

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**MİRCEA ELİADE VE DİN: MİRCEA ELİADE'IN DİN
BİLİMİ ÇALIŞMALARININ METODOLOJİK AÇIDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Tezi Hazırlayan
Ramazan ADIBELLİ**

**Tezi Yöneten
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Dinler Tarihi Bilim Dalı
Doktora Tezi**

**Ocak 2009
KAYSERİ**

Prof. Dr. Mustafa ÜNAL danışmanlığında **Ramazan ADIBELLİ** tarafından hazırlanan **“Mircea Eliade ve Din: Mircea Eliade’ın Din Bilim Çalışmalarının Metodolojik Açıdan Değerlendirilmesi”** adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

26 /01 / 2009
(Tez savunma sınav tarihi yazılacaktır.)

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Mustafa ÜNAL
Üye : Prof. Dr. Mehmet AYDIN
Üye : Prof. Dr. Ünver GÜNAY
Üye : Prof. Dr. İsmail GÖRKEM
Üye : Doç. Dr. İbrahim GÖRENER

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 06.04.2009 tarih ve .../S..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...06.../04.../2009

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN



ÖNSÖZ

Dünyanın dört bir yanından toplanan etnolojik, folklorik, antropolojik ve dini verilerin Batı dillerine çevrilerek bu materyallerin bilimsel bir çerçevede incelenmesi gerektiği düşüncesinin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmasıyla birlikte oluşmaya başlayan Dinler Tarihi disiplininin bir buçuk asırlık bir geçmişe sahip olmasına rağmen halen kendine has bir perspektif bulma çabasında olduğu görülmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden bir tanesi hiç kuşkusuz din fenomeni gibi soyut bir kavramın insan gibi değişken bir varlıkla bileşimi sonucunda ortaya çıkan karmaşık durumdan ileri gelmektedir.

Geçen bu süre zarfında dini fenomenleri anlamak ve açıklamak üzere değişik mesleki donanımlara sahip birçok bilim adamı farklı teoriler öne sürmüşlerdir. Şunu da açıkça belirtelim ki ileri sürülen bu din teorilerinin birçoğu belirli ideolojik düşüncelerin ve önkabullerin sınırlarını aşamamıştır. Bu indirgemeci yaklaşımların geçersizliğini yüksek sesle ilan ederek dine “sempatik” yönden yaklaşılması gerektiğini ve dini fenomeni “istediğimiz gibi” değil “olduğu gibi” anlamak gerektiği prensibini temel kriter olarak benimseyen bir Dinler Tarihi anlayışını geliştirmek gerektiğini savunan en önemli isimlerden biri de Mircea Eliade olmuştur. Çağımızın önde gelen dinler tarihçilerinden biri olarak nitelendirilen Eliade, bir taraftan Dinler Tarihi disiplininin kendine özgü bir amaç ve kendine has bir metodla bağımsız bir bilim dalı hâline gelmesi, diğer taraftan da insanın manevi boyutunu dönüşüme uğratacak nitelikte manevi bir disiplin şeklinde düşünülmesi yönünde çaba sarfetmiştir. Eliade’ın hareket noktası bilginin nötr bir kategori olmadığıdır. Hint felsefesinde en açık biçimde ifade edildiği şekliyle bilgi aracılığıyla insan cehaletten ve dolayısıyla da ıstıraptan kurtulmaktadır. Yani bilgiden mahrum olan kişi cehalet içerisindeyken o bilgiye sahip olan kişi bu durumun dışına çıkabilmekte ve ıstırapın üstesinden gelebilmektedir. Dolayısıyla bilgiye sahip olmadan önceki kişi ile bilgiye sahip olduktan sonraki kişi aynı niteliğe sahip değildir. Elbette burada söz konusu edilen herhangi bir bilgi değildir. Bu bilgi/ler aşkın boyuta ilişkindir ve dolayısıyla da kutsal bir nitelik arz etmektedir.

Eliade’ın Dinler Tarihi disiplinine “yaratıcı hermenötik” işlevini yüklemesi onun bu disipline yaptığı en orijinal katkılarından biri olarak görülebilir. Eliade’ın düşüncesinde

bu disiplini diğer bilim dallarından ve özellikle de dini fenomenleri inceleyenlerden ayıracak olan husus bu yaklaşımdır. Bu yaklaşım sayesinde kutsalın bilgisi, sadece bilişsel alanla sınırlı kalmayıp varoluşsal boyuta da sirayet edecektir.

Ülkemizde Dinler Tarihinin bilimsel bir disiplin hâline gelmesi yarım yüzyıllık bir geçmişe dayanmaktadır. Dinler Tarihi alanında dünyanın diğer yerlerinde karşılaşılan problemlerle bugün Türk dinler tarihçileri de karşı karşıyadırlar. Bu problemlerin başında bu bilim dalının hangi amaç doğrultusunda ve hangi yöntem(ler)le konuları ele alacağı meselesi gelmektedir. İşte bu çalışma, bu probleme mümkün cevaplardan birini sunmuş olan Mircea Eliade’ın cevabını irdelemektedir.

Öncelikle Dinler Tarihi alanında muazzam bir bilgi birikimine sahip olan Eliade gibi bir bilim adamının din bilimi çalışmalarını inceleyerek neredeyse Dinler Tarihi disiplinin bütün problemlerini genel bir bakış açısıyla olsa da görme imkânı sunan bir konuyu bana teklif eden, kaynaklarından sınırsızca yararlanmama imkân veren ve her şeyden de önemlisi sürekli pozitif enerjisiyle bu zor konuyu zevkle işlemem hususunda beni teşvik eden değerli hocam Prof. Dr. Harun Güngör’e en içten teşekkürlerimi arz ederim. Yine kaynak hususunda ve diğer hususlarda hiçbir zaman yardımını esirgemeyen ve çalışmamızı baştan sona okuyarak değerli katkılarda bulunan Prof. Dr. Mustafa Ünal’a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu çalışmanın gerçekleşebilmesi için hepsi de yabancı dilde olan birincil kaynakların temininde bana destek olan kardeşlerim Yunus Adıbelli ile Osman Adıbelli’ye müteşekkirim. Bu kaynaklara ulaşmanın ve bunları elde etmenin elbette bir de maddi yönü olmuştur. Bu hususta da her zaman beni destekleyen sevgili babam Mehmet Adıbelli’yi zikretmemek büyük bir haksızlık olurdu. Kendisine minnet ve şükran duygularımı ifade ediyorum. Bu çalışmayı baştan sona okuyarak yazım hatalarını düzelten eşim Şule Adıbelli’ye de ayrıca teşekkür ediyorum.

Ramazan ADIBELLİ

MİRCEA ELİADE VE DİN: MİRCEA ELİADE’IN DİN BİLİMİ ÇALIŞMALARININ METODOLOJİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ramazan ADIBELLİ

ÖZET

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yeni bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkan Dinler Tarihinin aradan geçen bunca zamana rağmen hâlâ kendine has bir metodolojiye kavuşmadığı görülmektedir. Çağımızın önemli dinler tarihçilerinden biri olan Mircea Eliade’ın din bilimi çalışmalarının incelenmesi metodolojik açıdan bir açılım sağlayabilir mi? Bu çalışmada çözümlenmeye çalışılan temel sorun budur. Her ne kadar Eliade, kendi metodolojisi hakkında suskun kalmayı tercih etmiş olsa da onun çalışmalarının sağlam bir metodolojik temele dayandığı görülmektedir. Eliade’ın metodolojiyi ön plana çıkarmamış olması onun amaca odaklanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Eliade’ın din bilimi çalışmaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, problem-amaç-metot aşamalarından oluşan bir yaklaşım görülür.

Problem: Modern düşüncenin dünyayı kutsallıktan soyutlayarak insanı maddi boyuta indirgemesi ve bunun sonucunda da modern insanın manevi bir bunalıma düşmesi.

Amaç: Bilinçaltına düşen kutsallık duygusunu bilinç düzeyine çıkararak “yeni bir Hümanizm” meydana getirmektir.

Metot: “Yaratıcı hermenötik”.

Eliade’ın din bilimi çalışmalarında benimsediği yaklaşımın klasik Dinler Tarihi anlayışına karşıtmış gibi gözükmesi, onun bu disipline ilişkin tanımlamasından ileri gelmektedir. Eliade, Dinler Tarihi kavramında vurgunun tarihe değil, dine yapılması gerektiğine dikkat çekmekte ve bu disiplinin dini olguları tarihi sıraya dizerek bunların oluşum ve gelişim safhalarını tespit etmekten ziyade bunların barındırdığı varoluşsal anlamları gün yüzüne çıkarmak olduğunu altını çizmektedir. Dolayısıyla Eliade’ın zihnindeki Dinler Tarihi, tarihi bir disiplin olmaktan ziyade felsefî bir disiplindir.

Eliade’ın “yaratıcı hermenötiği” iki temel varsayıma dayanmaktadır: 1) Kutsallık duygusu fitridir, 2) İnsan, başlangıçta meydana gelen bir kopuşun, bir ayrılışın, başlangıçtaki Birlik’in bölünmesinin bir ürünüdür ya da diğer bir ifadeyle, beşeri

durum, başlangıçtaki “kutsal bir tarih”ın neticesidir. Bu durumu mitler anlattığı için Eliade çalışmalarında mit konusuna özellikle önem vermektedir.

Anahtar Sözcükler:

Mircea Eliade, Dinler Tarihi, Metodoloji, Hermenötik ve Fenomenoloji, Yeni Hümanizm

MIRCEA ELIADE AND RELIGION: METHODOLOGICAL EVALUATION OF THE WORKS OF MIRCEA ELIADE ON THE SCIENCE OF RELIGION

Ramazan ADIBELLI

ABSTRACT

The History of Religions which appeared in the second half of the 19th century as a new scientific discipline, even today has not yet found its specific methodology. Can the study of the scientific works of Mircea Eliade, one of the most important historians of religion offer an insight into this issue? This is the basic question to which we tried in this study to find an answer. Even Eliade has chosen to be silent about his methodology, his works appear to be based on a solid methodological ground. Because he focused on the aim, Eliade didn't give prominence to methodology. When considered as a whole Eliade's religious studies can be seen as an approach constituted by the problem-aim-method stages.

Problem: modernity has reduced man to his material dimension by desacralising his world and, has consequently caused the spiritual crisis of modern man.

Aim: Creating a "new Humanism" by taking back up the sacred which has fallen to the subconscious to the level of consciousness.

Method: "Creative Hermeneutics".

If Eliade's approach in his religious studies seems to be contrary to the classical understanding in the History of Religions it is because of his defining this discipline differently. Eliade remarks that the emphasis should not be on the word of "history" but on religion and that this discipline instead of determining the formative and developmental stages of the religious phenomena by arranging them in a chronological order should rather decipher the existential meanings contained in these phenomena. Accordingly Eliade's conception of the History of Religions is rather a philosophical discipline than a historical one.

Eliade's "creative hermeneutics" is based on two basic assumptions: 1) Sacred feeling is innate, 2) Man is the product of a break, a separation which occurred at the beginning, the product of the disintegration of the Unity or in other words, the human condition is

the result of the primordial “sacred history”. This history is narrated by myths. That’s why Eliade attaches in his works a great importance to the study of myths.

Key Words:

Mircea Eliade, History of Religions, Methodology, Hermeneutics and Phenomenology, New Humanism

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ii
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR.....	xii
GİRİŞ.....	1
1. PROBLEM.....	1
1.1. Dinler Tarihinin Terminoloji Problemi.....	1
1.2. Dinler Tarihinde Metot Problemi.....	5
1.2.1. Tarihi Metot-Fenomenolojik Metot Dikotomisi.....	9
1.2.2. Metodun Araştırmadaki Yeri.....	13
1.2.2.1. Metot Kavramının Etimolojisi.....	14
1.2.2.2. Terim Olarak Metot Kavramının Tanımı.....	15
1.3. Epistemolojik bir Problem Olarak Metodoloji.....	18
1.4. Problem Cümlesi.....	23
1.5. Alt Problemler.....	23
2. AMAÇ.....	23
3. ÖNEM.....	25
4. YÖNTEM.....	34
4.1. Genel Yaklaşımlar.....	34
4.1.1. Fenomenolojik Yaklaşım.....	35
4.1.2. Tarihi Yaklaşım.....	35
4.1.3. Hermenötik Yaklaşım.....	36
4.2. Varsayımlar.....	37
4.3. Kapsam ve Sınırlılıklar.....	37

BİRİNCİ BÖLÜM

HOMO RELIGIOSUS İLE MODERN İNSANIN DİNİ UFKU

1. <i>HOMO RELIGIOSUS</i> VE DÜNYASI.....	39
1.1. Din İncelemelerinde Kutsal Kavramı.....	40
1.1.1. Din İncelemelerinde Kutsal Kavramının Ortaya Çıkışı.....	44
1.1.2. Eliade'a Göre Kutsal Kavramı.....	48
1.1.2.1. Kutsal Kavramının Etimolojisi.....	49
1.1.2.2. Rudolf Otto'nun Etkisi.....	51
1.1.2.3. Kutsalın Özellikleri.....	56
1.1.2.3.1. <i>Ganz Andere</i> ya da Bambaşka Olma.....	56
1.1.2.3.2. <i>Kratofani</i> ya da Kuvvetin Tezahürü.....	57
1.1.2.3.3. Gerçeklik.....	62
1.1.2.3.4. <i>Hierofani</i> ya da Kutsalın Tezahürü.....	66
1.1.2.4. Kutsalın Diyalektiği.....	68
1.1.2.4.1. Kutsalın Paradoksu.....	71
1.1.2.4.2. Kutsalın Kendini Sınırlandırması.....	73
1.1.2.4.3. Kutsalın Biçimleri.....	74
1.1.2.4.4. <i>Coincidentia Oppositorum</i> ya da Karşıtların Birleşmesi.....	75
1.1.2.4.5. Çokdeğerlilik.....	80

1.1.2.5.	Sembol	82
1.1.2.5.1.	Sembol Kavramının Etimolojisi	83
1.1.2.5.2.	Eliade'a Göre Sembol Kavramı	84
1.1.2.5.3.	Psikanalitik Etki	89
1.1.2.5.4.	Sembollerin Özellikleri	92
1.1.2.5.5.	Sembolün Mantiğı	99
1.2.	<i>Homo Religiosus</i>	110
1.2.1.	<i>Homo Religiosus</i> Kavramının Ortaya Çıkışı	112
1.2.2.	Eliade'ın <i>Homo Religiosus</i> Kavramını Kullanımı	113
1.2.3.	<i>Homo Religiosus</i> un Tipik Özellikleri	115
1.2.3.1.	Modern İnsanın Karşısı Olarak <i>Homo Religiosus</i>	115
1.2.3.2.	İnsanın Bilinç Yapısının bir Unsuru Olarak Din Duygusu	119
1.2.3.3.	İnsan Bilincinin Geçirdiği Tarihi Safhalar	122
1.2.3.3.1.	Yontma Taş Çağı	122
1.2.3.3.2.	Ziraatın Keşfinden Sonraki Dönem	122
1.2.3.3.3.	Madencilik Keşfinden Sonraki Dönem	125
1.2.3.3.4.	Modern Çağ	126
1.2.3.4.	Gerçekliğe Susamışlık ve Ebedilik Arayışı	127
1.2.3.5.	Aşkınlık ve Mutlak Özgürlük Arzusu	129
1.3.	Mit	131
1.3.1.1.	Mit Tanımlamaları	133
1.3.1.2.	Eliade'a Göre Mit	137
1.3.1.3.	Kozmogoni	145
1.3.1.4.	Arketip	149
1.3.1.5.	Cennet Özlemi	160
1.4.	Kaosun Kozmosa Dönüşümü	164
1.4.1.	<i>Homo Religiosus</i> un Mekân Telakkisi	165
1.4.1.1.	Kutsal Mekânın Ontolojik Boyutu	174
1.4.1.2.	Merkez	178
1.4.2.	<i>Homo Religiosus</i> un Tarih ve Zaman Tasavvuru	185
1.4.2.1.	Arkaik Zihniyetin Yapısı	185
1.4.2.2.	Devrî Zaman Tasavvurunda Mitin Rolü	191
1.4.2.3.	Ritüel	194
1.4.2.3.1.	Bayramlar ve Yeni Yıl Bayramı	197
1.4.2.3.2.	Kurban Ritüeli	200
1.4.2.3.3.	İnşa Ritüelleri	202
2.	MODERN İNSANIN DÜŞÜŞÜ	204
2.1.	Yahudilik	205
2.2.	Rönesans	209
2.2.1.	Doğanın Sekülerleşmesi	211
2.2.2.	Tanrının Ölümü	212
2.2.3.	İş Hayatının Sekülerleşmesi	213
2.1.	Varoluşsal Krizin Nedeni: Aşkın Boyutu Reddeden Rasyonalizasyon	213
2.1.1.	Kutsalın Bilinçten Bilinçaltına Düşüşü	214
2.1.1.1.	Modern İnsanın Tarih ve Zamana Bakışı	223
2.1.1.2.	Modern İnsanın Mekâna Bakışı	226
2.2.	Tarihin Terörü	227
2.3.	Modern Dünyadaki Kriz	230
2.5.1.	Gelenekselci Okul Perspektifinden Modern Dünyadaki Kriz	231

2.5.1.1. René Guénon	233
2.5.1.2. Julius Evola	235
2.5.2. Gelenekselci Okulun Mircea Eliade Üzerindeki Etkisi	236
2.5.2.1. Guénon, Evola ve Coomaraswamy ile Eliade’nın İlişkileri	236
2.5.2.1.1. René Guénon	237
2.5.2.1.2. Julius Evola	241
2.5.2.1.2. Ananda Coomaraswamy	244
2.5.2.2. Eliade’nın Geleneksecilerden Aldığı Kavramlar ve Düşünceler	251
2.5.3. Mircea Eliade’a Göre Modern Dünyadaki Krizin Mahiyeti	255

İKİNCİ BÖLÜM DİNLER TARİHİNİN KURTARICI FONKSİYONU

1. İndirgemeci Yaklaşımların Eleştirisi	260
1.1. Tarihselcilik	260
1.2. Dinin Kökeniyle İlgili Teoriler	264
1.2.1. Anglo-Sakson Antropoloji Ve Evrimcilik	265
1.2.2. Andrew Lang, Wilhelm Schmidt ve Gerilemecilik	269
1.2.3. Freudizm	272
2. Din Bilimleri Arasında Dinler Tarihinin Ayrıcalıklı Yeri	279
2.1. Dinler Tarihine Özgü Konu: Kutsal Ve “Bambaşka” Olanla Karşılaşmanın Doğuracağı Uyanış	282
2.2. Dinler Tarihine Özgü Amaç: Yeni bir Hümanizm Yaratmak	287
2.3. Dinler Tarihine Özgü Bir Metot Olarak Yaratıcı Hermenötik	292
2.3.1. Hermenötik Kavramının Etimolojisi	294
2.3.2. Hermenötik Kavramının Tarihi Gelişimi	295
2.3.3. Mircea Eliade’nın Yaratıcı Hermenötiği	303
2.3.3.1. Fenomenolojik Yaklaşım	305
2.3.3.2. Hermenötik Yaklaşım	327
3. Bir Soterioloji Olarak Dinler Tarihi	346

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ELIADE’IN SİSTEMİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

1. Eliade Teoloji mi Yapıyor?	364
2. Eliade Tarih Karşısı mı?	375
SONUÇ	386
KAYNAKÇA	399
1. MIRCEA ELIADE’IN ÇALIŞMALARI	399
2. DİĞER KAYNAKLAR	402
EK: Mircea Eliade’nın Hayatının ve Din Bilimi Çalışmalarının Kronolojik Seyri	423

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
dip.	: Dipnot
dir.	: Directeur (Yayın Yönetmeni)
ed.	: Editor/Editeur (Editör)
eds.	: Editors/Editeurs (Editörler)
et al.	: Et alia (Ve diğerleri)
Fr.	: Fransızca/da/n
İng.	: İngilizce/de/n
İs.	: İspanyolca/da
İt.	: İtalyanca/da
Alm.	: Almanca/da
Krş.	: Karşılaştırınız
n°	: Numéro (Sayı)
No.	: Number (Sayı)
Rom.	: Romence
s.	: Sayfa
vb.	: Ve benzeri
Vol.	: Volume (Cilt)
vs.	: Ve saire

GİRİŞ

1. PROBLEM

İtalyan dinler tarihçisi Raffaele Pettazzoni, başkanı olduğu Uluslararası Dinler Tarihi Derneği tarafından 1954 yılında yayımlanan *Numen* dergisinin ilk sayısında kaleme aldığı giriş yazısında “Din[ler] Bilimi (science des religions) nedir, ne değildir?” sorusunun Edmund Hardy tarafından ta 1898’de *Archiv für Religionswissenschaft* dergisinde yazdığı “Was ist Religionswissenschaft?” başlıklı makalede sorulduğunu; fakat problemin hâlâ devam ettiğini ve hâlen bu disiplin içerisinde çalışanlar arasında bu disiplinin nasıl tasarlanması gerektiği, hangi metodun takip edilmesi gerektiği ve bu disipline hangi ismin verilmesi gerektiği konularında ciddi anlaşmazlıkların bulunduğunu bildirmektedir.¹ Pettazzoni’nin bu yazısından yarım asırdan fazla bir zaman geçmiş olmasına rağmen bugün, söz konusu problemlerin bir kısmının tamamen halledilmiş olduğunu söylemek pek de mümkün görünmemektedir. Peki, bu problemler tam olarak neden kaynaklanmaktadır ve tarihi süreç içerisinde nasıl gelişmiştir?

1.1. Dinler Tarihinin Terminoloji Problemi

Din incelemelerini modern anlamda bilimsel bir anlayışla yürütme sürecini Friedrich Max Müller’in (1823–1900) başlattığı yönündeki görüş bilim camiasında genellikle kabul edilmektedir.² Gustav Mensching’in verdiği bilgiye göre Dinler Tarihinin ya da daha genel anlamda Din Biliminin öncüsü sayılan Müller, 1867 yılında yayımlanan *Chips from a German Workshop* isimli eserinin birinci cildinde bu yeni disiplini adlandırmak üzere *Religionswissenschaft* terimini icat etmiştir.³ Aydınlanma dönemi düşünürleri gibi o da “religio naturalis” ya da aklın orijinal doğal dini ile ilgilenmiş ve “hakikatin” belirli tezahürlerde değil, dinin en evrensel özünde bulunduğu fikrini ileri sürmüştür. Müller, orijinal hakikatin çeşitli dinler şeklinde farklılaşması sürecini, Eski Ahit’in Babil Kulesi Efsanesinde dillerin farklılığının kaynağını açıkladığı gibi buna benzer bir süreç olarak görmüştür.⁴ Müller’e göre her ne kadar zaman içerisinde dillerin sayısı artmış olsa ve bunlar genişlemiş ve değişikliğe uğramış olsalar da yine de

¹ Raffaele Pettazzoni; “Aperçu Introductif”, *Numen*, Vol. 1, No. 1 (January 1954), s. 1.

² Mircea Eliade; “Religions”, *International Social Science Journal*, Vol. 29, No. 4 (1977), s. 615.

³ Gustav Mensching; *Histoire de la science des religions*, Lamarre, Paris 1955, s. 11.

⁴ Joseph M. Kitagawa; “Amerika’da Dinler Tarihi”, (Çev.: Mehmet Şahin), Mehmet Aydın (ed.); *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003, s. 28.

insanlığın temel düşüncelerini bünyelerinde barındırmaktadırlar. Bundan dolayı bilimsel ilkeler dairesinde gerçekleştirilen karşılaştırmalı filolojik incelemeler sayesinde insanlığın sahip olduğu belli başlı dillerin en eski katmanlarına ulaşılarak insanlığın temel düşüncelerini oluşturan unsurlar aydınlatılmıştır. Dünyadaki bütün dillerin bir tek kökten geldiğini ima ederek dinin de dile benzediğini ifade eden⁵ Müller’e göre dünyanın başlangıcından bu yana tamamen yeni olan bir din yoktur.⁶ Yani diller gibi bütün dinler de bir kökten gelmektedir. Bu *kök din* ya da Almanca tabiriyle *urreligion* da Hristiyanlığın ta kendisidir. Müller, bu düşüncesini St. Augustine’den alıntı yaptığı bir pasajla daha da açık hâle getirmektedir: “*Şimdi Hristiyan dini diye isimlendirilen şey eski insanlarda da var olmuştur. Yani bu din, İsa’nın bedene girdiği ana kadar –ki bu andan sonra daha önce var olan bu din Hristiyanlık diye isimlendirilmiştir- insanlığın başlangıcından beri mevcuttur.*”⁷ Hem dinin dile benzemesi hem de Dil Biliminin belirli ilkelere kavuşarak önemli sonuçlar doğurmasından hareketle Müller, *Religionswissenschaft*’ın da bu modele göre işlemlerini teklif etmiştir.⁸ Böylece Müller ve öğrencileri, dillerin tarihi gelişim safhalarını incelemek suretiyle “bilimsel yolla” dinin özüne ulaşabileceklerini ummuşlardır. Her ne kadar Hristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğu fikrini taşısa da Müller’e göre bu yeni disiplin gerçek bir bilimsel karşılaştırmaya dayanmalı ve bütün dinlere eşit mesafede durmalı, değer yargılarından uzak ve tarafsız, yani objektif olmalıydı. “*Bilimin partizanlara ihtiyacı yoktur*”⁹ diyen Müller, *Religionswissenschaft*’ı Karşılaştırmalı Teoloji (Comparative Theology) ve Teorik Teoloji (Theoretic Theology) olmak üzere iki bölümden oluşan bir yapı olarak tasarlamıştır.¹⁰ Joseph M. Kitagawa’nın belirttiği gibi Müller, *Religionswissenschaft* terimini, çok farklı olmamasına rağmen bu yeni disiplinin Din Felsefesinden ve Teolojiden ayrıldığını göstermek için kullanmış¹¹ ve temel farkı, normatif olmayan bir disiplin inşa etmeye çalışmıştır.¹²

Almanca olan *Religionswissenschaft* teriminin diğer Batı dillerinde tam karşılığı olmadığı için dini fenomenleri inceleyen disiplin, Fransızca konuşulan bilim

⁵ Max Müller; Chips from a German Workshop, London 1867, s. xxvii.

⁶ Max Müller; Chips from a German Workshop, s. ix-x.

⁷ Max Müller; Chips from a German Workshop, s. xi.

⁸ Max Müller; Chips from a German Workshop, s. xviii-xix.

⁹ Max Müller; Introduction to the Science of Religion, London 1899, s. 26, 28.

¹⁰ Max Müller; Introduction to the Science of Religion, s. 16-17.

¹¹ Joseph M. Kitagawa; “Amerika’da Dinler Tarihi”, s. 28.

¹² Mustafa Alici; Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 27.

çevrelerinde “Histoire comparée des religions” (Karşılaştırmalı Dinler Tarihi), “Science des religions” (Dinler Bilimi), “Histoire des religions” (Dinler Tarihi), “Etude générale des religions” (Genel Dinler İncelemesi), “Phénoménologie des religions” (Din Fenomenolojisi), “Sociologie des religions” (Din Sosyolojisi), “Religiologie”; İngilizce konuşulan çevrelerde ise “Comparative [Study of] Religion[s]” (Karşılaştırmalı Din[ler] [İncelemesi]), “Phenomenology of Religion” (Din Fenomenolojisi), “Science of Religion[s]” (Din[ler] Bilimi), “History of Religion[s]” (Din[ler] Tarihi) ve “Religiology” gibi terimlerle adlandırılmıştır.¹³ Ortak bir adı bulunmadığı için doğal olarak dini fenomenleri inceleyen bilim adamlarının çalışmalarında bu disiplin farklı adlarla karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa (1915–1992) ve Charles H. Long gibi Chicago okulu mensupları “history of religions” kavramını kullanırken, Harvard’lı dinler tarihçisi Wilfred Cantwell Smith (1916–2000), “comparative religions” terimini tercih etmiştir. Hollandalı din bilimcileri W. Brede Kristensen (1867–1953) ve Gerardus van der Leeuw (1890–1950), yaptıkları işin “din fenomenolojisi” olduğunu belirtirken, İtalyan dinler tarihçisi Raffaele Pettazzoni (1883–1959) ve Alman kökenli din bilimcisi Joachim Wach (1898–1955), “allgemeine Religionswissenschaft”dan söz etmektedirler.¹⁴

Bu disiplinin bu kadar çok isim altında nitelendirilmesi "Dinler Tarihi" (History of Religions) teriminin, farklı “anlama ufku” (Verstehens-horizont) sahip farklı bilim adamlarına göre farklı anlamlar ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Bazılarına göre, Dinler Tarihi, karşılaştırmalı metodu kullanarak, dinlerin çeşitli yönlerinin incelenmesi ve tasvir edilmesi bakımından dünya dinleri içerisinde bir tür seyahattir. Diğerlerine göre, çeşitli dinlerin tarihi olgusunun temelini oluşturduğu için, Dinler Tarihi, kesinlikle “dinin” felsefi bakımdan incelenmesidir. Bir diğerlerine göre ise Dinler Tarihi, sadece tek bir dini değil, birçok dini ele alan ve böylece de kilise tarihini andıran tarihi bir disiplindir. Böylece Dinler Tarihi disiplininin mahiyeti hakkındaki bu müphemlik, şimdiye kadar bu disiplinin bu kadar çok isimle ifade edilmesine neden olmuştur. Bu karışıklığa bir son vermek üzere Dinler Tarihi alanında çalışan araştırmacıları tek bir çatı altında toplamayı amaçlayan dünya çapındaki örgüt, İngilizce bir isim olarak "The

¹³ Douglas Allen; Mircea Eliade et le phénomène religieux, Payot, Paris 1982, s. 28; Reinhard Pummer; “Religionswissenschaft or Religiology?”, Numen, Vol. 19, No. 2/3 (August/December 1972), s. 94; Ugo Bianchi; The History of Religions, E. J. Brill, Leiden 1975, s. 24.

¹⁴ Guilford Dudley III; Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics, Temple University Press, Philadelphia 1977, s. 5.

International Association for the History of Religions" (IAHR: Uluslararası Dinler Tarihi Derneği) adını benimsemiştir. "Dinler Tarihi" (History of Religions) teriminin "Genel Din[ler] Bilimi" (General Science of Religions) teriminin eşanlamlısı olarak düşünüldüğü, böylece disiplinin yapısının *Religionswissenschaft* bağlamında tartışılması gerektiği böylece açıklığa kavuşmuştur.¹⁵

Mircea Eliade da Dinler Tarihi (histoire des religions) ya da Mukayeseli Dinler Tarihi (Comparative Religion) gibi terimlerin ciddi biçimde müphem olduklarını çok iyi bilmektedir. Fakat bu terimler Eliade'ın yaşadığı dönemde yaygın bir şekilde kullanıldıkları için o da kendisini bunları kullanmak zorunda hissettiğini ifade etmektedir.¹⁶

Yukarıda ifade edilen hususlar özetlenecek olursa denilebilir ki genel olarak "Dinler Tarihi" terimi bilim camiasında üç farklı anlamda kullanılmaktadır. 1) Dar anlamda bu terimle her bir dinin kronolojik sıra takip edilerek tarihi bağlam içerisinde ele alınması kastedilmektedir. 2) Geniş anlamda "Dinler Tarihi" tabiriyle hem dar anlamdaki "Dinler Tarihi"ni hem de "Din Fenomenolojisi"ni kapsayarak tarihi ve fenomenolojik incelemeleri birleştiren bir disiplin kastedilmektedir. 3) En geniş anlamda ise bu isim Almanca "Religionswissenschaft" teriminin eşanlamlısı olarak kullanılmakta ve bununla dinlerin salt tarihi incelemesini değil, dinlerin karşılaştırmalı incelenmesini, din morfolojisini ve din fenomenolojisini de ihtiva eden bir disiplin düşünülmektedir.¹⁷

Daha önce belirtildiği üzere "Religionswissenschaft" teriminin Fransızca'da tam olarak karşılığı olmadığı için bilimsel eserlerinin büyük çoğunluğunu bu dilde kaleme alan Mircea Eliade, eserlerinde "Dinler Tarihi" terimini yukarıda ifade edilen üçüncü anlamda, yani bu terimin en geniş anlamında kullanmıştır.¹⁸ Eliade, genelde "Dinler Tarihi" (histoire des religions) ya da "Mukayeseli Dinler Tarihi" (Comparative Religion) terimleriyle, ister herhangi (kabilevî, etnik veya millet üstü) bir dinin *tarihi tezâhürleri*, isterse de (tanrısal şekiller, ruh anlayışları, mitler, ritüeller, vs.; kurumlar vs.;

¹⁵ Joseph M. Kitagawa; "Amerika'da Dinler Tarihi", s. 26.

¹⁶ Mircea Eliade; "Crisis an Renewal in History of Religions", History of Religions, Vol. 5, No. 1 (Summer 1965), s. 1, dip. 1.

¹⁷ Arvind Sharma; "An Inquiry into the Nature of the Distinction Between the History of Religion and the Phenomenology of Religion", Numen, Vol. 22, No. 2 (August 1975), s. 81.

¹⁸ Mircea Eliade; La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions, Gallimard, Paris 1971, s. 17, dip. 1.

dini tecrübelerin tipolojileri vs. gibi) dini hayatın *özel yapıları* söz konusu olsun, *dini gerçekliklerin bütünüyle incelenmesini* kastetmektedir. Yani burada, herhangi bir dinin bütünü, tarihi tezahürleri (kabilesi, etnik, milliyet ötesi) veya dini hayatın özel yapısı (kutsal şekiller, ruh, mitoloji, dini kurallar, müesseseler, dini tecrübe tipleri v.s.) söz konusudur.¹⁹ Dolayısıyla Dinler Tarihi (Religionswissenschaft), bütün tarihi tezahürleri içerisinde insanın dini tecrübesinin tamamını inceleme konusu yapmaktadır.²⁰

1.2. Dinler Tarihinde Metot Problemi

1968 yılında yazdığı bir makalede H. Clavier, ilki 1900’de Paris’te, on birincisi 1965 yılında Claremont’da gerçekleştirilmiş olan Uluslararası Dinler Tarihi Kongrelerinin hepsinde Dinler Tarihindeki metot meselesinin masaya yatırıldığını bildirmektedir.²¹ 11–17 Eylül 1960 tarihleri arasında Almanya’nın Marburg kentinde düzenlenen 10. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi önemli bir gelişmeye sahne olmuştur. Yahudi din bilimcisi R. J. Zwi Werblowsky, bu kongrede sunulan teolojik yönelimli bildirilerin yersiz olduğunu ifade ederek deneysel bir zemine dayanan bilimsel bir metodun benimsenmesini savunmuştur.²² Bu kongrenin sonunda Werblowsky ve Mircea Eliade da dâhil olmak üzere on yedi bilim adamı, din incelemesinin bilimsel zemine oturması için benimsenmesi gereken temel varsayımları içeren bildirinin altına imzalarını atmışlardır. Religionswissenschaft şeklinde ifade edilen Dinler Tarihi disiplini şu şekilde tanımlanmaktadır:

Religionswissenschaft, kendini Beşeri Bilimlerin bir dalı olarak kabul eder. Bu, dini fenomeni, beşeri kültürün bir ürünü, özelliği ve yönü olarak inceleyen antropolojik bir disiplindir. Din araştırmacıları *olarak* din araştırmacılarının bulunduğu ortak zemin, (dinlerde olduğu takdirde) numinous ya da aşkınlık tecrübesini kavrama işleminin –her ne olursa olsun- tüm beşeri olgular gibi uygun metotlarla incelenmesi gereken elbette insan varoluşuna ve tarihine ait deneysel olgular olduğunu fark etmektir. Böylece olgusal ve deneysel fenomenin büyük kısmını oluşturan çeşitli dinlerin değer sistemleri de incelemelerimizin geçerli nesneleridir. Diğer taraftan, örneğin Teoloji ve Din Felsefesi gibi tamamen bağımsız diğer disiplinler içerisinde haklı bir yere sahip olsa da dinin mutlak değerinin tartışılmasına tanım gereği girilmemektedir.²³

¹⁹ Mircea Eliade; “Crisis an Renewal in History of Religions”, s. 1, dip. 1.

²⁰ Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, Theology Today, Vol. 32, No. 4 (January 1976), s. 383.

²¹ H. Clavier; “R  surgen  ces d  un probl  me de m  thode en histoire des religions”, Numen, Vol. 15, No. 2, (May 1968), s. 94.

²² R. J. Zwi Werblowsky; “Marburg – And After?”, Numen, Vol. 7, No. 2 (1960), s. 217.

²³ Annemarie Schimmel; “Summary of the Discussion”, Numen, Vol. 7, No. 2-3 (1960), s. 236-237.

Bu bildiri, Dinler Tarihi disiplini normatif birer disiplin olan Teoloji ve Din Felsefesinden farklı bir bilim dalı olarak tasarlayan Max Müller'in duruşunu hatırlatmaktadır. Burada Dinler Tarihinin en önemli metodolojik ilkesinin yapılan din bilimi çalışmalarının normatif nitelikte olmaması gerektiği hususu vurgulanmaktadır. Bunun dışında “metotlardan” bahsedilmekte; fakat bunların içeriği üzerinde durulmamaktadır. Beş yıl sonra Claremont'da düzenlenen kongrede, kongre başkanı Geo Widengren açılış konuşmasında Marburg bildirisinde benimsenen kararları hatırlatmıştır.²⁴ 1970'de Stockholm'da düzenlenen on ikinci kongrenin açılış konuşmasında Widengren, yeni oluşmakta olan Din Fenomenolojisinin, Dinler Tarihinden bağımsız bir disiplin olamayacağını ifade etmiştir.²⁵ Bu kongrede Dinler Tarihindeki metot probleminin en önemli meselelerden biri olduğu konusunda ortak bir görüş ortaya çıkmış ve bu konunun ele alınacağı özel bir kongrenin tertip edilmesi kararlaştırılmıştır.²⁶ Böylece Finlandiya'nın Turku kentinde 27–31 Ağustos 1973 tarihleri arasında “Din Bilimi Metodolojisi” (Methodology of the Science of Religion) konulu birinci metodoloji kongresi düzenlenmiştir.²⁷ 11–14 Eylül 1979 tarihleri arasında Polonya'nın başkenti Varşova'da gerçekleştirilen ikinci metodoloji kongresinde sunulan bildiriler *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions* başlığı ile yayımlanmıştır.²⁸ Yine Varşova'da 1989 yılında düzenlenmiş olan konferans bildirileri *Studies on Religions in the Context of Social Sciences: Methodological and Theoretical Relations* (Witold Tyloch (ed.), Polish Scientific Publishers, Warsaw 1990) adı altında yayımlanmıştır. Ayrıca 24–30 Mart 2005 tarihleri arasında Japonya'nın başkenti Tokyo'da düzenlenen 19. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi'nin tartışma konuları arasında “Din İncelemesinde Metot ve Teori” (Method and Theory in the Study of Religion) konusuna yer verilmiştir.²⁹ Bu konu etrafında düzenlenen panellerde “din kavramı”, “din incelemesine teorik yaklaşımlar”, “dini

²⁴ Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 23.

²⁵ Claas Jouco Bleeker; Geo Widengren; Eric J. Sharpe (eds.); Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions: Held with the Support of Unesco and Under the Auspices of the International Council for Philosophy and Humanistic Studies, at Stockholm, Sweden, August 16–22, 1970, E. J. Brill, Leiden 1975, s. 20–21.

²⁶ Reinhard Pummer; “Religionswissenschaft or Religiology?”, s. 93.

²⁷ Lauri Honko (ed.); Science of Religion: Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions held in Turku, Finland August 27–31, 1973, Mouton Publishers, The Hague 1979, s. v.

²⁸ Witold Tyloch (ed.); Current Progress in the Methodology of the Science of Religions, Polish Scientific Publishers, Warsaw 1984, s. 9.

²⁹ Bu kongre hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Adıbelli; “XIX. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi”, Bilimname, Sayı VI (2004/3), s. 223–237.

verilerin yorumu”, “yabancı dinleri anlama problemi” vs. gibi konuların yeniden ele alınarak tartışılması, Dinler Tarihindeki metot probleminin günümüzde hâlâ tamamen halledilemeyen meseleler arasında bulunduğunun açık bir göstergesidir.

Bu gelişmelere paralel olarak Dinler Tarihindeki metot probleminin ülkemizde de tartışıldığına dikkat çekmek gerekir. Ondokuz Mayıs Üniversitesi ile Türkiye Diyanet Vakfı, 27–29 Haziran 1989 tarihleri arasında “Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri” konulu sempozyum düzenlemiştir. Birçok bildirinin sunulduğu bu sempozyumda Dinler Tarihi alanında Günay Tümer, “Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji” başlıklı tebliğinde Batı’daki “Din Bilimleri” kavramının gelişim safhasını inceledikten sonra “Ülkemizde dinler tarihi çalışmalarında, lisans-yüksek lisans, doktora seviyesindeki dersler ve tezlerde bütün bu hususlar göz önünde bulundurularak bir metodolojinin geliştirilmesi”³⁰ gerektiğini ifade ettikten sonra, bu problemin çözümü bakımından on beş maddelik öneri listesi sunarak yazısına son vermektedir.

Türkiye’deki Dinler Tarihi disiplinine bir metodoloji bulma konusunda atılan önemli adımlardan bir diğeri de İslâmî İlimler Vakfı’nca “Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı” dizisi çerçevesinde 25–26 Haziran 2005 tarihleri arasında düzenlenen on birinci toplantıda “Dinler Tarihinde Us’ül Mes’ele”nin yeniden masaya yatırılması olmuştur.³¹ Mehmet Aydın’ın sunduğu “Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış” başlıklı bildiri ile Mustafa Alıcı’nın “Dinler Tarihinde Çağdaş Metodolojik Problemler” konulu tebliği bağlamında Dinler Tarihi disiplininin metodolojik problemleri Abdurrahman Küçük, Harun Güngör, Ali Erbaş, Ali Rafet Özkan, Ali İhsan Yitik, Kürşad Demirci, Fuat Aydın ve İsmail Taşpınar’dan oluşan müzakere heyeti tarafından enine boyuna tartışılmıştır. Mehmet Aydın’a göre Dinler Tarihindeki metodoloji tartışmaları henüz bitmiş değildir, bu durum da disiplin içerisindeki dinamizmi göstermektedir. Konuya olumlu yönden yaklaşan Aydın, bu durumu umut verici ve teşvik edici şeklinde nitelendirmektedir. Mehmet Aydın, ülkemizde yapılan Dinler Tarihi çalışmalarında karşılaşılan temel problemin, araştırmacıdan kaynaklandığı sonucuna varmaktadır. Çünkü Aydın’a göre, “bu alanda çalışanların tamamı, İslâm

³⁰ Günay Tümer, “Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları Ve Problemleri Sempozyumu* (27–30 Haziran 1989), Samsun 1989, s. 148.

³¹ Bu toplantıda sunulan bildiriler ve müzakereler şu eserde yayımlanmıştır: *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Us’ül) Mes’ele*, Cilt II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

ilâhiyatı eğitimi aldıkları için, yapılan bir dinî çalışmada İslâmî apolojetik motifi bir kenara bırakmakta zorladıklarını görüyoruz.”³²

Mustafa Alıcı ise, adı geçen tebliğinde Türk dinler tarihçilerden beklenen şeyin, “metot ve teori konusunda daha fazla önem vermeleri ve özellikle yabancı dilde çalışmalar hazırlayarak hem kıtasal, hem de küresel anlamda Dinler Tarihi geleneğine bilimsel katkılar sağlamaları ve bu akademik kültür içinde gerçek ve layık oldukları yere bir an önce kavuşmaları”³³ olduğu sonucuna varmaktadır.

Ali Erbaş, Dinler Tarihi öğretimine vurgu yapılması gerektiğini, bu açıdan da Dinler Tarihi kaynaklarının çok iyi bir şekilde tespit edilmesi ve faydalanılacak duruma getirilmesini savunmaktadır.³⁴

Metodolojide bir “bize özgü yol” olması gerektiğini düşünen Abdurrahman Küçük, bu konudaki problemlerin giderilmesi bakımından yapılması gerekenleri şu şekilde sıralamaktadır:

1) Kitap yazarken, araştırma yaparken ve tez konusu verirken “ortak bir yöntem” oluşturulmalıdır. Dinler Tarihi’ne ait (Deskriptif/Nitelendirici, Karşılaştırma, Fenomenolojik gibi) metotların nerelerde ve nasıl kullanılacağına birlik/paralellik sağlanmalıdır; 2) Din tanımında ve dinlerin tasnifinde ortak bir anlayış geliştirilmelidir; 3) Türkiye’ye özgü terminoloji denemeleri yapılmalı ve kullanılan terimlerde birlik yolu denenmelidir; 4) Sembol ve simge kavramlarına açıklık getirilmeli, farklar ortaya konulmalı ve kullanımda paralellik oluşturulmalıdır; 5) Alanda yapılan araştırmalarda ve verilen tezlerde istişare yolu benimsenmeli, tekrardan kaçınılmalı ve yardımlaşmaya önem verilmelidir.³⁵

Bilim adamının sadece başkalarının düşüncelerini aktaran kimse değil, aynı zamanda kendi bilim alanı ile ilgili terminoloji üreten kimse olduğuna dikkat çeken Harun Güngör de Mehmet Aydın gibi “Türkiye’de akademik anlamda Dinler Tarihi araştırmacılarının İlahiyat Fakültesi kökenli olduklarını, bu sebeple de aldıkları temel eğitim gereği, Dinler Tarihi incelemelerinde İslâm’ı merkeze alıp, apoloji yaptıklarını, bu araştırmacıların kendilerini bundan bir türlü kurtaramadıklarını”³⁶ düşünmektedir.

³² Mehmet Aydın; “Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi*, Cilt II, s. 1297.

³³ Mustafa Alıcı; “Dinler Tarihi’nde Çağdaş Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi*, Cilt II, s. 1360-1361.

³⁴ Ali Erbaş; “Müzakereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi*, Cilt II, s. 1381.

³⁵ Abdurrahman Küçük; “Müzakereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi*, Cilt II, s. 1395.

³⁶ Harun Güngör; “Müzakereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi*, Cilt II, s. 1402. Kitapta bir baskı hatasından dolayı Harun Güngör’ün iki katkısı sırasıyla Ali Rafet Özkan ile Mustafa Alıcı’ya atfedilmiştir.

Güngör’e göre Türkiye’de Dinler Tarihi alanındaki temel metodolojik problem, “kelamcılar tarafından yapılmış olan din tanımıyla Dinler Tarihi çalışması yapmaya gayret etmek”ten kaynaklanmaktadır.

Eğer biz dini sami toplumlarında olduğu gibi rab, kutsal, ulu, güçlü bir varlık olarak kabul edilen tanrı tarafından gönderilmiş emir ve yasaklar bütünü olarak algılar, onun ilmini yaparsak, bu Dinler Tarihi değil, Kelam-Teoloji olur. Bu da tabîi olarak bizi mutlak doğruluğu kabul edilen bir şeyin doğruluğunu ispat etme sonucuna götürür.³⁷

Bu toplantıda müzakereci olarak son sözü alan Güngör, metodoloji alanındaki problemlerin halledilmesi açısından yapılması gerekenleri beş maddede özetlemektedir:

1) Dinler Tarihi yaparken, biz Türk din tarihçileri olarak ortak kavramlar, terimler üretmeli ve bunlar kullanmalıyız; 2) Dinler Tarihinde genelden özele yönelmeli, monografik incelemelere yer vermeliyiz; 3) Dinler Tarihi incelemelerinde günümüz Orta Asya Türk Topluluklarının dinî inanç ve pratiklerini de araştırma alanımıza dâhil etmeli, bu konuda eski Sovyet araştırmacılarının araştırmalarından da yararlanma yoluna gitmeliyiz; 4) Dinler Tarihi araştırmalarının belli bir amaç doğrultusunda ve araştırmaların birbirini tamamlayacak biçimde yapılmasına, araştırma konularının bu şekilde seçilmesine özen göstermeliyiz; 5) Klasik Dinler Tarihi çalışması yanında, Fenomenoloji, Dinî Etnoloji, Dinî Folklor ve Dinî Antropoloji çalışmalarına yer vermeliyiz.³⁸

Güngör’ün yukarıda sıralan son noktada kısmen de olsa dikkat çektiği gibi Dinler Tarihi, Din Felsefesi, Psikoloji, Sosyoloji, Antropoloji, Tarih ve Teoloji gibi dini fenomenleri inceleme konusu yapan diğer birçok beşeri bilimin el aldığı malzemelerle ilgilenmektedir. Bundan dolayı da Dinler Tarihi disiplini diğer alanlar tarafından yutulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dinler Tarihi disiplinin özerk bir bilim dalı hâline gelmesi her şeyden önce bu disiplinin kendi amaçlarına uygun bir şekilde dini olguları inceleyen bir metot oluşturmaya bağlıdır.³⁹ Brauer’in vurguladığı bu husus üzerinde Eliade’nin özellikle durduğunu ve din bilimi çalışmalarında gözettiği temel hedeflerden birinin de bu disiplini kendine özgü bir metoloji ile donatarak özerk bir bilim dalı hâline gelmesini sağlamak olduğu konusu, bu çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

1.2.1. Tarihi Metot-Fenomenolojik Metot Dikotomisi

Dini tecrübenin anlamını açıklığa kavuşturmak isteyen dinler tarihçilerinin bir çoğunun ya dini fenomenlerin “diakronik” yönü üzerinde duran “tarihi yönelimli” ya da bu

³⁷ Harun Güngör; “Müzakereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’eleleri*, Cilt II, s. 1402.

³⁸ Harun Güngör; “Müzakereler”, s. 1401.

³⁹ Jerald C. Brauer; “Önsöz”, Mehmet Aydın (ed.), *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003, s. 9.

fenomenlerin “senkronik tarafını” göz önünde bulunduran “fenomenolojik yönelimli” oldukları görülmektedir.⁴⁰

“Tarihi yönelimli” dinler tarihçileri, belirli dini fenomenlerin farklı kültürlerde ve farklı tarihi dönemlerde “gerçekten nasıl oluştuğu” meselesi üzerine eğilmekte⁴¹, bunların nasıl hissedildiğini ve yaşandığını, tarih boyunca bunların nasıl dönüştüğünü, zenginleştiğini veya azaldığını göstermeye çalışmaktadırlar.⁴² Bu eğilimdeki bilim adamlarına göre Dinler Tarihinin ele aldığı obje, tarihi şartlar altında oluşan bir obje olduğu için Dinler Tarihi her şeyden önce tarihi bir disiplindir ve bundan dolayı da Tarih disiplinin modeline uymak zorundadır.⁴³ Tarih disiplini, belirli bir mekân ve belirli bir zaman içinde cereyan etmiş olan olayların araştırılması ve betimlenmesinden ibaret⁴⁴ olduğuna göre Dinler Tarihi de her şeyden önce bir süje olan grup, medeniyet ve “kültürel dünya” içerisinde tezahür eden veya bunlara ait olan dinin incelenmesi anlamına gelmektedir. Bu tür bir araştırma da ancak filolojiye dayanmak suretiyle yapılabilir. Bu durumda söz konusu olan belirli bir mekân ve belirli bir zamanda oluşmuş olan “dini dünyayı” yeniden inşa etmektir.⁴⁵

İtalyan dinler tarihçisi Ugo Bianchi gibi bu yaklaşımın savunucuları, fenomenolojik yaklaşımı, “kutsal” ve “nihaî varlık” gibi dini tipolojiler kullanarak, aşırı basitleştirici ve genellemeci olduğu için keyfi, sezgilere fazla dayandığı için de irrasyonel bulmakta; dolayısıyla da bu yaklaşımın bilimsel olmadığı görüşünü savunmaktadırlar.⁴⁶ Fakat bu yaklaşımı benimseyenler, aynı zamanda belirli dini fenomenlerin tarihçesini ortaya koymanın, bunları anlamak için yeterli bir kriter oluşturmadığının da farkındadırlar. Dini fenomenleri bu şekilde ele alan dinler tarihçilerini, Joseph M. Kitagawa, bir akvaryumun üzerinde dolaşan, iç taraftaki balıkla ilgili doğru ve tam gözlemlerde bulunan ve gerçekten konuyla ilgili bilgimize çok fazla katkıda bulunan, ama kendilerine akvaryum balığı olmanın nasıl birşey olduğunu hiç sormayan ve hiç de

⁴⁰ Günay Tümer; “Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji”, s. 142-143.

⁴¹ Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 386.

⁴² Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 28.

⁴³ Ugo Bianchi; “History of Religions”, Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 6, Macmillan, New York 1987, s. 400.

⁴⁴ Ugo Bianchi; “Après Marbourg (Petit discours sur la méthode)”, *Numen*, Vol. 8, No. 1 (January 1961), s. 67.

⁴⁵ Ugo Bianchi; “Après Marbourg (Petit discours sur la méthode)”, s. 67.

⁴⁶ Ugo Bianchi; *The History of Religions*, s. 20.

öğrenemeyen sineklere benzetmektedir.⁴⁷ Bundan dolayı da tarihi yönelimli dinler tarihçilere göre Dinler Tarihinin metodu sırf “tarihi” bir metot değil, “karşılaştırmalı tarihi” bir metottur (comparative-historical method). Dolayısıyla bu yaklaşım hem tarihi-filolojik hem de “tarihi fenomenoloji” ya da “tarihi tipoloji” metotlarını içermektedir.⁴⁸

Dini olguların nasıl oluştuğunu ve geliştiğini tam olarak bilmenin yeterli olmadığını, bunların anlamını da bilmenin gerektiğini⁴⁹ savunan “Fenomenolojik yönelimli” araştırmacılar ise tarihi ve kültürel bağlamları göz önünde bulundurmaksızın bütün dini tecrübe şekillerinde ortak olan “yapıları” ve “anlamları” araştırmaktadırlar.⁵⁰ Bu şekilde Din Fenomenolojisi, dini tecrübeyi tarihi ve kültürel bağlamdan tecrit ederek, yani zaman ve mekân faktörlerine bağlı kalmadan ondaki hakikati elde etmeye çalışmaktadır.⁵¹

P. D. Chantepie de la Saussaye’in Alman filozof Georg W. F. Hegel’den (1770–1381) alarak Dinler Tarihine dâhil ettiği “fenomenoloji” terimini⁵² Felsefedeki ile karıştırmamak lazımdır. Alman filozof Edmund Husserl’in (1859–1938) kullandığı anlamdaki Fenomenoloji, insan bilgisinin geçerliliği kuramını ifade etmektedir. Husserl’e göre Fenomenoloji, bir “mahiyet ilmi” olup mahiyetin “ne” olduğu ve “nasıl” kavranabileceğini öğretmektedir.⁵³ P. D. Chantepie de la Saussaye (1848–1920), Geo Widengren (1907–1996) ve Ake Hultkrantz (1920–2006) gibi din bilimciler, Din Fenomenolojisi adı altında çeşitli türden dini fenomenlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesini ve tasnif edilmesini kastetmişlerdir. W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker (1898–1983), Jacques Waardenburg ve Mircea Eliade gibi din bilimcilere göre ise Din Fenomenolojisi, *Religionswissenschaft* içerisinde özel bir dal, bir disiplin ya da bir metottur.⁵⁴ Bu gruptaki bilim adamlarına

⁴⁷ Joseph M. Kitagawa; “Amerika’da Dinler Tarihi”, s. 18.

⁴⁸ Ugo Bianchi; *The History of Religions*, s. 10.

⁴⁹ Mariasusai Dhavamony; *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Rome 1973, s. 14; Raffaele Pettazzoni; “Aperçu Introductif”, s. 3.

⁵⁰ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 28, dip. 1.

⁵¹ Julien Riès; “Histoire comparée des religions”, Paul Poupard (ed.); *Dictionnaire des religions*, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985, s. 710; Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 388.

⁵² H. Clavier; “Résurgences d’un problème de méthode en histoire des religions”, s. 100.

⁵³ Mustafa Ünal; *Din Fenomenolojisi. Tarihçe, Yöntem, Uygulama*, Geçit Yayınevi, Kayseri 1999, s. 76.

⁵⁴ Douglas Allen; “Phenomenology of Religion”, Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 11, Macmillan, New York 1987, s. 273.

göre Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihi alanından elde edilen olguları sistematik bir düzene sokarak bunların yapı ve anlamlarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Fenomenolojik metodun dayandığı temel iki ilke “epoché” ve “eidetic vision” ilkeleridir. Yunan kökenli bir kelime olan “epoché” terimi, “yargıyı askıya almak” şeklinde ifade edilebilir. Bu ilke doğrultusunda araştırmacı önceden sahip olduğu kavramlara bağlı kalarak yargıda bulunmayan bir dinleyici konumuna gelmektedir. İkinci ilkedeki “eidos” kelimesi de Yunan kökenli olup “öz” anlamına gelmektedir. Bu ilkenin amacı ise dini fenomenin özünü, yani onun esasını oluşturan unsur veya unsurları araştırmaktır.⁵⁵

Eliade’ın belirttiği gibi son zamanlarda bir takım bilim adamları Dinler Tarihi-Din Fenomenolojisi dikotomisini aşarak daha geniş bir perspektifi elde etme amacıyla bu iki yaklaşımı bir arada kullanmanın gerektiği kanaatine varmışlardır.⁵⁶ *Le Sacré et le profane* isimli eserinin önsözünde bu kitabı, “dini olguların tarihi ve fenomenolojik bakımdan incelenmesine genel bir giriş” olarak tasarlamış olduğunu ifade edişinden de Eliade’ın bu iki yaklaşımın bir biriyle bütünleşmesi gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır.⁵⁷

Sırf olgularla Tarih yapılabileceğini düşünen tarihçileri “zavallılar” diye nitelendiren⁵⁸ Hollandalı bilgin Gerardus van der Leeuw⁵⁹ ve öğrencisi C. J. Bleeker⁶⁰ gibi bu iki yaklaşımın birbirinden farklı olduğunu fakat bunların ileride bir çatı altında birleşeceğini ifade eden Raffaele Pettazzoni⁶¹ de hayatının sonlarına doğru yazdığı bir makalede, Fenomenoloji ve Tarihin birbirini tamamladığını belirtmektedir. Pettazzoni’ye göre Etnoloji, Filoloji ve diğer tarihi disiplinler olmadan Fenomenoloji yapmak mümkün değildir. Diğer yandan Fenomenoloji, tarihi disiplinlere onların kavrayamadıkları bir din anlayışı sunmaktadır. Bu şekilde algılandığında, Din Fenomenolojisi, Tarihi, dini açıdan anlamaktır (*Verständniss*). Dini Fenomenoloji, dini

⁵⁵ C. J. Bleeker; “The Relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences”, Numen, Vol. 1, No. 2 (May 1954), s. 147.

⁵⁶ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 28.

⁵⁷ Mircea Eliade; *Le Sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965, s. 9.

⁵⁸ Gerardus van der Leeuw; “Confession Scientifique”, Numen, Vol. 1, No. 1 (January 1954), s. 13.

⁵⁹ Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, Georg Allen & Unwin Ltd., London 1938, s. 685.

⁶⁰ C. J. Bleeker; “The Relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences”, s. 155.

⁶¹ Raffaele Pettazzoni; “Aperçu Introductif”, s. 4-5.

boyutlu bir tarihtir. Dolayısıyla Dini Fenomenoloji ve Tarih, iki ayrı disiplin değil, bütünüleyici Din Biliminin birbirini tamamlayan iki veçhesidir.⁶² Ancak Eliade, bu iki yaklaşımın belli ölçüde farklı felsefî mizaçlara tekabül etmesi dolayısıyla dini fenomenlerdeki *özü* ve *yapıları* anlamaya çalışan bilim adamlarıyla tek kaygıları bu fenomenlerin *tarihini* ortaya koymak olanlar arasındaki metodolojik gerilimin bir gün tamamen kaybolacağını düşünmenin saf dillik olacağını belirtmeyi de ihmal etmemektedir.⁶³

Her ne kadar Eliade birçok eserinde metodoloji konusunda bu tür açıklamalarda bulunmuş olsa da kendi metodolojisini sistematik bir biçimde izah etmemiştir.⁶⁴ Douglas Allen'in belirttiği gibi Eliade'a yöneltilen en önemli eleştiriler onun metodolojisiyle ya da daha doğrusu onun "sağlam bir metodoloji"ye sahip olmayışıyla ilgilidir. Eliade'ı bu konuda eleştirenler, onun bilimsel eserlerinin hiçbir objektif temele dayanmayan tesadüfî hipotezler ve aşırı genellemelerden ibaret bir "yığıntı" olduğunu iddia etmektedirler. Bunun tam tersini düşünen Allen ise Eliade'ın çalışmalarında karmaşık da olsa son derece gelişmiş bir metodolojinin bulunduğunu savunmaktadır.⁶⁵ Görünen o ki, bu eleştirilerin çoğu metot ve metodoloji kavramlarının ne şekilde tasarlandığı hususundan kaynaklanmaktadır.

1.2.2. Metodun Araştırmadaki Yeri

Genel olarak Dinler Tarihi disiplininde bir metot probleminin bulunduğu, diğer taraftan Mircea Eliade'a yöneltilen en ciddî eleştirilerin de metot konusunda olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Konunun daha açık hâle gelebilmesi için bilimsel araştırmaların temel unsurlarından birini oluşturan metodun araştırmadaki yerini belirlemek önem arz etmektedir.

⁶² Raffaele Pettazzoni; "Yüce Tanrı İnancının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi", (Çev. Mehmet Şahin), Mehmet Aydın (ed.), Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003, s. 79-80.

⁶³ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 28.

⁶⁴ Russell T. McCutcheon; *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York 2003, s. 86; Douglas Allen; "Phenomenological Method and the Dialectic of the Sacred", Norman J. Girardot; Mac Linscott Ricketts (eds.); *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, The Seabury Press, New York 1982, s. 70; Francis P. Sullivan; "Book Reviews", *Theological Studies*, Vol. 40, No. 1 (March 1979), s. 167.

⁶⁵ Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Mouton Publishers, The Hague 1978, s. xii; Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 11.

Bir araştırmaya başlayabilmek için araştırmacının öncelikle şu üç soruyu kendisine sorması ve tatminkâr bir cevap bulması gerekmektedir: “Neyi araştıracağım?”, “Niçin araştıracağım?” ve “Nasıl araştıracağım?” Bu sorulardan ilki araştırmanın konusunu, ikincisi araştırmanın amacını, üçüncüsü de araştırmanın metodunu belirlemeye yöneliktir. Genel anlamda araştırma için konu, düşünmeye konu olan her şeydir.⁶⁶ Daha spesifik olarak denilebilir ki, bir araştırmanın konusu, o araştırmanın alanını, yani araştırmada hangi verilerin değerlendirileceğini tayin etmektedir. Diğer taraftan her araştırmanın bir amaca dayanılarak yapılması en temel bilimsellik ilkelerinden birini oluşturmaktadır.⁶⁷ Geleneksel bilimsel metot anlayışı, insan zihninin bir güçlük karşısındaki işleyişini yansıtmaktadır.⁶⁸ Aslında bütün araştırmalar hissedilen bir problemin çözümü amacıyla başlamakta, aynı temel süreçlerden sonra elde edilen bulguların yazıya dökülmesi ile sona ermektedir.⁶⁹ Bireyi fiziksel ya da zihinsel yönden, doğrudan ya da dolaylı olarak rahatsız eden, kararsızlık ve birden çok çözüm yolu ihtimali görülen ve de giderilmek istenilen her güçlük, bir “problem”dir. Araştırmaya ilk hareketi veren bu zihinsel ya da fiziksel güçlüklerin ortadan kaldırılması ihtiyacıdır.⁷⁰ O hâlde problem, “insanoğlunu rahatsız eden bir durumdur” şeklinde ifade edilebilir.⁷¹ Hissedilen bir güçlük ile başlayan araştırma, problem çözmeye yönelik bir süreçtir. Problem çözümü ise, varolan durumdan özlenen duruma ulaşmaktır. Bu amaçla, araştırmacı, varolan duruma, yani probleme neden olan faktörleri araştırır, durumu aydınlatır ve problemin giderilmesi için gerekçeler sağlar.⁷² Bu bağlamda araştırmanın temel amacı problem çözümü için gerekli bilgi üretmek ya da ürünü veya uygulamayı geliştirmektir.⁷³ Bir araştırmanın temel safhalarından birini oluşturan “Nasıl araştıracağım?” sorusunun, araştırmanın metodunu belirlediği yukarıda ifade edilmişti. Bu soruya doğru bir cevap verebilmek için ayrıntılı bir biçimde metot kavramının analizini yapmak gerekmektedir.

1.2.2.1. Metot Kavramının Etimolojisi

⁶⁶ Zeki Arslantürk; Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri, İFAV Yayınları, İstanbul 1999, s. 39.

⁶⁷ Zeki Arslantürk; Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri, s. 42.

⁶⁸ Niyazi Karasar; Bilimsel Araştırma Yöntemi, Beşinci Baskı, Ankara 1994, s. 15.

⁶⁹ Niyazi Karasar; Bilimsel Araştırma Yöntemi, s. 23.

⁷⁰ Niyazi Karasar; Bilimsel Araştırma Yöntemi, s. 22.

⁷¹ Niyazi Karasar; Bilimsel Araştırma Yöntemi, s. 54.

⁷² Niyazi Karasar; Bilimsel Araştırma Yöntemi, s. 55.

⁷³ Niyazi Karasar; Bilimsel Araştırma Yöntemi, s. 23.

Yunanca’da “ile, -e doğru” anlamındaki “meta” (μετά) ve “yol, bir şeyi yapma biçimi” anlamındaki “odos” (ὁδός) terkiminden oluşan “methodos” (μέθοδος) kelimesi “en uygun şekilde bir hedefe ulaşmak” anlamına gelmektedir.⁷⁴ Sözlüklerde metot kelimesinin, bir işi yapmak üzere takip edilen düzeni, bir hedefe ulaşmak için zihnin takip ettiği yolu, usulü veya süreçler bütünü⁷⁵ (örneğin tümevarım metodu, tümdengelim metodu, diyalektik metot, deneysel metot gibi) ve bir işi düzenli ve mantıklı bir şekilde icra edebilmesi için zihnin fikirleri sınıflandırma ve sıralama özelliğine sahip oluşunu ifade ettiği belirtilmektedir.⁷⁶ Metot kelimesi mantık, düzen, fikir yürütme, sistem, işleyiş tarzı, teknik, tarz, kural, strateji, teori ve yol kelimelerinin eşanlamlısı olarak da kullanılmaktadır.⁷⁷

1.2.2.2. Terim Olarak Metot Kavramının Tanımı

Amiran Kurtkan Bilgiseven’e göre metot kelimesi, araştırma yolu ile bulunup ortaya konabilecek somut sebep-netice ilişkilerini ve mümkün olduğu hâllerde bu ilişkilerin temelinde yer alan soyut bilimsel kanunları tespit edebilmek için izlenmesi gereken yol anlamına gelmektedir. Söz gelişi bir tarihi olayın sebepleri gibi görünen çeşitli faktörler arasından her zaman ve her yerde geçerli olan sebepler tespit edilebilirse bu olayın genel sebepleri tespit edilmiş olmaktadır.⁷⁸ Bu tanıma ilave olarak, zihnî bir süreç olarak nitelendirdiği metodu, Zeki Arslantürk, “bilinmeyen bir şeyi bulup meydana çıkarmak veya bilinen bir şeyi başkalarına gösterip ispat etmek için düşünceleri iyi bir şekilde sıralamak ve kullanmak sanatı” diye tanımlamakta ve en geniş anlamıyla metodun, araştırmacıyı gerçeğe götüren yol olduğunu belirtmektedir.⁷⁹ Bilgiseven’in yukarıdaki tanımını benimseyen Günay Tümer ayrıca, metodu, “bir ele alış tarzı” olarak ifade etmektedir.⁸⁰

⁷⁴ Aine Bescherelle; “Méthode”, Dictionnaire National ou Dictionnaire Universel de la Langue Française, Volume 2, Quatrième édition, Garnier Frères, Paris 1856, s. 505.

⁷⁵ Louis Doche; “Méthode”, Nouveau Dictionnaire de la Langue Française, Librairie Ecclésiastique et Classique de Ch. Fouraut, Paris 1860, s. 895; Pierre Larousse; “Méthode”, Petit Larousse Illustré, Librairie Larousse, Paris 1907, s. 618; TDK, “Yöntem”, Türkçe Sözlük, Cilt 2, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 1643.

⁷⁶ Paul Robert; “Méthode”, Petit Robert Dictionnaire de la Langue Française, Dictionnaire Le Robert, Paris 1984, s. 1191.

⁷⁷ Henri Bertaud du Chazaud; “Méthode”, Nouveau Dictionnaire des Synonymes, Hachette-Tchou, Paris 1971, s. 285.

⁷⁸ Amiran Kurtkan Bilgiseven; Sosyal İlimler Metodolojisi, Filiz Kitabevi, Dördüncü Baskı, İstanbul 1994, s. 3.

⁷⁹ Zeki Arslantürk; Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri, s. 63-64.

⁸⁰ Günay Tümer; “Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji”, s. 143.

Bilimi, “doğru düşünme, sistematik bilgi edinme süreci” veya “bir çeşit doğru düşünme sanatı” olarak tanımlayan Orhan Türkdoğan’a göre bilimin amacı, dış dünyada doğru bilgiyi yanlış bilgiden ayırarak onu sistematik bir biçimde değerlendirmektir.⁸¹ Metot ise, Türkdoğan’a göre “inceleme veya araştırmada tutulan yol” demektir.⁸² Ancak değerlendirme aşaması iki şekilde gerçekleştirilebilmektedir: 1) Bilginin salt bilgi olarak değerlendirilmesi ve bilgi dağarcığına eklenmesidir, 2) Belirlenene bilginin “denemeli uygulamalarla” mevcut durumun iyileştirilmesinde fiilen kullanılması, kullanılabilme yol ve metotlarının geliştirilmesidir. Bunlardan birincisi temel, ikincisi ise uygulamalı araştırmaların ilgi alanlarını oluşturmaktadır.⁸³ Dolayısıyla Türkdoğan’ın yukarıdaki bilim tanımının sadece birinci maddeyle, yani sırf sistematik bilgi edinme süreciyle ilgili olduğu ve ikinci hususu, yani bilimin elde ettiği bilgilerin pratik olarak dünyaya yansımalarını tamamen göz ardı ettiği görülmektedir.

Niyazi Karasar’a göre bilim, ilk görünüşte dağınık ve ilişkisizmiş gibi görünen bir dizi olguyu, belli bir sistem, belli bir bütünlük içinde açıklamaya çalışmaktadır.⁸⁴ Bunu yapabilmek için bilimin takip etmesi gereken yola metot denilmektedir. Bilimsel metot, “bilim üretmenin yolu”, “bilimin süreç yönü”, “kanıtlanmış bilgi elde etmek için izlenen yol”, “uygulandığında bilime katkı getirmiş ve getireceğine güvenilen süreçler”, ya da daha genel bir anlatımla “problem çözmek için izlenen düzenli yol” şeklinde ifade edilebilir.⁸⁵ Buna göre geliştirilen metot ve teknikler, araştırmalarda yararlanılan araçlardır.⁸⁶ Ancak, çoğu zaman bilimsel metot denilince araştırma esnasında kullanılması düşünülen teknikleri sistematik tarzda düzenlemek akla gelmekte, bu nedenle de metot ve teknik kavramlarının birbirine karıştırıldığı sıkça görülmektedir.⁸⁷ Metot, araştırmanın teşkili ile ilgili zihinsel bir süreçtir. Teknikler ise, araştırma esnasında gereken verileri toplamak ve bir düzene sokmak için kullanılan özel yolları ifade etmek için kullanılmaktadır.⁸⁸ Dolayısıyla araştırma metodu, araştırmanın amacını gerçekleştirebilmek için kullanılan genel yaklaşımdır. Araştırma teknikleri ise araştırma

⁸¹ Orhan Türkdoğan; Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1995, s. 13.

⁸² Orhan Türkdoğan; Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, s. 14.

⁸³ Niyazi Karasar; Bilimsel Araştırma Yöntemi, s. 22.

⁸⁴ Niyazi Karasar; Bilimsel Araştırma Yöntemi, s. 12.

⁸⁵ Niyazi Karasar; Bilimsel Araştırma Yöntemi, s. 12-13.

⁸⁶ Niyazi Karasar; Bilimsel Araştırma Yöntemi, s. 11.

⁸⁷ Zeki Arslantürk; Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri, s. 64.

⁸⁸ Orhan Türkdoğan; Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, s. 167.

metodunun gerçekleştirilebilmesi için kullanılan bilgi toplama araçlarıdır. Bir metot çerçevesinde bir veya daha çok veri toplama tekniği kullanılabilir.⁸⁹

Hem yukarıda zikredilen etimolojisine hem de bilimsel terminolojide kullanıldığı anlamlarına bakarak fonksiyonel açıdan ve genel olarak metot kavramını, “araştırmacıyı amacına götüren, hedefine ulaştıran yol ya da imkânlar bütünü” olarak tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla metot, araştırmacı ile amacı arasında bir köprü görevini yerine getirmektedir. Metot, araştırmacıyı amacına götüren araç, problemi halletme sürecinde kendisine yol gösteren bir rehberdir. Bütün bu açıklamalardan sonra metodun belirleyicisinin de amaç ilkesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Metodun niteliği, amaca ulaştırabilecek mahiyette olmasına bağlıdır.

Örneğin sosyal bilimlerin günümüzde ağırlık kazanan temel amacının toplumsal olguları betimlemek, toplumsal olgular arasındaki nedensellik ilişkilerini tespit etmek, bu yolla, toplumsal hayatın işleyişini, toplumsal değişimin belirleyicilerini ortaya koymak olduğunu ileri süren Ünsal Oskay’ın⁹⁰ bu görüşüne paralel olarak sosyal bilimler bünyesinde yer alan disiplinlerden biri olan Sosyolojiyi, Sami Güven, pozitif bir bilim olarak değerlendirmekte ve müspet/pozitif bilimlerin ana metodu, olguların tek tek gözlenmesinden başlayarak, genelliklere ve yasalara ulaşmaya dayanan “tümevarım” metodu olduğu için bu bilim dalının da çeşitli düzeylerdeki amaçlarına ulaşabilmek için “tümevarım” metodunu kullandığını dile getirmektedir.⁹¹ Oysa Sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Auguste Comte, Sosyoloji’ye tamamen farklı bir amaç tayin etmişti. Comte, bu yeni disiplin sayesinde insanlığın yeniden oluşturulmasını mümkün kılan formülü bulduğunu ve bununla da kültürel ve sosyal alanda değişiklikler yapılabileceğini düşünüyordu.⁹² Bu teorik çabanın yanında Comte bir de pratik çaba göstermiştir ki bunun bir tür siyaset olduğu söylenebilir. Comte,

⁸⁹ Orhan Türkdoğan; Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, s. 167.

⁹⁰ Ünsal Oskay; “Yöntembilim İle İlgili Bazı Düşüncelerin Eleştirisi”, Ruşen Keleş (ed.); Toplum Bilimlerinde Araştırma ve Yöntem, T.O.D.A.İ.E. Yayınları, Ankara 1976, s. 399.

⁹¹ Sami Güven; Toplumbiliminde Araştırma Yöntemleri, Ezgi Kitabevi Yayınları, Bursa 2001, s. 9.

⁹² Bu dönemde Comte’un “bilimsel” bir disiplin olan Sosyolojiye tayin ettiği amaçla siyasi bir hareket olan Sosyalizm tanımlamaları arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. *Dictionnaire de l'Académie française* (Fransız Akademisi Sözlüğü) 1837 yılında yapılan baskısında “sosyalizm”, toplumun yeniden doğuşunu/yenilenmesini (régénération) savunan bir doktrin olarak tanımlanmaktadır (Jean-Pierre Laurant; “L’ésotérisme au XIX^e siècle”, Cogito, Sayı 46, Bahar 2006, s. 191). Aynı sözlüğün 1879 yılında yapılan baskısında “sosyalizm” kavramı bu kez, “toplumun durumunu değiştirmeyi ve onu tamamen yeni bir plan üzerine reforme etmeyi savunan insanların doktrini” olarak tarif edilmektedir (G. de Bertier de Sauvigny; “Liberalism, Nationalism and Socialism: The Birth of Three Words”, The Review of Politics, Vol. 32, No. 2 (April 1970), s. 164).

1830-1842 yılları arasında altı cilt hâlinde yayımladığı *Cours de philosophie positive* isimli eserden sonra ikinci önemli eserini kaleme almıştır: *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*. Bu eserde Comte okurlarının akıllarına hitap ederek onlara bir eylem planı, bir toplum projesi, bir siyaset tarzı sunmaktadır. Roger Lapointe'in belirttiği gibi o, bir parti kurarak politikaya atılmış değil; sadece düşüncelerini arz etmiş ve bu şekilde de manevi bir güç icra etmeye çalışmıştır. Görüldüğü üzere Comte, bugün Sosyolojinin temel ilkelerinden biri sayılan betimleme aşamasının ötesine geçerek içinde bulunduğu toplumu dönüştürme arzusuyla teorik planını çizdiği bu *İnsanlık Dini*'nin “peygamberi” konumunda görmüştür kendisini.⁹³

1.3. Epistemolojik bir Problem Olarak Metodoloji

Max Müller'den bu yana metodoloji, Dinler Tarihi alanında temelde aynı teknik süreçleri takip eden herkes tarafından anlaşılabilirlik belirli, açık kalıplar içerisinde “dini veri”yi işleme teknolojisi olarak anlaşılmıştır. Dini verilerin “bilimsel” yorumcuları olarak dinler tarihçilerin görevinin de bu özel verilere uygun araştırma metodu geliştirmek olduğu kabul edilmiştir. Metodolojinin halledemediği bir şeyle karşılaşıldığı zaman, ya bu şeyin “din” olmadığı ileri sürülmüş ya da görmezlikten gelinmiştir.⁹⁴

Ingram'a göre Mircea Eliade'nin bilimsel bir disiplin olarak Dinler Tarihinin hızlı bir şekilde yaratıcı/üretken bir dönemin sonuna yaklaştığı uyarısının doğru olduğuna dair günümüzdeki en önemli işaret, aslında bir anlama teknolojisi olarak anlaşılan metodolojinin bir alt-disiplin hâline gelmesidir. Günümüzde metodoloji bir bilimsel araştırma konusu ve temel ilgi meselesi hâline gelmiştir. Bunun sonucunda, verileri tutarlı anlam kalıpları biçiminde düzenlemek için uygun bir sistematik ve bilimsel metod geliştirmenin karşısında insanın örneğin “kutsal” ile karşılaştığı ve onu ifade ettiği sayısız biçimleri anlama işi önem bakımından ikinci plana itilmiştir. Bu süreç sonucunda dini tecrübenin tarihi tezahürlerini tutarlı bir biçimde yazmak değil, tecrübe verilerin hangi teknolojiyle ele alınacağı hakkında yazmak önem kazanmıştır.⁹⁵

⁹³ Roger Lapointe; “Le pouvoir spirituel de la sociologie religieuse, Religiologiques”, No. 9 (printemps 1994), <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/lapoint.pdf>, 04.08.2008.

⁹⁴ Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 392.

⁹⁵ Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 382-383.

Dolayısıyla Dinler Tarihindeki asıl problem, anlama probleminin bir teknik mesele hâline dönüştürülmüş olmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁶

Oysa, hiçbir metodoloji keşif ve anlama sürecinden önce geliştirilmemiştir. Bunun tersine her metodoloji soruşturma süreci esnasında gelişmektedir. Zira temelde metot, ifade edilmemiş bilginin kapalı şekillerine dayanan kavrayış içermelerini yorumlama yoludur. Keşif süreci, içermelerini geliştirmeye başlayan ehil bir bilim adamı tarafından açık hâle getirilen bir fark ediş olarak başlamaktadır. Fakat bütün araştırma alanlarında kapalı olanı açık hâle getirmek her zaman için araştırmacının felsefî ve epistemolojik yönelimine uygun olarak gerçekleşmektedir.⁹⁷ Zira araştırmacının düşünce tarzı, yani metodolojisi ile dünyada oluş tarzı karşılıklı bir ilişki içerisinde birbirine bağlıdırlar. Onun *nasıl* düşündüğü, *onun ne* olduğu ve *dünyanın* eskiden *ne* olmuş olduğu, şimdi *ne* olduğu ve gelecekte *ne* olacağı yönündeki düşüncelerini belirlemektedir. Bundan dolayı da Ingram’a göre metodoloji, bilimsel araştırmanın icrası için teknik beceriler geliştirme meselesinden ziyade epistemolojik bir problemdir.⁹⁸ Yani bütün araştırma disiplinleri için metodoloji eldeki verilere düzgün bir şekilde uygulanabilecek teknik bir süreç dahilinde çalışma meselesi değil, felsefî-epistemolojik bir meseledir.⁹⁹ Örneğin Eliade, önceden oluşturulan bir metodolojiyi takip ederek “kutsal ve profan” diyalektiği ile mitlerin paradigmatic fonksiyonlarını keşfetmiş değildir. Aksine Eliade’nın çalışması profan olana zıt olarak kutsal olanın mahiyetini daha önce hiç kimsenin dile getirmediği bir fark edişle başlamıştır. O, konuyu kendi hassasiyetleri, eğitimi ve zihinsel donanımı çerçevesinde ele almıştır. Zaten din konusunda var olan teoriler ve dini inceleme metotları onun “keşfettiği” şekliyle kutsalın dinamiğini açıklamak için uygun araçlar değillerdi. Kapalı fark edişlerini açık hâle getirdikçe Eliade’nın metodolojisi yani, dini tecrübeyi inceleme ve yorumlama tarzı gelişmiştir.¹⁰⁰

Dinler Tarihi metodolojisiyle ilgili temel problemlerden biri de objektiflik meselesidir. Belli sayıda araştırmacının aynı fenomenolojik teknik ve süreçleri kullandıklarında aynı deskriptif sonuçlara ulaştıkları zaman “objektif hakikatin” ortaya çıkarıldığı sanılmaktadır. Burada kullanılan objektiflik modeli, bilen kişiden bağımsız bir şekilde

⁹⁶ Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 383.

⁹⁷ Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 394.

⁹⁸ Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 389.

⁹⁹ Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 392.

¹⁰⁰ Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 394.

var olan ve bilinmiş olmalarından hiçbir şekilde etkilenmemiş olan hakikî “olgular”ın tarafsızca algılanmasıyla tespit edilen kartezyen bilgidir. Temel metodolojik problemlerden biri de buradan kaynaklanmaktadır.¹⁰¹

Alman filozof Hans-Georg Gadamer (1900–1990) gibi René Descartes (1596–1650) ve Francis Bacon’un (1561–1626) savunduğu bilimsel araştırmaya eşlik eden epistemolojik tavrı reddeden Ingram’a göre Descartes’tan bu yana objektif bilgi için gözlemleyenin gözlemlediği şeyden yani bilenin bildiği şeyden ayrı görülmesinin bilimselliğin zarurî ilkelerinden biri olduğuna bilim adamlarının birçoğu inandırılmıştır.¹⁰² Oysa obje ancak süjenin kendisine doğru ilk adımı atmasıyla, kendisine yönelmesiyle kavranabilmekte; obje ancak süjenin kavranılması ve anlaşılmasıyla bilinebilmektedir. Böylece olgulardan ve olguların metodundan bahsedilirken gözlemlenen, kayıt altına alınan ve üzerinde düşünülen olguların söz konusu olduğu unutulmamalıdır.¹⁰³ Yani Dinler Tarihinin objesi Doğa Bilimlerinde olduğu gibi sabit, değişmeyen bir obje değil, ele alan araştırmacı tarafından belli ölçüde şekillendirilen bir objedir. Diğer taraftan bu obje, üzerine eğilen araştırmacının zihinsel yapısı üzerinde belli bir etki yaratmakta; bu bakımdan da süje hâline gelmektedir. Ayrıca, diğer şeyler hakkında olduğu gibi araştırmacının dini tecrübe hakkındaki bilgisi sınırlı, tarafgir ve tamamlanmamış vaziyettedir. Hakikatin sadece ufak parçaları elde edilebilmektedir. Bu parçalar da kişinin bakış açılarının, yeteneklerinin ve almış olduğu eğitimin etkisi altında şekillenmiştir ya da başka bir deyişle şartlandırılmıştır. Dolayısıyla bilgi, gözlem yapandan bağımsız bir vaziyette ve ondan etkilenmemiş olarak var olan “hakikatlerin” kişisel olmayan gözlemi vasıtasıyla elde edilmemektedir.¹⁰⁴ Böylece bir hadise, yani meydana gelen, ortaya çıkan bir şey olarak dini fenomenin, diğer fenomenler gibi algılanması ve kayıt altına alınması sübjektif bir süreç içerisinde gerçekleşmektedir.¹⁰⁵ Epistemolojik sebepler kadar psikolojik sebeplerden dolayı ne mutlak objektifliğin ne de tamamıyla ön kabullere dayanmayan bir bilimsel disiplinin mevcut olmadığı dinler tarihçileri tarafından git gide kabul gören bir görüştür. Örneğin bu bağlamda J. Wach, “ızafî objektiflik”ten söz etmektedir.

¹⁰¹ Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 388.

¹⁰² Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 389.

¹⁰³ H. Clavier; “Résurgences d’un problème de méthode en histoire des religions”, s. 100.

¹⁰⁴ Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 393.

¹⁰⁵ H. Clavier; “Résurgences d’un problème de méthode en histoire des religions”, s. 102.

Her ne kadar “objektif inceleme” terimi birçok araştırmacı tarafından kullanılmaya devam etse de bunlar şunun bilincindedirler: a) Hiçbir şahsın kendi yargılarını, ön kabullerini ve önyargılarını tamamıyla askıya alması mümkün değildir, b) “Objektif olarak gözlemlene” diye bir şeyin olmadığını modern Felsefe göstermiştir. Bütün gözlemlene faaliyetleri gözlemci tarafından yorumlanmayı içerir. Tarih bilgisi ise tarihi bakımdan şartlandırılmıştır. Bundan dolayı tarihçi kendi tarihselliğini aşamaz.¹⁰⁶

Bağımsız bir “bilimsel disiplin” olmak üzere inşa edildiği andan itibaren Doğa bilimlerinin ilkelerini örnek alan Dinler Tarihi de diğer beşerî bilimler gibi kendi verilerini bu ilkelere uydurmaya çalışmıştır. Gadamer, objektiflik ilkesi gibi bilimsellik kriterlerinden biri olarak kabul edilen doğrulanabilirlik ilkesine bütün bilgilerin tabi tutulması ideal bir durum olsa da bu ideale çok nadiren ulaşıldığını ve bu ideale en çok yaklaşmaya çalışan araştırmacıların da çoğu zaman bize söyleyecek gerçekten önemli bir şeylerinin olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁷ Gadamer’e göre teknik bir hakimiyet empoze eden bir metodoloji anlayışı anlamaya engel bile olabilmektedir.¹⁰⁸ Bundan dolayı da bilimsel metodoloji hakikati elde etmeyi garanti etmemektedir. Gadamer gibi Eliade da ne Dinler Tarihinin ne de başka bir beşerî bilimin doğa bilimlerinden - özellikle de Fizikten- alınan, üstelik geçerliliği kalmamış modellere kendisini uydurmasının kabul edilemez bir husus olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹ Bunlara rağmen beşerî bilimlerde hakikati elde etmek imkânsız mıdır? Gadamer’e göre bilimsel metod aracının temin edemediği hakikate hermenötik ulaştırabilir.¹¹⁰

Eliade’a göre Dinler Tarihi başka türlü ulaşılması mümkün olmayan çok sayıda “anamlı durumları” ve dünyada oluş tarzlarını inceleyecek, çözümleyecek ve aydınlatacak durumdadır. Söz konusu olan sadece “ham materyaller” sunmak değildir.¹¹¹ Dinler tarihçisinden beklenen şey, anlaşılması güç olan davranışları ve durumları çözmesi ve açıklığa kavuşturması, yani kısaca unutulmuş, az bilinen veya ortadan kaybolan anlamları yeniden elde ederek veya bunları eski hâllerine yeniden kavuşturarak insan bilgisini ilerletmesidir. Bu tür katkıların orijinalliği ve önemi, tam

¹⁰⁶ Reinhard Pummer; “Religionswissenschaft or Religiology ?”, s. 114.

¹⁰⁷ Hans-Georg Gadamer; *L’art de comprendre*, Aubier, Paris 1991, s. 47.

¹⁰⁸ Jean Grondin; *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, CERF, Paris 1999, s. 36.

¹⁰⁹ Mircea Eliade; “Crisis an Renewal in History of Religions”, s. 7.

¹¹⁰ Hans-Georg Gadamer; *Vérité et méthode*, Seuil, Paris 1996, s. 516.

¹¹¹ Mircea Eliade; “Crisis an Renewal in History of Religions”, s. 9.

olarak bunların kapalı veya ulaşılması zor olan manevi dünyaları keşfedip aydınlatmasından ileri gelmektedir.¹¹²

Eliade’a göre diğer beşerî bilimlerde olduğu gibi Dinler Tarihi için de senteze giden yol hermenötikten geçmektedir. Ancak Dinler Tarihi için hermenötik daha karmaşık bir işlem olarak görülmektedir. Zira söz konusu olan “dini olguları” sadece anlamak ve yorumlamak değildir. Tıpkı Montesquieu, Voltaire, Herder ve Hegel’in beşerî kurumların ve bunların tarihi üzerinde düşündükleri gibi bizzat tabiatlarından ötürü bu dini olgular üzerinde yaratıcı bir tarzda düşünülebilir ve hatta düşünülmesi de gerekmektedir.¹¹³ Hermenötiğin her zaman için yeni kültürel değerlerin yaratılışına yol açması, onun “objektif” olmamasını gerektirmez. Hermenötik, bir bakıma bilimsel veya teknik bir “keşif” ile kıyaslanabilir. Keşiften önce yeni keşfedilen gerçeklik orada mevcuttu; fakat o ya görülmüyor, ya anlaşılmıyor ya da kullanılması bilinmiyordu. Aynı şekilde yaratıcı hermenötik, daha önce kavranılmayan anlamları açığa çıkarır veya bunları öyle belirgin hâle getirir ki bu yeni yorumlamayı özümseyen bilinç artık önceki bilinç değildir.¹¹⁴ Neticede Eliade’ın “Tüm eksikliklere rağmen bir gün Dinler Tarihinin ana yolu olarak kabul edileceği hususunda şüphem yoktur” dediği “yaratıcı hermenötik”¹¹⁵ insanı değiştirmektedir. Ona göre bu yaratıcı hermenötik, bir eğitimden ziyade bizzat var oluşun niteliğini dönüştürmeye muktedir manevi bir tekniktir (technique spirituelle). Bu durum, özellikle tarihi-dini hermenötik için geçerlidir. İyi bir Dinler Tarihi kitabı, okuyucu üzerinde bir uyanış etkisi meydana getirmelidir. Her tarihi-dini hermenötik ilke olarak benzer bir sonuca götürmelidir. Çünkü Avusturya, Afrika ve Okyanus mitlerini sunarak ve çözümleyerek, Zerdüş’tün ilahilerini, Taoist metinleri veya şamanik mitoloji ve teknikleri şerh ederek dinler tarihçisi modern bir okuyucu için bilinmeyen veya hayal edilmesi güç olan varoluşsal durumları ortaya çıkarmaktadır. Bu “yabancı” manevi dünyalarla karşılaşma da neticesiz kalmaz.¹¹⁶

Yukarıda ifade edildiği üzere diğer beşerî bilimler gibi Dinler Tarihi’nin amacının insan bilgisini ilerletmek olduğunu Reinhard Pummer¹¹⁷ gibi Eliade da kabul etmektedir. Fakat Pummer’in aksine Eliade, Dinler Tarihinin amacının sadece bilgiyi ilerletmek

¹¹² Mircea Eliade; “Crisis an Renewal in History of Religions”, s. 10.

¹¹³ Mircea Eliade; “Crisis an Renewal in History of Religions”, s. 7.

¹¹⁴ Mircea Eliade; “Crisis an Renewal in History of Religions”, s. 8.

¹¹⁵ Mircea Eliade; “Crisis an Renewal in History of Religions”, s. 9.

¹¹⁶ Mircea Eliade; “Crisis an Renewal in History of Religions”, s. 8.

¹¹⁷ Reinhard Pummer; “Religionswissenschaft or Religiology ?”, s. 116.

olmadığı görüşündedir. Zira bugün Dinler Tarihinin ele aldığı mit, ritüel, dini sembolizm, ölüm tasavvurları, giriş törenleri gibi konular, bu disiplinin başlangıç döneminde olduğu gibi sosyologlar, antropologlar, psikologlar ve filozoflar tarafından ele alınıp işlenmiştir. Eğer Dinler Tarihi kendine has perspektifinden bu konuları değerlendirmezse, bugün dinler tarihçilerini meşgul eden problemler *bizatihi kaybolmayıp* sadece başka perspektiflerden farklı metotlarla başka amaçlar gözetilerek incelenecektir. Bu da Dinler Tarihinin otonom bir disiplin olarak yok olmasına neden olacaktır.¹¹⁸ Dolayısıyla böyle bir tehlikeden kurtulmak için Dinler Tarihi kendi amaçlarını ve bu amaçlara ulaştıran metotları belirlemelidir.

1.4. Problem Cümlesi

Mircea Eliade'ın din bilimi çalışmaları metodolojik açıdan değerlendirildiğinde ona göre insan bilgisini ilerletmek dışında Dinler Tarihinin nihaî amacı ne olmalı; bu disiplin ne gibi bir işlevi yerine getirmelidir?

1.5. Alt Problemler

Bu temel probleme bağlı olarak şu alt problemler ortaya çıkmaktadır:

- Eliade'a göre Dinler Tarihinin insan bilgisini ilerletme dışında bir amaç gütmesi gerektiği yönündeki düşüncesi disiplinin kendisinden mi, yoksa ele aldığı konudan mı kaynaklanmaktadır?
- Neden bu işlevi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Din Antropolojisi gibi dini fenomenleri araştırma konusu yapan diğer disiplinler değil de Dinler Tarihi yerine getirmelidir?
- Böyle bir işlevi bu disiplinin yerine getirmesi mümkün müdür?
- Neden Eliade diğer birçok dinler tarihçisinden farklı olarak Dinler Tarihine farklı bir işlev yüklemektedir?
- Böyle bir amacı bu disiplin nasıl yerine getirecektir?
- Bu işlevin yerine getirilebilmesi için dinler tarihçilerinin ne gibi bir rol üstlenmeleri gerekmektedir?

2. AMAÇ

¹¹⁸ Mircea Eliade; "Crisis an Renewal in History of Religions", s. 17.

Ülkemiz İlahiyat Fakültelerindeki Dinler Tarihi derslerinde en çok okutulan ders kitaplarında Dinler Tarihi şu şekilde tanımlanmaktadır:

Dinler Tarihinin tarifi, tarihi ve karşılaştırmalı incelemelere göre iki şekilde yapılabilir. Tarihi incelemelere göre Dinler Tarihi; tarih ve filoloji metodlarını kullanarak dinleri doğuş ve gelişmesinden inanç, ibadet, ahlâk vb. konularına kadar, tarihi seyir içinde inceleyen bir disiplindir. Karşılaştırmalı incelemelere göre Dinler Tarihi; dinlerin diğer dinlerle olan münasebetlerini benzer, farklı ve ortak hususlarını karşılaştırmalı olarak ele alan bir bilim dalıdır.¹¹⁹

Görüldüğü gibi Dinler Tarihinin konusu ve bu disiplin içerisinde kullanılan metotlar hakkında bilgi verilmekte; fakat bu disiplinin amacı hakkında hiçbir şey söylenmemektedir. Yani bir dinler tarihçisi işini yaparken hangi maksatla bunu yapmaktadır? O, sırf bilgi için mi bilgi üretmektedir? Belirli bir konuda belirli biçimlerde veri toplamak bir disiplini diğer disiplinlerden ayırmak için yeterli midir? Söz konusu bilgilerin hangi amaçla toplandığı ve hangi amaç doğrultusunda kullanılacağı hususları açıklığa kavuşturulmazsa bu soruların cevaplandırılabilmesi mümkün görünmemektedir. Doğa bilimlerinin bütün alanlarında elde edilen bilgilerin hayata yansıtılmaya çalışıldığı görülmektedir. Hatta günümüz dünyasında fen bilimlerinin yaptığı araştırmaların neredeyse tamamı hayatta karşılaşılan problemlerin çözümüne ya da ihtiyaçların giderilmesine yöneliktir. Durum bu iken neden doğa bilimlerinin benimsediği objektiflik ve doğrulanabilirlik gibi bilimsellik ilkelerine sıkı sıkıya bağlı kalmaya çalışan beşerî bilimler, özellikle de Dinler Tarihi ele aldığı konuları tasvir etmekten öteye geçememektedir? Bu durum disiplinin kendisinden mi yoksa onu belli sınırlar içerisine hapseden anlayıştan mı kaynaklanmaktadır?

Reinhard Pummer gibi biz de Felsefe ve bilim kuramının gelişmesiyle birlikte Dinler Tarihinin de kendi epistemolojisini tekrar gözden geçirmesi gerektiğini düşünüyoruz.¹²⁰ Çalışmamızın amacı, Dinler Tarihi alanında yetişmiş en önemli bilim adamlarından biri olan ve bu disipline yeni bir perspektif kazandıran Mircea Eliade'nin fikirlerini temel alarak Dinler Tarihindeki epistemoloji problemine farklı bir yönden temas ederek bu disiplindeki metodolojik problemlerin çözülmesine katkı sağlamaktır. Eliade'ı seçmemiz, onun farklı bir paradigmayı benimsemesinden dolayıdır. Eliade Dinler Tarihi disiplinini, kendi zamanına kadar gelen dinler tarihçilerden farklı bir şekilde tasarladığı

¹¹⁹ Günay Tümer; Abdurrahman Küçük; Dinler Tarihi, Ocak Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 1997, s. 10; Mehmet Aydın; Dinler Tarihine Giriş, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1996, s. 4.

¹²⁰ Reinhard Pummer; "Religionswissenschaft or Religiology ?", s. 115.

için klasik Dinler Tarihi metodolojisine riayet etmemiş, büyük ölçüde de bu yüzden eleştirilmiştir. Eliade'ı diğer dinler tarihçilerden ayıran en belirgin yönü, onun Dinler Tarihi disiplini için tayin ettiği fonksiyonda bulunmaktadır. Bu nedenle biz, Eliade'ı bu açıdan araştırma konusu olarak ele almayı uygun bulduk.

Şimdiye kadar Dinler Tarihinin problemleri üzerinde duran bilim adamlarının çoğu bu problemlerin kökeninin metodolojik olduğunu savunmuşlardır. Bunlara göre uygun metodoloji bulunursa bu problemler çözülecektir. Elbette bazı problemler metodolojik kaynaklıdır. Ancak kanaatimizce asıl mesele Dinler Tarihinin genel metodolojisini belirleyen temel amacının olmayışından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı biz meselelere bir de tersten bakmayı teklif ediyoruz. Yani Dinler Tarihi için temel bir amaç bulunursa zaten metod problemi büyük ölçüde kendiliğinden çözülmez mi? Zira sonuçta metod, terimin sözlük anlamıyla en uygun şekilde bir hedefe ulaştıran, bir yere götüren vasıta anlamına gelmiyor mu? Biz gideceğimiz yeri bilmiyorsak, bizi, ne kadar gelişmiş olursa olsun, herhangi bir vasıta herhangi bir yere ulaştırabilir mi? Bu sorular çerçevesinde çalışmamıza yön verecek olan hipotezleri şu şekilde sıralayabiliriz:

-Eliade, incelediği dini verileri önceden oluşturulmuş bir metoda tabi tutmamaktadır. Bu durumda söz konusu olan bir metodun planlı ve programlı bir biçimde sıkı sıkıya uygulanması değil, araştırma esnasında metodun keşfedilmesi ve oluşturulmasıdır.

-*Homo religiosus*un tarih boyunca yaşadığı dini tecrübeler içerisinde keşfettiği gerçekliklerin insanın varoluşsal boyutuyla alakalı olduğunu tespit eden Eliade, bu keşiflerin modern dünyada pratik alana dökülmesi gerektiğini düşünmektedir. Böylece o, kendi dönemine kadar bulguları hep teorik planda kalan Dinler Tarihini son tahlilde uygulamalı, yani pratik bir disiplin olarak tasarlamıştır.

-Eliade, git gide sekülerleşen Batı insanının içinde bulunduğu bunalımın temel sebebinin manevi olduğu kanaatindedir. Eliade, Dinler Tarihinin yaratıcı hermenötiği sayesinde Batı insanlığına yeni bir hüviyet kazandırarak onu bu bunalımdan kurtarmak istemektedir.

3. ÖNEM

Mircea Eliade, çalışmaları ile 20. asırda en çok yankı uyandıran bilginlerden biridir. Özellikle 1986'da ölümünden sonra Batı'da Eliade hakkında birçok araştırma yapılmış,

birçok kitap ve makale yazılmıştır. Ülkemizde Eliade’ın din bilimi çalışmaları ile ilk ilgilenenlerden biri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyelerinden Harun Güngör olmuştur. Eliade’ın *Traité d’histoire des religions* adlı eserinin 18. bölümünü (s. 62-66) “Orta Asya ve Kuzey Kavimlerinde Semavi Tanrılar” şeklinde Türkçeye tercüme eden Güngör,¹²¹ Geleneksel Türk dinindeki tanrı kavramının anlaşılması açısından Eliade’ın analizlerinin yeni ve bütüncül bir perspektif sunduğunu fark etmiştir.

Son yıllarda Eliade’ın birçok eserinin dilimize kazandırılması, onun düşüncelerinin ülkemizde giderek artan bir ilgi uyandırdığının açık bir göstergesidir. Eliade’ın şimdiye kadar dilimize çevrilen bilimsel çalışmaları şunlardan ibarettir:

- *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*; (Çev.: Mehmet Aydın), Birinci Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, İkinci Baskı, Din Bilimler Yayınları, Konya 1995, 193 s.
- *Kutsal ve Dindışı*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınlar, Ankara 1991, 191 s.
- *İmgeler ve Simgeler*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınlar, Ankara 1992, 219 s.
- *Mitlerin Özellikleri*, (Çev.: Sema Rifat), Birinci Baskı, Simavi Yayınları, İstanbul 1993; İkinci Baskı, Om Yayınları, İstanbul 2001, 264 s.
- *Ebedî Dönüş Mitosu*, (Çev.: Ümit Altuğ), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994, 189 s.
- *Dinler Tarihi Sözlüğü*, (Ioan Couliano ile birlikte), (Çev.: Ali Erbaş), İnsan Yayınları, İstanbul 1997, 366 s.
- *Şamanizm. İlkel Esrime Teknikleri*, (Çev.: İsmet Birkan) İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2000, 560 s.
- *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2002, 114 s.
- *Asya Simyası*, (Çev.: Lale Arslan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2002, 108 s.
- *Dinler Tarihine Giriş*, (Çev.: Lale Arslan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, 455 s.

¹²¹ Mircea Eliade; “Orta Asya ve Kuzey Kavimlerinde Semavi Tanrılar”, (Çev.: Harun Güngör), Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 1 (1983), s. 283-287.

- *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1-3*, (Çev.: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul. 2003, sırasıyla 462, 480 ve 328 s.
- *Demirciler ve Simyacılar*, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, 264 s.
- *Mistik Hint Erotizmi*, (Çev.: Renan Akman), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004, 79 s.
- *Dinler Tarihi. İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, (Çev.: Mustafa Ünal), Serhat Kitabevi, Konya 2005, 600 s.
- *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a. Daçya ve Doğu Avrupa Folkloru ve Dini Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, (Çev.: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006, 339 s.

Eliade'nin bu eserleri yanında ilk baskısı 1978'de, ikinci baskısı 1985'de yapılan ve Mircea Eliade'a ilişkin makaleler derlemesinden oluşan *Cahier de l'Herne Mircea Eliade* (Constantin Tacou (ed.), Le Livre de Poche, Paris) başlıklı eserde bulunan makalelerden ikisi Mircea Eliade'nin kendisine ait olmak üzere toplam on makale dilimize Havva Köser tarafından çevrilerek *Din ve Fenomenoloji. Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış* (İz Yayıncılık, İstanbul 2001, 295 s.) adı altında yayımlanmıştır.

Montréal'daki Québec Üniversitesi'nin Din Bilimleri Bölümü tarafından neşredilen *Religiologiques* dergisinin aynı zamanda yayın yönetmeni de olan Jacques Pierre, bu derginin ikinci sayısında "L'herméneutique et sa matrice langagière: L'exemple de Mircea Eliade" başlıklı bir makale yayımlamıştır. Pierre'in bu makalesi Zeki Özcan tarafından dilimize çevrilerek *Din Bilim Yazıları I* (Alfa, İstanbul 2001, s. 122-136) isimli kitabı içerisinde yer almaktadır. Bu makalede Pierre, Eliade'nin din teorisinin merkezinde yer alan kutsal-profane diyalektiğinin, onun bilimsel eserleri ile edebî eserleri arasındaki diyalektiğe nasıl yansıdığını göstererek bu durumun epistemolojik sonuçlarını incelemektedir.

Bu çeviri faaliyetleri dışında ülkemizde Mircea Eliade'a ilişkin ilk çalışma görebildiğimiz kadarıyla Elisabeth Özdalga'ya aittir. Özdalga'nın 1993 yılında Felsefe Kongresi'nde sunduğu "History and Beyond: Mircea [Doğrusu: Mircea] Eliade and The History of Religion" başlıklı bildirisi, Ahmet Çiğdem tarafından "Tarih ve Ötesi;

Mircea Eliade ve Dinin Tarihi”(Felsefe Dünyası, Sayı 9, Ekim 1993, s. 51–59) başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir. Her ne kadar iddialı bir başlık taşısa da bu bildiri metni, Montgomery Watt’ın *Islamic Fundamentalism*, Mircea Eliade’ın *The Myth of Eternal Return, Myth and Reality* ve *The Quest*, Wilfred Cantwell Smith’in *Islam in Modern History* başlıklı kitaplarında sergilenen tarih anlayışlarına ilişkin görüşlerin kısa birerer özetinden ibarettir.

Türkiye Diyanet Vakfı’nın yayımladığı *TDV İslâm Ansiklopedisi*’nin 1995 yılında piyasaya çıkan on birinci cildinde yer alan “Eliade, Mircea”¹²² maddesini Kürşad Demirci kaleme almıştır. Eliade’ın hayat hikâyesini özetledikten sonra Demirci, onun “morfolojik metot” diye tabir ettiği yaklaşımın aslında sistematik tasniften oluştuğu ve onun bir dinler tarihçisinden ziyade bir din fenomenologu olduğu konusu üzerinde durmaktadır. *Histoire des croyances et des idées religieuses* adlı kitabının üçüncü cildinde İslam konusunu işleyen Eliade’ın burada verdiği bilgileri Demirci tatmin edici bulmamaktadır. Demirci, İslam konusunda sübjektif değerlendirmelerde bulunan Tor Andrea, Régis Blachère veya Richard Bell gibi oryantalistlerin çalışmalarına dayanarak Eliade’ın sunduğu bilgilerin bizzat kendi fenomenolojik metoduna ters düştüğünü ima etmektedir. Diğer taraftan Eliade’ın “dinlerin daha ciddiye alınması gerektiği yolunda yaptığı gizli propaganda”dan söz eden Demirci’nin bir ansiklopedi maddesinin boyutlarını aşmamak gayesiyle olsa gerek bu konuyu daha fazla açmadığı görülmektedir.

Dinler Tarihi Derneğinin 08–09 Kasım 1996 tarihleri arasında Ankara’da düzenlediği Dinler Tarihi Sempozyumunda Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi olan ve ilk kez Eliade’ın bir bilimsel çalışmasını (*La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris 1971) dilimize kazandıran (Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, İlk Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990; İkinci Baskı, Din Bilimler Yayınları, Konya 1995) Mehmet Aydın’ın sunduğu “Mircea Eliade’da Hermenötik ve Metodoloji” (Dinler Tarihi Araştırmaları I, Ankara 1998, s. 307–314) konulu bildiride Mircea Eliade hakkında biyografik ve bibliyografik bilgiler verildikten sonra onun Dinler Tarihinde takip edilmesi gereken metodolojiye ilişkin görüşlerine yer verilmekte ve onun önemle üzerinde durduğu hermenötik anlayışı tahlil edilmektedir.

¹²² Kürşad Demirci; “Eliade, Mircea”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s. 33–35.

Yine Aydın tarafından İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayımlanan “Mircea Eliade’da Hermenötik ve Metodoloji” (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 7, 1997, s. 1–9) yazıda aynı konular işlenmektedir.

“Mircea Eliade’da Tarihsel Bilinç Sorunu”¹²³ başlıklı makalesinde Burhanettin Tatar, Mircea Eliade’ın, Dinler Tarihini, “tarih terörü” diye adlandırdığı tarihin insan üzerindeki baskısını azaltmak ve insanı kendi tarihsel şartları tarafından basitçe belirlenen bir varlık olmaktan çıkarmak için rol üstlenmeye çağırdığını belirtmektedir. Platon’un ideler kuramı ile Eliade’ın düşünce tarzı arasında paralellik gören Tatar, Eliade’ı, Platoncu yaklaşımı esas alan bir Dinler Tarihi düşüncesinin karakteristiğini modern dünyada en iyi temsil edenlerden biri olarak görmekte ve onun Kant ile başlayan modern tarihselciliğin “tarih içinde” görülmesi gereken şeylerden ziyade “tarihsel olayların kendisi” üzerinde oyalanmaya çalışan tarihsel bilincine tepki verdiğini ifade etmektedir. Tatar, hem Platon hem de Eliade’a göre “Tarih”in kendi içinde gerçekleşen olayların anlamını doğrudan bize verebilecek nihai bir zemin olmadığını belirtmektedir.¹²⁴ Tatar, Platon ile Eliade’ın iddiasını şu şekilde dile getirmektedir: “Tarihsel olay ve olguları “durum”a dönüştürerek hiçlikten, yokluktan (profanlaşmaktan) ve anlamsızlıktan (irrasyonellikten) kurtaran ve onları ontolojik açıdan aşan (transcendent) bir gerçeklik düzeyi vardır. Platon’a göre bu gerçeklik düzeyi “ideler”, Eliade’a göre ise “kutsal”dır.”¹²⁵ Tarihselciliği insan varlığının tarihsel şartlar içinde bastırılması ve soyutlanması olarak değerlendiren Eliade’a göre Dinler tarihinin güçlendireceği gerçek tarihsel bilinç, bu nedenle tarihselciliğe karşı koyacaktır. Bunun sonucunda ortak insan varlığının arkaik boyutlarında tecrübe edegeldiği ancak tarihin baskısı ya da ideolojileri tarafından bastırılmış kutsal tecrübesi yeniden doğacak ve bu da “Yeni bir Hümanizm”i doğuracaktır.

Tatar’ın Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin neşrettiği *Bilimname* dergisinde yayımlanan “Mircea Eliade’ın Modern Rasyonel Düşünceyi Eleştirisi” (Bilimname, Yıl 1, Sayı 2, 2003, s. 75–83) adlı yazısında ifade ettiği üzere Eliade’ın modern rasyonel düşünceye eleştirisine ilişkindir. Bu yazı bir önceki yazının tamamlayıcısı niteliğindedir. Zira bu makalede de Eliade için modern profan rasyonel bilincin içine

¹²³ Burhanettin Tatar; “Mircea Eliade’da Tarihsel Bilinç Sorunu”, Milet ve Nihal, Yıl 1, Sayı 1 (Aralık 2003), s. 8–19.

¹²⁴ Burhanettin Tatar; “Mircea Eliade’da Tarihsel Bilinç Sorunu”, s. 13–14.

¹²⁵ Burhanettin Tatar; “Mircea Eliade’da Tarihsel Bilinç Sorunu”, s. 17.

düştüğü çıkmazlar arasında en başta onun tabiattan ve ontolojiden (kutsal) kurtulmak ve özgürleşmek isterken kendisini tarihsel şartlanmışlık içinde sınırlaması ve soyutlaması geldiği ifade edilerek, bir taraftan modern rasyonel düşüncenin diğer taraftan da bu düşüncenin bir ürünü olan tarihselci anlayışın modern profan insanı çıkmaza sürüklediği hususu vurgulanmaktadır. Bu makalede Tatar, rasyonel düşüncenin kendi varlığını ve özgürlüğünü yitirmeksizin rasyonel düşünce öncesiyle ilişkisini yeniden nasıl kurabileceği meselesini ele alan Mircea Eliade'ın yaklaşımını kısaca irdelemektedir. Tatar, Mircea Eliade'ı ilginç kılan hususun her ne kadar eserlerinde “rasyonel düşünce”yi doğrudan felsefî bir tartışma konusu yapmasa da, sık sık arkaik bilinç ile modern profan rasyonel bilinç arasında varlık, zaman, mekân, tarih, kutsal ve mit gibi temel kavramlar noktasında ortaya çıkan ayırımları dile getirmesi ve her iki bilinci yer yer karşılıklı sorgulamaya tabi tutması olduğunu düşünmektedir. Tatar’a göre Eliade'ın temel amacı bir taraf lehinde sonuca varmak yerine her iki bilinci aşan yeni bir bilince, “yeni hümanizm” adını verdiği bilinç hareketine bizi sevk etmektir. Bu nedenle Eliade'ın “yeni hümanizm”i, rasyonel düşüncenin kendi varlığını ve özgürlüğünü yitirmeksizin rasyonel düşünce öncesiyle ilişkisini yeniden nasıl kurabileceği sorusunu yönlendiren bir rol üstlenmektedir.¹²⁶

Mehmet Aydın ve Kürşad Demirci'den sonra Türkiye dinler tarihçileri camiası içerisinde Mircea Eliade ile ilgilenen diğer bir kişi de Mustafa Alıcı olmuştur. “Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında Mircea Eliade İçin Kısa Bir Rehber”¹²⁷ başlıklı yazısında Alıcı, Eliade'ın özgeçmişini sunduktan sonra Eliade'ın din bilimi çalışmalarında benimsediği metodolojinin genel çerçevesini belirlemeye çalışmaktadır. Problem dört başlık altında ele alınmaktadır: “Tarih-Fenomenoloji Gerilimine Uzlaşmacı Çözüm: Eliade Metodolojisinin Anahatları”, “Eliade Fenomenolojisinin İçyüzü: Kutsal-Profan Diyalektiği”, “Eliade'nin Antropolojiye Katkısı: İnsanlığın Hizmetindeki Dinler Tarihi” ve “Süren Bir Karizma mı Biten bir Dönem mi? Eliade'ye Metodolojik Eleştiriler”. Alıcı'ya göre;

Eliade'nin çok yönlü ama tek amaca giden Dinler Tarihçiliği, geniş bir alana yayılmış olup fenomenleri entegre edici bir yaklaşıma sahiptir. Öyle ki Eliade, sadece Hint merkezli Doğu dinlerini incelememiş aynı zamanda şamanizm, simya, fenomenoloji, hermenötik, arkaik

¹²⁶ Buhranettin Tatar; “Mircea Eliade'ın Modern Rasyonel Düşüncüyü Eleştirisi”, Bilimname, Yıl 1, Sayı 2 (2003), s. 75-83.

¹²⁷ Mustafa Alıcı; “Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında Mircea Eliade İçin Kısa Bir Rehber”, EKEV Akademi Dergisi, Yıl 9, Sayı 24 (2005), s. 51-74.

din, din tarihi, batılı insanın dindarlığı gibi konularla da uğraşmıştı. Ama her şeyden önce, hiyerofani, sembol ve arketiplerinden oluşan mukayeseli fenomen yapıları ve kalıplarını detaylıca incelemesiyle Eliade, dinler tarihçiliğini mükemmel hale dönüştürmeyi başarmış biridir.¹²⁸

Alıcı'nın bu yazısı Eliade'ın din bilimi çalışmalarında ortaya çıkan teorik yapının ne kadar karışık ve karmaşık olduğunu açıkça göstermektedir. Bu durum da birçok araştırmacının Eliade'ı yanlış yorumlamasına neden olmuştur. Alıcı'nın; “Dahası Eliade için insandaki kutsal duygusu, sadece belli kişi ve zamanlarda bulunur”¹²⁹ şeklindeki ifadesi de insanın bir *homo religiosus* olduğu yönündeki Eliade'ın temel antropolojik varsayımıyla çelişmektedir. “Arketip, dindarların hayran kaldığı ve model olarak benimsediği değerlerdir”, “Arketip, [...] insanın hareket tarzını oluşturan yöntemler yumağı olmaktadır”¹³⁰ şeklindeki ifadeler, Eliade'ın din bilimi çalışmalarının bütünü göz önünde bulundurulmadan değerlendirildiğinde araştırmacıyı ne derece yanılttığını göstermektedir. Diğer taraftan Eliade'ın din bilimi çalışmalarının altında yatan problematik keşfedilmeden, onun inşa etmeye çalıştığı sistemi ortaya koymak ve onun yeni Hümanizm projesine bir anlam vermek imkânsız hâle gelmektedir. Alıcı, makalesinin son bölümünde, Eliade'ın metodolojisine yöneltilen eleştirileri on iki noktada ele alarak bölüm başlığı olan “Süren Bir Karizma mı Biten bir Dönem mi?” sorusuna sonuç kısmında “Bu bakımdan geleceğin Dinler Tarihçileri, Eliade'yi önlerindeki “arketip” olarak görebilir ve onun yönteminden ilhamlar alarak bu disiplini gelecekteki insanlık kültürü içinde geliştirebilirler”¹³¹ diye cevap vermekte ve böylece de birçoklarının savunduğunun tersine Eliade döneminin sona ermediği yönündeki düşüncesini dile getirerek yazısına son vermektedir.

Aynı yıl Dinbilimleri dergisinde çıkan “Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım Veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”¹³² başlıklı yazısında Alıcı, “Çağımızın en büyük Dinler Tarihçisi ve Din Fenomenoloğu” olarak nitelendirdiği Mircea Eliade'ın Dinler Tarihi disiplini için önemini şu ifadeyle vurgulamaktadır: “Fizik'te Einstein, Psikoloji'de C. Gustav Jung ne kadar önemliyse Din Fenomenolojisi'nde Eliade, o denli önemlidir.”¹³³ Alıcı'ya göre Eliade, hemen

¹²⁸ Mustafa Alıcı; “Kutsalın Peşindeki Adam”, s. 55.

¹²⁹ Mustafa Alıcı; “Kutsalın Peşindeki Adam”, s. 62.

¹³⁰ Mustafa Alıcı; “Kutsalın Peşindeki Adam”, s. 63.

¹³¹ Mustafa Alıcı; “Kutsalın Peşindeki Adam”, s. 74.

¹³² Mustafa Alıcı; “Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım Veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, Dinbilimleri, Cilt 5, Sayı 3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2005), s. 100-106.

¹³³ Mustafa Alıcı; “Kutsal'a Giden Yol”, s. 101.

hemen tüm Dinler Tarihi çalışmalarında “dinlerin entegre edici dünya görüşlerini ortaya çıkaran hermenötik bir fenomenoloji” sergilemektedir.¹³⁴ Eliade’ın fenomenolojik yaklaşımını ana hatlarıyla betimleyen Alıcı, hermenötiğin bu yaklaşımı tamamladığına dikkat çekmektedir. Ancak bu yazıda da Eliade’ın yeni Hümanizm projesi ile hermenötik yaklaşımı arasındaki ilişki üzerinde durulmamaktadır.

Türkiye üniversitelerinde, özellikle de Dinler Tarihi anabilim dallarında Eliade’ı ve onun çalışmalarını tanımaya yönelik şu ana kadar dört adet Yüksek Lisans tezi hazırlanmıştır. İlki, Ömer Faruk Harman’ın tez danışmanı olduğu Mustafa Hilmi Baş tarafından 1995 yılında “Mircea Eliade. Hayatı, Eserleri ve Düşüncesinin Temel Temaları” başlığı altında tamamlamıştır. İki bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümde (s. 4–44) Eliade hakkında biyografik ve bibliyografik bilgiler verilmekte, Dinler Tarihinin genel hatlarıyla tarihi gelişimi üzerinde durulmakta ve Mircea Eliade’ın Dinler Tarihine bakışı kısaca açıklanmaktadır. Tezin ikinci bölümünde (s. 45–68) ise arkaik insan, mit, kutsal-profan, homo religiosus ve sembol gibi Mircea Eliade’ın düşüncesinin temel temalarını oluşturan bazı kavramlar izah edilmektedir. Tezin sonunda ek olarak Mircea Eliade ve Joseph M. Kitagawa’nın editörlüğünü yaptığı *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959) başlıklı eserde Eliade’ın “Methodological Remarks on the Study of Religion’s Symbolism” isimli makalesinin “Dini Sembolizm Etüdlere Üzerine Bazı Metodolojik Mülâhazalar” başlığı altında (s. 71–90) çevirisi bulunmaktadır.¹³⁵

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim dalı öğretim üyelerinden Baki Adam’ın danışmanlığında Fatma Büşra Yılmaztürk, “Mircea Eliade’nin Kutsal Anlayışı” başlıklı Yüksek Lisans tezini 2003’te tamamlamıştır (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Tez, “Mircea Eliade’nin Hayatı ve Dinler Tarihi Çalışmalarındaki Yeri” (s. 11–47) ve “Mircea Eliade’nin Kutsal Anlayışı” başlığını taşıyan iki bölümden oluşmaktadır (s. 48–77). Tezin asıl konusunu oluşturan ikinci bölüm sadece 29 sayfadan ibarettir. Yılmaztürk, Eliade’ın Türkçeye çevrilen kitaplarına (Dinler Tarihine Giriş, Mitlerin Özellikleri, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Kutsal

¹³⁴ Mustafa Alıcı; “Kutsal’a Giden Yol”, s. 101.

¹³⁵ Eliade’ın “Remarques sur le symbolisme religieux” başlığı altında *Méphistophélès et l’androgynie* (Gallimard, Paris 1962) isimli eserinde (s. 277–312) Fransızca versiyonunda yer alan bu makalenin Almanca versiyonunu dilimize Mehmet Soyhun çevirmiştir (Mehmet Aydın (ed.), *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003, s. 103–126).

ve Dindışı, İmgeler ve Simgeler) dayanarak Eliade’ın kutsal anlayışı hakkında bilgi vermeye çalışmaktadır. Ancak bu deskriptif yaklaşım Eliade’ın kutsal-profan diyalektiğine ilişkin teorisinin gelişim safhaları hakkında herhangi bir açıklık getirmemektedir. Oysa çalışmamızın ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere Eliade’ın kullandığı kavramlar zaman içerisinde gelişerek son hallerini almışlardır. Aynı şekilde Eliade’ın kutsalın niteliklerine ilişkin düşünceleri de zamanla gelişmiştir.

Rabia Dağlı’nın 2004 yılında hazırladığı “Mircea Eliade, Hayatı, Eserleri, Dinler Tarihine Katkıları” başlıklı Yüksek Lisans Tezinin (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004) danışman hocası Ali İhsan Yitik’tir. Bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Mircea Eliade’ın hayatı hakkında bilgi verildikten sonra (s. 1–8), onun bazı eserleri ve makalelerinin çok kısa birer özeti sunulmaktadır (s. 9–25). “Mircea Eliade’nin Dinler Tarihine Katkıları” başlıklı ikinci bölümde (s. 26–50) ise Eliade’ın kullandığı metodolojinin, tarihi, fenomenolojik ve hermenötik olduğu hususu üzerinde durularak bu kavramlar kısaca izah edilmektedir. Çalışmanın üçüncü bölümünde (s. 51–115) Dağlı, “Mircea Eliade’ın Düşüncesinin Ana Hatları”nı belirlemeye çalışmaktadır. Bu bölümde, Eliade’ın eserlerinin temel eksenini oluşturan “kutsal”, “sembol” ve “mit” gibi kavramların çözümlenmesi yapılmaktadır. Çalışma, sonuç (s. 116–122) ve bibliyografya (s. 123–128) bölümleriyle sona ermektedir. Eliade’ın dini bilimi çalışmalarında genel bilgiler vermeye çalışan Dağlı’nın bu Yüksek Lisans çalışmasındaki bazı eksiklikler dikkat çekmektedir. Örneğin çalışmanın sonuç kısmında “kutsal bilinci yitirmiş günümüz modern insan”ından (s. 121) bahsedilmektedir. Oysa Eliade birçok yerde “ ‘kutsal’ın insan bilincinin tarihinde bir aşama olmayıp, bilakis insan bilincinin yapısındaki bir unsur” olduğu hususu üzerinde ısrarla durmaktadır.¹³⁶ Dolayısıyla Eliade’ın betimlediği ‘homo religiosus’, yani inanan bir varlık olarak insan kavramını tam anlamadan onun çalışmalarına nüfuz etmenin pek de mümkün olmayacağı kanaatindeyiz.

Şu ana kadar Türkiye üniversitelerinde Eliade’a ilişkin hazırlanan en son Yüksek Lisans tezi Zübeyde Kaplan’a aittir. 2006 yılında tamamlanan “Mircea Eliade’ın Eserlerinde Toprak Ana, Kadın ve Doğurganlık” (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) konulu bu tezin danışmanlığını Kadir Albayrak yapmıştır. Bu çalışma, “giriş” ve

¹³⁶ Örneğin bkz. Mircea Eliade; “Din, Mit, Şiir Üzerine”, İktisat ve İş Dünyası, Sayı 11 (Mayıs 1993), s. 35.

“sonuç” bölümleri dışında dört kısımdan oluşmaktadır: 1) Doğurganlık Açısından Gök Tanrı ve Toprak Ana İlişkisi (s. 9–18), 2) Toprak Ana ve Doğurganlık (s. 19–27), 3) Kozmik Öğeler, Toprak Ana, Kadın ve Doğurganlık (s. 28–37), 4) Ana Tanrıça, Toprak Anaya Saygı ve Toprak Uygulamaları (s. 38–56). Bu çalışmada Kaplan spesifik bir konuya eğilerek Mircea Eliade’in eserlerinde toprak ana, kadın ve doğurganlık konusunun nasıl yorumlandığını esas almış ve sonuç olarak kadın ile Toprak Ana arasında üretkenlik yönünden benzerlik olduğu kanaatine ulaşmıştır.

Ülkemizde Eliade ile doğrudan ilgili olarak yapılan bu birkaç çalışma dışında, onun düşüncelerini sistematik bir şekilde inceleyen bir araştırmaya rastlamadık. Bugün Türkiye’de Dinler Tarihi alanında yapılan birçok çalışmanın teorik altyapısı Eliade’in teorilerinden istifade edilerek oluşturulmakta ya da en azından onun teorilerine atıfta bulunmaktadır. Fakat Eliade’in ileri sürdüğü teorileri bir bütünlük içinde değerlendiren bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmanın temel amaçlarından biri de bu boşluğu doldurmaktadır.

Modern anlamda Dinler Tarihi çalışmalarının mazisi ülkemizde yarım asrı geçmemektedir. Bundan dolayı olsa gerektir ki ülkemizde genel bir Dinler Tarihi anlayışı henüz ortaya konulamamıştır. Din ve Dinler Tarihi karşısında bir bakış açısı geliştirebilmemiz için bu konuda dünyanın diğer yerlerinde nelerin yapıldığını bilmemiz gerekmektedir. Türk dinler tarihçileri olarak dünya dinler tarihçilerinin çalışmalarından, geliştirmiş oldukları teorilerden, ortaya attıkları görüş ve düşüncelerden haberdar olmak elzemdir.

Mircea Eliade gibi sıra dışı bir dinler tarihçisinin Dinler Tarihi anlayışını anlamak ve idrak etmek bizim kendi Dinler Tarihi perspektifimizin oluşmasına katkıda bulunacaktır. Bu bakımdan Eliade’ı anlamak için de onun Dinler Tarihi projesini bütün karmaşıklığı içerisinde ortaya koymak gerekmektedir.

4. YÖNTEM

4.1. Genel Yaklaşımlar

1986 yılında hayata gözlerini yuman Eliade’dan geriye yüzlerce makale, onlarca kitap, iki ciltlik hatırat, dört ciltlik günce, başkalarının onunla ilgili yazdığı bir o kadar kitap

ve makale dışında bir şey kalmamıştır. Dolayısıyla Eliade’ı değerlendirirken kullanacağımız kaynaklar tamamen yazılı metinlerden oluşmaktadır. Bunlar da ister istemez tarihi bir bağlam içerisinde yazıldıkları için tarihi bir niteliğe sahiptir. Bir metni anlamak için üç yaklaşımın mümkün olduğundan bahsedilir.¹³⁷ 1) Metni yazardan bağımsız bir yapı olarak kabul ederek sırf metnin ortaya koyduğu anlamlar üzerinde yoğunlaşmak, 2) Metnin ortaya çıktığı tarihi şartları da hesaba katarak onu anlamak ve 3) Metni bir yazarın düşüncesi olarak görüp onun maksadını ortaya koymak. Biz bu yaklaşımları sırasıyla Fenomenolojik, tarihi ve hermenötik yaklaşımlar olarak ele aldık ve incelediğimiz konu gereği bu üç yaklaşımın aynı anda kullanılması gerektiği kanaatine vardık.

4.1.1. Fenomenolojik Yaklaşım

Bu çalışmada fenomenolojik yaklaşım doğrultusunda daha önce bahsedilen “epoché” ve “eidetic vision” ilkeleri uygulanmıştır. “Epoché” tekniği doğrultusunda araştırmacının kendi yargılarını askıya alarak önceden sahip olduğu kavramlara bağlı kalmak suretiyle yargıda bulunmayan bir dinleyici konumuna gelmesi sağlanmaktadır. Fenomenolojik yaklaşımın ikinci ilkesi olan “eidetic vision” doğrultusunda konunun, yani Eliade’ın düşüncelerinin ve tasarımlarının özünü yani bunların esasını oluşturan unsur veya unsurlar araştırılmıştır. Eliade, bazı düşüncelerini birçok yazısında ifade etmektedir. Bundan dolayı hem Eliade’ın Dinler Tarihi tasarımını oluşturan kavramları sınıflandırmak hem de onun bir konu hakkındaki görüşünü kavrayabilmek için bütün yazılarındaki o konuyla ilgili bilgileri bir araya getirip bunları karşılaştırdıktan sonra bir senteze varmak bu yaklaşımla mümkün olmaktadır. Bu yaklaşım sayesinde deyim yerindeyse bir fenomenologun fenomenolojisi yapılmıştır.

4.1.2. Tarihi Yaklaşım

Tarihi yaklaşım doğrultusunda hem Eliade’ın yaşadığı dönem çerçevesinde içinde bulunduğu tarihi, sosyal, kültürel ve politik bağlam göz önünde bulunduruldu hem de onun biyografisi ile bilimsel çalışmaları ve fikir dünyasında oluşan temel kavramlar arasındaki bağıntı tespit edilmeye çalışıldı. İster dini olsun ister olmasın bütün

¹³⁷ Örneğin bkz. Robert A. Segal; “How Historical Is the History of Religions?”, Method & Theory in the Study of Religion, Vol. 1, No. 1 (1989), s. 3.

fenomenler tarihi şartlardan belli ölçülerde etkilendikleri gibi insanlar da tarihi bağlam tarafından şekillendirilmektedirler. Bu bakımdan hiçbir düşünürü kendi tarihi bağlamının ortaya koyduğu şartları göz önünde bulundurmadan anlamak mümkün değildir. Mac Linscott Ricketts'in haklı olarak belirttiği gibi Eliade'ın düşünceleri bir fanus içerisinde gelişmeyip yaşadığı dönemin kültürel ortamıyla ilişkilidir.¹³⁸ Örneğin Eliade da Hindistan'da bir süre ikamet etmesinin kendi düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli bir yere sahip olduğunu birçok yerde ifade etmiştir. Daha da önemlisi Eliade'ın hermenötik projesi, Batı insanının tarihi süreç içerisinde içine düştüğü durumun halli ile ilgilidir. Eliade, 20. yüzyılda değil de 19. yüzyılda yaşasaydı böyle bir projeyi aklına koyabilir miydi? Diğer taraftan Eliade'ın kullandığı kavramların birçoğunun zaman içerisinde ortaya çıktığını, bazılarının zamanla ortadan kaybolduğunu, diğerlerinin ise zamanla olgunlaştığını görmekteyiz. Tüm bu gelişmelerin nedenleri ve anlamları ancak tarihi yaklaşımla elde edilebilmektedir.

4.1.3. Hermenötik Yaklaşım

Tarihi ve fenomenolojik yaklaşımlar, Eliade'ın yazılarında ortaya koyduğu düşüncelerini analiz edip sentezleyerek açıklamayı mümkün kılabilir. Fakat düşünceleri açıklamak yetmez, bunları anlamak da gerekmektedir. Açıklama (Alm.: Erklären) ile anlama (Alm.: Verstehen) arasındaki bağı hermenötik yaklaşım kurmaktadır. Friedrich Schleiermacher (1768–1834), hermenötiğin amacının, yazarı kendisini anladığından daha iyi anlamak olduğunu ifade etmektedir. Ricœur gibi daha sonra gelen filozoflar bunun mümkün olmayacağını belirtmektedirler. Zira sözlü mesajın aksine yazılı mesajda metin ile muhatap arasına giren zaman ve mekân mesafesi nedeniyle oluşan boşluk ve kopukluk, yazarın niyeti ile metnin anlamının örtüşmesini ortadan kaldırmakta ve böylece de metin semantik özerkliğe ulaşmaktadır. Farklı tarihi bağlamların içinde bulunulması nedeniyle metnin ilk ve asıl muhataplarına verdiği mesaj ile bize verdiği mesajın aynı olması mümkün değildir. Tarihi ve fenomenolojik yaklaşımlar sayesinde metnin ilk ve asıl muhataplarına verdiği mesajın anlamı ortaya konulabilir; fakat bu metnin bize ne ifade ettiğini, bizim için ne anlama geldiğini ortaya koyabilmek için hermenötik yaklaşımın gerekliliği apaçıktır. Hermenötik, yazı yoluyla

¹³⁸ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945, Columbia University Press, New York 1988, s. 4

sabit ve kalıcı hâle getirilmiş olan ve kültürel uzaklık nedeniyle bize yabancı olan düşünceyi üretken ve yaratıcı hâle getirme çabasından başka bir şey değildir.

4.2. Varsayımlar

- Yaratıcı hermenötik sayesinde Dinler Tarihi, insanı değiştirmeye muktedir olması bakımından kelimenin tam anlamıyla bir “pedagoji”dir.
- Bu yaratıcı hermenötik bir eğitimden ziyade bizzat var oluşun niteliğini dönüştürmeye muktedir manevi bir tekniktir (technique spirituelle).
- Yaratıcı hermenötik sayesinde Dinler Tarihi, yeni “kültürel değerlerin” yaratılması için bir kaynaktır.

4.3. Kapsam ve Sınırlılıklar

Eliade’ın bilim adamlığı yanında bir de edebiyatçı yönü vardır. Ana dili Romence olan Eliade bu dilde birçok roman yazmıştır. Diğer taraftan Eliade Romanya’da yaşadığı dönemlerde, yani 1940’lardan önce birçok Romen gazete ve dergide köşe yazarlığı da yapmıştır. Bundan dolayı Eliade’ın kaleme aldığı yazı sayısı oldukça fazladır. Her ne kadar Eliade’ın romanlarında işlediği bazı motiflerle bilimsel çalışmalarında ele aldığı bazı konular arasında bir paralelliğin varlığı birçok araştırmacı tarafından tespit edilmiş olsa da bu çalışmada Eliade’ın sadece bilimsel çalışmaları değerlendirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HOMO RELIGIOSUS İLE MODERN İNSANIN DİNİ UFKU

İnsana has bir fenomen ya da Günay ve Güngör'ün deyimiyle *beşeri bir gerçeklik* olan din,¹³⁹ Din Bilimleri içerisinde yer alan birçok diğer bilim dalı gibi Dinler Tarihinin de inceleme konusunu oluşturmaktadır. Bir konunun sınırlarını belirlemek her şeyden önce onu tanımlamakla başlar. Oysa bütün dini tecrübeleri kapsayacak şekilde bir din kavramı tanımı üzerinde bilim adamlarının anlaşma sağlayamadığı bilinen bir gerçektir. Her tanımlama, tanımladığı gerçekliğin sınırlarını belirlemeye çalışır. Fakat tanımlanmak istenilen konu din kavramı gibi soyut ve de müphem olunca ortaya önemli bir problem çıkmaktadır. Şu halde din incelemelerinde araştırma konusunu tam ve net olarak belirlemeden araştırma yapmak mümkün müdür? Hangi fenomenler dini fenomen olarak kabul edilmeli ve böylece Dinler Tarihinin araştırma alanına girmelidir? Ya da başka bir ifadeyle bir fenomeni dini yapan kriter/ler ne(ler)dir? Henüz yeni sayılabilecek bir bilim dalı olarak Dinler Tarihinin bu sorularla karşı karşıya kaldığının ve kurulduğu ilk zamanlardan bu yana çözüm yolları aradığı bu sorunların çok iyi farkında olan ve dini fenomeni tanımlamanın ne gibi bir yarar sağlayacağı hususunda kuşku duyan Mircea Eliade,¹⁴⁰ din kavramının yetersizliği problemini şu şekilde ifade etmektedir:

Kutsalın tecrübesini ifade etmek için "din" kelimesinden daha açık ve kesin bir kelimeye sahip olmamız esef vericidir. Kültür plânında biraz sınırlı olmakla birlikte bu terim, bünyesinde çok uzun bir tarih taşımaktadır. Yine şüphesiz, ayırım gözetmeksizin bu kelimenin, eski Yakın Doğu'ya, Yahudiliğe, Hristiyanlığa ve İslâm'a veya Hinduizm'e, Budizm'e ve Konfüçyanizm'e ve aynı zamanda da "ilkel" denilen halklara nasıl uygulanabileceğini anlamak zordur. Fakat bir başka kelime aramak için belki de vakit artık çok geçtir ve de mutlaka Tanrıya, tanrılara veya ruhlara inanmayı içermeyip, kutsalın tecrübesine dayandığına ve dolayısıyla da varlık, anlam ve hakikat fikirlerine atıfta bulunduğu hatırlanırsa "din" kelimesi, işe yarayan bir terim olmaya devam edebilir.¹⁴¹

Din kavramı, farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda yaşanan dini tecrübeler ve farklı kültürel bağlamlar içerisinde ortaya çıkan dini olguların inceleme konusu yapılabilmesi için, yeterince açık ve net olmadığından dolayı Eliade, bu tür tecrübe ve olguların sahip olduğu esas oluşturucu unsur olan *kutsal* kavramını ön plana

¹³⁹ Ünver Günay; Harun Güngör; Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s. 25.

¹⁴⁰ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, s. 12.

¹⁴¹ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 9.

çıkarmaktadır. Dinin muhatabı olan ya da başka bir deyimle *kutsalın* tecrübesinin öznesi olan insanı belirtmek için diğer birçok terim yanında Eliade, Latince bir deyim olan *homo religiosus*, yani *dindar insan*¹⁴² tabirini kullanmaktadır. Bu kavramın analizine geçmeden önce *kutsal* kavramını çözümlemenin daha yararlı olacağı kanaatindeyiz. Zira Bryan S. Rennie'nin de belirttiği gibi Eliade'ın çalışmalarında ele aldığı sembol, mit, ritüel, *hiyerofani*, *profan*, *coincidentia oppositorum*, *arketip*, *illud tempus*, *homo religiosus* vb. gibi diğer kategorilerin neredeyse tamamı *kutsal* kavramına ilişkin ve onunla ilişkili olarak betimlenmektedir.¹⁴³ Bundan dolayı bu diğer kategorilerin doğru bir biçimde anlaşılabilmesi her şeyden önce *kutsal* kavramının bütün yönleriyle aydınlatılmasına bağlıdır.

1. *HOMO RELIGIOSUS* VE DÜNYASI

Kutsal ve *profan*ın, insanların tarih boyunca benimsedikleri iki var oluş tarzına, yani dünyada var olmanın iki tarzına tekabül ettiği varsayımından hareketle Eliade, tipolojik açıdan insanları iki temel kategoriye ayırmaktadır.¹⁴⁴ Bu anlayışa göre, bir tarafta mutlak bir gerçekliğe, yani kutsala inanan ve bu doğrultuda bir hayat tarzını benimseyen *homo religiosus*; diğer tarafta ise herhangi bir aşkınlığın varlığını reddeden *dinsiz insan* (*l'homme areligieux*) bulunmaktadır.¹⁴⁵ Perspektifleri, dünyaya bakış açıları ya da

¹⁴² Eliade, *homo religiosus* tabirini kullanırken herhangi bir dine inanan, bir din sahibi olan, bir inanç dünyasına sahip olan insanı kastettiği açıktır. Türk Dil Kurumu'nun yayınladığı sözlükte *dindar* teriminin anlamı “Din inancı güçlü, din kurallarına bağlı (kimse), mütebeddin” şeklinde belirtilmektedir. (“Dindar”, Türkçe Sözlük, 10. Baskı, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005, s. 533). Görüldüğü üzere Türkçedeki *dindar* kavramı anlam kaymasına uğrayarak bir dine inanan insanın dini pratikler frekansını yani nitelik yönünü ifade eder hâle gelmiştir. Kelimenin etimolojisine bakıldığında bu kavram, Arapça kökenli *din* terimi ile *sahip olmak* anlamına gelen Farsça *dar* terimlerinden terkip edilmiştir. Yani *dindar* kavramının etimolojik anlamı, bir dini benimseyen, *din duygusuna sahip* olan insana işaret etmektedir. Biz de Latince *homo religiosus* (Fr.: *l'homme religieux*) kavramının Türkçe karşılığı olarak *dindar insan* deyimini benimsiyor ve bu son manada kullanıyoruz. *Homo religiosus*un karşıtı olarak ileride görüleceği üzere birçok kavram yanında Eliade, *l'homme areligieux* deyimini de kullanmaktadır. Biz de *dindar insan*ın karşıtı olarak *dinsiz insan* deyiminin uygun olduğu kanısındayız. Nitekim Tahsin Saraç ve Ahmet Çetin Ertürk'ün *areligieux* sıfatının Türkçe karşılığında *dinsiz* sıfatını belirtmeleri de bu tercihimizi desteklemektedir (Bkz. Tahsin Saraç; Büyük Fransızca Türkçe Sözlük, Sekizinci Basım, Adam Yayınları, İstanbul 1999, s. 95; Ahmet Çetin Ertürk; Bilge Sözlük, İstanbul 1995, s. 56).

¹⁴³ Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany 1996, s. 17.

¹⁴⁴ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 20.

¹⁴⁵ Julien Riès; “Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique. Un regard sur l'oeuvre de Mircea Eliade”, Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, L'Herne, Paris 1978, s. 81. Bu makalenin Türkçe çevirisi: “Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik. Mircea Eliade'ın Yapıtına bir Bakış”, Constantin Tacou (Yayına Hazırlayan); *Din ve Fenomenoloji. Mircea Eliade'ın Eserlerine Toplu Bakış*, (Çev.: Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 7-20. Julien Riès; “Éliade Mircea”, Paul Poupard (dir.); *Dictionnaire des religions*, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985, s. 513.

Eliade’ın tabiriyle *Weltanschauung*ları farklı olan bu iki tür insan arasındaki temel ayrım, bunların kutsal algılamalarındaki farklılıktan ve bunun neticesinde de kutsal karşısında benimsedikleri konumların ve duruşların farklı oluşundan kaynaklanmaktadır.

1.1. Din İncelemelerinde Kutsal Kavramı

Din bilimlerinin oluşmaya başladığı 19. yüzyılın sonlarına doğru dinin tanımı en önemli metodolojik problemlerden biri olarak araştırmacıların karşısına çıkmıştır. Tüm dinleri tek kavram içerisinde tanımlamaya engel teşkil eden hususların başında Budizm gibi bazı dinlerde tanrı anlayışının bulunmayışıydı. Bundan dolayı tanrı inancına bağlı olmaksızın bütün dinlere uygulanabilecek evrensel bir terimin bulunması gerekiyordu. Bu noktadan hareketle o dönemde birçok bilim adamı dini fenomenlerin tamamını kapsayacak nitelikte din tanımlamaları yapmaya çalışmışlardır. Örneğin İngiliz antropolog Edward Burnett Tylor (1832–1917), 1871 yılında yayımlandığında İngilterede büyük bir ilgi uyandıran *Primitive Culture* adlı eserinin birinci cildinde “aşağı ırklar” (lower races) diye nitelendirdiği ilkel halkların dinlerinin sistematik şekilde incelenebilmesi için basit bir din tanımının gereğinden bahsetmektedir. Bu tanımın yüce bir tanrıya ya da ölüm sonrası hesaba inanç, putlara tapınma veya kurban icrası gibi hususları içermesi zorunlu kılınırsa birçok kabilenin din kategorisi dışında kalacağına dikkat çektikten sonra “asgari bir din tanımı” yapmaktadır. Buna göre din, “Ruhsal Varlıklara inanç”tan oluşmaktadır.¹⁴⁶ Charles Darwin’in (1809–1882) 1859’da yayımladığı *On the Origin of Species (Türlerin Kökeni Üzerine)* adlı kitabı, pozitivist düşüncenin dorukta olduğu bir dönemde dini fenomenleri metafizik prensiplere dayanmaksızın izah etmeye çalışan bilim adamları için teorik bir zemin hazırlamıştı. Örneğin İngiliz filozof ve sosyolog Herbert Spencer (1820–1903) evrim teorisini biyoloji bilimi ile sınırlamayıp, bu teoriyi bütün bilimlere uygulamak fikrini savunan en önemli isimlerden biridir. Böylece Darwin’in evrim teorisi sadece doğa bilimleri için değil aynı zamanda dinleri araştıranlar tarafından da temel bir postulat olarak kabul

¹⁴⁶ Edward B. Tylor; *Primitive Culture*, Volume II, Second Edition, London 1873; Edward B. Tylor; “Animism”, Jaques Waardenburg; *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Volume 1: Introduction and Anthology*, Mouton, The Hague - Paris 1973, s. 213-214. Ayrıca bkz. Eric J. Sharpe; *Comparative Religion: A History*, Second Edition, Duckworth, London 1986, s. 56; Samuel G. F. Brandon; “Origins of Religion”, Philip P. Wiener (ed.); *The Dictionary of the History of Ideas*, Volume 4, Charles Scribner’s Sons, New York 1973, s. 96.

görmüştür. Yirminci yüzyılın başlarında dinler tarihi alanında yazılan kitapların hemen hemen hepsinde ele alınan dini olgular, evrim teorisi doğrultusunda izah edilmeye çalışılmıştır.¹⁴⁷ Örneğin J. Estlin Carpenter (1844–1927), 1913 yılında ilk baskısı yapılan *Comparative Religion* adlı kitabındaki; “Artık tüm din tarihi incelemesi sağlam bir şekilde bu büyük düşünce [evrim] üzerine kurulmuştur”¹⁴⁸ ifadesi, evrim teorisinin dinler tarihi alanındaki etkisini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Eliade’ın belirttiği gibi bu dönem Batı bilim dünyası her şeyin (hayatın, evrenin, dillerin, dinlerin, ırkların, sanatın, kurumların vs.) kökenini arama saplantısı içerisindedir.¹⁴⁹ Bu evrimci anlayış doğrultusunda düşünen Tylor’a göre din insanlığın çocukluk safhasını yani “ilkel bir zihniyeti” yansıtıyordu. Tylor, evrim süreciyle birlikte insanlığın dinin karanlıklarından sıyrılarak bilimin aydınlığına kavuşacağına inanıyordu. Ona göre dinin ilk safhası olan animizden politeizm, bundan da monoteizm türemiştir. Dolayısıyla Tylor’un ileri sürmüş olduğu din tanımı genel ve evrensel bir tanımlamadan ziyade insanlığın ilk din şeklini izah etme girişimi ve bilimsel olmaktan ziyade tamamen ideolojik bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır. Tylor’un Oxford’daki kürsüsünü 1910 yılında devralan Robert Ranulph Marett (1866–1943), antropolojiyi “Darwin’in çocuğu” olarak nitelendirmekte ve “Darwinizmin reddi antropolojinin reddi” anlamına geleceğinin altını çizmektedir.¹⁵⁰ Ancak Marett, Tylor’un “insanlığın zihinsel durumunun tarihi” olarak kabul ettiği evrim anlayışının aksine o evrim ile ilerleme düşüncelerini birbirinden ayırmıştır.¹⁵¹ Tylor’un din konusundaki bu “asgari tanımlamasını” eleştiren Marett’e göre animizm, dinin en eski safhası değildir. Bundan önce bir safha daha bulunmaktadır. Marett, 1899 yılında The British Association for the Advancement of Science’ın Dover toplantısında sunduğu “Pre-Animistic Religion” başlıklı bildiride animizm safhası öncesini pre-animistik (animizm öncesi) dönem diye nitelendirmekte ve bu düşüncesini ilk baskısı 1909 yılında yapılan *The Threshold of Religion* adlı

¹⁴⁷ Eric J. Sharpe; “Some Problems of Method in the Study of Religion”, *Religion*, Vol. 1, No. 1 (1971), s. 4.

¹⁴⁸ J. Estlin Carpenter; *Comparative Religion*, Oxford University Press, London 1944, s. 33.

¹⁴⁹ Mircea Eliade; “The Quest for the ‘Origins’ of Religion”, *History of Religions*, Vol. 4, No. 1, (Summer 1964), s. 160. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 81, 85; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963, s. 100.

¹⁵⁰ E. O. James; “The Threshold of Religion. The Marett Lecture, 19581”, *Folklore*, Vol. 69, No. 3 (September 1958), s. 150.

¹⁵¹ Dale R. Bengtson; “R. R. Marrett and the Study of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 47, No. 4 (December 1979), s. 647.

kitabının önsözünde tekrarlamaktadır.¹⁵² Marett'in asıl amacı, dinin ilk şeklini belirlemek değildi. Zira Marett de insanlık tarihinin ilk safhalarına ulaşmanın imkânsız olduğu gibi ilk din şekli hakkında bilgi sahibi olmanın da büyük ölçüde imkânsız olduğunu biliyordu. Marett'in temel amacı, Tylor'un iddiasının aksine antropologlar tarafından "ilkel" diye adlandırılan insanların dininin "ruhsal varlıklara inanmak"tan daha fazla şey ifade ettiğini göstermektir.¹⁵³ 1909'da *Archiv für Religionswissenschaft* dergisinde yayımlanan "The Tabu-Mana Formula as a Minimum Definition of Religion"¹⁵⁴ (Dinin Asgari Bir Tanımı Olarak Tabu-Mana Formülü" başlıklı yazısında Marett, daha önce dile getirdiği düşüncelerini daha sistematik bir biçimde sentezlemektedir. Animizmin "dinin asgari bir tanımı"nı oluşturduğu yönündeki Tylor'un teorisi ile büyü ve dinin başlangıç noktası itibariyle hiçbir ortaklıklarının bulunmadığı yönündeki Frazer'in teorisine katılmadığını bildirdikten sonra Marett, Codrington'un 1891 yılında piyasaya çıkan *The Melanesians* adlı meşhur eserindeki verilere dayanarak ilkel din tanımının tabu-mana formülüne dayandırılmasının daha doğru olacağını savunmaktadır. Marett, mana kavramının karşılaştırmalı Din Bilimi alanında evrensel bir kategori olarak kullanılabileceğini düşünmektedir. *Encyclopaedia of Religion and Ethics* için yazdığı "Mana" maddesinde Marett, yine Codrington'dan bol bol alıntılar yapmakta ve *manayı*, "fiziki olmayan doğaüstü bir güç" olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁵ Marett, *The Encyclopaedia Britannica* için 1911 yılında yazdığı "Din (İlkel)" maddesinde Tylor'un din tanımlamasının yetersizliğini bir kez daha dile getirmektedir. Marett'e göre bu tanımlama sadece dinin inanç boyutuna odaklanarak pratik boyutunu göz ardı ettiği ve dindeki inanış ve pratiklerin sadece ruhsal nesnelere yönelik olmadığı hususunu hesaba katmadığı için iki yönden eksik ve dolayısıyla da yetersizdir. Bu eleştiriden sonra Marett, "ilkel dinleri" kapsayacak şekilde daha genel bir din tanımı ortaya koymaya çalışmaktadır: "Kutsal dini nesne olarak ve buna eşlik eden ve kutsal karşısında duygu, düşünce ve eylemden oluşan dini tutumu da toplumu

¹⁵² Robert R. Marett; "Pre-Animistic Religion"; *Folklore*, Vol. 11, No. 2 (June 1900), s. 165; Robert R. Marett; *The Threshold of Religion*, Second Edition, Methuen & Co., London 1914, s. ix; Edwin O. James; "Robert R. Marett", *Folklore*, Vol. 54, No. 1 (March 1943), s. 271.

¹⁵³ Robert R. Marett; *The Threshold of Religion*, s. viii.

¹⁵⁴ Robert R. Marett; "The Tabu-Mana Formula as a Minimum Definition of Religion", *Archiv für Religionswissenschaft*, Vol. 12 (1909), s. 186-194. Bu yazının yeniden yayımlandığı yer: Robert R. Marett; "The Tabu-Mana Formula as a Minimum Definition of Religion", Jaques Waardenburg; *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Volume 1: Introduction and Anthology*, Mouton, The Hague - Paris 1973, s. 258-263.

¹⁵⁵ Robert R. Marett; "Mana", James Hastings; *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Volume VIII, T. & T. Clark, Edinburgh 1915, s. 376.

ya da toplumun üyesi olarak kabul edilen bireyleri refaha kavuşturan şey olarak tanımlayabiliriz.”¹⁵⁶

The Encyclopaedia Britannica’nın 1911’de yayımlanan baskısında din maddesinin Marett’in yazdığı “Primitive Religion” (İlkel Din) (s. 62-67) ve bunun devamında Joseph Estlin Carpenter’in kaleme aldığı “The Higher Religions” (Yüksek [Seviyeli] Dinler) (s. 67-76) maddesi şeklinde iki kısma ayrılmış olması o dönemde hakim bilim anlayışını sergilemesi bakımından ilginçtir. Görüldüğü üzere din maddesinin bu şekilde ele alınması bile o dönemki evrimci etkinin izlerini apaçık yansıtmaktadır.

1920’li yıllardan itibaren dinin karakterini tanımlamak açısından kutsal/profan ayrımının daha isabetli bir kriter olduğu kanaati doğmuştur.¹⁵⁷ Nitekim 1927 yılında Marett, her ne kadar profan kavramına atıfta bulunmasa da kutsal kavramı ekseninde şekillendirdiği yukarıdaki tanımı daha da kısaltarak şu şekle sokmuştur: “Din, sonsuz bir iyiliği sembolize eden kutsala tapınmadır.”¹⁵⁸ Aşağıda görüleceği üzere İngiltere’de Durkheim’in düşüncelerini ilk savunanlardan biri olan Marett’in¹⁵⁹ bu tanımında Fransız Sosyoloji Okulunun etkisi açıkça görülmektedir.¹⁶⁰

Her ne kadar Marett’in düşünceleri İngiltere’de çok etkili olmamışsa da Alman asıllı Protestan teolog ve mukayeseli dinler tarihçisi Rudolf Otto (1869–1937) ve Din Fenomenolojisinin öncülerinden sayılan Hollandalı dinler tarihçisi ve Hristiyan teolog Gerardus van der Leeuw gibi diğer ülkelerden birçok bilim adamı üzerinde etkisini göstermiştir.¹⁶¹

Kendisi de Otto ve Van der Leeuw’un çalışmalarından yararlanan Eliade’nin Din Bilimi alanında oluşturmuş olduğu kavramsal çerçevenin daha iyi anlaşılabilmesi için bu bilgilere çalışmamızın ileriki safhalarında tekrar döneceğiz. Fakat önce Eliade’nin din

¹⁵⁶ Robert R. Marett; “Religion (Primitive)”, *The Encyclopaedia Britannica*, Eleventh Edition, Volume XXIII, Cambridge University Press, New York 1911, s. 64.

¹⁵⁷ Hans G. Kippenberg; “Sacred and Profane”, Erwin Fahlbusch et al. (eds); *The Encyclopedia of Christianity*, Volume 4, Eerdmans, Michigan 2005, s. 803.

¹⁵⁸ Dale R. Bengtson; “R. R. Marrett and the Study of Religion”, s. 651.

¹⁵⁹ Robert Alun Jones; “Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion”, *The American Journal of Sociology*, Vol. 92, No. 3, (November 1986), s. 609, dip. 26.

¹⁶⁰ İngiliz Antropolog Edward E. Evans-Pritchard’a göre Marett, Durkheim’dan bolca aktarmaktan ve kelimelerle oynamaktan başka bir şey yapmamıştır (Edward E. Evans-Pritchard; *Des Théories sur la religion des primitifs*, Payot & Rivages, Paris 2001, s. 61).

¹⁶¹ Dale R. Bengtson; “R. R. Marrett and the Study of Religion”, s. 647.

teorisinin özünü oluşturan kutsal kavramının din bilimleri bağlamında geçirdiği safhalar üzerinde durmak gerekir.

1.1.1. Din İncelemelerinde Kutsal Kavramının Ortaya Çıkışı

Anglo-Sakson antropolojiye tepki olarak Emile Durkheim (1853–1917) tarafından Marcel Mauss (1873–1950), Henri Hubert (1872–1927) ve Marcel Granet (1884–1940) gibi Fransız araştırmacıların katıldığı Sosyoloji Okulu kurulmuştur.¹⁶² Doğal/doğaüstü karşıtlığının Batı merkezli olduğunu savunarak “doğaüstü” kavramını reddederek ve Budizmden dolayı tanrısal varlıklara atıfta bulunmaksızın bir din tanımı ortaya koymaları bakımından bu araştırmacılar Din Bilimi alanında yeni bir çılgır açmışlardır.¹⁶³ Bu okula mensup bilim adamları, kutsal kategorisinin sistematik incelemesini yaparak bu kategorinin indirgenemezliğini savunmuşlardır. Bunların, dini fenomenleri tanımlarken kutsal/profan ayrımını temel kriter olarak benimsedikleri görülmektedir. Durkheim ile birlikte kurdukları *L'Année Sociologique* dergisinin ikinci sayısında çıkan “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” (Kurbanın Mahiyeti ve İşlevi Üzerine Deneme) başlıklı makalede Henri Hubert ve Marcel Mauss, kutsal kavramını hep sıfat şeklinde kullanmaktadırlar: *kutsal şeyler, kutsal hayvan, kutsal karakter, kutsal dünya, kutsal taş, kutsal yer, kutsal aileler, kutsal oda, kutsal ateş, kutsal kıyafet* vs. Kurbanın mahiyetinin ve toplumsal işlevinin incelendiği bu çalışmada kurbanın, dini bir fiil olduğu ve dolayısıyla da dini bir ortamda ve genelde din görevlileri tarafından gerçekleştirildiği belirtilmektedir. Fakat kurban merasiminden önce hem kurbanı sunan, hem kurbanı kesen, hem kurban mahalli, hem kesim aletleri, hem de kurbanın kendisi, profan bir karaktere sahip oldukları için, kurban merasiminin ilk safhası, bunları kutsal dünyaya sokacak ayinlerin gerçekleştirilmesinden ibarettir.¹⁶⁴ Böylece önemli bir dini fenomen olan kurban ritüelini çözümlerken profan/kutsal temel ayrımına dayanan Hubert ve Mauss, kurban fenomeninin özet olarak kutsallaş(tır)ma/profanlaş(tır)ma süreçlerinden ibaret olduğunu ifade etmektedirler.

¹⁶² Jacques Waardenburg; “Din Bilimlerinin Tarihçesi”, (Çev.: Ramazan Adıbelli), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 16, Yıl 2004/1, s. 290. Ayrıca bkz. Andrew Strathern; Pamela J. Stewart; “Ritual Studies and Cognitive Science: Anthropology’s Shifting Boundaries”, Harvey Whitehouse; James Laidlaw (eds.); Religion, anthropology, and cognitive science, Carolina Academic Press, Durham 2007, s. xi.

¹⁶³ Yves Lambert; “La ‘Tour de Babel’ des définitions de la religion”, Social Compass, Vol. 38, No. 1 (1991), s. 74.

¹⁶⁴ Henri Hubert; Marcel Mauss; “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *L'Année Sociologique* II, 1899, s. 47.

Ancak Hubert ve Mauss, bu ayrımın ontolojik bir ayrım değil, toplumbilimsel bir ayrım olduğu sonucuna varmaktadırlar. Dini kavramları toplumsal olgularla, kutsal nesneleri de toplumsal nesnelerle özdeşleştiren Hubert ve Mauss'a göre toplumsal şeylerle ilgili olduğu için kurbanın işlevi toplumsaldır.¹⁶⁵

Aynı dergide çıkan “De la définition des phénomènes religieux” (Dini Fenomenlerin Tanımlanmasına Dair) başlıklı yazısında Durkheim, bütün dini fenomenleri kapsayacak bir tanım oluşturmaya çalışmaktadır. Tıpkı Hubert ve Mauss gibi kutsal terimini sadece sıfat olarak kullanan Durkheim, bu makalede bütün dini organizasyonların, olguları, kutsal ve profanı ayırt etme temeline dayandığını ve bütün dinlerde tanrı kavramı bulunmasa da (örneğin Budizm gibi) kutsal/profan karşıtlığının bulunduğunu belirtmektedir.¹⁶⁶ Fakat yine Hubert ve Mauss gibi Durkheim da kutsal kavramını ontolojik bir kategori olarak değil, betimleyici ve analitik bir kategori olarak ele almaktadır. Zira Durkheim'ın amacı dini fenomenleri, teolojik yaklaşımın ele aldığı açıdan değil, bilimsel yöntemi benimseyen toplumbilim perspektifinden değerlendirmek, yani metafizik ve teolojik postülatların yerine objektif prensipleri geçirmektir.¹⁶⁷ *Les règles de la méthode sociologique* adlı eserinin birinci baskısının önsözünde Durkheim, amacının, bilimsel rasyonalizmi beşeri davranışlara uygulamak olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁸ Bu nedenle de Toplumbilimin inceleme konusu olarak seçtiği nesnelerin temel niteliği gözlemlenebilir, yani duyularla kavranılabilen alana ait olması gerekiyordu.¹⁶⁹ İnançlarından kaynaklanan önyargılara dayanan tanımlamaların herhangi bir bilimsel değeri bulunmadığına dikkat çeken Durkheim, metafizik açıdan nötr ve nesnel bir kavram olarak işlem gören kutsal kavramını, herhangi bir grup tarafından kutsal kabul edilen şey olarak ele almaktadır. Böylece bu yaklaşımda dini fenomenler, birer dini gerçeklik olarak değil, birer toplumsal gerçeklik olarak görülmektedir.¹⁷⁰ Zira bir nesnenin, bir zaman diliminin veya bir mekânın bizatihi

¹⁶⁵ Henri Hubert; Marcel Mauss; “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, s. 137.

¹⁶⁶ Emile Durkheim; “De la définition des phénomènes religieux”, *L'Année Sociologique* II, 1899, s. 15, 19.

¹⁶⁷ Ünver Günay; *Din Sosyolojisi*, 5. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 137.

¹⁶⁸ Emile Durkheim; *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895, s. viii.

¹⁶⁹ Emile Durkheim; “De la définition des phénomènes religieux”, s. 2.

¹⁷⁰ William E. Paden; “Before ‘the Sacred’ Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy”, Thomas A. Idinopolus; Edward A. Yonan (eds.); *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Science for the Study of Religion*, E. J. Brill, Leiden 1994, s. 203-208.

kutsal bir değeri yoktur; bunlara kutsallık niteliği kazandıran toplumun kendisidir.¹⁷¹ Kutsallık düşüncesinin kaynağını toplum olarak belirleyen Durkheim, *L'Année Sociologique* dergisinin “Dini Sosyoloji” bölümünden sorumlu Hubert ve Mauss’un çalışmalarından da ilham alıp bu düşüncelerini geliştirerek¹⁷² 1912 yılında yayımlanan *Les formes élémentaires de la vie religieuse*¹⁷³ adlı meşhur eserinde ayrıntılı bir biçimde sunmaktadır:

İster basit, ister karmaşık olsun, bütün dini inanışlar aynı ortak özelliği taşımaktadırlar: Bunlar, insanların tasarladıkları gerçek ya da ideal şeylerin genellikle *profan* ve *kutsal* kelimelerinin yeterince iyi karşıladığı iki farklı terimin belirttiği iki sınıf, iki karşıt tür şeklinde sınıflandırılmasını içermektedirler. Dünyanın, biri kutsal olan her şeyi, diğeri de profan olan her şeyi içeren iki alana bölünmesi dini düşüncenin ayırt edici özelliğidir; inanışlar, mitler, cinler, efsaneler eşyanın doğasını, bunlara atfedilen faziletleri ve güçleri, bunların birbirleriyle ve profan şeylerle olan ilişkilerini ifade eden temsiller ya da temsil sistemleridir.¹⁷⁴

1899’da yayımlanan makalesinde dini fenomenlerin ortak temel özelliğinin kutsal ve profan ayrımına dayandığı hususunu burada da belirttikten sonra Durkheim bu konuyu daha geniş bir şekilde açıklamaktadır: “[...] dini fenomene özgü olan şey, onun her zaman bilinen ve bilinebilen evreninin var olan her şeyi içeren, fakat birbirini tamamen dışlayan iki kutupsal türe bölünmesini gerektirmesidir.”¹⁷⁵ Böylece Durkheim’a göre dini sistemlere konu olan her şey kutsal ve profan olmak üzere iki *antitetik* alana ya da kategoriye ayrılmaktadır.¹⁷⁶ İnsanlık tarihinde kutsal ve profan kategorileri dışında birbirine bu derece karşıt başka kategoriler bulunmadığını dile getiren Durkheim’a göre kutsal ve profanı insan zihni her zaman ayrı türler, aralarında hiçbir ortak nokta bulunmayan iki dünya olarak tasavvur etmiştir. Fakat dinlere göre bu karşıtlık farklı şekillerde tasavvur edilmiştir.¹⁷⁷ Bu tasavvurun kaynağı ise toplumdur.

¹⁷¹ Veikko Anttonen; “What is it that we call 'religion'? Analyzing the epistemological status of the sacred as a scholarly category in comparative religion”, Armin W. Geertz; Russell T. McCutcheon (eds.); Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion, Brill, Leiden 2000, s. 196; Veikko Anttonen; “Rethinking the Sacred: The Notions of 'Human Body' and 'Territory' in Conceptualizing Religion”, Thomas A. Idinopulos; Edward A. Yonan (eds.); The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data, Brill, Leiden 1996, s. 37.

¹⁷² François-A. Isambert; “L'Elaboration de la notion de sacré dans l' 'école' durkheimienne”, Archives des sciences sociales des religions, Volume 42, Numéro 1 (1976), s. 38-39.

¹⁷³ Durkheim’in bu eseri ilk kez H. Cahit tarafından dilimize “Din Hayatının İptidai Şekilleri” başlığı ile çevrilerek 1923 yılında Arap harfleriyle basılmıştır. Bu eseri günümüz Türkçesine Fuat Aydın kazandırmıştır (Dini Hayatın İlkel Biçimleri, Ataç Yayınları, İstanbul 2005).

¹⁷⁴ Emile Durkheim; Les formes élémentaires de la vie religieuse, Quatrième Edition, Presse Universitaires de France, Paris 1960, s. 50.

¹⁷⁵ Emile Durkheim; Les formes élémentaires de la vie religieuse, s. 56.

¹⁷⁶ Robert Launay; “Sacred and Profane”, New Dictionary of the History of Ideas, Volume 4, Charles Scribner's Sons, New York 2005, s. 2146.

¹⁷⁷ Emile Durkheim; Les formes élémentaires de la vie religieuse, s. 53.

Zira dini güç, toplumun, bireylerine telkin ettiği nesnel duygudan başka bir şey değildir. Fakat bu duygu, onu hissedeni bireylerin bilinçlerinin dışına yansımaktadır. Nesnelleşmek için bu duygu bir nesnede sabitleşmekte, bu da kutsal hâle gelmektedir.¹⁷⁸

1930’lu yılların sonunda Roger Caillois (1913–1978) ve Michel Leiris (1901-1990) ile birlikte Georges Bataille (1897-1962), insan varoluşunun sosyal boyutunda kutsalın merkezi rolünü incelemek üzere *Sosyoloji Koleji* (Collège de Sociologie) kurmuştur. Bu grup, Durkheim’in kutsal ile profan arasındaki karşıtlığa ilişkin düşüncelerini temel alarak benimsediği yaklaşımı “kutsal Sosyoloji” şeklinde isimlendirmiştir.¹⁷⁹ İkinci Dünya Savaşından sonra Bataille, Eliade’ın Paris’e yerleşmesine yardımcı olmuştur.¹⁸⁰ 1948’den itibaren Eliade, Bataille’in neşrettiği *Critique* dergisine yazılarıyla katılmaya başlamıştır.¹⁸¹

Durkheim’in kutsalın kaynağı konusundaki görüşlerini eleştiren İsveçli din adamı ve dinleri tarihçisi Nathan Söderblom, 1913’te yayımlanan *Encyclopaedia of Religion and Ethics*’te yazdığı *holiness* (kutsallık) maddesinde Tanrı kavramından ziyade dinde önemli olanın *kutsallık* olduğunu ve belirli bir tanrı kavramına sahip olmadan *gerçek* bir dinin var olabileceğini; fakat *kutsal* ve *profan* arasında ayrım gözetmeyen *gerçek* bir dinin mevcut olmadığını ileri sürmektedir.¹⁸² Böylece yirminci yüzyılın başlarından itibaren din bilimcilerin birçoğu dini fenomenleri anlamak ve açıklamak bakımından kutsal kavramının son derece önemli bir yere sahip olduğu konusunda ortak bir görüşe vardıkları görülmektedir. Fakat din bilimcilerin uzlaşamadıkları nokta, bu kavramın içeriği ve bunun nasıl ele alınması gerektiği hususudur. Örneğin Gerardus van Leeuw ve W. Brede Kristensen gibi din fenomenologları, sistematik çalışmalarındaki materyali, kutsalın biçimlerini ve sembollerini göz önünde bulundurarak kutsal faaliyetin (aşkın)

¹⁷⁸ Emile Durkheim; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 327.

¹⁷⁹ Paul Stonge; “In the Name of All is Holy: Classification and the Sacred”, *eSharp*, No. 7 (Spring 2006), s. 7.

¹⁸⁰ Steven M Wasserstrom; *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton 1999, s. 141; Mircea Eliade; *Les moissons du solstice. Mémoire II, 1937–1960*, Gallimard, Paris 1988, s. 117;

¹⁸¹ 1948 ile 1954 yıllarında arasında bu dergide Eliade’ın çıkan yazıları şunlardır: « Science, idéalisme et phénomènes paranormaux », *Critique*, n° 23 (1948), s. 315-323; « La mythologie primitive », *Critique*, n° 27 (1948), s. 708-717; « Origines et diffusion de la civilisation », *Critique*, n° 29 (1948), s. 897-908; « La souveraineté et la religion indo-européennes », *Critique*, n° 35 (1949), s. 342-349; « Phénoménologie de la religion et sociologie religieuse », *Critique*, n° 39 (1949), s. 713-720. « Actualité de la mythologie », *Critique*, n° 43 (1950), s. 236-243; « Symbolisme et histoire des religions », *Critique*, n° 83 (1954), s. 323-337.

¹⁸² Nathan Söderblom; “Holiness (General and Primitive)”, James Hastings (ed.); *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Volume VI, Reprint, Edinburgh 1981, s. 731–732.

nesnesi ile (beşeri) öznesi etrafında düzenlemişlerdir. Friedrich Heiler (1892–1967) ve Gustav Mensching (1901–1978) gibi din bilimciler ise kutsalın mahiyeti, biçimleri ve yapısal türlerine göre materyallerini düzenlemişlerdir.¹⁸³

1.1.2. Eliade’a Göre Kutsal Kavramı

Paola Pisi’nin de belirttiği gibi öncelikle Eliade’nın İkinci Dünya Savaşı’na kadar kaleme aldığı din bilimi incelemelerinde tek tük geçen ve çoğu zaman isim olarak değil de sıfat şeklinde kullanılan kutsal kavramının öncelikli analiz objesi olarak henüz kullanılmadığına dikkat çekmek gerekir. Eliade’nın o dönemde kaleme aldığı *Alchimia Asiatică* (1935), *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937), veya 1936–1937 yıllarında Bükreş Üniversitesinde verdiği derslere dayanan *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943) gibi incelemelerde yapmak istediği şey daha ziyade folklor ve mitolojide bozulmuş vaziyette bulunan ve yaratılıştan önceki bölünmemiş bütünlüğe yeniden dâhil olma meselesi (réintégration) etrafında şekillenen ve bir bakıma başlangıçta/bidayette mevcut olan “arkaik bir metafizik”i yeniden oluşturmaktır.¹⁸⁴ Dolayısıyla Eliade’nın *kutsal* kavramını yoğun bir şekilde kullanması İkinci Dünya Savaşı sonrasına tekabül etmektedir. Onun bu kavramı dini fenomenlerin incelenmesinde temel bir analiz objesi olarak belirlediği ve onu tanımladığı ilk ve en önemli çalışması *Traité d’histoire des Religions*¹⁸⁵ adlı kitabıdır. Eliade’nın bu kitabına bakıldığında Daniel L. Pals’ın haklı olarak belirttiği gibi ilk bakışta Eliade’nın Durkheim’in kutsalla ilgili teorisini tekrar ettiği sanılabilir.¹⁸⁶ Fakat daha yakından bakıldığında profanı bireyle ve bunun karşıtı olan kutsalı da toplumla ilişkilendiren ve özdeşleştiren Durkheim’in din teorisi ile Eliade’nın arasında son derece önemli farklılıklar bulunmaktadır.¹⁸⁷ Durkheim’in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* adlı meşhur kitabından otuz beş yıl sonra,

¹⁸³ Frederick J. Streng; “Sacred”, Encyclopædia Britannica, Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite, Chicago 2007.

¹⁸⁴ Paola Pisi; “I ‘tradizionalisti’ e la formazione del pensiero di Eliade”, Luciano Arcella; Paola Pisi; Roberto Scagno (eds.); Confronto con Mircea Eliade: Archetipi mitici e identità storica, Jaca Book, Milano 1998, s. 48.

¹⁸⁵ Bu eserin Türkçeye biri Fransızcadan diğeri de İngilizceden aktarılan iki çevirisi bulunmaktadır: Mircea Eliade; Dinler Tarihine Giriş, (Çev.: Lale Arslan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003; Mircea Eliade; Dinler Tarihi. İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi, (Çev.: Mustafa Ünal), Serhat Kitabevi, Konya 2005.

¹⁸⁶ Her ne kadar Eliade’nın kutsal/profan kategorilerinin karşıtılığı üzerine kurduğu teorisinde yer alan bu terimleri daha derin bir ayırım gözeterek ele alsada Gill gibi bazı araştırmacılara göre Eliade bunları Durkheim’in çalışmalarından uyarlamıştır. Örneğin bkz. Glen R. Gill; Northrop Frye and the Phenomenology of Myth, Doctoral Dissertation, McMaster University, 2003, s. 24.

¹⁸⁷ Daniel L. Pals; Seven Theories of Religion, Oxford University Press, New York 1996, s. 164.

antropologların yararlılığından kuşku duymaya başladıkları bir dönemde Eliade, kutsal kavramını *sosyal olgular* sahasında değil de *dini olgular* sahasında yeniden tanımlamak amacıyla *Traité d'histoire des Religions* isimli eserinde *kutsal* ile *profan* ayrımını yeniden ele almıştır.¹⁸⁸ Bu kitabın önsözünde dini fenomenin önceden tanımlanmasının yararı hakkında kuşku duyduğunu belirten Eliade, kutsalı tanımlamanın kolay bir iş olmadığını ifade ettikten sonra Marcel Mauss'un öğrencisi Fransız sosyolog Roger Caillois'nın ilk baskısı 1939'da yapılan *L'homme et le sacré* isimli eserinin önsözünün ilk satırlarını olduğu gibi aktarmaktadır.¹⁸⁹

“Aslına bakılırsa genel itibariyle kutsal [le sacré] hakkında geçerli olarak ifade edilebilecek tek şey onun bizzat tanımında yer almaktadır: yani o [kutsal] profana karşıdır/karşıttır. Bu karşıtlığın mahiyeti ve biçimi aydınlatılmaya çalışıldığı anda en büyük engellerle karşılaşılır. Ne kadar basit/temel olursa olsun hiçbir formül, olguların labirentvari karmaşıklığına uygulanamaz.”¹⁹⁰

Caillois'nın tabiriyle basit/temel; fakat aynı zamanda oldukça muğlâk olan bu tanımlamayı Eliade'nin benimsemesinin sebebi, kutsal ile profan arasındaki kutupsallığın arkaik ve evrensel olmasıdır.¹⁹¹ Bundan dolayı Eliade bu tanımlamanın, tabu, ritüel, sembol, mit, tanrı vs. gibi Dinler Tarihinin ele aldığı bütün dini fenomenleri kapsayıcı olmasını istemektedir. Zira Eliade'a göre “[d]ini fenomenle ilgili şimdiye kadar yapılan tanımların ortak noktası şudur: Her tanım kendine göre *kutsalı* ve dini hayatı, *profanın* ve seküler hayatın karşıtı olarak göstermektedir.”¹⁹²

Bütün dini fenomenlerin ortak paydası ya da başka bir tabirle asgari müştereki olarak ele alınan kutsal kavramının etimolojisi hem yukarıdaki tanımlamanın daha iyi anlaşılmasını sağlayacak hem de bu kavramın Fransızcadaki semantik alanının Türkçedekinden birçok yönüyle farklı ve de çok daha geniş olduğunu gösterecektir.

1.1.2.1. Kutsal Kavramının Etimolojisi

¹⁸⁸ Florin Turcanu; Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire, La Découverte, Paris 2003, s. 373.

¹⁸⁹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 11.

¹⁹⁰ Roger Caillois; *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1950, s. 17. Caillois'nun Eliade üzerindeki etkisinin sanıldan çok daha fazla olduğunu savunan William E. Paden, Caillois'nın adı geçen eseri ile Eliade'nin *Le sacré et le profane* isimli eseri karşılaştırarak bu iki eser arasında on bir noktada benzerlik bulunduğunu saptamıştır (William E. Paden; “Before ‘the Sacred’ Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy”, s. 201, dip. 35).

¹⁹¹ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris 1975, s. 130.

¹⁹² Eliade; *Traité*, s. 15. Vurgular yazara aittir.

Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan *Türkçe Sözlük*'te kutsal terimi şu şekilde tanımlanmaktadır:

1. *din b.* Güçlü bir dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes.
2. Tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, kutsi, mukaddes: "*Aşkın kutsal tarafına inanmamı sarhoşluk belirtisi diye yorumladım.*"- H. E. Adivar.
3. Bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen: "*Demokraside, insanın en doğal, en kutsal hakları bir pazarlık konusu olur.*"- N. Cumalı.
4. *felsefe.* Tanrı'ya adanmış olan, tanrısal olan.¹⁹³

Görüldüğü gibi Türkçede sadece sıfat olarak kullanılan *kutsal* terimi Fransızcada hem sıfat (*sacré*) hem de isim olarak (*le sacré*) kullanıldığına dikkat etmek gerekmektedir. *Sacer* fiilinin geçmiş zaman ortacı olan *sacré* terimi Latincedeki *sacer* kelimesinden türemiştir. 1856 yılında dördüncü baskısı yapılan *Dictionnaire national ou Dictionnaire universel de la langue française*'de kutsal kelimesinin tanımı yapılırken, onun *profan*ın karşıtı olduğu belirtilmektedir.¹⁹⁴ Latincedeki *profanus* teriminden türemiş olan Fransızcadaki *profane* kelimesi de *kutsal* sözcüğü gibi hem isim hem de sıfat olarak kullanılmaktadır. *Profanus* sözcüğü, *önünde*, *dışında* anlamlarına gelen *pro* öneki ile *tapınak*, *mabet* anlamına gelen *fanum* teriminin bileşiminden oluşmaktadır.¹⁹⁵ Aslen *kutsal* terimi, tapınağa, yani tanrısal alana ait olan şeyleri ifade etmek için kullanılıyordu. Dolayısıyla *sacer* tabiri hem alanları hem de nesneleri nitelendirebiliyordu.¹⁹⁶ *Profanus* ise bu alanın dışındaki alana ait olan şeyleri ve sırf bu tür mekânları belirtmek için kullanılmıştır. Bu sözcükten türetilen *profanare* fiili, sunuyu, tapınağı çevreleyen duvarın dışına çıkartmak anlamına geliyordu.¹⁹⁷ Aslında mekânsal ayrılığa dayanan bu profan/kutsal karşıtlığı, Romalıların iki kutuplu din anlayışının ve dikotomik sosyal düzeninin bir yansıması olarak karşımıza çıkmakta ve Philippe Borgeaud'nun belirttiği gibi Romalıların *kamu* ile *özel* arasında kurdukları

¹⁹³ "Kutsal", Türkçe Sözlük, 10. Baskı, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005, s. 1271.

¹⁹⁴ "Sacré", Dictionnaire national ou Dictionnaire universel de la langue française, Tome deuxième, Quatrième édition, Paris 1856, s. 1246; "En ce sens il s'oppose à Profane". Ayrıca bkz. "Sacré", Dictionnaire national ou Dictionnaire de l'Académie Française, Tome second, Septième édition, Paris 1798, s. 693; "Sacré", Nouveau dictionnaire universel, Tome second, Paris 1870, s. 1246: « N'est guère usité que par opposition au profane »; « Sacer, -cra, crum », A. Ernout; A. Meillet; Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, Troisième édition, Librairie C. Klincksieck, Paris 1951, s. 1033: « Ce qui est sacrum (ou sacre) s'oppose à ce qui est profanus »

¹⁹⁵ "Profane", Dictionnaire national ou Dictionnaire universel de la langue française, s. 995.

¹⁹⁶ Andrew Spicer; Sarah Hamilton; "Defining the Holy: The Delineation of Sacred Space", Andrew Spicer; Sarah Hamilton (eds.); Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe, Ashgate, Aldershot 2006. s. 2.

¹⁹⁷ Carsten Colpe; "Sacred and the Profane, The", Lindsay Jones (ed.); Encyclopedia of Religion, Second Edition, Volume 12, Macmillan Reference USA, New York 2005, s. 7964; W. S. Urquhart; "Profanity", James Hastings (ed.), Encyclopedia of Religion and Ethics, Volume X, Reprint, Edinburgh, 1980, s. 379.

karşıtlığa benzemektedir. Zira Latince'de bir iç avlu ya da bir ara yer bulunmadığı için kişi ya bir şeyin içinde ya da dışında olabiliyordu.¹⁹⁸

Bu etimolojik veriler, Caillois'ın adı geçen eserinde kutsal ve profanın semantik alanlarının bir birine nispetle, yani göreceli olarak belirlendiği hususunu doğrulamaktadır. Bu tanımlamaya göre kutsalın bittiği yerde profan, profanın bittiği yerde ise kutsal başlamaktadır. Diğer bir deyişle, kutsal olmayan profan, profan olmayan ise kutsal kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre kutsal ve profan, iki antitetik kategori oluşturmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi Durkheim'in anladığı kutsal/profan kutupsallığı da bu doğrultudadır. Fakat Eliade, dini fenomenler dünyasında meselenin daha karmaşık olduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin kutsal/profan diyalektiği sayesinde profan bir nesne kutsallık kazanarak her iki vasfı da aynı anda kendinde taşıyabilmektedir. Dolayısıyla Eliade'a göre kutsal ile profan arasındaki ilişki *antitetik* olmaktan ziyade *diyalektiktir*. Zaten Eliade'ın *kutsal/profan diyalektiğinden* söz etmesi bundan dolayıdır. Yani her ne kadar bu iki kavram bir birine karşıt olsa da kutsal (tez) ve profan (antitez) aynı nesnede aynı anda varolabilmektedir (sentez). Bu durumu ifade etmek için Eliade, *coincidentia oppositorum* (karşıtların birleşmesi) kavramına başvurmuştur. Böylece Eliade'ın kullandığı *coincidentia oppositorum* kavramı kutsal ve profanın bu paradoksal sentezini ifade etmektedir. İleride ayrıntılı olarak göreceğimiz bu konuya geçmeden önce *kutsal* kavramının etimolojik analizine devam ettiğimizde bu kavramın semantik alanının sınırları daha da netleşecektir. Az önce, *kutsal (sacré)* teriminin Latince'deki *sacer* kelimesinden türetildiği belirtilmişti. *Sacer* sözcüğü ise *sancire* teriminden türemektedir. Bu terim de, *var olmak, gerçek olmak* anlamlarına gelen *sak-* kökünden türemiştir. Böylece *sacer* terimi, *sak-* hâle getirmek, yani *geçerlilik ve gerçeklik kazandırmak, bir şeyin gerçek hâle gelmesini sağlamak* anlamına gelmektedir.¹⁹⁹ Bu da kutsal kavramının aynı zamanda ontolojik bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir.

1.1.2.2. Rudolf Otto'nun Etkisi

İlk defa Portekiz'in başkenti Lizbon'daki Romanya Büyükelçiliğinde basın sekreteri

¹⁹⁸ Philippe Borgeaud; Karşılaşma Karşılaştırma. Dinler Tarihi Araştırmaları, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Dost Kitabevi, Ankara 1999, s. 37.

¹⁹⁹ Julien Riès; "Sacré", Paul Poupard (dir.); Dictionnaire des religions, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985, s. 1483.

olarak görev yaptığı 1942 yılında okuduğu Caillois'nun kitabındaki kutsal tanımını benimseyen Eliade,²⁰⁰ daha sonraki yıllarda yazdığı eserlerde bu kavramın müphem ve eksik kalan taraflarını tamamlamaya çalışmıştır. Bu konuda Rudolf Otto'nun özellikle *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*²⁰¹ (Kutsal – Tanrısal Düşüncesindeki İrrasyonel Unsur ve Bunun Rasyonel Olanla İlişkisi) isimli eserinin son derece önemli bir rol oynadığı görülmektedir. 1917'de yani milyonlarca insanın ölümüne sebep olan ve Batı'yı hem maddi hem de manevi bir bunalıma sürükleyen Birinci Dünya Savaşı'nın hemen akabinde yayımlanan bu eser, modernleşme hareketinin etkisiyle Batı'da meydana gelen dini duygu ve değerler erozyonuna karşı sergilenen en belirgin tepkilerden birini temsil etmektedir. Otto'nun adı geçen eserini William James'in *The Varieties of Religious Experience* [Dini Tecrübe Çeşitleri] başlıklı kitabıyla karşılaştıran Eliade'a göre “dini fenomenin anlaşılması bakımından en iyi girişi”²⁰² oluşturan James'in bu kitabının piyasaya çıkmasından on beş yıl sonra o rolü Otto'nun kitabı üstlenmiştir. Otto'nun 1937'de ölümü üzerine yazdığı bir yazıda Eliade,²⁰³ Almanya'nın “Schleiermacher'den sonra

²⁰⁰ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II : 1970–1978*, Gallimard, Paris 1981, s. 430.

²⁰¹ Otto'nun bu eseri İngilizceye 1923 yılında *The Idea of the Holy* (Trans. John W. Harvey; Oxford University Press, Oxford 1923) başlığı altında çevrilmiştir. 1929'da André Jundt bu eseri Fransızca'ya çevirmiştir: *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* (Payot, Paris 1929). Fransızcada kutsal terimini ifade etmek için tek bir kelime (*sacré*) bulunurken İngilizcede iki kelime bulunmaktadır (*holy* ve *sacred*). İngilizcedeki *holy* ve *sacred* terimleri farklı köklerden türemiş olsalar da eşanlamdırlar. Bundan dolayı da İngilizce kaynaklarda kutsalı ifade etmek için her iki kavram da kullanılmaktadır. Ancak İbraniceden ve Yunancadan İngilizceye çevrilen Kutsal Kitap metinlerinde geçen İbranicedeki *qadosh* ve Yunancadaki *hagios* kavramları karşılığında sadece *holy* terimi benimsenmiştir (John R. Hinnells (ed.); *A New Dictionary of Religions*, Blackwell Publishers, Oxford 1995, s. 437; Willard Gurdon Oxtoby; “Holy (The Sacred)”, Philip P. Wiener (ed.); *Dictionary of the History of Ideas*, Volume 2, Charles Scribner's Sons, New York 1973, s. 511; Eric J. Sharpe; *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, (Çev.: Ahmet Güç), Arasta Yayınları, Bursa 2000, s. 49). Eliade'nin ilk olarak Almanca yayımlanan *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen* (Rowohlt Taschenbuchverlag, Hamburg 1957) adlı kitabı İngilizceye *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (Harcourt, New York 1959) ve Fransızca'ya *Le sacré et le profane* (Gallimard, Paris 1965) başlığı ile çevrilmiştir. Otto'nun adı geçen eserinin İngilizce çevirisinde Almanca *Heilige* terimi karşılığında *holy* sözcüğü kullanılırken Eliade'nin söz konusu kitabının başlığında yer alan aynı Almanca kelime karşılığında *sacred* teriminin tercih edilmesi, İngiliz dilinde *holy* ile *sacred* terimlerinin eşanlamlı olarak kullanıldığını bir kez daha göstermektedir. Dolayısıyla Eliade'nin bu kitabı yazarken ilham aldığı Otto'ya yakınlığını Fransızcanın daha iyi yansıttığını söyleyebiliriz: *Le sacré* (Otto), *Le sacré et le profane* (Eliade).

²⁰² Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, L'Herne, Paris 2001, s. 123.

²⁰³ Mircea Eliade; “La moartea lui Rudolf Otto”, *Revista Fundațiilor Regale* (1937) 4, No. 9, s. 676-79. Bu yazı, 1943 yılında basılan *Insula lui Euthanasius* adlı kitapta yeniden yayımlanmıştır (s. 276-281). Bu kitap Fransızca'ya Alain Paruit tarafından iki farklı cilt hâlinde tercüme edilmiştir: Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, L'Herne, Paris 2001 ve Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, L'Herne, Paris 2001. Eliade'nin Otto ile ilgili yazısı, *Une nouvelle philosophie de la lune* başlıklı kitapta yer almaktadır (s. 123-127).

Din Felsefesi alanında en üretken ve en orijinal dehalarından birisini kaybettiğini”²⁰⁴ belirterek onun önemini vurgulamakta ve Otto’nun orijinalliğinin *Das Heilige*’de yeni bir tez ileri sürmesinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Otto’nun tezi, insanın kendisini yaratanına bağımlı hisseden bir yaratılmışın duygusunu betimlemeye çalışmaktadır. Otto’ya göre bu insan, yaratılmış yani başka birinin eseri olduğunu hissetmekte ve onun varlığı, duruma göre farklı duyguları meydana getirmektedir.²⁰⁵ Bu bakımdan da Otto’nun bu hareket tarzı Eliade için ufuk açıcı olmuştur. Otto’nun adını ilk kez Üniversitede Felsefe hocası Ionescu’nun derslerinde duyan Eliade, onu 1937 yılında yazdığı “Notă despre geniu”²⁰⁶ (Deha Hakkında Notlar) başlıklı bir yazısında zikretmektedir. Doktorasını yapmak üzere gittiği Hindistan’ın Kalküta şehrinden Otto’ya 1929’da yazdığı mektupta *Das Heilige*’yı Rumenceye çevirmek istediğini bildirmesi Eliade’in bu eseri önemli bulduğunu gösteren argümanlardan bir tanesidir.²⁰⁷ İsviçre’nin Ascona şehri yakınlarında Olga Fröbe-Kapteyn (1881–1962)’in “Batı ile Doğuyu buluşturmak” üzere 1933’ten beri yıllık düzenlediği Eranos konferansında sunduğu “Puissance et Sacralité dans l’Histoire des Religions” başlıklı bildiride²⁰⁸ Eliade, Otto’nun adı geçen bu küçük ebatlı eserinin onlarca baskısı yapıldığını, ondan fazla dile çevrilerek dünya çapında yankı uyandırdığını ifade ettikten sonra “Bu eşsiz başarı nasıl izah edilir?” sorusunu sormak suretiyle bu esere olan hayranlığını bir kez daha dile getirmektedir. Eliade, Otto’nun benimsediği yaklaşımı yenilikçi ve orijinal bulmaktadır, çünkü;

Tanrı ve din fikirlerini incelemek yerine Rudolf Otto, dini tecrübe biçimlerini çözümlemeye gayret etmiştir. [Otto] çok büyük bir psikolojik incelik ve hem teolog hem de dinler tarihçisi vasıflarını birlikte taşımasıyla bu tecrübenin içeriğini ve ona özgü özellikleri açığa çıkarmayı başarmıştır. [Otto] dinin rasyonel ve spekülatif yönünü ihmal ederek özellikle onun irrasyonel yönü üzerinde yoğunlaşmıştır.²⁰⁹

Almanca olarak 1957’de yayımlanan *Das Heilige und das Profane* [Fr. *Le Sacré et le*

²⁰⁴ Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 127.

²⁰⁵ Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 124-125.

²⁰⁶ Mircea Eliade; “Notă despre geniu”, *Vremea* (1937) 10, no. 511:4. Bu yazının İngilizce Mac Linscott Ricketts tarafından çevirisi: Mircea Eliade; “Notes about Genius (from Fragmentarium)”, Norman J. Girardot; Mac Linscott Ricketts (eds.); *Imagination and Meaning*, s. 196-198.

²⁰⁷ Florin Turcanu; Mircea Eliade: *Le prisonnier de l’histoire*, s. 84. 1917 yılında yayımlandıktan sonra Otto’nun bu eseri 1923 yılında İngilizceye, 1924’te İspanyolcaya, 1925 yılında İtalyancaya, 1927’de Japoncaya, 1928 senesinde Hollandacaya ve 1929 yılında Fransızcaya tercüme edilmiştir (Robert F. Davidson; *Rudolf Otto’s Interpretation of Religion*, Princeton University Press, Princeton 1947, s. 3).

²⁰⁸ İlk önce: *Eranos-Jahrbuch 1952* (Band XXI) : *Mensch und Energie* başlıklı kitapta (Rhein-Verlag Zürich 1953, s. 11–44) yayımlanan bu bildiri daha sonra Eliade’in *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, Paris 1957) eserinin altıncı bölümü olarak (s. 154–191) yeniden yayımlanmıştır.

²⁰⁹ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 154.

profane] isimli eserinin giriş bölümünde bu ifadeleri tekrarlayan Eliade,²¹⁰ *Das Heilige*'nin ilk baskısından kırk yıl sonra Otto'nun çözümlemelerinin geçerliliğini hâlâ korumaya devam ettiğini de ekleyerek büyük ölçüde Otto'nun bulgularına dayanarak ve ondan aldığı kavramlarla kutsal kavramını ayrıntılı bir şekilde betimlemektedir. Fakat Eliade'ı dindeki rasyonel olan unsurlarla rasyonel olmayan unsurlar arasındaki ilişkiler değil de bütünlüğü içerisinde kutsal fenomeni ilgilendirmektedir. Bundan dolayı Eliade'ın kutsal fenomenini sadece irrasyonel içeriği açısından değil, bütün karmaşıklığı içinde sunmayı amaçladığı görülmektedir.²¹¹

Eliade'ın “bambaşka” (*ganz andere*) ve “kutsal” terimlerini kullanması, onun düşüncelerinin Rudolf Otto'nunkilerle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Oysa Otto ile Eliade'ın hem ele aldıkları konular hem de bunları değerlendirirken benimsedikleri yaklaşımlar bakımından önemli farklılıklar bulunmaktadır. Hristiyanlığı temel alarak çözümlemeler yapan ve onu diğer bütün dünya dinlerinden, özellikle de “fanatik” bir din²¹² olarak gördüğü İslam'dan üstün olduğunu adı geçen eserinde sürekli tekrar eden Otto'nun²¹³ dinleri birbirleriyle karşılaştırırken araştırmacının amacının bunların en mükemmel olanını tespit etmek olduğunu belirtmesi, onun teolojik yönelimini ve dolayısıyla da apolojetik tavrını çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır.²¹⁴ Oysa kutsalı çok daha geniş açıdan ele alan Eliade, arkaik toplumlardaki dini tecrübeler üzerinde yoğunlaşarak bunları fenomenolojik açıdan, yani bu dini tecrübeleri yaşayanların gözüyle değerlendirmeye çalışmaktadır.

Otto ile Eliade arasındaki diğer bir önemli farklılığa İtalyan dinler tarihçisi Paola Pisi dikkatimizi çekmektedir. Otto'ya göre *numinous*un idrak edilmesi, farklılaşmamış olanla yeniden bütünleşme arzusunu değil yaratılmışın bağımlılık duygusunu doğurmaktadır. Aslında yaratılmışlık duygusu Eliade'ın düşüncesinde yer almakta; fakat bu duyguyu Eliade, insanın bütünlüğünü yeniden elde etme (*réintégration*)

²¹⁰ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 15.

²¹¹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 16.

²¹² Rudolf Otto; *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot, Paris 1949, s. 134.

²¹³ Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 16, 89, 123, 136, 194, 221.

²¹⁴ Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 228. Göttingen Üniversitesi (190–1914) ile Breslau Üniversitesinde (1914–1917) uzun yıllar sistematik teoloji dersleri veren ve misyonerlik faaliyetlerini heyecanla destekleyen Otto, adı geçen eserini *Dinler Tarihi* ya da *Din Psikolojisi* perspektifinden değil Hristiyan Teolojisi perspektifinden yazdığını bildirmektedir (Robert F. Davidson; *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, s. 5, 9-10).

arzusunun kökeni olarak yorumlamaktadır.²¹⁵

Otto'yu Eliade'ın nazarında cazip kılan şey, onun genel yaklaşımından ziyade kutsal kavramına getirdiği açılamdır. Otto, insanın dini içgüdüye,²¹⁶ din duygusuna²¹⁷ ve daha genel olarak kutsallık duygusuna,²¹⁸ sahip olduğunu ifade eden Otto'nun kutsalı bütün dinlerde canlı bir prensip,²¹⁹ *a priori* bir kategori,²²⁰ insan ruhunda mevcut olan *a priori* bir unsur,²²¹ şeklindeki betimlemeleri kutsalı başka faktörlere indirgenemez bir kategori olarak ortaya koymaktadır. Ernst Troeltsch'ün (1865–1923) görüşlerinden de etkilenen Otto, adı geçen kitabında Alman filozof Jakob Friedrich Fries'in (1773–1843) dini inancı üzerine oturttuğu rasyonel *a priori* yerine bağımsız bir dini *a priori* getirmiştir. *A priori* kavramını ortaya koyan Immanuel Kant, evrensel biçimde görünen beşeri tecrübeyi rasyonel olarak yorumlayabilmek için gerekli düşünce kategorilerini insanın zihin yapısında var olan *a priori* prensipler olarak kabul etmiştir. Aynı doğrultuda hareket eden Otto, dini bilincin ancak böyle bağımsız ve *a priori* bir yorum kategorisi aracılığıyla açıklanabileceği kanaatine varmıştır. Bu temel varsayıma dayanan Otto'nun din yorumu, dinin kökenini dini olmayan faktörlerle bağımlı olarak izah etmek isteyen psikolojik, sosyolojik ve antropolojik yaklaşımlara doğrudan ve açık bir vaziyette karşı çıkmaktadır.²²² Otto'nun kutsal kavramını *a priori* bir kategori olarak değerlendirmesi, dini, rasyonel açıdan değerlendirenlere karşı bir cevap teşkil etmektedir. Robert F. Davidson, kutsalı bağımsız bir dini kategori olarak ele almasını Otto'nun modern teolojiye sağladığı en önemli ve orijinal katkı olarak değerlendirmektedir.²²³

Eliade'ın din bilimi çalışmalarını üzerine oturttuğu temel varsayımlardan biri de kutsalın indirgenemez bir kategori olduğu hususudur. Eliade, dinin animizm, naturizm, atalar kültü, ilk baba cinayeti vs. gibi teorilerin rasyonel bakış açısıyla harici faktörlere dayandırılarak izah edilmeye çalışıldığı bir dönemde, Otto'nun çıkıp dini duyguyu insanın içinde var olan bir unsur olarak savunmasını takdir etmektedir.

²¹⁵ Paola Pisi; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", s. 105-106, dip. 92.

²¹⁶ Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 165, 228.

²¹⁷ Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 197.

²¹⁸ Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 195.

²¹⁹ Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 20.

²²⁰ Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 160, 188, 229.

²²¹ Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 192, 214.

²²² Robert F. Davidson; *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, s. 159, 160.

²²³ Robert F. Davidson; *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, s. 13.

1.1.2.3. Kutsalın Özellikleri

1.1.2.3.1. *Ganz Andere* ya da Bambaşka Olma

Eliade’a göre kutsalla profan arasındaki kutupsallık arkaik ve aynı zamanda evrenseldir. Kutsal, her zaman profandan “tamamen farklı/bambaşka” bir şey olmuştur.²²⁴ İnsanın kutsalla karşılaşması sonucu yaşadığı dini tecrübeyi psikolojik boyutuyla ele alan Otto, Hristiyan Kilise Babası Augustinus’un (354–430) *İtirafı*’nda ileri sürdüğü görüş doğrultusunda kutsalın özü ve mahiyeti itibarıyla akılla ihata edilmesi mümkün olmadığı için *ganz andere* yani *bambaşka* bir gerçeklik olduğu kanaatindedir.²²⁵ Bu tecrübe esnasında insan,

Kutsalın, yani bu *mysterium tremendum*un, ezici bir kuvvet üstünlüğü yayan bu *majestas*ın karşısındaki dehşet duygusunu, içinde varlığın mükemmel bütünlüğünün geliştiği *mysterium fascinans* karşısında dini korkuyu keşfetmektedir. Otto, tanrısal kuvvetin bir veçhesinin ifşa edilmesiyle ortaya çıktıkları için bütün bu tecrübeleri *numene* ilişkin (Latince *numen*= tanrı) olarak belirtmiştir. *Numene* ilişkin olan adeta bir *ganz andereymiş* gibi, yani kökten ve tamamen farklı bir şeymiş gibi kendini göstermektedir: insani veya kozmik olan hiçbir şeye benzememektedir; insan onun karşısında bir hiç olduğu, "yalnızca bir yaratık" olduğu ve İbrahim'in Rab'be hitap ederkenki sözleriyle, "sadece kül ve toz" olduğu (Yaratılış, XVII, 27) duygusunu hissetmektedir.²²⁶

Dünyevi ve beşeri alanın dışına ait olan kutsalın temel özelliklerinden biri olan *ganz andere*, yani bambaşka olma hususu ifadeye döküldüğü zaman ister istemez bu vasfın dar bir alana hapsedilmiş olduğuna dikkat çekilmektedir.

Kutsal kendini her zaman, “doğal” kuvvetlerden tamamen farklı bir kuvvet olarak açığa vurmaktadır. Şurası gerçek ki dil, *tremendum* veya *majestas*ı veya *mysterium fascinans*ı doğal alana veya insanın profan ruhsal dünyasına ait terimlerle, ancak basitçe ifade edebilir. Fakat bu analojik terminolojinin, tam olarak insanın *ganz andereyi* ifade etmeye muktedir olmayışından kaynaklandığını biliyoruz: Dil, insanın doğal tecrübesini aşan her şeyi, bizzat bu doğal tecrübeden alınan terimlerle telkin etme durumuna indirgenmektedir.²²⁷

1952 yılında yazılan bu satırları Eliade, bundan beş yıl sonra yayımlanan *Le sacré et le profane* isimli eserinde²²⁸ tekrarlamaktadır. Fakat bu iki pasaj arasındaki ince ayırım,

²²⁴ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 131.

²²⁵ Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 48.

²²⁶ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 15-16.

²²⁷ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 155.

²²⁸ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 16.

Eliade'ın kullandığı terminoloji konusunda ipucu vermesi bakımından önemlidir. Yukarıdaki pasajda "*doğal*" kuvvetlerden tamamen farklı bir kuvvet [*puissance*] şeklindeki ifade, *Le sacré et le profane*'da "*doğal*" gerçekliklerden tamamen farklı bir gerçeklik [*réalité*] şeklinde ifade edilmesinden ortaya şöyle bir denklem çıkmaktadır: 1) *kutsal=kuvvet*, 2) *kutsal=gerçeklik*. Nitekim Eliade, bu denklemi bizzat doğrulamaktadır: "[...] kutsal, kuvvete ve her şeyden önce gerçekliğe eşdeğerdir".²²⁹

1.1.2.3.2. *Kratofani* ya da Kuvvetin Tezahürü

Eliade, kutsalın yapısı ve morfolojisiyle ilgili olarak *Traité* adlı kitabının birinci bölümünde ilk kez Yunanca kökenli *kratofani* kavramından söz etmektedir:

Edwin W. Smith'in dediği gibi "tuhaf, sıra dışı şeyler, alışılmamış manzaralar, olağandışı uygulamalar, bilinmeyen besinler, yeni yapım teknikleri tüm bunlar, gizemli güçlerin tezahürleri olarak görülürler." [...] Bu tür olguların hangi ölçüde hierofani olarak kabul edilebileceğini daha sonra göreceğiz. Her halükarda bunlar, kratofani, yani gücün tezahürleridir ve dolayısıyla da bunlara saygı duyulmakta ve bunlardan çekinilmektedir.²³⁰

Hem bu pasajdan hem adı geçen kitap içerisinde *hierofani* ve *kratofani* kavramlarının sürekli olarak birlikte kullanılmasından iki farklı kavram arasında sıkı bir ilişki bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu iki kavram arasındaki ilişki birkaç sayfa sonra şöyle izah edilmektedir: "Bu hierofanilere ilave olan *güç* ve *etkinlik* kavramlarıyla sıkça karşılaştık; zaten geriye bunların kutsal niteliğini kanıtlamak kaldığından dolayısı ki biz bunları kratofani diye isimlendirdik."²³¹ Dolayısıyla Eliade, hierofaniyi kutsal niteliği belirgin olan bir kratofani olarak görmektedir. Bu aşamada Alan L. Miller iddiasının²³² tersine her hierofani bir kratofanidir.²³³ Fakat her kratofani bir hierofani olmayabilir. Eliade'ın böyle bir ayrıma gitmesi, dini olgularla büyüsel olgular arasındaki ayrımı belirginleştirmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu tür bir ayrıma gitmenin zorlukları kendini hissettirmektedir. Zira "'Doğa', yalnızca bu kratofaniler veya hierofanilerle büyüsel-dini (magico-religieux) bir nesne hâline gelmektedir"²³⁴ şeklindeki ifadesi Eliade'ın büyüsel olgularla dini olgular arasında net

²²⁹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 18.

²³⁰ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 26.

²³¹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 33.

²³² Alan L. Miller, "Power", Lindsay Jones (ed.); *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Volume 12, Macmillan Reference USA, New York 2005, s. 7346.

²³³ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 157.

²³⁴ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 356.

bir ayırım yapmayarak hepsini tek bir kavramsal çatı altında toplama gayretinin açık bir göstergesidir. *Traité*'den iki yıl sonra yayımlanan *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*²³⁵ isimli eserde Eliade'nin hierofanileri ve kratofanileri kutsalın büyüsel-dini tezahürleri olarak nitelendirilmiş olması da bunu göstermektedir.²³⁶ Böylece hem büyüsel fenomenleri hem de dini fenomenleri tek bir teorik zemine oturtmak isteyen Eliade'a göre büyüsel pratiklerle ilişkili güç tecrübeleri kratofanileri, dinle ilişkili güç tecrübeleri ise hierofanileri meydana getirmiş olmaktadır.²³⁷ Hemen her yerde karşılaşılsa da büyü, her zaman dinle birlikte olarak görünmesinden dolayı bu iki kavram arasında net bir ayırım yapmak kolay olmamıştır. Aynı zorlukla daha önce karşılaştığımız Marett'in ilkel halklardan bahsederken kullandığı “magico-religieux” (büyüsel-dini) kavramı birçok antropolog tarafından benimsenmiştir.²³⁸ Örneğin Fransız etnolog Arnold van Gennep (1873–1957) büyü ile dini bölünmez bir bütün olarak ele almıştır.²³⁹ Aynı şekilde Marett de din ve büyü'nün başlangıçta tek ve bölünmez bir sosyal fenomenin iki biçimi olarak değerlendirmektedir.²⁴⁰ Thomas'ın belirttiği gibi aslında bu kavram kargaşasının altında yatan asıl mesele her ikisi de Batı'ya ait kavramlar olan “din” (religion) ve “büyü”nün (magie) inceleme konusu yapılan ilkel toplumlarda tam karşılığının bulunmayışındır. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse fenomenleri “dini” ve “büyüsel” diye iki farklı kategoriye ayıran Batılı bilim adamlarının kendileridir. Hâlbuki söz konusu halklar bu tür fenomenler arasında ayırım gözetmemektedirler.²⁴¹ Batı bilim geleneği içerisinde yetişen Eliade'nin seleflerinin ortaya koymuş oldukları görüşlerden etkilenmemiş olması mümkün değildi. O da özellikle iptidai toplumlar söz konusu olduğunda “büyü” ve “din” ayırımından söz etmiş, dini fenomenler için “hierofani” kavramını kullanırken büyüsel fenomenler için “kratofani” kavramını tercih etmiştir. Ancak zamanla bu yapay ayırımın temelsizliğini farketmiş olsa gerek ki Eliade, *Le chamanisme*'den sonra yazdığı eserlerde bir daha *kratofani* kavramını kullanmamıştır. Bunun yerine o, gücü, kuvveti, kutsala içkin bir

²³⁵ Eserin Türkçe çevirisi: Mircea Eliade; Şamanizm. İlkel Esime Teknikleri, (Çev.: İsmet Birkan), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2000.

²³⁶ Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, rééd. Payot, Paris 1983, s. 43.

²³⁷ “Biz ise “dini” ve “büyüsel” yapıdaki tezahürlere işaret etmek üzere hierofani ve kratofani terimlerini sunduk. Kratofaniler, sadece ve basitçe beşer üstü bir gücün söz konusu olduğunu göstermektedir.” (Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 275, dip. 2).

²³⁸ Edward E. Evans-Pritchard; *Des Théories sur la religion des primitifs*, s. 58.

²³⁹ Robert R. Marett; “Magic (Introductory)”, James Hastings; *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Volume VIII, T. & T. Clark, Edinburgh 1915, s. 246

²⁴⁰ Northcote W. Thomas; “Magic”, *The Encyclopaedia Britannica*, Eleventh Edition, Volume XVII, Cambridge University Press, New York 1911, s. 305.

²⁴¹ Northcote W. Thomas; “Magic”, s. 306.

nitelik olarak belirterek bu yapay ayrımı ortadan kaldırmıştır. İleriki yıllarda Eliade'ın bu kavramı farklı şekilde algıladığı anlaşılmaktadır. Hayatının sonlarına doğru *Encyclopedia of Religion* için Lawrence E. Sullivan ile birlikte yazdığı “Hierophany” maddesinde bu durum açıkça görülmektedir.²⁴² *Traité*'de “Hiç kuşkusuz her büyüsel-dini olgu ya bir kratofani, bir hierofani ya da bir teofanidir”²⁴³ diyerek tüm dini veya büyüsel fenomenlerin üç ayrı unsura dayandığını belirttiği halde adı geçen makalede iki tür hierofaniden bahsetmektedir: Teofani ve kratofani. Bir ulûhiyet tecellisi söz konusu olduğunda bu *hierofani*, bir *teofanidir*, yani tanrının tecellisidir. Doğal olarak tecelli eden tanrısal figürün karakterine bağlı olarak teofaniler biçim ve anlam bakımından birbirlerinden çok farklıdır. Hierofaninin diğer türünü Eliade, *kratofani* terimi ile ifade etmektedir. Bu durumda kutsal, bir kuvvet ya da bir güç olarak tezahür etmektedir. Fakat bu kuvvet tabiat güçlerinden tamamen farklıdır. Az önce ifade edildiği üzere Eliade, *kratofani* ile *hierofani* kavramlarını kutsalın tezahürünün iki farklı kategorisi olarak görüyordu. Fakat daha sonra Eliade, *kratofani* kavramını *hierofani* kavramı içerisine dâhil ederek onun bir türü olarak sunmuştur. Alan L. Miller'in yukarıda sözü edilen iddiası da ancak bu aşama için geçerli olabilir.

İtalyan dinler tarihçisi Natale Spineto'nun da belirttiği gibi Eliade “güç” kavramını, Van der Leeuw'un 1939 yılında yayımlanan *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion* adlı eserini okumasıyla ilişkilendirmek mümkündür.²⁴⁴ 1933 yılında *Phänomenologie der Religion* başlığı ile yayımlanan ve İngilizceye *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology* başlığı altında aktarılarak 1938'de neşredilen bu kitabı Van der Leeuw, Jacques Martin'in yardımıyla Fransızcaya aktararak 1948'de *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion* adı altında yayımlatmıştır. Eliade, 1949 yılında yazdığı bir tanıtım yazısında²⁴⁵ bu kitabı, dinler tarihine giriş mahiyetindeki kitapların “en iyisi” ve “her bakımdan mükemmel” olarak tanıtmaktadır.²⁴⁶

²⁴² Mircea Eliade; Lawrence E. Sullivan; “Hierophany”, Lindsay Jones (ed.); *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Volume 6, Macmillan Reference USA, New York 2005, s. 3970-3974.

²⁴³ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 367.

²⁴⁴ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 75; Natale Spineto (ed.); *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Cerf, Paris 1994, s. 177, dip. 5.

²⁴⁵ Mircea Eliade; “Van der Leeuw et la phénoménologie de la religion»: *Critique*, n° 39 (1949), s. 713-720. Bu yazı daha sonra şu kitap içerisinde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 273-279.

²⁴⁶ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 276-277.

Kitabının ilk sayfalarında dinin konusunu belirlemeye çalışan Van der Leeuw, sonuçta güç düşüncesinin dini fenomenlerin temel yapısını oluşturduğu kanaatine varmaktadır.²⁴⁷ Gücü, dini fenomenlerin anlaşılmasında kilit kavram olarak gören Van der Leeuw’ye göre din, gücün tecrübesidir. Oysa daha önce belirttiğimiz gibi Eliade, dini, kutsalın tecrübesi olarak tanımlamak suretiyle Van der Leeuw’dan ayrılmaktadır. Van der Leeuw, iptidai insanın büyüsel olanla doğaüstü olanı güçlü olandan ayrı görmediği düşüncesindedir.²⁴⁸ Böylece Van der Leeuw, iptidai zihniyet bakımından dini fenomenlerle büyüsel fenomenlerin güç kavramı altında birlikte değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varmaktadır. Eliade’ın Van der Leeuw’dan ayrılmak istediği ikinci nokta da tam buradan kaynaklanmaktadır. Bunun izleri *Traité* adlı eserde açıkça görülmektedir. Eliade, dini fenomenlerin izahı ve anlaşılması bakımından Van der Leeuw’un temel aldığı güç kavramını kullanmakla birlikte kutsal kavramını ön plana çıkarmış ve kutsalın tezahürünü ifade etmek için de *hierofani* terimini icat etmiştir. Ancak bu aşamada Eliade’ın konuyla ilgili düşüncelerinin tam netleşmediği anlaşılmaktadır. *Traité* adlı eserinde Eliade’ın “büyüsel” (magique) sıfatı ile “dini” (religieux) sıfatını birlikte kullanması bu bakımdan dikkat çekicidir. Eliade’ın bu kitapta kullandığı terminolojinin sekiz yıl sonra yayımlanan *Le sacré et le profane* adlı eserinde kullanılan terminolojiyle karşılaştırılarak incelenmesinin konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacağını düşünüyoruz.

Tablo 1.1. *Traité* İle *Le sacré et le profane*’da Dini Fenomenlere İlişkin Terminoloji

<i>Traité d’histoire des religions (1949)</i>	<i>Le sacré et le profane (1957)</i>
• <i>forces magico-religieuses</i> (büyüsel-dini güçler) (s. 25, 28, 117, 121), • <i>la force magico-religieuse</i> (büyüsel-dini güç) (s. 47, 117, 182), • <i>phénomènes magico-religieux</i> (büyüsel-dini fenomenler) (s. 31), • <i>faits magico-religieux</i> (büyüsel-dini olgular) (s. 347), • <i>valeur magico-religieuse</i> (büyüsel-dini değer) (s. 217, 375, 389), • <i>rituels magico-religieux</i> (büyüsel-dini ritüelle) (s. 313), • <i>un espace magico-religieux</i> (büyüsel-dini bir mekân) (s. 320), • <i>le temps magico-religieux et le temps profane</i> (büyüsel-dini zaman ve profan zaman) (s.	• <i>forces sacrées</i> (s. 30) (kutsal güçler), • <i>forces religieuses</i> (s. 109) (dini güçler), • <i>phénomène religieux</i> (s. 11, 12) (dini fenomen), • <i>faits religieux</i> (s. 9, 21, 22) (dini olgular), • <i>acte religieux</i> (s. 79, 159) (dini eylem), • <i>valeur religieuse</i> (s. 102, 112, 130, 131, 134, 136, 155) (dini değer), • <i>rituels</i> (s. 56 vd.) (ritüeller), • <i>espace sacré</i> (s. 10 vd.) (kutsal mekân), • <i>durée profane et temps sacré</i> (s. 63) (profan süre ve kutsal zaman),

²⁴⁷ Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 27.

²⁴⁸ Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 24.

326, 329), • <i>le temps magico-religieux</i> (büyüsel-dini zaman) (s. 330), • <i>l'expérience magico-religieuse de l'homme/de l'humanité/de l'humanité tout entière</i> (insanın/insanlığın/tüm insanlığın büyüsel-dini tecrübesi) (s. 356, 357, 367, 374, 375, 376, 379, 380, 381), • <i>expériences magico-religieuses</i> (büyüsel-dini tecrübeler) (s. 360), • <i>symbolisme magico-religieux</i> (büyüsel-dini sembolizm) (s. 378), • <i>Rares sont les phénomènes magico-religieux qui n'impliquent pas, sous une forme ou sous une autre, un certain symbolisme</i> (Şu veya bu şekilde belirli bir sembolizm içermeyen büyüsel-dini fenomenler nadirdir) (s. 366), • <i>une signification magico-religieuse</i> (büyüsel-dini bir anlam) (368), • <i>une perspective magico-religieuse</i> (büyüsel-dini bir perspektif) (s. 373), • <i>la puissance magico-religieuse</i> (büyüsel-dini kuvvet) (s. 376), • <i>la vie magico-religieuse</i> (büyüsel-dini hayat) (s. 380, 381).	• <i>temps sacré</i> (s. 62 vd) (kutsal zaman), • <i>l'expérience du sacré</i> (s. 178) (kutsalın tecrübesi), • <i>expériences religieuses</i> (s. 60, 109, 125) (dini tecrübeler), <i>l'expérience religieuse</i> (s. 19, 21, 22, 26, 27, 59, 81, 94, 109, 122, 130,) (dini tecrübe), • <i>symbolisme religieux</i> (s. 85) (dini sembolizm), <i>symbole religieux</i> (s. 112) (dini sembol), • <i>signification religieuse</i> (s. 30, 54, 63, 81, 95, 134, 142, 143, 151, 173) (dini anlam), • <i>perspective religieuse</i> (s. 139) (dini perspektif), <i>la perspective de l'homme religieux</i> (s. 140) (dindar insanın perspektifi), • <i>puissance sacrée</i> (s. 18) (kutsal kuvvet), • <i>la vie religieuse</i> (s. 60, 107, 111, 112) (dini hayat), <i>la vie spirituelle</i> (s. 170) (manevi hayat).

Yukarıdaki tabloda açıkça görüldüğü üzere Eliade, daha önce *büyüsel-dini* (magico-religieux) şeklinde nitelendirdiği güç, fenomen, olgu, değer, tecrübe, sembolizm, anlam, perspektif ve hayat gibi kavramları, Din Bilimi alanındaki teorik yapısının olgunluğa ulaştığı dönemde yazdığı *Le sacré et le profane* adlı eserinde nitelendirirken büyüsel sıfatını kaldırarak sadece dini sıfatı ile vasıflandırmaktadır. Aynı şekilde daha önce *büyüsel-dini* nitelik yüklediği, zaman, mekân güç, kuvvet, tecrübe gibi kavramları kutsal sıfatı ile ilişkilendirmektedir. *Büyüsel-dini* nitelendirmesi *Le sacré et le profane* başlıklı kitabın sadece üç yerinde geçmektedir: yeniden doğan çocuğun yere konulması ayininden bahsederken Eliade, sembolik şekilde gömülmeyi, suya daldırmaya yani vaftize benzetmekte ve her ikisinin de *büyüsel-dini* bir değere (*valeur magico-religieuse*) sahip olduğunu belirtmektedir (s. 124). Bir sonraki bölümü kadın, toprak ve bereket ilişkisine ayıran Eliade, kadının *büyüsel-dini* kuvvetinin (*pouvoirs magico-religieux*) bitkilerin hayatı üzerindeki etkisi hakkındaki inançtan bahsetmektedir (s. 125). Son olarak Eliade, modern insanın sahip olduğu “hurafe” ve “tabuların” *büyüsel-dini* bir yapı ve kökene (*une structure et une origine magico-religieuse*) sahip olduğunu ifade etmektedir (s. 174-175).

Son aşamada Eliade, dini fenomenlerin temel unsuru olarak *güç* kavramı yerine *kutsal* kavramını din bilimi incelemelerinin merkezine oturtmuştur. Eliade'ın *hierofani* terimini icat edip bir müddet kullandıktan sonra kullanmaktan vazgeçmesi, onun kendine has bir üslup aradığı ve düşüncelerinin teorik alt yapısını oluşturmaya çalıştığı geçiş döneminin izlerini taşımaktadır. Bu son aşamada Eliade, hayranlık duyduğu ve belli ölçüde etkilendiği Van der Leeuw'un izlerini kendi çalışmalarından azaltarak özgünlük elde etmiştir.

1.1.2.3.3. Gerçeklik

Kutsal kavramının temel özelliklerinden biri de onun *gerçeklik* kavramıyla sıkı sıkıya ilişkili olmasıdır.

Gerçek ve anlamlı bir dünya bilinci, sıkı sıkıya kutsalın keşfine bağlıdır. Kutsalın tecrübesiyle insan aklı, gerçek, kuvvetli, zengin ve anlamlı olarak görünenle bu vasıflardan yoksun olan arasındaki farkı kavramıştır. Gerçek, kuvvetli, zengin ve anlamlı olma vasıflarından yoksun olan şey, eşyaların kaotik ve tehlikeli akımıdır. Yani bunların tesadüfen ve anlamsız bir şekilde ortaya çıkışları ve ortadan kayboluşlarıdır.²⁴⁹

Kutsalın gerçeklik yönü, onun geçici olmayıp kalıcı ya da İslami terminoloji ile ifade edecek olursak, onun ebedi oluşundan kaynaklanmaktadır. Kutsal, fani değildir, Hint dinlerindeki *maya* düşüncesi gibi bir rüyadan, bir hayalden de ibaret değildir. Bu bakımdan kutsalın gerçeklikle nitelendirilmesi onu mutlakıyet derecesine ulaştırmakta ve onu referans hâline getirmektedir. “Bir şey veya bir davranış şöyle ya da böyle kendisini aşan bir gerçekliğin parçası hâline geldiği için *değer* kazanmakta, dolayısıyla da gerçek olmaktadır.”²⁵⁰

1937 yılında *Journal of the Indian Society of Oriental Art* dergisinde yayımlanan “Cosmical Homology and Yoga” başlıklı makalesinde Eliade, ilk kez *kutsal* terimini *gerçek* terimiyle, *profan* terimini de aldatıcı/kandırıcı/boş terimiyle eşdeğer olarak kullanmıştır. Daha önceki çalışmalarında bu kavramları kullanan Eliade, İngilizce yayımlanan ilk makalesi olan “Cosmical Homology and Yoga”da ilk kez *kutsal* ve *profan* çiftini Metafiziğin kullandığı kavramlardan *gerçek* ve *gerçekdışı*, *varlık* ve *yokluk* terimleriyle eşdeğer olarak kabul etmektedir: “Profan hayat, sadece Vedanta

²⁴⁹ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 9-10.

²⁵⁰ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth. Conversations with Claude-Henri Rocquet*, The University of Chicago Press, Chicago - London 1982, s. 145.

felsefesi için değil, bütün mistik veya metafizik sistemler için geçerlidir. Ancak bu kelime tarih boyunca hangi anlamlara gelmiş olursa olsun *kutsal*, hakikaten *gerçek* olandır.”²⁵¹

Eliade’ın gençlik yıllarında doktora yapmak üzere gittiği Hindistan’da geçirmiş olduğu sürenin onun daha sonra oluşturacağı dinler tarihi terminolojisine önemli ölçüde etki ettiği açıkça görülmektedir. Henüz yirmi iki yaşındayken gittiği bu ülkenin kendisini eğittiğini ifade eden Eliade, o dönemde üç şey keşfettiğini bildirmektedir:

1. Kutsallık tecrübesiyle hayatın yeni bir görünüm kazanabileceği hususu.
2. Geleneksel kültürlerde sembolizmin öneminin keşfi. Eliade, Romanya’dayken dini konulara pek fazla ilgi duymadığını ve hatta kiliselerdeki ikonaları lüzumsuz birer fazlalık olarak gördüğünü söylemektedir. Hindistan tecrübesi, bu konuda da Eliade’ın bakış açısını değiştirmiştir. Bir süre yaşadığı Bengal köyünde kadınların ve kızların, fallik bir sembol olan *lingamı* süslediklerini ve onu ellediklerini gören Eliade, bu nesnenin içerisindeki sembolü görmenin mümkün olabileceğini idrak etmiştir. Bunun sonucunda da bir ikonaya bakan Hristiyanın, sadece kucağında çocuk tutan bir kadın resmi görmediğini, aynı zamanda Bakire Meryem’i yani İsa’nın Anasını algıladığını idrak etmiştir.
3. Cilalı taş devri insanının keşfi. Hindistan’dan ayrılmadan kısa bir süre önce Eliade, bu ülkenin iç kesimlerini gezmiş ve buradaki insanların yaşattığı kültürün çok eski tarihi katmanlara ait olduğu dikkatini çekmiştir. Ziraata dayanan bu kültürü Eliade, “Cilalı taş medeniyeti” diye nitelendirmektedir. Ziraatın keşfiyle ortaya çıkan bu kültürün temel özelliği doğal dünyayı, hayat, ölüm ve yeniden doğuş şeklindeki kesintisiz bir devir olarak görmektir. Bitkilerin yaşamına has olan bu devir insanın yaşamına da hâkim ve aynı zamanda manevi hayat için bir model oluşturmaktadır. Daha da önemlisi Eliade, dünyanın her yerinde ziraatla geçinen bütün toplumların bu ortak kültürel mirasa sahip olduklarını fark etmiştir.²⁵²

1977 yılında Claude-Henri Rocquet’ye verdiği mülakatta Eliade, “[b]ana göre kutsal, her zaman gerçeğin ifşası, var oluşumuza anlam vererek bizi kurtaran şeyle

²⁵¹ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 821.

²⁵² Mircea Eliade; Ordeal by Labyrinth, s. 54-56.

karşılaşmamızdır” dedikten sonra insanın gökyüzünün uçsuz bucaksızlığını düşünmesi sayesinde aşkınlığa, yani kutsalın ifşasına ulaştığını bildirmektedir.²⁵³ Eliade’a göre sadece gök kubbeyi temaşa etmek dini bir tecrübenin gerçekleşmesine neden olabilmektedir. Gökyüzü sonsuz ve aşkın olarak görünmektedir. İnsan ve çevresinin temsil ettiği bu hiçe kıyasla gökyüzü tam anlamıyla *ganz andere* (bambaşka) olandır. Sadece sonsuz yüksekliğin bilincine varılmak suretiyle aşkınlık ifşa olmaktadır. “Çok yüksek olan” böylece tanrının bir sıfatı hâline gelmektedir. İnsanın ulaşamadığı üst bölgeler ve uzay alanları, aşkınlık, mutlak gerçeklik ve ebedilik niteliklerini kazanmaktadır. “Çok yüksek olan” insanın ulaşamadığı bir boyut olduğu için doğal olarak insanüstü güç ve varlıklara ait olarak düşünülmektedir. Ancak Eliade, bu noktada bir hususa daha dikkat çekmektedir. Yüksekliğin insanda aşkınlık duygusu uyandırma süreci mantıksal ya da rasyonel bir sürecin sonucu değildir. “Yüksekliğin” aşkın kategorisi insanın bütününe, yani aklına hitap ettiği kadar ruhuna da hitap etmektedir.²⁵⁴

Yüksekliğin ve özellikle de gökyüzünün insanlarda aşkınlık duygusu uyandırdığı görüşünü desteklemek üzere Eliade, iptidai topluluklardaki birçok tanrı adının yükseklik, gök kubbe, meteorolojik fenomenlerle ilişkili olduğunu ya doğrudan “Gökyüzünün Sahibi”, “Gökyüzünde Oturan” vb. isimlerle anıldıklarını hatırlatmaktadır.²⁵⁵

Bu temel varsayım, Eliade’ın çeşitli kozmik düzeylerde tezahür eden hierofanilerin adeta bir dökümünü sunduğu *Traité d’histoire des religions* adlı eserinin yapısında açıkça kendini göstermektedir. Bu eserin birinci bölümünde kutsalın yapısı ve morfolojisi hakkında temel bilgileri arz ettikten sonra hemen ikinci bölümde Eliade, gök ile ilgili hierofanileri ele almakta ve çeşitli kültürel alanlarda (Avustralya, Afrika, Kutup bölgesinde ve Orta Asya’da yaşayan halklar, Mezopotamya, Hindistan, İran, Yunan, İran, Yunan, Yahudilik) gök ile ilgili ritler ve sembollerden örnekler vererek gökyüzünde yer alan bir tanrı inancının evrensel bir olgu olduğu yönündeki varsayımını desteklemeye çalışmaktadır.²⁵⁶

Kutsal, insanı, oluş, profan, yokluk gibi içerik ve anlam bakımından boş olan

²⁵³ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 162.

²⁵⁴ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 46-47; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 102-103.

²⁵⁵ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 103.

²⁵⁶ Bkz. Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 46-114.

otomatizmlerden kurtararak gerçekliğe yani varlığa ulaştırmaktadır.²⁵⁷ Bu bakımdan Eliade, kutsalın en önemli özelliğinin *gerçeklik* ile özdeş oluşundan kaynaklandığı kanısındadır.²⁵⁸ Eliade bu sonucu, arkaik toplum insanının genel tutumunu incelemek suretiyle elde etmiştir. Bu toplumlarda, insani fiiller kadar dış dünyaya ait nesnelerin de bizatihi bir değeri yoktur. Bir nesne ya da bir fiil, değer kazanıyor ve böylece gerçeklik niteliğini taşıyorsa, bu kendisini aşan bir gerçekliğe iştirak ettiğinden dolayıdır.²⁵⁹ Diğer bir ifadeyle Tanrıların ya da ataların yaptıkları her şey, bunların bütün eylemleri kutsal alana dâhil olmakta ve böylece de insanlar için takip edilmesi gereken birer model hâline gelmektedir.²⁶⁰

Özellikle *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*²⁶¹ isimli eserinde Eliade, modern dönem öncesi insanı için bir şeyin nasıl ve neden *gerçek* hâle geldiğini irdelemektedir. İncelediği örnekler neticesinde Eliade, bir şeyin üç şekilde *gerçeklik* kazandığını tespit etmiştir:

- 1) Arkaik insan için gerçeklik, semavi bir arketipin taklit edilmesine bağlıdır.
- 2) “Merkez sembolizmi”ne iştirak etmekle gerçeklik elde edilmektedir. Şehirler, tapınaklar ve evler, “Dünyanın Merkezi”ne benzetilmek suretiyle gerçeklik kazanmaktadır.
- 3) Tanrıların, kahramanların ya da ataların başlangıçta ortaya koydukları fiilleri tekrar ettikleri ritüeller ve anlamlı profan davranışlar gerçek hâle gelmektedir.²⁶²

Bu noktada Rickett's in değindiği bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Eliade'ın kutsalı gerçeklikle eşdeğer olarak tanımlaması, bu tespitin onun kişisel kanaati olduğu yönünde yanlış anlaşılmalara neden olmuştur.²⁶³ Oysa yukarıdaki örneklerden açıkça görüldüğü üzere Eliade'ın bu ifadeleri kendi görüşünü değil, incelediği dini fenomenlere inanan kişilerin inançlarını yansıtmaktadır. Dolayısıyla Eliade'ın kullandığı gerçeklik kavramı ontolojik bir durumdan ziyade hermenötik bir durumu ifade etmektedir. Yani dinler

²⁵⁷ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 40.

²⁵⁸ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 385.

²⁵⁹ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, Paris 1969, s. 15.

²⁶⁰ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 80.

²⁶¹ Mircea Eliade; *Ebedî Dönüş Mitosu*, (Çev.: Ümit Altuğ), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994.

²⁶² Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 17.

²⁶³ Mac Linscott Ricketts; “In Defence of Eliade: Toward Bridging the Communication Gap between Anthropology and the History of Religions”, *Religion: Journal of Religious and Religions*, 3 (Spring 1973), s. 28.

tarihçisi için önemli olan bir şeyin mutlak surette gerçek olup olmadığı değil, inanan bir insanın bu şeyin gerçek olduğuna inanmasıdır.

Bir şeyin neden gerçeklik kazandığını ise Eliade, günlüğüne düştüğü 31 Ocak 1961 tarihli notta örnekleriyle izah etmektedir:

Çölde susuzluktan ölen bir insanı hayal ediyorum. O an için su, mutlak gerçeklik olma özelliğine sahip. Gerisi önemsiz. Hakikaten gerçek olan tek şey, o adamı kurtarabilecek tek şey sudur. Ve bu adamın ya kendisinin suyu bulması ya da başka birinin ona su getirmesi sonucunda vs. son anda kurtulduğunu hayal ediyorum. Birkaç saniye içerisinde su, mutlak gerçeklik olma özelliğini kaybediyor ve bizim hepimiz için ne ise, yani önemli bir şey ama kolayca ulaşılabilir ve bu bakımdan da merak uyandırmayan bir şey hâline geliyor.

Başka bir örnek: Boğulmak üzeresiniz, o anda sizin için gerçek olan tek şey can kurtarma yeleği hâline gelir. Birisi onu size fırlatıyor ve kurtuluyorsunuz. Bu yeleğin mutlak gerçeklik ve kurtarıcı olma özelliği o anda derhal kayboluyor.

Hem “mutlak” hem de aynı zamanda fani/geçici olan bu tip gerçekliklere ne ad verebilirim? Muhtemelen: epifanik gerçeklikler. Yani bunlar mutlak gerçeklik olarak sadece kısa süreliğine ve bazı anlarda bazı kişiler için tezahür etmektedir. Ancak yine de bunlar mutlaklardır. Zira bunlar tezahür etmemiş olsaydı, canlı varlık olarak insan yok olurdu.²⁶⁴

Burada da Eliade gerçekliğin temel özelliği olarak fani oluşun tersini ifade eden mutlak oluşu göstermektedir. Kutsalın insan için bu kurtarıcı fonksiyonu üzerinde “Bir Soterioloji Olarak Dinler Tarihi” başlıklı bölümde ayrıntılarıyla durulacaktır. Fakat kutsalın bu ontolojik değerini belirttikten sonra onun profan alana dâhil olarak insanlarla nasıl temas kurduğu sürecini incelemek gerekmektedir. Zira Kant’ın ayrımını kullanırsak numen alanından fenomen alanına geçmesiyle insan için gerçeklik bir anlam ifade etmektedir. Eliade’ın *büyük sır*²⁶⁵ diye nitelendirdiği olgu kutsalın tezahür etme olayı, yani hierofanidir. Numen alanındaki kutsal, fenomen alanında hierofani’ye dönüşmektedir.

1.1.2.3.4. *Hierofani* ya da Kutsalın Tezahürü

İnsanın kutsalın bilincine varması, kutsalın tezahür ederek kendini profandan tamamen farklı bir şey olarak göstermesinden kaynaklanmaktadır. Kutsalın bu tezahür etme olgusunu ifade etmek için Eliade, kendisinin icat ettiği *hierofani* terimini önermiştir.²⁶⁶ Yunanca *kutsal* anlamındaki *hieros* ve *göstermek* anlamındaki *phainein* terimlerinden

²⁶⁴ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I : 1945-1969*, Gallimard, Paris 1973, s. 356.

²⁶⁵ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 164.

²⁶⁶ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 17.

oluşan *hierofani* kavramını Eliade ilk kez *Traité*'sinde kullanmıştır.²⁶⁷ Bu eser içerisindeki temel kavramlardan biri olan *hierofani* kavramının *Le sacré et le profane* (Almanca ilk baskı 1957) ile *Mythes rêves et mystères*'de (1957) sıkça kullanılmış olmasına rağmen *Le mythe de l'éternel retour* (1949)'da altı kez, *Initiation, rites, sociétés secrètes*'de (1959) sadece iki kez kullanılmış, *Aspects du mythe* (1963), *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970), *Religions australiennes* (1972) başlıklı kitaplarda hiç kullanılmamış ve özellikle de üç ciltlik *Histoire des croyances et des idées religieuses*'da (1976, 1978, 1983) sadece birkaç kez kullanılmıştır. Rennie'ye göre bu durumun nedeni, Eliade'ın ya bu kavramın karmaşıklığından dolayı onu tatmin edici bulmamış olması ya da bunun eleştirilere maruz kalmış olmasıdır.²⁶⁸ Ancak birinci baskısının genel editörlüğünü yaptığı *Encyclopedia of Religion*'da "Hierophany" maddesinin yer alması ve hatta bu maddenin Lawrence E. Sullivan ile birlikte yazmış olması onun bu kavrama verdiği önemin en bariz kanıtı olsa gerek.

Kutsalın tezahür etmesi olayını ifade etmek için kullandığı *hierofani* kavramını tercih etme nedenini Eliade şöyle açıklamaktadır:

Bu terim kullanışlıdır. Çünkü hiç bir ek açıklama içermemektedir. Etimolojik içeriği içinde yer alandan başka bir şeyi ifade etmemektedir. Yani kutsal bir şey bize görünüyor, tezahür ediyor. Denilebilir ki –en basitinden en gelişmişine- bütün dinlerin tarihi pek çok sayıda hierofaniden, yani kutsal gerçekliklerin tezahürlerinden ibarettir. Örneğin, kutsalın bir taş veya bir ağaç gibi herhangi bir nesnede tezahür etmesi gibi en basit hierofani ile Tanrının Mesih İsa'da tecessümü olan en üstün hierofani arasında bir kopukluk yoktur. Yapı bakımından aynı gizemli icraat karşısında bulunuyoruz: dünyamıza ait olmayan bir gerçeklik, yani "bambaşka olan bir şey", "doğal", "profan" dünyamızın ayrılmaz bir parçası olan nesnelerde tezahür etmektedir.²⁶⁹

Kutsalın dünyevi alandaki yansımaları sağlayan nesneyi Eliade, *almak*, *kabul etmek* anlamına gelen Fransızca *recevoir* fiilinden türeyen *réceptacle* kelimesiyle nitelendirmektedir. Kutsalı bünyelerine kabul ederek onun doğal yani profan dünyada tezahür etmesini mümkün kılan nesnelerin ne tarihi ne de çeşitlilik bakımından sınırlı oldukları görülmektedir.

İnsanlık tarihi boyunca, herhangi bir yerde hiçbir biçimde kutsallık kazanmamış *herhangi bir şey* -nesne, hareket, fizyolojik fonksiyon, canlı ya da eşya vs.- olup olmadığını bilmiyoruz. Bu *şeyi* bir hierofani hâline gelmeye ya da belirli bir anda hierofani olmaktan çıkmaya iten nedenleri araştırmak apayrı bir konudur. Fakat insanın ele aldığı, hissettiği, karşılaştığı ya da sevdiği her şeyin bir hierofani olmuş olabileceği kesindir. Örneğin jestlerin, dansların, çocuk oyunlarının, oyuncakların vs. genel olarak dini bir kökene sahip

²⁶⁷ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 878; 981; 1139.

²⁶⁸ Bryan S. Rennie; Reconstructing Eliade, s. 9.

²⁶⁹ Mircea Eliade; Mythes, rêves et mystères, s. 155-156; Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 17.

oldukları bilinmektedir: Bunlar vaktiyle kült jestleri ya da nesneleri olmuşlar. Hatta müzik aletlerinin, mimarlığın, ulaşım araçlarının (hayvanlar, arabalar, sandallar vs.) başlangıçta kutsal nesneler ya da etkinlikler oldukları bilinmektedir. Tarih boyunca kutsallık kazanmamış önemli hiçbir hayvan ya da bitki türünün var olmadığı düşünülebilir. Aynı şekilde tüm mesleklerin, zanaatların, endüstrilerin, tekniklerin kutsal bir kökeni olduğunu ya da zamanla kült değerleri kazandıkları bilinmektedir. Bu liste, günlük alışkanlıklarla (kalkış, yürüyüş, koşu), çeşitli işlerle (avcılık, balık tutmak, tarım) tüm fizyolojik etkinliklerle (beslenme, cinsel yaşam vs.) ve muhtemelen de dilin başlıca sözcükleriyle vb. uzatılabilir.²⁷⁰

Eliade'ın bu düşünceyi Gerardus van der Leeuw'den aldığı anlaşılmaktadır.²⁷¹ Bu noktada bir hususa dikkat etmek gerekmektedir. Dünyevi hayatın her alanına ait nesne, şahıs veya fiiller, tarih boyunca kutsal kabul edilmiş olsa da insanlığın tümü bu safhalardan aynı anda geçmemiş, her insan topluluğu bu hierofanilerin hepsiyle aynı anda tanışmamıştır. Bilakis belirli bir tarihi dönemde, dünyanın belirli bir yerinde her insan topluluğu kendine göre bazı nesneleri, hayvanları, bitkileri, fiilleri vs. hierofaniye dönüştürmüştür.

Bu noktada Dinler Tarihinin araştırma alanının sınırları daha belirgin hâle gelmektedir. Her dini fenomen bir hierofani²⁷² olduğuna göre, araştırma konusunu belirlemiş olan dinler tarihçisinin görevi, Eliade'ın belgeler/vesikalar (documents) diye nitelendirdiği²⁷³ bu hierofanileri analiz etmektir. Ancak burada karşımıza başka bir metodolojik problem çıkmaktadır. Bölümün başında Eliade'ın kabul ettiği dini fenomen tanımlamasında *kutsal* ile *profan*ın birbirine karşıt olarak sunulduğunu söylemiştik. Ama tarihin herhangi bir döneminde hemen her şeyin bir hierofani olarak ortaya çıkmış olabileceğini söylemek, dini fenomenin bu tipik tanımıyla çelişmez mi? Diğer taraftan ne olursa olsun her şey kutsallık kazanabiliyorsa, kutsal-profana dikotomisi ne ölçüde geçerli bir dikotomidir?

1.1.2.4. Kutsalın Diyalektiği

Eliade'a göre yukarıda sözü edilen çelişki, yalnızca görünüştedir. Çünkü her ne kadar her şey hierofani hâline gelebilir olsa da ve tarihin herhangi bir döneminde, herhangi bir yerde kutsallık kazanmamış ne bir nesne ne bir canlı ne de bir bitki vs. varsa da tarih süresince tüm bu hierofanileri bünyesinde topyekûn toplayan hiçbir din ya da ırk

²⁷⁰ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 24.

²⁷¹ Bkz. Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 275.

²⁷² Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 342.

²⁷³ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 13.

bilinmemektedir. Başka bir deyişle hangi din söz konusu olursa olsun her zaman kutsal nesnelerin ya da canlıların yanı sıra, kutsal olmayan nesneler ya da canlılar da bulunmuştur. Herhangi bir nesne grubu hierofaniye dönüşebilse de bu grubun içerisinde bu ayrıcalığı paylaşmayan nesneler her zaman bulunabilmektedir.²⁷⁴

Örneğin “taş kültü”nden söz edildiğinde, tüm taşlar kutsal kabul edilmez. Gerek biçimleri gerek büyüklükleri ya da ritüel içerikleri yüzünden tapınma konusu olan bazı taşların her zaman var olduğu görülmektedir. Fakat burada söz konusu olan bir taş kültü değildir. Bu kutsal taşlara artık sıradan taşlar değil, hierofani oldukları için yani bir “nesne” olarak normal durumlarından başka bir şey hâline geldikleri için tazim edilmektedir.²⁷⁵ Bu taşlar artık hierofani oldukları için kutsalı yani *ganz andereyi* “göstermektedir”.²⁷⁶ Böylece sayısız taş arasında bir taşın kutsal hâle gelmesi, onun bir hierofani oluşturması veya *mana* içermesi, ya da bir mitsel fiili andırmasından dolayıdır. Nesne onu kendi ortamından farklılaştıran ve ona anlam ve değer veren bir dışsal gücün taşıyıcısı olarak görünür. Bu güç nesnenin tözünde ya da biçiminde bulunabilir; bir kaya kutsal olarak görünür çünkü bizzat var oluşu kutsalın bir tezahürüdür. Bu kaya, dayanıklı ve parçalanamaz oluşu bakımından insanın sahip olmadığı özelliklere sahiptir; bundan dolayı da farklı bir var oluş tarzı sergilemektedir. İnsanın aksine kaya, zamana karşı direnir; gerçekliği kalıcılığıyla pekiştirilir.²⁷⁷

Bu noktada Eliade, hierofanik süreçle doğrudan ilişkili olan putperestlik (idolatrie) meselesine dikkat çekmektedir. Bu süreçte hierofanik nesnenin kendisi değil, temsil ettiği şeyin tazim edildiğinin altını çizen Eliade’a göre arkaik ve geleneksel dinlerin hepsinde görülen hierofaniler incelendiğinde tazim edilenin doğal nesneler (taşlar, ağaçlar, kaynaklar, vs.) değil, bu nesnelerin temsil ettiği tabiatüstü güçler olduğu anlaşılmaktadır.²⁷⁸

Kozmik ya da topraktan gelen bir nesnenin bizzat kendine tapılması olgusuna Dinler tarihinde hiç karşılaşılmamıştır. Şekli ya da özü ne olursa olsun, kutsal bir nesne, ya mutlak *gerçekliği* ifşa ettiği için ya da buna iştirak ettiği için kutsaldır. Her dini nesne her zaman bir şeyi “somutlaştırmaktadır”: bu da kutsaldır [...] Bu nesne, kutsalı, var olma yetisi - örneğin gök, güneş, ay, yeryüzü vs.- ya da biçimi (yani sembolik olarak, örneğin spiral-

²⁷⁴ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 24.

²⁷⁵ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 25.

²⁷⁶ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 17.

²⁷⁷ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 15.

²⁷⁸ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses III : De Mahomet à l’âge des réformes*, Payot, Paris 1983, s. 207.

sümüklüböcek) ya da bir hierofani (kutsallaşmış *belli* bir yer, *belli* bir taş vs. kutsallaşmaktadır; belli bir nesne ayin aracılığıyla, başka bir nesneyle ya da "kutsal" bir kişiyle teması sonucunda vs. "kutsanmakta", "kutsallaşmaktadır") vasıtasıyla somutlaştırmaktadır.

Böylece aya da hiçbir zaman kendisi için değil, ifşa ettiği kutsallık, yani kendinde yoğunlaşan güç, tezahür ettirdiği gerçeklik ve bitmek tükenmek bilmeyen hayat için tapınılmıştır. Ayın kutsallığı, ya doğrudan ay hierofanisi içerisinde ya bu hierofaninin yüzyıllar boyunca doğurduğu temsiller - kişilikler, simgeler ya da mitler- içerisinde bilinmekteydi.²⁷⁹

Putperestlik olgusu, nesnenin temsil gücünü kaybederek temsil ettiği şeyin yerine geçmesi şeklinde tanımlanabilir. Diğer bir deyişle nesnenin profan yönü kutsal olarak kabul edilmekte ve böylece kutsal düzey, profan düzeye indirgenmek suretiyle hierofanik boyut ortadan kaybolmaktadır.

Traité'nin yetmiş dördüncü bölümünde *taş kratofanilerini* ele alan Eliade, arkaik insanın zihninde hierofanik sürecin doğuşunu şöyle izah etmektedir:

Maddenin sertliği, sağlamlığı ve dayanıklılığı iptidai insanın dini bilincinde bir hierofaniyi temsil etmektedir. Gücünün dolgunluğu içerisindeki görkemli kayadan, korkusuzca dikilmiş granit bloktan daha yakın, daha özerk ve de daha asil ve daha dehşet verici hiçbir şey yoktur. Her şeyden önce, taş *vardır*. Taş, her zaman, olduğu gibi kalır ve varlığını sürdürür; daha da önemlisi taş *çarpır*. Çarpmak için daha taşı kavramadan insanoğlu onu karşısında bulur. Bedeniyle olmasa bile bakışıyla bunu yapar. İnsan, taşın sertliğini, sağlamlığını ve gücünü fark eder. Taş, ona beşeri durumunun geçiciliğini aşan bir şeyi ifşa eder: mutlak bir varlık tarzı. Taşın mukavemetliliği, hareketsizliği, büyüklüğü ve hatta tuhaf hatları beşeri değildir: bunlar, gözleri kamaştıran, dehşete düşüren, cezbeden ve tehdit eden bir varlığa tanıklık etmektedirler. Büyüklüğü ve sertliği içinde, şekli veya rengi içinde insan, içinde bulunduğu profan dünyadan *başka* bir dünyaya ait bir gerçeklik ve güçle karşılaşmaktadır.

İnsanların taşlara taş olarak taptıkları bir dönemin olup olmadığını söyleyemeyiz. İlkelin tapınması en azından her zaman taşın içerdiği ve ifade ettiği başka bir şeyle ilgilidir. Bir kayaya ya da bir taşa hürmetle tapınması, bunların *başka bir şeyi* temsil veya taklit ettikleri için, *bir yerden* geldikleri içindir. Bunların kutsal değeri hiçbir zaman kendi var oluşlarından dolayı olmayıp, sadece bu *bir şey* veya bu *bir yerden* dolayısıdır. İnsanlar taşlara kendilerinden başka bir şeyi temsil ettikleri takdirde tapmışlardır.²⁸⁰

Dolayısıyla nesnelerin kutsallıkları, bunların kutsala referanslarından kaynaklanmaktadır. Fakat nesnenin bu referansa sahip olma özelliğini kaybetmesine rağmen, kendi emsallerinden *bambaşka bir şey* olarak görülmeye devam etmesi durumunda putperestlikten bahsedilebilir. Ancak Eliade, dinler tarihinde bu anlamda bir putperestliğe rastlanılmadığına dikkat çekmektedir.

²⁷⁹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 142.

²⁸⁰ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 188.

1.1.2.4.1. Kutsalın Paradoksu

En basit hierofani bile bir paradoks meydana getirmekte, yani anlaşılamaz ve çelişkili gibi gözükmektedir. Zira kutsalı tezahür ettirmek suretiyle herhangi bir nesne, etrafındaki kozmik ortama katılmaya devam ettiği için kendi olma özelliğini kaybetmeksizin başka bir şey hâline gelmektedir.²⁸¹ Paradoksal, dolayısıyla anlaşılmaz olan, kutsalın taşlarda ya da ağaçlarda tezahür etme olgusu değil, kutsalın kendisinin tezahür etmesi ve sonuç olarak kendini sınırlandırması ve göreceli bir nitelik kazanmasıdır.²⁸² Kutsalın bu durumunu belirtmek için Eliade, *hierofaninin diyalektiği* kavramını kullanmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere Eliade, *hierofani* teriminin kullanımını eserlerinde tedricen azaltmıştır. Bundan dolayı da o, daha sonra kaleme aldığı eserlerinde kutsalın bu paradoksal durumunu ifade etmek için *kutsalın diyalektiği*, ya da *kutsal-profan diyalektiği* ve hatta *kamuflaj diyalektiği* deyimlerini de kullanmıştır. En son kaleme aldığı eseri olan *Histoire des croyances et des idées religieuses*'ün ikinci cildinde Eliade, *profan bir nesnede kutsalın epifanisi* diye nitelendirdiği bu diyalektik süreçten bahsederken *hierofani* kavramını kullanmamış olması dikkate değer bir husustur.²⁸³ *Traité*'sinde ise Eliade, her iki ifadeyi (*hierofaninin diyalektiği* ve *kutsalın diyalektiği*) eşanlamli olarak kullanmaktadır. Profan, alelade, sıradan bir nesnenin kutsallık kazanma sürecini Eliade burada şöyle izah etmektedir:

Hierofaninin diyalektiği, az çok açık bir *seçim*, bir biriciklik durumunu içermektedir. Bir nesne, kendisinden "*başka bir şey*" içerdiği (yani bunu ifşa ettiği) ölçüde kutsaldır. Şimdilik, bu "*başka şey*"in nesnenin benzersiz biçiminden, etkisinden ya da sadece "gücünden" kaynaklanmış olması -ya da nesnenin herhangi bir sembolizme "katılmasından" dolayı çıkarsanmış olması ya da takdis ayini ile verilmiş olması, ya da nesnenin kasıtlı veya kasıtsız olarak kutsallıkla dolu bir alana (kutsal bir bölge, kutsal bir zaman, herhangi bir "kaza"- şimşek, günah vs.) sokulmasıyla elde edilmiş olması çok büyük bir önem arz etmez. Bizim açıklığa kavuşturmak istediğimiz şey, hierofaninin bir *seçim*, yani hierofanik nesnenin, çevresinin *geri kalanından* net bir biçimde ayrılması gerektirdiği hususudur. Gökyüzü, ya da alışılmış manzaranın tamamı veya "vatan" gibi çok büyük bir bölge hierofani hâline geldiğinde bile bu *geri kalan* kısım her zaman mevcuttur. Hierofanik nesnenin ötekilerden ayrılması *en azından kendi* bakımından gerçekleşmektedir; zira bu nesne, basit bir profan nesne olmayı bıraktığı anda bir hierofani hâline gelmekte ve böylece yeni bir "boyut" kazanmaktadır: kutsallık boyutu.²⁸⁴

²⁸¹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 18; Mircea Eliade; *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952, s. 110.

²⁸² Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 38.

²⁸³ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses II : De Gautama Bouddha au triomphe du Christianisme*, rééd., Payot, Paris 1983, s. 344.

²⁸⁴ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 25.

Dünyaya ait olan profan nesnede kutsalın tezahür etmesi onun profan boyutunu ortadan kaldırmamaktadır.²⁸⁵ Bu boyuta bir boyut daha eklenmekte; kutsalın diyalektiği sayesinde bu profan nesne aynı zamanda kutsal bir nesne hâline gelmektedir.²⁸⁶

Eliade'ın kutsal ile profan arasındaki karşıtlık düşüncesini yanlış yorumlayanlar olmuştur. Örneğin Thomas J. J. Altizer, kutsal ile profanı birbirini dışlayan ve mantıksal yönden karşıt iki kavram olarak değerlendirmiştir. Altizer'e göre bir nesne ya kutsal ya da profan olduğu için aynı anda hem kutsal hem de profan niteliklerini taşıması mümkün değildir.²⁸⁷ Oysa daha önce ifade edildiği üzere Eliade, kutsal ile profanın birlikte varolduğunu savunmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi Eliade, kutsalı profanın karşıtı olarak tanımlarken Durkheim gibi bu iki kavram arasında antitetik bir ilişki değil diyalektik bir ilişki görmektedir. Zira kutsal hiçbir zaman doğrudan değil doğal ya da tarihi bir unsur aracılığıyla tezahür etmektedir.²⁸⁸ Kutsal, dünyaya ait ve dolayısıyla profan bir nesne aracılığıyla aşikâr hâle gelmektedir. Hierofaninin bu paradoksal durumu kutsalın doğrudan kendini göstermemesinden ve dolayısıyla da aşkınlığı yansıtması için profan bir nesneye ihtiyaç duymasından ileri gelmektedir. Altizer'in bu yorumunun yanlışlığına özellikle dikkat çeken Eliade, hierofanilerin profan dünyayı yok etmediklerini bir kez daha vurgulamaktadır.²⁸⁹

Kutsalı tezahür ettirmek suretiyle hierofaniler, nesnelerin ontolojik statüsünü değiştirmektedir. Değersiz ve anlamsız bulunan bir taş, bir ağaç ya da bir kaynak, kutsallık içermeye başladığı andan itibaren o dini tecrübeye iştirak edenlerin nazarında paha biçilmez bir değere bürünmektedir.²⁹⁰ Ancak görünüş itibarıyla, yani fiziki anlamda bu profan nesnede bir değişiklik meydana gelmemektedir.²⁹¹ Kutsalın, profan

²⁸⁵ Mircea Eliade; Lawrence E. Sullivan; "Hierophany", s. 3971.

²⁸⁶ Mircea Eliade; Images et symboles, s. 235, dip. 13.

²⁸⁷ Thomas J. J. Altizer; Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred, Westminster Press, Philadelphia 1963, s. 65.

²⁸⁸ Altizer'in bu hatasını fark eden bazı araştırmacılar şunlardır: Mac Linscott Ricketts; "Mircea Eliade et la mort de Dieu", Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, L'Herne, Paris 1978, s. 113; Douglas Allen; "Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience", The Journal of Religion, Vol. 52, No. 2 (April 1972), s. 181. Allen'in bu makalesinin Fransızca çevirisi: Douglas Allen; "L'analyse phénoménologique de l'expérience religieuse", Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, L'Herne, Paris 1978, s. 128-138. Aynı makalenin Türkçe çevirisi: Douglas Allen; "Dini Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili", Constantin Tacou (Yayına Hazırlayan); Din ve Fenomenoloji. Mircea Eliade'ın Eserlerine Toplu Bakış, (Çev.: Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 63-84.

²⁸⁹ Mircea Eliade; "Notes for a Dialogue", John B. Cobb (ed.); The Theology of Altizer: Critique and Response, Westminster Press, Philadelphia 1972, s. 241.

²⁹⁰ Mircea Eliade; Forgerons et alchimistes, Flammarion, Paris 1977, s. 141.

²⁹¹ Mircea Eliade; Les promesses de l'équinoxe. Mémoire I, 1907-1937, Gallimard, Paris 1980, s. 446.

dünyaya ait nesneler ve süreçler gibi kozmik gerçekliklerde tezahür etmesindeki ilk paradoks kutsallığın hem görünüyor hem de aynı anda gizlenmiş ya da Eliade'ın tabiriyle *kamufle* olmasından kaynaklanmaktadır.²⁹² Kutsal bir taraftan profan nesnede kendini açığa vururken, diğer taraftan da bu nesnenin arkasına saklanarak gizlenmekte, şifreli hâle gelmektedir.²⁹³ Bu anlayıştan yola çıkan Eliade'a göre bize görüldüğü şekliyle Tabiat, mutlak gerçekliği temsil etmeyip, sadece bir şifredir.²⁹⁴ Diğer bir tabirle, “Doğa, hiçbir zaman *doğal* değildir”; yani rasyonalist zihniyete *doğal bir durum* ya da süreç olarak görünen şeyin dini tecrübe seviyesinde bir *hierofani* olduğu görülmektedir.²⁹⁵ Dolayısıyla Kozmos, sadece dini perspektiften bakıldığında “bir şifre” olarak görülmektedir.²⁹⁶ Çünkü yapıları, biçimleri ve mevsimleri aracılığıyla bu Kozmos mesajlar sunmakta, yani “konuşmaktadır”. İnsan bu mesajları “dinlemekte” ya da “okumakta” ve bunun sonucunda da Kozmos karşısında tutarlı bir anlamlar sistemi karşısındaymış gibi davranmaktadır. Kozmosun bu şifreleri doğru bir biçimde çözüldüğünde bunun kozmos ötesi gerçekliklere işaret ettiği görülmektedir.²⁹⁷ Bu şifrelerin çözülmesine ise mitler yardım etmektedir.²⁹⁸

Diğer taraftan bu dünyadakinden tamamen farklı bir düzeydeki gerçeklik, doğal ya da profan alana ait bir nesnede kendini göstermektedir. Değişmemiş gibi gözüken ve görünürde sadece kozmik alana ait olan bu nesne aynı zamanda aşkınlığa iştirak etmekte ve böylece aynı nesnede mutlak ile izafilik, ebedilik ile fanilik bir araya gelmektedir. Eliade'ın deyişiyle kutsal ile profanın bu paradoksal/akıl almaz birleşmesi (cette paradoxale coïncidence du sacré et du profane) sürecinde profan nesne yeni bir boyut kazanırken aynı zamanda kutsalın boyutu küçülmekte, azalmaktadır. Zira dünyevi alanda kendini yansıtmak suretiyle kutsal, ister istemez sınırlı hâle gelmektedir.

1.1.2.4.2. Kutsalın Kendini Sınırlandırması

Kutsalın diyalektiği gereği, kutsal her zaman bir şey vasıtasıyla ve cüzi olarak tezahür etmektedir. Eliade'ın *hierofani* diye isimlendirdiği bu *şeyin*, bu dünyaya ya da sınırsız

²⁹² Mircea Eliade; Les moissons du solstice, s. 60, 273. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; Histoire des croyances et des idées religieuses II, s. 344.

²⁹³ Mircea Eliade; Fragments d'un journal I, s. 506.

²⁹⁴ Mircea Eliade; Fragments d'un journal I, s. 569.

²⁹⁵ Mircea Eliade; Traité d'histoire des religions, s. 356.

²⁹⁶ Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 130.

²⁹⁷ Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgynie, Gallimard, Paris 1962, s. 230-231.

²⁹⁸ Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 126.

kozmosa ait bir nesne, tanrısal bir figür, bir sembol, bir ahlaki kural hatta bir düşünce olmasının hiç önemi yoktur. Çünkü;

Diyalektik safha hep aynıdır: kendinden başka bir şey vasıtasıyla kutsal tezahür etmektedir. Kutsal, nesnelerde, mitlerde ya da sembollerde görünür ama bunu hiçbir zaman tamamıyla ve doğrudan ve de bütünüyle yapmaz. Dolayısıyla mutlak surette değerlendirildiğinde kutsal bir taş, Vişnu'nun avatarası, Jüpiter'in bir heykeli ya da Yahve'nin bir epifanisi de aynı şekilde geçerlidir (ya da aldaticıdır) zira bütün bu durumlarda tezahür etmek suretiyle kutsal kendini sınırlandırmış ve katışık hâle gelmiştir. En basitinden Logos'un İsa Mesih'teki tecellisine kadar bütün hierofani türlerini mümkün kılan bu paradoksal cisimleşme edimiyle dinler tarihinin her döneminde karşılaşılmalıdır.²⁹⁹

Böylece profan nesnenin tamamen kutsala dönüşmediği gibi kutsal da kendini ne doğrudan ne de tamamıyla göstermektedir. Hierofaninin diyalektiği sürekli olarak kutsal olmayan bölgeleri basite indirgeme ve sonunda bu bölgeleri yok etme eğilimindedir. Örneğin bazı üst düzeydeki dini tecrübeler kutsalı bütün Kâinatla özdeşleştirmektedir. Birçok mistiğe göre Kozmosun tamamı bir hierofaniyi oluşturmaktadır.³⁰⁰

1.1.2.4.3. Kutsalın Biçimleri

Eliade'a göre kutsal, her biçimde tezahür etmektedir.³⁰¹ Ancak kutsalın tezahür biçimleri ve vasıtaları bir milletten diğerine, bir medeniyetten diğerine göre farklılık göstermektedir. Kutsalın tezahür etmesi, dolayısıyla da kendini sınırlandırarak mutlak olma özelliğini kaybetmesi, bütün hierofanilerin sahip olduğu tipik yapıdır. Dini tecrübenin özgüllüğünün anlaşılması bakımından bu husus son derece önemlidir.³⁰²

Ancak bu durum bütün hierofanilerin tek düzeyde olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bazı hierofaniler aşikârken bazıları yapıları gereği daha silik, daha kapalıdır; bazılarında sıkça rastlanırken diğer bazıları çok nadir görülmektedir. Bu bakımdan kutsalın tezahürleri arasında düzey ve sıklık açısından da farklılıklar bulunmaktadır.³⁰³

Eliade'a göre en üstün hierofani, Tanrı'nın İsa Mesih'teki tecellisi ya da kendi ifadesiyle Logos'un İsa Mesih'teki tecessümüdür. Bu şekilde Tanrı kendini sınırlandırmayı ve tarihselleşmeyi kabul etmiştir. Bundan dolayı da İsa Mesih,

²⁹⁹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 35.

³⁰⁰ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 385.

³⁰¹ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses III*, s. 207.

³⁰² Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 157; Mircea Eliade; Lawrence E. Sullivan; "Hierophany", s. 3972.

³⁰³ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 164, 166.

Sanskritçe veya Çince konuşmamış, sadece Aramca konuşmuştur. Kutsalın kendini sınırlandırması olayını Eliade büyük sır, *mysterium tremendum* olarak nitelendirmektedir.³⁰⁴

Diğer taraftan dini tecrübenin kâinatı *kutsal* ve *profan* şeklinde ikiye bölümlemesi, mitoz bölünme şeklinde gerçekleşmemektedir. Çünkü hierofani vasıtasıyla profan, kutsala dönüşmektedir. Diğer taraftan da çeşitli sekülerleşme süreci sonucunda kutsal tekrar profana dönüşmektedir.³⁰⁵ Dolayısıyla bu perspektiften bakıldığında kutsal ve profan, birbirinden kopuk iki unsur gibi değil, bir örnek vermek gerekirse bardağın içerisindeki hacmi dolduran su ve hava gibi görünmektedir. Nasıl ki bu iki unsur birbirini tamamlıyorsa, kutsalla profan da birbirini tamamlamaktadır. Yukarıdaki örneğe devam edecek olursak kâinatı bardak olarak, bardağın içindeki havayı profan olarak ve suyu da kutsal olarak ele alalım. Su miktarı azaldıkça hava miktarı artmakta, su miktarı artınca da hava miktarı azalmaktadır. Fakat bardağın hacmi hep aynı kalmaktadır. Zaman ve mekâna bağlı olarak bardaktaki su miktarı azalmakta veya çoğalmakta; hatta bazen buharlaşarak bardağın içinden tamamen çekilmektedir. Aslında kutsalın hem yukarıda analiz edilen etimolojisi hem de Eliade'ın kabul ettiği tanımlama da kutsal-profana düallitesinin, yani farklı karaktere sahip iki unsurun bir arada var olmasının bu yönünü açığa çıkarmaktadır. “Le sacré s’oppose au profane” ifadesinde kullanılan *opposer* fiilinin bir anlamı da *karşısında olma* olgusunu ifade etmektedir. Bu bakımdan tıpkı kutsal alanı temsil eden tapınak alanıyla bunun dışındaki profan alanın bir birleriyle karşı karşıya oldukları gibi, kutsal ve profan da bu şekilde karşı karşıyadırlar. Ancak bu izahın, kutsalın sadece bir yönünü izah ettiğine dikkat etmek gerekir. Yapıları gereği ne kutsal ne de profan statik bir karakter arz ederler. Ayrıca hierofaninin diyalektiği gereği kutsallık kazanan profan bir nesne bu iki karşıt karakteri bünyesinde taşımaktadır. Eliade bu olguyu Latince *coincidentia oppositorum*, yani *karşıtların birleşmesi* tabiriyle ifade etmektedir.

1.1.2.4.4. *Coincidentia Oppositorum* ya da Karşıtların Birleşmesi

Eliade'ın çalışmalarında sıkça karşılaşılan kavramlardan bir diğeri de *coincidentia oppositorum* kavramıdır. Eliade'ın eserlerinde geçen birçok kavram gibi karmaşık olan

³⁰⁴ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 157.

³⁰⁵ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 216.

bu kavramın semantik alanı da kesin olarak belirlenmemiştir. Ancak Eliade’ın çeşitli çalışmalarında bu konuyla ilgili olarak ileri sürdüğü görüşleri sentezleyerek bu kavram hakkında genel bir görüş açısı elde edilebilir ve semantik belirsizlik giderilebilir.

Eliade, 1938 yılında yayımlanan “La concezione della liberta nel pensiero indiano”³⁰⁶ başlıklı makalesinde ilk kez, karşıtların birleşmesi, aynı nesnede, şahısta ya da davranışta var olması anlamına gelen *coincidentia oppositorum* kavramını kullanmıştır.³⁰⁷

Özgürlük, yani bütün ve tam manevi özerklik, beşeri yasaların ve sezgilerin “alt üst olma” fiili ve inkârı sayesinde gerçekleşmektedir. Buna karşılık bu “alt üst olma” fiilinin başka disiplinlerde manevi tutum (Bhagavad-Gita’da phalatrishna vatrasya: “amellerin meyvesinden vazgeçmek”) anlamına geldiği halde tantrada somut bir fizyolojik (menin “yön çevirmesi”) anlama sahip olmasının hiçbir önemi yoktur. Anlamalı olan husus, özgürlükler meselesinde Hindistan’ın sunduğu bütün çözümler şu formülle özetlenebilir: bütün değerlerin alt üst edilmesi ve (“karşıtlar” aracılığıyla) bütün beşeri sezgilerin yok edilmesi. Oysa beşeri durum genelde kozmik evrimin bir neticesi olduğu için özgürlüğe giden yol, Kozmosdan kopmayı gerektirir. Her şeye rağmen, beşeri değer ve sezgilerin “alt üst” olması gibi önceden kozmosla eşdeğer olup ondan kopmak, olumsuz bir “Hayat” tasavvurunu içermemektedir. Bir *coincidentia oppositorum* sayesinde Hindistan sonunda hayatı kabul etmektedir; zira Hint düşüncesine göre varlık yoklukla örtüşebilir ve Prajapati’nin ritüel nesnelerle örtüşebildiği gibi özgür bir ruh da dünyevi hayatına devam edebilir (*jivanmukta*).³⁰⁸

Rönesans felsefesini konu edinen Lisans teziyle ilgili araştırmalar yapmak üzere İtalya’ya yaptığı seyahatlerden birinde Eliade, Nicolas de Cusa’nın (1401–1464) *coincidentia oppositorum* kavramıyla ilgili görüşlerinin yer aldığı *De docta ignorantia* isimli eseriyle tanışmıştır. Bu kavram Eliade’ın düşüncesinde kendi tabiriyle katalizör görevi görmüştür.³⁰⁹ Matematik bilgiyi örnek alarak bilginin mahiyetini tespit etmek üzere kaleme aldığı bu eserde karşıtlıkların sadece eşyalar için geçerli olduğunu belirten Nicolas de Cusa’ya göre Tanrı bütün karşıtlıkların üzerindedir.³¹⁰ Aslında bu eserde Katolik bir din adamı sıfatıyla Nicolas de Cusa, iki karşıt öze sahip olan Tanrı ile beşerin akıl almaz bir şekilde nasıl birleştiklerini, yani Tanrı’nın İsa’da nasıl tecelli ettiğini ve dolayısıyla da bu tecellinin bir çelişki oluşturmadığını izah ve ispat etmeye çalışmaktadır. Bu anlayıştan hareketle de Nicolas de Cusa, Tanrıyı en iyi tanımlayan

³⁰⁶ Asiatica, 4, 1938, s. 345–54. Daha sonra bu makale şu eserde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Insula lui Euthanasius, Fundatia Regala pentru Literature și Arta, Bucharest 1943*, s. 69-83. Fransızcaya çevirisi: Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 73-85. Söz konusu makalenin yine Alain Paruit tarafından gerçekleştirilen Fransızca versiyonu daha önce yayımlanmıştı: Mircea Eliade; “La conception de la liberté dans la pensée indienne”, Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, L’Herne, Paris 1978, s. 168-171.

³⁰⁷ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: *The Romanian Roots*, s. 830, 1135.

³⁰⁸ Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 85.

³⁰⁹ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 21.

³¹⁰ Nicolas de Cusa; *De la docte ignorance*, I/4.

kavramın *coincidentia oppositorum* kavramı olduğunu savunmuştur.³¹¹ Nicolas de Cusa'nın bu temel tanımından hareketle Eliade *coincidentia oppositorum* kavramını geliştirerek daha geniş anlamlı bir kavram hâline getirmiş ve dinler tarihi alanına uygulamıştır. Çünkü Eliade'a göre karşıtların birleşmesi olgusu her dini tecrübenin temelinde yer almaktadır.

Her hierofani, kutsalın dünyadaki her tezahürü “karşıtların birleşmesinin” örneğidir: bir nesne, bir varlık ya da bir davranış, o ana kadar olduğu şekilde kalmaya devam ederek kutsal hâle geliyor, yani bu dünyayı aşmayı başarıyor; dünyada var olduğu halde dünyayı aşıyor.³¹²

Kutsal ve profanın bu şekilde birleşmesinin aslında ontolojik bir düzey kırılması gerçekleştirdiğini belirten Eliade'a göre tüm hierofaniler, Tanrı'nın İsa'da tecellisi mucizesinin habercileridir; her hierofani, insan-Tanrı birleşmesinin sırrını ifşa etme yönünde başarısız bir teşebbüstür.³¹³

Eliade bu kavramı, *Traité*'sinin “Mitlerin Morfolojisi ve İşlevi Başlığını” taşıyan on ikinci bölümde ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Eliade, *coincidentia oppositorum* kavramının, tanrısal gerçeklik paradoksunun en arkaik ifade edilme biçimlerinden biri olduğunu ve daha sonra kapsama alanının genişlediğini savunmaktadır.

[...] tüm karşıtlıkların örtüştüğü (daha da iyisi aşıldığı) bu tür bir kavramın, tanrının *en asgari* bir tanımını oluştursa ve tanrının, insandan "tamamen başka bir şey" olduğunu gösterse de *coincidentia oppositorum*, bazı din adamları kategorisi ya da dini tecrübenin bazı biçimleri için örnek bir model hâline gelmiştir. *Coincidentia oppositorum* ya da bütün sıfatların aşılması olgusunu insan her biçimde gerçekleştirmektedir. “Orji” bunu dini hayatın en basit düzeyinde gösterir: Orji, biçimsizliğe ve belirsizliğe geri dönüşü, tüm sıfatların yok olduğunu ve aynı zamanda tüm karşıtlıkların örtüştüğü duruma yeniden dönüşü temsil etmez mi? Ama diğer taraftan aynı öğretiyi, doğulu bilge ve zahidin tefekkür teknik ve yöntemlerinin mahiyeti ne olursa olsun tüm sıfatları tamamen aşmayı hedefleyen idealinde fark ediyoruz. Hintli veya Çinli zahit, bilge ya da “mistik”, tecrübesinden ve bilincinden her tür “aşırılık” yok etmeye, yani mükemmel bir tarafsızlık ve kaygısızlık durumunu elde etmeye, zevk ve acıya karşı duyarsız hâle gelmeye vs., özerk hâle gelmeye çalışıyor. Züht ve tefekkür vasıtasıyla aşırılıkların aşılması da “karşıtlıkların birleşmesi” ile sonuçlanmaktadır; böyle bir insanın bilinci artık çatışma nedir bilmez ve karşıtlık çiftleri – zevk ve acı, arzu ve iğrenti, sıcak ve soğuk, hoş ve nahoş vs.- tecrübesinden kaybolur ve aynı zamanda onda bir “bütünlük” gerçekleşir ve bu da tanrının kendinde birleştirdiği aşırılıkların “bütünlüğü” ile simetri arz eder.³¹⁴

Tanrıyı tanımlamanın en kolay yolu olarak kabul ettiği karşıtların birleşmesi olgusunun sadece Tanrıya has olmayıp, üst düzeydeki dini tecrübe şekilleri için bir örnek, bir

³¹¹ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 115.

³¹² Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 358.

³¹³ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 38.

³¹⁴ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 352.

arketip ve dolayısıyla da elde edilmesi gereken nihai hedef olarak belirlendiğini fark eden Eliade, daha sonraki çalışmalarında bu kavramın etki alanının aslında bundan da geniş olduğunu keşfetmiştir.

Dinler tarihçisi perspektifinden *coincidentia oppositorum* ya da bütünlüğün sırrı olgusu, sembollerde, nihai gerçeklik, ilahlığın Grundu ile ilgili teori ve inançlarda görüldüğü kadar Yaratılışı ilk Birlik'in parçalanmasıyla açıklayan kozmogonilerde, insan davranışlarının alt üst olmasını ve değerlerin birbirine karışmasını amaçlayan orjiastik ritüellerde, karşıtları birleştiren mistik tekniklerde, erdişlik (androgyn) mitleri ile erdişikleştirme ritlerinde vs. de görülmektedir.³¹⁵

Görüldüğü gibi *coincidentia oppositorum* kavramı her zaman bütünleşme olgusunu gerektirmeyip, dünyanın Cennet hâline yeniden dönüşünü de ifade edebilmektedir. İnsanın yaşadığı bu evrende gerçekleşmesi düşünülemeyen bu durumun tipik örneği olarak Eliade, *eskatolojik sendrom*dan bahsetmektedir. Bu durumda bütün karşıtlar yok olup cennetvari bir hayat başlamıştır.³¹⁶

Özetle, bizzat kendi varlığında *coincidentia oppositorum* götüren bütün teknikleri harekete geçiren ve anlamlandıran şey, başlangıçtaki bütünlük ve mutluluk özlemidir. Arkaik dünyanın hemen her yerinde bu özlem ve şaşılacak çeşitlilikte sembolizm ve teknikler görülmektedir [...] ayrıca, birçok akıl almaz törenin temeli ve teorik açıklaması başlangıçtaki insanın “cennetvari” hâline yeniden kavuşması arzusundan kaynaklandığı bilinmektedir.³¹⁷

Karşıtların birleşmesi konusunda en bariz örnekleri Eliade, Hint dinlerinde bulmaktadır. Örneğin, bir yoga tekniği olan samadhi aracılığıyla yogi, karşıtlıkları aşarak, tek bir tecrübede boşlukla doluluğu, hayatla ölümü, varlıkla yokluğu birleştirmektedir. Nihai amaç, gerçekliği çeşitli biçimlerini yaratılış ve zamanı, özellikle de gerçekliğin özne-nesne şeklindeki bölümlenmesini ortadan kaldırarak başlangıçtaki Birlik gibi tek biçim hâline getirmektir.³¹⁸ Bu akım ve mezheplerin biçimsel çeşitliliğinin görünüşte olduğunu ifade eden Eliade'a göre bunların temel yapıları aynıdır.³¹⁹ Hepsinin amacı paradoksu gerçekleştirmektir: Yani bir taraftan bu dünyada yaşamaya devam ederken aynı zamanda da “beşeri durumu” ortadan kaldırarak aşkınlığa erişmek.³²⁰ Tantrizmdeki “hayattayken kurtulmuş” olan *jivanmukta*, şahsında Buda ile beşeriliği birlikte barındırdığı için karşıtların birleşmesi durumunu gerçekleştirmiştir.³²¹ Hint

³¹⁵ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyn*, s. 116-117.

³¹⁶ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyn*, s. 175.

³¹⁷ Mircea Eliade; *Le Yoga. Immortalité et liberté*, rééd., Payot, Paris 1972, s. 270.

³¹⁸ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 135, 232.

³¹⁹ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 217.

³²⁰ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 220-221.

³²¹ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 231-232.

düşüncesinde beşeri durum karşıtlıkların varlığı ile tanımlandığı gibi bu durumun ortadan kaldırılarak kurtuluşa erişilmesi de bu karşıtlıkların aşılmasına, ya da başka bir deyişle birlikte bulunmasına bağlıdır. Zira nihai gerçekliğe ulaşabilmek için beşeri durumun özelliği olan kutupsallığı yok etmek, karşıtlıkları aşmak zaruridir.³²²

Bu noktada Eliade'ın iki tür kutupsallıktan söz ettiğini hatırlatalım:

1) Kozmik kutupsallık grupları:

- a) uzaysal yapıda olan kutupsallıklar: sağ/sol; aşağı/yukarı vs.
- b) zamansal yapıda olan kutupsallıklar: gündüz/gece; mevsimler vs.
- c) kozmik hayatın süreçlerini ifade eden kutupsallıklar: hayat/ölüm; bitkisel ritim vs.

2) Beşeri duruma ilişkin olan kutupsallık grupları:

- a) temel kutupsallık çifti, cinsiyet dikotomisi: erkek/dişi
- b) etnik dikotomiler: bizler/yabancılar
- c) mitolojik dikotomiler: muhalif İkizler
- d) dini dikotomiler: kutsal/profan
- e) etik dikotomiler: iyi/kötü vs.

Kozmik kutupsallıklar, cinsel ya da dini dikotomiler gibi bu dikotomi (ikili bölünme) ve kutupsallık gruplarından birçoğu diğerini gerektirmektedir.³²³ Örneğin birçok dini gelenekte ideal insan olarak kabul edilen erdişi (androgyn), Eliade'ın temel kutupsallık çifti olarak gördüğü erkek/dişi karşıtlıklarının ortadan kaldırılarak bütünlüğün gerçekleştirildiği bir *coincidentia oppositorum* durumunu temsil etmektedir.³²⁴

1958 yılında düzenlenen Eranos toplantısında sunduğu “La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité”³²⁵ başlıklı bildirisinde konuyla ilgili bütün örnekleri sunduktan sonra Eliade, daha sonra ayrıntılarıyla göreceğimiz hermenötik yöntemi aracılığıyla şu senteze ulaşmaktadır:

Az çok *coincidentia oppositorum*u, karşıtların birleşmesini, parçaların bütünleşmesini

³²² Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 109.

³²³ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 275-276.

³²⁴ Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Gallimard, Paris 1978, s. 62.

³²⁵ Mircea Eliade; “La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité”, *Eranos-Jahrbuch* 1958, Band 27: *Mensch und Frieden, Rhein-Vlg., Zürich* 1959, s. 195-236. Bu bildiri, “Méphistophélès et l’androgyn ou le mystère de la totalité” başlığı ile şu eser içerisinde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Méphistophélès et l’androgyn*, s. 111-179.

içeren bütün bu mitler ve semboller, tüm bu ritler ve mistik semboller, bu efsaneler ve inanışlar bize neyi göstermektedir? Her şeyden önce insanın, beşeri durum denilen mevcut durumundan derin hoşnutsuzluğunu göstermektedir. İnsan kendisinin bölünmüş ve parçalanmış olduğunu hissetmektedir. Bu ayrılmışlığın mahiyetinin tam olarak farkına varmak insan için zordur. Zira o, bazen kendisinden tamamen *başka*, kuvvetli “bir şey”den ayrıldığını hissetmekte; bazen de varlığının en derininde hatırladığı, fakat belirgin hiç bir hatırasının aklında bulunmadığı zamansız, tanımlanamaz bir “durum”dan, yani Zaman ve Tarih’ten önce bidayette sahip olduğu bir durumdan ayrıldığını hissetmektedir. Bu ayrılık hem kendinde hem de dünyada bir kopuş olarak gerçekleşti. Terimin sadece Yahudi-Hristiyan anlamında değil, ama yine de bu, hem insan türü için kaçınılmaz bir felaketle hem de Dünyanın yapısındaki ontolojik değişiklikle kendini gösteren bir “düşüş”tü. Belirli bir bakış açısından *coincidentia oppositorum*u içeren birçok inanış, kaybolan bir Cennet özlemini, birbirleriyle çatışmaksızın karşıtların birlikte var olduğu ve çoklukların gizemli bir Birlik’in görünümelerini meydana getirdiği paradoksal bir durumun özlemini yansıttığı söylenebilir.³²⁶

İnsanı, karşıtlıkları tek bir gerçekliğin tamamlayıcı görünümleri olarak tasavvur etmeye iten şey nedir? Eliade’a göre, kaybolan Birlik’e yeniden kavuşma arzusudur. Fakat yukarıda sunulan örneklerden anlaşılacağı üzere ulaşılmak istenilen bu aşkınlık, bu Birlik durumu hedef olarak aynı olsa da, bunun biçimi kültürel bağlama göre farklılık arz etmektedir.³²⁷

1.1.2.4.5. Çokdeğerlilik

Yapıları bakımından hierofaniler statik, değişime kapalı ve tek değerli değildirler. Bunlar, dini içeriklerini artıramasalar da en azından biçimsel işlevlerini artırabilirler. Örneğin belirli bir tarihi dönemde kutsalın belirli bir biçimini tezahür ettiren bir kült taşını düşünelim. Bu taş, kutsalın kendini çevreleyen kozmik ortamdan başka bir şey olduğunu, kaya gibi kutsalın da mutlak surette güçlü ve statik, gelecekte muaf olduğunu göstermektedir. Dini planda değerlendirilen kült taşının bu ontofanisi (varlık tecellisi) tarih boyunca “şeklini” değiştirebilir. Şöyle ki, bu taş daha sonra hemen ifşa ettiği şey için değil, bir tapınak ya da sunak vs. gibi kutsal bir alana dâhil olduğu için ya da bir tanrının epifanisi olarak değerlendirildiği için tazim edilecektir. Bir hierofani, yani kutsallık taşıyan bir nesne hâline gelen bu taş, kutsalın diyalektiği gereği farklılaşmış olmasına rağmen çevresindeki ortama katılmaya devam etmektedir, fakat içinde bulunduğu dini teoriye göre buna atfedilen değer değişiklik göstermektedir.³²⁸

Tarih boyunca bazı hierofaniler yerel boyutu aşamazken bazıları evrensellik

³²⁶ Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgyné*, s. 176-177.

³²⁷ Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgyné*, s. 178, dip. 86.

³²⁸ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 34; Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 110.

kazanmışlardır. Örneğin Sami kavimleri, tarihlerinin belli bir döneminde fırtına ve verimlilik tanrısı Ba'al ile verimlilik tanrıçası Belit çiftine tapmışlardı. Ba'al ve Belit kültü bir hierofaniydi. Yahudi peygamberler bu kültleri günah olarak değerlendirdiler; fakat bu hierofani başka biriyle değiştirilene dek değerini korumaya devam etti. Sonunda kutsalın evrensel biçimini temsil eden ve yapısı itibarıyla diğer kültürlerin de erişebileceği Yahvist hierofani galip geldi ve Hristiyanlık vasıtasıyla dünya çapında dini bir değer kazandı. Bu şekilde bazı hierofaniler (ayinler, kültler, tanrısal şekiller, semboller vs.) çokdeğerli ya da evrensel hâle gelmektedir. Buna karşılık bazıları da yerel ve "tarihsel" çapta kalmaktadır. Diğer kültürler bunlara erişemediği için, bu yerel hierofaniler, içinde doğdukları toplumun tarihinde bile geçerliliklerini kaybetmişlerdir.³²⁹

Buraya kadar anlatılanlara bakılırsa, sanki Eliade'ın *hierofani* diye nitelendirdiği şey insandan bağımsız bir varlık alanına ait bir niteliğe sahipmiş gibi algılanabilir. Oysa hierofani, kutsalın inanan insanın zihnindeki tezahüründen ibarettir.³³⁰ Kutsal ister bir taşta ya da bir ağaçta tezahür etsin isterse de bir tanrıda tecelli etsin, hierofanik süreç hep aynı şekilde işlemektedir.³³¹ Daha önce belirtildiği gibi bir kişinin, olayın ya da nesnenin hierofanik nitelik kazanması onun fiziksel özelliğini değiştirmemektedir. Peki, o zaman değişen nedir? Değişen şey, aslında insanın bu kişiye, olaya ya da nesneye yüklediği değer ve anlamdır. Dolayısıyla hierofanik sürecin ortaya koyduğu söz konusu değişim fiziki değil, sembolik ve metafiziktir. Metafizik boyut, insanın inanma yetisiyle alakalı olduğuna göre hierofaniler de böylece tamamen göreceli ve insana ilişkindirler. Florin Turcanu'nun da belirttiği gibi hierofaniler, aslında insanın kutsalı zihninde tasavvur etmesi ve onu algılama biçimiyle alakalıdır.³³² Hierofanilerin bu göreceli olma özelliğinden dolayı tarih boyunca bazı kişiler, olaylar ve nesneler birtakım insanlar tarafından kutsal kabul edilirken diğerleri tarafından reddedilmiştir. Örneğin, kutsal bir taş, her ne kadar dini tecrübe sahibi insan için doğaüstü bir gerçeklik ifade etse de onu profan insanın nazarında diğer taşlardan ayrı kılan hiçbir özellik bulunmamaktadır.³³³ Profan nazarların kavrayamadığı *Felsefe Taşı* için de aynı durum söz konusudur. Çocuklar bu taşla oynasa, hizmetçiler onu sokağa atsa da bu taş her yerde elde edilmesi

³²⁹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 17-18.

³³⁰ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 23, 388.

³³¹ Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 14.

³³² Florin Turcanu; Mircea Eliade, s. 374.

³³³ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 18.

en zor şey olarak görünmektedir.³³⁴ Eliade’ın sıkça verdiği diğer bir örnek ise İsa ile ilgilidir. Yahudilerin çoğu, Mesih’in İsa’da tecelli ettiğine inanmadıkları gibi onun tanrılığına da inanmamışlardır.³³⁵ Oysa Hristiyanlar, İsa’yı Tanrının tecellisi olarak görüyorlar/dı. Yani bir Hristiyan için İsa en üst seviyede bir hierofani, daha doğrusu bir teofani iken diğerlerine göre onu diğer insanlardan ayıran hiçbir özellik bulunmadığı için o, alelade ve profandır. Hatta bazıları onu, yalancı ve sahtekâr biri olarak görmüşler/görmektedirler.

Kutsalın inananların zihninde zuhur ettiğini kabul etmek, insanın böyle bir yetiye sahip olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. İnsanın bu yönüne işaret etmek üzere Eliade, *homo religiosus* kavramını kullanmıştır. Aslında Eliade’ın bütün din bilimi çalışmalarında *homo religiosus*ün dünyasını keşfetmeye ve bu dünyanın deyim yerindeyse yapı taşları olan *hierofanileri* anlamaya kendini adadığını söylemek mümkündür. Eliade, kendi ifadesiyle “her zaman bir şeye inanan insanları anlamaya gayret etmiştir.”³³⁶

Eliade, dini fenomenleri, *hierofaniler* ve semboller olmak üzere iki türe ayırmaktadır. Doğrudan bir *hierofani* tarafından kutsallık kazandırılmayan bir nesne sembole iştirak etmekle kutsal hâle gelmektedir.

Daha önceki bölümlere hızlı bir şekilde göz atılırsa, duruma göre gök sembolizmiyle ya da toprak su, güneş, uzay, zaman vs. sembolizmiyle karşı karşıya olduğumuz gayet açık bir şekilde görülür. Haklı olarak bu çeşitli sembolizmlere hierofanilerin özel, yerel ve aralıksız biçimde tezahür ettirdiklerini daha açık daha bütüncül ve daha üst seviyedeki bir tutarlılıkla tezahür ettirdikleri ölçüde özerk “sistemler” olarak bakılabilir.³³⁷

Hierofaniler dışında insanın dini dünyasını oluşturan yapılardan ya da Eliade’ın deyiimiyle sistemlerden bir diğeri sembollerin dili olan sembolizmdir.

1.1.2.5. Sembol

İnsan bilimlerindeki birçok kavram gibi sembol kavramı da üzerinde ittifak sağlanarak herkesin kabul ettiği bir tanıma kavuşmuş değildir. Michel Cazenave’in *Encyclopédie des Symboles* (Semboller Ansiklopedisi) adlı eserinin önsözünde belirttiği gibi sembol

³³⁴ Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 141.

³³⁵ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses II*, s. 344.

³³⁶ Mircea Eliade; *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, 2^e éd., Pierre Belfond, Paris 1985, s. 152.

³³⁷ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 377.

kavramı, Psikanaliz alanında Sigmund Freud (1856–1939) ve Carl Gustav Jung (1875–1961), Din Biliminde Fransız filolog Georges Dumézil (1898–1986) veya Alman filolog ve eski Yunan dini uzmanı Walter F. Otto (1874–1958) ya da Hristiyanlık içerisinde İsviçreli teologlar Karl Barth (1886–1968) veya Balthasar von Urs (1905–1988) gibi araştırmacılar tarafından kendi önkabullerine dayanılarak, kendi perspektiflerinden ele alınmış, kendi alanlarının mantığı çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmış ve bu bağlamda izah edilmiştir.³³⁸ Aynı şekilde Mircea Eliade’ın din bilimi çalışmalarına bakıldığında onun da sembol ve sembolizm kavramlarını kendi perspektifinden ele alarak değerlendirdiği görülecektir. Eliade’a göre evrensel tek din dilinin sembollerin dili olduğu göz önünde bulundurulursa din incelemesinde sembollerini araştırmanın önemi daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü sembolizm, bütün dinlerin ve dini fenomenlerin ortaklaşa paylaştıkları bir nitelik ve dolayısıyla evrensel boyutta anlaşılan bir dildir.³³⁹

1.1.2.5.1. Sembol Kavramının Etimolojisi

Batı dillerindeki *sembol* terimi (İtalyanca: *simbolo*, Almanca: *Symbol*, İngilizce: *symbol*, Fransızca: *symbole*) Latince *symbolus* teriminden türemiştir. Bu da Latinceye Yunanca bir kelime olan *sumbolon* teriminden geçmiştir. Antik Yunanda bir çömlek parçası ikiye bölünür ve bu iki parçanın her biri kendi aralarında sözleşme yapan iki kişiye verilir. Sözleşme kapatılacağı an borçlu ya da borç veren kişilerin kendilerini tanıtmak maksadıyla ellerindeki iki kırık parçayı (*sumballein*) tam olarak bir birine ekleyebilmeleri gerekiyordu. Böylece *sumbolon* terimi, yeniden birleştirildiklerinde ortak bir kökene sahip olduğunu ispat eden kırılmış bir nesnenin iki parçasını ifade etmek için kullanılıyordu. Dolayısıyla sembol, bir tanıma ve tanınma işareti niteliğinde olan nesneyi ifade ediyordu.

Günümüzde sembol teriminin, başka bir şeyi temsil eden bir şey, duyularla ifade edilemeyen bir şeyi temsil eden somut nesne veya işaret, remiz, rumuz, timsal anlamlarını taşıdığı sözlüklerde bildirilmektedir.³⁴⁰ Sembol, genellikle somut ve özel

³³⁸ Michel Cazenave; “Introduction”, Encyclopédie des symboles, Librairie Générale Française, Paris 1996, s. vii.

³³⁹ Mircea Eliade; Initiation, rites, sociétés secrètes, Gallimard, Paris 1959, s. 255.

³⁴⁰ Örneğin bkz. Webster’s New Encyclopedic Dictionary, Revised Edition, Black Dog & Leventhal Publishers, New York 1995, s. 1049; Türkçe Sözlük, s. 1727; Le Petit Robert, Dictionnaire Le Robert, Paris 1984, s. 1903. Ayrıca bkz. Galip Atasagun; “Sembol ve Sembolizm”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 7, Yıl 1997, s. 396–387.

olan bir şeyin çoğu zaman soyut ve genel mahiyette olan başka bir şeyi temsil etmesi anlamını taşımaktadır.³⁴¹ Diğer bir tanımla sembol, soyut bir düşüncenin ve/ya görünmeyen bir şeyin görünen işaretidir.³⁴² Örneğin yedi kollu şamdan ya da Davut yıldızı Yahudiliğin; haç, Hristiyanlığın; hilal ise İslam'ın sembolü olarak kabul edilmektedir. Bu semboller, bunları gören kişinin zihninde temsil edilen dini çağrıştırmaktadır. Annemarie Schimmel'in verdiği bilgiye göre Gustav Mensching de sembolleştirilen madde/nesne ve bu maddenin/nesnenin temsil ettiği manevi/ruhani hakikat olmak üzere her dini sembolün iki unsurdan ibaret olduğunu belirtmektedir.³⁴³ Dolayısıyla algılanabilir alan ya da daha geniş anlamda somut/fiziki/maddi dünyaya ait olan sembol, algı ötesinde ya da genel olarak soyut/metafizik/manevi/ruhani dünyada yer alan bir gerçekliği temsil eden bir şeydir. Mensching'in haklı olarak belirttiği diğer bir nokta da dinlerde kullanılan her kavramın esas itibarıyla bir sembol olduğu hususudur. Çünkü temelde sembolik ifadelerden oluşan din diliyle beşeri ve dolayısıyla da maddi âleme ait kelimelerle büsbütün manevi/ruhani âleme ait hakikatler ifade edilmeye çalışılmaktadır.

1.1.2.5.2. Eliade'a Göre Sembol Kavramı

Mircea Eliade'nın eserlerinde en sık karşılaşılan kavramlardan bir diğeri de sembol kavramıdır. Eliade, çeşitli çalışmalarında tarih boyunca farklı kültürlerde yer alan farklı sembollerini incelemiştir. Eliade'nın sembollerle ilgili incelemelerin yer aldığı başlıca eserleri *Traité d'histoire des religions, Images et Symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux* adlı kitaplarıdır. Bu eserlerde Eliade, çeşitli kültürlerde yer alan farklı sembollerini araştırma konusu yapmıştır. Fakat her ne kadar sembollerin önemi ve yapıları üzerinde dursa da Eliade, bu kavramla ilgili teorisini sistematik ve ayrıntılı olarak önceki din bilimi çalışmalarında ortaya koymadığı gibi bu eserlerde de bu eksikliği giderme yoluna gitmemiştir.³⁴⁴ Joseph Kitagawa ile birlikte editörlüğünü

³⁴¹ James W. Heisig; "Symbolism", Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 14, Macmillan, New York 1987, s. 204.

³⁴² *The Penguin English Dictionary*, 2nd Edition, Penguin Books, London 2003, s. 1424; Frédéric Lichtenberger; "Symbole, symbolique", Frédéric Lichtenberger (dir.); *Encyclopédie des sciences religieuses*, Tome XI, Paris 1881, s. 763.

³⁴³ Annemarie Schimmel; "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt III, Sayı: 3-4, Ankara 1968, s. 68.

³⁴⁴ 1930-1940'lı yıllarda Eliade'nın yazdıklarında *sembol* ve *mit* kavramlarıyla ilgili tanımlamalara rastlanılmadığını bildiren Ricketts, Eliade'nın hiçbir zaman "sistematik" olmadığını altını çizmektedir (Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: *The Romanian Roots*, s. 1128). Stephen J. Reno ise "bizzat

yaptığı ve 1959 yılında yayımlanan *The History of Religions: Essays in Methodology* başlıklı kitapta yer alan “Dini Sembolizmin İncelenmesi Üzerine Metodolojik Açıklamalar”³⁴⁵ başlıklı makalesiyle Eliade’nin bu eksikliği, gidermeye çalıştığı; fakat yine de bu konudaki düşüncelerinin tamamını ortaya koymadığı görülmektedir.³⁴⁶

Eliade, *Traité d’histoire des religions* adlı kitabının son bölümü olan on üçüncü bölümünü sembollerin yapısına ayırmıştır. Burada Eliade, her dini olgunun ya bir *kratofani* ya bir *hierofani* ya da bir *teofani* olduğunu ifade ettikten sonra hepsi de birer sembolik sistem olan büyüsel-dini sistemlere katılmak ya da dâhil olmak suretiyle ortaya çıkan *kratofaniler*, *hierofaniler* veya *teofaniler*le sıkça karşılaştıldığını bildirmektedir.³⁴⁷ Eliade, daha sonra sembolün işlevine işaret ederek bu kavramla neyi kastettiği konusunda ipucu vermektedir. Eliade’a göre “sembol tutarlı ya da bozulmuş olsa bile bütün toplumlar da önemli rol oynamaya devam etmekte ve işlevi hiç değişmemektedir: Bir nesneyi ya da bir fiili profan tecrübe perspektifinden görünenden *başka bir şeye* dönüştürmek.”³⁴⁸ Eliade, sembolün bu işlevinin insanın yapısal özelliğinden kaynaklandığını düşünmektedir. Zira sembol, insanın sonsuza kadar dünyayı kutsallaştırmaya devam etme ihtiyacını yansıtmaktadır. Eliade, bu durumu *homo religiosus*un temel özelliklerinden biri olan ve daha sonra göreceğimiz “Cennet özlemi” kavramı ile ilişkilendirmektedir. “Cennet özlemi” kavramını ise Eliade kısaca “insanın hiç çaba harcamadan hatta farkında olmadan tamamen kutsal bir bölgede sürekli olarak bulunma isteği”ni ifade etmek için kullanmaktadır.³⁴⁹

Yukarıdaki bölümde *hierofani* konusu işlenirken *hierofaninin* de böyle bir özelliğinin yani profan nesneyi görünenden *başka bir şeye* dönüştürme özelliğinin bulunduğu, hatta

Mircea Eliade’nin kendisi tarafından araştırmasının temel kavramı olduğu apaçık görülen dini sembolizm kavramını hangi anlamda ve ne şekilde kullandığına ilişkin araştırmalarında sistematik bir açıklamanın bulunmayışını” eleştirmektedir (Stephen J. Reno; “Hiérophanie, symbole et expériences”, Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, L’Herne, Paris 1978, s. 120. Adı geçen makalenin Türkçe çevirisi: Stephen J. Reno; “Hierofani, Sembol ve Tecrübeler”, Constantin Tacou (Yayına Hazırlayan); Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade’nin Eserlerine Toplu Bakış, (Çev.: Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 47-62).

³⁴⁵ Mircea Eliade; “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, Mircea Eliade & Joseph Kitagawa; *The History of Religions: Essays in Methodology*, University of Chicago Press, Chicago 1959, s. 86-107. Bu eser, Mehmet Aydın’ın editörlüğünde dilimize kazandırılmıştır: Mircea Eliade ve Joseph Kitagawa; *Dinleri Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003. Eliade’nin söz konusu makalesi “Remarques sur le symbolisme religieux” başlığı altında Fransızcaya çevrilerek 1962 yılında yayımlanan *Méphistophélès et l’androgynie* adlı kitabı içerisinde (s. 277-312) yer almaktadır.

³⁴⁶ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 298-299.

³⁴⁷ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 367.

³⁴⁸ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 373-374.

³⁴⁹ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 375-376.

temel özelliğinin bu noktada yer aldığı söylenmişti. Bu tespitlerden hareketle *hierofani* kavramıyla sembol kavramı arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat Eliade’ın ifadelerine bakıldığında bu iki kavram arasındaki farkı net bir şekilde kavramanın çok da kolay olmadığı görülmektedir.

Eliade, bir yandan *hierofani* ile sembolün aynı işlevi üstlendiğini; daha doğrusu sembolün *hierofaninin* diyalektiğini devam ettirdiğini ifade etmektedir. “Doğrudan bir *hierofani* tarafından kutsallık kazandırılmayan her şey sembole iştirak etmek suretiyle kutsal hâle gelmektedir.”³⁵⁰ Böylece hierofanilerin çoğunun sembolik hâle gelmeye elverişli olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan sembolün bir hierofaniyi devam ettirdiği ya da onun yerine geçtiği yani kutsal bir gerçekliği ifşa edebildiği bildirilmektedir.³⁵¹ Eliade’ın bu açıklamalarından her hierofaninin mutlaka bir sembol olmadığı sonucu çıkmaktadır. Nitekim Eliade, bu hususu şu şekilde dile getirmektedir:

Daha kesin bir dille ifade edersek “sembol” terimi, sadece bir hiyerofaniyi devam ettiren ya da kendileri başka bir büyüsel-din [magico-religieux] biçimde (rit, mit, tanrısal biçim vs.) ifade edilemeyen bir “ifşayı/vahyi” [révélation] oluşturan sembollere tahsis edilmelidir. Ancak kelimenin geniş anlamına bakılırsa, (herhangi bir nesnede bulunan büyüsel-dini gücü şöyle ya da böyle “sembolize eden”) en basit kratofaniden bir bakıma tanrının insanda tecellisi mucizesinin “sembolü” olarak değerlendirilebilecek olan İsa’ya kadar *herşey* bir sembol olabilir ya da sembol rolünü üstlenebilir.

Etnoloji, Dinler Tarihi ve Felsefenin kullandığı dilde “sembol” kelimesinin her iki anlamını da kabul etmekte ve daha önce de tespit etme fırsatımız olduğu üzere her iki anlam, tüm insanlığın büyüsel-dini tecrübesiyle desteklenmektedir. Bununla birlikte, sembolün hakiki yapısına ve işlevine hierofaninin uzantısı olarak ve ifşanın/vahyin [révélation] özerk biçimi olarak sembolün özel incelenmesiyle nüfuz edilebilir.³⁵²

Bu alıntı, aynı zamanda Eliade’ın sembolün kapsamını hierofaninkinden daha geniş olarak düşündüğünü açıkça göstermektedir. Daha önce belirtildiği üzere Eliade’ın düşüncesinde bütün hierofaniler sembolik değildir; ama bütün semboller birer hierofani olma özelliği taşımaktadırlar. Eliade’ın bu izahatı, hierofani ve sembol kavramlarının tanımları göz önünde bulundurulursa gayet tutarlı görünmektedir. Yukarıdaki bölümlerde ayrıntısıyla açıklandığı üzere fiziki dünyaya ait olan hierofanik nesne, inananların nazarında fizik ötesi yani metafizik bir gerçekliği ifşa etmektedir. Ancak inanmayanlar için bu nesne sadece fiziki bir gerçekliğe işaret etmektedir. Hierofanik nesne gibi sembol de algılanabilir alana aittir. Sembol, soyut ya da algılanabilir alanın

³⁵⁰ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 374.

³⁵¹ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 374-375.

³⁵² Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 376.

dışında olan bir imgeyi çağrıştırmakta, metafizik bir gerçekliği hatırlatmaktadır. Dolayısıyla hierofanik nesne ile sembolün ortak noktası, her ikisinin de fiziki varlıklarının dışında yer alan “bambaşka bir şeyi” nakletmesi, ifşa etmesidir. Ancak nesneye veyahut eyleme ilave olan bu değer, onun taşıdığı alelade değeri eksiltmemektedir. Bu bakımdan *hierofani* gibi sembol de kutsalın diyalektiğini aynen devam ettirmektedir. Örneğin merkez sembolizminin unsuru olan bir mesken, “Dünyanın Merkezi”nde yer aldığı varsayılıyor olmakla beraber, iklim, toplumun ekonomik yapısı ve mimari gelenek tarafından şekillenmiş olarak belli ihtiyaçlara cevap veren bir araç olma niteliğini yitirmemektedir.³⁵³

Eliade’ın sembolü hangi alanlarda kullandığı incelenirse bu kavramın sınırları daha da belirgin hâle gelecektir. Bu konuyu en iyi aydınlatacak kitaplardan biri Eliade’ın *Traité d’histoire des religions* adlı kitabıdır. Bu kitapta Eliade, gökyüzü (s. 46–114), güneş (s. 115–138), ay (s. 139–164), su (s. 165–187) ve taşlarla (s. 188–1207) ilgili sembolizmi sırasıyla ele alarak arkaik toplumlarda bunların nasıl algılandığını incelemektedir.

Gökyüzü gerçekte nasılsa öyle görünür: sonsuz ve aşkın. Gök kubbe, tam anlamıyla insanın ve yaşam alanının oluşturduğundan "bambaşka bir şey"dir. Diyebiliriz ki gökyüzünün aşkınlığının sembolizmi sadece onun sonsuz yüksekliğinin bilincine varılmasıyla idrak edilir. [...] Tüm bunlar sadece gökyüzüne bakmakla elde edilen sonuçlardır; ama böyle bir çıkarsamayı mantiki ve akli bir süreç olarak görmek büyük bir hata olur. “Yükseklik”, dünya ötesi ve sonsuz olma gibi aşkınlık kategorileri, bir bütün olarak insanda yani onun hem aklında hem de ruhunda kendini göstermektedir. Sembolizm, bütüncül bilincin [la conscience totale] yani kendisini o şekilde keşfeden insanın, evrendeki konumunun bilincine varan insanın dolaysız unsurudur. Bu temel keşifler onun dramına organik bir şekilde o kadar bağlıdır ki aynı sembolizm onun bilinçaltının faaliyeti kadar manevi hayatının en asil ifadelerini de belirlemektedir. [...] Tekrar edelim: Gökyüzü herhangi bir dini değer kazanmadan önce aşkınlığını ortaya koyar. Gökyüzü, yalnızca var oluşundan ötürü aşkınlığı, gücü ve değişmezliği “sembolize” etmektedir. O *vardır* çünkü o, yüksek sonsuz, değişmez ve kuvvetlidir.³⁵⁴

Arkaik kültürlerde gökyüzü sembolizmini incelemesi sonucunda gökyüzünün aşkınlığını nasıl ve niçin sembolize ettiğini Eliade bu şekilde ortaya koymaktadır. Eliade’a göre yükseklik, dolayısıyla erişemezlik, sonsuzluk, değişmezlik ve kuvvet gibi nitelikler, gökyüzünü aşkınlığın sembollerinden biri ve de en önemlisi hâline getirmektedir. Yani gökyüzüne bakan insan sadece gökyüzünü değil, onun çağrıştırdığı şeyi, yani kutsalı da idrak etmektedir. Bu durum Kozmosun yapısından kaynaklanmaktadır. Zira Eliade’a göre “tanrılar Dünyayı kendi varlıklarını

³⁵³ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 234-235.

³⁵⁴ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 46-47.

yansıtmaması mümkün olmayacak bir biçimde yaratmışlardır.”³⁵⁵ Bu bölümden sonra güneşe ilişkin hierofanileri inceledikten sonra “Ay ve Ay Mistiği” başlıklı dördüncü bölümün hemen başında Eliade, ay sembolizmi hakkında şu bilgileri vermektedir:

Güneş, hiçbir “oluşum” içine girmeden her zaman olduğu gibi aynı kalır. Bilakis ay, büyüyen, küçülerek kaybolan bir gökcismi. Bu gökcismi, tüm evrene hükmeden oluşum, doğum ve ölüm kanununa boyun eğmektedir. Tıpkı insan gibi ayın da “dokunaklı” bir tarihi vardır; zira insanınki gibi onun da zevali ölümle sonuçlanmaktadır. Üç gece boyunca ay, yıldızlı gökyüzünde görünmemektedir. Fakat bu ölümü, bir yeniden doğuş takip etmektedir: “yeni ay”. Ayın karanlık ve “ölüm” içinde kaybolması hiçbir zaman kesin bir son değildir. [...] Sürekli olarak ilk biçimlere geri dönmek, bu sonsuz döngüsellik, ayın, hayat ritimlerini en iyi şekilde temsil eden gökcismi hâline gelmesine neden olmuştur.³⁵⁶

Ay safhalarının doğum, büyüme, ölüm ve daha sonra yeniden doğma fikirlerini doğurduğu için insan kaderi ile ay arasında bir benzerliğin var olduğunu ifade eden Eliade, bir sonraki bölümde su sembolizmini ele almaktadır.

Öz bir ifadeyle suların tüm bilkuvve mevcudiyetlerin bütünü (la totalité des virtualités) sembolize ettiği söylenebilir [...] Ayrılmamışlığın ve bilkuvve mevcudiyetin ilkesi, her kozmik tezahürün temeli, bütün tohumların taşıyıcısı olan sular, bütün biçimlerin kendisinden kaynaklandığı ve bir felaket ya da kendi gerilemeleri sonucunda dönecekleri başlangıçtaki maddeyi sembolize etmektedir. [...]. Suyu dalma, ilk biçimlenmeden önceki ana geri dönüşü, bütünüyle yeniden oluşmayı, yeni doğuşu sembolize etmektedir; zira suya dalma, biçimlerin eriyerek yok olması ve varoluş öncesindeki ayrılmamış hâle yeniden dönmek anlamına gelmektedir.³⁵⁷

Bir sonraki bölümde taşlarla ilgili sembolizmi ele alan Eliade’ın bu konudaki görüşleri şu şekildedir:

Maddenin sertliği, sağlamlığı ve dayanıklılığı iptidai insanın dini bilincinde bir hierofaniyi temsil etmektedir. [...] Her şeyden önce, taş *vardır*. Her zaman olduğu gibi kalmakta ve varlığını sürdürmektedir; daha da önemlisi taş *çarpmaktadır* [...] Kaya, insana beşeri durumunun iğretliliğini aşan bir şeyi, yani mutlak bir varlık tarzını ifşa etmektedir. Taşın dayanıklılığı, hareketsizliği, ölçüleri ve de tuhaf biçimleri beşeri [alana ait] değildir: Bunlar, gözleri kamaştıran, dehşete düşüren, cezbeden ve tehdit eden bir varlığa delalet etmektedir. İnsan, taşın büyüklüğünde ve sertliğinde, biçiminde ya da renginde ait olduğu profan dünyadan *başka* bir dünyaya ait bir gerçeklik ve güç bulmaktadır.³⁵⁸

Buraya kadar aktarılan alıntılardan Eliade’ın hierofani ile sembol arasında net bir ayrım yapmaya imkân veren kriterleri açıkça ortaya koymadığı görülmektedir. Sonuç bölümü sayılmazsa kitabın “Sembollerin Yapısı” başlıklı son bölümünde Eliade sembollerle ilgili teorik bilgiler sunmakta ve hierofani ile sembol arasındaki farkın nereden kaynaklandığını bu bölümde izah etmektedir.

³⁵⁵ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 111.

³⁵⁶ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 139.

³⁵⁷ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 165.

³⁵⁸ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 189.

Hierofani, dini tecrübe içinde bir kopukluğu varsaydığı halde (zira şu ya da bu şekilde her zaman kutsalla profan arasında bir *kopukluk* ve birinden diğerine bir *geçiş* bulunmakta; bu kopuş ve geçiş de dini hayatın özünü oluşturmaktadır) sembol, insanın kutsallıkla dayanışma içerisinde olmasını sağlamaktadır (ancak insan nadiren farkında olduğu için bu dayanışma belirgin değildir). İnsanların üzerlerinde taşıdıkları muska ya da yeşimtaşı ya da inciler, bunları taşıyan sürekli olarak bunların temsil ettiği (yani sembolize ettiği) kutsal bölgeye dahil eder; oysa, bu süreklilik, ancak kutsalla profan arasında bir kopukluk olmasını varsayan bir büyüsel-dini tecrübe aracılığıyla elde edilebilir.³⁵⁹

Bu son alıntıda Eliade'ın sembolü hangi yönden hierofaniden farklı gördüğü noktası açıklık kazanmaktadır. Rennie'nin de belirttiği gibi Eliade sembolü anlayış ve idrakle ilişkilendirirken hierofanide böyle bir bağlantıyı gerekli görmemektedir.³⁶⁰ Daha açık ifade etmek gerekirse bir nesnenin hierofani olabilmesi için yani kutsal bir değere sahip olabilmesi için bu nesnenin inanan kişi tarafından böyle algılanması ve kabul edilmesi gerekmektedir. Oysa sembol için böyle bir şey söz konusu değildir.

Çünkü bir sembol, idrak edilip edilememe hususuna bağlı değildir. Sembol, her tür bozulmaya rağmen tutarlılığını unutulduktan sonra dahi korumaktadır. Binlerce yıl boyunca anlamını kaybedip daha sonra “yeniden keşfedilen” tarihöncesi simgeler bu duruma tanıklık etmektedir.³⁶¹

Eliade böylece sembolün sadece insanın bilinç düzeyiyle ilgili olmadığını ve tıpkı kutsal gibi insanın bilinçaltı düzeyinde yer aldığını ve böylece de “derin bir yapıya” sahip olduğunu ima etmektedir. Sembol insanın sadece akli yönüne değil, bütününe hitap ettiği için dini bir sembol bütünüyle bilinçli olarak kavranmasa da mesajını iletme niteliğini korumaktadır.³⁶² Derinlikler Psikolojisinin bildirdiklerine göre anlamı bilinç düzeyinde kavranmasa da sembol, mesajını iletmede ve işlevini yerine getirmektedir.³⁶³

1.1.2.5.3. Psikanalitik Etki

Eliade'ın bu düşüncelerini geliştirmesinde özellikle Freud ve Jung'un Psikanaliz alanında yaptıkları keşifler önemli bir rol oynamıştır. *Traité*'den üç yıl sonra yayımlanan *Images et symboles* adlı kitabının önsözünde sembol ve sembolizm kavramlarının öneminin ortaya konulmasında Psikanaliz akımının büyük bir rol oynadığını belirttiikten sonra Eliade, sembollerin görünüm değiştirebilir bile insan ruhunun gündeminden kaybolmayarak aynı işlevi yerine getirmeye devam edeceklerini

³⁵⁹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 375.

³⁶⁰ Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 49.

³⁶¹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 377.

³⁶² Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 112.

³⁶³ Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgyné*, s. 311.

ifade etmektedir.³⁶⁴ “Sembolizm ve Psikanaliz” alt başlığını taşıyan bölümde Eliade, Psikanaliz disiplinin bilinçaltının keşfine atıfta bulunarak sembolizmin bilinçaltıyla ilişkili olduğunu dile getirmektedir.

Sembolik düşünce sadece çocuğa, şaire ya da dengesize mahsus bir alan değildir: Bu [sembolik düşünce] insanın özündedir, onun ayrılmaz bir parçasıdır [elle est consubstantielle à l'être humain]. Bu düşünce, dil ve kavramsal düşünceden [la raison discursive] önce gelmektedir. Sembol, gerçeğin diğer bütün bilgi araçlarına meydan okuyan en derin bazı yönlerini açığa çıkarmaktadır. İmgeler, semboller ve mitler, ruhun sorumsuz yaratımları değildir; bunlar bir gerekliliğe cevap vermekte ve bir işlevi yerine getirmektedir: varlığın en gizli tarzlarını gözler önüne sermek. Böylece bunları incelemek bize “kısaca insanı” yani henüz tarihi şartlar tarafından meydana getirilmemiş olan insanı tanıma imkânı sunmaktadır. Her tarihi varlık, Tarih öncesi insanlığın büyük bir kısmını kendinde taşımaktadır. [...] hiçbir insanın tarihi olmayan [anhistorique] kısmının 19. yüzyılda sanıldığı gibi hayvanlar âleminde ve de sonuçta “Hayat” içerisinde kaybolmayıp, bilakis yön değiştirerek bunun çok üstüne *yükseldiği* görülmektedir. İnsanın bu tarihi olmayan kısmı, bir madalya misali daha zengin, daha bütün ve âdeta mutlu kılan bir varoluşun hatırasının damgasını taşımaktadır. Örneğin günümüzdeki Batı insanı gibi tarihsel bakımdan şartlanmış bir varlık olan insan [...] çoğu zaman kullandığı imgeler ve semboller aracılığıyla başlangıçtaki insanın cennetvari safhasına yeniden dâhil olmaktadır [...] Tarihselliğinden kaçmakla insan, beşeri bir varlık olma niteliğinden vazgeçip “hayvanlık” içerisinde kaybolmamaktadır; o, “kayıp bir cennetin” dilini ve bazen de tecrübesini yeniden kazanmaktadır. Rüyalar, hayaller, özlemlerinin, arzularının, heyecanlarının vs. imgeleri, işte bütün bunlar, tarihsel yönden şartlanmış olan insanoğlunu “tarihi anın” kapalı dünyasından sonsuz derecede daha zengin manevi bir dünyaya taşıyan güçlerdir.³⁶⁵

Bu uzun alıntıdan Eliade’ın temel varsayımlarından birinin sembolik düşüncenin tarihsel şartlanmalar sonucunda ortaya çıkan ve dolayısıyla sonradan kazanılmış olan bir nitelik değil, bilakis insanın özünde var olan bir yapı, insanın ayrılmaz bir parçası olduğu şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. Diğer bir ifade ile sembolik düşüncenin, insanın arızı bir niteliği değil, zati bir niteliği olduğu söylenebilir. Çünkü “[...] sembol, mit ve imge, manevi hayatın özüne ait oldukları için bunlar kamufle olabilir, azalabilir, bozulabilir; fakat asla yok edilmeyecektir.”³⁶⁶ Tarih dahi arkaik bir sembolizmin yapısını kökten değiştirmeye muktedir değildir. Tarih, sürekli yeni anlamlar katmakta, fakat sembolün yapısını yok etmemektedir.³⁶⁷ Eliade’ın dini sembolleri tarih ötesi

³⁶⁴ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 19. İsviçre’nin Ascona kentinde yıllık düzenlenen *Eranos* konferansına Eliade ilk kez 1950 yılının Ağustos ayında katılarak ve burada C. G. Jung, G. van der Leeuw, Louis Massignon vs. gibi kendi alanlarında dünya çapında üne sahip bilim adamlarıyla görüşmüş ve fikir alışverişinde bulunmuştur. Bu görüşmelerden ilham alan Eliade, dini sembolizmle ilgili daha önce neşrettiği iki makalesini (“Notes sur le symbolisme aquatique”, *Zalmoxis* II, 1939 ve “Le Dieu-lieur et le symbolisme des noeuds”, *Revue de l’histoire des religions*, 1947–1948) gözden geçirerek ve *Eranos* toplantılarında sunduğu bildirileri yeniden yayınlamayı düşünmüştür (Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 159). Uzun bir giriş ve “Sembolizm ve Tarih” başlıklı sonuç bölümlerinin de eklendiği bu eser *Images et Symboles* adıyla 1952 yılında piyasaya çıkmıştır.

³⁶⁵ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 13-15.

³⁶⁶ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 12.

³⁶⁷ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 118.

fenomenler olarak gördüğü açıktır. Sembolleri insan yaratmaz; onlar insana dışarıdan empoze edilmektedir. İnsan bunları hazır bulmakta ve dolayısıyla da semboller insandan önce gelmektedir.³⁶⁸ Eliade'ın burada kastettiği semboller elbette *Traité* isimli eserinde ilk sıralarda ele aldığı ve “kozmik semboller” diye nitelendirdiği gök, güneş, ay, su, taş, toprak sembolleridir. Ancak bu açıklamadan tarih boyunca yeni sembollerin ortaya çıkmadığı anlaşılmamalıdır.

Belirli tarihi durumlara bağlı sembollerin bulunmuş olması birçok durumda kuşku götürmez. Örneğin ziraatın keşfinden önce belin, fallus ile tarla işlerinin de cinsi münasebetle özdeşleştirilmiş olamayacağı apaçıktır. Aynı şekilde 7 rakamının sembolik değeri ve dolayısıyla da 7 dallı Kozmik Ağaç imgesinin Mezopotamya'da 7 kat gökyüzü tasavvurunu doğuran yedi gezegenin keşfinden önce ortaya çıkmış olamaz.³⁶⁹

Tarihi durumlara bağlı olarak ortaya çıkan sembollerin dini sembol niteliğini kazanmış olması, bunların bir “Dünyanın” inşa edilmesine katkı sağlamalarından dolayıdır. Ziraatın keşfiyle, hayvanların evcilleştirilmesiyle, krallık sisteminin tesis edilmesiyle ortaya çıkan bu yeni dünyalara kendilerini ifade etme, insanlara kendilerini açma imkânı vermiştir. Nispeten yeni kültür safhalarında ortaya çıkan sembollerin arkaik sembollerle aynı kategoride değerlendirilmesini mümkün kılan bu sembollerin daha arkaik sembollerle aynı şekilde teşekkül etmiş olmasıdır.³⁷⁰ Nitekim *Traité* isimli eserinde az önce sayılan sembollerden sonra ele alınan ziraatla ilgili sembolizm ve bundan sonra gelen tapınak ve saray sembolizmi Eliade'ın bu konudaki düşüncesinin sistematiğini ortaya koymaktadır. Zira Eliade, adı geçen eserinde evrenin yapısında var olan ve dolayısıyla da insandan ve tarihten bağımsız olan doğal sembolleri arz ettikten sonra bunlarla analogiler kurarak uygarlığın ilerlemesiyle ortaya çıkan sembollerin nasıl bir dini karakter kazandığını irdelemektedir.

Alman filozof Ernst Cassirer (1874–1945), sembol üretme kapasitesinin ve sembolleri kullanma yetisinin hem geçmişteki hem de günümüzdeki bütün insanlarda bulunan evrensel bir özellik olmasından hareketle insanoğlunun bu yönüne vurgu yaparak insan türünü nitelendirmek üzere *homo symbolicus* kavramını önermiştir.³⁷¹ Bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla görüleceği üzere Eliade da din duygusunun ya da daha genel bir tabirle metafizik tasavvurların hem geçmişteki hem de günümüzdeki bütün insanlarda

³⁶⁸ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 831.

³⁶⁹ Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgynie, s. 306-307.

³⁷⁰ Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgynie, s. 308-309.

³⁷¹ James W. Heisig; “Symbolism”, s. 205.

bulunan evrensel bir özellik olmasından hareketle insanoğlunun bu yönünü ön plana çıkarmış ve bu doğrultuda insan türünü nitelendirmek üzere *homo religiosus* deyimini kullanmıştır. Hem sembolik düşüncenin hem de dini düşüncenin insanı oluşturan birer yapı (structure)³⁷² olduğu noktasından hareketle *homo religiosus*un aynı zamanda bir *homo symbolicus* olduğunu kabul eden Eliade, insanın din dünyasını anlayabilmek onun temel karakteristiğinden biri olan sembolik düşünceyi incelemekten geçtiğini ve bu bakımdan da dini sembolizm incelemesinin bir dinler tarihçisi için son derece önemli ve hatta vazgeçilmez olduğunu düşünmektedir. Zira Eliade’a göre insanı maymunlar gibi diğer canlılardan ayıran ve dolayısıyla da insanı insan yapan şeylerin başında dini sembolizm gelmektedir.³⁷³ 1936 yılında yayımlanan “Yeni bir Ay ‘Felsefesi’ Hakkında”³⁷⁴ başlıklı makalesinde Eliade, analizin değil sembolizmin hâkim olacağı bir döneme girildiğinin işaretlerini gördüğünü ve sembolizm konusunda bir kitap kaleme alma niyetinde olduğunu yazmaktadır.³⁷⁵ 1937’de kaleme aldığı bir yazıda “mitleri üreten ve kültürleri yaratan sembolün metafizik işlevini” konu edinecek *Symbole, Mythe, Culture* başlıklı bir kitap yazacağından bahseden Eliade’ın³⁷⁶ 28 Temmuz 1950 tarihinde hatıra defterine düştüğü notta, bir gün *L’Homme comme symbole* (Bir Sembol Olarak İnsan) adlı bir kitap yazma arzusunda olduğundan söz etmesi de onun sembolizm konusuna verdiği öneme işaret etmektedir.³⁷⁷

1.1.2.5.4. Sembollerin Özellikleri

Eliade’a göre bir *homo symbolicus* olan insanın tüm eylemleri sembolizm içerdiği için bütün dini olgular da zorunlu olarak sembolik bir karakter arz etmektedir.

Her dini eylem ve her kültürel nesnenin tecrübe ötesi bir gerçekliği hedeflediği düşünülürse bundan daha kesin bir şey olamaz. Kült nesnesi hâline gelen ağaca, *ağaç* olarak değil, hierofani olarak, kutsalın tezahürü olarak tapınılmaktadır. Ve *dini* olması bakımından her dini eyleme doğüstü değerlere ya da varlıklara atıfta bulunduğu için son tahlilde

³⁷² Eliade, incelediği mitlerde ve dini fenomenlerde çok sayıda değişkenin yanında her zaman tekrar eden motifler yani değişmezleri “yapı” diye nitelendirmektedir. Eliade bu yapıların son derece önemli olduğunu altını birçok yerde çizmiştir. Eliade’ın metodolojisi, mit ve din yorumu işte bu yapılar üzerine dayanmaktadır (Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Routledge, New York and London 2002, s. 139).

³⁷³ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* II, s. 223.

³⁷⁴ Mircea Eliade; “Despre o ‘filozofie’ a lunii”, *Revista Fundațiilor Regale* (1936) 3, no. 12, s. 655-660. Bu makale daha sonra Fransızca olarak iki yerde yayımlanmıştır: Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, s. 242-245; Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 7-14.

³⁷⁵ Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 8.

³⁷⁶ Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 57.

³⁷⁷ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* I, s. 123-124. Eliade, sözünü ettiği bu iki kitabı da yazamamıştır.

“sembolik” bir anlam yüklenmektedir.

Dolayısıyla dini bir konuda yürütülen her araştırmanın, dini bir sembolizmin incelenmesini içerdiği söylenebilir. Fakat Din Biliminde kullanılan yaygın dilde sembol terimini sembolizmi aşikâr ve açık olan dini olgulara tahsis etme yönünde bir uzlaşma mevcuttur. Örneğin tekerleğin bir güneş sembolü, kozmogonik yumurtanın farklılaşmadan önceki bütünlüğün sembolü, yılanın da taşla, cinsellikle ya da ölümle ilgili bir sembol olduğundan söz edilmektedir.³⁷⁸

Daha önce belirtildiği üzere Eliade, sembol konusundaki teorik düşüncelerini 1958 yılında yazdığı makalede ayrıntılarıyla ortaya koymuştur. Bu yazıda Eliade sembollerin temel nitelikleriyle ilgili şu altı nokta üzerinde durmaktadır:

1. Dini semboller, *somut tecrübe düzeyinde aşikâr olmayan bir gerçeklik tarzı ya da bir Dünya yapısını* ortaya koyabilmektedir. Sembolün hangi anlamda beşeri tecrübenin erişemeyeceği bir gerçeklik tarzını ifade ettiğini göstermek bakımından bir örnek verelim: Tecessüm öncesini, kaotik ve bilkuvve mevcut olanı açığa çıkarabilen su sembolizmi. Burada söz konusu olan elbette ki bir rasyonel bilgi değil, düşünmeden önce canlı bilincin [sembolizm vasıtasıyla gerçekliği] bir kavrayışıdır. Dünya, bu tür kavrayışlarla teşekkül etmektedir. [...]

2. İptidailer için semboller, ya gerçek bir şey ya da dünyanın bir yapısıyla ilgili olduğu için daima dinidir. Oysa arkaik kültür düzeyinde *gerçek* –yani güçlü, anlamlı, canlı olan- *kutsal* ile eşittir. Diğer taraftan Dünya, Tanrıların veya doğaüstü Varlıkların yarattığı bir şey olduğu için Dünyanın bir yapısını açığa çıkarmak tanrısal eserin bir sırrını ya da “şifreli” bir anlamını ifşa etmek anlamına gelmektedir. Bundan dolayı da arkaik dini semboller bir ontoloji içermektedir; tabii ki sistematik [düşünce] öncesine ait olan bu ontoloji hem Dünya hem de insan varoluşu üzerine bir hükmün ifadesidir. Bu hüküm kavramlarla ifade edilmemiş ve her zaman kavramlarla ifade edilmeye imkân vermemektedir. [...]

3. Dini sembolizmin temel bir karakteristiği çokdeğerli olması yani somut tecrübe düzeyinde ilişkileri aşikâr olmayan birçok anlamı aynı anda ifade edebilme kapasitesine sahip olmasıdır. Örneğin Ay sembolizmi, ayın safhaları, zamansal oluşum, sular, bitkilerin büyümesi, kadınlar, ölüm ve yeniden diriliş, insan kaderi, dokumacılık mesleği vs. arasındaki uyumlu tesanüdü açığa vurmaktadır. Son tahlilde Ay sembolizmi çeşitli kozmik gerçeklik düzeyleriyle bazı beşeri varoluş tarzları arasında “mistik” mahiyetteki bir ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Bu ilişkinin ne somut ve doğal tecrübeye ne de eleştirel düşüncede kendini gösterdiğini belirtelim. Bu [ilişki], dünyada “var olmanın” belli bir tarzının sonucudur. [...]

4. Dini sembolizmin yapısal olarak bir birine bağlı birçok anlamı açığı çıkarma kapasitesinin önemli bir sonucu vardır: Sembol, *heterojen gerçekliklerin bir bütün içine yerleştiği ya da bir “Sisteme” dâhil olduğu bir perspektifi* ortaya koyabilmektedir. Diğer bir ifadeyle dini sembol, insana Dünyanın belli bir bütünlüğünü keşfetme ve aynı zamanda Dünyanın bütünleyici parçası olarak kendi kaderini ortaya koyma imkânı sunmaktadır. Örneğin ay sembolizmi. Ay sembollerinin farklı anlamlarının hangi bakımdan bir “sistem” oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ay ritmi farklı kategorilerde (kozmozolojik, antropolojik, “manevi”) benzer yapıları açığa çıkarmaktadır: Her seferinde söz konusu olan Zaman ve devrî oluş kanuna tabi olan var olma tarzları yani bizzat yapısında ölüm ve yeniden doğuşu içeren bir “Hayata” yönelik varoluşlardır. Ay sembolizmi sayesinde artık Dünya, heterojen ve birbirinden ayrı gerçekliklerin keyfi bir birlikteliği olarak görünmemektedir. [...]

5. Dini sembolizmin belki de en önemli – özellikle de daha sonraki felsefi spekülasyonlarda oynayacağı rol yüzünden önemli olan- işlevi paradoksal durumları ya da başka türlü ifade

³⁷⁸ Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgyné, s. 292-293.

edilmesi imkânsız olan mutlak gerçekliğin bazı yapılarını ifade etme kapasitesidir. [...]

6. Son olarak dini sembolizmin varoluşsal değerinin yani bir sembolün her zaman beşeri varoluşu bağlayan bir durum ya da bir gerçeklikle ilgili olduğu hususunun altını çizmek gerekmektedir. [...] Dini sembol, gerçeğin bir yapısını ya da varoluşun bir boyutunu açığa çıkarmakla kalmıyor, aynı zamanda beşeri varoluşa bir anlam da katıyor. Bundan dolayıdır ki mutlak gerçeklikle ilgili semboller bile birlikte bunların mesajını deşifre eden insan için varoluşsal ifşalar teşkil etmektedir.

Dini sembol, beşeri bir durumu kozmolojik bakımdan ve de kozmolojik bir durumu beşeri yönden ifade etmektedir; daha doğrusu dini sembol beşeri varoluş yapılarıyla kozmik yapılar arasındaki tesanüdü açığa çıkarmaktadır. İnsan, Kozmos içerisinde kendini “yalnız” hissetmemekte, sembol sayesinde “aşına” hâle gelen bir Dünyaya “açık” hâle gelmektedir.³⁷⁹

Sembollerin özellikleriyle ilgili bu uzun alıntıda aktarılan noktalar Eliade’ın *Traité d’histoire des religions* ve *Images et symboles* isimli eserlerinde yer alan sembollerle ilgili bilgiler ışığında okunduğunda daha açık hâle geldiği görülmektedir. Öncelikle *Traité* isimli eserinde Eliade’ın *dini* sıfatıyla fenomen (*phénomène religieux*), olgu (*fait religieux*), olay (*événement religieux*), eylem (*acte/geste religieux*), plan/düzey (*plan/niveau religieux*), sistem (*système religieux*), duygu (*sentiment religieux*), nesne (*objet religieux*), karakter (*caractère religieux*), bütün (*ensemble religieux*), insan (*l’homme religieux*), dil (*langage religieux*) terimlerini sıkça nitelendirdiği halde sembol ya da *sembolizm* kavramlarını dini sıfatıyla sadece iki yerde (s. 378: *symbolisme magico-religieux*; p. 387: *symboles religieux*) kullanmış olması dikkat çekicidir.

Bu kitabı okuyan ilk etapta sanki Eliade’ın bütün sembolleri *dini* kategorisi altında değerlendirdiği izlenimine kapılabilir. Oysa yukarıda yer alan ikinci noktada Eliade’ın belirttiği husus onun bu konudaki tutumunu izah etmektedir. Eliade, adı geçen eserde arkaik dinlerdeki sembolleri incelediği için ve de arkaik insan için bütün semboller dini bir nitelik arzettiği varsayımından hareketle sembol kavramını dini/dini olmayan ayırımına tabi tutmamıştır.

Ancak sembolizmin yalnızca “manevi” gerçekliklere atıfta bulunduğu yönünde bir inanca kapılmaktan kendimizi alıkoyalım. Arkaik düşünce açısından, “manevi” ile “maddi” [düzey] arasında yapılan böylesine bir ayırımın anlamı yoktur: Her iki düzlem birbirini tamamlayıcıdır.³⁸⁰

Eliade’ın benimsemiş olduğu fenomenolojik yaklaşımın getirmiş olduğu perspektif bir kez daha kendini göstermektedir. Zira bu yaklaşım gereği Eliade, olaylara inanan perspektifinden bakmaya çalışmakta, konuları bu açıdan değerlendirmektedir. İptidai ya

³⁷⁹ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 296-305.

³⁸⁰ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 233.

da diğer bir ifadeyle arkaik insanın dünyasında tek çeşit sembol yani dini sembol bulunduğu için *dini* niteliğini belirtmeyi Eliade'ın gereksiz gördüğü anlaşılmaktadır. 1937 yılında yazdığı bir yazıda Eliade bu hususu daha açık bir biçimde dile getirmektedir:

[...] geleneksel kültürlerde yaşayan insanların hareketlerinin çoğunluğu sembolik bir anlam taşımaktaydı. Bu ifade şu şekilde anlaşılmalıdır: Bireyin faaliyetleri en “profan” tezahürleri ve anlarında dahi daimi surette beşer üstü bir gerçekliğe yönelmiş bulunuyordu. Dolayısıyla insanın çoğu zaman bir “bütünlük” olarak sezgi yoluyla hissedilen mutlak bir gerçekliğe – evrensel Hayat, Kozmos- yeniden dâhil olması hedefleniyordu. Bundan dolayı insanın her hareketi, esas etkisi yanında onu başka bir surete sokan “sembolik” bir anlama sahipti.³⁸¹

Birinci noktada ele alınan sembolün somut tecrübe düzeyinde aşikâr olmayan bir şeyi ifşa etme kapasitesini Eliade, beşeri düşüncenin yaratıcı süreçleriyle ilişkilendirmektedir.³⁸²

Sembol, *doğal fenomenler olarak* kozmik ritimlerin yansıması olamaz, çünkü bir sembol her zaman, temsil ettiği kabul edilen kozmik hayatın görünüşünden *daha fazlasını* ifşa etmektedir. Örneğin güneşe ilişkin sembolizm ve mitler bize aynı zamanda Güneşin “geceye ilişkin”, “kötü” ve “cenazeye ilişkin” bir yanını da göstermekte ki, bu durum güneş fenomenine ilk bakışta *aşikâr* değildir. *Kozmik bir fenomen olarak Güneşte* bir bakıma *negatif* olan, görülmeyen bu yan, güneş *sembolizmini* oluşturan bir unsurdur; bu da sembolün daha başlangıçtan itibaren psişenin bir yaratımı olarak ortaya çıktığını kanıtlamaktadır. Bir sembolün işlevinin tam da, başka bilgi araçlarıyla ulaşılması mümkün olmayan külli bir gerçekliği ifşa etmek olduğu hatırlanıldığında, bu durum daha da aşikâr hâle gelmektedir. Örneğin semboller tarafından bolca ve çok *basitçe* ifade edilen karşıtların birleşmesi, Kozmosun hiçbir yerinde *verili* değildir ve bu ne insanın somut tecrübesi ne de mantıklı düşüncesiyle ulaşılabilir niteliktedir.³⁸³

İnsanın ne somut tecrübe düzeyinde ne de akıl yetisiyle ulaşması mümkün olmayan karşıtların birleşmesi (coincidentia oppositorum) fenomeni ancak semboller vasıtasıyla ifade edilmektedir.

Üçüncü noktada sembolün aynı anda birçok anlamı ifade edebilme özelliğine sahip olduğu belirtilmektedir. Eliade, sembolü söz ve yazıyla kıyaslayarak bu ikisinin aksine sembolün *sırasıyla* (successivement) değil, *aynı anda* (simultanément) birçok anlamı ifade edebildiğini söylemektedir. Örneğin Çin folklorunda önemli bir yere sahip olan yeşimtaşı sembolizmi bu niteliktedir. Belirli renkte ve şekilde belirli sayıda yeşimtaşından oluşan bir bileklik, onu taşıyan kızın kuzeyden gelen bir aileye mensup olduğunu, babasının idareci olduğunu, üç kız kardeşe sahip olduğunu, mart ayında

³⁸¹ Mircea Eliade; L’île d’Euthanasius, s. 55-56.

³⁸² Bryan S. Rennie; Reconstructing Eliade, s. 50.

³⁸³ Mircea Eliade; Images et symboles, s. 233-234.

nişanlanacağını, falan şiir türünü sevdiğini vs. bildirmektedir.³⁸⁴ Bu konuda diğer bir örnek olarak Eliade ay sembolizmini göstermektedir. Aydınlık-karanlık çifti aynı anda kozmik gündüz ve geceyi, herhangi bir biçimin ortaya çıkmasını ve kaybolmasını, dünyanın yaratılışını ve yok oluşunu, bilkuvve mevcut olanla zahir olanı vs. sembolize edebilmektedir.³⁸⁵ Dolayısıyla sembol, birçok anlam düzeyinin *sentezini* oluşturmaktadır.³⁸⁶ Dini sembollerin çokdeğerli olma niteliğiyle ilgili diğer bir örnek mağralarla ilgilidir. Eliade’a göre;

Mağara öteki dünyayı temsil ettiği gibi tüm evreni de temsil etmektedir. Mağara sembolizmini ve dini işlevini algılamamızı sağlayan, onu karanlık -ve dolayısıyla da yeraltında- bir yer olarak doğrudan ve “doğal” olarak değerlendirmemiz değil, kutsallığı kendini “bütüncül” hâle getiren bir yere yani *kendiliğinden bir dünya* oluşturan bir yere girmenin doğurduğu tecrübedir. Ritüel mağarası, bazen karanlık gökyüzünü taklit etmektedir. Başka bir ifadeyle mağara, bir *imago mundi*, miyatür bir Evrendir. Bir mağarada yaşamak mutlaka gölgelerin arasına inmek anlamına gelmez; bu durum aynı zamanda farklı bir dünyada -daha geniş ve birçok varoluş tarzını (tanrılar, şeytanlar, ölümlerin ruhları vs.) içerdiği için daha karmaşık ve daha geniş ve dolayısıyla da “zenginlikler” ve sayısız bilkuvve mevcudiyetlerle dolu bir dünyada yaşamak anlamına da gelebilmektedir. [...] Ancak dini sembolizmleri somut, fiziki ifadelerine indirgeyen XIX. yüzyıl bilim adamları tarafından empoze edilen “doğacı” yorumdan sonradır ki, mağaraların ve yeraltı tapım mekânlarının kozmik anlamı tek bir değere, yani ölümlerin ikametgâhına ve toprağın bereketinin kaynağına indirgenmiştir.³⁸⁷

Eliade’a göre “nötr” hâle getirirmeden kozmik gerçekliğin çeşitli düzeylerini birleştiren sembolizmde “iptidai” düşüncenin sentetik yapısı mükemmel bir ifade aracı bulmaktadır. Sembolün çokdeğerli oluşu birçok anlamın birlikte var olmasına imkân vermekte ve aynı zamanda da “farklılığı” ve “heterojenliği” muhafaza etmektedir. Mezopotamya kültürlerinde dağ, merkezi yani mutlak gerçekliği sembolize ettiği gibi “öte dünyanın eşiği” anlamını da ifade etmektedir.³⁸⁸

Dördüncü noktada Eliade, sembolün birleştirici işlevine vurgu yapmaktadır. Eliade’a göre hangi bağlamda olursa olsun sembol, birçok gerçeklik bölgeleri arasındaki temel birliği açığa çıkarmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere sembol, nesneleri profan tecrübe perspektifinden görünenden *başka şeye* dönüştürerek hierofaninin diyalektiğini devam ettirmektedir. Böylece semboller yani aşkın bir gerçekliğin işaretleri hâline gelen nesneler kendi somut sınırlarını iptal ederek münferit parçalar olmaktan kurtulmakta ve

³⁸⁴ Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 70. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; “Jade...”, Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, s. 63-64.

³⁸⁵ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 378.

³⁸⁶ Ion P. Culianu; “Mircea Eliade at the Crossroad of Anthropology”, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 27 (1985), s. 125.

³⁸⁷ Mircea Eliade; “Zalmoxis”, *History of Religions*, Vol. 11, No. 3 (1972), s. 264.

³⁸⁸ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, Gallimard, Paris 1991, s. 32-33.

bir sisteme dâhil olmaktadır. Dahası bu semboller geçici oluşları ve parçalanmış bir karaktere sahip olmalarına rağmen söz konusu sistemin bütünü temsil etmektedir. Önemli olan bu hususun daha iyi anlaşılabilmesi için Eliade'ın giyim sembolizmiyle ilgili örneğini zikredilebiliriz. Giysi sembolünün belli bir topluluğa ait kişilerin anlayabildiği bir “dil” olduğunu ifade eden Eliade'a göre bu tür semboller insanı bir yandan kozmosla öte yandan da ait olduğu toplulukla bütünleştirmektedir. Dolayısıyla sembolün bu noktadaki işlevi kozmos ve toplum içinde insanın “tekillik” hâlini yani onun kendisini çevreleyen bu kozmik ve toplumsal ortamdan tecrit edilmişliğini ortadan kaldırarak onu daha geniş bir birlik olan toplum ve evrenle bütünleşmiş hâle getirmektir.³⁸⁹ “Sembol sayesinde insan, özel durumundan çıkarak genel ve evrensele doğru “açılmaktadır”.³⁹⁰ “Sembol sayesinde ferdi tecrübe “uyanarak” manevi/ruhani bir eyleme dönüşmektedir. Bir sembolü “Yaşamak” ve onun mesajını uygun biçimde deşifre etmek Ruha doğru bir açılmayı ve sonuçta da evrensele girişi içermektedir.”³⁹¹ 1959–1964 yılları arasında Chicago Üniversitesinde Mircea Eliade'ın öğrencisi olan ve onun Romanya'da kaldığı yıllarda yani 1945'e kadar kaleme aldığı yazıları inceleyen Mac Linscott Ricketts, Eliade'ın sembollerin insanı sosyal ve kozmik düzeyde bütünleştirme işlevini 1932 yılında fark ettiği görüşündedir. Ricketts'e göre Eliade, hem başkalarının da kendi görüşüne benzer görüşlere sahip olduğunu gördükten hem de Hint sanatı ve düşüncesi uzmanı olan Ananda Kentish Coomaraswamy (1877–1947) ve Güney Asya uygarlıkları uzmanı Fransız Paul Mus (1902–1969) gibi araştırmacılardan aldığı kavramlarla ancak 1936 yılının sonlarına doğru insanın Kozmosla bütünleşmesine aracılık eden büyük semboller hakkında yazma “cesaretini” bulmuştur.³⁹²

Altıncı noktada Eliade “kozmetik semboller” diye tabir ettiği yıldızlar, su, mevsimler, bitkiler vs. aracılığıyla insanın hem evrenin yapısını hem de kendisinin dünyada var olma tarzını idrak edebildiği bildirilmektedir. Sembolün bu özelliği sayesinde kozmik gerçeklik düzeyiyle beşeri gerçeklik düzeyi birleşmektedir. Sembolün bu özelliğinin dördüncü noktada zikredilen kozmik sistemle birleştirme özelliğine bir bakıma benzemektedir. Ancak burada sembol, insana yalnızca külli bir yapının bir parçası olduğu duygusunu kazandırmakla kalmıyor aynı zamanda beşeri varoluşla kozmik

³⁸⁹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 378-379.

³⁹⁰ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 179.

³⁹¹ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 305.

³⁹² Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 844-845.

yapılar arasındaki analogiyi ortaya koyuyor ve böylece de insana çeşitli gerçeklik düzeyleri arasında serbestçe gezinebilme imkânı sunuyor. Bu bilinç seviyesine ulaşan insan, artık Kozmos içerisinde kendini “yalnız” hissetmemekte, sembol sayesinde “aşına” olduğu bir Dünyaya “açık” hâle gelmektedir. Somut tecrübe düzeyinde aşikâr olmayan “aşkın” anlamları sembol açığa çıkarmaktadır. Eliade, sembole açık olan arkaik insanla sembolik düşünceyi “bilinçaltına gömen” günümüz uygar insanı arasındaki temel farklılıklardan birinin bu husustan kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre “sembol sayesinde arkaik insanın hakiki varoluşu zamanımızın uygar insanının parçalanmış ve bozulmuş varoluşuna indirgenmemiştir”.³⁹³ Burada Eliade, sembolik düşünce sayesinde kozmik ve metafizik dünyanın kapılarını açık hâle getiren ve böylece kendisini kozmik yapının bir parçası olarak idrak eden arkaik insanla kendisini maddi dünya içerisine adeta hapsederek kozmik ve metafizik gerçekliklerden tecrit eden çağdaş/modern insanın varoluş tarzlarını karşılaştırmaktadır. Bu karşılaştırma sonucunda elde ettiği bu hüküm sanki Eliade’ın arkaik düşünceyi modern düşünceden üstün tutuyormuş gibi bir izlenim uyandırmış ve bu yönden de Fransız araştırmacı Daniel Dubuisson gibilerin yönelttiği sert eleştirilere maruz kalmıştır.³⁹⁴

Mac Linscott Ricketts’in dikkat çektiği bir hususu burada belirtmekte yarar vardır. Ricketts, Eliade’ın Müslüman olduktan sonra Abdülvahid Yahya adını alan Fransız Hindolog ve düşünür René Guénon (1886–1951), İtalyan filozof Baron Julius Evola (1896/8–1974), Ananda K. Coomaraswamy, ihtida ettikten sonra İsa Nureddin el-Alevi el-Meryemi adını alan Frithjof Schuon (1907–1998) gibi Gelenekselcilerin genel olarak kullandığı “metafizik” kavramı yerine “Kozmik” kavramını tercih ettiğini bildirmektedir. Ricketts’e göre Eliade her ne kadar din bilimi çalışmalarında “metafizik” kavramını kullansa da “Kozmik” kavramını tercih ettiği görülmektedir. Semboller insanı metafizik bir gerçeklik olan Kozmos içerisine dâhil etmektedir. Bu metafizik gerçeklik dünyayı aşan mutlaklıktan ziyade insanın kendisiyle birleşmeye çalıştığı bir Birliktir. Kozmos, sadece temaşa ya da soyut bir vaziyette tefekkür edilmeyip, semboller aracılığıyla “somut” bir biçimde tecrübe edilen kutsal bir gerçekliktir. Ricketts’e göre Eliade’ın Gelenekselcilerden ayrıldığı ikinci husus da tam

³⁹³ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 381-382; Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 9-10.

³⁹⁴ Bkz. Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science: L’oeuvre de Mircea Eliade*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d’Ascq 2005.

bu noktadadır.³⁹⁵

1.1.2.5.5. Sembolün Mantığı

Traité isimli kitabının 172. alt bölümünü (s. 380–382) bu konuya ayıran Eliade, hem dini semboller hem de insanın bilinçaltının ortaya koyduğu sembollerin her zaman tutarlı ve sistematik olduğu tespitinden hareketle “sembolün mantığı”ndan bahsedilebileceğini ifade etmektedir.³⁹⁶

Sembol, bize sistematik [düşünce] öncesine ait ontolojiyi yani kavramsal söz hazinesinin henüz oluşmadığı bir dönemin düşüncesinin ifadesini ortaya koymaktadır. Sadece bir örnek vermek gerekirse “oluşum” (becoming) terimi gayet geç bir tarihte ve yalnızca bazı yüksek seviyeli kültürlerle ait dillerde – Sanskritçe, Yunanca, Çince– ortaya çıkmıştır. Fakat “oluşum” sembolizmini doğuran imgeler ve mitler ta arkaik kültür düzeyinde görülmektedir. Spiral, dokumacılık, karanlıktan ışığın doğması, ayın safhaları, dalgalar vs. ile ilgili “oluşum” sembolü ve mitidir.³⁹⁷

Burada Eliade, insana ait iki idrak tarzından bahsederek temel öğelerini kavramların oluşturduğu ve akli melekeye dayanan konuşma dili ile yapı taşları semboller tarafından oluşturulan sembolik düşünce arasında net bir ayrım yapmakta ve hatta sembolik düşüncenin, rasyonel düşünceden önce oluştuğunu ileri sürmektedir. Böylece Eliade’ın sembolizmi özerk bir bilgi tarzı, bağımsız bir anlama yetisi olarak kabul ettiği açıkça görülmektedir.³⁹⁸ Eliade’a göre hierofani ve semboller, düşünce öncesine ait *sui generis* (nevi şahsına münhasır) özel bir dil (un langage préreflexif) oluşturdukları için bunları anlamak bunlara has özel bir hermenötik aracılığıyla mümkün olacaktır.³⁹⁹ Eliade, kavramsal düşünceyi (la pensée discursive) insanın akli yönüyle ilişkilendirirken sembolik düşünceyi (la pensée symbolique) “insanın muhayyile (l’imagination) diye adlandırılan esas ve daimi yönü” ile ilgili görmektedir.⁴⁰⁰ Güncesinin 2 Ekim 1945 tarihine düştüğü notta Eliade, gerçeklik tarzlarını anlaşılır ve tutarlı bir biçimde ortaya çıkardığı için muhayyilenin bir bilgi aracı olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰¹

³⁹⁵ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 857.

³⁹⁶ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 377-378, 380. Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 46.

³⁹⁷ Mircea Eliade; *Symbolism, the Sacred, and the Arts*, edited by Diane Apostolos-Cappadona, The Crossroad Publishing Company, New York 1986, s. 3. Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 54’dan alıntı.

³⁹⁸ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 9-10.

³⁹⁹ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 555-556.

⁴⁰⁰ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 22.

⁴⁰¹ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 9.

Yapıları gereği İmgeler *çokdeğerlidir* [multivalentes]. Zihnin eşyanın gerçekliğini kavramak için İmgeleri kullanıyor olması, bu gerçekliğin çelişkili bir biçimde tezahür etmesi ve dolayısıyla da kavramlarla ifade edilemez oluşundan kaynaklanmaktadır. (İster Doğuya, ister Batıya ait olsun birçok Teoloji ve Metafiziğin İmgeler ve semboller tarafından kolayca ve hatta sıklıkla ifade edilen bir varlık tarzı olan *coincidentia oppositorum* kavramsal olarak ifade etmek için sarf ettikleri boş çabalar bilinmektedir). Dolayısıyla *anlamlarından sadece bir tanesi* ya da *birçok atıf düzeylerinden sadece bir tanesi* değil anlamlar demeti olarak İmgenin kendisi *hakikidir*. İmgeyi atıf düzeylerinden tek birine indirgeyerek somut bir terminolojiye aktarmak, onu parçalamaktan beter etmek, onu bilgi aracı olarak yok etmektir.⁴⁰²

Eliade'ın bu konudaki düşüncelerini şekillendirmesinde Psikanaliz akımının etkisini açık bir biçimde görmek mümkündür. 17. ve 18. yüzyıllarda rasyonalistler, deneyciler ve materyalistler tarafından, 19. yüzyılda Aydınlanma filozofları tarafından ve nihayet 20. yüzyılda bilimselciler tarafından “ruh hastalığı” olarak değerlendirilen *muhayyile* kavramını rehabilite eden en başta bilim dallarından biri de Psikanalizdir. Derinlikler Psikolojisi, muhayyilenin beynin son derece yaratıcı ve ifade edici bağımsız bir işlevi ve çoğu zaman da algılardan, bilinçli kavram ve düşüncelerden daha anlamlı olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁰³ Böylece daha önce insanın dışında bulunduğu inanılan şeylerin aslında onun içinde yer aldığı ortaya çıkmıştır.⁴⁰⁴ İşte bu sürecin akabinde, yani 20. yüzyılın ortalarında Gaston Bachelard, Mircea Eliade, Charles Mauron, Gilbert Durand vs. gibi bilim adamları *muhayyile* ile ilgili teorilerini ortaya koymuşlardır. Muhayyel dünyanın fiziki dünya kadar gerçek olduğu inancında olan Eliade,⁴⁰⁵ her ne kadar Freud'un birçok konuda görüşlerini paylaşmasa ve hatta sert bir dille eleştirse de onun insan bilinçaltını keşfi ve dolayısıyla da sembollerin ve imgelerin kaynaklandığı yer olan muhayyilenin rasyonaliteden bağımsız bir alan oluşturduğunu ve daha da önemlisi muhayyilenin ontolojik bir boyuta sahip olduğunu ortaya koymasından dolayı eserlerinin birçok yerinde minnet duygularını açıkça ifade etmektedir.⁴⁰⁶

Eliade'ın incelemelerine bakıldığında *imge* ve *sembol* kavramları arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim *Images et symboles* adlı kitabına böyle bir başlık atması ve bu eserin önsözünde (s. 9-31) *imge* ve *sembol* kavramlarını çoğu kez yan yana kullanması (s. 10, 12, 13, 14, 17, 19) Eliade'ın bu düşüncesinin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak hem Eliade'ın imgelerin nereden kaynaklandığı

⁴⁰² Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 17-18.

⁴⁰³ Corin Braga; “‘Imagination’, ‘imaginaire’, ‘imaginal’: Three Concepts of Defining Creativity, JSRI, No. 16 (Spring 2007), s. 62, 63.

⁴⁰⁴ Juan Eduardo Cirlot; *A Dictionary of Symbols*, Second Edition, Routledge, London 1983, s. xxiv.

⁴⁰⁵ Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgyné*, s. 269.

⁴⁰⁶ Örneğin bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 12; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 12; Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgyné*, s. 12-13.

meselesini anlamsız bulduğu için bu konu üzerinde durmamasından,⁴⁰⁷ hem de Morny Joy'un belirttiği gibi⁴⁰⁸ *imge* kavramı hakkındaki görüşlerini sistematik bir biçimde çözümlemediği için *imge* ve *sembol* kavramlarının aynı şeyi mi ifade ettiği, değilse bunlar arasında ne gibi farklılıkların ve/ya benzerliklerin bulunduğunu tespit etme işi araştırmacıya düşmektedir. Örneğin Robert Luyster, sembolün, aynı anda birçok anlam taşıyan bir imge olduğu görüşündedir.⁴⁰⁹ Ancak aşağıda sunulacak olan çözümleme Eliade'ın kullandığı birçok kavram gibi sembol kavramını da tek bir anlam içerisine hapsetmenin mümkün olmadığını gösterecektir.

Eliade'ın *Images et symboles* adlı kitabının önsözünde yaptığı tanımlamadan hareketle bu problemi çözümlemeye çalışalım. Adı geçen kitapta Eliade, şöyle bir tanımlama yapmaktadır:

Etimolojik olarak “muhayyile” (imagination) [kavramı], “temsil, taklit” [anlamına gelen] *imago* ve “taklit etmek, tekrar etmek” [anlamına gelen] *imitor* [kavramı] ile ilişkilidir. Etimoloji bu kez psikolojik gerçeklikler kadar manevi gerçekliği de yansıtmaktadır. Muhayyile, örnek modelleri — İmgeleri — *taklit* etmekte, onları yeniden üretmekte, güncel hâle getirmekte ve sonsuz biçimde tekrar etmektedir. Hayal gücüne sahip olmak (avoir de l'imagination) demek, dünyayı bir bütün olarak görebilmek demektir; zira kavramsallaştırmaya direnen her şeyi göstermek İmgelerin görevidir ve de bu işe ancak onların gücü yeter. “Hayal gücünden yoksun” (manque d'imagination) insanın talihsizliği ve perişanlığı artık izah edilebilmektedir: O, hayatın ve kendi ruhunun derin gerçekliğinden kopmuştur.⁴¹⁰

Eliade'ın bu pasajda açıkça *imge* kavramını, *örnek model* (modèle exemplaire) kavramı ile özdeşleştirdiğini görmekteyiz. Oysa ileriki bölümlerde ayrıntılarıyla görüleceği üzere *örnek model* kavramını ifade etmek için Eliade *arketip* terimini de kullanmaktadır. Dolayısıyla bu noktada Eliade'ın *imge* ile *arketipi* aynı şey olarak düşündüğü öne sürülebilir. Nitekim güncesine 30 Eylül 1951 tarihinde düştüğü notta Eliade, imgelerin ve arketiplerin insanda bulunan tarih dışı, bireyüstü ve “ebedi” şeyler olduğunu ima etmektedir.⁴¹¹ Arketip konusu ileride ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Ancak bu noktada daha önce belirttiğimiz gibi her ne kadar Eliade bu konuda da teorisini sistematik olarak ortaya koymamış olsa bile onun muhayille teorisinin Platonik gelenek içerisinde yer aldığı açıkça görülmektedir.

⁴⁰⁷ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 17.

⁴⁰⁸ Morny Joy; “Images: Images and Imagination”, Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 7, Macmillan, New York 1987, s. 106.

⁴⁰⁹ Robert Luyster; “The Study of Myth: Two Approaches”, *Journal of Bible and Religion*, Vol. 34, No. 3 (July 1966), s. 236.

⁴¹⁰ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 23-24.

⁴¹¹ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 158-159.

Platon'un idealar ya da biçimler (Yunanca: *eidōs*) teorisine göre insanların algıladıkları dünya aslında gerçek dünya olmayıp gerçek dünyanın bir gölgesi, bir imgesiydi. Platon, bir mağaranın içinde zincire vurulmuş mahkûmlar örneğini verir. Bu mağara, insanların içerisinde yaşadıkları algılanabilir dünyayı, mahkûmlar ise insanları temsil etmektedir. Mağaranın duvarlarından yankılanan sesleri mahkûmlar gölgelerin sesleri olarak algırlarlar. Platon'a göre tam bir yanılsama içerisinde olan bu insanlar, sadece bir imgenin gölgesinden ibaret olan şeyleri gerçek sanmaktadırlar. İnsan, dünyayı gerçekte olduğu gibi bildiğini zannetmektedir. Fakat o, sadece dünyanın zahiri yönünü idrak etmektedir. Algılanabilir dünyayı imgenin gölgesinden ibaret gören Platon, Cobin Braga'nın ifadesiyle imgeyi kopyanın kopyası olarak görmektedir.⁴¹² Platon, bir yanılsamadan ibaret olan bu dünyanın karşısına gerçek dünyayı temsil eden idealar dünyasını getirmektedir. Algılanabilir dünyadaki şeylerin, maddî olmayan, değişmeyen ezeli-ebedî modeli yani arketipi, idealar dünyasında yer almaktadır. Dolayısıyla Platon'a göre idealar, dünyanın arketipidir. Ricketts, Platon felsefesinden esinlenerek arketip kavramını sembolün orijinal biçimi anlamında kullanan Coomaraswamy'den alan Eliade'ın bu kavramı 1938 yılından itibaren sembollerle ilgili incelemelerinde sık sık kullandığını ifade etmektedir.⁴¹³

Platon'un bu görüşlerini benimsediği için Eliade, idealist olarak değerlendirilmiştir. Hatta Douglas Allen gibi bir takım araştırmacılar, materyalizme karşı sık sık eleştiriler yöneltmesinden dolayı Eliade'ı metafizik bir idealist olarak görmektedir.⁴¹⁴

Şimdilik bu konuyu bir kenara bırakıp imge ile sembol arasındaki ilişkiye tekrar dönelim. Eliade, imgelerin tarih ötesi bir dünyaya doğru menfezler (*ouvertures*) oluşturduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁵ Başka bir yerde Eliade, sembolik düşüncenin, somut gerçekliği parçalayarak Evrene doğru menfezler açtığını ve böylece sembolik nesneyi “açık bir dünya”ya dâhil ettiğini dile getirmektedir.⁴¹⁶ Dünyaya açılan bu menfezler, dindar insana Dünyayı tanıyarak kendini tanıma imkânı sağlamaktadır. Eliade'a göre bu bilgi dini olduğu için ve varlığa atıfta bulunduğu için değerlidir.⁴¹⁷ Eliade, “açık” bir

⁴¹² Corin Braga; “ ‘Imagination’, ‘imaginaire’, ‘imaginal’: Three concepts of defining creativity, s. 64.

⁴¹³ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 853.

⁴¹⁴ Douglas Allen; Myth and Religion in Mircea Eliade, s. 131.

⁴¹⁵ Mircea Eliade; Images et symboles, s. 230.

⁴¹⁶ Mircea Eliade; Images et symboles, s. 234-235.

⁴¹⁷ Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 141-142.

dünya ifadesinden neyi kastettiğini *Aspects du mythe* adlı kitabında şöyle açıklamaktadır:

Dünya insana “konuşuyor” ve bu dili anlamak için mitleri bilmek ve sembolleri deşifre etmek yeterlidir. Mitler ve Ay sembolleri sayesinde insan, zaman, doğum, ölüm ve yeniden diriliş, cinsellik, verimlilik, yağmur, bitkiler vs. arasındaki ilişkiyi kavramaktadır. Dünya böylece tesadüfen birlikte ortaya atılmış nesnelerden oluşan yoğun bir kütle değil, uyumlu, canlı ve anlamlı bir kozmostur. Son tahlilde Dünya bir dil olarak kendini göstermektedir. Kendine has varlık tarzıyla, yapıları ve ritimleri aracılığıyla insana konuşmaktadır.⁴¹⁸

Başka bir dünyaya ait varlıkların ve güçlerin izlerini taşıdığı için bu dünya “açık” olma niteliğine sahiptir.⁴¹⁹ Bu açıklığı idrak etmek evrendeki sembollerin okunabilmesine ya da Eliade’ın tabiriyle bunların deşifre edilebilmesine bağlıdır. Tıpkı kutsal idrak eden *homo religiosus*un karşısına bu yetiden yoksun olan profan insanı getirdiği gibi Eliade, sembolik düşünceyi canlı tutan insanın karşısına modern insanı getirmektedir.⁴²⁰ Daha önce de belirtildiği üzere sembolik düşünceye sahip olan insan *homo religiosus*tur. Dolayısıyla Eliade’a göre modern insan, diğer bir ifadeyle profan insan sadece *homo religiosus*un değil, aynı zamanda *homo symbolicus*un da karşıtıdır. Modern bilincin aksine sembolik düşünceye göre dünya “açıktır”, yani bir nesne hiçbir zaman sadece kendisi değil, maddi varlığını aşan başka bir şeyin de işaretidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus daha vardır. *Homo symbolicus* modern insanın karşıtı olarak göstermekle Eliade, modern insanın sembolik düşünceden yoksun olduğunu savunmamaktadır. Bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi nasıl ki insan bilincinin bir yapısı olan kutsallıktan modern insan sıyrılamıyorsa, aynı şekilde onun sembolik düşünceden de kendini soyutlaması mümkün değildir. Yine profan insan/*homo religiosus* dikotomisinde olduğu gibi modern insan/*homo symbolicus* dikotomisindeki farklılığın bilinç düzeyinde olduğu anlaşılmaktadır.

Tıpkı kutsal algılayamayan profan insan gibi modern insan da Kozmosun dilini anlamamakta, sembolleri görememekte ve onları deşifre edememektedir. Güncesinin 24 Kasım 1945 tarihine düştüğü not, Eliade’ın bu konudaki düşüncesini aydınlatmaktadır:

Lupasco, [bir tabloda] başkalarına görünmez olan şeyleri ve sembolleri “gördüğümü” söylüyor ve o tabloyu bu kadar çok sevmeme hayret ediyor. Bu sembolleri görüyorsam, onlar burada mevcut oldukları için diye cevap veriyorum. Bir başkası bunları görmüyorsa, onlar burada olmadıkları için değil düpedüz o bunları göremediği içindir.⁴²¹

⁴¹⁸ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 176-177; Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 296.

⁴¹⁹ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 177.

⁴²⁰ Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 120-121.

⁴²¹ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 15.

Sembollerin temel özellikleri ile ilgili altıncı noktada belirtildiği üzere nihai gerçekliğe işaret eden semboller ancak bunların mesajını deşifre eden insan için varoluşsal ifşalar oluşturarak insan hayatına bir anlam katmaktadır. Diğer bir ifadeyle aşkın boyuta açılan pencereler, insanın sembollerin mesajını idrak etmesiyle mümkün olmaktadır.

Eliade’a göre bu sembolizm neden bir tapınak, bir ev, insan bedeni ya da evren gibi her tür “Kozmos”un üst tarafında bir menfez bulunduğunu anlamamızı sağlamaktadır. Zira menfez, bir varlık tarzından diğerine, bir varoluşsal durumdan diğerine geçişi mümkün kılmaktadır.⁴²²

Eliade’ın imge kavramını hangi anlam(lar)da kullandığını iyi kavramak için onun *Images et symboles* adlı eserinde geçen imge teriminin analizinin bu kavramın semantik alanının belirlenmesinde yararlı olacağını düşünüyoruz. Eliade, adı geçen eserinde *imge* kavramını şu ifadeler içerisinde kullanmaktadır:

l'Image de ce "paradis océanien" (s. 12) (“okyanus cenneti” imgesi); *les images paradisiaques refoulées par le positivisme et le scientisme* (s. 13) (pozitivizmin ve bilimciliğin geri plana ittiği cennet imgeleri); *l'Image de la Mère* (s. 16, 17) (Anne İmgesi); *ces images de la "nostalgie du paradis"* (p. 20) (bu “cennet özlemi” imgeleri); *l'image du Paradis Perdu* (s. 20) (Kayıp Cennet imgesi); *l'image de l'Homme parfait* (s. 21) (Mükemmel insan imgesi); *l'image de trois niveaux cosmiques* (s. 51) (üç kozmik düzey imgesi); *l'image des trois régions cosmiques* (s. 52) (üç kozmik bölge imgesi); *une image archaïque* (s. 52) (arkaik bir imge); *la Montagne Cosmique* (s. 53) (Kozmik Dağ), *l'Arbre du Monde et le Pilier central qui soutient les niveaux cosmiques* (s. 53) (arkaik bir imge: Kozmik Dağ, Dünya Ağacı ve kozmik düzeyleri ayakta tutan merkezi Direk); *une image symbolique du Cosmos* (s. 54) (Kozmosun sembolik bir imgesi); *l'image d'un escalier* (s. 64) (bir merdiven imgesi); *l'image de cette éternelle naissance et mort de la lune* (s. 94) (ayın bu sonsuz doğuş ve ölümü imgesi); *l'image archétypale de l'éternelle naissance* (s. 94) (ebedi yeniden doğuşun arketipik imgesi); *les images mythiques des cycles cosmiques* (s. 95) (kozmetik devrelerin mitik imgeleri); *une image sensible de la transcendance* (s. 97) (aşkınlığın algılanabilir bir imgesi); *cette image mythique : le zénith* (s. 98) (şu mitik imge: zenit); *cette image de transcender l'espace et le*

⁴²² Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 153.

temps (s. 100) (şu mekân ve zamanı aşma imgesi); *une autre image qui unit d'une manière heureuse le symbolisme de l'espace à celui du temps* (100) (mekân ve zaman sembolizmini mutlu bir biçimde birleştiren başka bir imge); *image de la durée cyclique* (s. 102) (daireysel süre imgesi), *l'image bouddhique de l'œuf brisé* (s. 102) (Budizmdeki kırık yumurta imgesi); 1) *les images qui indiquent l'abolition du temps et partant, l'illumination, par une rupture des niveaux* (l' "Œuf brisé", l'Eclair, les Sept Pas du Bouddha, etc.); 2) *celles qui expriment une situation inconcevable* (l'immobilité du Soleil au zénith, la stabilité du flux des états de conscience, l'arrêt complet de la respiration dans la pratique Yoga, etc.), et, enfin, 3) *l'image contradictoire du "moment favorable", fragment temporel transfiguré en "instant de l'illumination"* (s. 107) (1) düzey kırılması ("kırılan Yumurta", Şimşek, Buda'nın Yedi Adımı vs.) aracılığıyla zamanın yok oluşunu ve dolayısıyla da aydınlanmaya işaret eden imgeler; 2) hayal edilmesi güç bir durumu (Güneşin zenitte sabit kalması, bilincin akış hallerinin durgunlaşması, Yoga pratiğinde nefesin tamamen durması vs.) ifade eden imgeler ve nihayet 3) "aydınlık anına" dönüştürülmüş bir zaman dilimi olan "uygun an"ın çelişkili imgesi; *ces images mythiques* (s. 109) (bu mitik imgeler); *l'image du "moment favorable"* (s. 110) ("uygun an" imgesi); *les images des situations contradictoires* (s. 110) (karşıt durum imgeleri); *l'image mythique de l'œuf dont la coquille est brisée par le Bouddha* (s. 115) (kabuğu Buda tarafından kırılan mitik yumurta imgesi); *les images archétypales* (s. 193) (arketipik imgeler); *l'image exemplaire de toute création est l'Île qui soudainement se "manifeste" au milieu de flots* (s. 199) (her yaratılışın örnek imgesi, suların ortasında aniden "tezahür eden" Ada imgesidir); *l'image du Christ descendant dans le Jourdain lors de son baptême* (s. 203) (vaftizi esnasında Ürdün nehrine inen İsa Mesih imgesi, *image archétypale du Temps* (s. 208) (arketipik Zaman imgesi); *une image paradisiaque* (s. 208) (cennet imgesi), *l'image de la Croix - Arbre du Monde* (s. 214) (Dünya Ağacı olan Haç imgesi); *une image archaïque de la rénovation cyclique* (s. 216) (daireysel yenilenme arkaik imgesi), *le serpent est une des Images de la Nuit et de la vie larvaire, souterraine* (s. 216) (yılan, Gecenin ve yer altı dünyasının İmgelerinden biridir); *une Image d'élévation* (s. 219) (yükselek İmgesi); *l'Image de la Femme* (s. 229) (Kadın İmgesi).

Eliade'nin *image* (imge) kavramına yüklediği anlamları çözümlemek ve şekil, resim, suret, tasvir, görüntü, timsal, hayal, tasavvur veya imge şeklinde dilimize çevrilebilen

image kavramına daha derinden nüfuz edebilmek için yine etimolojik verilere müracaat etmemiz gerekecektir. Fransızca sözlüklerde *image* teriminin karşılığı olarak şu anlamlara yer verilmektedir:

—Heykel, resim, fotoğraf vs. aracılığıyla bir kişinin veya bir nesnenin betimlenmesi, tasvir edilmesi (resim, şekil, tasvir, portre, heykel, fotoğraf).

—Benzerlik veya analojiden dolayı farklı mahiyetteki maddi ya da soyut bir varlığı temsil eden şey (amblem, işaret, sembol, remiz).

—Soyut ya da görünmeyen bir varlığın algılanabilir hâle gelmesi, tezahür etmesi.

—Daha önce vuku bulan bir algı ya da izlenimin bunları meydana getiren nesne olmaksızın zihinde yeniden meydana gelmesi.⁴²³ Türkçedeki *göz önüne getirme*, *hayal etme*, *zihinde canlandırma* deyimleri bu son anlama işaret etmektedir.⁴²⁴

Görüldüğü üzere semantik alanı son derece geniş olan *image* terimi bir taraftan somut şeyler (resim, şekil, tasvir, portre, heykel, fotoğraf) için kullanılırken diğer taraftan da soyut bir varlığı temsil eden şeyler (amblem, işaret, sembol, remiz) için kullanılmaktadır. *Image*, bir taraftan fiziki/maddi bir niteliğe sahip (resim, şekil, tasvir, boya, portre, heykel, fotoğraf vb. gibi) nesneler için kullanılırken diğer taraftan da zihinsel boyutla sınırlı gerçeklikleri (hayal gibi) ifade edebilmektedir. Bazen de *image* terimi doğrudan sembol ve işaret kelimeleriyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla çok anlamlı olan bu kelimenin Eliade’ın din bilimi yazılarında tek anlamda kullanılmış olması düşünülemez. Nitekim Eliade’ın *Images et symboles* adlı eserinde yer alan yukarıdaki örneklere tekrar dönülecek olursa bu durum net bir biçimde görülecektir. Özellikle Cennet ile ilgili imgelerin *hayal* anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü Cennet, geçmişte yaşanılmış bir tecrübenin hatırası olarak düşünülmekte ve ona yeniden kavuşmak istenilmektedir. Bunun dışında insanın aşkın boyuta geçişini ifade eden imgeler de *hayal* kategorisi altında değerlendirilebilir. Cennet imgeleri gibi zihinde tasarlanan, canlandırılan ve gerçekleşmesi özlenen şeyleri ifade eden bütün imgeleri bu şekilde değerlendirmek mümkündür. Eliade, imge kavramını benzerlik veya analojiden dolayı farklı mahiyetteki maddi ya da soyut bir varlığı temsil

⁴²³ Örneğin bkz. Dictionnaire de la langue française, Hachette, Paris 1993, s. 560; Le Petit Robert, s. 960.

⁴²⁴ Nitekim *Türkçe Sözlük* de imgenin bu anlamına işaret etmektedir. Bkz. “İmge”, *Türkçe Sözlük*, s. 962.

eden şey, yani sembol anlamında da kullanılmaktadır.⁴²⁵ İmge terimi, bir şeyin zihinde şekillendirilmesi, *zihinde canlandırma* anlamında kullandığımız *tasavvur* anlamını da içerebilmektedir. Bunların dışında yukarıda belirtildiği gibi Eliade, *imge* kavramını *arketip* anlamında da kullanılmaktadır.

Tablo 1.2. Eliade’ın Din Bilimi Çalışmalarında İmge Teriminin Semantik Alanı

Image teriminin ifade ettiği anlam	Örnekler
Tasvir	l'image du Christ descendant dans le Jourdain lors de son baptême (vaftizi esnasında Ürdün nehrine inen İsa Mesih imgesi),
Hayal	l'Image de ce “paradis océanien” (“okyanus cenneti” imgesi); les images paradisiaques refoulées par le positivisme et le scientisme (pozitivizmin ve bilimciliğin geri plana ittiği cennet imgeleri); ces images de la “nostalgie du paradis” (bu “cennet özlemi” imgeleri); l'image du Paradis Perdu (Kayıp Cennet imgesi); une image paradisiaque (cennet imgesi); cette image de transcender l'espace et le temps (şu mekân ve zamanı aşma imgesi); l'image de l'Homme parfait (Mükemmel insan imgesi);
Sembol	l'image de la Croix - Arbre du Monde (Dünya Ağacı olan Haç imgesi); une image archaïque de la rénovation cyclique (daireysel yenilenme arkaik imgesi), le serpent est une des Images de la Nuit et de la vie larvaire, souterraine (yılan, Gecenin ve yer altı dünyasının İmgelerinden biridir); une Image d'élévation (yükseklik İmgesi); (üç kozmik bölge imgesi); une image archaïque; la Montagne Cosmique, l'Arbre du Monde et le Pilier central qui soutient les niveaux cosmiques (arkaik bir imge: Kozmik Dağ, Dünya Ağacı ve kozmik düzeyleri ayakta tutan merkezi Direk); une image symbolique du Cosmos (Kozmosun sembolik imgesi); l'image d'un escalier (merdiven imgesi); l'image d'un escalier (merdiven imgesi); une image sensible de la transcendance (aşkınlığın algılanabilir imgesi); l'Image de la Mère (Anne İmgesi); l'Image de la Femme (Kadın İmgesi); l'image de cette éternelle naissance et mort de la lune (ayın bu sonsuz doğuş ve ölümü imgesi); l'image bouddhique de l'œuf brisé (Budizmdeki kırık yumurta imgesi); 1) les images qui indiquent l'abolition du temps et partant, l'illumination, par une rupture des niveaux (l' “Œuf brisé”, l'Eclair, les Sept Pas du Bouddha, etc.); 2) celles qui expriment une situation inconcevable (l'immobilité du Soleil au zénith, la stabilité du flux des états de conscience, l'arrêt complet de la respiration dans la pratique Yoga, etc.), et, enfin,

⁴²⁵ İmge kavramının sembolik yönünün daha iyi anlaşılabilmesi için Özcan Yüksek'in verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Yüksek'e göre “Türkler, derisi parçalanmadan çıkarılan atlarını birer im ya da simge hâlinde yaşatmak amacıyla içine saman doldurup sakarlardı. İçi saman dolu hayvana, ‘kipi’ derlerdi. Bugünkü dille söyler isek eğer, ‘gibi’. [...] Gerçek, canlı attır; ‘gibi’ ise içi samanla dolu ölü at.” (Özcan Yüksek; “İmge İmparatorluğu”, <http://www.kesfetmekicinbak.com/atlasdan/atlasname/01034/>, 27.11.2007).

	3) l'image contradictoire du "moment favorable", fragment temporel transfiguré en "instant de l'illumination" (1) düzey kırılması ("kırılan Yumurta", Şimşek, Buda'nın Yedi Adımı vs.) aracılığıyla zamanın yok oluşunu ve dolayısıyla da aydınlanmaya işaret eden imgeler; 2) hayal edilmesi güç bir durumu (Güneşin zenitte sabit kalması, bilincin akış hallerinin durgunlaşması, Yoga pratiğinde nefesin tamamen durması vs.) ifade eden imgeler ve nihayet 3) "aydınlık anına" dönüştürülmüş bir zaman dilimi olan "uygun an"ın çelişkili imgesi; l'image du "moment favorable" ("uygun an" imgesi); les images des situations contradictoires (karşıt durum imgeleri); l'image mythique de l'œuf dont la coquille est brisée par le Bouddha (kabuğu Buda tarafından kırılan mitik yumurta imgesi);
Tasavvur	l'image de trois niveaux cosmiques (üç kozmik düzey imgesi); l'image des trois régions cosmiques; image de la durée cyclique (daireysel süre imgesi); une autre image qui unit d'une manière heureuse le symbolisme de l'espace à celui du temps (mekân ve zaman sembolizmini mutlu bir biçimde birleştiren başka bir imge);
Arketip	les images archétypales (arketipik imgeler); l'image exemplaire de toute création est l'Ile qui soudainement se "manifeste" au milieu de flots (her yaratılışın örnek imgesi, suların ortasında aniden "tezahür eden" Ada imgesidir); l'image archétypale de l'éternelle naissance (ebedi yeniden doğuşun arketipik imgesi); les images mythiques des cycles cosmiques (kozmik devrelerin mitik imgeleri); image archétypale du Temps (arketipik Zaman imgesi); cette image mythique : le zénith (şu mitik imge: zenit); ces images mythiques (bu mitik imgeler);

Yukarıdaki tabloya bakıldığında, Eliade'ın imge terimini çoğu kez sembol anlamında kullandığı sonucu çıkmaktadır. Ancak bu iki kavramın örtüştüğü benzer yönler bulunsa da bu ikisi arasındaki farklılığın da göz ardı edilmemesi gerekir. Aynı şekilde bu iki kavramın kendileri dışındaki bir gerçekliği çağrıştırmaları ve ona işaret etmelerinden hareketle bunları işaret kavramıyla karıştırmamak gerekmektedir.

Dini sembollerini işaretlerden ve sembol kategorisi altında değerlendirilen diğer sembollerden ayıran temel unsurun imge kavramından kaynaklandığı görülmektedir. Stephen J. Reno'nun belirttiği⁴²⁶ gibi her ne kadar sembol ve işaret arasında net bir ayrım yapmak kolay olmasa da dini sembollerin temsil ettiği şeylerin ya somut kavramlardan oluştuğu ya da maddi alanda karşılıkları bulunmadığı (Tanrı/lar, melek, şeytan, cennet, cehennem vb. gibi) söylenebilir. O halde zaman ve mekân bakımından sınırlandırılmış, tarih ve kültür tarafından şartlandırılmış fani bir varlık olan insanın bu beşer üstü,

⁴²⁶ Stephen J. Reno; "Religious Symbolism: A Plea for a Comparative Approach", Folklore, Vol. 88, No. 1 (1977), s. 77.

doğaüstü, aşkın varlık âlemiyle iletişim kurması, bunlara ulaşması ve bunları idrak etmesi nasıl mümkün olacaktır? Eliade'a göre kozmik alanı beşeri alanla buluşturma işlevini dini semboller gerçekleştirmektedir. Ancak sembol temsil ettiği gerçekliğin doğrudan kendisini yansıtmaktan ziyade onun imgesini yansıtmaktadır. Böylece dini sembolizmde imge, sembol ile sembolize edilen şey arasında köprü işlevi görmektedir. "Pozitivistlerin sonuncusu"⁴²⁷ diye nitelendirdiği ve Turcanu'nun ifadesiyle "hiçbir zaman sevmeyi"⁴²⁸ Freud'un "saf cinsellik" üzerine temellendirdiği teoriyi eleştirisinde Eliade'ın temel argümanı Freud'un her ne kadar bilinçaltını keşfetmiş olsa da imgeleri es geçtiği yönündedir. Eliade'ın "Otuz ya da kırk yıldır din konusundaki tezlerinin geçersizliğini göstermeye çalıştığım"⁴²⁹ dediği Freud da 19. yüzyıldaki birçok bilim adamı gibi dini sembollerini somut, fiziki ifadelerine indirgemıştır.⁴³⁰ Eliade'ın bu eleştirisi, imge konusunda gayet somut bir örnek sunarak bu konunun anlaşılmasında son derece önemli bir yere sahiptir.

Bilindiği gibi *Totem ve Tabu* adlı kitabında Freud'un ortaya attığı teoriye göre erkek çocuğu, babasını kıskanmakta ve annesine sahip olabilmek için bilinçaltında babasının ölmesini istemektedir. Yunan mitolojisinde Oedipus'un babasını öldürerek annesiyle evlenmesi mitinden hareketle Freud bu teorisine *Oedipus kompleksi* adını vermiştir.⁴³¹ Eliade, Freud'un çocuğun annesine karşı duyduğu arzunun nedenini analiz ederken yanıldığı kanaatindedir. Çünkü "Hakiki olan Freud'un ima ettiği gibi hâlihazırdaki annenin kendisi değil Anne İmgesidir. Gerçekliğini ve aynı anda hem kozmolojik hem antropolojik hem de psikolojik işlevlerini açığa çıkaran – açığa çıkarabilen sadece Anne İmgesidir."⁴³²

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Eliade, Freud'un zannettiği gibi çocuğun arzuladığı şeyin somut bir anne değil, anne imgesi yani annelik olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Eliade, çocuğun arzuladığı şeyin aslında beşeri bir varlık olan annesi değil onun imgesi olduğu görüşündedir. Peki, ama bu Anne İmgesi neden ibarettir? Anne imgesini arzulamak ne anlama gelmektedir? Eliade'a göre bu arzu;

⁴²⁷ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 15.

⁴²⁸ Florin Turcanu; Mircea Eliade: *Le prisonnier de l'histoire*, s. 203.

⁴²⁹ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 187.

⁴³⁰ Mircea Eliade; "Zalmoxis", s. 264.

⁴³¹ Sigmund Freud; *The Origins of Religion: Totem and Taboo, Moses and Monotheism and other works*, Penguin Books, London 1990, s. 189–190; 192.

⁴³² Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 16.

[...] ister kozmolojik, ister antropolojik olsun mümkün olan bütün çeşitliliğiyle birlikte henüz “şekil almamış” canlı Maddenin büyük mutluluğuna yeniden dâhil olma arzusu, “Madde”nin “Ruh” üzerindeki çekiciliği, başlangıçtaki vahdet özlemi ve dolayısıyla da karşıtlıkları, kutupları vs. ortadan kaldırma arzusudur.⁴³³

Buna rağmen, Eliade, anne imgesinin değil de bizzat annenin kendisinin arzalandığı durumların olabileceğini kabul etmektedir. Bu durum Eliade’a göre imgenin “düşüşü”nden yani somut düzleme indirgenmesinden kaynaklanmakta ve sembolün bu şekilde cismanileştirilmesi de psişik bir krizin işaretidir.⁴³⁴ Dolayısıyla Freud, nevrotik bir durumu alıp insan psişesinin genel bir prensibi konumuna yükseltmiştir. Başka bir tabirle Freud, istisnayı genel kural hâline getirmeye çalışmıştır. Eliade’a göre Freud’un bu konudaki yanılgısı materyalizme dayandığı için ister istemez indirgemeci olan yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Eliade’ın Freud’a yönelttiği eleştirileri ikinci bölümde ayrıntılarıyla ele alacağımız için bu konuyu burada noktalayıp hem din bilimi incelemelerinin konusu/nesnesi hem de dini tecrübenin öznesi olan *homo religiosus* yani inanan bir varlık olarak insan konusuna geçmek istiyoruz.

1.2. *Homo Religiosus*

Klasik Yunan filozofları Platon ve Aristo’dan sonra birçok Batılı düşünür tarafından insanın “düşünen bir hayvan” olduğu yönünde çeşitli düşünceler ileri sürülmüştür.⁴³⁵ Bunlara göre insanı diğer canlılardan ve özellikle de hayvanlardan üstün/farklı kılan özellik onun akıl sahibi olmasıydı. Bu filozoflar, insanların gayri akli/irrasyonel yönlerdeki tutum ve davranışlarının “hayvani dürtüler”den kaynaklandığını savunuyorlardı. Aydınlanma çağında rasyonalist düşüncenin bilim dünyasına hâkim olmasıyla birlikte bu tür düşünceler yaygınlık kazanarak o dönemin bilimsel çalışmalarına da yansıdığı görülmektedir.

⁴³³ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 17.

⁴³⁴ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 18.

⁴³⁵ Bkz. Chan-fai Cheung; “Human Nature and Human Existence - On the Problem of the Distinction Between Man and Animal”, *New Asia Academic Bulletin*, Volume 17 (2001), s. 366; Thierry Gontier; *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, J. Vrin, Paris 1998, s. 15. Jean Jacques Rousseau insanı “animal doué de raison” (akıl sahibi bir hayvan) (Jean Jacques Rousseau; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755, s. LXI) olarak tanımlamakta ve “tefekkür eden insanın bozulmuş bir hayvan” (*l'homme qui médite est un animal dépravé*) (s. 22) olduğunu savunmaktadır. Emile Durkheim ise, insanın düşünen bir hayvan olduğu yönündeki tanımlamadan hareketle insanın “toplumcul bir hayvan” olduğu görüşünü ileri sürmektedir (Emile Durkheim; *De la division du travail social*, 2^e édition, Quadrige/PUF, Paris 1991, s. 339).

On dokuzuncu yüzyılda Tylor, Müller ve Frazer vs. gibi Din Bilimi alanında faaliyet gösteren bilim adamları da rasyonel düşünceyi yegâne kriter olarak kabul edip evrimci yaklaşımı din alanına uygulayarak dinin insanlığın rasyonel düşünceye sahip olmadan önceki safhasını, dolayısıyla da insanlık tarihinin geçici bir aşamasını oluşturduğunu savunmuşlardır.

Yirminci yüzyıla gelince insanın düşünen bir hayvan olduğu yönündeki bu görüşe çeşitli çevrelerden itirazlar yöneltilmeye başlamıştır. Birinci Dünya Savaşı ve Eliade’ın “modern dünyanın en feci tarihi krizi”⁴³⁶ diye tanımladığı ikinci dünya savaşlarının milyonlarca insanın ölümüne neden olması, insanlığın geleceğini tehdit eden nükleer silahların icat edilmesi, doğal çevreye zarar veren ve istismar eden, yoksulluğu ve şiddetin çok daha geniş boyutlara taşınmasına imkân veren çeşitli teknolojilerin geliştirilmesi sonucunda ortaya çıkan tablo karşısında insanın ne derece rasyonel davrandığı konusunda ciddi şekilde kuşku duyulmaya başlanmıştır.

Diğer taraftan Derinlikler Psikolojisi, insan tutum ve davranışlarının meydana gelmesinde yalnızca aklın belirleyici bir rol oynamadığını ve bilinçaltında yatan arzu ve ihtiyaçların da bu konudaki belirleyiciliğinin önemine vurgu yapmıştır. İnsandaki duygu, hayal ve tasavvurlara vurgu yapan Varoluşçuluk ve Fenomenoloji geleneksel felsefenin düşünceyi ön planda tutan ana çizgisinden ayrılmıştır. Feminizm, Postmodernizm ve Dekonstrüksiyonizm gibi akımlar, hâkimiyetini kurmak amacıyla rasyonaliteye dayanarak ideolojik gerekçeler üreten modernliğe sert eleştiriler yöneltmiştir. Yine bu yüzyılda müzik ve sanat alanında ortaya çıkan gelişmeler rasyonel ve kavramsal düşüncenin geri plana itilmesine neden olmuştur.⁴³⁷

1907 yılında Romanya’da dünyaya gelen Eliade, çocukluk çağlarında Birinci Dünya Savaşını, yetişkinlik döneminde İkinci Dünya Savaşını görmüştür. Çocukluk çağında fen bilimlerini özellikle de böcekbilimine merak saran Eliade, gençlik yıllarında felsefeye yönelerek Bükreş Üniversitesi’ndeki Felsefe bölümünden mezun olmuştur. Beş yaşında kendi kendine okumayı öğrenerek ortaya çıkan ve ömür boyu süren kitap kurdu olma özelliğinden ötürü Eliade’ın özellikle insan bilimleri alanında çıkan kitapları titizlikle takip ettiğini hatıratlarından ve güncelerinden anlıyoruz. Yukarıda

⁴³⁶ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 22.

⁴³⁷ Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 134-136.

bahsedilen akımların muhtemelen hepsine de aşına olan Eliade'ın din bilimi çalışmalarındaki kilit kavramlardan biri olan *homo religiosus* kavramının da bu tarihi bağlamın derin izlerini taşıdığı görülmektedir.

1.2.1. *Homo Religiosus* Kavramının Ortaya Çıkışı

İsveçli botanikçi Carolus Linnaeus'ün (1707–1778) biyolojik tasnif sistemini (taksonomi) geliştirdiği on sekizinci yüzyılda Aydınlanma'nın rasyonellik ideali, beşeri bilimlerde de hâkimdi. Bunun sonucunda Linnaeus, insanın akıllı olma özelliğini ön planda tutarak, insan türünü diğer türlerden ayırt etmek için Latince kökenli *homo sapiens* kavramını icat etmiştir. Kısa bir süre sonra ortaya çıkan Romantik hareket ve yeni yeni gelişen beşeri bilimler, insanın akıllı olma karakteristiğinin yanındaki diğer boyutlarına vurgu yapmaya başlamışlardır. Böylece Linnaeus'un ortaya koyduğu kavram modelinde insanın farklı yönlerini belirten yeni kavramlar ortaya çıkmıştır. Alman Romantik mitolog G. F. Creuzer (1771–1858) ve daha sonra Hollandalı tarihçi Johan Huizinga (1872–1975) insanın oyun oynama yönüne göndermede bulunan *homo ludens* kavramını kullanmışlardır. Fransız felsefeci Henri Bergson (1859–1941), Alman politika teorisyeni Hannah Arrendt (1906–1975) ve İsviçreli mimar ve roman yazarı Max Frisch (1911–1991) gibi bilim adamları, insanın icat ettiği aletler sayesinde bulunduğu ortamı kontrol altına alma özelliğine *homo faber* kavramıyla işaret etmişlerdir. Fransız felsefeci Gabriel-Honoré Marcel (1889–1973) ise insanın bu dünyada bir yolcu misali gelip geçici olduğunu vurgulamak üzere *homo viator* tabirine başvurmuştur. Fransız antropolog ve Yapısalcı Antropolojinin en önemli isimlerinden biri olan Claude Lévi-Strauss ise insanın anlam üretme yönünün önemine işaret etmek üzere *homo significans* deyimini kullanmıştır. İletişim ve teknoloji araç ve gereçlerinin son derece hızlı bir artış gösterdiği günümüz Batı dünyasında, insanın farklı yönlerine işaret eden bu tür yeni kavramlar türetilmeye devam etmektedir: *homo economicus*, *homo Politicus*, *homo informaticus*, *homo ciberneticus*, *homo creativus*, *homo technicus-technologicus* vs. Bütün bu kavramların yanında bir de insanın inanma, inanç sahibi olma yönüne işaret eden *homo religiosus* kavramı bulunmaktadır. Bu kavrama çalışmalarında yer veren bilim adamlarının *homo religiosus* kavramına çeşitli anlamlar yükledikleri görülmektedir.

Homo religiosus kavramının atıfta bulunduğu anlamlardan biri, belirli bir dini topluluk içerisinde bulunan özel bir dini şahsiyet, yani dini bir liderdir. Bu görüşü geniş bir şekilde izah eden Alman felsefeci Max Scheler (1874–1928), *homo religiosus*un Tanrıyı kalbinde ve amellerinde bulundurduğu, kendi manevi şahsıyla ruhların dönüştürücüsü, yumuşayan ve teslim olan kalplere Tanrı kelamını yeni yollarla akıtabilen kişi olduğunu; böylelikle de özel bir şahsiyet türünü ifade ettiğini savunmuştur.

Daha sonraki dönemlerde, *homo religiosus* kavramına yüklenen iki yeni anlam, *homo religiosus*un dini lider olarak tanımlanması yönündeki anlamı gölgede bırakmıştır. Artık bu terim, özel bazı fertleri tanımlamak yerine, Linnaeus’un yaptığı gibi belirli bir türe, yani bütün insanlığa atıfta bulunmakta ve diğer birçok yönden farklı olarak dinin, insanlığı oluşturan unsurlardan biri olduğuna işaret etmektedir. Gerardus van der Leeuw de bu tür bir tanımlamayı benimseyerek Scheler’in yukarıda bahsi geçen *homo religiosus* tanımına karşı çıkmıştır.⁴³⁸

Van der Leeuw’ye göre bir kuvvete sahip ve bir kuvvet icra eden olağan dışı bir varlık veya nesne ile karşılaşması sonucunda insanlar bu kuvvete bir isim vermişler ve buna, Melanezyalılar, *mana*; Siu Kızılderilileri, *wakanda*; İrokua Kızılderilileri *orenda*; Araplar, *baraka*; Çinliler, *tao* demişlerdir. Bu kuvvetin faal bir kuvvet olduğunu gören insanlar onunla temas kuranları etkilediğini fark etmişler ve bu kuvvete sahip varlıkları (tanrılar, melekler, şeytanlar, krallar, kurtarıcılar vs. gibi) ve nesneleri (ağaç, su, taş, ateş vs. gibi) kutsal olarak değerlendirmişlerdir. *Homo religiosus*, varlıklarda ve nesnelerde mevcut olan bu aşkın kuvvetin etkinliğini hisseden insandır. Dolayısıyla van der Leeuw bir kuvvet olarak değerlendirdiği kutsal vasıtasıyla *homo religiosus*u tanımlamaktadır: *Homo religiosus*, bir gücün, yani kutsalın varlığına inanan ve davranışlarını bu inanç doğrultusunda ortaya koyan insandır.⁴³⁹

1.2.2. Eliade’nin *Homo Religiosus* Kavramını Kullanımı

Mircea Eliade, elbette ki insanın çok boyutlu olduğunu bilmekte ve daha önce belirtildiği üzere insanın bir *homo symbolicus* olduğu gibi aynı zamanda bir *homo faber*,

⁴³⁸ Gregory D. Alles; “Homo Religiosus”, Lindsay Jones (ed.); Encyclopedia of Religion, Second Edition, Volume 6, Macmillan Reference USA, New York 2005, s. 4109–4110.

⁴³⁹ Gerardus van der Leeuw; Religion in Essence and Manifestation, s. 23-28. Krş. Julien Riès; “Homo Religiosus”, Paul Poupard (dir.); Dictionnaire des religions, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985, s. 725.

bir *homo ludens*, bir *homo sapiens* olduğunu kabul etmektedir.⁴⁴⁰ Ancak Eliade, insanın temel özelliğinin, onu diğer varlıklardan ayıran karakteristiğinin onun dini duygulara sahip olabilme yetisinde saklı olduğuna inanmaktadır. Bu bakımdan Eliade insanın *homo religiosus* yönüne vurgu yapmakta, onu bu yönüyle ele almakta ve onun bu boyutunu bütün ayrıntılarıyla çözümlemeye çalışmaktadır.

David Cave'in belirttiği gibi Eliade da Schleiermacher, Max Scheler ve Joachim Wach gibi *homo religiosus* kavramını karizmatik bireyi nitelendirmek için değil, van der Leeuw'un kullandığı anlamda, yani bütün insanları nitelendirmek için kullanmıştır.⁴⁴¹

Üçüncü bir anlamda ise *homo religiosus* kavramı insanlık türünün bütününe değil, modern, seküler bilincin ortaya çıkışından önceki beşeri var oluş tarzına işaret etmektedir. Mircea Eliade'ın bu kavramı bu son anlamda da kullandığı görülmektedir.⁴⁴² Yukarıda ifade edilenleri Antonio Barbosa da Silva'nın terminolojisiyle özetleyecek olursak diyebiliriz ki Eliade, *homo religiosus* kavramını iki temel anlamda kullanmıştır:

- 1) İdeal anlamda: *Homo religiosus*, Eliade'a göre kutsalı en saf ve hakiki biçimde tecrübe eden *arkaik insanı* nitelendirmektedir.
- 2) Somut anlamda: *Homo religiosus*, farklı tarihi-kültürel bağlamlarda kutsalı tecrübe eden dini bireyleri nitelendirmektedir.⁴⁴³

Mircea Eliade'ın *homo religiosus* kavramını geç bir dönemde kullanmaya başlaması dikkat çekicidir. Bu kavramı Eliade, *Le Yoga*, *Traité d'histoire des religions* gibi kitaplarında kullanmadığı gibi *Le mythe de l'éternel retour*, *Images et symboles* gibi daha sonraki çalışmalarında da kullanmamıştır. *Traité d'histoire des religions* başlıklı kitapta *l'homme moderne* (modern insan) karşısı olarak *l'homme primitif* (iptidai insan), *l'homme des cultures archaïques* (arkaik kültürlerin insanı), *l'homme archaïque* (arkaik insan), *l'homme religieux* (dindar insan) kavramları kullanılmaktadır. *Le mythe de l'éternel retour* isimli eserinde ise dindar insanı nitelendirirken Eliade'ın, *l'homme des civilisations historiques* (tarihi medeniyetlerdeki insan), *l'homme primitif* (iptidai insan),

⁴⁴⁰ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I : De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis*, rééd., Payot, Paris 1980, s. 19.

⁴⁴¹ Bkz. David Cave; *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, New York 1993, s. 92.

⁴⁴² Krş. Gregory D. Alles; "Homo Religiosus", s. 4110.

⁴⁴³ Krş. Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular*, CWK Gleerup, Uppsala 1982, s. 196.

l'homme des sociétés pré-modernes (modernlik öncesi toplumlardaki insan), *l'homme archaïque* (arkaik insan), *l'homme des cultures traditionnelles* (geleneksel kültürlerin insanı), *l'homme des cultures archaïques* (arkaik kültürlerin insanı) terimlerini kullandığı görülmektedir. *Images et symboles* isimli eserde de modern insanın karşıtı olarak *l'homme archaïque* (arkaik insan), *l'homme des sociétés archaïques* (arkaik toplumlardaki insan), *l'homme primitif* (iptidai insan) kavramları yer almaktadır. Eliade'ın kutsal ve profanın diyalektik karşıtlığını en geniş şekilde sunduğu *Le sacré et le profane* isimli eserinde ilk kez kullandığı bu kavram on beş kez geçmekte; bunun yanında, *l'homme religieux* tabiri ise doksan kereden fazla yer almaktadır. Eliade'ın Dinler Tarihi perspektifinden oluşturduğu insan tipolojisi, onun kullandığı terimlerde de kendini göstermektedir: *l'homme des sociétés traditionnelles et orientales*, *l'homme de toutes les sociétés pré-modernes*, *l'homme privé de sentiment religieux*, *l'homme non-religieux des sociétés modernes*, *l'homme religieux des sociétés archaïques*, *l'homme moderne et areligieux*, *l'homme des sociétés modernes*, *l'homme areligieux des sociétés modernes*, *l'homme non-religieux*, *l'homme profane*, *l'homme des sociétés pré-modernes*, *l'homme moderne*, *l'homme prémoderne*, *l'homme religieux des sociétés primitives et archaïques*, *l'homme religieux des sociétés archaïques*, *l'homme primitif*, *l'homme areligieux*, *l'homme moderne areligieux*, *l'homme archaïque*, *hommes "sans-religion"*.

1.2.3. *Homo Religiosus*un Tipik Özellikleri

1.2.3.1. Modern İnsanın Karşıtı Olarak *Homo Religiosus*

Eliade, tıpkı kutsal ile profan arasındaki karşıtlık gibi din karşısında insanların tarih boyunca benimsedikleri iki tavır, dünyada var olmanın ve onu tecrübe etmenin iki temel ve birbirine karşıt iki şekli olduğunu ifade etmektedir. Bölümün başında da belirtildiği gibi bir tarafta mutlak bir gerçekliğe, yani kutsala inanan ve bu doğrultuda bir hayat tarzını benimseyen *homo religiosus*; diğer tarafta ise herhangi bir aşkınlığın varlığını reddeden *dinsiz insan* (*l'homme areligieux*) bulunmaktadır. Bu iki kategoriye temel olarak insanın din karşısındaki duruşunu yansıtan ve yukarıda zikredilen kavramları şu şekilde yeniden tasnif edebiliriz.

Tablo 1.3. *Le sacré et le profane*'daki Dindarlık Tipolojisi

Dindar insan	Dinsiz insan
<i>Homo religiosus</i> <i>l'homme religieux(dindar insan)</i>	<i>l'homme areligieux (dinsiz insan)</i> <i>l'homme moderne areligieux (dinsiz modern insan)</i> <i>l'homme non-religieux (dindar olmayan insan)</i> <i>hommes "sans-religion" ("din-siz" insanlar)</i> <i>l'homme profane (profan insan)</i> <i>l'homme privé de sentiment religieux (dini duygudan yoksun insan)</i>
<i>l'homme des sociétés pré-modernes (modern öncesi toplumlarındaki insanı)</i> <i>l'homme des sociétés traditionnelles et orientales (geleneksel ve Doğulu toplumlarındaki insan)</i> <i>l'homme religieux des sociétés archaïques (arkaik toplumlardaki dindar insan)</i> <i>l'homme religieux des sociétés primitives et archaïques (iptidai ve arkaik toplumlardaki dindar insan)</i>	<i>l'homme des sociétés modernes (modern toplumlardaki insan)</i> <i>l'homme areligieux des sociétés modernes (modern toplumlardaki dinsiz insan)</i> <i>l'homme non-religieux des sociétés modernes (modern toplumlardaki dinsiz insan)</i>
<i>l'homme prémoderne (modern öncesi insan)</i> <i>l'homme primitif (iptidai insan)</i> <i>l'homme archaïque (arkaik insan)</i>	<i>l'homme moderne (modern insan)</i> <i>l'homme moderne et areligieux (modern ve dinsiz insan)</i>

Bu tablonun da açıkça ortaya koyduğu gibi dini açıdan Eliade, insanların iki karşıt kategoriye ayrıldıklarını ifade etmektedir. Bu bölünmeyi ortaya çıkaran tarihi süreç olarak da modernlik gösterilmektedir. Dolayısıyla Eliade'a göre insanlığın, özellikle de Batı insanının din tarihindeki kırılma noktasına modernlik neden olmuştur. "Modern insan dünyasını kutsallıktan arındırmış ve profan bir var oluşu benimsemiştir."⁴⁴⁴ Dindar olmayan insan, dünyanın kutsallığını reddeden, her tür dini önkabulden arınmış, yalnızca "profan" bir var oluşu benimseyen insandır.⁴⁴⁵ Eliade'a göre profan bir var oluşu benimseyen bu modern insanla modernlik öncesi insan karşıttır.⁴⁴⁶ Nitekim Eliade'ın din bilimi çalışmalarında kullandığı terminoloji bunu açık bir şekilde vurgulamaktadır. Buna göre, bir tarafta modern toplumların *dinsiz (hommes "sans-religion")*, *dindar olmayan (l'homme non-religieux)*, *din dışı (l'homme areligieux)*,

⁴⁴⁴ Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 19.

⁴⁴⁵ Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 27.

⁴⁴⁶ Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 83.

profan, dini duygudan yoksun insanı (l'homme privé de sentiment religieux), diğer tarafta ise *modernlik öncesi, iptidai, geleneksel, arkaik ve Doğulu toplumların dindar insanı, homo religiosus*, bulunmaktadır.⁴⁴⁷ Eliade, *Le sacré et le profane* adlı kitabında homo religiosusun açık ve net bir tanımını yapmaktadır: “İçinde bulunduğu tarihi bağlam her ne olursa olsun, *homo religiosus*, her zaman kutsala, bu dünyayı aşmasına rağmen onda tezahür eden ve dolayısıyla da onu kutsallaştıran ve ona gerçeklik kazandıran mutlak bir gerçekliğin varlığına inanmaktadır.”⁴⁴⁸

Modernlik öncesi döneme tekabül eden dindar insan/*homo religiosus* ve onun karşıtı olan modern dönemin modern/dinsiz insanı böylece dünyada iki var oluş tarzını temsil etmektedirler. Dindar insanın aksine dinsiz insan aşkınlığı reddedip “gerçeklik”in göreceliliğini kabul etmekte ve hatta bazen var oluşun anlamı konusunda bile kuşkuya düştüğü anlar olmaktadır. Eliade’a göre henüz belgeler ortaya bir şey koymamış olsa da geçmişteki büyük kültürlerde de dinsiz insanlar bulunmuştur; hatta arkaik kültür düzeyinde de bu tür insanların bulunmuş olması imkânsız değildir. Fakat dinsiz insan sadece modern Batı toplumlarında tam anlamıyla kendini gösterme imkânı bulmuştur. Modern dinsiz insan yeni bir var oluşsal durumu üstlenmektedir:

O, kendisini sadece Tarih’in öznesi ve etkeni olarak görmekte ve aşkınlığa her tür başvuruyu reddetmektedir. Başka bir deyişle o, çeşitli tarihi durumlarda görülebilen insanlık durumunun haricinde hiçbir insanlık modeli kabul etmemektedir. İnsan, kendi kendini oluşturmakta ve bunu da kendisini ve dünyayı kutsallıktan arındırdığı ölçüde tam olarak yapabilmektedir. Kutsal, onun özgürlüğünün önündeki en büyük engeldir. Tamamen yanılgıdan kurtarıldığı an ancak kendine gelecektir. Ancak son tanrıyı öldürdüğü zaman gerçekten özgür olacaktır.⁴⁴⁹

Burada bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Her ne kadar Eliade, *homo religiosus*

⁴⁴⁷ Eliade’ın *modernlik öncesi ve geleneksel* diye nitelendirdiği toplumlar, genellikle “iptidai” diye isimlendirilen toplumları ihtiva ettiği gibi Asya, Avrupa ve Amerika’nın eski kültürlerini de içermektedir (Bkz. Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 14). *Primitif* kavramını Eliade, yazısı olmayan, arkaik ve geleneksel toplumlarda yaşayan insanlar için kullanmaktadır (Bkz. Mircea Eliade; *Religion australiennes*, 2nd Ed., Payot & Rivages, Paris 1998, s. 6, dip. 1). Dolayısıyla bu kavram, dinin ve sosyal kurumların ilk şeklini belirlediklerini iddia eden ve hepsi de evrimci anlayışa dayanan sosyolojik, psikolojik, antropolojik ve tarihsel teorilerin kastettiği rasyonel düşünceden yoksun, aşağı seviyede, medeniyetsiz, barbar insan anlamında değildir (bu kavramın bilim adamları tarafından hangi anlamlarda kullanıldığı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Francis L. K. Hsu; “Rethinking the Concept ‘Primitive’”, *Current Anthropology*, Vol. 5, No. 3 (June 1964), s. 169-178). Böylece tıpkı mit kavramı gibi Batı dillerinde pejoratif bir anlama sahip olan “primitif” kavramını Türkçede “ilkel” sözcüğünden ziyade “iptidai” kavramının daha iyi karşıladığını düşünerek bu terimi kullanmayı tercih ettik. Eliade’a göre bidayetin yani başlangıcın kendi inanç sisteminde merkezi bir yere sahip olduğu için iptidai kavramının aynı kökten gelen bidayet kavramı ile olan ilişkisi daha iyi kavranılmaktadır. Son tahlilde Eliade, pozitivistlerin yaptığı gibi iptidai kavramını medeniyetsiz/vahşi toplumlardaki insanı değil, modernlik öncesinde yaşayan insanı ifade etmek için kullanmaktadır.

⁴⁴⁸ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 171–172.

⁴⁴⁹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 172.

iptidai, geleneksel, arkaik toplumların insanıyla özdeşleştirip bunu modern insanın karşıtı olarak gösterse de bu demek değildir ki modern dönemde *homo religiosus* artık yok olmuştur. Kutsallıktan son derece arındırılmış modern toplumlarda bile *saf hâliyle* dinsiz bir insan bulmak neredeyse imkânsızdır. *Dini olmayanların* çoğunluğu farkında olmadan dindar bir biçimde yaşamaktadır.⁴⁵⁰ Eliade’a göre bu durum zorunludur çünkü;

Bu *dinsiz insan, homo religiosus*un soyundan gelmekte ve istese de istemese de onun da eseridir; o, atalarının üstlendikleri durumlar sonucunda oluşmuştur. Kısaca o [*dinsiz insan*], kutsallıktan arındırılma sürecinin bir sonucudur. Tıpkı “Tabiat”ın, Tanrı eseri olan Kozmosun tedrici bir sekülerleşmesinin ürünü olduğu gibi, profan insan da insan varoluşunun kutsallıktan arındırılmasının bir neticesidir [...] Başka bir deyişle profan insan, istese de istemese de dindar insanın tavrının izlerini hâlâ muhafaza etmektedir. Fakat bu izler, dini anlamlardan arındırılmıştır. O ne yaparsa yapsın [*homo religiosus*un] mirasçısıdır. Geçmişini kesin olarak ortadan kaldıramaz çünkü kendisi de bu geçmişin ürünüdür.⁴⁵¹

Eliade’ın eserlerinde sıkça geçen önemli bir kavrama yeri gelmişken işaret etmekte fayda vardır. Bu pasajda net olarak görüldüğü gibi Eliade, insan ve onun yaşadığı ortam, yani dünya arasında bir paralelliğin bulunduğunu ima etmektedir. Nasıl ki modern süreç sonucunda *homo religiosus, profan insan* hâline dönüşüyorsa, *Kozmos* da *Tabiata* dönüşmektedir. Sonuç olarak Eliade’ın, *homo religiosus*un yaşadığı dünyaya işaret etmek için tanrı eseri olarak telakki edilen dünyayı ifade etmek için *kozmos* kavramını (Cosmos), aşkın boyutla irtibatını kesen profan insanın yaşadığı dünyayı nitelendirmek içinse *tabiat* kavramını (Nature) kullandığını anlıyoruz. Ritüel vasıtasıyla kutsallık, dolayısıyla da gerçeklik kazanan bir mekân *kaostan kozmosa* dönüşmektedir.⁴⁵²

Kutsal/profan dikotomisinin göreceli olduğu gibi *homo religiosus/profan insan* dikotomisi de görecelidir. Daha önce belirtildiği üzere *homo religiosus/profan insan* ayrımı modern dönemden sonra ortaya çıkmıştır. Bundan önceki dönemde, yani *arkaik, iptidai, geleneksel* dönemlerde *profan insan* anlayışı yoktu. Modern dönemin en temel özelliklerinden biri olan rasyonaliteye vurgusu sonucunda ortaya yeni bir tür insan çıkmıştır: *profan insan*. Böyle radikal bir ayrımın gerçekte var olmadığını ifade etmesine rağmen Eliade’ın kullandığı fenomenolojik yaklaşım böyle bir ayrımı gerekli kılmaktadır. Zira bu yaklaşım gereği bireyin kendisi hakkındaki inanç ve düşüncelerini

⁴⁵⁰ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 173.

⁴⁵¹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 173.

⁴⁵² Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 23; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 83, 151-152.

hesaba katmak gerekmektedir. İşte *profan insan* kavramı da modernlik sonrası dönemde ortaya çıkan yeni bir insan türünün kendini tanımlamasının bir ürünüdür. Yukarıdaki pasajın üzerinde durduğu gibi insan her ne kadar aşkın boyutu reddetse de içindeki *homo religiosus* söküp atamaz. Bunun nedeni ise Eliade’ın din bilimi çalışmalarına yön veren temel antropolojik varsayımlardan birini oluşturmaktadır. Bu varsayım, Eliade’ın insan telakkisiyle ilgilidir.

1.2.3.2. İnsanın Bilinç Yapısının bir unsuru Olarak Din Duygusu

Gençlik yıllarında yazdığı yazılardan oluşan ve 1932 yılında yayımlanan *Soliloques* başlıklı kitabında Eliade, dini duygunun köklerinin bizzat Tanrının kendisi ve onun insan ruhundaki varlığı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵³ 1935 yılında Bükreş Radyosu’nda yaptığı bir konuşmada Eliade, tarihin her döneminde ve dünyanın her yerinde insanın dini tecrübe ihtiyacı hissettiğini ve belirsiz de olsa bir Tanrı bilgisine sahip olduğunu dile getirmiştir.⁴⁵⁴

Eliade, *Le sacré et le profane*’ın önsözünde, tamamen sekülerleşmiş bir var oluşun yeni bir din türüne yol açma ihtimali karşısında ortaya çıkabilecek üç gelişme şeklinden bahsetmektedir. Bunlardan ikincisine göre dindarlık, insan bilincinin yapısını oluşturan temel unsurlardan biridir. Dolayısıyla bütün dinler kaybolsa da dindarlık kaybolmayacaktır. 1969 yılında yayımlanan *The Quest. Meaning and History in Religion* isimli eserin önsözünde Eliade’ın kanaatinin bu yönde olduğu teyit edilmektedir. Ona göre “‘kutsal’, bilinç tarihinin bir safhası değil, bu bilincin yapısındaki bir unsurdur”.⁴⁵⁵ Hayatının sonlarına doğru yazdığı üç ciltlik *Histoire des croyances et des idées religieuses* adlı eserinin 1976 yılında piyasaya çıkan birinci

⁴⁵³ Mircea Eliade; *La bibliothèque du maharadjah suivi de Soliloques*, Gallimard, Paris 1996, s. 184.

⁴⁵⁴ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: *The Romanian Roots*, s. 814.

⁴⁵⁵ “[...] the “sacred is an element in the structure of consciousness, not a stage in the history of consciousness.” (Mircea Eliade; *The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago - London 1969, s. i). İki yıl sonra Fransızcaya çevrilen bu eserdeki pasajın çevirisi: “[...] le sacré est un élément dans la structure de la conscience, et non un stade dans l’histoire de cette conscience.” (Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 10). “« [L]e sacré » est un élément de la structure de la conscience, et non un moment de l’histoire de la conscience.” (Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 555). “[...] le sacré s’avère être un élément dans la structure de la conscience, et non un stade dans l’histoire de cette conscience.” (Mircea Eliade; “Préface », Douglas Allen; Mircea Eliade et le phénomène religieux, s. 7. “[...] the sacred has shown itself to be an element in the structure of consciousness and not a stage in the history this consciousness.” (Mircea Eliade; “Foreword”, Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion*, s. vii).

cildinin önsözünde yukarıdaki pasajı aynen aktarması⁴⁵⁶ ve iki yıl sonra Claude-Henri Rocquet'ye verdiği mülakatta bu hususu yeniden vurgulaması⁴⁵⁷ hem Eliade'ın bu konuda fikir değişikliğine gitmediğini hem de onun dinler tarihi felsefesini oturttuğu temel varsayımlardan birinin bu noktada yer aldığını kanıtlamaktadır.

Eliade, insandaki din duygusunun arızı bir nitelik değil, asli bir nitelik olduğunu düşünmektedir. Ancak, din duygusunun insanın fitri özelliklerinden biri olduğunu söylemek, kendilerini ate, ateist ya da agnostik olarak nitelendirenlerin öz tanımlamaları göz ardı edilerek bütün insanlık tek kategoriye indirgenmiş olmuyor mu? Daha da önemlisi, insanların niyetlerinin tersine bir hükümde bulunarak Eliade kendi benimsediği fenomenolojik yaklaşıma aykırı davranmış olmuyor mu? Bu soruların cevabının, Eliade'ın hem insanın zihinsel yapısıyla ilgili tasarımı hem de *din* tanımlaması göz önünde bulundurmadan elde edilmesi pek mümkün görünmemektedir.

Bölümün başında belirtildiği üzere, Eliade'ın dinden kastı, Yahudilik, Hristiyanlık, Budizm, Hinduizm, Caynizm vs. gibi herhangi bir müesses dine münhasır olmadığı gibi mutlaka Tanrıya, tanrılara veya ruhlara inanmayı içeren bir inanç sistemiyle de kısıtlı değildir. Eliade'a göre din, kutsalın tecrübesine dayanmaktadır. Dolayısıyla bu müesses dinlerden hiçbirine mensup olmayan, hatta hiçbir Tanrıya, tanrılara ya da ruhlara inanmayan bir kişi de kutsal bir tecrübe yaşayabilir. Aslında Eliade'ın din kavramı ile dindarlık kavramını bazen eşanlamlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Eliade'a göre kutsalın tecrübesi dinden ziyade dindarlık olgusuyla alakalıdır. Güncesine yazdığı 22 Haziran 1930 tarihli notta Eliade'ın bu konudaki düşünceleri açıkça ortaya çıkmaktadır: “Tek bir şeyin evrensel olduğuna inanıyorum: Dindarlık. Dindarlık çoğu zaman din ile çatışma hâlinde bulunmaktadır. Dindarlık, her dini tecrübedeki ilk ve temel duygudur.”⁴⁵⁸ Henüz yirmi üç yaşındayken yazdığı bu satırlar, Eliade'ın daha sonra *kutsal* kavramı ile ifade ettiği şeyin temel anlamlarından birinin de dindarlık olduğunu göstermektedir. Herhangi bir dini sisteme bağlı olma şartına bağlamadığı için Eliade'ın dindarlıkla metafizik tecrübelerin tamamını kastettiği anlaşılmaktadır.

Nitekim Eliade da çocukluk yıllarında böyle bir tecrübe yaşadığını nakletmektedir: Eliade ailesinin Bükreş'teki evlerinin salonuna sadece bayram günleri ya da misafirler

⁴⁵⁶ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses* I, s. 8.

⁴⁵⁷ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 153-154.

⁴⁵⁸ Florin Turcanu; Mircea Eliade: *Le prisonnier de l'histoire*, s. 146.

geldiği zamanlar giriliyordu. Çocuklar girmesin diye salonun kapısı genellikle kilitli tutuluyordu. Bir yaz günü, her nasıl olduysa kapı açık kalmıştı. Öğleden sonra kardeşiyle beraber kaldığı odasından ses çıkarmamak için sürünerek çıkan küçük Mircea, doğruca salona yöneldi. Hikâyenin gerisini Eliade’ın kendi ağzından dinleyelim:

Yine sürünerek salona giriyordum. Hissettiğim duygu beni adeta bulunduğum yere çivilemiş gibi oldu. Efsanevi bir saraya taşınmış bulunuyordum. Perdeler indirilmişti ve ağır yeşil perdeler zümrüt renginde, solgun, yanardöner ve neredeyse doğaüstü bir ışık sızdırıyordu [...] Başka bir dünyadan geliyor gibi gözüken bu ışık tarafından kuşatılmış vaziyette kocaman derin ve berrak su tabakaları gibi kendi görüntümü daha büyük, daha güzel ve de daha asil olarak bana yansıtan Venedik aynalarına hayran kalmıştım.

Bu keşfimi kimseyle paylaşmadım. Zaten kelimelerim kifayet etmezdi. Eğer o zaman bir yetişkinin kelime dağarcığına sahip olsaydım bir sırrın ifşasından bahsederdim.⁴⁵⁹

İki cilt hâlinde yazdığı hatıra kitabının ikinci cildinde bu olayı nakleden Eliade, Claude-Henri Rocquet’ye bu alanın, yani ışık tecrübesini yaşadığı bu salonun aslında *kutsal* bir alan oluşturduğunu ifade etmiştir. Çünkü Eliade’a göre bu özel alan, nitelik bakımından Rudolf Otto’nun tabiriyle *ganz andere*, yani *tamamen başka/bambaşka* idi. Bu alan, gündelik hayatın profan alanına ait değildi; bambaşka bir şeydi.⁴⁶⁰ Bu pasajdan, Eliade’ın kutsalın tecrübesi dediği şeyin dini tecrübeden daha geniş alanı kapsadığı anlaşılmaktadır. Sonuçta Eliade’ın bütün dini fenomenleri kutsalın tecrübesi olarak gördüğünü; fakat bütün kutsallık tecrübelerini birer dini tecrübe olması gerekmediğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Bu açıklamalardan sonra “dinsiz” bir insanın kutsal bir tecrübe yaşayabileceğini söylemek gayet tutarlı hâle gelmektedir.

İkinci önemli noktanın ise Eliade’ın antropolojik tasarımıyla ilgili olduğu söylenmişti. Eliade’a göre bir insanın kendini tanımlaması, o insanın tanımlandığı şey olduğu anlamına gelmez. Nitekim, dinsiz insanlar için de bu durum geçerlidir, çünkü:

[...] “dinsiz” [“sans-religion”] insanların çoğunluğu hâlâ sahte dinleri ve değerini yitirmiş mitolojileri sahiplenmektedir. Profan insan, *homo religiosus*un soyundan geldiğine göre ve kendi tarihini, yani onu bugün olduğu hâliyle oluşturan dindar atalarının davranışlarını iptal edemeyeceğine göre bu durumda şaşılacak bir şey yoktur. Üstelik onun varoluşunun büyük bir kısmı varlığının derinliklerinden, bilinçaltı denilen bölgeden gelen itkilerle beslenmektedir. Sadece rasyonel olan bir insan [düşüncesi] bir soyutlamadan ibarettir; gerçekte böyle birine rastlanılmaz. Her beşeri varlık, hem bilinçli faaliyetten hem de irrasyonel tecrübelerden müteşekkildir.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Mircea Eliade; *Les promesses de l’équinoxe*, s. 14-15.

⁴⁶⁰ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 10.

⁴⁶¹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 178.

Dolayısıyla Eliade’a göre kendi bilinçaltından habersiz olduğu için bir insanın dinsiz olduğunu savunması, onun böyle olduğunu gerektirmez. Diğer taraftan günümüzdeki dindar insanların da ritüelleri yerine getirirken her zaman yaptıkları işin tam bilincinde oldukları anlamına gelmez.⁴⁶²

1.2.3.3. İnsan Bilincinin Geçirdiği Tarihi Safhalar

Tarih boyunca insanlar farklı sosyal, ekonomik, fiziki ortamlarda kutsal tecrübesi yaşamışlardır. İnsanın, ziraat, madencilik vs. gibi yeni teknik keşifler yapması neticesinde yeni *zihinsel sentezler* ya da başka bir ifadeyle Kozmosa ilişkin yeni tasavvurlar ortaya çıkmıştır. Her büyük keşif insana daha önce elde etmesi mümkün olmayan yeni tecrübelerin, *yeni kozmik plan ve ritimlerin* kapılarını açarak onun zihinsel durumunu değiştirmiştir. Bu temel keşifler sadece insanın ampirik bilgisini artırarak geçim kaynaklarının yenilenmesini ve bollaşmasını sağlamakla kalmamış, aynı zamanda insana başka gerçeklik düzeylerini tecrübe etme imkanı sunmuştur. Bu tecrübeler sonucunda insanın gözleri önünde yeni kozmik düzeyler açılmıştır.⁴⁶³

1.2.3.3.1. Yontma Taş Çağı

Yaklaşık iki milyon yıl süren yontma taş çağında (paleolitik) yaşayan insanların dini, Eliade’a göre iptidai avcılarının dinine benziyordu. Bu dönemde avcı ile avladığı hayvan arasında ilişkiler kurulmuştu. Diğer taraftan hem avcıyı hem de avlanan hayvanları koruyan ilahlar olan “Hayvanların Efendileri” ile avcı arasında da ilişkiler kurulmuştu. Bundan dolayı iptidai avcı, kemiklere ve kana önem veriyordu. İlkel avcı, avladığı hayvanla arasında büyüsel bir bağın var olduğunu hissediyordu. Cilalı taş devrindeki insan ise insanlık durumunu bir çiçeğin, bir bitkinin hayatıyla karşılaştırarak bu iki hadise arasında benzerlikler keşfetmiştir.⁴⁶⁴

1.2.3.3.2. Ziraatın Keşfinden Sonraki Dönem

Ziraatın keşfi insana bol miktarda besin kaynağı sağlayarak ve böylece de hızlı bir nüfus artışını mümkün kılarak insanlığın kaderini köklü bir şekilde değiştirmiştir. Fakat bu

⁴⁶² Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgyné*, s. 118.

⁴⁶³ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 15-16.

⁴⁶⁴ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 57-58.

keşfin daha da önemli bir sonucu, insanın bilinç düzeyinde gerçekleşmiştir. Ziraat sayesinde insanoğlu organik hayatın temel birliğini, tarla ve kadın arasındaki benzerliği, doğum süreciyle tohum ekme arasındaki analojiyi vs. keşfetmiştir. Ritmik hayat ve bir geriye dönüş olarak ölüm hadisesi gibi en önemli zihinsel sentezler, ziraatın keşfinden sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. Nitekim kurtuluş umudunun en önemli temellerinden biri tarihöncesi ziraata ilişkin mitlerde ortaya çıkmaktadır.

Toprağın altında gizlenen tohum misali insanın da yeni bir biçim altında hayata yeniden dönebileceği ümidi yine bu safhada doğmuştur.⁴⁶⁵ Bitkilerin evcilleştirilmesi daha önce ulaşılması imkânsız olan yeni bir varoluşsal durum meydana getirmiştir.⁴⁶⁶ Böylece ziraatın keşfi yeni bir dini tecrübe türünün ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Eliade, zirai kültürlerin dini faaliyetlerinin dünyanın periyodik olarak yenilendiği düşüncesi etrafında şekillendiği kanaatine varıldığı bu aşamadaki dini sistemi, “kozmik din” (religion cosmique) diye tanımlamaktadır. Bu dini düşüncede evren, periyodik olarak yenilenmesi gereken bir organizma olarak görülmektedir. İnsan varoluşu gibi kozmik ritimler de bitkisel hayattan alınan kelimelerle ifade edilmektedir.⁴⁶⁷ Kısaca zirai toplumlara özgü olan kozmik dindarlıkta kutsalın/ilah(lar)ın nesnelerde veya kozmik ritimlerde tezahür ettiğine inanılmaktadır.⁴⁶⁸ Toprağın verimliliğiyle kadının doğurganlığı arasında kurulan ilişki sonucunda Büyük Tanrıça, Toprak Ana hâline gelmiştir. Dolayısıyla, ekonomik önem kazanmaları yanında kadınlar çok önemli bir dini konum da elde etmişlerdir. Doğum, hayat, ölüm ve yeniden doğuş şeklindeki devir fikrini elde eden insan, kozmik devreye dâhil ederek kendi varoluşuna değer kazandırmıştır. Bitkilerin hayatıyla kendi hayatı arasındaki benzeşme insanlık durumunun da bitkilerin kaderini paylaştığı, yani sonsuz biçimde doğum, ölüm ve yeniden doğuş devrelerinden oluştuğu inancını doğurmuştur.⁴⁶⁹ Bu olayı Eliade daha açık bir biçimde şöyle açıklamaktadır:

Elbette avcı, avladığı hayvanın ilkbaharda doğurduğunu biliyordu; fakat tohumla ekin arasındaki nedensel ilişkiyi ve tohumla insan dölü arasındaki benzerliği kavramıştır. Aynı zamanda, kadının ekonomik, sosyal ve dini önemi sağlam bir biçimde yerleşmiştir. Gördüğümüz gibi teknik bir keşif olan ziraat sayesinde avcının karşılaştığından daha derin bir “gizem” insan bilincinde zuhur etmiştir: Kozmosun, bir ritim, ölümle yakından ve mecburen bağlantılı bir hayatın içinde bulunduğu bir devirle yönetilen canlı bir organizma

⁴⁶⁵ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 303-304.

⁴⁶⁶ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 49.

⁴⁶⁷ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 53.

⁴⁶⁸ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 368.

⁴⁶⁹ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 57-58.

olduğu keşfedilmiştir. Zira tohum, ancak kendi ölümü sayesinde yeniden doğabilirdi. Dolayısıyla bu teknik keşif insana bizzat kendi var oluş tarzını ifşa etmiştir.⁴⁷⁰

Ziraatın keşfiyle ortaya çıkan başka bir fenomen de kanlı kurban olayıdır. Avcı toplulukların tersine zirai topluluklarda kanlı kurban, özellikle de insan kurbanı bulunuyordu. Arkaik insan, tüm yaratmaların bir hayat transferi gerektirdiğini düşündüğü için kanlı kurban yapılmadan hiçbir şeyin yaratılamayacağına inanıyordu. Kanlı kurban vasıtasıyla kurbanın enerjisi, yani hayatı yaratılmak istenilen şeye/işe intikal etmiş oluyordu.⁴⁷¹

Claude-Henri Rocquet'ye verdiği mülakatta Eliade, “cılalı taş devri insanının keşfi”ni 1928–1931 yıllarında arasında Doktora çalışması yapmak üzere gittiği Hindistan’da yaptığı üç önemli keşiften biri olarak dile getirmektedir. Eliade, Hindistan’dan ayrılmadan birkaç ay önce bu ülkenin merkezi bölgelerini gezerek Ari öncesi halkların kalıntısı olan Santali yerlileriyle tanışma fırsatını yakalamıştır. Ziraata dayanan cılalı taş devri medeniyetinde oluşan ve bitkisel hayat süreci olan doğum, ölüm ve yeniden doğuş devresinden oluşan devrenin insan hayatı için geçerli olduğu gibi aynı zamanda manevi hayat için de bir model oluşturduğu yönündeki din anlayışının bu yerlilerde hâlâ yaşadığını şaşkınlıkla karşılayan Eliade, ziraatın gizemine dayanan Hindistan’daki bu halk kültürünün, Romanya ve Balkan halk kültürleriyle benzerlik arz ettiğinin farkına varmıştır. Çin’den Portekiz’e kadar ziraatın sağladığı cılalı taş devrinden miras kalan kültürel birliğin keşfini Eliade, bir ilhamı rabbani (révélation) olarak değerlendirmektedir. Eliade, Avrupa kültürünün köklerinin Yunan ya da Romalılarından ve hatta Akdeniz dünyasından çok daha eskiye, eski Yakın Doğu dünyasından da daha eskiye dayandığını ve dolayısıyla da sadece Avrupa’nın değil, Portekiz’den Çin’e, İskandinavya’dan Sri Lanka’ya kadar bütün kültürlerin aynı temel kültürel zemine sahip olduklarını keşfetmiştir.⁴⁷² Arkaik toplumların paylaştıkları bu ortak zemini Eliade “kozmetik dindarlık” diye nitelendirmektedir. Bu dindarlık anlayışının temel karakteristiği, kutsalın tarihi olaylar vasıtasıyla değil, bereketin sırrı ve kozmik yenilenme yollarıyla kendini doğrudan gösterdiği inancına dayanmasıdır.⁴⁷³

Madenciliğin ortaya çıkışıyla birlikte yeni bir dönem başlamıştır. Ziraatın keşfinde

⁴⁷⁰ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 133.

⁴⁷¹ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 58-59.

⁴⁷² Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 55-56.

⁴⁷³ Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 285-286.

olduğu gibi maden işçiliğinin ortaya çıkması da beraberinde yeni bir manevi değerler dünyasının keşfini mümkün kılmıştır.⁴⁷⁴

1.2.3.3.3. Madencilğin Keşfinden Sonraki Dönem

Teknik bir keşif olan madencilğin keşfi aynı zamanda insanın manevi dünyasında da birtakım değişiklikler meydana getirmiştir. Bu teknik sayesinde insan, maddelerin varlık tarzını değiştirebilecek güce sahip olduğunun farkına varmıştır.⁴⁷⁵

Madencilğin her yerde kutsal bir zanaat olduğunun altını çizen Eliade, bu durumun nedenini şu şekilde izah etmektedir:

[...] madenler, varoluşun “profan unsurları” arasında yer almıyorlardı –bunlar dünya ötesi bölgelerden geliyordu. İster Gökten gönderilmiş olsunlar isterse de yerin bağrından koparılmış olsunlar bunlar her zaman “başka bir yer”den geliyorlardı. Bu durumda da arkaik kültürlerin mantığı tutarlılık göstermektedir. İnsana doğal olarak ait olmayan, onun yakınında bulunmayan, “varoluşun Âdemi hâline”ne katılmayan her şey, insanın doğasını değiştirdiği için esrarengiz, kutsal ya da şeytanidir. Madencilikle ilgili bütün inanışların başlangıçtaki, hakiki anlamı budur: metaller insanın doğasını değiştirmekte, onun varoluş hallerini değişikliğe uğratmaktadır. Bir taraftan cennetvari durum iptal edilerek (meyve ve tohum toplayıcılığı safhaları) yeni bir durumla değiştirildiği için, diğer taraftan da madenlerin insan topluluğunda mevcut olmalarının başka kozmik düzeylere ait bilinmeyen birçok büyüsel güç kattığı ve bu (kutsal ya da şeytani) kapalı güçlerin insan ruhuna yeni ufukları ifşa ederek ona başka tecrübelerle girişme imkânı sağladığı için bu değişim gerçekleşmektedir.⁴⁷⁶

Madencilik tecrübesiyle birlikte tıpkı embriyolar gibi madenlerin de toprağın bağrında büyüüp geliştiği şeklindeki evrensel inanış ortaya çıkmıştır. Madenciler, zanaatlarının, madenlerin gelişimini hızlandırdıklarının farkına varmışlardır.⁴⁷⁷ Bu bakımdan dünyayı canlı bir bütün olarak algılayan ve bir ev, bir fırın ya da bir sunak gibi en hareketsiz nesnelere bile bir doğum, gelişme, ölüm ve muhtemel bir yeniden doğuş atfeden bu dönem insanı için madencilik basit bir teknik işlem olarak telakki edilmiyordu.⁴⁷⁸ Bir ruha sahip olmadan yani canlı olmadan hiçbir şeyin devam edemeyeceğini öngören bu *arkaik metafizik*⁴⁷⁹ doğrultusunda madenciler, Doğa ile işbirliği yaparak onun “daha çabuk doğurmasına” yardımcı olduklarına inanıyorlardı. Bu teknikler sayesinde insan, zamanın yerini aldığına ve böylece de yaptığı işle doğal sürecin yerine geçtiğine

⁴⁷⁴ Mircea Eliade; Ordeal by Labyrinth, s. 59.

⁴⁷⁵ Mircea Eliade; Forgerons et alchimistes, s. 6.

⁴⁷⁶ Mircea Eliade; Cosmologie et alchimie babylonienne, s. 64-65.

⁴⁷⁷ Mircea Eliade; Forgerons et alchimistes, s. 63.

⁴⁷⁸ Mircea Eliade; Forgerons et alchimistes, s. 94; Mircea Eliade; Cosmologie et alchimie babylonienne, s. 100.

⁴⁷⁹ Mircea Eliade; Commentaires sur la légende du maître Manole, L’Herne, Paris 1994, s. 37.

inanıyordu. Bu temel inanışların daha sonra simya düşüncesinin doğuşuna neden olduğu görülmektedir.⁴⁸⁰

Eliade, ziraat gibi insanlık tarihindeki temel icatlardan biri olan madenciliğin keşfi sonucunda insanın yeni bir gerçeklik düzeyiyle temas sağladığını ve yeni bir Kozmosa dâhil olduğunu ve bunun sonucunda da insanlığın zihin yapısının tamamen değiştiğini ifade etmektedir.⁴⁸¹ Madenciliğin yeni bir bilinç tarzının ortaya çıkmasında nasıl bir rol oynadığı konusunu ise Eliade şu şekilde izah etmektedir:

[...] her önemli yeni keşifle birlikte insanoğlu ampirik bilgilerinin sınırını genişletmek ve yaşam araçlarını yenilemekle kalmamış, yeni bir kozmik düzey keşfetmiş yani başka bir gerçeklik düzeyini tecrübe etmiştir. Zihinsel sıçrayışı doğuran şey, bizatihi metallerin keşfi değildir. İnsanoğlunun başka bir kozmik düzey bulmasına, yani o zamana kadar bilinmeyen ya da anlamsız görünen gerçekliklerle temas etmesine yardım eden şey, bu madenlerin “varlığı” olmuştur. Başka bir deyişle metalürji -tıpkı tarım vb gibi- insanın Kozmos hakkında edindiği imgeyi değiştirerek insanlık hâlini kökten değiştiren zihinsel sentezleri meydana getirmiştir. Sonraki keşifler tarafından aşılın ya amacından saptırılan bu zihinsel sentezler, insanlığın psişik ve manevi evriminin hakiki etmenleridir Bu noktanın altını iyice çizmek gerekir, zira modern bilim, bu keşiflerin kozmolojik anlamlarını ve tecrübi değerlerini son derece ihmal etmiştir. Söz konusu olan var olma kavgasındaki (metal, ziraat vs. gibi) yeni bir alet değil, o zamana kadar insanın düzeylerine ve ritimlerine ulaşması mümkün olmayan başka bir Kozmosun açığa çıkmasıdır.⁴⁸²

Madenler keşfi ve madencilik ritüellerinin ortaya çıkması, insanı o güne kadar ulaşması mümkün olmayan gerçeklikleri keşfetmesine ve bunun sonucunda da dünyayı farklı şekillerde algılamasına ve ona farklı bir gözle bakmasına imkân vermiştir.

1.2.3.3.4. Modern Çağ

Modern çağ, insanlığın din tarihi açısından bir kırılma noktasını oluşturmaktadır. Zira bu çağdan sonra kutsal karşısında yeni bir duruşu ortaya çıkmıştır. Ziraatın keşfinden sonra Kozmosa tamamen entegre olan insanın tam aksine modern dönem insanı kendini tecrit ederek bireysel boyuta adeta hapsolmuştur. Modern çağ, kutsalı evrenden tasfiye ederek Kozmosu profan hâle getirmekle yetinmemiş aynı zamanda insanın bilinç düzeyindeki dindarlık duygusunu da ortadan kaldırmıştır. Böylece din tarihinde *homo religiosus*-profan insan dikotomisi meydana gelmiştir. Eliade’ın din bilimi çalışmalarından ele aldığı temel konulardan biri de bu meseledir. Eliade’ın hermenötik projesi de birebir bu mesele ile ilgilidir. Bu konu ileride ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

⁴⁸⁰ Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 7, 63.

⁴⁸¹ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 83-84.

⁴⁸² Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 15-16.

Şimdilik *homo religiosus*un temel özelliklerini keşfetmeye devam edelim.

1.2.3.4. Gerçekliğe Susamışlık ve Ebedilik Arayışı

Eliade’a göre arkaik insanın temel özelliklerinden biri de *gerçeklik* tutkusudur.⁴⁸³ “Arkaik insan gerçeğe susamıştır”⁴⁸⁴ demek suretiyle Eliade, arkaik insanın gerçeği olan bu gerçeklik ihtiyacını insanın hayati bir ihtiyacı olan suya benzetmektedir. Nasıl ki insanın fiziki olarak var olabilmesi için su elzemse insanın manevi varoluşu için gerçeklik de o derece elzemdir. Arkaik zihniyet için gerçeklik, güç, etkililik ve süre olarak görünmektedir. Bundan dolayı en üstün derecedeki gerçek, kutsaldır. Zira mutlak bir biçimde var olan, etkili olan, nesneleri yaratan ve onlara süreklilik kazandıran tek şey kutsaldır.⁴⁸⁵ Nitekim arkaik insanın bilincinde anlamı olan ve mutlak gerçeklikle ilişkilendiren her şey kutsal bir değere sahiptir.⁴⁸⁶ Böylece kutsalın en temel özelliğinin *gerçeklik* niteliğine sahip olduğu görülmektedir. Bir insan ne kadar dindar olursa o kadar gerçek olmakta, o derece anlamdan yoksun bir istikbalin gerçek dışılığından kendini sıyırmaktadır.⁴⁸⁷

İptidai kültürlerdeki bu gerçeklik arzusunu ifade etmek için kullandığı kavramlar dikkat çekicidir. Eliade bu gerçekliği Alman filozof Martin Heidegger’in (1889–1976) felsefesinde önemli kavramlarından birini oluşturan “ontique” terimi ile belirtmektedir. Bilindiği gibi Heidegger, “ontisch” yani varlık (Fr.: l’être (ontique)) ile “ontologisch” var olan (Fr.: l’étant (ontologique)) arasında bir ayrım gözetmekte ve bunların birbiriyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir.⁴⁸⁸ Varlık, Tanrı ya da Platon’un ideaları gibi mutlak bir var olanla özdeşleştirilerek idrak edilmektedir. Dolayısıyla bu bize hem Eliade’ın *homo religiosus*un ontolojik tasavvurlarına ilişkin teorisini oluştururken Heidegger’in düşüncelerinden faydalandığını hem de söz konusu teorisinin bel kemiğini oluşturan gerçek/gerçeklik kavramının altında yatan şeyin Tanrı/lar ve bunların ortaya koymuş oldukları şeyler yani arketipler olduğu ortaya çıkmaktadır.

⁴⁸³ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 204.

⁴⁸⁴ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 98: « [...] l’homme archaïque est assoiffé de réel [...] »; Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 302: « [...] l’*homo religiosus* est assoiffé de réel [...] »; Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 109 : « [...] la soif du primitif pour l’ontique [...] ».

⁴⁸⁵ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 23.

⁴⁸⁶ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 143.

⁴⁸⁷ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 385.

⁴⁸⁸ Michael Inwood; *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford 1999, s. 174.

Dolayısıyla “arkaik insan gerçe(kli)ğe susamıştır” derken Eliade, kutsalın en üstün ifadesi olan ve bütün kutsallıkların kaynağı olan Tanrı/ları arzuladığını kastetmektedir. Bu perspektiften bakıldığında *coincidentia oppositorum*/zıtların birleşmesi kavramı daha net bir biçimde anlaşılmaktadır.

Günlük hayatta sıkça kullanılan sözcüklerden biri olan *gerçeklik* kavramının göreceli bir kavram olduğunu fark eden Eliade, bu karışıklığı gidermek için gerçeklik kavramının başına *mutlak* sıfatını ekleyerek ortadaki bu göreceliliği kaldırmaya çalışmaktadır. Çünkü *homo religiosus*un inandığı bu mutlak gerçeklik falan ya da filanın gerçeği değildir. Örneğin bir politikacı, tek ve hakiki gerçekliğin, siyasi güç olduğuna inanır, bir milyoner, sadece zenginliğin gerçek olduğundan emindir, bir bilge, araştırmaları, kitapları ve laboratuvarları vs. için aynı şeyi düşünmektedir. Oysa Eliade’a göre bunların her birinin kendisinin görünürdeki hâlini ya da sahip olduğunu zanettiği şeyleri gerçeğe yanlış olarak özdeşleştirmesi cahillikten ibarettir.⁴⁸⁹

Arkaik insan için hayat, kutsal olduğu için mutlak bir gerçekliktir.⁴⁹⁰ Dindar insana göre hayatın ortaya çıkması, dünyanın temel sırlarından biridir. Çünkü hayat/canlılık, bu dünyaya ait olmayan bir yerden gelmekte ve sonunda bu dünyadan ayrılarak yaşayanların çoğunun erişemeyeceği bilinmeyen bir yere gizemli bir biçimde çekilmektedir. İnsan hayatı, iki yokluk arasında kısa bir belirme olarak değil, varoluş öncesi olan ve ölümden sonra devam edecek bir olgu olarak algılanmaktadır. İnsan hayatının öte dünyadaki bu iki safhası hakkında çok az şey bilinse de en azından bunların var olduğu konusu kesindir. Dolayısıyla dindar insan için ölüm, hayata son noktayı koymamaktadır; bilakis ölüm, insan varoluşunun farklı bir biçiminden ibarettir.⁴⁹¹

Birçok dinde dünyevi hayat, ölüm sonrası hayat için bir hazırlık safhasını oluşturmaktadır. Hint dinleri ve birçok diğer dinlerdeki mistik akımlar, dünyevi hayatı olumsuzlayarak nihai amaç olan ölüm sonrası hayata vurgu yapmaktadırlar. Örneğin bir yogi için insan hayatı, diğer bütün hayatlar gibi tabiatı itibarıyla acı dolu ve geçicidir. Bu bakımdan gerçeklik ancak ölümsüzlüğe, ebediliğe ait olabilir. Bundan dolayı bitmek tükenmek bilmeyen karma düzeninin çarkından kurtularak beşeri durumu ortadan

⁴⁸⁹ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 76.

⁴⁹⁰ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 76.

⁴⁹¹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 128.

kaldıran yogi, ölümsüzlüğe kavuşmakta; bizzat beşeriliğinin ölümü sayesinde ölümden kurtulmaktadır.⁴⁹²

İlkel kültürlerdeki düşünme tarzının Yunan düşüncesine dayanan modern düşünce tarzından açıkça farklı olduğunu savunan Eliade'ın bu konudaki tespitlerinin şu denklemlerle formüle edilebildiğini tekrar hatırlatalım: gerçeklik=kutsal=ebedilik/ölümsüzlük. Bu denklemin tersi ise: gerçek dışı=profan=geçicilik/fanilik/ölümlülük şeklinde ifade edilebilir. Etnografik bakımdan en az gelişmiş gruplarda bile tutarlı bir biçimde, bir sisteme ya da bir teoriye dâhil olan hakikatler bütününe yer aldığını tespit eden Eliade'a göre bu denklemler arkaik zihniyetin temel yapısını oluşturmaktadır. Eliade'ın *pragmatik ontoloji* diye nitelendirdiği bu hakikatler bütünü yardımıyla arkaik insan gerçeğe dahil olmaya ve böylece de kurtuluşa ermeye çalışmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu hakikatler sayesinde insan, anlamsız olandan, hiçlikten korunmakta, yani profan alandan kurtulmaktadır.⁴⁹³

Eliade'a göre arkaik zihniyetin temel yapısını oluşturan bu eğilim sadece iptidai diye nitelendirilen halklar için değil, modernlik öncesi bütün toplumlar için geçerlidir.⁴⁹⁴ *Homo religiosus* ve *dinsiz insan* olmak üzere Eliade'ın dini bakımdan insanları ikiye ayırdığı daha önce ifade edilmişti. Eliade'ın az önce bahsedilen tespitlerinin genel olarak *homo religiosus* için geçerli olduğu söylenebilir.

1.2.3.5. Aşkınlık ve Mutlak Özgürlük Arzusu

İnsandaki dini tecrübe arzusunun “fitri” olduğunu belirten Eliade, bu duyguyu doğuran güdülerden bahsetmektedir. Eliade'a göre “[i]nsanı özel kılan, Tanrıya ve diğer türlere kıyasla onun kişilik özelliklerini belirleyen şey, onun aşkınlık güdüsü, kendini aşarak başkasına geçme, bireysellik çemberini bir an önce kırma arzusudur.”⁴⁹⁵

Raffaele Pettazzoni başkanlığında 1955 yılının Nisan ayında 6. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi düzenlenmiştir. Washington Üniversitesinde Din Sosyolojisi profesörü

⁴⁹² Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 280-281.

⁴⁹³ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 41.

⁴⁹⁴ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 18.

⁴⁹⁵ Mircea Eliade; *La bibliothèque du maharadjah suivi de Soliloques*, s. 159.

olan Joachim Wach'ın da katıldığı bu kongrede Eliade “Le Vol magique”⁴⁹⁶ (Büyüsel Uçuş) başlıklı bir bildiri sunmuştur. Eliade'ın ifadesine göre Wach, Eliade'ın *özgürlük* ve *aşkınlığın* insanın varoluşunu oluşturan boyutlar arasında yer aldığını somut bir şekilde ispat ettiğini söylemiştir.⁴⁹⁷ Eliade'a göre, “[...] özgürlüğün kökleri, bazı tarihi anların yarattığı koşullarda değil, ruhun derinliklerinde aranmalıdır. Diğer bir tabirle mutlak özgürlük arzusu, kültürel düzeyi ya da toplumsal örgütlenme biçimi her ne olursa olsun insanın temel özlemleri arasında yer almaktadır.”⁴⁹⁸

Şamanizmi örnek vererek Eliade, “Göğe yükselme ve “büyüsel uçuş” ya da görünmez ve yanmaz hâle gelmeyle ilgili ayin ve mitlerinin anlamı nedir?” diye sormakta ve akabinde de şu cevabı vermektedir:

Hepsi, günlük varoluş evreninde gerçekleşen bir kopuşu ifade etmektedir. Bu kopuşun çifte amacı aşıkardır: yükselme, uçma, bedenin görünmez veya yanmaz hâle gelmesi vs. aracılığıyla *aşkınlık* ve *özgürlük* elde edilmektedir. “Aşkınlığı” ve “özgürlüğü” ifade eden terimlerin arkaik kültür düzeyinde yer almadığını belirtmeye gerek yok; fakat bunlar tecrübe edilmektedir; önemli olan da zaten budur. Mutlak özgürlük arzusu, kendisini yeryüzüne sınırlayan bağları koparıp sınırlarından kurtulma arzusu, İnsanın temel özlemleri arasında yer almaktadır.”⁴⁹⁹

Bu aşamada Eliade'a şöyle bir itirazda bulunulabilir: İnsan zaten özgür değil midir? İnsanın özgürlüğüne engel olan şey/ler nedir? Ya da daha doğrusu insan neden böyle bir duygu içerisinde bulunmaktadır? İnsan, özgür olmadığının farkına ne zaman varmıştır?

Eliade'a göre bu durum, Kozmosun yapısı ve insanın dünyadaki “durumu” (la situation de l'homme dans le monde) ile ilişkilidir. İnsanın dünyadaki durumu, hangi açıdan incelenirse incelensin her zaman “bağ, bağlanma, bağlılık vs.” fikirlerini içeren anahtar kelimelerle ifade edilmektedir. İnsanın nihai amacı işte bu “bağlar”dan kurtulmaktır.⁵⁰⁰

İnsan dünyadaki durumunun farkına vardıktan sonra böyle bir arzu doğmuştur.

İnsan bir şeyden “ayrıldığını” hissetmekte ve bu ayrılıktan sürekli bir acı, korku ve ümitsizlik doğmaktadır. İnsan kendisini zayıf ve yalnız hissetmektedir. Oysa bu “şey” –

⁴⁹⁶ Bu bildiri ilk olarak Uluslararası Dinler Tarihi Derneğinin neşrettiği *Numen* dergisinde yayımlanmıştır: Mircea Eliade; “Symbolisme du ‘vol magique’”, *Numen*, Vol. 3, No. 1 (1956), s. 1–13. Bu yazı Eliade'ın *Mythes, rêves et mystères* isimli eserinin 6. bölümünün bir alt bölümü olarak “Le vol magique” başlığı altında tekrar yayımlanmıştır (s. 129–139).

⁴⁹⁷ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 182.

⁴⁹⁸ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 134–135.

⁴⁹⁹ Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 222.

⁵⁰⁰ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 152–154.

nasıl adlandırırsanız adlandırın- *güçlü* ve *bütündür* (daha doğrusu insan *olmayan*, insandan *başka* olan her şeyi içerdiği için “bütünleşmiştir”). İnsan, gücü (ilahı), bir bütün olarak, kendisiyle yetinen yabancı ve mükemmel büyük bir birlik olarak sezinlemektedir. İnsanın tutarlı olarak düşündüğü her şey ve kasıtlı olarak yaptığı her şey Kozmosdaki konumunun bilincine vardığı andan itibaren tek bir amaca yönelmiştir: Bu “ayrılığı” yok etmek, başlangıçtaki birliği yeniden tesis etmek, (ister dolaylı bir güç, bir Tanrı ya da başka bir şey olarak tasavvur edilsin) “bütün”ün içine yeniden dâhil olmak. Her dini fiil (ritüel, tapınma, litürji vs.) ne kadar iptidai olursa olsun kozmik birliğin yeniden tesis edilmesine ve insanın buna yeniden dahil olmasına yönelik bir girişimdir.⁵⁰¹

İnsandaki bu parçalanmışlık duygusu, bu ayrılık fikri kendiliğinden mi meydana gelmiştir? Eliade’a göre insandaki bu inanışa kaynaklık eden, insanın bu durumundan kendisini haberdar eden şeyler mitlerdir.

1.3. Mit

Fransızcadaki *mythe* kelimesinin Türkçe karşılığı olarak sözlükte, *efsane*, *söylence*, *masal* kelimeleri belirtilmektedir.⁵⁰² Eliade’ın Türkçeye çevrilen ilk bilimsel eseri olan *La nostalgie des origines* isimli kitaba Türkçe başlık olarak Mehmet Aydın, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu* (1. Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990; 2. Baskı, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995) adını seçmiştir. Bu eseri çevirirken Aydın’ın *mythe* kavramının Türkçe karşılığı olarak *mitoloji* terimini benimsediği görülmektedir. Eliade’ın *Le sacré et le Profane* adlı kitabını çeviren Mehmet Ali Kılıçbay ise (*Kutsal ve Dindışı*, Gece Yayınları, Ankara 1991), *mythe* kelimesi karşılığında *efsane* terimini kullanmıştır. Kılıçbay, *Images et symboles*’ü çevirirken de (*İmgeler ve simgeler*, Gece Yayınları, Ankara 1991), *efsane* terimini kullanmıştır. *Aspects du mythe* adlı eseri tercüme eden Sema Rifat (*Mitlerin Özellikleri*, Simavi Yayınları, İstanbul 1993) ise *mythe* kelimesini aynen (*mit* şeklinde) aktarmıştır. *Le mythe de l’éternel retour*’u çeviren Ümit Altuğ (*Ebedi Dönüş Mitosu*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994) ise terimin Yunanca telaffuzlu şeklini kullanarak *mitos* sözcüğünü tercih etmiştir. İsmet Birkan da *Le Chamanisme et les techniques archaïque de l’extase* başlıklı kitabı çevirirken (*Şamanizm*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1999) *mit* kelimesini kullanmıştır. *Alchimie Asiatique* adlı eseri çeviren Lale Arslan (*Asya Simyası*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002) *söylence* terimini kullanırken daha sonra çevirdiği *Traité d’histoire des religions*’un tercümesinde *mit* kelimesine yer vermiştir. *Cosmologie et alchimie babylonienne*’i tercüme eden Mehmet Emin Özcan (*Babil*

⁵⁰¹ Mircea Eliade; *Mitul Reintegrării, Vremea*, Bucharest 1942, s. 62. Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: *The Romanian Roots*, s. 1137’den alıntı.

⁵⁰² Örneğin bkz. Tahsin Saraç; *Büyük Fransızca Türkçe Sözlük*, s. 931.

Simyası ve Kozmolojisi, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002) gibi *Traité d'histoire des religions*'u İngilizce versiyonundan tercüme eden Mustafa Ünal (*Dinler Tarihi. İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, Serhat Kitabevi, Konya 2005) ve üç ciltlik *Histoire des croyances et des idées religieuses*'ü tercüme eden Ali Berktaş (*Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003) da *mit* terimini kullanmışlardır.

Görüldüğü üzere Eliade'nın Türkçeye çevrilen eserlerinde dil bakımından bir uyumluluğun bulunduğu söylenemez. *Profane* kavramının Türkçeye çevirisi konusunda olduğu gibi *mythe* teriminin çevirisinde de bu kelimeye farklı çevirmenler tarafından farklı Türkçe karşılıklar verilmiştir. Sema Rifat haricinde, Eliade'nın kitaplarını Türkçeye ilk çevirenler *mythe* kelimesinin karşılığında *efsane*, *mitoloji*, *söylence* gibi terimlere yer vermişlerdir. Daha sonra ayrıntısıyla göreceğimiz üzere Eliade'nın mitin tanımıyla ilgili en geniş açıklamaları yaptığı kitaplardan biri olan *Aspects du mythe*'i çevirenin bu kavram karşılığında *efsane* terimini kullanması zaten düşünülemezdi. Dolayısıyla çevirilerdeki eksikliklerin birinci nedeninin çeviren kişinin sadece çevirdiği kitabı okumuş olması ve o kitabın yazarının diğer kitaplarından haberdar olmamasından kaynaklandığı kanısındayız. Eliade'nın eserleri dilimize kazandırıldıkça onun daha iyi anlaşıldığı görülmektedir. Nitekim Eliade'nın dilimize çevrilen daha sonraki kitaplarında *mit* kelimesi konusunda zımni bir uzlaşmaya varılmış olduğu gözlemlenmektedir.

Yukarıdaki kavramlarla ilgili semantik problemlerin kaynaklarını tespit etmek bakımından Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlük*'ünde bu kavramlara yüklenen anlamlara göz atmak faydalı olacaktır:

Mit (isim, *Fransızca mythe*); 1. Geleneksel olarak yayılan veya toplumun hayal gücü etkisiyle biçim değiştiren, tanrı, tanrıça, evrenin doğuşu ile ilgili hayalî, alegorik bir anlatımı olan halk hikâyesi, mitos: "*Ergenekon efsanesi bir mittir.*"-. 2. *mecaz*. Efsaneleşen kavram veya kişi.

Mitoloji (isim, *Fransızca mythologie*); 1. Mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim. 2. Bir ulusa, bir dine, özellikle Yunan, Latin uygarlığına ait mitlerin, efsanelerin bütünü: "*Yunan mitolojisi*" .⁵⁰³

⁵⁰³ Türkçe Sözlük, s. 1403.

Efsane (isim, *Farsça efsâne*); 1. Eski çağlardan beri söylenegelen, olağanüstü varlıkları, olayları konu edinen hayalî hikâye, söylence. 2. *mecaz*. Gerçeğe dayanmayan, asılsız söz, hikâye vb.⁵⁰⁴

Türkçede her ikisine *hikâye* anlamı yüklenmesi bakımından *mit* kavramının *efsane*, *söylence* kavramlarıyla eşanlamlı olduğu izlenimi uyanmaktadır. Kelimelerin ıstılah anlamları göz ardı edilerek sadece sözlük anlamlarına bakıldığı zaman bunların eşanlamlı olduğu yani sanki her bir anlam diğerinin yerine kullanılabilmiş gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Böylece çevrilirdeki kavram kargaşasının diğer bir nedeni de kavramların semantik alanlarının sınırlarının net olarak belirlenmemiş olması olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa Eliade’ın çalışmalarına bakıldığında her ne kadar semantik alanlarını kesin çizgilerle belirlemek güç olsa da *kutsal*, *profan*, *mit*, *arketip* vb. gibi her bir kavramın kendi spesifik anlamına sahip olduğu görülmektedir.

Eliade’ın din bilimi çalışmalarının üzerine kurulduğu kilit kavramlardan bir diğeri de *mit* kavramıdır. Eliade, dindar insanın çoğu zaman bilinçaltında olan derin arzusunu ortaya çıkaran şeyin mit olduğu kanaatindedir.⁵⁰⁵ Eliade, çalışmalarında daha ziyade, mitolojilerinin canlı olduğu ve mitlerin insanların her faaliyetini ve davranışını yönlendirdiği için ağırlıklı olarak “ilkel”, “iptidai” ve geleneksel toplumların yani “modern dünyayı” oluşturan toplumların ortaya çıkışından önceki toplumların mitolojilerine yer vermiş ve mit teorisini de bu bağlamda geliştirmiştir.⁵⁰⁶

1.3.1.1. Mit Tanımlamaları

Eliade, beşeri bilimlerde kullanılan kavramların birçoğu gibi mit kavramının da farklı şekillerde tanımlandığı için dinler tarihçisinin önemli bir sorunla karşı karşıya geldiği problemine dikkat çekmekte ve mit kavramı ile neyin kastedildiği sorusunun büyük ölçüde seçilen dokümanlara bağlı olduğunu belirtmektedir.⁵⁰⁷ Rennie’nin “mit araştırmacısının sayısı kadar mit tanımı vardır” ifadesi, konunun ne derece karmaşık olduğu hakkında bir ipucu vermektedir.⁵⁰⁸ Yirminci yüzyıla gelinceye kadar Batı’daki

⁵⁰⁴ Türkçe Sözlük, s. 603.

⁵⁰⁵ Mircea Eliade; Initiation, rites, sociétés secrètes, s. 134.

⁵⁰⁶ Mircea Eliade; Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles, Gallimard, Paris 1986, s. 79;

Mircea Eliade; “Myths and Mythical Thought”, s. 22.

⁵⁰⁷ Mircea Eliade; The Quest, s. 72.

⁵⁰⁸ Bryan S. Rennie; Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion, s. 61.

felsefecilerin ve teologların çeşitli mit tanımlamalarının hepsi Yunan mitolojisine dayanılarak yapılmıştı. Bundan dolayı da *mit* kavramına *hayali*, *uydurma*, *gerçek dışı*, *kurgu*, *yalan* vs. gibi anlamlar yüklenmişti.⁵⁰⁹ Bilindiği gibi Homeros ve Hesiodos'un Yunan tanrılarıyla ilgili mitolojik ifadelerini eleştirerek bunların gerçekliğini reddeden Ksenofanes'ten (yaklaşık M.Ö. 565–470) sonra Yunanlılar, *mythos* kavramını her tür dini ve metafizik değerden yavaş yavaş arındırmışlardır.⁵¹⁰ Örneğin *Peloponez Savaşı Tarihi* yazarı antik yunan tarihçisi ve siyaset adamı Thucydides (yaklaşık M.Ö. 460–455) zamanında *mythodes* sıfatı, “mesnetsiz ve hayali” anlamında herhangi bir hakikat ya da gerçekliğin karşıtı olarak kullanılmaktaydı.⁵¹¹ *Logos* ve daha sonra *historia* kavramlarının karşıtı hâline gelen *mythos* kavramı, sonunda “gerçekte var olamayan”, şeyleri ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır.⁵¹² İncillerin Yunancaya çevrilmesiyle birlikte Yunan düşüncesinin kavramlarıyla kendini ifade etmeye çalışan Hristiyanlık, paganizme karşı yürüttüğü mücadelede *mit* kavramını bu anlamda kullanmıştır. Çünkü Hristiyanlığa göre Eski Ahit ile Yeni Ahit'in doğrulamadığı her şey yanlış, yani bir “efsane” idi. Doğal olarak Hristiyanlık kültürüyle beslenen on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında da mit kavramı ile *gerçekliğe* aykırı olan şeyler kastedilmekteydi.⁵¹³ Bu durumu Eliade şu veciz ifadeyle dile getirmektedir: “Yunanlar bundan yirmi beş asır önce öyle ilan ettikleri için bütün Avrupa dillerinde “mit” kelimesi bir kurguya işaret etmektedir.”⁵¹⁴

Bu bağlamda mit kavramını Antropoloji, Sosyoloji, Psikoloji, Edebiyat, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında incelemeler yapan çeşitli araştırmacılar farklı şekillerde yorumlamışlardır. Mitlerin kökeni, anlamı ve işlevi hakkında görüşlerini ortaya koyduğu 1897 yılında yayımlanan iki ciltlik *Contributions to the Science of Mythology*

⁵⁰⁹ Mircea Eliade; *The Quest*, s. 72.

⁵¹⁰ Ksenofanes, Yunan tanrılarına antropomorfik nitelikler atfettikleri için Homeros ve Hesiodos'u şöyle eleştirmiştir: “Homeros ve Hesiodos, insanlar tarafından yapıldığında ayıplanacak rezil ne kadar iş varsa hepsini tanrılara atfettiler ve hırsızlık, zina ve aldatma gibi birçok gayri meşru işi yaptırıldılar”. Eğer sığırların ve aslanların elleri olsaydı ve elleriyle resim yaparak insanlar gibi sanat eserleri üretebilselerdi bunlar da tanrıların kendi şekillerine benzetirlerdi; atlar ata, sığırlar da sığra benzetirdi.” Oysa Ksenofanes'e göre “Tanrıların ve insanların üzerinde olan Tanrı birdir. O, şekli ve aklı itibarıyla fanilere benzemez.” (Arthur Fairbanks (ed. and trans.); *The First Philosophers of Greece*, London 1898, s. 67–69'den alıntı). Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 189-190.

⁵¹¹ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 191

⁵¹² Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 12; Mircea Eliade; “Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries”, Philip P. Wiener (ed.); *Dictionary of the History of Ideas*, Volume 3, Charles Scribner's Sons, New York 1973, s. 307. Ayrıca bkz. Mehmet Aydın; *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005, s. 512-513.

⁵¹³ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 21. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 200.

⁵¹⁴ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 184-185.

adlı eserinde Friedrich Max Müller (1823–1900) miti bir “dil hastalığı” olarak tanımlamıştır. Animizm teorisini ileri süren Edward Burnett Tylor (1832–1917) günlük tecrübenin mitlere dönüştürülmesinin temel nedeni olarak bütün doğanın canlı olduğu ve dolayısıyla kişileştirilebileceği inancına bağlayarak miti naif bir animist icat olarak görmüştür. Mitleri tıpkı bilim gibi fiziki dünyanın bir açıklaması olarak ele alan Tylor, miti iptidai bir bilim olarak değerlendirmiş ve onu modern bilimle karşılaştırarak bu ikisinin birbiriyle bağdaşamayacağı sonucuna varmıştır.⁵¹⁵ Modern bilimin gerçekleştiğine inanan Tylor’a göre mitlerin bir yanlış/yalandan ibaret olduğu konusunda hiç kuşku yoktu.⁵¹⁶ Andrew Lang (1844–1912) miti, değersiz bir fantezi, Alman Pan-Babil ve Astro-Mitoloji Okulu, uzaysal fenomenlerin bir projeksiyonu olarak kabul etmiştir. Miti dünyanın bir açıklaması olarak tanımlayan Tylor’un aksine William R. Smith (1846–1894) ve Jane E. Harrison (1850–1928) miti, ritüelin söz hâline gelişi, yani ritüelin açıklaması olarak kabul etmişlerdir.⁵¹⁷ Sigmund Freud ise miti ilk baba cinayetine ilişkin bir fantazm/fantazi olarak tanımlamıştır.⁵¹⁸

Arkaik toplumlarla ilgili malumatların artmasıyla birlikte bu durumun yirminci yüzyılın başlarından itibaren olumlu yönde değişmeye başladığı görülmektedir.⁵¹⁹ Bu dönemden sonra Batılı araştırmacılar, mit kavramını “efsane”, “uydurma”, “kurmaca”, “koca karı masalı” olarak tanımlamak yerine, onu, arkaik toplumlarda anlaşıldığı şekliyle, yani “gerçek bir öykü”ye işaret eden bir terim olarak kullanmaya başlamışlardır. Nitekim mit kavramının kazandığı bu yeni anlam, o dönemde yazılan sözlük ve ansiklopedilerde de açıkça görülmektedir. Örneğin 1920’li yılların başlarında Londra’da yayımlanan *Harmsworth’s Universal Encyclopedia*’da mitler, dünyadaki birçok halkın kutsal öyküler olarak kabul ettiği ve bunların kutsal olmayan öykülerin aksine gerçek olduğuna yani mitlerde anlatılanların gerçekten vuku bulduğuna inanıldığı

⁵¹⁵ Robert A. Segal; “Myth”, Maryanne Cline Horowitz (ed.); *New Dictionary of the History of Ideas*, Volume 4, Charles Scribner’s Sons, New York 2005, s. 1561-1562; Robert A. Segal; “Myth in Religion” Neil J. Smelser; Paul B. Baltes (eds.); *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Volume 15, Elsevier, Amsterdam 2001, s. 10274; Robert A. Segal; *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2004, s. 17.

⁵¹⁶ Robert A. Segal; “Jung’s very twentieth-century view of myth”, *Journal of Analytical Psychology*, Vol. 48, No. 5 (November 2003), s. 598.

⁵¹⁷ Robert A. Segal; “Myth”, s. 1564.

⁵¹⁸ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 233. Bu teorilerin ayrıntıları için bkz. Mircea Eliade; “Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries”, s. 307-312; Mircea Eliade; “Myths and Mythical Thought”, Alexander Eliot; *The Universal Myths: Heroes, Gods, Tricksters and others*, Meridian Books, New York 1990, s. 15-21. Adı geçen bu eserin ilk baskısı: Alexander Eliot with contributions by M. Eliade and J. Campbell; *Myths*, McGraw-Hill, New York 1976.

⁵¹⁹ Mircea Eliade; “Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries”, s. 307.

belirtilmektedir.⁵²⁰

Hem gerçeklik hem de uydurma ve yalan anlamlarını aynı anda taşıy hâle gelen *mit* teriminin semantik alanının bu şekilde genişlemesi, bu kavramın gündelik dildeki kullanımında bazı yanlış anlaşılmalrı ve anlam karışıklıklarını da beraberinde getirmiştir. Alan Dundes ve Percy S. Cohen'in belirttikleri gibi bu kelime günümüzde Batı halk dilinde genellikle pejoratif anlamda kullanılmaktadır.⁵²¹ Ancak bu kavram, “kurmaca” ya da “yanılsama” anlamlarında kullanıldığı gibi özellikle etnologlar, sosyologlar ve dinler tarihçileri tarafından “kutsal gelenek, ilk vahiy, örnek model” anlamlarında da kullanılmaktadır.⁵²²

Mit kavramını olumlu anlamda ele alan bilim adamlarından bir tanesi de modern antropolojinin kurucusu sayılan Polonya kökenli İngiliz antropolog Bronislaw Malinowski'dir (1884–1942). İptidailerin, mitlerin yanında bilim anlayışına da sahip olduğunu savunan Malinowski, hem hemşehrileri hem de meslektaşları olan Tylor ve Frazer gibi miti “iptidai” bilimin karşılığı ve dolayısıyla da fiziki dünyanın bir izahı olarak görmemektedir.⁵²³

Malinowski, *İlkel Psikolojide Mit*⁵²⁴ adlı kitapçığının başında kendi zamanına kadar mit

⁵²⁰ John Alexander Hammerton (ed.); Harmsworth's Universal Encyclopedia, Volume 9, The Educational Book, London 1922, s. 5615.

⁵²¹ Percy S. Cohen; “Theories of Myth”, Man, New Series, Vol. 4, No. 3 (September 1969), s. 337; Alan Dundes; “Introduction”, Alan Dundes (ed.); Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1984, s. 1.

⁵²² Mircea Eliade; Mythes, rêves et mystères, s. 11. Bilimsel çalışmaların başlıklarına bakıldığında günümüzde birçok Batılı bilim adamının miti “aslı olmayan”, “gerçek dışı”, “kuru iddia” ya da doğrudan “sahte” ve “yalan” anlamlarında kullandıkları görülmektedir. Mitin bu anlamını Türkçedeki “masal okumak” deyiimiyle karşılamak mümkündür. Mit kavramının gerçeklik teriminin zıt anlamı olarak kullanımı ülkemizde de yaygınlık kazanmaktadır. Şu birkaç örneğin konuyu aydınlatmak için yeterli olacağını düşünüyoruz: Cengiz Şişman; Sabatay Sevi ve Sabataycılar. Mitler ve Gerçekler, Aşina Kitapları, Ankara 2008; Erdoğan Aydın; Fatih ve Fetih. Mitler ve Gerçekler, Kırmızı Yayıncılık, İstanbul 2008. TESEV tarafından 2004 yılında yayımlanan *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler* adlı kitabın başlığı da dilimizde mit ile efsane kavramlarının aynı anlamda kullanıldığını gösteren diğer bir örnektir.

⁵²³ Robert A. Segal; “Jung's very twentieth-century view of myth”, s. 601.

⁵²⁴ Bronislaw Malinowski, 1925 yılında Liverpool Üniversitesinde Sir James Frazer'ın onuruna verdiği konferansta sunduğu bu bildiri, bir yıl sonra müstakil bir eser olarak yayımlanmıştır: Bronislaw Malinowski; Myth in primitive psychology, Kegan Paul, London 1926. Bu kitapçık daha sonra yazarın “Büyü, Bilim ve Din” ile “Baloma: Trobiand Adalarında Ölü Ruhları” başlıklı iki denemesiyle birlikte yeniden yayımlanmıştır: Bronislaw Malinowski; Magic, Science and Religion, Doubleday Anchor Books, New York 1954. Malinowski'nin söz konusu kitapçığı Fransızcaya çevrilerek yine üç makaleden oluşan (“Le crime et la coutume dans les sociétés sauvages”, “Le mythe dans la psychologie primitive”, “La chasse aux esprits dans les mers du sud”) *Mœurs et coutumes des Mélanésien. Trois essais sur la vie sociale des indigènes Trobriandais* (Payot, Paris 1933) adlı eserde yayımlanmıştır. Malinowski'nin bu

konusunda ileri sürülen çeşitli teoriler hakkında kısa bilgiler verdikten sonra kendi gözlemlerinden hareketle bir mit tanımı yapmaktadır. Uzun yıllar aralarında kalarak Melanezya yerlilerinin kültürünü incelemesi sonucunda Malinowski, mitin modern romanlardaki öyküler gibi basit bir kurgudan ibaret olmayıp; bilakis yaşanılan bir gerçeklik olduğunu keşfetmiştir. Bu tür topluluklarda mitin naklettiği olayların çok eski bir zamanda vuku bulduğuna ve bunların dünya ve insanın kaderi üzerinde halen etki ettiğine inanılmaktadır.⁵²⁵ Böylece mitleri, kutsal birer anlatı/öykü (sacred tales)⁵²⁶ olarak tanımlayan Malinowski, 19. yüzyılın evrimci anlayışından ayrılarak dini olguları içsel bakış açısıyla ele almaya çalışmış ve bu olaylara inananlar perspektifinden bakmaya çalışmıştır.

Malinowski gibi mit kavramını olumlu yönde ele alan ve Dinler Tarihi disiplininin temel kavramlarından biri hâline getiren önemli isimlerden biri de hiç kuşkusuz Mircea Eliade'dır. Mit konusuyla ilgili on makalesini topladığı ve bu konuyla ilgili en önemli kaynaklardan birini oluşturan *Aspects du mythe* adlı kitabının “Mitlerin Yapıları” başlıklı birinci bölümünü Eliade, Malinowski'nin adı geçen makalesinden bir alıntıyla sonlandırmakta ve böylece de mit konusunda, ya da en azından mitin bir gerçekliğe atıfta bulunduğu hususunda Malinowski'nin görüşlerini benimsediğini ima etmektedir.⁵²⁷

1.3.1.2. Eliade'a Göre Mit

Mit kavramını, söz ve masal kavramlarından ayırıp *kutsal fiil, anlamlı hareket, ilk olay* kavramlarıyla ilişkilendirmek gerektiği görüşünde olan Eliade,⁵²⁸ bu semantik zorluklardan dolayı bütün bilginler tarafından kabul edilen ve aynı zamanda uzman olmayanların anlayabileceği bir mit tanımı yapmanın zor olduğunu ifade etmekte ve tüm arkaik ve geleneksel toplumlardaki mitlerin her türünü ve bütün işlevlerini kapsayacak şekilde bir mit tanımı yapmanın imkânsız olduğuna dikkat çekmektedir. Eliade'a göre “mit, çeşitli ve birbirini tamamlayıcı birçok açıdan yaklaşılabilen ve

eseri Hüsen Portakal tarafından dilimize çevrilmiştir: Bronislaw Malinowski; *İlkel Toplum*, (Çev.: Hüsen Portakal), Öteki Yayınevi, Ankara 1998.

⁵²⁵ Bronislaw Malinowski; *İlkel Toplum*, s. 102; Bronislaw Malinowski; “The Role of Myth in Life”, Alan Dundes (ed.); *Sacred Narrative*, s. 198.

⁵²⁶ Bronislaw Malinowski; “The Role of Myth in Life”, s. 203.

⁵²⁷ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 34.

⁵²⁸ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 349.

yorumlanılabilen son derece karmaşık bir kültürel gerçekliktir”.⁵²⁹ Bütün bu zorluklara rağmen Eliade’ın “en az kusursuz” olarak nitelendirdiği bir mit tanımını yapmaya çalıştığı görülmektedir:

Mit, kutsal bir öykü anlatır, bidayette, “başlangıçların” efsanevi zamanında gerçekleşen bir olayı nakleder. Bir başka deyişle mit, ister bütün gerçeklik olan Kozmos ister bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı veya bir kurum gibi Kozmosun sadece bir parçası olsun, Doğaüstü Varlıkların icraatları sayesinde bir gerçekliğin nasıl meydana geldiğini anlatır. Dolayısıyla mit, her zaman bir “yaratılış” öyküsüdür: Bir şeyin nasıl meydana geldiği, nasıl *var* olmaya başladığı anlatılır. Mit, sadece gerçekten meydana gelen, tamamen tezahür eden şeyden bahseder. Mitlerdeki şahıslar Doğaüstü Varlıklardır. Bunlar, özellikle “başlangıç”taki eşsiz zamanda yaptıkları şeylerle bilinirler. Dolayısıyla mitler, bunların yaratıcı faaliyetlerini bildirir ve bunların eserlerinin kutsallığını (ya da sadece “doğaüstülüğünü”) gözler önüne serer. Özetle mitler, kutsalın (ya da “doğaüstü” olanın) dünyada çeşitli ve bazen de dramatik şekilde ortaya çıkışını tasvir eder. Dünyayı gerçek olarak tesis eden ve onu bugünkü hâline getiren işte kutsalın bu ortaya çıkışıdır. Dahası, Doğaüstü Varlıkların müdahaleleri sonucunda insan bugünkü hâle, yani ölümlü, cinsiyetli ve kültürel bir varlık olma durumuna gelmiştir.⁵³⁰

Yeni bir kozmik durumun ya da başlangıçtaki bir olayın ortaya çıkışını anlatan mitin her zaman bir “yaratılış” öyküsü olması onun temel özelliklerinden biridir. Mit, bir şeyin nasıl gerçekleştiğini ve nasıl var olmaya başladığını anlatmaktadır.⁵³¹ Mitin ontolojik boyutu buradan kaynaklanmaktadır.⁵³² Mit, 19. yüzyıl bilim camiasında revaçta olduğu üzere gerçekliğe aykırı uydurma bir öykü değildir.⁵³³ Bu bakımdan meselelere inanan perspektifinden bakmaya çalışan Eliade’a göre her mitoloji, aynı zamanda bir *ontofanidir*. Diğer taraftan mitlerin özneleri, Eliade kullandığı deyimlerle *insanüstü Varlıklar*, *Doğaüstü Varlıklar*, *Tanrılar*, *yarı tanrılar* veya *tanrısal varlıklar*, *uygarlaştırıcı Kahramanlar* olduğu için bunların eseri ister istemez kutsal bir niteliğe sahip olmaktadır. Eliade, mitin gerçekliği konusunda kısa ve öz olarak şunu söylemektedir: “Arkaik dünya için mit, hakiki gerçekliğin yani kutsalın ortaya çıkışlarını anlattığı için gerçektir.”⁵³⁴

Birçok araştırmacının ifade ettiği gibi Eliade, açıkça ifade etmese de miti aslında sembolizm içeren bir öykü olarak düşünmektedir.⁵³⁵ Douglas Allen’in deyiimiyle “mitler, kutsal gerçeklikleri ortaya koyan “hakiki” birer öykü ya da tarihi sunmak üzere

⁵²⁹ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 16.

⁵³⁰ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 16-17.

⁵³¹ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 246.

⁵³² Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 79-80.

⁵³³ Robert Luyster; “The Study of Myth: Two Approaches”, s. 237.

⁵³⁴ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 50

⁵³⁵ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: *The Romanian Roots*, s. 1128; Robert Luyster; “The Study of Myth: Two Approaches”, s. 235.

sembollerin bir anlatım biçiminde bir araya getirildiği özel bir dini fenomen kategorisini oluşturmaktadır”.⁵³⁶

Mitin temel yapısal özelliklerinden bir diğeri de, bir *sırrı* açığa çıkarmak, ya gerçeğin bir yapısını ya da beşeri bir davranışı temellendiren başlangıçtaki bir olayı ifşa etmektir. Mitin efsane ya da masal gibi kategorilerden farklı bir kategori oluşturması, özellikle bu niteliğe bağlıdır. Çünkü mit, *sırların* ifşası olarak algılanmamaya başladığı andan itibaren bozulmakta ve sonunda *efsane* ya da *masal* hâline gelmektedir.⁵³⁷ Bu noktada Eliade’ın miti, efsane ve masal kategorilerinden tamamen ayırdığı açıkça görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi Eliade’ın eserlerini dilimize çevirenlerin mit kavramını *efsane*, *masal* şeklinde aktarmakla Eliade’ın düşüncesiyle tamamen ters düştüklerini ve böylece de okuyucuyu farkında olmadan olsa bile yanıltıklarının altını çizmekte fayda vardır. Nitekim “gerçek bir öykü”ye⁵³⁸ dayanan mitte sahte/asılsız/gerçek dışı öykülere dayanan efsane ve masallar arasındaki ayrımın daha iyi anlaşılabilmesi için Eliade, mitlerin hâlâ canlılıklarını koruduğu Kızılderili Pawnee ve Cherokee topluluklarını, Avustralya yerlilerinden Karadjerileri ve Togo yerlileri gibi toplulukları örnek göstermektedir.⁵³⁹ Bütün bu topluluklar, gerçek öykülerle asılsız/sahte öyküleri birbirinden ayırmakta, özellikle dünyanın başlangıcıyla ilgili mitleri *gerçek* öykü kategorisinde değerlendirmektedirler. Dolayısıyla bu iki tür öykü, içerik bakımından tamamen farklıdır. Birinde kutsal ve doğaüstü olay ve şahıslardan bahsedilirken diğerrinin içeriği ise profandır.⁵⁴⁰ Aşkın bir anlam ifade etmeyen olayları konu

⁵³⁶ Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 129.

⁵³⁷ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 85-86; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 13-15.

⁵³⁸ Fransızcadaki “histoire” terimi, Türkçede hem “tarih” hem de “öykü, hikâye” kavramlarının anlamını içermesi bakımından daha geniş bir semantik alana sahiptir. İngilizcede de Türkçede olduğu gibi “histoire” teriminin karşılığında iki farklı terim bulunmaktadır. İngilizler “tarih” anlamında “history” sözcüğünü kullanırken “öykü, hikâye” anlamında ise “story” kelimesini kullanmaktadırlar. Dolayısıyla Fransızcadaki “histoire” kavramı hem daha geniş bir semantik alana hem de daha esnek bir kullanım özelliğine sahiptir. Oysa dilimizdeki “tarih” kavramı, belirli bir kronolojik zaman ve mekânda gerçekleşen olaylar için kullanılmaktadır. Hikâyede ise vurgu bizzat anlatılmak istenilen şeyin/olayın kendisine yapıldığı için zaman ve mekânın pek önemli olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla mitin modern anlayıştaki bir tarih anlatmaktan ziyade bir öykü anlattığını söylemenin daha doğru olduğu kanısındayız. Nitekim Eliade’ın Claude-Henri Rocquet ile yaptığı söyleşide geçen “Le mythe raconte une histoire sacrée” (Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 16) ifadesi, bu söyleşiyi İngilizceye çeviren Derek Coltman tarafından “The myth tells a sacred story” şeklinde aktarılmıştır (Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 156).

⁵³⁹ Eliade bu örnekleri Pettazzoni’nin 1948 yılında yayımlanan ve dilimize “Mitin Gerçekliği/Hakikati” şekillerinde çevrilen “Verita del mito” (Studi e materiali di storia delle religioni, 21 (1947–1948), s. 104–116) başlıklı makalesinden aktarmaktadır. Bu makale daha sonra yeniden yayımlanmıştır: Raffale Pettazzoni; *Essays on the History of Religions*, E. J. Brill, Leiden 1954, s. 11–23; Raffale Pettazzoni; “The Truth of Myth”, Alan Dundes (ed.); *Sacred Narrative*, s. 98–109.

⁵⁴⁰ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 20–21.

edindikleri için efsaneler ve masallar sahte hikâyeler olarak değerlendirilmektedir.⁵⁴¹ Bundan dolayı da arkaik insan için mit yüksek derecede önem arz ederken, efsanelerin ve masalların bir değer ifade etmedikleri görülmektedir.⁵⁴²

Mitin ortaya çıktığı binlerce yıl öncesiyle bugünkü zaman arasındaki süre zarfında mitler değişikliğe uğrayarak içerikleri bozulmamış mıdır? Eliade’a göre sonunda yazılı metinlerle nakledilir hâle gelen Büyük Mitolojiler gibi ilk seyyah, misyoner ve etnologların sözlü safhada tanıdıkları “iptidai” mitolojilerin de bir “tarihi” vardır. Yani bu mitolojiler çağlar boyunca üst düzeydeki başka kültürlerin etkisi altında ya da son derece yetenekli bazı şahısların yaratıcı dehası sayesinde dönüşüme uğramış ve zenginleştirilmiştir. Tarih içerisinde yer alan tüm fenomenler gibi mitler de değişikliğe uğramıştır. Ancak “iptidailerin” mitleri zamanla değişikliğe uğramış olsa da hâlâ başlangıçtaki bir durumu yansıtmaktadır”.⁵⁴³ Dolayısıyla mitin özü başlangıçtaki durumu yansıtır nitelikte olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer mit zaman içerisinde başlangıçtaki durumu ifade edemeyecek durumda bozulan ve varoluşsal karakterini kaybeden bir anlatı hâline gelirse o zaman bu anlatıya *mit* değil *masal* (fable) denilebilir.

Sadece *in illo tempore* (o zamanlar) gerçekleşen bazı olayların ve o zamanda yaşamış insanlar hakkında anlatılanlar değil, aynı zamanda bu tür olaylar ve insanlarla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkisi bulunan her şey mitiktir.⁵⁴⁴ Mit konusunda da Eliade’ın fenomenolojik yaklaşımı benimseyerek meselelere inanlar perspektifinden bakmaya çalıştığı açık bir biçimde görülmektedir. Mitler, kutsal oldukları, kutsal Varlıklardan ve olaylardan bahsettikleri için Avustralya yerlisinin, Çinlinin, Hindunun ya da Avrupalı çiftçinin nazarında *gerçektir*.⁵⁴⁵ İlkel ve arkaik toplumlarda mit, kutsal bir öykü anlattığı için mutlak hakikati ifade etmektedir.⁵⁴⁶ İnananlara göre her zaman gerçekliklere atıfta bulunduğu için mit, kutsal bir öykü, dolayısıyla da “gerçek bir öykü” olarak değerlendirilmektedir.⁵⁴⁷ Bu gerçek öykü/tarih, insanlık hâlinin öyküsüdür, tarihidir.⁵⁴⁸

⁵⁴¹ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 79.

⁵⁴² Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 24.

⁵⁴³ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 15.

⁵⁴⁴ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 349.

⁵⁴⁵ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 76.

⁵⁴⁶ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 21.

⁵⁴⁷ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 17.

⁵⁴⁸ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 91.

Rennie'nin tabiriyle bir miti mit yapan şey, inanan kişinin niyetidir/kastıdır.⁵⁴⁹ Kutsal algılama konusunda olduğu gibi bir anlatının mitik karakter arzetmesi kişilere göre farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla mit de kutsal kategorisi gibi göreceli bir niteliğe sahiptir. Bundan dolayı da bir takım insanların mit kabul ettiği şeyi bir başkaları efsane ya da masal olarak kabul edebilmektedir. Eliade'ın benimsemiş olduğu fenomenolojik yaklaşım, inanan kişi ile inanç konusu olan fenomeni arasındaki ilişkiyi incelerken araştırmacının problemi kendi perspektifinden değil, inanan perspektifinden değerlendirmesini gerektirmektedir. Bu prensip gereği Eliade, mitin gerçekliği konusunda da kendi açısından değil, inanan açısından bir gerçekliğin var olduğunu ima etmektedir. Yani buradaki gerçekliğin mutlak anlamda bir gerçeklik olması önemli değildir. Mühim olan, bu konudaki inanan kişinin kanaatidir. Dolayısıyla kişinin inanç dünyasında gerçeklik kategorisi altında değerlendirilen, daha açık bir ifadeyle var olduğuna/vuku bulduğuna inanılan her şey gerçeklik niteliğini üstlenebilmektedir.

1952'de Roger Caillois tarafından kurulan *Diogenes* dergisinin 1955 yılında çıkan dokuzuncu sayısında Eliade, birkaç kitap yanında İtalyan dinler tarihçisi Raffaele Pettazzoni'nin *Miti e Leggende* (vol. I, *Africa-Australia*, Turin 1948; vol. III, *America Settentrionale*, 1953) ve *La Religion dans la Grèce antique, des Origines à Alexandre le Grand* (Paris 1953) adlı eserlerinin tanıtımını yapmaktadır.⁵⁵⁰ Bu yazıda Eliade, Pettazzoni'nin *Miti e Leggende*'in birinci cildinin önsözünde "kutsal bir öykü olduğu için mit, hakiki bir öyküdür" şeklinde ifade ettiği varsayımı kabullendiğini bildirmektedir.⁵⁵¹ Böylece Pettazzoni'nin mit=hakiki öykü denklemini benimseyen

⁵⁴⁹ Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 73.

⁵⁵⁰ Mircea Eliade; « Mythologies et religions », *Diogenes*, n° 9 (Paris 1955), s. 99-116. Bu makale daha sonra aynı başlıkla şu kitap içerisinde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 143-166.

⁵⁵¹ Pettazzoni'ye göre "Kutsal bir öykü olduğu için mit gerçek bir öyküdür" ("Myth is a true history because it is sacred history") (Raffaele Pettazzoni; "The Truth of Myth", Alan Dundes (ed.); *Sacred Narrative*, s. 102. Pettazzoni'nin adı geçen makalesinin Türkçe çevirisi: Raffaele Pettazzoni; "Mitin Gerçekliği", (Çev.: M. Mete Taşlıova), *Millî Folklor*, Yıl 14, Sayı 53 (2002). Çeviri yönünden eksiklikleri bulunan bu makalenin yeniden yayımlandığı yer: Gülin Ögüt Eker; Metin Ekici; M. Öcal Oğuz ve Diğerleri (ed.); *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, Milli Folklor, Ankara 2003, s. 241-256. Fuat Aydın da aynı makaleyi "Mitin Hakikati" başlığı ile Türkçeye tercüme ederek Raffaele Pettazzoni'nin başka 5 makalesini (Tektanrıcılığın Doğuşu, Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim, Tanrının Sıfatları Üzerine, Köken ve Yaratılış Mitleri, Din İlminde Tarih ve Fenomenoloji) ve bir de ek (Mircae [Doğrusu: Mircea] Eliade İle Raffaele Pettazzoni Arasındaki İlişkiler) içeren derlemede yayımlamıştır: Rafaella [Doğrusu: Raffaele] Pettazzoni; *Tanrı'ya Dair*, (Çev.: Fuat Aydın), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 69-84. Bu derlemenin sonunda bulunan ekte Natale Spineto, Pettazzoni ile Eliade arasındaki mektuplaşmaları konu edinen *L'histoire des religions a-t-elle un sens?* adlı eserin başında yazdığı "Les relations entre Mircea Eliade et Raffaele Pettazzoni" başlıklı bölüm (s. 33-74), Raffaele Pettazzoni ile Mircea Eliade arasındaki ilişkileri tahlil etmektedir. Huzeyfe Sayım tarafından dilimize

Eliade’a göre *in illo tempore* gerçekleşen mitik olayların gerçek olma niteliği yanında bir de örnek teşkil etme özelliği bulunmaktadır.⁵⁵²

Mitlerin dile getirdiği olayların gerçekleştiği zamanı ifade etmek için Eliade’ın *başlangıçta* (au commencements, à l’origine), *başlangıçtaki zaman* (le temps primordial), *Zamanın başlangıcında* (au commencement du Temps) deyimleri yanında çok sayıda Latince tabir kullanması dikkat çekicidir: *in illo tempore*,⁵⁵³ *ab origine*,⁵⁵⁴ *in principio*,⁵⁵⁵ *ab initio*.⁵⁵⁶ *Kutsal Kitap*’ın Yunanca ve Aramiceden Jerome tarafından 382–405 tarihleri arasında Latinceye çevirdiği ve *Vulgate versiyonu* olarak adlandırılan *Kutsal Kitap*’ın ilk kelimesinin *in principio* deymi olduğu hatırlanırsa,⁵⁵⁷ Eliade’ın Hristiyanlığa atıfta bulunduğu net bir şekilde görülür.

Mit, zamanın yapısı hakkında önemli açıklamalar sağlamaktadır.⁵⁵⁸ Kozmos var olmaya başlamadan önce kozmik zaman yoktu. Örneğin, bir bitki türü yaratılmadan önce onun daha sonra büyümesini, meyve vermesini ve yok olmasını sağlayan zaman da yoktu. Bundan dolayıdır ki her yaratılış *Zamanın başlangıcında*, *in principio* gerçekleştiği düşünülmektedir. Modern düşüncenin bildiği zamanla yani kronolojik zamanla, mitin gerçekleştiği zaman, nitelik bakımından farklıdır. Mit, zaman dışı, süresi olmayan bir anda, kutsal bir zamanda gerçekleşmektedir. Zaman, yeni bir varlık türünün ortaya çıkmasıyla birlikte zuhur etmektedir.⁵⁵⁹ Bu mitik zaman, nitelik bakımından profan zamandan, günlük ve kutsallıktan arındırılmış hayattaki tek düze ve geri dönüşü

kazandırılan bu yazının daha önce yayımlandığı yer: Natale Spineto; “Mircea Eliade İle Raffaele Pettazzoni Arasındaki İlişkiler”, (Çev.: Huzeyfe Sayım), Dinler Tarihi Araştırmaları I. Sempozyum: 08–09 kasım 1996, Ankara, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 1998, s. 381-412.

⁵⁵² Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 149-150.

⁵⁵³ Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 349, 360; Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 123, 150; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 85; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 14; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 175; Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 16; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 149; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 229; Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 17.

⁵⁵⁴ Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 360; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 85; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 26, 99; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 229.

⁵⁵⁵ Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 73.

⁵⁵⁶ Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 84; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 79.

⁵⁵⁷ *Kutsal Kitap*’ın Türkçe çevirilerinde bu deyim, “başlangıçta” kelimesiyle karşılanmıştır (Bkz. *Kitabı Mukaddes*, *Kitabı Mukaddes Şirketi*, İstanbul 1997, s. 5; *Kutsal Kitap: Yeni Çeviri*, *Yeni Yaşam Yayınları*, İstanbul 2001, s. 2. Fransızca çevirilerde ise “au commencement” ifadesi kullanılmıştır (Bkz. *La Sainte Bible*, (Tr. Louis Segond), *La Maison de la Bible*, Genève 1944, s. 1; *La Bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, Paris 1975, s. 17).

⁵⁵⁸ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s.73.

⁵⁵⁹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 70.

olmayan zamandan farklıdır.⁵⁶⁰

Modern zihin perspektifinden mit, tarihi ortadan kaldırmaktadır. Fakat mitlerin çoğunluğu sadece *in illo tempore* gerçekleşen şeyleri dile getirmelerinden dolayı bunları muhafaza etmiş olan insan topluluğunun ve bu topluluğun Kozmosunun örnek bir tarihini oluşturduğunu belirtmek gerekir. *Ab origine* olup bitenleri anlattığı için kozmogonik mit de bir tarihtir. Ancak söz konusu olan bu tarih, geri dönüşü olmayan ve tekrarlanamayan olaylar anlamındaki modern tarih terimi değil, anlam ve değerini bizzat bu tekerrürde bulan tekrarlanabilen örnek bir tarihtir. Bidayette cereyan etmiş olan tarih tekrar etmelidir. Zira başlangıçtaki her epifani zengindir, yani bir kez tezahür etmekle tükenmez. Diğer taraftan mitler içerikleri bakımından zengindirler. Örnek oluşturan bu içerik, bir anlam sunmakta, bir şey yaratmakta veya bir şeyi ilan etmektedir.⁵⁶¹

Mit, tanrıların ya da tanrısal varlıkların Zamanın başlangıcında yaptıkları şeylerin öyküsünü anlatmaktadır.⁵⁶² Aynı zamanda mit, deneysel ve rasyonel yollarla elde edilmesi mümkün olmayan bir gerçekliği ifşa etmektedir.⁵⁶³ Bir miti anlatmakla, bir bakıma o mitin bahsettiği olayların gerçekleştiği kutsal zamanla çağdaş olunmaktadır.⁵⁶⁴ Böylece mitin önemli özelliklerinden biri de insana içinde bulunduğu bireysel, kronolojik ve tarihsel zamanı aşmasını sağlayarak onu sembolik olarak da olsa geçmişe döndürmesi, yani Eliade’ın deyişiyle *illud tempus* götürmesidir. Mit, böylece bir süreden oluşmadığı için ölçülemez olan Büyük Zamana, yani kutsal zamana doğru bir açılımı gerçekleştirmektedir. Bir miti dinlemekle insan profan durumunu ve “tarihsel hâlini” unutmaktadır.⁵⁶⁵ Büyük Zamanı yeniden güncel hâle getiren mit, dinleyenlerin insan ötesi, tarih ötesi bir düzeye sıçramasını sağlayarak bireysel profan varoluş düzeyinde ulaşılması mümkün olmayan bir gerçekliğe yaklaştırmaktadır.⁵⁶⁶ Tamamen metafizik bir gerçeklik olması bakımından bu nihai gerçekliğe ancak mitler ve semboller vasıtasıyla ulaşılabilir.⁵⁶⁷

Eliade’a göre her şeyin mutlak başlangıcını bilme çabası arkaik zihniyetin karakteristiklerinden biridir. Kozmogonik mitin, dünyanın ya da Eliade’ın tabiriyle kozmosun nasıl meydana geldiğini anlatan mitlerin inananlar nezdinde apayrı bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Nesnelerin *nasıl* varlık kazandığı anlatılarak bunlar açıklanmakta ve dolaylı olarak başka

⁵⁶⁰ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 73-74.

⁵⁶¹ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 360.

⁵⁶² Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 85.

⁵⁶³ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 350.

⁵⁶⁴ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 74.

⁵⁶⁵ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 75; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 31-32.

⁵⁶⁶ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 76-77.

⁵⁶⁷ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 79.

bir soruya cevap verilmektedir: *neden* bunlar varlık kazandılar? “Neden” sorusu her zaman “nasıl” sorusu ile iç içedir. Ve bunun nedeni, bir şeyin *nasıl* doğduğu anlatılırken gerçek her varoluşun nihai sebebi olan kutsalın Dünyada zuhur etmesinin açıklanmasıdır.⁵⁶⁸

C. G. Jung ile birlikte 1941 yılında yazdıkları ve *Introduction à l'essence de la mythologie* adıyla Fransızcaya çevrilen kitabın “Mitolojinin Kökeni ve Temeline Dair” başlıklı giriş bölümünde Yunan mitolojisi uzmanı Macar asıllı Charles Kerényi (1897–1973), modern bilimin manevi dünyanın gerçeklikleriyle irtibatların kopmasına ve dolayısıyla da mitolojilerin anlaşılabilir hâle gelmesine neden olduğunu bildirdikten sonra miti, “en eski zamanlara ait gerçekliğin bir anlatım biçiminde yeniden yaratılması”⁵⁶⁹ olarak tanımlamaktadır. Yunan mitolojisine dayanarak bir mit teorisi oluşturan Kerényi’ye göre mitoloji olayların nedenlerini açıklamamakta, “neden?” sorusuna cevap vermemektedir.⁵⁷⁰ Yukarıda alıntıda görüldüğü üzere Eliade, Kerényi gibi bu tür görüşlere sahip olanların iddialarını reddetmektedir. Eliade’a göre mitler, dünyanın, insanın, hayvanların, bitkilerin vs. nasıl ortaya çıktığını anlatmakla aynı zamanda bunların kim/ler tarafından hangi koşullar altında ve niçin ortaya konulduğunu da açığa çıkarmakta ve böylece de *etolojik* bir nitelik taşımaktadır. Bu suretle de dünya ve insan hayatı anlamlı hâle gelmiş olmaktadır.⁵⁷¹ Bundan dolayı kozmogonik mit, arkaik dinlerde merkezi bir rol oynamaktadır.⁵⁷² Bu durum sadece “iptidai” topluluklarda yaşayan insanlar için değil, bir Yahudi, bir Hristiyan ya da bir Müslüman için de aynı derecede geçerlidir. Zira Eliade’ın *homo religiosus* kavramı altında topladığı bütün bu insanlar için mitler bidayette gerçekleşen olayları anlatmak suretiyle insanın bugünkü hâle neden ve nasıl geldiğini izah etmektedir. Bundan dolayı da *homo religiosus* için gerçek, otantik varoluş, bidayette gerçekleşen bu tarihin kendisine intikal ettiği ve bunun sonuçlarını üstlendiği andan itibaren başlamaktadır.⁵⁷³

Eliade, bidayette gerçekleşen bu “temel” olayların bütün dinlerde aynı olmadığını, Yahudilik ve Hristiyanlıkta bunların bugünkü insanlık durumunun temelinde bulunan *Cennet dramı* olduğunu düşünmektedir.⁵⁷⁴

⁵⁶⁸ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 86-87; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 80.

⁵⁶⁹ Carl Gustav Jung; Charles Kerényi; *Introduction à l'essence de la mythologie*, Payot & Rivages, Paris 2001, s. 20.

⁵⁷⁰ Carl Gustav Jung; Charles Kerényi; *Introduction à l'essence de la mythologie*, s. 21.

⁵⁷¹ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 180-181.

⁵⁷² Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 77, dip. 1.

⁵⁷³ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 119.

⁵⁷⁴ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 120-121.

1.3.1.3. Kozmogoni

Nizam, intizam, düzen ve süs anlamlarını taşıyan Yunanca kökenli *kozmos* kelimesi (κόσμος), Fransızca'da (le cosmos), dünyayı, evreni ve bundaki düzeni ifade etmek için kullanılmaktadır. Kozmos kavramı, düzenli ve ahenkli bir evren tasavvurunu içermektedir. Aynı kökten gelen ve *kozmos* sözcüğünün zıt anlamlısı olan *kaos* terimi (Χάος) ise düzensizliği ve karışıklığı ifade etmektedir. Yunan mitolojisine göre tanrıların ortaya çıkmasından önce *kaos* mevcuttu. Yani dünya düzene sokulmamış ve şekil verilmemiş vaziyette, bir kütle hâlinde bulunuyordu. Kutsal Kitap'ta ise *kaos*, dünyanın yaratılışından önceki yokluğa işaret etmektedir.⁵⁷⁵ *Kozmos* ve doğuş/doğum anlamına gelen *genesis* terimlerinden oluşan *Kozmogoni* kavramı ise dünyanın nasıl meydana geldiğini açıklayan teorileri içermektedir. Kozmogonik mit, *kaosun kozmosa* nasıl dönüştüğünü yani hiçliğin/yokluğun nasıl varlık kazandığını anlatmaktadır. Bireylerin ve toplumların kendi menşelerini açıklama ihtiyacı duydukları gibi kültürler de kendi kökenlerini bilme ihtiyacı hissetmiştir. Bundan dolayıdır ki neredeyse bütün kültürlerde yaratılış mitlerine yani kozmogoniye rastlamak mümkündür.⁵⁷⁶ Çeşitli kültürlerde ait çok sayıdaki kozmogonik miti Eliade, dört kategoriye ayırmaktadır: 1) *Ex nihilo* yaratılışı, yani yoktan varlığın meydana gelişini nakleden mitler, 2) suya dalış motifine yer veren mitler, 3) başlangıçtaki bir birliğin bölünmesi sonucunda gerçekleşen yaratılıştan bahseden mitler, 4) başlangıçtaki bir varlığın bedeninin parçalara ayrılmasıyla gerçekleşen yaratılıştan söz eden mitler.⁵⁷⁷

Geleneksel topluluklardaki insan için Kozmogoni, “başlangıcı” temsil etmektedir.⁵⁷⁸ Kozmos, tanrıların yarattığı en üstün şeydir.⁵⁷⁹ Kozmogoni de en üstün tanrısal tezahürdür.⁵⁸⁰ Bir şeyin “başlaması”, onun yaratılması anlamına geldiği için kozmogonik mit böylece en üstün yaratma fiilini temsil etmekte⁵⁸¹ ve her yaratma fiili için örnek bir model teşkil etmektedir.⁵⁸² Kozmogoni, varlığın nasıl varlık kazandığını,

⁵⁷⁵ “Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı.” (Kutsal Kitap, Tekvin 1/1–2).

⁵⁷⁶ David Adams Leeming; Margaret Adams Leeming; Encyclopedia of creation myths, ABC-CLIO, Santa Barbara 1994, s. vii-viii.

⁵⁷⁷ Mircea Eliade; “Myths and Mythical Thought”, s. 26.

⁵⁷⁸ Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgynie, s. 165.

⁵⁷⁹ Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 127.

⁵⁸⁰ Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 73.

⁵⁸¹ Mircea Eliade; Le mythe de l'éternel retour, s. 101.

⁵⁸² Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgynie, s. 225; Mircea Eliade; Aspects du mythe, s. 48.

yani varlığın nasıl meydana geldiğini izah etmektedir. Dünyanın yaratılışı her şeyden önce varlığın bir tezahürüdür, yani bir *ontofanidir*. Kozmogonik mit, Kozmosun, yani dünyanın nasıl varlık kazandığını anlatmakta, bundan dolayı da mitler arasında en üstün yere sahip olmaktadır.⁵⁸³ Dünyanın yaratılışı, insanların, hayvanların, bitkilerin, sosyal kurumların vs. yaratılmasından önce vuku bulmuştur. Bundan dolayı da bir köyün ya da bir evin inşasından tutun, bir evlilik merasimine ya da bir çocuğa gebe kalma olayına varıncaya kadar her tür yaratma/peyda etme/ortaya koyma eylemine kozmogonik mit örnek teşkil etmektedir.⁵⁸⁴ Eliade, birçok Avustralyalı kabilelerde olduğu gibi tam anlamıyla bir kozmogonik mit bulunmasa da dünyanın başlangıç safhalarını, yani dünyanın bugünkü hâle gelmesinden önceki durumunu betimleyen merkezi bir mitin her zaman bulunduğunu bildirmektedir.⁵⁸⁵ Dünyanın ilk hâlini, bidayetini anlatan bu mitlerde dile getirilen bu kutsal hikâyeler, dünyanın, insanın ve toplumun var oluşunu izah etmekte ve bunun gerekçelerini belirtmektedir. Mitin hakiki bir öykü olarak görülmesinin sebebi buradan kaynaklanmaktadır.⁵⁸⁶

Mitin anlattığı öykü, büyüsel-dini bir güçle birlikte gelen bir bilgi oluşturmaktadır. Bir nesnenin, bir hayvanın, bir bitkinin vs. başlangıcını yani ne şekilde var olmaya başladığını bilmek, bunlar üzerinde büyüsel bir güce sahip olma anlamına gelmektedir. Bu güç sayesinde bu şeyler üzerinde hâkimiyet kuruluyor ve bunlar istenildiği kadar çoğaltılabiliyor.⁵⁸⁷ Bir şeyin (örneğin bir bitkinin, bir hayvanın, bir kozmik nesnenin vs.) menşeyini, yani ilk kez nasıl varlık kazandığını anlatan mit sayesinde o şeye hükmetmek mümkündür.⁵⁸⁸ Eliade, başlangıca yeniden dönmek suretiyle yeniden doğulacağı, hayatın yeniden başlayacağı, bir ilacın ancak menşeyi bilinirse etkili olacağı yönündeki düşüncelerin dinler tarihinde sıkça görüldüğünü bildirmektedir.⁵⁸⁹ Bu düşüncelerin altında da Eliade'a göre bir şeyin daha sonrakiler değil, ilk tezahürünün anlamlı ve geçerli olduğu inancı yatmaktadır.⁵⁹⁰ En eskisinden Mezopotamyalılar gibi en uygar halklara kadar birçok toplum, tedavi aracı olarak kozmogonik miti törenle

⁵⁸³ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 70.

⁵⁸⁴ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 530-531.

⁵⁸⁵ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 126.

⁵⁸⁶ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 234-235.

⁵⁸⁷ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 28.

⁵⁸⁸ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 33, 99.

⁵⁸⁹ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 30.

⁵⁹⁰ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 50.

okuma yöntemini kullanmıştır.⁵⁹¹ Ritüelle kozmogonik mitin okunması insanın yeniden doğmasını amaçlamaktadır.⁵⁹² Tedavi ritüeli, hastayı zaman içinde geriye doğru sürükleyerek dünyanın ve insanın yaratıldığı mitik çağa nakletmektedir. Nesnelerin ilk kez tezahür ettiği zamanı yeniden yaşamayı mümkün kılan “menşee dönüş” olgusu arkaik toplumlar için son derece önemli bir tecrübe oluşturmaktadır.⁵⁹³ Bu çağda hastalığın ilk kez kendini gösterdiği ve şu an uygulanmakta olan tedavi sayesinde ilk kez iyileştirildiğine inanılmaktadır. Eliade’a göre bütün arkaik tedavi yöntemlerinin temel prensibi “vecd” düzeyindedir. İçinde bulunulan zaman aşılarak sembolik olarak hasta beşeri durumu hazırlayan ve oluşturan önemli olaylarla (kozmogoni, insanın yaratılışı, hastalığın zuhuru, tedavinin keşfi) çağdaş hâle gelmektedir. Tedavinin etkili olması, hastalığın ilk kez iyileştirildiği bu mitik çağ ile çağdaş hâle gelme noktasına bağlıdır.⁵⁹⁴ Eliade, arkaik toplumlar için söz konusu olanın hayatı tamir etmek değil, başlangıca yeniden dönmek suretiyle onu yeniden yaratmak, yeniden meydana getirmek olduğu sonucuna varmaktadır.⁵⁹⁵ Çünkü zamanın meydana getirdiği eskimeyi, bozulmayı yok edebilmek için mutlak başlangıca dönerek yep yeni bir sayfa açmak gerekmektedir.⁵⁹⁶

Kozmogoni, her yaratma eylemi için temel bir örnek teşkil etmektedir. Bundan dolayı evrenin ve onun içindekilerin nasıl varlık kazandığını, yani nasıl yaratıldığını dile getiren kozmogonik mit de yaratıcı bir karaktere sahiptir. Bu mit sayesinde insan evrenin nasıl yaratıldığını öğrendiği gibi kendisinin de bizzat yaratıcı olabilmesi için nasıl bir yol takip etmesi gerektiğini de öğrenmektedir.⁵⁹⁷ Bir şeyi güzel yapmak, inşa etmek, yaratmak, yapılandırmak, şekillendirmek; işte bütün bu eylemler, bir şeyin vücuda getirildiği, ona “hayat” kazandırıldığı ve sonuçta en üstün düzeyde ahenkli organizma olan Kozmosa benzetildiği anlamına gelmektedir. Oysa Kozmos, tanrıların örnek eseri, onların şaheseridir.⁵⁹⁸

⁵⁹¹ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 50.

⁵⁹² Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 74.

⁵⁹³ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 51, 113; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 199; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 101-102.

⁵⁹⁴ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 230-231. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 133-134; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 93.

⁵⁹⁵ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 46; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 75; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 340.

⁵⁹⁶ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 166.

⁵⁹⁷ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 81, 83.

⁵⁹⁸ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 48-49; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 83-84.

Her şey, tanrısal ya da yarı tanrısal varlıklar vasıtasıyla varlık kazandığı için gerçekliklerin ve bizzat hayatın kendisi dini bir nitelik arz etmektedir.⁵⁹⁹ Yine bu nedenden dolayı dindar insan için *Doğa*, hiçbir zaman *doğal* olmayıp, her zaman dini bir değere sahiptir. Kozmosu yaratan tanrılar dünyanın ve kozmik fenomenlerin yapısında kutsalın çeşitli tarzlarını ortaya koymuşlardır. Yani dünya öyle bir şekilde tasarımılanmıştır ki, onu seyrenden eden dindar insan, kutsalın ve dolayısıyla da varlığın çeşitli şekillerini keşfetmektedir. Dünya buradadır ve vardır. Dünyanın bir yapısı, bir düzeni vardır, yani o bir Kaos değil, bir Kozmostur. Bu bakımdan dünya tanrıların yaratımı, onların eseri olarak kendini göstermekte, kutsalın çeşitli veçhelerini açığa çıkarmaktadır. Gökyüzü, doğrudan ve “doğal” olarak sonsuz mesafeyi, tanrının aşkınlığını ifşa etmektedir. Yeryüzü, evrensel ana ve besleyici olarak görünmektedir. Kozmik ritimler, ahengi, sürekliliği ve verimliliği tezahür ettirmektedir. Bir bütün olarak bakıldığında Kozmos, gerçek, canlı ve aynı zamanda kutsal bir organizmadır. Böylece dindar insanın nazarında *Doğa*, her zaman kendini aşan doğaüstü gerçekliği ifşa etmektedir.⁶⁰⁰ Nitekim arkaik madenci kadar Batılı simyacı da tanrısal ya da en azından tanrısal bir boyuta sahip bir varlık olarak görüldüğü için *Doğanın* bir *hierofani* olduğuna inanmıştır.⁶⁰¹

Mit, *Doğaüstü Varlıkların* icraatlarını ve kutsal güçlerinin ortaya çıkışını naklettiği için anlamlı bütün beşeri faaliyetlere takip edilmesi gereken bir model teşkil etmektedir.⁶⁰² Mitin temel işlevlerinden biri, yiyip içme, evlenme, çalışma, eğitim, sanat veya bilgelik gibi anlamlı bütün beşeri faaliyetler ve ritler için örnek modeller oluşturmaktır.⁶⁰³ Gerçek ve kutsal olduğu için mit, örnek oluşturmakta ve dolayısıyla da tekrarlanabilir hâle gelmektedir. Böylece mit, bütün beşeri fiiller için bir model ve bununla birlikte bir gerekçe oluşturmaktadır. Başka bir deyişle mit, zamanın başlangıcında gerçekleşen ve insanların davranışları için model oluşturan gerçek ve anlamlı bir öyküdür. Bir tanrının ya da mitik bir kahramanın örnek fiillerini taklit etmek ya da sadece bunların maceralarını anlatmak suretiyle arkaik toplumların insanı profan zamandan kopmakta ve mitin anlattığı olayın gerçekleştiği başlangıçtaki zamana (*le Temps primordial*),

⁵⁹⁹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 80.

⁶⁰⁰ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 101-102.

⁶⁰¹ Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 147.

⁶⁰² Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 17-18; Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 156.

⁶⁰³ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 19; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 345; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 81.

Büyük Zamana (le Grand Temps), yani kutsal zamana kavuşmaktadır.⁶⁰⁴

Oysa biliyoruz ki insanüstü bir modeli taklit etme, örnek bir modeli tekrar etme ve Büyük Zamana açılan bir açıklıkla profan zamandan kopma hususları, “mitik tutum”un, yani mitte bizzat varoluşunun kaynağını bulan arkaik toplumlardaki insanın temel özelliklerini oluşturmaktadır. Bir mitin okunduğu ya da mitik bir şahsiyetin hareketleri taklit edildiği her seferde mitle çağdaş olunmaktadır.⁶⁰⁵

Anlamlı, yaratıcı ve faydalı gerçekliklerin ortaya koyduğu için *illud tempusta*, ya da başka bir ifadeyle mitik çağda gerçekleşen olaylar, arkaik insan için bir örnek, takip edilmesi gereken bir model oluşturmakta ve bundan dolayı da önemli görülmektedir. Eski dünyanın ilk tarihçileri de böyle bir ilgiye sahiptiler. Onlara göre “geçmiş”, taklit edilen bir örnek olduğu ölçüde anlam ifade etmekteydi. Mitin bu “örnek tarih” olma özelliğini Eliade, arkaik insanın ideal bir *arketipi* somut bir biçimde gerçekleştirme, ebediliği bu dünyada “tecrübi olarak” yaşama eğilimiyle ilişkilendirmektedir.⁶⁰⁶

1.3.1.4. Arketip

Batı dillerinde kullanılan *arketip* kavramı (Fransızca: archétype; İngilizce: archetype) Yunancadaki *arkhetypon* kelimesinden gelen Latincedeki *archetypum* teriminden türemiştir. Yunanca *arkhe* (=başlangıç, ilk) ve *tupos* (=şekil, kalıp, model) terimlerinden mürekkep olan *arketip* terimi başlangıçta *özgün/orijinal model*, *prototip* veya *ilk model* anlamlarını ifade ediyordu.⁶⁰⁷

Helenistik dönem düşünürlerinin yazılarında sıkça kullandıkları *arkhe* ve *tupos* terimlerinden her biri çift anlamlıdır. *Tupos* terimi hem rüzgâra hem de onun ortaya koyduğu belirtilere işaret etmektedir. Aynı şekilde hem damga hem de onun bıraktığı iz *tupoi*’dir. Hatta herhangi bir şekil ve bu şekilden türeyen nesneler de bu terimle ifade edilmektedir. Örneğin çocuk, ebeveyninin *tupos*’udur. Türkçede *tip* şeklinde kullanılan *tupos* kelimesi sonuçta aynı kalıptan çıkmış gibi görünen birçok fenomenin ortaklaşa paylaştığı mahiyete veya özelliğe işaret etmek için kullanılmaktadır.⁶⁰⁸

⁶⁰⁴ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 21-22; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 150; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 33.

⁶⁰⁵ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 30.

⁶⁰⁶ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 361; Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 54.

⁶⁰⁷ Bkz. “Archétype”, *Grand Larousse Encyclopédique*, Volume 1, Paris 1960, s. 539.

⁶⁰⁸ Beverly Moon, “Archetypes”, Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Volume 1, New York 1987, s. 379.

Arkhe terimi ise hem zaman bakımından hem ontolojik anlamda ilk veya başlangıçta olana atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kelime hem evreni idare eden güçlere hem de bedene hayat veren ruha işaret edebilmektedir. *Arkhe*, Batı felsefesinin ve Sokrates öncesi Eski Yunan felsefesinin en önemli temel kavramlarından biri olmuştur. Felsefenin ana disiplini sayılan metafiziğin ve genellikle bilimin, özellikle de fizik biliminin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Kelime, Felsefe geleneği içinde, “fizikçiler” de denilen, Batı Anadolu kıyılarındaki kentlerde yaşamış Sokrates öncesi filozofların kullanımlarıyla, “ilke”, “temel”, “ana madde” anlamlarını kazanmıştır.⁶⁰⁹ Antik Yunan filozofları, kendisinden varlığa geldiği “ilk töz”, “maddî neden ya da ilke” yi ifade etmek için *arkhe* terimini kullanmışlardır.⁶¹⁰

Arketip terimi, Helenistik dönemin bazı din felsefecileri tarafından da eserlerinde kullanılmıştır. Yahudi teolog Philo Judaeus, *De opificio mundi* isimli eserinde arketipten, insanın içinde bulunan ve onu Tanrıya benzer bir şekle sokan *imago dei* (Tanrı imgesi) olarak bahsetmektedir. Daha sonra Irenaeus, sözde Hristiyan sapkınlara hücum ettiği *Against Heresies* isimli risalesinde Valentinlilerin kozmogonilerini anlatmaktadır. Bir grup gnostik Hristiyan olan Valentinlilere göre Tanrı dünyayı yoktan var etmemiştir. Bunlar da Tanrıyı, Eflatun felsefesindeki Demiurgos gibi tasavvur etmektedirler. Eflatun’a göre Demiurgos, bir şeyi yoktan var etmez yani yaratmaz; bunun yerine yaratılmış olana biçim vererek bir şeyler meydana getirir, yaratılmış olanı düzenleyerek yeni şeyler meydana getirir. Demiurgos, kendi dışında var olan arketipik bir dünyayı doğrudan veya dolaylı yollardan kopyalayarak bu dünyayı meydana getirmiştir. Bu görüşe göre Demiurgos, canlı olmayan, fakat canlı bir modeli taklit eden bir robotu üreten mühendis tarzında dünyayı yaratmıştır. Adı geçen bu üç filozof, *archetupon* kelimesini kozmogonik bir prensibi ifade etmek için kullanmışlardır. Bunların ortak görüşü, insan da dâhil olmak üzere evrenin yaratılışı, önceden var olan aşkın bir gerçekliğe bağlı olduğu şeklindedir.⁶¹¹

Yirminci yüzyılda *arketip* kelimesi, Mircea Eliade ve Carl G. Jung gibi Batılı bilim adamları tarafından yeniden kullanılmaya başlanmıştır.⁶¹² Ancak bu terimin anlamı,

⁶⁰⁹ “Arkhe”, Ana Britannica, Cilt 2, İstanbul 1986, s. 305.

⁶¹⁰ Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 31.

⁶¹¹ Beverly Moon, “Archetypes”, s. 379.

⁶¹² Beverly Moon, “Archetypes”, s. 379.

Jung ve birçok çağdaş edebiyat eleştirmenleri tarafından genişletilmiştir.⁶¹³ “Kolektif bilinçaltı” teorisini ileri süren Jung’a göre insanoğlunun geçirdiği değişik tecrübeler belirli bir yoldan genetik olarak kodlanmakta ve sonraki kuşaklara aktarılmaktadır.⁶¹⁴ Jung’a göre *arketip* kavramı, kişinin tecrübe ve davranış modellerini belirleyen ve bilinçaltında bulunan dinamik yapılar için de kullanılabilir.⁶¹⁵ Jung’un düşüncesinde *arketip*, dünyanın her yerinde benzerlikler taşıyan düşünce modelleridir. Jung, bu tür arketipik imgelerin ve düşüncelerin kalıtsal olarak geçtiğini ve her insanın şuur altında bulunduğunu düşünmektedir.⁶¹⁶

Natale Spineto’nun belirttiği gibi “kutsal” ve “sembol” kavramları gibi Eliade’nin din bilimi çalışmalarında yer alan “arketip” kavramı da açık ve net olarak tanımlanmamıştır.⁶¹⁷ Arketip kavramının muğlâk olduğu görüşünü paylaşan Allen’e göre bu kavramın Eliade’nin çalışmalarında iki temel anlamda kullanıldığı görülmektedir. Birincisi; çok az da olsa Eliade, *arketip* kavramını Jung’un kullandığı anlamda ele almaktadır. Ancak Allen, Eliade’nin *arketip* kavramını Jung’un eserleriyle tanışmadan önce kullandığı ve Jung’un “kolektif bilinçaltı” teorisini benimsemediğine dikkat çekmektedir.⁶¹⁸ Eliade, 1943 yılında yayımlanan *Comentarii la legenda Meșterului Manole* adlı kitabında ilk kez Jung’a atıfta bulunmakta,⁶¹⁹ fakat bu kitapta kullandığı *arketip* kavramı konusundaki düşüncelerinin Jung’unkinden farklı olduğu hususunda herhangi bir bilgi vermemektedir.⁶²⁰ Ricketts’e göre adı geçen kitabı yazdığı vakitler Eliade, kendisinin kullandığı *arketip* kavramıyla Jung’un *arketip* telakkisinin birbirine benzediğini ya da en azından aralarında fazla bir farklılığın bulunmadığını düşünüyordu ve bu yüzden de Jung’u kendi düşüncelerini desteklemek için zikrediyordu. Eranos toplantılarında Jung ile uzun uzun konuşma fırsatı bulan Eliade, *arketip* kavramı konusunda kendisi ile Jung arasında önemli farklılıkların bulunduğu farkına varmıştır.⁶²¹ Eliade, *arketip* kavramını 1937’de yayımlanan *Cosmologie și alchimie*

⁶¹³ “Archetype”, The Columbia Encyclopedia, Sixth Edition, Columbia University Press, 2004, s. 2604.

⁶¹⁴ “Arketip”, Ana Britannica, s. 305.

⁶¹⁵ Beverly Moon, “Archetypes”, s. 379.

⁶¹⁶ Daryl Sharp; C. J. Jung Lexicon: A Primer of Terms & Concepts, Inner City Books, Toronto 1991, s. 27; “Archetype”, The Columbia Encyclopedia, s. 2604.

⁶¹⁷ Natale Spineto; “Mircea Eliade e gli archetipi”, Luciano Arcella; Paola Pisi; Roberto Scagno (eds.); Confronto con Mircea Eliade: Archetipi mitici e identità storica, Jaca Book, Milano 1998, s. 448.

⁶¹⁸ Douglas Allen; Myth and Religion in Mircea Eliade, s. 162.

⁶¹⁹ Mircea Eliade; Commentaires sur la légende du maître Manole, s. 87, 145-146.

⁶²⁰ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 1142, 1152.

⁶²¹ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 1153.

*babiloniană*⁶²² adlı eserinde iki kez,⁶²³ 1939'da yayımlanan “Insula lui Euthanasius”⁶²⁴ başlıklı makalenin bir pasajında iki kez,⁶²⁵ *Mitul Reintegrării*⁶²⁶ adlı eserinde de iki kez kullanmıştır. Buralarda *arketip* kavramı kelimenin sözlük anlamında yani *prototip* ve *orijinal model* anlamlarında kullanılmaktadır. Bu ve bundan önceki yazılarında Eliade, *tip*, *prototip*, *model* vs. terimlerini arketip terimiyle eşanlamli olarak kullanmaktadır.⁶²⁷ *Traité* ve *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* adlı eserlerinde *arketip* kavramını sıkça kullanması Eliade'ın bir “Jungcu” olduğu ve kullandığı arketip kavramının Jung'un bilinçaltının kolektif arketipleri teorisindeki ile aynı olduğu yönünde bir intibahı uyanmasına neden olmuştur.⁶²⁸ Pettazzoni'ye yazdığı 19 Mayıs 1947 tarihli mektubunda Eliade, kitabını (*Archétypes et répétition*) yeni tamamladığını ve yayımlanmasını beklediğini ifade ettikten sonra kitabın başlığını ima ederek *arketip* kavramının Jung'un kullandığı kavramla aynı anlamda olmadığına dikkat çekmektedir.⁶²⁹ Arketip teorisini en geniş şekilde sergilediği *Archétypes et répétition* (Arketipler ve tekerrür) alt başlıklı *Le mythe de l'éternel retour* adlı kitabının 1959 yılında yayımlanan İngilizce çevirisinin *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* başlıklı ikinci baskısına yazdığı sunuş yazısında Eliade, bu yanlış anlaşılmaya

⁶²² Mircea Eliade; *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Vremea, Bucharest 1937. Bu kitabın Fransızca çevirisi Alain Paruit tarafından yapılmıştır: Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, Gallimard, Paris 1991. Türkçe çevirisi: Mircea Eliade; *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.

⁶²³ “Genel olarak Yunanlılarda delta üçgeni, kadını sembolize ediyordu ve Pisagorculara göre bu, yalnızca geometrik kusursuzluktan dolayı değil, evrensel bereketin kaynağının ideal bir arketipini oluşturduğu için bir *arkhê genêseastî*.” (Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 80). “Tam bir Gök-Yeryüzü benzeşimi ve Büyü üzerine kurulu bir *Weltanschauung* içerisinde her şeyin arketiplere katıldığını, hepsinin kendiliğinden ya da katılım yoluyla belli bir büyüsöl özelliği olduğunu unutmayalım.” (Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 81).

⁶²⁴ Mircea Eliade; “Insula lui Euthanasius”, *Revista Fundațiilor Regale* (1939) 6, no. 7, s. 100-109. Bu yazı daha sonra makaleler derlemesinden oluşan şu kitapta yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Insula lui Euthanasius*, s. 5-18. Fransızcası: Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 7-19.

⁶²⁵ Cezara ve Ieronim'in aşkına varıncaya kadar -ki bu bir “tecrübe” değil uzatılmış bir cennetvari “hal”dir- bunlar tam bir çıplaklık içerisinde bulunmakta, diğer bir deyimle bütün “biçimler”den soyutlanmış, tüm bireyselliklerden kurtulmuş, arketiplere yani “oluş” olmaksızın bilebilen varlıklara indirgenmiş bir vaziyette bulunmaktadır. Dolayısıyla arketipe dâhil olma, aslı günahın bir sonucu olarak değerlendirilen beşeri tecrübenin yok edilmesi anlamında (Calinescu'ya Eminescu'nu saplantısı gibi) bir gerilemeden söz edilebilir.” (Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s.16).

⁶²⁶ Mircea Eliade; *Mitul Reintegrării*, Vremea, Bucharest 1942. 1939–1940 yılları arasında *Universul Literar* adlı dergiye yazdığı makalelerinden oluşan bu yüz dokuz sayfalık küçük kitabın *Il mito della reintegrazione* (Jaca Book, Milano 1989) başlıklı İtalyanca çevirisi dışında diğer Batı dillerinde çevirisi bulunmamaktadır.

⁶²⁷ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: *The Romanian Roots*, s. 1148-1149.

⁶²⁸ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: *The Romanian Roots*, s. 1152; Mac Linscott Ricketts; “In Defence of Eliade”, s. 22. Eliade'ın Jung'un arketip teorisini kabul ettiği görüşünde olan bazı araştırmacılar: Hugh J. Bihler; “Patterns in Comparative Religion”, *Theological Studies*, Vol. 19 (1958), s. 598.

⁶²⁹ Natale Spineto (ed.); *L'histoire des religions a-t-elle un sens?* s. 155.

özellikle dikkat çekerek kendisinin kullandığı *arketip* kavramının Jung'unkiyle karıştırılmaması gerektiğinin altını çizmektedir.

Kitapta [*Le mythe de l'éternel retour*] “örnek modeller”, “paradigmalar” ve “arketipler” gibi terimleri belirli bir olguyu –yani geleneksel ve arkaik toplumların insanını kurumlarının modelleri ve çeşitli davranış kategorilerinin normları zamanın başlangıcında “vahyedildiğine/ifşa edildiğine” inandığı için ve dolayısıyla insanüstü ve “aşkın” bir kökene sahip olduklarının düşünüldüğünü vurgulamak için kullandım. “Arketip” terimini kullanırken Profesör C.G. Jung tarafından betimlenen arketiplere atıfta bulunmadığımı belirtmeyi ihmal ettim. Bu üzücü bir hata olmuştur. Zira, Jung'un psikolojisinde çok önemli bir rol oynayan bu terimi tamamen farklı bir anlamda kullanmak, karışıklığa neden olabilirdi. Profesör Jung'a göre arketiplerin kolektif bilinçaltının yapıları olduğunu söylemem yeterli. Fakat, ben kitabımın hiçbir yerinde derinlik psikolojisinin sorunlarına değinmediğim gibi kolektif bilinçaltı kavramını da kullanmıyorum. Dediğim gibi, ben “arketip” terimini, tıpkı Eugenio d'Ors gibi, “örnek model” ya da “paradigma”yla eşanlamlı olarak, yani, son tahlilde Augustinus'un kullandığı anlamda kullanıyorum. Ancak, günümüzde bu sözcüğe, ona yeni bir anlam veren Profesör Jung tarafından yeniden itibar kazandırıldığı için artık “arketip” teriminin, özellikle belirtilmediği sürece Jung öncesi anlamda kullanılmaması galiba doğru olur.⁶³⁰

Arketip terimini birinci anlamında yani “paradigma” ve “örnek model” anlamında kullanan Eliade, aynı terimi kolektif bilinçaltının yapıları olarak ele alan Jung tarafından yeniden popüler hâle getirilen bu kavramı kullanmakla hata ettiğinin farkına varmış ve bir daha yanlış anlaşılmalara mahal vermemek için arketip kavramını daha sonraki çalışmalarında kullanmaktan vazgeçmiştir. Bunun yerine Eliade, “örnek model” (modèle exemplaire) “paradigma” (paradigme) gibi kavramlar kullanmıştır.⁶³¹ Claude-Henri Rocquet ile 1977 yılında yaptığı söyleşide Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* adlı kitabına “Archétypes et répétition” alt başlığını vermesinin bir hata olduğunu bunun yerine “Paradigmes et répétition” (Paradigmalar ve tekerrür) alt başlığının daha uygun olacağını bildirmekte ve kendisinin kullandığı *arketip* teriminin Jung'unkinden farklı olduğunu bir kez daha hatırlatmaktadır. Son tahlilde Eliade, arketipe, mitlerde ortaya çıkan ve ritüel aracılığıyla güncel hâle getirilen “örnek model”, “örnek olay” anlamını yüklediğini ifade etmektedir.⁶³² Ancak birçok araştırmacıya göre her ne kadar

⁶³⁰ Mircea Eliade; *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, 9th Edition, Princeton University Press, Princeton 1991, s. xiv-xv.

⁶³¹ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 167. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 271-272. Eliade'ın Jung'a ve derinlikler psikolojisine en çok atıfta bulunduğu *Images et Symboles* başlıklı kitabının Türkçe çevirisinde *arketip* kavramı, Mehmet Ali Kılıçbay tarafından “ilk model” şeklinde aktarılmıştır. Bu çeviri bir açıdan doğru kabul edilebilir. Ancak Eliade'ın arketip kavramını hem “ilk model” dışında “paradigma”, “örnek model” ve “imge” gibi birden çok anlamda hem özellikle adı geçen bu kitabında Jung'un arketip teorisine atıfta bulunarak kullanıldığı göz önünde bulundurulursa Kılıçbay'ın çevirisinin Eliade'ın din bilimi çalışmalarında anahtar kavramlardan birini oluşturan bu kavramı tek bir boyuta indirgediği gibi Jung ile ilişkisini görünmez hâle getirdiği ve dolayısıyla da bu kavramı eksik ve çoğu zaman da semantik düzeyde anlamsızlaştırdığı görülecektir.

⁶³² Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 163-164; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 108.

Eliade, kendinin kullandığı arketip kavramının Jung’unkinden tamamen farklı olduğunu savunsa da birçok yerde onunkiyle aynı anlamda kullanmıştır.⁶³³

Eliade’ın “Augustinus’un kullandığı anlamda kullanıyorum” şeklindeki ifadesinden tam olarak neyi kastettiğini anlamak bakımından bu konuyu biraz daha açmakta fayda vardır. Glen R. Gill, Eliade’ın burada Hristiyan Kilise Babalarının Augustinus (354 – 430), 388/395 yılları arasında yazdığı tahmin edilen *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (Seksen Üç Farklı Soru) adlı kitabının “İdealar” konusuna ayırdığı 46. babına atıfta bulunduğunu düşünmektedir.⁶³⁴ Bu pasajda Augustinus, idealar terimini ilk kez Platon’un kullandığını ve kendisinin de bu kavramı ondan aldığını ifade ettikten sonra bu temel ideaların değişmez, sonsuz ve de Tanrısal özellikte olduklarını bildirmektedir.⁶³⁵ Augustinus’un bu konudaki düşüncesi de Platon’a dayanmaktadır. Her ne kadar Augustinus, “arketip” terimini kullanmamış olsa da⁶³⁶ onun bu kavram yerine kullandığı Latince “*ideae principales*” kavramı Yunancaya genellikle “*archetypos*” şeklinde tercüme edilmektedir. Plato’nun ideaları, insan hayatının başlamasından önce tanrıların zihinlerinde oluşan saf zihinsel formlardı ve bundan dolayı da fenomenlerin nesnel dünyası bunlara bağlıydı.⁶³⁷ Dolayısıyla Platon ve onun idealar teorisine dayan Augustinus gibi Eliade da arketiplerin tanrısal/aşkın ya da daha genel anlamda kutsal bir karaktere sahip olduğunu düşünmektedir. Ona göre “aslında insan hayatı, her biri bir bakıma birer teofani olan (birkaç arketipe indirgenebilecek) başlangıçtaki/ilk davranışları (*gestes primordiaux*) hiç durmadan tekrar etmekten ibarettir.”⁶³⁸ Dolayısıyla Eliade, dini fenomenlerin arketiplerin yansımalarından ibaret olduğu düşüncesindedir. Başka bir ifadeyle dini fenomenlerin arketipik özelliği bunların tanrısal/kutsal eylemlerin kopyası olmalarından kaynaklanmaktadır. Eliade’ın arketip kavramına yüklediği ikinci anlam işte budur. *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (1943) adlı eserinde Eliade, kurban konusunda ele aldığı arketip kavramının bu yönünü çok açık bir biçimde ifade etmektedir:

⁶³³ Mac Linscott Ricketts; “In Defence of Eliade”, s. 25; Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 150.

⁶³⁴ Glen R. Gill; *Northrop Frye and the Phenomenology of Myth*, s. 29-30.

⁶³⁵ M. Raulx (ed.); *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Tome V, Bar-le-Duc 1867, s. 442.

⁶³⁶ Anthony Stevens; “The Archetypes”, Renos K. Papadopoulos (ed.); *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, Practice and Applications*, Routledge, London & New York 2006, s. 80.

⁶³⁷ Anthony Stevens; “The Archetypes”, s. 79.

⁶³⁸ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 120.

[...] bir tanrının başlangıçtaki/ilk davranışını taklit etmek daha derin anlamlar taşımaktadır. Bu (kutsal olduğu için gerçek bir eylem olan) taklit, kurban edeni, teofaninin meydana geldiği başlangıçtaki mekân ve zamanla buluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle insanın yaptıkları ancak ulûhiyet tarafından yapılan bir şeyi taklit ederse başarılı olma şansına sahiptir; zira yalnızca kutsal *gerçekten* yaratabilir. Fakat tanrısal yaratma arketipiktir, yani bu yaratma “o zamanlar” ve bir kere olup bitmiştir. İnsan yaptıklarına gerçeklik kazandırabilmek için hem tanrısal eyleme uygun bir biçimde yaratmalı hem de aynı zamanda “o zamanlar”, yani bu tanrısal eylemin yapıldığı zamanda yaratmalıdır. Dolayısıyla sembolik olarak insan, eylemlerinin her biri gerçekliğe yönelmiş vaziyette yaratılış ve kozmogoniye yeniden meydana getirmektedir.⁶³⁹

Eliade’ın arketip kavramına üçüncü bir anlam yüklediğini düşünüyoruz. İptidai mistik tecrübe ile Hristiyan mistiklerin hayatı aynı arketipi yani “başlangıçtaki Cennete yeniden dâhil olma”yı ifade ettiğini belirten Eliade,⁶⁴⁰ burada arketipin arzulanan, kavuşulmak istenilen bir “durum” olduğunu ima etmektedir. İmge kavramını yukarıda çözümlerken bu kavramın aynı anlamı ifade ettiğini yani Eliade’ın imge kavramını arketip anlamında da kullandığını söylemiştik. Burada ise *arketip* kavramının *imge* kavramı anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz.

Araştırmacıların çoğu adeta Jung ile özdeşleşen *arketip* kavramı ile Eliade’ın din bilimi çalışmalarında yer alan arketip kavramının aynı anlamı taşıyıp taşımadığı konusu üzerine eğilerek Eliade’ın Jung’dan etkilenip etkilenmediği sorununu tartışmışlardır. Yukarıda Eliade’ın böyle bir yakınlığı bizzat reddettiği belirtildi. Ancak şunu da belirtmekte fayda var ki Jung’un arketip teorisi de tarihi süreç içerisinde gelişerek son hâlini almıştır. Jung, tüm beşeri tecrübe ve davranışlarının altında yatan ve bütün insanların zihinlerinde yer alan evrensel yapıları ifade etmek için 1912 yılında “ilk imgeler” (primordial images) kavramını kullanırken bu aynı yapıları ifade etmek üzere 1917 yılında “kolektif bilinçaltının etkenleri” (the dominants of the unconscious) ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Jung, arketip kavramını ilk kez 1919 yılında çıkan bir yazısında kullanmıştır.⁶⁴¹ Buna rağmen bazı araştırmacılar yine de Eliade’ın bazı yerlerde arketip kavramına Jung’un yüklediği anlamı ya da buna yakın bir anlamı yüklediğini savunmaktadırlar. Hatta Barbosa da Silva, Eliade’ın kullandığı arketip kavramının Jung’unkiyle aynı olduğunu savunmaktadır.⁶⁴² Pisi ise meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak diğer bir hususa dikkat çekmektedir. Pisi’ye göre Eliade’ın arketip teorisi Jung’unkinden daha ziyade Coomaraswamy’nin düşüncesinin izlerini

⁶³⁹ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 164-165.

⁶⁴⁰ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 221.

⁶⁴¹ Anthony Stevens; “The Archetypes”, s. 76.

⁶⁴² Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 212.

taşımaktadır.⁶⁴³ Ama bu iki bilim adamının arketip hakkındaki görüşleri arasındaki benzerliği ya da farklılığı tartışmadan önce Eliade'ın arketip teorisini izah edip daha sonra bir karşılaştırma yapmanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Eliade'a göre mahiyetinden bağımsız olarak her mit *in illo tempore* gerçekleşen bir olayı dile getirmekte ve böylece daha sonra bu olayı tekrar edecek olan fiiller ve *durumlar* için bir örnek oluşturmaktadır. Tarihi bir olayla mitik bir olay arasındaki temel fark işte bu durumdan ileri gelmektedir. Mitik olay bir *arketip* hâline geldiği ve dolayısıyla tekrar edilebildiği halde tarihi olayın böyle bir imkanı yoktur. Örneğin İstanbul, Türkler tarafından 1453 yılında fethedilmiş, 14 Temmuz 1789 tarihinde ise Bastille hapishanesi ele geçirilip mahkûmlar salınmış ve böylece o gün, Fransız ihtilalinin başlangıç noktası olarak kabul edilmiştir. Bu olaylar, diğer bütün tarihi olaylar gibi bir kere gerçekleştiler ve dolayısıyla da tekrar edilemezler. Oysa arkaik toplumlarda yaşayan insan için ritler vasıtasıyla *ab origine* gerçekleşen şeyler tekrar edilebilmektedir.⁶⁴⁴ Her ritüel, insan tarafından icra edilen her anlamlı fiil, mitik bir arketipi tekrar etmektedir. Bu tekrar, profan zamanın yok olmasına ve insanın bildiğimiz süreyle hiçbir alakası olmayıp mitik zamanın o ezeli anını oluşturan büyüsel-dini bir zamana sıçramasına neden olmaktadır. Yani diğer büyüsel-dini tecrübelerle birlikte mit, insanın aslında bir *illud tempusa*, yani tarih ötesi *cennet* zamanı olan zamansız bir çağa dâhil olmasını sağlamaktadır. Herhangi bir riti icra eden kişi, profan zaman ve mekânı aşmaktadır. Aynı şekilde mitik bir modeli taklit eden ya da sadece bir mitin anlatılışını ritüel olarak dinleyen kişi, profan gelecekte koparak Büyük Zamana ulaşmaktadır.⁶⁴⁵

Mitin ana işlevlerinden biri, bütün ritler ve yeme, çalışma, cinsel hayat, eğitim vs. gibi anlamlı tüm beşeri faaliyetler için örnek modelleri “belirlemektir”.⁶⁴⁶ Örnek olması bakımından dans olgusu gösterilebilir. Farklı kültürlerle ve tarihi dönemlere ait mitleri incelemesi sonucunda Eliade, her dansın *in illo tempore*, mitik dönemde, bir “ata”, totemik bir hayvan, bir tanrı ya da bir kahraman tarafından yaratıldığı için her zaman örnek bir fiili ya da mitik bir anı andırdığı sonucuna varmaktadır. Bu tekrar aracılığıyla

⁶⁴³ Paola Pisi; “I ‘tradizionalisti’ e la formazione del pensiero di Eliade”, s. 67.

⁶⁴⁴ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 26.

⁶⁴⁵ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 360; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 38.

⁶⁴⁶ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 87; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 32.

da “o zaman” yeniden güncel hâle gelmektedir.⁶⁴⁷ Aynı şekilde arkaik insan için yemek yeme eylemi sadece fizyolojik bir olay değil, aynı zamanda “dini” bir eylemdir de. Çünkü yenilen şeyler doğaüstü varlıkların yarattıkları şeylerdir ve *ab origine* yani dünyanın başlangıcında mitik atalar bunları ne şekilde yemişlerse öyle yenilmektedir.⁶⁴⁸

Geleneksel toplumlarda, gündelik hayatta icra edilen önemli fiillerin tanrılar ya da kahramanlar tarafından *ab origine* ortaya konulduğuna inanıldığı için insanlar bu örnek fiilleri sonsuz biçimde tekrar etmektedirler.⁶⁴⁹ Eliade, modern insanla arkaik insan arasındaki en anlamlı farklılığın bu noktada bulunduğunu düşünmektedir. Arkaik insan için herhangi bir nesne, bir *prototipe* iştirak ettiği ölçüde, bir fiil de başlangıçtaki (örneğin yaratılış gibi) bir fiili tekrar ettiği takdirde anlam ifade etmektedir.⁶⁵⁰

Devamlı surette yapılan bu tekrarlar ilk bakışta varoluş karşısında olumsuz bir tutum gibi görülebilir. Aynı örnek eylemlerin, aynı mitik senaryoların sonsuz biçimde tekrar edilmesi, yaratıcılığı yok etmekte ve kişisel girişimi felce uğratmaktadır. Sonunda insan bir daire etrafında dönercesine ebedi bir dönüş içinde yaşar hâle gelmektedir. Bir bakıma arkaik insanın ve daha genel olarak Musa döneminden önce yaşayan insanın idealinin bir daire ile sembolize edilebileceği söylenebilir. Fakat Yahudi-Hristiyan toplumlarından önce yaşayan halkların zaman telakkisi yani dairesel Zaman, çevrimsel Zaman, kısaca Ebedi dönüş tasavvuru göz önünde bulundurularak bu durum anlaşılmalıdır. Yahudi-Hristiyan değerlerle beslenen bizler için bu tasavvur karanlık ve karamsar görünmekte; fakat bir “iptidai” ve bir Doğulu için bunun dehşet verici hiçbir yanı yoktur.⁶⁵¹

Eliade’a göre geleneksel topluluklarda yaşayan insanın tarihi reddetmesi ve sonsuz biçimde arketipleri taklit etme arzusu, onun gerçek olana susamışlığını ve profan varoluşun anlamsızlığı içerisinde kaybolmaktan duyduğu dehşeti yansıtmaktadır. Bu tutum, gerçeklik dışı şeylerden oluşan profan dünyaya karşı olan mutlak bir gerçekliğin var olduğu inancına dayanmaktadır. Zira bu inanca göre profan dünya, gerçek dışını, yaratılmamış, var olmayanı, kısaca hiçliği temsil etmektedir.⁶⁵² Diğer taraftan aynı paradigmatik eylemlerin sonsuz biçimde tekrar edilmesi, arkaik insanın yaratıcılığını

⁶⁴⁷ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 42.

⁶⁴⁸ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 61; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 16.

⁶⁴⁹ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 46.

⁶⁵⁰ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 15 : « [...] pour l'homme archaïque, un objet n'a de signification que dans la mesure où il participe d'un prototype, et un acte que dans la mesure où il répète un acte primordial (par exemple, la création) » ([...] arkaik insana göre bir nesnenin, bir prototipe iştirak ettiği ölçüde, bir eylem de başlangıçtaki bir eylemi (yaratılış gibi) tekrar ettiği ölçüde anlamlıdır). Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 151 : “[...] bir nesnenin, bir prototipe iştirak ettiği ölçüde, bir eylemin de başlangıçtaki bir eylemi tekrar ettiği ölçüde anlamı vardır”. Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 48 : “[...] aynı arkaik ontoloji: Bir nesne veya eylem bir arketipi *taklit* ya da *tekrar* ettiği ölçüde gerçek hale gelmektedir. Böylece gerçeklik sadece tekrar ve katılım yoluyla elde edilmektedir ve örnek bir modelden yoksun olan her şey « anlamdan yoksundur » yani gerçekliğe sahip değildir.”

⁶⁵¹ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 84-85.

⁶⁵² Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 109-110.

yok etmemektedir. Bilakis “mitler insanı yaratmaya teşvik etmekte ve onun yaratıcı ruhuna sürekli yeni perspektifler açmaktadır.”⁶⁵³

Buraya kadar anlatılanların sadece arkaik insan için geçerli olduğu ve dolayısıyla da modern insan için arketipin bir anlam ifade etmediği sonucu çıkarılmamalıdır.

Arketip, giderek daha aşağı seviyelere "düşmüş" olsa da yaratıcı olmaya devam etmektedir. Örneğin, Talihliler Adası [Iles Fortunées] ya da Yeryüzü Cenneti miti, yalnızca profan insanları muhayyilesini meşgul etmekle kalmamış, deniz keşifleri yüzyılına kadar denizcilik bilimini meşgul etmiştir. Neredeyse bütün denizciler, tamamen belirli bir ekonomik amaç (Hindistan yolu) güdenler dahi deniz seferine çıkarken Mutlular Adasını [Iles des Bienheureux] ya da Yeryüzü Cennetini keşfetmeyi *de* hedeflemişlerdir. Hatta içlerinde Cennet Adasını bulduklarını zannedenler yok değildi. Fenikelilerden Portekizlilere bütün büyük coğrafi keşiflerin arka planında bu cennetvari ülkeyi bulma rüyası vardır.⁶⁵⁴

Eliade’a göre tarih içerisinde yer alan bütün olaylar gibi arketipler de ister istemez zamanın etkisi altında kalmıştır. Yukarıdaki alıntıda belirtildiği gibi arketipler daha aşağı seviyelere düşmüştür. Arketip, arkaik insanın hayatındaki yere kıyasla modern insanın hayatında çok daha düşük seviyededir. Buna rağmen “en uzak geçmişten intikal eden modellerin yok olduğu söylenemez. Bunlar “modern bilinç” için hâlâ geçerlidir.”⁶⁵⁵

Eliade’ın arketip kavramına ilişkin görüşlerini ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra bu görüşlerin oluşmasında Coomaraswamy’nin yeri meselesine tekrar dönebiliriz. Bu konuyla ilgili olarak her iki bilim adamının çalışmalarında kullanılan ifadeleri karşılaştırarak meseleyi aydınlığa kavuşturan Pisi’nin analizleri çok isabetli görünmektedir. Pisi, arketip kavramının başlangıcını Eliade’ın insanların inşa ettiği yapıların semavi modelleri ve kozmogonik kurbanın tekrarı olarak insan kurbanı hakkındaki incelemelerine bağlamakta ve bunların “arketip” kavramıyla ilişkili olarak Coomaraswamy’nin çalışmalarında da bu motiflerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Pisi’ye göre bu durum, bir terminoloji meselesinden ibaret değildir; çünkü Coomaraswamy, “örnek model” anlamında “arketip” kavramını Eliade’dan çok önce kullanmıştır. Diğer taraftan Eliade’ın “arketip” terimini Andrae ile Guénon’un çalışmalarında bulmuş olabileceği de ihtimal dahilindedir.⁶⁵⁶

Arketip düşüncesini Eliade, arkaik ontolojinin temel niteliklerinden biri olarak

⁶⁵³ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 176.

⁶⁵⁴ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 362.

⁶⁵⁵ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 361-362.

⁶⁵⁶ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 67.

görmekte ve eylemlerle nesnelerin gerçeklik kazanma sürecini arketip telakkisiyle ilişkilendirmektedir. Bir nesnenin gerçeklik kazanması için başlangıçtaki arketipi taklit etmesi, eylemin gerçeklik kazanması için de arketipi tekrar etmesi gerekmektedir. Pisi, Eliade'ın ilk kez *Comentarii la legenda Meşterului Manole*'de (1943) formüle ettiği bu düşünceyi Coomaraswamy'nin çok daha önce yazdığını örnekleriyle göstermektedir. Coomaraswamy, hem sanatı, “semavi prototiplerin taklidi” olarak görmekte hem de 1936'dan sonra geleneksel toplumda ritlerin ve daha genel olarak tüm anlamlı beşeri eylemlerin, başlangıçtaki tanrısal eylemlerin taklit ve tekrarını oluşturduğu yönündeki tezini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Coomaraswamy, “örnek model” ya da “prototip” anlamında arketip kavramını Eliade'dan çok önce kullanmıştır. 1938 yılında kubbe sembolizmiyle ilgili yazdığı yazısında Coomaraswamy, mimari eserde de kozmogoninin tekrar edildiğine dikkat çekmektedir. Bundan dolayı da kozmogoniye tekrar eden her beşeri yapı “dünyanın merkezinde”, kutsal bir yerde bulunmaktadır. Eliade, bu telakkilerin Platonik bir yapıya sahip olduğu sonucuna varmaktadır.⁶⁵⁷

Birçok konuda olduğu gibi Eliade'ın arketip teorisinin de senkretik bir yapı arzettiği görülmektedir. Eliade'ın arketip kavramını iki anlamda kullandığı yönündeki Allen'in yukarıdaki tespiti hem doğrulanmakta hem de daha anlaşılır hâle gelmektedir. Son tahlilde Eliade'ın arketip kavramına yüklediği anlamlar hem Coomaraswamy'den hem Jung'tan izler taşımaktadır. Arketip, bir taraftan taklit ve tekrar edilen “örnek bir model” olarak ele alınırken diğer taraftan da insan bilincinin değişmez bir özelliği olarak değerlendirilmektedir. Ancak Eliade'ın arketip kavramı Coomaraswamy ve Jung'tan alınan unsurların dışında daha farklı niteliklere sahip bir kavram olarak karışımıza çıkmaktadır. Eliade, arketip teorisini oluştururken sadece bu konuda var olan düşünceleri sentezlemekle yetinmemiş, ayrıca o, bu kavrama yeni boyutlar da kazandırmıştır. Her şeyden önce Coomaraswamy gibi Gelenekselciler bu kavramın teorik yapısını aşkın, metafizik bir gerçeklikle ilişkilendirirken Eliade, bunun yerine arketipi mitik bir gerçeklikle ilişkili görmektedir. Diğer taraftan Gelenekselcilerin geleneksel düşünce ile modern düşünce arasında kesin bir karşıtlık görmelerinin aksine Eliade, bu iki düşüncenin bilinçaltı aracılığıyla birbirine bağlandığını düşünmektedir. Bu bakımdan da Eliade'ın arketip teorisinin bu son kısmını oluşturmada derinlikler psikolojisinin ve özellikle de Jung'un arketip telakkisinin önemli bir rol oynadığı kesinlik arz etmektedir.

⁶⁵⁷ Paola Pisi, “I ‘tradizionalisti’ e la formazione del pensiero di Eliade”, s. 67-70.

1.3.1.5. Cennet Özlemi

Eliade, Platon'un zikrettiği başlangıçtaki Cennet mitinin evrensel bir karakter arz ettiğini savunmakta ve bu görüşünü desteklemek amacıyla Hint ve İran dinlerinde, Yahudilikte ve Yunan-Latin geleneklerinde ve hatta yamyamlarda dahi bu mitin izlerini gösteren örnekler sunmaktadır.⁶⁵⁸ Eliade, incelediği bütün kozmogonik mitlerde ortak bir yapının bulunduğunu keşfetmiştir: “*in illo tempore* sıkı bir bütünlük mevcuttu. Bu bütünlük Dünyanın ya da insanlığın meydana gelebilmesi için bölündü ya da kırıldı.”⁶⁵⁹ Dolayısıyla yaratılışla birlikte Kozmos da bölündü. Güncelerinden bölümler yayımladığı üç ciltlik *Fragments d'un journal*'in birinci cildinde Eliade'ın *in illo tempore* (o zamanda) yer alan bu sıkı bütünlükten neyi kastettiği daha iyi anlaşılmaktadır. Burada Eliade, Yaratılıştan önceki Kozmosun henüz Tanrıdan ayrılmamış olduğunu belirtmektedir.⁶⁶⁰ Dolayısıyla bidayette ilk insanlar da Tanrıdan ayrılmış değildi.⁶⁶¹

Birçok arkaik din, bir dağ, bir ağaç, bir merdiven ya da bir sarmaşan vb. aracılığıyla gökyüzü ile bidayette bütün insanların iletişim hâlinde olduğunu; fakat daha sonra bu iletişimin kesildiğini anlatan bir mite sahiptir.⁶⁶² Bu mitler, belli bir mitik olay (ritüel bir hata) sonucunda gökyüzünün birden yeryüzünden ayrıldığını, ağaç ya da sarmaşanın kesildiğini, tepesi gökyüzüne değen dağın düzleştiğini anlatmaktadır. Yeryüzü ile gökyüzü arasındaki iletişimin kesilmesi sonucunda tanrılar uzaklaşarak birer *deus otiosus* hâline geldiler. Eliade'ın, mitlerin dile getirdiği bu hatayı Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki Âdem ve Havva'nın Cennetten atılmasını ifade etmek için kullanılan “düşüş” (la chute) kavramıyla ifade etmeyi tercih ettiği görülmektedir.⁶⁶³ Başlangıçtaki cennetvari hayatın yitirilmesini sembolize eden bu *düşüş* sonucunda insanlar da

⁶⁵⁸ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 141 ; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 44, 78. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 208, 221.

⁶⁵⁹ Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgyné*, s. 165.

⁶⁶⁰ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 254.

⁶⁶¹ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 220.

⁶⁶² Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 51-52, 219-220; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 79, 85-86. Mitik çağda yerle gök arasında bir iletişimin var olduğunu ve daha sonra bunun koptuğunu anlatan mit, şamanizmin temel ideolojisini oluşturmaktadır (Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 126-127, 215-216). Eliade, buna benzer mitlerin, Çinlilerde, de bulunduğunu örnekleriyle aktarmaktadır (Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 344-345, 351, dip. 1).

⁶⁶³ Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgyné*, s. 243.

bugünkü insanlık durumunu karakterize eden ölümlülük, ızdırap ve zamanlılık durumuna geldiler. O zamandan beri kahramanlar, şamanlar, hekim adamlar, mistikler, hükümdarlar ya da sihirbazlar gibi sadece bazı imtiyazlı varlıklar gökyüzüne çıkarak aşkın varlıklarla görüşebilmekte, yani *in illo tempore* kopmuş olan iletişimi yeniden kurabilmektedirler.⁶⁶⁴ Bu iletişimin nasıl yeniden kurulduğu konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için “arkaik toplumların en üstün derecedeki mistik tecrübesi”⁶⁶⁵ olarak nitelendirdiği şamanizmin temel öznesi olan şaman örneği verilebilir.

Şaman, sırrını ancak kendisinin bildiği bir teknik aracılığıyla -geçici bir süreliğine ve sırf kendi şahsi çıkarı için- Gökyüzüyle iletişimi sağlayabilmekte ve Tanrı ile diyaloga yeniden başlayabilmektedir. Diğer bir deyişle o, tarihi (“düşüşten”, yani Gökyüzü ile Yeryüzü arasındaki doğrudan iletişimin koptuğu andan itibaren geçen bütün zamanı) ortadan kaldırabilmekte, *geriye dönerek* cennetteki duruma yeniden kavuşmaktadır. Bu mitik *illud tempus*a yeniden dâhil olma, vecd içerisinde gerçekleşmektedir: Şamanik vecd, cennetteki duruma yeniden kavuşmanın ya şartı ya da sonucu olarak değerlendirilebilir.⁶⁶⁶

Zaman ve Tarihi (düşüşü) ortadan kaldırarak başlangıçtaki İnsanın durumunu yeniden elde etme şeklinde görünen mistik vecd, iptidailerde olduğu gibi Hristiyan teolog ve azizlerde de bir Cennete dönüş ifadesidir. Eliade, ister iptidai olsun ister diğerleri olsun, çeşitli mistik tecrübelerin çekirdeğini Cennet özleminin oluşturduğu sonucuna varmaktadır.⁶⁶⁷ *In illo tempore* (o zamanda) vecd gerekmiyordu çünkü ruhla bedenin ayrılması mümkün değildi, yani ölüm yoktu. Ölümün zuhur etmesiyle birlikte ruhu bedenden ayrılmış ve böylece de insan-ı kâmilin birliği bozulmuştur. Dolayısıyla Eliade, şamanın vecd hâlinde, yani manevi olarak gerçekleştirdiği yükselişi/miracı (ascension) da önceki duruma yani başlangıçtaki duruma kıyasla bir düşüş olarak görmektedir.⁶⁶⁸

Trans esnasında şaman bu insanlık durumunu –yani “düşüş”ün sonuçlarını- ortadan kaldırmaya ve cennet mitlerinin bahsettiği başlangıçtaki insanın durumunu yeniden elde etmeye gayret etmektedir. Vecd, geçici olarak bütün beşeriyetin başlangıçtaki durumunu mevcut hâle getiriyor. Şu farkla ki, artık şaman, başlangıçtaki insanın yaptığı gibi Gökyüzüne bedeniyle değil vecd aracılığıyla sadece ruhen yükseliyor.⁶⁶⁹

Başlangıçtaki bütünlüğün (*la totalisation primordiale*) bölünmesinden önceki durum,

⁶⁶⁴ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 141; Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 44-45; Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses II*, s. 19-20; Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 119; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 50, 80, 91, 124; Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 244-245.

⁶⁶⁵ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 87.

⁶⁶⁶ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 220.

⁶⁶⁷ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 92.

⁶⁶⁸ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 124.

⁶⁶⁹ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 124.

Eliade’a göre *mükemmel insanlığın durumunu* (la condition de l’humanité parfaite), *başlangıçtaki insanın cennetvari durumunu* (la condition paradisiaque de l’homme primordial) yansıtmaktadır. Bu aşamada, cinsiyet ayrımı henüz meydana gelmemiştir (erdişlik miti).⁶⁷⁰

“Cennet”e dair mitik anılara ilişkin bildiğimiz tek şey “düşmüş insan”ın şimdiki hâlinde gerçekleşmesi asla mümkün olmayan manevi bir büyük mutluluk ve bütünlüğe sahip ideal bir insanlık manzarası çıkıyor karşımıza. Gerçekten, birçok halkın mitleri, insanların ne ölümü, ne çalışmayı, ne de acıyı bilmediği, bol miktarda yiyeceğe kolayca sahip olduğu çok eski bir çağa imada bulunmaktadır. *In illo tempore*, tanrılar yeryüzüne iniyor ve insanların arasına karışıyorlardı; insanlar da kolaylıkla göğe çıkabiliyordu. Bir ritüel hatanın sonucunda Gök ile Yer arasındaki iletişim kesilmiş ve Tanrılar göklerin en yüksek yerlerine çekilmişlerdir. O zamandan beri insanlar, geçimlerini sağlamak için çalışmak zorunda kalmış ve ölümsüz olma niteliğini yitirmişlerdir.⁶⁷¹

Mit konusunda diğer bir önemli çalışması olan *Mythes, rêves et mystères* adlı kitabında Eliade, Cennet mitlerinin bir kültürden diğerine farklılık gösterdiğini, fakat bazı ortak hususların tekrerrür ettiğine dikkat çekmektedir.

O zaman insan ölümsüzdü ve Tanrı ile yüz yüze görüşebiliyordu; mutluydu ve beslenmesi için çalışması gerekmiyordu. Bir Ağaç onun geçimini sağlıyor ya da tarım aletleri onun yerine robotlar gibi kendi başlarına çalışıyordu. Cennet mitinin, Gökyüzü ile Yeryüzü arasındaki bağ, hayvanlar üzerindeki hâkimiyet vs. gibi başka önemli unsurları da mevcuttur.⁶⁷²

Eliade, bir kaza ya da bir günah yüzünden başlangıçtaki mükemmelliğin ve büyük mutluluğun kaybedildiğini anlatan mitlerin evrensel olduğunu bildirmektedir.⁶⁷³ Güncesinin 6 Ocak 1964 tarihine düştüğü notta Eliade, insanın yaratılışına ilişkin iptidai mitlerin çoğunu gözden geçirdiğini ve her seferinde mitik çağda vuku bulan bir ya da bir dizi olay neticesinde insanın ölümlü, cinsiyetli, hayvanlar âlemiyle hasım hâle geldiği hususuyla karşılaştığını yazmaktadır.⁶⁷⁴ Eliade’a göre şayet *in illo tempore* (o zamanda) bu olay gerçekleşmemiş olsaydı insan ölümlü olmaz, taşlar gibi sonsuz yaşayabilir, yılanlar gibi deri değiştirebilir, kısaca hayatını sonsuza kadar yenileyebilirdi. Ölümün bidayetini anlatan mit, *in illo tempore* gerçekleşen kazayı anlatmakta ve böylelikle de insanın *neden* ölümlü olduğu sorusuna cevap sunmaktadır.⁶⁷⁵

⁶⁷⁰ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 355-356.

⁶⁷¹ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 109.

⁶⁷² Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 44-45.

⁶⁷³ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 267; Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 85.

⁶⁷⁴ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 445.

⁶⁷⁵ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 24.

Eliade'a göre insan bir anlık için de olsa mitin anlattığı o duruma yeniden gelme ihtiyacını hissetmektedir.⁶⁷⁶ Çünkü “‘Cennet özlemi’, varlığının bütünüyle kutsala katılmak istediği halde bu bütünlüğün aslında sadece görünürde olduğunu ve gerçekte bizzat varlığının bir kopuş sonucunda oluştuğunu keşfeden insanın derin arzularıyla ilişkilidir.”⁶⁷⁷ Yaratılış sonucunda dünyanın ikiye bölünmesinden önceki duruma yeniden dönmeyi arzulayan insanı Eliade, *kozmiik insan* (l’homme cosmique) diye nitelendirmektedir.⁶⁷⁸

Eliade'a göre Cennet özlemi, insanın Kozmos içerisindeki belirli bir durumunu yansıtmaktadır. Bu özlem, monoteist dinler açısından bakıldığında ilk insanın işlediği asli günah sonucunda meydana gelen “düşüş”ünden (la chute), yani Cennetten atılmasından önceki durumuna yeniden kavuşma özlemidir.⁶⁷⁹ Düşüşten önceki dönemi Eliade, *Hayal Zamanı* (le Temps du Rêve) diye nitelendirmektedir.⁶⁸⁰

Bu bağlamda Eliade’ın mit analizine dayanarak din kavramı hakkında getirdiği yorum da gayet orijinaldir. Eliade'a göre Yahudilik ve Hıristiyanlık’ın *din* dediği şey, işte ilk insanın bu düşüşünün bir neticesidir.⁶⁸¹ Avusturalya yerlilerinin dinini incelediği *Religions Australiennes* başlıklı eserinde ise Eliade, “din ya da dini faaliyet dediğimiz şeyin aslında günümüz Aranda kabilesinin mitik geçmişiyle ilişkisini sürdürebilmesi için kullandığı teknikler ve icra ettiği geleneksel ritlerden ibaret” olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸²

Eliade'a göre özellikle edebiyat sayesinde Yeryüzündeki Cennet miti, “okyanus cenneti” şekline dönüştürülerek günümüze kadar intikal etmiştir. Bu mitin insan ruhunda icra ettiği işlev aynı şekilde devam etmektedir: “Adada”, “Cennette” hayat, Zaman ve Tarihin dışında cereyan ediyordu; insan mutlu, özgür ve koşullanmamıştı; yaşayabilmek için çalışması gerekmiyordu; kadınlar güzeldi, sonsuz gençliğe sahipti ve hiçbir “kanun” onların aşkını sınırlandırmıyordu.⁶⁸³ Görüldüğü gibi Eliade, iki tür tarih

⁶⁷⁶ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 355-356.

⁶⁷⁷ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 125.

⁶⁷⁸ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 48, 67-68.

⁶⁷⁹ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 322.

⁶⁸⁰ Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 75; Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 55.

⁶⁸¹ Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 116.

⁶⁸² Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 58.

⁶⁸³ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 12-13.

ve zaman bulunduğunu varsaymaktadır. Mitlerin gerçekleştiği zaman ve tarihle modern anlamdaki zaman ve tarih birbirinden farklıdır. Daha ileride bu konu ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Fakat şimdilik bu farklılığın temel karakteristiğini belirtelim. Mitik zaman döngüseldir, mitik tarih de örnekseldir. Bunun aksine modern anlayıştaki zaman çizgisel ve tarih de bireyseldir.

Daha önce de belirtildiği üzere Eliade, insanın tarihsel bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte onun Tarihten önceki insanlığın büyük bir bölümünü kendinde taşıdığını savunmaktadır. Bu noktada Eliade'ın antropolojik tasavvurlarından biri daha ortaya çıkmaktadır. Buna göre her insan, tarihi şartlar tarafından ne kadar şekillendirilmiş olursa olsun bu koşullanmaların ötesinde ortak bir kimliğe sahiptir. Bütün bu tarihi koşullanmaları insandan çıkarıp attığınız zaman karşınıza Eliade'ın “kısaca insan” diye tabir ettiği bir insan tipi ortaya çıkmaktadır. Mit incelemesi de işte bu tür insanı daha iyi tanımaya yaramaktadır.⁶⁸⁴ Mitleri arkaik dönemdeki bütün insanlığın manevi yaratımlarının özel bir kategorisi olarak gören Eliade'a göre geleneksel mit grupları bundan dolayı birbirleriyle kıyaslanabilmektedir.⁶⁸⁵

1.4. Kaosun Kozmosa Dönüşümü

Yukarıdaki bölümde belirtildiği üzere Eliade, kozmogonik mitlerin yani dünyanın nasıl meydana geldiğini anlatan mitlerin bütün dinlerde merkezi bir öneme sahip olduğunu ve insanlar için birer arketip, yani örnek model oluşturduklarını savunmaktadır. Kaosun yani şekil almamış, biçimlenmemiş, hiçliğin ve yokluğun varlık kazanarak şekle bürünmesi, düzen ve ahenkli bir bütün yani kozmos hâline gelmesini ifade eden kozmogoniye taklit etmek suretiyle *homo religiosus* da meydana getirdiği yapıları, yeleştigi mekânları kozmosa dönüştürme yani kutsallaştırma ihtiyacı hissetmektedir. Kozmos hâline getirilen yapı ya da mekân kutsal bir nitelik kazandıkları için etraftaki yapılardan ve mekânlardan farklılaşmaktadır. Dolayısıyla *homo religiosus* açısından mekânsal düzeyde bir homojenlikten bahsedilemez; çünkü profan insanın aksine *homo religiosus* nazarında kutsallık bakımından bütün mekânlar aynı değere sahip değildir.⁶⁸⁶ Aynı şey zaman için de söylenebilir. *Homo religiosus*a göre nitelik bakımından zaman

⁶⁸⁴ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 14.

⁶⁸⁵ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 73.

⁶⁸⁶ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 26.

da tek düze değildir. Fiziki dünyanın iki temel boyutunu oluşturan mekân ve zaman telakkilerini Eliade, din bilimi çalışmalarının esas konusu olarak kabul ettiği kutsal kavramı perspektifinden değerlendirmekte ve *homo religiosus*la profan insana bu açıdan bakarak dünyada varolmanın iki tarzını temsil eden bu iki insan tipi arasındaki farklılığın en bariz biçimde bunların mekân ve zaman telakkilerinde kendini gösterdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

1.4.1. *Homo Religiosusun Mekân Telakkisi*

Eliade’ın din bilimi çalışmaları kronolojik sırayla ele alınarak incelendiğinde onun mekânın nasıl kutsallık kazandığı ya da kutsal hâle getirildiği, kutsal mekânların temel niteliğinin neler olduğu vs. gibi konularla ilgili teorik çatının zamanla olgunlaştığı net bir biçimde kendini göstermektedir. Eliade’ın kutsal mekânla ilgili çalışmalarına göz atıldığında bu husus 1937 yılında yayımlanan *Cosmologia și alchimie babiloniana* adlı eserinde ilk kez ele aldığı kutsal mekân fenomeninin teorik bir zemine oturtulması, Eliade’ın din bilimi çalışmalarında kullandığı kavramların kazanılması ve kendi metodolojik çerçevesine dâhil edilmesiyle paralellik arz etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Eliade, *hierofani*, *kutsal/profan diyalektiği* gibi kavramları özellikle 1949 yılında neşredilen *Traité* adlı eserinde olgunlaştırmış ve daha sonraki çalışmalarında da bu temelden hareketle dini fenomenleri analize girişmiştir. 1956’da yazdığı *Le sacré et le profane* adlı eserinde kutsal zaman ve kutsal mekân fenomenlerini kutsal/profan diyalektiği açısından ele alan Eliade, kutsal mekân fenomenine ilişkin teorik düşüncelerine bu eserde nihai şeklini vermiştir.

Eliade, kutsal mekân fenomeniyle ilgili görüşlerini Romanya’dayken yazdığı *Cosmologia și alchimie babiloniana* adlı kitabının “Kozmos ve Büyü” başlıklı birinci bölümünde ele almakta ve konuyla ilgili analizlerini özellikle etimolojik verilere dayanarak yapmaktadır.

Bu kitapta Babilliler ve Asurlular gibi Mezopotamya medeniyetlerine ait dokümanlara dayanan Eliade, bu arkaik kültürdeki temel tasavvurun gök ile yeryüzü arasında tam bir benzeşimin (*homologie*) bulunması şeklinde olduğunu ifade etmektedir.

Bunun anlamı, Yeryüzünde var olan her şeyin bir biçimde Gökte de var olduğu gibi yeryüzünde var olan her şeye, Gökte tamamen *özdeş* bir şey tekabül etmektedir;

Yeryüzündeki bu şey, Göktekinin ideal bir modeli olarak gerçekleştirilmiştir. Ülkeler, nehirler, kentler, tapınaklar –ki bunların, Kozmosun birebir imgesi olduğunu göreceğiz– belli bir kozmik düzeyde de *gerçek anlamda* var olmaktadır.⁶⁸⁷

Bu temel tespitten hareketle Eliade, Babillilerin inşa ettikleri bütün yapıların Gök-Yeryüzü benzeşimini içerdiğini ifade ettikten sonra arkaik kültürlerin kutsal bir mekân olarak kabul ettikleri tapınağın taşıdığı sembolizmi çözümlemektedir. Bu konuda Eliade, Uzakdoğu Fransız Okulu’nun mensubu olan Paul Mus’un 1935 yılında yayımlanan *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes* adlı çalışmasında vardığı sonuçlardan yararlandığını açıkça dile getirmektedir.⁶⁸⁸ 1937’de yazdığı “Barabudur, templul simbolic”⁶⁸⁹ başlıklı makalede Eliade, 302 sayfalık önsözle devasa bir hacme sahip olan Mus’un bu eseri karşısındaki hayranlığını bir kez daha ifade etmekte ve Mus’u “derin bilgisi sonsuz ve sezgisi bitmek tükenmek bilmeyen” bir araştırmacı olarak nitelendirmektedir.⁶⁹⁰ Java adasında bulunun bu ünlü Budist tapınağını inceleyen Mus’un temel varsayımı şudur: “Barabudur, Evrenin sembolik bir temsilinden başka bir şey değildir”.⁶⁹¹

Mezopotamya kültürlerini anlayabilmek için bunların dünya tasavvurlarını yani kozmolojilerini bilmek gerektiğinin altını çizen Eliade, bu temel tasavvurun hayatın bütün alanlarına yansıdığını savunmaktadır.⁶⁹² Bundan dolayı da Eliade’a göre gök-yeryüzü benzeşimi bütün yapılarda sembolize edilmiştir. Bu temel tasavvurdan hareketle Eliade, Babillilerin tapınakları olan zigguratların bir dünya gibi inşa edildiği için *kozmik dağ* sembolize ettiği sonucuna varmaktadır. Kozmik dağ sembolize eden bu yedi katlı Mezopotamya tapınağı böylece “oluş hâlinde” olmayan, bozulmayan ve ölüme maruz kalmayan gerçek dünyayı temsil ediyordu. Zigguratın katlarını birbirine bağlayan basamakları tırmanarak yükselmek, mutlak gerçekliğe yaklaşmak anlamına geliyordu.⁶⁹³ *Kozmik dağ* ise bir *imago mundi* olarak kabul ediliyor ve böylece de

⁶⁸⁷ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 25.

⁶⁸⁸ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 31.

⁶⁸⁹ *Revista Fundațiilor Regale* (1937) 4, no. 9, s. 605-17. Bu yazı daha sonra şu derlemede yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Insula lui Euthanasius*, s. 50-68. Alain Paruit tarafından Fransızcaya çevrilen bu yazı ilk önce Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, s. 229-236’da yayımlanmış ve daha sonra Eliade’nin adı geçen eserinin Fransızca çevirisinde yer almıştır: Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 229-236.

⁶⁹⁰ Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 57-58.

⁶⁹¹ Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 59.

⁶⁹² Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 51.

⁶⁹³ Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 24.

tapınak kutsal bir mekân hüviyeti kazanmış oluyordu.⁶⁹⁴ Kısaca ziggurat, Kozmosu temsil ediyordu.⁶⁹⁵

Mezopotamya kozmolojisinde ve mimarisinde yer alan isimlerden hareketle Eliade, *tapınak* ile *kozmetik dağın* aynı şeyi yani *merkezi* sembolize ettikleri sonucuna varmaktadır.

Kozmik dağın tapınakla özdeş olduğunu gösteren Nippur'daki tapınakla kutsal kulelerin adlarına varıncaya kadar durum böyledir: “Dağ Evi”, “bütün ülkelerin Dağ Evi”, “Fırtınalar Dağı”, “Kararlar (kehanetler) Evi”, “Kabir Evi”, “Gök ile Yeryüzü arasındaki Bağ”, vs. Zigguratın Sümerce adı olun U-Nir (dağ), Jastrow’a göre “çok uzaktan görünen” anlamına gelmektedir.⁶⁹⁶

Mezopotamyalıların şehirlerine verdikleri adlara bakarak bunların da merkezi sembolize ettikleri sonucuna varan Eliade’a göre içerisinde tapınağın bulunduğu şehir, evrenin merkezi olarak kabul ediliyordu.⁶⁹⁷ Nitekim Sami topluluklar Kudüs’ü dünyanın merkezi kabul ettikleri gibi Müslümanlar, içerisinde Ka’be bulunan Mekke’yi dünyanın merkezi olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla Eliade’a göre tapınak, kent, kozmik dağ gibi kutsal mekânların ortak özelliği bunların bir merkezi temsil etmeleridir. Nitekim ziggurat da dünyanın direği, gök ile yeryüzünün birleştiği yer olarak telakki ediliyordu.⁶⁹⁸

Görüldüğü gibi Eliade, bu çalışmasında sezgisel olarak bazı neticeleri elde etmiştir. Özellikle de kutsal mekân fenomeninin temel karakteristiklerinden biri olan merkez hâline gelme olgusunu keşfetmiştir. Kitabın başlığı okuyucuyu yanıltabilmektedir. Zira kitabın başlığına bakınca sadece Babil medeniyeti inceleme konusuymuş gibi bir izlenim uyanmaktadır. Oysa Eliade, hem Sümer, Babil, Asur, İsrail, Arabistan, Mısır vs. medeniyetleri olmak üzere bütün Yakın Doğu’dan hem de Yunanistan, Çin, Hindistan, Java ve İskandinavya folklorundan, ayrıca Eski ve Yeni Ahit ile Apokrifa’dan, Kilise Babalarından, Rig Veda’dan, Kur’an ve daha sonra yazılan İslami kaynaklardan örnekler sunmaktadır. Ricketts’in haklı olarak belirttiği gibi Eliade bu verileri “kaotik” bir düzende arz etmektedir.⁶⁹⁹ Bunun nedeni Eliade’ın bu tür fenomenlerin evrensel ya da en azından bütün arkaik ve geleneksel kültürlerin ortaklaşa paylaştığı bir olgu olma

⁶⁹⁴ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 29-30.

⁶⁹⁵ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 33.

⁶⁹⁶ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 30.

⁶⁹⁷ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 30-31, 41.

⁶⁹⁸ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 41.

⁶⁹⁹ Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 836.

niteliğini vurgulamak istemesinden kaynaklandığı apaçıktır. Ancak Eliade’ın bu fenomenleri derinlemesine çözümleyecek kavramsal donanıma henüz bu dönemde sahip olmadığı da anlaşılmaktadır. Örneğin daha sonraki çalışmalarında dini fenomenlerin temel yapı taşı olarak gösterdiği *hierofani* kavramı bu çalışmada henüz yoktur. Düşüncelerini sistematize edecek teorik altyapıya henüz sahip olmadığı için Eliade, tapınak, kent, kozmik dağ gibi kutsal mekânların bir merkezi temsil ettiklerini ifade etse de bu mekânların neden başka bir şeyi değil de bir merkezi sembolize ettikleri hususunda ikna edici bir cevap sunamamaktadır.

Diğer taraftan o, gök ile yeryüzü arasındaki benzeşimi “büyüsel bir dünya görüşü” ve “evrensel bir büyü” olarak tanımlamakta ve bunun “büyüsel bir müttekâbiliyet” kanunundan kaynaklandığını, gök ile yeryüzü arasında “müttekâbiliyet” ve “etkileşim” ilişkilerinin bulunduğunu ifade etmektedir.⁷⁰⁰ Oysa daha sonra kaleme aldığı yazılarında bu izah tarzını bir daha kullanmamıştır. Bu durum Eliade’ın zaman içerisinde bu konudaki düşüncelerini değiştirdiğini ya da en azından geliştirdiğini yansıtmaktadır.

Cosmologia și alchimie babiloniana adlı kitapta dikkat çeken diğer bir husus ise Eliade’ın daha sonraki çalışmalarında geliştirilmiş bir biçimde karışımıza çıkan önemli düşüncelerinden birine kısaca işaret etmesidir: Yaratılış, yani ikiye bölünmüş bir dünya telakkisi. Arkaik insanın bu kozmolojik tasavvurları aslında Eliade’a göre bu bölünmüşlük durumunu ortadan kaldırma çabasını yansıtmaktadır.⁷⁰¹

“Barabudur, temple symbolique” başlıklı makalesinde Eliade, bu konuya tekrar dönerek bir Budist tapınağı olan Barabudur’un taşıdığı mimari sembolizmin de tıpkı zigguratlardaki sembolizm gibi insanın Yaratılıştan önce yer alan başlangıçtaki Kozmosa yani Vahdete (unité) yeniden ulaşma ümidini yansıttığını bildirmekte ve bu hususu iptidailerin manevi hayatının en önemli prensiplerinden biri olarak kabul etmektedir.⁷⁰²

Bu çalışmasında Eliade, Mezopotamya, Hint ve Çin kozmolojilerini, “antik kozmolojiler” olarak nitelendirmekte ve bu medeniyetlerin hepsinin benzer kozmolojilere sahip olduğunu savunmaktadır. Eliade’a göre tüm bu kültürlerde “kapalı

⁷⁰⁰ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 45-46, 48.

⁷⁰¹ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 48.

⁷⁰² Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 68-69.

bir Dünya” olarak telakki edilen tapınak bir dünya imgesi olarak değerlendirilmektedir. Bu boş kürenin merkezinde gök ile yeri birbirinden ayıran, Evreni ayakta tutan kozmik direk bulunmaktadır. Bu eksen sembolizmi bütün geleneksel kültürlerde yer almaktadır. Tapınak, kozmik Dağ, Direk, Ağaç gibi bütün semboller eşdeğerdir. Evrenin eksenini olarak bunların hepsi dünyanın merkezidir ve de dünyayı ayakta tutmaktadır.⁷⁰³

Eliade, tıpkı Roma, Kudüs, Mekke ve Mezopotamya şehirleri gibi Asya’daki her şehrin, oturanlar tarafından *Evrenin merkezi* olarak kabul edildiğini bildirmektedir.⁷⁰⁴ Eliade’nin bu ifadesinden açıkça anlaşıldığı üzere kutsal mekânla ilgili bütün çözümlemeleri onun çok erken bir dönemde fenomenolojik yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Eliade burada da konuları inanlar açısından değerlendirmeye çalışmaktadır.

Her kutsal şehrin, tapınağın yani kozmik dağın temsil ettiği “kozmik direk”in bulunduğu yer olduğuna inanılmaktaydı. Dolayısıyla tapınağın inşasıyla birlikte merkez inşa edilmiş oluyor ve böylece bütün şehir kutsallık kazanıyordu. Her kutsal şehir gibi her tapınak dünyanın merkezinde bulunduğu için dünyanın imgesi olarak kabul ediliyordu. Herhangi bir yere tapınak inşa edilebildiği için dünyanın merkezi de her yerde inşa edilebilirdi.⁷⁰⁵

Eliade böylece kutsal mekânın temel niteliğinin bir merkez hâline gelme özelliği üzerinde durmakta ve bunun nedenini kozmolojik mitle ilişkili olarak izah etmektedir. Eliade’a göre bir yere hâkim olma ya da bir yapı inşa etme faaliyetlerinin tümü dünyanın yaratılış arketipini taklit ettiği için dünyanın merkezinde gerçekleşmeleri gerekmektedir. Zira birçok farklı geleneğe göre yaratılış merkezde başlamıştır.⁷⁰⁶ Bundan dolayı arkaik insan bir yere yerleşeceği zaman sembolik olarak Yaratılış olayını tekrar eden ritleri icra etmekteydi. Profan alan, “kozmik” hâle getirildikten sonra iskân edilmekteydi.⁷⁰⁷ Dolayısıyla bir araziye yerleşmek bir dünya tesis etmekle eşitti.⁷⁰⁸ Arkaik toplumlardaki kutsal mekân anlayışını izah ederken Eliade, arkaik insanın inanış tarzını Platonik bir perspektifte değerlendirmektedir. *Comentarii la legenda Meşterului*

⁷⁰³ Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 65.

⁷⁰⁴ Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 65. Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 41

⁷⁰⁵ Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 66-67; Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 129.

⁷⁰⁶ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 123, 129; Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 315.

⁷⁰⁷ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 21,

⁷⁰⁸ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 47; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 91.

Manole (1943) adlı eserinde dünya ile *ideal prototipi* temsil eden semavi dünya arasındaki benzeşim fikrini tekrar eden Eliade, bu durumun bazı geleneklerde yer aldığını ifade etmektedir.⁷⁰⁹ Her ne kadar Eliade’ın kullandığı kavramlardan onun Platon’un idealar dünyasını ima ettiği anlaşılrsa da Eliade bu kitabında Platon’un adını zikretmemektedir. Adı geçen eserden altı yıl sonra yayımlanan *Le mythe de l’éternel retour* başlıklı kitapta Eliade düşüncelerine açıklık getirmektedir.

Iran Zervani geleneğinin kozmolojisinde soyut ya da somut her dünyevi fenomen, aşkın ve görünmez bir semavi varlığa, Platon tarzı bir “idea”ya tekabül etmektedir. Her nesnenin, her kavramın iki veçhesi vardır: *menok* ve *getik*. Bir görünür gök varsa bir de görünmez *menok* göğü vardır. Yaşadığımız dünya bir semavi dünyaya tekabül etmektedir. *Getah*’da yani bu dünyada icra edilen her erdemin bir de yukarıda, asıl gerçekliği temsil eden semavi bir karşılığı bulunmaktadır.⁷¹⁰

Aynı şekilde tapınak ve şehirlerin de tanrısal prototipleri bulunmaktadır.⁷¹¹ Platon’un ideal sitesinin semavi bir prototipi bulunduğu gibi Eliade’a göre arkaik insan da platonik bir ontolojiye sahiptir.⁷¹² Böylece iptidai ontolojiye göre;

Bir nesne ya da bir eylem, ancak bir arketipi *taklit* veya tekrar *ettiği* ölçüde gerçeklik kazanmaktadır. Böylece gerçeklik yalnızca *tekerrür* veya *katılma* yoluyla kazanılmaktadır. Örnek modeli olmayan her şey “anlamdan yoksun” yani, gerçeklikten yoksundur. Dolayısıyla insanlar, arketipik ve paradigmatik olma eğilimi göstermektedirler. Geleneksel kültürlerdeki insan (modern bir gözlemciye göre) kendisi olmaktan çıktığı ölçüde gerçek olduğunu düşündüğü ve *bir başkasının* hareketlerini *taklit* ve *tekrar* etmekle yetindiği için bu eğilim paradoksal gözükebilir. Başka bir deyişle o, ancak “hakikaten kendisi” olmaktan çıktığı ölçüde *gerçek* olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki bu “iptidai” ontoloji, Platonik bir yapıya sahiptir.⁷¹³

Eliade’a göre arkaik maneviyat açısından dünyanın bizatihi bir anlamı, bir değeri yoktur. Dünyayı anlamlı kılan onun dünya ötesi bir prototipe iştirak etmesidir. Çünkü arkaik ve geleneksel kültürlerde “var olmak” her şeyden önce örnek modele yani kozmogonik mite uygun bir vaziyette inşa edilen bir dünyada yaşamak anlamına gelmektedir.⁷¹⁴ Arkaik insanın oturduğu şehrin ya da inşa ettiği tapınağın semavi modelleri/arketipleri bulunduğu gibi arazileri sulayan ırmaklarıyla, kendisine gıda sunan tarlalarıyla vs. birlikte etrafındaki bütün bölge de semavi modellere sahiptir. Bunların

⁷⁰⁹ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 129.

⁷¹⁰ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 18.

⁷¹¹ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 19.

⁷¹² Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 21.

⁷¹³ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 48-49.

⁷¹⁴ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 500. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 44.

gerçeklik ve geçerlilik kazanması arketipik bir modele iştirak etmelerinden kaynaklanmaktadır.⁷¹⁵

Yeni, bilinmeyen bir beldeye yerleşmek, yaratılış eylemine eşdeğerdir. Çünkü nasıl ki yaratılışla kaos kozmosa dönüşmüşse Yaratılış eylemini sembolik olarak tekrar eden ritleri icra etmek suretiyle bu mekânı kutsal hâle getirerek oraya yerleşmek de kaosu kozmos hâline dönüştürmek anlamına gelmektedir.⁷¹⁶

Dikkat edilirse *Cosmologia și alchimie babiloniana*'dan on iki yıl sonra yayımlanan *Le mythe de l'éternel retour* adlı eserinde Eliade, arkaik insanın gök-yeryüzü benzeşimine dayalı bu dünya telakkisinin Platon'un idealar âlemine benzer bir yapıya sahip olduğunu ifade etmekte fakat bunun "büyüsel bir dünya görüşü"nden kaynaklandığından bahsetmemektedir. Bu konuda Eliade, "insanların arketipik ve paradigmatik olma eğilimi"nden söz ederek yeni bir izah tarzı getirmektedir.

Daha önce belirtildiği üzere Eliade'ın kavramsal donanımını tamamlayarak düşüncelerini sistematik hâle getirdiği *Traité* adlı eserinin onuncu bölümünü "kutsal mekân" fenomenine tahsis etmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi Eliade *hierofani* kavramını icat ederek bütün dini fenomenleri bu açıdan değerlendirmektedir. Çünkü ona göre bütün bu fenomenlerin ayırt edici özelliği, kutsal bir niteliğe sahip olmalarıdır. Adı geçen kitabında Eliade, arkaik toplumların kutsal mekân telakkisini de *hierofani* kavramı aracılığıyla çözümlemektedir. "İstisnasız her kratofani ve hiyerofani, ortaya çıktığı mekânı dönüştürmektedir: O ana kadar kutsal olmayan bu alan, profan mekânlıktan kutsal mekânlığa terfi etmektedir."⁷¹⁷

Kutsal mekân kavramı başlangıçtaki *hierofaninin* tekrarı düşüncesini içermektedir. Bu *hierofani* o alanı etraftaki profan alandan tecrit ederek kutsal hâle getirmektedir. Kutsalın tezahür etmesi böylece *homojen* olan profan alanı, farklılaştırarak *heterojen* ve de yegâne hâle getirmektedir. *Hierofani* aynı zamanda bu mekânı bir "merkez" hâline getirmektedir. Eliade'a göre kutsal mekân kategorisi altında değerlendirilen fenomenler her ne kadar çok ve çeşitli olsalar da bu tür fenomenlerin ortak noktası hepsinin bir

⁷¹⁵ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 22

⁷¹⁶ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 21, 22.

⁷¹⁷ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 310

merkez oluşturma niteliğine sahip olması ve dolayısıyla da kutsallıkla buluşmayı (communion avec la sacralité) mümkün kılmasıdır.⁷¹⁸

Aslında kutsal mekânların süreklilikleri, hierofanilerin özerkliğine işaret etmektedir; kutsal, kendi diyalektiğinin yasalarına göre tezahür etmekte ve bu tezahür insana *dıştan* empoze edilmektedir. Kutsal mekânı “tercih etmenin” tamamen insana bırakıldığını düşünmek kutsal mekânların sürekliliklerini açıklanamaz hâle getirmek demektir.⁷¹⁹

Eliade’ın buradaki kutsal mekândan kastı kutsal kabul edilen kayalar, su kaynakları, ormanlar vs. gibi doğal mekânlardır. Ancak az sonra göreceğimiz üzere Eliade da van der Leeuw gibi bunların doğal olarak kutsallık arz eden mekânlar olduğu kanısındadır. Fakat bu mekânların dışında mesken ve tapınak da kutsallaştırma ritüeli (rituel de consécration) aracılığıyla kutsal hâle getirilmektedir. Peki, ama bir mekân nasıl kutsal hâle gelmektedir? Ya da başka bir deyişle bir yerin kutsal bir mekân olarak değerlendirilebilmesi hangi kriterlere bağlıdır?

Aslında, mekân asla insan tarafından “seçilmez”, yalnızca onun tarafından “keşfedilir”; başka bir deyişle kutsal mekân insana *kendini* şu ya da bu biçimde *gösterir*. Kutsal mekânın “kendini ifşa etmesi” ille de doğrudan hierofanik biçimler aracılığıyla (*şu* mekân, *şu* kaynak, *şu* ağaç vs.) gerçekleşmez; kutsal mekân kozmolojik bir sisteme dayalı ve onun üzerine kurulu geleneksel bir teknik aracılığıyla da meydana gelmektedir. *Orientatio* [yönelim] bu tür yerleri keşfetmek için kullanılan yöntemlerden biridir.

Kutsal hâle gelmesi gereken mekânlar yalnızca tapınaklar değildir elbet. Bir ev inşa etmek de benzer şekilde profan mekânın dönüştürülmesini gerektirmektedir. Ancak her durumda, mekâna sık sık başka bir şey tarafından işaret edilmektedir. Bu şey, oldukça açık bir hierofani, *orientatio*yu ve falı tesis eden kozmolojik prensipler ya da bazen en basit bir şekilde çoğu zaman hierofani yüklü bir hayvan olabilmektedir. [...] Bir yerde karınca, fare vs. bulunup bulunmaması kesin bir hierofanik işaret olarak kabul edilmektedir. Kimi zaman, evcil bir hayvan, örneğin bir boğa serbest bırakılır; birkaç gün sonra, bu boğa aranır ve bulunduğu yerde kurban edilir; şehir işte bu noktada kurulacaktır.⁷²⁰

Kutsal mekânların ortaya çıkışının keyfi bir duruma yani tesadüfe ya da profan nedenlere bağlı olmadığı hususunu Eliade 1943 yılında yayımlanan *Comentarii la legenda Meşterului Manole* adlı kitabında daha önce de ifade etmiştir.⁷²¹ *Le sacré et le profane* adlı kitapta ise Eliade aynı düşüncüyü tekrar ederek insanların, kutsalın mahallini tercih etme özgürlüğüne sahip olmadıklarını, onu sadece aradıklarını ve esrarengiz işaretler aracılığıyla keşfettiklerini ifade etmektedir.⁷²² Eliade’ın kutsal mekân fenomeniyle ilgili teorisini oluştururken van der Leeuw’dan etkilendiği açıkça kendini belli etmektedir. *Cosmologia și alchimie babiloniana* adlı kitabında van der

⁷¹⁸ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 311.

⁷¹⁹ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 311-312.

⁷²⁰ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 312.

⁷²¹ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 116.

⁷²² Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 31.

Leeuw'ye atıfta bulunmayan Eliade, bu çalışmasında kutsal mekânın nasıl tercih edildiği meselesine de girmemektedir. Oysa beş sene sonra yayımlanan *Comentarii la legenda Meşterului Manole* adlı çalışmasının bibliyografyasında Eliade, van der Leeuw'nün 1940'da piyasaya çıkan *L'homme primitif et la religion* adlı eserini zikretmektedir.⁷²³ *Traité* adlı eserinde Eliade, kutsal mekânın insanlar tarafından tercih edilmediği şeklindeki düşünceyi van der Leeuw'nün *Religion in Essence and Manifestation* adlı eserinden aldığını açıkça bildirmektedir.⁷²⁴

Adı geçen kitabın elli yedinci alt bölümünü (s. 393-402) kutsal mekân fenomenine tahsis eden van der Leeuw, kutsal mekânın kendini çevreleyen alandan ayırt edilerek bağımsız bir değer kazandığı hususuna özellikle vurgu yapmaktadır.⁷²⁵ Kutsal mekân homojen bir yapıya sahip değildir.⁷²⁶ Temel kutsal mekânlar, ormanlar, mağaralar, kayalar ve dağlardır. Ancak bu doğal mekânlar dışında ev ve tapınakların inşa edileceği zaman bunların kutsal mekân hâline gelmesi için öncelikle inşa edilecek mekânın tayini gerekmektedir. Van der Leeuw'ye göre insanlar bu tür yerleri seçme selahiyetine sahip değildirler. Bunlar sadece bu tür mekânları keşfedebilirler. Bu keşfetme işini van der Leeuw, yön bulma, yönlen/dir/me anlamlarına gelen *Orientation* kavramı ile nitelendirmektedir.⁷²⁷ Ayrıca sadece ev ve tapınak değil köy ve şehirler gibi yerleşim yerleri de “seçilmiş/ayırt edilmiştir” (selected) ve böylece de kutsal bir konuma sahiptir.⁷²⁸

Bütün bu veriler, kutsal mekânları insanların tercih etmediği, kutsal mekânın heterojen bir yapıya sahip olduğu, mekânı kutsallaştırmak için kullanılan bir teknik olan *orientation* hususundaki düşüncelerini Eliade'ın van der Leeuw'den aldığını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Ancak van der Leeuw, bu tür fenomenlerin temel tezahürü olarak güç olgusunu gösterirken Eliade, van der Leeuw'den aldığı verileri kendi perspektifinden yani kutsalın diyalektiği çerçevesinde değerlendirerek sistematik hâle getirmiştir. Görüldüğü üzere diğer birçok konuda olduğu gibi kutsal mekân fenomenine ilişkin teorisini oluştururken Eliade'ın fikirlerinin tek bir kişiden değil birçok araştırmacıdan mülhem olduğunu söylemek doğru olur. Müthiş bir okuma hevesi,

⁷²³ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 251.

⁷²⁴ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 312.

⁷²⁵ Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 393, 395, 398.

⁷²⁶ Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 393.

⁷²⁷ Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 398.

⁷²⁸ Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 399.

bitmek tükenmek bilmeyen azmi sayesinde Din Bilimi alanında piyasaya çıkan eserlerin neredeyse hepsinden haberdar olup bunların birçoğunu okuyan Eliade'ın düşüncelerindeki sentetik yapı her aşamada kendini göstermektedir. Bu bakımdan Eliade'ın tek yönlü ve tek taraflı kaynaklardan değil araştırdığı konularla ilgili bütün kaynaklardan yararlanarak bir gram bal üretmek için binlerce çiçekten polen toplayan arı misali eksiksiz çalışmalar ortaya koyma arzusu özellikle güncelerini ve hatıratını okuduktan sonra hiçbir kuşkuyla yer bırakmamaktadır.⁷²⁹ Böylece *homo religiosus*un mekân telakkisini ortaya koymaya çalışırken de Eliade'ın aynı anlayışla hareket ettiği gözlemlenmektedir.

1.4.1.1. Kutsal Mekânın Ontolojik Boyutu

Eliade, *homo religiosus*un nazarında ancak kutsal mekânın gerçeklik değerine sahip olduğunu savunmaktadır.⁷³⁰ Eliade, *homo religiosus*un mekân telakkisini onun kutsala ve dolayısıyla da gerçekliğe karşı duyduğu ilgi ile ilişkilendirmek suretiyle konunun ontolojik boyutu üzerinde durmaktadır. Eliade'ın *homo religiosus*un mekân telakkisiyle ilgili teorisi insanın böyle bir yapısal özelliğe sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır.

Dindar insan ancak kutsal bir dünyada yaşayabilir; çünkü sadece böyle bir dünya varlığa katılmakta, *gerçekten var olmaktadır*. Bu dini gereklilik, yatışmaz bir ontolojik susuzluğu ifade etmektedir. Dindar insan, *varlığa* susamıştır. Meskûn dünyasını çevreleyen “Kaos” karşısındaki dehşeti, *hiçlik* karşısındaki dehşetine tekabül etmektedir. “Dünyasının” ötesine uzanan bilinmeyen mekân, kutsal hâle getirilmediği için kozmikleştirilmemiş, hiçbir

⁷²⁹ Eliade'ın İkinci Dünya Savaşından sonra kaleme aldığı güncelerinden seçtiği kesitler Fransızca olarak üç cilt hâlinde yayımlanmıştır: *Fragments d'un journal I (1945-1969)* (Gallimard, Paris 1973); *Fragments d'un journal II (1970-1978)* (Gallimard, Paris 1981); *Fragments d'un journal III (1979-1985)* (Gallimard, Paris 1991). Ayrıca Eliade'ın iki ciltlik hatıratı yine Gallimard yayınevi tarafından yayımlanmıştır: *Les Promesses de l'équinoxe (1907-1937)*. *Mémoire I* (Gallimard, Paris 1980); *Les Moissons du solstice (1937-1960)*. *Mémoire II* (Gallimard, Paris 1988). Eliade'ın hem hayatı hem düşünceleri hem de din bilimi çalışmalarının kronolojik seyri hakkında en sağlam bilgilere ulaşmak bakımından bu eserlerin son derece önemli olduğunu belirtmeye gerek bile yok. Eliade'ın günceleri İngilizceye dört cilt hâlinde çevrilmiştir: *Journal I: 1945-1955* (Chicago University Press, Chicago 1990); *Journal II: 1957-1969* (Chicago University Press, Chicago 1989); *Journal III: 1970-1978* (Chicago University Press, Chicago 1989); *Journal IV: 1979-1985* (Chicago University Press, Chicago 1990). Bu güncelerin birinci ve dördüncü cildin çevirisi Eliade'ın eski öğrencilerinden Amerikalı Mac Linscott Ricketts tarafından yapılmıştır. Diğer taraftan Eliade'ın iki ciltlik hatıratını da Ricketts çevirmiştir: *Autobiography. Volume I: 1907-1937: Journey East, Journey West* (Chicago University Press, Chicago 1981); *Autobiography. Volume 2: 1937-1960: Exile's Odyssey* (Chicago University Press, Chicago 1988). Ricketts'in kaleme aldığı iki ciltlik *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945* (Columbia University Press, New York 1988) başlıklı eseri, Eliade'ın ikinci dünya savaşı öncesine kadarki hayatının ve çalışmalarının incelendiği önemli bir kaynaktır. Eliade'ın çalışmalarını inceleyebilmek için Romence öğrenen Ricketts, bu eserinde Eliade'ın Romence yazdığı ve o dönemler henüz Batı dillerine çevrilmemiş olan ilk din bilimi çalışmalarını ele almıştır. Romen tarihçi Florin Turcanu'nun yazdığı Mircea Eliade biyografisi (Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire, La Découverte, Paris 2003) bu konuda önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

⁷³⁰ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 50.

yönünün belirlenmediği biçimsiz basit bir araziden ibaret, hiçbir yapının ortaya çıkmadığı bu profan mekân, dindar insan nazarında varlık dışını temsil etmektedir. Şayet o bir aksilik sonucunda bu mekânda kaybolacak olduğunda Kaos içerisinde eriyormuş gibi kendini “ontik” özünden boşalmış hissetmekte ve sonunda da *sönüp* gitmektedir.⁷³¹

Eliade’a göre iptidai insan, çıkış yolu görülmeyen ümitsiz her durumu bir Kaos olarak algılamaktadır. Karanlıklar içerisinde kaybolmuşçasına o, kendi yönünü belirleyememekte ve dolayısıyla da kendisini aydınlığa kavuşturacak çıkış yolunu bulamamaktadır.⁷³² Onun dehşeti işte bu durumdan kaynaklanmaktadır. Yön bulamama yani sınırsız, bilinmeyen ve tehdit edici bir arazide kaybolmuşluk hissi ile insan uzun süre yaşayamamaktadır.⁷³³ Kaos içerisinde yaşayamayan insan, her zaman düzenli ve her zaman sabit bir noktası, yani bir merkezi bulunan bir dünyada yaşama ihtiyacı hissetmektedir. Düzenli dünyanın modeli ise Kozmosdur.⁷³⁴ Kozmos kendini aşan başka bir düzeyle yukarıdan iletişim hâlinindedir. Geleneksel toplumlardaki insan “açık” bir Kozmos içerisinde yaşama ihtiyacı duyuyordu. Eliade, yukarıdaki diğer dünya ile iletişim kurma ihtiyacının evrensel bir olgu olduğu kanaatindedir.⁷³⁵ Kutsal mekânların temel özelliklerinden biri, diğer kozmik düzeylerle iletişim kurmayı mümkün kılan menfezlere sahip olması dolayısıyla dindar insan için kutsal bir mekânda yaşamak bir zarurettir.⁷³⁶ Çünkü insan anlamlı ve anlaşılır bir dünyada yaşamak istemektedir.⁷³⁷ Hâl böyle olunca da *homo religiosus*, mekânı kutsal hâle getirmek için birçok tekniğe başvurmaktadır.⁷³⁸

Eliade, dindar insanın iki tür mekânı bir birinden ayırdığını ifade etmektedir: Bir tarafta kendisi için bir anlam ifade eden kutsal mekân ya da başka bir ifadeyle ritüel aracılığıyla inşa edilen mekân yani “Kozmos” ya da “Dünya”, diğer tarafta ise kutsal hâle getirilmeyen biçimlenmemiş, yapısız mekân yani “kaos” bulunmaktadır.⁷³⁹ Ritüelin bir araziye kutsallaştırması onu kozmikleştirme, yani onu bir kozmos, bir dünya hâline getirmesi anlamına gelmektedir. Bu ritüel esnasında sembolik olarak kozmogoni tekrar edilerek kaos kozmosa dönüşmektedir.⁷⁴⁰

⁷³¹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 61.

⁷³² Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 86-87.

⁷³³ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 13.

⁷³⁴ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 310; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 87, 89.

⁷³⁵ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 215.

⁷³⁶ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 322; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 31.

⁷³⁷ Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 44.

⁷³⁸ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 31.

⁷³⁹ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 500; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 32-34.

⁷⁴⁰ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 33, 61.

Geleneksel toplumlarda, ister avcı-çoban, ister ziraatçı isterse de şehir medeniyetine ait olsun mesken bir *imago mundi* yani bir dünya imgesi olarak telakki edildiği için ve de dünyanın tanrılar tarafından yaratıldığı için kutsal hâle getirilmektedir. Kısaca mesken dünyayı yansıttığı için ona benzetilmektedir. Ancak bu benzetme farklı şekillerde gerçekleştirilebilmektedir. Eliade meskeni ritüel aracılığıyla Kozmosa dönüştürmenin yani ona bir *imago mundi* değeri kazandırmanın iki yolundan bahsetmektedir: a) İskan edilecek alan bir köy ise merkezi bir noktadan itibaren dört yönün yansıtılmasıyla (projection) Kozmosa benzetilir; aile meskeni söz konusu olduğunda ise *Axis Mundi*nin sembolik olarak kurulmasıyla; b) inşa ritüeli aracılığıyla kozmolojiyi tekrar etmek suretiyle. Çünkü her yeni mesken Dünyanın Yaratılışını tekrar etmektedir.⁷⁴¹ Böylece iskan edilen her arazi, şehir ve köy, Evreni taklit ettiği gibi yön bulma ritüeli ve merkez sembolizmi aracılığıyla bir *imago mundi* hâline gelmektedir.⁷⁴²

Bir yanılsamadan ibaret bir dünyada değil, gerçek bir dünyada yaşamak arzusunda olan dindar insan nazarında gerçek olan, gerçekten var olan, kutsal mekândır.⁷⁴³ Eliade bir taraftan bu dikotomik mekân anlayışını az önce belirttiğimiz gibi insanın yapısal özelliğine diğer taraftan da kutsalın niteliğine bağlamaktadır. Yukarıdaki bölümlerde ayrıntılarıyla analiz edildiği için bu hususlara tekrar dönmek istemiyoruz. Ancak şunu hatırlatalım ki Eliade, kutsalı gerçeklikle eş tutmaktadır; daha doğrusu *homo religiosus*un böyle bir tasavvura sahip olduğunu savunmaktadır. Eliade’a göre dindar insan nazarında kutsal, gerçeklik ve ebedilikle eşdeğerdir. Buna karşılık profan, acı ve ıstırap doludur ve geçicidir ve dolayısıyla da fani olduğu için gerçek dışıdır ve dolayısıyla da bir yanılsamadan ibarettir. Diğer taraftan ebediliği elde etmek insanın yapısal bir özelliğidir. Bundan dolayıdır ki insan kutsala yani gerçek ve ebedi olana yönelmektedir. Eliade, *homo religiosus*un mekân telakkisinin de böyle bir anlayışın sonucu olarak karşımıza çıktığını düşünmektedir.

Kutsalın tezahürü ontolojik olarak dünyayı tesis etmektedir. Hiçbir referans noktasının bulunmadığı sonsuz ve homojen alan içerisinde hiçbir şekilde yön bulma (orientation) mümkün değildir. Bir mutlak “sabit nokta”yı, bir “merkez”i açığa çıkarmakla *hierofani*

⁷⁴¹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 51; 53. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 92.

⁷⁴² Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 93.

⁷⁴³ Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 11; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 26, 31.

insanın yön bulmasını sağlamaktadır. Zira yön bulma ancak sabit bir noktaya dayanılarak gerçekleşebilmektedir.⁷⁴⁴ Eliade’a göre dindar insanın “dünyanın merkezine” yerleşme çabası bu durumdan kaynaklanmaktadır. İnsanın karanlıklar içerisinde yön bulamayıp kaybolmaktan duyduğu dehşetin çaresidir aslında merkez olgusu.

İptidai kültürlerde yön tayin etmek (orientation) yani alanı dört ufka bölmek suretiyle bir Dünya tesis edilmiş oluyordu. İki düz çizginin kesişmesi ve dört ufkun dört istikamete (doğu, batı, güney ve kuzey) yansıtılması gerçek bir “Dünya yaratılışını” temsil ediyordu. Çünkü bütün yön tayin etme, köyleri ve şehirleri kurma teknikleri bir kozmolojiye dayanıyor bu da son tahlilde bir kozmogonik mite dayanıyordu.⁷⁴⁵ İnsanlar yerleştikleri yerleri kozmogonik mitin bildirdiği örnek modele uygun bir biçimde “kozmetik” hâle getiriyorlardı. Bütün geleneksel kültürlerde bir mekânı kozmik hâle getirmek onu kutsallaştırmak anlamına geliyordu.⁷⁴⁶

Diğer taraftan kutsalın bir mekânda tezahür etmesiyle birlikte bir “düzey kopuşu” meydana gelmekte, yukarıdan (tanrısal âlem) ya da aşağıdan (aşağı bölgeler, ölümler âlemi) bir “menfez” açılmaktadır. Bu menfez sayesinde kozmik düzeyler (yer, gökyüzü ve yeraltı) arasında iletişim kurulmakta ve bir varlık tarzından diğerine geçiş mümkünleşmektedir. Mekân bu şekilde “açık” hâle geldiği için aşkın boyutla iletişim kurulabilmektedir.⁷⁴⁷

Eliade’a göre insanın “ontolojik susamışlığı” en iyi kutsal mekân fenomeninde görülmektedir. Çünkü bir menfeze sahip olan bu tür mekânlarda tanrılarla iletişim kurmak mümkün olduğu için onlara en yakın olduğuna inanılmaktadır.⁷⁴⁸ Bu durum, insanın “tanrılarla iletişim hâlinde olan yukarısından açık” bir mekânda bulunmayı arzu etmesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁴⁹ Kaos içerisinde yaşayamayan İnsan, ancak aşkın

⁷⁴⁴ Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 32 ; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 34; Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 25-26.

⁷⁴⁵ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 87.

⁷⁴⁶ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 91-92

⁷⁴⁷ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 38-60 ; Ayrıca bkz. *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 131.

⁷⁴⁸ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 61-62.

⁷⁴⁹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 81.

boyuta doğru “açılan” bir dünyada yaşayabilir.⁷⁵⁰ Bir “kutsal merkez” olmaksızın insan yaşayamaz.⁷⁵¹ Beşeri var oluş, gök ile sürekli iletişim sayesinde ancak mümkündür.⁷⁵² Başka bir yerde Eliade, “dindar insanın, ‘tanrısal bir dünya’da yaşama özlemini”nden bahsetmektedir. Eliade, bu dini özlemin Yaratıcının ellerinden çıktığı o başlangıçtaki anda olduğu şekliyle saf ve kutsal bir Kozmosda yaşama arzusunun bir ifadesi olduğu sonucuna varmaktadır.⁷⁵³ Dolayısıyla kutsal mekân fenomenini işlerken Eliade’ın bu konuyu da yukarıda ele alınan antropolojik tasavvurlarına dayandırdığı görülmektedir.

1.4.1.2. Merkez

Le mythe de l'éternel retour adlı kitabında Eliade, kutsal mekâna ilişkin teorisini ortaya koyarken iki varsayımdan hareket ettiğini bildirmektedir: 1) Her yaratma/ihdas etme/inşa etme/yapma eylemi en üstün derecede kozmogonik bir eylem olan Dünyanın Yaratılış eylemini taklit etmekte; 2) dolayısıyla Yaratılış bir merkezde cereyan ettiği için tesis edilen her şeyin de Dünyanın Merkezinde gerçekleşmesi gerekmektedir.⁷⁵⁴ *Traité* adlı eserinde Eliade, bu iki önemli varsayıma üç yenisini ekleyerek kutsal mekâna ilişkin teorisini daha sistematik hâle getirmeye çalışmaktadır. Bu üç yeni varsayım şunlardan ibarettir: 1) Dünyanın merkezinde “kutsal Dağ” bulunmaktadır; Gök ile Yeryüzü burada buluşmaktadır; 2) her tapınak ya da saray ve bunların uzantısı olarak her kutsal şehir ve her kraliyet konağı bir “kutsal Dağ” ile özdeşleştirilerek her biri “merkez” konumuna gelmektedir; 3) tapınak ya da kutsal şehirden *Axis Mundi* (dünyanın eksenini) geçtiği için bunlar Gök, Yeryüzü ve Cehennemin birleştiği nokta olarak kabul edilmektedir.⁷⁵⁵ Kutsal mekân fenomenine ilişkin teorisine son şeklini verdiği *Images et symboles* adlı eserinde Eliade, geleneksel toplumların kutksal mekân fenomenine dair inanışlarının bir “sistem” oluşturduğu sonucuna varmakta ve bu sisteme “Dünya sistemi” adını vermektedir. Bu sistemin umdelerini Eliade kısaca şu şekilde özetlemektedir: a) kutsal bir mekân alanının homojenliği içerisinde bir kopuşu meydana getirmektedir; b) bu kopuş bir “menfez” ile sembolize edilmektedir. Bu açıklık aracılığıyla bir kozmik bölgeden (Gökten Yeryüzüne ve tersi) diğerine geçiş mümkün

⁷⁵⁰ Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 32 ; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 36, 146.

⁷⁵¹ Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 63.

⁷⁵² Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 35-36.

⁷⁵³ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 62.

⁷⁵⁴ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 31-32.

⁷⁵⁵ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 316.

hâle gelmektedir; c) Gök ile iletişim, hepsi de *Axis Mundi*ye atıfta bulunan (direk, merdiven, dağ, ağaç, sarmaşan vs.) bir takım imgelerle ifade edilmektedir; d) bu kozmik eksen etrafında Dünya uzanmaktadır. Dolayısıyla bu eksen ortada, “Yeryüzünün göbeğinde” bulunmakta olup Dünyanın merkezini temsil etmektedir.⁷⁵⁶

Yukarıda zikredilen maddelerin sentezi olarak *axis mundin*in temsil ettiği merkezin iki temel işlevinin bulunduğunu ortaya çıktığı söylenebilir. Etrafındaki biçimsiz alana bir yapı kazandıran merkez, bir yandan gök ile iletişimi sağlamakta diğer taraftan da bir referans teşkil ederek insanların yön bulmasına yaramaktadır.⁷⁵⁷

Kutsal mekânın merkez hâline gelmesiyle “kutsal dağ” ya da “ kozmik dağ” arasındaki ilişki ilk bakışta anlaşılması zor gibi gelebilir. Ancak daha önce kutsal kavramını izah ederken Eliade’ın insandaki aşkınlık duygusunu yükseklik düşüncesinin doğurduğu yönündeki görüşü hatırlanırsa dağ ile kutsal arasındaki ilişki daha rahat kurulabilir.

Dağ, göğe daha yakın olduğu için çift yönlü bir kutsallığa sahip olmaktadır: bir yandan aşkınlığın uzaysal sembolizmine katılmakta (“yüksek”, “dikey”, “yüce” vs); öte yandan da atmosfer hierofanilerinin en üst düzeyde kendilerini gösterdikleri alandır ve bundan dolayı da tanrıların meskenidir. Bütün mitolojilerin Yunanistandaki Olympos dağının bundan daha çok ya da daha az ünlü bir varyantı olan bir kutsal dağı vardır. Tüm semavi tanrıların, yükseklerde kendilerine tahsis edilen kült yerleri bulunmaktadır. Dağların taşıdığı dini ve sembolik değerler çok fazladır. Dağ, çoğu zaman gök ile yerin birleştiği yer dolayısıyla da bir “merkez”, dünya Ekseninin geçtiği nokta, kutsallık dolu bir bölge, çeşitli kozmik bölgeler arasında geçişlerin gerçekleşebileceği yer olarak kabul edilmektedir. Böylece Mezopotamya inanışlarına göre, “Ülkeler Dağı”, gök ile yeri birleştirmektedir [...] ve Hint mitolojisindeki Meru Dağı dünyanın merkezinde bulunmaktadır; üzerinde kutup yıldızı parlamaktadır. Ural-Altay halklarının da merkezi bir dağı vardır: zirvesinde kutup yıldızı bulunan Sumbur, Sumur ya da Sumeru. [...] İran inanışlarına göre kutsal dağ Haraberezaiti (Harburz) dünyanın merkezinde bulunmaktadır ve göğe bağlıdır [...]. Edda adlı eserde Himingbjörg, adından da anlaşılacağı üzere bir “semavi dağdır”; burada gökkuşağı (Bifröst) gök kubbeye erişmektedir. Benzer inanışlar Finlandiyalılarda, Japonlarda vs. bulunmaktadır.

Gök ile yerin birleştiği nokta olması dolayısıyla “dağ”, dünyanın merkezinde” yer almakta ve büyük bir olasılıkla da dünyanın en yüksek noktasıdır. Bu nedenle kutsal bölgeler –“kutsal yerler”, tapınaklar, saraylar, kutsal şehirler- “dağlarla” özdeşleştirilerek birer “merkez” hâline gelmektedir yani bunlar büyüsel bir biçimde kozmik dağın zirvesine dahil olmaktadır.⁷⁵⁸

Kutsal mekânın temel niteliğinin merkez olma özelliğini *Cosmologia și alchimie babiloniana* adlı eserinde ele alan Eliade, merkez sembolizmi konusuna *Traité* adlı kitabında “Le Centre “du Monde”” (Dünyanın “Merkezi”) başlıklı bir alt bölümde (s. 316–319) ayrıca incelemektedir. *Traité* ile aynı yılda piyasa çıkan *Le mythe de l'éternel retour* adlı kitabının “Le symbolisme du “Centre”” (“Merkez” Sembolizmi) (s. 24-30)

⁷⁵⁶ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 38.

⁷⁵⁷ Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 62

⁷⁵⁸ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 92-93.

başlıklı bölümünde bu konu üzerinde yeniden durulmaktadır. 1952’de yayımlanan *Images et symboles* adlı eserinde Eliade’nın aynı başlıkla yani “Symbolisme du ‘Centre’”⁷⁵⁹ (“Merkez” Sembolizmi) başlıklı birinci bölümünde (s. 33-72) kutsal mekân fenomeninin en önemli unsurlarından birini oluşturan merkez sembolizmini daha geniş bir biçimde ele aldığı görülmektedir.

Images et symboles adlı eserinde Eliade, kutsal mekânlardaki merkezilik olgusu konusunda genel bir kural sunmaktadır: Tapınakların “Dünyanın Merkezi”nde bulunduğu kabul edildiği gibi profan mekân içerisinde yer alan her kutsal mekân yani kutsalın dâhil olduğu her alan bir “merkez” olarak kabul edilmektedir. Bu tür mekânlar inşa edilebilir.⁷⁶⁰ Çünkü sabit bir noktayı temsil eden merkez ya keşfedilerek ya da yansıtılarak (projection) meydana gelmektedir.⁷⁶¹ Bu ifade ile kutsal mekânın insanlar tarafından seçilemeyeceği yönündeki daha önce belirtilen husus çelişkili görünmektedir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Eliade, kutsal mekânın temel özelliğinin bir merkez oluşturduğu noktası üzerinde durmakta ve bunun nedenini kozmolojik mitle ilişkili olarak izah etmektedir. Dünyanın yaratılışı bir merkezde başladığı gibi insan da dünyanın merkezinde yaratılmıştır.⁷⁶² Kutsal, mutlak gerçeklikle eşdeğer olduğu için merkez de böylece mutlak gerçekliği temsil etmektedir.⁷⁶³ Ebediliğe, ölümsüzlüğe kavuşmak isteyen dindar insan kutsalla doğrudan temas sağlayan merkeze mümkün olduğunca yakınlaşmaya ve böylece de selametini sağlamaya çalışmaktadır.⁷⁶⁴ Dindar insan, “tanrılarının yanbaşıda yaşamayı arzulamakta ve bunun için çabalamaktadır.”⁷⁶⁵ Dinlerdeki hacc fenomenini de Eliade bu bağlamda izah etmektedir. Eliade’a göre hacc etmek ya da bir tapınağa girmek vs. merkeze yönelmek anlamına gelmektedir.⁷⁶⁶ Nitekim daha önce belirtildiği gibi hâlâ günümüzde dünyanın en önemli hacc merkezlerinden kabul edilen Kudüs ve Ka’be gibi kutsal mekânlar, arkaik zamanlardan

⁷⁵⁹ Eliade bu yazıyı İsviçre’nin Ascona şehrinde düzenlenen Eranos toplantısında “Psychologie et histoire des religions: à propos du symbolisme du ‘Centre’” başlıklı bir bildiri olarak sunmuş ve daha önce yayımlatmıştır: *Eranos-Jahrbuch*, 19 (1950), s. 247-282.

⁷⁶⁰ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 65-66.

⁷⁶¹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 26, 35; Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 32.

⁷⁶² Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 29; Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 29; Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 55.

⁷⁶³ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 30.

⁷⁶⁴ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 148-149; Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 31.

⁷⁶⁵ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 81.

⁷⁶⁶ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 139-140.

beri dünyanın merkezi olarak kabul edilmiştir.

Ka'be, "dünyanın merkezi" olarak kabul edilmekteydi. Ka'be, yalnızca dünyanın merkezi olmakla kalmaz, Kabe'nin üstünde göğün merkezinde "Göğün Kapısı" bulunuyordu. Bu kapı, Ka'be'nin gökten düşerken açtığı deliktir ve bu delikten Yeryüzünün Gök ile iletişimi gerçekleşebilmektedir. Buradan *Axis Mundi* (dünyanın eksen) geçmektedir.⁷⁶⁷

Yine aynı şekilde önemli bir Budist hacc merkezi olan Barabudur tapınağı Kozmosun bir imgesi olarak kabul edilmektedir. Zigguratlar gibi yapay bir dağ biçiminde inşa edilen bu tapınağın katlarına tırmanarak dünyanın merkezine yaklaşılmaktadır. Zira kutsal mekânlar kozmik dağların zirvelerine benzetilmektedir. Kozmosun merkezinde yer aldıklarına inanıldığı için tapınak ya da kutsal şehir üç kozmik bölgenin yani Gök, Yeryüzü ve Cehennemin buluştuğu noktayı temsil etmektedir.⁷⁶⁸ Merkez sembolizminin en yaygın örneklerinden biri evrenin ortasında yer alan ve her üç dünyayı da birbirine bağlayan *Kozmik Ağaçtır*.⁷⁶⁹ Eliade, 1951 yılında yayımlanan *Le chamanisme* adlı eserinde birbiriyle iletişim hâlinde olan üç kozmik bölge tasavvurunun sadece şamanizme has bir fenomen olmadığını ve bunun gök ile doğrudan iletişimin mümkün olduğu inancıyla ilgili evrensel bir inanç olduğunu bildirmektedir.⁷⁷⁰ Oysa adı geçen eserden sadece bir yıl sonra yayımlanan *Images et symboles* adlı eserinde Eliade, "merkezin" bu üç bölgenin kesiştiği noktayı oluşturmasının üç kozmik bölge tasavvuruna sahip olan kültürler için geçerli olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁷¹

Eliade'a göre bu kültürlerde yer alan bütün kutsal mekânlar bir *hierofani* içermektedir.⁷⁷² Yani bu mekânlarda kutsalın tezahür ettiğine, ortaya çıktığına inanılmaktadır. Böylece kutsalın tezahür etmesiyle kutsal hâle gelen mekânın temel niteliği merkez yani eksen hâline gelerek kozmik bölgeleri birbirine bağlamasıdır.⁷⁷³ Dolayısıyla kutsal hâle gelen her mekân yani hierofani ve teofanilerin ve hatta herhangi bir işaretin cereyan ettiği her mekân bir "merkez" niteliği kazanmaktadır.⁷⁷⁴ Oturulmak ya da "hayati alan" olarak kullanılmak amacıyla iskân edilen her arazi ilk önce "kaos"tan "kozmos"a dönüştürülmektedir. Ritüel aracılığıyla bu araziye bir "biçim"

⁷⁶⁷ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 197.

⁷⁶⁸ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 27.

⁷⁶⁹ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 55.

⁷⁷⁰ Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 215.

⁷⁷¹ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 50-51.

⁷⁷² Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 29.

⁷⁷³ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 25.

⁷⁷⁴ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 315; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 30.

verilerek *gerçek* hâle getirilmektedir.⁷⁷⁵ Aynı şekilde her mesken kutsallaştırılarak iskân edilmektedir. Böylece bütün tapınaklar, meskenler, saraylar ve şehirlerin hepsi ortak bir nokta üzerinde yani Evrenin Merkezinde yer almaktadır.⁷⁷⁶

Daha önce de belirttiğimiz gibi Eliade'ın inceleme alanını yukarıda bazılarının adını zikrettiğimiz arkaik ve geleneksel toplumlar oluşturmaktadır. Dolayısıyla merkez sembolizmini incelerken de Eliade verilerini bu tür toplumlardan almaktadır.⁷⁷⁷ Eliade'ın betimlediği dünya işte bu tür toplumların dünyasıdır. Bu tür toplumlar dünyayı bir mikrokozmos şeklinde telakki etmektedir. Her mikrokozmosun bir merkezi bulunmaktadır. Bu merkezde kutsal ya temel bir hierofani ya da doğrudan tanrıların epifanileri şeklinde tezahür etmektedir.⁷⁷⁸ Eliade'a göre bu “merkezler” çok sayıda olabilmektedir. Bütün kutsal mekânlar arketipik kutsal mekânın bir tekrarından ibarettir. Bundan dolayı kutsal mekânın yapısı, tek bir merkez içinde sınırsız sayıda mekânın bir arada var olmasını mümkün kılmaktadır.⁷⁷⁹

Eliade'ın kutsal mekânın temel yapısına ilişkin verdiği bilgileri aşağıdaki şekilde sentezlemek mümkündür.

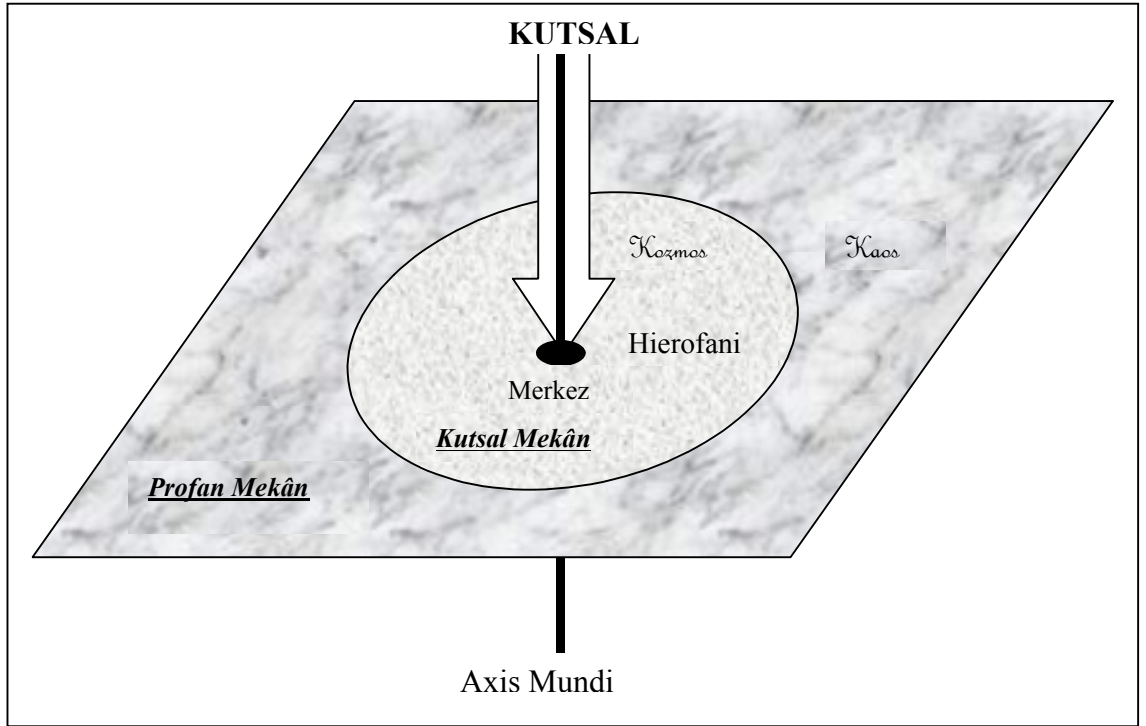
⁷⁷⁵ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 23.

⁷⁷⁶ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 319.

⁷⁷⁷ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 500.

⁷⁷⁸ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 47, 49.

⁷⁷⁹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 323-324.



Şekil 1.1. Mekânın Kutsallaşma Süreci

Eliade, kutsal mekân fenomeniyle ilgili çözümlemelerinin sonucunda şu neticeye varmaktadır: “Kutsal mekânların diyalektiği “cennet özlemini” açığa vurmaktadır”.⁷⁸⁰ Bunun izahını ise Eliade kozmolojik mitte bulmaktadır. Çünkü daha önce de bahsedildiği üzere kozmolojik mitlere göre bidayette/başlangıçta tanrısal ya da yarı-tanrısal varlıklar Yeryüzü üzerinde faaliyetlerini icra ediyorlardı. İnsanın tanrılarla yeniden birlikte olmayı ve ilk yaratıldığı gibi saf ve güçlü bir dünyada yaşamayı arzulaması nedeniyle “kökenlerin” özlemi dini bir özlemdir. Eliade, bu durumu, “başlangıçların mükemmelliği özlemi” ve “cennet özlemi” ile de ifade etmektedir.⁷⁸¹

Eliade, kutsal mekânla Dünyanın yaratıldığı zamanı yani başlangıçtaki zamanı temsil eden mitik zaman arasında ayrılmaz bir bağın varlığından söz etmektedir. Her ne kadar mekân ve zaman iki farklı boyutu temsil etseler de bunların kesiştiği bir nokta bulunmaktadır. Kozmogonik mit zaman ve mekânı birleştirmektedir.⁷⁸² Aslında zaman ve mekânın bu ilişkisi günlük hayatta her insanın yaşadığı bir tecrübe türüdür. Nitekim Eliade da kendi hayatından bir örnek sunarak mekânın ve zamanın nasıl bir ilişki

⁷⁸⁰ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 323.

⁷⁸¹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 82; Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 570.

⁷⁸² Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 500.

içerisinde bulunduğu hususuna açıklık kazandırmaktadır. Eliade, Venedik’e her gittiğinde buraya ilk seyahat ettiği zamanı yeniden yaşadığını dile getirmektedir. Dolayısıyla mekân bütün geçmişi kendinde barındırmakta ve insanın o geçmişi yeniden keşfetmesini ya da diğer bir ifadeyle o geçmişe yeniden dönmesini mümkün kılmaktadır. Böylece mekân insanı yıllar öncesine götürerek ona geçmişe doğru bir yolculuk yaptırmaktadır.⁷⁸³ Dolayısıyla burada mekânın insanın karşısında kayıtsız kaldığı bir nesne değil, bilakis insana etki eden bir özne hâline geldiği görülmektedir. Kutsal mekânların hepsi bu niteliğe sahipken Eliade, günlük tecrübe düzeyinde dahi mekânın nitelik bakımından farklı olan bu iki türünü yaşamanın mümkün olduğunu bildirmektedir. Eliade’ın küçükken girilmesi yasak olan salonlarına izinsiz girip apayrı bir tecrübe yaşadığı konusuyla ilgili daha önce verdiğimiz örnekte (bkz. “İnsanın Bilinç Yapısının bir Unsuru Olarak Din Duygusu” başlıklı bölüm) benzer bir tecrübeyi bizzat yaşamıştır. Nitelik bakımından bambaşka olan mekân kutsaldır.⁷⁸⁴ Mekân, sabit ve tek düze görünse de aslında görecelidir ve dolayısıyla kişiye göre farklı anlamlar taşıyabilmektedir. Yani mekân ve özellikle de kutsal mekân aslında kendinden başka bir şeyi çağrıştırmak suretiyle sembolik bir nitelik kazanmaktadır. Dolayısıyla kutsal mekânın, zamanın sembolik ifadesi hâline geldiğini söylemek pekâlâ mümkündür.

Mekânın sembolik ve kutsal boyutuna ilişkin yaşadığı kişisel tecrübeler yanında Eliade zamanın farklı boyutlarına ilişkin tecrübeler de yaşamıştır. Otobiyografik bir roman özelliği taşıyan *Miyop bir Delikanlının Romanı*⁷⁸⁵ adlı eserinde Eliade, on altı yaşındayken Kraliyet Vakfı Kütüphanesinde geçirdiği zamanla günün diğer zamanlarının birbirlerinden tamamen farklı olduğunu ve “tuhaf saatler” diye nitelendirdiği kütüphanede geçirdiği zamanın süre ile ifade edilmeyeceğini yazmaktadır. Ricketts’e göre Eliade, işte bu tecrübeler sonucunda mekân gibi zamanın da farklı niteliksel düzeylere sahip olabileceğini senzinlemiştir. Zamanın farklı ritimlere ve farklı türlerle sahip olduğunu keşfeden Eliade, akıp giden ve hafızada iz bırakan günlük hayattaki zamanla kütüphanede geçirdiği süresi olmayan/süresiz zaman arasında yaptığı

⁷⁸³ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 101.

⁷⁸⁴ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 10.

⁷⁸⁵ Romence aslı *Romanul adolescentului miop* başlıklı olan bu kitabı Eliade 1922–1925 yılları arasında yazmış ve *Cuvântul*, *Viața Literară* ve *Universul Literar* adlı dergi ve gazetelerde parçalar hâlinde yayımlatmıştır. Bu kitabın Fransızca çevirisi: Mircea Eliade; *Le roman de l'adolescent myope*, Actes Sud, Arles 1992.

ayrımı daha sonra profan zamanla kutsal zaman arasında da yaptığı görülecektir.⁷⁸⁶

Zamanın bu iki boyutu herkes tarafından günlük hayatta yaşandığı içindir ki Eliade'ı en “profan” zihnin bile kutsal zamanı, litürjik zamanı anlayabileceği sonucuna sevk etmiştir. Bu konuda örnek olarak Eliade, tiyatro ve müziği vermektedir. Nasıl ki litürjik zaman, saatin ve takvimin gösterdiği profan zamandan farklı ise bir tiyatro oyununda sergilenen zaman da günlük hayattaki zamanın dışına bir “seyahat”tir. Aynı şekilde müzik de insanı farklı bir zaman boyutuna taşıyabilmektedir.⁷⁸⁷

Eliade'ın verdiği bu örnekler onun metodolojik konumu hakkında ipucu vermektedir. Çünkü kutsal tecrübe ile profan tecrübe arasında böyle bir analojinin varlığından söz ederek Eliade aslında modern toplumlara çok uzakmış gibi görünen kavram ve düşünce kalıplarının algılanmasının ve kavranmasının imkânsız olmadığını ima etmektedir.

1.4.2. *Homo Religiosus*un Tarih ve Zaman Tasavvuru

*Homo religiosus*un inanç sisteminin evrenin mekân boyutunu algılayışını belirlediği gibi aynı zamanda fiziki âlemin diğer boyutu olan zaman boyutunu da aynı şekilde belirlemektedir. Tıpkı mekân telakkisi konusunda olduğu gibi zaman konusunda da Eliade modern çağ ile arkaik düşünce arasındaki farklılığa ısrarla vurgu yapmaktadır. Çünkü Eliade'a göre arkaik dünyayı modern toplumlardan ayıran temel noktalardan biri de zaman karşısındaki duruştur.

Eliade, arkaik insanın zaman telakkisine ilişkin teorisini tek bir çalışmada baştan sona incelememiştir. Diğer konularda olduğu gibi bu konuyu da Eliade çeşitli din bilimi incelemelerinde ele almıştır. Dolayısıyla bu konuda da Eliade'ın düşüncelerinin sentezini oluşturmak, araştırmacıya düşmektedir. Diğer konularda olduğu gibi Eliade'ın bu konudaki düşünceleri de Din Bilimi repertuarına kazandırdığı yeni kavramların ortaya çıkmasıyla paralel bir biçimde gelişmiş ve doğal olarak da zaman içerisinde olgunlaşmıştır.

1.4.2.1. Arkaik Zihniyetin Yapısı

⁷⁸⁶ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 69.

⁷⁸⁷ Mircea Eliade; Ordeal by Labyrinth, s. 103.

Eliade'ın arkaik toplumlara ilişkin düşüncelerini anlayabilmek açısından onun antropolojik tasavvurlarını bilmek son derece önemlidir. Eliade'ın ilk kez *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943) adlı eserinde ortaya koyduğu arkaik düşünceye ilişkin teorisi daha sonraki çalışmalarının üzerine dayandığı temel paradigmalardan biridir. Bu kitapta Eliade, “halk zihniyeti/toplumsal zihniyet” (la mentalité populaire) ve “folklorik zihniyet”’in (la mentalité folklorique) işleyiş tarzını ortaya koymaya çalışmaktadır. Eliade’a göre toplumsal zihniyet ya da başka bir deyişle arkaik bilinç, bireysel olayların gayri şahsi bir kategoriye dahil edildiği ölçüde yani tarihi “hakikiliğini”, tarihi ve “bireysel” özelliklerini yitirip bir arketip hâline geldiği ölçüde muhafaza etmektedir.⁷⁸⁸ Diğer bir deyişle halk bilinci/toplumsal bilinç ne kronolojiye ne tarihi olayların gerçekliğine ne de tarihi şahsiyetlerin hakikiliğine ilgi duymaktadır.⁷⁸⁹ Eliade, diğer geleneksel kültürler gibi özel ve bireysel olana değil, örnek modellere ve paradigmatic olaylara ilgi duyan Hindistan'ın Büyük İskender tarafından işgal edilmesine ve bu fethin daha sonraki tarihini etkilemiş olmasına rağmen bu büyük tarihi şahsiyetin adını bile muhafaza etmediğine dikkat çekmektedir.⁷⁹⁰ Bu konuda Eliade'ın verdiği diğer bir örnek İsrail dini ile ilgilidir. İsrail dinindeki tarihi olaylar ve şahsiyetler, paradigmatic kategorilere göre o derece şekillendirilmiş ki çoğu zaman bunların tarihi gerçekliğini tespit etmek mümkün değildir. Musa adındaki tarihi şahsiyetin gerçekliği hususunda kuşku duyulmasa da onun biyografisi bir türlü oluşturulamamıştır. Diğer taraftan tarihi bir olay olarak bilinen Mısır'dan çıkış hadisesi, tüm Yahudi halkının göçünü değil, sadece Musa'ın başında bulunduğu grubun hicretinden ibaret olduğu halde daha sonra bütün İsrail kabileleri tarafından üstlenilmiştir. Eliade'ın burada dikkat çekmek istediği asıl nokta Mısır'dan çıkış olayının arkaik bir kurban ritüeli olan Paskalya ile ilişkilendirilmiş olmasıdır. Kozmik dindarlığa (ilkbahar bayramı) ait bir ritüel, tarihi bir hadisenin anısı olarak yorumlanmıştır.⁷⁹¹ Bu olay kozmik nitelikli yapıların Yahudilik tarafından kutsal tarihin bir anına nasıl dönüştürüldüğünü göstermekte, fakat aynı zamanda tarihi bir olayın *kategori* hâline dönüştürülerek ne şekilde paradigmatic bir nitelik kazandığını da

⁷⁸⁸ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 41; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 62-63. Eliade'ın *tarih* kavramından kastı bir süre olarak telakki edilen ve bir daha dönmek üzere akıp giden zamandır (Bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 341.). Mantıklı olarak böyle bir tarih içerisinde vuku bulan bir hadise de bir daha tekrar etmemektedir ve dolayısıyla tektir, bireyseldir. Mitik olay ise bunun aksine arketiptir.

⁷⁸⁹ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 212.

⁷⁹⁰ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 173.

⁷⁹¹ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 190-191.

göstermektedir.

Eliade, “Tarihi bir olayın ya da gerçek bir şahsiyetin hatırasını toplumsal hafıza neden iki ya da üç yüzyıldan daha fazla koruyamamaktadır?” diye sormakta ve hemen akabinde de şu cevabı vermektedir:

“Çünkü onun [popüler/toplumsal hafızanın], bireysel eylemleri ve gerçek kişilikleri hatırlaması güçtür. Toplumsal hafıza başka yapılarla işlemektedir: olaylar yerine *kategoriler*, tarihi şahsiyetler yerine *arketipler*. Tarihi şahsiyetler mitik modellerine (kahramanlar vb.) benzetilmekte, tarihi olaylar ise mitik eylemler kategorisi (canavara karşı savaş, düşman kardeşlerin mücadelesi vs.) ile özdeşleştirilmektedir.”⁷⁹²

Arketip hâline gelen tarihi şahsiyetlere az önce zikredilen Musa dışında örnek olarak Zerdüş, Gautama Buda ya da İsa vb. gibi kişiler gösterilebilir. Fakat Eliade bunların yanında 1371 ila 1395 yılları arasında Sırbistan kralı olarak hükümranlık süren Marko Kraljevic veya Rodos şövalyelerinin büyük efendisi olan Dieudonné de Gozon (1346-1353) gibi daha küçük çapta tarihi şahsiyetlerin de arketip hâline geldiğini belirtmektedir.⁷⁹³ Tarihi bir şahsiyetin örnek bir kahramana ve tarihi hadisenin mitik bir kategoriye dönüştürülmesi olgusunu Eliade “arketip teorisi” diye tanımlamaktadır.⁷⁹⁴ Kolektif/toplumsal hafızanın bu karakteristiğini Eliade, “tarihi olmayan/tarih dışı” (anhistorique) ve hatta “tarih karşıtı” (anti-historique) olarak nitelendirmektedir.⁷⁹⁵ Raffaele Pettazzoni’ye yazdığı 10 Şubat 1949 tarihli mektupta Eliade, tarihi bakımdan en fazla şartlandırılmış insanda bile arketipe yani tarih ötesine (trans-historique) karşı bir eğilim keşfedince ve her dini eylemin insanın tarihi aşmasına yardım ettiğini tespit edince şaşırıldığını ifade etmektedir.⁷⁹⁶

Tarihi olay, arketip kategorisine dahil edildiği zaman geridöndürülemezlik niteliği kaybolarak sonsuz sayıda tekrar edilebilen bir anın güncellenmesi hâline gelmektedir.⁷⁹⁷ Dolayısıyla bir kez vuku bulan ve tekrar edilmesi mümkün olmayan tarihi olayların aksine arketipik olay tekrar tekrar meydana getirilebilmektedir. Eliade, arkaik insanın bütün tutumlarında ve icra ettiği bütün ritüellerin altında yatan niyetin “zamanı değersizleştirmek” olduğu kanaatindedir. Eliade’a göre arkaik insanın düşüncesi şu

⁷⁹² Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 39-40.

⁷⁹³ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 317.

⁷⁹⁴ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 159.

⁷⁹⁵ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 59, 62, 103; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 331. Eliade’a göre dini hayat geneli itibarıyla zaten tarih dışı bir niteliğe sahiptir (Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 15.)

⁷⁹⁶ Natale Spineto (ed.); *L'histoire des religions a-t-elle un sens?* s. 200-201.

⁷⁹⁷ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 43-44.

şekildedir: “Eğer değer verilmezse zaman var olmaktan çıkar; üstelik algılanabilir hâle geldiğinde zaman (insanların “günahları”ndan dolayı yani insanın arketipten uzaklaşarak sürenin içerisine düştüğünde) yok edilebilir.”⁷⁹⁸ Nitekim hâlâ arketipler âleminde yaşayan iptidai toplumlar, periyodik olarak dertlerinden ve günahlarından kurtulduklarına inanmaktadırlar.⁷⁹⁹

Folklorik zihniyetin neden bu şekilde işlediği konusunu Eliade, şöyle izah etmektedir: “Arkaik insanın korkuları gerçek dışılık, anlamsızlık ve ölümdür; o, varlığının en derininde nihai ve mutlak gerçeklikten başka bir şeyi arzulamamaktadır.”⁸⁰⁰ Bu sonuca Eliade, arkaik inanışları dikkatlice inceleyerek ölüm korkusu, ölümsüzlük arzusu, yaşama aşkı gibi motiflerin hiç durmadan tekrarlandığını gördükten sonra vardığını ifade etmektedir.⁸⁰¹ Diğer taraftan Eliade, adı geçen eserinde Rumen halk kültüründe önemli bir yere sahip olan Manole usta efsanesini incelediği hâlde arkaik zihniyetten bahsetmesi onun Rumen halk inanışlarıyla arkaik kültürlerdeki inanışlar arasında ortak bir kültürel mirasın varlığına inandığının açık bir göstergesidir. Daha önce de ifade edildiği üzere Hindistan’da kaldığı sürede Eliade, bu ortak kültürel mirasın farkına varmıştı. Nitekim *Le mythe de l'éternel retour* adlı eserinde Eliade, Avrupa’da halk katmanlarının bilinci tarafından günümüze dek sürdürülen, tarihsel olayların kategorilere, bireylerin arketiplere indirgenme sürecinin arkaik ontolojiye uygun olarak gerçekleştirildiğini açıkça ifade etmektedir.⁸⁰² Eliade, bu zaman tasavvurunun ve bu “özel antropolojinin” Yahudilik öncesi bütün insanlığın ortak mirası olduğu kanaatindedir.⁸⁰³

Eliade, böylece arkaik düşüncenin temel karakteristiğini ölüm ve yok olma korkusu olarak belirlemekte ve arkaik düşünceye ilişkin bütün teorisini bu temel üzerine oturtmaktadır. İleride göreceğimiz “tarihin dehşeti” (la terreur de l’histoire) konusu da Eliade’ın bu antropolojik tasavvuruyla yakından alakalıdır. Eliade’a göre ölüm korkusunun doğurduğu bu gerçeklik “saplantısı” nedeniyle arkaik insanın yaptığı veya düşündüğü her şey ya tanrısal bir prototipin ya da kozmolojik bir davranışın kopyası olmakta ve her zaman aynı hedefi gütmektedir: *gerçeğe* katılmak, gerçekliğin tam

⁷⁹⁸ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 103.

⁷⁹⁹ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 91.

⁸⁰⁰ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 43.

⁸⁰¹ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 43.

⁸⁰² Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 60.

⁸⁰³ Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 15; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 94.

ortasında bulunmak. Bundan dolayı da arkaik insan için nesneler tecrit edilmiş, gerçek dışı ve geçici birer obje olma durumundan sıyrılıp metafizik prensiplerin taşıyıcısı veya amblemi hâline geldikleri zaman bir anlam ifade etmektedirler.⁸⁰⁴ Bir modeli olan ve nihai bir gerçekliğe iştirak eden Eliade'ın bahsettiği bu metafizik prensipler, arketipler olduğuna göre arkaik insan da hayatını bu arketiplere uygun bir biçimde düzenlemektedir. Hatta Eliade'a göre insan yaşamı aslında hiç durmadan hepsi de bir bakıma birer teofani olan ve birkaç arketipe indirgenebilecek olan başlangıçtaki davranışları diğer bir ifade ile *in illo tempore* gerçekleşen birkaç mitik hadiseyi tekrar etmekten ibarettir.⁸⁰⁵ Çünkü yalnızca arkaik düşünce perspektifinden *in illo tempore* meydana gelen şeyler gerçektir.⁸⁰⁶ Bu düşüncesini Eliade, şu şekilde de ifade etmektedir: “Dinsel bir yaratıyı (yani tanrısal bir biçimi, ayini, miti, kültü) oluşturan unsurlar ne kadar çok ve ne kadar çeşitli olursa olsunlar ifadeleri sürekli olarak belli bir arketipe dönme eğilimindedir.”⁸⁰⁷ “Her ‘tarihi motif’, mümkün olduğunca arketipine yaklaşma eğilimindedir.” Yani tarih tarafından şartlandırılan her dini motif zaman ve mekân koşullarından sıyrılarak yani tarihi kalıntılarından temizlenerek evrensel hâle gelme, arketipine kavuşma eğilimindedir.⁸⁰⁸ Arkaik insanın yaptığı her şey, gerçekliğe dâhil olan her şey kozmogoninin arketipine tekabül etmektedir.⁸⁰⁹ Tanrının yaptığı dışında gerçeklik yoktur. Dolayısıyla insanın gerçekliği elde edebilmek için tanrının davranışlarını tekrar etmekten başka çaresi yoktur.⁸¹⁰ Eliade, paradigmatik davranışların bu tekrarını “orijinal bir ontoloji”nin ifadesi olarak görmektedir.⁸¹¹

Buraya kadar kutsal zaman konusunda anlatılanları Eliade'ın bu konuyu fenomenolojik yaklaşım gereği eşzamanlı/senkronik bir biçimde ele aldığını görüyoruz. Daha sonra ayrıntılıyla göreceğimiz üzere Eliade'a yöneltilecek önemli metodolojik eleştirilerden biri de dini fenomenleri incelerken tarihi süreci hesaba katmadığı şeklindedir. Bu eleştirilere bir bakıma cevap olarak Eliade, dinleri tarihi perspektiften yani diakronik olarak ele alan ve tarih boyunca ortaya çıkan bütün dini sistemleri sentezleyerek din

⁸⁰⁴ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 43-44.

⁸⁰⁵ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 120-121; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 107; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 333.

⁸⁰⁶ Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 50.

⁸⁰⁷ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 62.

⁸⁰⁸ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 159-160; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 387-388.

⁸⁰⁹ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 194.

⁸¹⁰ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 24.

⁸¹¹ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 16.

tarihinin adeta bir özetini sunmaya çalıştığı üç ciltlik *Histoire des croyances et des idées religieuses* adlı eserinde devrî zaman tasavvurunun oluşum süreci hakkındaki görüşlerini somut bir biçimde ifade etmektedir.⁸¹²

Özellikle tarım işleri çerçevesindeki kozmik zaman tecrübesi, sonunda *dairesel zaman* ve *kozmetik devre* tasavvurunun hâkim olmasına neden olmuştur. Dünya ve insan varoluşu bitkisel hayat terimleriyle değerlendirildiklerine göre, kozmik devre de aynı ritmin sonsuz tekrarı olarak algılanmaktadır: doğum, ölüm, yeniden doğum. Vedalar sonrası Hindistan'ında, bu tasavvur birbiriyle uyumlu iki öğreti hâlinde geliştirilecektir: sonsuza kadar tekrar eden devreler (*yuga*) tasavvuru ve ruh göçü (tenasüh) tasavvuru. Diğer yandan dünyanın periyodik olarak yenilenmesi etrafında şekillenen arkaik düşünceler yeniden ele alınıp yorumlanarak Yakın Doğu'nun birçok dini sistemi içerisine dâhil edilmiştir. İki bin yıl boyunca Yakın Doğu'ya ve Akdeniz dünyasına hâkim olacak kozmolojilerin, eskatolojilerin ve Mesîhi inanışların kökleri neolitik çağda yaşayan insanların tasavvurlarına dayanmaktadır.⁸¹³

Ziraatın keşfini insanlığın din tarihinde bir dönüm noktası hatta bir devrim olarak gören Eliade, Yakın Doğu'nun belirleyici rolü olduğuna inanmaktadır. Zira ziraat, neolitik kültür ve nihayetinde şehir medeniyeti, Yakın Doğu'da bulunan bir merkezden yayılmıştır.⁸¹⁴ Ziraat işleri sonucunda insan kendi varoluşu ile kozmik düzenin işleyişi ve özellikle de bitkisel hayatın devrî biçimde işleyişi arasındaki analogileri kurmuş ve bu temel tasavvur neticesinde de zaman ve mekân telakkilerini geliştirmiştir. Sonbaharda sararıp solan ve sonunda yok olan ağaçlar, bitkiler, çiçekler ilkbaharda nasıl yeniden yeşerip canlanıyorsa, ay nasıl hilalken büyüyüp dolunay oluyor ve kaybolduktan üç gün sonra tekrar ortaya çıkıyorsa, gecenin sonunda gün nasıl yeniden doğuyor ve kıştan sonra nasıl ilkbahar oluyorsa insan varoluşu da böyle bir kaderi paylaşıyor olmalıdır diye düşünmüştür bu çağ insanı. Kozmik düzenle kendi var oluşu arasındaki benzerlikleri keşfeden arkaik insan, ölümün geçici bir varlık tarzı olduğu ve ölümden sonra hayatın yeni ve sonsuz biçimlerinin ortaya çıkacağı kanaatine varmıştır.⁸¹⁵ Böylece neolitik dönemde zaman kozmik düzenin yansıttığı devrî şekilde tasavvur edilmeye başlanılmıştır.

Yukarıdaki pasajdan net bir biçimde ortaya çıkan diğer bir husus da Eliade'nin arkaik insan diye tabir ettiği şeyin aslında ziraatın keşfi sonucunda neolitik çağda ortaya çıkan tasavvurlara sahip insan prototipini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu insan türünü

⁸¹² Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* adlı eserinin birinci cildinin "Uzun Devrim: Ziraatın Keşfi: Mezolitik ve Neolitik" başlıklı ikinci bölümde (s. 40-67) incelemektedir.

⁸¹³ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses* I, s. 54.

⁸¹⁴ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 63.

⁸¹⁵ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 281-282.

Eliade, “iptidai” veya “arkaik” insan diye de nitelendirmektedir. Bu insanın temel özelliği mekânı beşer üstü varlıklarla iletişimi mümkün kılan kutsal bir merkeze sahip bir alan ve zamanı da kozmik zamana benzeterek devrî şekilde yani ortaya çıktığı ana yeniden dönerek yenilendiği, yeniden meydana geldiği şeklinde tasavvur etmesidir.

1.4.2.2. Devrî Zaman Tasavvurunda Mitin Rolü

Eliade’ın bahsettiği bu başlangıçtaki davranışları insanlara nakleden şeyler mitlerdir özellikle de başlangıç mitleri yani kozmogonik mitlerdir.⁸¹⁶ Başlangıçtaki bu zamanı yani dünyanın yaratıldığı anı ifade etmek için Eliade, “jadis” (eskiden), “en ce temps-là” (şol vakit), “alors” (o zaman), “au commencement” (başlangıçta/bidayette), “au début de l’Histoire” (Tarihin başında), “le Grand Temps” (Büyük Zaman) gibi kavramların yanı sıra, sıkça Latince “in illo tempore”, “ab initium”, “ab inition”, “ab origine” vs. gibi terimleri de kullanmaktadır. Böylece Eliade’ın arkaik insanın zaman tasavvurunu da kozmogonik mite dayandırdığı açıkça görülmektedir. Nitekim Eliade, “kozmogonik zamanın bütün kutsal zamanlara örnek teşkil ettiği”⁸¹⁷ için kutsal zaman tasavvurlarının anlaşılmasında kozmogoninin vazgeçilmez bir yere sahip olduğunu düşünmektedir.

Eliade’ın mitik zaman konusundaki görüşlerinin de Van der Leeuw’dan etkilendiği anlaşılmaktadır. *Traité d’histoire des religions* başlıklı kitabında Van der Leeuw’un *L’homme primitif et la religion* adlı eserinden yaptığı “Rit, başlangıçtaki bir zaman diliminin tekrarıdır” ve “Başlangıçtaki zaman bütün zamanlara örnek teşkil eder” şeklindeki iki alıntı Eliade’ın kutsal zamanın şekillenmesindeki mitin rolünü ortaya koyması için gerekli teorik bilgiyi sağlamıştır. Van der Leeuw’un verdiği bu bilgilerden hareketle Eliade, mitik zamanın iki temel niteliğini ortaya koymaktadır: 1) Mitik zaman tekrar edilebilir bir özelliğe sahiptir; 2) Tarihin dışında olsa da bu mitik zamanın bir başlangıcı vardır. Bu da tanrının dünyayı yaratıp düzene soktuğu, uygarlığı getiren kahramanın ya da atanın herhangi bir faaliyeti gösterdiği bir ana tekabül etmektedir.⁸¹⁸

Nasıl ki modern insan kendini beşeriyet tarihinin bir ürünü olarak görüyorsa arkaik toplumların insanı da kendisinin mitik bir tarihin yani *in illo tempore*, zamanın başlangıcında vuku bulan bir takım hadiseler sonucunda içerisinde bulunduğu hâle

⁸¹⁶ Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 56.

⁸¹⁷ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 74.

⁸¹⁸ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 332.

geldiğine inanmaktadır. Bu bakımdan Eliade, arkaik toplumlardaki tarihin başlangıçtaki birkaç olayla sınırlı kaldığı için bir tür “kapalı” tarih olduğunu ifade etmektedir. Ancak Eliade günümüzde tamamen kapalı bir tarihe sahip herhangi bir iptidai topluluğun artık bulunmadığını da eklemeyi ihmal etmemektedir. Zira her toplum ve her medeniyet yabancı kültürel unsurları benimseyerek kurumlarının en azından bazı yönlerini değiştirmiş ve bundan dolayı da tarihi şartlar tarafından etkilenmiş bulunmaktadır. Buna rağmen Eliade, modern toplumun aksine iptidai toplumlardaki bütün bu yeniliklerin insanüstü kaynaklı birer “ifşa” olarak kabul edildiği ve dolayısıyla da kutsallaştırıldığı görüşündedir.⁸¹⁹ Avustralya yerlilerini örnek gösteren Eliade, bunların hayatlarında dış tesirlerin meydana getirdiği değişikliklerin farkında olduğunu; fakat bu etkileri tarihi birer hadise olarak değil, mitik varlıkların müdahaleleri olarak algıladıklarını bildirmektedir.⁸²⁰

In illo tempore yani başlangıçtaki zamanda arketipler ilk kez meydana gelmiştir. Arkaik insan bu paradigmatik davranışları tekrar etmek suretiyle bir eylem ya da bir nesneye gerçeklik kazandırmaktadır. Bu tekrar zımni olarak profan zamanın, sürenin ve tarihin yok olmasını sağlamakta ve böylece de örnek davranışı yineleyen kişi bu örnek davranışın ortaya çıktığı mitik döneme intikal etmiş olmaktadır. Ancak bu durum sadece ritüeller veya beslenme, cinsi münasebet, seremoniler, avlanma, savaş, çalışma vs. gibi önemli eylemler esnasında vuku bulmaktadır. Arkaik insanın yaşamının geriye kalan kısmı, profan zaman içerisinde, “oluş” içerisinde geçmekte ve bundan dolayı da anlamdan ve değerden yoksun bir hâle bürünmektedir.⁸²¹

Modern toplumların aksine arkaik toplumlarda zaman ne homojen ne de tek düze bir fenomen olarak algılanmaktadır.⁸²² Zamanı heterojen bir yapı olarak görmeyen arkaik düşüncedeki zaman telakkisinin temel karakteristiği zamanı iki farklı kategoriye ayırmasıdır: hierofanik/kutsal zaman ve profan zaman. Ritüellerin icra edildiği zaman, ya bir ritüel aracılığıyla idrak edilen ya da bir arketipin tekrarı ile gerçekleştirilen mitik zaman ve kozmik ritimler kutsal zaman niteliği taşımaktadır.⁸²³ Arketipi yani örnek modeli olmayan olaylar bir değer kesbetmemektedir. Çünkü bu tür olaylar gelip geçiçi

⁸¹⁹ Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 14-15.

⁸²⁰ Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 76.

⁸²¹ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 50.

⁸²² Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 63.

⁸²³ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 336-327, 328; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 93.

bir karaktere sahiptir.⁸²⁴ Başlangıçtaki mitik zamanın bugüne taşınması olarak idrak edilen kutsal zaman, döngüsel yönde ilerlemekte ve bu doğası gereği de geridöndürülebilir bir nitelik arz etmektedir.⁸²⁵ Bu da mitik çağın ne kadar uzak olursa olsun erişilemez olmadığı ve ritüel aracılığıyla yeniden meydana getirilebileceği düşüncesine dayanmaktadır.⁸²⁶ Böylece devrî zaman (temps cyclique) tasavvuruna sahip olan arkaik toplumlarda her dini bayram ve her litürjik zaman mitik bir geçmişte, bidayette gerçekleşen kutsal bir hadisenin güncel hâle getirilmesinden ibarettir. Bayrama iştirak etmek, günlük zamansal süreden çıkıp bayramın yâd ettiği mitik zamana dâhil olmak anlamına gelmektedir.⁸²⁷ Her periyodik bayramda, bir önceki yıldaki ya da bir önceki yüzyıldaki bayramda tezahür eden aynı nitelikteki zaman meydana gelmektedir. Çünkü her bayram, o bayramın ilk kez ortaya çıktığı anı yani mitik anı temsil etmektedir. Dolayısıyla kutsal zamanın temel özelliklerinden biri de tekrar edilebilir bir niteliğe sahip olmasıdır.⁸²⁸

Eliade’a göre merkez sembolizminin herhangi bir tapınağı, sarayı ya da binayı mitik alanın merkezî noktasına taşıdığı gibi arkaik insanın icra ettiği her anlamlı ve gerçek eylem yani arketipik davranışın tekrarı olan her eylem profan zamanı yükümsüz kılarak mitik zamanla çağdaş olunmasını sağlamaktadır.⁸²⁹ Aynı şekilde arketipik bir davranışın tekrarı sayesinde her an ve herkes tarafından kutsal zaman elde edilebilmektedir.⁸³⁰ Dolayısıyla arkaik ontoloji perspektifinden söz konusu olan zamanın geriye döndürülmesidir. Eliade, devrî zaman tasavvuruna sahip olan arkaik kültürlerin “tarih”e tahammül edemediği için onu sürekli ilga etme çabasında bulunduklarını düşünmektedir.⁸³¹ Geçen tarihi süreyi yok ederek yep yeni bir varoluş başlatma amacını güden bu “geriye dönüş” düşüncesinin çok çeşitli bağlamlarda görünmesi Eliade’a göre bu düşüncenin beşer zihnini sürekli meşgul ettiğinin bir kanıtıdır.⁸³² Eliade, arkaik düşüncedeki devrî zaman tasavvurunun aslında bir soteriolojiyi, yani tarihi tahammül

⁸²⁴ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 46.

⁸²⁵ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 107.

⁸²⁶ Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 54.

⁸²⁷ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 63; Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 94.

⁸²⁸ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 64 ; 94-95.

⁸²⁹ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 51.

⁸³⁰ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 333-334.

⁸³¹ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 51, 67. R. Pettazzoni'nin *La confessione dei peccati* adlı eserine dayanarak en basit beşeri toplumlarda bile “tarihi” hafızaya yani hiçbir arketipe dayanmayan ferdi hadiselerin hatırasına tahammül edilemediğini ifade etmektedir (Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 92).

⁸³² Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 122.

edilebilir hâle getiren bir formül olduğu şeklindeki bu görüşünü *Le sacré et le profane* adlı kitabında veciz bir ifadeyle özetlemektedir: “Tarihi hadiselerin profan *süresini* (durée) mümkün kılan şey, *ebedi şimdiki zamandır* (éternel présent).”⁸³³

Ancak Eliade, arketiplerin sürekli tekrarı ve her seferinde başlangıçtaki mitik zamana yeniden dönme olgusunun arkaik insanı hayata karamsar bakmaya değil tam aksine insan varoluşunun ölüm ve yok olmaktan kurtulduğu inancına sevkettiğine dikkat çekmektedir. Hatta Eliade, tekrarın her ne kadar paradoksal görünse de arkaik insan için yaratıcı bir yöne sahip olduğunu bildirmektedir. Örnek bir davranışın her tekrarı sonucunda yeni bir şey varlık kazanmaktadır. Çünkü tekrar edilen bu davranışlar, tanrılar ya da yarı tanrılar tarafından icra edildiği için birer yaratma eylemini oluşturmaktadır. Yaratmak, bir şeyi var etmek yani ona gerçeklik kazandırmak anlamına geldiği için yaratma eylemlerini/arketipleri tekrar etmek de kaçınılmaz olarak yaratıcı bir eylemi meydana getirmekte yani o eylemi gerçeklik boyutuna taşıyarak onu anlamlı hâle getirmektedir. Dolayısıyla bu tekrarın bir anlamı vardır.⁸³⁴ Fakat Eliade, tekrar etme olgusunun dini içeriği boşaltıldığı zaman kaçınılmaz olarak kötümser bir dünya görüşüne sevk ettiğine de dikkat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Başlangıçtaki bir durumu yeniden elde etmenin bir aracı olmaktan çıktığı zaman yani kutsal niteliği kaybaldığı anda devrî zaman düşüncesi sonsuz defa kendi etrafında dönen ve sonsuza dek tekrar eden bir daire şeklinde telakki edilmekte ve bundan dolayı da insanı dehşete düşürmektedir. Bu duruma örnek olarak Eliade, kozmik devreler dokrininin yer aldığı Hint dinlerini göstermektedir.⁸³⁵

1.4.2.3. Ritüel

Eliade, geleneksel toplumlarda bilinçli ve kasıtlı olarak zamanın sürekli ortadan kaldırılmaya çalışıldığını bildirmektedir. Kozmogoniyi bir bakıma güncel hâle getiren bir dizi ritüel aracılığıyla mazi silinmekte ve Zaman yeniden oluşmaktadır.⁸³⁶ Böylece hâlihazırdaki zamanla yani şimdiki zamanla mitik zaman arasındaki köprüyü ritüel kurmaktadır. Zira ritüel, insanı başlangıçtaki mitik döneme, başlangıçtaki zamana

⁸³³ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 79.

⁸³⁴ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 108.

⁸³⁵ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 95; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 85-86.

⁸³⁶ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 74-75.

taşımakta ve hayal dönemi ile çağdaş hâle getirmektedir.⁸³⁷

Geleneksel insana göre bir arketipik modelin taklit edilmesi, o arketipin ilk kez ortaya çıktığı mitik anın yeniden güncel hâle getirilmesidir. Dolayısıyla, ne periyodik ne de kolektif olan bu törenler de profan zamanın, sürenin akışını durdurmakta ve bu törenleri yapanları mitik zamana *in illo tempore*ye nakletmektedir. Bütün ritüellerin tanrısal bir arketipi taklit ettiğini daha önce görmüştük.⁸³⁸

Eliade'a göre her rit, *in illo tempore*, bidayette yani tarihin başlangıcında gerçekleşen arketipik bir davranışın tekrarından ibarettir. Tekrar aracılığıyla rit, arketipi ile örtüşmekte, profan zaman ilga olmaktadır.⁸³⁹ Başka bir yerde "her ritüel *in illo tempore* gerçekleşen başlangıçtaki bir davranışın tekarından ibarettir"⁸⁴⁰ ifadesinden Eliade'ın rit ile ritüeli eşanlamlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Ritin icra edildiği zaman, nitelik bakımından profan zamandan farklıdır yani profan zaman gibi akıp gitmemekte ve hep aynı kalmaktadır.⁸⁴¹ Böylece ritüelin gerçekleştiği zaman hep aynı zamanı yani bu ritüelin ilk kez icra edildiği anı, yani mitik zamanı temsil etmektedir.⁸⁴² Bundan dolayı da rit/ritüel, geçen profan zamanı yok ederek arkaik insanı ritüelin tanrısal varlıklar tarafından tesis edildiği *in illo tempore*ye yani mitik zamana taşımaktadır.⁸⁴³

Ritler, tanrılar ya da atalar tarafından ortaya konulduğuna inanıldığı için her ritüelin tanrısal bir modeli yani bir arketipi vardır.⁸⁴⁴ Ritin tekrar edildiği her seferde tanrının ya da atanın zamanın başlangıcında yani mitik bir zamanda sergilediği arketipik davranış taklit edilmektedir.⁸⁴⁵

Arkaik toplumların, Hint dinlerinin ve İç Asya'nın kadim kavimlerinin devrî bir zaman tasavvuruna sahip olduğu biliniyordu. Dolayısıyla Eliade'ın bu konuda anlattıkları çok orijinal gelmeyebilir. Ancak Eliade, bu kutsal zaman tasavvuru konusundaki katkısının bu tasavvurun altında yatan asıl niyeti keşfetmesi olduğunu düşünmektedir. Zira Eliade'a göre devrî zaman tasavvuru, insanın süreye direnme ve onu reddetme arzusunu

⁸³⁷ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 36; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 63; Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 110.

⁸³⁸ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 93.

⁸³⁹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 40.

⁸⁴⁰ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 271.

⁸⁴¹ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 24.

⁸⁴² Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 24; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 329.

⁸⁴³ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 331; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 71; Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 31.

⁸⁴⁴ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 34.

⁸⁴⁵ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 331.

yansıtmaktadır.⁸⁴⁶ Bu tasavvur insanı yukarıda bahsedilen korkularından kurtarmaktadır.

Ritüel, profan Zamanı ilga ederek mitteki kutsal Zamanı geri getirmektedir. Tanrıların in illo tempore gerçekleştirdikleri kahramanlıklarla çağdaş olunmaktadır. Zamanın geri döndürülemezliğine karşı başkaldırmak insanın “gerçekliği inşa etmesine” yardımcı olmakta ve diğer taraftan da onu ölü Zamanın yükünden kurtarmakta ve ona maziye ortadan kaldırarak yeni bir hayat başlayabileceği ve dünyasını yeniden yaratabileceği teminatını vermektedir.⁸⁴⁷

Eliade, arkaik toplumların devrî zaman tasavvurunun aslında bir soteriolojiyi ifade ettiğini ima etmektedir. Bu tasavvur *homo religiosus* korkularından ve özellikle de ölüm ve yok olma korkusundan yani nihilizmden kurtararak hayatı yaşanabilir ve hayattaki sıkıntıları tahammül edilebilir hâle getirmektedir.

Eliade, bütün ritüellerin altında yatan temel ideolojinin aslında insanın tarihi ilga ederek, tarihi anı aşarak başlangıçtaki hâle yeniden kavuşmak ve böylece de yenilenmiş yani yeniden doğmuş gibi olma arzusunu ifade ettiği düşüncesindedir.⁸⁴⁸ Eliade, zamanı iptal ederek periyodik olarak yenilenme ihtiyacını diğer bir deyişle dünyayı yeniden yaratmak üzere ritüel aracılığıyla yok etme ihtiyacını bütün arkaik ve geleneksel toplumların ortaklaşa paylaştıkları temel bir husus olarak görmektedir.⁸⁴⁹ Eliade’a göre yenilenmeye ilişkin bütün araçlar aynı amacı gütmektedir: Kozmogonik eylemin tekrarı ile geçmiş zamanı yok etmek, sürekli *in illo tempore*ye dönerek tarihi ilga etmek.⁸⁵⁰ Geleneksel toplumlardaki insanın bu tutumu, onun geçmişi yok ederek bu geçmişten kurtulmak için periyodik olarak zamanı askıya alıp tarihin seyrini tersine çevirerek *in illo tempore* yani başlangıçtaki o zamana dönüp yeniden doğma, yeniden başlama ve yenilenme ümit ve inancını yansıtmaktadır.⁸⁵¹ Kutsal zaman tasavvurunun ritüellerde ne şekilde ortaya çıktığını göstermek bakımından Eliade, farklı kültürel ortamlara ve farklı tarihi dönemlere ait inanç sistemlerinden örnekler vermektedir. Ritüel-zaman ilişkisine örnek olması bakımından şu birkaç örnek üzerinde durmak yararlı olacaktır.

⁸⁴⁶ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 51, dip. 1.

⁸⁴⁷ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 175.

⁸⁴⁸ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 283; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 34.

⁸⁴⁹ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 103; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 29-30; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 133; Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 215, 219.

⁸⁵⁰ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 98; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 340.

⁸⁵¹ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 285.

1.4.2.3.1. Bayramlar ve Yeni Yıl Bayramı

Daha önce belirtildiği üzere tek düze bir zaman telakkisine sahip olan modern insanın tersine dindar insan, profan ve kutsal olmak üzere iki tür zaman tanımaktadır. Bunlardan birincisi yani profan zaman geçici bir süreyi oluşturmaktadır. İkincisi yani kutsal zaman ise *homo religiosus* nazarında kutsal takvimi meydana getiren bayramlar esnasında periyodik olarak elde edilebilen nitelikte bir “ebediyetler dizgesi”ni (une suite d’éternités)⁸⁵² oluşturmaktadır. Bu tasavvurun kökeni de Eliade’a göre kozmogonik mite ilişkin inanışlara dayanmaktadır. Dünyanın yaratılışı en büyük ilahi eser olduğu için bu olayın kutlanması birçok dinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu dinlerde yeni yılın ilk gününün, yaratılışın ilk gününe tekabül ettiğine inanılmaktadır.⁸⁵³ Böylece her yeni yıl zamanın başlangıcına yeniden dönmek yani kozmogoniye tekrar etmek anlamına gelmektedir.⁸⁵⁴ Bundan dolayı da yeni yılın başında icra edilen seremoniler yaratılışın yani kozmogoninin bir tekrarını temsil etmektedir. Bu tasavvura göre dünyanın her yeni yılda yenilenmesi, yani yeniden doğması gerekmektedir.⁸⁵⁵ Zira zamanın akıp gitmesiyle birlikte bidayetten uzaklaşmakta, bu saflık bozulmakta, zaman kanununa tabi olan her şey eskimekte, kirlenmekte, yıpranmakta ve sonunda da yok olmakta ve nihayetinde de başlangıçtaki mükemmellik kaybedilmektedir.⁸⁵⁶ Ancak dairesel şekilde tasavvur edilen yıl düşüncesi bu durumu bertaraf edebilecek cevabı

⁸⁵² Bu kavramı Eliade, Henri Hubert’in 1905 yılında yayımlanan “Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie” (Din ve Büyüdeki Zaman Tasavvuruna Dair Kısa bir İnceleme) başlıklı makalesinden alarak olduğu gibi aktarmaktadır. Eliade’a göre dini bayramlar, inanları içerisinde bulundukları profan zamandan yani profan, bireysel ve kişilerarası olayların toplamından oluşan bir zamandan çıkartarak bidayette gerçekleşen kutsal olayın mitik zamanına kavuşturmaktadır. Başlangıçtaki bu zaman profan zamanın tersine akıp gitmemekte hep aynı kalmakta ve bayramların periyodik olarak tekrar edilmesiyle sonsuz sayıda yeniden elde edilebilmektedir. Eliade, yukarıdaki kavramı kutsal zamanın bu yönüne vurgu yapmak için kullanmaktadır. Bkz. Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 79. Zaman konusunu sosyolojik açıdan ilk kez ele alan Hubert’in adı geçen makalesi daha sonra Marcel Mauss ile birlikte yaptıkları ve 1899’da *Année sociologique*’de (tome II, s. 29- 138) yayımlanan “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” (s. 1-130) başlıklı uzun makale ile Mauss’un 1904 yılında yayımlanan “L’origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Étude analytique et critique de documents ethnographiques” (s. 131-187) başlıklı çalışmasının da yer aldığı *Mélanges d’histoire des religions* (Alcan, Paris 1909) adlı eserde (s. 189-229) yeniden yayımlanmıştır. Bu esere dayanarak kutsal zamanın ebedilik niteliğini Eliade *Traité d’histoire des religions* adlı eserinde (s. 332, 334) yanlışlıkla Mauss’a atfetmektedir. Oysa zaman tasavvuruna ilişkin bu kitaptaki bölüm Henri Hubert’e aittir. Hubert’in bu çalışması hakkında daha fazla bilgi için bkz. Francois-A Isambert; “Henri Hubert et la sociologie du temps”, *Revue Française de Sociologie*, Vol. 20, No. 1 (Jan. - Mar., 1979), s. 183-204. Ancak Eliade bu yanlışının farkına varmış olsa gerek ki *Le sacré et le profane* adlı eserinde (s. 79) bu konudan bahsederken her iki yazarın da adını zikretmektedir.

⁸⁵³ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 93.

⁸⁵⁴ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 69.

⁸⁵⁵ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 283.

⁸⁵⁶ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 70.

sunmaktadır. Tanrıların *in illo tempore* sergiledikleri davranışları ritüeller aracılığıyla tekrar etmek suretiyle dünyanın ilk kez meydana geldiği anı geri getirmek, dünyayı tekrar o ilk hâline sokmak anlamına gelmektedir.⁸⁵⁷ Böylece yenilenen dünya, başlangıçtaki mitik zamanda yani yaratılışın vuku bulduğu zamanda olduğu gibi saflığına yeniden kavuşmaktadır. Başlangıca, kökene (ad originem) yeniden dönme olgusunu ifade etmek için Eliade ilk kez *Initiation, rites, sociétés secrètes*⁸⁵⁸ adlı kitabında “regressus ad uterum” (ana rahmine geri dönüş) kavramını kullanmakta ve böylece de bu olguyu doğum hadisesine benzetmektedir.⁸⁵⁹ Böylece Eliade, başlangıca dönmeyi insan hayatının başladığı yer olan ana rahmine yeniden dönmeye benzetmektedir. Buna paralel olarak sembolik bir biçimde kozmogoniye yani dünyanın yaratılışına iştirak eden bireyin ve toplumun bir yıl boyunca işlediği günah ve hatalar da yakılarak yok olmakta ve böylece birey de anasından doğduğu ilk gün gibi saf ve günahsız bir hâle gelmektedir.⁸⁶⁰ Yeni yıl bayramlarının yansıttığı diğer bir beşeri karakteristik ise, arkaik insanın tarih dışı bir varoluşu elde etme yani bütünüyle kutsal olan bir zamanda yaşama arzusudur. Bunun için de zamanın bütünüyle yenilenmesi yani sürenin “ebediyete” dönüşmesi gerekmektedir.⁸⁶¹

Görüldüğü üzere dini bayram başlangıçtaki mitik bir olayın, aktörleri tanrılar veya yarı-tanrısallık varlıkları olan “kutsal bir tarihin” sadece yâd edilmesi değil, onun yeniden güncel hâle getirilmesi, yani yenilenmesidir.⁸⁶² Bu “kutsal tarih”, mitlerde anlatıldığı için bayrama katılanlar, tanrıların ve yarı-tanrısallık varlıklarının çağdaşları hâline geldiklerine inanmaktadırlar. Böylece bayram ritüelleri, inananları sembolik olarak bidayete yani başlangıç zamanına nakletmektedir. Sonuçta dindar insan, profan süreden çıkarak sabit ve ebedi nitelikli kutsal zamana dâhil olmaktadır.⁸⁶³ Dolayısıyla dindar

⁸⁵⁷ Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 17.

⁸⁵⁸ *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Gallimard, Paris 1959) başlığı altında yayımlanan bu kitap, Eliade'nin 1956 yılında Chicago Üniversitesinde düzenlenen Haskell Konferansları çerçevesinde sunduğu “Patterns of Initiation” konulu konferanslara dayanmaktadır. İkinci baskıda kitap yeni bir başlıkla yayımlanmıştır: *Initiation, rites, sociétés secrètes*. W. R. Trask tarafından İngilizceye çevrilen bu kitabın, orijinal Fransızca versiyonundan önce yayımlanmış olması dikkat çekicidir: *Birth and Rebirth. The Religious Meaning of Initiation in Human Culture* (Harper-Harvill, New York - London 1958). Kitabın İngilizce çevirisi daha sonra şu başlık altında yeniden yayımlanmıştır: *Rites and symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, Harper Torchbooks, New York 1965.

⁸⁵⁹ Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 123.

⁸⁶⁰ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 69; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 72.

⁸⁶¹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 337.

⁸⁶² Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 73.

⁸⁶³ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 93-94.

insan her bayramın başlangıçtaki zamanda cereyan ettiğine inanmaktadır.⁸⁶⁴

Eliade’a göre yeni yıl bayramı gibi bütün yenilenme seremonileri, bütün bayram ritüelleri de bidayette vaz edilen arketiplerin taklit edilmesinden ibarettir.⁸⁶⁵ Ritüel, tarih ve zamanı ortadan kaldırmaktadır. *Homo religiosus*a göre ritüel doğası gereği *in illo tempore* gerçekleşen örnek bir ritüeli tekrar ettiği gibi aynı zamanda bu arketip ritüelin cereyan ettiği o mitik anda vuku bulmaktadır.⁸⁶⁶

Yeni yıl seremonileri aracılığıyla zaman ve tarihin ortadan kaldırılmasının nedenini Eliade, felsefi bir yorumla izah etmeye çalışmaktadır. Eliade’a göre bu durum, insanın yaratılışla birlikte ortaya çıkan bölünmüşlük hâinden önceki külli varlığı yeniden elde etme çabasının bir ifadesidir. Zamanın durduğunu anlatan mitlerin çeşitli biçimlerde günümüze kadar varlığını sürdürmesini Eliade, bu mitik ana yeniden dâhil olma arzusunun derin bir manevi ihtiyacı yansıttığının bir delili olduğunu düşünmektedir. Örnek olarak Eliade, Helen düşüncesinden Yahudi inanç sistemine varıncaya kadar birçok inanç sisteminde “ebedi dönüş” ve “zamanın ilk duruma yeniden getirilmesi” fikrinin önemli bir yer işgal ettiğini birdirmektedir. Son tahlilde Eliade, bu dairesel zaman ve ebedi dönüş düşüncesini antropolojik bir tasavvurla ilişkilendirmektedir. Eliade’a göre oluş (devenir) düşüncesi insanı dehşete sürüklediği için ebedi dönüş mitinde zaman sürekli olarak geçtiği yerden bir daha geçerek oluş hâinden kurtulmaktadır.⁸⁶⁷ Zamanın sabit ve statik bir şekle bürünmesiyle birlikte “ebedi dönüş”, “ebedi hâlihazır” durumunu doğurmakta ve bu da insanı içinde bulunduğu dehşetten kurtarmaktadır. Burada yine döngüsel zaman tasavvurunun ve “zaman ile oluş düşüncelerinden temizlenmiş bir ontolojiyi yansıtan bu ‘ebedi dönüş’”⁸⁶⁸ fikrinin arkaik düşüncedeki soteriolojik işlevi net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Eliade’ın asıl vurgu yapmak istediği nokta da zaten burasıdır.

Eliade’a göre kendini periyodik olarak yenileyen bir kozmos düşüncesini yansıtan yeni yıl ritüelleri diğer taraftan da başka bir tasavvuru yansıtmaktadır: “Kayıp cennet”in muhayyel imgesinin doğurduğu “başlangıçtaki mükemmellik” fikri yani şimdiki insanlık durumundan önce var olan bir saadet devri bulunduğu yönündeki inanç.

⁸⁶⁴ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 77.

⁸⁶⁵ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 78; Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 284.

⁸⁶⁶ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 284.

⁸⁶⁷ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 284-285.

⁸⁶⁸ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 107.

Dolayısıyla mükemmelliğin başlangıçta bulunduğu düşüncesinin çok eski ve çok yaygın olduğunu bildiren Eliade, yeni yıl ritüelinin aynı anda iki işlevi yerine getirmiş olduğunu düşünmektedir: 1) Kozmik yenilenmeyi sağlamak; 2) başlangıçtaki saadetin yeniden elde edilebileceği ümidini vermek.⁸⁶⁹

Kutsal zamana ilişkin bu teoriyi Eliade, hem mitik zamanın güncelleştirilmesinden yani günümüze taşınmasından hem de inanan kişinin mitin gerçekleştiği o ilk ana taşındığını ifade etmek suretiyle konuyu karmaşık bir hâle sokmaktadır. Yani söz konusu olan insanın başlangıçtaki zamana kavuşması mı, yoksa başlangıçtaki zamanın insanın yaşadığı hâlihazırdaki zamana gelmesi mi? Diğer birçok konu gibi bu meseleyi de Eliade'ın muğlâkta bıraktığı görülmektedir.

1.4.2.3.2. Kurban Ritüeli

Eliade'a göre her kurban ritüeli *ab origine* yani zamanın başlangıcında bir tanrı tarafından icra edilen ilk kurbanı tamı tamına yeniden meydana getirmekle kalmamakta, aynı zamanda o başlangıçtaki mitik an içinde vuku bulmaktadır. Başka bir deyişle, her kurban ritüeli ilk kurbanı tekrarlamaktadır. Ritin profan zamanı ve süreyi askıya almasıyla tüm kurbanlar başlangıçtaki aynı mitik anda icra edilmektedir.⁸⁷⁰ Kurban eden kişi de arketipik kurban olayını tekrar etmesi dolayısıyla ölümlülerin/fanilerin profan dünyasından ayrılarak ölümsüzlerin tanrısal dünyasına intikal etmektedir.⁸⁷¹

Eliade'ın kurban ritüelini kapsamlı bir biçimde incelediği ilk çalışması *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (1943) adlı kitabıdır. Bu kitapta söz konusu edilen Manole ustanın Argeş manastırını inşa etmesi için eşini kurban etmesidir. Balkanlarda yaygın olan ve birçok versiyonu bulunan bu efsanenin Eliade'a göre diğerlerinden çok daha üstün olan Romence versiyonu kısaca şu şekildedir:⁸⁷² Manole usta ve iş arkadaşları Argeş manastırını inşa etmek üzere işe başlarlar. Fakat gündüz ördükleri duvar ertesi gün yıkılır. Duvar tekrar örülür, ama ertesi gün yine yıkılır ve bu olay günlerce tekrar eder. İşlerin ilerlemediğini gören voyvoda kızar ve bütün ustaları diri diri duvarın içerisine gömmekle tehdit eder. Üzgün ve düşünceli bir vaziyette yatan Manole usta bir

⁸⁶⁹ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 70-1. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 229.

⁸⁷⁰ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 49.

⁸⁷¹ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 50.

⁸⁷² Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 60.

rüya görür. Bu rüyada eğer kendilerine yemek getirmeye gelen ilk kadını duvarın içine gömmezlerse duvarın yine yıkılacağı bildirilir. Ertesi gün ustalara ilk yemek getiren tam da Manole ustanın hanımı olmasın mı? Manole usta tüm isteksizliği ve üzüntüsüne rağmen hanımını diri diri duvara gömmek durumunda kalır ve bundan sonra da artık duvar bir daha yıkılmaz. Bu efsaneye dayanarak Eliade, aslında başlangıçta inşa edilen yapıların ya da imal edilen nesnelerin ayakta kalabilmesi için insanların kurban edildiği fakat daha sonra insan kurbanlarının yerini hayvan kurbanlarının aldığı sonucuna varmaktadır.⁸⁷³

Eliade, bu fenomeni de kozmogoni ile ilişkili olarak izah etmektedir. Eliade’a göre kurbanın bu şekilde icra edilmesi dünya yaratılırken yapılan kurban benzetilmesinden dolaydır. Bu tür kurbanın amacı tanrısal bir modele uyarak, başlangıçtaki yaratılış eylemini tekrar etmek suretiyle “canlandırmak”tır. Dolayısıyla canlandırmanın başlangıçtaki arketipi ne ise aynı sonuca varmak için aynı eylemi yapmak gerekecektir.⁸⁷⁴ Kutsal olduğu için gerçek olan başlangıçtaki bu tanrısal eylem, kurban eden kişiyi teofaninin gerçekleştiği başlangıçtaki mekân ve zamana taşımaktadır. Yaptıklarına gerçeklik kazandırabilmek için insan, gerçek olan yani kutsal olan bir modele uymalıdır.⁸⁷⁵

Traité d’histoire des religions başlıklı kitabında kurban fenomenini yeniden ele alan Eliade, bu kez kurban fenomenini “tarım ve bereket kültleri” çerçevesinde incelemekte ve özellikle de insan kurbanı üzerinde durmaktadır. Avrupa folklorunda ziraatla ilgili inanış ve pratiklerden örnekler verdikten sonra Eliade, şu sonuca varmaktadır:

Gerçek bir insan kurbanını içeren ritüel bir senaryonun kalıntılarıyla karşı karşıya olduğumuz muhtemeldir. [...] Tüm bu tarımsal seremonilerin dünyanın büyük bir kısmına bazı merkezlerden (Mısır, Suriye, Mezopotamya) yayılmış olması ve pek çok halkın bu ilk senaryoların yalnızca birkaç kırıntısını benimsemiş olması muhtemeldir.⁸⁷⁶

Bu tezini desteklemek üzere sözünü ettiği insan kurbanı fenomeninin aslında daha yaygın ve hatta evrensel olduğunu göstermek amacıyla Eliade, Kuzey ve Orta Amerika’nın bazı halklarında, Afrika’nın bazı bölgelerinde, Pasifik adalarının bazısında ve Hindistan’daki Dravid halklarının birçoğunda hasat dönemlerinde insan kurban

⁸⁷³ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 99.

⁸⁷⁴ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 106-107.

⁸⁷⁵ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 164-165.

⁸⁷⁶ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 289-290.

edildiğine dair delillerin bulunduğunu ifade etmektedir.⁸⁷⁷

Kurbanı, bidayette gerçekleşen kozmogonik bir eylemin tekrarı olduğu yönündeki varsayımını Eliade, burada da yinelemektedir.

Bu insan kurbanlarının anlamı, kutsalın güçlerinin mevsimlik olarak yenilenmesine ilişkin arkaik teoride aranmalıdır. Bir “gücün” yenilenmesini amaçlayan her rit ya da dramatik senaryo *ab initio* meydana gelen kozmogonik türden ilk eylemin bir tekrarıdır. Yenilenme kurbanı, yaratılışın ritüel aracılığıyla “tekrar” edilmesinden ibarettir. Kozmogonik mit, bedeninden dünyaların meydana geldiği, otların bittiği vs. başlangıçtaki bir devin ritüel (yani şiddetli) ölümünü içermektedir. Özellikle, tahılların ve bitkilerin kökeni bu tür bir kurbanla ilişkilendirilmiştir [...] otlar, buğday, asma vs. *in illo tempore* yani "başlangıçta" ritüelle kurban edilen mitolojik bir yaratığın etinden ve kanından bitmiştir. Aslında, hasatta tezahür eden gücün yenilenmesi için insan kurban etmek, tohumlara hayat veren yaratılış eyleminin tekrarını amaçlamaktadır. *Ritüel, yaratılışı yeniden meydana getirmektedir*; bitkilerde etkin olan güç, zamanın durması ve başlangıçtaki kozmogonik bütünlük anına geri dönüşle yenilenmektedir. Kurbanın parçalanmış bedeni, başlangıçtaki mitik varlığın ritüelle parçalanmasıyla tohumlara can veren bedenine tekabül etmektedir.

Bunun, hasadın güçlendirilmesi ve çoğaltılması amacıyla gerçekleştirilen her insan ya da hayvan kurbanının kökeninde bulunan ideal senaryo olduğu söylenebilir. Bunun basitçe en açık ve en somut anlamı, hasatlarda ortaya çıkan kutsal gücün yenilenmesidir.⁸⁷⁸

Görüldüğü üzere Eliade, kurbanı da kozmogonik mitle ilişkilendirerek bu eylemin arketipik bir özelliğe sahip olduğunu ifade etmektedir.

1.4.2.3.3. İnşa Ritüelleri

Eliade, Manole usta efsanesinde anlatılan inşa ritüeli gibi çok farklı dönem ve kültürlerle ait inşa ritüellerinin bir arketipe indirgenebileceğini ifade etmektedir: “Bir ruh verilmediği sürece hiçbir şey ayakta kalmaz.”⁸⁷⁹ Eliade’a göre arkaik inşa ritüellerinin altında yatan canlı bir varlık kurban edilmesiyle “canlanmazsa” hiçbir şeyin ayakta kalamayacağı yönündeki tasavvur, kozmolojik mitle ilişkilidir. Kozmogoni yani dünyanın yaratıldığı esnada tanrı her yaratılışın bir kurban –kozmetik devin şiddetli ölümü- gerektirdiğini göstermiştir. Bir şeyin canlı olabilmesi için ona bir ruh aktarmak gerekmekte bu da kurban aracılığıyla gerçekleşmektedir.⁸⁸⁰ Eliade, inşa ritüellerinin dayandığı kozmogonik ve antropogonik mitlerin bir sentezini sunmaktadır:

1. Yüce tanrı ya da tanrılar kozmosu bir devi (Purusah, Ymir) ya da bir deniz canavarını (Tiamat) kurban ederek yarattılar.

⁸⁷⁷ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 290.

⁸⁷⁸ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 292-293.

⁸⁷⁹ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 38.

⁸⁸⁰ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 93, 173.

2. “O zamanda” vuku bulan ritüel ölüm, kozmosu canlandırdığı, ona can ve ruh verdiği için kozmos meydana gelmiştir.
3. Bu canlandırma, sadece kozmosa devin ruhunu ve canını nakletmekten ibaret olmayıp öncelikle çeşitli varlık biçimleri içerisinde devin “hayatının” uzamasını mümkün kılan kurbanın büyüünden kaynaklanmaktadır.
4. Antropokozmosu bilmeyip sadece başlangıçtaki deniz canavarına yer veren geleneklerde (örneğin Mezopotamya’da) insan bir tanrının (Kingu) kurban edilmesi ya da bir yüce tanrının (Marduk) kendini kurban etmesi sonucunda yaratılmaktadır.
5. Başka bir hayatı kurban ederek “hayat” ve “ruh” verilmezse hiçbir şey kalıcı olamaz.
6. Henüz bütün imkanlarını tüketmemiş ve kaderini henüz gerçekleştirmemiş bir hayatın akışını kestiği için yalnızca ritüel ölüm (şiddetli ölüm) yaratıcıdır. Gerçekten ritüel ölüm (ve bunun uzantısı olarak anlamlı olması şartıyla yani bir kaza değil de bir kurban olması şartıyla her şiddetli ölüm) hayatı “nakletmenin” ötesinde meydana getirdiği yeni yaratılışın devamını temin eden bir güç meydana getirmektedir.⁸⁸¹

Eliade, bu mitolojik tasavvuru genelleştirerek bütün inşa ritüelleri için geçerli görmektedir. Eliade’a göre şehrin, bir evin, bir kilisenin, bir tapınağın, bir köprünün vs. inşası esnasında icra edilen kurban ritüeli dünyanın meydana gelmesi için *in illo tempore* icra edilen ilk kurbanın taklidinden başka bir şey değildir.⁸⁸² Bu düşüncesine yöneltilebilecek itirazları bertaraf etmek üzere Eliade, savunmasını baştan hazırlamaktadır.

Her inşaat, başlangıçtaki anı yani hiçbir “tarih” izi taşımayan bir hâlihazırın bütünlüğünü yeniden meydana getirme eğiliminde olduğu için bir mutlak başlangıçtır. Elbette, günümüzdeki inşa ritüelleri büyük ölçüde kalınlardan ibarettir ve bunları icra edenlerin bilincinde ne ölçüde bir tecrübenin tekabül ettiğini belirtmek güçtür. Ama bu rasyonalist itiraz dikkate alınmayacak kadar önemsizdir. Önemli olan insanın her ne türden olursa olsun inşaatlarında kozmogoniye yeniden meydana getirme ihtiyacını hissetmiş olması, bu yeniden meydana getirmenin onu dünyanın başlangıcının mitik anı ile çağdaş duruma getirmesi ve kendini yenilemek için o ana olabildiğince sık dönme ihtiyacını hissetmiş olmasıdır. Modern dünyada hâlâ inşaat ritüellerini devam ettirenlerin bunların anlam ve sırrına ne derecede vakıf olduklarını söyleyebilmek için büyük bir basiret sahibi olmak gerekmektedir. Kuşkusuz bu kişilerin tecrübeleri daha ziyade profandır: İnşaatla başlayan “yeni çağ”, o evde oturacak olanların hayatında “yeni bir aşama” şeklinde yansımaktadır. Ancak güncelleştirilmelerinin doğurduğu tecrübeler artık sadece profan bir karakter arz etse bile mit ve ritin yapısı gene de değişmez: Bir inşaat dünyanın ve yaşamın yeni bir organizasyonudur.⁸⁸³

Son tahlilde Eliade, inşaat ritüelinin de diğer ritüeller gibi profan zamanı ortadan kaldırarak insanı kozmogoninin gerçekleştiği ana taşıdığını ileri sürmektedir.⁸⁸⁴ Tabi ki bütün bu anlatılanlar sembolik olarak gerçekleştirilmektedir. Aslında Eliade bu ritüelleri icra edenlerin inanç dünyasını günümüz insanına taşımaya çalışmaktadır. Ancak Eliade, benimsediği metodoloji gereği bunu çok nadiren ifade etmektedir. Yani Eliade’ın

⁸⁸¹ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 161-163.

⁸⁸² Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 44, 94; Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 319.

⁸⁸³ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 93-94.

⁸⁸⁴ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 318.

çalışmalarında “inananlara göre”, “inananlar nazarında”, “inanıyorlar”, “böyle bir inanca sahiptir” vb. gibi ifadelerle pek rastlanılmamaktadır. Bu durum Eliade’ın üslubunu açıkça yansıtmaktadır. Joachim Wach’ın ölümünden sonra Chicago Üniversitesi Divinity School’daki Dinler Tarihi kürsüsünde göreve başlayan Eliade’ın meslektaşları Charles H. Long’un ifadesi bu durumu net bir biçimde ortaya koymaktadır.

“Wach’dan sonra onun [Eliade’in] tarzı gayet tuhaf gelmişti. Bir ritüel ya da sembolü izah ederken “...inanıyorlardı” gibi bir ifadeyi neredeyse hiç kullanmazdı. Daha çok şöyle bir şey söylerdi: “...ve ilah zuhur etti”. Gözlerimiz önünde dinin muhayyel dünyasını betimlemeye çalışan bir söylemin içerisini girmiş oluyorduk.”⁸⁸⁵

Fenomenolojik yaklaşım gereği Eliade, dünyayı inanan nazarından betimleme çabasıdır. Eliade, çelişkili gibi gözükseler bile dini tasavvurları anlayabilmek için “bunları icat eden zihniyetin özel şartları altına yeniden girmek” gerektiği inancındadır.⁸⁸⁶ Diğer taraftan Eliade’ın hem pozitivistler, rasyonalistler, materyalistler vs. gibi dine muhalif tutum sergileyelerin (antagonistlerin) hem de teologlar gibi dini fenomenleri savunmacı bir perspektiften değerlendirenlerin (apolojetlerin) kullandığı terminolojiden mümkün olduğunca uzak durmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

2. MODERN İNSANIN DÜŞÜŞÜ

Eliade, *modern* kavramını daha önce de kısaca belirttiğimiz gibi insanın dine karşı takındığı belirli bir durumu ifade etmek için kullanmakta, *modern insan* (l’homme moderne) kavramını da *homo religiosus* kavramının karşısı olarak tanımlamaktadır. *Modern dünya* terimi ile Eliade, hem çağdaş Batı dünyasını hem de Rönesans ve Reform döneminden sonra pozitivism ve tarihselcilik tarafından şekillendirilerek ortaya çıkan zihniyeti kastetmektedir. Eliade’ın *modern dünyasını* kendilerini artık Yahudi-Hıristiyan ideolojisine bağlı hissetmeyenlerden oluşmaktadır. Eliade, Batı’nın tümüyle böyle bir anlayışa sahip olduğunu düşünmemektedir. Ona göre resmi eğitim ve kültür tarafından biçimlendirilmiş olan şehirleşmiş toplumların dışında kalan ve özellikle de Avrupa’nın ortası ile güney doğusunda yer alan ve ziraatla uğraşan kitleler hâlâ Hıristiyanlığın kısmen etkilediği geleneksel bir manevi ufka sahiptirler.⁸⁸⁷ Modern dünyada yer alan insanlar, kutsallığı giderilmiş bir dünyada kutsallığı giderilmiş bir

⁸⁸⁵ Charles H. Long; “A Look at the Chicago Tradition in the History of Religions : Retrospect and Future”, Joseph M. Kitagawa (éd.); The History of Religions : Retrospect and Prospect, MacMillan, New York & London 1985, s. 93. Florin Turcanu; Mircea Eliade: Le prisonnier de l’histoire, s. 429’dan alıntı.

⁸⁸⁶ Mircea Eliade; Traité d’histoire des religions, s. 332.

⁸⁸⁷ Mircea Eliade; Mythes, rêves et mystères, s. 23, dip. 1.

hayat sürmekte ve dolayısıyla da herhangi bir dini tecrübe yaşamamaktadırlar.⁸⁸⁸ Öz bir deyişle *modern insan* dindarlıktan yoksundur ve dolayısıyla da herhangi bir dini duyguya sahip değildir.⁸⁸⁹

Yukarıdaki ifadelerden açıkça anlaşılacağı üzere Eliade, *modern insan* kavramını insanlık tarihinin geç bir döneminde ortaya çıkan yeni bir insanlık hâlini betimlemek için kullanmaktadır. Dolayısıyla modern insan, insanlık tarihinin bir aşamasını oluşturmakta ve bu bakımdan da tarihin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten ileride ayrıntılarıyla izah edileceği üzere *modern insanı* Eliade, *tarihi insan* (l'homme historique) ile eş tutmaktadır. Yine, önceki bölümlerde ifade edildiği üzere Eliade, *modern insanı*, *homo religiosus*un eksilmiş bir versiyonu, bozulmuş bir türevi olarak görmektedir (bkz. “Modern İnsanın Karşıtı Olarak *Homo Religiosus*” ve “İnsanın Bilinç Yapısının bir Unusuru Olarak Din Duygusu başlıklı bölümler). Kutsallık duygusunu bilincin bir yapısı olarak kabul eden Eliade, *homo religiosus* olma hâlini asıl bir kategori olarak ele almaktadır. Dolayısıyla Eliade’ın betimlediği bu *homo religiosus* kategorisi de arketipik bir özellik göstermektedir.

Eliade böylece *modern insanı* *homo religiosus*un tarihi süreç içerisinde dönüşüme/değişime uğramış hâli olarak görmektedir. Mademki bu Eliade’ın modern kategorisi altında değerlendirdiği bu insan türü tarihi bir fenomendir, o hâlde bu fenomenin nasıl meydana geldiğine, hangi tarihi süreçlerden geçtiğine bir göz atalım.

2.1. Yahudilik

Eliade, dini dünyasının temel yapılarından birinin devrî zaman tasavvuru olan *homo religiosus*un tarihindeki ilk kırılmayı Yahudiliğin meydana getirdiğini düşünmektedir. Eliade’a göre Yahudilik, devrî zaman tasavvuruna son vererek “Tarih”i icat etmiştir.⁸⁹⁰ Böylece tarihi zamanı icat eden Yahudiliğe göre Tanrı Tarihte tezahür etmiştir.⁸⁹¹ Zamanın bir başlangıcı olduğunu ve bir de sonu olacağı düşüncesini kabullenen Yahudiliğin tanrısı Yahve, kozmik zamanda değil tarihi zamanda tezahür etmektedir.⁸⁹² Böylece Eliade’a göre Yahudilik, kutsalı kozmik bir düzeyden alıp tarihi düzeye

⁸⁸⁸ Mircea Eliade; Initiation, rites, sociétés secrètes, s. 269.

⁸⁸⁹ Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 137, 151; Mircea Eliade; Forgerons et alchimistes, s. 156.

⁸⁹⁰ Mircea Eliade; Fragments d’un journal I, s. 380.

⁸⁹¹ Mircea Eliade; Briser le toit de la maison, s. 85.

⁸⁹² Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 98.

yerleştirmiştir. O zamana kadar İbraniler “tarihe tahammül edebilmek” için yani askeri hezimetlere ve siyasi aşağılanmalara katlanabilmek için zamanlarındaki olayları, ejderin geçici zaferini ve özellikle de sonunda bir Kral-Mesih tarafından öldürüldüğünü anlatan çok eski kozmogonik-kahramanlık mitiyle yorumluyorlardı.⁸⁹³ Fakat,

[...] ilk kez, tarihi olayların Tanrının iradesince belirlendikleri için *bizatihi* bir değere sahip oldukları düşüncesinin kabul gördüğü ve git gide yayıldığı görülmektedir. Yahudi halkının bu Tanrısı artık arketipik davranışları yaratan bir Doğu tanrısı değil, durmaksızın tarihe müdahale eden, iradesini olaylar (işgaller, kuşatmalar, muharebeler, vs.) aracılığıyla açığa vuran bir şahsiyettir. Tarihsel olgular böylece insanın Tanrı karşısındaki “durumları” [situations] hâline gelmekte ve böylece de daha önce hiç bir şekilde sahip olamayacakları dini bir değer kazanmaktadır. O hâlde, Tanrı’nın tezahürü [épiphane] olarak tarihin anlamını ilk keşfedenlerin İbraniler olduğu haklı olarak söylenebilir ve bu yaklaşım, beklenildiği üzere Hristiyanlık tarafından devralınmış ve de yankılandırılmıştır.⁸⁹⁴

Arkaik insanın arkaik davranışları tekrar etmesi üzerine dayalı devrî zaman tasavvurunun *iman* (la foi) esasına dayalı yeni bir dini tecrübe türü getirilerek İbraniler tarafından tarihi zaman tasavvuruna nasıl dönüştüğünün anlaşılması bakımından Eliade, İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban ediş olayını örnek göstermektedir:

Biçimsel olarak İbrahim’in kurbanı, İbranilerin Peygamberler dönemine kadar içerisinde yer aldıkları Eski Doğu dünyasında sıkça uygulanan ilk çocuğun kurban edilişinden başka bir şey değildir. İlk çocuk, çoğu zaman bir tanrının çocuğu olarak telakki edilmekteydi; filvaki, arkaik Doğu’da genç kızların tapınakta bir gece geçirmeleri ve tanrı (onun temsilcisi olan rahip ya da elçisi yani “yabancı”) tarafından hamile bırakılmaları adettendi. Bu ilk çocuğun kurban edilmesiyle tanrıya ait olan, O’na iade edilmiş oluyordu. Böylece taze kan, tanrının tükenmiş enerjisini artırıyor (zira bereket tanrıları denilen tanrılar, dünyanın ayakta kalmasını sağlamak ve ondaki bollukları temin etmek için sarf ettikleri çaba sonucunda kendi tözlerini tüketiyorlardı; dolayısıyla bunların da periyodik olarak yenilenmeleri gerekiyordu). Ve bir anlamda İshak, Tanrı’nın oğluydu. Zira İshak, Sara’nın doğurganlık çağını çoktan geçtikten sonra ona ve İbrahim’e verilmişti. Fakat İshak, *iman*larından dolayı verilmişti onlara; O, *iman* ve ahdin çocuğuydu. Onun İbrahim tarafından kurban edilişi, biçimsel olarak Eski Sami [paléo-sémité] dünyasında yeni doğan bebeklerin kurban edilişine benzese de içerik bakımından bunlardan tamamen farklıdır. Eski Sami dünyasının tümünde böyle bir kurban, dinsel işlevine rağmen, sadece bir *adet*, anlamı tamamen kavranılabilir bir rit iken İbrahim’in durumunda bu imani bir eylemdir. İbrahim bu kurbanın neden kendisinden istenildiğini *anlamaz*; ancak o, yine de bunu yerine getirir, çünkü Rab böyle istemiştir. Görünürde saçma olan bu eylemle İbrahim yeni bir dini tecrübeyi yani *imanı* tesis etmektedir. Diğerleri (tüm Doğu dünyası) İbrahim ve halefleri tarafından açılacak olan bir kutsallık düzeni içinde davranmayı sürdürmüşlerdir. Kierkegaard’ın terminolojisini kullanacak olursak, bunların kurbanları “genel olan” a aitti yani sadece Kozmosdaki kutsal enerjinin dolaşımından (ilahtan doğaya ve insana, sonra insandan -kurban aracılığıyla- tekrar ilaha vs.) ibaret olan arkaik teofaniler üzerine kuruluydu. Bunlar, gerekçeleri kendi içlerinde bulunan eylemlerdi; bunlar mantıklı ve tutarlı bir sisteme dâhildiler: Tanrı’ya ait olan ona dönmelidir. İbrahim nazarında İshak, doğrudan ve maddi bir gebeliğin ürünü değil Rab’den gelen bir *armağandı*. Tanrı ile İbrahim arasında bir uçurum uzanıyordu, aralarında derin bir kopuş vardı. İbrahim’in dini eylemi yeni bir dini boyut meydana getirmiştir: Tanrı, hiç bir rasyonel (yani genel ve öngörülebilir) gerekçe olmaksızın lütufta bulunan, emreden ya da isteyen ve kendisi için

⁸⁹³ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 52.

⁸⁹⁴ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 122.

her şey mümkün olan kişisel, “tamamen farklı” bir varlık olarak kendini göstermektedir. Bu yeni dini boyut, Yahudi-Hristiyan anlamdaki bir “iman”ı mümkün kılmaktadır.⁸⁹⁵

Bu uzun alıntıda verilen örneği Eliade, Yahudi dininin geleneksel yapılara kıyasla ne kadar farklı olduğunu göstermek için zikretmektedir. Zira Eliade’a göre İbrahim’in tecrübesi, insanın kozmos içindeki yeni dini konumu olarak değerlendirilebileceği gibi peygamberlik ve mesihçilik aracılığıyla tarihi olaylar da İsrailoğulları elitlerinin bilincinde o güne kadar bilinmeyen bir boyutta görünmektedirler: Tarihi olay, hem Yahve’nin iradesini hem de onunla kendi seçtiği halk arasındaki kişisel ilişkilerin ortaya çıktığı bir *teofani* hâline gelmektedir.⁸⁹⁶ Böylece elçiler döneminde, Tanrının iradesi tarafından belirlendikleri için birer *teofani* olarak algılanan tarihi olaylar, bizatihi bir değere sahip olarak algılanmaya başlanmıştır. Tarihi olaylar, insanın Tanrı karşısındaki “durumları” olarak algılandıkları için de dini bir değer kazanmıştır.⁸⁹⁷ Tanrı ile seçilmiş halk arasındaki ilişkilerden ibaret olan ve dolayısıyla görünürde sırf “milli” bir karakter arz eden bu “kutsal tarih”in sonraları tüm insanlık için örnek bir model hâline geldiği görülmektedir.⁸⁹⁸

Tanrının epifanisi olarak tarihi değerlendirme düşüncesi Yahudiliğin mirasçısı olan Hristiyanlık tarafından yeniden ele alınarak daha geniş bir boyuta kavuşturulmuştur.⁸⁹⁹ Yahudilik’te olduğu gibi Hristiyanlık, tanrıyı tarihe müdahale ettirmekle yetinmemiş ve bir beşer ve tabiatıyla da tarihi bir varlık olan İsa’yı bizzat tanrı konumuna getirerek Tanrının ta kendisini tarihselleştirmiştir.⁹⁰⁰ Sonuçta Filistin’de yaşayan çağdaşları ile arasında görünürde hiçbir farklılık bulunmayan Nasıralı İsa’nın tanrılaşması ile birlikte tanrısal unsur tamamen tarihin içinde gizlenmiştir.⁹⁰¹ Daha önce de belirttiğimiz gibi Eliade, İsa’nın tanrılaştırılması olayının en üst seviyede bir *hierofani* olduğunu ifade etmekte ve bu durumun *coincidentia oppositorum*un yani karşıtların birleşmesinin en bariz örneği olarak görmektedir. Ancak Eliade’ın Hristiyanlığın tarih karşısındaki duruşu hakkındaki görüşü çelişkili gibi görünmektedir. Bir taraftan Eliade, Hristiyanlığın Yahudi peygamberler tarafından ortaya konulan tarih tasavvurunu devam ettirdiğini savunurken diğer taraftan da *Images et symboles* adlı eserinin son bölümünü

⁸⁹⁵ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 127-128. Krş. Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 188.

⁸⁹⁶ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 128-129. Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 98.

⁸⁹⁷ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 370.

⁸⁹⁸ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 184.

⁸⁹⁹ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 370.

⁹⁰⁰ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 224; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 157.

⁹⁰¹ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 224.

oluşturan “Symbolisme et Histoire” (Sembolizm ve Tarih) başlıklı yazısında olduğu gibi “Hristiyanlık, tarihi ortadan kaldırmak için geldi; Hristiyanın en büyük ümidi, tüm Tarihe son verecek olan Mesih’in ikinci gelişidir”⁹⁰² diyerek onu Yahudilikten farklı ve hatta üstün gördüğü izlenimini uyandırmaktadır. Dolayısıyla hem Hristiyanlığın tanrısının tarih içerisinde eriyip gittiğini hem de diğer taraftan tarihi ortadan kaldırdığını belirten Eliade’ın bu ifadelerinden Hristiyanlığın geriye bir şey bırakmadığı sonucu çıkmaktadır. Bu kavramsal kargaşanın en önemli nedeni Eliade’ın farklı din bilimi çalışmalarında sınırları net olmayan kavramlar kullanarak aynı düşüncüyü farklı şekillerde ifade etmesinden kaynaklandığını düşünüyoruz. *Le sacré et le profane* adlı eserindeki pasajdan Eliade’un bu karmaşık düşüncesi biraz daha açıklık kazanmaktadır. Bu pasajda Eliade, tanrının tarihselleşmesinin yani tarihe dâhil olmasının tarihi kutsallaştırdığını belirtmektedir.⁹⁰³ Daha önce ifade edildiği üzere Eliade’ın *tarih* kavramından kastı bir süre olarak telakki edilen ve bir daha dönmek üzere akıp giden zamandır. İsa’nın içinde tecelli ettiği bu tarih ise sonsuz sayıda tekrarı mümkün kılan devri özellikli mitik zamandır. Eliade, kutsal nitelikli mitik zamanı Yahudi peygamberler tarafından ortaya konulan tarihi zamanın karşıtı olarak görmektedir. Eliade’a göre İsa’nın tecellisi, o anı bir *illud tempus* yani mitik düşüncedeki bidayet anına dönüştürmektedir. Dolayısıyla Eliade, Hristiyanlığın İsa’yı tanrılaştırmasının tarihi ortadan kaldırdığını söylerken aslında onun tarihi zamanı ortadan kaldırarak mitik zaman niteliği kazandırdığını kastettiği anlaşılmalıdır.⁹⁰⁴

Diğer taraftan bu tasavvur değişikliğine rağmen Eliade, Yahudi-Hristiyan geleneğinde ortaya çıkan Mesihçilik ve millenarist hareketlerin yine de Kozmosun yenilenebileceği yönündeki inanca dayandığını ifade etmektedir.⁹⁰⁵ Eliade, farklı şekilde olsa bile bu inançlarda da devrî zaman düşüncesi kendini gösterdiği kanaatindedir.

Nihayetinde dünyanın yeniden meydana geleceği yönündeki mesihi inanışlar da *tarih-karşıtı* (anti-historique) bir tavır sergilemektedir. Tarihi artık görmezden gelemediği veya periyodik olarak yok edemediği için İbrani, az veya çok uzak bir gelecekte *kesin olarak son bulacağı ümidiyle* ona tahammül etmektedir. Tarihi olayların ve zamanın geri çevrilemezliği tarihin zamanla sınırlandırılması yoluyla telafi edilmektedir. Mesihiliğin manevi ufkunda tarihe direniş, arketip ve tekerrürlerin geleneksel ufkunda olduğundan daha sert görünmektedir; burada tarih Yaradılışın periyodik olarak tekrar edilmesi ve zamanın periyodik olarak yeniden meydana getirilmesi aracılığıyla reddedilir, görmezden gelinir ve yok edilirken Mesihî anlayışta tarihe, eskatolojik bir işleve sahip olduğu için

⁹⁰² Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 227.

⁹⁰³ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 98.

⁹⁰⁴ Bkz. Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 98.

⁹⁰⁵ Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgyné*, s. 231.

katlanımlıdır. Tarihe katlanabilmeyi mümkün kılan şey de onun bir gün yok olacağının bilinmesidir. Böylece tarih, ne ebedi bir hâlihazırda/şimdide yaşama bilinci (arketiplerin ortaya çıktığı zaman dışı anla birleşme) ne de periyodik olarak tekrarlanan bir ritüel (örneğin, yılbaşı ritleri vb.) aracılığıyla değil, gelecekte yok edilmektedir. Yaratılışın periyodik olarak yeniden meydana gelişi yerini gelecek bir *in illo tempore*de gerçekleşecek *tek* bir yeniden meydana gelme olayı almaktadır. Fakat tarihe nihai ve kesin bir son verme isteği de tıpkı diğer geleneksel tasavvurlar gibi tarih karşıtı bir tavidir.⁹⁰⁶

Eliade, ziraata geçtikten sonra insanlığın dini düşüncesinin zaman açısından kozmik düzeni örnek alan devrî zaman tasavvuru ile mekân açısından bir merkez etrafında oluşan kutsal mekân tasavvuru şeklindeki temel niteliklere sahip zaman tasavvurunun belirli bir yapıyı koruyarak Yahudiliğin, daha doğrusu İbrahim’in ortaya çıkışına kadar olduğu gibi devam ettiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla din tarihinde birinci kırılma noktası olarak Eliade Yahudiliğin ortaya çıkışını göstermektedir. Eliade’a göre daha önce *homo religiosus* için doğa, işaretler ve hierofanilerle doluyken Yahudilik ve Hristiyanlık kozmosdan kutsalı boşaltmış ve onu “nötr” ve “alelade” hâle getirmiştir.⁹⁰⁷

(Bazıları tarafından “kutsal” kabul edilen) bir taşın sadece bir taş olduğuna, gezegenlerin ve yıldızların sadece birer kozmik nesne olduğuna, diğer bir tabirle bunların ne tanrılar, ne melekler ne de şeytanlar olmadıklarını (ve de olamayacaklarını) Batı dünyasına inandarınlar, elçiler, havariler ve bunların halefleri olan misyonerler olmuştur. Doğadan kutsalın tasfiye edilmesine yönelik bu uzun sürecin sonucunda Batı insanı, atalarının hierofaniler ve kutsal varlıklar gördüğü yerde sadece doğal bir nesne görebilmiştir.⁹⁰⁸

Sonuç itibariyle Eliade, kozmosun kutsallığının yok olmasına yol açan en önemli etkenlerden birinin de Hristiyanlık olduğu düşüncesindedir.⁹⁰⁹

2.2. Rönesans

Din tarihindeki ikinci kırılma noktası olarak Eliade, Hristiyan Batı topraklarında ortaya çıkan Rönesans hareketini göstermektedir. 1927 yılında yazdığı bitirme tezi dolayısıyla Eliade, Marsile Ficin, Giordano Bruno, Leonardo, Galileo, Bruno ve Machiavel gibi Rönesans felsefesine şekil veren düşünürleri yakından inceleme fırsatı bulmuştur.⁹¹⁰ Eliade’nin bu dönemde elde etmiş olduğu sonuçların daha sonraki çalışmalarına temel teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Araştırmaları neticesinde Eliade, Rönesans felsefesinin

⁹⁰⁶ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 129-130.

⁹⁰⁷ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 665.

⁹⁰⁸ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 28-29.

⁹⁰⁹ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 327-328.

⁹¹⁰ Kitabı Fransızcaya çeviren Alain Paruit’in aktardığı bilgiye göre çok iddialı bir plana sahip olan bitirme tezinin sadece ilk üç bölümünü kaleme almıştır: “Hümanizm, konsiller ve Yunanlıların Gelişi”, “Antik Değerlerin Restorasyonu ve Aşılması” ve “İspanya’da Felsefi Rönesans” (Mircea Eliade; *Contributions à l’étude de la philosophie de la Renaissance suivie d’Itinéraire italien*, Gallimard, Paris 1992, s. 9).

aşkınlıkla ilişkilerin kötüleşmesi sonucunu doğurduğu kanaatine varmıştır. Eliade'a göre bu dönemde doğa, ikinci plana itilerek insan, her şeyin ölçüsü hâline getirilmeye çalışılmıştır.⁹¹¹ Aşkınlıklık düzeyindeki tüm ilişkileri kopararak her şeyi beşeri boyuta indirgemeye çalışan Rönesans, bu sürecin sonunda aşkınlığın yerine üç şeyi ikame etmiştir: akıl, deney ve doğal gözlem.⁹¹² Eliade, doğal olarak Rönesans'ın ahlakı dinden ayırarak laik bir ahlak (morale laïque) meydana getirdiğini, ama genel itibarıyla ahlaksız (immoral) olduğunu ifade etmektedir.⁹¹³ Aslında Rönesans'ın ahlak düşüncesinden dini değerleri tamamiyle dışladığını söylesek daha doğru olur. Çünkü Rönesans, aşkın boyutla tüm ilişkileri kesmiş ve manevi olan şeylerin yerine profan olanları getirmiştir. Dolayısıyla Rönesans'ın meydana getirmeye çalıştığı yeni hümanizmin manevi değerlerden tamamen yoksun olduğu görülmektedir.⁹¹⁴ Böylece akılcılığı (rationalisme) ve deneyciliği (empirisme) yegâne kriter olarak kabul edip sadece bunlar aracılığıyla gerçekliğin elde edilebileceğini savunan Rönesans hümanizmi, insanı merkeze almak suretiyle fani/ölümlü olan insanı mutlaklık mertebesine yükseltmeye çalışmıştır.⁹¹⁵

Rönesans, benimsediği akıl, deney ve doğal gözleme dayalı paradigmlar yüzünden Batılı insanın zihninde mekanik bir dünya görüşünün meydana gelmesine neden olmuştur.⁹¹⁶ Rönesans'ın başlattığı bu hareketi on dokuzuncu yüzyılda pozitif bilimler doruk noktasına ulaştırmıştır.⁹¹⁷ Hızlı bir şekilde ilerleyen bu sürecin sonunda hem Batı insanının hayatındaki hem de dünyasındaki kutsallıklar tasfiye edilerek bunlar sekülerler hâle gelmiştir.⁹¹⁸ Mutlak referans olarak Tanrının yerine bilim ikame edilmiştir.⁹¹⁹ Doğal olarak da fiziki evrenle kendini sınırlayan pozitivist bilim metafizik alanı kökten reddetmiştir. Ancak Eliade'a göre kendini bilinç düzeyinde hüküm süren akılla sınırlandıran modern düşünce kutsalı sadece bu düzeyden silebilmiştir. Muhayyilenin hâkim olduğu bilinçaltında ise kutsal var olmaya ve etki etmeye devam etmektedir.

⁹¹¹ Mircea Eliade; Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance, s. 10.

⁹¹² Mircea Eliade; Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance, s. 49.

⁹¹³ Mircea Eliade; Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance, s. 32.

⁹¹⁴ Mircea Eliade; L'île d'Euthanasius, s. 184.

⁹¹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr; Bir Kutsal Bilim İhtiyacı, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 183.

⁹¹⁶ Mircea Eliade; Cosmologie et alchimie babylonienne, s. 83, 85.

⁹¹⁷ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 837

⁹¹⁸ Mircea Eliade; Forgerons et alchimistes, s. 43.

⁹¹⁹ Jean-Pierre Laurant; "L'ésotérisme au XIX^e siècle", s. 201.

2.2.1. Doğanın Sekülerleşmesi

Rönesans ile başlayan ve birkaç yüzyıldır devam eden rasyonelleşme hareketi sonucunda dindarlık neredeyse tamamen ortadan kaybolmuştur. Bu durum aslında doğanın rasyonel düşünce tarafından seküler hâle getirilmesinin sonuçlarından bir tanesidir. Dünya, dini içeriğinden boşaltılmıştır.⁹²⁰ Rasyonalizm, modern insanın bakış açısını değiştirerek en güçlü kozmik hierofanilerden biri olan güneş sembolizmini bile sekülerleştirmiştir.⁹²¹ Arkaik insan, doğayı hierofanilerin kaynağı ve çalışmayı da bir ritüel olarak kabul ediyordu.⁹²² Rönesansa'a kadar kendisini doğanın bir parçası olarak algılayan bu arkaik insanın aksine kendisini sırf tarihi bir varlık olarak kabul eden modern insan, içerisinde yaşadığı dünyadaki kutsallıkları tasfiye etmek suretiyle kozmolojik boyutu kaybetmiş ve böylece de “içine kapanmış”, hem doğadan hem de kendinden uzaklaşmış ve sonuç itibarıyla de noksanlaşmıştır.⁹²³ Eliade'ın bazı çalışmalarında geçen *homme total* yani *insan-ı kâmil* kavramı işte bu nakıs hâle gelen insanın aksini, yani kozmosla bir bütünlük içerisinde kendini gören insanı ifade etmektedir.⁹²⁴ Eliade'a göre bu *insan-ı kâmil* temsil eden *homo religiosus*dur.⁹²⁵ Sonuç

⁹²⁰ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 137. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 130.

⁹²¹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 116, 136.

⁹²² Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 154.

⁹²³ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 32; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 171-172; Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 10; Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 25.

⁹²⁴ *Homme total* deyimini *insan-ı kâmil* şeklinde çevirmemizin nedeni bundan dolayıdır. İnsan-ı kâmil, noksanz, bütünlüğü bozulmamış tam insanı ifade etmektedir. Bazı çevirmenler bu deyim *mükemmel insan* şeklinde çevirmişlerdir (Örneğin Mehmet Aydın: *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 4, 14). Eliade'ın buradaki kastı hiçbir kusuru bulunmayan bir insan değil, bütünlüğü bozulmamış yani bilinci bölünmemiş insandır. Dolayısıyla *Homme total* deyimini *mükemmel insan* şeklinde çevirmekten ziyade *insan-ı kâmil* şeklinde aktarmak daha uygun görünmektedir. Bu kavram, İslam Tasavvufunun temel kavramlarından biri olan *insan-ı kâmil* ile doğrudan ilişkili olmasa da bazı yönleriyle bu ikisinin anlam bakımından örtüştüğü görülmektedir. Örneğin 15. yüzyılda yaşayan İbn Arabî okuluna mensup olan Abdülkerim el-Cîlî, klasik tasavvuf anlayışına uygun olarak *insan-ı kâmil*in Hz. Muhammed'den ibaret olduğunu belirtmekle beraber (Abdülkerim el-Cîlî; *İnsân-ı Kâmil*, (Çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 372) bu kavramla daha genel anlamda Hakk'ın suretinde yaratılmış olan ve Allah'ı her boyutuyla yansıtan bir varlık olarak insan türünü ifade etmek için kullanmaktadır (Abdullah Kartal; Abdülkerim Cîlî. *Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi, İnsan Yayınları*, İstanbul 2003, s. 201). Dolayısıyla sufilerin insanın taşıdığı ilahi öze işaret etmek için kullandıkları *insan-ı kâmil* kavramı ile, Eliade'ın ayrılmaz bir parçası olarak kutsalı bilincinde taşıyan insanın bu yönüne işaret etmek için kullandığı *homme total* kavramı bu yönden bir birine benzemektedir. Bu iki kavramı buluşturan husus aslında her ikisinde de insanın ve kâinatın/kozmosun yaratılmış/mahlûk olduğu noktasındadır. Diğer bir deyişle *insan-ı kâmil* düşüncesi, insanın içinde bulunduğu evrenle aynı kaynaktan geldiğini ve dolayısıyla da bu evrenle bir tesanüdün varlığının bilincinde olma durumunu ifade etmektedir. Zira sufi anlayışa göre “küçük alem olan insanla büyük alem olan evren, yekdiğerini yansıtan ayna gibidirler” (Titus Burckhardt; *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev.: Fahreddin Arslan), 2. Baskı, Kitabevi, İstanbul 1995, s. 93). Eliade'ın formülasyonu ise şöyledir: “[...] belli bir kültür aşamasından sonra insan kendisini bir mikrokozmos olarak telakki etmektedir. O, tanrıların Yarattıklarının bir parçasıdır; başka bir deyişle o,

olarak bu kozmik boyutu yok eden modern insan için kozmos, saydam, hareketsiz ve sessiz hâle gelmiştir. Artık gizemi kaybolan kozmos hiçbir mesaj vermez ve hiçbir “şifre” taşımaz olmuştur.⁹²⁶

Friedrich Wilhelm Nietzsche’nin (1844–1900) 1880 tarihinde kahramanı Zerdüş’tün ağzından Tanrı’nın öldüğünü ilan etmesini de Eliade, kutsalın kozmosdan tahliyesinin bir aşaması olarak görmektedir.⁹²⁷ Böylece Freud’ün *Totem und Tabu* adlı eserini yayımlanmasından otuz yıl önce Nietzsche, Tanrının öldüğünü, daha doğrusu insan tarafından öldürüldüğünü bildirmiştir.⁹²⁸ Her ne kadar Yahudi-Hristiyan Batı dünyası için bu fenomen yeni idiyse de bu, dinler tarihinde çok eskiden görülen bir olgudur.⁹²⁹

2.2.2. Tanrının Ölümü

İptidai topluluklarda gökyüzünün derinliklerine çekilerek insanların işlerine karışmadığına inanılan Büyük Tanrı, bir *deus otiosus* hâline gelmektedir. Sonuçta bu Tanrı unutulmakta, diğer bir ifadeyle o ölmektedir. Onun öldüğünü anlatan mitler olmasa da o dini hayattan ve hatta bazen de mitlerden tamamen yok olmaktadır.⁹³⁰ İptidailerde de “Tanrının ölümü” fenomeni bulunsa da bu onlar için Nietzsche’nin ilan ettiği gibi Tanrının insan eliyle “öldürülmesini” değil onun uzaklaşarak ortadan kaybolmasını ifade etmektedir.⁹³¹ Üstelik iptidailerin Büyük Tanrısının ortadan kaybolmasıyla birlikte yeni bir tanrılar panteonu meydana geliyordu. Oysa Nietzsche’nin düşüncesine göre Yahudi-Hristiyan Tanrısının ölümünden sonra insan, kutsallıkların tamamen tasfiye edildiği bir dünyada tek başına yalnızlık içerisinde yaşamalıydı. Eliade’a göre içkin ve kutsallıktan tamamen arındırılmış olan bu dünya tarihten ibarettir. Tarihi bir varlık olarak insan, Tanrıyı öldürmüş ve bu cinayetten

Kozmosda gördüğü “kutsallığı” kendinde bulmaktadır. Bunun neticesinde onun hayatı kozmik hayatla özdeş hale gelmektedir. İlâhi bir eser olan kainât, beşeri varoluş için örnek bir imge hâline gelmektedir” (Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 140).

⁹²⁵ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 27.

⁹²⁶ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 151. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 171-172.

⁹²⁷ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 86. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 25.

⁹²⁸ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 90.

⁹²⁹ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 87.

⁹³⁰ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 87.

⁹³¹ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 90.

dolayı da yalnızca tarih içerisinde yaşamak zorunda kalmıştır.⁹³²

2.2.3. İş Hayatının Sekülerleşmesi

Modern dünya ile birlikte beslenme, cinsellik, oyun ya da çalışma gibi bütün hayati tecrübeler kutsallıktan arındırılmış ve bütün bu fizyolojik faaliyetler manevi anlamdan yoksun hâle gelmiştir.⁹³³ Dolayısıyla modern dünya tüm bu faaliyetlerin dini anlamını yitirmiştir.⁹³⁴ Geleneksel toplumlarda dini bir boyuta sahip olan çalışma faaliyeti modern sanayi toplumlarında tamamen sekülerleşmiştir.⁹³⁵ Sekülerleşen bu toplumlarda ziraat işleri de sekülerleşmiş ve sırf ekonomik amaçla yapılan profan birer eylem hâline gelmiştir.⁹³⁶ Eliade'a göre modern dünyadaki iş hayatının sekülerleşmesi en çok zaman bakımından etkisini göstermektedir. Zira modern toplumlardaki insan, zamandan kurtulamadığı için kendisinin mesleğinin tutsağı olarak görmektedir. Mesleğini icra ettiği anlarda zamanın pençesinden sıyrılıp kaçamayan modern insan, bu durumdan boş zamanlarında kurtulmaya çalışmakta ve bundan dolayı da eğlenceye önem vermektedir. Eliade'a göre modern toplumlarda icat edilen eğlence sayısının giderek artması bu insanın zamana karşı kendini korumasının bir ifadesidir. Daha da önemlisi bu durum, insanlık hâli ile birleşiktir (consubstantielle à la condition humaine).⁹³⁷

2.1. Varoluşsal Krizin Nedeni: Aşkın Boyutu Reddeden Rasyonalizasyon

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde;

Hristiyanlık da dâhil tüm bilinen dinler, sadece temelden yoksun değil, aynı zamanda genelde bilimin ilerlemesine engel teşkil ettikleri gerekçesiyle kültürel planda tehlikeli olarak değerlendirilmiştir. O dönemin *intelligentsiası* arasında en yaygın kanaate göre filozofların Tanrının varlığını ispat etmenin imkânsız olduğunu ortaya koydukları şeklindedir. Ayrıca [pozitif] bilimlerin insanın yalnızca maddeden oluştuğunu ve dolayısıyla da "ruh"a, bedenden bağımsız ve ondan sonra da var olmaya devam eden bir zatiyete benzer herhangi bir şeyin var olamayacağını ispat ettiği iddia ediliyordu.⁹³⁸

Modern bilim, doğadaki kutsallığı yok etmek suretiyle oluşabilmiştir.⁹³⁹ Daha önce birer hierofani olarak telakki edilen ve dolayısıyla kutsal bir kaynağa dayandırılan doğal

⁹³² Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 87-88.

⁹³³ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 19, 143.

⁹³⁴ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 213.

⁹³⁵ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 349; Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 156.

⁹³⁶ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 85-86.

⁹³⁷ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 37.

⁹³⁸ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 74-75.

⁹³⁹ Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 154.

fenomenleri modern bilim, maddi ve fiziki nedenlere indirgemek suretiyle izah etmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi Eliade’a göre nasıl ki doğa Tanrı eseri olan Kozmosun sekülerleşmesinin bir ürünü ise aynı şekilde profan insan da beşeri varoluşun kutsallıktan arındırılmasının bir sonucudur.⁹⁴⁰ Ancak Eliade’ın sözünü ettiği bu sekülerleşme ve kutsallıktan arındırılma sürecinin göreceli bir nitelik arzettiği görülmektedir. Eliade, insanın yapısı gereği kutsallık duygu ve algısından kendini tamamen sıyıramayacağı kanaatindedir. “Kökten sekülerleşen modern insan her ne kadar kendisini ate ya da dinsiz olarak tanımlasa veya din karşısında kayıtsız olduğunu söylese de yanılmaktadır. Zira o, içindeki *homo religiosus* yok edememiştir.”⁹⁴¹ Ama mademki bütün insanlar kutsallık duygusuna sahipse neden bazıları kutsallıkları reddetmekte? Ve neden Eliade, sekülerleşmeden bahsetmektedir?

2.1.1. Kutsalın Bilinçten Bilinçaltına Düşüşü

Kutsallıktan en üst seviyede uzaklaşan modern toplumlarda dahi saf hâliyle dinsiz insana rastlamanın ender bir vaka olduğunu ifade eden Eliade’a göre “din-siz”lerin çoğunluğu hâlâ kendilerine rağmen dindar biçimde davranmaktadır.⁹⁴² “En arkaik dini tecrübe bile hiçbir zaman tamamen yok olmamaktadır.”⁹⁴³ En katı dinsiz insan bile varlığının derininde dini yönelimli bir tutuma sahiptir.⁹⁴⁴ Dolayısıyla Eliade, sekülerleşmeden bahsederken kutsallık düşüncesinin tamamen ortadan kaybolduğunu kastetmemektedir. Modern çağda yaşayan dinsiz insan, *homo religiosus*un davranışlarını, inançlarını ve dilini devam ettirmekte; fakat bunlardaki kutsal boyutu yok ederek yani bunların başlangıçtaki anlamlarından soyutlayarak, dini içeriklerini ortadan kaldırarak devam ettirmektedir.⁹⁴⁵ Başka bir deyişle modern insan, dini “unutmuştur”; fakat kutsal, onun bilinçaltında gömülü vaziyette yaşamaya devam etmektedir.⁹⁴⁶ Aynı şekilde Yüce Varlık düşüncesi bilinçten yok olsa da bilinçaltı düzeyinde yaşamaya devam etmektedir.⁹⁴⁷ Bundan dolayı Eliade, “kutsalın yok oluşu”

⁹⁴⁰ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 173.

⁹⁴¹ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 400.

⁹⁴² Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 173; 157-158.

⁹⁴³ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 389.

⁹⁴⁴ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 179.

⁹⁴⁵ Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 269.

⁹⁴⁶ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 27.

⁹⁴⁷ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 125.

(désacralisation) yerine “kutsalın gerilemesinden” (dégradation du sacré) bahsetmenin daha doğru olacağına dikkat çekmektedir.⁹⁴⁸ Dünyadaki kutsallıklar yok olmuş görünse bile dini tutumla kutsalın yapıları bilinçaltında, rüyalarda ve muhayyilede var olmaya devam etmektedir.⁹⁴⁹ Böylece Eliade, dinsiz insanın da her ne kadar herhangi bir dini sisteme mensup olmasa ve hatta metafizik gerçeklikleri reddetse de aslında farkında olmadan dini yapıya sahip tecrübeler yaşadığını ima etmektedir. C. G. Jung’un “bilinçaltı her zaman dinidir” yönündeki ifadesini tekrar eden Eliade, *homo religiosus* teorisini Psikanalizin bilincin yapısıyla ilgili sonuçlarıyla destekleyerek dindarlığın insanın yapısal bir özelliği olduğunu savunmaktadır. Böylece Eliade’ın daha önce ifade edilen “‘kutsal’, bilinç tarihinin bir safhası değil, bu bilincin yapısındaki bir unsurdur” şeklindeki düşüncesi daha yalın bir biçimde dile getirilmiş olmaktadır. Dindarlığı reddeden modern insanın bilinçaltı kendisine rağmen dindar bir yapıya sahip olmaya devam etmektedir. Bundan dolayı da seküler toplumlardaki insan açısından din, “bilinçsiz” hâle gelmesine rağmen psişe üzerinde önemli bir işlevi yerine getirmeyi sürdürmektedir.⁹⁵⁰

Modern insanda kutsalın bilinç düzeyinden bilinçaltına geçişini Eliade, Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki “düşüş” hadisesine benzetmektedir.

Yahudi-Hıristiyan perspektifinden dinsizlik (la non-religion) insanın yeni bir düşüşüyle eşdeğerdir: Dinsiz insanın (l’homme a-religieux) dini bilinçli biçimde yaşama dolayısıyla da onu anlama ve benimseme kapasitesini kaybettiği söylenebilir; fakat atası ve ilk insan olan Âdem’in birinci “düşüş”ten sonra manevi bakımdan körelmiş olsa da Tanrının Dünyadaki izlerini yeniden bulmasına yetecek akli muhafaza ettiği gibi o da varlığının en derininde onun [dinin] hatırasını hâlâ taşımaktadır. Birinci “düşüş”ten sonra dindarlık yırtılmış bilinç (la conscience déchirée) düzeyine düşmüştü; ikincisinden sonra ise daha da aşağıya yani bilinçaltının derinliklerine düşmüştür yani “unutulmuştur”.⁹⁵¹

Bu “ikinci düşüş”ten sonra modern insanın dini hayatı bilinçsiz hâle gelmiş yani bilinçaltına itilmiş ve dolayısıyla da dindarlık bilinçaltı düzeyine indirgenmiştir.⁹⁵²

Kutsal Kitap rivayetine göre insan, düşüşten (la chute) sonra Tanrı ile “karşılaşma” ve onu “anlama” imkânını kaybetmiş; fakat onun izlerini doğada ve kendi bilincinde yeniden bulacak kadar akla sahipti. (Nietzsche’nin ilan ettiği Tanrının ölümüne tekabül eden) “ikinci düşüş”ten sonra modern insan, kutsalı bilinç düzeyinde yaşama imkânını kaybetmiş ama o, kendi bilinçaltı tarafından beslenmeye ve yönlendirilmeye devam etmektedir. Ve bazı

⁹⁴⁸ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 245.

⁹⁴⁹ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 246-247.

⁹⁵⁰ Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 296-270; Mircea Eliade; *Méphistophélès et l’androgynie*, s. 24.

⁹⁵¹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 180-181.

⁹⁵² Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 391.

psikologların bize durmadan hatırlattıkları gibi kutsallık yüklü motifler ve itkilerden oluşması bakımından bilinçaltı “dinidir”.⁹⁵³

Bu iki alıntıdan Eliade’ın sekülerleşme teorisinin de bu çalışmanın başında belirtilen din ve kutsal tanımlamalarına dayandığı ortaya çıkmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Eliade, din derken herhangi müesses bir dini değil, genel olarak kutsalın tecrübesini kastetmektedir. Kutsal da kısa bir tanımlamayla “bambaşka” olanın tecrübesi olduğuna göre insanı içerisinde bulunduğu mekân ve tarihi zamandan kopararak sembolik ya da muhayyel surette başka yer ve zamanlara taşıyan bütün tecrübeler kutsal bir niteliğe sahiptir. Eliade, modern insanın geleneksel değerler dünyası ile ya rüyalarında ya da muhayyel tecrübelerde karşılaştığını ifade etmekle rüyaların ve muhayyel tecrübelerin kutsal bir niteliğe sahip olduğunu ima etmektedir.⁹⁵⁴ Hemen yukarıdaki alıntının yer aldığı makalenin başlığını “Modern Sanatta Kutsalın Devam Etmesi”⁹⁵⁵ şeklinde koyması bile Eliade’ın bu konudaki düşüncesini açıkça ortaya koymaktadır.

Eliade’ın kastettiği şey aslında kutsallık düşüncesinin modern dünyada var olmaya devam etmesinden ziyade mitik düşüncenin sekülerleşen modern toplumlarda yansımalarını bulmanın mümkün olduğu hususudur. Eliade’ın yukarıdaki başlığı koyması kanaatimizce modern sanatın tamamen profan bir nitelikte olduğunu savunanlara bir meydan okumadır. Zira Eliade, kendini tamamen kutsallıktan soyutlanmış addeden modern sanatın yanıldığını kapalı bir biçimde ima etmektedir. Eliade’a göre mitik tutum ve düşünce laikleşmiş ama son derece profan görünen modern toplumlarda kaybolmamıştır.⁹⁵⁶ Uzun bir laikleşme sürecinden geçtikleri için modern toplumlarda varlıklarını sürdüren bu mitik temaları tespit etmek elbette kolay değildir.⁹⁵⁷ Ancak her ne kadar laikleşmiş, şekil değiştirmiş, bozulmuş ve işlevlerini kamufle etmiş olsalar da Eliade, her yerde ve özellikle de edebiyat ve görsel sanatlarda mitleri ve mitik imgeleri tespit etmenin mümkün olduğunu savunmaktadır.⁹⁵⁸ Eliade’ın bu düşüncesi, modern dünyada varlıklarını sürdüren mitik tutumların arkaik zihniyetin kalıntıları olmadığına ve mitik düşüncenin insanoğlunun yapısal özelliğinden

⁹⁵³ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 27.

⁹⁵⁴ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 40.

⁹⁵⁵ Mircea Eliade; « La permanence du sacré dans l'art contemporain » : XX^e siècle, n.s. vol. 26 (Paris 1964), s. 3-10. bu makale daha sonra şu kitapta yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 25-30.

⁹⁵⁶ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 22, 39, 144; Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 165.

⁹⁵⁷ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 27.

⁹⁵⁸ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 26, 33 ; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 174.

kaynaklandığı varsayımına dayanmaktadır.⁹⁵⁹ Aslında Eliade’ın bu konudaki görüşünün nüvesi henüz otuz yaşındayken yazdığı *Cosmologia și alchimie babiloniana* (1937) adlı kitabında bulunmaktadır. Eliade’a göre;

Bir ilmin ya da tekniğin geleneksel anlamı kaybolduğunda insan, malzemesine başka bir değer yüklemekte ve onu farklı şekilde kullanmaktadır. Sadece anlamın bozulması kanununun –ki bundan asli bir anlamın başkalaşmasını, kaybolmasını ya da unutulmasını kast ediyoruz- doğal sonucu olan malzemenin muhafazası kanunu bulunmaktadır.⁹⁶⁰

Eliade’a göre başlangıçtaki işlevi ve asli anlamı kaybolduktan sonra bazı davranışların ve sözlü ifadelerin muhafaza olduğu şeklindeki bu kanun özellikle folklorda görülmektedir. Eliade, insanlığın zihinsel tarihinin kesintisiz bir evrim olmaktan ziyade “temel sezgilerin” (intuitions fondamentales) bozulması ve yok olması devrelerinden oluştuğu kanaatindeydi.⁹⁶¹ *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943) adlı kitabında Eliade, bu düşüncesini daha da netleştirmektedir.

Ancak arkaik maneviyatın naklettiği modeller kaybolmuyor ve gerçekleşme kapasitesini yitirmiyor çünkü bunlar, insanın kozmos içerisindeki yerinin bilincine vardığı zaman keşfettiği arketipik sezgiler ve başlangıçtaki evrensel imgelerdir. İnsana kozmos içerisindeki varoluşunu geçerli kılma imkânı veren bu arketipik sezgiler, bütün içedönük işkencelerine rağmen “modern” bir bilinç için de geçerlidir.⁹⁶²

Bu alıntıdan Eliade’ın *temel sezgiler* dediği şeyle aslında *arketipik sezgileri* (intuitions archétypales) kastettiği açıklık kazanmaktadır.

Demek istediğimiz şu ki; insan, kozmos içerisindeki yerinin bilincine vardığı andan itibaren ortaya çıkan arketipik sezgileri hariç her şeyden kaçıp kurtulabilir. Günümüzde modern insan tarafından meydana getirilen en utanç verici davranışlarda bile cennet özlemini tespit etmek mümkündür. Başka yerde belirttiğimiz gibi zuhur eden tanrıya inanmayı reddettiği andan itibaren insan salon okültizmine (occultisme de salon) ve ruhçuluğa inanmaya başlıyor ve aynı şekilde (Sovyetler Birliği’nde olduğu gibi) mistisizmin ortadan kaldırıldığı yedek bir mistisizm olan traktör mistisizminin geliştiği gözlemleniyor. *Mutlak*, sökülüp atılamaz; sadece bozulabilir. Deşifre ettiğimiz şekliyle ontige o kadar susamış olan arkaik maneviyat çağımıza kadar uzanmaktadır. Ancak bu, eylem olarak, insanın gerçek bir gerçekleşme imkânı olarak değil de sanatlar, bilimler, sosyal mistisizm vs. gibi bağımsız değerleri yaratma özlemi şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁹⁶³

Eliade, *Traité d’histoire des religions* adlı eserinin “Mitlerin Bozulması” başlıklı 165. bölümünü (s. 361-363) *Commentaires sur la légende du maître Manole* (237-244) adlı eserinin son sayfalarını oluşturan bölümden olduğu gibi aktarmıştır. Bu iki pasaj

⁹⁵⁹ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 223.

⁹⁶⁰ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 21.

⁹⁶¹ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 21-22.

⁹⁶² Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 239-240.

⁹⁶³ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 244-245.

karşılaştırıldığında Eliade'ın *arkaik motifler*⁹⁶⁴ deyimiyle mitleri kastettiği açıkça görülmektedir.

Eliade, birçok din bilimi çalışmasında modern toplumlarda mitik düşüncenin devam ettiğini gösteren örnekler sunmaktadır. Modern insanın mitolojik davranışının kamufle oluşunun özellikle onun zaman karşısındaki tutumunun incelenmesiyle keşfedilebileceğini düşünen Eliade, modern toplumda en belirgin mitik özelliğe sahip fenomenin okuma faaliyeti olduğu görüşündedir.⁹⁶⁵ Zira okuma faaliyeti, mitlerinkine benzer biçimde modern insanın “zamandan çıkmasını” sağlamaktadır. Okumak, insanı içerisinde bulunduğu zamandan kopararak başka zamansal boyutlara taşımakta ve dolayısıyla da ona içinde bulunduğu olağan tarihsel zamanın dışında farklı bir tarihi tecrübe yaşamasını mümkün kılmaktadır.⁹⁶⁶ Eliade'a göre diğer sanat dallarından daha çok edebiyat, tarihi zamana karşı bir isyan ve insanın içerisinde yaşamak ve çalışmak zorunda olduğu zamandan farklı zamansal ritimlere dâhil olma arzusunu yansıtmaktadır. Böylece Eliade, insanın içinde bulunduğu bu kişisel ve tarihsel zamanı aşma arzusunun, modern insanın mitolojik düşüncenin bazı kalıntılarını hâlâ üzerinde taşıdığına delalet ettiğini düşünmektedir. Diğer taraftan edebiyat aracılığıyla kendini gösteren bu mitolojik tutum, arkaik toplumlardaki mitik işlevle paralellik arz etmektedir. Zira her iki durumda da insan kendini ezip geçen ve sonunda da ölüme mahkûm eden zamandan kurtulmanın ümidini taşımaktadır.⁹⁶⁷ Bu düşünceyle Eliade, modern dünyada romanların mitlerin işlevini üstlendiği sonucuna varmaktadır.⁹⁶⁸

Çağdaş Batı medeniyetlerinde edebiyat çok önemli rol oynamaktadır. Bir “eğlence” ve tarihi gündemden kurtulmanın bir yolu olarak okuma eylemi modern insanın özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla onun, geriye itilmiş ya da yeterince tatmin edilmemiş dini ihtiyaçlarını görünürde “seküler” olan –fakat aslında çağdaş şahsiyetler şeklinde kamufle olan mitolojik figürler taşıyan ve gündelik hayata ait maceralar biçiminde geçiş senaryoları sunan- bazı kitapları okuyarak tatmin etmesi doğaldır.⁹⁶⁹

Daha da önemlisi Eliade, arkaik toplumlarda olduğu kadar modern toplumlardaki insanın da mitsiz yani örnek “anlatılar” olmaksızın yaşayamayacağını savunmaktadır.⁹⁷⁰

⁹⁶⁴ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 237.

⁹⁶⁵ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 33-34; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 234.

⁹⁶⁶ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 174.

⁹⁶⁷ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 234-235.

⁹⁶⁸ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 163.

⁹⁶⁹ Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 281.

⁹⁷⁰ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 168.

Eliade’a göre edebiyat yanında zamandan kurtulmak için modern insanın başvurduğu diğer vasıta ise görsel sanatlardır.⁹⁷¹ Her ne kadar Ortaçağ sanatlarında olduğu gibi modern sanatta kutsallık aşikâr olmasa da Eliade, onun tamamen yok olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ifade etmektedir: “Başkalaşmış olsalar da arkaik motiflerin ilk görünüşte son derece kişisel, sanatkârın bireysel tecrübeleri ve içinde yaşadığı çağın bağlamı tarafından etkilenmiş görünen şeyde yani sanat eserinde bile kendini göstermektedir.”⁹⁷²

Modern çağda artık görünürde “profan” nitelikli biçimler, amaçlar ve anlamlar altına gizlenerek tanınmaz hâle gelen kutsalın alışılmış din dili ile ifade edilmediği için doğrudan ve kolayca fark edilmesi mümkün olmadığına dikkat çeken Eliade’a göre büyük çoğunluğu inançsız olan çağdaş sanatçıların eserlerinde kutsalın kamufle olması bilinçli ve kasıtlı bir davranışın sonucu değildir. Her ne kadar bu sanatçılar dindar olmasalar da tanınmaz bir surette de olsa kutsal bunların eserlerinde mevcuttur.⁹⁷³ Örnek olarak Eliade, modern sanatçıların, zaman ve tarihin bozmadığı yeni ve saf bir evrene kavuşmak amacıyla geleneksel sanat anlayışlarını yıkmaya çabasını göstermektedir. Eliade’a göre iptidai ve eski Ortadoğu haklarının inandığı “kozmik din”nin temel özelliklerinden birinin de yeniden yaratmak için ritüeller aracılığıyla periyodik olarak dünyayı yok etmek olduğuna dikkat çekmektedir. Eliade, yeni bir tarzı ortaya çıkarmak için eski sanat anlayışlarını yıkmayı amaçlayan modern sanatçının bu tavrı ile yeni bir dünyayı amaçlayan geleneksel toplumlardaki anlayış arasında paralellik kurmaktadır.⁹⁷⁴ Dolayısıyla Eliade’ın önemli keşiflerinden biri, profan bir karaktere sahip olduğu düşünülen modern sanatta dini yapılar ve değerler tespit etmiş olmasıdır.⁹⁷⁵ Daha önemlisi Eliade, edebiyat ve sanatın modern insanın bilinç düzeyinde var olmayan dini hayatını tatmin ettiğine inanmaktadır.⁹⁷⁶

Eliade’ın sekülerleşmeden neyi kastettiği burada daha açık bir biçimde kendini göstermektedir. Eliade’a göre sekülerleşme, kutsallıkların tasfiye edildiği bir dünyada

⁹⁷¹ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 34.

⁹⁷² Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 237.

⁹⁷³ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 26-27.

⁹⁷⁴ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 29.

⁹⁷⁵ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 12.

⁹⁷⁶ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 469.

kutsalın hayali/muhayyel evrenlerde yer alan ve buralara etki eden kutsalın bilinçten silinerek bilinçaltına münhasır hâle gelişini ifade etmektedir.⁹⁷⁷

Modern dünyada kutlanan ve görünürde profan bir nitelik arz eden bazı bayram ve kutlamalar da Eliade'a göre mitik bir yapıya sahiptir ve mitik bir işlevi yerine getirmektedir. Örnek olarak Eliade, yeni yıl şenliklerini, çocuğun doğumunu, bir evin inşasını ya da yeni bir daireye yerleştikten sonra gerçekleştirilen kutlamaları zikretmektedir. Hatta Eliade, modern dünyada çok sayıda dinimsi adetlerin (coutumes para-religieuses) bulunduğunu ve bu konuda bir gün bir kitap yazma arzusunu dile getirmektedir.⁹⁷⁸ Eliade'a göre yaratılışın periyodik olarak tekrarını içeren mitik arketipi ile bu kutlamalar arasındaki mesafe ne kadar uzak olursa olsun bunlar modern insanın da bu tür senaryoları periyodik olarak yeniden gerçekleştirmeye duyduğu ihtiyacı ifade etmektedir.⁹⁷⁹ Eliade, tüm bu kutlamaların altında yatan ortak motifin yenilenme özlemi (la nostalgie de la renovatio), yenilenmiş yani yeniden yaratılmış bir dünyada yeni bir tarihin başlayacağı ümidi olduğu neticesine varmaktadır.⁹⁸⁰

Dinsiz insanın hayatında doğum, evlilik ve ölüm gibi birer geçişi temsil eden olaylar, profan dünyada sekülerleşerek ritüel karakterlerini yitirmiştir. Ancak Eliade'a göre seküler toplumlarda geçiş merasimleri her ne kadar birer dini eylem olarak var olmasa da geçişe ilişkin motifler, kutsallıktan soyutlanmış vaziyette hâlâ varlıklarını sürdürmektedir.⁹⁸¹ Modern insanın birçok tutum ve davranışlarında geçiş senaryoları görmenin mümkün olduğunu ifade eden Eliade, bunların modern insanın bilinçaltında yer aldığı için fark edilmediğine dikkat çekmektedir.⁹⁸²

Daha da ilginç Eliade, nazizm ve komünizm gibi görünürde seküler olan bu iki siyasi hareketin dahi mitolojik unsurlar taşıdığını ve bunun da modern dünyanın belli bir sosyal sınıf, siyasi parti ya da lider tarafından gerçekleştirilecek evrensel bir yenilenmenin (renovatio) eskatolojik ümidini hâlâ taşıdığına işaret ettiğini savunmaktadır.⁹⁸³ Eliade'a göre yirminci yüzyıl Avrupa tarihini derinden etkileyen bu

⁹⁷⁷ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 206.

⁹⁷⁸ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 223.

⁹⁷⁹ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 26-27.

⁹⁸⁰ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 33.

⁹⁸¹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 157-159.

⁹⁸² Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 280.

⁹⁸³ Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgynisme*, s. 226-227; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 58, dip. 2.

iki siyasi hareketin bu dünyanın sonunu ilan ederek bolluk ve mutluluk dolu yeni bir çağın başlangıcını müjdelemeleri bunların eskatolojik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.⁹⁸⁴ Eliade'ın ateist bir ideolojiyi savunan Marksizmin aslında eskatolojik bir mitolojiyi benimsediğini özellikle vurgulaması dikkat çekicidir. Eliade, bu konuya *Le sacré et le profane, Méphistophélès et l'androgyné, Aspects du mythe* adlı eserlerinde tekrar tekrar değinmektedir. Eliade'a göre proletaryanın zaferiyle bir altın çağın meydana geleceği yönündeki Marksist mit, modern siyasi eskatolojilerin en gelişmişini ve en belirginini oluşturmaktadır.⁹⁸⁵

Marx, Asya-Akdeniz dünyasının büyük eskatolojik mitlerinden birini yeniden ele alarak tamamlamaktadır: Çektiği acıların dünyanın ontolojik statüsünü değiştireceği beklenen Doğru'nun ("seçilmiş", "kutsanmış", "masum", "elçi" ve günümüzde proletaryanın) kurtarıcı rolü. Gerçekten Marx'ın sınıfsız toplumu ve bunun sonucunda tarihsel baskıların yok olmasının en yakın örneği, çeşitli geleneklerde tarihin başlangıcını ve sonunu dile getiren Altın Çağ mitinde bulunmaktadır. Marx, bu saygın miti, Yahudi-Hıristiyan mesihi ideoloji ile zenginleştirmiştir: Bir yandan proletaryaya tanıdığı peygamberane rol ile kurtarıcı işlev; öte yandan da İsa ile Deccal arasında olan ve birincinin nihai zaferiyle sonuçlanan apokaliptik mücadeleye rahatlıkla benzetebileceğimiz İyi ile Kötü arasındaki nihai mücadele bulunmaktadır. Marx'ın *tarihin mutlak sonu* konusundaki Yahudi-Hıristiyan apokaliptik umudunu kendi hesabına yorumlaması da anlamlıdır. Bu noktada o, tarihin baskılarının insanlık hâliyle özdeş olduğunu ve bunların asla tamamen yok edilemeyeceğini savunan diğer tarihselci düşünürlerden (örneğin Croce ve Ortega y Gasset) ayrılmaktadır.⁹⁸⁶

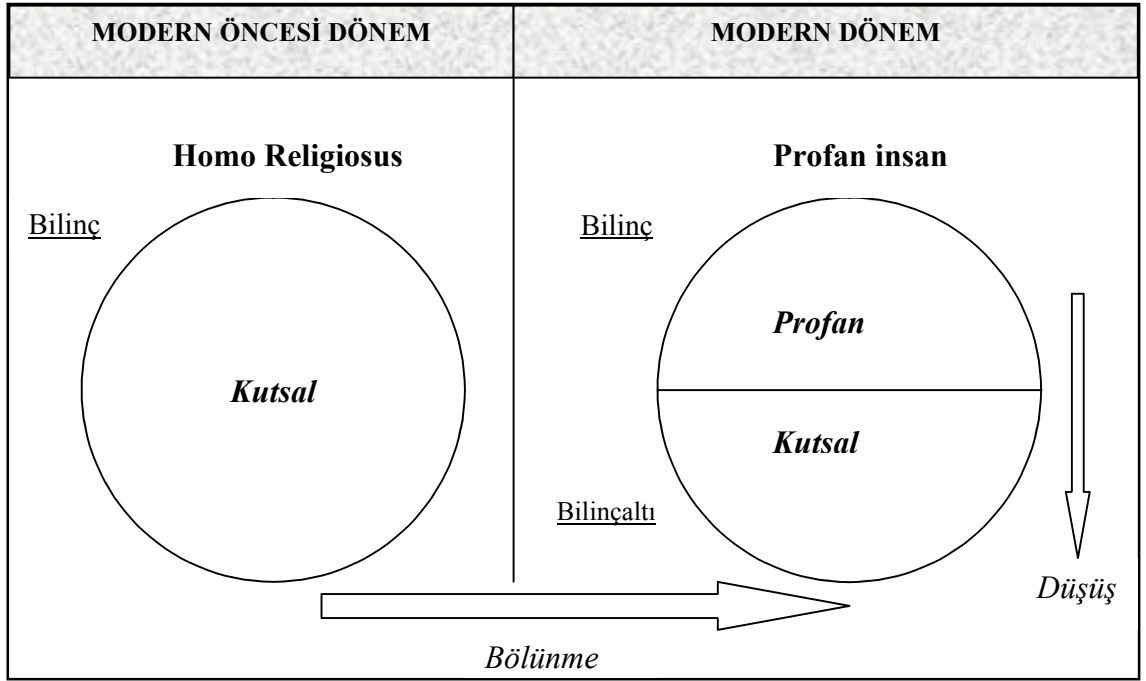
Bu örnek, Eliade'ın modern dünyada kutsallıkları kökten reddettiğini iddia eden bir siyasi hareketin dahi mitolojik bir yapıya sahip olduğu ve dolayısıyla insana özdeş olan mitolojik düşüncenin her ne kadar şekil değiştirse ve bozulsun da hiçbir zaman yok olmayacağı yönündeki tezini destekleyen en önemli argümanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eliade'ın *homo religiosus*un profan insan dönüşme sürecini buraya kadar anlatılanlara dayanarak şematik olarak şu şekilde ifade etmek mümkündür:

⁹⁸⁴ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 91.

⁹⁸⁵ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 226.

⁹⁸⁶ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 175-176. Eliade'ın bu alıntıyı, *Aspects du mythe* (s. 225-226) adlı eserine olduğu gibi ilave etmesi onun bu konuya ne derece dikkat çekmek istediğinin bir başka delilidir.



Şekil 1.2. *Homo Religiosus*un Profan İnsana Dönüşme Süreci

Bu tabloya bakıldığında Eliade’ın *homo religiosus*u neden *homme total* yani *insan-ı kâmil* diye tabir ettiği net bir biçimde görülmektedir. *Homo religiosus*, kutsalı bilinç düzeyinde yaşarken profan insanda kutsal bilinçten bilinçaltına düşmüştür. Eliade’ın bahsettiği “ikinci düşüş”, dikey çizgi ile belirtilen bu durumu ifade etmektedir. Bilinç düzeyinin bir bölünmeye uğraması sonucunda *insan-ı kâmil* (l’homme total) yani bilinç bütünlüğü parçalanmamış olan insan, *düşmüş insan* (l’homme déchu) hâline gelmiştir. Eliade, *insan-ı kâmilin* tamamen kutsallıktan arınmadığını ve böyle bir şeyin gerçekleşmesinin de zaten mümkün olmadığını özellikle belirtmektedir.⁹⁸⁷

Eliade’ın sekülerleşme ve laikleşmeden kastettiği şey de yine dikey çizgi ile ifade edilen kutsalın bilinçaltına düşme sürecini yansıtmaktadır. Eliade’a göre kutsallık duygusu insanda yok olmamakta, sadece bilinç düzeyinden bilinçaltı düzeyine düşmektedir. Diğer bir açıdan Eliade’a göre sekülerleşme kavramı gerçekten de kutsalın yok oluşunu ifade etmekte; ama bu yok oluş sadece bilinç düzeyiyle sınırlı kalmaktadır. Teolojik tasavvurlar, dini inanç ve dogmalar, ritler, kurumlar vs. yavaş yavaş ortadan kaybolmaktadır. Buna rağmen, profan insan, bunun farkında olmasa bile kutsal tecrübeler yaşamaktadır. En ileri düzeyde sekülerleşmiş toplumlardaki görünürde dini olmayan fenomenlerde bile Eliade, kutsalın yeni ve orijinal şekillerini tespit etmenin

⁹⁸⁷ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s.13.

mümkün olduğu kanaatindedir.⁹⁸⁸ “Kozmosa karşı yürütülen uzun bir bağımsızlık savaşının ürünü”⁹⁸⁹ olan modern insan, içinde yaşadığı dünyayı kutsallıklardan temizlediği gibi bilincini de aynı işleme tabi tutmuştur. Ancak bilinçaltı bağımsız bir bölge olduğu için kutsal, bu alana sığınıp kalmıştır. Dolayısıyla evrenin tamamında tezahür eden kutsal, geleneksel toplumların aksine modern toplumlarda yaşayan insanın sadece rüya, hayal ve insanın ilham kaynağı olan muhayyile ve hatta onun beklentileri, özlemleri, arzu ve ümitleri gibi bilinçaltına ilişkin faaliyetlerde kendini göstermektedir. Bu bakımdan Eliade’ın modern insanın bilinçaltını kutsalın son kalesi olarak gördüğünü söylemek yanlış olmasa gerek.

Homo religiosus ile profan insan arasındaki farkların en belirgin şekilde zaman ve mekân tasavvurlarında görüldüğünü düşünen Eliade özellikle *Le sacré et le profane* adlı eserinde bu iki insan kategorisi arasında bu açılardan karşılaştırma yapmaktadır. Yukarıda *homo religiosus*un mekân ve zaman tasavvurları üzerinde ayrıntılarıyla durduk. Şimdi de Eliade’ın kutsalın bilinçaltına düştüğü modern insan perspektifinden zaman ve mekânın ne şekilde algılandığı hakkındaki analizlerine bir göz atalım.

2.1.1.1. Modern İnsanın Tarih ve Zamana Bakışı

Eliade, arkaik insanla modern insanın zaman karşındaki duruşları arasındaki farklılığı göstermek üzere ilginç bir yöntem kullanmaktadır. *Aspects du mythe* adlı eserinde Eliade, empatik bir yaklaşımla bu iki tür insanın yerine kendini koyarak bunların bu konuda nasıl akıl yürütecekleri konusunda tahminde bulunmaya çalışmaktadır. Eliade, önce modern insanın zaman karşısında nasıl bir tutum içerisinde bulunduğunu, tarihteki yerini nasıl gördüğünü izah etmektedir.

Bir modern [insan] şu şekilde akıl yürütebilir: Ben bugün bu haldeysem, bu durum, başıma bir takım olayların gelmesinden dolayı olmuştur; fakat bu olaylar bundan 8000–9000 yıl önce ziraat keşf edildiği için, antik Yakın Doğuda şehir medeniyetleri geliştiği, Büyük İskender’in Asya’yı fethettiği ve Augustus’un Roma İmparatorluğunu kurduğu için, bilimsel keşiflerin yolunu açarak ve sanayi medeniyetinin gelişmesini hazırlayarak Galile ve Newton’un Evren tasavvuru noktasında devrim yaptıkları için, Fransız İhtilali gerçekleştiği için, Napolyon savaşlarından sonra hürriyet, demokrasi ve sosyal adalet fikirleri Batı dünyasını alt üst ettiği için vs.⁹⁹⁰

⁹⁸⁸ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 12. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 49.

⁹⁸⁹ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 201.

⁹⁹⁰ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 25.

Modern insan böylece içerisinde bulunduğu durumu, kendi zamanına gelene kadar tarih boyunca gerçekleşmiş olayların sonucu olarak görmektedir. Arkaik insansa böyle düşünmemektedir.

Aynı şekilde bir “iptidai” de kendi kendine şöyle diyebilir: Ben bugün bu haldeysem, benden önce birtakım olaylar gerçekleştiği içindir. Ancak o, hemen ardından şunu ilave etmelidir: [bunlar] *mitik çağda* gerçekleşen olaylar oldukları için *kutsal bir tarih* oluşturuyorlar; çünkü bu dramın şahısları, insanlar değil Doğaüstü Varlıklardır. Daha da öte modern insan kendini evrensel Tarih seyrinin bir neticesi olarak değerlendirdiği hâlde bunu [bu tarihi] bütünüyle bilme zorunda hissetmezken arkaik toplumlardaki insan, kabilesinin mitik tarihini hatırlamak mecburiyetinde olduğu gibi bir de onun [mitik tarihin] büyük bir bölümünü belirli aralıklarla *kendi gününe* taşımaktadır. Arkaik toplumlardaki insanla modern insan arasındaki en önemli farklılık bu noktada kavranılmaktadır: olayların geri döndürülemezliği modern insan için Tarihin temel özelliği iken arkaik insan için bu husus gerçeklik arz etmemektedir.⁹⁹¹

Ancak Eliade, her ne kadar yapıları itibariyle birbirinden farklı olsalar ve hatta birbiri ile taban tabana zıt gibi görünseler de⁹⁹² mitik zamanı benimseyen arkaik toplumlardaki zaman tasavvuru ile tarihi zamanı benimseyen modern toplumların zaman tasavvurunun ortak bir özelliğinin bulunduğunu da ifade etmektedir.

Birisi geleneksel, tüm iptidai kültürlerde (berrak biçimde formüle edilmemiş olsa bile) bulunan, periyodik olarak *ad infinitum* yeniden meydana gelen devrî zaman tasavvuru; diğeri ise (kendisi devrî olmakla birlikte) zaman dışı iki sonsuzluk arasındaki bir parça olan sonlu zaman biçimindeki modern anlayış. Hemen hemen tüm bu “Büyük Zaman” teorileri ardışık çağlar miti ile bir arada bulunmaktadır; burada “altın çağ” daima devrenin başlangıcında, paradigmatik *illud tempus*un yakınında yer almaktadır. Her iki doktrinde – sonsuz devrî zaman ve sınırlı devrî zaman doktrininde- bu altın çağ yeniden meydana getirilebilmektedir; diğeri bir ifadeyle ilk doktrinde bu altın çağ sonsuz kez, ikincisinde ise sadece bir kere tekrarlanabilmektedir.⁹⁹³

*Homo religiosus*un kutsal mekân ve kutsal zaman tasavvurlarının ortak noktası her ikisinin de insanın başlangıçtaki durumu yeniden elde etme arzusunu yansıtmasıdır. Yukarılarda ayrıntılarıyla izah edildiği üzere bu başlangıçtaki durum tarih düzeyinde değildir; bu bakımdan da kronolojiyle hesap edilmesi imkânsızdır. *Homo religiosus*un sürekli olarak yeniden meydana getirmeye çalıştığı mitik zamanın temel niteliği tanrıların varlığından dolayı kutsal olmasıdır. Tanrıların mevcut olduğu mükemmel bir dünyada yaşama arzusunu Eliade, “cennetvari bir hâlin özlemi” (la nostalgie d’une situation paradisiaque), “kökenlerin özlemi” (La nostalgie des origines), “başlangıcın mükemmelliği özlemi” (la nostalgie de la perfection des commencements), “ebedilik

⁹⁹¹ Mircea Eliade; Aspects du mythe, s. 25-26.

⁹⁹² Mircea Eliade; Traité d’histoire des religions, s. 326.

⁹⁹³ Mircea Eliade; Le mythe de l’éternel retour, s. 130-131.

özlemi” (la nostalgie de l’éternité) ya da Hristiyan terminolojiye ait bir tabirle kısaca “Cennet özlemi” (nostalgie du Paradis) kavramlarıyla ifade etmektedir.⁹⁹⁴

Sonuç olarak insan, her düzeyde, profan zamanı ortadan kaldırarak kutsal zamanda yaşamak istemektedir. Dahası zamanı bütünüyle yeniden meydana getirme yani süreyi ebedi bir ana dönüştürmek suretiyle ebediyet içerisinde [...] yaşama arzu ve ümidi ile karşı karşıyayız. [...] Kutsal mekânda devamlı ve doğrudan kalabilme arzusu, arketipik davranışların tekrarı sayesinde sürekli olarak ebediyet içerisinde yaşama arzusunu doğurmaktadır. Arketiplerin tekrarlanması, insanın insani varoluş çerçevesinde, paradoksal bir biçimde de olsa ideal biçimi (=arketip) gerçekleştirme ve yükünü taşımaksızın yani geridöndürülemezliğine maruz kalmaksızın süre içinde bulunma arzusunu ifade etmektedir. Bu tür bir arzu, içerdiği her şeyle dünyevi varoluşun, dünyadan kopuşu gerektiren bir “maneviyat” uğruna değerini düşüren “maneviyatçı” bir tutum olarak yorumlanamayacağının altını çizelim. Tam aksine, “ebedilik özlemi” diye isimlendirebileceğimiz şey, insanın somut bir cenneti arzu ettiğini ve bu cenneti elde etmenin *burada* yani dünya üzerinde ve *şimdi*, şu anda gerçekleşebileceğine inandığına delalet etmektedir. Bu anlamda, kutsal zaman ve kutsal mekânla ilgili mitler ve ritler, insanın hâlâ ulaşabileceğini düşündüğü “dünyevi bir cennetin” nostaljik hatıraları ve bir tür “tecrübi” ebediyet şeklindeki ortak bir paydada buluşuyor gibi görünmektedir.⁹⁹⁵

Böylece arkaik insanın zaman tasavvurundan hareketle Eliade bu anlayışın derin analizi sonucunda ortaya çıkan özün ya da başka bir ifadeyle yapının bütün insanlarda mevcut olduğunu ima etmektedir. Eliade’ın önceki bölümlerde ayrıntılarıyla izah edilen kutsal tanımlaması ve onun antropolojik varsayımları göz önünde bulundurulduğunda konu daha iyi anlaşılacaktır. Eliade’ın kutsalı bilincin bir yapısı olarak tanımladığını belirtmiştik. Eliade’ın kutsal=gerçeklik=ebedilik=ölümsüzlük şeklinde daha önce özetlediğimiz varsayımını da hesaba katınca bu varsayımın bütün insanlar için geçerli olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla kutsallık duygusunu varlığının en derininde taşıyan her insanın ebedilik arzusu taşıdığı yönünde genel bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Zaten Eliade’a göre modern toplumlardaki varoluşsal bunalım da buradan kaynaklanmaktadır. Arkaik zaman tasavvuru profan zaman içerisinde bir kırılma (rupture) meydana getirerek insanı kutsal zamana geri dönmek suretiyle onu zamanın yok edici etkisinden kurtarmaktadır. İnsan varoluşuna soteriolojik bir boyut kazandıran bu dairesel, geridöndürülebilir ve yeniden meydana getirilebilir nitelikli devrî zamanın aksine modern toplumlardaki dinsiz insanın zaman tasavvuru, onu içerisinde bulunduğu tarihi ana hapsedmektedir. Aşkın boyuttan yoksun olan profan zaman, insanı tek boyut yani beşeri boyuta indirgenmiş bir varoluşa mahkûm etmektedir.⁹⁹⁶

⁹⁹⁴ Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 81-82.

⁹⁹⁵ Mircea Eliade; Traité d’histoire des religions, s. 341-342.

⁹⁹⁶ Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 64-65.

2.1.1.2. Modern İnsanın Mekâna Bakışı

Geleneksel toplumların aksine modern toplumların mensubu olan dini olmayan/dinsiz birey yani dünyanın kutsallığını reddederek her tür dini varsayımdan arındırılmış bir varoluşu benimseyen profan tecrübe düzeyindeki bir insan için mekân homojen ve nötrdür. Daha önce belirtildiği üzere kutsal mekân sabit bir noktaya, bir merkeze sahip olduğu için insanın yön belirlemede etkin bir rol oynamaktadır. Bu merkez sayesinde kutsal düzeyle irtibat sağlanabilmektedir. Bu bakımdan kutsal mekân mutlak bir değere sahiptir. Profan mekân ise bütün bu özelliklerden yoksundur. Homojen olan profan mekânın bütün parçaları nitelik bakımından birbirine eşdeğerdir.⁹⁹⁷

Buna paralel olarak sanayi toplumlarında yer alan insanların meskenlerini algılama biçimleri de değişmiştir. Meşhur mimar Le Corbusier'nin ifadesiyle ev, bir “oturma makinesi” hâline gelmiştir. Böylece sanayi toplumlarında seri hâlinde üretilen makinelerden biri konumuna getirilen ev, Kozmosun kutsaldan arındırıldığı gibi aşkın boyutla irtibatı tamamen kesilmiş ve sadece işlevsel yönü ön plana çıkmıştır: insanların çalışabilmesi için dinlenmelerini sağlamak.⁹⁹⁸

Ancak Eliade, profan mekân tecrübesinin kutsal boyutu ortadan kaldırdığını ifade etmekle birlikte profan hayatı seçen bir insanın dünyayı ne kadar kutsaldan arındırırsa arındırsın dini davranışı yok edemeyeceğine bir kez daha dikkat çekmektedir. Dolayısıyla profan tecrübe düzeyindeki mekân tasavvuru da kutsal mekân tasavvuruyla ortak yönleri sahiptir. Bunların en önemlisi dinden son derece uzak olan bir insan nazarında da profan mekân içerisinde memleket, ilk aşkların yaşandığı yer, gençlik yıllarında ziyaret edilen yabancı bir ülkedeki ilk şehrin bir köşesi ya da bir sokağı vb. gibi diğerlerinden tamamen farklı yerler bulunmaktadır. İnsan için özel anlamlar taşıyan bu tür mekânlar, bireyin kişisel dünyasının “kutsal yerleri”dir.⁹⁹⁹ Kutsal mekânın mutlak değil de göreceli olma özelliğini Eliade, bu hususa bağlamaktadır. Profan mekânla kutsal mekân arasındaki bu benzerliği sağlayan ortak niteliğin her ikisinin de sembolik bir mahiyet arzemesinde saklı olduğu söylenebilir. Kutsal mekânın merkezi kutsalı sembolize ederek insanı kutsala götürürken profan mekân, insanın kendisini merkez hâline getirmekte ve onu kendine döndürmektedir. Eliade'ın yukarıda kutsal

⁹⁹⁷ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 26-28.

⁹⁹⁸ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 49.

⁹⁹⁹ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 27-28.

mekânların menfezlerinden bahsetmesi bu noktada daha iyi anlaşılmaktadır. Zira kutsal mekânda farklı bir düzeye geçiş mümkündür. Eliade, bu durumu ifade etmek için “menfez” (ouverture) kavramını kullanmıştı. Oysa profan mekân kapalıdır yani profan mekân, başka düzeylere bireyin erişmesini mümkün kılacak açıklıklara, menfezlere sahip değildir. Dolayısıyla profan mekân, tıpkı profan zaman gibi insanı beşeri boyut içerisine adeta hapsetmektedir.

Herhangi bir soteriolojik işleve sahip olmayan yani hiçbir kurtuluş imkânı sunmayan bu profan zaman ve mekân dindar olmayan insanı tarihi olaylar karşısında dehşete düşürmekte ve onu bunalıma sokmaktadır. Tarihi felaketlere bir anlam bulma ümidinden yoksun profan insanın bu tecrübesini Eliade, “tarihin terörü” diye nitelendirmektedir.

2.2. Tarihin Terörü

Eliade, başından geçen tarihi olaylara bir anlam verememenin sonucunda bu olaylar karşısında dehşete kapılma duygusunun profan insana özgü bir durum olduğu düşüncesindedir. Geleneksel dünyada bir fert ya da topluluğun uğradığı imtihanlar şeklinde algılanan tarihi hadiseler, modern dünyada tüm tarih ötesi anlamlarından soyutlandıkları için “tarihin terörü”nü doğurmaktadır. Dolayısıyla tarihin terörü, “dini duygudan yoksun, kutsallıkların tasfiye edildiği bir dünyada yaşayan ya da yaşamayı arzulayan insanın tecrübesidir.”¹⁰⁰⁰ Eliade’a göre Babil esaretindeki bir İsrailoğlu, büyük acı çekiyordu ama çekilen bu acının ona göre bir anlamı vardı: Yahve halkını cezalandırmak istiyordu. Hegel için de her olay ve her sınav, evrensel Ruhun bir tezahürü olduğu için bir anlamı vardı.¹⁰⁰¹

Eliade, modern düşüncenin kutsallıkları ve mitleri bertaraf etmesi sonucunda tarihi olayları anlamdan yoksun bıraktığı kanaatindedir. Örneğin Truva savaşı, Büyük İskender’in seferleri, Jul Sezar’ın öldürülmesi vs. gibi tarihi hadiseler herhangi bir soteriolojik mesaj taşımadıkları için anlamdan yoksundur. Oysa mitik olaylar, insanın hakiki doğasının farkına varmasına ve bunun sonucunda da kendisinde bir uyanışın gerçekleşmesine imkân tanımaktadır.¹⁰⁰² Aşkını reddeden ve gerçekliğin göreceli

¹⁰⁰⁰ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 18.

¹⁰⁰¹ Mircea Eliade; *L'épreuve du labyrinthe*, s. 146-147.

¹⁰⁰² Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 168.

olduğunu kabul eden modern insanın içine düştüğü bu anlamsızlıktan doğan çıkmazın yanında ölüm tecrübesinin de anlamsız hâle gelmesiyle birlikte modern insanın dehşeti bir kat daha artmıştır. Eliade, hem kendisini hem de içinde yaşadığı dünyayı kutsallıktan soyutlayan modern insanın korkusunun, onun tarihsel bir varlık olduğu yönündeki tasavvuruyla gizli bir biçimde ilişkili olduğu kanaatindedir. Bu tarihsel bilinç ise ölüm fenomenini kutsaldan soyutlayan modern insanın ölüm ve yok olma durumu karşısındaki tedirginliğini yansıtmaktadır.¹⁰⁰³ Zira hiçlik ve ölüm karşısındaki korku, modern medeniyete özgü bir fenomen olarak görünmektedir. Diğer toplumlar nazarında ölüm bizatihi ve nihai bir son olarak değil, başka bir varlık tarzına geçiş olarak algılanmaktadır. Elbette bu toplumlar da ölüm karşısında tedirginlik duymaktadır. Ama bu geleneksel toplumlarda ölüm fenomenini lüzumsuz ve saçma bir tecrübe olarak algılamak yerine bunu yeni bir varlık düzeyine ulaşabilmek için vazgeçilmez bir tecrübe olarak değerlendirilmektedir. Dini içeriği boşaltılan ölüm fenomeni, modern toplumlarda hiçlikle özdeşleştirilmekte ve bu hiçlik karşısında da eli kolu bağlı hâle gelen insan dehşet ve tedirginliğe mahkûm olmaktadır.¹⁰⁰⁴ Eliade’ın modern insandan kasdının, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla hiçbir bağı kalmamış Batı insanı olduğunu bir kez daha hatırlatalım. Bu konuyla ilgili olarak Eliade şu sonuca varmaktadır: İnsan ne kadar “modern” olursa tarihin terörü karşısında o kadar savunmasız bir duruma düşmektedir.¹⁰⁰⁵

Daha önce de belirtildiği üzere Eliade, arkaik ve geleneksel toplumlarda mitlerin dünyanın varoluşunu anlamlandırdığı gibi insanın kendi varoluşunu da anlamlandırdığını ve insanların bugünkü hâle nasıl düştüğünü yani neden ölümlü birer varlık hâline geldiklerini izah etmek suretiyle ölüm hadisesine bir anlam kazandırdığı görüşündedir.¹⁰⁰⁶ Henüz yirmi yaşlarındayken Eliade, aşkınlığı, değerler üreten bir dayanak, insan hayatına yön veren referans noktası ve adeta bir mihenk taşı olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁰⁷ Mekân ve zamanı görecelilikten kurtararak mutlak bir değer kazandıran şeyin hierofani olduğu üzerinde ayrıntılarıyla durduk. Nasıl ki kutsal, bir mekânda tezahür etmesiyle insanın o mekânda yön bulmasını sağlıyorsa aşkınlık da insan hayatına bir yön kazandırıyor. Karanlık gecede yolunu şaşırان insanın içine

¹⁰⁰³ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 65; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 148, 172.

¹⁰⁰⁴ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 65-66.

¹⁰⁰⁵ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 174.

¹⁰⁰⁶ Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 46-47.

¹⁰⁰⁷ Mircea Eliade; *Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance*, s. 10.

düştüğü dehşet, çok daha büyük ölçüde aşkınlıktan yani mutlak değerlerden ve son tahlilde değer ve anlamdan yoksun bir hayatı benimseyen profan insanın kaderi hâline gelmektedir.

Ölümü, bir varlık tarzından diğerine geçiş şeklinde telakki eden ve bu şekilde “tarihin terörü”ne karşı manevi bir savunma mekanizmasına sahip olan geleneksel toplumların aksine ölümü yok olmakla eş tutan modern toplumlarda ölüm korkusu dehşet boyutuna ulaşmaktadır.¹⁰⁰⁸ Eliade’a göre kendisini tarihin eseri olarak gören modern insanı selamete götüren yolda ilerlemesini bizzat bu Tarih telakkisi engellemektedir.¹⁰⁰⁹ Eliade’ın büyük harfle yazdığı *tarih* kavramından kastının bir süre olarak telakki edilen ve bir daha dönmek üzere akıp giden zaman olduğu ve dolayısıyla kutsal bir öykü anlatan ve paradigmatic nitelikteki mitin karşıtı olduğunu bir kez daha hatırlatalım. Mit, insan varoluşuna bir anlam kazandırdığı hâlde Tarih böyle bir işleve sahip değildir. Dolayısıyla Tarih, insanın nasıl ve niçin meydana geldiğini izah edemediği gibi onun geleceği ve nihayeti hakkında da herhangi bir bilgi sunma yetisine sahip değildir.

Tarih’e getirdiği eleştiriyi Eliade, bilimsel yaklaşıma da getirmektedir. Gadamer gibi Eliade da özellikle bilimsel yaklaşımın temel kriterlerinden biri olan objektiflik ilkesini eleştirmekte ve “objektif” olmak için kendilerine eziyet eden zavallı meslektaşlar¹⁰¹⁰ın, “bilginlerin objektifliğini taklit” etmenin,¹⁰¹¹ yanlışlığından ve “objektif açıklamaların/izahların saçmalığı”dan¹⁰¹² bahsetmektedir. Tarih gibi bilim de bazı şeyleri açıklayabilmektedir ama bunlara bir anlam verme konusunda yetersiz kalmaktadır. Bu noktada, Jacques Pierre’in verdiği yakın bir zaman içerisinde öleceğini öğrenen bir kanser hastası örneğini düşünelim. Hastanın “Ben neden ölüyorum?” sorusuna uzman doktor, bilimsel bir izah getirerek “Metastaz dolayısıyla” şeklinde bir cevap verecektir. Çünkü metastaz, kanser hastalığının ölüme neden olmasının başlıca nedenidir. Fakat burada bir yanlış anlaşılmanın söz konusu olduğu apaçıktır. Bilim adamının objektif cevabı probleme bir açıklama getirmekte ama ölüm hadisesine bir

¹⁰⁰⁸ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 34, 41. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 132.

¹⁰⁰⁹ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 190.

¹⁰¹⁰ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 348.

¹⁰¹¹ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 428.

¹⁰¹² Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 438.

anlam verememektedir.¹⁰¹³ Yani bu durumda da insanın varoluşuna bir anlam kazandırılmamaktadır. Eliade'ın "objektif açıklamalarının saçmalığından" neden söz ettiği şimdi daha iyi anlaşılmaktadır. Ölüme anlam bulmaya çalışan birine bu durumu kanserli hücrelerin yayılması ile izah etmek her ne kadar objektif olsa da gerçekten anlamsız ya da Eliade'ın ifadesiyle "saçma" gelecektir.

Eliade, modern çağın git gide tarihselleştiği yani tarih ötesi modellerden uzaklaştığı kanaatinde-dir.¹⁰¹⁴ Bu çağın ürünü olan *tarihsel insan* da (l'homme historique) *düşmüş insana* (l'homme déchu) yani kutsalı bilinç düzeyinde yaşama tecrübesinden mahrum olan insan tipine tekabül etmektedir.¹⁰¹⁵ Kendi varoluşunu sırf tarihi veriler çerçevesinde anlamlandırmaya çalışan modern insanın adeta elini kolunu bağlayarak onu şaşkına çeviren şey, ölümden sonra hiçbirşeyin olmadığı ve ölümün kendisinin de bir hiçten ibaret olduğu yönündeki nihilist inançtır.¹⁰¹⁶ Örneğin varoluşçu felsefenin önde gelen isimlerinden Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre'ın (1805–1980) benimsediği bu inanca göre insan, saçma ve anlamdan yoksun bir dünyaya atılmış bir yabancıdan başka bir şey değildir.¹⁰¹⁷ Eliade'ın çağdaş Batı toplumlarındaki varoluşsal krizden ve dini boşluktan söz etmesi işte bundan dolayıdır.¹⁰¹⁸

2.3. Modern Dünyadaki Kriz

Birinci Dünya Savaşı, Batı'da Rönesans ile başlayarak 19. yüzyılda doruk noktasına ulaşan rasyonalist ve buna bağlı olan evrimci ve materyalist teorilerin ne derece geçerli olduğu hususunda büyük kuşklar uyandırmıştır. Bu tarihi faciadan sonra Batı'nın ileriye doğru değil geriye doğru gittiği tespiti yankı bularak Batılı değerlerin yeniden gözden geçirilmesi düşüncesini doğurmuştur.¹⁰¹⁹ Batı'nın içerisinde bulunduğu bunalımı ilk fark eden elbette Eliade değildir. Örneğin Alman tarihçi ve filozof Oswald Spengler (1880–1936), Birinci Dünya Savaşının hemen akabinde piyasaya çıkan ve ikinci baskısı 1922 yılında yapılan *Batının Çöküşü* adlı eserinde Batı dünyasının

¹⁰¹³ Jacques Pierre; "Hermenötik ve Dilsel Ana Kalıbı: Mircea Eliade Örneği", Zeki Özcan (Der. ve Çev.); Din Bilim Yazıları I, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 135-136.

¹⁰¹⁴ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 175.

¹⁰¹⁵ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 203.

¹⁰¹⁶ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 393.

¹⁰¹⁷ Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 82.

¹⁰¹⁸ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 267.

¹⁰¹⁹ Bkz. Christoph Auffarth & Hubert Mohr; "Introduction: The Academic Study of Religion—Historical and Contemporary Issues", Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, Volume I, Brill, Leiden - Boston 2006, s. xx.

yaşadığı tarihi bunalımı irdelemekte ve bu sorunun, “felsefi bir mesele” olduğunu sonucuna varmaktadır.¹⁰²⁰ Daha sonra bu mesele üzerinde en fazla kafa yoranlar gelenekselci okula mensup yazarlar olmuştur.

2.5.1. Gelenekselci Okul Perspektifinden Modern Dünyadaki Kriz

Batı dillerinde *Tradisyonalizm* şeklinde ifade edilen *Gelenekselcilik*, ezeli bir hikmetin (Latince ifadesiyle *Sophia Perennis*) varlığını iddia etmesinden dolayı *Perennializm*, *Perennial Felsefe* veya *Sophia Perennis* olarak da adlandırılmaktadır.¹⁰²¹ Ancak bazı araştırmacılara göre *Perennial Felsefe* ile *Sophia Perennis* tamamen özdeş değildir. Çünkü biri aynı hakikatin fikri yönünü, diğeri ise onun somutlaşmış/tahakkuk etmiş yönünü ifade etmektedir.¹⁰²² Batı dillerinde *sophia perennis* kavramıyla ifade edilen geleneğe Hindular, *sanathana dharma*, Müslümanlar ise *el-himetü'l-halide* (ya da Farsça *javidan kirad*) tabirini kullanmaktadırlar.¹⁰²³ Bu okul, gökyüzü ile yeryüzünün

¹⁰²⁰ Oswald Spengler; *Batının Çöküşü*, (Çev.: Giovanni Scognamiglio; Nuray Sengeli), İkinci Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997, s. 19-20.

¹⁰²¹ Perennial Felsefe tabirini ilk kez XVI. yüzyılda yaşayan ve Vatikan kütüphanecisi olan Augustinus Steuchius'un kullandığı kabul edilmektedir. 1540 yılında yazdığı bir kitabın başlığını *De philosophia perenni sive veterum philosophorum cum theologia christiana consensu libri X* şeklinde koymuştur (Leroy E. Loemker; “Perennial Philosophy”, Philip P. Wiener (ed.); *The Dictionary of the History of Ideas*, Volume 3, Charles Scribner's Sons, New York 1973, s. 458). Steuchius'un bu kitaptaki temel tezi, felsefe dünyasında gerçekten hiçbir şeyin yeni olmadığı, bazı hakikatların en eski düşünürler tarafından da bilindiği ve bu hakikatlerin tarih boyunca nesilden nesile nakledildiği yönündedir. Böylece Steuchius'a göre Perennial Felsefe insanlığın bidayetinden bu yana var olan bir felsefedir (Charles B. Schmitt; “Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 4 (October–December 1966), p. 521-522). Sedgwick'e göre aslında Steuchius, Perennial Felsefe terimi ile 15. yüzyılda Floransa'daki Platon Akademisinin başkanı olan Marsilio Ficino'nun düşüncesini betimlemek için icat etmiştir. Ficino'ya göre tüm dinler ortak bir kökeni paylaşıyordu. Daha sonra Zerdüştlük, Firavun dini, Platonizm ve Hristiyanlık gibi çeşitli biçimlere giren tüm dinler, ilk dinden türemişlerdi (Mark J. Sedgwick; *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 23-24). Daha sonra bu düşünceyi Alman filozof Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) savunmuştur. Aldous Huxley'in 1945 yılında yayımlanan *Perennial Philosophy* adlı kitabı, bu kavramı, din ve felsefe alanında uzman olmayanlara tanıtmıştır. Bu eser dilimize çevrilmiş bulunmaktadır: Aldous Huxley; *Kalıcı Felsefe*, (Çev.: Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul 1996. Huxley'in bu kitabında yanlışlıkla Perennial Felsefeyi Leibniz ile başlatması (s. 8) dikkat çekicidir.

¹⁰²² Seyyed Hossein Nasr; *The Need for a Sacred Science*, State University of New York Press, New York 1993, s. 53.

¹⁰²³ Seyyed Hossein Nasr; *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, New York 1989, s. 68. Batılılar tarafında “Hinduizm” diye adlandırılan dini, kendi müntesipleri “ezeli kanun” anlamına gelen *Sanatana Dharma* şeklinde adlandırmaktadır. Bu terim, aynı zamanda Batılıların *religio perennis*, *sophia perennis* veya *philosophia perennis* şeklinde adlandırdıkları *Ezeli Hikmet* kavramına tekabül etmektedir (Steven J. Rosen; *Essential Hinduism*, Praeger Publishers, Westport 2006, s. 24, 37). Ayrıca bkz. Jean Varenne; “Hinduizm”, Mehmet Aydın (çev. ve ed.); *Din Fenomeni*, 2. Baskı, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995, s. 292; James B. Robinson; *Hinduism*, Philadelphia 2004, s. 3, 176; Constance A. Jones; James D. Ryan (eds.); *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, New York 2007, s. 233.

henüz “birleşik” olduğu bir zamanda doğrudan vahiy yoluyla alınan, asli veya arketipik insanın manevi ve zihni/fikri mirasını oluşturmuş olan bir *Asli/İlk Gelenek* (Primordial Tradition) varlığını kabul etmektedir.¹⁰²⁴ Gelenekselcilerin var olduğunu savundukları Gelenek, kelimenin etimolojisinin ifade ettiği gibi geçmiş nesillerden gelen beşeri bilgilerin daha sonraki nesillere aktarılmasını değil, aşkın bir düzeyden gelen bilgiyi (batını bilgi: marifet) ve bu bilginin aktarılmasını içermektedir. Dolayısıyla Gelenek, kaynağa kadar uzanan kopuksuz bir zincirin varlığını kabul etmektedir. Bu zinciri ifade etmek için dilimizde Arapça kökenli *silsile* kelimesi kullanılırken bu terim, İbranicede *shelsheth* ve Sanskritçede *paramparam* şeklinde ifade edilmektedir. Bu noktada bugün genellikle kullanıldığı anlamıyla belirli ve sınırlı bir grup ya da kişilere açık olduğu ve yalnız onlar tarafından anlaşılabilirdiği öne sürülen bir bilgi türünü işaret eden batını/ezoterik/içrek bilgi ile doğaüstü güçler edinmeye yönelik olduğu söylenen ve gizli tutulan ve ancak belirli kişilere açılan okült/gizli bilgiyi birbirinden ayırmak gerektiğine dikkat etmek gerekir.¹⁰²⁵

Gelenekselci okulun kurucusu Fransız metafizikçi ve yazar René Guénon’dur. Mark J. Sedgwick, Gelenekselci okulun en önemli temsilcilerini doğum yılına göre şu şekilde sıralamaktadır:

- Coomaraswamy; Ananda Kentish (1877–1947): Sonradan Amerikan vatandaşlığına geçen İngiliz kökenli sanat tarihçisidir.
- Guénon. René (1886–1951): Fransız kökenlidir; daha sonra Mısır vatandaşı olmuştur. Gelenekselciği geliştirmiştir.
- Evola, Baron Julius (1869/8–1974): İtalyan vatandaşıdır. Siyasi Gelenekselcilği geliştirmiştir.
- Eliade, Mircea (1907–1986): Sonradan Amerikan vatandaşlığına geçen Romen asıllı dinler tarihçisidir.
- Schuon, Frithjof (1907–1998): Alman asıllı olup sonradan Fransız vatandaşlığına ve daha sonra İsviçre vatandaşlığına geçmiş ve en sonunda da Amerika’ya yerleşmiştir. Sufi Gelenekselciliği geliştirmiş ve Aleviyye (daha sonra Meryemiyye olan) tarikatı kurmuştur.

¹⁰²⁴ Seyyed Hossein Nasr; *The Need for a Sacred Science*, s. 57; Seyyed Hossein Nasr; “The Traditionalist Approach to Religion”, Willam C. Chittick; *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, World Wisdom, Bloomington 2007, s. 22-23

¹⁰²⁵ Refik Algan; “Ezoterizme Genel Bir Giriş”, *Cogito*, Sayı 46 (Bahar 2006), s. 127.

- Nasr, Seyyid Hüseyin (1933–): İran asıllıyken daha sonra Amerikan vatandaşı olmuştur. İslami Gelenekselciliği İran’da ve İslam dünyasının diğer yerlerinde yaymıştır.¹⁰²⁶

Listede görüldüğü üzere Sedgwick, Eliade’ı da Gelenekselci okulun en önemli temsilcilerinden biri saymakla beraber çalışmalarında Gelenekselciliğe açıkça atıfta bulunulmadığı için onu “‘soft’ (hafif) bir Gelenekselci” olarak nitelendirmektedir. Eliade’ın bu okula mensubiyetine ilişkin tartışmaya geçmeden önce gelenekselcilerin modern dünyanın krizi hakkında ileri sürdükleri temel görüşlere bir göz atalım.

2.5.1.1. René Guénon

René Guénon 1927’de piyasaya çıkan kitabında Batı’nın geçirdiği kriz meselesini gelenekselci perspektiften ele almıştır. Guénon’un bu kitabının *La crise du monde moderne* (Modern Dünya Krizi)¹⁰²⁷ şeklindeki başlığı bile onun on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki Batı’nın içerisinde bulunduğu durumu ne şekilde gördüğünü yansıtmaya bakımından yeterlidir. Guénon, Batı’nın bu “karanlık çağ”ını, Hristiyanlığın parçalanmaya başladığı on dördüncü yüzyıldan başlatmaktadır. Guénon’a göre modern çağ, çoğunlukla kabul edilen Rönesans ve Reform’dan iki asır önce geleneksel ruhtan kopuşla oluşmaya başlamıştır. Rönesans ve Reform aslında modern çağın müsebbibi değil, bu geleneksel ruhtan kopuşun birer tamamlayıcısıdır.¹⁰²⁸ Guénon, dünya medeniyetlerini iki kategoriye ayırmaktadır: bir tarafta geleneksel ruha sadık kalan medeniyetler ki bunlar Hint medeniyeti başta olmak üzere Doğu medeniyetleridir; diğer tarafta ise gelenek karşıtı olan ve koşar adımlarla felakete sürüklenen modern Batı medeniyeti.¹⁰²⁹ Rönesans’ın *hümanizm* adı altında insanüstü düzeyi yok sayarak insanı her şeyin ölçüsü hâline getirmesi olayını Guénon, “bireysellik” (individualisme) diye nitelendirmekte ve Batı’nın yaşadığı çöküşün nedeni olarak bunu göstermektedir.¹⁰³⁰ Bireyin üstünde herhangi bir manevi otoritenin varlığını kabul etmeyen bireysellik, daha sonra hepsi de materyalizme dayanan rasyonalizmi, natüralizmi, pragmatizmi ve hatta

¹⁰²⁶ Mark J. Sedgwick; *Against the Modern World*, s. xiii.

¹⁰²⁷ Bu eser, Marco Pallis ile Richard C. Nicholson tarafından İngilizceye “The Crisis of the Modern World” (London 1962) başlığı altında yapılan çevirisi esas alınarak dilimize aktarılmıştır: René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev.: Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1979.

¹⁰²⁸ René Guénon; *La crise du monde moderne*, Gallimard, Paris 1946, s. 29, 97.

¹⁰²⁹ René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 38, 54, 58.

¹⁰³⁰ René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 90-91.

Protestanlığı doğurmuştur.¹⁰³¹ Batı’da gelişen tüm bu fikri ve dini akımlar gelenekten uzaklaşılmasına neden olmuş ve bunun sonucunda da manevi bir bunalım meydana gelmiştir.

Guénon, bu manevi krizden kurtulmanın yolunun geleneği yeniden canlandırmadan geçtiğini düşünmektedir. Zira Rönesans’tan beri bireyselliği içerisine sıkıştırılan insanın beşeri boyut dışında başka bir boyuta sahip olduğunu modern düşünce unutturmuştur. Yapılması gereken insanın metafizik hakikati kavrayabilecek bir organa sahip olduğu bilincini yeniden uyandırmaktır.¹⁰³² Bunun yolu da geleneğin hâlâ canlı olduğu Doğu ile temasa geçmekle mümkün olacaktır.¹⁰³³ Aslında Guénon, bu düşüncesini, 1924 yılında yayımlanan *Orient et Occident* adlı eserinde dile getirmişti.¹⁰³⁴ Bu eserin önsözünde Rudyard Kipling’in “Doğu Doğu’dur, Batı da Batı ve bu ikisi hiçbir zaman birleşmeyecektir” sözünün aksine böyle bir yakınlaşmanın mümkün olduğuna inandığını belirten Guénon, “Batı’nın iflası”ndan söz etmekte ve bunun “hakiki” sebeplerini irdelediğini bildirmektedir.¹⁰³⁵ *La crise du monde moderne* adlı eserini “hakikat her şeyin üstesinden gelir” anlamındaki Latince “Vincit omnia Veritas” şeklindeki vecize ile bitirmesi Guénon’un bu konudaki inancının en açık göstergesidir.¹⁰³⁶

Aslında bütün meselenin cehaletten kaynaklandığı sonucuna varan Guénon şu önemli tespitte bulunmaktadır: “[...] şayet bütün insanlar, modern dünyanın gerçekten ne olduğunu anlasalardı onun varlığı derhal sona ererdi; çünkü onun varlığı geleneksel ve insanüstü hakikatin inkârından başka bir şeye dayanmamaktadır.”¹⁰³⁷

Jean Borella’nın belirttiği gibi¹⁰³⁸ Guénon’un nihai hedefi, modern dünyanın ortadan kalkmasından ziyade, yukarıdaki alıntıda açıkça görüldüğü şekliyle geleneksel ve insanüstü hakikati inkâr eden zihniyetin ortadan kalkmasıdır. Bu meselenin halli için

¹⁰³¹ René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 93-94, 99, 129.

¹⁰³² Xavier Accart; “René Guénon et l’école ‘traditionnelle’”, *Cogito*, Sayı 46, Bahar 2006, s. 219.

¹⁰³³ René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 104.

¹⁰³⁴ Örneğin bkz. René Guénon; *Doğu ve Batı*, (Çev.: Fahrettin Arslan), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 216.

¹⁰³⁵ René Guénon; *Doğu ve Batı*, s. 7, 10.

¹⁰³⁶ René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 183.

¹⁰³⁷ René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 170.

¹⁰³⁸ Jean Borella; “René Guénon et la crise du monde moderne”, René Guénon (1886–1951): *Colloque du centenaire Domus Medica, Le cercle de lumière*, Paris 1993, s. 19.

bilgiden başlamak gerektiğini düşünen Guénon,¹⁰³⁹ son tahlilde Batı'nın krizinin epistemolojik bir nedene dayandığını ima etmektedir.

Batı'da geleneksel ruhun izlerinin sadece Katoliklikte görüldüğünü ifade eden Guénon,¹⁰⁴⁰ *La crise du monde moderne* adlı kitabında geleneksel ruhun yeniden canlandırılması konusunda Katolikliğin temel teşkil edeceği görüşündedir.¹⁰⁴¹ Fakat daha sonra Guénon, Batı'nın yeniden manevi canlılık kazanmasının Hristiyanlık aracılığıyla gerçekleşeceği düşüncesinden vazgeçtiği görülmektedir.

2.5.1.2. Julius Evola

Gelenekselci çizginin önemli temsilcilerinden bir diğeri İtalyan Julius Evola (1898–1974), 1934 yılında en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen *Modern Dünyaya Başkaldırı* adlı kitabında aynı mesele üzerine eğilerek Guénon'un üzerinde durmadığı noktaları açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

Bu eserde temel tez olarak yüzyıllar boyunca etkilerini sürdüren bazı sebeplerin maddi ve manevi bozulmaya yol açmaları sonucunda modern dünyanın bir çöküş safhasına girdiğini savunan Evola'ya göre “modern sapmalar”ın tümünün tam olarak anlaşılması, bugünkü uygarlığı doğuran sebeplerin zuhurundan önce var olan kadim Evrensel Uygarlığın ruhuna yönelmekle mümkün olur.¹⁰⁴²

Evola'nın Guénon'dan ayrıldığı en önemli nokta, Batı'nın içerisinde bulunduğu bunalımdan nasıl kurtulacağı hususudur. Her iki yazar da bu sorunun ancak geleneğe yeniden dönmekle aşılabileceği kanaatini paylaşıyor da Evola, geleneği Katoliklik aracılığıyla yeniden canlandırılmanın mümkün olabileceğini belirten Guénon'un bu görüşüne katılmamaktadır.

Modern dünyanın kriz içinde bulunduğunu açık bir biçimde ifade etmiş olan yazarlar arasında, çareyi Katoliklikte arayanlar olmuştur. Batının hiçbir zaman Geleneğe tam olarak uygun bir düzene sahip olamamış olmasında (Protestan, Ortodoks, Katolik biçiminde bölünmüşlüğüyle) Kilisenin payı olduğu düşünülerek, Avrupa'nın geleneksel bir tarzda bütünleştirilmiş bir Katolikliğe dönüşle selamete ulaşabileceği sanılmıştır. Fakat bu da bir yanılgıydı.

¹⁰³⁹ René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 170.

¹⁰⁴⁰ René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 103.

¹⁰⁴¹ René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 175.

¹⁰⁴² Julius Evola; *Modern Dünyaya Başkaldırı*, (Çev.: Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 9-10.

Sonsuzcasına daha elverişli maddî, ahlâkî ve zihinsel (manevi) koşullarda bile bu kabiliyetten yoksun olduğunu gösteren Katolikliğin bu bütünsel ve evrensel dönüşümü gerçekleştirebileceği, özellikle bugün düşünülebilir mi?¹⁰⁴³

21 Kasım 1933'de Kahire'den yazmış olduğu bir mektupta Guénon, Evola'nın bu eleştirisine şu cevabı vermektedir:

[...] size şunu ifade etmeyi gerekli gördüm: Ben, Batıda geleneksel zihniyetin, Katolikliğe dayalı olarak yeniden oluşturulabileceğine hiçbir zaman inanmadım. Benim böyle birşeye inanacak denli saf olmadığımı bilmeniz gerekir; fakat mektupta açıklayamayacağım bazı nedenlerden dolayı, durumu netleştirmek için böyle birşeyi söylemem ve böyle bir olasılığı göz önüne getirmem gerekiyordu ve bu tamamıyla beklediğim (olumsuz) sonucu verdi.¹⁰⁴⁴

Evola'ya yazdığı bu mektup, Guénon'un geleneğin nasıl yeniden canlandırılacağı hususunda ne gibi bir çözüm yolu düşündüğü meselesini daha da çetrefil hâle getirmektedir. Daha da önemlisi, Guénon'un bu tutumu, *La crise du monde moderne* adlı kitabını okuyanları yanlış bir izlenime sevk etmektedir. Geleneğe dönüş, Katoliklik aracılığıyla gerçekleşmeyecekse o halde ne ile gerçekleşecektir? Bu soruya ne yazık ki Guénon açık ve net bir cevap sunmamıştır.

2.5.2. Gelenekselci Okulun Mircea Eliade Üzerindeki Etkisi

Eliade'nin hangi yönlerden ve ne derecede Gelenekselci okuldan etkilendiğini, hangi kavram ve düşünceleri bu akımdan aldığını tespit etmek, onun dinler tarihi disiplinine yüklediği görev ve bu amaca ilişkin metodolojisini aydınlatmak bakımından son derece önemli bir yere sahiptir. Eliade'nin gelenekselcilerle ilişkisini inceleyen ilk araştırmacılarından biri Ricketts'dir. Eliade'nin İkinci Dünya Savaşı'na kadar kaleme aldığı yazıları inceleyen Ricketts'in daha önce bahsi geçen iki ciltlik çalışması, Eliade'nin Din Bilimi alanında geliştirdiği görüşler, teoriler ve metodolojinin oluşum safhasına tekabül etmesi bakımından önemlidir. Son yıllarda Eliade'nin gelenekselci okul mensupları ile ilişkileri birçok araştırmacı tarafından masaya yatırılarak çeşitli açılardan inceleme konusu yapılmıştır.

2.5.2.1. Guénon, Evola ve Coomaraswamy ile Eliade'nin İlişkileri

¹⁰⁴³ Julius Evola; *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 524.

¹⁰⁴⁴ Julius Evola; *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 532–533, dip. 2.

Eliade'ın geleneksecilerle ilişkilerini ele alan ilk çalışmalardan biri 1986 yılında yayımlanan İtalyan antropolog Crescenzo Fiore'un *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade* adlı eseridir. Bu eserde Fiore, Eliade'ın İkinci Dünya Savaşı sonrasında yazdıklarından hareketle onun dairesel zaman kavramını, “taklit, katılım ve tekrar” olarak gerçeklik düşüncesini ve miti ontolojikleştirmesini gelenekselcilerden aldığı sonucuna varmaktadır. Mac Linscott Ricketts'in 1988 yılında yayımlanan daha önce sözünü ettiğimiz kitabı, Eliade'ın İkinci Dünya Savaşı öncesinde kaleme aldığı ve birçoğu Batı dillerine henüz aktarılmamış olan din bilimi incelemelerini gün yüzüne çıkarması, Eliade'ın metodolojik düşüncesinin gelişim süreci hakkında önemli bir açıklık kazandırmıştır. Ancak Ricketts, bu iki ciltlik çalışmasında Eliade'ın gelenekselci düşünürlerle ilişkisine sadece bir paragraf ayırarak konuyu genel bir açıdan ele almakla yetinmiştir.¹⁰⁴⁵ Guénon, Evola ve Coomaraswamy gibi geleneksel okul mensupları ile Eliade'ın ele aldıkları konular ve kullandıkları terminolojiyi titiz bir biçimde inceleyen İtalyan din bilimci Paola Pisi'nin “I ‘tradizionalisti’ e la formazione del pensiero di Eliade” adlı çalışması, Eliade'ın din bilimi çalışmaları üzerinde Gelenekselci okulun bu önde gelen temsilcilerinin ne gibi bir etki bıraktığı konusuna önemli bir açıklık kazandırmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak o güne kadar yapılan çeşitli çalışmaları inceleyerek vardığı sonuçları 2001 yılında yayımlanan “Mircea Eliade and Traditionalism”¹⁰⁴⁶ adlı makalede sunan Natale Spineto'nun bu çalışmasında ise konu sentetik bir biçimde ortaya konulmaktadır.

2.5.2.1.1. René Guénon

Claude-Henri Rocquet ile 1977 yılında yaptığı söyleşide Eliade, René Guénon'un kitaplarını oldukça geç okuduğunu ve özellikle onun *L'homme et son devenir selon le Vedanta* adlı kitabını çok derin ve güzel bulduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁴⁷ Ricketts'e göre Eliade'ın Romanya'daki kitaplığında bulunan *La crise du monde moderne* adlı kitaba 18 Haziran 1929 tarihini yazarak imzalamış olması onun bu kitabı o yıl okuduğunu göstermektedir. Ayrıca Eliade'ın 1927 yılında yazdığı “Spiritual Itinary” başlıklı yazı

¹⁰⁴⁵ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 62.

¹⁰⁴⁶ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, Aries, Vol. I, No. 1 (2001).

¹⁰⁴⁷ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 149.

dizisinde Guénon'un *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion* adlı eserine atıfta bulunması onun bu eseri daha önce okuduğuna işaret eder.¹⁰⁴⁸

Rocquet'nin sorusu üzerine Eliade'nin gelenek kavramından ne anladığını ifadesi onun gelenekselcilikle ilişkisinin olup olmadığı hakkında önemli bir açılım sağlamaktadır.

Gündelik dilde “gelenek” terimi çok farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Bu terim, sosyal yapılara ve ekonomik sistemlere, insan davranışına, ahlaki kavramlara, teolojik görüşlere, felsefi konumlara, bilimsel tutumlara vs. atıfta bulunabilmektedir. “Objektif olarak” –diğer bir ifadeyle dinler tarihçisinin elde edebileceği delil hesaba katılarak- *tüm* arkaik ve Doğulu kültürler kadar ister kentsel ister kırsal olsun vahyedilen dinler –Yahudilik, Hristiyanlık, İslam- tarafından yapılandırılan *bütün* toplumlar “geleneksel”dir. Pratikte bunlar hepsi kendilerini, hem dünyanın tam bir açıklamasını ve insanlığın bugünkü durumunun bir gerekçesini oluşturan hem de tüm insan davranışı ve faaliyetleri için örnek modellerin bir *summumunu* [en üst düzeyde olanını/doruğunu] oluşturan bir *traditionun* [geleneğin], bir “kutsal tarihin” muhafızları olarak görmektedirler. Fakat geleneksel toplumların büyük çoğunluğunda bazı öğretiler batınıdır [ésoterique] ve bu sıfatla da bir üyeliğe kabul töreni [initiation] vasıtasıyla nakledilmektedir. Artık günümüzde “Gelenek” terimi çoğu kez “batınlığı” yani gizli bilginin kırılmamış zincirini ifade etmek için kullanılmaktadır. Neticede “Gelenek”in müntesibi olduğunu iddia eden birisi, “üyeliğe kabul edilmiş kimse” [initiate] olduğunu, “gizli bir öğretinin” emanetçisi olduğunu ima etmektedir. Ve bu da en iyi durumda bir yanılsamadan ibarettir.¹⁰⁴⁹

Eliade, hayatının geç bir döneminde kaleme aldığı “L’occulte et le monde moderne”¹⁰⁵⁰ başlıklı yazısının son bölümünde Guénon’u “modern Batınlığın/ezoterizmin en yetkin temsilcisi” olarak tanımlamakta ve onun 1921 yılında yayımlanan *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion* adlı kitabından “âlimane ve parlak bir şekilde yazılmış” diye bahsetmektedir. Az önce ifade edildiği üzere Guénon, *Orient et Occident* ile *La crise du monde moderne* adlı kitaplarında Batı dünyasının geri dönüşü olmayan bir çöküş dönemine girdiğini ve de sonunun yaklaştığını ilan etmektedir. Hint geleneğinden aldığı kavramlarla bu meseleyi ifade eden Guénon’a göre Batı, hızlıca *kali-yuganın* yani

¹⁰⁴⁸ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: *The Romanian Roots*, s. 1382, dip. 12.

¹⁰⁴⁹ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 149-150.

¹⁰⁵⁰ Her yıl tertip edilen Freud Memorial Lecture çerçevesinde düzenlenen yirmi birinci toplantıda sunulan bu bildiri *Journal of the Philadelphia Association for Psychoanalysis* (Vol. 1, No. 3 (September 1974), s. 195-213.). Bu çalışma daha sonra Eliade’nin beş din bilimi incelemesiyle birlikte yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashion: Essays in Comparative Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1976. Kitap daha sonra Fransızca Jean Malaquais tarafından çevrilmiştir: Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*.

kozmetik bir devrenin sonuna yaklaşmaktadır. Bu süreci değiştirmek ya da yavaşlatmak için hiçbir şey yapılamaz. Yeni bir devre ancak bu devrenin tamamen yok olmasından sonra meydana gelecektir. Bundan dolayı Guénon, kozmik veya sosyal bir *renovatio* (yenilenme) yönünde herhangi bir ümit taşımamaktadır. Eliade, dünyanın çok yakında ve felaketli bir vaziyette son bulacağını ilan eden Guénon'un bu karamsar bakışını eleştirmektedir.¹⁰⁵¹

Hatıra defterine yazdığı 11 Kasım 1966 tarihli notta Eliade, Guénon'un yaklaşımını Marx ve Freud'unakilere benzeterek bunları bilimsel niteliği bulunmayan spekülasyonlar olarak kabul etmektedir.

Guénon ve "geleneğin" diğer "hermetistleri" tarafından söylenen şeyler, (bunların iddia ettiği gibi) *tarihi* gerçeklik düzeyinde anlaşılmamalıdır. Bu spekülasyonlar, sistematik şekilde bir birine bağlı anlamlar evrenini oluşturmaktadır; bunlar büyük bir şiir ya da romanla kıyaslanmalıdır. Marksist ve Freudcu "açıklamalar" için de aynı şey söz konusudur: muhayyel evrenler olarak değerlendirildiği takdirde bunlar *gerçektir*. "Deliller" az sayıda ve kesin değildir –bunlar bir roman ya da şiirin tarihi, sosyal ve psikolojik "gerçekliklerine" tekabül etmektedir.

Aslında bütün bu genel ve sistematik yorumlar, Dünyanın anlaşılması için gayet faydalı *mitolojik kreasyonlar* oluşturmaktadır; fakat bunlar, yazarlarının düşündüğü gibi "bilimsel açıklamalar" değildir.¹⁰⁵²

1951 yılında eşi Christinel ile İtalya'ya seyahat eden Eliade en son 1937 yılında hocası Nae Ionescu'nun evinde kendisiyle görüştüğü Evola'yı evinde ziyaret etmiştir. Hatıratında bu olayı naklettikten sonra Eliade, René Guénon gibi Evola'nın "ilk/asli bir gelenek"i (tradition primordiale) var olduğunu kabul ettiklerini ve kendisinin yapay bir niteliğe sahip olduğu ve tarihilikten yoksun olduğu için böyle bir geleneğin varlığına inanmadığını yazmaktadır. Eliade'ın verdiği bu bilgiler onun Gelenekselcilik karşısındaki konumunu net bir biçimde belirlemektedir.¹⁰⁵³ Ancak Eliade'ın 1930'larda yazdığı yazılara bakıldığında Guénon hakkında herhangi bir eleştiriye rastlanılmadığı gibi onun meziyetlerinden bahsetmesi dikkat çekicidir. 1932 yılında kaleme aldığı bir yazıda okuyucularına Guénon'un *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion* adlı kitabını tavsiye etmekte ve onu Madame Blavatsky ile kıyaslayarak Guénon'dan "dikkate değer bir okultist, muazzam derecede bilgili ve bahsettiği konu hakkında gerçekten bilgi sahibi olan" biri olarak söz etmektedir.

¹⁰⁵¹ Mircea Eliade; Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, s. 90-91.

¹⁰⁵² Mircea Eliade; Fragments d'un journal I, s. 531-532.

¹⁰⁵³ Mircea Eliade; Les moissons du solstice, s. 153-154.

1937 yılında Ananda Coomaraswamy ile ilgili yazdığı yazıda ise Eliade, Guénon'un *Orient et Occident* ile *La crise du monde moderne* adlı kitaplarının piyasaya çıktıklarında yeterince yayılmamasını bir "talihsizlik" olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁵⁴ Başka bir yerde Eliade, Guénon, Evola ve Coomaraswamy'nin kitaplarının dar bir okuyucu çevresi dışında tanınmadığını esefle karşılamaktadır.¹⁰⁵⁵ 1937 yılında yazdığı "Bir Bilgi Aracı Olarak Folklor" başlıklı yazıda Coomaraswamy'ye kıyasla Guénon ile Evola'yı "amatörler" (dilettantes) diye nitelendirmektedir.¹⁰⁵⁶ Ricketts, bunun Eliade'm Guénon'a karşı olumsuz ifade kullandığı tek örnek olduğunu bildirmektedir. O dönemde yazdığı diğer yazılarda Eliade'm Guénon'u zikrederken ya tasdik edici ifadeler kullanmış ya da yorumsuz bırakmış olması dikkat çekicidir.¹⁰⁵⁷ Yaklaşık kırk yıl sonra Claude-Henri Rocquet ile yaptığı söyleşide Eliade, René Guénon hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

[...] Guénon'un bir yönü beni bütünüyle rahatsız ediyordu: aşırılık ve polemikçi yönü; Modern Batı kültürünü toptan reddedişi, sanki Sorbonne'da ders vermek, bir insanın tüm entelektüel kabiliyetsizliğini temin etmek için yeterliymiş gibi. Onda hoşlanmadığım bir başka şey de onun modern bazı sanat ve edebiyat çalışmalarını gizlice küçümsemesiydi. Ya da örneğin Dante'nin yalnızca "Gelenek" yani pratikte René Guénon'un geleneği açısından anlaşılabilceği düşüncesine sevk eden üstünlük kompleksi. Söylemeye gerek yok; Dante çok büyük bir şairdir ve onu anlamak için de şiiri sevmeli ve herşeyden önce de onun geniş şiir âlemi derinlemesine bilinmelidir.¹⁰⁵⁸

Peki, ne oldu da başlangıçta sempati ve belli bir hayranlıkla yaklaştığı Guénon'u Eliade sonradan sert eleştirilere tabi tutmuştur? Ricketts'e göre Eliade her ne kadar Guénon'un övülecek birçok yönünü ön plana çıkarmış olsa da onu bir bilim adamı olarak değerlendirmiyordu. *Traité d'histoire des religions* adlı kitabının sembolizmle ilgili bölümünde zikredilen *Le symbolisme de la croix* isimli kitabı ile Guénon'un modern okültizmdeki yerinden bahsettiği ve az önce zikrettiğimiz *Occultisme* adlı eserindeki atıflar dışında Eliade hiçbir yerde Guénon'un herhangi bir çalışmasını referans göstermemektedir. Hatta Eliade'm o dönemlerde kaleme aldığı hiçbir incelemenin

¹⁰⁵⁴ Mircea Eliade; L'île d'Euthanasius, s. 98.

¹⁰⁵⁵ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 848.

¹⁰⁵⁶ Eliade'm "Folklorul ca instrument de cunoaştere" başlıklı bu yazısı (*Revista Fundaţiilor Regalle* (1937) 4, no. 4, s. 137-152) daha sonra şu derlemede yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Insula lui Euthanasius*, s. 28-49. Alain Paruit tarafından "Le folklore comme moyen de connaissance" başlığı altında Fransızcaya çevrilen bu yazı ilk önce Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, s. 172-181'da yayımlanmış ve daha sonra Eliade'm adı geçen eserinin Fransızca çevirisinde "Le folklore comme instrument de connaissance" başlığı ile yer almıştır: Mircea Eliade; L'île d'Euthanasius, s. 29-49.

¹⁰⁵⁷ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 847-848.

¹⁰⁵⁸ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 149.

bibliyografyasında Guénon'un adı bile geçmemektedir.¹⁰⁵⁹ Gerçekten de bu argümanlar Ricketts'in görüşünü destekler mahiyettedir.

Ancak Paola Pisi gibi Natale Spineto da Eliade'in bu tutumunun yine de olumsuz yönde yorumlanmaması gerektiği görüşündedir.¹⁰⁶⁰ Zira Eliade, özellikle İkinci Dünya Savaşı öncesinde kaleme aldığı yazılarında referans gösterme hususunda ihtiyatlı davranmış ve sadece tarihi-filolojik metoda uygun şekilde yazılan çalışmalara atıfta bulunmuştur. Dolayısıyla Guénon ile Evola'nın yazılarında yer alan düşüncelere imada bulunurken Eliade, doğrudan bu iki ismi referans göstermek yerine aynı fikirleri sağlam bir bilimsel zemine oturtturarak tartışan Coomaraswamy'nin yazılarına atıfta bulunmayı tercih etmiştir. Eliade'in Guénon ile Evola hakkında "amatörler" nitelemesini kullanması ise bir eleştiriden ziyade bunların Coomaraswamy'nin aksine herhangi bir bilimsel alanda uzman sıfatına sahip olmadıkları anlamındadır.¹⁰⁶¹

Florin Mihaescu ise Eliade ile Guénon arasındaki ilişkilerin tarihinin üç safhada değerlendirmesi gerektiği görüşünü savunarak bu konuya farklı bir perspektif kazandırmaktadır. Mihaescu'ya göre gençlik yıllarında Eliade, Guénon'un eserlerini hayranlıkla okumakta ve onu yazılarında zikretmektedir. İkinci safha 1970'li yıllara kadar uzanmaktadır. Bu safhada artık Eliade batılı entelektüel çevrelere dâhil olmuştur ve Guénon'un çalışmalarına atıfta bulunmamaktadır. Son safhada ise uluslararası şöhrete kavuşan Eliade, Guénon'u zikretmeye yeniden başlamakta ve önemini kabul etmektedir.¹⁰⁶²

2.5.2.1.2. Julius Evola

Eliade'in Guénon'dan sonra Gelenekselci okulun en önemli isimlerinden bir diğeri olan Evola'ya karşı benzer bir tutum sergilediği görülmektedir. Evola'nın çalışmalarıyla 1927'den itibaren tanışan Eliade,¹⁰⁶³ 1935 yılında Evola'nın *Rivolta contro il mondo moderno* adlı kitabı hakkında bir tanıtım yazısında onu "savaş dönemi kuşağının en ilginç zihinlerinden biri" olarak tanıtmaktadır.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁵⁹ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 848.

¹⁰⁶⁰ Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 64, dip. 22.

¹⁰⁶¹ Paola Pisi; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", s. 85-86, dip. 22.

¹⁰⁶² Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 64.

¹⁰⁶³ Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 64.

¹⁰⁶⁴ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 849.

1951 yılında Evola'yı ziyareti sırasında birçok konunun yanında çağdaş Batı kültürlerinin “kokuşmuşluğu” hakkında konuşmuşlardır. Eliade, tarihi olmayan örnek “gelenek” açısından Evola'yı haklı bulmaktadır. Ancak Eliade, ona katılmadığı noktayı şu şekilde ifade etmektedir: “Fakat beni ilgilendiren mesele başkaydı: insan zihninin yaratıcılığına inandığım takdirde ümitsiz olamam; kültür, alacakaranlık bir dönemde bile bazı değerleri iletmenin ve belli bir manevi mesajı nakletmenin tek aracıdır.”¹⁰⁶⁵

Hatıra defterine yazdığı 11 Kasım 1966 tarihli notta Eliade'ın Guénon'un yaklaşımını Marx ve Freud'unkilere benzeterek bunları bilimsel niteliği bulunmayan spekülasyonlar olarak kabul ettiğini az önce belirtmiştik. Bu kez Eliade, Evola'nın yaklaşımını da Marx ve Freud'unkilere benzetmektedir. Ancak Eliade, bu kez bu benzetmesinin nedenini daha açık bir ifadeyle dile getirmektedir. “Batı'ya ait manevi kreasyonların hermenötiğini yalnızca bunların “batını” anlamıyla sınırlandırmak, Marx ve Freud tarafından parlak bir biçimde sergilenen materyalist türden bir indirgemeyi ters yönde tekrar etmektedir.”¹⁰⁶⁶

Bu alıntı Eliade'ın Gelenekselciliği materyalist yaklaşımların karşı kutbunda görmekle beraber bunun da sonunda bir indirgemeci yaklaşım olarak gördüğünün açık bir ifadesidir. Hatıra defterindeki notta Eliade'ın bu yaklaşımları neden “bilimsel” bulmadığı daha iyi anlaşılmaktadır.

1937 yılında yayımlanan “Bir Bilgi Aracı Olarak Folklor” adlı makalesinin hemen başında Eliade, etnografik ve folklorik dokümanların bilgi aracı olup olmayacağı, olaksa da bunun hangi ölçüde olacağı sorusunu sormakta ve iki tür araştırma türünden bahsetmektedir. Eliade'a göre bir tarafta Rumen filozof ve kültür tarihçisi Lucian Blaga'nın metodu diğer tarafta ise yine folklorik ve etnografik dokümanlardan hareketle Vedalar gibi bazı önemli metinlere ve Asya'daki klasik döneme ait arkaik mimari yapılara dayanarak yegâne bir manevi geleneğin varlığını ispat etmeye çalışanlar bulunmaktadır. Eliade, bu ikinci gruba René Guénon, Julius Evola, Ananda Coomaraswamy, Asur uzmanı arkeolog Ernst Walter Andrae, oryantalist ve arkeolog Paul Mus ve Asur ve Sümer uzmanı Alfred Jeremias gibi bilim adamlarını dâhil

¹⁰⁶⁵ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 154.

¹⁰⁶⁶ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 154.

etmektedir.¹⁰⁶⁷ Eliade, belirli bir topluluğun kültürü üzerine yoğunlaşarak onun “tarzını” ve “özellikliğini” ortaya koymaya çalışan yöntemle, modernlik öncesinde tüm insanlığın iştirak ettiği ortak bir dünya görüşünü ispat etme amacıyla olan bir metot arasında net bir ayrımın varlığından söz etmektedir.¹⁰⁶⁸ Eliade’ın *Revista Fundațiilor Regale* (1937) dergisinin dördüncü sayısında yazdığı bu yazıdan sonra aynı derginin dokuzuncu sayısında yazdığı “Barabudur, templul simbolic” (Barabudur, Sembolik Tapınak) başlıklı makalesinde kendisinin takip ettiği metot hakkında verdiği bilgilerden onun da ilk makalesinde zikrettiği ikinci gruba ait araştırmacıların takip ettikleri metodu benimsediği görülmektedir. Daha önce belirtildiği üzere Eliade, *Symbole, Mythe, Culture* başlıklı bir kitap yazma planından söz etmektedir. Bu kitapta kullanılacak metot hakkında verdiği bilgiler konuya açıklık kazandırması bakımından önemlidir:

Bu eser [*Symbole, Mythe, Culture*], kültür felsefesiyle ilgili modern kitaplar serisine dâhil olmayacaktır; zira bu kitap, belirli bir kültürün morfolojik incelemesinden hareket etmeyip metafizik geleneklerin evrenselliğini ve insanlığın ilk medeniyetlerindeki sembolizmin birliğini ispat etmeye çalışacaktır.¹⁰⁶⁹

Eliade, birinci yazısında Gelenekselci okulun önde gelen isimlerinden Guénon, Evola ve Coomaraswamy’yi aynı kategori altında değerlendirirken ikinci makalede kendisinin de Blaga gibi “belirli bir kültürün morfolojik incelemesi” yerine Guénon, Evola ve Coomaraswamy gibi “metafizik geleneklerin evrenselliğini ve insanlığın ilk medeniyetlerindeki sembolizmin birliğini ispat etmeyi” amaçlayan metodu takip edeceğini bildirmektedir. Dolayısıyla Eliade, Gelenekselcilerin benimsediği metodolojik yönelimi daha cazip bularak bu yönelimden yana tercihinin kullanmaktadır. Eliade’ın bu tutumunun sebebine 17 Ekim 1937 tarihinde *Vremea* (Rumence: Zaman) dergisinde çıkan “Protoistorie sau Ev Mediu” (Proto-Tarih veya Ortaçağ) başlıklı yazısında açıklık kazandırmaktadır. Bu yazısında Eliade, din, mitoloji ve sembolizm gibi fenomenleri irrasyonel olduğu gerekçesiyle reddeden on dokuzuncu yüzyılda Batıdaki tüm bilim alanlarına hâkim olan tarihselci yaklaşımın yavaş yavaş aşıldığını belirtmekte ve artık “bir bilgi aracı olarak sembol”ün yeniden kabul göreceğini ifade etmektedir.¹⁰⁷⁰ Eliade’ın İkinci Dünya Savaşı öncesindeki yazılarında Guénon, Evola ve Coomaraswamy’nin çalışmalarını referans göstermesi, tarihselci diye nitelendirdiği

¹⁰⁶⁷ Mircea Eliade; L’île d’Euthanasius, s. 29-30.

¹⁰⁶⁸ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 852.

¹⁰⁶⁹ Mircea Eliade; L’île d’Euthanasius, s. 57.

¹⁰⁷⁰ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 854.

evrimci pozitivist yaklaşım karşısında yep yeni bir yaklaşım tarzı sergileyen bir akımı temsil etmeleri bakımından ilgi çekici bulduğundan dolayıdır.¹⁰⁷¹ Gelenekselcileri diğer birçok düşünce akımından ayıran temel duruş, bunların gerçekliğin mahiyeti konusunda benimsedikleri görüşten iler gelmektedir. Gelenekselcilik, Avrupa'ya Ortaçağ'dan sonra yerleşen rasyonalizm ve deneyselciliğe dayanan ve bugün Batı dünyasındaki bilim çevrelerinin birçoğunda hâkim gerçeklik görüşünü reddetmektedir.¹⁰⁷² Gerçekten de gerçekliği fiziksel ya da tarihi gerçekliğe indirgeyen bilimselci düşüncenin aksine gelenekselciler, dini, zamana ve dünyevi alana indirgemeyi reddetmişlerdir.¹⁰⁷³ Daha sonra ayrıntılarıyla üzerinde duracağımız bir mesele de Eliade'ın din bilimi teorisini şekillendiren temel yaklaşımlardan biri olan indirgemeciliğe karşı tutumu ile örtüşmektedir. Ancak Eliade, daha sonra kaleme aldığı din bilimi çalışmalarında Gelenekselci okulun önde gelen isimlerinden Guénon ile Evola'ya atıfta bulunmazken bu okulun diğer bir önemli ismi olan Ananda Coomaraswamy'ye karşı farklı bir tutum sergilediği açıkça görülmektedir. “Bir Bilgi Aracı Olarak Folklor” başlıklı makalesinde sözünü ettiği iki araştırma türünden bahsettikten hemen sonra Eliade, şöyle bir ifade kullanmaktadır: “Bize gelince, biz kültür felsefesinin elde ettiği sonuçlar kadar Ananda Coomaraswamy ile Carl Hentze gibi [araştırmacıların] arkeolojik, folklorik ve etnografik dokümanlara dayanan “œcuménique” [evrensel] incelemelerini de değerli buluyoruz”¹⁰⁷⁴

Eliade'ın bu ifadesi, onun Coomaraswamy'yi diğer gelenekselcilerden farklı gördüğü izlenimini uyandırmaktadır. Eliade'ın Coomaraswamy'ye gösterdiği bu ayrıcalığın sebebi acaba nedir? Coomaraswamy'yi Guénon ile Evola'dan farklı kılan şey nedir? Coomaraswamy, Guénon ve Evola'dan farklı mı düşünüyordu? Yoksa Coomaraswamy aynı düşünceleri farklı bir tarzda, yani bilimsel formata uygun bir biçimde sunduğu için mi Eliade onu referans göstermeyi tercih etmiştir?

2.5.2.1.2. Ananda Coomaraswamy

¹⁰⁷¹ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 11. Krş. Paola Pisi; “I ‘tradizionalisti’ e la formazione del pensiero di Eliade”, s. 47; Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 854.

¹⁰⁷² Seyyed Hossein Nasr; “The Traditionalist Approach to Religion”, s. 22.

¹⁰⁷³ Seyyed Hossein Nasr; *The Need for a Sacred Science*, s. 56.

¹⁰⁷⁴ Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 30.

Coomaraswamy, kendisiyle bizzat hiç görüşmemiş olsa da Gu  non'un fikirlerine katılan ve hatta ona hayranlık duyan biriydi. Gu  non gibi Coomaraswamy de ilk Gelene  ge yani *Philosophia Perennise* inanıyor ve modern dünyadaki sanatı, edebiyatı ve kültürü   nemsemiyordu. Ancak Gu  non'un aksine Coomaraswamy, akademik camiadan hiçbir zaman uzakla  mamı  tır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında yazdıklarında Eliade'nin Ren   Gu  non ve diğer batınilerin aksine Filoloji, Arkeoloji, Sanat Tarihi, Etnoloji, Folklor ve Dinler Tarihi araç ve yöntemlerini elden bırakmadan kendi yorum tarzını geliştiren Coomaraswamy'ye daha yakın olduğu hissedilmektedir.¹⁰⁷⁵ 1937 yılında *Revista Fundatiilor Regale* dergisinde "Ananda Coomaraswamy"¹⁰⁷⁶ başlığını taşıyan yazısında Coomaraswamy'den "  a  ımızın en büyük bilginlerinden biri" ve "olağanüstü bir düşünür"¹⁰⁷⁷ diye bahsetmesi Eliade'nin ona duyduğu hayranlığın bir ifadesi olsa gerek.

1926 yılından itibaren Ananda K. Coomaraswamy'nin çalışmalarıyla tanışan Eliade, 1930'lu yılların sonlarına doğru da onunla yazışmaya başlamıştır.¹⁰⁷⁸ Eliade, 1939 yılında ilk sayısı çıkan *Zalmoxis. Revue des   tudes Religieuses* adıyla kurduğu Dinler Tarihi dergisi için makale toplamak üzere Raffaele Pettazzoni, Carl Hentze, Jean Przyluski, Benjamin Rowland gibi birçok bilim adamıyla yazı  mı   ve bunlardan makaleler toplamıştır.¹⁰⁷⁹ Bu bağlamda Eliade, Coomaraswamy ile de mektuplaşmaya başlamış ve bu mektuplaşmalar tek tük de olsa Coomaraswamy'nin öldüğü 1947 yılına kadar devam etmiştir.¹⁰⁸⁰ İki bilim adamı arasındaki mektuplaşma faaliyeti İkinci Dünya Savaşı esnasında sekteye uğrasa da savaştan sonra tekrar başlamıştır. Nitekim g  n  cesinin 12 Ekim 1946 tarihine düştüğü notta Eliade, 1940'dan beri Ananda Coomaraswamy'den ilk kez bir mektup aldığını bildirmektedir.¹⁰⁸¹ Bu mektupla  maların içeriği sadece bilimsel konularla sınırlı kalmamıştır. Eliade, Amerikan   niversitelerinde kendisine bir i   bulması için Coomaraswamy'den yardım istemiştir. Ancak savaş nedeniyle Almanya'dan ABD'ye sığınan çok sayıda bilim adamının   niversite kadrolarını doldurduğu için Coomaraswamy Eliade'a ancak Arizona'da bulunan The Verde Valley School'da Fransızca     retmenli  i görevi

¹⁰⁷⁵ Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 77.

¹⁰⁷⁶ Bu yazı, 1943 yılında basılan *Insula lui Euthanasius* (s. 265-275) adlı kitapta yeniden yayımlanmıştır. Fransızca   evirisi: Mircea Eliade; L'  le d'Euthanasius, s. 97-106

¹⁰⁷⁷ Mircea Eliade; L'  le d'Euthanasius, L'Herne, Paris 2001, s. 101.

¹⁰⁷⁸ Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 65-66.

¹⁰⁷⁹ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 21.

¹⁰⁸⁰ William W. Quinn, Jr.; "Mircea Eliade and the Sacred Tradition (A Personal Account)", s. 5-6.

¹⁰⁸¹ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 42.

bulabilmiştir. Ekonomik yönden sıkıntı çeken Eliade, hayal ettiği konumdan ve asıl uğraş alanından çok uzak olan bu görevi kabul etmek zorunda kalmış; fakat 19 Eylül 1947 tarihinde Coomaraswamy'nin ölmesiyle birlikte Eliade'nin bu beklentisi de boşa çıkmıştır.¹⁰⁸²

Eliade'nin Coomaraswamy'ye, Guénon ile Evola'ya duyduğu yakınlık ve aralarındaki sıcak ilişkiden dolayı bazı araştırmacılar, Eliade'nin Geleneksel okula mensup olduğu yönünde bir sonuca varmaktadırlar. Örneğin 1995 yılında yayımlanan “Mircea Eliade'nin Hayret Verici Batınlığı”¹⁰⁸³ başlıklı makalesini Dubuisson, Eliade'nin Guénon ile Evola'ya sempati duymasından hareketle onun düşünce biçiminin temel özelliğinin batını (ésotérique) bir nitelik taşıdığı tezi çerçevesinde kaleme almıştır.¹⁰⁸⁴ Dubuisson, Batınlık uzmanı olan Fransız araştırmacı Antoine Faivre'in ortaya koymuş olduğu kriterler çerçevesinde Eliade'nin din bilimi çalışmalarında ortaya koymuş olduğu düşüncelerini karşılaştırarak onun bu çalışmalarının batını özellik taşıdığını savunmaktadır. Faivre, bir çalışmanın “batını” diye nitelendirebilmesi için dört özelliği taşıması gerektiğini belirtmektedir: 1) Evrenin çeşitli birçok unsurunu birbirine ve bunları da vahyedilmiş büyük kitaplara bağlayan kapalı tekabüliyetlerin varlığına inanç; 2) Doğanın, “deşifre” edilmesi gereken bir kitap olarak değerlendirilmesi; 3) Tanrısal olanla yaratılmış dünyayı birbirinden ayıran sırlara nüfuz edebilmek için imgeler, semboller, ritüeller, ruhlar gibi muhayyile tarafından kullanılabilen araçların var olması; 4) İkinci bir doğum, bilgi tarafından bireyin metamorfoza uğraması. Bunların dışında tercihe bağlı iki ölçüt daha bulunmaktadır: 1) İnsanlığın bütün dini geleneklerinde iz bırakmış olan kadim geleneğe inanç; 2) Üstattan tilmize bilgilerin nakledilmesi. Eliade'nin din bilimi çalışmalarından pasajlar aktararak tezini desteklemeye çalışan Dubuisson, bütün dini geleneklerin bir ilk geleneğin takipçileri oldukları yönündeki kriter dışında onun yukarıda sayılan kriterleri taşıdığı ve dolayısıyla da onun din anlayışının çağdaş batını gelenekte yer alan temalardan mülhem olduğu sonucuna varmaktadır.¹⁰⁸⁵ Ancak Spineto'nun da belirttiği gibi her şeyden önce

¹⁰⁸² Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 70; Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 53, 108.

¹⁰⁸³ Daniel Dubuisson; “L'ésotérisme fascinant de Mircea Eliade”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106–107, 1995, s. 42-51. Bu makale, daha sonra yeniden yayımlanmıştır: Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 111-128.

¹⁰⁸⁴ Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 111.

¹⁰⁸⁵ Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 115-120. Krş. Antoine Faivre & Karen-Claire Voss; “Western Esotericism and the Science of Religions”, *Numen*, Vol. 42, No. 1 (January 1995), s. 60-

Gelenekselcilik ve ilk/asli Gelenek (primordial Tradition) gibi ana kavramlar, Eliade’ın yazılarında görünmemektedir.¹⁰⁸⁶ Üstelik daha önce belirttiğimiz gibi Eliade, açıkça böyle bir geleneğin varlığına inanmadığını ifade etmiştir. Faivre’ın sıraladığı hususların bir kısmını Eliade’ın çalışmalarında bulmak mümkündür. Ancak bu hususların Eliade’ın kendi kişisel kanaatinden ziyade araştırma konusu yaptığı dini fenomenlerin yapısından kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu durum da sık sık tekrar ettiğimiz bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır: Eliade’ın din bilim çalışmalarında genel bir metodoloji olarak benimsemiş olduğu fenomenolojik yaklaşım. Dolayısıyla Eliade’ın din bilimi çalışmalarında tasvir ettiği fenomenler kendi iç dünyasını değil, o fenomenlere inanan ve bunları tecrübe edenlerin dünyasını yansıtmaya amacını gütmektedir. Bu bakımdan Eliade’ın incelediği fenomenlerin bir kısmı gerçekten de Faivre’in anladığı biçimde “batını” kabul edilebilecek bir niteliğe sahip olabilir. Ancak Eliade’ın bu tür fenomenleri inceleme konusu yapması onun da “batını” olduğu sonucunu kesinlikle doğurmaz. Spineto’nun verdiği örneği tekrar edecek olursak, nasıl ki cinayet vakalarını inceleyen kriminologların katil olmadığı gibi ahlakçıların da ahlaki yönden kusursuz olması beklenemez ve aynı şekilde batıniligi inceleyen kişinin de batını olarak vasıflandırılması uygun olmaz.¹⁰⁸⁷

Bir düşünce tarzının batını kabul edilebilmesi için gereken şartları sıralayan Faivre’in ileri sürdüğü yukarıdaki son kritere dayanarak Eliade’ın Amerika’da bulunduğu dönemde öğrencisi olan ve Coomaraswamy üzerine bir doktora tezi hazırlayan William W. Quinn Jr., Coomaraswamy ile Eliade arasındaki ilişkilerin üstat-tilmiz ilişkisine benzediği tezinden hareketle Eliade’ın Geleneksel okula mensup olduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁸⁸

Eliade’ın din bilimi çalışmalarında kutsal geleneğin önde geldiğini ifade eden Quinn,¹⁰⁸⁹ Kutsal geleneğin dayandığı temel düşünceyi şöyle açıklamaktadır:

63 [Türkçe çevirisi: Antoine Faivre & Karen-Claire Voss; “Batı Ezoterizmi ve Dinler Bilimi”, Cogito, Sayı 46, Bahar 2006, s. 153-155].

¹⁰⁸⁶ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 69.

¹⁰⁸⁷ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 81.

¹⁰⁸⁸ Quinn’in bu Doktora çalışması daha sonra kitap şeklinde yayımlanmıştır: William W. Quinn; *The Only Tradition: Philosophia perennis and culture in the writings of Ananda K. Coomaraswamy and René Guénon* State University of New York Press, Albany 1997.

¹⁰⁸⁹ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 77.

Spineto, bu konuda Quinn'in argümanlarını sağlam bulmamaktadır. Zira Spineto'ya göre Eliade'ın Coomaraswamy'ye yazdığı mektuplarda ona "cher Maître" şeklinde hitap etmesi gelenekselci anlamda üstad-tilmiz ilişkisinin bulunduğunu ve dolayısıyla da Eliade'ın Coomaraswamy'ye intisap ettiğini göstermez. Zaten Eliade, bu terimi Üniversite'den hocası olan Nae Ionescu için kullandığı gibi,¹⁰⁹⁵ Raffaele Pettazzoni, Vittorio Macchioro ve Giuseppe Tucci gibilere hitap ederken de kullanmıştır.¹⁰⁹⁶ Diğer taraftan yukarıda belirtildiği üzere Eliade'ın hatıratında ilk geleneğin varlığına inanmadığını açıkça yazması karşısında bunun aksine inandığını savunmak onun ya yalancı ya da "takiyyeci" olduğu anlamına gelir. Quinn, gerçekten de Eliade'ın bazı korkularından dolayı "takiyye" yaptığını ima etmektedir. Quinn gibi Eliade'ın bunu "iyi niyetle" yaptığını düşünenlerin yanında onu bu konuda sert eleştirilere tabi tutanlar da olmuştur. Örneğin Daniel Dubuisson, İkinci Dünya Savaşından sonra Eliade'ın Guénon ile Evola'dan uzak durmasındaki amacın akademik camiaya dâhil olmak olduğunu iddia etmektedir. Dubuisson'a göre Eliade, Üniversitede bir kadro elde edebilmek için "truva atı" stratejisini kullanmıştır.¹⁰⁹⁷

Konuya başka bir açıdan yaklaşan Claudio Mutti, Eliade'ın Avrupa'yı yeniden gelenek yoluna sokabilmek için Doğu hikmetine başvurmak gerektiğini ileri süren Guénon'un teorisini kabul ettiği kanaatindedir. Spineto'ya göre "Gelenek" terimini bir süreliğine parantez içine alacak olursak bu teori, Eliade'ın çalışmalarında sürekli yer alan ana temalardan bir tanesidir. Ancak bu kanaat Eliade'da Guénon'un kitaplarını okumasından önce yani dinler tarihi ve Doğu'ya karşı tutku derecesine varan bir ilginin

¹⁰⁹⁵ Le yoga. Immortalité et liberté adlı kitabını Eliade, kendisinin Hindistan'a gitmesini sağlayan Manindra Chandra Nandi ile Kalküta Üniversitesinde Felsefe hocalığı yapan Surendranath Dasgupta'ya ve Nae Ionescu'ya ithaf etmektedir. Ancak Eliade'ın Nandi için "hamim" (mon protecteur), Dasgupta için "gurum" (mon guru) ve Ionescu için "Hocam" (mon maître) ifadelerini kullanması dikkat çekicidir (Mircea Eliade; Le yoga. Immortalité et liberté, Payot, Paris 1972, s. 3).

¹⁰⁹⁶ Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 78. Pettazzoni ile Eliade'ın birbirlerine yazdıkları mektupları derleyerek yayımlayan Spineto'nun *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959* başlıklı çalışması bu konuda birçok örnek taşımaktadır. Örneğin Eliade, Pettazzoni'ye yazdığı mektuplarda "Illustre Maître" (Ünlü Hocam) (s. 98), "Cher Maître" (Kıymetli Hocam) (s. 134), "Mon Cher Maître" (Benim Kıymetli Hocam) (s. 134) şeklinde hitap etmektedir. 23 Haziran 1936 tarihinde Pettazzoni'ye yazdığı mektupta Eliade "Ashında Siz benim din incelemeleri konusunda ilk ve en değerli Hocamsınız (mon premier et le plus précieux Maître)" (s. 113) 10 Şubat 1949 tarihli mektupta ise "Tarihi-dini incelemelerimin ta başından beri sizi tek Hocam (mon seul Maître) olarak gördüm..." (s. 200) şeklindeki ifadelerini kullanmaktadır. Michel Meslin'in adı geçen esere yazdığı önsözde belirttiği gibi bu ifadeler de hoca-öğrenci ilişkilerini andırmaktadır (Michel Meslin; "Preface", Natale Spineto (ed.); *L'histoire des religions a-t-elle un sens?* (s. 8). Dolayısıyla Eliade'ın Coomaraswamy'ye "Hocam" şeklinde hitap etmesi ona ayrıcalık tanıdığı anlamına gelmez. Bu ifade tarzı daha ziyade Eliade'ın çalışmalarından etkilendiği bu bilim adamlarına duyduğu saygıyı göstermektedir.

¹⁰⁹⁷ Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 182, dip. 103.

gelişmeye başladığı çileli lise yıllarında incelediği teozofi yazılarından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁹⁸

Eliade'ı “soft (hafif)” bir Gelenekselci olarak nitelendiren Sedgwick de Mutti gibi düşünmektedir. Fakat Sedgwick'e göre Eliade'ın Gelenekselcilikle ilişkisini onun kullandığı kavramlardan ziyade amaçlarında ve dolayısıyla da metodunda aramak gerektiği kanaatindedir. Sedgwick, Eliade'ın projesinin evrensel mitlerde ve sembollerde ifade edildiği şekliyle insan dindarlığının genel bir modelini inşa ederek insanın kendisini anlaması ve dolayısıyla da kültürel yenilenmeye aracılık etmek olduğunu ve bu girişimin de Guénon'un *Orient et Occident* adlı kitabında yazdıklarına çok yakın bulduğunu ifade ederek aslında Eliade'ın betimlemiş olduğu dindarlığın bu genel modelinin, seküler elbiselerle giydirilmiş Perennial Felsefe olduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre Eliade, tüm kariyeri boyunca verileri bir araya getirmeye yönelik Gelenekselci araştırma projesini daha bilimsel metotlarla devam ettirmiştir. Dolayısıyla Eliade'ın ele aldığı konu, Gelenekselcilerinki ile aynıdır. Fakat Eliade buna “gelenek” demek yerine “arkaik din” demiştir.¹⁰⁹⁹

Daha önce ifade edildiği üzere dini ve manevi konularda kendi kişisel düşüncesini açıklamaktan kaçınan ve bu konularda oldukça ketum davranan Eliade'ın gerçekten de Gelenekselci okula mensup olduğunu ya da olmadığını kesin bir dille söylemek imkânsızdır. Ancak her ne kadar Quinn, Sedgwick veya Dubuisson gibi araştırmacılar böyle bir ilişkinin varlığını iddia etse ve Eliade da bunu açıkça reddetse de onun din bilimi çalışmalarında kullandığı terim ve kavramlar, ele aldığı konular ve yaklaşım tarzı bakımından Gelenekselci okula mensup adı geçen bilginlerin çalışmalarından etkilendiği hususunda araştırmacılar arasında ittifak bulunmaktadır.

Din bilimi çalışmalarında yer alan temel kavramların bazılarını Eliade'ın gelenekselcileri okuması sonucunda elde ettiği böylece kesinlik kazanmaktadır. Bu durum özellikle antro-po-kozmik mütakabiliyet, sembol, kutsal merkez, geleneksel zamanın “dairesel” niteliği, kozmogoninin tekrarı olarak insanların inşa ettiği yapılar,

¹⁰⁹⁸ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 68.

¹⁰⁹⁹ Mark J. Sedgwick; *Against the Modern World*, s. 112, 191

reintegrasyon (yeniden dahil olma) olarak kurban, erdişlik ve arketip gibi kavramlar için geçerlidir.¹¹⁰⁰

2.5.2.2. Eliade’ın Geleneksecilerden Aldığı Kavramlar ve Düşünceler

Dubuisson, Eliade’ın din bilimi incelemelerinde yer alan merkez sembolizmi, kozmik ağaç, merdiven, labirent, köprü, ışık, düğüm, su ve giriş töreni gibi temel kavram ve sembollerin, Guénon’un 1925 ile 1950 yılları arasında değişik dergilerde çıkan yazılarının derlemesinden oluşan *Symboles de la science sacrée* adlı kitabının konusunu oluşturduğuna dikkat çekmektedir.¹¹⁰¹ Gerçekten de Guénon’un adı geçen eserde ele aldığı bazı konu başlıkları ile Eliade’ın inceleme konusu yaptığı bazı dini sembolleri karşılaştınca karşıya ilginç bir tablo çıkmaktadır.

Tablo 1.4. Guénon İle Eliade’ın Ele Aldığı Bazı Ortak Semboller

Guénon’un işlediği konular (Symboles de la science sacrée adlı kitapta toplanan)	Eliade’ın işlediği konular
L'Arbre du Monde (Dünya Ağacı) (1939)	• Symbolisme de l'Arbre cosmique (Kozmik Ağaç Sembolizmi) (Le sacré et le profane, s. 127-131) • Arbre cosmique (Kozmik Ağaç) (Traité d'histoire des religions, s. 236-237)
Liens et noeuds (Bağlar ve Düğümler) (1950)	• Le “Dieu lieu” et le symbolisme des noeuds (“Bağlayan” Tanrı ve Düğümler Sembolizmi) (Images et symboles, s. 120-163)
Le symbolisme de l'échelle (Merdiven Sembolizmi) (1939)	• Symbolisme de l'ascension (Yükseliş Sembolizmi) (Images et symboles, s. 61-62; Traité d'histoire des religions, s. 98-99)
L'idée du Centre dans les traditions antiques (Antik Geleneklerde Merkez Fikri) (1926)	• Symbolisme du “Centre” (“Merkez” Sembolizmi) (Images et symboles, s. 33-72) • L'espace sacré et la sacralisation du Monde (Kutsal Mekân ve Dünyanın Kutsallaşması) (Le sacré et le profane, s. 25-62) • Le “Centre du Monde” (“Dünyanın Merkezi”) (Traité d'histoire des religions, s. 316-319) • Le symbolisme du “Centre” (“Merkez” Sembolizmi) (Le mythe de l'éternel retour, s. 24-29; Traité d'histoire des religions, s. 320-322)³
La Caverne et le Labyrinthe (Labirent ve Mağara) (1937)	• Labyrinthes (Labirentler) (Mythes, rêves et mystères, p. 211) • Terra Genetrix (Mythes, rêves et mystères, s. 192-194)

¹¹⁰⁰ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 68.

¹¹⁰¹ Daniel Dubuisson; Impostures et pseudo-science, s. 146-147.

Bu tabloda görüldüğü üzere Guénon'un inceleme konusu yaptığı sembolleri Eliade'ın tekrar ele alması bir tesadüf müdür? Dubuisson'a göre Guénon'un aksine Eliade bu sembolleri "ilk gelenek" ile ilişkilendirmese de Guénon'un bu sembollere ilişkin yorumlarını alarak kendi pespektifinden sistematize etmeye çalışmıştır.¹¹⁰²

Pisi, Guénon'un yazılarında en sık rastlanan motiflerden biri olan merkez sembolizmi konusunda onunla Eliade arasındaki ortak noktaların oldukça fazla olmasının bir tesadüf olamayacağına dikkat çekmektedir. Pisi, Guénon'un yazıları ile Eliade'ın merkez sembolizmini etraflıca işlediği *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937) başlıklı çalışmasını karşılaştırıp bu ortak düşünceleri tek tek tespit ederek yaratılışın merkezde başladığı, merkezin yeryüzü ile gökyüzünün birleştiği yer olduğu, kutsal dağ ile dünyanın ekseninin (axis mundi) merkez ile eşdeğer olduğu, insanın merkeze dönmek suretiyle gerçekliğe yeniden dâhil olduğu ve dolayısıyla da kurtuluşa erdiği, Hristiyanlardaki haçın bir dünya eksenini (axis mundi) temsil ettiği yönündeki düşünceleri Eliade'ın Guénon'dan aldığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Diğer taraftan Eliade da tıpkı Guénon gibi sembolün çok anlamlı olma niteliğine sahip olduğu düşüncesindedir. Eliade özellikle adı geçen eserinde ele aldığı beşeri yapılarla semavi modeller arasındaki tekabüliyet konusunda da Guénon'dan ilham almış gibi görünmektedir.¹¹⁰³ Ancak merkez sembolizmi konusunda Uno Holmberg ve Paul Mus'un etkileri göz ardı edilmemelidir. Ricketts'e göre "axis mundi" sembolizmini Eliade, Coomaraswamy ve Mus'tan almıştır.¹¹⁰⁴ Fakat Ricketts, Coomaraswamy ve Mus'un da bu konuda büyük bir ihtimalle Guénon'dan etkilenmiş olabileceğine dikkat çekmektedir.¹¹⁰⁵ Dolayısıyla sembolizm konusunda Eliade'ın benimsemiş olduğu düşüncelerin çoğunda her ne kadar doğrudan Guénon referans gösterilmese de dolaylı olarak da olsa ondan kaynaklanmaktadır. Ancak Pisi'nin haklı olarak belirttiği gibi her ne kadar Guénon ile Eliade'ın sembolizm hakkında söyledikleri şeylerin birçoğunda benzerlik bulunsa da bu iki araştırmacının bu konudaki yaklaşımı arasındaki önemli farklılık göz ardı edilmemelidir. Guénon'a göre hakiki bir ontolojik temele sahip olan sembol, gerçekliğin yapısını yani farklılaşmamış temel Birlik'in yansıması olan varlığın çeşitli düzeyleri arasındaki ahengi tezahür ettirmektedir. Oysa Eliade'a göre sembolik

¹¹⁰² Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 147.

¹¹⁰³ Paola Pisi; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", s. 51-52.

¹¹⁰⁴ Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 824.

¹¹⁰⁵ Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1376-1377.

düşünce, insanın evrene birlik kazandırma, bölünmemiş bir bütünlük içerisine dâhil olma arzusunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Eliade, Guénon ile Evola gibi gelenekselcilerin düşüncesinden türeyen kavramların normatif değerini ortadan kaldırarak sırf morfolojik bir anlamda, yani “arkaik metafiziği” anlamak için kullanmaktadır. Bundan dolayı sembollerin evrenselliğini izah etmek üzere ilk geleneği öne süren gelenekselcilerin aksine Eliade, din bilimi çalışmalarında ne böyle bir gelenekten bahsetmekte ne de “batını” bir marifetten. Ayrıca Eliade, Guénon ile Evola’nın aksine tarihin geriye doğru ilerleyen devrelerden oluştuğu görüşüne katılmamaktadır.¹¹⁰⁶ Tarihin dairesel bir yön takip ettiğini ve insanlığın şu anda iniş safhasında olduğu yönündeki Evola ile Guénon’ın bu “kötümser” diyebileceğimiz tarih bakışına karşın Eliade, “iyimser” bir tarih anlayışı geliştirmiştir. Zira Eliade’a göre daha önce söylediğimiz gibi her yeni büyük keşif, her yeni medeniyet, yeni bir kutsallık tecrübesi kazandırmaktadır insana.

Eliade’ın din bilimi çalışmalarında konu edilen “yeniden bütünleşme” (réintégration) olarak kurban ve ritüel konuları Coomaraswamy’de de görülmektedir. “Rupture de niveau” (düzey kopuşu) deyimini ise Paul Mus’tan alınmıştır. Pisi, Eliade’ın *Comentarii la legenda Meșterului Manole* ve *Fragmentarium* adlı eserlerinde yer alan folklor kavramının Evola ile Coomaraswamy’ninkiyle benzerlik arz ettiğini ve bunların da bu kavramı Guénon’dan aldıklarını tespit etmiştir.¹¹⁰⁷

Buraya kadar anlatılanlara bakıldığında Eliade’ın Gelenekselci okul mensuplarının çalışmalarından tamamen etkilendiği izlenimi uyanabilir. Ancak derin bir analiz, Eliade’ın gelenekselcilere ait kavram ve terimleri farklı bir kavramsal çerçeveye dâhil ederek kullandığını gösterecektir. Böylece Eliade, birtakım gelenekselci temaları farklı bir bağlama dâhil etmek üzere almaktadır. Kullanılan terminoloji ve ele alınan inceleme konuları bakımından Eliade ile gelenekselciler arasında önemli benzerliklerin bulunmasına rağmen birçok yönden o, bu düşünce akımından ayrılmaktadır. Örneğin, arketip kavramı, gelenekselcilere göre sırf metafizik bir değere sahip olduğu halde Eliade’a göre çeşitli anlamlara sahiptir.¹¹⁰⁸ 1937 yılında kaleme aldığı bir yazıda Eliade, sembolün yeniden keşfinden bahsetmekte ve bu yeniden keşifte gelenekselci

¹¹⁰⁶ Paola Pisi; “I ‘tradizionalisti’ e la formazione del pensiero di Eliade”, s. 52.

¹¹⁰⁷ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 67.

¹¹⁰⁸ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 70.

düşünceden daha geniş bir kültürel fenomenin var olduğuna inanmaktadır.¹¹⁰⁹ Yine Eliade, gelenekselcilerin kullandıkları temel kavramlardan biri olan “metafizik” kavramını değiştirerek yerine “kozmetik” terimini kullanmayı tercih etmiştir. Çünkü Eliade, Kozmosu, aşkın bir mutlaklıktan ziyade insanın kendisiyle bütünleşmek istediği metafizik bir gerçeklik olarak tanımlamaktadır.¹¹¹⁰

Eliade’ın gelenekselcilerden ayrıldığı en önemli noktalardan bir diğeri de onun dini fenomenlerin ayırt edici özelliği olarak gördüğü kutsal/profan karşıtlığıdır. Eliade’ın aksine Coomaraswamy’nin eserlerinde kutsal kavramı, isim olarak değil, sıfat olarak kullanılmaktadır. Coomaraswamy de Guénon gibi modernliğin karakteristik özelliği olması dışında kutsal/profan ayrımının geleneksel uygarlıklar için geçerli olmayacağı kanaatindedir. Guénon’a göre geleneksel medeniyetlerde her şey kutsal bir karaktere sahiptir ve bundan dolayı kutsal/profan ayrımı söz konusu değildir. Guénon, bu tür ayrımın ortaya çıkışını geleneksel medeniyetin dejenere oluşuna bağlamaktadır.¹¹¹¹ Eliade, din bilimi çalışmalarını kutsal/profan karşıtlığı bağlamında ele alırken gelenekselciler daha ziyade geleneksel toplumla modern toplum karşıtlığı üzerinde durmaktadırlar. Gelenekselcilerin arkaik olanla modern olan arasında gördükleri katı karşıtlığın aksine Eliade, arketiplerin modern insan üzerinde etki etmeye devam ettiğinin altını çizmektedir.¹¹¹²

İtalyan dinler tarihçisi Enrico Montanari’ye göre Guénon ile Eliade’ın perspektifleri özellikle iki yönden büyük farklılık göstermektedir.

Birincisi; gelenekselci yönelime göre günümüz uygarlığı zamansal devrenin (“Kali-yuga”) son safhasında bulunmaktadır. Fakat gençlik yıllarında dahi bu tür düşünceleri benimsemeyen Eliade 1957’de yazdığı *Das Heilige und das Profane* adlı eserinde Kali-yuga doktrininin Hint rahip sınıfı tarafından öğretilen versiyondan türediğini ifade etmektedir. Eliade, kozmik devreler doktrininin “kozmetik dindarlık duygusunun kaybedildiği”nde (lorsque le sens de la religiosité cosmique s’obscurcit, Le sacré et le profane, p. 95) neler olduğunu göstermesi bakımından bir örnek olarak kullanmaktadır. Diğer bir deyimle Eliade, Guénon’un hakikaten geleneksel ve objektif olarak

¹¹⁰⁹ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 72.

¹¹¹⁰ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 857.

¹¹¹¹ Paola Pisi; “I ‘tradizionalisti’ e la formazione del pensiero di Eliade”, s. 106, dip. 93.

¹¹¹² Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 71.

değerlendirdiği bu doktrini, gelenekten uzaklaşıldığı zaman nelerin olacağını gösteren bir örnek olarak zikretmektedir.

İkincisi; Eliade “iptidai” kültürün değerini methetmekte ve şamanı *homo religiosus*un arketipi olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla o, bu konuda da şamanizmi dejenere olmuş bir fenomen olarak gören Guénon’unkine zıt bir görüşü benimsemektedir.¹¹¹³

Spineto’nun belirttiği gibi yukarıda aktarılanlar göz önünde bulundurulduğunda Eliade’ın Evola ve Guénon’dan aldığı bilgilerle daha sonra oluşturduğu teorik yapıyı akademik ve bilimsel referanslarla desteklediğini savunanların görüşlerinin bir geçerliliği kalmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.¹¹¹⁴

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Eliade’ı tek düşünce akımına bağlamak mümkün değildir. O, hiçbir okul ya da bilginin düşüncelerini baştan sona olduğu gibi kabul ederek kendi çalışmalarına dâhil etmemiştir. Eliade’ın din bilimi çalışmalarında birçok düşüncenin kendi perspektifinde sentezlendiği görülmektedir. Din bilimine ilişkin teorisini meydana getiren kavramları oluştururken Eliade, birçok kaynaktan yararlanmıştır. O, kutsal kavramını oluştururken Fransız Sosyoloji okulu mensubu Roger Caillois’dan, Henri Hubert ve Marcel Mauss’tan, güç/kratofani, *homo religiosus* kavramlarını kullanırken Gerardus van der Leeuw’dan, sembol, arketip kavramlarını geliştirirken gelenekselci okuldan, mitin ontolojik boyutu konusunda Bronislaw Malinowski ve Raffaele Pettazzoni gibi birçok bilim adamının düşüncelerinden yararlanmıştır. Dolayısıyla Eliade’ın din bilimi çalışmalarında ele aldığı konular ve kullandığı kavramların adı geçen bilim adamları ve düşünce okullarından izleri taşıması gayet doğaldır. Ancak daha önce ifade ettiğimiz gibi Eliade, bu düşünceleri kendine has bir perspektif içerisine dâhil ederek sentezlemiştir.

2.5.3. Mircea Eliade’a Göre Modern Dünyadaki Krizin Mahiyeti

Evola ile Guénon gibi Eliade da Batı medeniyetinin sona yaklaştığı kanaatini paylaşmaktadır.¹¹¹⁵ On dokuzuncu yüzyıldan itibaren Batı’da Hristiyanlık değerlerine dayalı toplumun yerini sanayi toplumuna dayalı ve “modern” diye tabir edilen dünya

¹¹¹³ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 75.

¹¹¹⁴ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 76.

¹¹¹⁵ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 357.

almıştır. Diğer bir ifadeyle dini değerlere dayalı bir medeniyetin yerine rasyonel düşünceye dayalı bir medeniyet geçmiştir.¹¹¹⁶ Modern dünyanın aslında yeni bir medeniyet türünü oluşturduğunu ifade eden Eliade, bu süreci, ziraatın keşfiyle birlikte ortaya çıkan süreçle kıyaslamaktadır. Ziraatın keşfiyle birlikte göçebe avcılarının dinleri, mitolojileri ve ahlaki tasavvurlarından oluşan bir dünya yok olmuş ve yerine yeni bir dünya meydana gelmiştir. Bu durum, büyük manevi bunalımlara yol açmış ve “ ziraatın ölüme mahkûm ettiği ‘eski dünya’yı temsil edenlerin feryatlarının sona ermesi için binlerce yıl geçmiştir.”¹¹¹⁷ Eliade’a göre Hristiyan Batı medeniyetinden sonra da yeni bir dünya meydana gelecektir. Modern dünyadaki krizin nedeni budur.

Eliade’ı bu tür bir düşünceye sevk eden etkenlerin başında Birinci Dünya Savaşı’nın meydana gelmesi olmuştur. Zira savaşla birlikte sonsuz ilerleme efsanesi, bilim ve teknolojinin umumi barışı ve sosyal adaleti sağlayacağı yönündeki inanç, rasyonalizmin hâkimiyeti ve agnostisizme yönelim büyük bir yara almıştı. Dolayısıyla bu savaş Eliade açısından bir dönüm noktası olarak algılanmıştır. Eliade’a göre Batı’nın yaşadığı kriz, savaş öncesindeki kuşaklara ait düşüncelerin artık geçersiz olduğunun bir delilidir. Artık yeni varoluş nedenleri bulmak “yeni kuşağa” düşüyordu.¹¹¹⁸ Bu amaçla henüz bir Üniversite öğrencisi olan Eliade, 1927 yılında *Cuvântul* (Söz) gazetesinde *Itinerariu spiritual* başlıklı on iki bölümden oluşan bir yazı dizisi kaleme almıştır. “Yeni kuşak” ın bir temsilcisi olan Eliade’ın bu yazı dizisinde benimsemiş olduğu yaklaşıma dikkat çeken Ricketts’in bu tespiti son derece önemlidir. Zira Eliade, bu yazı dizisinde görüldüğü üzere nasıl ki kendi kuşağının manevi yapısını ve kaderini tayin etmeye çalışıyorsa, yıllar sonra bir dinler tarihçisi olarak dinler tarihi disiplininin bütününe şekli ve amaçlarını tayin etmeye çalışmıştır.¹¹¹⁹ Bu dizide yer alan “Între catedra și laborator” (Sınıf ile Laboratuvar Arasında) alt başlıklı yazıda Eliade, belirli alanlarda uzmanlaşan bilim adamlarının “diğer gerçeklik düzeylerinden habersiz” oldukları için yeni kuşağın bilimsel çalışma ile sınırlı kalmayıp bilimsel bakış açısını başka işlevlerin sonuçlarıyla tamamlaması gerektiğini savunmaktadır. Ricketts’in dikkat çektiği diğer bir önemli husus, Eliade’ın bilime karşı bu yazıda sergilediği tavrın ömrünün sonuna kadar devam etmesidir. Eliade, her ne kadar Din Bilimi alanındaki çalışmalarını

¹¹¹⁶ Bkz. Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 23, 28.

¹¹¹⁷ Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 157.

¹¹¹⁸ Mircea Eliade; *Les promesses de l’équinoxe*, s. 189-191.

¹¹¹⁹ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: *The Romanian Roots*, s. 246.

“bilimsel” olarak nitelendirse de o, bununla sınırlı kalmamış ve elde ettiği sonuçları yorum işlemine (hermenötik) tabi tutarak daha geniş bir kültürel bağlam içerisine dâhil etmeye çalışmıştır.¹¹²⁰

Henüz yirmi yaşındayken Batı’nın içerisinde bulunduğu kriz konusunda kafa yorarak bu durumdan kurtulmanın yollarını arayan Eliade’ın daha sonraları bu süreci beşeriyet tarihi ölçeğinde değerlendirerek daha geniş bir perspektiften ele almış olması ve yukarıdaki tarihi karşılaştırmaya dayanarak bu krizlerin aşılabacağı sonucuna varması onu bu krizin aşılması konusunda ümitvar olmasına sevk etmiştir.¹¹²¹ Güncesine düştüğü 25 Kasım 1959 tarihli notta, Paris’te oturduğu daireye dönüşünde her akşam sokağın her iki tarafında park hâlindeki arabaları görünce sanayi toplumunda ezilen, bunalan insan sorununu hatırlayan Eliade, Batı toplumunun maruz kaldığı krizin asıl boyutunun manevi olduğunu tespit edip bu duruma nasıl gelindiğini izah etmekte; fakat bu konuda son noktayı koymamaktadır.¹¹²² Sadece problemin tespitiyle yetinmeyen Eliade, bunun çözümü için kendince bir çıkış yolu sunmaktadır. Dolayısıyla Eliade’ın bu tavrı, onun, bu problemin çözülebilir bir nitelikte olduğu inancını yansıtmaktadır. Örneğin çalışmanın sekülerleşmesinin modern toplumlarda derin yaralar açtığını ifade ettikten sonra Eliade hemen şöyle bir ilavede bulunmaktadır: “[...] fakat hiçbir şey gelecekte yeniden kutsallaşmanın meydana gelmeyeceğini göstermez.”¹¹²³ Bu ifadeden Eliade’ın manevi krizden önceki safhaya geriye dönüş konusunda ümitvar olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla Eliade, modern dünyanın içinde bulunduğu manevi krizden kurtulmasının mümkün ve hatta gerekli olduğunu düşünmektedir. Daha da önemlisi Eliade, bu tespiti yapmakla yetinmeyip, aynı zamanda bu kurtuluşun gerçekleşebilmesi için bir reçete, bir çözüm yolu da teklif etmektedir. Bu bakımdan Eliade’ın çalışmalarını sadece teorik bir çerçevede değerlendirmenin yanlış olacağı kanaatindeyiz. Güncesine düştüğü 12 Mayıs 1953 tarihli notta Eliade, o günkü Batı düşüncesinin yaşadığı kriz ile kendi teorik çalışmaları arasındaki gizli bağlantılardan bahsetmesi onun bu konudaki tutumu

¹¹²⁰ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 251-252.

¹¹²¹ Güncesine düştüğü 1 Mart 1961 tarihli notta Eliade şunları yazmaktadır: “Dün akşam Loyola University’de bir konferans sundum: “Mitin Doğası ve İşlev”. Heyecanlı bir tartışma. Buna rağmen her şeyin çok geç, neredeyse hiçbir şeyin artık kurtarılamaz hâle geldiğinden endişe ediyorum. Keşke Batı dünyası ve Hristiyanlık bu şeyleri –mit, sembol, kozmik din- yarım asır önce anlamış olsalardı... Keşke... (Mircea Eliade; Fragments d’un journal I, s.). Bu alıntı Eliade’ın Batı’nın manevi krizi aşması konusunda zaman zaman karamsarlığa düştüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

¹¹²² Mircea Eliade; Fragments d’un journal I, s. 312.

¹¹²³ Mircea Eliade; Forgerons et alchimistes, s. 157.

hakkında önemli bir ipucu vermektedir.¹¹²⁴ Eliade'ın bilimsel çalışmalarında ele aldığı konuların seçimi ve bunları işleyiş tarzı, “bilim için bilim yapmak” yerine pratik bir amaca yönelik olduğu açıklık kazanmaktadır. Eliade'ın Romanya'da bulunduğu yıllarda kaleme aldığı yazıları inceleyen Mac Linscott Ricketts de aynı sonuca ulaşmaktadır.

Mircea Eliade'ın Romanya'da yazdığı yazıları incelediğimizde, onun çalışmalarında her zaman “saklı bir amacı” olduğunu, verileri meraktan ya da “tarih”e ilgi duyduğu için toplayan ve tasnif eden objektif bir bilim adamından ziyade modern insanın hayatının zenginleşmesine ve Batı kültürünün yenilenmesine katkı sağlayan “mistik bir hümanist” olduğunu açıkça görüyoruz. Başlangıçta o, sadece kendi kuşağı ve Romanya kültürüyle ilgiliyken zamanla ufkunu genişleterek tüm modern dünyayı ilgi alanı içerisine dâhil etmiştir. Bir açıdan kişisel ve kültürel sentezleri manevi tecrübelerle dayanarak oluşturma amacı, Eliade'ın tüm çalışmalarındaki birleştirici ilke olarak görülebilir.¹¹²⁵

Eliade, Avrupa'da yaşanan krizi Avrupalı olmayanların bakış açısıyla değerlendirerek onu dini bir perspektife yerleştirdiğini açıkça ifade etmektedir.¹¹²⁶ Portekiz'de ikamet ettiği yıllarda tuttuğu günlüğe 2 Şubat 1944 tarihinde yazdığı not Eliade'ın bu konudaki düşüncesini net bir biçimde ortaya koymaktadır.

[...] [b]ilim camiasında kendimi bir Truva atı olarak görüyorum ve misyonum, Bilim ile Felsefe arasında çok uzun zamandır devam edegelen “Truva Savaşı”na kesin bir son vermektir. Arkaik hayatın metafizik anlamını bilimsel olarak geçerli kılmak, yani incelemelerimin geleneksel kültürlerdeki insanı doğru biçimde değerlendirerek ve düzgünce anlayarak amacına ulaştığı yönünde sosyologları, karşılaştırmacı dinler tarihçilerini, etnografları ve folkloristleri ikna etmek istiyorum. Etno-tarihi bilimlerin bugün içerisinde bulundukları çıkmazdan kurtulmalarının tek yolunun bu olduğuna inanıyorum.¹¹²⁷

Modern dünyanın geçirdiği krizin manevi nitelikli bir kriz olduğu kanaatine varan Eliade,¹¹²⁸ Dinler Tarihi disiplini, bu problemi çözüme kavuşturmada aracılık edebilecek tek vasıta olarak görmektedir. Eliade'a göre modern insanı içinde bulunduğu bunalımdan kurtaracak, ona bir çıkış yolu gösterecek olan nihilizm veya Marksizm gibi indirgemeci ideolojiler değil, bu bilimdir. Çünkü Eliade'a göre “varoluşun kutsal boyutu nasıl yeniden elde edilecektir?”¹¹²⁹ sorusuna ancak Dinler Tarihi cevap sunabilir. Zira hem sonsuz defa tekrar edilebilmesi hem de aynı zamanda aşkın kökenli kabul edilmesi ve dolayısıyla da beşer üstü başka bir dünyadan alınan vahiy olarak değerlendirilmesi dolayısıyla her varoluşsal krizin örnek çözümü dindir. Takip edilecek

¹¹²⁴ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 209.

¹¹²⁵ Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1208-1209.

¹¹²⁶ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 216.

¹¹²⁷ Mircea Eliade; “Fragments from Portuguese Journal”, *Studia Philosophia - Ediția nr.1 din 2006*, <http://hiphi.ubbcluj.ro/studia/?page=art.php&an=2006&nr=1&art=09&lang=en>, 03.04.2008.

¹¹²⁸ Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 157-158.

¹¹²⁹ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 312. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 28.

örnek modeller sunan dini çözüm, krizi hallettiği gibi aynı zamanda varoluşu ne olağan ne de şahsi olmayan yani evrensel değerlere “açık” hâle getirerek insana böylece kişisel durumları aşma ve sonuçta da ruh âlemine erişme imkânı vermektedir.¹¹³⁰ Burada Eliade ile gelenekselci okul arasındaki fark kendini açıkça göstermektedir. Evola gibi Eliade da modern kültürün bozulduğunu düşünmekte; fakat o, yinde de yeise düşmemektedir. Eliade, Asya’nın tarih sahnesine girmesi ve arkaik toplumların maneviyatlarının keşfinin etkili olacağını öngörerek hermenötik aracılığıyla profan alan içerisinde gizlenen kutsalın yeniden gün yüzüne çıkacağına inanmaktadır.¹¹³¹

Manevi krizin çözümünün dinden geçtiğini belirten Eliade’a dine bigane olan insana dinin nasıl bir fayda sağlayacağı sorusu sorulabilir? Yani din karşısında hermetik kalan ve hatta antipatik bir tavırla onu kökten reddetme eğilimindeki bir insan, hasta olduğu zaman ilacının din olduğunu bilmeseydi ya da bildiği hâlde bunu kullanmayı reddetseydi o ilaç ona fayda sağlayabilir mi? Eliade’a göre bilinçaltı, dinin rolünü üstlendiği için kişisel iradenin dışında bir işleve sahiptir. Defalarca söylendiği gibi dini düşünce insanın yapısal bir özelliği olduğu için ya da başka bir deyimle kutsal, bilincin bir yapısı olduğu için kişinin bilinç düzeyinde yer almasa bile onun ruhsal hayatı üzerinde etki etmektedir. Zira tam anlamıyla dini bir tecrübe ve dünya görüşüne sahip olmasa da modern toplumlardaki dinsiz insanı bilinçaltı beslemekte ve ona yardım etmektedir.¹¹³²

¹¹³⁰ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 178-179; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 16-17.

¹¹³¹ Natale Spineto; “Mircea Eliade and Traditionalism”, s. 76.

¹¹³² Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 180.

İKİNCİ BÖLÜM

DİNLER TARİHİNİN KURTARICI FONKSİYONU

1. İndirgemeci Yaklaşımların Eleştirisi

Mircea Eliade'ın din bilimi çalışmalarında aşağıda ayrıntılarıyla ele alınacak olan düşünce akımlarını eleştirmesi de bir bakıma onun Batılı zihniyetini açığa vurmaktadır. Zira Batı'da özellikle de Felsefe alanında yeni bir görüş ya da teori ortaya atılmadan önce önceki teoriler eleştirilerek çökertilmeye çalışılır. Bu yeni teorinin gücü de eski teorileri ne derece etkin bir biçimde ortadan kaldırdığına bağlıdır.

1.1. Tarihselcilik

Eliade tarihselcilik düşüncesini Alman filozof Georg W. F. Hegel ile başlatmaktadır. 1947 yılında Hegel'in *Leçon sur la philosophie de l'histoire* adlı kitabını okuyan Eliade, bu kitabın “doğru olmayan bilgiler” ve yanlışlarla dolu olduğunu ve Hegel'in sık sık yanlış olduğunu ama evrensel tarihi, bir bütün olarak değerlendirdiği için ona saygı duyduğunu ifade ettikten sonra onun “tarihsel” bakışına var gücüyle karşı çıktığını dile getirmektedir.¹¹³³ Eliade'a göre tarihi olaylara tarih ötesi bir anlam ve gerekçe bulma anlayışına, tarihi olaya bizatihi bir değer atfeden Hegel itiraz etmiş ve bu düşüncüyü Marksizm ile Varoluşçuluk gibi düşünce akımları, daha da ileriye götürerek devam ettirmişlerdir.¹¹³⁴ Spineto'nun haklı olarak belirttiği gibi “tarihselcilik” kavramı ile aslında Eliade, tarihi olayların aşkın bir anlamı olabileceğini reddeden bütün düşünce tarzlarını kastetmektedir.¹¹³⁵ Böylece Eliade, “historicisme, Historicismus, storicismo”nun, Marksizmin ve bazı varoluşçu akımların aynı tarih felsefesine sahip olduklarını iddia etmektedir.¹¹³⁶ Hatta Eliade, kültürü ve manevi hayatı, cinsellik, ekonomi, tarih vs. gibi bir alt kategoriye indirgeyerek izah etmeye çalışan tüm yaklaşımları “tarihselcilik” kategorisi altında değerlendirmektedir. Bu bağlamda, Eliade, dini, cinsellik aracılığıyla tanımlamaya çalışan ve dini tutumu nevrotik bir tavır olarak gören Freud'ü de bir “tarihselci” olarak görmektedir.¹¹³⁷ Eliade'in kurduğu denkleme

¹¹³³ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal* I, s. 64-65.

¹¹³⁴ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 165.

¹¹³⁵ Natale Spineto (ed.); *L'histoire des religions a-t-elle un sens?* s. 258, dip. 5.

¹¹³⁶ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 63.

¹¹³⁷ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal* I, s. 378

göre Fransız tarihselciliği (historicisme), Benedetto Croce (1866–1952), Ernesto de Martino (1908–1965) ile Giovanni Gentile'in (1875–1944) ortaya koyduğu İtalyan tarihselciliği (storicismo), Heinrich John Rickert (1863–1936), Ernst Troeltsch, Georg Simmel (1858–1918), Karl Mannheim (1893–1947) ile Heidegger'in temsil ettiği Alman tarihselciliği (Historicismus) ve Ortega y Gasset'nin (1883–1955) temsil ettiği İspanyol tarihselciliği bir birine denktir.¹¹³⁸ Eliade'nin bu farklı düşünce okullarının tarih düşüncesi arasındaki önemli farklılıkları göz ardı ederek bunların hepsini tarihselcilik kategorisi altında değerlendirmesi ve bunlara karşı çıkması,¹¹³⁹ bunların hepsinin indirgemeci bir yaklaşım benimseyerek insanı beşeri boyuta münhasır kılmalarından dolayıdır.

Eliade'a göre arketipik ve tarih dışı (anhistorique) bir nitelik arz eden arkaik tasavvur ile Hegel'den sonra ortaya çıkan tarihi yaklaşım bir birinin karşıtıdır.¹¹⁴⁰ Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* adlı eserinde Hegel'in tarihselcilik anlayışına karşı çıkış nedenlerini uzun uzadıya sergilemektedir. Hegel'e göre tarihi olay, Evrensel Ruhun bir tezahürüydü. Bu anlayışı, her tarihi olayı tanrısal iradenin bir tezahürü olarak gören Yahudi peygamberlerin tutumuna benzeten Eliade, bunun yine de tarih ötesi bir anlam taşıdığının altı çizmektedir. Marx, bu anlayışı daha da ileri götürerek tarihi, tamamiyle aşkın anlamdan boşaltmış ve onu sınıf çatışmalarının bir epifanisi hâline getirmiştir.¹¹⁴¹ Hegel'e karşı yönelttiği eleştiriyi *Le sacré et le profane* adlı eserinde daha açık bir biçimde ifade eden Eliade'a göre Hegel, Yahudi-Hristiyan ideolojisini alıp evrensel tarihin bütününe uygulamıştır: Hegel'e göre Evrensel Ruh, sürekli olarak tarihi olaylarda tezahür etmektedir. Tarih boyunca vuku bulan her şey, Evrensel Ruhun isteği doğrultusunda gerçekleşmiştir. Tarihselciliği Hristiyanlığın parçalanmasının bir ürünü olarak gören Eliade'nin temel itirazı, bu anlayışın tarihi olayı adeta kendi sınırları içerisine hapsederek soteriolojik/kurtarıcı, tarih ötesi herhangi bir anlam ifade etme imkânını yok etmesinedir.¹¹⁴²

¹¹³⁸ Bkz. Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 168.

¹¹³⁹ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 226.

¹¹⁴⁰ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 159.

¹¹⁴¹ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 166-167.

¹¹⁴² Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 99-100.

Eliade'ın tarihselciliği aslında modern insanın zaman ve tarih felsefesi olarak düşündüğü anlaşılmaktadır.¹¹⁴³ Tarihi olayın tarih ötesi boyutuna olan inancın yok olması sonucunda oluşan tarihselciliği, Hristiyanlığın bozulmasının/gerilemesinin bir ürünü olarak gören Eliade'a göre devrî zaman tasavvuruna son vermeye devam eden Hristiyanlık, İsa'yı tarihselleştirmesine rağmen insanı selamete ulaştırmak üzere tarih ötesi bir hedef güttüğü için felsefi değil, teolojik bir tasavvura sahiptir.¹¹⁴⁴ Felsefi bir yapı arzeden tarihselcilik ise tarih ötesi boyutu yitirmiş diğer bir ifadeyle herhangi soteriolojik bir amaç taşımayan ve herhangi bir tarih ötesi mesaj iletmeyen bir düşünce tarzı olarak ortaya çıkmıştır. Eliade'ın tarihselciliği, Hristiyanlığın tarih tasavvuru bakımından sekülerleşmiş hâli olarak gördüğü açıklık kazanmaktadır. Temel hareket noktası, Hristiyanlıktaki tarih tasavvurunun tarih ötesi boyutunu ortadan kaldıran tarihselcilik, insanın sadece kökeni tarafından değil, aynı zamanda kendi tarihi ve tüm insanlık tarihi tarafından meydana getirildiğini varsayarak zamanı sekülerleştirmiştir. Kendisini bidayette meydana gelen olayların ürünü olarak gören arkaik insanın inancının tersi olan bu anlayış aynı zamanda bazı tarihi olayların ve şahsiyetlerin ayrıcalıklı konumunu ortadan kaldırarak tüm olayları ve şahsiyetleri tek düzeye indirgemıştır.¹¹⁴⁵ Tarihi fenomenleri sosyo-ekonomik etkenler gibi alt düzeydeki "şartlanmalara" indirgemenin bu fenomenlerin sahip oldukları örnek anlamları yok etmek anlamına geldiğini belirten Eliade bu durumun, "objektif olarak" tanımak ve ona hâkim olmak amacıyla Batılı modern insanın evrendeki doğaüstü tüm anlamları tasfiye ederek dünyayı sistematik biçimde bayağılaştırılmaya başladığı 19. yüzyılda doruk noktasına ulaşan pozitivist ve materyalist düşüncenin bir sonucu olduğu kanaatindedir. Artık bu tarihi gerekçe bir anlam ifade etmediği için Eliade, tarihi fenomenleri sosyo-ekonomik nedenlere indirgeyerek izah edenlerin tutumunu son derece basit bulmaktadır.¹¹⁴⁶

Eliade'ın tarihselcilik kategorisi altında topladığı bu düşünce akımlarının bir diğer ortak özelliği de hepsinin insanı aynı sonuca yani kötümserliğe, karamsarlığa ve nihilizme sevk etmesidir.¹¹⁴⁷ Diğer tabirle tarihselcilik, insanı "tarihin terörüne/dehşetine"

¹¹⁴³ Bkz. Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 175, dip. 8.

¹¹⁴⁴ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 224; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 99.

¹¹⁴⁵ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 59.

¹¹⁴⁶ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 287. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 228-229.

¹¹⁴⁷ Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 28.

sevkettiği için Eliade tarafından sertçe eleştirilmiştir. Çünkü tarihselci perspektif, zamanı, kaçınılmaz olarak ölüme yani yokluğa götüren bir süre hâline indirgediği için tarihi olaylara tahammül etme imkânını, ıstıraplara göğüs germe gücünü ve bunlardan kurtulma ümidini ortadan kaldırmakta ve dolayısıyla da bu “manevi kuraklık”, insanın tarih ve zaman karşısında dehşete kapılmasına neden olmaktadır.¹¹⁴⁸

Eliade’ın din bilimi çalışmalarında sık sık Marksizmi eleştirmesinin ayrı bir öneme sahip olduğu kanaatindeyiz. Zira Eliade’ın kaderini değiştiren en önemli etkenlerden biri Marksizm olmuştur. İkinci Dünya Savaşından sonra Romanya Kızıl Ordu tarafından işgal edilmiş, 1947 yılında ise komünist Romanya Halk Cumhuriyeti ilan edilmiştir. 1989 yılında yapılan devrim Çavuşesku iktidarı ile birlikte komünist rejime son vererek demokrasiye geçmesini sağlamıştır. Eliade’ı sürgün durumuna düşürerek bir daha ülkesine geri dönmesini imkânsız hâle getiren işte bu tarihi gelişmedir. Eliade, kendisinin vatanından, ailesinden, sevdiklerinden ve mazisinden ayrı düşmesine sebep olan bu durum karşısında sessiz kalmamış ve kendi usulünce bu düşünceye karşı çıkmış ve ülkesinin bu talihsizlikten kurtulması için gizlice mücadele etmiştir. Eliade’ın hermenötik projesi değerlendirilirken onun değerlendirmesini yapan hiçbir araştırmacının dikkat etmediği bu noktanın da hesaba katılmasının son derece önemli olduğu düşüncesindeyiz.

Rocquet ile yaptığı söyleşide Eliade’ın verdiği bilgiler onun ülkesindeki komünist rejime karşı nasıl bir tavır takındığı hakkında önemli açıklamalar getirmektedir. Eliade, Romanya’nın içine düştüğü bu trajik durum karşısında bir şeyler yapmanın gerektiğine karar verdikten sonra elinden gelen tek şeyin kültürel alanda faaliyet göstermek olduğunu fark etmiştir. Böylece Eliade, Emil Cioran gibi Paris’te bulunan birçok Romen sürgün ile birlikte manifesto imzalamanın ya da gazetelerde protesto yazıları yayımlamanın ve dolayısıyla politik faaliyetlerin bir fayda sağlamayacağı, herkesin kendi alanında bir şeyler yapması gerektiği kanaatine varmıştır. Bu bağlamda Paris’te *Romanya Araştırma Merkezi* kurulmuş ve bir de edebiyat ve kültür cemiyeti oluşturulmuştur. Bu cemiyet, Luceafarul (Sabah Yıldızı) adında bir dergi yayımlamış, özgür bir Romanya düşüncesini yaygınlaştırmak amacıyla Romanya’da yayımlanmayan

¹¹⁴⁸ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 168, 169-170; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 100.

edebiyat, tarih ve Felsefe kitapları neşretmiştir.¹¹⁴⁹ Görüldüğü üzere siyasi değişimin kültürel dönüşüm aracılığıyla gerçekleşeceğine inanan Eliade'ın Marksizmi, dinler tarihi perspektifinden ele alarak analiz etmesi ve onu sert eleştirilere tabi tutması bu tarihi dönemin bir sonucudur. Eliade'ın Marksizm üzerinde ağırlıklı olarak durması da sözünü ettiğimiz bu kültürel mücadelenin bir kolu olarak görünmektedir.

Eliade'ın din bilimi çalışmalarında Marksizm hakkındaki analizleri gözden geçirildiğinde onun diğer tarihselci yaklaşımlar gibi Marksizmin de modern insanı içerisinde bulunduğu bunalımdan kurtarmak bakımından geçer akçe olmadığını ima ettiği açıkça görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere her ne kadar ateist bir doktrini savunsa da Eliade'a göre Marksizm de mitolojik bir karakter arz etmektedir. Zira Marksizm, arkaik bir mit olan Altın Çağ mitini sırf beşeri bir boyutta yeniden ele alarak onu tarihin başlangıcına/bidayete koyacağı yerde tarihin sonuna koymuştur.¹¹⁵⁰ Eliade, kozmogonik miti eskatolojik bir mit hâline dönüştürerek onu tarihin terörüne karşı bir reçete olarak sunan Marksizmin asıl yanılgısının ve hatta anlamsızlığının/saçmalığının bu noktada olduğunu düşünmektedir. Zira Cennet'in gelecekte yer alacağını savunan Marksizm, ileride sınıfsız bir toplumun meydana gelmesiyle cennetvari bir düzenin ortaya çıkacağını vaad etmek suretiyle tarihin acı olaylarını ve insanların çektikleri bütün sıkıntıları tahammül edilebilir hâle getirmeye çalışmaktadır. Eliade, Marksizmin vaat ettiği bu komünist eskaton (dünya sonu) vuku bulmadan dünya yok olacak olsa bütün tarihin ve insanlığın çektiği tüm acıların hiçbir anlamı kalmayacağına dikkat çekmektedir.¹¹⁵¹ Aslında Marksizmin bu vaadinin boş olduğunu görmek için dünyanın yok olmasına gerek bile kalmamıştır. 1989 yılında Marksizmin kalesi olan Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla birlikte bu ideoloji de tarihin derinliklerine gömülmüştür. Fakat ne yazık ki bu tarihi andan üç yıl önce dünyaya gözlerini yuman Eliade, "hasmının" yok oluşuna tanıklık edememiştir.

1.2. Dinin Kökeniyle İlgili Teoriler

Auguste Comte ile Herbert Spencer'den Edward B. Tylor ile James Frazer'e kadar birçok araştırmacı, 19. yüzyılda bilim camiasında temel paradigma olarak kabul edilen evrimciliği (İng.: evolutionism, Fr.: évolutionisme, Alm.: evolutionismus, Osm.:

¹¹⁴⁹ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 79-80.

¹¹⁵⁰ Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 168.

¹¹⁵¹ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 304.

tekâmüliyet) beşeri bilimler alanına uygulamaya çalışmışlardır. Bu bilim adamlarının temel hedefi dinin nasıl meydana geldiğini tespit etmek yani dinin ilk şeklini belirlemek olmuştur. Evrimcilere göre tıpkı canlıların basitten karmaşığa doğru ilerleyerek bugünkü hâle geldikleri gibi din de aynı süreci takip etmiştir. Bu düşünceye göre dinin gelişimi politeizm, monoteizm ve sonunda da bilim safhalarından oluşan bir süreci takip etmektedir. Bu görüşe karşı çıkan Andrew Lang ile Wilhelm Schmidt'e göre ise politeizm, monoteizmin bozulmuş hâliydi. Dolayısıyla dinin gelişiminde bir ilerlemeden, bir evrimden değil bir gerilemeden, bir bozulmadan söz etmek gerekiyordu. Evrimciliğin tersini savunduğu için Eliade bu ikinci yaklaşımı “gerilemecilik” (décadentisme) diye nitelendirmektedir.

1.2.1. Anglo-Sakson Antropoloji Ve Evrimcilik

İlk kez 1924 yılında adını duyduğu James Frazer'i okuyabilmek için İngilizce öğrendiğini söyleyen Eliade,¹¹⁵² onun *The Golden Bough* (Altın Dal) ile *Folklore in the Old Testament* (Eski Ahit'te Folklor) adlı eserlerini 1927'de okumuştur. Bu iki eser sayesinde “ilkel dinlerin ve folklorun bitmek tükenmek bilmeyen zenginliğinin” farkına vardığını beyan eden Eliade,¹¹⁵³ 1937 yılında yazdığı bir yazıda *Folklore in the Old Testament*'in ikinci cildinde dünyanın her yerinden ve her döneme ait onlarca kaynağa atıfta bulunan Frazer'i “yorulmak bilmeyen” biri olarak nitelendirerek ondan övgüyle bahsetmektedir.¹¹⁵⁴ 1939'da kaleme aldığı kutsal ağaç sembolizmiyle ilgili yazısında Eliade, 19. yüzyılın sonunda doğa bilimlerinde olduğu gibi beşeri bilimlerde de revaçta olan evrimci anlayış doğrultusunda ileri sürülen “ilkel ahmaklık” fikrinin etnografi, arkeoloji ve dinler tarihi gibi birçok alanda yapılan incelemeler tarafından sorgulandığını ifade etmektedir. Bu düşünceye göre başlangıçta ahmak olan insan tarih içerisinde evrime uğrayarak daha olgun, daha zeki, daha ahlaklı ve daha güçlü hâle gelmiştir. Eliade, geçen zamanın yani tarihin bir inancın ya da bir kurumun özünü mutlaka zenginleştirmediğini, başlangıçta yer alan her şeyin (fikirler, adetler vs.) bugünkü durumun ya da yüz yıl sonraki durumun gerisinde olduğunu söylemenin mümkün olmadığını belirterek bu evrimci anlayışa itiraz etmektedir.¹¹⁵⁵ Evrimcilerin “ilkel ahmak” diye nitelendirdikleri insan tipinin aslında *homo religiosus* olduğuna

¹¹⁵² Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 317, 451; Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 136.

¹¹⁵³ Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 124.

¹¹⁵⁴ Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 39.

¹¹⁵⁵ Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 44.

dikkat etmek gerekmektedir. Dolayısıyla evrim sürecinin en başında yer alan *homo religiosus* evrimcilere göre zamanın ilerlemesiyle yok olacaktı. Örneğin Auguste Comte, birbirini sırasıyla takip edecek olan teolojik, metafizik ve pozitif çağlardan geçileceğini ve son aşamada yani pozitif çağda bilimin hâkim olmasıyla birlikte irrasyonel ve dolayısıyla da metafizik ve dini düşüncenin yok olacağını varsaymıştır. Comte'un "üç hâl kanunu"dan esinlenen Frazer ise insanlığın evrim sürecinin büyüsel, dini ve bilimsel olmak üzere üç safhayı takip edeceğini düşünüyordu. Daha önce belirttiğimiz gibi Eliade inanma duygusunun insan bilincinin yapısal bir özelliği olduğuna inanmakta ve "insan türünün birliği",¹¹⁵⁶ "beşeri zihnin tarihinin derin ve bölünmez bütünlüğü", "insanlığın manevi tarihinin birliği",¹¹⁵⁷ "insan zihninin ve ruhunun ve tarihinin birliği"¹¹⁵⁸ konusundaki düşüncelerini dile getirerek insan zihninin her yerde aynı aşamalardan geçtiğini savunmaktadır.¹¹⁵⁹ Dolayısıyla Eliade, *homo religiosus*un tarihin ilk safhalarında değil insanın içinde olduğunu düşünmekte ve bu yüzden evrimci yaklaşımları baştan yanlış bulmaktadır. En ilkel ve arkaik toplumları incelerken bile bu kültürlerle "sempatik" bir biçimde yaklaşmasını Eliade bu düşüncesine bağlamaktadır. Zira ona göre bir Romanyalı olarak inceleme konusu yaptığı Avusturalya yerlisinden ya da bir Eskimodan kendisinin de binlerce yıl önce farkı yoktu.¹¹⁶⁰

Eliade'a göre 19. yüzyılda arkaik düşünceyi anlayan çok az kişi çıkmıştır. Emperyalizmin doruk noktasına ulaştığı bu çağda hâkim olan tarihselcilik ve bilimcilik yaklaşımları yanında Batılıların gururlarından dolayı özellikle Asya kültürlerini küçük görmeleri geleneksel düşünceyi anlamaya engel olmuştur. Bu bağlamda Kızılderililerin kültürlerinde yer alan bir putun işlevini yani Kızılderililerin taştan ya da kilden yapılmış bu puta değil, onda mevcut olduğuna inandıkları güce taptıklarını anlamak için onlarca yılın geçmesi gerekmiştir.¹¹⁶¹ Spencer ve Frazer gibi Batılı bilginlerin üstünlük komplekslerinden dolayı anlayamadıkları bir başka örnek ise Avusturalya yerlileridir. Toplamacılık ve deşiricilikle geçinen bu halkların en eski hayat tarzını temsil ettiği varsayılarak bunları incelemek suretiyle dini ve sosyal kurumların kökeninin

¹¹⁵⁶ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 120.

¹¹⁵⁷ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 10.

¹¹⁵⁸ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 137.

¹¹⁵⁹ Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 34.

¹¹⁶⁰ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 137.

¹¹⁶¹ Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 46.

keşfedilebileceğine inanılıyordu.¹¹⁶² Bu araştırmacılara göre taş çağına ait ilkel bir topluluk olarak gördükleri Avusturalya yerlilerinin zihinsel ve ruhsal düzeylerinin düşüklüğü dolayısıyla bir tanrı inancına sahip olmaları mümkün değildi. Zira bu araştırmalara göre tanrı fikri, dini evrimin tepesinde yer almaktaydı. Oysa bu yerliler, daha evrimin henüz ilk safhalarındaydı.¹¹⁶³ Eliade’a göre bu yanlış değerlendirmelerin temelinde evrimci düşünürlerin antropolojik tasavvurları bulunmaktadır. İlk insanların hayvana yakın bir tarzda düşündükleri için evrimciler, bunların psikolojilerinin ve davranışlarının da bu hallerine uygun olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹⁶⁴ Dolayısıyla Avusturalyalı yerli halkları incelemekle dindarlığın ilk biçimini tespit etmek boş bir hayalden ibaretti. Zira bu yerli halkların incelenmesi olsa olsa arkaik bir medeniyetin yapısını ve anlamını anlamaya yarayabilirdi. Ancak bu durum, insanlığın kökeni ya da ilk safhaları hakkında bir tahminde bulunmak için bile yeterli değildi.¹¹⁶⁵

Comentarii la legenda Meşterului Manole (1943) adlı kitabında Eliade, Frazer ile Tylor gibi yazarların kitaplarının halk dindarlığına ilişkin materyal sunmaları bakımından bir değere sahip olduklarını, fakat bu materyali açıklamak için ileri sürdükleri teorilerin artık geçersiz olduğunu ifade ederek eleştirmektedir.¹¹⁶⁶ Ancak Eliade, “insan ruhunun” benzer koşullarda benzer şekilde davrandığını savunarak tarihi hesaba katmayan Frazer ile Tylor’un yanlış metot kullandıklarını ifade ettikten sonra bunlar gibi kendisinin de hangi tarihi dönemlere ait olduklarını dikkate almadan çok değişik dokümanlara başvuracağını bildirmektedir.¹¹⁶⁷ Frazer ile Tylor gibi evrimci bir yaklaşımla dini verileri yorumlayan İngiliz Antropologları gençlik yıllarında ilgi ve merakla okurken zamanla Eliade’ın bu konudaki görüşü değişerek bunların çalışmalarının hiçbir manevi değer taşımadığı şekline bürünmüştür.¹¹⁶⁸ Peki, ne olmuş da Eliade’ın bu konudaki görüşleri zaman içerisinde olumludan tamamen olumsuzla dönüşmüştür? Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle Eliade’ın evrimci antropologlara yönelttiği eleştirileri ayrıntılarıyla ele almak gerekmektedir.

¹¹⁶² Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 184.

¹¹⁶³ Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 27.

¹¹⁶⁴ Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 19.

¹¹⁶⁵ Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 186.

¹¹⁶⁶ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 10.

¹¹⁶⁷ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 35.

¹¹⁶⁸ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 34.

Çalışmamızın birinci bölümünde evrimci yaklaşımların din bilimleri alanında nasıl ortaya çıktığı konusunu ayrıntılarıyla incelediğimiz için tekrar dönmek istemiyoruz. Ancak konuyla ilgili bir özet olması bakımından adı geçen araştırmacıların ileri sürdükleri teorileri kısaca hatırlatmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. 1871 yılında yayımlanan *Primitive Culture* (İlkel Kültür) adlı eserinde Tylor, dinin ilk şekli olarak animizmi, yani doğanın canlı olduğu, bir ruh taşıdığı yönündeki inancı Frazer ise 1890 yılında iki cilt hâlinde yayımlanan *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Altın Dal: Büyü İle Din Hakkında Bir İnceleme) başlıklı kitabında büyüü ileri sürmüştür.¹¹⁶⁹ Pozitivist düşünceye sahip olan Tylor ve Frazer’e göre kadim insanlığın dini hayatı, atalar korkusuna dayanan ya da “ilkel ahmaklık”tan kaynaklanan birtakım “hurafelerden” (superstitions) ibaretti.¹¹⁷⁰ O dönemin pozitivist iklimi içerisinde yetişen bu bilim adamları, diğer kültürleri küçük gördükleri için bakış açıları da önyargılarının ötesine geçememiştir.¹¹⁷¹ Eliade, dini tasavvurların anlaşılması yönünde bu tür yaklaşımlarla bir adım dahi atılamayacağına dikkat çekmektedir.¹¹⁷² Arkaik kültürlerdeki kutsallığı anlamak her şeyden önce bu tür önyargıların tasfiye edilmesine bağlıdır.¹¹⁷³

Animist teoriye karşı çıkan Robert R. Marett, 1900 yılında yayımladığı “Preanimistic Religion” başlıklı makalesinde animizm öncesinde *mana* diye isimlendirdiği belirsiz ve gayri şahsi bir gücün varlığı inancına dayanan bir dini safhanın bulunduğunu ve bu tecrübenin ruh mefhumu içermediği için Tylor’un tanımladığı animizm safhasından daha eski olduğunu savunmuştur.¹¹⁷⁴ Tylor ile Frazer, dinin mutlak başlangıcını keşfettiklerini savunurken daha önce de ifade edildiği üzere evrim (evolution) ile ilerleme (progress) düşüncelerini birbirinden ayıran Marett, dinin genel gelişimiyle ilgili bir teori inşa etmeyi düşünmemiştir.¹¹⁷⁵

Eliade, Marett’in teorisinin de birkaç nedenden dolayı yanlış olduğunu ifade etmektedir. Birinci husus, mana olgusu dinlerin hepsinde yer almadığı için evrensel bir nitelik arz

¹¹⁶⁹ Bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 36, 76; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 159.

¹¹⁷⁰ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 232.

¹¹⁷¹ Bkz. Mircea Eliade; *Le yoga. Immortalité et liberté*, s. 6.

¹¹⁷² Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 175.

¹¹⁷³ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 23.

¹¹⁷⁴ Bkz. Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 30; Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 35, 84-85.

¹¹⁷⁵ Bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 85.

etmemektedir. Dolayısıyla ilkel dine ilişkin genel bir teoriyi gayri şahsi büyüsel bir güç olduğu doğrulanmayan mana kavramı üzerine inşa etmek hem yanlış hem de aldatıcıdır. Mana olgusuna sahip olan iptidai toplumlarda bile bu tecrübe tek başına bulunmayıp bununla birlikte Yüce Varlık kültünün izlerine rastlamak mümkündür. Hatta Eliade'a göre mana fikrinden ziyade iptidai toplumların hemen hepsinde *deus otiosus* tarzında bir tanrı inancına rastlanmaktadır.¹¹⁷⁶ Eliade'ın eleştirdiği ikinci nokta ise mana kavramını tanımlarken Marett'in şahsiyet kategorisine başvurarak manaya gayri şahsi bir nitelik atfetmesine ilişkindir. Eliade'a göre iptidailerin bilincinde şahsi-gayri şahsi, cismani-gayri cismani tarzında kategoriler bulunmadığı için arkaik maneviyat düzeyinde bir anlam ifade etmeyen bu kavramı, gayri şahsi bir güç olarak tanımlamak yanlıştır. Marett'in arkaik dine ilişkin meseleyi uygunsuz bir zeminde değerlendirmesinin yanlışlığını ortaya koymakla yetinmeyen Eliade, işin doğrusuna da işaret etmektedir. Eliade'a göre mesele ontolojik düzeyde ele alınarak var olan/gerçek ve var olmayan kategorileri çerçevesinde değerlendirilmelidir.¹¹⁷⁷ Eliade'ın din bilimi çalışmalarına bakıldığında gerçekten de kendisinin tüm dini fenomenleri bu temel iki kategori çerçevesinde yorumladığı görülmektedir. Örneğin kutsal, mit, kutsal zaman, kutsal mekân vb. gerçeklikle ilişkilendirilirken, profan, efsane/masal, profan zaman, profan mekân vb. kavramların gerçeklikten yoksun bir nitelikte oldukları belirtilmektedir.

1.2.2. Andrew Lang, Wilhelm Schmidt ve Gerilemecilik

1898 yılında *Modern Mythology* adlı eseri yayımlandıktan bir yıl sonra piyasa çıkan *The Making of Religion* başlıklı kitabında Andrew Lang, dinin ilk şeklinin animizm olduğunu savunan Tylor'un teorisini reddederek Avustralya yerlileri ya da Andaman adalarında yaşayanlar gibi en ilkel bazı halklarda yüce tanrıların varlığına inanıldığını savunuyordu.¹¹⁷⁸ Ancak eski yazarların ya yeterli bilimsel formasyona sahip olmadıkları ya da inceledikleri konuları dini bir önyargıyla yaklaştıklarını düşünen Lang gibi öğrencisi olan Wilhelm Schmidt de birer rasyonalisttiler.¹¹⁷⁹ Dolayısıyla Eliade'a göre bu ikisi de diğer evrimci düşünürler gibi aynı metodolojik hataya düşmüş ve önyargılarıyla hareket etmişlerdir. Örneğin Lang, mitolojik düşünceyi bir bozulma alameti olarak algılıyor ve Avusturalya yerlilerinin dinini incelemesi sonucunda

¹¹⁷⁶ Bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 32-34.

¹¹⁷⁷ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 162.

¹¹⁷⁸ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 82-84.

¹¹⁷⁹ Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 23-24

Avusturalyalı evrensel babalarla ilgili çok az sayıda mite rastladığı için mitin irrasyonel olduğunu ve dolayısıyla da yüksek seviyede ahlaki olan dini değerlerle bağdaşmaz olduğunu düşünüyordu.¹¹⁸⁰ Diğer taraftan Tylor, Avusturalya yerlilerinin dinlerinde yer alan yüce tanrılara ilişkin inançları Hristiyan misyonierlerin faaliyetlerinin etkisine dayandırırken Lang, tam tersini yaparak bu tanrıları adeta Hristiyanlığın tanrı tasavvuruna benzetiyordu.¹¹⁸¹ Oysa Avustralya'nın güney-doğusunda yaşayan yerlilerin gökyüzünde bulunan yüce bir tanrıya inandıkları ve bu inancın çok eskilere dayandığı tespit edilmişti.¹¹⁸²

Katolik bir din adamı olan Wilhelm Schmidt'in arkaik toplumlarda tanrı tasavvurunu incelediği ve 1912 yılında ilk cildi yayımlanan *Der Ursprung der Gottesidee* adlı eserinin on ikinci cildi, yazarın ölümünden sonra 1955'te piyasaya çıkmıştır. Katı bir rasyonalist olan Schmidt, bu eserde, "Urmonotheismus" diye adlandırdığı bir "asli monoteizm" in varlığını savunuyordu. Lang'dan da ileri giderek Schmidt, Batılıların tanrı tasavvurunun aynısını iptidailerde de bulmaya çalışarak bu tanrının tek, yaratıcı, âlimi-kül ve kâdiri-mutlak olma özelliklerine sahip olduğunu ispat etmeyi amaçlıyordu. Schmidt'e göre bu yüce Varlık inancı, mitolojik düşüncenin oluşmasından önce bulunan dini gelişim safhasına ait olduğu için mit ile ilişkisi bulunmamaktaydı. Eliade'ın Schmidt'e yönelttiği en önemli itiraz bu noktadan kaynaklanmaktadır. Zira Eliade, her tür dinin kökeninde mitik bir yapının yer aldığını düşünmektedir. Eliade'a göre din ile miti birbirinden ayırarak bu "rasyonel" unsurlarla "irrasyonel" unsurlar arasındaki ayrımı tarihi araştırmannın doğruladığını ilan etmek, tipik bir rasyonalist Batılı tavidir.¹¹⁸³ Schmidt, bir nedenin mantıksal yönden araştırılmasının ilkel insanı tanrı kavramını bulmaya sevk ettiğini düşünüyordu. Schmidt'e göre dindeki irrasyonel unsurlar, ilk hakiki dinin dejenere olması sonucunda ortaya çıkmıştı. Bu teorisini tarihi olarak ispat etmek üzere Schmidt, Tarihi Etnoloji disiplini kurmuştur. Oysa Eliade'ın belirttiği gibi bu "asli din" in tarihini yazmak, kaynak yokluğundan dolayı imkânsızdır. Zira eldeki en eski tarihi kaynaklar yontma taş devrinin (paleolitik) ötesine geçmemektedir. Bundan dolayıdır ki, bu devirden önce yüzbinlerce yıl boyunca insanların neler düşündükleri, nelere inandıkları hakkında hiçbir şey

¹¹⁸⁰ Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 22, 27-28.

¹¹⁸¹ Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 22.

¹¹⁸² Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 20-21.

¹¹⁸³ Bkz. Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 28-30. Wilhelm Schmidt'in teorisi hakkında bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 37, 50-52.

bilinmemektedir.¹¹⁸⁴ Diğer taraftan Eliade’a göre din, insanın kutsalla karşılaşması sonucunda meydana gelen *sui generis* (nevi şahsına münhasır) bir tecrübedir.¹¹⁸⁵ Dolayısıyla bu tür tecrübeyi rasyonel boyuta indirgemekle Schmidt hata etmiştir.

Eliade’ın Schmidt’i eleştirdiği bir diğer nokta ise *Urmonotheism*’taki yüce Varlığın mahiyetiyle ilgilidir. Eliade, arkaik insanın dini tasavvurunda bir yüce varlık inancının bulunmasını muhtemel; fakat arkaik insanın dini ufkunda yer alan bu yüce Varlığın 18. yüzyıldaki teist anlayışın tanrısı gibi telakki edilmesini yanlış bulmaktadır. Eliade’a göre sembolik düşüncenin hâkim olduğu insanlığın bu arkaik safhasında yüce Varlık, semavi tanrı karakterini kaybetmeksizin hayvan şeklinde tezahür edebilen bir tanrı olduğu şeklinde bir hipotez ilere sürmek daha isabetlidir. Bu tür yüce Varklıklara inancın yanında başka dini inançlar da bulunuyordu. Mevcut kaynaklara göre bu safhada “saf din” değil, baskın hâle gelmeye meyilli belirli bir dini biçim vardı.¹¹⁸⁶

Eliade, evrimcilikle gerilemecilik düşüncesini savunanların aynı metodolojik hataları işledikleri kanaatindedir. Her iki ideoloji de dinlerin kökeni ve başlangıcı meselesine saplanmıştı. Her ikisi de bu başlangıcın “basit ve saf” olduğu varsayımını paylaşıyordu. Ancak evrimciliğin ve gerilemeciliğin savunucuları başlangıçtaki bu basitliğe tamamen farklı anlamlar yüklüyorlardı. Evrimcilere göre “basit” (simple), “temel” (élémentaire) yani “hayvan davranışına çok yakın” anlamına geliyordu. Gerilemecilere göre ise iptidai basitlik ya bir tür saadet ve manevi mükemmellik (Andrew Lang ile Wilhelm Schmidt) ya da medeniyetin bozulmasına ve gerilemesine neden olmasından önce İyi Vahşinin (Bon Sauvage) doğal basitliği (Jean-Jacques Rousseau).¹¹⁸⁷ Bu iki ideolojinin ortak noktası her ikisinin de arkaik dinlerin çizgisel yönde yani basitten karmaşığa doğru ilerlediklerini iddia etmeleriydi. Ancak birine göre (evrimciler) bu ilerleme aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşirken diğerine göre (gerilemeciler) yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşmişti.¹¹⁸⁸

¹¹⁸⁴ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 52-53. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 276. Bu konuda Pettazzoni de Yüce Varlık düşüncesinin Schmidt’in iddia ettiği gibi mantıksal-nedensel düşüncenin ürünü değil, mitsel düşüncenin bir ürünü olduğunu ve bu düşüncenin insanın zihinsel/entelektüel ihtiyacından ziyade varoluşsal ihtiyaçtan kaynaklandığını savunmaktadır (Raffaele Pettazzoni; “Yüce Tanrı İnancının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi”, s. 74; “Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim”; Raffaele Pettazzoni; *Tanrı’ya Dair*, s. 28).

¹¹⁸⁵ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 52.

¹¹⁸⁶ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 217-218; Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 53.

¹¹⁸⁷ Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 8.

¹¹⁸⁸ Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 9.

Eliade, Tylor, Frazer, Marett, Lang ve Schmidt'in bu teorileri tartıştıkları çağın çoktan kapandığını biliyordu.¹¹⁸⁹ Fakat buna rağmen onun bu araştırmacılarından sık sık söz etmesinin nedeni bizce Eliade'ın kendi metodolojisini ifade etme şeklidir. Çalışmamızın ilk sayfalarında belirttiğimiz gibi Eliade kendi metodolojisini net ve açık bir biçimde sistematik olarak ortaya koymamıştır. Buna rağmen Eliade'ın dini incelemelerde nasıl bir yol takip edilmesi gerektiğine ilişkin düşüncülerinin birçoğunu, bu alanda yapılan yanlışların neler olduğunu yani nelerin yapılmaması gerektiğini bildirdiği hususlardan öğrenmek mümkün olmaktadır.

1.2.3. Freudizm

Eliade'ın din bilimi çalışmalarına bakıldığında en çok eleştirilenlerden birinin de Sigmund Freud olduğu görülmektedir. Ancak Eliade'ın Freud'a karşı tutumu biraz farklıdır. Zira imge konusunu işlerken ifade ettiğimiz gibi bir taraftan Eliade, Freud'un bilinçaltını keşfetmesinden dolayı ona büyük hayranlık duyarken, diğer taraftan da ona imge, sembol ve dinin kökeni gibi konularda sert eleştiriler yöneltmektedir. Eliade, Freud'un bilinçaltına ilişkin teorisi ile birçok pozitivist ideolojilerden sadece bir tanesi olan Freudcu ideolojiyi bir birinden ayırmak gerektiğine dikkat çekmektedir.¹¹⁹⁰ Eliade'ın Freud'a yönelik eleştirileri onun ortaya koymuş olduğu ideoloji yani Freudizm ile alakalıdır.

Eliade'a göre Freud'un bilime en büyük katkısı Psikanaliz bilimini geliştirerek insan bilinçaltını keşfi ve dolayısıyla da sembollerin ve imgelerin kaynaklandığı yer olan muhayyilenin rasyonaliteden bağımsız bir alan oluşturduğunu ve daha da önemlisi muhayyilenin ontolojik bir boyuta sahip olduğunu, yani gerçek dışı olmadığını ortaya koymasıdır. Bu keşfe bağlı olarak daha önceleri rüyaların tamamen şifreli bir dil oluşturduğunu Freud'un ispat etmesini Eliade dâhiyane bir buluş olarak görmektedir.¹¹⁹¹ Eliade, mitolojilerle rüyalar arasında semboller, imgeler ve figürler noktasında paralelliklerin varlığından söz etmektedir.¹¹⁹² Eliade, rüyalarda zaman ve mekân kategorilerinin değişime uğramasının bir bakıma mitlerde zaman ve mekânın yok oluşunu hatırlattığına dikkat çekmektedir. Bilinçaltının özel bir mitolojinin yapısına

¹¹⁸⁹ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 57. Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 111.

¹¹⁹⁰ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 89.

¹¹⁹¹ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 90. Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 131.

¹¹⁹² Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 12-13.

sahip olduğunu savunan Eliade, bilinçaltının “mitolojik” olduğunu söylemektedir. Daha da önemlisi Eliade’a göre modern insanın yani bilinç düzeyindeki kutsal değerleri tasfiye eden profan insanın kozmik kutsallıkla gerçek teması yalnızca bilinçaltı aracılığıyla sağlanmaktadır.¹¹⁹³ Freud’un birey farkında olmasa da imgelerin ve sembollerin taşıdıkları “mesajı” ilettiklerini ispat etmesine dikkat çeken Eliade, sembolizmle ilgili metodolojik prensiplerinden birini doğrudan bilinçaltının bu özelliğine dayandırmaktadır. Eliade, bilinçaltının bu özelliği sayesinde dinler tarihçisinin bir sembolü yorumlarken belirli bir tarihi dönemde, belirli bir toplumda kaç kişinin o sembolün anlamlarını ve sonuçlarını anladığını öğrenmesine gerek kalmadığını düşünmektedir.¹¹⁹⁴ Aynı şekilde bilinçaltının yapısından dolayı bazı temayüller ve varoluşsal kararlar bilinçle değil, bilinçaltıyla ilişkilidir.¹¹⁹⁵ Ancak Eliade, Freud’un bilinçaltının anlamını ve işlevini libido gibi rasyonalist gerekçelere indirgemesini doğru bulmamakta ve bunu metodolojik bir yanlış olarak görmektedir. Eliade’a göre beşeri durumun aşılabilmesi için bilinçaltı gerekli olabilir ama bilinçaltının nihai amacı bir sırdan ibarettir.¹¹⁹⁶

Psikanalizi Eliade nazarında diğer beşeri disiplinlerden farklı kılan diğer bir nokta ise bu disiplinin insanın başlangıcına ilişkin yaklaşımıdır. Zira diğer beşeri bilimler insanın başlangıcının/bidayetinin/aslının kusurlu olduğunu ve bu durumun evrimle düzeldiğini iddia ederken Psikanaliz, her insanın bidayetinin mutluluk dolu ve bir tür Cennetten oluştuğunu savunmaktadır. Psikanalize göre insanın bidayeti, gerçek başlangıcı, ilk çocukluk çağıdır. Bu çağda çocuk cennetvari mitik bir zaman içerisinde yaşamaktadır. Psikanalizin geliştirdiği tekniklerle geriye dönülerek bu ilk çocukluk çağında yaşanan bazı travmatik kazalar yeniden yaşanılabilir. ¹¹⁹⁷ Freud’un bu buluşu Eliade için son derece ufuk açıcı olmuştur. Zira Freud’un bu tespitleri Eliade’a bir taraftan mitik zamanında başlangıcında cennetvari bir durumun yer aldığı düşüncesini diğer taraftan da mitik zamanın insanı o ilk çağa periodik olarak geri döndürme özelliğini teorik açıdan izah etme imkânı veren araçlar sunmuştur. Diğer bir ifadeyle ırk ya da tarihi çevreden bağımsız olarak bütün insanların sembolik ve mitik düşünceye sahip

¹¹⁹³ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 100, dip. 1.

¹¹⁹⁴ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 47.

¹¹⁹⁵ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 205.

¹¹⁹⁶ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 328.

¹¹⁹⁷ Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 100-101. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 57.

olduklarını ileri süren Freud, Eliade'ın bu konudaki tereddütlerini ortadan kaldırmıştır.¹¹⁹⁸ Psikanalizin varsayımlarıyla mitolojik düşünce arasında paralellik gören Eliade'ın bu düşüncesi aşağıdaki tabloda karşılaştırılmaktadır.¹¹⁹⁹

Tablo 2.1. Mitolojik Düşünce İle Psikanalitik Varsayımlar Arasındaki Paralellikler

Psikanalitik Varsayımlar	Mitik Düşünce
İnsanın başlangıcını ilk çocukluk çağı oluşturur	İnsanın başlangıcını/bidayetini mitin anlattığı altın çağ oluştur
İlk çocukluk çağında mutluluk durumu mevcuttur	Bidayette insan cennetvari bir durum içerisinde
Psikanalitik teknikler aracılığıyla ilk çocukluk çağına dönülerek bazı anlar yeniden yaşanılabilir	Mitlerin söylenmesiyle bunların bidayete ilişkin anlattıkları olaylar yeniden güncel hâle getirilebilir yani yeniden yaşanılabilir
İlk çocukluk çağına dönülerek psikolojik hastalıklara neden olan kriz tespit edilir ve böylece de bu hastalık iyileştirilebilir	Sembolik olarak kozmogoninin gerçekleştiği ana dönülerek var olmaya başlanılır ve böylece daha sonra meydana gelmiş olan hastalık tedavi edilmiş olur

Bir materyalist ve bir pozitivist olan Freud'un dinin kökeni ve işlevi hakkındaki teorisini ve dini tecrübelerle diğer manevi faaliyetler hakkındaki yorumlarını ise Eliade tartışmalı, basit ve hatta aptalca bulmaktadır.¹²⁰⁰ Psikanaliz sayesinde Freud da kendini kökenleri bulma akımına kaptırarak medeniyetin ve dinin ilk safhasına ulaştığını düşünüyordu. Freud'a göre dinin ve kültürün başlangıcı, ilk cinayete dayanıyordu ve Tanrı aslında kabiledaki bütün kadınları kendine ayırdıktan sonra, kovduğu oğullarının kendisini kıskanmaları sonucunda bunlar tarafından öldürülen babanın yüceltilmiş hâleden ibaretti.¹²⁰¹ Böylece Freud, dinin ilk baba cinayetiyle başladığına inanmakla dini, cinsel dürtülerden kaynaklanan tarihi bir olaya bağlı kılmış oluyordu. Ona göre bu facia, aynı zamanda insanlar arasındaki benzerlikleri izah etmiş oluyordu. Böylece Freud, teorisini Darwin ile Frazer gibi insanlığın biyolojik düzlemdeki birliği üzerine değil, psişik düzlemdeki birlik üzerine dayandırmış oluyordu.¹²⁰² Eliade, oldukça çok sayıda psikanalistin ve Batılının Freud'un bu izahının bilimsel açıdan doğru olduğuna inanmış olmalarını ve hâlâ da inanmaya devam etmelerini şaşırtıcı bulmaktadır.¹²⁰³ Zira

¹¹⁹⁸ Mircea Eliade; Images et symboles, s. 43.

¹¹⁹⁹ Bkz. Mircea Eliade; Aspects du mythe, s. 102; Mircea Eliade; Mythes, rêves et mystères, s. 56-57.

¹²⁰⁰ Mircea Eliade; Fragments d'un journal I, s. 298, 206.

¹²⁰¹ Mircea Eliade; La nostalgie des origines, s. 90; Mircea Eliade; Occultisme, sorcellerie et modes culturels, s. 14. Krş. Mircea Eliade; Images et symboles, s. 27, dip. 1.

¹²⁰² Mircea Eliade; Fragments d'un journal I, s. 453.

¹²⁰³ Mircea Eliade; La nostalgie des origines, s. 91.

Psikanaliz, insanı 19. yüzyıldaki materyalist ideoloji tarafından şartlandırılmış bir bilim adamının inandığı bir şeyi gerçek olarak görmeye zorlamaktadır.¹²⁰⁴ Freud'un betimlediği öldürülen baba mitini meşhur eseri *Totem und Tabu*'da¹²⁰⁵ kendisinin uydurduğuna dikkat çeken Eliade, iptidai dinlerin ya da mitolojilerin hiçbirinde böyle bir olaya rastlanılmadığı için entelektüel elitler tarafından böyle gülünç bir hipotezin ciddi bir bilimsel teori olarak kabul edilmesinin anlaşılmasız olduğunu bir kez daha dile getirmektedir.¹²⁰⁶ Üstelik Freud'un teorisini üzerine inşa ettiği Oedipus kompleksi, toplumların hepsinde bulunmamakta ve dolayısıyla bu, psikolojik bir olgu olduğu kadar sosyolojik bir olgudur.¹²⁰⁷ Freud'un "Ben, tam bir bilim adamı değilim" sözünü hatırlatmakla Eliade, Freud'un ideolojik yönüne bir kez daha vurgu yapmaktadır.¹²⁰⁸ Erich Fromm'un Freud ile ilgili analizi, onun Psikanalizi sadece bir bilimsel disiplin olarak tasarlamadığını aynı zamanda bunu bir *harekete* dönüştürmeye çalıştığını çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Sosyolog ve iktisatçı olan Karl Marx gibi bir tıpçı olan Freud'un bilim adamlığı yanında başka bir amacı daha vardı: Dünyayı dönüştürmek. Bir terapist ve bir bilim adamı görüntüsü altında Freud, Psikanalazi yarı siyasal bir yapıya kavuşturarak bir reform gerçekleştirmeyi amaçlamıştır.¹²⁰⁹ Fromm daha da ileri giderek Psikanaliz hareketinin dini bir yapıya sahip olduğunu savunmaktadır.¹²¹⁰ Gerçeğin kendisinin sahip olduğuna inanan Freud'un laik ve bilimsel dini, insanın akla aykırı tutkularının akıl yoluyla denetim altına alınmak suretiyle Batılı insanın "sahte tanrıları" terk etmesini ve böylece de yanılsamalardan kurtulmasını amaçlıyordu.¹²¹¹ Fromm'un dikkat çektiği diğer bir husus ise rasyonalizmin doruk noktasını temsil eden Freud'un aynı zamanda rasyonalizme öldürücü darbeye vuran kişi olmasıdır. Freud, insan davranışlarının kaynağının bilinçaltında yattığını ve bireyin

¹²⁰⁴ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 507.

¹²⁰⁵ Eliade'ın Freud'un bu kitabını "roman noir anthropologique" (antropolojik bir roman noir) (Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 529), "roman noir frénétique" (çılgınca bir roman noir), "extravagant roman gothique" (saçma bir gotik roman) (Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 15) şeklinde nitelendirmesi dikkat çekicidir. Fransızcada İngilizcedeki "gotik novel"ın karşılığı olarak kullanılan "roman noir", genelde maddi sıkıntıları olan bir detektifin üstlendiği davayı konu edinen bir edebi türdür. Dolayısıyla Eliade, bu kitapta anlatılanların birer hayal ürünü hikâyeden/masaldan ibaret olduğu gibi aynı zamanda bunların çılgınca ve saçma olduğunu da ilave ederek bu kitabın hiçbir bilimsel değeri bulunmadığını ima etmektedir.

¹²⁰⁶ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 350-351; Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 15-16.

¹²⁰⁷ Bkz. Sophie Moreaux-Carré; "Jung critique de Freud. La question du symbolisme", *Res Publica*, n° 22 (1999).

¹²⁰⁸ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 472.

¹²⁰⁹ Erich Fromm; *Sigmund Freud'un Misyonu*, (Çev.: Emre Ak), Öteki Yayınevi, Ankara 1998, s. 84-85.

¹²¹⁰ Erich Fromm; *Sigmund Freud'un Misyonu*, s. 106, 109.

¹²¹¹ Erich Fromm; *Sigmund Freud'un Misyonu*, s. 106, 114, 116.

bilinçli düşüncelerinin davranışlarını sadece önemsiz derecede etkilediğini göstermekle aklın insan hayatındaki rolünü ikinci plana itmiş oluyordu.¹²¹² Freud'un bu çelişkisini yakalayan Eliade, aslında Freud'un teorisini bu açıdan değerlendirerek önemli bulmaktadır.

Freud hakkında Eliade'ın "ona göre cinsellik her şeydi"¹²¹³ ifadesini kullanması Freud'un indirgemeciliğinin niteliğini açıklaması bakımından önemlidir. Freud'un bu indirgemeci tutumunu Eliade, onun en iyi öğrencilerinden biri olan Jung'un yaklaşımı ile karşılaştırarak daha belirgin hâle getirmektedir. Bilindiği gibi Jung, 1912 yılında ilk baskısı yapılan *Wandlungen und Symbole der Libido: Beitrage zur Entwicklungsgeschichte des Denkens* (Libidonun Dönüşüm Ve Sembolleri: Düşünce Gelişiminin Tarihine Bir Katkı) adlı kitabının yayımlanması üzerine Freud ile ipleri koparmış ve Freud'un Psikanaliz okuluna karşı Analitik Psikoloji okulunu kurmuştur. Ascona'da düzenlenen Eranos toplantılarına ilk kez 1950 yılında katılan Eliade, bu toplantılara 1932'den beri katılan Jung ile birçok konuda uzun uzun konuşma fırsatı bulmuş ve böylece onu ve onun düşüncelerini yakından tanıma fırsatını elde etmiştir. Jung'u Eliade'ın nazarında üstün kılan şey, onun Freud'un Psikanaliz okulunun taşıdığı bilimci ve pozitivist önyargılardan erken bir vakitte kurtulmuş olmasıdır. Freud'un aksine Jung, hem araştırmalarında tarihi hesaba katmakta hem de manevi hayatı ve kültürü çocukluk çağına ait cinsel komplekslerin epifenomenlerine indirgememektedir.¹²¹⁴ Bu bağlamda Freud'un Oedipus kompleksine ilişkin yorumunu reddeden Jung, annenin, ensest arzusunun konusu değil, besleyen ve koruyan bir figür olduğunu savunmaktadır.¹²¹⁵ Jung'u Eliade'a cazip kılan asıl noktanın onun yüklendiği misyon olduğu anlaşılmaktadır.

Jung basit bir "bilgin" olarak kalamazdı: O, keşiflerinin ufkunu sürekli genişletmeli ve manevi krizinden çıkması için modern insana bir yol açmalıydı. Zira diğer birçok kişi gibi Jung'a göre de modern dünya bir kriz içerisinde bulunmaktaydı ve bu kriz, ruhun derinliklerinde yer alan henüz çözümlenmemiş bir çatışmadan ileri gelmektedir.¹²¹⁶

¹²¹² Erich Fromm; Sigmund Freud'un Misyonu, s. 115.

¹²¹³ Mircea Eliade; Fragments d'un journal I, s. 558.

¹²¹⁴ Mircea Eliade; Briser le toit de la maison, s. 46.

¹²¹⁵ R. Andrew Paskauskas; "Freud's Break With Jung. The Crucial Role of Ernest Jones", Renos K. Papadopoulos (ed.); Carl Gustav Jung: Critical Assessments, Routledge, London & New York 1992, s. 266.

¹²¹⁶ Mircea Eliade; Briser le toit de la maison, s. 46.

1952 yılında Jung ile yaptığı görüşmeyi Eliade, Paris'te çıkan *Combat* dergisinde yayımlamıştır.¹²¹⁷ Bu yazı, Eliade ile Jung'un düşünceleri arasındaki paralellikleri ortaya koymasından oldukça önemlidir. Dini tecrübenin gerçekliği konusunda Jung'un görüşü şu şekildedir:

Bana göre dini tecrübe gerçektir, hakikidir: Bu tür tecrübelerin ruhu “kurtarabileceğini”, onun bütünlüğünü hızlandırabileceğini ve manevi dengeyi sağlayabileceğini düşünüyorum. [...] Tanrının varlığının bir *coincidentia oppositorum* olarak ruhun derin tecrübesinde tezahür ettiğini görüyorum –ve tüm dinler tarihi, bütün teolojiler Tanrının gerçekliğini ifade etmek için en eski ve en çok kullanılan formüllerden biri olduğunu teyit etmektedir. Rudolf Otto'nun söylediği gibi dini tecrübe numinoustur ve bir psikolog olarak benim nazarımda bu tecrübe gündelik zaman, mekân ve nedensellik kategorilerini aşması bakımından diğerlerinden farklıdır.¹²¹⁸

Jung'un modern insanın yaşadığı krizin kaynağı hakkındaki düşüncesi ile Eliade'ın bu konudaki tespitinin aynı yönde olduğu dikkat çekmektedir. Jung'a göre;

Müminin imanı büyük bir manevi güçtür; ruhsal bütünlüğünün garantisidir. Fakat ben bir hekimim: hemcinslerimin iyileşmesiyle/kurtulmasıyla ilgilenirim. Maalesef, imanın tek başına bazı varlıkları iyileştirme gücü kalmamıştır. Modern dünyada kutsallık tasfiye edilmiştir: bundan dolayı da krizdedir. İnsan, kendi manevi hayatının daha derin bir kaynağını yeniden keşfetmelidir.¹²¹⁹

Daha önce ifade edildiği üzere henüz öğrencilik yıllarında Batı'nın manevi bir kriz geçirdiği teşhisini koyan Eliade'ın bu fikrini pekiştirmesinde ve bu probleme bir çözüm yolu bulma girişimine girmesinde Gelenekselci okulun önemli etkisi olmuştur. Ancak bu problemin çözümü bakımından Gelenekselcilerin sunduğu ilk geleneğe yeniden dönüş fikrinden ziyade Eliade'ın Jung'un yaklaşımını daha yakın bulduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan yalnızca metafizik gerçekliğin evrensel ve otonom olduğunu, psikanaliz, tarihi materyalizm vb. yaklaşımların bazı gerçeklikleri izah ettikleri hâlde her şeye bir açıklama getirebilecekleri iddiasında bulunarak indirgemeci bir tavır segilediklerini düşünen Eliade'ın neden Jung'a yakınlık duyduğu daha iyi anlaşılmaktadır.¹²²⁰ Diğer bir önemli husus ise Eranos toplantısına katıldığı 1950 yılından itibaren Jung'un düşünceleriyle yakından ilgilenen Eliade'ın özellikle sembollerin varlıklarına sürdürdükleri konusunda oluşturduğu teoremin alt yapısını Jung psikolojisi sayesinde inşa etmiş olmasıdır. *Traité d'histoire des religions* adlı eserinde Eliade, aynı sembolik motiflerin tarih boyunca dünyanın çeşitli yerlerinde görüldüklerini örnekleriyle sunmakta fakat bunların nasıl ortaya çıktıklarını izah

¹²¹⁷ Mircea Eliade; “Rencontre avec C.G. Jung”, *Combat*, 9 octobre 1952.

¹²¹⁸ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 50.

¹²¹⁹ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 51.

¹²²⁰ Bkz. Mircea Eliade; *La bibliothèque du maharadjah suivi de Soliloques*, s. 189-190.

etmemektedir. Bir taraftan bu durumun sadece yayılmacılık olgusuyla izah edilemeyeceğini fark eden Eliade, diğer taraftan da bir sembolün ya da bir mitin yeni bir kültür tarafından neden kabul edildiği sorusuna da cevap bulmaya çalışıyordu. Jung'un teorisinde Eliade temel sembol ve imgelerin evrensel oluşlarına ilişkin kendi teorisinin eksik kalan kısmını tamamlamak için gerekli desteği bulmuştur.¹²²¹ 1950 yılında katıldığı ilk Eranos toplantısında sunduğu konferansta Eliade, Derinlikler Psikolojisinin Dinler Tarihine nasıl bir katkı sağladığını şu kelimelerle ifade etmektedir:

Sembollerin ve mitik temaların modern insanın psişesinde yaşamaya devam ettikleri hususuna dikkat çekerek ve arkaik sembolizmin arketiplerinin kendiliğinden yeniden keşfedilmesinin ırk veya tarihi bağlam fark etmeksizin tüm insanlarda ortak bir olgu olduğunu göstermek suretiyle derinlikler psikolojisi dinler tarihçisinin son tereddütlerini ortadan kaldırmıştır.¹²²²

Jung ile Eliade birçok konuda ortak görüşe sahip olsalar da aralarında önemli farklılıkların bulunduğu da göz ardı edilmemelidir. Hem Jung hem de Eliade mitin konusunun insanın gündelik hayatta karşılaştığı gerçeklikten daha derin bir gerçeklik olduğunu düşünmektedir. Mitin işlevi insana daha derin bir gerçeklikle temasa geçirmektedir. Eliade ile Jung arasındaki en önemli fark, bu derin gerçekliğin yeri konusuyla ilgilidir. Eliade'a göre bu derin gerçeklik insanın dışında bulunurken Jung bunun insanın içinde bulunduğunu savunur. Eliade'a göre bu derin gerçeklik kutsal dünyadan oluşurken Jung'a göre bu, insanın bilinçaltıdır. Diğer taraftan Eliade'a göre kutsal sadece bir derin gerçeklik değil aynı zamanda da nihai bir gerçekliktir.¹²²³ Daha sonra göreceğimiz üzere kutsalı bilinçaltının derinliklerinden çıkararak tekrar bilinç düzeyine getirmeyi hedefleyen Eliade'ın hermenötik projesi açısından bu nokta çok önemlidir.

Daha önce de belirtildiği üzere Jung'u Freud'dan ayıran en önemli yönlerden biri onun metafizik gerçekliği kabul etmesidir. Eliade'ın tarihselcilik, Marksizm, varoluşçuluk ve Freudizm gibi düşünce akımlarını *indirgemeci* olarak nitelendirdirmesi son tahlilde bunların insan varoluşunu metafizik/manevi/dini açıdan değerlendirmemelerinden dolayıdır.¹²²⁴ Kısaca bu materyalist akımlar/ideolojiler insanın manevi boyutunu ya görmezden gelmiş ya da tamamen inkâr etmiştir. Dolayısıyla Eliade'a göre bir *insan-ı*

¹²²¹ Mac Linscott Ricketts; "In Defence of Eliade", s. 26.

¹²²² Mircea Eliade; Images et symboles, s. 43.

¹²²³ Robert A. Segal; The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1986, s. 91-92.

¹²²⁴ Mircea Eliade; Le mythe de l'éternel retour, s. 12.

kâmil (homme total) olan insanı tek boyuta indirgeyen bu yaklaşımların onu anlaması mümkün değildir. Üstelik bu tarihselci yaklaşımların hiçbirisi insanı tarihin teröründen koruyacak niteliğe sahip değildir.¹²²⁵

2. Din Bilimleri Arasında Dinler Tarihinin Ayrıcalıklı Yeri

Geçmişte dini fenomenleri ve daha genel olarak dindarlığı açıklamaya çalışan pozitivist, evrimci veya gerilemecî teorilerin modası artık geçmiştir. Günümüzde dini fenomenler, Din bilimleri çatısı altında toplanan Dinler Tarihi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Etnolojisi, Din Felsefesi ya da Teoloji gibi disiplinler tarafından konu edinilerek her birinin kendi metodu ve perspektifi doğrultusunda incelenmektedir. Ancak Eliade’a göre bu disiplinler arasında Dinler Tarihinin farklı bir yeri bulunmaktadır. Zira dini olguyu, psikolojik, sosyal, etnik, felsefi ya da telolojik bir olgu olarak değil, dini bir olgu olarak ele aldığı için bu konuda en fazla söz söyleme imkânına sahip olan disiplin Dinler Tarihidir.¹²²⁶ Ancak burada Eliade’ın kastettiği Dinler Tarihi disiplini bugün Üniversitelerde kürsüleri bulunan bilim dalından daha farklı olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Çalışmamızın başında Eliade’ın “Dinler Tarihi” terimiyle (*histoire des religions*) sadece tarihi değil, dini morfoloji ve dini fenomenolojiyi de içine alan bir disiplini kastettiğine dikkat çekmiştik. Hatta biraz sonra görüleceği üzere bu disipline Eliade hermenötik yaklaşımı da katarak felsefi bir boyut kazandırmak istemektedir. Eliade’ın kullandığı diğer birçok kavram gibi “dinler tarihi” kavramının da sınırları tam belirtilmediği için muğlâk kalmaktadır. Eliade’ın kafasında tasarladığı disiplini ifade etmek için çoğu zaman kullandığı “dinler tarihi” teriminin dışında aynı disiplini kastederek “Din Bilimi”¹²²⁷ (*la science des religions*) ifadesini kullanması ve bu disiplinin “kültür felsefesi”¹²²⁸ (*une philosophie de la culture*), “felsefi antropoloji”¹²²⁹ (*une anthropologie philosophique*), “tarih felsefesi”¹²³⁰ (*une philosophie de l’histoire*)

¹²²⁵ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 178.

¹²²⁶ Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, s. 12. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Méphistophélès et l’androgyné*, s. 280.

¹²²⁷ Örneğin bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 19.

¹²²⁸ Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 228; Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 8-9; Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 245; Mircea Eliade; *Fragments d’un journal II*, s. 7; Mircea Eliade; *Les promesses de l’équinoxe*, s. 426.

¹²²⁹ Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 323.

¹²³⁰ Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 164.

ve hatta “din felsefesi”¹²³¹ (philosophie des religions) gibi alanları da kapsadığını belirtmesi onun klasik anlamda bir Dinler Tarihi düşünmediğini açık bir biçimde göstermektedir. Dolayısıyla Eliade’ın söz konusu terimlerle, Dinler Tarihini hem Tarihi hem Din Fenomenolojisini hem de Din Felsefesini içine alan geniş bir disiplin olarak tasarladığı anlaşılmaktadır.

Eliade’ın temel hedeflerinden biri, kuruluşundan bu yana Antropoloji, Etnoloji, Sosyoloji, Din Psikolojisi ve hatta Oryantalizm ile birbirine karıştırılan Dinler Tarihi disiplininin bağımsız bir disiplin hâline gelmesidir.¹²³² Eliade, sadece Dinler Tarihinin dini konuları inceleyen diğer disiplinlerden farklı olduğu ifade etmekle yetinmemekte, din bilimi çalışmalarının birçoğunda bu farklılıkların neler olduğunu da izah etmektedir. Eliade’ın Dinler Tarihi disiplini ile diğer disiplinler arasında yaptığı karşılaştırmalara bir göz atalım.

Eliade’a göre Etnoloji sadece “ilkel” diye isimlendirilen toplumlarla ilgelenirken Dinler Tarihi gelmiş geçmiş bütün dini olguları, araştırma alanına dâhil etmektedir.¹²³³ Dolayısıyla Etnoloji veya Antropoloji gibi sınırlı bir alanı araştıran disiplinlerin genel bir din teorisini ulaşması mümkün değildir. Dolayısıyla insanın dini davranışı hakkında genel değerlendirmeleri en iyi dinler tarihçileri yapabilir.¹²³⁴ Dinler Tarihi, “ilkel” dinleri bir kenara bırakarak Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi monoteist dinler üzerinde yoğunlaştığı için yine sınırlı bir kapsama sahip olan Teolojiden de farklıdır. Bunun yanında dinler tarihçisinin yaklaşımı, teologun yaklaşımından da farklıdır. Her Teoloji, yaratıcı Tanrı ile yarattığı insan arasındaki ilişkilerin derinleşmesini ve aydınlığa kavuşmasını hedefleyen dini tecrübenin içerikleri hakkında sistematik bir düşüncüyü gerektirmektedir. Oysa dinler tarihçisi, anlamak ve başkaları için anlaşılır hâle getirmek amacıyla ele aldığı tarihi-dini olgulara ampirik bir tarzda yaklaşarak dini olgunun hem anlamı hem de tarihi üzerinde durmaktadır. Bu aşamadan sonra dinler tarihçisinin de araştırmalarının sonuçlarını sistematize ederek dini olguların yapısı

¹²³¹ Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 382

¹²³² Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 35.

¹²³³ Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 23-24. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 102.

¹²³⁴ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 280.

üzerinde düşünmesi gerektiğine dikkat çeken Eliade’a göre dinler tarihçisi işini bir fenomenolog ya da bir din felsefecisi gibi tamamlamalıdır.¹²³⁵

Eliade’a göre Dinler Tarihi disiplininin diğer beşeri bilimlerden ayrıcalıklı konumu ele aldığı konunun mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Yontma taş devrinden günümüze kadar insanlık tarihinin tamamını inceleme konusu yaparak insanın zihninin temel ve derin birliğini dinler tarihçisi diğer araştırmacılardan daha iyi görebilmektedir.¹²³⁶ Dolayısıyla insan zihninin evrensel tarihini ortaya koyabilecek tek disiplin Dinler Tarihidir.¹²³⁷ Diğer taraftan Dinler Tarihi, inceleme konusu yaptığı bu bol miktarda materyali kendi yaklaşımıyla ele almakta ve folklorcular, etnologlar ya da filologlar gibi eski inanışların ya da kuramların “kalıntıları” belirtmekle ya da bunların çeşitli tarihi tabakalarını çözümlemekle yetinmemektedir.¹²³⁸ Beşeri bilimlerin sentez yapmaktan çekinmelerini eleştiren Eliade, dinler tarihçisinin (tarih öncesi uzmanından folkloriste kadar) çeşitli disiplinlerin uzmanları tarafından ortaya konulan sonuçları felsefi bir perspektifte sentezlemesi gerektiğini düşünmektedir.¹²³⁹ Eliade’ın Dinler Tarihi disiplinin nihai amacını bu felsefi perspektife bağlaması, kendisinin modern dünyanın bir kriz hâlinde olduğu yönündeki problematiğin felsefi bir nitelikte olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Eliade’a göre modern Batı dünyasındaki krizin mahiyeti insanın varoluşuyla ilgilidir yani varoluşsaldır.

Dinler tarihi aşağıya ulaşıyor ve temelde insani olanla temas kuruyor: insanın kutsalla olan ilişkisi. İçinde bulunduğumuz krizde Dinler Tarihi son derece önemli bir rol oynayabilir. Modern insanın krizleri anlam yokluğu karşısında bilinci uyandığı sürece büyük ölçüde dini [nitelikte] olmaktadır. İnsan varoluşunun anahtarını kaybettiğini hissettiğinde, hayatın anlamının ne olduğunu bilmez hâle geldiğinde bu kuşkusuz, dini bir problemdir. Zira din tam da “Varoluşun anlamı nedir?” yönündeki soruya bir cevaptır. Böyle bir kriz anında, böyle bir kafa karışıklığında en azından Dinler Tarihi, dünyanın mitik ve dini gelenekleriyle yüklü Nuh’un Gemisi yerine geçebilir. Bundan dolayı da bu “bütüncül disiplin”in (total discipline) başat bir işleve sahip olacağını düşünüyorum.¹²⁴⁰

Eliade’ın felsefi formasyonlu bir Dinler Tarihçisi olduğu bu pasajda kendini açıkça hissettirmektedir. 1938 yılında yazdığı bir yazıda Eliade, doğru soruyu sormanın önemi üzerinde durarak varoluşunun anlamı hakkında soru sormayı reddeden insanın iflas

¹²³⁵ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 280-282.

¹²³⁶ Mircea Eliade; *L'épreuve du labyrinthe*, s. 140.

¹²³⁷ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 91.

¹²³⁸ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 146, 200.

¹²³⁹ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 143, 253; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 254.

¹²⁴⁰ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 148-149.

ettiğinden bahsetmektedir.¹²⁴¹ Görüldüğü gibi Eliade’ın Dinler Tarihi problematiğini felsefi bir perspektifte ele alma düşüncesi erken bir dönemde oluşmuştur. Temel soruyu Felsefe sorduğu için Eliade, felsefi adımın mutlaka atılması gerektiğine inanmaktadır. Bilindiği üzere Felsefenin bir dalı olan Metafizik de iki alt dala ayrılmaktadır: Kozmoloji ve Ontoloji. Kozmoloji, evrenin bütünü ve insanın evren içerisindeki yerini incelerken Ontoloji şu temel sorulara cevap bulmaya çalışır: Gerçekten var olan nedir? Varoluş nedir? Varoluşun anlamı nedir? Eliade’ın felsefi yaklaşımı zaruri görmesi insanı bu soruları sormaya sevk etmesinden dolayıdır. Sonuçta Eliade, Dinler Tarihi yaklaşımı ile felsefi yaklaşımın bir birini tamamladığını düşündüğü için bu iki yaklaşımı birleştirmek istemektedir. Zira Eliade nazarında biri doğru soruyu sorarken diğeri buna cevap sunmaktadır. Soru sorulmadan cevap meydana gelmeyeceği gibi cevapsız bir soru da herhangi bir meselenin çözüme kavuşması yönünde bir katkı sağlayamaz. Eliade’ın sisteminin temel hareket noktasının modern insanın içerisinde bulunduğu manevi kriz olduğunu bir kez daha hatırlatalım. Bu problemin çözümü ise yukarıdaki soruyu sormak suretiyle anlam yokluğunu ortadan kaldırmaktan geçmekte ve din de bu soruya cevap verdiği için dini incelemek gerekmektedir. Diğer taraftan din, insanın kutsalla olan ilişkisini ifade ettiğine göre Dinler Tarihi, kutsal konusu üzerine eğilerek tarih boyunca kutsal karşısında insanların nasıl bir duruş içerisinde bulunduklarını tespit edebilir. Böylece Dinler Tarihini diğer beşeri bilimlerden üstün kılan en önemli husus, evrensel bir boyut olan kutsalı kendine konu edinerek felsefi bir antropolojinin oluşmasını sağlamasından ileri gelmektedir.¹²⁴²

2.1. Dinler Tarihine Özgü Konu: Kutsal Ve “Bambaşka” Olanla Karşılaşmanın Doğuracağı Uyanış

Eliade, Dinler Tarihi disiplinin diğer beşeri bilimler arasında üstün bir konuma sahip olmasının temel nedenlerinden birinin inceleme konusundan kaynaklandığını savunmaktadır.

Eliade, Fransız matematikçi ve bilim felsefecisi Henri Poincaré’nin (1854–1912) “Bir fili yalnızca mikroskopla inceleyen bir doğabilimcinin bu hayvanı yeterince tanıdığını düşünebilir mi?” sorusundan hareketle “fenomeni meydana getiren şey ölçektir” prensibini ileri sürmektedir. Bu prensibe göre nasıl ki filin mikroskopla incelenmesi

¹²⁴¹ Bkz. Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 190-192.

¹²⁴² Bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 29-30.

onun hücresel özelliklerinin ötesinde bir anlam taşıyorsa dini fenomen de dini ölçekte incelenmediği zaman anlamını kavramak mümkün olmaz. Yani dini fenomeni fizyoloji, Sosyoloji, Ekonomi, Dilbilim, Sanat vs. aracılığıyla kavramaya çalışmak, onun kutsal karakterini gözden kaçırmak anlamına gelir. Ancak Eliade, “saf dini” yani sadece dini bir boyuta sahip fenomen bulunmadığına dikkat çekerek adı geçen yaklaşımların da dini fenomeni farklı açılardan incelemelerine itiraz etmemektedir.¹²⁴³ Eliade’ın itirazı, her bir yaklaşımın tekelci bir anlayışla yalnızca kendi açıklamasını geçerli görmesinedir. Hatta Eliade, dinler tarihçisinin yanlış ve eksik karşılaştırmalar yapmaması için çeşitli alanlardaki uzmanlarla işbirliği yapması ve disiplinlerarası bir diyalogun kurulması gerektiğine inanmaktadır. Çünkü Dinler Tarihinin kullandığı materyalleri Tarih, Filoloji, Arkeoloji, Etnoloji, Folklor gibi disiplinler sunmaktadır.¹²⁴⁴

Dinin özünü oluşturan kutsal kavramı üzerine eğilen Dinler Tarihi disiplini, insanın kutsallık tecrübelerini konu edinmekte, tarih boyunca insanların kutsalı nasıl tasavvur ettikleri ve onunla nasıl ve ne türden ilişkiler geliştirdiklerini incelemektedir. Araştırma konusu itibarıyla dinin özünü inceleyen bu disiplinin dini ve dini tecrübeyi diğer disiplinlerden daha iyi anlamasını Eliade gayet doğal bulmaktadır. Bu çalışmanın ilk bölümünde belirtildiği üzere Eliade, kutsal kavramını sadece “dini” diye nitelendirilen tecrübelerle de sınırlandırmamaktadır. Rudolf Otto’nun dini tecrübeye ilişkin teorisinden hareketle Eliade kutsalı “bambaşka olan” şeklinde tanımlamakta ve böylece insanın gündelik, alelade tecrübelerini aşan yani onu sembolik veya hayali olarak farklı zamansal ve mekânsal boyutlara taşıyan tecrübelerin tamamını kapsayacak biçimde geniş ve esnek tutmaktadır.

1933–1940 yılları arasında yazdığı yazılarda Eliade, Hindistan’ın bağımsızlığını elde edeceği ve bununla beraber Asya’nın tarih sahnesine geri döneceği yönünde tahminlerde bulunuyor ve bu olayın sadece siyasi bir anlam taşımadığını düşünüyordu. Eliade, Doğu maneviyatı ile Batı maneviyatı arasında eşit düzeyde yeni bir karşılaşmanın meydana geleceğini ve bu diyalogun gerçekleşebilmesinin de gerçek Doğu maneviyatının Batı’da doğru biçimde anlaşılması şartına bağlı olduğunu

¹²⁴³ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 11; Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 27; Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 105.

¹²⁴⁴ Bkz. Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 165-166; Mircea Eliade; *Méphistophélès et l’androgyné*, s. 283-285; Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 152-153, 487; Mircea Eliade; *Fragments d’un journal II*, s. 172.

öngörüyor ve bu diyalog için en uygun zemini Dinler Tarihi disiplininin sağlayacağını savunuyordu.¹²⁴⁵ Hem Asya'nın tarih sahnesine dönüşünün hem de iptidai halkların keşfinin mutlaka bir sonuç doğuracağına inanan Eliade'a göre İkinci Dünya Savaşından sonra "başkaları" ve "bilinmeyenler" ile karşılaşmak Batılılar için tarihi bir zorunluluk hâline gelmişti.¹²⁴⁶ Eliade, bu tarihi olayın kültür ve maneviyat alanında önemli yansımaları olacağını ve evrensel normlar olarak kabul edilen Avrupalı değerlerin imtiyazlı konumunu kaybedeceğini düşünüyordu. Avrupa kültürü, taşralı hâle gelmek istemiyor idiyse de geleceğin kültürel değerlerini yaratacak olan bu Asyalı ve arkaik kültürlerle diyalog kurmak zorundaydı.¹²⁴⁷ Eliade'ın bu karşılaşmanın Avrupa'nın manevi yenilenmesi açısından oldukça önemli sonuçlar doğuracağına kesin gözüyle baktığı anlaşılmaktadır. İlk kez 1927 yılının Nisan ayında görüştüğü Giovanni Papini'yi Eliade 17 Mayıs 1952 tarihinde Floransa'daki evinde ikinci kez ziyaret etmiştir. Üç saat süren bu görüşmede birçok konunun yanında Doğu ile Batı arasındaki ilişkiler de konuşulmuştur.¹²⁴⁸ Bu mülakat, Asya'nın tarih sahnesinde yeniden görülmesine ilişkin Eliade'ın görüşleri hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Eliade, bu olayın Batı'nın büyük bir iç kriz yaşadığı bir döneme tekabül etmesinin Avrupa maneviyatının geleceği açısından önemli sonuçlar doğuracağına inanmaktadır. Materyalizmin geleceği olduğuna inanmadığını belirten Eliade, Asya'nın da Batılılaşmakta olduğunu ve dolayısıyla Doğu'nun Batı'ya fazla bir şey veremeyeceği kanaatinde olan Papini'nin bu karamsar görüşüne katılmadığını ifade etmektedir.¹²⁴⁹ Dolayısıyla Eliade, Doğu ile Batı karşılaşmasını, Batı'nın manevi bunalımının giderilmesi bakımından bir çıkış yolu olarak görüyor ve bütün ümitlerini tamamen farklı dünya telakkileri olan bu iki kültür arasında gerçekleşecek olan diyaloga bağlıyordu. Eliade'a göre gerçek diyalog, her bir kültürün merkezi değerleri üzerine dayanmalıydı. Zira bu değerleri düzgünce anlayabilmek için bunların dini kaynaklarını tanımak gerekiyordu.¹²⁵⁰ Bunun nedeni ise

¹²⁴⁵ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 92.

¹²⁴⁶ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 13; Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 154.

¹²⁴⁷ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 61; Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 265; Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 11.

¹²⁴⁸ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 176, 178. Eliade, Papini ile yaptığı bu söyleşiyi birkaç ay sonra yayımlatmıştır: Mircea Eliade; « À Florence, chez Giovanni Papini »; *Les Nouvelles littéraires*, 5 mars 1953. Bu yazının yeniden yayımlandığı yer: Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 57-66.

¹²⁴⁹ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 64-65.

¹²⁵⁰ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 19.

bütün kültürlerin dünyanın ve insan varoluşunun dini açıdan birer değerlendirmesi olarak ortaya çıkıp bu şekilde oluştukları için dini bir yapıya sahip olmalarıdır.¹²⁵¹

Eliade'ın bu düşüncelere sahip olmasında Hindistan'daki kalışı ve Hint maneviyatını yakından incelemesinin büyük etkisi olduğu açıktır.

Kadim Hindistan, [...] diğer kültürlerden daha iyi bir şekilde dünyada bol miktarda görünen arkaik bir temanın çeşitli düzeylerde yeniden ele alınarak yaratıcı bir vaziyette yeniden yorumlanmasını ortaya koymaktadır. Beşeri varoluşun derin boyutunu açığa çıkarmayı hedefleyen temel bir sembolün her zaman “açık” olduğunun farkına Hindistan'daki olgular incelenildiği zaman varılmaktadır. Başka bir deyişle Hindistan, böyle bir sembolün insanın Kozmos içerisindeki durumunu çıplak vaziyette ortaya koyan her tecrübenin zincirleme sembolleşmesi olarak nitelendirilebilecek şeyi başlatabileceğini örnek biçimde sergilemekte ve böylece de ilk sonuçları ifade ederek sistematik öncesi düşünceye teşvik etmektedir.¹²⁵²

Eliade'ın kafasında Hindistan ve daha genel anlamda Doğu kültürleri ile “ilkel” denilen arkaik kültürler, Avrupalıların kaybettikleri şeyi bünyelerinde hâlâ taşıyorlardı.

Batılı insanın varoluşun kutsal boyutunu yitirmiş olması Eliade'ın sık sık vurgu yaptığı bir husustur. Eliade, bu boyuta yeniden kavuşmanın yolunun ona sahip olan bu “bambaşka” kültürlerle temastan geçtiğini düşünüyordu. Bu “bambaşka” olanla karşılaşmayı formüle ederken Eliade'ın Rudolf Otto'nun “das ganz andere” (bambaşka olan) olarak tanımladığı kutsal kavramına atıfta bulunduğunu bir kez daha hatırlatalım. Farkında olunmasa bile dini yapıda bir tecrübe meydana getirdikleri için Eliade, bu tür tecrübeleri “dinimsi” (parareligieux) kabul etmektedir.¹²⁵³ Eliade, çeşitli türden arkaik toplumlara ait insanlarla karşılaşmanın Batılı insanın kendi durumuna açıklık getirerek modern dünyanın manevi krizine bir çözüm sunabileceği için kültürel açıdan “yaratıcı” olacağını düşünmektedir.¹²⁵⁴ Diğer bir deyişle bu karşılaşmalar insan varoluşuna ilişkin felsefi problemiği yani metafizik problemleri yenileyebilecek niteliktedir.¹²⁵⁵ Bu konuda Eliade nasıl bir yaklaşım sergileneceği hususunda yol gösterici bilgiler de vermektedir. Eliade'a göre Batılılar kendilerini başkalarının gözünde nasıl gördükleri şekliyle görmeye yani kendilerini doğulu ve arkaik toplumların perspektifine yerleştirmeye çalışmalıdırlar. Bu karşılaştırmaların ve bu perspektif değişikliğinin Dinler

¹²⁵¹ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 62.

¹²⁵² Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 260-261.

¹²⁵³ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 21; Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 14-15.

¹²⁵⁴ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 20, 22; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 63.

¹²⁵⁵ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 18. Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 13.

Tarihi disiplini tarafından mümkün hâle getirildiği için Eliade bir kez daha bu disiplinin diğer beşeri bilimler arasındaki imtiyazlı konumuna vurgu yapmaktadır.¹²⁵⁶ Çünkü Eliade’a göre diğer kültürlerin temsilcileri tarafından nasıl görüldükleri ve nasıl değerlendirildiklerini bilmek için bunlarla diyaloga geçilmelidir ve bu da ancak onların dini ufkundaki perspektife yerleşilebilirse mümkün olur. Karşılaşma ancak bu perspektifte geçerli ve yararlı olur.¹²⁵⁷ Eliade, pek yakında gerçekleşeceğini tahmin ettiği bu diyaloga oldukça önem vermekte ve bu manevi perspektif değişikliğinin dünya çapında yeni bir hümanizme yol açacağını düşünmektedir.¹²⁵⁸ Ancak Eliade, bu yeni hümanizmin, Rönesansın ortaya koyduğu hümanizmden tamamen farklı olacağına dikkat çekmektedir. İnsanı sadece rasyonel tarafına indirgeyen Rönesans’ın aksine Eliade’ın tasarladığı Dinler Tarihi disiplini, “bütüncül/külli bir disiplin” (une discipline totale) hâline gelerek insanın bütününe bilgisine ulaşmayı sağlayacaktır. Zira dinler tarihçilerinin inceledikleri dokümanların ifade ettikleri varoluşsal durumları anlamak insanı daha derinden bilmemizi sağlayacaktır.¹²⁵⁹ Bu yeni hümanizm de bu bilgi üzerine kurulacaktır. Daha açık bir anlatımla Eliade, dinler tarihçisinden Batılı insanın aşına olmadığı birçok durumu bulup açıklığa kavuşturmasını beklemektedir.¹²⁶⁰ Diğer bir ifadeyle dinler tarihçisi, *homo religiosus*un davranışını/tutumunu anlayarak başkalarına açıklamalıdır.¹²⁶¹ Dinler tarihçisinin anlamı ortaya çıkarma işlemine Eliade “hermenötik” adını vermekte ve Doğu’daki özellikle de Hint dinlerindeki manevi tecrübelerin hermenötiği aracılığıyla yeni bir hümanizmin ortaya çıkacağını savunmaktadır.

Oybirliği ile Doğu, kendisi de bir tür “varoluş”tan (yani “ıstırap”ın tespitinden) söz etse de var olanın ontolojik indirgenemezliği fikrini reddetmektedir. Ancak Doğu, insan varlığının kaderini nihai ve indirgenemez olarak kabul etmemektedir. Doğulu teknikler her şeyden önce beşeri durumu iptal etmeye ya da aşmaya çalışmaktadır. Bu bakımdan (pozitif anlamda) özgürlükten ya da (negatif anlamda) özgürleşmeden bahsedilebileceği gibi gerçek anlamda bir *yaratmadan* da söz edilebilir; zira söz konusu olan gerçekten de *yeni bir insan* yaratmak ve tarihsel insanın tasavvurunda asla meydana getirmediği bu tanrı-insanı insanüstü bir düzlemde yaratmaktır.¹²⁶²

¹²⁵⁶ Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgynie, s. 62-63; Mircea Eliade; Fragments d'un journal I, s. 300-301.

¹²⁵⁷ Mircea Eliade; Mythes, rêves et mystères, s. 62.

¹²⁵⁸ Mircea Eliade; Mythes, rêves et mystères, s. 77; Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgynie, s. 20.

¹²⁵⁹ Bkz. Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgynie, s. 14-17.

¹²⁶⁰ Mircea Eliade; La nostalgie des origines, s. 20.

¹²⁶¹ Mircea Eliade; Le sacré et le profane, s. 138.

¹²⁶² Mircea Eliade; Mythes, rêves et mystères, s. 177-178.

İnsanı maddi düzeye indirgeyen Rönesans hümanizmine karşılık Eliade'ın tasarladığı yeni hümanizmin amacı, insan varoluşuna insanüstü boyutunu yeniden kazandırmaktadır. Nitekim “modern insan için dünyadaki varoluşun kutsal boyutunu yeniden bulmanın imkânı”¹²⁶³ni sorgulaması Eliade'ın bu kaygısının en açık ifadesidir. Eliade'ın tasarladığı bu yeni hümanizmin aslında bir “karşı hümanizm” niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Yani Eliade, Rönesans ile başlayan süreci tersine çevirerek insanı bilincinin bölünmesinden önceki hâline dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Böylece bilinçaltına indirgenen kutsal, tekrar bilinç düzeyine çıkma şansını elde edecektir. Bunun sonucunda da kutsalı algılama bakımından nakıs bir konumda olan modern Batı insanının zihni, yeni bir boyut kazanarak bütüncül hâle gelecektir. İşte bu *yeni insan*, bilinci bölünmemiş insan, yani *bütüncül insandır* (homme total).

2.2. Dinler Tarihine Özgü Amaç: Yeni bir Hümanizm Yaratmak

1950'li yılların sonunda Amerikan üniversitelerinin sadece birkaçında Dinler Tarihi kürsüsü bulunuyordu. Teoloji ve Din Sosyolojisi ile ilgili birçok dergi bulunuyor fakat Dinler Tarihi konusuna hasredilen bir dergi yoktu. Eliade, bu eksikliği fark ederek 1960 yılının kış aylarında Chicago Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden meslektaşları olan Joseph Kitagawa ve Charles Long ile birlikte *History of Religions* dergisini neşretmeye başlamıştır.¹²⁶⁴ Bu derginin ilk sayısına yazdığı “History of Religions and a New Humanism”¹²⁶⁵ (Dinler Tarihi Ve Yeni Hümanizm) başlıklı makalesinde kafasında tasarladığı Dinler Tarihi disiplinin amacını imalı yolla dile getirmektedir. Zaten makalenin başlığı bile bu izlenimi uyandırmak için yeterlidir. Bu yazıda, dinler tarihçisinin, dini bir formun tarihini yani kronolojik gelişimini ortaya koymakla ya da onun sosyolojik, ekonomik veya politik bağlamını izah etmekle işinin tamamlanmış olmayacağına dikkat çeken Eliade'a göre Din Bilimi ancak dini dokümanların anlamını modern insanın zihninde anlaşılır hâle getirdiği zaman gerçek kültürel işlevini yerine getirmiş olacaktır.¹²⁶⁶ Son tahlilde Eliade, dinler tarihçisinin amacının yeni bir

¹²⁶³ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 50.

¹²⁶⁴ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 232-233

¹²⁶⁵ Mircea Eliade; “History of Religions and a New Humanism”, *History of Religions*, Vol. 1, No. 1 (Summer 1961), s. 1-8. Bu makale genişletilerek “A New Humanism” başlığı ile yedi makalenin daha bulunduğu şu eserin ilk bölümü olarak yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *The Quest*, s. 1-11. Bu makalenin Fransızca çevirideki yeri: Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 17-32. Adı geçen makalenin Türkçe çevirideki yeri: Mircea Eliade; *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonsiyonu*, s. 7-17.

¹²⁶⁶ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 18-19.

hümanizmin doğuşunu sağlamak olduğu düşüncesindedir.¹²⁶⁷ Ölümünden bir buçuk yıl önce hatıra defterine yazdığı 13 Ekim 1984 tarihli notta Eliade, genel düşünce sisteminin dinler tarihinin hermenötiğine dayalı “küresel” yeni hümanizmden oluştuğunu açıkça ifade etmesi onun din bilimi çalışmalarındaki hem amacının ne olduğunu hem de bu amacı gerçekleştirmek için hangi metodu kullandığını açık ve net bir biçimde ortaya koymaktadır.¹²⁶⁸

Eliade’ın “yeni bir hümanizm” kavramını aslında çok daha erken bir dönemde kullandığı görülmektedir. Harvard Üniversitesi hocalarından bilim tarihçisi George Sarton’un 1927 yılında yayımlanan *Introduction to the History of Science* adlı kitabı hakkında *Cuvantul* dergisinde bir değerlendirme yazısı yazan ve Sarton’un kullandığı aynı kavramı kullanan Eliade, “yeni hümanizm”i filolojiye dayanan hümanizmin anladığı gibi değil, bilimin ilerlemesinden görülen insanı araştırıp değerlendirecek bir dizi metot olarak tanımlamaktadır.¹²⁶⁹ 1939 yılında yazdığı “Romanya’da Tıp Tarihi”¹²⁷⁰ başlıklı yazısında Eliade, bilim tarihi özellikle de tıp tarihi aracılığıyla yeni bir hümanizmin gerçekleşebileceği düşüncesini tekrar etmektedir.¹²⁷¹ Ricketts’in haklı olarak belirttiği gibi bu dönemde yeni hümanizmin bilim tarihi aracılığıyla gerçekleşeceğini düşünen Eliade, daha sonra bu görevi en iyi Dinler Tarihi disiplininin üstleneceğine karar vermiştir.

David Cave, Johann Wolfgang von Goethe’nin (1749–1832) *Urpflanzesine* (kök bitki) atıfta bulunarak yeni hümanizm kavramının Eliade’nin hayatının, bilimsel ve edebi çalışmalarının özünü oluşturduğunu iddia etmektedir.¹²⁷² Ziolkowski gibi biz de Cave’in meseleyi abarttığını ve aslında Eliade’nin din bilim çalışmalarında yer alan diğer kavramlar gibi “yeni hümanizm” kavramının da zamanla gelişerek oluştuğunu düşünüyoruz.¹²⁷³ Diğer taraftan, Eliade’nin Romanya’dayken gelişmeye başlayan yeni teorik perspektiflerine entelektüel açıdan Hindistan’ın hiçbir katkı sağlamadığını ifade

¹²⁶⁷ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 25-26.

¹²⁶⁸ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal III : 1979–1985*, Gallimard, Paris 1991, s. 170.

¹²⁶⁹ Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 316-317.

¹²⁷⁰ Mircea Eliade; “Istoria medicinei în România”, *Revista Fundațiilor Regale* (1936) 3, no. 6, s. 664-669. Bu yazı, 1943 yılında basılan *Insula lui Etnasius* adlı kitapta yeniden yayımlanmıştır (s. 162-169). Fransızcası çevirisi: Mircea Eliade; *L’Île d’Etnasius*, s. 145-152.

¹²⁷¹ Mircea Eliade; *L’Île d’Etnasius*, s. 148-149.

¹²⁷² David Cave; *Mircea Eliade’s Vision for a New Humanism*, s. 140.

¹²⁷³ Bkz. Eric J. Ziolkowski; “Mircea Eliade’s Vision for a New Humanism by David Cave”, *History of Religions*, Vol. 36, No. 2 (Nov., 1996), s. 173.

eden Cave’i, çalışmamızın birinci bölümünde incelediğimiz “Hindistan’ın Üç Dersi”nden söz eden Eliade’ın bizzat kendisi yalanlamaktadır.¹²⁷⁴ Özellikle kutsallıkla hayatın yeni bir görünüm kazanacağı hususunu Hindistan’da keşfettiğini belirten Eliade’ın adı geçen makalesinde bahsettiği yeni hümanizmin bu temel kaideye dayandığı göz önünde bulundurulursa onun yeni hümanizm kavramının radikal bir değişime uğradığı kesinlik kazanır. Yine Eliade’ın düşüncelerinin doğuşunu belirli dönemlere bağlamanın yanlış ve verimsiz olacağını ve onun düşüncelerinin ve hayatının evrime uğramaktan ziyade açıklığa kavuştuğunu savunan Cave’in bu görüşünün tam tersini düşünüyoruz.¹²⁷⁵ Zira açıkça görüldüğü üzere Sarton’dan etkilenecek yeni hümanizmin yeni kurulmakta olan Bilim Tarihi disiplininin sağladığı “sistematik bilgi” aracılığıyla kültürel değişimin gerçekleşeceğine inanan 1927’deki Eliade ile Hindistan tecrübesinden sonra gerçekliğin kutsallıkla özdeş olduğunu ve dolayısıyla da varoluşsal dönüşümün kutsal aracılığıyla gerçekleşeceğine inanan 1961’deki Eliade’ın düşüncelerinin değişmediğini söylemek kesinlikle mümkün görünmemektedir.

Eliade’ın kullandığı “yeni hümanizm” kavramının başındaki “yeni” sıfatı aslında bu kavramın hem doğuşu hem de içeriği hakkında önemli ipucu vermektedir. Zira bu kavram, hümanizm teriminden türetilmiştir ve dolayısıyla ona atıfta bulunmaktadır. Bu bakımdan yeni hümanizm, (eski) hümanizmin üzerine kurulduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Eliade’ın (eski/klasik) hümanizmi nasıl değerlendirdiği konusuna kısaca da olsa tekrar dönmek, onun yeni hümanizminin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Daha önce belirtildiği üzere hümanizm, Rönesans döneminde insanın evrenin merkezine yerleştirerek onu her şeyin ölçüsü hâline getirmiştir. Zaten Batı dillerine Latince *humanus* kelimesinden (Fr.: humain, İng.: human, İt.: umano, İs.: humanos, Rom.: umane) geçen *hümanizm* kelimesinin etimolojisi de bu durumu açık bir şekilde yansıtmaktadır. Hümanizm, Tanrı/kutsal merkezli (théocentrique/hiérocetrique) bir

¹²⁷⁴ Dini sembolizm hakkındaki görüşlerinin büyük ölçüde Hindistan tecrübesi sayesinde geliştiğini ifade eden Eliade bu kültürlerle karşılaşmasının kendi çalışmaları üzerinde önemli etkiler bıraktığını dile getirmektedir (Mircea Eliade; “Foreword”, Douglas Allen; Structure and Creativity in Religion, s. xi). Ayrıca bkz. Mircea Eliade; Ordeal by Labyrinth, s. 143; Mircea Eliade; Fragments d’un journal II, s. 214. Kripal’a göre Eliade, “belirleyici” tecrübeleri Hindistan’da yaşamıştır. Özellikle *karşıtların birleşmesi* (coincidentia oppositorum) kavramının en bariz örneklerini Hindistan’da görmüş ve bu konudaki düşüncelerini bu kişisel tecrübesine dayanarak geliştirmiştir (Jeffrey J. Kripal; “The Visitation of the Stranger”: On Some Mystical Dimensions of the History of Religions”, Cross Current, Vol. 49, No. 3 (Fall 1999), s. 374).

¹²⁷⁵ David Cave; Mircea Eliade’s Vision for a New Humanism, s. 21.

evreni insan merkezli (anthropocentrique) bir evrene dönüştürmüştür. Eliade’a göre Batı’ya has olan bu tutum, aynı zamanda düşüncenin kendi içine kapanarak “taşralı” hâle gelmesine neden olmuştur.¹²⁷⁶ Eliade’ın tasarladığı yeni hümanizmi “karşı hümanizm” olarak nitelendirmemiz, onun bu süreci tersine çevirme düşüncesiyle ilişkilidir. Eliade’ın amacı aslında bu merkez kaymasını düzeltmek yani modern dünyanın insan merkezli anlayışını kutsal merkezli anlayışa dönüştürmektir. Diğer bir deyişle Eliade’ın amacı, Batı insanına başka dünyalara açılan pencereler sunarak manevi bir uyanış meydana getirmektir.¹²⁷⁷ Bu uyanışı gerçekleştirebilecek tek disiplinin Dinler Tarihi olduğuna inanan Eliade’a göre aynı zamanda bir “manevi teknik”¹²⁷⁸ olan Dinler Tarihi disiplini “yeni bir insan” doğurabilir.¹²⁷⁹

Yeni hümanizm hakkındaki Eliade’ın düşüncesinin kronolojik gelişim seyri takip edildiğinde onun ta başından beri bu yeni hümanizmin bilgi üzerine dayalı olduğu ve bilgi aracılığıyla gerçekleşeceği kanaatinin mevcut olduğu fakat bu bilginin kaynağının ne olacağı hususunda zamanla değişikliğe gidildiği görülmektedir. Yeni bir insan telakkisinin bilgi aracılığıyla elde edilebileceğini ifade eden Eliade,¹²⁸⁰ bu nitelikteki bilginin bilim tarihi ve özellikle de tıp tarihi tarafından sağlanacağını düşünürken daha sonra bu konuda fikir değişikliğine giderek yeni hümanizmi ancak Dinler Tarihi disiplininin aktaracağı bilginin meydana getireceğine kanaat getirmiştir. Ancak bu son görüşe varmadan önce Eliade’ın başka bir görüşten daha geçtiği görülmektedir.

1952 ve 1953 yıllarında Nobel Barış Ödülüne layık görülen Amerikalı Evangelist pastör Frank Buchman’ın (1878–1961) liderliğini yaptığı Oxford Group Movement (Oxford Grubu Hareketi) ile ilgilenen Romanya kralı II. Carol, bu grubun düzenlediği kongreye gözlemci olarak 1936 yılında Eliade’ın gönderilmesini emretmiştir. Eliade üzerinde önemli bir etki bırakan bu tecrübe onu kutsallıktan uzak olan modern insanın ilgisini dini gerçekliklere çekme şansı konusunda düşünmeye sevk etmiştir.¹²⁸¹

¹²⁷⁶ Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 12.

¹²⁷⁷ Bkz. Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 63; Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 414.

¹²⁷⁸ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 12.

¹²⁷⁹ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 44.

¹²⁸⁰ Mircea Eliade; *L’Île d’Ethanasius*, s. 148.

¹²⁸¹ Mircea Eliade; *Les promesses de l’équinoxe*, s. 434.

Oxford'dan dönüşünde yazdığı “Devrim Niteliğinde Yeni Bir Edebiyat Türü”¹²⁸² başlıklı yazısında Eliade, yalnızca “Hıristiyan Devrimi” ile modern dünyanın kurtulacağını savunan bu hareketten coşkuyla bahsetmektedir.

Bu grubun övdüğü yeni, manevi/ruhsal, Hıristiyan insan modern dünyanın paradokslarıyla baş edebilecek tek kişidir. O, kültürün ve ruhun üstünlüğünü kurtararak aynı zamanda Avrupa'yı da kurtarabilecek tek kişidir. Frank Buchman'ın sağduyusu, yeni, devrimci bir *insan* gerçekleştirmeden *yeni* hiçbir şeyden söz edilemeyeceğini anlamasına imkân vermiştir. İnsan her şeyin başındadır. “It starts a revolution, by starting one in you.” – Devrim, insanın kendi içinde başlamasıyla başlar.¹²⁸³

Eliade'nın sağcı politikacı Corneliu Zelea Codreanu'nun (1899–1938) kurduğu Demir Muhafızlar hareketine aynı yıllarda sempati duyması bir tesadüf değildir. Eliade'nın bu sempatisi 1970'lerin sonundan itibaren onun faşist eğilimli ve hatta antisemit olduğu yönündeki sert ve çoğu zaman da maksatlı eleştirilere yol açmıştır.¹²⁸⁴ Fakat olaylar tarihi bağlamları içerisinde değerlendirildiği zaman anlamlı olmaktadır. Eliade, “yeni bir insan” gerçekleştirmeyi hedefleyen Codreanu'nun hareketini siyasi bir nitelikte değil etik ve dini nitelikte olduğu için cazip bulduğunu ifade etmektedir.¹²⁸⁵ Eliade'a göre her büyük devrim, askeri ya da siyasi hareketten ziyade maneviyatın üstünlük kazanmasıyla başlamaktadır.¹²⁸⁶ Eliade'nın bu düşüncesi de Hindistan ikameti esnasında oluşmuştur.¹²⁸⁷ Eylül 1932'de yaptığı bir radyo konuşmasında Eliade Zerdüş'tün, Budda'nın, Muhammed veya Martin Luther'in birer “devrimci” olduğunu ileri sürerek manevi devrimin evrensel tarihin değişmez değeri olduğunu dile getirmiştir.¹²⁸⁸ Tıpkı Buchman'ın “yeni insan”ı gibi Codreanu'nun hayalini kurduğu yeni insan da Hıristiyanı değerlerin yeniden canlanmasıyla ortaya çıkacaktı. Fakat Codreanu, Protestanlık öğretisini temel alan Buchman'ın aksine Ortodoksluğu savunuyordu. Eliade'nın her iki hareketi de methetmesi onun “yeni insan”nın nasıl bir özellikte olacağı hususunda ziyade böyle bir devrimin gerçekleşmesi hususundaki kesin kanaatini yansıtmaktadır. Eliade'nın din bilimi çalışmalarında, dini fenomenlerin birçoğunda (hastalık, geçiş

¹²⁸² Mircea Eliade; “Un nou fel de literatură revoluționară”, Revista Fundațiilor Regale (1936) 3, no. 11, s. 431-36. Bu yazı, 1943 yılında basılan *Insula lui Etnasius* adlı kitapta yeniden yayımlanmıştır (s. 170-179). Fransızcası çevirisi: Mircea Eliade; *L'Île d'Etnasius*, s. 153-161.

¹²⁸³ Mircea Eliade; *L'Île d'Etnasius*, s. 160.

¹²⁸⁴ Güncesine yazdığı 4 Temmuz 1979 tarihli notta Eliade, faşist olduğu gerekçesiyle eleştirilmesi ve kendisine saldırılması yönünde İsrail'den açık talimatların geldiğinden bahsetmektedir (Mircea Eliade; *Fragments d'un journal III*, s. 39).

¹²⁸⁵ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 35.

¹²⁸⁶ Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: *The Romanian Roots*, s. 600; Florin Turcanu; Mircea Eliade: *Le prisonnier de l'histoire*, s. 210.

¹²⁸⁷ Florin Turcanu; Mircea Eliade: *Le prisonnier de l'histoire*, s. 156

¹²⁸⁸ Florin Turcanu; Mircea Eliade: *Le prisonnier de l'histoire*, s. 211.

törenleri, ölüm vb.) görünen motiflerden birinin yeni bir şeyin veya insanın ortaya çıkabilmesi için eskisinin yok edilmesi gerektiği, diğer ifadeyle bir kozmosun meydana gelebilmesi için önce kaos safhasına dönülmesi gerektiği hususu üzerinde durulmaktadır. Eliade'ın 1930'lu yıllarda yeni hümanizm ile ilgili düşüncesinin kaos safhasına dönülmesi yani mevcut insanlık durumunun yetersizliği ve dolayısıyla da ortadan kaldırılarak yenisine yer verilmesi konusundaki kesinliği ifade etmektedir. Ancak kaos safhasının gerekliliği hakkında kesin bir kanaata varan Eliade, kozmosun nasıl meydana geleceği hususunda bir arayış içerisinde. Bundan dolayı da “yeni bir insan” modeli sunan akımları ayırım gözetmeden adeta alkışlamaktadır. Eliade'ın bu arayışı, ileride ayrıntılarıyla görüleceği üzere kendi modelini bulana kadar devam edecektir.

Yeni bir hümanizmin gerekliliği düşüncesine erken bir dönemde sahip olduğu gibi Eliade bu yeni hümanizmin son tahlilde epistemolojik bir zemine dayandığı konusunda da henüz gençlik yıllarında kanaat sahibi olmuştur. Batı insanının içerisinde bulunduğu manevi krizin halli için bilgiden başlamak gerektiğini düşünen Guénon'un bu krizin epistemolojik bir nedene dayandığı yönündeki düşüncesini bir kez daha hatırlayalım. Üniversite yıllarında Guénon'un çalışmalarıyla tanışan Eliade'ın ondan etkilenmiş olması muhtemel görünmektedir. Ancak her iki düşünürün teşhisi aynı yönde olsa da daha önce de belirttiğimiz gibi çözüm yolları farklıdır.

Buraya kadar anlatılanlardan Eliade'ın din bilimi çalışmalarındaki temel yapının bilimsel metodolojinin genel mantığına uygun nitelikte olduğu görülmektedir. Öncelikle Eliade, Batı medeniyetinin manevi bir kriz içerisinde bulunduğu yönündeki problemi tespit etmekte ve daha sonra bu problemin çözümüne yönelik bir girişimde bulunmaktadır. Bu problemin halline yönelik olarak Dinler Tarihinin amacı modern insanın zihninde bir uyanışın meydana gelmesini sağlamaktır. Son aşama ise bunun nasıl gerçekleşeceği ile yani amaca nasıl ulaşılacağı meselesiyle, kısaca metotla ilgilidir.

2.3. Dinler Tarihine Özgü Bir Metot Olarak Yaratıcı Hermenötik

Eliade, dini fenomenleri yeni bir metotla inceleme ihtiyacını erken bir dönemde hissetmiştir. Eliade, *Alchimia Asiatica* (1935) adlı kitabında Hint ve Çin simyalarının ne birer tecrübi bilim ne de birer ön kimya değil, mistik ve soteriolojik teknikler olduğunu

“yeni” ve “devrimci” bir metot aracılığıyla ispat etmeye çalışmaktadır.¹²⁸⁹ İki yıl sonra yayımlanan *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937) adlı kitabında Eliade, kimyanın, kozmolojik bir bilim ve bir kurtuluş/selamet tekniği olduğu konusuna tekrar değinmektedir.¹²⁹⁰ *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943) adlı eserinde Manole usta efsanesinin birçok dilbilimci ve halkbilimci tarafından incelendiğini belirttikten sonra Eliade, aynı problematik üzerine aynı metotlarla eğilmenin çok yeni bir şey kazandırmayacağını ifade etmektedir.¹²⁹¹ Daha önce de belirtildiği üzere Eliade’ın Gelenekselcilere ilgi duymasının başında bu metot arayışı gelmektedir. Ancak Eliade’ın hermenötikten bir metot olarak bahsetmesi geç bir döneme rastlamaktadır. *Techniques du Yoga* (1948) başlıklı kitapta *hermenötik* kavramı, yorum anlamında bir kere geçmektedir (s. 149). Her ne kadar Eliade, 1949 yılında yayımlanan *Traité d’histoire des religions* başlıklı çalışmasında *hermenötik* (s. 36, 37, 38, 132) kavramına dört kez yer verse de bu terimi yorum (interprétation) anlamında kullanmaktadır. Aynı yıl piyasaya çıkan *Le mythe de l’éternel retour*’da ise bu terim hiç geçmemektedir. *Le Chamanisme*’de de bu kavrama rastlanılmamaktadır. 1952 yılında yayımlanan *Images et symboles* adlı kitabına yazdığı önsözünde sembollerin yorumunun geçerliliği bağlamında zikrettiği hermenötik (s. 29-30) kavramını, Eliade yine *yorum* anlamında kullanmaktadır. Almanca versiyonu, 1957 yılında yayımlanan *Le sacré et le profane*’da hermenötik terimi görülmemektedir. Bu örnekler, Eliade’ın hermenötik kavramını geç bir dönemde kullanmaya başladığını göstermektedir. Diğer taraftan, onun bu kavramdan Dinler Tarihi disiplininin metodu olarak dile getirmesi daha da çok geç bir döneme rastlamaktadır.¹²⁹² 1961 yılında yazdığı “History of Religions and a New Humanism” başlıklı makalesinde Eliade, ilk kez bu konudaki düşüncelerine açıklık kazandırarak hermenötiği bir metot olarak değerlendirmeye başlamaktadır. Dört yıl sonra aynı dergide yazdığı “Crisis and Renewal in History of Religions”¹²⁹³ başlıklı yazısında Eliade, “yaratıcı hermenötik”i Dinler Tarihi disiplininin metodolojisi olarak ilan etmektedir. Bu konuyu ayrıntılarıyla ele almadan önce tıpkı mit ve profan kavramları

¹²⁸⁹ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 8.

¹²⁹⁰ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 113.

¹²⁹¹ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 27.

¹²⁹² Krs. Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: *The Romanian Roots*, s. 1206.

¹²⁹³ Mircea Eliade; “Crisis and Renewal in History of Religions”, *History of Religions*, Vol. 5, No. 1 (Summer 1965), s. 1-17. Bu makalenin “Crisis and Renewal” başlığı ile yeniden yayımlandığı yer: Mircea Eliade; *The Quest*, s. 54-71. Bu makalenin Fransızca çevirideki yeri: Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 97-123. Adı geçen makalenin Türkçe çevirideki yeri: Mircea Eliade; *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 65-82.

gibi hermenötik kavramının da Eliade'ın dilimize aktarılan çevirilerinde farklı anlamlar yüklenmiş olması hem bu kavramın spesifik anlamını ortadan kaldırdığına hem de Eliade'ın sistemini anlaşılmaz hâle soktuğuna dikkat çekmek istiyoruz.

Eliade'ın dilimize çevrilen çalışmalarının birçoğunda *hermenötik* teriminin, *yorum* şeklinde çevrildiği görülmektedir. Az sonra görüleceği üzere Eliade'ın özellikle kullandığı bu kavram, anlam itibarıyla bazı yönlerden *interprétation*, *commentaire*, *exégèse*, *explication* terimleriyle örtüşmektedir. Fransızcada bu kelimeler eşanlamlı olarak kullanılabilir. ¹²⁹⁴ Din Bilimi alanında dilimizde yorum kelimesi karşılığında genelde kullanılan *interprétation* sözcüğü yerine Eliade'ın özellikle *hermenötik* kavramını kullanması dikkat çekicidir. Eliade'ın din bilimi çalışmalarının nihai amacının anlaşılması bakımından temel bir yere sahip olan bu kavramın dilimize *yorum* şeklinde çevrilmesi, hem neden Eliade'ın bu kavramı tercih ettiği hususunu, hem onun bu kavrama yüklediği anlamı hem de onun din teorisi içerisinde bu kavramın sahip olduğu yerin anlaşılması açısından önemli bir engel teşkil etmektedir. Batı'da Schleiermacher ile başlayan modern hermenötik teorisi ile ilgili görüşler ve tartışmalar göz önünde bulundurulmadan Eliade'ın hermenötik teorisi bağlamından kopararak anlaşılamaz. Bu düşüncemizin nedenleri aşağıdaki analizlerden sonra daha iyi anlaşılacaktır.

2.3.1. Hermenötik Kavramının Etimolojisi

Batı dillerindeki *hermenötik* terimi (Alm.: hermeneutik, Fr.: herméneutique, İng.: hermeneutics) Latince'deki *hermeneutica* kelimesinden türemektedir. ¹²⁹⁵ Bu terim de Yunancadaki ἑρμηνεύειν (hermeneuein) fiilinden türemiştir. Bu fiil, eski Yunancada, üç temel anlama işaret etmektedir: ifade etmek (dile getirmek, söylemek, konuşmak), yorumlamak (açıklamak, izah etmek) ve tercüme etmek/çevirmek. Son iki anlam birbirleriyle örtüşmektedir. Zira tercüman/çevirmen, yabancı bir anlamın ne ifade ettiğini anlaşılır hâle getirmekte yani izah etmektedir. ¹²⁹⁶ Nitekim *tercüman/çevirmen* anlamında Fransızcada hem *traducteur* hem de *interprète* kelimelerinin kullanılması bir dilden başka bir dile aktarmanın bir yorum (*interprétation*) işi olduğuna vurgu

¹²⁹⁴ Örneğin bkz. Henri Bertaud du Chazaud; Nouveau Dictionnaire des synonymes, Hachette-Tchou, Paris 1971, s. 257.

¹²⁹⁵ Richard E. Palmer; Hermenötik, (Çev.: İbrahim Görener), Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 20.

¹²⁹⁶ Jean Grondin; L'universalité de l'herméneutique, Presses Universitaires de France, Paris 1993, s. 6-7.

yapmaktadır. Sonuçta *hermeneuein* fiili iki temel anlam taşımaktadır: ifade etmek ve yorumlamak.

Martin Heidegger gibi birçok filozof ve araştırmacı hermenötiği Yunan mitolojisinde yer alan Hermes ile ilişkilendirmektedir.¹²⁹⁷ Hermes, Zeus'un emirlerini ölümlülere ve tanrılara ileten ve Olymposlu diğer tanrılar arasında da haberleşmeyi sağlayan bir tanrıdır. Dolayısıyla tanrılarla insanlar arasında haber getirip götüren bir elçi konumunda olan Hermes, anlaşılmasız olanı, insanların anlayacağı bir söz kalıbına dökerek ya da başka bir ifadeyle aşkın ifadeleri içkin ifadelere yani anlaşılır kelimelere dönüştüren bir nevi tercümanlık/çevirmenlik yapmış oluyordu.¹²⁹⁸ Dolayısıyla insanların tarihsel durumlarını, sınırlılıklarını yani fani oluşlarını, anlama ve kavrama düzeylerini göz önünde bulundurarak aşkın mesajı, tanrılarının gizemli mesajını Hermes insanlara lâfzen değil, içerik olarak yani bu mesajın anlamını aktarıyordu.

2.3.2. Hermenötik Kavramının Tarihi Gelişimi

Tarih boyunca çeşitli düşünürler tarafından yeni anlamlar yüklenen hermenötik kavramının az önce ifade edilen etimolojik anlamlarına yenileri eklenmiştir. Tarihi gelişim süreci içerisinde farklı şekillerde anlaşıldığı için tarih boyunca bu terim belli bir ilmi disiplini değil altı farklı disiplini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Hermenötik kavramının modern dönemde, daha doğrusu Protestan Reformasyonundan sonraki dönemde kullanıldığı şekliye “altı modern tanımı”nı Richard E. Palmer, şu şekilde sıralamaktadır: (1) Kutsal Kitap’ın tefsirine ilişkin teori; (2) genel filolojik metodoloji; (3) liguistik anlama bilimlerinin hepsi; (4) İnsan bilimlerinin (Geisteswissenschaften) metodolojik temeli; (5) varoluş ve varoluşsal anlama fenomenolojisi; ve (6) insanların mit ve sembollerin arkasında yatan mânâları anlamlandırma metodolojisi.¹²⁹⁹ Bu tanımlamaların hepsinin ortak noktasına bakılırsa hepsinin anlam meselesiyle ilgili olduğu görülecektir.

18. yüzyıla kadar hermenötik kavramı, “Kutsal yazıyı açıklama kuralı”¹³⁰⁰ olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda hermenötik, Kutsal Kitap’taki murad-ı ilahiyi belirlemek

¹²⁹⁷ Bkz. Richard E. Palmer; Hermenötik, s. 40.

¹²⁹⁸ Bkz. Osman Bilen; Çağdaş Yorum Bilim Kuramları: Romantik, Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik,, Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 22.

¹²⁹⁹ Richard E. Palmer; Hermenötik, s. 63.

¹³⁰⁰ Ainé Bescherelle; “Herméneutique”, Dictionnaire National ou Dictionnaire Universel de la Langue Française, s. 128.

amacıyla takip edilmesi gereken yolu ifade eden bir tefsir usulü olarak anlaşılmıştır. 18. yüzyılda rasyonalizmin ve buna bağlı olarak da klasik filolojinin gelişmesi sonucunda Kutsal Kitap’a uygulanacak yorumlama metotlarının diğer kitaplara uygulanan metotlarla tamamen aynı olduğu savunularak hermenötik daire, laik metinleri de içine alan bir yorum teorisi biçiminde genişletilmiştir. *Hermeneutica sacra* ile *hermeneutica profana* arasındaki ayrımın kaldırılması konusunda Kilise’nin tekelci otoritesine karşı başlattığı Protestanlık hareketinin lideri olan Martin Luther’in (1483–1546), Kutsal Kitap’a bakış açısını ve dolayısıyla da hermenötik anlayışını yani Kutsal Kitap’ı tefsir etme usulünü değiştirme noktasında oldukça önemli bir yere sahip olduğunu söylemek gerekmektedir. Nitekim Dilthey’in hermenötik biliminin Protestanlıkla başladığını ifade etmesi de bundan dolayıdır.¹³⁰¹ Protestanlığın “geleneğin otoritesi”ne karşı çıkarak yerine “metnin otoritesi”ni koymasıyla birlikte kutsal metinlerin yazıldıkları tarihi şartların ve yazarların niyetlerinin/maksatlarının de/a dikkate alınması sonucunu doğurmuştur.¹³⁰²

Hem modern hermenötiğin hem de modern Protestan teolojinin “babası” kabul edilen ve Protestan bir teolog olan Friedrich Schleiermacher, Martin Luther’in açtığı yoldan devam ederek o güne kadar Hristiyanlığın kutsal metinlerini tefsir etme aracı olarak görülen hermenötiği dogmatik unsurlardan ayıklayarak genel bir anlama teorisine dönüştürmeye çalışmıştır. Schleiermacher’in hareket noktası, hermenötik sürecin, söylemin anlaşılmadığı hususuna dayanmasıdır. *Yorum sanatı* diye nitelendirdiği hermenötik, anlama ulaşmak için tüm şartlara sahip olmalıdır.¹³⁰³ Schleiermacher’e göre kutsal metinleri anladığımız için bunların kutsal olduğunu biliyoruz. Kutsal kitaplar özel bir hermenötik gerektirir; fakat özel olan evrensel olan aracılığıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla genel bir hermenötik gerekir.¹³⁰⁴ Schleiermacher’in Kilise geleneği içinde gelişen tefsir anlayışına yenilik kazandırması şu ifadesinde net bir biçimde görülmektedir: “[Kutsal] Yazılar da aynı şekilde yorumlanmalıdır; zira Ruhü’l-Kudüs yazarlar aracılığıyla onların bizzat konuştuklarından farklı söylemde bulunamazdı.”¹³⁰⁵ Kutsal Kitap hermenötiğinin/tefsirinin ne dil ne de tür bakımından özel bir yere sahip

¹³⁰¹ Jean Grondin; L’universalité de l’herméneutique, s. 42.

¹³⁰² Osman Bilen; Çağdaş Yorum Bilim Kuramları, s. 39.

¹³⁰³ Friedrich D. E. Schleiermacher; Herméneutique, Les Éditions du Cerf, Paris 1987, s. 73.

¹³⁰⁴ Friedrich D. E. Schleiermacher; Herméneutique, s. 32.

¹³⁰⁵ Friedrich D. E. Schleiermacher; Herméneutique, s. 121.

olmadığını dile getiren Schleiermacher,¹³⁰⁶ böylece tüm metinleri eşit düzeyde ele alarak genel bir hermenötik teori ya da kendi ifadesiyle bir *anlama sanatı* oluşturmayı tasarlamıştır. Schleiermacher’e göre yorumun iki hareket noktası bulunmaktadır: hem dilin kendisini hem de o dili konuşanı anlamak. Birbirini tamamlayan bu çift yönlü girişim nedeniyle yorum bir sanattır. Yorumun birinci kısmına ilişkin işlemi Schleiermacher, *gramatikal anlama* diye adlandırmaktadır. Diğeri ise *teknik anlamadan* ibarettir. Gramatikal yorum, metnin dili ile ilgilenirken psikolojik boyuta sahip olan teknik yorum, yazarın gerçekten ne demek istediğini yani niyetini, maksat ve düşüncesini ortaya koymaya çalışır.¹³⁰⁷ Schleiermacher’ın öne sürdüğü diğer bir hermenötik ilke ise özel olanın evrensel olan aracılığıyla ve evrensel olanın da özel olan aracılığıyla tam bir anlamının gerçekleştiği hususudur. Yani parça bütün içerisinde ve bütün de parçalar aracılığıyla kavranmalıdır. Diğer bir ifadeyle ayrıntı ancak bütünden hareketle anlaşılabilir. Bu ilkeye *hermenötik daire* adı verilmektedir.¹³⁰⁸ Schleiermacher, temel ilke olarak belirlediği “Yazar kadar ve hatta yazardan daha iyi anlamalıyız”¹³⁰⁹ şeklindeki ifadesiyle hermenötiğin amacını belirlemektedir.¹³¹⁰ Schleiermacher’ın metni en az yazar kadar anlamalıyız demesi yazarın metni ortaya koyarken bazı şeylerin bilincinde olmadığını düşündüğünden dolayıdır.¹³¹¹ Bilinçaltı teorisinin henüz formüle edilmediği bir dönemde Schleiermacher’ın yazarın bilinçaltında olanı bilinç düzeyine çıkarma işlemini hermenötiğin işlevi hâline getirmesi önemli bir ilerleme olarak kaydedilmelidir.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Almanya’da beşeri bilimler Alman İdealiziminin belirlediği bilimsellik kavramı çerçevesinde gelişmeye başlamıştır.¹³¹² Wilhelm Dilthey (1833–1911), insan bilimlerini doğa bilimlerinin metotlarıyla anlamının mümkün olmadığını fark edererek *Natura* (doğa) ile *Culturanın* (kültür) iki farklı dünyayı

¹³⁰⁶ Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, s. 191.

¹³⁰⁷ Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, s. 33-37.

¹³⁰⁸ Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, s. 125, 185.

¹³⁰⁹ Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, s. 34.

¹³¹⁰ Schleiermacher, bu düşüncesini değişik ifadelerle birçok defa dile getirmektedir: “yazarı kendisini anladığından daha iyi anlamak” (s. 72); “mükemmel anlayış, söylemde bulunanı kendisini anladığından daha iyi anlamaktır” (s. 108); “Öncelikle söylemi, müellifinin anladığı kadar iyi anlamalıyız ve sonrasında da ondan daha iyi anlamalıyız” (s. 124); “Yazarı, kendisini anladığından daha iyi anlamalıyız çünkü bizde bilinçli hale gelmesi gereken birçok şey onda [yazarda] bilinçsiz durumdadır” (s. 128); “[...] bir yazarı kendisini ifade ettiğinden daha iyi anlamak...” (s. 170). Hatta bir yerde Schleiermacher, hermenötiği “bir yazarın düşüncelerini bulma sanatı” olarak tanımlamaktadır (s. 160).

¹³¹¹ Bkz. Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, s. 76, 108.

¹³¹² Andrus Tool; “Wilhelm Dilthey on the Objectivity of Knowledge in Human Sciences”, *Trames*, Vol. 11, No. 1 (2007), s. 3.

oluşturdıkları için aynı metotlarla incelenemeyecekleri sonucuna varmıştır. Bunun sonucunda da Dilthey, bu iki farklı alanı (Geisteswissenschaften ve Naturewissenschaften) inceleyen iki farklı metodolojinin bulunması gerektiğini savunur ve hermenötiği insan bilimlerinin (Geisteswissenschaften) metodolojisi olarak takdim eder. Açıklama (erklären), gözlem ve deneye dayalı olan doğabilimsel metodolojiye karşılık insan bilimlerinin metodolojisi olan hermenötik, anlamaya (verstehen) dayanır. İnsan bilimleri olayları maksat/niyet/amaç ve anlam kategorileri çerçevesinde doğabilimleri ise olayları neden ve sonuç bağlamında değerlendirmelidir. Dilthey'in bu yaklaşımının altındaki temel neden, filolojik ve yorumsal problematiği tarih problematiğinin hizmetine sunmak istemesinden ileri gelmektedir. Dilthey'in yaşadığı dönemde deney yoluyla elde edilen bilgi makbul sayıldığı için o da “geçmişten gelen bir metin nasıl anlarız?” ya başka bir ifadeyle “tarihi bilgi nasıl mümkün olur?”, “beşeri bilimlerin imkânı nedir?” gibi sorulardan hareketle tarihi bilgiye doğa bilimlerinin elde ettikleri bilgiye benzer bir şekilde bilimsel bir boyut kazandırmayı düşünmüştür. Dolayısıyla Dilthey'in beşeri bilimleri doğa bilimlerinininki kadar saygın bir metodoloji ve epistemolojiye kavuşturma girişimi pozitivist bir karşılık olarak gelişmiştir.¹³¹³ Dilthey'in doğanın açıklanmasına (erklären) karşılık tarihin anlaşılması (verstehen) düşüncesini getirmesi Ricœur'e göre onun anlama olayını psikoloji dairesi içerisinde çözmek istemesinin bir ürünüdür.¹³¹⁴

“Bir şeyi anlamak ne demektir? Kendimi anlamamın neyi ifade ettiğini kendimize soralım. Birine karşı tiksinti duyuyorum. Tiksinti duyma fenomenine aşınayım ama bunun nedenini yeniden meydana getiremiyorum (re-create). Geçmiş düşündüğümde bu daha da aşikârdır. Geçmiş eylemlerimin motiflerini yeniden meydana getiremiyorum. Başka birini anlamadığım zaman bu diğerinin durumunu kendi içimde yeniden yaşayamıyorum. Dolayısıyla her anlama şişemde [zihnimde] bir yeniden meydana gelişi içermektedir. İnsanın yeniden meydana getirme kapasitesi nerede aranmalıdır? Somut düşünce kapasitesinde değil, muhayyileyle ilgili bir süreçte. Bilimsel işlemlerin temeli yaratıcı muhayyileye dayanmaktadır.”¹³¹⁵

Yukarıdaki pasajda açıkça görüldüğü üzere Dilthey, her insanın kendisini başkalarının zihinsel hayatına taşıma kapasitesine sahip olduğunu varsaymaktadır. Dilthey'in bu “empatik anlama” teorisi tecrübenin zihinsel/ruhsal olarak yeniden yaşanılması (Erlebnis) düşüncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla beşeri bilimler, toplum ve tarih

¹³¹³ Paul Ricœur; *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 48-49.

¹³¹⁴ Paul Ricœur; *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 50.

¹³¹⁵ Wilhelm Dilthey; *Selected Works - Volume IV: Hermeneutics and the Study of History*, Princeton University Press, Princeton 1996, s. 229.

içerisinde eylemde bulunan bireyin bilimi olan psikolojiye diğer bir ifadeyle ruhbilimine dayanmalıdır. Böylece Dilthey, hermenötiğe psikolojik bir yön tayin etmiştir.¹³¹⁶ Diğer taraftan Dilthey, anlamayı tecrübe edilen bir süreç olarak düşünmekte ve hem anlamın objektifleştiğini hem de tecrübi yolla objektif nesne hâline gelen bu bilginin yeniden meydana geleceğini savunmaktadır. Açıklamaya/izaha (erklären) dayalı olan doğabilimlerinin temel kriterlerinden objektiflik ve deney yoluyla bilginin yeniden üretilmesi prensiplerinin anlamayı (verstehen) amaçlayan beşeri bilimler tarafından da yerine getirildiği için Dilthey, bu bilimlerin de kendilerine has bir metodolojiye sahip olduğunu ve dolayısıyla da doğabilimleri kadar “bilimsel” olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Ancak Dilthey’in anlamayı yeniden yaşamakla özdeşleştirmesi onun beşeri bilimlerin metodolojisi olarak takdim ettiği hermenötik teorisini zor duruma sokmaktadır. Duygu, düşünce ve inançları bilinmeyen insanların tecrübeleri nasıl yaşanacak? Diğer taraftan kitabında yazdıkları dışında kendisi hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir yazarın kastettiği şeyleri nasıl anlarız? Metni anlamak yazarla empati yapmaktan geçiyorsa o halde yazarı bilinmeyen metinleri anlamak mümkün olmayacak mıdır? Bu ve buna benzer sorular Dilthey’in hermenötik teorisinin çok sağlam bir zemine oturmadığını ve birçok zayıf yönünün bulunduğunu ve daha sonraki gelişmeler de insan bilimlerine uygun bir metodoloji bulma girişimi niteliği taşıyan bu hermenötik projenin kabul görmediğini göstermektedir.

Dilthey’den sonraki adım beşeri bilimlerin epistemolojisini mükemmelleştirmek yerine onun temel iddiasını yani kendilerine ait bir metodoloji sayesinde doğabilimleriyle rekabet edip edemeyecekleri problemi tartışılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda “nasıl biliriz?” sorusu yerine yeni bir soru ortaya çıkmıştır: “Yalnızca anlam içerisinde varolan bu varlığın varlık tarzı nedir?”¹³¹⁷

Martin Heidegger, hocası Edmund Husserl’in fenomenolojik metodunu kullanarak anlamının ontolojik boyutu üzerine yoğunlaşmaktadır. Heidegger’e göre hermenötik, ne metin yorum bilimini ne de *Geisteswissenschaften*in metodolojisini değil, fenomenolojik açıdan varoluşun (Dasein) açıklanmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla

¹³¹⁶ Paul Ricœur; *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 51.

¹³¹⁷ Paul Ricœur; *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 53-54.

hermenötik, anlamanın ontolojik boyutunu teşkil etmektedir. Hermenötik, beşeri bilimler üzerinde düşünmez, bu bilimlerin üzerine inşa edilecekleri zeminin ontolojik açıklamasını/izahını yapmaya çalışır.¹³¹⁸

Hermenötik terimini sıfat olarak ilk kullanan Hans-Georg Gadamer (1900–2002), Dilthey’den devraldığı *Geisteswissenschaften* ile ilgili teorisini yeniden ele alarak liguistik, ontolojik ve estetik bakımdan yeni ve çok daha geniş bir zemine yerleştirmeye çalışmıştır.¹³¹⁹ Gadamer, hermenötik felsefeyi hem bilim ve teknikler aracılığıyla insanla doğanın birbirinden ayrılmasını hem de beşeri bilimler aracılığıyla insanın kendi içinde bölünmesini betimleyen ve aynı zamanda bu kültürel ve tarihi gerçeklikten çıkışın tek yolunun bütün insanlar için ortak bir birleştirici zemin olan dilin ön plana çıkarılmasından geçtiğini göstermeye çalışan bir girişim olarak tasarlamaktadır. Gadamer, dünyanın ve insanın “yanlış” tanınmasına sebep olan bilim ve tekniklerin doğurduğu bu modern beşeri durumu aşmak, “hakiki” bir bilgiye, “otantik” bir tecrübeyi ifade eden bir hermenötik tecrübeye bir an önce ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Gadamer’e göre günümüzde dünyadan bahsetme biçimimiz (doğabilimi), kendimizden bahsetme biçimimiz (beşeri bilimler) ve tarihimizden bahsetme biçimimiz (tarih bilimi) bilimin otoritesi altında gerçekleşmektedir. Felsefe yapma biçimi de bilimsel metodun ve teknik bilginin tek taraflı görüşü içerisine hapsedilmiştir. Dolayısıyla bizi kendimizden uzaklaştırarak hayatlarımızı “faydalı olan”a mahkûm eden metotlar ve teknikler yüzünden kendimizden kopmuş yani kendi kendimize yabancılaşmış durumdayız. Bundan dolayı da modern bilim kavramı ve ona bağlı olan metot kavramıyla yetinemeyiz. Pozitivizmin idealindeki “metot” düşüncesi, evrensel bir bilimsellik kriteri hâline dönüştürülmek istenmiştir. Tüm araştırma alanlarına tek bir çalışma tarzını empoze etmeyi amaçlayan bu yaklaşım mekanik nedenselliği ve tekrar edilebilirliği ön plana çıkararak yaratıcılığı yok etmiştir. Modern varoluşun problematiğini bu şekilde ortaya koyan Gadamer, insanların bu yabancılaşma durumuna son vererek hem insanların kendileriyle hem de birbirleriyle tekrar birleşmesini sağlayacak bağın dil olduğunu savunmakta ve bilimsel metodun karşısına dünyanın ve insanların tekrar edilmez biçimde anlaşılmasını sağlayan bir hermenötik

¹³¹⁸ Paul Ricœur; *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 55.

¹³¹⁹ Hans-Georg Gadamer; “Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu”, Hüsamettin Arslan (Der. ve Çev.); *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş, Paradigma Yayınları*, İstanbul 2002, s. 1.

ideali getirmektedir.¹³²⁰ Çalışmamızın başında da ifade ettiğimiz gibi Gadamer, objektiflik ve doğrulanabilirlik gibi bililimsellik ilkelerine bütün bilgilerin tabi tutulmasının ideal bir durum olduğunu ve bu ideale çok nadiren ulaşıldığını ve de bu ideale en çok yaklaştırmaya çalışan araştırmacıların da çoğu zaman bize söyleyecek gerçekten önemli bir şeylerin olmadığını belirtmektedir.¹³²¹ Gadamer'e göre teknik bir hakimiyet empoze eden bir metodoloji anlayışı anlamaya engel bile olabilmektedir.¹³²² Bundan dolayı da bilimsel metodoloji hakikati elde etmeyi garanti etmemektedir. Gadamer'in meşhur eserine *Wahrheit und Methode* (Hakikat ve Metot) adını koyması bir kinayeden ötürüdür. 1960 yılında yayımlanan bu eser aslında 19. yüzyılı meşgul eden "objektif gerçek ve doğru metot" anlayışına karşı girişilen bir polemik niteliğindedir.¹³²³

1960 yılında yayımlanan *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. II : La symbolique du mal* adlı kitabında hermenötiği sembolleri yorumlayan genel bir metot olarak tanımlayan Fransız filozof Paul Ricœur (1913–2005), bu kavramın sınırlarını genişleterek her tür söylemi (discours) yorumlayan bir teoriye dönüştürmeyi amaçlamıştır.¹³²⁴ Ricœur, hermenötiği, "belirli bir metnin veya bir metin olarak kabul edilebilecek işaretler bütünü'nün tefsirini yani yorumunu düzenleyen kurallar teorisi"¹³²⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Ricœur, söylemi de bir metin olarak değerlendirmektedir.¹³²⁶ Ya da daha doğrusu "metin, yazı tarafından sabitlenen bir söylemdir".¹³²⁷ Tıpkı Heidegger ve Gadamer gibi Ricœur'un hermenötik çabası da modernliğe karşı bir cevap niteliği taşımaktadır. Zira Ricœur'e göre modernlik, hierofanileri, kutsalın alametlerini ve insanın kutsalla ilişkilerini yok etmiştir.¹³²⁸ Ricœur'un hermenötik tasarımı da kendinden önce gelen filozofların görüşlerinin eleştirisi ile başlar. Psikolojik zemine dayanarak gerçek anlamın yazarın niyetine/amacına ya da metnin arkasındaki "hayat"a indirgenebileceği düşüncesi Schleiermacher ile başlayıp Dilthey'e kadar devam etmiştir.

¹³²⁰ Christian Ruby; "Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique", EspacesTemps.net, <http://www.espacestemp.net/document355.html>, 23.06.2008.

¹³²¹ Hans-Georg Gadamer; *L'art de comprendre*, Aubier, Paris 1991, s. 47.

¹³²² Jean Grondin; *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, CERF, Paris 1999, s. 36.

¹³²³ E. D. Hirsch; "Gadamer'in Yorum Teorisi", (Çev.: Ramazan Ertürk), *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 16, Sayı 3 (2003), s. 405.

¹³²⁴ Karl Simms; Paul Ricœur, Routledge, New York 2002, s. 31.

¹³²⁵ Paul Ricœur; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, s. 18.

¹³²⁶ Paul Ricœur; *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 45.

¹³²⁷ Paul Ricœur; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986, s. 154.

¹³²⁸ Paul Ricœur; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969, s. 284.

Ricœur, bu önyargıyı ortadan kaldırmak istemektedir. Konuşan kişi muhatap olarak karşımızda bulunduğu zaman bu konuşan kişinin niyeti/amacı ile dile getirdiği sözlü mesajın anlamları birbirleriyle o derece örtüşmekte ki konuşanın neyi kastettiğini anlamakla onun sözlü mesajının anlamını kavramak aynı şey hâline gelmektedir. Fakat mesele sözlü mesajın yazıya döküldüğü anda ortaya çıkmaktadır. Zira bu süreç yazarın niyeti ile metnin anlamı arasındaki özdeşliği ortadan kaldırarak bir ayrışmayı meydana getirir. Bu durum aynı zamanda metne “özerklik” kazandırır. Metin artık yazarın onu ortaya koyduğu zaman kastettiği anlam çemberini kırarak kendini yeni ve çok daha geniş semantik alan içerisinde bulur. Görüldüğü gibi Ricœur, metnin anlamını yazarın niyeti/amacı ile sınırlı tutmaya çalışan ya da en azından onunla ilişkilendirilmesini zaruri gören Schleiermacher’ın bu görüşüne “metnin semantik özerkliği” kavramı ile karşı çıkmaktadır. Ancak Ricœur, hermenötiğin bu şekilde psikolojiden soyutlanmasının yazarın kastettiği anlam kavramının tüm anlam ve önemini yitirdiği sonucuna götürmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Ricœur, iki aşırı uçta bulunan iki yanlış yaklaşımdan bahsetmektedir: “niyet yanlışlığı” ve “mutlak metin yanlışlığı”. İlkinde metnin geçerli herhangi bir yorumu için yazarın niyetini kriter kabul ederken ikincisinde ise metnin yazarı tamamen göz ardı edilerek metin, yazarsız bir varlık veya nesne olarak görülmektedir. Peki, mademki bu iki yaklaşım da yanlışsa o zaman metni ya da diğer bir deyişle sabitlenen sözü/söylemi anlamak için nasıl bir hermenötik yaklaşım gerçekleştirilmektedir? Ricœur’e göre metnin semantik özerkliğinden dolayı burada bir diyalektik ilişki söz konusudur. Yani yazarın kastettiği anlam ile metnin ortaya koyduğu anlam birbirlerinin diyalektik tamamlayıcıları oldukları için bunlar ancak birbirlerinin yardımlarıyla anlaşılabilirler.¹³²⁹

Sözün yazıya dökülmesi sonucunda ortaya çıkan diğer bir önemli problem de metnin ortaya çıktığı zaman, mekân ve hedef kitlesinin değişmesiyle birlikte ortaya çıkan uzaklaşma (distanciation) ve yabancılaşma (aliénation) sorunudur. Gadamer’in Ricœur’ü etkileyen en önemli düşüncelerinden bir tanesi bu uzaklaşma kavramıyla ilgilidir. Gadamer gibi Ricœur de her metnin tarihsel bir ürün olması hasebiyle yazarla okuru zaman ve mekân açısından ayırdığını kabul etmektedir. Ancak bu durumu “yabancılaştırıcı” bulan Gadamer’in aksine Ricœur, bunu “pozitif ve üretici”

¹³²⁹ Paul Ricœur; “Edebi Eleştiri ve Felsefi Hermeneutiğin Bir Problemi Olarak ‘Yazmak’”, (Çev.: Ramazan Ertürk), Doğu Batı, Yıl 6, Sayı 22 (Şubat, Mart, Nisan 2003), s. 181-182.

bulmaktadır.¹³³⁰ Hatta Ricœur'e göre beşeri bilimlerin ihtiyaç duyduğu nesnellik zeminini sunduğu için bu yabancılaştırıcı uzaklaşma gereklidir.¹³³¹ Gadamer, bir metin yorumunu konuşma sürecine benzetmektedir. Ona göre konuşma, dil aracılığıyla iki kişinin bir konu üzerinde anlaşmalarını ifade etmektedir. Dolayısıyla bir metni yorumlamak da onunla konuşmak anlamına gelmektedir. Ancak yazı işaretleriyle kayıt altına alınan bir konuşma olduğu için her metin yabancılaşmış bir konuşmadır. Gadamer'e göre hermenötik çaba metni yazı kalıbından çıkararak tekrar konuşma hâline dönüştürmesini sağlayarak yabancılaşma durumuna son vermektir. Diğer bir ifadeyle yorumda söz konusu olan, uzaklaşmayı ortadan kaldırmaktır.¹³³² Metnin bireyler arası iletişimin özel bir durumundan çok daha fazlasını oluşturduğunu savunan Ricœur, yorumu konuşma sürecine benzeten Gadamer'in modelini reddetmektedir.¹³³³ Ricœur, Gadamer'in hermenötik faaliyetin amacı olarak gösterdiği uzaklaşmayı ortadan kaldırmaya vurgu yapmak yerine "benimseme" (appropriation) kavramına vurgu yapılması gerektiğini düşünmektedir. Zira yorum, "yabancı" olanı "yakınlaştırıyor", "eşitliyor", "çağdaş ve benzer" hâle getiriyor ve böylece de "yabancı" olan, benimsenir hâle geliyor.¹³³⁴ Bu yabancılaşma sorununun yaratıcı bir hermenötik aracılığıyla çözüleceği kanaatinde olan Ricœur, bunun reçetesini de vermektedir: okumak. Zira okuma, uzaklaşmadan dolayı yabancılaşan metni bu durumdan kurtararak yeni bir yakınlığa yerleştirir. Son tahlilde Ricœur, hermenötik çabayı yazma-okuma diyalektiğiyle ilişkilendirir. Bir taraftan yazmak, mesajı uzaklaştırıyor ve dolayısıyla da yabancılaştırıyorsa diğer taraftan okumak da mesajı yakınlaştırıyor ve "yabancı olan"ı "benim olan" yapıyor (appropriation), diğer bir ifadeyle "diğer oluş"u "kendi oluş" hâline getiriyor. Dolayısıyla Ricœur nazarında hermenötik, uzaklaşma ve yabancılaşmayı yaratıcı/üretken hâle getirme çabasından başka bir şey değildir.¹³³⁵

2.3.3. Mircea Eliade'ın Yaratıcı Hermenötiği

Bu bölümün başında bahsedildiği üzere Eliade, erken bir dönemde dini fenomenleri ele alan araştırmacıların kullandıkları metotların yetersizliği ve hatta yanlışlığı hakkında bir

¹³³⁰ Karl Simms; Paul Ricœur, s. 39.

¹³³¹ Paul Ricœur; "The Hermeneutical Function of Distanciation", *Philosophy Today*, Vol. 17, No. 2 (Summer 1973), s. 129.

¹³³² Barry D. Smith; "Distanciation and Textual Interpretation", *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 43, n° 2 (juin 1987), s. 208.

¹³³³ Paul Ricœur; "The Hermeneutical Function of Distanciation", s. 130.

¹³³⁴ Barry D. Smith; "Distanciation and Textual Interpretation", s. 212.

¹³³⁵ Paul Ricœur; "Edebi Eleştiri ve Felsefi Hermeneutiğin Bir Problemi Olarak 'Yazmak'", s. 194.

kanaate varmış ve bu konuda kendi metodunu geliştirmeye başlamıştır. Hindistan'dan ülkesine döndükten sonra yayımlanan ilk kitabı olan *Soliloquii*¹³³⁶ adlı eser, Eliade'ın o dönemde sahip olduğu kişisel düşünceleri hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Yirmi yaşını henüz yeni aşmış olan Eliade'ın yeni bir metodoloji arayışına girdiği görülmektedir.

Bir düşünce sistemi, eleştiri veya tartışma ile değil yenisinin ortaya çıkmasıyla yok olur. [...] Yeni sonuçların doğması eski metotların eleştirilmesiyle değil, ancak yeni bir metot ve yeni bir yaratımla gerçekleşebilir. [...] Modern bilimlerin ve kültürün metodolojisinin yetersizliklerini ve çelişkilerini gözler önüne seren bir eleştiri onu reforme etmez. Şayet reform gerçekleşecekse bu, görme ve anlama bakımından hiçbir yardımı olmayan mevcut sistemlerden daha geniş ve daha doğru yeni bir metot aracılığıyla olacaktır.¹³³⁷

Otuz yaşındayken yazdığı *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937) adlı eserinde Eliade, yukarıda sözünü ettiği bu yeni metot konusunda somut bir adım atmaktadır. “Kültür felsefesine bir giriş”¹³³⁸ mahiyetinde tasarladığı adı geçen eserde “doğa bilimleri” ile ilgili Babil ve Asur’a ait dokümanları değerlendiren bilim tarihçilerinin yanlış metot kullandıklarını savunan Eliade’a göre Avrupalıların bilimsel paradigmaları, başka kültürleri anlamak için yeterli ve hatta uygun değildir. Dolayısıyla bu tür kültürleri incelerken başka kriterlere yani yeni bir metoda başvurmak gerekmektedir. Babil simyasını ve kozmolojisini incelediği bu eserde Eliade, kendisinden önce “hiç kimsenin kullanmadığı” bu “yeni metot”un “insanlığın zihinsel gelişimin evrimini anlamak bakımından bir devrim gerçekleştireceği”ni ileri sürmektedir.¹³³⁹ Peki Eliade'ın heyecan ve gururla icat ettiğini savunduğu bu metot nedir? Aslında adı geçen eserde Eliade, bu konuda çok fazla bir açıklık getirmemektedir. “Kadim Mezopotamya kültürlerinin oluşturdukları şekliyle “doğa bilimleri” üzerine eğilirken, onların Dünya tasavvurlarını, kozmolojilerini zihninizde sürekli canlı tutmazsak bunlardan hiçbir şey anlamama tehlikesiyle karşılaşırız.”¹³⁴⁰ Bu kısa cümle Eliade'ın yeni metodu ve “başka kriterler” hakkında önemli bir ipucu vermektedir. Burada Eliade, bilim adamının kendi dünya görüşüyle yani kendi paradigmalarıyla değil, incelediği kültürün sahip olduğu paradigmayla meseleye yaklaşmasını salık vermektedir. Eliade’a göre Babil ve Asur

¹³³⁶ Mircea Eliade; *Soliloquii*, Carte cu Semne, Bucharest 1932. Seksen üç sayfalık bu kitap, Eliade'ın 1928 ve 1929 yılında Hindistan'dan *Cuvântul* dergisine gönderdiği on sekiz yazı ile birlikte Alain Paruit tarafından Fransızcaya tercüme edilerek şu eser içerisinde yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *La bibliothèque du maharadjah suivi de Soliloques*.

¹³³⁷ Mircea Eliade; *La bibliothèque du maharadjah suivi de Soliloques*, s. 187.

¹³³⁸ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 426.

¹³³⁹ Bkz. Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 14-24.

¹³⁴⁰ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 24.

medeniyetlerindeki simya ve metalürji gibi olguları inceleyen Batılı bilim tarihçilerinin “bilimsel hakikatler” aramasının yanlış bir metot olması, söz konusu olguların bu kültürlerde böyle bir değere sahip olmamasından dolayıdır. Bu kültürler, bu tür olguları ortaya koyarken “bilimsel hakikati” elde etme peşinde değildiler. Bunların amacı ve maksadı farklıydı. Eliade, daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu “devrimci metotla” konuyu yeniden ele almış ve simyanın soteriolojik bir teknik olduğunu göz önünde bulundurarak bunun metafizik değeri üzerine odaklanmıştır.¹³⁴¹ Eliade, tıpkı metalürji gibi kimyanın da aslında bir tür ilkel kimya ya da ön kimya olmayıp insanı dönüşüme uğratan manevi ve soteriolojik bir teknik olduğunu ispat ettiğini düşünerek bu yanlış giderdiği kanaatindedir. Objektif inceleme ve değerlendirme kriterleri bulmaya çalışan Eliade,¹³⁴² olguların bunları meydana getiren zihinsel evren bağlamında incelenmesi gerektiğini düşünmektedir.¹³⁴³ Yani olaylara inanan perspektifinden bakmak, dünyayı onun gözüyle görmek gerekmektedir. Eliade’ın bu metodolojik ilkesine bu çalışma boyunca “fenomenolojik yaklaşım” şeklinde sık sık vurgu yaptık. Ancak Eliade’ın metodolojisinin olaylara inanan gözüyle bakmaktan da öteye giderek sübjektif değerlendirmelerden objektif ilkelere ulaşmaya çalıştığını da hemen belirtelim. Şimdi Eliade’ın dini tecrübeyi fenomenolojik açıdan nasıl incelediği konusu üzerinde ayrıntılarıyla duralım.

2.3.3.1. Fenomenolojik Yaklaşım

Julien Riès, Eliade’ın din bilimi çalışmalarında kullandığı metodolojinin üç aşamadan oluştuğunu ifade etmektedir: tarihi, fenomenolojik ve hermenötik. Tarihi yöntem, her dini fenomenin aynı zamanda bir tarihi fenomen olduğunu ve dolayısıyla da bu fenomenlerin tarihi süreç içerisinde nasıl meydana geldiklerini ve nasıl geliştiklerini ortaya koyabilmek için öncelikle bunların sosyal, ekonomik ve siyasi bağlamlarının açıklığa kavuşturulmasını gerektirmektedir.¹³⁴⁴ Gerçekten de Eliade’ın din bilimi çalışmalarında kullandığı verilerin kaynağı metinler, yapılar, yazıtlar, sözlü rivayetlerden oluşan tarihi materyallere dayanmaktadır. Daha önce Dinler Tarihinin

¹³⁴¹ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 258.

¹³⁴² Bkz. Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 22-23; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 94.

¹³⁴³ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 10.

¹³⁴⁴ Julien Riès; “Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique”, s. 81-82. Julien Riès; “Éliade Mircea”, s. 514.

ayrıcalıklı yeri konusu işlenirken teologla dinler tarihçisi arasındaki temel farklardan bahsederken Eliade'ın dinler tarihçisinin tarihi-dini olguları ele alarak “tecrübi bir yaklaşım metodu” kullandığı hususu üzerinde durduğunu dile getirmiştik.¹³⁴⁵ Ancak Eliade, yine daha önce belirtildiği üzere dini fenomenlerin arketipik ve dolayısıyla da tarih dışı niteliklerini yani evrensel ve değişmez olan unsurları/yapıları ortaya koymayı amaçladığı için bunların tarihi bağlamlarını, diğer bir ifadeyle değişken yönlerini dikkate almamaktadır.¹³⁴⁶ Studstill'in deyimiyle Eliade, tarihi analiz safhasına girmemektedir.¹³⁴⁷ Eliade'ın metodolojisinin birinci aşamasını tarihi yaklaşımın oluşturduğu yönündeki Riès'in görüşü bizce pek isabetli görünmemektedir.¹³⁴⁸ Bir sonraki bölümde görüleceği üzere zaten Eliade'a yöneltlen en önemli eleştirilerden biri de onun din bilimi çalışmalarında incelediği dini fenomenlerin tarihi bağlamını hesaba katmadığı şeklindedir. Eliade'ın en önemli yorumcularından biri olan Douglas Allen ise Riès'in sıralamasındaki birinci noktayı (tarihi yaklaşımı) atlayarak Eliade'ın metodolojisindeki ilk aşamayı fenomenolojik yaklaşımın oluşturduğunu ifade etmektedir ki bizce bu çözümleme daha isabetlidir. Allen'e göre Eliade öncelikle fenomenolojik *epoché* ilkesini ve *homo religiosus*un tecrübesine katılma yönündeki çabayı içeren kutsalın indirgenemezliği hususu üzerinde durmakta, daha sonra kutsalın tezahürünün koşullarını hayali olarak yeniden oluşturmaya ve kutsalın diyalektiği bakımından kutsalın tezahürünün maksadını kavramaya çalışmakta ve son olarak da kutsalın tezahürünü hermenötik aracılığıyla anlamayı amaçlamaktadır.¹³⁴⁹

¹³⁴⁵ Bkz. Mircea Eliade; “Methodological remarks on the study of religious symbolism”, Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa (eds); The History of Religions: Essays in Methodology, University of Chicago Press, Chicago 1959, s. 88.

¹³⁴⁶ *Traité d'histoire des religions* adlı kitabında tarihi perspektifi dikkate almadığını ifade eden Eliade (*Traité d'histoire des religions*, s. 387), bir çalışmanın vakanüvisliğin kronolojik perspektifinde gerçekleşme de dinler tarihi başlığını hak ettiğini savunmaktadır (Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, s. 13).

¹³⁴⁷ Randall Studstill; “Eliade, Phenomenology and the Sacred”, Religious Studies, Vol. 36, No.2 (2000), s. 179.

¹³⁴⁸ Riès'in daha sonra bu konudaki düşüncesini değiştirdiği görülmektedir. 1990 yılında kaleme aldığı yazısında Riès, Tarih, Fenomenoloji ve Hermenötiğin Dinler Tarihinin üç “yolu” olduğundan söz etmektedir. Fakat Eliade'ın din bilimi çalışmalarında tarihi safhanın bulunduğunu ifade eden Riès burada “fenomenlerin tarihi süreç içerisinde nasıl meydana geldiklerini ve nasıl geliştiklerini ortaya koyabilme” meselesinden bahsetmeyerek, bu aşamanın incelenen materyallerin (metinler, yapılar, ritüeller, kıyafetler, sözlü rivayetler, mitler, ritler, gezi notları, ilahiler, dualar, misyoner raporları vs.) tarihi nitelikte oluşunu dikkate almayı gerektirdiğini belirtmektedir (Julien Riès; “La méthode comparée en histoire des religions selon Georges Dumézil et Mircea Eliade”, Ugo Bianchi (ed.); The Notion of “Religion” in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress, 3–8 September 1990, “L'Erma” di Bretschneider, Roma 1994, s. 716)

¹³⁴⁹ Douglas Allen; “Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience”, s. 170-171.

Eliade, fenomenolojik yaklaşımının hareket noktasını şu şekilde ifade etmektedir: “Fenomenleri meydana getiren şey, ölçektir.”¹³⁵⁰ Diğer bir deyişle “Bir fenomeni gözlemlerken benimsenen perspektif, bu fenomenin oluşmasında çok önemli bir rol oynamaktadır.”¹³⁵¹ Bir fenomenin “gerçekliği” ya da “hakikiliği” hakkında hüküm verirken dini değerler ölçeği temel alınmalıdır. Zira dini olmayan bir perspektiften bakılırsa aynı fenomen, “yanlış”, “hayali” yada bir “yanılsama” olarak görülebilir.¹³⁵² Eliade’ın indirgemeci yaklaşımları eleştirmesi ve bunların dini fenomenleri anlamamalarının temel nedenini bu ilkeye bağladığını daha önce ifade etmiştik. Bir asırdan beri dini olguların dilbilimsel, ekonomik, sosyolojik, fizyolojik, psikiatrik ve hatta erotik ölçekte değerlendirilmeye çalışıldığını belirttikten sonra Eliade, sitemvari bir şekilde “Bir kez de olsa neden tam anlamıyla dini ölçeği denemiyoruz?” diyerek geçmişte uygulanan metotların yetersiz ve hatta geçersiz olduğunu ve dolayısıyla da yeni bir metoda başvurmak gerektiğine işaret etmektedir.¹³⁵³ Eliade’a göre en güvenilir metot, her fenomeni kendi “atıf düzeyi”nde incelemektir.¹³⁵⁴ Yani dini bir fenomenin derin anlamı bunun ikincil yönlerine ya da bağlamlarına indirgendiğinde değil kendi atıf düzeyinde değerlendirildiğinde ortaya çıkmaktadır.¹³⁵⁵ Fenomenolojik yaklaşımın, dini teolojik ve indirgemeci yaklaşımlarla incelenmesine karşı geliştirildiğine dikkat çeken Barbosa da Silva’nın bu tespitinin yukarıda verilen bilgiler göz önünde bulundurulursa Eliade için de geçerli olduğu apaçıktır. Normatif olan teolojik yaklaşım “gerçek din” olarak kabul edilen bir dinin yanlış olduklarına hüküm verilen diğer bütün dinlerle karşılaştırılmasını içermektedir. 20. yüzyılın başlarında başta Protestan teologlar olmak üzere Hristiyan bilim adamları arasındaki yaygın yaklaşım buydu.¹³⁵⁶ Çalışmamızın en başında Din Biliminin (Religionswissenschaft) kurucusu sayılan Max Müller’in bu yeni bilim dalını normatif değerlere dayanan Din Felesefesinden ve Teolojiden ayırmaya çalışmasına rağmen kendisinin de teolojik varsayımlardan tamamen kurtulamadığına dikkat çekmiştik. Dini fenomeni sadece sosyal (Durkheim), ekonomik (Marx) veya psikolojik (Freud) bir olgu olarak sunmaya çalışan araştırmacıların benimsediği indirgemeci yaklaşımları şiddetle eleştiren Eliade’ın Din Fenomenolojisinin bu iki

¹³⁵⁰ Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 118; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 274 ; Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 27.

¹³⁵¹ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 164.

¹³⁵² Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 216.

¹³⁵³ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 274.

¹³⁵⁴ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 12.

¹³⁵⁵ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 25.

¹³⁵⁶ Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 73.

kriterini yerine getirmesi dolayısıyla din fenomenologu kategorisi altında değerlendirilmesi için yeterlidir.¹³⁵⁷

Fenomenolojik yaklaşımın *epoché* ilkesi ile öncelikli olarak hedeflenen nokta bir tecrübeyi, o tecrübeyi yaşayan kişi gibi anlamaya çalışmaktır.¹³⁵⁸ Kendi inançlarını ve önkabullerini askıya alan araştırmacı, incelediği dini fenomenin “gerçek” ya da “meşru” olup olmadığı meselesiyle ilgilenmez. Ancak burada Barbosa da Silva’nın dikkat çektiği bir hususun önemini vurgulamak gerekmektedir. Hiçbir araştırmacının ister farkında olsun ister olmasın yabancı bir dine normatif olmayan ve teolojik yönden nötr bir şekilde yani önkabullerinden tamamen soyutlanmış bir vaziyette yaklaşması mümkün değildir. Dolayısıyla araştırmacıdan beklenmesi gereken şey, normatiflikten tamamen yoksun olması değil, kendi önkabullerinin farkında olmasıdır. Bu farkında oluş, yabancı dinleri incelerken onun önkabullerinin önyargılara dönüşmesini engelleyecektir. İnanan kişinin inancını olduğu gibi betimleme kriteri de fenomenolojik analiz için tek başına yeterli değildir. Zira sadece bu kritere dayanılarak inananların kendi tecrübeleri hakkındaki ifadelerine ve yorumlarına güvenilirse inananların “dini” diye nitelendirdikleri fenomenlerin hepsini dini fenomen olarak kabul etmek gerekecektir ki bu da saçma ve içinden çıkılmaz bir durumun ortaya çıkmasına neden olur.¹³⁵⁹

Paul Ricœur’e göre;

Din Fenomenolojisinin amacı açıklamak değil betimlemektir. Açıklamak demek, dini fenomenleri onu [meydana getiren] nedenleriyle, kökeniyle ya da ister psikolojik, sosyolojik veya başka olsun onu işleviyle ilişkilendirmek anlamına gelmektedir. Betimlemek, dini fenomeni kült ve inanç içerisinde, rit ve mit içerisinde ortaya çıkan ve amaçlanan nesnesiyle ilişkilendirmektir.¹³⁶⁰

Paul Ricœur’ün bu ifadesi Eliade’ın “Böyle bir fenomenin özünü Fizyoloji, Psikoloji, Sosyoloji, Ekonomi, Dilbilim, Sanat vs. aracılığıyla kavramaya çalışmak, ona ihanet etmektir; indirgenemez ve sadece onda olanı yani onun kutsal karakterini gözden kaçırmak anlamına gelmektedir”¹³⁶¹ şeklindeki ifadesi ile karşılaştırıldığında her ikisinin de temel fenomenolojik ilkelerden biri olan indirgenemezlik presibini dile

¹³⁵⁷ Barbosa da Silva, Eliade’ın benimsediği metodolojiden hareketle onun bir din fenomenologu olduğunu ve dolayısıyla da dar anlamda bir dinler tarihçisi olmadığını savunmaktadır (Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 109, 124).

¹³⁵⁸ Douglas Allen; “Mircea Eliade’s Phenomenological Analysis of Religious Experience”, s. 173.

¹³⁵⁹ Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 75.

¹³⁶⁰ Paul Ricœur; *Le conflit des interprétations*, s. 314.

¹³⁶¹ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 11.

getirdiği görülür. Dini fenomeni, sosyolojik, psikolojik, teolojik, ekonomik vs. bir fenomen olarak değil, dini bir fenomen olarak ele almak ve onu dini bir perspektiften değerlendirmeyi “morfolojik yaklaşım”ın bir gereği olarak gören Eliade’ın aynı düşüncesini Ricœur, fenomenolojik bir ilke olarak sunmaktadır.

Böylece Eliade’ın *Traité d’histoire des religions* adlı eserinde “morfolojik”¹³⁶² inceleme ile ifade ettiği şeyin aslında fenomenolojik yaklaşım olduğu açıklık kazanmaktadır.¹³⁶³ Eliade’ın tarihi bakış açısının karşısına (point de vue historique) morfolojik bakış açısını (point de vue morphologique) getirmesi, dini fenomenlerin iki açıdan değerlendirilebileceğini göstermektedir.¹³⁶⁴ Eliade’ın tarihi bakış açısı ile kastettiği şey hususunda ilk bakışta bir problem yok gibidir. Asıl problem, onun “morfolojik bakış açısı” dediği şeyle tam olarak neyi kastettiği ile ilgilidir.

Herhangi bir tasnif yapabilmek için fenomenolojik yaklaşım, inceleme konusu yapılacak fenomenlere ad koymakla, daha geniş anlamda bu fenomenleri tanımlamakla işe başlar.¹³⁶⁵ Bu aşamada ortaya çıkan problem dini nitelikte olan fenomenlerle diğer fenomenlerin birbirinden nasıl ayrılacağı hususuyla ilgilidir. Dini fenomenleri belirlemek için hangi kriter/ler kullanılmalıdır? Bir fenomenin dini olup olmadığını araştırmacı nasıl bilecektir? *Homo religiosus*ün zihinsel dünyasını tanımayı amaçlayan Eliade,¹³⁶⁶ inanan kişi için dini bir anlam taşıyan tüm olayları ve nesneleri “dini fenomen” kategorisi altında değerlendirmektedir. Eliade’a göre “büyüsel uçuş” ile ilgili her inanış, her yükseliş riti, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki bir iletişim motifini taşıyan her mit dinler tarihçisi açısından gerçektir.¹³⁶⁷ “İnşa Ritüelleri” bölümünde bu konu üzerinde yeterince durduk. Bir örnek olması bakımında Eliade’ın mitleri efsane ve masallardan ayırırken kullandığı kriterin inananların bu anlatıları ne şekilde değerlendirmiş olduğunu hatırlayalım. İnananlar için “gerçek” kabul edilen anlatılar “mit” kategorisine dâhil olurken diğerleri efsane ya da masal olarak kabul edilmektedir.

¹³⁶² “morphologie du sacré” (Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 9, 13, 15); “morphologie religieuse” (Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 202, 209);

¹³⁶³ Geo Widengren’e göre Eliade’ın *Traité d’histoire des religions* adlı kitabındaki metot “tamamen fenomenolojiktir” (Geo Widengren; “Mircea Eliade Sixty Years Old”, *Numen*, Vol. 14, No. 3 (November 1967), s. 165.

¹³⁶⁴ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 14.

¹³⁶⁵ Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 674. Ayrıca bkz. Carsten Colpe; “Phenomenology of Religion”, Erwin Fahlbusch et al. (eds); *The Encyclopedia of Christianity*, Volume 4, Eerdmans, Michigan 2005, s. 177.

¹³⁶⁶ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 140.

¹³⁶⁷ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 114.

Diğer bir örnek ise “Dünyanın Merkezi”nde bulunma inancıyla ilgilidir. Köylerinin veya evlerinin dünyanın merkezinde yer aldığına inanan birçok iptidai topluluğun bu inançlarını reddederek böyle bir şeyin mümkün olmayacağını savunmanın bu insanların dünyasını anlama adına hiçbir şey kazandırmayacağına dikkat çeken Eliade’a göre dünyanın merkeziyle ilgili sembolizm ancak bu inanç kabul edildiği takdirde anlaşılabilir.¹³⁶⁸ Önemli olan şey, dinler tarihçisinin kendisine neden bu insanların dünyanın merkezinde yaşadıklarına inandıklarını sormasıdır.¹³⁶⁹

Ancak her ne kadar Eliade, dini fenomenleri inananların inançları doğrultusunda ele almayı kabul etse de incelemelerini bu aşamayla sınırlı tutmamaktadır. Bu durum araştırmanın ilk safhası için geçerlidir. Bir sonraki aşamada Eliade, araştırmacının sadece incelediği fenomenleri inananların nasıl anladığını betimlemekle yetinmesi gerektiği, aksi takdirde normatiflikten kurtulunamayacağını savunan Norveçli dinler tarihçisi ve din fenomenologu W. Brede Kristensen’in betimleyici fenomenolojisinin ötesine geçmektedir.¹³⁷⁰ Bunun nedeni, daha önce belirtildiği üzere inanan kişilerin kutsal olarak kabul ettikleri fenomenlerin birçoğunun bilinçaltılarından kaynaklanması ve dolayısıyla da akli/mantıksal yolla bunları izah etmelerinin mümkün olmamasıdır. Bundan dolayı da Eliade, dini fenomenin yapısına ulaşmak için inananların inandıkları şeyler hakkında dile getirdikleri hususlar kadar bunların dile getiremedikleri hususları da hesaba katmak gerektiğine inanmaktadır.¹³⁷¹

Fakat hiçbir normal insan bilinçli ve rasyonel faaliyetine indirgenemez. Zira modern insan, rüya görmeye, âşık olmaya, müzik dinlemeye, tiyatroya gitmeye, film izlemeye ve kitap okumaya hâlâ devam etmektedir. Kısaca o, sadece tarihi ve doğal bir dünyada değil, aynı zamanda varoluşsal, özel bir dünyada ve muhayyel bir evrende yaşamaktadır. Bu özel dünyaların ya da muhayyel evrenlerin “dini” yapı ve anlamlarını tanımak ve aydınlığa kavuşturmak öncelikle ve her şeyden önce dinler tarihçisi ve fenomenologuna düşmektedir.¹³⁷²

Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere Eliade, insanın bilinç düzeyindeki dini tecrübeden ziyade bilinçaltındaki dini yapı ve anlamların gün yüzüne çıkarılmasını salık vermektedir. Hatta Segal’in belirttiği gibi Eliade, kişilerin bilinçli ifadeleri ve kanaatlerinin ötesinde

¹³⁶⁸ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 9.

¹³⁶⁹ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 135.

¹³⁷⁰ Kristensen’e göre her din kendi perspektifinden yani müntesiplerinin anladığı şekilde anlaşılmalıdır (W. Brede Kristensen; “On the Study of Religious Phenomena”, Jaques Waardenburg; *Classical Approaches to the Study of Religion*, s. 391. Ayrıca bkz. Richard J. Plantinga; “W. B. Kristensen and the Study of Religion”, *Numen*, Vol. 36, No. 2 (December 1989), s. 176-177).

¹³⁷¹ “Semboller kullananlar, bunların teorik sonuçlarının farkında mıdır?” (Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 28)

¹³⁷² Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 13-14.

yer alan anlamları elde etmeye çalıştığı gibi bazen bunların tam tersi bir sonuca ulaşmaktadır.¹³⁷³ Eliade’ın kendilerini ate, ateist ya da agnostik olarak nitelendirenlerin öz tanımlamaları göz ardı ettiğini daha önce söylemiştik. Eliade’a göre kökten sekülerleşen modern insan her ne kadar kendisini ate ya da dinsiz olarak tanımlasa veya din karşısında kayıtsız olduğunu söylese de yanılmaktadır. Zira “o, içindeki *homo religiosus* yok edememiştir.”¹³⁷⁴ Görüldüğü üzere kutsallık duygusunun fitri olduğu için insanın bunun farkında olup olmamasını önemsiz bulan Eliade’ın yaklaşımı bireylerin bilinçsel boyutunun ötesine ulaşmayı amaçlamaktadır. Diğer bir ifadeyle Eliade, dini fenomenlerin öznel yönünü yansıtan inananlar için ifade ettiği anlamlardan ziyade bunların nesnel yönünü yani yapılarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu noktada Eliade’ın öznelliği aşarak dini fenomenleri nesnelleştirmeyi amaçladığı için daha önce ifade edilen “objektif inceleme ve değerlendirme kriterleri” ile neyin kastedildiği daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu kitapta, dini fenomenleri tarihi perspektifleri içerisinde incelemekten kaçınarak bunları oldukları gibi yani birer hierofani olarak ele almakla yetindik. Böylece su hierofanilerinin yapısını açıklamak üzere bir taraftan Hıristiyanlıktaki vaftizi diğer taraftan da Okyanusya’daki, Amerika’daki ya da Yunan-Şark antik çağındaki mitleri ve ritleri yan yana getirerek bunları birbirinden ayıran herşeyi, kısacası tarihi göz ardı ettik. Dikkatimizi doğrudan dini probleme yöneltmeyi amaçladığımız için tarihi perspektifin göz ardı edilmesi kendiliğinden doğrulanmış oluyordu.¹³⁷⁵

Bu pasaj Eliade’ın metodolojisi hakkında önemli ipuçları vermektedir. *Traité d’histoire des religions* adlı eserinin sonuç bölümünde bulunan bu alıntı aynı kitabın giriş kısmında “morfolojik bakış açısı” diye nitelendirilen yaklaşımın tarihi göz ardı ettiğini, dini fenomeni inanan kişi perspektifinden ele almayı içerdiğini ve dini fenomenin genel yapısını açığa çıkarmak için karşılaştırmanın önemini ortaya koymaktadır. Eliade’a göre dini fenomenlerin genel yapısını ve her birinin özel anlamlarını kavrayabilmek her şeyden önce bu fenomenleri karşılaştırmakla mümkün olmaktadır.¹³⁷⁶ 1957 yılında

¹³⁷³ Robert A. Segal; “How Historical Is the History of Religions?”, s. 13; Robert Segal; “Eliade, Mircea”, Neil J. Smelser & Paul B. Baltes, International Encyclopedia of the Social Behavioral Sciences, Volume 7, Elsevier, Amsterdam 2001, s. 4407; Robert A. Segal; “Between a Rock and a Hard Spot”, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 17, No. 4 (December 1978), s. 468.

¹³⁷⁴ Mircea Eliade; Fragments d’un journal I, s. 400.

¹³⁷⁵ Mircea Eliade; Traité d’histoire des religions, s. 387. Orijinal versiyonda “problème religieux” (dini problem) tabiri İngilizce versiyonda “the religious significance for the believer” (inanan kişi için dini anlam) şeklinde aktarılmıştır (Mircea Eliade; Patterns in Comparative Religion, Sheed & Ward, London 1971, s. 461. Krş. Mircea Eliade; Dinler Tarihi. İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi, (Çev.: Mustafa Ünal), s. 540).

¹³⁷⁶ Mircea Eliade; Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, s. 125.

Eranos toplantısında sunduğu “‘İç Işığı’nın Anlamları”¹³⁷⁷ başlıklı uzun bildirisinde Eliade, “morfolojik yaklaşım”ı kullandığını ifade etmektedir. Eliade’ın bu yaklaşımını daha iyi anlayabilmek için bu yazıya bir göz atalım. Eliade öncelikle şu varsayımla incelemesine başlamaktadır: “Tüm doğaüstü ışık tecrübelerinin ortak paydası şudur: Böyle bir tecrübeyi yaşayan kişi ontolojik bir dönüşüme uğramaktadır. Bu kişi, ruh âlemine girmesini mümkün kılan başka bir varlık tarzına kavuşmaktadır.”¹³⁷⁸ Daha sonra Eliade konuyla ilgili örnekleri zikretmektedir: *mysterium tremendum* olarak değerlendirilen şimşek, Eskimo Şamanların hissettiği gizemli ışık (quamanek), Hint dinleri ve felsefelerindeki ışık tecrübeleri. Hint kültürü ile Hint-Tibet Budizmindeki mistik ışık tecrübeleriyle ilgili örnekleri sunduktan sonra Eliade, ışık tecrübesinin mutlak gerçeklikle karşılaşmayı ifade ettiği şeklinde bir senteze ulaşmaktadır. Hint düşüncesinde mistik yolla algılanan ışık, bu profan dünyanın aşılarak başka bir varoluş düzlemine ulaşıldığının işaretidir. Bu düzlem, saf varlığın, tanrısal olanın, en yüksek bilgi ve mutlak hürriyet düzlemidir.¹³⁷⁹ Bu tespitlerden sonra Eliade, mistik ışık tecrübesine ilişkin örnekler sunmaya devam etmektedir. Zerdüştlük ve gnostisizmde ışığa ilişkin inanışlar sıralandıktan sonra Eski Ahit ile Yahudilikteki, ilk dönem Hristiyanlıktaki, Hristiyan ve İslam mistisizmindeki iç ışık tecrübelerinden örnekler verilmektedir. Son olarak W. L. Wilmhurst’un bir köy kilisesinde yaşadığı ışık tecrübesi aktarıldıktan sonra sonuç bölümünde buraya kadar aktarılan olguların genel bir sentezine gidilmektedir.

Işık tecrübesinin mahiyeti ve şiddeti her ne olursa olsun her zaman dini bir tecrübe olarak geliştiğinin altını çizmek önemlidir. Sözünü ettiğimiz ışık tecrübesi çeşitlerinin hepsinin ortak paydası şudur: Bunlar insanı içinde bulunduğu profan Evrenden ya da tarihi durumdan çıkartarak aşkın ve kutsal bambaşka bir âlem olan farklı bir nitelikteki Evrene taşımaktadır. Bu aşkın ve kutsal Evrenin yapısı kültürden kültüre değişmektedir [...]. Fakat yine de şu ortak nokta mevcuttur: Işıkla karşılaşma sonucunda karşılaşılan Evren, manevi bir mahiyete sahip olması nedeniyle profan Evrene karşıdır –ya da onu aşmaktadır– yani sadece Ruhun/Mananın varlığına inananlara açıktır. Işık tecrübesinin Ruh/Mana âlemine açık hâle getirerek öznenin ontolojik statüsünü kökten değiştirdiğine birçok defa dikkat çekmiştik. [...] Önceki ideolojik bağlam her ne olursa olsun Işık ile karşılaşmak öznenin varoluşu içerisinde bir kopuşu meydana getirmekte, Ruh/Mana, kutsallık ve özgürlük âlemini kısaca ilahi bir eser olarak varoluşu ya da Tanrının mevcudiyetiyle kutsallaşan dünyayı gözler önüne sermekte –ya da öncesinden daha net bir şekilde açıklamaktadır.¹³⁸⁰

¹³⁷⁷ Mircea Eliade; “Significations de la ‘Lumière Intérieure’”, Eranos-Jahrbuch 1957, Band 25: Mensch und Sinn, Rhein-Vlg., Zürich 1958, s. 189-242. Bu bildiri, “Expériences de la lumière mystique” başlığı ile ilavelerle şu eser içerisinde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgyné, s. 21-110.

¹³⁷⁸ Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgyné, s. 24.

¹³⁷⁹ Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgyné, s. 59-60.

¹³⁸⁰ Mircea Eliade; Méphistophélès et l'androgyné, s. 109-110.

1971 yılında *History of Religions* dergisinde yayımlanan “Spirit, Light, and Seed”¹³⁸¹ başlıklı makalesinde Eliade aynı konuya tekrar dönmektedir. O, bu makalesini “‘İç Işığı’nın Anlamları” başlıklı yazısının yukarıda aktardığımız sonuç kısmından uzun bir alıntıyla başlatmaktadır. 3–13 Ağustos 1978 tarihleri arasında Romen asıllı yazar Eugène Ionesco (1909–1994) ile ilgili düzenlenen kolokyumda sunduğu “Eugène Ionesco’nun Eserlerinde Işık ve Aşkınlık”¹³⁸² konulu bildiride Eliade yukarıdaki alıntıyı bu kez de yazısının sonunda aktararak şu ifadeyi kullanmaktadır: “Bir dinler tarihçisinin ilkellerden başlayıp daha sonra Hinduları, Budistleri, İran dinlerini, Eski Ahit’i, Hristiyanlığı ve özellikle de irade dışı tecrübeleri ele alıp her tür tecrübeyi gözden geçirdikten sonra söyleyebileceği şey budur.”¹³⁸³ Işık tecrübesinin genel yapısını ifade ettiği 1957 yılındaki tespitini 1971 yılında ve daha sonra da 1978 yılında tekrar etmesi Eliade’nin bu konuda vardığı sonucun isabetli olduğu yönündeki inancının açık bir göstergesidir. Yukarıda arz edilen verilerden ortaya çıkan diğer bir husus ise Eliade’nin “morfolojik yaklaşım”ının temel metodolojik ilkesinin karşılaştırma tekniğine dayandığıdır. “Antropoloji ve Folklorada olduğu kadar Dinler Tarihinde de karşılaştırmanın işlevi, “yerel” ve “taşralı” bir araştırmaya evrensel unsuru dâhil etmektir.”¹³⁸⁴ Bu tür karşılaştırmalı analizlerin bazı dini tecrübelerin “temel birliği”ni ve farklı gelenekler içerisinde kazandıkları anlamların çeşitliliğini ortaya koyduğu için Eliade bunlara ilgi duyduğunu ifade etmektedir.¹³⁸⁵ Hatıratında yer alan bu ifade ile dini fenomenlerin “genel yapısı”na ulaşmak için karşılaştırmaya başvurduğu yönündeki ifadesi birlikte düşünüldüğünde Eliade’nin “yapı” dediği şeyin belli kategorideki dini fenomenlerin ortaklaşa paylaştıkları özellik, ortak payda ve bir birleşme noktası olduğu ortaya çıkmaktadır.

Eliade’nin hatıratında verdiği bilgiler onun yapı kavramından ne kastettiğini biraz daha netleştirmektedir. Hatıratında “mistik ışık” tecrübesine yeniden değinen Eliade, bu fenomenin hem tarihi hem de coğrafi açıdan çok farklı kültürlerde aynı yapıya sahip

¹³⁸¹ Mircea Eliade; “Spirit, Light, and Seed”, *History of Religions*, Vol. 11, No. 1 (August 1971), s. 1-30. Bibliyografik notlar eklenilen bu yazı “Esprit, lumière et semence” başlığı ile şu eser içerisinde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 125-166.

¹³⁸² “Lumière et transcendance dans l’oeuvre d’Eugène Ionesco” başlıklı bu yazı, şu eser içerisinde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 31-41.

¹³⁸³ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 40.

¹³⁸⁴ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 539.

¹³⁸⁵ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 206.

olduğunu, fakat bir dini gelenekten diğerine bunun *değerinin* ve *anlamının* değiştiğini ifade etmektedir.¹³⁸⁶

Bu noktada Eliade'ın sık sık vurguladığı hususlardan biri olan dini fenomenlerin aynı zamanda birer tarihi fenomen olduğu, yani tarihi şartlar tarafından şekillendirilmiş olduğu düşüncesi daha netleşmektedir. Eliade'ın incelediği fenomenin *değeri* ve *anlamından* ziyade *yapısını* elde etmeye çalıştığı için tarihi bağlamı hesaba katmayı lüzumlu görmediği anlaşılmaktadır. Eliade'a göre tarihi bağlam, dini fenomenin *yapısını* değil *değer* ve *anlamını* etkilemektedir. Yapı, fenomenin evrensel, sabit ve objektif yönünü temsil ettiği hâlde değer ve anlamlar aynı fenomenin yerel, göreceli ve sübjektif yönünü temsil etmektedir. Claude-Henri Rocquet ile yaptığı söyleşide verdiği bilgiler Eliade'ın bu konudaki düşüncelerini daha da netleştirmektedir. Burada Eliade, Lévi-Strauss'un yapısalcılığını reddettiğini fakat Goethe'nin savunduğu yapısalcılığı kabul ettiğini bildirdikten sonra kendisinin kabul ettiği bu yapısalcılığın bir dizi fenomenin özünü aramakla ilgili olduğuna dikkat çekmektedir. Pratikte bu yaklaşım, kutsal fenomenin *asli anlamını* (original meaning) kavramayı amaçlamaktadır.¹³⁸⁷ Peki, asli anlam kavramı ile Eliade tam olarak neyi kastetmektedir? Aşağıdaki alıntı bu soruyu cevaplamaktadır.

İhtiyaçlarının ilhamına göre insanın kutsalı tecrübe ettiği andan itibaren tarih devreye girmektedir. Hierofanilerin yer değiştirmeleri ve nakledilmeleri bunların “tarihileşmesini” daha da artırmaktadır. Ancak bunların yapısı yine de olduğu gibi kalmaya devam etmektedir. Hierofanileri tanımamızı mümkün kılan şey de işte yapıların bu kalıcı oluşudur.¹³⁸⁸

Eliade'a göre temel dini tutumlar, insanın evren içerisindeki varoluşsal durumunun bilincine vardığı andan itibaren ortaya çıkmıştır.¹³⁸⁹ “Aşkınlık ve Mutlak Özgürlük Arzusu” başlıklı bölümde Eliade'ın evrendeki/kozmosdaki konumunun bilincine varması ile insanın bir şeyden “ayrıldığını” hissetmesini kastettiğini söylemiştik. Eliade'a göre insan bu durumun farkına vardıktan sonra tek şeyi amaçlamıştır: Bu “ayrılığı” yok etmek, başlangıçtaki birliği yeniden tesis etmek, (ister dolaylı bir güç, bir Tanrı ya da başka bir şey olarak tasavvur edilsin) “bütün”ün içine yeniden dâhil olmak. “Kutsalın Bilinçten Bilinçaltına Düşüşü” başlıklı bölümde ise Eliade'ın insanın kozmos içerisindeki yerinin bilincine vardığı zaman keşfettiği arketipik sezgiler ve başlangıçtaki

¹³⁸⁶ Mircea Eliade; Les moissons du solstice, s. 206.

¹³⁸⁷ Mircea Eliade; Ordeal by Labyrinth, s. 142.

¹³⁸⁸ Mircea Eliade; Traité d'histoire des religions, s. 387.

¹³⁸⁹ Mircea Eliade; Traité d'histoire des religions, s. 389.

evrensel imgelerden bahsettiğini ve bunları da Cennet özlemiyle yani düşüşten önceki insanlık hâliyle ilişkilendirdiğini belirtmiştik. Dini fenomenin asli anlamı ile temel dini tutumların aynı şeyi ifade ettiği anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere Eliade’ın sözünü ettiği asli anlam ve yapı kavramları kronolojik bir niteliğe sahip olmaktan ziyade mitolojik bir değere sahiptir. Yani bunlar zaman dışıdır.¹³⁹⁰ Eliade’ın bu konuyla ilgili teorisi tamamen kozmogonik mite dayandığı için onun bu miti diğer mitlerden üstün görmesinin nedeni tam anlamıyla ortaya çıkmaktadır. Hierofaniler de dâhil olmak üzere Eliade tüm dini fenomenlerin ortak yapısının yani asli anlamının insanı kutsal boyuta, yani düşüşten önceki Cennetteki duruma yeniden kavuşturmak ya da başka bir tabirle yaratılışla parçalanan gerçekliği yeniden birleştirmek olduğunu ima etmektedir. Her sembolün, her mitin ve her kültürün altında yaratılıştan önceki birliğe yeniden dâhil olma yönündeki davranışın bulunduğunu savunan Eliade’ın¹³⁹¹ “İnsanlığın din tarihinin başında olduğu gibi sonunda da aynı Cennet özlemi bulunmaktadır”¹³⁹² şeklindeki ifadesi bu tespiti doğrulamaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması bakımından daha önce üzerinde durulan bir örnek verelim. Her dinde kutsal bir dağ, kutsal bir ağaç, ya da kutsal bir merdiven gibi fenomenlere rastlamak mümkündür. Sayılan tüm bu unsurlar birer hierofanidir. Tüm bu fenomenler ortak bir yapıya sahiptir: düşüşten sonra kutsallıkla irtibat kesildiği için bu irtibatı yeniden tesis etmek. Tüm bu fenomenlerin ortak yapısı, asli anlamı budur. Bu temel yapının farklı kültür ve farklı tarihi dönemlerde değişik şekillere bürünmesini Eliade “tarihileşme” diye nitelendirmektedir. Kutsallıkla irtibatı yeniden kurma olgusunu kimi din bir ağaçla sağlamaya çalışırken, diğeri bunu bir merdivenle ya da bir dağ aracılığıyla gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla Eliade’ın temel yaklaşımı farklı görünüm ve şekiller altında günümüze kadar intikal eden dini fenomenlerin bu görünürdeki farklılığının altında yatan ortak yapıyı, asli anlamı ve özü, bu fenomenleri buluşturan ortak inancı tespit etme amacındadır.

Din Fenomenolojisinin amacının da dini fenomenin özünü, ya da başka bir ifadeyle temel yapısını kavramak olduğunu bir kez daha hatırlar¹³⁹³ ve Eliade’ın din bilimi incelemelerinde temel amacının dini fenomenlerin özünü elde etmek olduğunu göz

¹³⁹⁰ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 219.

¹³⁹¹ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 16-17.

¹³⁹² Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 92.

¹³⁹³ Bkz. Douglas Allen; “Phenomenology of Religion”, s. 282.

önünde bulundurursak,¹³⁹⁴ onun “morfolojik bakış açısı” ile kastettiği şeyin aslında fenomenolojik yaklaşım olduğu kesinlik kazanmaktadır.

Şamanizm ile ilgili tüm münferit çalışmaları sentezleyerek bu karmaşık fenomenin aynı zamanda hem bir morfolojisi hem de tarihi olacak şekilde genel bir bakış açısı sunma işi nihayetinde dinler tarihçisine düşmektedir. Ancak bu tür incelemelerde “tarih”e verilmesi gereken dikkat üzerinde anlaşılması gerekir. Başka yerlerde daha önce dikkat çektiğimiz üzere [...] her ne kadar son derece önemli olsa da bir dini fenomenin şartlandırılması/şekillendirilmesi (son tahlilde her beşeri fenomen tarihi bir olgudur) o fenomeni tamamiyle izah etmez.¹³⁹⁵

Hem bu alıntıda hem *Images et symboles* adlı kitabının önsözünde tarihi araştırma ile morfolojik analizin birbirini tamamladığını belirtmesine rağmen Eliade,¹³⁹⁶ dini fenomenleri tarihi perspektiften ele almanın o fenomenleri anlamak bakımından pek fazla bir şey kazandırmayacağı düşüncesindedir.

Her dini fenomenin bir tarihi olduğunun ve belirli bir kültürel kompleks ile ilişkili olduğunun farkına varmak dinler tarihçisinin işini sona erdirmez. Ona bir de dini fenomenin anlamını, maksadını ve mesajını anlamak ve açıklığa kavuşturmak düşer. [...] Avusturyalılardan başlayarak Yunan-Şark gizemlerine ya da Tantrizme giriş törenlerini alıp sosyal ve kültürel içeriklerini, yayılmalarını, dönüşümlerini veya bozulmalarını ortaya koyarak bunların tarihini meydana getirmek, bu törenlerin derin anlamlarının aydınlatıldığı anlamına gelmez. Tüm bu giriş törenlerinde insanın manevi tavrı görünmektedir.¹³⁹⁷

Eliade, 1955 yılında yazılan bu satırlarda ifade edilen düşüncelerini 1943 yılında yayımlanan *Comentarii la legenda Meşterului Manole* adlı kitabında incelediği Manole Usta efsanesini incelerken de şu veciz ifade ile dile getirmektedir: “Ne şekilde yayıldığıнын tarihini bilmek onun anlamından daha az ilgilendirmektedir bizi.”¹³⁹⁸ İncelenen olguların nedenlerini ve kökenlerini açıklığa kavuşturmayı temel hedefi olarak belirleyen tarihi yaklaşımın bu teşebbüsünü boş bir gayret olarak gören Eliade’a göre¹³⁹⁹ “Kısaca şu önemli husus ihmal edilmiştir: “Dinler Tarihi” ifadesinde vurgu tarih kelimesi üzerine değil, din kelimesi üzerine yapılmalıdır.”¹⁴⁰⁰

Sosyolaga göre din her şeyden önce sosyal bir olgudur; hatta bazı sosyologlarla göre en üstün sosyal olgudur. Tarihçiye göre din, tarihi bir olgudur, psikologa göre ise psişik bir olgu. Bunların tümü kısmen doğrudur. Zira aynı anda hem sosyal, hem psişik hem de tarihi (ve tabii ki hem de dilbilimsel, ekonomik, biolojik, cinsel vs.) bir olgu olmayan beşeri olgu yoktur. Fakat söz konusu olan dini bir olgunun bize dini bir olgu olarak ne gösterdiğini yakalamaktır.¹⁴⁰¹

¹³⁹⁴ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 94.

¹³⁹⁵ Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, s. 11.

¹³⁹⁶ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 26; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 219.

¹³⁹⁷ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 146.

¹³⁹⁸ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 176.

¹³⁹⁹ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 274.

¹⁴⁰⁰ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 36. Krş. Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 220.

¹⁴⁰¹ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 273-274.

Eliade, bu düşüncesini daha veciz bir biçimde şöyle aktarmaktadır: “Her dini tecrübe özel bir tarihi bağlam içerisinde ifade edilmekte ve aktarılmaktadır. Fakat dini tecrübelerin tarihiliğini kabul etmek bunların dini olmayan davranış biçimlerine indirgenebileceği anlamına gelmez.”¹⁴⁰² Bu ifadeler, Eliade’ın din bilimi çalışmalarında benimsemiş olduğu temel duruşunu yansıtmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere Eliade’ın temel kaygılarından bir tanesi, Dinler Tarihi disiplininin müstakil bir bilim dalı hâline gelmesini sağlamaktır. Dinler Tarihi disiplininde din konusuna ağırlık verilmesini Eliade bu disiplinin özerkliğine kavuşması bakımından elzem görmektedir. Eliade’a göre dinler tarihçisi kendisini salt tarihçiliğin sınırları içerisine hapsederse kendi yerinin bir gün tarihçiler tarafından alınmasına engel olamaz ve bu anlayış da Dinler Tarihinin bağımsızlığının yok olmasına yol açar.¹⁴⁰³

Eliade, “tarihi yaklaşım” terimiyle Joachim Wach’ın “Belirli tarihi gelişim dönemleri içerisinde dini düşüncelerin ve kurumların kökenini ve gelişmelerini ortaya koymaya ve bu dönemlerde dinin karşı çıktığı güçlerin etkisini belirtmeye çalışmak”¹⁴⁰⁴ şeklinde tanımladığı tarihi yaklaşımı kastetmediği kesindir.

Dinler tarihçisine göre bir mitin ya da ritüelin her zaman tarih tarafından şartlandırılmış/şekillendirilmiş olması bu mitin ya da ritüelin varlığını açıklamamaktadır. Diğer bir deyişle dini tecrübenin tarihiliği son tahlilde bir dini tecrübenin ne *olduğunu* bize söylememektedir. Kutsalı, her zaman tarih tarafından şartlandırılmış/şekillendirilmiş tezahürler aracılığıyla ancak kavrayabileceğimizi biliyoruz. Fakat bu tezahürlerin incelenmesi ne kutsalın ne olduğunu ne de bir dini tecrübenin gerçekten ne anlama geldiğini bize söylememektedir. [...] Dinler tarihçisi yalnızca tarihi dokümanlarla çalışmaya mahkûm olduğunu bilmektedir. O, aynı zamanda bu dokümanların sadece tarihi durumları yansıtmaları olgusu dışında kendisine daha fazla şey söylediğini hissetmektedir. Dinler tarihçisi bu dokümanların kendisine insan ve insanın kutsalla olan ilişkisi hakkında önemli hakikatler belirttiğini inceden hissetmekte fakat bu hakikatleri nasıl kavrayacağını bilmemektedir.¹⁴⁰⁵

Bu alıntıda Eliade, dinler tarihçisinin kullandığı materyallerin ister istemez tarihi nitelikte olduğunu kabul etmektedir.¹⁴⁰⁶ Fakat bunların sadece bu niteliğe sahip olmadığına da özellikle dikkat çekmektedir. Eliade’a göre din, Kudüs ya da İstanbul’un

¹⁴⁰² Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 26-27.

¹⁴⁰³ Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 154-155.

¹⁴⁰⁴ Joachim Wach; *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York 1961, s. 21. Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion*, s. 71’den alıntı.

¹⁴⁰⁵ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 95.

¹⁴⁰⁶ Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 16, 17.

fethi gibi salt bir tarihi fenomen değildir.¹⁴⁰⁷ Dinler tarihçisi dini bir davranışın bütün tarihi durumlarını inceleyerek bu davranışın yapısına ulaşmalıdır.¹⁴⁰⁸

Metodolojisi hakkında önemli bilgiler aktardığı *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* adlı kitabının önsözünde Eliade'ın dini bir fenomenin, psikolojik, sosyal, etnik, felsefî ya da teolojik bir olgu olarak değil, dini bir fenomen olarak incelenmesi gerektiği hususunun altını çizerek indirgemeci yaklaşımların dini fenomenlerin derin anlamlarını gün yüzüne çıkarmak için uygun olmadığını ve bu işi en iyi dinler tarihçilerinin yapabileceğini ifade ettikten sonra fenomenolog ile dinler tarihçisi arasında ayrım gözetmesi dikkat çekmektedir.

Bu noktada dinler tarihçisi fenomenologdan da ayrılmaktadır. Zira fenomenolog prensip olarak karşılaştırma işlemine yanaşmaktan kaçınmakta ve şu ya da bu dini fenomen karşısında ona “yaklaşmak” ve anlamını bulmakla yetinmektedir. Hâlbuki dinler tarihçisi, bir fenomenin anlamına ancak benzer ya da farklı binlerce fenomeni –ki bunlar hem zaman hem de mekân bakımından birbirlerinden ayrırırlar- gereğince karşılaştırdıktan ve bunların içerisinde o anlamı tespit ettikten sonra ulaşmaktadır. Benzer bir nedenle dinler tarihçisi, sadece dini olguların tipolojisi ya da morfolojisi ile yetinmeyecektir. Dinler tarihçisi, “tarih”in bir dini olgunun içeriğini tüketmediğini bilmekte fakat bir dini olgunun her zaman –terimin geniş anlamıyla- Tarih içerisinde bütün yönlerini geliştirdiğini ve tüm anlamlarını açığa çıkardığını da unutmamaktadır. Diğer bir tabirle dinler tarihçisi, dini fenomenin ne “demek istediğini” keşfetmek için böyle bir fenomenin bütün tarihi tezahürlerini kullanmaktadır. Bir taraftan dinler tarihçisi, somut tarihi yönle ilgilenmekte diğer taraftan da tarih boyunca bir dini olgunun açığa çıkardığı tarih ötesi yönü deşifre etmeye gayret etmektedir.¹⁴⁰⁹

Eliade, fenomenolojik yaklaşımı bir taraftan karşılaştırma yapmadığı için diğer taraftan da kültürel ve tarihi “şartlar” sonucunda kutsalın “değişimlerini” ve “bozulmalarını” dikkate almadığı için eleştirmektedir.¹⁴¹⁰ Ancak burada bir kavram kargaşasının söz konusu olduğu açıktır. 20. yüzyılın başlarında şekillenmeye başlayan Din Fenomenolojisi henüz yeni bir disiplin olduğu için birçok bilim adamı tarafından farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mustafa Alıcı'nın deyimiyle “klasik dönemden günümüze kadar tek bir Din Fenomenolojisi bulunmaz aksine pek çok din fenomenolojisi mevcuttur.”¹⁴¹¹ Mustafa Ünal'ın Din Fenomenolojisini dokuz kategori altında değerlendirmesi, Alıcı'nın ifadesini örnekleriyle gözler önüne sermektedir.¹⁴¹² Barbosa

¹⁴⁰⁷ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 94.

¹⁴⁰⁸ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 288.

¹⁴⁰⁹ Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 12.

¹⁴¹⁰ Jonathan Z. Smith; “Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's Patterns in Comparative Religion (1949–1999), Part 2: The Texture of the Work”, *History of Religions*, Vol. 39, No. 4 (May 2000), s. 333.

¹⁴¹¹ Mustafa Alıcı; “Kutsal'a Giden Yol”, s. 74.

¹⁴¹² Bkz. Mustafa Ünal; *Din Fenomenolojisi*, s. 98-146.

da Silva, Din Fenomenolojisi adı altında uygulanan bu çeşitli yaklaşımları daha geniş kategoriler içerisinde değerlendirerek iki tür din fenomenolojisinden bahsetmektedir: 1) “Betimleyici fenomenoloji”, 2) “morfolojik”, “esas”, “yapısal” veya “tipolojik” türden olan. İkinci türden fenomenolojide çeşitli dini fenomenlerin betimlenmesi ile işe başlanılmakta, daha sonra “esaslarına”, “yapılarına” veya “biçimlerine” göre dini fenomenlerin tipolojik tasnifini oluşturmak üzere bunlar birbirleriyle mukayese edilmektedir.¹⁴¹³ Dinleri morfolojik tasnife tabi tutan Hollandalı teolog Cornelis Petrus Tiele’den (1830–1902) Nathan Söderblom, Gerardus van der Leeuw gibi Eliade da etkilenecek bu tür fenomenolojik yaklaşımı benimsemiştir.¹⁴¹⁴ Allen ise bugüne kadar Din Fenomenolojisi terimi ile bilim adamlarının dört farklı anlam kastettiğini savunmaktadır.

- 1) Çoğu zaman bu terimle din fenomeninin incelenmesi kastedilmektedir.
- 2) P. D. Chantepie de la Saussaye, Geo Widengren ve Ake Hulktrantz gibi dinler tarihçilerine göre Din Fenomenolojisi çeşitli türden dini fenomenlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi ve tasnifi ile ilgilenmektedir.
- 3) W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker ve Jacques Waardenburg gibi bilim adamlarına göre Din Fenomenolojisi, Din Biliminin özel bir dalı, disiplini ya da metodudur.
- 4) Max Scheler ve Paul Ricœur gibi bazı bilim adamlarının kullandığı Din Fenomenolojisi terimi ise felsefi fenomenolojinin izlerini taşımaktadır. Allen, Eliade’ı üçüncü grupta saymakla beraber onun felsefi fenomenolojiden de etkilendiğine dikkat çekmektedir.¹⁴¹⁵

Eliade’ın yukarıdaki alıntıda dinler tarihçisini fenomenologtan ayırmasının bir terminoloji probleminden kaynaklandığı kesinlik kazanmaktadır. “Tarihi yaklaşım” ve “morfolojik yaklaşım” ile tam olarak neyi kastettiğini bildirmediği gibi “fenomenolog” ve “fenomenoloji” terimlerini de izah etmediği için Eliade’ın düşüncelerini kavramak son derece zorlaşmakta ve bu kavramları onun din bilimi çalışmalarının bütün çerçevesinde değerlendirmeden anlamayı imkânsızlaştırmaktadır. Eliade’ın burada kastettiği fenomenologun, din fenomenologu değil Husserl’in felsefi fenomenoloji yaklaşımını benimseyen araştırmacı olduğu anlaşılmaktadır. Aslında Eliade’ın somut

¹⁴¹³ Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 77.

¹⁴¹⁴ Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 68, 90.

¹⁴¹⁵ Douglas Allen; “Phenomenology of Religion”, s. 273.

verileri dikkate almaksızın spekülâtif biçimde din fenomenini anlamayı hedefleyen yaklaşımı eleştirdiği anlaşılmaktadır.¹⁴¹⁶ Din Fenomenolojisi ise hem somut verilerden hareket etmekte hem de değişik bağlamlara ait verileri birbirleriyle karşılaştırarak bunların ortak yönünü, diğer bir ifadeyle özünü (eidos) bulmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Eliade, dini fenomenlerin günümüzde kabul gördüğü anlamdaki Din Fenomenolojisi yaklaşımıyla incelenmesine değil, felsefi fenomenoloji yaklaşımı ile ele alınmasına karşı çıkmaktadır. 1950’li yılların başında dile getirdiği yukarıdaki eleştirilerle 1958 yılında yazdığı bir yazıda tarihi yaklaşımla fenomenolojik yaklaşımın bir birini tamamladığı düşüncesini dile getirmesi Eliade’ın bu konudaki fikirlerini analiz ettiğimiz şekilde geliştiğini açıkça göstermektedir.¹⁴¹⁷ 1959 yılında kaleme aldığı bir yazının dipnotunda Eliade, fenomenoloji ve tarih arasındaki fark konusunda ilk kez tatmin edici bir tanım yapmaktadır. Eliade’a göre fenomenoloji, dini fenomenlerin yapılarını ve anlamlarını incelemeyi amaçlayan bilim adamlarını temsil etmekte, tarih ise bu fenomenleri tarihi bağlamları içerisinde anlamaya çalışanları.¹⁴¹⁸ Eliade’ın bu ayrımından hareketle kendisinin zikrettiği birinci kategoriden değerlendirilmesi gerektiği konusunda hiçbir kuşku bırakmamaktadır.

Bir taraftan Eliade’ın hem tarihi yaklaşımla fenomenolojik yaklaşımın bir birini tamamladığını belirtmesi diğer taraftan da incelediği dini fenomenlerin tarihi bağlamlarını hesaba katmaması çelişkili bir durum gibi gözükebilir. Bu problemin çözümü Eliade’ın tarih kavramı ile ne kastettiğinin açıklık kazanmasına bağlıdır. Werblowsky’nin deyimiyle ifade edecek olursak “Eliade’ın tarih kavramı ne derece ‘tarihidir’?”¹⁴¹⁹ 1965 yılında kaleme aldığı bir makalesinde Eliade şöyle yazmaktadır: “Diğer birçok beşeri disiplinlerde olduğu gibi dinler tarihçisi için de “analiz”, filolojiden ibarettir. Bir filolojiye (bu terimle buradaki kasıt, dini incelenen toplumların dilinin, tarihinin ve kültürünün bilinmesidir) hâkim olunmaksızın yetkin bilgin olunamaz.”¹⁴²⁰

¹⁴¹⁶ Eliade’ın fenomenolojik yaklaşımının Husserl’inkini hatırlattığını ifade eden Studstill’e göre Eliade’ın bu yaklaşımının temel amacı inanların zihnindeki dini yapıları tespit etmek ve bunları betimlemektir (Randall Studstill; “Eliade, Phenomenology and the Sacred”, s. 179). Hem Eliade’ın buradaki eleştirisi hem de bilinçaltına yaptığı vurgu dikkate alındığında Studstill’in bu yorumunun tamamen yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır.

¹⁴¹⁷ Bkz. Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 281.

¹⁴¹⁸ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 28, dip. 1.

¹⁴¹⁹ R. J. Zwi Werblowsky; “In Nostro Tempore: On Mircea Eliade”, *Religion*, Vol. 19, No. 2 (1989), s. 130.

¹⁴²⁰ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 105.

Bu alıntıda açıkça ifade edildiği üzere Eliade'ın kastettiği tarihi yaklaşım, dini fenomenlerin tarihi süreç içerisinde nasıl meydana geldikleri, hangi gelişim ve değişim aşamalarından geçtiklerini tespit etmekten ziyade dini incelenen toplumların dilinin, tarihinin ve kültürünün bilinmesinden ibarettir. Dini fenomenin tarihiliği ile Eliade genelde bu fenomenlerin “saf hâlde” bulunmayıp tarihi şartlar tarafından şekillendirildiğini kastetmektedir.¹⁴²¹ “Saf bir dini fenomen yoktur. Dini olgu aynı zamanda tarihi, sosyolojik, kültürel ve psikolojik bir olgudur da”.¹⁴²² “Somut olan şey, tarih içerisinde ve tarih aracılığıyla tezahür eden dini fenomendir. Tarih içerisinde tezahür etmesi dini fenomenin tarih tarafından sınırlanması ve şartlandırılması/şekillendirilmesi için yeterlidir.”¹⁴²³ “Tarih ve zaman dışında ‘saf’ bir dini olgu yoktur.”¹⁴²⁴

Eliade'ın “tarihi yaklaşım” deyiminin muğlâk ve hatta yanıltıcı oluşu gibi buna bağlı olarak “dinler tarihçisi” kavramı da yanılgıya sebep olabilmektedir. Zira Eliade hem bugün bu kavramla kastedilen anlamın dışındaki bir manada kullanmakta hem de bu kavramın çağrıştırdığı içeriğin tersine bir anlamı kastetmektedir. “Konumu bir dinler tarihçisi olarak yani bağlamları, psikolojik, sosyolojik veya politik anlamları ya da işlevleri tartışmadan işleyeceğim”¹⁴²⁵ şeklinde bir ifade kullanması, “dinler tarihine genel bir giriş” mahiyetinde tasarladığı *Le Sacré et le profane* adlı kitabında zikredilen örneklerin tarihi-kültürel bağlamlarının dikkate alınmayacağını bildirmesi Eliade'ın “dinler tarihçiliği” hakkında önemli bir ipucu vermektedir.¹⁴²⁶ Eliade'ın içine düştüğü bu kavram kargaşası Dinler Tarihi disiplininin amacını ve metodolojisini belirlemeye çalıştığı ve hatta adı hakkında dahi bir uzlaşmaya varılmadığı ilk dönemdeki karışıklığı yansıtmaktadır. Giriş bölümünde belirttiğimiz üzere 19. yüzyılın sonlarında Dinler Tarihi disiplini, Max Müller'in tasarladığı Religionswissenschaft modeline göre gelişmeye başlamıştı. Arvind Sharma'ya göre “Dinler Tarihi” kavramı en geniş anlamda Almanca “Religionswissenschaft” teriminin eşanlamlısı olarak kullanılmış ve bununla dinlerin salt tarihi incelemesini değil, dinlerin karşılaştırmalı incelenmesini, din

¹⁴²¹ Bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 94.

¹⁴²² Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 43.

¹⁴²³ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 38.

¹⁴²⁴ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 39.

¹⁴²⁵ Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 65.

¹⁴²⁶ Bkz. Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 22, 23.

morfolojisini ve din fenomenolojisini de ihtiva eden bir disiplin düşünölmüştür.¹⁴²⁷ Yine daha önce belirttiğimiz gibi klasik anlamda bir “Dinler Tarihi” düşünmeyen Eliade, bu kavramı “Religionswissenschaft” anlamında kullanmaktadır.¹⁴²⁸ Üstelik Eliade, Sharma’nın tanımına ilave olarak bir de felsefi boyutu hesaba katan bir disiplin tasarlamaktadır. Bizce sözünü ettiğimiz terminolojik kargaşaya neden olan şey Eliade’ın kullanmayı tercih ettiğı “Dinler Tarihi” (l’histoire des religions) kavramından kaynaklanmaktadır. Bunun yerine o, “Religionswissenschaft” teriminin tam karşılığı olan “Din Bilimi” (la science des religions) terimi kullanılmış olsaydı hem bu kadar karışıklığa neden olmaz hem de onun tarih ve tarihçilik anlayışına yöneltilen eleştirilerin birçoğı önlenmiş olurdu diye düşünöyoruz.¹⁴²⁹ Ancak Eliade’ın bu konuda inat ettiğı ve yanılığa sebep olduğunu bildiğı hâlde “Dinler Tarihi” tabirini kullanmaya devam ettiğı anlaşılmaktadır. 1955 yılında Roma’da düzenlenen Dinler Tarihi kongresinde karşılaştığı Roger Caillois, Eliade’ı bu konuda uyarmıştır.

“Bir akşam dördümüz bir lokantada yemek yerken [Caillois], benim “Dinler Tarihi ve Fenomenolojisi” terimini kullanmaktaki inadımın kendisini çok şaşırttığını söyledi. Fransa’daki üniversite çevrelerinde “–karşılaştırmalı olsa da olmasa da- Dinler Tarihi” deyiminin kötü bir çağrışım yaptığını söylüyordu. “Din Sosyolojisi” ya da “Dini Antropoloji” gibi başka terimler kullansaymışım önümde birçok kapılar açılmış olurmuş.”¹⁴³⁰

Daha önce ifade edildiğı üzere Eliade, din bilimi çalışmalarını “Dinler Tarihi” adı altında değerlendirmekte ve bu kavram yerine “din bilimi” (la science des religions) ifadesini de kullanmakta ve bu disiplinin “kültür felsefesi” (une philosophie de la culture), “felsefi antropoloji” (une anthropologie philosophique), “tarih felsefesi” (une philosophie de l’histoire) ve hatta “din felsefesi” (philosophie de la religion) gibi alanları da kapsadığını belirtmektedir. Göröldüğü gibi Eliade’ın kafasındaki Dinler Tarihi, tarihi bir disiplin olmaktan daha çok felsefi bir disiplin olma temayülündedir. Zaten Eliade’ın bu konudaki tutumunu açıkça dile getirmesi herhangi kuşkuya mahal

¹⁴²⁷ Arvind Sharma; “An Inquiry into the Nature of the Distinction Between the History of Religion and the Phenomenology of Religion”, s. 81.

¹⁴²⁸ Eliade’ın Fransızca yazılarında “histoire des religions” (dinler tarihi) şeklinde kullandığı terimin İngilizcedeki *History of Religions* kavramından ziyade *Comparative Religion* (Mukayeseli Din) anlamında kullandığı anlaşılmaktadır (Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 97).

¹⁴²⁹ Aynı problemi fark eden Ricketts, Eliade’ın “Dinler Tarihi” diye adlandırdığı disipline “tarihsel dini fenomenin karşılaştırmalı hermenötik fenomenolojisi ve morfolojisi” başlığının daha uygun düşeceği görüşündedir (Mac Linscott Ricketts; “In Defence of Eliade”, s. 22). Allan W. Larsen’a göre de Eliade’ın din bilimi çalışmalarını “Dinler Tarihi” yerine “Din Fenomenoloji” şeklinde adlandırmanın daha doğru olacağı kanaatinde (Allan W. Larsen; “The Phenomenology of Mircea Eliade”, Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds*, s. 56.).

¹⁴³⁰ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal II*, s. 430.

bırakmamaktadır. “Şimdiden bir şey belirtmek istiyorum: “Bilimsel” olarak değerlendirilebilecek inceleme ve çalışmalarımı ben daha ziyade “felsefi” olarak değerlendiriyorum.”¹⁴³¹ Eliade, bu çarpıcı sözlerini birkaç paragraf sonra şu şekilde izah etmektedir:

Ancak ben hiçbir zaman “sırf bilimsel” bir etnografik veya folklorik eser yazabileceğimi hissetmedim. Beni, etnologlar, folkloristler ve sosyologların yayımladıkları kitaplar yığınının altında yatan manevi belgeler ilgilendiriyordu sadece. İnsanın Kozmos içerisindeki durumunu anlayabilmek için bu yüz binlerce sayfa içerisinde yaşamaya devam eden mitler ve semboller âlemini bilmek ve anlamak gerektiğine inanıyordum. Oysa bunun [İnsanın Kozmos içerisindeki durumu] bir metafizik oluşturduğu malumdur. Bunu bilmek ve anlamak için sarf edilen gayretler bilimden ziyade felsefeyle ilgilidir [...].¹⁴³²

“Sırf bilimsel” olmayandan ne kastettiği konusunda Eliade’ın güncesine düştüğü 25 Mayıs 1949 tarihli notta açıklık getirmektedir. Eliade, burada incelediği fenomenlerin ekonomik, sosyal, tarihi vb. gibi “maddi” ve “dışa bakan” yönlerinden ziyade bunların “manevi” yönü üzerinde durmayı tercih ettiğini ifade etmektedir.¹⁴³³ İncelediği materyallerin manevi yönünü gün yüzüne çıkarma işlemini Eliade “benim felsefi metodum” diye nitlendirmektedir.¹⁴³⁴

Eliade’ın incelediği dini fenomenleri felsefi bir perspektife yerleştirmesinin en önemli etkenlerinden biri, onun Felsefe formasyonlu olmasından kaynaklanmaktadır diye düşünüyoruz. “[...] *Alchimia Asiatica* (1935), *Yoga* (1936), *Cosmologie si Alchimie babiloniana* (1937), *Zalmoxis*, I (1938) [...] bu Felsefe kitaplarını dipnotları ve atıfları göz ardı ederek okursanız felsefenin problematiği ile karşılaşsınız.”¹⁴³⁵ Eliade, “Dinler Tarihi” adı altında felsefe mi yapmakta? Açıkça felsefe yaptığını ifade eden Eliade, dinler tarihçisi sıfatını felsefeci yönünü kamufle etmek için mi kullanmaktadır? Eliade’dan az önce aktardığımız ifadeler bu soruları ister istemez gündeme getirmektedir? Eliade’ın yine hatıratında aktardığı bir anekdot bu sorulara net bir cevap sunmaktadır.

Mendoza Felsefe Enstitüsü Müdürü olan A. Vasques [...] bana Arjantinli “hayranlarımdan” bahsetti. “Felsefi düşüncem” hakkında bir kitap yazmak istiyordu. Aslında yeteneğini ihmal eden bir filozof olduğumu ve derin bilgelik maskesi altında kişisel düşüncemi kamufle ettiğimi tekrar dile getiriyordu. Fakat Arjantin’de kimsenin artık bu kamufle kanmadığını da ilave ediyordu. Elimden geldiğince kendimi savunmaya çalışıyordum. Ona, şu an için bilimsel eserlerimi tamamlamam gerektiğini ve bunların felsefi yararının ve orijinalliğinin

¹⁴³¹ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 258.

¹⁴³² Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 259.

¹⁴³³ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 105.

¹⁴³⁴ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 193.

¹⁴³⁵ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 260, 263.

daha sonra görüleceğini söyledim. Ve ona bu kamufajın Batı Felsefe geleneğinin bir parçası olduğunu hatırlattım (sözümü desteklemek üzere de birkaç Ortaçağ yazarını zikrettim).¹⁴³⁶

Hatıratında yer alan bu bilgiler hem bu çalışma boyunca Eliade'ın din bilimi çalışmalarında ortaya çıkan problemlerin kaynağı hakkında önemli bir açılım sağlamakta hem de az sonra görüleceği üzere Eliade'ın hermenötik projesinin felsefi bir girişim olduğunu açıkça göstermektedir. Diğer taraftan bu bilgiler, Eliade'ın yaptığı işi “Dinler Tarihi” olarak nitelendirmesinin ne derece yanıltıcı olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Eliade'ın din bilimi çalışmalarında kullandığı kavramların çoğunun muğlâk oluşu ve zaman içerisinde gelişmiş olmasının temel nedenlerinden birinin faaliyet gösterdiği alanın sınırlarını net bir biçimde çizmemiş olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz.¹⁴³⁷ Alan belli olmayınca metot da belirlenememektedir. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi Eliade, problemi erken bir dönemde ortaya koymuştur. Fakat bu problemin hangi disiplin aracılığıyla çözüleceği hususunda Eliade'ın uzun bir arayış sürecinden geçtiği görülmektedir. Bundan dolayı Eliade ilk dönemlerinde kullandığı yaklaşıma daha sonraları Dinler Tarihi disiplininin tamamlayıcı yönü olarak gördüğü “fenomenolojik yaklaşım” yerine “morfolojik yaklaşım” demiştir. Arketip ve hierofani kavramları gibi “morfolojik bakış açısı” kavramını da Eliade sonraki din bilimi çalışmalarında kullanmaktan vazgeçmiş ve bunun yerine “fenomenoloji” kavramını tercih etmiştir.¹⁴³⁸ Eliade'ın başlangıçta *morfoloji* kavramını kullanması Johann Wolfgang von Goethe'den etkilenmesinden dolayı olmuştur. Güncesine düştüğü 5 Nisan 1951 tarihli notta Eliade, morfoloji kavramını Goethe'nin

¹⁴³⁶ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 234.

¹⁴³⁷ Eliade'ın kullandığı kavramların muğlâk oluşunu birçok araştırmacı fark etmiş ve eleştirmiştir. Örneğin Hugh B. Urban'a göre Eliade'ın din bilimi çalışmaları karmaşık ve muğlâktır (Hugh B. Urban; *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, University of California Press, Berkeley 2003, s. 179). Robert D. Baird gibi Randall Studstill de Eliade'ın kutsal ve din hakkında ifade ettikleri şeylerin muğlâk olduğunu ifade etmektedir (Robert D. Baird; *Category Formation and the History of Religions*, Second Edition, Mouton de Gruyter, Berlin & New York 1991, s. 74; Randall Studstill; “Eliade, Phenomenology and the Sacred”, s. 182). Aynı şekilde Thomas Ryba da Eliade'ın kullanışlı bir kutsal tanımı yapmadığını düşünmektedir (Thomas Ryba; “Manifestation”, Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds); *Guide to the Study of Religion*, Continuum, London 2000, s. 182). Hans H. Penner ise Eliade'ın kutsal kavramını “sıkıntılı” bulmaktadır (Hans H. Penner; “Structural Analysis as a Method for the Study of Religion”, Witold Tyloch (ed.); *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, s. 176). K. Rudolph, Eliade'ın kullandığı sembol kavramı muğlâk bulmaktadır (K. Rudolph; “Mircea Eliade and the ‘History’ of Religions”, *Religion*, Vol. 19, No. 2 (April 1989), s. 112). Douglas Allen'e göre Eliade'ın kullandığı arketip kavramı muğlâk (Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 130, 162; Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion*, s. 145).

¹⁴³⁸ Örneğin bkz. Mircea Eliade; “The Sacred in the Secular World”, David Rasmussen (ed.); *Cultural Hermeneutics I*, s. 104; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 274.

belirlediği anlamda kullandığına işaret etmektedir.¹⁴³⁹ Eliade’ın bir Goethe hayranı olduğunu ve onu kendisine model olarak seçtiği şahsiyetlerden biri olduğu göz önünde bulundurulursa söz konusu etkinin nedeni daha iyi anlaşılır.¹⁴⁴⁰

Bitkilerin morfolojisini incelemesi sonucunda Goethe, bütün bitkisel biçimlerin “asli bitki” dediği şeyden türediği ve *Urpflanze*’ın da yapraktan ibaret olduğu kanaatine varmıştı. Eliade da belli bir döneme kadar Goethe’nin bu yaklaşımını örnek alarak dinler tarihçisinin de kendi alanında “asli/kök bitkiyi” yani insanın kutsalla karşılaştığında nelerin olup bittiğini araştırması gerektiğini düşünmüştür.¹⁴⁴¹ Mistik ışık tecrübesiyle ilgili analizleri sonucunda Eliade’ın bu fenomenin insanı aşkın bir boyuta taşıdığı şeklinde bir yapıya sahip olduğu kanaatine ulaşmış olduğunu söylemiştik. Bu somut örnekten hareketle neden Eliade’ın kendi yaklaşımını Goethe’ninkine benzettiğini tartışabiliriz. Nasıl ki Goethe bütün bitkisel biçimlerin “asli bitki”den türediğini düşünüyorsa, Eliade da bütün “mistik ışık” tecrübelerinin insanı aşkın bir boyuta taşıdığı inancından türediğini düşünmektedir. Mistik ışık fenomeninin yapısı, özü budur. Tarihi süreç içerisinde bu yapıya farklı anlam ve değerler yüklenerek farklı dini gelenekler içerisinde yaşamaya devam etmiştir. “Dinler tarihçisinin en değerli yönü tarihi an ve dönemin kültür tarafından iyice şekillendirilen bir “olgu” içerisindeki onun meydana gelmesine imkân veren varoluşsal durumu açığa çıkarma yönünde gösterdiği gayretten kaynaklanmaktadır.”¹⁴⁴² Bu alıntı, Eliade’ın yapı ve öz kavramlarıyla aslında bir dini fenomenin meydana gelmesine sebep olan “varoluşsal durum”u kastettiği açıklık kazanmaktadır. Tekrar mistik ışık fenomenine dönerek konuyu somutlaştıralım. Eliade, bu fenomenin genel yapısının insanın içerisinde bulunduğu profan ortamdan kopararak aşkın boyuta dâhil olmasını sağlamak olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Eliade’a göre mistik ışık tecrübesindeki temel yapı yani varoluşsal durum, insanın profanlıktan kurtularak aşkınlığa ulaşma arzusunu yansıtmaktadır. Bu konuyla ilgili bir başka örnek olarak uçuş fenomenini gösterebiliriz. Anlamaların anlaşılmasının yapıların bilinmesine bağlı olduğunu ifade eden Eliade’a göre uçuş sembolizminin yapısı ortaya konulduktan sonra ilk anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu fenomeni incelemesi sonucunda Eliade’ın vardığı sonuç şu: “[...] her kültür düzeyinde tarihi ve dini bağlamların önemli

¹⁴³⁹ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 143.

¹⁴⁴⁰ Bkz. Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 11.

¹⁴⁴¹ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 142.

¹⁴⁴² Mircea Eliade; *Méphistophélès et l’androgyné*, s. 282.

derecede farklılık göstermesine rağmen “uçuş” sembolizmi her zaman beşeri hâlin ortadan kaldırılmasını, aşkınlığı ve özgürlüğü ifade etmektedir.”¹⁴⁴³ Buraya kadar anlatılanlara dayanarak Eliade’ın yapı kavramıyla ilgili düşüncelerini özet bir şekilde formüle edecek olursak şöyle bir denklem çıkmaktadır karşımıza: yapı (structure)= öz (essence)= asli anlam (original meaning)= varoluşsal durumun ifadesi.

1937 yılında yazdığı “Barabudur, templul simbolic” başlıklı makalesinde Eliade, kendisinin “belirli bir kültürün morfolojik incelemesi” yerine Guénon, Evola ve Coomaraswamy gibi “metafizik geleneklerin evrenselliğini ve insanlığın ilk medeniyetlerindeki sembolizmin birliğini ispat etmeyi” amaçlayan metodu takip edeceğini bildirdiğini ifade etmişti. Görüldüğü üzere önce morfolojik incelemeyi benimsemeyen Eliade, *Traité d’histoire des religions* (1949) ve *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase* (1951) adlı kitaplarında kendisinin tarihi yaklaşımı bir kenara bırakarak morfolojik analiz yaptığını ve sonraki yıllarda da din bilimi çalışmalarında morfoloji kavramını terk ederek yerine fenomenoloji kavramını kullanması onun diğer konularda olduğu gibi metodoloji konusundaki düşüncelerinin de zamanla olgunlaştığını göstermektedir.

1978 yılında Rocquet’in “metodunuz nedir?” sorusu üzerine Eliade, ilk önce en iyi kaynaklara gitmek, en iyi tercümelere ve en iyi yorumlara başvurmak gerektiğini ifade etmektedir. Arkaik ya da geleneksel dinleri incelerken takip edilmesi gereken ikinci husus ise başlangıçtan başlamak yani kozmogonik mitle başlamak gerekmektedir.¹⁴⁴⁴ Eliade’ın metodolojisinin birinci kısmı “tarihi yaklaşım” a ya da başka bir deyimle analiz safhasına tekabül etmektedir. Hakiki bilimsel çalışmanın analizden ibaret olduğu yönündeki hurafeden kurtulmak gerektiğine dikkat çeken Eliade, genellemeye ya da başka bir ifadeyle senteze gidilmesi gerektiği düşüncesindedir. Dinler tarihçisini senteze götüren yol ise hermenötikten geçmektedir.¹⁴⁴⁵ Hatta Eliade’a göre dinler tarihçisi hermenötikten asla vazgeçmemelidir.¹⁴⁴⁶ Peki, böyle olmazsa ne olur?

Dinler tarihçileri araştırmalarını çağdaş kültürün canlı akışı içerisine dâhil etme cesaretini gösteremezlerse “genellemeleri” ve “sentezleri” acemiler, amatörler ve gazeteciler yapacaktır. Ya da Dinler Tarihi perspektifinden yaratıcı bir hermenötik yerine psikologların, sosyologların ya da çeşitli indirgemeci ideolojilerin savunucularının dini

¹⁴⁴³ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 139.

¹⁴⁴⁴ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 144.

¹⁴⁴⁵ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 105-106.

¹⁴⁴⁶ Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 197

gerçeklikler hakkında yaptıkları cüretkâr yorumlarla karşılaşmaya devam ederiz ve belki daha bir iki kuşak boyunca dini gerçeklikleri çocuk çağı travmaları, toplumsal örgütlenme, sınıf çatışması vs. şeklinde izah eden kitapları okuruz.¹⁴⁴⁷

Kendi din bilimi çalışmalarında önemli bir yere sahip olan yaratıcı hermenötik anlayışının Dinler Tarihi disiplini içerisinde bir gün başat konuma geleceğine kesin gözle bakan Eliade'ın¹⁴⁴⁸ bu konudaki düşüncelerini ayrıtılarıyla ele alalım.

2.3.3.2. Hermenötik Yaklaşım

Romen asıllı edebiyat tarihçisi ve eleştirmeni Adrian Marino (1921–2005), Eliade'ın konuyla ilgili Schleiermacher'ın *Hermeneutik* başlıklı meşhur eserine atıfta bulunmadığı gibi Dilthey'den de söz etmediğini, Bultmann'dan *Das Problem der Hermeneutik* olarak değil de bir teolog olarak bahsettiğini, Hans-Georg Gadamer'i özel bir vurgu yapmadan zikrettiğini belirttikten sonra Eliade'ın birtakım geleneksel ve temel hermenötik işlemleri sadece sezgi yoluyla “kendiliğinden” keşfettiğini ve hermenötik düşünceye “metinler”le gerçek bir temas sonucunda ulaştığını iddia etmektedir.¹⁴⁴⁹ Mircea Eliade'ın Bükreş Üniversitesinde Felsefe Fakültesinden mezun olduğu ve birkaç yıl sonra aynı Üniversiteden Felsefe doktoru unvanı aldığı, Hindistan'a giderek Kalküta Üniversitesinde Hint Felsefesi okuduğu, Romanya'ya döndükten sonra Mantık ve Metafizik Profesörü olan Nae Ionesco'nun asistanı olarak göreve başlayarak ilk ders konusu olarak “Hint Felsefesinde Kötülük Problemi”ni seçtiği hususları göz önünde bulundurulursa Marino'nun bu çok temelsiz iddiasının geçersizliği kendiliğinden ortaya çıkar. Eliade'ın yazılarında bazı şahısları ve bunların eserlerini zikretmemesi onun bunları okumadığını ya da bunlardan haberdar olmadığını kesinlikle göstermez. Eliade'ın Gelenekselcilerle ilişkileri konusu işlenirken aynı konuya temas etmiş ve Eliade'ın özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra yayımlanan eserlerinde René Guénon veya Julius Evola gibi isimlere atıfta bulunmayışının kasıtlı olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla Eliade'ın hermenötik teorisinin oluşmasına ve gelişmesine katkıda bulunan düşünürlere atıfta bulunmaması da kasıtlı bir tutum olmalıdır diye düşünüyoruz. Bu tutumun en önemli nedenlerinden birinin, Eliade'ın Dinler Tarihini özerk bir bilim dalı hâline getirme çabasından kaynaklandığı kanısındayız. Bu özerkliği elde edebilmesi için

¹⁴⁴⁷ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 120-121.

¹⁴⁴⁸ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 18, 109-110; Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 14.

¹⁴⁴⁹ Adrian Marino; “Mircea Eliade's Hermeneutics”, Norman Girardot & Mac Linscott Ricketts (eds.); *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, The Seabury Press, New York 1982, s. 19.

de bu disiplinin kendine has bir konusu, kendine has bir amacı ve kendine has bir metodu olması gerekiyordu. Yukarıdaki analizlerde belirtildiği üzere konu ve amaç bakımından Dinler Tarihi disiplinine “rekabet” edebilecek başka disiplinler de bulunuyordu. Örneğin din konusunu ya da daha genel anlamda dini fenomenleri inceleyen Sosyoloji, Etnoloji, Antropoloji, Psikoloji ve Felsefe gibi birçok disiplin bulunuyordu. Yine Eliade’ın amaç olarak belirlediği modern insanın varoluşsal krizini çözmek adına Teozofi, Gelenekselcilik vb. gibi hareketler ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla Eliade’a göre Dinler Tarihini tamamen farklı kılacak olan husus, metod noktasında yer almalıydı. Eliade bu metoda “yaratıcı hermenötik” adını vermiştir. Ancak yukarıda ayrıntılarıyla sergilendiği üzere hermenötik teorisinin uzun bir geçmişi vardı ve son hâliyle de felsefi bir zemine oturmuştu. Dolayısıyla Eliade, *hermenötik* kavramını kullandığında Felsefeden alınmış bir kavramı Dinler Tarihi disiplinine enjekte ettiği izlenimi uyandırarak bu disiplini başka bir disipline bağımlı kılmış olmaktan ve son tahlilde de bu disiplinin özerkliğinin yok olacağından endişe duyuyordu. Bizce Eliade’ın *hermenötik* kavramının başına “yaratıcı” sıfatını getirmesi onu felsefi bağlamdan koparmak istemesinin bir ürünüdür.

Eliade’ın düşüncelerini neden açıkça ortaya koy(a)madığını ve özellikle hermenötik konusunda neden çekimser kaldığı konularını 15 Ekim 1959 tarihli notta açıkça dile getirilmektedir.

Paul Ricœur’ün “Le Symbole donne à penser” (Sembol Düşündürüyor) (*Esprit*, juillet-août, 1959) başlıklı makalesi çok heyecan verici. Ricœur, dini sembollerden hareketle nasıl düşünülebileceği meselesini sorguluyor. Örneklerini benim *Traité* [adlı eserim]den seçmiş. [Dini sembollerin] İlk tefsirine ben de giriştim. Felsefeci olduğu için Ricœur, ben kendimin *Traité*’de kullanmaya cesaret edemediğim bir hermenötiğe başvuruyor. Akıl yürütmelerimi “spekülasyonlar” üzerine değil dokümanlara dayandırdığım konusunda ilk önce “bilginleri” yani oryantalistleri, sosyologları ve filozofları ikna etmem gerekiyordu. Daha sonra birkaç makalede (sonuncusu Chicago University Press için Wach’in anısına Kitagawa ile birlikte hazırladığımız ciltte yayımlanacak) sembol hakkındaki düşüncelerimi systematize etmeye çalıştım. Ancak modern insanın dini fenomene nüfuz edebilmesi bakımından hâlâ kilit konumda olan bu problem hakkındaki bütün düşüncemi söylemeye vaktim olmadı. Bu aynı zamanda çağdaş felsefenin problematiğini yenileyebilecek bir yoldur.¹⁴⁵⁰

“Son yarım asırdaki filozofların sonuncusu ve belki de en yeteneklilerinden biri” diye nitelendirdiği Ricœur, Eliade’ın samimi dostuydu.¹⁴⁵¹ 1970’den itibaren Ricœur Chicago Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde ders vermeye başlamıştı. Ricœur ile Eliade

¹⁴⁵⁰ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* I, s. 298-299.

¹⁴⁵¹ Paul Ricœur; *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, Columbia University Press, New York 1998, s. 32.

ailecek sık sık görüşüyorlardı.¹⁴⁵² Diğer taraftan Ricœur ile Eliade, “Felsefede ve Dinler Tarihinde Hermenötik” konulu birleşik seminerler düzenliyorlardı.¹⁴⁵³ Eliade, 5 Şubat 1968 tarihli hatıra notunda kendi hermenötik çabasını Ricœur’üne benzetmektedir.

Corbin’in bir metninde (Eylül 1966’daki Cenevre Kongresindeki bildirisi) şu alıntılar buluyorum: “Kur’an’ı sırf senin için vahyedilmiş gibi oku” (Sühreverdi). “Kur’an’ın anlamı vahyedildiği andaki olaylar ve kişilerle sınırlı olsaydı çoktandır yok olup giderdi” (Bakir İman [Doğrusu: İmam], 8. yüzyıl). Sadece bu iki metin bizlerden bazılarının (Corbin, ben, Ricœur ve daha kim bilir kimler?) denediği tarihi-dini hermenötiği doğrulamak için yeterli olabilir. Hareket noktası: iyice belirlenmiş tarihi bir anda gerçekleşmiş olsa da bir vahiy her zaman tarih ötesidir, “evrenseldir” ve kişisel yorumlara [interprétations] açıktır. Aslında “yorumlar” terimi yeterince açık ve net değildir: söz konusu olan vahyi alan, yorumlayan ve kavrayan kişinin dönüşüme uğramasıdır.

Şahsen ben daha da ileri gidiyorum: yeni yapılan incelemelerimin çoğunda sözünü ettiğim “yaratıcı hermenötik”, Kur’an türü bir “vahiy” ile değil de egzotik (Hindistan vs.) ya da “arkaik” (“iptidai”) türden dini biçimlerle karşılaştığımızda bile benzer dönüşümleri meydana getirmektedir.¹⁴⁵⁴

Bu alıntıdan hem Eliade’in *yorum* terimi yerine *hermenötik* kavramını kasıtlı olarak kullandığı hem de onun yaratıcı hermenötiğinin amacı ortaya çıkmaktadır. Daha da önemlisi kendisi gibi tarihi-dini hermenötik yaklaşımı uygulayan Corbin ile Ricœur’ün Eliade’dan hangi yönden ayrıldıkları netlik kazanmaktadır. Corbin ile Ricœur hermenötiklerini İslam’ın (Corbin) ve Hristiyanlığın (Ricœur) yazılı metinlerine dayandırdıkları hâlde Eliade materyalini daha geniş tutarak araştırma sahasına yazısı olmayan halklardaki dini fenomenleri de dâhil etmektedir.

Eliade’in hermenötik projesini ayrıntılarıyla ortaya koymak açısından onun güncelerinde verdiği son derece önemli bilgilere göz atmaya devam edelim. 7 Temmuz 1947 tarihli notta Eliade, *Revue d’Histoire des Religion* dergisi için yazdığı “‘Le Dieu lieu’ et le symbolisme des noeuds”¹⁴⁵⁵ (Bağlayıcı Tanrı ve Düğüm Sembolizmi) başlıklı makalenin aslında güvenilir ve iyi bilinen dokümanlara dayanarak hermenötik metodunu sergilemek için bir “bahane” olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁵⁶ Eliade’in

¹⁴⁵² Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* II, s. 220, 231, 238, 361, 377. 1976 yılının Eylül ayında Paul Ricœur, eşi Simone, Mircea Eliade ve eşi Christinel hep birlikte Mısır’a tatile gidiyorlar (Bkz. Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* II, s. 284-301). 1978’in Aralık ayında ise hep beraber Guatemala’ya gidiyorlar (Bkz. Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* II, s. 401).

¹⁴⁵³ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* II, s. 152; Paul Ricœur; “Mircea Eliade” Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, s. 272.

¹⁴⁵⁴ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* I, s. 547-548.

¹⁴⁵⁵ Mircea Eliade; “Le ‘Dieu lieu’ et le symbolisme des noeuds”, *Revue de l’histoire des religions*, 134 (1947-1948), s. 5-36. Bu yazı daha sonra *Images et symboles* adlı kitabın üçüncü bölümü olarak 1952 yılında yeniden yayımlanmıştır (s. 120-163). Türkçe çeviri içindeki yeri: Mircea Eliade; *İmgeler ve Simgeler*, s. 95-141.

¹⁴⁵⁶ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* I, s. 67.

“hermenötik metodu”nu ortaya koyma bakımından bu makaleyi çözümlemek yararlı olacaktır. Eliade’ın adı geçen bu yazısı dokuz alt başlıktan oluşmaktadır: Le Souverain Terrible (Korkunç Hükümdar); Le symbolisme de Varuna (Varuna Sembolizmi); “Dieux lieux” dans l’Inde ancienne (Kadim Hindistan’da “Bağlayıcı Tanrılar”); Thraces, Germains, Caucasiens (Traklar, Germenler ve Kafkasyalılar); İran; Parallèles ethnographiques (Etnografik Paralellikler); Magie des nœuds (Düğüm Büyüsü); Magie et religion (Büyü ve din); Symbolisme des “situations-limites” (Uç-Durumlar Sembolizmi); Symbolisme et Histoire (Sembolizm Ve Tarih). Georges Dumézil’in çalışmalarına dayanarak Eliade, savaş silahlarıyla mücadele eden diğer tanrıların aksine Varuna’nın silahının düğüm ve bağ olduğunu ve bunların da büyüsel nitelikte olduğunu belirterek yazısına başlamaktadır. Daha sonra Eliade, amacının Dumézil’inkinden tamamen farklı olduğunu, “bağlayıcı tanrı” ve “bağlama” yoluyla büyü motiflerini daha geniş bir karşılaştırma düzlemi üzerinde sürdürerek bunların anlamlarını açığa çıkartmayı ve aynı zamanda bunların Hint-Avrupa sihirsel hükümdarlığının dışındaki diğer dini motifler içindeki işlevlerini belirlemek olduğunu ifade etmekte ve makalenin ele aldığı problemin iki açıdan ele alınacağını bildirerek asıl konuya girmektedir: 1) “Bağlayıcı hükümdar” kavramı hangi anlamda Hint-Avrupa dini sistemine özgüdür? 2) “Bağlama” motifini merkez alan tüm mit, rit ve hurafelerin büyüsel-dini içeriği nedir? Makalenin problematiğini bu şekilde belirledikten sonra Eliade, tekrar Varuna motifine dönerek hem Hinduizmin kutsal metinleri Vedalara hem etimolojik verilere ve hem de bu tanrının elinde bir iple temsil edildiği yönündeki ikonografik bilgilere dayanarak onun insanları uzaktan bağlama ve tekrar çözme şeklinde büyüsel bir güce sahip olduğuna vurgu yapmaktadır. Daha sonra Varuna’nın her şeyi bilme ve kadir-i mutlak niteliklerine sahip olmasıyla gök tanrılara özgü özellikleri taşıdığına dikkat çekilmektedir. Etimolojik ve ritüellere ilişkin verilere dayanılarak Trakların, Germenlerin ve Kafkasyalıların tanrılarının da bağlama motifiyle ilişkili olduğu ve bu bağlama sembolizminin inanan kişinin kendisini efendisinin huzurunda gören bir köle gibi tasavvur ettiğinin bir ifadesi olduğu sonucuna varılmaktadır. Diğer taraftan bağlama motifiyle ilişkili görülen ip sembolü de ölüm fenomeniyle bağlantılı bulunmaktadır. Örneğin Germenlerdeki ölüm tanrıçaları ölümleri iple çekmektedir. İran’da ölecek kişiyi şeytan Astovidhotush iple bağlamaktadır. *Şehnâme*’nin bazı bölümlerinde Ahriman elinde ip tutar vaziyette betimlenmektedir. Ölüm fenomeniyle bağlama motifinin sadece adı geçen kültürlerle sınırlı kalmadığını ve de evrensel bir

olgu olduğunu göstermek amacıyla Eliade etnografik verilere dayanarak bu olgunun Avustralya'nın yerli halklarından Arandalarda, Danger adalarında, Hervey adalarında, San Cristobal'da, Salomon adalarında da müşahade edildiğini ortaya koyduktan sonra Sami dinlerine dönerek her tür büyüsel bağın tanrılara has bir olgu olduğunu belirtmektedir. “Düğüm Büyüsü” başlıklı alt bölümde Eliade, büyü pratiklerinde bağların ve düğümlerin işlevlerini analiz etmektedir. Eliade'a göre düğüm ve bağlarla büyü yapma pratiği iki kategoriye ayrılmaktadır:

1) İnsan türünden hasımlara karşı (savaşta, büyücülükte) kullanılan sihirsel “bağlar” ve bunun tersi olan “bağların kopartılması” işlemi. Buna örnek olarak hasımlara karşı çevrilen sihirli ağlar, prens tarafından düşman ordularının yolu üzerine atılan ipler, bir düşmanın evinin yakınında gömülen ip veya batması için kayığının içine saklanan ip ve her tür belayı getiren düğümler sayılabilir. Doğum, evlilik ve ölüm gibi anlarda insanların üzerlerinde hiçbir düğüm taşımamaları gerektiği inancı da bu tasavvurla ilgilidir.

2) Vahşi hayvanlara, hastalıklara, büyülere, şeytanlara ve ölüme karşı faydalı düğüm ve bağlar. Düğümler ve bağlarla tedavi, şeytanlara karşı savunma, hayati gücü koruma işlevi atfeden tüm uygulamalar bu kategori içerisinde yer almaktadır. Bu tür pratiklere örnek olarak vücudun hasta bölümünü iyileştirmek üzere bağlanması, hastalıklardan ve özellikle doğum esnasında şeytanlardan düğümler ve ipler veya iplikler yardımıyla korunmak, nazarlık niyetine düğümler taşımak, evlilik töreni sırasında, genç evlileri korumak üzere düğüm ve ipliklerin kullanılması vs. gösterilebilir.

Bu noktada Eliade, bağların ve düğümlerin büyüsel-dini kullanımlarının çift yönlü olduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin bir taraftan düğümler hastalığa yol açarken diğer taraftan da hastalığı defetmekte veya hastayı iyileştirmektedir. Ağlar ve düğümler ise bir taraftan büyülerken aynı zamanda büyüye karşı korumaktadır. Ağlar ve düğümler doğurmayı hem engellemekte hem de onu kolaylaştırmaktadır, yeni doğan bebekleri korumakta ve diğer taraftan da onları hasta etmektedir, ölüm getirmekte hem de diğer taraftan ölümü uzaklaştırmaktadır. Sonuç olarak, Eliade, bütün bu pratiklerdeki temel hususun herhangi bir “bağlama” eyleminin içinde bulunan güce verilen yön/istikamet olduğunu düşünmektedir. İster “faydalı” ve “zararlı”, ister “savunma” ve “saldırı” anlamında olsun bu yönlendirme *pozitif* veya *negatif* olabilir.

Bağ ve düğüm motiflerinin önce dindeki işlevini daha sonra da büyüsel pratiklerdeki yerini belirledikten sonra Eliade, “Büyü ve Din” başlıklı alt bölümde “Bütün bu inançlar ve bütün bu ayinler bizi hiç kuşkusuz, *büyüsel* zihniyet alanına götürmektedir. Fakat bu popüler uygulamaların büyü ile ilgili olmaları acaba genel “bağlama” sembolizmini sırf büyüsel zihniyetin bir icadı olarak değerlendirmeye hakkımız var mıdır?”¹⁴⁵⁷ sorusunu sormakta ve akabinde “Sanmıyorum” cevabını vererek bu konuda bir senteze ulaşmaya çalışmaktadır. Buraya kadar konuyu yazılı kaynaklara, etimolojik ve etnografik verilere dayanarak karşılaştırmalı tarzda inceleyerek Dinler Tarihi perspektifinden değerlendiren Eliade’ın hermenötik metodu bu noktadan sonra başlamaktadır. Eliade, ister büyüsel ister dini olsun ip, bağ, ağ ve bağlamayla ilgili tüm tasavvurların aslında “insanın dünyadaki durumunu tüm karmaşıklığı içinde” ifade ettiği yönünde genel bir prensibe ulaşmaktadır. Eliade’a göre;

[...] hangi perspektiften incelenirse incelensin, insanın dünyadaki durumu her zaman “bağlanma, zincirlenme, bağlılık” vs. fikirlerini içeren kilit kavramlarla ifade edilmektedir. Büyüsel planda insan şeytanların ve büyücülerin bağlarına karşı kendini korumak için düğüm-muskaları kullanmakta, dini planda kendini Tanrı tarafından “bağlanmış”, onun “ağına” yakalanmış hissetmekte; ama ölüm de somut (ceset “iple bağlamaktadır”) veya mecazi olarak (şeytanlar ölünün ruhunu “bağlamaktadırlar”) bağlamaktadır. Dahası, hayatın bizzat kendisi bir “doku”dur (bazen kozmik boyutlarda sihirselsel bir doku, *maya*) veya ölümlülerin her birinin hayatını tutan bir “iplik”tir. Bu çeşitli perspektiflerin bazı ortak noktaları bulunmaktadır: her yerde insanın nihai amacı “bağlar”dan kurtulmaktır.¹⁴⁵⁸

Büyüsel ve dini bağlamlarda ip, bağ, ağ ve bağlanmaya ilişkin sembolizm ve tasavvurlardaki ortak yapıyı ortaya koyduktan sonra Eliade bir adım ileri giderek bu yapıyı felsefi antropolojin perspektiften ele alarak varoluşsal düzeyde değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

“Bağla(n)ma” kompleksinin -kozmolojik, büyüsel, dini, inisyatik, metafizik, soteriolojik planlarda gözlemlediğimiz- bu çokdeğerli oluşu [multivalence] muhtemelen *insanın bu kompleks içinde, kendisinin dünyadaki durumunun bir tür arketipini buluyor* olmasından kaynaklanmaktadır.”¹⁴⁵⁹

Sonuçta Eliade, “bağla(n)ma” fenomeninin “insanın dünyadaki durumu”ndan kaynaklanan bir arketip olduğu hükmüne vararak makalesini sonlandırmaktadır.

Bu yazısında Eliade, ele aldığı fenomenleri tarihi tasnife değil morfolojik tasnife tabi tutmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere dini fenomenlerin tarihi süreç içerisinde

¹⁴⁵⁷ Mircea Eliade; Images et symboles, s. 148.

¹⁴⁵⁸ Mircea Eliade; Images et symboles, s. 154.

¹⁴⁵⁹ Mircea Eliade; Images et symboles, s. 155.

basitten karmaşığa doğru evrilerek şekil aldığını savunan evrimci anlayışa karşı olan Eliade, fenomenleri morfolojik yolla yani biçimsel yönden değerlendirerek tasnif etmektedir. Bu yüzden “bağla(n)ma” olgusu işlenirken bu fenomenle ilgili veriler, farklı tarihi dönemlere ve farklı kültürel çevrelere ait oldukları gözetilmeksizin ele alınarak karşılaştırılmıştır. Bu bakımdan Eliade’ın araştırmasının artzamanlı (diakronik) değil eşzamanlı (senkronik) olduğu açıkça görülmektedir. Eliade, bir fenomeni alıp tarih boyunca gelişim safhalarını incelememekte, bir fenomenin çeşitli tarihi ve kültürel katmanlardaki varyantlarını karşılaştırarak ortak yapıyı bulmaya çalışmaktadır. Farklı kültürlerle ve farklı zaman dilimlerine ait dokümanları karşılaştırmasının nedeni bu dini olguların bir sisteme dâhil olmalarıdır.¹⁴⁶⁰ İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure’ün (1857–1913) dil teorisi ile Eliade’ın metodolojisi arasında benzerlik gören David Rasmussen, Eliade’ın hermenötiğinin yapısal nitelikli olduğunu savunmaktadır. *Cours de linguistique générale* adlı eserinde Saussure, dilbilimi incelenmesinin iki türünden bahsetmektedir: diakronik dilbilim, bir dil içerisindeki dönüşüm ve tarihi gelişime yoğunlaşırken senkronik dilbilim, dili genel bir ilişkiler sistemi olarak ele almaktadır. Rasmussen’e göre Eliade yapısal yani senkronik modeli tercih etmiştir.¹⁴⁶¹ Rasmussen’in bu görüşünü Eliade’ın güncesinde yer alan 13 Haziran 1978 tarihli not doğrulamaktadır. Bu notta Eliade, din morfolojisi ile dinler tarihi arasındaki farkın de Saussure’ün senkronik bir yapıya sahip olan dil (langue) ile diakronik nitelikli olan söz (parole) arasındaki ayrıma benzediğini ifade etmektedir.¹⁴⁶² Bu aşamada Eliade’ın kutsal-profan diyalektiğine ilişkin teorisi tam olarak oluşmadığı için o bu konuyu kutsal ve profan kategorilerine başvurmadan çözümlemeye çalışmaktadır.

Eliade, hermenötik kavramını açık bir şekilde tanımlamaktadır; daha doğrusu çok geç bir dönemde tanımlamaktadır. 1977 yılında yetmiş yaşındayken Claude-Henri Rocquet ile yaptığı söyleşide Eliade, hermenötiği “zaman içerisinde herhangi bir düşüncenin ya da dini fenomenin anlamının veya anlamlarının araştırılması” şeklinde tanımlamakta ve bunu neden “yaratıcı” biçiminde nitelendirdiğini izah etmektedir. Eliade, hermenötiğin üç nedenden dolayı “yaratıcı” olduğu düşüncesindedir:

¹⁴⁶⁰ Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 128.

¹⁴⁶¹ David Rasmussen; “Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy”, *Philosophy Today*, Vol. 12, No. 2 (Summer 1968), s. 143.

¹⁴⁶² Mircea Eliade; *Fragments d’un journal II*, s. 375.

- 1) Dini bir fenomen içerisindeki metafizik değeri ortaya koyabilmek için sarfedilen çaba araştırmacının bilincini ve hayatını zenginleştirmektedir.
- 2) Hermenötiğin yaratıcı vasfı gündelik tecrübe düzeyinde aşikâr olmayan bazı değerleri açığa vurmasından da kaynaklanmaktadır.
- 3) Hermenötiğin yaratıcı olma özelliğinin bir diğer kaynağı ise okuyucu üzerinde meydana getirdiği etkidir. Örneğin kozmik ağaç sembolizmini anlayan okuyucu yaşamı açısından önemli bir keşif yapmaktadır. Artık o, bir ağaca baktığı zaman kozmik ritmin gizeminin ifadesini görebilecektir.¹⁴⁶³

Dinler Tarihinin diğer beşeri bilimler arasındaki ayrıcalıklı yerinin bu disiplinin ele aldığı konudan ve seçtiği amaçtan kaynaklandığı hususu üzerinde uzunca durmuştuk. Her bilimsel disiplin gibi konusu ve amacı yanında bu disiplinin bir de metodu olacaktır. Eliade’a göre Dinler Tarihinin metodunun yaratıcı hermenötik olduğunu ifade etmiştik. Eliade, Dinler Tarihinin hem konusu hem de amacı itibarıyla dini fenomenleri inceleme konusu yapan diğer disiplinlerden üstün olduğunu savunmaktadır. Amaca ulaşmak son tahlilde kullanılan metoda bağlı olduğu için kullanılan metodun isabetli olması şarttır. Eliade, yaratıcı hermenötiği Dinler Tarihini amacına ulaştıracak tek metod olarak düşünmektedir.

Hermenötik sürecin temel hareket noktası, inceleme konusu yapılan dini fenomenlerin içerisinde açıklığa kavuşturulmayı ve anlaşılır hâle gelmeyi bekleyen bir dizi “mesaj”ın bulunduğu varsayımıdır.¹⁴⁶⁴ “Dinler tarihçisinin eli altında bulunan malzemeler, çözümlenmeyi ve anlaşılmayı bekleyen birtakım mesajlar taşımaktadır. Bu mesajlar sadece geçmişten bahsetmeyip modern insan için büyük önem taşıyan varoluşsal durumları açığa çıkarmaktadır.”¹⁴⁶⁵ Eliade’a göre başkalarının gör(e)mediği anlamları ve maksatları ancak dinler tarihçisi açığa çıkarabilir.¹⁴⁶⁶ Çünkü incelediği dokümanları anlayabilecek ve bunların semantik karmaşıklığını değerlendirebilecek tek kişi dinler tarihçisidir.¹⁴⁶⁷ Dolayısıyla incelediği dokümanlarda bulunan mesajları başkalarına aktarabilmesi için öncelikle dinler tarihçisinin kendisi bunları anlamalıdır.¹⁴⁶⁸ Dinler tarihçisi işlediği materyalleri anlayarak bunlarda saklanan mesajları, “manevi mesajlara”

¹⁴⁶³ Mircea Eliade; *L'épreuve du labyrinthe*, s. 147-149.

¹⁴⁶⁴ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 11.

¹⁴⁶⁵ Mircea Eliade; “Foreword”, Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion*, s. viii.

¹⁴⁶⁶ Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 11, 12, 59.

¹⁴⁶⁷ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 110.

¹⁴⁶⁸ Bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 19

dönüştürdüğü ölçüde çağdaş kültür içerisindeki rolünü tamamlamış olacaktır.¹⁴⁶⁹ Eliade'ın yukarıdaki hermenötik tanımında hermenötiğin yaratıcı vasfının gündelik tecrübe düzeyinde aşikâr olmayan bazı değerleri açığa vurması hususunun ikinci sıradan ziyade ilk sıraya yerleştirilmesi gerekir. Eliade, hermenötik süreci bilimsel ya da teknik bir keşfe benzetmektedir. “Keşiften önce de keşfedilen gerçeklik mevcuttu; fakat ya kimse onu görmüyordu ya anlamıyordu ya da onu kullanmasını bilmiyordu.”¹⁴⁷⁰ Mesajların keşfi öncelikle araştırmacı üzerinde bir etki meydana getirmekte ve onu değişime uğratmaktadır.¹⁴⁷¹ Dinler Tarihçisinin dini fenomenlerde saklanan varoluşsal anlamları karşılaştırma ve yorum aracılığıyla ortaya çıkaracağı şeklinde çok genel ifadeler kullanan Eliade,¹⁴⁷² birkaç ipucu haricinde konuyla ilgili daha aydınlatıcı bilgi vermemektedir. Eliade’a göre dinler tarihçisi, mitleri ve ritleri anlamaya çalışırken okunmayı bekleyen bir kitabe ya da incelenecek bir kurum karşıdaymış gibi davranamaz. O, dünyayı içerden anlayabilmek için dinler tarihçisi onu yaşamalıdır.¹⁴⁷³ Hermenötik çabayla dinler tarihçisi birçok varoluşsal durumu “yeniden yaşamak” ve sistematik öncesi çok sayıda ontolojiyi ortaya çıkarmak zorundadır.¹⁴⁷⁴ Eliade'ın bu görüşü, kültürel ve tarihi bakımından uzak olan insanları anlamının yolunun onların yaşadıkları tecrübeleri yeniden yaşamakla (Nacherleben) mümkün olacağını iler sürün Dilthey'in hermenötik anlayışını andırmaktadır. Olson'un belirttiği gibi bu durumda hermenötik süreç başkalarının hâlini anlayabilmek için kişinin kendisini o duruma sokmasını gerektirmektedir.¹⁴⁷⁵ Ancak 1927 yılında yazdığı bir yazıda Eliade, mistik tecrübeden tamamen yoksun olanların dini anlayamayacağını savunarak isteyen herkesin yabancı manevi dünyaların içine girmesinin mümkün olmadığını ima etmektedir. 1936'da kaleme aldığı başka bir yazıda ise Eliade, dini ya da metafizik bir fenomeni değerlendirebilmek için dini ya da metafizik düzlemlerin varlığına inanılması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁴⁷⁶ Dini duygu hissetmeyen okuyucunun kitabını okumamasını salık veren Rudolf Otto'nun etkisi henüz yirmi yaşında olan Eliade'ın

¹⁴⁶⁹ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 70.

¹⁴⁷⁰ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 108.

¹⁴⁷¹ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 11.

¹⁴⁷² Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 398.

¹⁴⁷³ Mircea Eliade; *L'épreuve du labyrinthe*, s. 139.

¹⁴⁷⁴ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 30.

¹⁴⁷⁵ Carl Olson; “The Fore-Structure of Eliade's Hermeneutics”, *Philosophy Today*; Vol. 32, No. 1 (Spring 1988), s. 47.

¹⁴⁷⁶ Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 866.

üzerinde açıkça görülmektedir.¹⁴⁷⁷ Eliade’ın araştırmacıdan beklediği şey, onun incelediği konunun gerçekliğine inanmasıdır.¹⁴⁷⁸ Eliade, önce manevi tecrübeleri anlayabilmesi için araştırmacının inanan bir kişi olmasını zorunlu görürken daha sonra bu kriteri esneterek araştırmacıdan sadece incelediği konu karşısında “sempatik” bir yaklaşım sergilemesini gerekli görmüştür. Ancak Eliade, inanan kişi olsa bile araştırmacının kendi kültürüne yabancı bir tecrübeyi nasıl yeniden yaşayacağı hususunda ayrıntılı bilgi vermemektedir. Eliade’ın yazılarına baktığımızda farklı dini tecrübeleri anlamak açısından sezginin ve muhayyilenin önemli bir rol oynadığı ortaya çıkmaktadır. Eliade’ın kavramsal düşünceyi (*la pensée discursive*) insanın akli yönüyle ilişkilendirirken sembolik düşünceyi (*la pensée symbolique*) “insanın muhayyile (*l’imagination*) diye adlandırılan esas ve daimi yönü” ile ilgili gördüğünü ve gerçeklik tarzlarını anlaşılır ve tutarlı bir biçimde ortaya çıkardığı için muhayyileyi bir bilgi aracı kabul ettiğini “Sembolün Mantığı” başlıklı bölümde belirtmiştik. Eliade kendi hermenötik çabasını “İslami dini metinlerin batını, gizli anlamını çözebilen hermenötiği geliştiren”¹⁴⁷⁹ Henri Corbin’inkine benzettiğini de az önce ifade ettik. Adriana Berger’e göre muhayyile kavramını bir fantezi olarak ele alan Romantik dönem düşünürlerinin aksine Corbin ile Eliade, bunu başka dünyalarla karşılaşmanın gerçekleştiği alan olarak değerlendirmişlerdir. Berger’e göre bu iki düşünürün metotlarındaki benzerlik bu ortak noktadan meydana gelmektedir.¹⁴⁸⁰ Berger’in analizlerine dayanarak Corbin’in hermenötik yaklaşımının aydınlatılması Eliade’ın hermenötik yaklaşımı daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Heidegger’i Fransızcaya ilk çeviren ve İran İslam felsefesini Fransa’da ilk tanıtan kişi olan Henry Corbin, hermenötün işini felsefecinin işine benzetmektedir. Corbin’e göre bir fenomenin özü, yalnızca subjektif bir bakış açısıyla kavranabilir. Yani bu fenomenin özünü kavrayabilmek için onunla ilk kez karşılaşan kişinin bakış açısıyla bakmak gerekmektedir. Dolayısıyla anlama ulaşabilmek için yorumcu, muhayyilesi aracılığıyla incelediği nesnenin durumunu, mekân ve zamanını yaşmalıdır.¹⁴⁸¹ Sühreverdi’nin “Kur’an’ı sana vahyedilmiş gibi oku” sözünü Corbin gibi Eliade da bir hermenötik ilke olarak kabul etmektedir. Çalışmamızın en

¹⁴⁷⁷ Bkz. Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 22.

¹⁴⁷⁸ Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 868.

¹⁴⁷⁹ Mircea Eliade; “Henry Corbin”, *History of Religions*, Vol. 18, No. 4 (May 1979), s. 295.

¹⁴⁸⁰ Adriana Berger; “Cultural Hermeneutics: The Concept of Imagination in the Phenomenological Approaches of Henry Corbin and Mircea Eliade”, *The Journal of Religion*, Vol. 66, No. 2. (April 1986), s. 141.

¹⁴⁸¹ Adriana Berger; “Cultural Hermeneutics”, s. 144-145.

başında Kitagawa'nın verdiği akvaryumdaki balık örneğine tekrar dönelim. Araştırmacının konuyu objektif/nesnel olarak incelemesi balığın “zihinsel dünyası”nın dışındaki unsurlar hakkında bilgi sağlayacaktır ama balığın dünyayı nasıl gördüğü konusunda herhangi bir yardımda bulunmayacaktır. Corbin'in araştırmacıdan sübjektif bakış açısıyla konuya yaklaşmasını beklemesi, onun kendi görüşlerini ya da önyargılarını ve değer yargılarını kullanması anlamına gelmemektedir. Tam aksine buradaki sübjektiflikten kasıt, araştırmacının incelediği konuyu incelenen nesne/obje gözüyle görmesi yani bir bakıma o kişi yani süje/özne hâline gelmesi anlamına gelmektedir. Fen bilimlerinin metodolojik ilkelerinden biri olan objektiflik kriterini beşeri bilimlere uygulamasına Eliade'ın karşı çıkması ve hatta bunu saçma bulması da bu düşünceye dayanmaktadır. Ancak tüm mesele bir kişinin başka bir kişinin zihin dünyasına nasıl nüfuz edeceği, kendisini onun perspektifine yerleştirerek dünyayı nasıl onun gözüyle göreceği ile ilgilidir.

Her şeyden önce Eliade, *homo religiosus*un dini tecrübelerinin sezgiye dayandığını yani dindar insanın kutsalı akıl yoluyla değil sezgileriyle algıladığını düşünmektedir. Eliade'ın şu ifadeleri bu durumu net bir biçimde ortaya koymaktadır: “sezgi yoluyla hissedilen mutlak bir gerçeklik”,¹⁴⁸² “gökyüzünün aşkının sezilmesi”,¹⁴⁸³ “tek mutlak gerçeklik olarak Tanrının “gücünün” sezilmesi”,¹⁴⁸⁴ “ritmik değişimin ve verimliliğin normu olarak ayın sezilmesi”,¹⁴⁸⁵ “toprağan dini bir “biçim” olarak ilk kez sezilmesi”,¹⁴⁸⁶ “Kozmosun ağaç olarak sezilmesi”,¹⁴⁸⁷ “kutsallığın, hayatın ve ölümün bir “merkez”de yer aldığına ilişkin sezgi”,¹⁴⁸⁸ “kozmik ritmin ve yenilenmenin sezilmesi”,¹⁴⁸⁹ “gerçekliğin bütünüyle sezilmesi”,¹⁴⁹⁰ “kozmik bir bütünlüğün sezgisi”,¹⁴⁹¹ “canlı ve cinsiyetli bir Kozmos sezgisi”,¹⁴⁹² “insan-ev-kozmos arasındaki benzeşimin sezilmesi”,¹⁴⁹³ “kozmik birliğin ilk sezilmeleri”,¹⁴⁹⁴ “başlangıçtaki Kozmos

¹⁴⁸² Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 55.

¹⁴⁸³ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 72.

¹⁴⁸⁴ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 89.

¹⁴⁸⁵ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 139.

¹⁴⁸⁶ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 210.

¹⁴⁸⁷ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 236.

¹⁴⁸⁸ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 246.

¹⁴⁸⁹ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 303.

¹⁴⁹⁰ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 74.

¹⁴⁹¹ Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 77.

¹⁴⁹² Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 107.

¹⁴⁹³ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 205.

¹⁴⁹⁴ Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 13.

sezgisi”,¹⁴⁹⁵ “insanlığın temel sezgileri”.¹⁴⁹⁶ Örneğin *homo religiosus*, ayın “erdemlerini” rasyonel analiz yoluyla değil sezgi ile keşfetmektedir.¹⁴⁹⁷ Eliade dini tecrübeyi yaşayan kişi ile araştırmacı arasındaki paradigma farkına şu şekilde dikkat çekmektedir: “Bir bütün olarak sezgisel yolla algılanan bir şeyi biz niçin sebep sonuç ilişkisi ile açıklıyoruz.”¹⁴⁹⁸ Eliade’a göre dini semboller ve dini tecrübeler, akıldan ziyade sezgi yolu ile algılandığı için bunları anlamak da aynı yolla mümkün olmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Eliade’ın gençlik yıllarında yazdığı bir yazı çok önemli bir açıklama getirmektedir: “Düşünmekle anlama elde edilemez. Zira düşünce kendi içine kapanmaktadır. Düşünce, kendi iç dünyasına dalmıştır ve statiktir. Anlam, düşünce ile kavranılmaz ve bize bizim içimizde ya da bizim dışımızda bulunan biri tarafından verilir.”¹⁴⁹⁹ Marino’nun belirttiği gibi Eliade, böylece anlamanın düşünceden ziyade sezgi ve ifşa/vahiy (révélation) yoluyla elde edileceği görüşündedir. *L’île d’Euthanasius* adlı eserinde Eliade, bu düşüncesini biraz daha açmaktadır: “Her büyük yaratıcı daha önce haberdar olmadığı sembolleri yeniden keşfetmektedir. Bu temel semboller kuşkusuz ifşa/vahy edilmektedir. Bunlar rasyonel düzlemin ötesinde bulunan ve “bilinçaltı” diye adlandırabileceğimiz bir alandan gelmektedir.”¹⁵⁰⁰ Konuyla ilgili diğer bir husus ise daha önce belirttiğimiz “arketipik sezgiler” ile ilgilidir. Eliade, modern insanın bile “arketipik sezgilerinden” kurtalamayacağını düşünmektedir.¹⁵⁰¹ Bu sezgisel arketipler, insanın başlangıçtaki birliğin yok olduğunu, kutsal alanla arasına bir “ayrılığın” girdiğini fark etmesini ifade etmektedir. İnsanın bu durumunun (la condition humaine) farkına varmasını Eliade, “insanın Kozmosdaki konumunun bilincine varması” şeklinde ifade etmektedir. Yukarıdaki analizler göz önünde bulundurulduğunda Eliade’ın dini fenomenleri anlama sürecini sezgiye bağladığı açıkça görülmektedir. Eliade, araştırmacıdan başkalarının dini tecrübelerini anlamasını isterken aslında o araştırmacının o tecrübeyi yaşayan kişilerin o tecrübeleri yaşamalarını sağlayan sezgiye ulaşmasını beklemektedir. Bu konuda da Eliade sistematik bilgi vermemektedir. Ancak Eliade’ın böyle bir şeyin mümkün olduğuna inandığı kesindir. Daha da önemlisi Eliade kendisinin bunu başardığı kanaatindedir. Bunu nasıl başardığı

¹⁴⁹⁵ Mircea Eliade; Une nouvelle philosophie de la lune, s. 14.

¹⁴⁹⁶ Mircea Eliade; Cosmologie et alchimie babylonienne, s. 21-22.

¹⁴⁹⁷ Mircea Eliade; Traité d’histoire des religions, s. 141.

¹⁴⁹⁸ Mircea Eliade; Traité d’histoire des religions, s. 141.

¹⁴⁹⁹ Mircea Eliade; La bibliothèque du maharadjah suivi de Soliloques, s. 180.

¹⁵⁰⁰ Mircea Eliade; L’île d’Euthanasius, s. 18-19.

¹⁵⁰¹ Mircea Eliade; Commentaires sur la légende du maître Manole, s. 244; Mircea Eliade; Traité d’histoire des religions, s. 363.

konusu ise müphemdir. Eliade’a göre “bir üstadın yaptığı iş, o işi nasıl yaptığından çok daha önemlidir.”¹⁵⁰² Bir sonraki aşamada ise bu mesajların okuyucuya aktarılmasıyla o da dönüşüme uğrayabilmektedir.

Sonuçta yaratıcı hermenötik, insanı *değiştirmektedir*. Yaratıcı hermenötik, bir bilgilendirmeden ziyade varoluşun niteliğini değiştirebilecek manevi bir tekniktir. Bu durum özellikle tarihi-dini hermenötik için geçerlidir. İyi bir Dinler Tarihi kitabı okuyucu üzerinde bir uyanış etkisi meydana getirmelidir...¹⁵⁰³

Eliade’a göre yaratıcı hermenötik sayesinde Dinler Tarihi insanı değiştirebilecek bir niteliğe sahip olduğu için hem bir pedagoji hem de yeni “kültürel değerler”in meydana gelmesi için bir kaynaktır.¹⁵⁰⁴ Eliade’a göre başlangıçta her kültürel yaratım (alet, kurum, sanat, ideoloji vs.) dini bir ifadeydi ya da dini bir gerekçe veya kökene sahipti.¹⁵⁰⁵ Dolayısıyla tüm bunlar, kutsal bir boyuta sahipti. Sekülerleşme süreci sonucunda kültürel yaratımlardaki kutsal boyut tasfiye edilmiştir. Hermenötiğin ikinci yönü bu beşeri fenomenlerdeki kutsal boyutu yeniden ortaya koymaktır. Eliade’ın tasarladığı yaratıcı hermenötik sürecin bu ikinci yönüne örnek olarak İsviçreli sanat ve kültür tarihçisi Jakob Burckhardt’ın (1818–1897) 1860 yılında yazdığı *Die Kultur der Renaissance in Italien* adlı kitabı gösterilebilir. Eliade’a göre bu eser, İtalyan Rönesansının Burckhardt’tan önce görünmeyen bir boyutunu ortaya koymak suretiyle Batı kültürüne yeni bir “değer” kazandırmıştır.¹⁵⁰⁶ Bunun gibi Eliade da dinler tarihçisinden önceki kuşakların sahip olduğu eskimiş değerlerin yerini alacak yeni bir dünya görüşünün meydana gelmesini sağlayacak eserler üretmesini beklemektedir.¹⁵⁰⁷

Yaratıcı hermenötiğin birinci yönü, kaybolan, unutilan ya da bilinmeyen anlamları gün yüzüne çıkararak insanın bilgisini ilerletmektir.¹⁵⁰⁸ İnsanın değişim ve dönüşümü de bu bilgi edinme sürecine bağlıdır. Eliade’ın Dinler Tarihine amaç olarak tayin ettiği yeni bir hümanizm düşüncesinin epistemolojik bir temele dayandığını söylemiştik. Diğer taraftan metodun da amaca uygun olması gerektiğini belirtmiştik. Dolayısıyla epistemolojik bir nedene dayanan bir problemin çözümü de epistemolojik bir etkiye sahip metotla gerçekleştirilebilir. İnsanı dönüşüme uğratabilecek olan bilgiyi yaratıcı

¹⁵⁰² Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* II, s. 214.

¹⁵⁰³ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 109.

¹⁵⁰⁴ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 115.

¹⁵⁰⁵ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 117.

¹⁵⁰⁶ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 108.

¹⁵⁰⁷ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* I, s. 245; Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 110.

¹⁵⁰⁸ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 111.

hermenötik sağlayacaktır. Peki, ama insanın değişim ve dönüşüme uğramasından kasıt nedir? Bu süreç nasıl gerçekleşmektedir? İnsanı dönüşüme uğratacak olan bilginin mahiyeti tam olarak nedir? En önemli husus da bu değişime kim/ler uğrayacaktır?

Öncelikle şunu belirtelim ki, insanın dönüşmesini Eliade, zihinsel düzlemde düşünmektedir. Yaratıcı hermenötik süreç içerisinde fiziki olarak insan değişmemekte, fiziki olarak dünya da değişmemektedir. Değişen şey, insanın içerisinde bulunduğu dünyaya bakış açısı ve onu algılama biçimidir. Diğer taraftan insanın kendi varoluşuna bakışı kendi hayatına verdiği anlam da bu süreç içerisinde değişmektedir. İnsanın dünyaya ve hayata farklı şekilde bakması bir değişimin ifadesidir. Fakat bu değişimin sadece zihinsel düzlemde gerçekleştiğine bir kez daha dikkat çekelim.

Gençlik yıllarında Sartre'dan etkilenecek yeni Hümanizmin bilim tarihinin ve özellikle de tıp tarihinin ortaya koyduğu bilgilere dayanacağını düşünen Eliade'ın fikir değiştirerek değişimi sağlayacak olan bilginin de sıradan bir bilgi olmayıp kutsal ya da daha geniş anlamda metafizik bir bilgi olması gerektiği kanaatine sonradan vardığı anlaşılmaktadır. Eliade'ın yeni Hümanizmin modern Batı insanın bilinmeyen ya da aşına olunmayan anlam dünyalarıyla karşılaşması sonucunda meydana geleceği şeklindeki düşüncesine daha önce işaret etmiştik.¹⁵⁰⁹ Eliade, bu anlam dünyalarının varoluşu anlamsızlaşan modern insanın problemine bir çözüm sunacağına inanmaktadır.

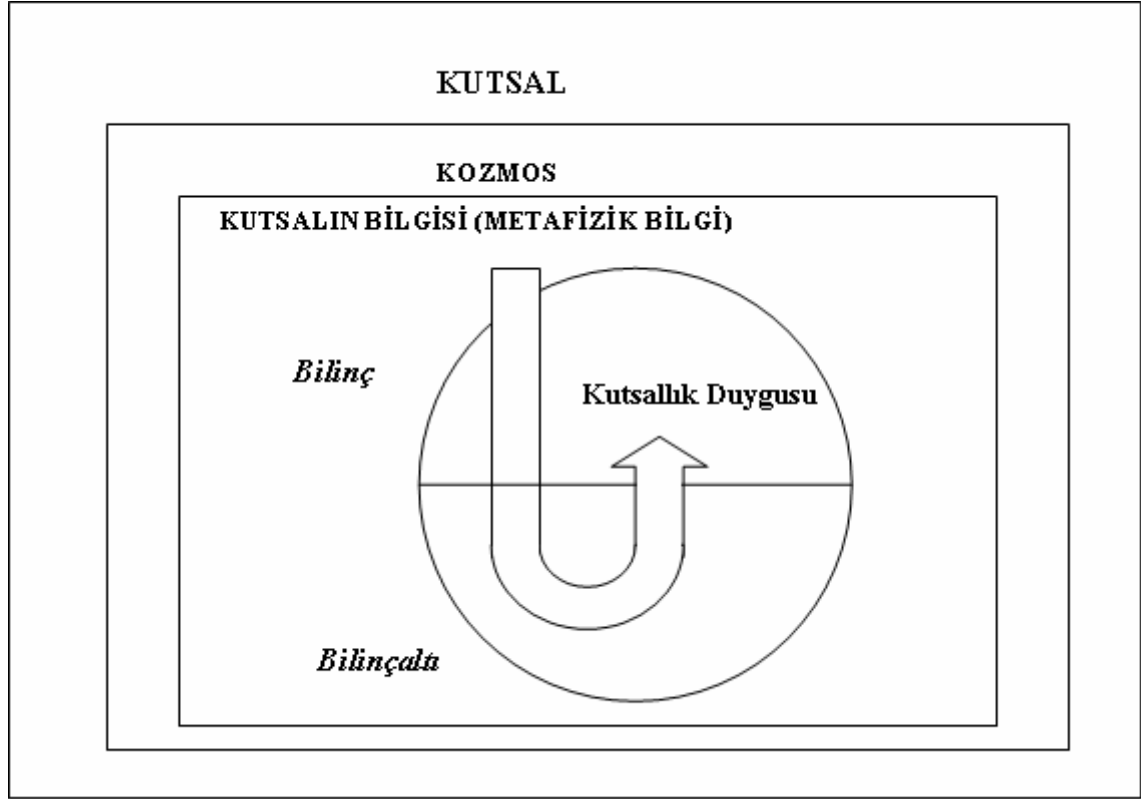
[...] medeniyetimizin ve içinde bulunduğumuz tarihi anın dışına yerleşerek bunları diğer kültürlerin ve diğer dinlerin perspektifinden yargılamak istiyoruz. [...] Söz konusu olan Avrupa dışında yer alan bir medeniyete mensup akıllı ve sempatik bir gözlemcinin bize nasıl bakacağı ve bizi nasıl yargılayacağı gibi kendimize bakmaktır. Daha da açık olarak başka bir medeniyete iştirak eden bir gözlemcinin bizi kendi değerleri ölçeğinde yargılamasını kastediyoruz.¹⁵¹⁰

Eliade'ın daha önce üzerinde ayrıntılarıyla durduğumuz Dinler Tarihi problematiğini çözümlerken modern insanın dünyayı ve bilincini kutsallıktan arındırdığını ve bunun sonucunda da anlamsız hâle gelen doğa ve varoluş karşısında bunalıma girdiğini ifade etmiştik. Dolayısıyla Eliade'ın dönüşüme uğramasını beklediği kitle Batı'daki modern insandır. Kutsal/metafizik bilgiye ihtiyacı olan bu profan insandır. İnsanın bir *homo religiosus* olması nedeniyle tamamen profanlaşmadığını ve kutsalın bilinçaltına indirgenerek var olmaya devam ettiğini savunan Eliade, hermenötik aracılığıyla

¹⁵⁰⁹ Bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 14-15.

¹⁵¹⁰ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 61

bilinçaltına düşen kutsallık duygusunu bilinç seviyesine çıkarmayı hedeflemektedir. Eliade'ın bu düşüncelerinin gözler önünde canlanması için konuyu şematik olarak şu şekilde özetleyebiliriz:



Şekil 2.1. Yaratıcı Hermenötik Sonucunda Dönüşüme Uğrayan Bilinç

Bu genel bilgileri verdikten sonra insanın nasıl dönüşüme uğrayacağı ve bu süreç içerisinde hermenötiğin nasıl bir rol oynadığı konularını biraz daha açalım. Bilindiği üzere dilin temel işlevlerinden bir tanesi, konuşan kişinin karşısındaki muhatapına bir anlam iletmesidir. Eğer iletilen bu anlam muhatap için bir şeyler ifade ediyorsa bu durumda bir “mesajdan” bahsedilir. Eğer iletilen ya da iletmeye çalışılan anlamı karşı taraf anla(ya)mıyorsa o hâlde bir “şifre”den söz edilir. Bu durumda ortada bir mesaj var ama muhatap bunun anlamını algılayamamaktadır. Dolayısıyla “şifre”, “kapalı bir mesaj”dır. Daha önce belirtildiği üzere Eliade, başka bir dünyaya ait varlıkların ve güçlerin izlerini taşıdığı için bu dünyanın “açık” olma niteliğine sahip olduğu kanaatindedir. Diğer bir deyişle Kozmos kendini aşan başka bir düzeye yukarıdan iletişim hâlinindedir. Bu açıklığı idrak etmek evrendeki sembollerin okunabilmesine ya da Eliade’ın tabiriyle bunların deşifre edilebilmesine bağlıdır. Yapıları, biçimleri ve mevsimleri aracılığıyla bu Kozmos mesajlar sunmakta, yani “konuşmaktadır”. İnsan bu

mesajları “dinlemekte” ya da “okumakta” ve bunun sonucunda da Kozmos karşısında tutarlı bir anlamlar sistemi karşısındaki gibi davranmaktadır. Dünya insana “konuşuyor” ve bu dili anlamak için mitleri bilmek ve sembolleri deşifre etmek yeterlidir. Fakat kutsalı algılayamayan modern/profan insan da Kozmosun dilini anlamamakta, sembolleri görememekte ve onları deşifre edememektedir. Nihai gerçekliğe işaret eden semboller ancak bunların mesajını deşifre eden insan için varoluşsal ifşalar oluşturarak insan hayatına bir anlam katmaktadır. Diğer bir ifadeyle aşkın boyuta açılan pencereler, insanın sembollerin mesajını idrak etmesiyle mümkün olmaktadır. Sonuç olarak bu kozmik boyutu yok eden modern insan için kozmos, saydam, hareketsiz ve sessiz hâle gelmiştir. Artık gizemi kaybolan kozmos hiçbir mesaj vermez ve hiçbir “şifre” taşımaz olmuştur.

Hermenötik kavramının tanımlamasını yaparken, bu terimin kökeni hakkındaki görüşlerden birinin de bunun Yunan tanrısı Hermes’ten türemiş olduğu yönündedir demiş ve Hermes’in temel görevinin sembolik dilden oluşan tanrıların dilini insanların anlayacağı dile dönüştürmek olduğunu ifade etmiştik. Eliade’ın yukarıdaki analizlerine baktığımız zaman onun hermenötik çabasının da tam bu yönde olduğu görülmektedir. Yani Eliade’ın yaratıcı hermenötik sürecinin amacı, evrenin sembolik dil aracılığıyla sunduğu mesajı anlamayan modern insanın bilincinde anlaşılır hâle getirmektir. Bu durumda hermenötik, bir anahtar konumundadır. Dinler tarihçisi şifreyi çözecek ve böylece kapalı mesajı açarak içerisindeki anlamın gün yüzüne çıkmasını sağlayacaktır. Bu şekilde insan, sembollerin mesajını yeniden idrak edebilir duruma gelecektir. Sonuçta başka bir dünyaya ait varlıkların ve güçlerin izlerini taşıdığı için bu dünyanın “açık” olma niteliğine sahip olduğu görülecektir. Bu da son tahlilde insanın kutsalla yeniden irtibat kurduğu anlamına gelmektedir.

Eliade’ın Platon’un *anamnesis* kuramına atıfta bulunması onun hermenotik teorisini daha da netleştirmeyi mümkün kılmaktadır. Platon’a göre öğrenmek, hatırlamaktan ibarettir. “Fiziki nesneler ruhun kendine dönerek bir tür “geriye dönüş”le kendini yeniden keşfetmeye ve dünya ötesi durumdayken sahip olduğu bilgiye yeniden kavuşmayı sağlamaktadır.”¹⁵¹¹ Şekil 2.1’de bu durum net bir şekilde görülmektedir. Eliade’a göre yaratıcı hermenötik insan zihninde kutsallık duygusu meydana

¹⁵¹¹ Mircea Eliade; Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, s. 12.

getirmemekte, sadece o duyguya ulaşmayı sağlamaktadır. “Tüm bu veriler modern insanda bile var olmaya devam etmektedir; söz konusu olan bunları yeniden canlandırmak ve bilincin eşiğine getirmektir.”¹⁵¹² Yaratıcı hermenötik, evrende görülen dini sembollerin ve kutsallıkların algılanmasını engelleyen bilinç tabakasını metafizik bilgi aracılığıyla delip kutsallık duygusunun bilinçaltından fıskırarak bilinç düzeyine çıkmasını sağlamaktır. Böylece *homo religiosus*un profan insan hâline dönüştüğü zamandan beri kopmuş olan iletişim yeniden sağlanacaktır. Eliade’ın hermenötik teorisinin son tahlilde onun antropolojik tasavvuruna dayandığı görülmektedir. Yaratıcı hermenötik teorisi bu çalışma boyunca üzerinde sıkça durulan şu varsayımlara dayanmaktadır: 1) Kutsallık duygusu fitridir, 2) İnsan, başlangıçta meydana gelen bir kopuşun, bir ayrılışın, başlangıçtaki Birlik’in bölünmesinin bir ürünüdür ya da diğer bir ifadeyle “beşeri durum, başlangıçtaki ‘kutsal bir tarih’in neticesidir.”¹⁵¹³ Aslında birinci maddeyi de ikincisi içerisinde değerlendirmek mümkündür. Burada yine kozmogonik mitin yani yaratılışın nasıl meydana geldiğin ifade eden anlatının önemi ortaya çıkmaktadır.

Eliade’ın atıfta bulunduğu bir başka filozof ise İlk çağ Yunan filozofu Sokrates’tir. Eliade, kendi hermenötik projesini Sokrates’in *doğurmak* anlamına gelen *maia* kökünden türeyen *maieutik* teorisine benzetmektedir. Sokrates, kendisini gerçeği her insanın ruhundaki hazineden çıkararak onu uykusundan uyandıran bir tür ebe olarak görür. Sokrates’in pedagoji anlayışı, öğretmenin öğrenciye yalnızca bilgi aktardığı her türden öğretimbilgisi yöntemine kuşkuyla yaklaşır. Sokrates’in “öğretim”den anladığı, öğrencide zaten var olan cevheri gün ışığına çıkarmaktan ibarettir.¹⁵¹⁴ Yaratıcı hermenötiğin bir pedagoji olduğunu ifade eden Eliade’ın gün yüzüne çıkarmaya çalıştığı cevher kutsallık duygusudur. Hermenötik aracılığıyla Eliade yeni bir insanın “doğmasını” yani profan insanın manevi hayata dönmesini sağlamaktadır.¹⁵¹⁵ Yaratıcı hermenötikle Eliade’ın yeni bir hümanizmin meydana gelmesini amaçladığını daha önce ifade etmiştik.

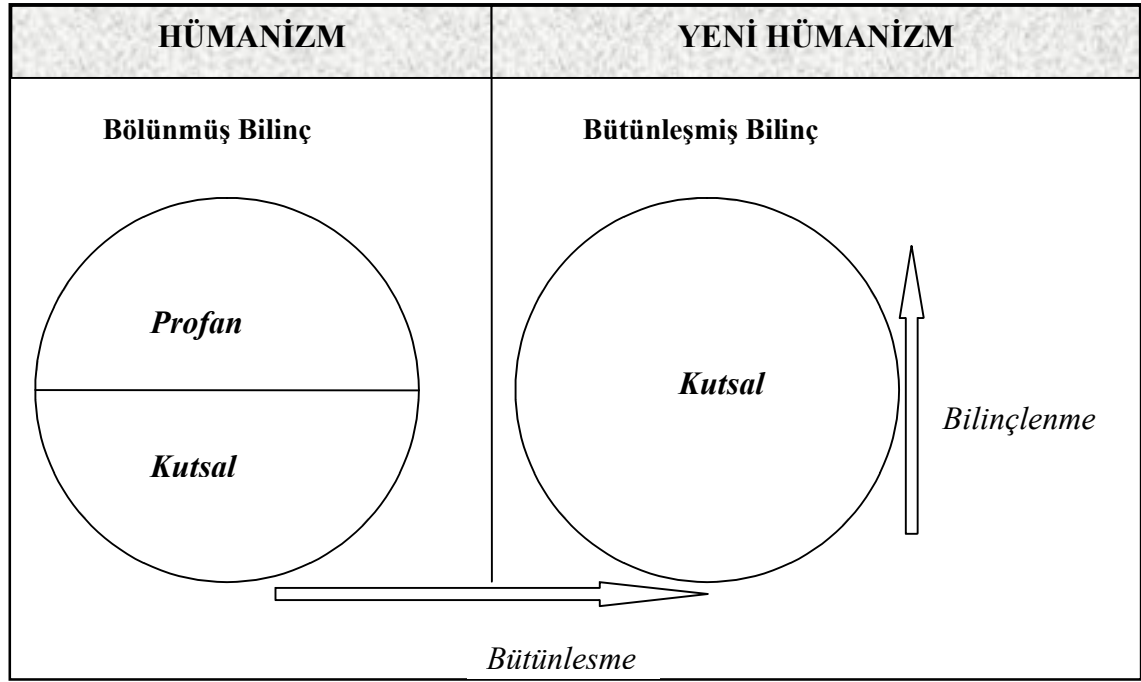
¹⁵¹² Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 45.

¹⁵¹³ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 30.

¹⁵¹⁴ Örneğin bkz. “Doğurtma (yöntemi)”, A. Baki Güçlü et al.; *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.

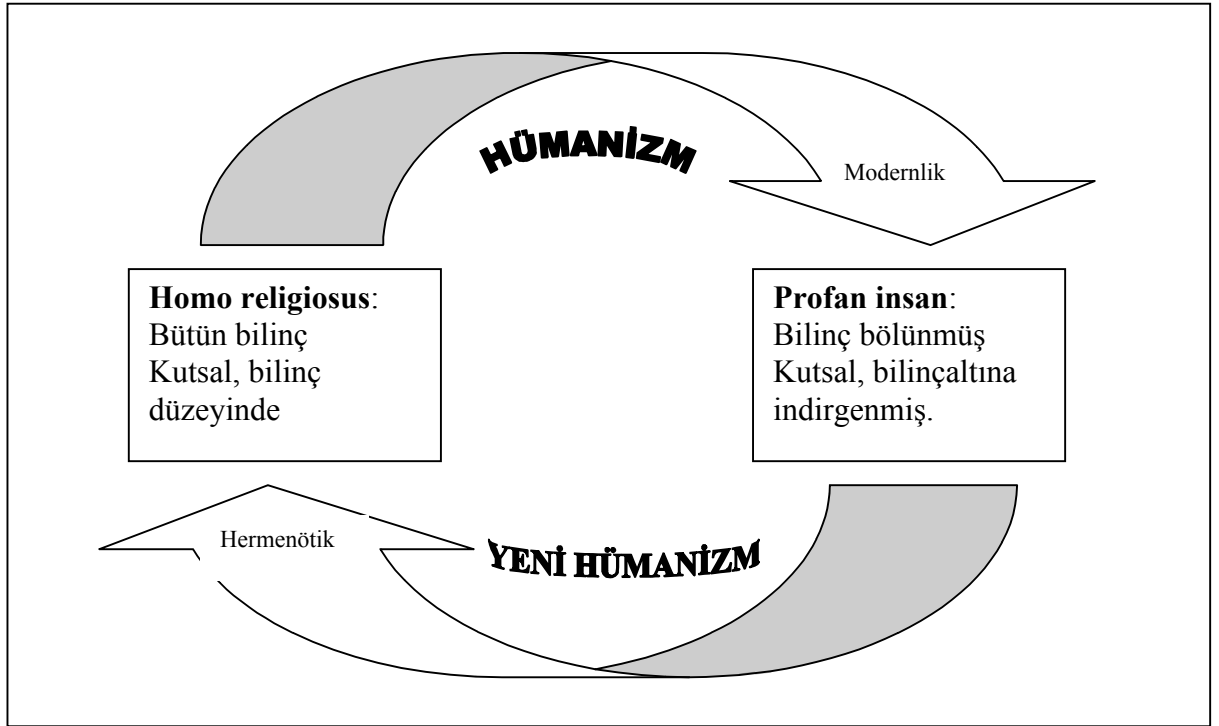
¹⁵¹⁵ Bkz. Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 247.

İnsanın içinde yaşadığı dünyadaki kutsallıkları ve kendi bilincindeki kutsallık/dindarlık duygusunu tasfiye ederek insan zihninin bölünme sürecini başlatan Hümanizme karşı Yeni Hümanizm bağlamında konuyu daha bir şekilde ele aldığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır.



Şekil 2.2. Yaratıcı Hermenötikle Hümanizmden Yeni Hümanizme Geçiş Süreci

*Homo religiosus*un profan insana dönüşme süreciyle ilgili şekil 1.2 ile karşılaştırılırsa Eliade'ın yaratıcı hermenötiğinin tam aksi yönde bir süreci oluşturmayı amaçladığı açıkça görülür. Diğer bir ifadeyle yaratıcı hermenötik, Hümanizm düşüncesiyle ortaya çıkan süreci tersine çevirmeyi amaçlamaktadır. Şekil 1.2 ile şekil 2.2 bir birini takip eden iki süreci ifade etmektedir. Bu iki süreci sentezleyerek tablonun tamamını şu şekilde resmedebiliriz:



Şekil 2.2. Yaratıcı Hermenötiğin Yeni Hümanizmi Oluşturma Süreci

Az önce ifade edildiği üzere Eliade’ın din bilimi çalışmalarındaki analizlerinin dayandığı temel düşünce beşeri durumla ilgilidir. Eliade’a göre her seferinde söz konusu olan “insanı ve onun dünyadaki durumunu anlamaktır.”¹⁵¹⁶ Eliade, beşeri durumun en iyi ifadesinin ve en uygun tanımının bir dizi geçiş (initiation) sınavından yani ölüm ve yeniden dirilmeden oluştuğunu düşünmektedir.¹⁵¹⁷ Diğer taraftan Eliade, Sokrates’in *maieutik* teorisinin de geçiş ritine benzediğine dikkat çekmektedir.¹⁵¹⁸ Eliade’ın geçişten kastı, birtakım rit ve sözlü eğitim aracılığıyla geçiş törenine konu olan kişinin dini ve sosyal statüsünün kökten değişime uğramasıdır. Felsefi açıdan geçiş, “varoluşsal tarzının ontolojik dönüşümü” ile eşdeğerdir. Geçiş törenindeki sınavlardan sonra namzet, geçişten öncekinden tamamen farklı bir varoluşa sahiptir; artık o başka biri olmuştur.¹⁵¹⁹ Geçişin işlevi Eliade’a göre her yeni kuşağa beşer üstüne doğru açılan bir dünyayı yani “aşkın” bir dünyayı ifşa etmektir.¹⁵²⁰ Eliade, hermenötik süreci de bir geçiş törenine benzetmektedir. “Geçiş, felsefeye eşdeğerdir. Geçiş, profan tecrübe düzeyinde “ölmeyi” ve dini tecrübe düzeyinde “dirilmeyi” (résurrection) yani metafizik bilgiye ulaşmayı temsil etmektedir. Felsefe benzer bir icraatta bulunmaktadır: cehaletin

¹⁵¹⁶ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 280.

¹⁵¹⁷ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 89.

¹⁵¹⁸ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 204.

¹⁵¹⁹ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 185.

¹⁵²⁰ Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 190.

“ölümü” ve bilgi ile yeniden doğmak (renaissance).”¹⁵²¹ Eliade’ın bu düşüncesiyle Üniversiteden hocası olan Nae Ionescu’nun şu düşüncesi arasındaki benzerliğe dikkat çekmek istiyoruz: “Filozofun arayışının amacı bilgidir; dini arayışın amacı ise kurtuluştur.”¹⁵²² Hocasından ilham alan Eliade’ın yaratıcı hermenötiği felsefi yaklaşımla dini yaklaşımı buluşturmaktadır. Hermenötiğin nihai amacı, metafizik bilgi ile insanın kurtuluşunu sağlamaktır. Hermenötik, ölümün bir yok oluş olmayıp yeni bir varoluş tarzına geçiş olduğunu kabul ettirerek modern insanı içinde bulunduğu manevi krizden kurtaracaktır.

3. Bir Soterioloji Olarak Dinler Tarihi

1927 yılında Üniversite son sınıf öğrencisiyken bitirme tezi ile ilgili araştırmalarını tamamlamak üzere İtalya’ya giden Eliade, gençlik yıllarından beri hayranı olduğu ve kendisine örnek aldığı birkaç kişiden biri olan¹⁵²³ İtalyan yazar Giovanni Papini (1881–1956)’yi Floransa’daki evinde ziyaret etmiş¹⁵²⁴ ve Üniversite dergisi için onunla bir mülakat yapmıştır.¹⁵²⁵ Çağdaş bilincin mistik bir tecrübeye ihtiyacı olduğunu düşünen Eliade’ın “Mistisizm sizce nedir?” sorusuna Papini’nin cevabı şu olmuştur:

Tanrı ile birleşme... İşte bu! Mistik tecrübe, İnsanın Tanrıya dönüşmesidir. Başlangıçta indirgenemez bir düalizm vardı: Tanrı-İnsan. İsa Mesih’in nüzulu, insanı tanrıya dönüştürecek şekilde biçimlendirmek amacıyla iki Prensibi uzlaştırma teşebbüsüydü ama bu başarılı olmadı. İnsanlar behimelikten kurtulamadılar. Tek ümit, içimizdeki Mesih’in yeniden doğmasını sağlamak yani kendimizin birer Tanrı olmasıdır. Ama bu zor bir iş...¹⁵²⁶

Hindistan tecrübesinden sonra Eliade’ın “arkaik ontoloji” diye nitelendirdiği şeyin de aynı yapıda olduğunu yani mistik bir yapıda olduğunu fark ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü arkaik insanın her eylemi, başlangıçtaki bütünlüğünü yeniden elde etmektir. Nihai amaç insanlık hâinden kurtularak aşkınlık boyutuna kavuşmaktır. Kurtuluş öğretisini en iyi ifade eden düşünce sistemlerinden biri de Yogadır. Hint maneviyatına özgü mistik bir boyut¹⁵²⁷ olan Yoga felsefesine göre mahiyeti her ne olursa olsun beşeri tecrübe ıstıraba yol açmaktadır. Beden acının meydana geldiği yer olduğu için kendisi de bir acı kaynağıdır. ıstıraba sebep oldukları için duygular, nesneler ve algılar da birer

¹⁵²¹ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* I, s. 222.

¹⁵²² Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 100.

¹⁵²³ Bkz. Florin Turcanu; *Mircea Eliade: Le prisonnier de l’histoire*, s. 219.

¹⁵²⁴ Mircea Eliade; *Contributions à l’étude de la philosophie de la Renaissance*, s. 80.

¹⁵²⁵ Alain Paruit’nin bildirdiğine göre bu mülakat, 7 Mayıs 1927 tarihli *Universul literar* adlı dergide yayımlanmıştır (Mircea Eliade; *Contributions à l’étude de la philosophie de la Renaissance*, s. 80 dip.).

¹⁵²⁶ Mircea Eliade; *Contributions à l’étude de la philosophie de la Renaissance*, s. 84-85.

¹⁵²⁷ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 140.

ıstıraptır. Hatta zevk de bir ıstıraptır çünkü onu ıstırap takip etmektedir.¹⁵²⁸ Tüm Hint felsefelerinin ve mistik akımlarının amacı işte bu ıstırapı ortadan kaldırmaktır.¹⁵²⁹ Hint metafizik düşüncesine göre insanın yaşadığı bu ıstırap, tanrısal bir cezadan ya da asli bir günahıtan kaynaklanmamaktadır. Bu ıstırapın asıl ve tek kaynağı cehalettir. İnsan içerisinde bulunduğu evreni gerçek, fani olanı ebedi zannetmektedir, oysa her şey bir yanılsamadan (Maya) ibarettir. Dolayısıyla insanın ıstırapına neden olan bu cehaletin ortadan kalkması ve böylece de kurtuluşun gerçekleşmesi metafizik bilgi sayesinde olacaktır. Bundan dolayıdır ki Hint düşüncesinde metafizik bilgi her zaman soteriolojik bir amaca yöneliktir.¹⁵³⁰

Metafizik doktrinler gibi soteriolojik teknikler de [...] insanı “acıdan” kurtardıkları ölçüde anlam ifade etmektedirler. Hangi mahiyette olursa olsun beşeri tecrübe ıstırapa neden olmaktadır. Acının mahalli olduğu için beden de acı vermektedir; duygular, nesneler, duygular da ıstıraptır çünkü bunlar da ıstırapa neden olmaktadır; hatta zevk bile ıstıraptır çünkü ondan sonra ıstırap gelmektedir. [...] Tüm Hint felsefelerinin ve mistik akımlarının amacı bu ıstıraptan “kurtulmak”tır. [...] İnsan “selamet”ini hedeflemeyen hiçbir bilimin değeri yoktur. [...] İnsan hayatının sefaleti, tanrısal bir cezanın ya da asli bir suçun neticesi değil *cehaletin* sonucudur. Bu, herhangi bir cehalet değil, metafizik düzeyde bir cehalettir. Dolayısıyla metafizik bir bilginin gelip bu cehalete son vermesi doğaldır.¹⁵³¹

Hint düşüncesindeki metafizik bilginin nihai amacı aslında bütün dinlerin nihai amacı ile aynıdır. Din ile ilgili herkes tarafından kabul edilen yeterli bir tanımlama yapılamadığına dikkat çeken Joseph M. Kitagawa, Dinler Tarihi disiplini içerisindeki araştırmacıların paylaştıkları bazı varsayımlardan söz etmektedir. Din ile ilgili varsayımlardan bir tanesi de dinin soteriolojik yönüne işaret etmektedir.

[...] din, inanç, ibadet ve ahlaktan oluşan bir sistemden daha fazla bir şeydir. Din, aydınlanmayı, özgürleşmeyi veya kurtuluşu hedefleyen tam bir yönelim ve bir hayat tarzıdır. Diğer bir tabirle dinin odak noktası soteriolojiden başka bir şey değildir. Din, hayat ve dünya hakkında bilgi değil varoluşun nasıl olması gerektiğiyle ilgili anlayışı doğrultusunda insanın dönüşmesi için pratik bir yol sağlamaktadır. Yani din, hayatın sosyal, politik, ekonomik ve diğer bütün yönlerine soteriolojik açıdan bakmaktadır. Bu bakımdan din, genellikle “dini” boyutlar olarak görülen şeylerle değil sadece, hayatın ve dünyanın tamamıyla ilgilidir.¹⁵³²

Eliade bir adım ileri giderek dinlere has bu kurtuluş öğretisinin Dinler Tarihi için de geçerli olduğunu savunmaktadır. Güncesine yazdığı 2 Mart 1967 tarihli notta Eliade, şu açıklamada bulunmaktadır: “Benim anladığım şekliyle Dinler Tarihi, “kurtarıcı” bir

¹⁵²⁸ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 36.

¹⁵²⁹ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 37.

¹⁵³⁰ Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, pp 38-40 vd.

¹⁵³¹ Mircea Eliade; *Patanjali et le yoga*, Éditions du Seuil, Paris 1962, s. 17-21.

¹⁵³² Joseph M. Kitagawa; “Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions”, Joseph M. Kitagawa (ed.); *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, The University of Chicago Press, Chicago 1967, s. 41

disiplindir (a saving discipline).”¹⁵³³ Eliade’a göre mit, ritüel, sembol, tanrısal figür vs. gibi dini olguları anlamak insanı değiştirmekte ve başkalaştırmaktadır. Bu değişim de kurtuluş yolunda bir adım ileri gitmeye eşdeğerdir. Mevcut hâlini değişimden önceki hâliyle karşılaştırdığında insan, bir yükten, bir yanılsamadan ve bir engelden kurtulduğunu ve böylece daha özgür olduğunu fark etmektedir.¹⁵³⁴ Bu ifade Eliade’ın Dinler Tarihini dinimsi bir yapıya sahip olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

¹⁵³³ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 537.

¹⁵³⁴ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 552.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ELİADE'IN SİSTEMİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Din bilimi çalışmalarında kullandığı metodoloji konusunda hiçbir zaman geniş bir teorik çerçeve çizmeyen Mircea Eliade, kişisel ve felsefi düşüncelerini de hiçbir zaman tam ve net olarak açıklamamıştır. Bu durum, onun düşünceleri hakkında birbirine tamamen zıt görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁵³⁵ Eliade'a yöneltilen eleştiriler onun ölümünden sonra hem yoğunlaşmış hem de sertleşmiştir. Ancak Eliade, henüz hayattayken de kendisine yöneltilen eleştirilere karşılık vermemeyi tercih etmiştir.¹⁵³⁶ Eliade'ın bu tavrı, onun çalışmaları hakkında ileri sürülen spekülasyonları artırmış ve kendisine yöneltilen eleştirilerin devam etmesine neden olmuştur. 1977 yılında Douglas Allen'ın kitabına yazdığı önsözde Eliade, bazı eleştirmenler tarafından kendisine yöneltilen itirazları cevaplandırmak üzere bir kitap yazmayı planladığını belirtmektedir.¹⁵³⁷ Yaklaşık on yıl sonra, ölümünden birkaç ay önce hatıra defterine yazdığı nottan anlaşıldığı üzere her ne kadar Eliade, bu ihmalinin farkına varmışsa da artık iş işten geçmiştir.

[...] benim dinler tarihi telakkime yöneltilen “metodolojik” eleştiriler, birkaç yıldır artmıştır. Bu durumdan kısmen ben sorumluyum: Yapmam gerektiği hâlde bu tür eleştirilere hiçbir zaman cevap vermedim. Bir gün kendi kendime “devam etmekte olan çalışmalarımın kurtulduğunda bana atfedilen “karışıklıkları ve yanlışları” açıklayacağım kısa bir teorik monografi yazarım” diyordum... Korkarım ki bunu yapabilmek için yeterli vaktim kalmadı.¹⁵³⁸

Amerika'ya gitmeden önce Eliade'ın İngilizceye çevrilen tek kitabı *The Myth of the Eternal Return*'dür. Bu kitabı, 1954'te W. R. Trask tercüme etmiştir. 1956 yılında Chicago Üniversitesinde göreve başlayan Eliade'ın diğer önemli kitapları kısa zamanda İngilizceye çevrilmiştir. Chicago Üniversitesinde 1956 yılında verdiği “Patterns of Initiations” konulu konferanslar *Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture* adlı kitapta 1958 yılında yayımlanmıştır. Aynı yıl, R. Sheed'in çevirdiği *Patterns in Comparative Religion* ve W. R. Trask'ın çevirdiği *Yoga: Immortality and Freedom*; 1959 yılında yine W. R. Trask'ın çevirdiği *The Sacred and*

¹⁵³⁵ Bryan S. Rennie; “Eliade, Mircea”, Edward Craig; Routledge Encyclopedia of Philosophy, Volume 3, Routledge, London & New York 1998, s. 261.

¹⁵³⁶ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 263. Ayrıca bkz Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 439.

¹⁵³⁷ Mircea Eliade; “Foreword”, Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion*, s. vii.

¹⁵³⁸ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal III*, s. 227.

the Profane ve P. Mairet'in çevirdiği *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*; 1961 yılında yine P. Mairet'in çevirdiği *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*; 1963 yılında W. R. Trask'ın çevirdiği *Myth and Reality*; 1964'te yine W. R. Trask'ın çevirdiği *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*; 1965 yılında J. M. Cohen'in tercüme ettiği *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in Myth and Symbol* adlı kitaplar, İngilizce olarak piyasaya çıkmıştır. Bu kitapların yayımlanmasıyla birlikte Eliade'a yöneltilen eleştiriler de yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır.

Bu dönemdeki eleştirilerin çoğunun Amerikalı antropologlardan geldiği dikkat çekmektedir. *Birth and Rebirth*'ü değerlendiren antropolog Dorothy Libby, kullanılan verilerin çok dağınık ve özellikle seçilmiş olduğunu, modern ve Batılı olmayan kültürlerin “arkaik”, “ilkel” ya da “geleneksel” şeklinde adlandırılan birimlere dâhil edildiğini belirterek Eliade'ı “antropolojik saflıkla” eleştirmekte ve bu kitabın “uzman olmayan okuyucuya” bile önerilemeyeceği sonucuna varmaktadır.¹⁵³⁹ Hâlbuki aynı kitabı değerlendiren teolog Thomas J. J. Altizer, Eliade'ın çalışmalarıyla henüz tanışmamış olanlar için bu kitabın “mükemmel bir giriş” olacağını, Eliade'ın “fenomenolojik metodun ustası” olarak “dünyanın ilkel dinlerindeki geçiş motiflerinin yapısının fenomenolojik analizini parlak bir şekilde yazmayı başardığı”nı dile getirerek sanki Libby'nin bahsettiği kitaptan başka bir kitap tanıtıyormuş hissi uyandırmaktadır.¹⁵⁴⁰

Patterns adlı kitabı değerlendiren Amerikalı antropolog William A. Lessa (1908–1997), bu kitabın İngiliz antropolog James G. Frazer'in tarzında kaleme alındığını belirttikten sonra Eliade'ı tarih yapmaktan ziyade genellemeler yapmakla eleştirmektedir. Lessa'ya göre Eliade'ın genellemelerinin çoğu, felsefi niteliktedir ve karşılaştırılan verilerin oldukça çok olmasına rağmen bu genellemeler delillere değil kişisel kanaate dayanmaktadır. Lessa, “birçok provokatif düşüncenin bulunduğu” bu kitapta, Eliade'ın sentezlerinin taraflı olduğunu savunmaktadır. Lessa'ya göre din alanında uzman olanlar

¹⁵³⁹ Dorothy Libby; “Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 4 (August 1959), s. 689.

¹⁵⁴⁰ Thomas J. J. Altizer; “Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture”, *The Journal of Religion*, Vol. 40, No. 2 (April 1960), s. 131-132.

dışındakiler için bu kitabın yararı çok sınırlı olacaktır.¹⁵⁴¹ Lessa'nın tam aksini düşünen Kutsal Kitap uzmanı ve İngiliz dinler tarihçisi S. H. Hooke (1874–1968), genel olarak *Patterns*'i ilginç ve orijinal bulmaktadır.¹⁵⁴²

Çin dinleri uzmanı ve İngiliz misyoner David Howard Smith (1900–1987) ise Eliade'ın *Patterns* adlı eserinde gördüğü bazı yanlışlıklara değinmektedir. Smith'e göre “ilkel” insanların cinsel ilişkisinin çocukların meydana gelmesine neden olduğunu bilmediklerine dair hiçbir delil yoktur. Howard'ın zayıf gördüğü diğer bir husus ise kadınla yılan arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Howard, yılanla kadınlar arasındaki ilişkiyle ilgili bir yığın folklorik bilgi ile mitin bir araya getirilmesi, “Doğu'nun her tarafında kadının ergenlik çağında ya da adet hâlindeyken ilk cinsel ilişkisinin yılanla olduğu yönündeki inancı” ispat etmediğine dikkat çekmektedir. Howard'ın son eleştirisi ise dini fenomenlerin tarihi bağlamlarına atıfta bulunulmaksızın incelenmiş olmasıdır.¹⁵⁴³

İngiliz asilzade Lord Raglan'ın (1885–1964) eleştirilerinin Amerikan antropologları ile paralellik arz ettiği görülmektedir. Raglan, eleştirisine *Patterns*'de sıkça geçen “hierofani” ve “ilk sezgi” kavramlarının yeterli tanımının yapılmadığını belirterek başlamaktadır. Eliade'ın arkaik kültürlerde yüce tanrının gök tanrı şeklinde telakki edildiği ve bunun da zamanla uzaklaşarak yerini başka dini motiflere bıraktığı yönündeki düşüncesine karşı çıkan Raglan'a göre bunu ispat etmek mümkün değildir. Eliade'ın verileri Frazer tarzında bir araya getirdiğini belirten Raglan, onun kullandığı kaynakların birçoğunun misyonerler tarafından yazıldığı için güvenilir olmadığını savunmaktadır. Raglan, *Patterns*'deki bilgilerin okuyucuyu aydınlatmak yerine kafasını daha çok karıştıracağı sonucuna varmaktadır.¹⁵⁴⁴

Eliade'ın *The Sacred and the Profane* adlı eserinin de değerlendirmesini yapan Lessa, bunu “tuhaf bir kitap” olarak nitelendirmektedir. Eliade'ın “parlak spekülasyonlarını” olumsuzlayacak da ya çelişkiye düşürecek etnografik ve tarihi verileri göz ardı ettiği ve bu yüzden de anokronizme düştüğü şeklindeki eleştirilerini dile getiren Lessa, bu

¹⁵⁴¹ William A. Lessa; “Patterns in Comparative Religion”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 1 (February 1959), s. 122-123.

¹⁵⁴² S. H. Hooke; “Patterns in Comparative Religion”, *Journal of Theological Studies*, Vol. 10 (1959), s. 218.

¹⁵⁴³ D. Howard Smith; “Patterns in Comparative Religion”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1, No. 3 (March 1959), s. 291-292.

¹⁵⁴⁴ Raglan; “Patterns in Comparative Religion”, *Man*, Vol. 59 (March 1959), s. 53-54.

kitabın “bilimsel ya da tarihi bir çalışma olmaktan ziyade edebi bir çalışma” olduğu sonucuna varmaktadır.¹⁵⁴⁵

Aynı kitabı değerlendiren Robert E. Fitch’in eleştirileri ise çok daha serttir. Fitch’e göre *The Sacred and the Profane*, bilim adamını şoke edecek ve felsefeciyi rencide edecek nitelikte bir kitaptır. Eliade’ın bu kitabını Frazer’ın *Altın Dal*’ına benzeten Fitch, çok farklı kültürel ortamlardan alınan dini fenomenlerin farklılıkları göz önünde bulundurulmadan aralarında benzerliğe odaklanıldığı ve bu yöntemin de antropolojik yönetime aykırı olduğunu savunmaktadır. Yukarıda zikredilen antropologların dile getirdikleri eleştirilerin bir tekrarı niteliğinde olan bu kitap değerlendirmesinde Fitch, Eliade’ın niyetinin “tarihi dinlerin hepsini yok etmek” olduğu yönünde çok ciddi bir suçlamada bulunmaktadır.¹⁵⁴⁶

Eliade’ın beş yazısından oluşan *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in Myth and Symbol* adlı kitabını değerlendiren Amerikalı antropolog Benson Saler, Eliade’ın metodu meselesine dikkat çekerek onun metonunun kesinlikle sübjektif olduğu sonucuna varmaktadır.

Aynı derecede kişisel olan farklı yorumlar arasında nasıl seçim yapabiliriz? Çoğu zaman daha iyisi bulunmadığında insanın temel doğası hakkındaki metafizik varsayımlara başvurarak. Ancak “din bilimi”nden söz edilmeye başlanıldığında daha fazlasına ihtiyaç duyulmaktadır. Anladığım şekliyle bilim test edilebilir hipotezler gerektirmektedir. Kamuya bilgi olarak sunulan teorileri geliştirmek için sempati ve sezgi önemli olsa da bunlar bu teorileri test etmek için hiç uygun değildir. Tabii ki metafizik varsayımları da doğrudan çürütmek mümkün değildir.¹⁵⁴⁷

Eliade’ın din bilimi teorilerinin metafizik varsayımlara dayalı olduğu için test edilemez olduğunu ve dolayısıyla da bilimsel bir karakter arz etmediğini savunan Saler’in değerlendirdiği bu kitabı İngiliz antropolog Edmund Leach de değerlendirmiştir. Leach’in “Sermons by a Man on a Ladder” (Merdiven Üzerindeki Adamdan Vaazlar) başlıklı bu yazısı o güne kadar Eliade’a yöneltilen eleştirilerin en ağırılarını içermektedir. Leach’in eleştirilerini birkaç madde hâlinde özetlemek mümkündür:

1) Eliade’ın bazı kitaplarının (*The Myth of the Eternal Return*, *Yoga* ve *Shamanism*) İngilizceye çevrilmesi için Jung psikolojisinin destekçisi olan Bollingen Foundation

¹⁵⁴⁵ William A. Lessa; “The Sacred and the Profane”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 6 (December 1959), s. 1146-1147.

¹⁵⁴⁶ Robert E. Fitch; “The Sacred and the Profane”, *Commentary: A Jewish Review*, Vol. 27 (1959), s. 356-357.

¹⁵⁴⁷ Benson Saler; “Mephistopheles and the Androgyne: Studies en Religious Myth and Symbol”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 69, No. 2 (April 1967), s. 263.

sponsorluğunu üstlenmiş, üç kitabı da (*Patterns in Comparative Religion, Images and Symbols* ve *Mephistopheles and the Androgyne*) Katolik bir yayınevi olan Sheed and Ward yayımlamıştır. Dolayısıyla Eliade'dan objektif olması beklenemez.

2) Eliade'ın o güne kadar İngilizceye çevrilen kitapları, Rumence ya da "kötü bir" Fransızca ile yayımlanan *Asian alchemy* (1935), *Yoga* (1938), and *Babylonian cosmology* (1937) başlıklı çalışmalarının yeniden düzenlenmiş versiyonlarından ibarettir. Satışları artırmak için birçok kitap, yeni adlarla piyasaya sürülmüştür. *Cosmos and History* (1959) ile *The Myth of the Eternal Return* (1954), *Rites and Symbols of Initiation* (1965) ile *Birth and Rebirth* (1958) ve *Mephistopheles and the Androgyne* (1966) ile *The Two and the One* (1965) aynı kitaptan ibarettir.

3) On beş yıl içerisinde on iki kitap yazması ve yüzlerce kaynağa atıfta bulunması Eliade'ın gösterdiği kaynakları okumadığını göstermektedir. Diğer taraftan Antropoloji alanındaki bilgisi çok kötü olan Eliade, Marcel Mauss, Robert Hertz ve Arnold Van Gennep gibi temel kaynakları kullanmamıştır; Lévi-Strauss adını ise hiç duymamış gibidir. Frazer gibi Eliade da bir masa başı bilim adamı olarak kendi düşüncelerini desteklemek için başkalarının yazdıklarını kullanmaktadır.

Leach, aynı zamanda hem bir bilim adamı hem de inanan bir kişi olarak gördüğü Eliade'ı Cizvit bir papaza benzetmektedir. Leach, göğe çıkmak için merdiven kullanan şaman gibi Eliade'ın da derin bir bilgiye sahip olduğu izlenimi vererek insanları büyülediğini ima etmektedir. Son olarak Leach, Eliade'ı arkaik insana benzetmektedir. Zira Leach'e göre arkaik insan, sadece daha önce başkaları tarafından meydana getirilen eylemleri kabul ettiği için onun hayatı başkalarının gerçekleştirdiği davranışların tekrarından ibarettir.¹⁵⁴⁸

Stig Wikander'e yazdığı bir mektupta bu olayı "çok pis bir saldırı" olarak nitelendiren Eliade,¹⁵⁴⁹ daha önce ifade edildiği üzere eleştirilere cevap vermeme kararından dolayı Leach'in bu sert eleştirileri karşısında da sessiz kalmayı tercih etmiş ve onun yerine eski öğrencilerinden Mac Linscott Ricketts, 1973 yılında yayımlanan "In Defence of Eliade: Toward Bridging the Communication Gap between Anthropology and the History of Religions" (Eliade'ı Savunmak: Antropoloji İle Dinler Tarihi Arasındaki İletişim

¹⁵⁴⁸ Edmund R. Leach; "Sermons by a Man on a Ladder", The New York Review of Books', Vol. 7, No. 6 (October 20, 1966), s. 28-31.

¹⁵⁴⁹ Florin Turcanu; Mircea Eliade, s. 462.

Kopukluğunun Giderilmesine Doğru) başlıklı makalesinde hem Leach'ın iddialarının temelsiz olduğunu hem de Eliade'ın teorilerinin modern Antropoloji için bilimsel bir değer oluşturduğunu göstermeye çalışmıştır.

1976 yılında yayımlanan “*Homo Religiosus*” in Mircea Eliade: *An Anthropological Evaluation* adlı kitabında John A. Saliba, yukarıda adı geçen Amerikalı antropologların görüşlerine dayanarak Eliade'ın metodunun bilimsel ve deneysel olmadığını, Eliade'ın deneysel yoldan doğrulanması mümkün olmayan ve metafizik iddialara dayanan dini konularla ilgilendiğini savunmaktadır.¹⁵⁵⁰ Ricketts'in Eliade'ı savunmasının akademik çevrelerde hoş karşılanmayacağını ifade eden Saliba, bu durumu atalar kültürüne benzetmektedir.¹⁵⁵¹ Saliba, Eliade'ın iptidai insana ilişkin görüşleri hakkında birkaç itiraz yöneltmektedir. İlk olarak Saliba, ilkel insanın yalnızca dini planda yaşamadığını etnografik kaynakların bildirdiğine dikkat çekmektedir.¹⁵⁵² Eliade, iptidai hayatı dini yöne indirgemıştır. Oysa antropolojik araştırmalar dinin, iptidai hayatın sadece bir boyutunu oluşturduğunu ve bunun tam olarak anlaşılabilmesi için sosyolojik, psikolojik ve diğer yönlerle de eşit derecede ağır vermek gerektiğini göstermektedir.¹⁵⁵³ İkinci husus ise ilkel insanlar, sadece köken meselesiyle ilgilenmemektedirler.¹⁵⁵⁴ Sonuçta Saliba, Eliade'ın ilkel insan ve zihniyeti hakkında aşırı genellemeler yaptığı yönündeki daha önce yöneltilen eleştiriyi yinelemektedir.

Felsefeci Robert Luyster'e göre Amerikalı antropologların Eliade'ı eleştirmelerinin temel nedeni, onun incelediği dini fenomenleri sistematize ederek genellemeye gitmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁵⁵⁵ Yukarıdaki değerlendirmelere bakıldığında gerçekten de bütün antropologlar Eliade'ı Frazer'e benzeterek farklı kültürel katmanlara ait verileri karşılaştırarak bir senteze ulaşmaya çalışmakla suçlanmaktadır. Eliade'ın hemşehrısı ve eski asistanı olan Ion P. Culianu ise Eliade'ı eleştiren antropologları iki kategori altında değerlendirmektedir: Edmund Leach ve John A. Saliba gibi “klasik” Anglo-Sakson Antropolojinin temsilcileri ve bunlara karşılık “anarşist” antropologlar diye nitelendirdiği yeni antropoloji akımının Terry Alliband ve Hans Peter Duerr gibi

¹⁵⁵⁰ John A. Saliba; “Homo Religiosus” in Mircea Eliade: *An Anthropological Evaluation*, E. J. Brill, Leiden 1976, s. 115.

¹⁵⁵¹ John A. Saliba; “Eliade's View of Primitive Man: Some Anthropological Reflections”, *Religion*, Vol. 6, No. 2 (Autumn 1976), s. 151.

¹⁵⁵² John A. Saliba; “Eliade's View of Primitive Man: Some Anthropological Reflections”, s. 162.

¹⁵⁵³ John A. Saliba; “Eliade's View of Primitive Man: Some Anthropological Reflections”, s. 165.

¹⁵⁵⁴ John A. Saliba; “Eliade's View of Primitive Man: Some Anthropological Reflections”, s. 162.

¹⁵⁵⁵ Robert Luyster; “The Study of Myth: Two Approaches”, s. 241.

mensupları. Culianu'ya göre Eliade'ın sembol ve sembolizm teorisi, sembolizmin evrensel ve “doğal” olduğu yönündeki varsayımı reddeden “klasik” antropologlar tarafından eleştirilmiştir. Bu ve buna benzer nedenlerden dolayı bunlar Eliade'ı “mistik” biri olarak değerlendirerek onunla daha fazla diyaloga girmek istememişlerdir.

“Anarşist” antropologlar ise Eliade'ı şamanlık tecrübesine sadece sembolik bir değer atfedip bunun gibi sıra dışı tecrübelerle yeterince yer vermemekle eleştirmektedirler. Ancak bu eleştirmenlerin, dini sembolizmin çeşitli yönlerini çözümlemeye çalışan Eliade'ın bu faaliyeti hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığı görüşünde olan Culianu, bu eleştirilere katılmamaktadır. Culianu'ya göre özellikle yeni nesil antropologların bu hataya düşmeleri Eliade'ın 1937 yılında yazdığı ve sıra dışı tecrübeler konusundaki görüşlerini ortaya koyan çok önemli bir makaleden hiç haberleri olmamasından kaynaklanmaktadır.¹⁵⁵⁶ Culianu'ya göre “Eliade'ın teorileri felsefî ve de ne yazık ki metafizik spekülasyonlara çok yakın olduğu için” klasik antropologlar tarafından kabul görmemiş ve bu açıdan da Eliade, sert eleştirilere tabi tutulmuştur.¹⁵⁵⁷

Meseleye farklı bir açıdan yaklaşan Robert A. Segal'a göre her ne kadar aynı inceleme konuları üzerine eğilseler de genel itibarıyla antropologların Eliade'ı görmezden gelmeye çalışmalarının altında saklı bir husumet bulunmaktadır. Bunun nedenini ise Segal şu şekilde izah etmektedir:

Büyük ölçüde inançsız ve saf olmasalar da kesinlikle kararlı birer deneyselci olan antropologlar, dini genellikle ya düpedüz yanlış ya da kavranılamayan yani gerçek olduğuna inanıldığında psikolojik veya sosyal bir işlevi yerine getiren bir olgu olarak ele almışlardır. Bunun aksine sıklıkla inanç sahibi olan dinler tarihçileri, dini ya düpedüz doğru ya da kavranabilir yani inananlar için anlamlar taşıyan bir olgu olarak ele almışlardır. Antropologlar, bu yaklaşımlarından dolayı dinler tarihçilerine güvenmemişler ve dinler tarihçileri de çoğunlukla antropologların yaklaşımından kuşku duymuşlardır yani ya doğrudan ya da Psikoloji veya Sosyolojiye indirgeyerek dini bir yanılsamaya indirgemelerinden kuşku duymuşlardır.¹⁵⁵⁸

İskoçyalı dinler tarihçisi Ninian Smart (1927–2001), 1978 yılında yazdığı “Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion” (Eliade'ın Ötesinde: Dinde Teorinin Geleceği) başlıklı makalesine Eliade ve arkadaşlarının Din Biliminin ihtiyaç duyduğu

¹⁵⁵⁶ Ion P. Culianu; “Mircea Eliade at the Crossroad of Anthropology”, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 27 (1985), s. 126-127. Culianu'nun sözünü ettiği Eliade'ın bu yazısı, daha önce üzerinde durduğumuz “Bir Bilgi Aracı Olarak Folklor” başlıklı makaledir.

¹⁵⁵⁷ Ion P. Culianu; “Mircea Eliade at the Crossroad of Anthropology”, s. 129.

¹⁵⁵⁸ Robert A. Segal; “Not All Differences Can Be Reconciled”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 17, Issue 1 (March 1978), s. 76.

bir zamanda teşvik edici etkilerinin bulunduğu kabul ederek başlamaktadır.¹⁵⁵⁹ Eliade’ın teorisinin felsefi ve spekülâtif olduğunu ifade eden Smart, dinler tarihçisinin “agnostik” olması yani dini tecrübenin ve inançların konusu olan şeyleri var olup olmadıkları ya da gerçek olup olmadıkları kriterlerine bağlı olmadan ele alması gerektiğini savunmaktadır. Diğer taraftan din incelemesinde kutsal-profan ayrımına gerek olmadığını ifade eden Smart’a göre Eliade’ın dinin antropolojik, sosyolojik, ekonomik vs. yönlerini göz ardı etmesi onun yaklaşımının eksikliğini yansıtmaktadır.¹⁵⁶⁰

Sonuçta Smart, Eliade’ın Din Bilimi alanındaki metodolojisini bir araştırma programı olarak değerlendiren Guilford Dudley’in teklifinin “Eliade’ın ötesinde atılması gereken adım için yeterli olmadığı”nı belirtmektedir.¹⁵⁶¹ Eliade’ın ölümünden sonra Smart, 1988 yılında yazdığı bir kitap değerlendirmesinde bu düşüncesini daha açık bir biçimde ifade etmektedir: “Muhtemelen Eliade döneminin sonuna geldik. Ona katkılarından dolayı minnettar olmakla beraber, yeni meselelere ve yeni konulara geçmeliyiz.”¹⁵⁶² Eliade’ın din bilimi teorisinin artık geçerli bir tarafının kalmadığını ve dolayısıyla da Eliade döneminin kapanması gerektiği yönündeki Smart’ın çağrısı, sonraki yıllarda çeşitli araştırmacılar tarafından daha eleştirel bir biçimde yankılandırılmıştır. Örneğin Eliade’ı “Dinler Tarihinin son peygamberi” olarak nitelendiren dinler tarihçisi Roger Corless (1938–2007), din(ler) kavramı ile neyin kastedildiği meselesi ve bunu/bunları incelerken ne yaptığımızı tamamiyle yeniden düşünmemiz gerektiğini savunmaktadır. Corless’e göre Eliade’ın dinler tarihçiliği “muhteşem ve paha biçilmez bir başarısızlık”tan ibarettir.¹⁵⁶³ Bundan dolayı da “Eliade dönemi ağırbaşlılıkla kapatılmalı ve başka meselelere geçilmelidir.”¹⁵⁶⁴ Dini, *sui generis* bir kategori olarak ele alan Eliade’ın kutsalı bilincin unsuru olarak kabul etmesini Tim Murphy, temel bir hermenötik ilke olarak görmektedir.¹⁵⁶⁵ Eliade’ın bu yaklaşımı süjeyi merkeze almaktadır. Oysa Murphy’ye göre postmodern çağda, din bilimleri de postsüje çağına

¹⁵⁵⁹ Ninian Smart; “Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion”, *Numen*, Vol. 25, No. 2 (August 1978), s. 172.

¹⁵⁶⁰ Ninian Smart; “Beyond Eliade”, s. 176, 182-183.

¹⁵⁶¹ Ninian Smart; “Beyond Eliade”, s. 183.

¹⁵⁶² Ninian Smart; “Encyclopedia of Religion”, *Religious Studies Review*, Vol. 14, No. 3 (July 1988), s. 197. Roger Corless; “After Eliade, What?”, *Religion*, Vol. 23, No. 4 (1993), s. 373’den alıntı.

¹⁵⁶³ Roger Corless; “After Eliade, What?”, s. 373.

¹⁵⁶⁴ Roger Corless; “After Eliade, What?”, s. 377; Roger Corless; “Building on Eliade’s Magnificent Failure”, Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001, s. 9.

¹⁵⁶⁵ Tim Murphy; “Eliade, Subjectivity and Hermeneutics”, Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds*, s. 38-39.

geçmeli yani süjeyi aşmalıdır. Süje çağı aşıldığına göre Murphy, Eliade çağının da aşılması gerektiğini düşünmektedir.¹⁵⁶⁶

Eliade dönemini kapatmayı şiddetle savunanlardan bir diğeri de Kanada asıllı dinler tarihçisi Russell McCutcheon'dur.¹⁵⁶⁷ McCutcheon, Doktora tezi olarak hazırladığı ve aynı başlık altında yayımlattığı *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* başlıklı kitabında “sui generis din” kategorisinin A.B.D.’de Dinler Tarihi diye bilinen disiplini özerk bir bilim dalı olarak kurumsallaştırmak ve bazı sosyo-politik taleplerde bulunmak üzere geliştirilen bir strateji olduğunu savunmaktadır. McCutcheon’a göre mit kavramı gibi *sui generis* din kavramı da ideolojik bir icattan ibarettir. Dinin *sui generis* olduğu yönündeki bilimsel söylem, hâkimiyet kurmak için ileri sürülen stratejilerden bir tanesidir. Bu tür söylemi geliştiren bilim adamlarına örnek olarak McCutcheon, Mircea Eliade’ı göstermektedir. McCutcheon’a göre Eliade’ın Yeni Hümanizm’i politik bir programdır.¹⁵⁶⁸ Bilim adamlarının dini, insani arzuların, eylemlerin ve ilişkilerin bir ürünü olarak izah etmemesine teolojik ve felsefi etkenler kadar politik ve sosyal faktörler de etki ettiğini düşünen McCutcheon,¹⁵⁶⁹ din duygusunu fitri bir özellik olarak kabul eden Eliade’ı eleştirdiği gibi onun bu görüşünü destekleyen “savuncuları”nı da eleştirmektedir.¹⁵⁷⁰

Carl Olson’un *The Theology and Philosophy of Mircea Eliade* (1992) adlı eserini, David Cave’in *Mircea Eliade’s Vision for a New Humanism* (1993) başlıklı kitabını ve Bryan S. Rennie’nin *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (1996) isimli eserini değerlendiren McCutcheon, bunları analiz ve eleştiriden ziyade sempatik tevil ve yorum yapan birer çalışma olarak görmektedir. McCutcheon’a göre Eliade’ın bu savunucuları onun “kutsal”, “hierofani”, “coincidentia oppositorum” ve “homo religiosus” gibi kategorilerini ve varoluşsal yargılarını eleştiriye tabi tutmadan kullanmaktadırlar.¹⁵⁷¹ McCutcheon’un temel itirazı, tıpkı Eliade gibi bu araştırmacıların da “özerk,

¹⁵⁶⁶ Tim Murphy; “Eliade, Subjectivity and Hermeneutics”, s. 47.

¹⁵⁶⁷ McCutcheon’un “Methods, Theories, and the Terrors of History: Closing the Eliadean Era With Some Dignity” başlıklı makalesi yazarın bu konudaki düşüncesini net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bkz. Russell T. McCutcheon; “Methods, Theories, and the Terrors of History: Closing the Eliadean Era With Some Dignity”, Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds*, s. 11-23. Aynı makale genişletilerek yeniden yayımlanmıştır: Russell T. McCutcheon; *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*, Routledge, London 2003, s. 191-212

¹⁵⁶⁸ Russell T. McCutcheon; *The Discipline of Religion*, s. 27.

¹⁵⁶⁹ Russell T. McCutcheon; *The Discipline of Religion*, s. 73.

¹⁵⁷⁰ Russell T. McCutcheon; *The Discipline of Religion*, s. 74 vd.

¹⁵⁷¹ Russell T. McCutcheon; “Methods, Theories, and the Terrors of History”, s. 14, 21.

indirgenemez ve saf bir sübjektifliğe dayanan kişisel bir alan” oluşturmaya devam etmeleridir.¹⁵⁷² Daha açık bir ifadeyle McCutcheon, dini, “var olmayan bir alana anlamsız bir atıf” olarak görmekte ve birçok eleştirmenin dile getirdiği gibi Eliade’ın çalışmalarında teolojik bir etki değil sosyal ve politik bir etkinin bulunduğunu savunmaktadır.¹⁵⁷³ Donald Wiebe, bir taraftan dini, inşa edilmiş bir gerçeklik yani bir ideoloji olarak değerlendiren McCutcheon’un din incelemesinin bilimsel bir zemine oturtulması gerektiğini savunması diğer taraftan dini politik bir teoriye indirgeyerek izah etme çabası arasındaki çelişkiye dikkat çekmektedir.¹⁵⁷⁴ McCutcheon’un ideolojik olarak gördüğü tarih karşıtı ve antimateryalist yaklaşımların kaldırılması gerektiğini savunarak bunun yerine teklif ettiği tarihselci ve materyalist yaklaşım da en az eskisi kadar ideolojiktir.¹⁵⁷⁵ Bilişsel bilimin insanın beyin sisteminde ve biyolojik yapısında kutsala ilişkin herhangi bir bulgaya ulaşamadığını ve dolayısıyla da Eliade’ın kutsalı insan bilincinin bir unsuru olarak görmesinin temelsiz olduğunu savunan McCutcheon,¹⁵⁷⁶ dini fenomenlerin metafizik boyutunu yok sayarak tekrar on dokuzuncu asrın bilimci anlayışını adeta yeniden canlandırmaya çalışmaktadır. Pierre Pasquier’nin dikkat çektiği üzere bilim alanında Pozitivizmin hâkim olduğu bir dönemde ortaya çıkan Dinler Tarihi disiplini metodunun özelliğinden ve konusunun gerçekliğinden kuşku duyan tek bilimsel disiplindi. Eliade gibi bilim adamlarının gayretleri sonucunda bu durum büyük ölçüde aşılmıştır. Ancak dinler tarihçilerinin çoğu, dini tecrübenin maddi olmayışının onun gerçek dışı olmasını gerektirmediği hususunda birleşmeler de pozitivist kuşkunun tamamen yok olduğu söylenemez. Dini olgunun fiilî karakterini inkâr edemeyen eleştirel perspektif, bu sefer bunun özgüllüğünü yani dinin *sui generis* olduğu düşüncesini çürütmeye çalışmaktadır.¹⁵⁷⁷

Rennie’nin de belirttiği gibi din incelemelerinde McCutcheon’un yaklaşımının kullanılmasının yanlış bir tarafı yoktur. Yanlış olan bu yaklaşımın problemi belli açıdan ele aldığını kabul etmek yerine bunun tek geçerli yaklaşım olduğunu iddia etmektir.

¹⁵⁷² Russell T. McCutcheon; *The Discipline of Religion*, s. 194.

¹⁵⁷³ Russell T. McCutcheon; “Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion”, *Religion*, Vol. 28, No. 1 (January 1998), s. 96.

¹⁵⁷⁴ Donald Wiebe; “The Reinvention or Degradation of Religious Studies? Tales from the Tuscaloosa Woods”, *Reviews in Religion and Theology*, Vol. 11, No. 1 (2004), s. 9-12.

¹⁵⁷⁵ Bryan Rennie; “Manufacturing the Sui Generis Discourse: A Response to Russell McCutcheon”, *Religion*, Vol. 28, No. 4 (October 1998), s. 414.

¹⁵⁷⁶ Russell T. McCutcheon; “Of Straw Men and Humanists: A Reply to Bryan Rennie,” *Religion*, Vol. 29, No. 1 (January 1999), s. 91.

¹⁵⁷⁷ Pierre Pasquier; “L’amer festin ou Histoire des religions et Spiritualité”, Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, L’Herne, Paris 1978, s. 213.

“Kutsal, dinler tarihçilerinin bir icadı değil”¹⁵⁷⁸ diyen Julien Ries gibi araştırmacıların aksine dinin din bilimciler tarafından uydurulan bir kategori olduğunu savunan McCutcheon, kendi yaklaşımını diğerlerinden üstün göstermeye çalışarak kendi otoritesini kurmayı amaçlamaktadır. McCutcheon, kendi yaklaşımının eleştirel olduğunu, diğer yaklaşımların eleştirel olmadığını, kullandıkları tasniflerin, kriter ve kategorilerin “sıkıntılı” olduğunu savunmakta ve böylece kendisini bir otorite konumunda görerek Eliade döneminin kapatılmasını önermektedir. Oysa görüldüğü gibi McCutcheon’un yaklaşımı eleştirdiği yaklaşımlardan daha da problemlidir.¹⁵⁷⁹ Eliade’ın din bilimi çalışmalarını değerlendirmek bakımından onun kişisel, siyasi ve dini düşüncelerini bilmenin son derece önemli olduğunun altını çizen Allen’in ifade ettiği gibi Eliade’ın bilimsel katkısının maksadının, önem ve anlamının sadece onun hayatını ve hatta bilimsel çalışmalarını etkilemiş olabilecek “faşizm” ve diğer siyasi faktörler aracılığıyla kavranabileceğini iddia etmek “psikolojizm”, “tarihselcilik” ve diğer indirgeme biçimleri ile aynı doğrultudadır.¹⁵⁸⁰

Aslında din bilimi çalışmalarını dinin *sui generis* bir fenomen olduğu prensibine dayanarak yürüten Gerardus van der Leeuw, W. B. Kristensen, Joachim Wach, C. J. Bleeker ve Mircea Eliade gibi fenomenolojik yaklaşımı benimseyen bilim adamlarının bu anlayışı ta 1970’li yılların başından itibaren eleştirilmeye başlanmıştır.¹⁵⁸¹ 1972 yılında yazdıkları makalede Hans H. Penner ile Edward A. Yonan, dinin *sui generis* bir kategori olarak tanımlanmasının bilimsel gelişmenin önüne geçtiğini savunmaktadırlar. Bunlara göre “...bir teoriyi mutlak hâle getirmek, yeni din teorilerinin ileri sürülmesini imkânsızlaştırmakta ve böylece de Din Bilimi gereksiz duruma düşmektedir.”¹⁵⁸² Penner ile Yonnan’ın bu görüşlerini paylaşan Dudley’e göre kendi paradigmalarının gerçekliğini ve diğerlerinin yanlışlığını gerektiren *sui generis* din teorisini Eliade ve diğerleri ya ortadan kaldırmalı ya da kökten değiştirmelidir.¹⁵⁸³ Jonathan Z. Smith de dini fenomenin “indirgenemez ve *sui generis*” nitelikte olduğunu kabul etmenin

¹⁵⁷⁸ Julien Riès; “Introduction”, Julien Riès (dir.); *Traité d'anthropologie du sacré - Tome 1 : Les origines et le problème de l'homo religiosus*, Édisud, Paris 1992, s. 19

¹⁵⁷⁹ Bkz. Bryan Rennie; “The Meaning and End of Eliade”, Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds*, s. 267.

¹⁵⁸⁰ Douglas Allen; “Recent Defenders of Eliade”, s. 346.

¹⁵⁸¹ Bkz. Daniel L. Pals; “Is Religion a Sui Generis Phenomenon?”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 55, No. 2. (Summer 1987), s. 259-282.

¹⁵⁸² Hans H. Penner; Edward A. Yonan; “Is a Science of Religion Possible?”, *The Journal of Religion*, Vol. 52, No. 2 (April 1972), s. 130.

¹⁵⁸³ Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 132

yanlılığı üzerinde durmaktadır.¹⁵⁸⁴ Teoloji ve sosyal/beşeri bilimler arasında yer alan özel ve özerk bir “Din Bilimi” disiplini diye bir şeyin bulunmadığını savunan Wiebe, dini fenomenlerin de diğer sosyal/beşeri fenomenler gibi incelenmesini önermektedir.¹⁵⁸⁵ Aynı şekilde Timothy Fitzgerald, din incelemesinin farklı bir disiplin içerisinde yürütülmesine gerek olmadığını düşünmektedir. Fitzgerald, dinin her kültürde bulunan evrensel bir fenomen olduğunu varsayan Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisinin dayandığı bu temel varsayımı geçerli bulmamaktadır. Çünkü Fitzgerald’a göre din, *sui generis* veya “hakiki bir kategori” olmadığı için geçerli bir analitik kategori de değildir. Bundan dolayı da din, modern Batı ideolojisinin bir versiyonu olarak yani ideolojik bir kategori olarak ele alınmalıdır.¹⁵⁸⁶ Dini, Teolojinin modern bir biçimi olarak gören Fitzgerald, Din Biliminin aslında bir “liberal ekümenik Teoloji”den ibaret olduğunu savunmaktadır.¹⁵⁸⁷ Fitzgerald’a göre “din” ve “dinlerin” genel bir inceleme konusu olarak inşası, Batı emperyalizmi, sömürgeciliği ve neo-sömürgeciliği sürecinin bir parçasıdır.¹⁵⁸⁸ Din Bilimi de Batı emperyalizminin çıkarlarını destekleyen bir tür bilgi emperyalizmini devam ettirmektedir.¹⁵⁸⁹

Meseleyi diğer bir açıdan ele alan Fransız antropolog ve dinler tarihçisi Michel Meslin, Eliade’ın din bilimi çalışmalarındaki temel inceleme konusu olan *homo religiosus* kavramının geçerliliğini sorgulamaktadır. Meslin, sorgulamasına “Dindar olmak ne demektir?” sorusuyla başlamakta daha sonra da durumun doğal ve fitri bir özellik mi yoksa sonradan kazanılan bir davranış biçimi mi olduğu meselesi üzerine eğilmektedir. Meslin’e göre insanın dindar olması, doğası gereği olan bir şey değildir. Yani dindarlık, insanın fitri bir özelliği değildir.¹⁵⁹⁰ Meslin’e göre Eliade’ın *homo religiosus* kavramı üzerinde ısrarla durması, onu bilimsel bir objektiflik görüntüsü kazandırmıştır. Oysa mite ya da vahye dayalı bir geleneğin aktarılması ve sembolik anlamlarla ritlerin öğrenilmesi için her din bir “eğitim” sürecinden geçmeyi gerektirmektedir.¹⁵⁹¹ Dolayısıyla Meslin, dindarlığın insanın sonradan kazandığı bir özellik olduğunu

¹⁵⁸⁴ Jonathan Z. Smith; *Imagining Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, s. 41.

¹⁵⁸⁵ Donald Wiebe; “Theory in the Study of Religion”, *Religion*, Vol. 13, No. 4 (1983), s. 303.

¹⁵⁸⁶ Timothy Fitzgerald; *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York 2000, s. 3-4.

¹⁵⁸⁷ Timothy Fitzgerald; *The Ideology of Religious Studies*, s. 6.

¹⁵⁸⁸ Timothy Fitzgerald; *The Ideology of Religious Studies*, s. 8.

¹⁵⁸⁹ Timothy Fitzgerald; *The Ideology of Religious Studies*, s. 13.

¹⁵⁹⁰ Michel Meslin; “L’*homo religiosus* existe-t-il ?”, *Cahiers d’anthropologie religieuse* I, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris 1992, s. 114.

¹⁵⁹¹ Michel Meslin; “Le champ de l’anthropologie religieuse”, *Chemins de Dialogue*, n° 3 (1994), s. 30-31.

düşünmektedir: “Aklına bir tek “dini” düşünce gelmeksizin insan on binlerce sene yaşamadı mı, uyumadı mı, rüya görmedi mi, sevmedi mi?”¹⁵⁹²

Amerikalı antropologlar Eliade’ı din bilimi çalışmalarını “kişisel bir mistisizm”i doğrulamaya çalıştığı yönünde eleştirirken¹⁵⁹³ Daniel Dubuisson ve James B. Jordan gibi bazı araştırmacılar, Eliade’ı çağımızın “en derin pagan zihinlerinden biri” olarak görerek onun paganizmi savunduğunu iddia etmektedirler.¹⁵⁹⁴ Ivan Strenski, Leon Volovici, Adriana Berger, Alexandra Laignel-Lavastine gibi diğer bazı araştırmacılar, Eliade’ın Romanya’da gazete ve dergilerde kaleme aldığı yazılarına dayanarak onun din bilimi çalışmalarında antisemitizm propagandası yapıldığını iddia etmektedirler.¹⁵⁹⁵ Konuya temkinli yaklaşan Douglas Allen’e göre ise Eliade’ın Romanya’da yazdığı yazılarda açıklanan kişisel hayatı ve düşünceleri ile daha sonra kaleme aldığı din bilimi çalışmaları arasında ilişki kurarken dikkatli davranmak gerekmektedir.¹⁵⁹⁶ Kişisel görüşlerle bilimsel faaliyetler arasında keskin bir ayrım gözetmenin yanlışlığına değinen Allen’in belirttiği gibi bir kişinin siyasi görüşü ve kişiliği hakkında bilgilere sahip olmak o kişinin bilimsel katkısının niteliği ve niceliğini tespit etmek yeterli değildir. “faşist, antisemit, ırkçı, cinsiyetçi, ekonomik istismar savunucusu ve diktatörlük taraftarı olabilirsiniz ama aynı zamanda duygulu müzik besteleyebilir, etkileyici

¹⁵⁹² Michel Meslin; “Le champ de l’anthropologie religieuse”, s. 31.

¹⁵⁹³ David J. Levy; “Eliade, Mircea”, Justine Wintle (ed.); *Makers of Nineteenth Century Culture: Volume I*, Routledge & Kegan Paul, London 1982, s. 153.

¹⁵⁹⁴ Örneğin Geneva Divinity School tarafından yayımlanan *The Geneva Review* adlı dergide Eliade’ın paganizm propagandası yaptığı savunulmaktadır: James B. Jordan; “Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet by Mircea Eliade . . .”, *The Geneva Review*, No. 1 (February 1983), s. 1. Eliade’ın *The Old Man and the Bureaucrats* adlı kitabını değerlendirirken Jordan, onu Hristiyan bir bakış açısına sahip olmamakla eleştirmektedir (James B. Jordan; “Mircea Eliade, *The Old Man and the Bureaucrats*”, *The Geneva Review*, No. 5 (October 1983), s. 1). Diğer bir yazısında Kalvinist teolog Jordan, Eliade’ın kitaplarının çoğunda özellikle de *The Myth of the Eternal Return* adlı kitabında pagan düşünce tarzlarının sergilendiğini iddia etmektedir (James B. Jordan; “Studies in Genesis One: An Infinity of Time”, *The Geneva Review*, No. 24 (November 1985), s. 7). Daniel Dubuisson ise Eliade’ı neo-paganizm ile suçlamaktadır (Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 49, 66).

¹⁵⁹⁵ Örneğin Laignel-Lavastine’in kitabı Eliade ile Cioran’ın antisemit oldukları tezi üzerine inşa edilmiştir: Alexandra Laignel-Lavastine; *Cioran, Eliade, Ionesco; l’oubli du fascisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2002. Bu yönde eleştiriler yönelten yazıların ayrıntılı bibliyografyası için bkz. Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 328-329. Ayrıca bkz. Philippe Borgeaud; *Karşılaşma Karşılaştırma*, s. 124-126. Eliade’ın siyasi geçmişine ilişkin eleştirileri inceleyen Bryan S. Rennie adı geçen araştırmacıların iddialarını tek tek ele alarak bunları tartışmaktadır. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 143-177. Yukarıda ada geçen eleştirmenlerin konuyu tarihi bağlamından kopararak değerlendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Doğru bir değerlendirme yapabilmek için konuya objektif bir şekilde yaklaşan Turcanu’nun kitabının özellikle 12. bölümüne bakılmalıdır: Florin Turcanu; *Mircea Eliade*, s. 251-302.

¹⁵⁹⁶ Douglas Allen; “Recent Defenders of Eliade: A Critical Evaluation”, *Religion*, Vol. 24 (December 1994), s. 337.

romanlar yazabilir, bilimsel teori üretmede önde gidebilir ya da Şamanizmin veya çiftçilerin mitlerinin ve ritüellerinin anlamını ortaya koyan analizler yapabilirsiniz.”¹⁵⁹⁷

Görüldüğü üzere Eliade birçok bakımdan eleştirilmiştir. Fakat yukarıda sayılan eleştiriler de dâhil olmak üzere Rennie’nin belirttiği gibi Eliade’a yöneltlen eleştirilerin çoğu yanlış anlaşılmalara ve yanlış yorumlara dayanmaktadır.¹⁵⁹⁸ Örneğin Lucien Lévy-Bruhl gibi rasyonel düşünceden tamamen farklı mantık öncesi arkaik bir zihniyetin varlığını Eliade’ın da kabul ettiğini iddia eden Leach’in bu görüşü tamamen yanlıştır.¹⁵⁹⁹ Sadece bu husus bile Leach’in Eliade’ın eserlerini okumadan ezbere konuştuğunu göstermektedir.¹⁶⁰⁰ Leach’in değerlendirmesini yaptığı *Mephistopheles and the Androgyne* gibi birçok kitabında Eliade, günümüz insanının mantıklı zihniyetinden tamamen farklı “ilkel bir zihniyet” bulunduğu hususunda Lévy-Bruhl’e kesinlikle katılmadığını belirtmektedir.¹⁶⁰¹ Daha da önemlisi Eliade, Lévy-Bruhl’ün hayatının sonlarına doğru bu görüşü kendisinin de terk ettiğini özellikle vurgulamaktadır.¹⁶⁰² İlkel insanın zihniyeti konusunda Eliade’ın Lévy-Bruhl ile aynı düşüncede olduğunu iddia eden Saliba’nın yıllar sonra Leach ile aynı hataya düşmüş olması dikkat çekicidir.¹⁶⁰³ Eliade’ın kullandığı kavramların yanlış yorumlanmasına örnek olarak Glen R. Gill’in *Northrop Frye and the Phenomenology of Myth* adlı doktora çalışmasında mit kavramı ile ilgili yaptığı yorum verilebilir. Gill, Eliade’ın Platonik bir temele dayanan mit teorisinin birkaç problem doğurduğunu savunmaktadır. Bu teoride kutsal, *a priori*, objektif ve aşkın bir gerçeklik olarak tanımlandığı için kutsal kavramı sonuçta hipotetik ve spekülatif hâle gelmektedir.¹⁶⁰⁴ Eliade’ın mitin doğuşuna ve işlevine ilişkin teorisinin reddedilmesi gerektiğini savunan Glen’in bu teoriye yönelttiği diğer bir eleştiri ise bu teoride monoteistik dinlerdeki Cehennem, Yunan

¹⁵⁹⁷ Douglas Allen; “Recent Defenders of Eliade”, s. 345.

¹⁵⁹⁸ Bkz. Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 179. Ayrıca bkz. Lawrence E. Sullivan; “L’Hermeneutique de Mircea Eliade”, *The Journal of Religion*, Vol. 62, No. 3 (July 1982), s. 326.

¹⁵⁹⁹ Bkz. Edmund R. Leach; “Sermons by a Man on a Ladder”, s. 29.

¹⁶⁰⁰ Allen’e göre Leach “kişisel ve değersiz eleştirilerde bulunmakta ve özellikle de aşıkâr hatalar yapmaktadır” (Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 197, dip. 15).

¹⁶⁰¹ Mircea Eliade; *Méphistophélès et l’androgyne*, s. 12; Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 33-34. Krş. Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 43.

¹⁶⁰² Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 39-40.

¹⁶⁰³ Bkz. John A. Saliba; “Homo Religiosus” in Mircea Eliade, s. 121-122. Peter L. Berger’e göre bu kitap “din araştırmacıları için Eliade’ın teorileri hakkında genel bir bakış açısı sağlayabilir. Fakat Eliade’ın eleştirisi olarak bu kitabın çok az değeri vardır” (Peter L. Berger; ““Homo Religiosus” in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation”, *Theological Studies*, Vol. 39, Issue 1 (March 1978), s. 186).

¹⁶⁰⁴ Glen R. Gill; *Northrop Frye and the Phenomenology of Myth*, Doctoral Dissertation, McMaster University, 2003, s. 31-32.

mitolojisindeki *Hades*, Dante'nin *Infernosu* ya da Budizmdeki *Bardo* durumu gibi "kötülükle" ilgili herhangi bir düşünceye yer verilmemesidir.¹⁶⁰⁵ Glen'e göre bunun nedeni, Eliade'nin kötülüğü kaos ve ızdıraptan oluşan profan dünya ile yani beşeri alanla ilişkilendirmesinden ve bu durumu ortadan kaldıracak şeyin arketipik aşkınlık olarak düşünmesidir.¹⁶⁰⁶ Ancak Glen'in bu konuda *homo religiosus* perspektifinden anakronizme düşerek Eliade'nin mit teorisini yanlış bir zeminde değerlendirdiği görülmektedir. Zira Eliade'nin üzerinde durduğu kozmogonik mitler, insanın başlangıçtaki (*in illo tempore*) durumuyla ya da Eliade'nin ifadesiyle *cennetvari* durumla ilgilidir. Bu aşamada henüz kötülük ve dolayısıyla Cehennem düşüncesi bulunmamaktadır. Başlangıçta yapılan bir hata/günah sonucunda insanın bu varoluş tarzı (*mode d'être*) sona ermiş ve bu düşüşten sonra insan bugünkü beşeri duruma (*condition humaine*), yani fani hâle gelmiştir. Bundan sonra da kötülük ve Cehennem fikri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla iyilik/kötülük, Cennet/Cehennem dikotomileri de bu düşüşün bir sonucudur. Eliade, mitlerin, özellikle de kozmogonik mitlerin varoluşsal boyutunu ortaya koymak amacıyla incelemesi sonucunda bunların insanın başlangıçtaki durumunu (*la condition primordiale de l'homme*) ifade ettiği kanaatine varmıştır. Kozmogonik mitlerin naklettiği diğer bir önemli husus da insanın Cennetvari hayatı kaybetmesi (düşüş) sonucunda kendisine dünyevi hayat verilmesidir. Dolayısıyla bidayetteki hata/günah/suç/kötülük insanın Cennetten alınıp dünyaya sürüklenmesine neden olmuştur. Dikkat edilirse Cennetin karşıtı Cehennem değil, dünyadır. Ancak şunu da hatırlatalım ki Eliade, insanın dünyevi hayatından sonra vuku bulacak hadiseler hakkında bilgi veren eskatolojik mitleri de incelememiş değildir.

Glenn gibi yanlış yorum yapanların ya da Leach gibi saldırı amacıyla eleştiri yöneltenlerin yanında Dubuisson ve Laignel-Lavastine gibi ideolojik nitelikte eleştiride bulunanların Eliade'a yönelttikleri bu eleştirilerin ne derece bilimsel olduğu tartışma konusudur. Diğer taraftan onlarca din bilimi çalışmasına imza atan Eliade'nin bazı konularda spesifik hatalar yapmış ve yanlış yorumlamalarda bulunmuş olması bilimsel faaliyetin doğasının bir gereğidir. Fakat bu eksiklikler Eliade'nin düşüncesinin bütününe gölge düşürecek nitelikte değildir.¹⁶⁰⁷ Eliade'ı yöneltilen eleştirilerin hepsini tek tek ele almak yerine biz, konumuz bağlamında Eliade'nin din bilimi çalışmalarında kullandığı

¹⁶⁰⁵ Glen R. Gill; Northrop Frye and the Phenomenology of Myth, s. 51-52.

¹⁶⁰⁶ Glen R. Gill; Northrop Frye and the Phenomenology of Myth, s. 45.

¹⁶⁰⁷ Bryan S. Rennie; Reconstructing Eliade, s. 190.

metodolojinin tartışılmasına katkı sağlayacak eleştirileri dikkate alarak konumuza devam etmek istiyoruz. Bu bağlamda Eliade’a yöneltilen en önemli eleştirilerden biri, onun din bilimi çalışmalarının objektif bir karakter arz etmediği için bilimsel bir nitelikte olmadığı yönündedir. Yukarıda zikredilen eleştirilere bakıldığında çoğunun paylaştığı ortak nokta, Eliade’ın din bilimi çalışmalarında tarafsız bir tavır yerine normatif davrandığı hususuyla ilgilidir. Eliade’a yöneltilen en önemli eleştirilerin birisi onun din teorisinin altında aşkın bir geçeklikle ilgili teolojik ve ontolojik varsayımların yattığı yönündedir.¹⁶⁰⁸ Böylece Eliade’ın din bilimi çalışmalarında kutsalın ontolojik boyutuna ilişkin ifadelerden hareketle onun normatif bir tutum sergilediği iddia edilmektedir. Örneğin John A. Saliba, Eliade’ın “dini, tanrısal ya da kutsal olanın tezahürü şeklinde gören bir inanan” gibi yazdığını iddia etmektedir.¹⁶⁰⁹ Ansgar Paus’a göre ise Eliade, “Bizans Hristiyanlığının sekülerleşmiş bir mistiği”dir.¹⁶¹⁰ Bazı eleştirmenler Eliade’ın tavrını apolejetik bulmaktadır. Bu durumda Eliade’ın neyi savunduğunu tespit etmek önem arz etmektedir. Madem Eliade, normatif ve sübjektif bir yaklaşım sergiliyorsa o hâlde onun kişisel kanaatleri, inanç ve görüşlerini ortaya koymak gerekir.

1. Eliade Teoloji mi Yapıyor?

Eliade’ı Cizvit bir papaza benzeten Leach’in eleştirisini az önce ifade etmiştik. *Images et symboles* adlı eserinde “teolog sıfatıyla” konuşmadığına vurgu yapan Eliade,¹⁶¹¹ Thomas N. Munson’un 1968 yılında yayımlanan *Reflective Theology: Philosophical Orientations in Religion* adlı eserine yazdığı önsözde kendisinin bir teolog olmadığına bir kez daha dikkat çekmektedir.¹⁶¹² Diğer taraftan “Din Bilimleri Arasında Dinler Tarihinin Ayrıcalıklı Yeri” başlıklı bölümde Eliade’ın dinler tarihçisinin yaklaşımını teologun yaklaşımından farklı gördüğü konusu üzerinde ayrıntılarıyla durmuştuk. Tüm bu hususlara rağmen Thomas J. J. Altizer, Kenneth Hamilton, Hans H. Penner ve Stepen J. Reno gibi birçok araştırmacı Eliade’ın “teolojik iddialarda” bulunduğunu

¹⁶⁰⁸ Ion Cordodeanu; “Experience and Hermeneutics in the History of Religions: A Hypothesis on Mircea Eliade’s Work”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, No. 16 (Spring 2007), s. 41.

¹⁶⁰⁹ John A. Saliba; “Homo Religiosus” in Mircea Eliade, s. 2.

¹⁶¹⁰ Ansgar Paus; “The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise: Observations on the Method of the ‘History of Religions’”, *Religion*, Vol. 19, No. 2 (1989), s. 146.

¹⁶¹¹ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 208.

¹⁶¹² Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 191.

savunmaktadırlar.¹⁶¹³ Eliade’ın yazılarındaki muğlâklık araştırmacıları böyle bir sonuca götüren önemli nedenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun din bilimi çalışmaları bir bütün olarak değerlendirilmeden bu çalışmalarda sadece bazı pasajlar göz önünde bulundurulduğunda onun Hristiyanlığı en üstün din olarak gördüğü sonucu çıkabilmektedir. Hristiyan inancına göre Tanrı’nın Mesih İsa’da tecessüm etmesi olayını en üstün hierofani olarak gördüğü pasajlar buna örnek gösterilebilir.¹⁶¹⁴

Hatta tüm hierofanilerin, Tanrı’nın İsa’daki tecessümü mucizesinin habercileri olduğunu, her hierofaninin insan-Tanrı birleşmesi sırrını ortaya çıkarmaya yönelik eksik bir çaba olduğu söylenebilir. [...] Dolayısıyla illkel hierofanilerin morfolojisi Hristiyan teolojisi perspektifinden hiç de saçma görünmemektedir: Tanrı’nın sahip olduğu özgürlük ona istediği her biçime, hatta taş veya tahta biçimine bile girebilme imkânı vermektedir. Şimdilik “Tanrı” terimini kullanmaktan kaçınıyor ve bu durumu şu şekilde ifade ediyoruz: Kutsal, her biçimde hatta en garip biçimlerde bile tezahür etmektedir. Özetle paradoksal yani anlaşılmaz olan, kutsalın taşlarda ya da ağaçlarda tezahür etmesi değil, kutsalın bizatihi *tezahür etmesi* ve sonuç olarak kendini *sınırlanması* ve *göreceli* hâle gelmesidir.¹⁶¹⁵

Eliade’ın bu pasajda Hristiyanlık bağlamında kutsalı Tanrı ile özdeşleştirdiğine dikkat çekelim. Mutlak bir niteliğe sahip olan Tanrı’nın dünyevi alanda belirgin hâle gelerek ister istemez kendini sınırlandırmasını Eliade, kutsalın diyalektiğinin bir gereği olarak görmektedir.

Hristiyanlık açısından İsa’daki tecessüm mucizesinden önce meydana gelen hierofaniler, bu mucizenin bir dizi habercisi olarak değerlendirerek kurtarılmaya çalışılabilir. Dolayısıyla -kutsalın “pagan” tarzlarını (fetişler, putlar vs.) günaha düşen insanlığın dini duygusunun sapkın ve yozlaşmış aşamaları olarak değerlendirmekten uzak durarak- bunlar, tecessüm mucizesini haber vermeye yönelik ümitsiz girişimler olarak değerlendirilebilir. İnsanlığı tüm dini hayatı –hierofanilerin diyalektiği ile ifade edilen dini hayatı- bu açıdan bakıldığında Mesih’in beklentisinden ibaret olur.¹⁶¹⁶

Eliade’ın tecessüm paradoksuyla ilgili bu pasajlardan hareketle Stephen J. Reno, Eliade’ın hierofanileri taş, ağaç vb. gibi en basitinden en gelişmiş olan Tanrı’nın İsa’daki tecessümü mucizesine kadar hiyerarşik bir düzene soktuğunu ve bunu da teolojik nedenlerden dolayı yaptığını savunmaktadır.¹⁶¹⁷

Güncesine yazdığı 8 Kasım 1959 tarihli not Eliade’ın teolojik bir amaç güttüğü yönündeki eleştirilere neden olan temel argümanlardan bir diğeri olarak ileri sürülmektedir. Eliade bu notta şunları yazmaktadır:

¹⁶¹³ Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 191, dip. 5. Krş. Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 114-115.

¹⁶¹⁴ Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 155-156; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 17.

¹⁶¹⁵ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 38.

¹⁶¹⁶ Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 38, dip. 1.

¹⁶¹⁷ Stephen J. Reno; “Hiérophanie, symbole et expériences”, s. 121.

Bugün, *Traité d'histoire des religions* adlı kitabımın sayfalarını karıştırıyor ve özellikle gök tanrılarıyla ilgili uzun bölüm üzerinde duruyorum; kitabın gizli mesajı yani benim deşifre ettiğim ve yorumladığım şekliyle dinler tarihinin içerdiği “teoloji” anlaşıldı mı diye kendi kendime soruyorum. Hâlbuki bunun anlamı yeterince açık bir vaziyette ortaya çıkmaktadır: Çeşitlilikleri içerisinde mitler ve “dinler”, Tanrının çekilmek yani *deus otiosus*a dönüşüp dini gündemden kaybolmak suretiyle dünyada bıraktığı boşluğun neticesidir. Tanrı –daha doğrusu yüce Varlık- iptidai beşeriyetin “dini tecrübesinde” hiçbir rol oynamamaktadır. O, başka tanrısal biçimler –aktif, verimlik sağlayan, dramatik vs. ilahlar- tarafından saf dışı bırakılmıştır. Başka incelemelerde de bu konu üzerinde durdum. Fakat “hakiki” dinin ancak Tanrının dünyadan çekilmesinden sonra başladığı ve onun “aşkınlığı”, kendisinin ortadan yok olması ile karıştığı ve örtüştüğü anlaşıldı mı acaba? Dindar insanın “aşkın olana” doğru atılımı, bazen bana dünyada tek başına kalmış öksüzün ümitsizce hareket etmesini hatırlatıyor.¹⁶¹⁸

Hem Eliade’ın bu alıntıdaki ifadelerinden hem de onun din bilimi çalışmalarında üzerinde durulan önemli konulardan biri olan Cennet özlemi meselesinden hareketle Carl Olson, Eliade’ın çalışmalarında her ne kadar klasik anlamda olmasa da kamufle edilmiş bir teolojinin bulunduğunu iddia etmektedir.¹⁶¹⁹

Eliade’ın din karşısındaki kişisel tutumu oldukça müphemdir.¹⁶²⁰ 1927–1928 yıllarında kaleme aldığı *Gaudeamus* adlı otobiyografik romanda “Tanrıya inanmamama rağmen bir Hristiyandım”¹⁶²¹ diye yazan genç Eliade’ın ilk etapta ate olduğu izlenimi uyanmaktadır. 1960’lı yıllarda kendisine en yakın olan öğrencilerden biri olan Norman Girardot’nun ifadesine göre Eliade, “kendi dini kanaatleri hakkında konuşmaktan özellikle çekinirdi. Onun Chicago’da fakültedeki en yakın iş arkadaşlarıyla bu tür özel dini konular hakkında konuşmadığı görünmektedir.” Eliade’ın bu tutumundan dolayı Girardot, onun alışlagelmiş herhangi bir teistik anlamda Tanrıya inanmadığı sonucuna varmaktadır.¹⁶²² Ricketts’in aktardığı bilgiye dayanan Rennie de aynı kanaati taşımaktadır.¹⁶²³ Hatta Eliade’ın en yakın dostlarından biri olan ve Paris’te ikamet ettiği sürede hep beraber olan Emil Cioran’un kanaati de Eliade’ın dini inanca sahip olmadığı yöndedir.¹⁶²⁴ Eliade’ın din konusundaki kişisel kanaatleri hakkında bu kadar tereddütlerin bulunması onun bu konudaki tutumundan kaynaklanmaktadır. Nitekim

¹⁶¹⁸ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal* I, s. 305.

¹⁶¹⁹ Carl Olson; “Theology of Nostalgia: Reflections on the Theological Aspects of Eliade’s Work”, *Numen*, Vol. 36, No. 1. (June 1989), s. 99.

¹⁶²⁰ Mac Linscott Ricketts; “In Defence of Eliade”, s. 27.

¹⁶²¹ Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 123.

¹⁶²² Norman Girardot; “Smiles and Whispers: Nostalgic Reflections on Mircea Eliade’s Significance for the Study of Religion”, Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds*, s. 152.

¹⁶²³ Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 194.

¹⁶²⁴ Emil M. Cioran; “Hommages”, *Mircea Eliade; Les moissons du solstice*, s. 253; Emil M. Cioran; “Beginnings of a Friendship”, Joseph M. Kitagawa & Charles H. Long; *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*; University of Chicago Press; Chicago 1969, s. 413.

Cioran'ın kendisine “dindar bir ruha sahip olmadığı hâlde, dinlerle ilgilendiği” şeklinde yönelttiği eleştiriyi de Eliade karşılıksız bırakmıştır. Claude-Henri Rocquet'ye verdiği mülakatta “Kişisel olarak inandığım ya da inanmadığım şeyler hakkında bir tür gizli sessizliği koruma kararını çok eskiden verdim”¹⁶²⁵ şeklindeki ifadesi, Eliade'ın bu konudaki sessizliğinin kasıtlı olduğunu göstermektedir. Eliade'ın bu sessizliği Cioran gibi birçoklarını onun ate olduğu kanaatine sevk etmiştir. Ancak Eliade'ın güncelerine bakıldığında yukarıdaki kanaatleri kökten olumsuzlayan ifadeler karşımıza çıkmaktadır.

Portekiz'de ikamet ettiği yıllarda kaleme aldığı ve kendisi hayattayken yayımlanmasını vasiyet ettiği *Portekiz Güncesi*'ne¹⁶²⁶ yazdığı 12 Mart 1944 tarihli notunda İkinci Dünya Savaşının sonunda ülkesi Romanya'nın kaderi hakkında karamsarlığa düşürek depresyon geçiren Eliade, üzüntüsünü dile getirdikten sonra şöyle bir dua ile bitirmektedir: “Ruhum mahzun. Rabbim, bana merhamet et ve beni selamete erıştır!”¹⁶²⁷ Madem Eliade, herhangi bir tanrıya inanmıyorsa neden ondan yardım dilemektedir? İtalya'nın Florance kentinde geçirdiği tatil esnasında hatıra defterine Eylül 1957 yılında yazdığı not, Eliade'ın kişisel inancı hakkında bir başka ipucu vermesi bakımından oldukça önemlidir:

Bu geceki rüya. Her biri kendi köşesinde tek başına ölen iki ihtiyar. (Benim bildiğim) müthiş bir tarih geriye hiçbir şahit ve hiçbir iz bırakmadan onlarla birlikte ebediyen kaybolup gidiyordu. Korkunç bir üzüntü. Ümitsizlik. Yan tarafta bulunan bir odaya çekildim ve dua ettim. Kendi kendime şöyle söylüyordum: Eğer Tanrı yoksa her şey bitmiştir, her şey saçmadır.¹⁶²⁸

Bu alıntıdan anlaşılan o ki Eliade, insan varoluşunun bir anlam taşıması için Tanrı inancının gerekliliğine inanmaktadır. Rocquet ile 1977 yılında yaptığı söyleşide Eliade, yirmi yıl önce gördüğü bu rüyayı yeniden hatırlayarak bu düşüncesini biraz daha açmaktadır: “Eğer varoluşumuza anlam verecek ve değer katacak bir mutlaklık olmazsa

¹⁶²⁵ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 132.

¹⁶²⁶ Eliade'ın bu güncesi ilk önce 2001 yılında Joaquín Garrigós'un çevirdiği İspanyolca versiyonu (Mircea Eliade; *Diario portugués (1941–1945)*, Kairós, Barcelona 2001) daha sonra da Rumence olan asıl versiyonu yayımlanmıştır (Humanitas Publishing House, Bucharest 2006). Eliade'ın 1945–1985 yıllarını kapsayan güncelerinin fragmanları yayımlanmıştır. Bu durum bu güncelerin üç cilt hâlindeki Fransızca çevirinin başlığında açıkça görülmektedir: *Fragments d'un journal* (Bir Güncenin Fragmanları). Oysa Portekiz'de yazdığı bu güncesi, hiçbir “sansüre” uğramadan olduğu gibi yayımlanmıştır. Bu bakımdan Eliade'ın din karşısındaki kişisel tutum ve davranışlarına dair en kapsamlı bilgiler bu eserde yer almaktadır.

¹⁶²⁷ Mircea Eliade; “Fragments from Portuguese Journal”, *Studia Philosophia* - Ediția nr.1 din 2006, <http://hiphi.ubbcluj.ro/studia/?page=art.php&an=2006&nr=1&art=09&lang=en>, 03.04.2008.

¹⁶²⁸ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 255.

o zaman varoluşun bir anlamı olmadığı anlamına gelir.”¹⁶²⁹ Böylece Eliade, hem kendisinin de bir Tanrı inancına sahip olduğunu hem de insanın varoluşunun bir anlam taşımasının böyle bir inanca sahip olmasına bağlı olduğunu ima etmektedir. Ancak Eliade bu meselenin bir inanç meselesi olduğunu ve dolayısıyla da bu konuda tartışmanın bir anlam taşımadığına da dikkat çekmektedir. Güncesine düştüğü 23 Temmuz 1965 tarihli notta Eliade, şöyle yazmaktadır:

Daha geçenlerde “Tanrı meselesi” hakkındaki modern incelemelerin (1920–1940) bana ne kadar can sıkıcı ve yararsız geldiğini söylemişim. Sanki Aristo’dan yüz ya da iki yüz yıl sonra Sokrates öncesine ait ontolojik bir argüman bulmuş gibiyim. Büyük bir ihtimalle (meşhur bir astronomun beyanlarında okuduğum gibi) meskûn bir milyon gezegen içeren milyarlarca galaksiden oluşan bir “dünyada” Tanrının varlığına ilişkin lehteki veya aleyhteki tüm “klasik” argümanlar bana naif ve hatta çocuksu geliyor. Şimdilik felsefi açıdan tartışma hakkımızın olduğunu düşünmüyorum. “Problem” olduğu gibi askıda bırakılmalıdır. Kişisel inançlar, rüyalar üzerine kurulan “iddialar”, kehanetler, vecdler ve estetik duygularla yetinmemiz gerekecektir. Bu da bir bilme tarzıdır; fakat (mantıksal, kozmolojik, ontolojik vs. nitelikte) “argümanlar” olmaksızın.¹⁶³⁰

Bu satırlar da Eliade’ın Tanrının ontolojik bir değere sahip olduğu konusunda kuşku duymadığını net bir biçimde göstermektedir.

Eliade’ın Portekiz’in başkenti Lizbon’daki Romanya elçiliğinde kültür müşaviri olarak görev yaparken 20 Kasım 1944 tarihinde kanser sonucu hayatını kaybeden eşi Nina Mareş’in başucunda ona Yuhanna İncili’nden ayetler okuduğunu öğreniyoruz. Nina’nın ölümünden bir ay sonra Eliade, güncesine şu satırları yazmaktadır: “Bu acılar kefarete olmayacak mı? Buna inanmıyorum. Nina, benim günahlarım yüzünden ve kendi kurtuluşu için benden alındı. Beni, şimdilik hakkında hiçbir şey bilmediğim bir hayata atmak için Tanrı onu aldı.”¹⁶³¹ Eliade’ın bu dramatik dönemden sonra da acılarını dindirmek amacıyla Kutsal Kitap’ı okuyarak tefekkür ettiğini bildirmesi, onun Tanrı inancı taşımadığını yani ate olduğu sonucuna varmanın imkânsızlaştığını göstermez mi?

Ölümden sonraki hayatın varlığına inandığını bu satırlarda ifade eden Eliade’ın hocası Nae Ionescu’nun 1940 yılında ölümünden bir hafta sonra yazdığı yazıda daha açık bir biçimde görülmektedir.

Ölümün sadece kalanlar için hayattan ayrılma olarak görüldüğünü çok iyi anlıyorum. Çünkü ölen kişi için ölüm yeni bir doğuşu, ruhun ilk şanlı durumuna yeniden dâhil olmasının ilk adımını ifade etmektedir. Ölüm vasıtasıyla içerisinde çırpındığı geçici

¹⁶²⁹ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 67.

¹⁶³⁰ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 505.

¹⁶³¹ Florin Turcanu; *Mircea Eliade*, s. 339.

biçimden kurtularak kozmik devreye yeniden girdiği için beden de yeni ve daha büyük bir saygınlığa sahip olmaktadır.¹⁶³²

Eliade'ın yakın dostalarından biri olan Fransız felsefeci Paul Ricœur'ün ifadesiyle “Kendisi gençliğinde dini kökenlerinden gayet uzak bir züppeydi; onu Rumen ve Ortodoks Hristiyan köklerine döndüren şey Hinduizm olmuştur; ama senkretik bir biçimde.”¹⁶³³ Ricœur'ün bu tanıklığı, meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Zira Eliade'ın dine bigane kaldığı yıllar gençlik yıllarıdır. Dolayısıyla bu yıllardaki Eliade için bir atelik durumundan ya da en azından bir agnostiklikten bahsedilebilir. Ama Ricœur'ün de belirttiği ve daha önce ifade ettiğimiz gibi Hindistan tecrübesinin Eliade'ı birçok yönden etkilediği gibi onun din konusundaki şahsi kanaati hakkında da önemli değişikliklere sebep olduğu kesinlik kazanmaktadır. Dolayısıyla Eliade'ın Hindistan ikametini kendi kişisel kanaatleri bakımından bir dönüm noktası olarak kabul ederek Eliade'ın hayatını iki safhada değerlendirmek mümkündür. Girardot ve Rennie gibi araştırmacıların Eliade'ın ateist olduğu yönündeki iddiaları, onun hayatının bu birinci safhası için geçerli olabilir. Ancak ikinci safha için böyle bir şey söylemek kanaatimizce mümkün değildir.

Eliade'ı yakından tanıyanların tanıklıkları da bu görüşü desteklemektedir. Örneğin Rumen yazar Stefan J. Ray, Eliade'ın bütün dinleri inceleyen bir tarihçi olduğu için bazılarının onu ate kabul ettiğini, fakat onun Ortodoks bir Hristiyan olarak öldüğünü ifade etmektedir.¹⁶³⁴ Eliade'ın ölümünden önceki son anları anlatan hemşerisi ve asistanı olan Ioan Petru Couliano'nun verdiği bilgilere göre Eliade, kutsal yağlama ayininin Nathan Scott tarafından yapılmasını vasiyet etmiştir.¹⁶³⁵ Nitekim Scott 19 Nisan 1986 tarihinde Eliade'ın yattığı Chicago'daki hastaneye gelerek kutsal yağlama ayinini yerine getirmiş ve ruhunun selameti için ona dua etmiştir.¹⁶³⁶ 22 Nisan tarihinde hayata gözlerini yuman Eliade için Chicago Üniversitesi'nin kampüsündeki Hyde Park'da bulunan Rockefeller Chapel kilisesinde ayin düzenlendiği gibi ayrıca ABD'deki bütün Ortodoks kiliselerinde de cenaze merasimleri düzenlenmiştir.¹⁶³⁷ Buraya kadar

¹⁶³² Mac Linscott Ricketts; Mircea Eliade: The Romanian Roots, s. 1092.

¹⁶³³ Paul Ricœur; Critique and Conviction, s. 32.

¹⁶³⁴ Stefan J. Fay; “Mircea Eliade : La dernière lettre”, <http://signes-et-symboles.org/dossiers-symbolique/index.php/2007/12/14/153-eliade-esoterisme-symbolisme>, 02.04.2008

¹⁶³⁵ Ioan Petru Couliano; “Les derniers jours de Mircea Eliade Mahāparinirvāna”, Mircea Eliade; Les moissons du solstice, s. 246.

¹⁶³⁶ Ioan Petru Couliano; “Les derniers jours de Mircea Eliade Mahāparinirvāna”, s. 249.

¹⁶³⁷ Ioan Petru Couliano; “Les derniers jours de Mircea Eliade Mahāparinirvāna”, s. 251.

aktarmış olduğumuz bu bilgiler de Eliade'ın ate olarak ölmediğini kesinlikle destekler mahiyettedir.

Elbette Eliade, bir ate değildi, ama tam anlamıyla dindar biri de değildi. Onun dindarlığı, klasik dışı diyebileceğimiz bir biçimdeydi. Bu konu hakkında Eliade'ın 1949 yılında yayımlanacak olan *Traité d'histoire des religions* başlıklı eseri bağlamında 23 Aralık 1942 tarihinde ifade ettiği düşünceleri net bir fikir vermektedir:

Ben, normal bir dini tecrübeye sahip bir insan değilim; agnostik ya da din karşıtı biri de değilim. Bir Hintli, bir İptidai, bir Yunan ya da bir Ortaçağ insanı gibi benim için de din *vardır*. İlahi mevcudiyeti ancak büyük ümitsizlik anlarımda biliyorum; fakat diğer tüm zamanlarda bu mevcudiyeti her beşeri eylemde yokluyorum. Daha açık bir ifadeyle benim için din, *gerçek*, mutlak olanın sezgisi ve buna duyulan susamışlıktır.

Bundan dolayı ileride yazacağım dinler tarihi [kitabının] girişi, devrim yaratıcı bir değere sahip olacaktır; çünkü kadim fiiller ve ritlerdeki sözde “metafizik” sürekliliğini göstereceğim.¹⁶³⁸

Eliade'ın bu ifadeleri din karşısındaki kişisel tutumu hakkında kesin bilgiler vermekte ve kendisinin Hristiyanlık ya da paganizm gibi herhangi bir dini sistemi değil metafizik gerçekliği ön plana çıkardığını göstermektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi Eliade'ın din bilimi çalışmalarına yön veren temel problematik, metafizik gerçekliklerin tasfiyesi sonucunda ortaya çıkan varoluşsal krizin çözümüyle ilgilidir. Eliade'ın hermenötik projesi de tamamen bu amaç doğrultusunda inşa edilmiştir. Hermenötiğin nihai amacının metafizik bilgi aracılığıyla bilinç düzeyinde insanı dönüşüme uğratmak ve bunun sonucunda da varoluşsal krizin aşılması yani kurtuluşun gerçekleşmesi olduğunu bir kez daha hatırlayalım. Bu metafizik bilginin kaynağını ise Eliade hâlâ kutsallık duygusu bilinç düzeyinde yer alan arkaik ve Doğu dinlerinin sağlayacağı kanaatindedir. 1930'lu yıllarda yazdığı yazılarda Eliade, Asya ülkelerinin, özellikle de Hindistan'ın Batı sömürgesinden kurtulup bağımsızlıklarını elde ederek tarih sahnesinde yerlerini alacaklarını ve bu bambaşka kültürlerle karşılaşmanın Batı insanının zihninde yeni bir dünya telakkisi ve yeni bir antropolojik tasavvur meydana getireceğini düşünüyordu. Bu öngörüsünün gerçekleşmeyeceğini gören Eliade, daha sonraları “kozmik dindarlık” modeline yönelmiş ve çalışmalarında dini fenomenlerin sembolik yönlerini, özellikle de zaman ve mekânın *homo religiosus* nazarında nasıl kutsal bir karaktere sahip olduğu konularını inceleyerek evrenin kutsallık boyutunun yeniden kazanılmasını amaçlamıştır.

¹⁶³⁸ Mac Linscott Ricketts; “Eliade's Secrets as Revealed in the Portuguese Journal”, *Studia Philosophia - Ediția nr.1* din 2006, <http://hiphi.ubbcluj.ro/studia/?page=art.php&an=2006&nr=1&art=09&lang=en>, 03.04.2008.

Güncesine yazdığı 1 Haziran 1960 tarihli notta Eliade'ın bu düşüncesi açıkça görülmektedir:

“Goethe'den bu yana “Doğa”daki kutsallıklar git gide tasfiye edilerek onun kültürel ve sonuçta da felsefi anlamları boşaltılmıştır. Kendimi hierofanilerin diyalektiğini ve kozmik dindarlığın yapısını keşfederek “Doğa”ya yeniden değer kazandırmayı başaran nadir Avrupalılardan biri olarak sayabileceğimi düşünüyorum. [...] Romanyalı ya da Bengalli çiftçilerin her günü tecrübesini düşünerek kozmik kutsallıklara ulaştım. Dolayısıyla çağdaş tarihi durumlardan ve canlı kültürel değerlerden hareket ettim. Zannediyorum ki modern insan, kitaplarımda ne lirik bir yaratım ne de felsefi bir icat olan kozmik dindarlığın bir boyutunu yeniden buldu. Çünkü ben her zaman olguları ve bunların yorumunu hâlâ Hristiyanlık öncesi bir dünyada bulunanlardan elde etmeye gayret ettim.”¹⁶³⁹

Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere Eliade, modern dünyanın krizini çözmesi bakımından Hristiyanlığın herhangi bir katkı sağlamayacağını ima etmektedir. Zaten “Modern İnsanın Düşüşü” başlıklı bölümde ayrıntılarıyla üzerinde durulan hususlardan biri de modern insanın bugünkü duruma düşmesine neden olan etkenlerin birinin Hristiyanlık olduğu vurgulanmıştı. Dolayısıyla Eliade'ın modern insanı krize sürükleyen bir sistemin onu bu krizden kurtarmasını beklemesi elbette düşünülemezdi. 3 Kasım 1959 tarihli notta Eliade şöyle yazmaktadır:

[...] Kozmostan kutsalı tasfiye ederek onu “nötr” ve “alelade” hâle getiren Yahudi-Hristiyanlık olmadan modern bilimin mümkün olmayacağını anladım. “Kutsallıkların giderildiği” ve tanrıların yok edildiği bir Doğa olmadan bilim mümkün olmazdı. Hristiyanlık işte bunu yaptı. Hristiyanlık, kişisel dini tecrübeye vurgu yaptı, ama bunu yapmak zorunda değildi. Çünkü Hristiyanlığa göre Kozmos yine de Tanrı eseri olmaya devam etmektedir. Fakat tarihi zaman ve geri dönüşü olmayan süre [düşüncesi] hâkim olmaya başladığı andan itibaren Kozmosun dini “cazibesi” yok olmuştur. Bir başka şey daha olmuştur: Doğa, Hristiyanlığın şeytanlara dönüştürdüğü pagan tanrılarla doluydu. Bu şekliyle Doğa, varoluşsal olarak artık Hristiyanların ilgisini çekemezdi. Yalnızca Doğu Avrupa'daki çiftçiler Hristiyanlığın kozmik boyutunu muhafaza etmişlerdir.¹⁶⁴⁰

Eliade, burada Hristiyanlığın kozmostan kutsallıkları kaldırdığını açık ve net olarak ifade etmektedir. Hristiyanlığın kozmik boyutundan bahseden Eliade'ın bu konudaki düşüncesi onun hermenötik projesinin temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Eliade'ın Din Bilimi alanındaki düşüncelerine Hindistan'ın bir diğer etkisi de tam bu noktada olmuştur. Eliade, Hindistan'da “kozmetik dini duygu” diye nitelendirdiği olguyu keşfetmiştir. “Politeizm” ya da “paganizm” diye adlandırılan bu dindarlık türünü Hindistan'daki yerli halkın arasında yaşayarak yakından tanıma fırsatı bulan Eliade, bu “kozmetik dini duygu” olgusunun genel dinler tarihi açısından ne derece önemli olduğunu kavramıştır. Bundan dolayı da Eliade, “paganizm diye adlandırılan şeyin önemini ve

¹⁶³⁹ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 334.

¹⁶⁴⁰ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 302.

manevi değerini ortaya koymayı” amaçlamıştır.¹⁶⁴¹ Daha sonra ülkesine dönen Eliade, Hindistan’da keşfettiği ve “kozmik dindarlık” diye nitelendirdiği bu olgunun aslında Çin’den Portekiz’e kadar ziraatın sağladığı cıvalı taş devrinden miras kalan kültürel zemini paylaşan tüm zirai toplumlarda mevcut olduğunun farkına varmıştır.

Daha önce belirtildiği üzere bu dindarlık anlayışının temel karakteristiği, kutsalın tarihi olaylar vasıtasıyla değil, bereketin sırrı ve kozmik yenilenme yollarıyla kendini doğrudan gösterdiği inancına dayanmasıdır.

Zirai kültürler, *kozmik din* diyebileceğimiz olguyu geliştirir; zira dini faaliyet, merkezi sırrın etrafında yoğunlaşmaktadır. Dünyanın *periyodik olarak yenilenmesi*. Tıpkı insan varoluşu gibi kozmik ritimler de bitkisel hayattan alınmış terimlerle ifade edilmektedir. Kozmik kutsallığın sırrı, Dünya Ağacı ile sembolize edilmektedir. Evren, periyodik olarak diğer bir ifadeyle her yıl yenilenmesi gereken bir organizma şeklinde tasavvur edilmektedir. Bazı imtiyazlı kişiler, bir meyve ya da bir ağaç yakınındaki bir kaynak aracılığıyla “mutlak gerçekliğe”, gençliğe ve ölümsüzlüğe kavuşabilirler. Kozmik Ağacın kökleri Cehenneme uzanıp tepesi Gökyüzüne değdiği için Dünyanın Merkezinde yer alarak üç kozmik bölgeyi birleştirdiği kabul edilmektedir. Madem ki dünya periyodik olarak yenilenmesi gerekiyor, o hâlde her Yeni Yılda kozmoloji, ritüel şeklinde tekrar edilecektir.¹⁶⁴²

Dünyanın periyodik olarak yenilenmesi düşüncesi her ne kadar ziraatın keşfinden sonra gelişmişse de bu kozmik dindarlık kutsalın diyalektiğinin bir devamı niteliğindedir. Çünkü zirai toplumların inancına göre tanrısal olan yani kutsal, kozmik ritim ve nesnelerde tezahür etmektedir.¹⁶⁴³ Eliade’a göre Doğu Avrupa çiftçilerinin devam ettirdikleri kozmik Hristiyanlık da bu niteliktedir. Yani Eliade’ın sözünü ettiği bu din biçimi ziraatın keşfinden sonra ortaya çıkan kozmik dindarlığın devamıdır.

Avrupa’nın kırsal toplumlarını incelemek Taş Devri’deki ziraatçıların din dünyasını anlama şansı sunabilir. Birçok durumda Avrupalı çiftçilerin adet ve inanışları, klasik Yunan mitolojisinin sahip olduğu kültürel durumdan daha eskisini temsil etmektedir. Bin yıldan fazla bir zamandan beri Avrupa’nın kırsal halklarının Hristiyanlaştırıldığı doğrudur. Fakat bunlar, Hristiyanlıkları içerisine hatırlanamayacak kadar eskilere dayanan Hristiyanlık öncesi dini miraslarının büyük bölümü dâhil etmeyi başarmışlardır. Bu nedenden ötürü Avrupalı çiftçilerin Hristiyan olmadıklarını söylemek doğru olmaz. Ancak bunların dindarlıklarının Hristiyanlığın tarihi biçimiyle sınırlı kalmadığını ve şehirlerde yaşayan Hristiyanların tecrübelerinde neredeyse bulunmayan kozmik bir yapıya sahip olduğunu kabul etmek gerekir. İlkel ve tarihi olmayan bir Hristiyanlıktan bahsedilebilir. Avrupalı ziraatçılar Hristiyanlaşırken tarih öncesinden bu yana muhafaza ettikleri kozmik dini yeni imanlarına dâhil etmişlerdir.¹⁶⁴⁴

Bu alıntıda Eliade’ın sözünü ettiği bu din biçimi ziraatın keşfinden sonra ortaya çıkan kozmik dindarlığın devamı olduğu bir kez daha ifade edilmektedir. Bundan dolayı

¹⁶⁴¹ Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 56-57.

¹⁶⁴² Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 53.

¹⁶⁴³ Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 368.

¹⁶⁴⁴ Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 139.

“kozmik Hristiyanlıkta “tarihi” unsur göz ardı edilmekte, dogmatik unsur ise belli belirsiz hâldedir.”¹⁶⁴⁵ Güncesine düştüğü 6 Mart 1965 tarihli bu notun devamında Eliade şöyle yazmaktadır: “genel olarak Hristiyanlık, özel olarak da “Hristiyan felsefesi” Rumen halkının içerisinde olgunlaştığı “kozmik Hristiyanlığı” geliştirirlerse bir yenilenmeyi meydana getirebilirler”.

Bu bilgilerden hareketle şekil 2.1’e yeniden bir göz atalım ve Eliade’ın bu konudaki düşüncelerini netleştirmeye çalışalım. Hermenötik süreç, metafizik bilgi aracılığıyla kutsallık duygusunun bilinçaltından “fişkıracak” bilinç düzeyine çıkmasını amaçlamaktadır. Bir sonraki aşamada ise artık kutsalı bilincinde hissedebilen insan kozmostaki aşkın boyutun sembollerini okuyabilir, idrak edebilir hâle gelecektir. Şimdi şekil 2.2’ye bir göz atarsak Yeni Hümanizmi meydana getirecek olan hermenötik süreç, profan insanı sübjektif yönden tekrar *homme total* (bütüncül/küllü insan/insan-ı kâmil) hâline getirmektedir.

*Homo religiosus*un arketipi, kutsalı bilincinin bütününde idrak eden arkaik toplumlardaki insandır. Bundan dolayı Eliade’ın temel hedefi arkaik, Doğulu ve geleneksel dini yapılardaki anlamı ve manevi değerleri kutsallıktan uzaklaşmış modern insanın gözleri önüne serecek hermenötik metodu oluşturmak olmuştur. Batılı bilim adamlarının yüzyıllar boyu hakir gördüğü, aşağıladığı, ilkel bulduğu bu yabancı manevi dünyalara Eliade’ın sempatiyle yaklaşması bazıları tarafından şüpheyile karşılanmıştır. Yukarıda ifade edildiği üzere bazıları Eliade’ı paganizm propagandası yapmakla, arkaik bir ontolojiyi savunmakla suçlamışlardır. Alman dinler tarihçisi K. Rudolph, bunlardan biridir. Rudolph’a göre Eliade’ın din bilimi çalışmaları Dinler Tarihi disiplininin belirlenmiş sınırlarını birçok yönden aşmaktadır.¹⁶⁴⁶ Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisinin deneysel inceleme sınırları içerisinde bulunması gerektiğini belirten Rudolph, Eliade’ın din bilimi çalışmalarında felsefi antropoloji ve ontoloji bulunduğunu savunmaktadır.¹⁶⁴⁷ Örneğin Eliade’ın hiçbir zaman net olarak açıklamadığı “arkaik zaman”, “tarihi” bir kategori olduğu gibi yapısal ve hatta felsefi ve ontolojik bir kategoridir de.¹⁶⁴⁸ Rudolph, Eliade’ın din teorisinin ve hermenötik projesinin temelini oluşturan arkaik-modern dikotomisini de eleştirmektedir. Eliade, “arkaik” terimini

¹⁶⁴⁵ Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 499.

¹⁶⁴⁶ K. Rudolph; “Mircea Eliade and the ‘History’ of Religions”, s. 106.

¹⁶⁴⁷ K. Rudolph; “Mircea Eliade and the ‘History’ of Religions”, s. 117.

¹⁶⁴⁸ K. Rudolph; “Mircea Eliade and the ‘History’ of Religions”, s. 113.

“modern” kavramının ontolojik karşıtı olarak da kullanılmaktadır. “Modern insan”, “arkaik insan” gibi bir ideal tipten ibarettir. Eliade’a göre bu ikisi “diyalektik bir gerilim” içerisinde birlikte var olmakta ve beşeri varlığın karşılıklı olarak birbirini dışlayan iki temel tarzını ifade etmektedir. Bu ikisi arasındaki geçişi Eliade, ayrıntılı olarak izah etmemektedir.¹⁶⁴⁹ Bu noktada tıpkı Alitzer’in kutsal-profan karşıtlığı hakkında hataya düştüğü gibi modern-profan insan hakkında Rudolph’un da hataya düştüğü görülmektedir. Zira özellikle “Modern İnsanın Düşüşü” başlıklı bölümde üzerinde durulduğu üzere Eliade arkaik insan ile modern insanı birbirinden tamamen kopuk iki varlık türü olarak görmemektedir. Bilakis modern insanı arkaik insanın bir devamı olarak görmektedir. Hatta Eliade’a göre *homo religiosus*un prototipi olan arkaik insan, modern insanın içinde yaşamaya devam etmektedir. Bu ikisi arasındaki geçiş ya da daha doğrusu ortak noktayı kutsallık duygusu ya da daha geniş anlamda inanma yetisi oluşturmaktadır. Rudolph’a göre Eliade, “arkaik” olandan yana tavır almakta ve “modern” olanı anlam kaybına götüren yanlış ve kaçınılmaz bir yol gibi görmektedir. Bu yoldan ancak arkaik olana dönmekle kurtulmak mümkündür.¹⁶⁵⁰ Genellike Eliade’ın Dinler Tarihi, önceden var olan bir ontolojiyi, bir antropolojiyi ve bir soteriolojiyi açıklamayı amaçlamaktadır. Sübjektif yargılar, kişisel tecrübeler ve kişisel itiraflar Eliade’ın verilerini etkileyerek kendisinin de karşı çıktığı bir tür “indirgeme”ye götürmektedir.¹⁶⁵¹ Rudolph’a göre Eliade’ın din bilimi çalışmalarındaki temel amaç, arkasında bir soterioloji gizlenen yeni bir dini-felsefi antropoloji oluşturmaktır.¹⁶⁵²

Kozmik dindarlıkla ilgili Eliade’ın yukarıdaki düşünceleri her ne kadar onun paganizmi savunduğu yönünde bir izlenim uyandırsa da onun böyle bir şeyi savunmadığı anlaşılmaktadır. Birçok yazısında Eliade, arkaik din üzerine yoğunlaşmasının böyle bir dini eğilimi onayladığı anlamına gelmediğini belirtmektedir. Eliade, şu hususa dikkat çekmektedir:

“Böyle bir “sempati” arkaik yaratımları kabul ettiğim ya da bunlara karşı bir özlem duyduğum anlamına gelmez. Birçok ünlü antropologun, sosyologun ve psikologun yaptıkları önceki yorumların “ilkel” dinlere hakkını vermediği için bu dinlere vurgu yaptım.”¹⁶⁵³

¹⁶⁴⁹ K. Rudolph; “Mircea Eliade and the ‘History’ of Religions”, s. 114.

¹⁶⁵⁰ K. Rudolph; “Mircea Eliade and the ‘History’ of Religions”, s. 115.

¹⁶⁵¹ K. Rudolph; “Mircea Eliade and the ‘History’ of Religions”, s. 117.

¹⁶⁵² K. Rudolph; “Mircea Eliade and the ‘History’ of Religions”, s. 117.

¹⁶⁵³ Mircea Eliade; “Notes for a Dialogue”, s. 237-238.

Eliade’ın bu tutumunun sebebini hatıra defterine yazdığı şu nottan daha iyi anlıyoruz: “Dante veya Maître Eckhart’ı yorumlarken gösterdiğimiz itina ve sempatinin aynısını bu ilkel ve arkaik yaratımları incelerken gösterdiğimde beni “idealizm” ile neden suçluyorlar?”¹⁶⁵⁴

Yukarıdaki analizlerden çıkan sonuç, Eliade’ın din bilimi çalışmalarında Hristiyanlık propagandası yapma eğiliminde olmadığını bir kez daha ortaya koymaktadır. Şekil 2.1’e bir kez daha göz atıldığında görülecektir ki Eliade’ın hermenötik projesi, modern insanın öncelikle kutsalı algılama kapasitesini uyandırarak kozmik düzeydeki kutsallıklarla temas sağlamasına imkân vermektedir. Charles H. Long’un deyiimiyle Eliade, “insanı kozmosa yeniden yönlendirmeye çalışmaktadır.”¹⁶⁵⁵ Bu proje, daha öteye gitmemektedir. Yani kutsalı yansıtan kozmostaki sembollere açık hâle gelen insanın kutsala nasıl ulaşacağı hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Eliade’ın bu noktada durması bizce onu teolojik varsayımlara başvurmama kararının en belirgin ifadesidir. Eliade’ın hermenötik süreci, insanı hiçbir dini sisteme yönlendirmemektedir. Eliade’ın bir dinler tarihçisi olarak her tür önyargıdan uzak bir biçimde dini fenomenleri objektif olarak incelediğini belirtmesi de bundandır.¹⁶⁵⁶ Eliade’ın hermenötik projesinin amacı, insanda bir dönüşümün meydana gelmesini sağlamaktır. Peki, ama bu süreç sonucunda insan neye dönüşecektir? Şimdi şekil 2.2’ye bakıldığında bunun cevabı açık bir biçimde görülecektir. Eliade’a göre hermenötik süreç sonucunda insan aslına dönecektir. Çünkü içinde yaşadığı doğaya yabancılaşan insan aynı zamanda kendi doğasına da yabancılaşmıştır.¹⁶⁵⁷ Modern insan artık kendisini bir mikrokozmos olarak algılamamaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere her dini fenomenin arketipine dönme eğiliminde olduğunu ifade eden Eliade’ın bu düşüncesi aynı şekilde modern insan için de geçerlidir. Yani modern insan da insanlığın prototipi olan insan arketipine yani *homme totala*, insanı-ı kâmile dönecektir.

2. Eliade Tarih Karşısı Mı?

¹⁶⁵⁴ Mircea Eliade; Fragments d’un journal I, s. 355.

¹⁶⁵⁵ Charles H. Long; “Le sens de l’oeuvre de Mircea Eliade pour l’homme moderne”, Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, s. 225.

¹⁶⁵⁶ Mircea Eliade; Fragments d’un journal II, s. 190.

¹⁶⁵⁷ Douglas Allen; Myth and Religion in Mircea Eliade, s. 105.

Eliade’ın din bilimi teorisine yöneltilen eleştiriler özetle onun keyfi, sübjektif ve normatif değerlere dayandığını yöndedir. Eliade, tutarlı bir metodolojik çerçeve belirlemediği için de modern dinler tarihçilerinin bazıları onun dikkate alınmaması gerektiğini düşünmektedirler. Eliade’a yöneltilen bu eleştiriler, onun “tarih karşıtı” olduğu şeklinde genel bir ifadeye dönüşmüştür. Böylece Eliade’ın metodolojik açıdan eleştirel değil sübjektif olduğu yönündeki iddialar, onun verileri somut, özel ve tarihi karakterini dikkate almadığı biçimini almıştır.¹⁶⁵⁸

Tarihi yönelimli deneyselci Robert D. Baird’e göre Dinler Tarihi disiplini içerisinde iki farklı metodolojik yaklaşım bulunmaktadır: Din Fenomenolojisi diye adlandırılan sistematik yaklaşım ve tarihi yaklaşım. Birinci yaklaşımı benimseyenler arasında Van der Leeuw, W. Brede Kristensen, C. J. Bleeker ve Mircea Eliade gibi bilim adamları bulunurken diğer yaklaşım, G. F. Moore, Raffaele Pettazzoni ve Joseph M. Kitagawa gibi dinler tarihçileri tarafından temsil edilmektedir. Dini olguları incelerken bu iki yaklaşım, farklı kategorilere başvurmakta, olguları farklı şekilde tasnif etmektedir. Fenomenolojik yaklaşım, dini olguları, kurban, mit, ibadet vs. gibi kategoriler atlandı incelerken tarihi yaklaşım, “Hinduizm”, “Budizm”, “Yahudilik” ve “İslam” gibi sınıflara ayırarak incelemektedir. Bu kategorilerin daha iyisi bulunmadığı için kullanıldığını savunan Baird, tarihi yaklaşım üzerine yoğunlaşarak “Hinduizm”, “Budizm” vs. gibi kategoriler içerisinde incelenen dini olguların doğru biçimde anlaşılmadığını ileri sürmektedir. Baird’e göre Dinler Tarihi disiplini, dinin tanımını yapmakla işe başlamalıdır.¹⁶⁵⁹ Din incelemesinin hareket noktasında iki seçenek bulunmaktadır. Biri tanımsal diğer ise sezgiseldir. Tanımsal yaklaşım, dini ayin, nesne ve ideolojiyi tespit edebilmek için öncelikli olarak açık bir din tanımı ile başlamaktadır. Sezgisel yaklaşım ise tanımlama ile başlamaktan çekinmektedir. Bu yaklaşım, din ile neyin kastedildiğini herkesin bildiğini ve tek zorluğun tüm örnekleri içerecek bir tanım sunmakla ilgili olduğunu varsaymaktadır. Baird’e göre Eliade, tanımsal yaklaşımdan ziyade sezgisel yaklaşımı benimsemiştir.¹⁶⁶⁰ Sezgisel yaklaşımı tercih ettiği için Eliade’ın açık bir din tanımı yapmaktan çekindiğini savunan Baird, onun din bilimi

¹⁶⁵⁸ Douglas Allen; “Eliade and History”, The Journal of Religion, Vol. 68, No. 4 (October 1988), s. 545-547.

¹⁶⁵⁹ Robert D. Baird; “Interpretative Categories and the History of Religions”, History and Theory, Vol. 8, Beiheft 8: On Method in the History of Religions (1968), s. 17-18.

¹⁶⁶⁰ Robert D. Baird; Essays in the History of Religions, Peter Lang, New York 1991, s. 27-28.

çalışmalarında dört normatif unsurun bulunduğunu ileri sürmektedir: “kutsal”,¹⁶⁶¹ “sembolik yapıların ontolojik statüsü”,¹⁶⁶² “hakiki varoluş modeli olarak arkaik insanın gösterilmesi”,¹⁶⁶³ “dinler tarihçilerinin felsefe yapması ve teori geliştirmesi yönündeki iddia”.¹⁶⁶⁴ Baird’in normatiflikten kastı ise bir disiplinin gerçeklik hakkındaki görüşleri betimlemekten ziyade bizzat gerçekliğin kendisini betimlemeye çalışmasıdır. Teolojinin normatif olması, insanın mahiyeti, doğa ve Mutlak Gerçeklik gibi konular hakkında insanların ne düşündüğünü açıklamasından dolayı değil, bu konuların varlıkları hakkında beyanlarda bulunmasından dolayıdır.¹⁶⁶⁵ Baird’e göre “kutsal” ile “din”i ontolojik bir gerçeklik olarak değerlendirdiği için Eliade da normatiflik kategorisine girmektedir.¹⁶⁶⁶

Guilford Dudley’in yorumu ise Allen’in deyimiyle “sıra dışıdır”.¹⁶⁶⁷ Zira Dudley, Eliade’ın din bilimi çalışmalarının tarih karşıtı normatif bir zemine dayandığını kabul etmekle beraber bu “tarih karşıtlığı”nın olumlu yönde değerlendirilebileceği sonucuna varmaktadır. Çağdaş Dinler Tarihi disiplini içerisinde herkes tarafından kabul edilen bir metodoloji bulunmadığına ve bu disiplinin ciddi bir kriz ve karışıklık döneminden geçtiğine dikkat çeken Dudley, Eliade’ın din teorisini bu disipline birlik ve bütünlük sağlayacak bir çözüm yolu olarak görmektedir.¹⁶⁶⁸ Dudley’e göre Eliade’ın din bilimi çalışmalarının metodolojik açıdan üç zayıf noktası bulunmaktadır: 1) Sembollerin, hierofanilerin ve arketiplerin bilinç dışındaki anlamlarına ilişkin teori deneysel teste aykırıdır. 2) Yeterince sınırlı etnografik alan içerisinde kalınmadığı için Eliade’ın söylediklerini deneysel testle kontrol etmek imkânsızdır. 3) Eliade’ın Yeni Hümanizm projesi, “değerden yoksun” değildir.¹⁶⁶⁹ “Eliade, kariyerini Aydınlanma ruhunda bilimsel metoda bağlı bir deneyselci olarak değil, Rönesans ruhunda bir hümanist olarak başlatmış ve bu şekilde de devam ettirmiştir.”¹⁶⁷⁰ Bundan dolayı Marburg bildirisine imza atan Eliade’ın tutumunu Dudley çelişkili bulmaktadır. Zira Dinler Tarihinin her tür felsefi ve teolojik kaygılardan temizlenmesi gereken bir bilim dalı olarak tanımlayan

¹⁶⁶¹ Robert D. Baird; *Essays in the History of Religions*, s. 30.

¹⁶⁶² Robert D. Baird; *Essays in the History of Religions*, s. 34.

¹⁶⁶³ Robert D. Baird; *Essays in the History of Religions*, s. 55.

¹⁶⁶⁴ Robert D. Baird; *Essays in the History of Religions*, s. 36.

¹⁶⁶⁵ Robert D. Baird; *Essays in the History of Religions*, s. 27.

¹⁶⁶⁶ Robert D. Baird; *Category Formation and the History of Religions*, s. 87.

¹⁶⁶⁷ Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 228.

¹⁶⁶⁸ Douglas Allen; “Eliade and History”, s. 550; Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 3.

¹⁶⁶⁹ Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 36.

¹⁶⁷⁰ Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 48.

Marburg bildirisinin altına imza atmış olmasına rağmen Eliade, bu disipline hümanist bir misyon tayin etmektedir.¹⁶⁷¹ Eliade, arkaik ontolojinin sunduğu kurtuluş öğretisinin/soteriolojinin apolojisini yapmaktadır. Bazı dinlerin, özellikle de Hint dinlerinin taşıdığı soteriolojiyi benimseyip diğer dinlerdeki soteriolojik inançları eleştirmesi Eliade'ın Marburg bildirisi ile çeliştiğini göstermektedir. Dudley'e göre birçok yazısında dinler tarihçisini felsefe yapmaya teşvik eden Eliade'ın bu tutumu, dinler tarihçisinin teolojik ve felsefi meselelerden uzak durarak tarafsız bir konumda bulunmasını öngören bu bildirideki hükümleri çiğnemektedir.¹⁶⁷² Eliade'ın normatif bir yaklaşım sergilediğini bildiren Dudley, onu metodolojisindeki temel farklılığın tümünden gelime dayanmış olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Dudley'e göre dini tecrübeye ilişkin verilerden hareket etmek yerine Eliade'ın teorileri *homo religiosus* ve dindar insanın tecrübe ettiği evrenle ilgili varsayımlardan hareketle sonuca varmaktadır. Bundan dolayı da Eliade, teorisini desteklemeyen verileri dikkate almamaktadır.¹⁶⁷³ Tümdengelim metodunu benimseyen Eliade'ın yaklaşımı deneyselcilerin onun metodolojisini bütünüyle reddetmeleri için tek başına yeterli bir nedendir.¹⁶⁷⁴ Antropoloji alanında da metodolojik açıdan iki yaklaşımın bulunduğu Dudley dikkat çekmektedir. Bir tarafta ham verilerden işe başlayarak sonunda sağlama yapmak için tekrar bunlara dönen Anglo-Amerikan tümevarımcı deneyselci geleneğinin doğa bilimlerinden aldığı metot bulunurken diğer tarafta ise bir model ya da paradigma ile işe başlayarak tümdengelim akıl yürütme yoluyla son sağlama kriteri olarak orijinal paradigma içerisinde verilere doğru ilerleyen Fransız geleneği bulunmaktadır. Tümevarım yaklaşımı, gözlemlenebilen davranışa öncelik verirken tümdengelim yaklaşımı, zihin ile dilin temel kategorilerine ve yapılarına öncelik tanımaktadır. Tümevarım yaklaşımı, insanın hayat ve düşüncesinin bilinçli yönüyle sınırlı kaldığı hâlde tümdengelim yaklaşımı, bilinçaltında bulunan evrensel ve değişmeyen yapılarla ilgilenmektedir. Tümevarım yaklaşımı, sorularını artzamanlı/diyakronik-nedensel açıklamalar şeklinde ifade edip buna göre de cevaplandırırken tümdengelim yaklaşımı, sorularını ve bunların cevaplarını bir paradigmadan türetilen verilerin senkronik/eşzamanlı analizi açısından ifade etmektedir.¹⁶⁷⁵ Dudley'e göre her ne kadar

¹⁶⁷¹ Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 84.

¹⁶⁷² Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 91-93.

¹⁶⁷³ Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 117.

¹⁶⁷⁴ Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 118.

¹⁶⁷⁵ Guilford Dudley III; "Mircea Eliade as the "Anti-Historian" of Religions", Journal of the American Academy of Religion, Vol. 44, No. 2 (June 1976), s. 358-359.

Eliade'ı “yapısalcı” olarak nitelendirmek doğru olmasa da Yapısalcılık gibi onun da paradigmalara ve t mdengelimse  akıl yürütmeye dayalı Fransız geleneğinden türeyen bir epistemolojiyi benimsediğini söylemek mümkündür.¹⁶⁷⁶

Dudley'in Eliade'ın din teorisini Allen'in ifadesiyle “sempatik” değerlendirmesinde doğa bilimlerinin dayandığı tümevarım metodunun tek geçerli metot olduğu ve dolayısıyla da beşeri bilimler için de bu metodun geçerli olacağı yönündeki anlayışa bazı itirazların yükselmesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. 1950'lerden itibaren bilimsel teorilerin gözlemlenebilen verilerden hareketle tümevarımsal bir akıl yürütme sonucunda ortaya çıktığı yönündeki anlayışa itirazlar yükselmeye başlamıştır. Bu görüşü benimseyenlere göre bilimsel ilerlemeler yeni verilerin keşfedilmesiyle değil, eski verilere yeni bir bakış açısı getirmekle gerçekleşmektedir. 1960'lı yıllarda tümevarım yaklaşımlarını benimseyen deneyselci yaklaşımlar, Thomas Kuhn, Norwood R. Hanson, Michael Polanyi, Paul K. Feyerabend ve Stephen E. Toulmin gibi bilim felsefecileri tarafından daha sert bir biçimde eleştirilmeye başlamıştır. Doğa bilimlerinin klasik anlayışına göre elde edilen veriler tümevarım metoduyla işlenerek bu veriler arasındaki korelasyonu tespit etmeye yönelik bir teori oluşturuluyordu yani kısaca teoriyi veriler meydana getiriyordu. Yeni bilim felsefesi ise bu tek taraflı ilişkinin yanlışlığı üzerinde durarak sadece verilerin teoriyi meydana getirmediğini, aynı zamanda teorinin gözlemlenebilen verilerin yorumunu şekillendirdiğini savunmaktadır. Dolayısıyla verilerle teori arasındaki ilişki, zannedildiğı gibi tek taraflı değil diyalektiktir. Araştırmacı teoriyi ortaya koyduğı gibi teori de araştırmacının olaylara/nesnelere bakışını belirlemektedir ya da en azından etkilemektedir.¹⁶⁷⁷ Bu doğrultuda Dudley, teori ile yorum arasında diyalektik bir ilişkinin bulunduğunu ifade etmektedir. Birer açıklama tarzı olan teoriler, verileri yorumlamayı sağladığı gibi verilerin yorumlanması da teoriyi desteklemektedir.¹⁶⁷⁸ Bu süreç her ne kadar tümevarım metodunu tek metot olarak kabul eden deneysencilerin bu iddiaları kuşku götürür hâle getirmiş olsa da Eliade'ın metodolojisine yöneltilen en önemli eleştirilerden biri, bunun tümdengelimine dayandığı şeklinde-dir. Bu eleştirmenlere göre Eliade'ı akıl yürütmelerini başkı birisinin tekrarlayamayacağını ve aynı verilerden

¹⁶⁷⁶ Guilford Dudley III; “Mircea Eliade as the "Anti-Historian" of Religions”, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 44, No. 2 (June 1976), s. 359.

¹⁶⁷⁷ Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 122.

¹⁶⁷⁸ Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 134.

hareketle Eliade'ın keşfettiği dini tecrübenin “derin” evrensel yapılarını elde edemeyeceklerini iddia etmektedirler. Eliade'ın tündengelim yaklaşımına itiraz edenlerin onun metodunun ne tarihi ne de deneysel olduğunu ileri sürerek tüm metodolojisini geçersiz kabul etmektedirler.¹⁶⁷⁹ Bu yönde eleştiri yöneltenlere örnek olarak Hans Penner ve Robert D. Baird gösterilebilir. Hans Penner ve Robert D. Baird gibi deneyselci dinler tarihçileri Eliade'ın teorilerinin doğrulanamaz olduğu için betimsel olmaktan ziyade normatif olduğunu ve dolayısıyla da Eliade'ın metodunun Din Bilimine model olarak tamamen terk edilmesini savunmaktadırlar.¹⁶⁸⁰ Normatiften kasıtları, teorinin teolojik, metafizik varsayımlar ya da değer yargılar içeriyor olmasıdır. Bunlara göre bilimsellik statüsünü talep edebilmek için Dinler Tarihi disiplini, normatif yaklaşımın karşıtı olan betimsel yaklaşıma sarılmalıdır.¹⁶⁸¹ Dudley'e göre doğrulanamaz teorileri normatif teorilerle özdeşleştirmek iki yönden yanlıştır: 1) Bir teorinin doğrulanamaz olması onun mutlaka “normatif” diye nitelendirilmesini gerektirmez. Örneğin Einstein'ın izafiyet teorisi deneysel olarak doğrulanmasa da buna “normatif” denilemez. Aynı şekilde toplumun bir ibadet nesnesi hâline geldiği yönündeki Durkheim'in teorisi de doğrulanamaz olmakla birlikte normatif de değildir. 2) Bilimsel teorilerle normatif teorilerin her seferinde birbirlerini dışladıkları düşüncesi de yanlıştır. En saygın bilimsel teorilerin de ontolojik, metafizik veya değer yargılarına dayalı bir ilişki içerdiklerini göstermek mümkündür.¹⁶⁸² Dinler tarihçilerinin Eliade'ın yaklaşımını “normatif” diye nitelendirmelerinin temel gerekçelerinden biri onun kutsala ilişkin teorisinin sübjektif olduğu yönündedir.¹⁶⁸³ Eliade, tüm dini davranış ve düşüncüyü açıklayan anlaşılır bir sistem sunmuştur. Dinler tarihçileri ve antropologlar, onun metodunun sezgisel olduğu ve teorilerinin deneysel doğrulama testini karşılamadığı yönünde eleştirmektedirler. Dudley, eleştirmenlerin Eliade'ın metodolojisini “bilimsel olmayan”, “normatif” ve hatta “mistik” diye eleştirirken benimsedikleri standartların ve yaklaşımların doğa bilimlerinden alındığına dikkat çekmektedir.¹⁶⁸⁴ Dudley'e göre dinler tarihçileri Eliade'ın teorisini reddederken daha dikkatli olmalıdırlar. Çünkü deneysel doğrulama kriteri, bir metodolojiyi geçersiz kılmak için yeterli değildir.¹⁶⁸⁵

¹⁶⁷⁹ Douglas Allen; Mircea Eliade et le phénomène religieux, s. 176.

¹⁶⁸⁰ Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 39.

¹⁶⁸¹ Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 135-136.

¹⁶⁸² Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 136.

¹⁶⁸³ Guilford Dudley III; Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics, Temple University Press, Philadelphia 19-77, s. 138.

¹⁶⁸⁴ Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 158-159.

¹⁶⁸⁵ Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 142.

Dudley'e göre bir teorinin değeri, daha geniş bir teorik sisteme sağladığı katkı ile ölçülür. Teorik sistemin değeri ise daha önce görülmemeyen "olgular" üretmesine ve daha önce açıklanamamış eski olgulara yeni açıklamalar getirmesine bağlıdır. Dolayısıyla teorik sistemin üretken gücü daha önce anlaşılmaz olanı ya da az anlaşılır olanı anlaşılır hâle getirme kapasitesine bağlıdır. Eliade, anlaşılır bir teorik sistem sunmuştur.¹⁶⁸⁶ Eliade'ın din bilimi teorisine deneysel doğrulama testi uygulanmadığı için Eliade'ın tüm teorik sistemini "yanlış", "sezgisel" veya "sübjektif" şeklinde nitelendirerek çürütmeye çalışmak bir kuruntudan ibarettir.¹⁶⁸⁷ Sonuç olarak Dudley, deneyselci antropologların eleştirilerine rağmen Eliade'ın sisteminin geçerliliğini koruduğunun altını çizmektedir.¹⁶⁸⁸

Eliade'ın din bilimi çalışmalarında tarih karşıtı bir yaklaşım benimsediğini; fakat buna rağmen onun teorik sisteminin dini fenomenleri aydınlatmak bakımından geçerliliğini koruduğunu savunan Dudley'in bu yorumunun aksine Rennie tartışmanın baştan yanlış bir zemine oturtulduğunu yani Eliade'ın tarih karşıtı olmadığını ve dolayısıyla eleştirilerin haksız olduğunu savunarak Eliade'ın din teorisinin geçerliliğini ısrarla savunmaktadır. Douglas Allen'in yorumu ise Dudley ile Rennie'in yorumu arasında sayılabilir. Allen'e göre Eliade, din bilimi çalışmalarında insan doğası, insanın dünyadaki yeri ve beşeri durum, çağdaş insan, Batı toplumu ve insanlığın geleceği gibi konularda normatif değerlendirmelerde bulunuyor izlenimi vermektedir.¹⁶⁸⁹ Rudolph gibi Eliade'ın betimsel fenomenoloji ve Dinler Tarihinin sınırlarının dışına çıkarak felsefi antropoloji alanına girdiğini ifade eden Allen'e göre mesele buradan kaynaklanmaktadır. Dini fenomenlerin yorumunu yaparken Eliade, bu tecrübeleri yaşayanların kendileri hakkındaki kanaatleriyle çelişmediğinde bile çoğu zaman bunları hiçe saymaktadır. *Homo religiosus*un ifadeleriyle sınırlı kalındığı takdirde betimsel ve objektif analiz sınırları içerisinde kalınmış olmaktadır. Fakat başkalarının tecrübelerini hesaba katmadan verilerden elde edildiği düşünülen anlam, Eliade'ın anladığı anlam olduğu için sübjektif ve normatif bir temele dayanmakta ve sadece onun zihninde var

¹⁶⁸⁶ Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 159.

¹⁶⁸⁷ Guilford Dudley III; Religion on Trial, s. 161.

¹⁶⁸⁸ Guilford Dudley III; "Mircea Eliade as the "Anti-Historian" of Religions", Journal of the American Academy of Religion, Vol. 44, No. 2 (June 1976), s. 346.

¹⁶⁸⁹ Douglas Allen; Mircea Eliade et le phénomène religieux, s. 185, 216, 223.

olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.¹⁶⁹⁰ Eliade’ın bilimsel çalışmalarında kendi kişisel tecrübeleri sonucunda elde ettiği kanaatlerin izleri bulunduğu için normatif ve ontolojik değerlendirmelerde bulunduğunu düşünen Douglas Allen’e göre Eliade’ın *homo religiosus*un ontolojisini tarih karşıtı olarak yorumladığını ya da normatif bir tutum içerisine girdiğini ortaya koymak yine de onun fenomenolojik metodunun tamamen tarih karşıtı olacağı anlamına gelmez. Eliade’ın fenomenolojik yaklaşımı ve hermenötiği, dini verilerin tarihi boyutuna büyük ölçüde değer vermektedir.¹⁶⁹¹ Allen’in bu görüşüne itiraz eden Rennie, Eliade’ın tarih karşıtı değil tarihselcilik karşıtı olduğunu savunmaktadır.¹⁶⁹²

Bölümün başında belirttiğimiz gibi her ne kadar Eliade, kendisine yöneltilen eleştirilere doğrudan cevap vermese de güncelerinde ve hatıratında bazı konulara değinmektedir. Örneğin hatıratının ikinci cildinde Eliade, yaptığı yorumların “kişisel” olduğu yani kendisinin sübjektif olduğu yönündeki eleştirilere şu şekilde cevap vermektedir:

Rumen folklorunun bir temasının ya da Doğulu bir sembolün hermenötiğini sunduğum zaman her şeyden önce hangi olgulardan hareket ettiğimi belirtmek zorundaydım. Olgular çoğul kipindedir, zira büyük bir şairin ya da yazarın yapmaya hakkı olduğu gibi “kişisel bir yorum” yapmayı asla iddia etmiyordum. Her ne kadar yorumum yeni olsa da onu “kişisel” kabul etmiyordum. Bu yorum arkaik ve geleneksel düşünce sisteminin bir yönünü anlaşılır vaziyette ifade ediyordu sadece.¹⁶⁹³

Eliade’ın kendisini Frazer’e benzeterek onun çok farklı kültür ve tarihlere ait verileri bir araya getirmekle suçlayan eleştirmenlere şu itirazda bulunduğunu görmekteyiz:

Bazı filozofların benim metodum hakkında hemfikir olmadıkları belli aralıklarla bana iletilmektedir. Onlara göre hepsini derinlemesine kuşatabilmemin mümkün olmadığı sayıda alanı inceliyordum. Bu argüman ikna edici gözükse de bir yanlış anlaşılmaya dayanıyordu. Bu durum, böceklerin biyolojisini inceleyen bir bilim adamına koleopterlerin, himenopterlerin ve hemipterlerin tüm türlerini bilmediği için kusurlu görmeye benzemektedir. (Bu tür itirazlar daha sonra da devam etti ve ben de bir dizi makalede metodolojik duruşumu doğrulamaya çalıştım ama beni eleştirenleri her zaman ikna ettiğimden emin değilim).¹⁶⁹⁴

Benson Saler’in haklı olarak belirttiği gibi Eliade, insanın temel doğası hakkındaki metafizik varsayımlara başvurmaktadır. Bilim test edilebilir hipotezler gerektirmektedir. Tabii ki metafizik varsayımları da doğrudan çürütmek mümkün değildir. Saler’in bu

¹⁶⁹⁰ Douglas Allen; Mircea Eliade et le phénomène religieux, s. 193. Ayrıca bkz. Douglas Allen; “Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal”, Bryan Rennie (ed.), Changing Religious Worlds, s. 219.

¹⁶⁹¹ Douglas Allen; “Eliade and History”, s. 565.

¹⁶⁹² Bryan S. Rennie; Reconstructing Eliade, s. 102-103.

¹⁶⁹³ Mircea Eliade; Les moissons du solstice, s. 262.

¹⁶⁹⁴ Mircea Eliade; Les moissons du solstice, s. 235.

tespiti, Eliade’a yöneltilen eleştirilerin çoğunun meselenin yanlış zeminde tartışılmasından kaynaklanmaktadır. Eliade’ın metodolojik kriterlerinden biri de bir fenomeni doğru anlayabilmek için uygun bir ölçek kullanmak gerektiği şeklinde olduğunu ifade etmiştik. Diğer taraftan Eliade’ın hermenötik projesinin metafizik bir problemi dini çözümle ortadan kaldırmayı hedeflediğini de belirtmiştik. Oysa Eliade’a yöneltilen eleştirilere bakıldığında bunların neredeyse tamamı doğa bilimlerinde kabul gören ölçeğin Eliade’ın din bilimi çalışmalarına uymamasından kaynaklandığı görülecektir. Bu eleştirilerin çoğu, yüzyıllar boyunca dini gerçeklikleri bilimsel kriterlere ispat edemedikleri için bunları inkâr eden bilimselci ve materyalist düşünürlerin tartışmalarını hatırlatmaktadır. Örneğin bugüne kadar Tanrı’nın var olmadığını bilimsel kriterlere dayanarak hiçbir ateist ispat edememiştir. Aynı şekilde hiçbir din âlimi, doğa bilimlerinin benimsediği kriterlere dayanarak aksini de ispat edememiştir. Eğer böyle olmuş olsaydı ya herkes Tanrı’nın varlığını kabul edecek ya da herkes inkâr edecekti. Daha önce belirtildiği üzere Eliade, Din Biliminin, Doğa Biliminin benimsediği metodolojiyi örnek almasının son derece yanlış ve faydasız olacağına dikkat çekmektedir. Çünkü doğa bilimleri, gözlemlenebilen, laboratuvar ortamında tekrar edilebilen, ölçülebilen ve tekrar edilebilen olgularla ilgilenmektedir. Oysa Din Biliminde bunların hiçbirisi mümkün değildir. Eliade’ın özellikle vurguladığı gibi kendisinin ele aldığı konular metafizik alana aittir. Dolayısıyla Din Biliminin inceleme konusu yaptığı bilgi türü doğa bilimlerinin işlediği bilgi türünden farklıdır. Eliade, Din Bilimini çoğu zaman Sanata benzetmekte ve Fransız yazar Gustave Flaubert’in *Madame Bovary*’si veya Dante’nin *İlahi Komedya*’sı gibi edebiyat eserlerini örnek göstermektedir. Zira her iki alanda da anlatılanlar fiziki dünyaya paralel bir dünyada yani muhayyile de gerçekleşmektedir. Hiç kimse tutup da *Madame Bovary* meydana gelen olayların gerçek olmadığını iddia edebilir mi? Şayet böyle bir şey yapacak bir kişi çıksa kim onu ciddiye alacaktır? Dolayısıyla tıpkı romandaki bilgi gibi dini bilgi de fiziki dünyada değil insan zihninde cereyan etmektedir. Fiziki bilgi ile metafizik bilgi tamamen farklı kategorilere aittir. Bu yüzden Eliade’ı eleştirenlerin fizik alanına ait argümanlar öne sürerek onun sistemini çökertebilmeleri imkânsız gibi gözükmektedir. Eliade’ın din bilimi çalışmalarıyla ilgili Philippe Borgeaud’nun şu ifadesi bu durumu gayet güzel bir şekilde dile getirmektedir: “Bu yapıt, bir bilim adamının laboratuvarından çok bir sanatçının atölyesinden çıkmışa benzer.”¹⁶⁹⁵

¹⁶⁹⁵ Philippe Borgeaud; Karşılaşma Karşılaştırma, s. 113.

Diğer taraftan Eliade'ın modern insanın bugünkü hâle gelmesinin en önemli etkenlerinden birinin modern bilim olduğunu düşündüğü unutulmamalıdır. Modern bilim, tüm bilgi çeşitlerini algılanabilir alana indirgeyerek evreni ve insanı fiziki boyut içerisine hapsedmiş, daha da önemlisi bu yaklaşımı tek geçerli yaklaşım olarak ilan etmiştir. Eliade'ın itirazı işte bu hegemonik anlayışadır. Kanserden ölecek hastaya verilen bilimsel cevap örneğini hatırlayalım. Ölüm gibi metafizik meseleler karşısında aciz kalan bilime Eliade'ın en önemli itirazı metafizik alanı inkâr etmesinden dolayıdır. Bilim, fiziki ve maddi boyutla alakalı açıklamalar getirebilir ama hiçbir zaman metafizik alanı anlatamaz ve dolayısıyla da insan varoluşuna anlam katamaz. Eliade'ın indirgemeci yaklaşımları eleştirmesinin temel nedeni, bunların hepsinin insanı maddi yönüne indirgemesinden dolayıdır. İnsanı anlamak adına yola çıkan tarihselcilik, evrimcilik, Freudizm ve varoluşçuluk vs. gibi yaklaşımlar, insanı maddeye indirgeyerek onun varoluşunu anlamsız hâle getirmiştir. Eliade'ın hermenötik projesinin amacı, bu anlamsızlık durumuna son vermek, varoluşu yeniden anlamlı hâle getirmektir. Dolayısıyla modern insanının varoluşunu yeniden anlamlı hâle getirme süreci Fizik gibi doğa bilimlerinden alınan modellerle değil metafizik bilgiyi sağlayacak araçlar vasıtasıyla gerçekleşecektir.

Eliade'ı eleştirenlerin çoğu, onun din bilimi çalışmalarının hermenötik bir proje olduğunu gözden kaçırmış görünmektedir. Eliade, yaptığı işin felsefi yönü bulunmadığını söylemediği gibi tam bunun aksini ifade etmekte ve hatta dinler tarihçilerinin incelemelerini felsefi bir sonuca bağlamalarını salık vermektedir. O hâlde Eliade'ın din bilimi çalışmalarında normatiflik ve sübjektiflik bulunması kaçınılmazdır. Fakat betimsellik ve objektifliğin karşıtı olarak kabul edilen normatiflik ve sübjektiflikle keyfilik arasında önemli bir farklılığın bulunduğu da hiçbir zaman gözden kaçırılmamalıdır. Keyfilik hiçbir mesnede dayanmadan ileri sürülen bir fikri ifade ettiği hâlde normatif ve sübjektif yönleri bulunan Eliade'ın hermenötik projesi somut verilerden hareket ederek *homo religiosus*un din dünyasının derin yapısını keşfetmeye çalışmakta ve buradan hareketle de bu modeli modern insanın içinde bulunduğu manevi bunalımın çözümüne katkıda bulunması amacıyla pratiğe dökmeyi amaçlamaktadır. Olson'un belirttiği gibi Eliade, Tylor ve Frazer'in aksine iptidai dinin Hristiyanlığa göre aşağı seviyede olduğunu ya da iptidailerin mantık öncesi bir zihniyete sahip olduğunu ispta etmeye çalışmamıştır. Eliade, karşılaştırmalı metodu Rudolf Otto ya da

Max Müller'in aksine hangi dinin daha iyi olduğunu tespit etmek için de kullanmamıştır.¹⁶⁹⁶

¹⁶⁹⁶ Carl Olson; "Eliade, the Comparative Method, Historical Context, and Difference", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds*, s. 71-72.

SONUÇ

Mircea Eliade'nin din bilimi çalışmaları bir bütün olarak ele alındığında onun hayat tecrübesi ile din bilimi çalışmalarında ele aldığı konular ve bunları işleyiş tarzı arasındaki ilişki apaçık biçimde görülmektedir. Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde bulunan ve 1878 Berlin Antlaşması ile bağımsızlığına kavuşan bir ülke olarak varlığını sürdürmeye çalışan ve tarih boyunca hep başka devletlerin yönetimi altında bulunan Romanya'da dünyaya gelen Mircea Eliade, henüz dokuz yaşındayken Birinci Dünya Savaşı ile tanışmıştır. Romanya'nın savaşa girdiği 1916 yılında ilkokul dördüncü sınıfa giden küçük bir çocuğun zihninde böyle büyük bir felaket elbette önemli izler bırakmış olmalıdır. Nitekim hatıratının birinci cildinde Eliade'nin "Dokuz Yaşında Savaş" başlıklı bir bölüm koyması da bu trajik olayın önemini vurgulamaktadır. Bu bölümde Eliade, Karadeniz kıyısında bulunan Tekirgöl kasabasında yaz tatillerini geçirdiğini ve babasının satın aldığı yazlığın savaş sonunda harap olduğunu özlem ve hüznün ile nakletmektedir. Almanların işgal ettiği Bükreş'te yaşayan ve hâli vakti yerinde olan Eliade ailesi, savaşla birlikte sadece Tekirgöl'deki evlerini değil, servetlerini de kaybetmiş ve muhtaç duruma düşmüşlerdi. Çocuklarının okul masraflarını karşılayabilmek için Eliade'nin babası Gheorghe, oturdukları evin bir bölümü kiraya vermek zorunda kalmıştı. Savaşın meydana getirdiği travmayı atlatmak için küçük Eliade, hayalinde bir küçük ordu kurmakta ve bu ordusuyla düşman askerlerini ülkesinden kovmaktadır.

Henüz beş yaşındayken kendi başına okumayı öğrenen Eliade'nin okuma tutkusu ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. Eliade'nin yazma tutkusu da adeta saplantı derecesindedir. On sekiz yaşına bastığında Eliade yüzüncü makalesini yazmıştı. Eliade, sadece bilimsel yazılar değil, edebi eserler de meydana getirmiştir. Hatta o, Romanya'da ilk önce yazdığı romanlarıyla ün kazanmıştır. Eliade'nin bu yazma isteği bir ömür boyu sürmüştür. Ömrünün sonlarına doğru eklem romatizmasına yakalanan ve el parmakları büzülen Eliade'nin tüm acılara ve zorluklara rağmen yazmaya inatla devam etme arzusu, güncelerinin üçüncü cildinde apaçık görülmektedir. Çocukluk yıllarında doğa bilimlerine özellikle de böcek bilimine merak saran Eliade'nin ilgi alanı zamanla değişmiştir. Lise yıllarında Eliade, dini ve felsefi konulara ilgi duymaya başlamış ve bunun sonucunda da Bükreş Üniversitesi Felsefe bölümünde okumaya karar vermiştir. Bitirme tezi olarak Rönesans dönemindeki İtalyan filozofları ile ilgili yaptığı çalışma

sonucunda Hümanizm düşüncesini yakından tanıma fırsatı bulan Eliade, bu hareketin Avrupa değerlerine dayandığı için “taşralı” yani yerel olduğunu ve tüm insanlığı kuşatacak evrensel değerlere dayalı yeni bir anlayış geliştirmek gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Birinci dünya savaşı, Batı’da Rönesans ile başlayarak 19. yüzyılda doruk noktasına ulaşan rasyonalist ve buna bağlı olan evrimci ve materyalist teorilerin ne derece geçerli olduğu hususunda büyük kuşkular uyandırmıştır. Bu tarihi facia, sonsuz ilerleme düşüncesi, bilim ve tekniğin genel barışı ve sosyal adaleti sağlayacağı yönündeki beklentileri boşa çıkarmış ve bunun neticesinde de Batı’nın ileriye doğru değil, geriye doğru gittiği tespiti yankı bularak Batılı değerlerin yeniden gözden geçirilmesi fikrini doğurmuştur.

René Guénon’un 1921 yılında yayımlanan *Le théosophisme. Histoire d’une pseudo-religion*, 1924 yılında yayımlanan *Orient et Occident*, 1925’te yayımlanan *L’Homme et son devenir selon le Vêdânta* ve 1927’de piyasaya çıkan *La crise du monde moderne* adlı eserlerinin Eliade üzerinde önemli etkisi bulunmaktadır. Batı’daki bunalım, Rönesans’ın *Hümanizm* adı altında insanüstü düzeyi yok sayarak insanı her şeyin ölçüsü hâline getirmesi sürecinin bir sonucu olarak gören Guénon, bu krizin temel niteliğinin manevi olduğu yönündedir. Guénon gibi Eliade da Rönesans’ın meydana getirmeye çalıştığı bu hümanizmin manevi değerlerden tamamen yoksun olduğu görüşündedir. 1927 yılında yazdığı on iki makalelik bir yazı dizisinde henüz yirmi yaşında olan Eliade, Romanyalı yeni kuşağın “manevi güzergâhını” belirlemeye çalışmaktadır. Eliade’a göre artık geçmiş kuşakların savundukları değerlerin bir anlamı kalmamıştır. Bu bakımdan yeni kuşak, varoluşuna yeni bir anlam kazandırmalıdır. Eliade’ın daha sonraki din bilimi çalışmalarına yön veren temel problematik, bu dönemde şekillenmiştir. Bu problematik, metafizik gerçekliklerin tasfiyesi sonucunda ortaya çıkan varoluşsal krizle ilgilidir. Eliade’ın Dinler Tarihi disiplinin nihai amacını bu felsefi perspektife bağlaması, kendisinin modern dünyanın bir kriz hâlinde olduğu yönündeki problematiğin felsefi bir nitelikte olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Eliade’a göre modern Batı dünyasındaki krizin mahiyeti insanın varoluşuyla ilgilidir yani varoluşsaldır. Bu problematik, felsefi nitelikte olduğu için Eliade, Dinler Tarihi disiplininin nihai amacının da felsefi bir perspektifte ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Eliade’ın erken bir dönemde tespit ettiği bu problematik her ne kadar açık olarak dile getirilmese de onun din bilimi çalışmalarının arka planında yer almıştır.

Eliade'ın konu edindiği bu problemin sabit oluşuna karşılık bunun nasıl halledileceği hususu yani metodoloji zaman içerisinde gelişmiştir. Eliade, incelediği dini verileri önceden oluşturulmuş bir metoda tabi tutmamaktadır. Bu durumda söz konusu olan bir metodun planlı ve programlı bir biçimde sıkı sıkıya uygulanması değil, araştırma esnasında metodun keşfedilmesi ve oluşturulmasıdır. Eliade'ın dini bilim çalışmalarının teorik yapısını oluşturan kutsal-profan diyalektiği, hierofani, kratofani, arketip vb. gibi kavramların zaman içerisinde oluşması, bu durumu açık bir vaziyette yansıtmaktadır. Bu kavramların bazılarının semantik alanını zamanla oluşturan Eliade, bazı kavramlara farklı anlamlar yüklemiş ve bazılarını da kullanmaktan vazgeçmiştir.

Eliade'ın dini fenomenleri yeni metotla inceleme ihtiyacı, eski metotları yeterli görmemesinden ve hatta yanlış bulmasından ileri gelmektedir. Max Müller, Dinler Tarihi disiplininin temelini Charles Darwin'in evrim teorisinden birkaç yıl sonra atmıştır. Bu gelişme, pozitivist düşüncenin dorukta olduğu bir dönemde dini fenomenleri metafizik prensiplere dayanmaksızın izah etmeye çalışan bilim adamları için teorik bir zemin hazırlamıştı. On dokuzuncu yüzyılda Tylor, Müller ve Frazer vs. gibi Din Bilimi alanında faaliyet gösteren bilim adamları da rasyonel düşünceyi yegâne kriter olarak kabul edip evrimci yaklaşımı din alanına uygulayarak dinin insanlığın rasyonel düşünceye sahip olmadan önceki safhasını, dolayısıyla da insanlık tarihinin geçici bir aşamasını oluşturduğunu savunmuşlardır. Yirminci yüzyılda ise Freudizm, Varoluşçuluk, Marksizm vb. akımlar, aynı şekilde dini ve metafizik gerçeğin varlığını reddederek insanı maddi yönüne indirgemişlerdir. Eliade'a göre bu yaklaşımların hiçbirisi insanın varoluşsal krizine cevap sunamayacağı gibi bilakis bu krizi daha da müzminleştirmektedir. Böylece Eliade'ın temel yaklaşımı, dini ve metafizik alanı ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmek ve dini fenomenleri de bu çerçevede değerlendirmek olmuştur.

Hint felsefesi okumak üzere 1927 yılında gittiği Hindistan'da Eliade birçok bakımdan etkilenmiştir. Hindistan tecrübesi Eliade'a kutsallık tecrübesiyle hayatın yeni bir görünüm kazanabileceğini, geleneksel kültürlerde sembolizmin önemini ve ziraatın keşfiyle ortaya çıkan kozmolojik anlayışın bugün de devam ettiği gibi ziraatla geçinen bütün toplumların bu ortak kültürel mirasa sahip olduklarını öğretmiştir. Eliade'ın "Cıvalı taş medeniyeti" diye nitelendirdiği bu kültürün temel özelliği doğal dünyayı, hayat, ölüm ve yeniden doğuş şeklindeki kesintisiz bir devir olarak görmektir. Bitkilerin

yaşamına has olan bu devir insanın yaşamına da hâkimdir ve aynı zamanda manevi hayat için bir model oluşturmaktadır.

Eliade, hocası Dasgupta'nın kızı ile duygusal ilişkisi üzerine çıkan kavgadan dolayı 1931 yılında ülkesine dönmüştür. Hindistan'dan döndükten sonra kaleme aldığı *Alchimia Asiatica Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937), *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943), *Insula lui Ethanasiu* (1943) adlı eserlerinde Eliade'nin yeni bir metot arayışında olduğu net bir şekilde görülmektedir. Eliade, R. Guénon, J. Evola ve A. Coomaraswamy gibi “metafizik geleneklerin evrenselliğini ve insanlığın ilk medeniyetlerindeki sembolizmin birliğini ispat etmeyi” amaçlayan metodu takip edeceğini bildirmektedir. Fakat İkinci Dünya Savaşından sonra kaleme aldığı yazılarında Eliade'nin Gelenekselci okuldan özellikle de Guénon ile Evola'dan uzaklaşarak kendi metodunu oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Eliade'nin teorik planda kökten bir değişime gitmesinin onun özel yaşamındaki değişikliklerle de yakından alakalı olduğu kanaatindeyiz.

1940 yılında Romanya'nın Londra Büyükelçiliğinde kültür ataşesi olarak görev yaptığı esnada Alman uçaklarının fırlattığı bombalarla ölümle burun buruna gelen Eliade, “modern dünyanın en feci tarihi krizi” diye nitelendirdiği İkinci Dünya Savaşı ile birlikte, Batı medeniyetinin içerisinde bulunduğu bunalımın niteliğine ilişkin daha önceki tespitinin doğruluğunu bir kez daha görmüştür. *Traité d'histoire des religions* adlı kitabını böyle sıkıntılı bir dönemde yazdığını hatırlamakta fayda vardır. 1944'ta eşi Nina Mareş'in ölümü, Eliade'ı derinden sarsmıştır. Bu tarihi ve kişisel felaketler Eliade'ı varoluşun anlamı üzerinde derinden düşünmeye sevk etmiş ve bu tür sıkıntıların ancak anlamlı hâle getirilmesiyle tahammül edilebileceği kanaatini doğurmuştur. 1941 yılının Ocak ayında Portekiz'in başkenti Lizbon'daki Romanya Büyükelçiliğine kültür müşaviri olarak atanan Eliade, Eylül 1945'e kadar Lizbon'da ikamet etmiştir. 1945 yılında Romanya, Kızıl Ordu tarafından işgal edilmiş, 1947 yılında ise komünist Romanya Halk Cumhuriyeti ilan edilmiştir. İkinci Dünya Savaşından sonra sürgün durumuna düşen Eliade, bir daha ülkesine geri dönmemiştir. Paris'e taşınan Eliade, 1956 yılında Chicago Üniversitesinde göreve başlayınca dek Fransa'da ikamet etmiştir. Amerika'ya gidene kadar düzenli bir işi olmayan Eliade, maddi yönden sıkıntı içerisindeydi.

Eliade'ın sürgün durumuna düşerek maddi ve manevi yönden zor anlar yaşamasına neden olan İkinci Dünya Savaşı, aynı zamanda onun düşünsel ufkunda önemli değişikliklere neden olmuştur. Bu bakımdan İkinci Dünya Savaşı, Eliade'ın bilimsel yaklaşımı açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Eliade'ın Romanya'da kaleme aldığı din bilimi çalışmaları daha ziyade Romen halkına yönelik olduğu hâlde 1945'ten sonra yazdığı yazılar evrensel bir nitelik taşıma amacını taşımaktadır. Bundan dolayıdır ki Eliade, ilk dönemde çalışmalarını ana dili olan Romencede yazdığı hâlde 1945'ten sonra kaleme aldığı din bilimi yazılarının tamamına yakını Fransızcadır. Roman, hikâye vb. gibi edebi yazılarını ise Eliade, sürgünden sonra da Romence yazmaya devam etmiştir.

1949 yılında yayımlanan *Traité d'histoire des religions* adlı eserinde Eliade, kendine has bir metodolojiyi ilk kez sergilemektedir. Dini fenomenlerin ortaklaşa paylaştıkları bir unsur olan kutsalın tezahür etme olgusunu Eliade, kendisinin icat ettiği *hierofani* kavramı ile ifade etmektedir. Bu kitap, Eliade'ın kutsal kavramını dini fenomenlerin incelenmesinde temel bir analiz objesi olarak belirlediği ve onu tanımladığı ilk ve en önemli çalışmasıdır. Her ne kadar bu kitaba bakıldığında ilk bakışta Eliade'ın E. Durkheim'in kutsalla ilgili teorisini tekrar ettiği sanılabilse de aslında bu iki araştırmacının kutsal tanımlaması arasında önemli farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Bu konudaki en önemli farklılıklardan biri, profanı bireyle ve bunun karşısı olan kutsalı da toplumla ilişkilendiren ve özdeşleştiren Durkheim, kutsal ve profanı iki antitetik kavram olarak tanımlarken Eliade, bunların diyalektik bir ilişki içerisinde olduklarını savunmaktadır. Durkheim'in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* adlı meşhur kitabından otuz beş yıl sonra, antropologların yararlılığından kuşku duymaya başladıkları bir dönemde Eliade, kutsal kavramını *sosyal olgular* sahasında değil de *dini olgular* sahasında yeniden tanımlamak amacıyla adı geçen eserinde *kutsal* ile *profan* ayrımını yeniden ele almıştır. *Traité*'de *kutsal-profandiyalektiği* kavramını olgunlaştıran Eliade, daha sonraki çalışmalarında da bu temelden hareketle dini fenomenleri analize girişmiştir. Bu kitapta kullanılan kavramlara ve ele alınan konulara bakıldığında Eliade'ın birçok kişiden ilham aldığı görülmektedir. Eliade'ın özellikle kutsal kavramını geliştirmesinde R. Otto'nun *Das Heilige* adlı kitabı önemli bir etkiye sahiptir. *Le Sacré et le profane* adlı kitabında Eliade, Otto'nun bu etkisini açıkça dile getirmektedir. Otto'nun tezi, insanın kendisini yaratana bağımlı

hisseden bir yaratılmışın duygusunu betimlemeye çalışmaktadır. Otto'ya göre bu insan, yaratılmış yani başka birinin eseri olduğunu hissetmekte ve onun varlığı, duruma göre farklı duyguları meydana getirmektedir. Otto'nun bu hareket tarzı Eliade için ufuk açıcı olmuştur. Otto'nun dini tecrübeye ilişkin teorisinden hareketle Eliade kutsal "bambaşka olan" şeklinde tanımlamakta ve böylece insanın gündelik, alelade tecrübelerini aşan yani onu sembolik veya hayalî olarak farklı zamansal ve mekânsal boyutlara taşıyan tecrübelerin tamamını kapsayacak biçimde geniş ve esnek tutmaktadır. Eliade'ın "bambaşka" ve "kutsal" terimlerini kullanması, onun düşüncelerinin Rudolf Otto'nunkilerleriyle aynı olduğu yönünde bir izlenim uyandırmıştır. Oysa Otto ile Eliade'ın hem ele aldıkları konular hem de bunları değerlendirirken benimsedikleri yaklaşımlar bakımından tamamen farklıdır. Hristiyanlığı temel alarak çözümlemeler yapan ve onu diğer bütün dünya dinlerinden üstün gören Otto'nun teolojik yöneliminin aksine Eliade, kutsal çok daha geniş açıdan ele alarak arkaik toplumlardaki dini tecrübeler üzerinde yoğunlaşmış ve bunları fenomenolojik açıdan yani bu dini tecrübeleri yaşayanların gözüyle değerlendirmeye çalışmıştır. Otto'yu Eliade'ın nazarında cazip kılan şey, onun genel yaklaşımından ziyade kutsal kavramına getirdiği açılımdır. Otto, kutsal *a priori* bir kategori yani başka faktörlere indirgenemez bir kategori olarak kabul etmektedir. Eliade'ın din bilimi çalışmalarında klasik hâle gelen "Kutsal, bilinç tarihinin bir safhası değil, bu bilincin yapısındaki bir unsurdur" şeklindeki ifadesi bu durumu yansıtmaktadır. Kutsal bilincin bir yapısı olarak tanımlayan Eliade, dini fenomenleri çözümlerken kutsal=gerçeklik=ebedilik=ölümsüzlük şeklindeki denkleme dayanarak kutsallık duygusunu varlığının en derininde taşıdığı için her insanın ebedilik arzusu taşıdığı sonucuna varmaktadır. Eliade'ın din bilimi çalışmalarını üzerine oturttuğu temel varsayımlardan biri, kutsalın indirgenemez bir kategori olduğu hususudur. Eliade, dinin animizm, naturizm, atalar kültü, ilk baba cinayeti vs. gibi teorilerin rasyonel bakış açısıyla harici faktörlere dayandırılarak izah edilmeye çalışıldığı bir dönemde Otto'nun çıkıp dini duyguyu insanın içinde var olan bir unsur olarak savunmasını takdir etmektedir. Eliade'ın din bilimi çalışmalarında ekonomik, sosyolojik, psikolojik vs. bir kategoriye indirgeyen yaklaşımları sert bir biçimde eleştirmesi de bu anlayıştan ileri gelmektedir.

Eliade'ın *kratofani* kavramını kullanması, *güç* kavramını dini fenomenlerin ortak unsuru olarak gören G. van der Leeuw'un etkisini yansıtmaktadır. Eliade, dini fenomenlerin izahı ve anlaşılması bakımından Van der Leeuw'un temel aldığı güç kavramını kullanmakla birlikte *kutsal* kavramını ön plana çıkarmış ve kutsalın tezahürünü ifade etmek için de az önce ifade ettiğimiz gibi *hierofani* terimini icat etmiştir. Kutsal mekân ve mitik zaman konularında da Van der Leeuw'un Eliade'ı etkilediği görülmektedir. Daha da önemlisi Eliade'ın fenomenolojik metodu benimsemesinde, dinleri morfolojik tasnife tabi tutan Hollandalı teolog C. P. Tiele ve N. Söderblom'un yanında Van der Leeuw'un da önemli etkisi olmuştur.

Eliade'ın temel yaklaşımı, dini fenomenlerin ne zaman ortaya çıktıklarını ve tarihi gelişim seyirlerini ortaya koymaktan ziyade rit, mit, kurban, kutsal mekân ve kutsal zaman gibi fenomenlerin yapılarını açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Dini fenomenin genel yapısını açığa çıkarmak için karşılaştırmaya dayanan bu yaklaşım, tarihi göz ardı ederek dini fenomeni inanan kişi perspektifinden ele almayı içermekte ve önemini ortaya koymaktadır.

Aynı yıl piyasaya çıkan *Le mythe de l'éternel retour* adlı kitabında Eliade, arkaik ontolojiyi açığa çıkarmaya çalışmakta ve geleneksel dindarlık açısından zaman kavramını çözümleyerek modern Batı toplumundaki manevi krizin temel nedenlerinden birinin nihilist düşünce sonucunda zamanın soteriolojik yönünün yok edildiği için insanı dehşete düşüren bir unsur hâline geldiğini vurgulamaktadır. Bu kitapta Eliade'ın üzerinde durduğu konulardan bir diğeri de geleneksel kültürlerdeki insanların dini davranışlarını belirlemeleri bakımından *arketip* diye nitelendirdiği örnek modellerin önemidir. Bu toplumlarda bir nesne ya da bir eylem, ancak bir arketipi taklit veya tekrar ettiği ölçüde gerçeklik kazanmaktadır. Aynı şekilde tapınak ve şehirlerin de tanrısal prototipleri bulunmaktadır. Kısaca dünyayı anlamlı kılan onun dünya ötesi bir prototipe iştirak etmesidir. Bu dünya ötesi prototipleri ya da diğer bir deyişle arketipleri nakleden kozmogonik mitler, Eliade'ın din bilimi çalışmalarının üzerine dayandığı temel olgulardan bir tanesidir. Eliade, kozmogonik mitlerin yani dünyanın nasıl meydana geldiğini anlatan mitlerin bütün dinlerde merkezi bir öneme sahip olduğunu ve insanlar için birer arketip yani örnek model oluşturduklarını savunmaktadır. Eliade'a göre yaratılış mitleri, dünyanın, insanın, hayvanların, bitkilerin vs. nasıl ortaya çıktığını anlatmakla aynı zamanda bunların kim/ler tarafından hangi koşullar altında ve niçin

ortaya konulduğunu da açığa çıkarmakta ve böylece de *etiolojik* bir nitelik taşımaktadır. Bu suretle de dünya ve insan hayatı anlamlı hâle gelmiş olmaktadır. Bu durum sadece “iptidai” topluluklarda yaşayan insanlar için değil, bir Yahudi, bir Hristiyan ya da bir Müslüman için de aynı derecede geçerlidir. Zira Eliade’ın *homo religiosus* kavramı altında topladığı bütün bu insanlar için mitler bidayette gerçekleşen olayları anlatmak suretiyle insanın bugünkü hâle neden ve nasıl geldiğini izah etmektedir. Bundan dolayı da *homo religiosus* için gerçek, otantik varoluş, başlangıçta gerçekleşen bu tarihin kendisine intikal ettiği ve bunun sonuçlarını üstlendiği andan itibaren başlamaktadır.

Eliade, incelediği bütün kozmogonik mitlerde ortak bir yapının bulunduğunu keşfetmiştir: Zamanın başlangıcında sıkı bir bütünlük mevcuttu. Bu bütünlük Dünyanın ya da insanlığın meydana gelebilmesi için bölündü ya da kırıldı. Dolayısıyla yaratılışla birlikte Kozmos da bölündü. Birçok arkaik din, bir dağ, bir ağaç, bir merdiven ya da bir sarmaşan vb. aracılığıyla gökyüzü ile bidayette bütün insanların iletişim hâlinde olduğunu; fakat daha sonra bu iletişimin kesildiğini anlatan bir mite sahiptir. Bu mitler, belli bir mitik olay (ritüel bir hata) sonucunda gökyüzünün birden yeryüzünden ayrıldığını, ağaç ya da sarmaşanın kesildiğini, tepesi gökyüzüne değen dağın düzleştiğini anlatmaktadır. Yeryüzü ile gökyüzü arasındaki iletişimin kesilmesi sonucunda tanrılar uzaklaşarak birer *deus otiosus* hâline geldiler. Eliade’ın, mitlerin dile getirdiği bu hatayı Yahudi-Hristiyan geleneğindeki Âdem ve Havva’nın Cennetten atılmasını ifade etmek için kullanılan “düşüş” (la chute) kavramıyla ifade etmeyi tercih ettiği görülmektedir. Başlangıçtaki cennetvari hayatın yitirilmesini sembolize eden bu *düşüş* sonucunda insanlar da *bugünkü insanlık durumunu* karakterize eden ölümlülük, ıstırap ve zamanlılık durumuna geldiler. O zamandan beri kahramanlar, şamanlar, hekim adamlar, mistikler, hükümdarlar ya da sihirbazlar gibi sadece bazı imtiyazlı varlıklar gökyüzüne çıkarak aşkın varlıklarla görüşebilmekte, yani zamanın başlangıcında kopmuş olan iletişimi yeniden kurabilmektedirler.

1951 yılında yayımlanan ve metodolojisi hakkında önemli ipuçları veren *Le Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase* başlıklı kitabının önsözünde Eliade, dini bir fenomenin, psikolojik, sosyal, etnik, felsefi ya da teolojik bir olgu olarak değil dini bir fenomen olarak incelenmesi gerektiği hususunun altını çizerek indirgemeci yaklaşımların dini fenomenlerin derin anlamlarını gün yüzüne çıkarmak için uygun olmadığını ve bu işi en iyi dinler tarihçilerinin yapabileceğini ifade

etmektedir. Burada Eliade, dini fenomenleri diakronik yönüyle değil senkronik yönüyle ilgilendiğini bir kez daha hatırlatmaktadır.

1952 yılında yayımlanan *Images et symboles* adlı kitabının önsözünde sembol ve sembolizm kavramlarının öneminin ortaya konulmasında Psikanaliz akımının büyük bir rol oynadığını belirttikten sonra Eliade, sembollerin görünüm değiştirebilir bile insan ruhunun gündeminden kaybolmayarak aynı işlevi yerine getirmeye devam edeceklerini ifade etmektedir. Eliade'a göre insanın sembolik boyutu onun inanma özelliği ile ilgilidir. İnsan sadece rasyonel boyuta sahip bir varlık değildir. O, aynı zamanda çeşitli duygulara sahip, hayal gören ve hayal kuran bir varlıktır da. Dolayısıyla insan bir boyutuyla maddi dünyaya aitken diğer boyutu ile muhayyel ya da daha geniş anlamda metafizik âleme aittir. İnsanın *homo religiosus* ve *homo symbolicus* olma özelliği onun duyularıyla algıladığı varlık âleminin dışında bir varlık alanının var olduğuna inanmasını ifade etmektedir. İmgeler ve semboller aracılığıyla insan, fiziki boyutta yani algılanabilir alanda mevcut olmayan bir varlık alanına ait nesneleri algılayabilmektedir.

Eliade, ilk kez Alamanca olarak 1957'de yayımlanan *Das Heilige und das Profane* (İng.: *The Sacred and the Profane* (1958); Fr.: *Le sacré et le profane* (1965)) adlı eserinde kutsal ve profanın diyalektik karşıtlığını en geniş şekilde sunmaktadır. Dinler Tarihine genel bir giriş mahiyetinde tasarladığı bu kitapta kutsal zaman ve kutsal mekân fenomenlerini kutsal/profan diyalektiği açısından ele alan Eliade, kutsal mekân ve kutsal zaman fenomenlerine ilişkin teorik düşüncelerine bu eserde nihai şeklini vermiştir. Kutsal ve profanın insanların tarih boyunca benimsedikleri iki var oluş tarzına, yani dünyada var olmanın iki tarzına tekabül ettiği varsayımından hareketle Eliade, tipolojik açıdan insanları iki temel kategoriye, iki ideal tipe ayırmaktadır: *homo religiosus* ve profan insan. *Homo religiosus* ile herhangi bir aşkın düzeyin varlığını reddeden modernlik dönemi sonrasında Batı'da türeyen bireyi temsil eden profan insan arasındaki farkların en belirgin şekilde zaman ve mekân tasavvurlarında görüldüğünü düşünen Eliade, özellikle bu iki insan kategorisi arasında bu açılardan karşılaştırma yapmaktadır. Bu iki insan türünün karşıtlıkları tıpkı kutsal ile profan karşıtlığına benzemektedir. Yani buradaki karşıtlık antitetik değil diyalektiktir. Bu önemli husus Eliade'ın sekülerleşme teorisini de belirlemektedir. Zira Eliade, daha önce ifade edildiği üzere kutsallık duygusunu insanın ayrılmaz bir özelliği olarak görmekte ve bundan dolayı da bir insanın ne kadar profan olursa olsun içinde bir *homo religiosus* taşıdığını

düşünmektedir. Eliade, bu düşüncesini izah etmek için Derinlikler Psikolojisinin verilerinden, özellikle de C. G. Jung'un görüşlerinden son derece yararlanmışır. Eliade, modern insanı tarihi süreç içerisinde kutsallık duygusu bilinç seviyesinden bilinçaltı düzeyine düşen bir *homo religiosus* olarak izah etmektedir. Eliade bu durumu bir düşüş, hatta ikinci bir düşüş olarak nitelendirmektedir. Birinci düşüşte insan, asli bütünlüğünü kaybederken ikinci düşüş sonucunda bilinç düzeyindeki kutsallığı kaybetmiştir. İlk aşamada insan, kutsalla doğrudan temas kuruyordu. Birinci düşüşten sonra insanın kutsalla irtibatı sembolik düzeye indirgenmiştir. İkinci düşüşten sonra ise insan farkında olmadan ve hatta kabullenmediği hâlde kutsal bir boyutla iletişim içerisindeydi. Eliade, düşüş olgusunu “Cennet özlemi” olgusuyla ilişkilendirmektedir. Bu özlem, monoteist dinler açısından bakıldığında ilk insanın işlediği asli günah/hata sonucunda meydana gelen düşüşünden yani Cennetten atılmasından önceki durumuna yeniden kavuşma özlemidir. Hierofaniler de dâhil olmak üzere Eliade, tüm dini fenomenlerin ortak yapısının yani asli anlamının insanı kutsal boyuta, yani düşüşten önceki Cennetteki duruma yeniden kavuşturmak ya da başka bir tabirle yaratılışla parçalanan gerçekliği yeniden birleştirmek olduğunu ima etmektedir. Eliade, her sembolün, her mitin ve her kültürün altında yaratılıştan önceki birliğe yeniden dâhil olma yönündeki davranışın bulunduğunu savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu olguların hepsi ortak bir yapıya sahiptir: Düşüşten sonra kutsallıkla kesilen irtibatı yeniden sağlamak.

1956 yılında Chicago Üniversitesindeki Divinity School'da Joachim Wach'ın ölümü üzerine boş kalan Dinler Tarihi kürsüsüne getirilen Eliade'ın kitapları, bu tarihten sonra birkaç yıl içerisinde İngilizceye çevrilmiştir. Bu çeviri faaliyetlerinin sonucunda Amerikalı Antropologlar tarafından Eliade'a özellikle metodoloji konusunda sert eleştiriler yöneltilmeye başlamıştır. Eleştirilere doğrudan cevap vermemeyi tercih eden Eliade'ın Joseph Kitagawa ve Charles Long ile birlikte neşrettikleri *History of Religions* dergisinin 1961 yılında yayımlanan ilk sayısında çıkan “History of Religions and a New Humanism” başlıklı makalesi, metodoloji açısından son derece önemli açıklıklar getirmektedir. Dinler Tarihi disiplininin amacının “Yeni Hümanizm” meydana getirmek olduğunu vurguladığı bu yazısında Eliade, hermenötik bir metot olarak değerlendirmeye başlamaktadır. Dört yıl sonra aynı dergide yazdığı “Crisis and Renewal in History of Religions” başlıklı yazısında Eliade, “yaratıcı hermenötik”i Dinler Tarihi disiplininin metodolojisi olarak ilan etmektedir. Görüldüğü üzere Eliade,

öncelikle Dinler Tarihi disiplininin amacını belirlemekte daha sonra da bu amaca ulaşmak için takip edilmesi gereken yolu, yani metodu tespit etmektedir. Böylece Eliade, Dinler Tarihinin amacının “Yeni Hümanizm”i gerçekleştirmek olduğunu ve metodunun da “yaratıcı hermenötik” olduğunu ifade etmektedir.

Baştan beri Eliade’ın din bilimi çalışmalarına yön veren temel problematik, metafizik gerçekliklerin tasfiyesi sonucunda ortaya çıkan varoluşsal krizin çözümüyle ilgilidir. Eliade’ın hermenötik projesi de tamamen bu amaç doğrultusunda inşa edilmiştir. Hermenötiğin nihai amacı, metafizik bilgi aracılığıyla bilinç düzeyinde insanı dönüşüme uğratmak ve bunun sonucunda da varoluşsal krizin aşılması yani kurtuluşun gerçekleşmesidir. Bu metafizik bilginin kaynağını ise Eliade hâlâ kutsallık duygusu bilinç düzeyinde bulunan arkaik ve Doğu dinlerinin sağlayacağı kanaatindedir. 1930’lu yıllarda yazdığı yazılarda Eliade, Asya ülkelerinin, özellikle de Hindistan’ın Batı sömürgesinden kurtularak bağımsızlıklarını elde ederek tarih sahnesinde yerlerini alacaklarını ve bu bambaşka kültürlerle karşılaşmanın Batılı insanın zihninde yeni bir dünya telakkisi ve yeni bir antropolojik tasavvur meydana getireceğini düşünüyordu. Bu öngörüsünün gerçekleşmeyeceğini gören Eliade, daha sonraları “kozmik dindarlık” modeline yönelmiş ve çalışmalarında dini fenomenlerin sembolik yönlerini, özellikle de zaman ve mekânın *homo religiosus* nazarında nasıl kutsal bir karaktere sahip olduğu konularını inceleyerek evrenin kutsallık boyutunun yeniden kazanılmasını amaçlamıştır. *Homo religiosus*un tarih boyunca yaşadığı dini tecrübeler içerisinde keşfettiği gerçekliklerin insanın varoluşsal boyutuyla alakalı olduğunu tespit eden Eliade, bu keşiflerin modern dünyada pratik alana dökülmesi gerektiğini düşünmektedir. Böylece o, kendi dönemine kadar bulguları hep teorik planda kalan Dinler Tarihini son tahlilde uygulamalı, yani pratik bir disiplin olarak tasarlamaktadır. Eliade, git gide sekülerleşen Batı insanının içinde bulunduğu bunalımın temel sebebinin manevi olduğu kanaatindedir. Eliade, Dinler Tarihinin yaratıcı hermenötiği aracılığıyla Batı insanlığına yeni bir hüviyet kazandırarak onu bu bunalımdan kurtarmak istemektedir.

Dinler Tarihinin bilimsel bir disiplin olduğu için objektiflik, doğrulanabilirlik gibi Doğa bilimlerinde geçerli olan ilkelere uyması gerektiği noktasından hareketle birçok araştırmacı Eliade’ın yaklaşımını eleştirmiştir. Aslında Eliade, bilimsel araştırmaların bu yönüne itiraz etmemektedir. Bilakis, din bilimi çalışmalarının ilk safhasında fenomenolojik yaklaşımı kullanarak dini fenomenlerin yapısını ortaya koyarken kendisi

de kullandığı verilerin bilimsel nitelikte olması gerektiği hususunu göz önünde bulundurmaktadır. Fakat Eliade'ın itirazı, araştırmacının bu safhayla yetinerek elde ettiği sonuçları felsefi bir perspektifte değerlendirmemesinedir. Eliade'a göre her din bilimi incelemesine hermenötik ilke uygulanmalıdır. Fenomenleri betimlemekle yetinen bir araştırmacı, bunların anlamını ortaya koymuş olmaz. Konuyu somutlaştırmak bakımından bu bağlamda müzik örneği verilebilir. Bir partisyonu inceleyen araştırmacı bu müzik eserinin kim tarafından ne zaman ve nerede yazıldığını tespit edebilir; bu müzik parçasının kaç notadan oluştuğunu, hangi kâğıt üzerine yazıldığını, hangi mürekkep kullanıldığını da belirtebilir. Fakat müzikten anlamayan biri için bu bilgiler çok fazla bir şey ifade etmeyecektir. Bu bakımından araştırmacının incelemesini bu noktada bırakması önemli bir eksiklik taşıyacaktır. O hâlde ne yapılmalıdır? Müzik araştırmacısı bir müzisyen hâline gelmelidir. Zira müzikten anlamayan bir kişi için hiçbir anlam ifade etmeyen notalar dizisini müzisyen seslere ve ritimlere dönüştürerek anlamlı bir parça haline getirmektedir. Tıpkı bu müzik parçasının anlamlı hale gelmesi gibi hermenötik süreç de kendi başlarına hiçbir şey ifade etmeyen dağınık olguları tutarlı ve anlamlı bir bütün halinde inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu müzik parçası seslendirildiğinde dinleyici üzerinde bir etki meydana getirmekte, çeşitli duyguların ortaya çıkmasına aracılık etmekte ve bazen de dinleyiciyi zaman ve mekân boyutunda farklı yerlere taşımaktadır. Beşeri bilimlerle doğa bilimleri arasındaki en önemli farklılıklardan biri de tam bu noktada yer almaktadır. Örneğin bir taş parçasını inceleyen bir jeolog hiçbir şekilde incelediği bu nesneyi dönüşüme uğratmamaktadır. Bundan dolayı obje hep obje olmaya devam etmektedir. Oysa beşeri bilimlerde hele de Dinler Tarihi söz konusu olduğunda durum tamamen farklıdır.

Dünyayı araştırmacı, kendi gerçekliğinden hareketle, kendi bulunduğu yerden hareketle, geliştirmeyi öğrendiği bakış açısından hareketle yorumlamaktadır. Dolayısıyla yorum, doğası gereği sübjektif olduğu için hermenötik süreç de tekellilik iddiasında bulunamaz. Her yorum, meseleye yorumcu perspektifinden bakmakta, yorumcunun taktığı gözlükle dünyayı farklı biçimde görmektedir. Her gözlük, dünyayı sadece tek bir biçimde görmeyi mümkün kıldığını hiçbir yorum gerçekliğin tüm yönlerini ortaya koyamaz. Her bir yorum, gerçekliğin açıklamaya çalışan bütün yorumların yanında bir yorum olarak varlığını sürdürür. Bu açıdan Eliade da kendi yorumunun tek geçerli yorum olmadığını açıkça ifade etmektedir.

Sonuç olarak Eliade’ın din bilimi çalışmaları bir bütün olarak değerlendirdiği zaman bilimsel metodolojik süreci oluşturan problem-amaç-metot safhaları içerisinde vurgunun birinci ve ikinci noktaya yapıldığını ve üçüncü noktanın her ne kadar arka planda bulunsada özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra yayımlanan ilk çalışmalarda pek dile getirilmediği görülmektedir. Bu durum, Eliade’ın bir araç konumunda olan metodu amaç hâline getirmeme düşüncesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Metot, amaca götüren ve dolayısıyla da problemin ortadan kalkmasını sağlayan bir araçtır. Eliade’ın Dinler Tarihinin metodu olarak belirlediği “yarakı hermenötik” de Batı insanın manevi bir kriz içerisinde bulunduğı yönündeki problemi halletmeye yönelik bir araçtır. Tıpkı Sosyoloji sayesinde insanlığın yeniden oluşturulmasını mümkün kılan formülü bulduğunu ve bununla da kültürel ve sosyal alanda değişiklikler yapılabileceğini düşünen Auguste Comte, gibi Eliade da Dinler Tarihi disiplinini bir “yeni Hümânizm” meydana getireceğine inanıyordu. Açıkça görüldüğü üzere Eliade’ın hedeflediğı “yeni Hümânizm” Batı medeniyetine ilişkin bir projedir. Bu bakımdan Eliade’ın hermenötik projesi de Batı merkezlidir.

Eliade’ın Batı’ya has bir fenomen olarak tanımladığı modern insan, yani dünyasını kutsallıklardan soyutlamış insan kategorisinin git gide globalleşen ve dolayısıyla da Batılı değerlerin hâkim olduğı bir dünyada yaygınlık kazanmasına paralel olarak onun din bilimi çalışmalarını şekillendiren temel problematik de geçerlilik alanını genişletecektir. Yani Batılı değerlerin yaygınlaşmasıyla birlikte Batı’nın yaşadığı problemler ve özellikle de manevi problemler de yaygınlaşmaktadır. Eliade’ın sunduğı mesaj Batı’da ne kadar etkili ve etkin olmuşsa dünyanın diğeryerlerinde de o ölçüde kabul görme şansına sahiptir.

KAYNAKÇA

1. MIRCEA ELIADE'İN ÇALIŞMALARI

Eliade, Mircea; "Crisis an Renewal in History of Religions", History of Religions, Vol. 5, No. 1 (Summer 1965).

Eliade, Mircea; "Din, Mit, Şiir Üzerine", İktisat ve İş Dünyası, Sayı 11 (Mayıs 1993).

Eliade, Mircea; "Foreword", Douglas Allen; Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions, Mouton Publishers, The Hague 1978.

Eliade, Mircea; "Fragments from Portuguese Journal", Studia Philosophia - Ediția nr.1 din 2006, <http://hiphi.ubbcluj.ro/studia/?page=art.php&an=2006&nr=1&art=09&lang=en>, 03.04.2008.

Eliade, Mircea; "Henry Corbin", History of Religions, Vol. 18, No. 4 (May 1979).

Eliade, Mircea; "Jade...", Constantin Tacou (dir.); Mircea Eliade, L'Herne, Paris 1978.

Eliade, Mircea; "Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries", Philip P. Wiener (ed.); Dictionary of the History of Ideas, Volume 3, Charles Scribner's Sons, New York 1973.

Eliade, Mircea; "Myths and Mythical Thought", Alexander Eliot; Myths, Meridian Books, New York 1990.

Eliade, Mircea; "Notes about Genius (from Fragmentarium)", Norman J. Girardot; Mac Linscott Ricketts; Imagination an Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade, The Seabury Press, New York 1982.

Eliade, Mircea; "Notes for a Dialogue", John B. Cobb (ed.); The Theology of Altizer: Critique and Response, Westminster Press, Philadelphia 1972.

Eliade, Mircea; "Préface", Douglas Allen; Mircea Eliade et le phénomène religieux, Payot, Paris 1982.

Eliade, Mircea; "Religions", International Social Science Journal, Vol. 29, No. 4 (1977).

Eliade, Mircea; "Some Notes on 'Theosophia Perennis': Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin", History of Religions, Vol. 19, No. 2 (1979).

Eliade, Mircea; "Symbolisme du 'vol magique'", Numen, Vol. 3, No. 1 (1956).

Eliade, Mircea; "The Quest for the 'Origins' of Religion", History of Religions, Vol. 4, No. 1 (Summer 1964).

- Eliade, Mircea; “Zalmoxis”, History of Religions, Vol. 11, No. 3 (1972).
- Eliade, Mircea; Aspects du mythe, Gallimard, Paris 1963. [Türkçe çevirisi: Mitlerin Özellikleri, (Çev.: Sema Rifat), Birinci Baskı, Simavi Yayınları, İstanbul 1993; İkinci Baskı, Om Yayınları, İstanbul 2001].
- Eliade, Mircea; Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles, Gallimard, Paris 1986.
- Eliade, Mircea; Commentaires sur la légende du maître Manole, L’Herne, Paris 1994.
- Eliade, Mircea; Contributions à l’étude de la philosophie de la Renaissance suivi d’Itinéraire italien, Gallimard, Paris 1992.
- Eliade, Mircea; Cosmologie et alchimie babylonienne, Gallimard, Paris 1991. [Türkçe çevirisi: Babil Simyası ve Kozmolojisi, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2002].
- Eliade, Mircea; Forgerons et alchimistes, Flammarion, Paris 1977. [Türkçe çevirisi: Demirciler ve Simyacılar, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003].
- Eliade, Mircea; Fragments d’un journal I : 1945–1969, Gallimard, Paris 1973.
- Eliade, Mircea; Fragments d’un journal II : 1970–1978, Gallimard, Paris 1981.
- Eliade, Mircea; Fragments d’un journal III : 1979–1985, Gallimard, Paris 1991.
- Eliade, Mircea; Histoire des croyances et des idées religieuses I : De l’âge de la pierre aux mystères d’Éleusis, rééd., Payot, Paris 1980. [Türkçe çevirisi: *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1*, (Çev.: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul. 2003].
- Eliade, Mircea; Histoire des croyances et des idées religieuses II : De Gautama Bouddha au triomphe du Christianisme, rééd., Payot, Paris 1983. [Türkçe çevirisi: *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 2*, (Çev.: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul. 2003].
- Eliade, Mircea; Histoire des croyances et des idées religieuses III : De Mahomet à l’âge des réformes, Payot, Paris 1983. [Türkçe çevirisi: *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 3*, (Çev.: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul. 2003].
- Eliade, Mircea; Images et symboles, Gallimard, Paris 1952. [Türkçe çevirisi: İmgeler ve Simgeler, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınlar, Ankara 1992].
- Eliade, Mircea; Initiation, rites, sociétés secrètes, Gallimard, Paris 1959.
- Eliade, Mircea; Ion P. Culianu; Dictionnaire des Religions, Plon, Paris 1990. [Türkçe

- çevirisi: Dinler Tarihi Sözlüğü, (Çev.: Ali Erbaş), İnsan Yayınları, İstanbul 1997].
- Eliade, Mircea; Joseph Kitagawa; Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, (Ed.: Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003.
- Eliade, Mircea; L'île d'Euthanasius, L'Herne, Paris 2001.
- Eliade, Mircea; Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, rééd. Payot, Paris 1983. [Türkçe çevirisi: Şamanizm. İlkel Esrime Teknikleri, (Çev.: İsmet Birkan) İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2000].
- Eliade, Mircea; Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions, Nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, Paris 1969 [İngilizce çevirisi: Mircea Eliade; Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return, 9th Edition, Princeton University Press, Princeton 1991. Türkçe çevirisi: Ebedî Dönüş Mitosu, (Çev.: Ümit Altuğ), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994].
- Eliade, Mircea; Le sacré et le profane, Gallimard, Paris 1965. [Türkçe çevirisi: Kutsal ve Dindışı, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınlar, Ankara 1991].
- Eliade, Mircea; Le yoga. Immortalité et liberté, Payot, Paris 1972.
- Eliade, Mircea; Le Yoga. Immortalité et liberté, rééd., Payot, Paris 1972.
- Eliade, Mircea; L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet, 2e éd., Pierre Belfond, Paris, 1985 [İngilizce çevirisi: Mircea Eliade; Ordeal by Labyrinth. Conversations with Claude-Henri Rocquet, The University of Chicago Press, Chicago-London 1982].
- Eliade, Mircea; Les moissons du solstice. Mémoire II, 1937–1960, Gallimard, Paris 1988.
- Eliade, Mircea; Les promesses de l'équinoxe. Mémoire I, 1907-1937, Gallimard, Paris 1980.
- Eliade, Mircea; Méphistophélès et l'androgynie, Gallimard, Paris 1962.
- Eliade, Mircea; Mythes, rêves et mystères, Gallimard, Paris 1957.
- Eliade, Mircea; Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, Gallimard, Paris 1978.
- Eliade, Mircea; Patanjali et le yoga, Éditions du Seuil, Paris 1962.
- Eliade, Mircea; Religion australiennes, 2nd Ed., Payot & Rivages, Paris 1998.
- Eliade, Mircea; Sullivan, Lawrence E.; "Hierophany", Lindsay Jones (ed.); Encyclopedia of Religion, Second Edition, Volume 6, Macmillan Reference USA, New York 2005.
- Eliade, Mircea; Symbolism, the Sacred, and the Arts, edited by Diane Apostolos-

- Cappadona, The Crossroad Publishing Company, New York 1986.
- Eliade, Mircea; *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris 1975.
- Eliade, Mircea; *The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago-London 1969 [Fransızca çevirisi: Eliade, Mircea; *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris 1971. Türkçe çevirisi: *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*; (Çev.: Mehmet Aydın), Birinci Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, İkinci Baskı, Din Bilimler Yayınları, Konya 1995.]
- Eliade, Mircea; *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949 [İngilizce çevirisi: Mircea Eliade; *Patterns in Comparative Religion*, Sheed & Ward, London 1971. Türkçe çevirisi: Mircea Eliade; *Dinler Tarihine Giriş*, (Çev.: Lale Arslan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003 ve Mircea Eliade; *Dinler Tarihi. İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, (Çev.: Mustafa Ünal), Serhat Kitabevi, Konya 2005].
- Eliade, Mircea; *Une nouvelle philosophie de la lune*, L'Herne, Paris 2001.

2. DİĞER KAYNAKLAR

- Accart, Xavier; “René Guénon et l'école ‘traditionnelle’”, *Cogito*, Sayı 46 (Bahar 2006).
- Adıbelli, Ramazan; “XIX. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi”, *Bilimname*, Sayı VI, 2004/3.
- Algan, Refik; “Ezoterizme Genel Bir Giriş”, *Cogito*, Sayı 46 (Bahar 2006).
- Alıcı, Mustafa; “Dinler Tarihi’nde Çağdaş Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’eleleri*, Cilt II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Alıcı, Mustafa; “Kutsal’a Giden Yol: Dinler Tarihi’nde Bir Metodolojik Yaklaşım Veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, *Dinbilimleri*, Cilt 5, Sayı 3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2005).
- Alıcı, Mustafa; “Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında Mircea Eliade İçin Kısa Bir Rehber”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl 9, Sayı 24 (2005).
- Alıcı, Mustafa; *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Allen, Douglas; “Eliade and History”, *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 4 (October 1988).
- Allen, Douglas; “Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience”, *The Journal of Religion*, Vol. 52, No. 2 (April 1972). [Fransızca çevirisi: Douglas Allen; “L’analyse phénoménologique de l’expérience religieuse”, Constantin

- Tacou (dir.); Mircea Eliade, L'Herne, Paris 1978. Türkçe çevirisi: Douglas Allen; "Dinî Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili", Constantin Tacou (Yayına Hazırlayan); Din ve Fenomenoloji. Mircea Eliade'en Eserlerine Toplu Bakış, (Çev.: Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul 2000].
- Allen, Douglas; "Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal", Bryan Rennie (ed.); Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade, State University of New York Press, New York 2001.
- Allen, Douglas; "Phenomenological Method and the Dialectic of the Sacred", Norman J. Girardot; Mac Linscott Ricketts (eds.); Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade, The Seabury Press, New York 1982.
- Allen, Douglas; "Phenomenology of Religion", Mircea Eliade (ed.); The Encyclopedia of Religion, Volume 11, Macmillan, New York 1987.
- Allen, Douglas; "Recent Defenders of Eliade: A Critical Evaluation", Religion, Vol. 24 (December 1994).
- Allen, Douglas; Dennis Doeing; Mircea Eliade: An Annotated Bibliography, Garland Publishing, New York & London 1980.
- Allen, Douglas; Mircea Eliade et le phénomène religieux, Payot, Paris 1982.
- Allen, Douglas; Myth and Religion in Mircea Eliade, Routledge, New York and London 2002.
- Allen, Douglas; Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions, Mouton Publishers, The Hague 1978.
- Alles, Gregory D.; "Homo Religiosus", Lindsay Jones (ed.); Encyclopedia of Religion, Second Edition, Volume 6, Macmillan Reference USA, New York 2005.
- Anttonen, Veikko; "Rethinking the Sacred: The Notions of 'Human Body' and 'Territory' in Conceptualizing Religion", Thomas A. Idinopulos; Edward A. Yonan (eds.); The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data, Brill, Leiden 1996.
- Anttonen, Veikko; "What is it that we call 'religion'? Analyzing the epistemological status of the sacred as a scholarly category in comparative religion", Armin W. Geertz; Russell T. McCutcheon (eds.); Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion, Brill, Leiden 2000.
- Arcella, Luciano; Paola Pisi; Roberto Scagno (eds.); Confronto con Mircea Eliade:

- Archetipi mitici e identità storica, Jaca Book, Milano 1998.
- Arslantürk, Zeki; Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri, İFAV Yayınları, İstanbul 1999.
- Ataşağın, Galip; “Sembol ve Sembolizm”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 7, Yıl 1997.
- Auffarth, Christoph; Hubert Mohr; “Introduction: The Academic Study of Religion—Historical and Contemporary Issues”, Kocku von Stuckrad (ed.), The Brill Dictionary of Religion, Volume I, Brill, Leiden - Boston 2006.
- Aydın (ed.), Mehmet; Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003.
- Aydın, Mehmet; “Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’eleleri*, Cilt II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Aydın, Mehmet; “Mircea Eliade’da Hermenötik ve Metodoloji”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 7, 1997 ve Dinler Tarihi Araştırmaları I, Ankara 1998.
- Aydın, Mehmet; Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005.
- Baird, Robert D.; “Interpretative Categories and the History of Religions”, History and Theory, Vol. 8, Beiheft 8: On Method in the History of Religions (1968).
- Baird, Robert D.; Category Formation and the History of Religions, Second Edition, Mouton de Gruyter, Berlin & New York 1991.
- Baird, Robert D.; Essays in the History of Religions, Peter Lang, New York 1991.
- Barbosa da Silva, Antonio; The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade’s Phenomenological Approach, in Particular, CWK Gleerup, Uppsala 1982.
- Bengtson, Dale R.; “R. R. Marrett and the Study of Religion”, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 47, No. 4 (December 1979).
- Berger, Adriana; “Cultural Hermeneutics: The Concept of Imagination in the Phenomenological Approaches of Henry Corbin and Mircea Eliade”, The Journal of Religion, Vol. 66, No. 2. (April 1986).
- Bertaud du Chazaud, Henri; “Méthode”, Nouveau Dictionnaire des Synonymes, Hachette-Tchou, Paris 1971.

- Bertaud du Chazaud, Henri; Nouveau Dictionnaire des synonymes, Hachette-Tchou, Paris 1971.
- Bescherelle, Ainé; "Méthode", Dictionnaire National ou Dictionnaire Universel de la Langue Française, Volume 2, Quatrième édition, Garnier Frères, Paris 1856.
- Bianchi, Ugo; "Après Marbourg (Petit discours sur la méthode)", Numen, Vol. 8, No. 1 (January 1961).
- Bianchi, Ugo; "History of Religions", Mircea Eliade (ed.); The Encyclopedia of Religion, Volume 6, Macmillan, New York 1987.
- Bianchi, Ugo; The History of Religions, E. J. Brill, Leiden 1975.
- Bihler, Hugh J.; "Patterns in Comparative Religion", Theological Studies, Vol. 19 (1958).
- Bilen, Osman; Çağdaş Yorum Bilim Kuramları: Romantik, Felsefî ve Eleştirel Hermeneutik, Kitâbiyât, Ankara 2002.
- Bleeker (eds.), Jouco Claas; Geo Widengren; Eric J. Sharpe; Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions: Held with the Support of Unesco and Under the Auspices of the International Council for Philosophy and Humanistic Studies, at Stockholm, Sweden, August 16–22, 1970, E. J. Brill, Leiden 1975.
- Bleeker, C. J.; "The Relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences", Numen, Vol. 1, No. 2 (May 1954).
- Borella, Jean; "René Guénon et la crise du monde moderne", René Guénon (1886-1951): Colloque du centenaire Domus Medica, Le cercle de lumière, Paris 1993.
- Borgeaud, Philippe; Karşılaşma Karşılaştırma. Dinler Tarihi Araştırmaları, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Dost Kitabevi, Ankara 1999.
- Braga, Corin; " 'Imagination', 'imaginaire', 'imaginal': Three concepts of defining creativity, JSRI, No. 16 (Spring 2007).
- Brandon, Samuel G. F.; "Origins of Religion", Philip P. Wiener (ed.); The Dictionary of the History of Ideas, Volume 4, Charles Scribner's Sons, New York 1973.
- Burckhardt, Titus; İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, (Çev.: Fahreddin Arslan), 2. Baskı, Kitabevi, İstanbul 1995.
- Caillouis, Roger; L'homme et le sacré, Gallimard, Paris 1950.
- Carl Olson; "The Fore-Structure of Eliade's Hermeneutics", Philosophy Today; Vol. 32, No. 1 (Spring 1988).

- Carpenter, J. Estlin; *Comparative Religion*, Oxford University Press, London 1944.
- Cave, David; *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, New York 1993.
- Cazenave, Michel; "Introduction", *Encyclopédie des symboles*, Librairie Générale Française, Paris 1996.
- Cevizci, Ahmet; *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Cheung, Chan-fai; "Human Nature and Human Existence - On the Problem of the Distinction Between Man and Animal", *New Asia Academic Bulletin*, Volume 17 (2001).
- Cioran, Emil M.; "Beginnings of a Friendship", Joseph M. Kitagawa & Charles H. Long; *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*; University of Chicago Press; Chicago 1969.
- Cioran, Emil M.; "Hommages", Mircea Eliade; *Les moissons du solstice. Mémoire II, 1937–1960*, Gallimard, Paris 1988.
- Cirlot, Juan Eduardo; *A Dictionary of Symbols*, Second Edition, Routledge, London 1983.
- Clavier, H.; "Résurgences d'un problème de méthode en histoire des religions", *Numen*, Vol. 15, No. 2, (May 1968).
- Cohen, Percy S.; "Theories of Myth", *Man*, New Series, Vol. 4, No. 3 (September 1969).
- Colpe, Carsten; "Sacred and the Profane, The", Lindsay Jones (ed.); *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Volume 12, Macmillan Reference USA, New York 2005.
- Cordodeanu, Ion; "Experience and Hermeneutics in the History of Religions: A Hypothesis on Mircea Eliade's Work", *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, No. 16 (Spring 2007).
- Corless, Roger; "After Eliade, What?", *Religion*, Vol. 23, No. 4 (1993).
- Corless, Roger; *Building on Eliade's Magnificent Failure*, Bryan Rennie (ed.); *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Culianu, Ion P.; "Mircea Eliade at the Crossroad of Anthropology", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 27 (1985).

- Davidson, Robert F.; *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Princeton University Press, Princeton 1947
- De Sauvigny, G. de Bertier; "Liberalism, Nationalism and Socialism: The Birth of Three Words", *The Review of Politics*, Vol. 32, No. 2 (April 1970).
- Demirci, Kürşad; "Eliade, Mircea", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995.
- Dhavamony, Mariasusai; *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Rome 1973.
- Dictionnaire de la langue française*, Hachette, Paris 1993.
- Dictionnaire national ou Dictionnaire de l'Académie Française*, Tome second, Septième édition, Paris 1798.
- Dictionnaire national ou Dictionnaire universel de la langue française*, Tome deuxième, Quatrième édition, Paris 1856.
- Dilthey, Wilhelm; *Selected Works - Volume IV: Hermeneutics and the Study of History*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- Doche, Louis; "Méthode", *Nouveau Dictionnaire de la Langue Française*, Librairie Ecclésiastique et Classique de Ch. Fouraut, Paris 1860.
- Dubuisson, Daniel; *Impostures et pseudo-science : L'oeuvre de Mircea Eliade*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2005.
- Dudley III, Guilford; "Mircea Eliade as the "Anti-Historian" of Religions", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 2 (June 1976).
- Dudley III, Guilford; *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*, Temple University Press, Philadelphia 1977.
- Dundes (ed.); Alan; *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1984.
- Durkheim, Emile; "De la définition des phénomènes religieux", *L'Année Sociologique* II, 1899.
- Durkheim, Emile; *De la division du travail social*, 2^e édition, Quadrige/PUF, Paris 1991.
- Durkheim, Emile; *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895.
- Edmund R. Leach; "Sermons by a Man on a Ladder", *The New York Review of Books*, Vol. 7, No. 6 (October 20, 1966).
- Edwin, O. James; "Robert Ranulph Marett", *Folklore*, Vol. 54, No. 1 (March 1943).
- Edwin, O. James; "The Threshold of Religion. The Marett Lecture, 1958", *Folklore*,

- Vol. 69, No. 3 (September 1958).
- El-Cîlî, Abdülkerîm; İnsân-ı Kâmil, (Çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun), İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Eliot, Alexander; The Universal Myths: Heroes, Gods, Tricksters and others, Meridian Books, New York 1990.
- Erbaş, Ali; “Müzakereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi*, Cilt II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Ernout, A.; Meillet, A.; Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, Troisième édition, Librairie C. Klincksieck, Paris 1951.
- Ertürk, Ahmet Çetin; Bilge Sözlük, İstanbul 1995.
- Evans-Pritchard, Edward E.; Des Théories sur la religion des primitifs, Payot & Rivages, Paris 2001.
- Evola, Julius; Modern Dünyaya Başkaldırı, (Çev.: Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 1994.
- Faivre, Antoine; Karen-Claire Voss; “Western Esotericism and the Science of Religions”, *Numen*, Vol. 42, No. 1 (January 1995), s. 60-63 [Türkçe çevirisi: Faivre, Antoine & Voss, Karen-Claire; “Batı Ezoterizmi ve Dinler Bilimi”, *Cogito*, Sayı 46 (Bahar 2006)].
- Fay, Stefan J.; “Mircea Eliade : La dernière lettre”, <http://signes-et-symboles.org/dossiers-symbole/index.php/2007/12/14/153-eliade-esoterisme-symbolisme>, 02.04.2008.
- Fitch, Robert E.; “The Sacred and the Profane”, *Commentary: A Jewish Review*, Vol. 27 (1959).
- Fitzgerald, Timothy; The Ideology of Religious Studies, Oxford University Press, New York 2000.
- Freud, Sigmund; The Origins of Religion: Totem and Taboo, Moses and Monotheism and other works, Penguin Books, London 1990.
- Fromm, Erich; Sigmund Freud’un Misyonu, (Çev.: Emre Ak), Öteki Yayınevi, Ankara 1998.
- Gadamer, Hans-Georg; “Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu”, Hüsamettin Arslan (Der. ve Çev.); Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Gadamer, Hans-Georg; L’art de comprendre, Aubier, Paris 1991.

- Gadamer, Hans-Georg; *Vérité et méthode*, Seuil, Paris 1996.
- Gill, Glen R.; *Northrop Frye and the Phenomenology of Myth*, Doctoral Dissertation, McMaster University, 2003.
- Girardot, Norman J.; Mac Linscott Ricketts (eds.); *Imagination an Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, The Seabury Press, New York 1982.
- Girardot, Norman; "Smiles and Whispers: Nostalgie Reflections on Mircea Eliade's Significance for the Study of Religion", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Gontier, Thierry; *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, J. Vrin, Paris 1998.
- Grand Larousse Encyclopédique, Volume 1, Paris 1960.
- Grondin, Jean; *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, Paris 1999.
- Grondin, Jean; *L'universalité de l'herméneutique*, Presses Universitaires de France, Paris 1993.
- Guénon, René; *Doğu ve Batı*, (Çev.: Fahrettin Arslan), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Guénon, René; *La crise du monde moderne*, Gallimard, Paris 1946.
- Günay, Ünver; *Din Sosyolojisi*, 5. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Günay, Ünver; Güngör, Harun; *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- Güngör, Harun; "Müzakereler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi*, Cilt II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Güven, Sami; *Toplumbiliminde Araştırma Yöntemleri*, Ezgi Kitabevi Yayınları, Bursa 2001.
- Hammerton (ed.), John Alexander; *Harmsworth's Universal Encyclopedia*, Volume 9, The Educational Book, London 1922.
- Heisig, James W.; "Symbolism", Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 14, Macmillan, New York 1987.
- Hinnells (ed.), John R.; *A New Dictionary of Religions*, Blackwell Publishers, Oxford 1995.
- Honko (ed.), Lauri; *Science of Religion. Studies in Methodology*, Mouton Publishers, The Hague 1979.

- Hooke, S. H.; "Patterns in Comparative Religion", *Journal of Theological Studies*, Vol. 10 (1959).
- Huxley, Aldous; *Kalıcı Felsefe*, (Çev.: Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- Ingram, Paul O.; "Method in the History of Religions", *Theology Today*, Vol. 32, No. 4 (January 1976).
- Ioan Petru Couliano; "Les derniers jours de Mircea Eliade Mahāparinirvāna", *Mircea Eliade; Les moissons du solstice. Mémoire II, 1937–1960*, Gallimard, Paris 1988.
- Isambert, François-A.; "L'élaboration de la notion de sacré dans l'école durkheimienne", *Archives des sciences sociales des religions*, Vol. 42, n° 1 (1976).
- James, E. O.; "The Threshold of Religion. The Marett Lecture, 19581", *Folklore*, Vol. 69, No. 3 (September 1958).
- Jones, Constance A.; James D. Ryan (eds.); *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, New York 2007.
- Jones, Robert Alun; "Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion", *The American Journal of Sociology*, Vol. 92, No. 3 (November 1986).
- Jordan, James B.; "Mircea Eliade, The Old Man and the Bureaucrats", *The Geneva Review*, No. 5 (October 1983).
- Jordan, James B.; "Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet by Mircea Eliade . . .", *The Geneva Review*, No. 1 (February 1983).
- Jordan, James B.; "Studies in Genesis One: An Infinity of Time", *The Geneva Review*, No. 24 (November 1985).
- Joy, Morny; "Images: Images and Imagination", *Mircea Eliade (ed.); The Encyclopedia of Religion*, Volume 7, Macmillan, New York 1987.
- Jung, Carl Gustav; Kerényi, Charles; *Introduction à l'essence de la mythologie*, Payot & Rivages, Paris 2001.
- Karasar, Niyazi; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Beşinci Baskı, Ankara 1994.
- Kartal, Abdullah; Abdülkerîm Cîlî. *Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Kippenberg, Hans G.; "Sacred and Profane", *Erwin Fahlbusch et al. (eds); The Encyclopedia of Christianity*, Volume 4, Eerdmans, Michigan 2005.

- Kitagawa, Joseph M.; “Amerika’da Dinler Tarihi”, (Çev. Mehmet Şahin), Mehmet Aydın (ed.); *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003.
- Kitagawa, Joseph M.; “Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions”, Joseph M. Kitagawa (ed.); *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.
- Kripal, Jeffrey J.; “‘The Visitation of the Stranger’: On Some Mystical Dimensions of the History of Religions”, *Cross Current*, Vol. 49, No. 3 (Fall 1999).
- Küçük, Abdurrahman; “Müzakereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’eleleri*, Cilt II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Lambert, Yves; “La "Tour de Babel" des définitions de la religion”, *Social Compass*, Vol. 38, No. 1 (1991).
- Lapointe, Roger; “Le pouvoir spirituel de la sociologie religieuse, *Religiologiques*”, No. 9 (printemps 1994), <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/lapointe.pdf>, 04.05.2004.
- Larousse, Pierre; “Méthode”, *Petit Larousse Illustré*, Librairie Larousse, Paris 1907.
- Larsen, Allan W.; “The Phenomenology of Mircea Eliade”, Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Launay, Robert; “Sacred and Profane”, *New Dictionary of the History of Ideas*, Volume 4, Charles Scribner's Sons, New York 2005.
- Laurant, Jean-Pierre; “L’ésotérisme au XIX^e siècle”, *Cogito*, Sayı 46 (Bahar 2006).
- Le Petit Robert, *Dictionnaire Le Robert*, Paris 1984.
- Leeming, David Adams; Leeming, Margaret Adams; *Encyclopedia of creation myths*, ABC-CLIO, Santa Barbara 1994.
- Lessa, William A.; “Patterns in Comparative Religion”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 1 (February 1959).
- Lessa, William A.; “The Sacred and the Profane”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 6 (December 1959).
- Levy, David J.; “Eliade, Mircea”, Justine Wintle (ed.); *Makers of Nineteenth Century Culture: Volume I*, Routledge & Kegan Paul, London 1982.

- Libby, Dorothy; "Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 4 (August 1959).
- Lichtenberger, Frédéric; "Symbole, symbolique", Frédéric Lichtenberger (dir.); *Encyclopédie des sciences religieuses*, Tome XI, Paris 1881.
- Loemker, Leroy E.; "Perennial Philosophy", Philip P. Wiener (ed.); *The Dictionary of the History of Ideas*, Volume 3, Charles Scribner's Sons, New York 1973.
- Long, Charles H.; "Le sens de l'oeuvre de Mircea Eliade pour l'homme moderne", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978.
- Luyster, Robert; "The Study of Myth: Two Approaches", *Journal of Bible and Religion*, Vol. 34, No. 3 (July 1966).
- Malinowski, Bronislaw; "The Role of Myth in Life", Alan Dundes (ed.); *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1984.
- Malinowski, Bronislaw; *İlkel Toplum*, (Çev.: Hüsen Portakal), Öteki Yayınevi, Ankara 1998.
- Marett, Robert R.; "Magic (Introductory)", James Hastings; *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Volume VIII, T. & T. Clark, Edinburgh 1915.
- Marett, Robert R.; "Pre-Animistic Religion"; *Folklore*, Vol. 11, No. 2 (June 1900).
- Marett, Robert R.; "Religion (Primitive)", *The Encyclopaedia Britannica*, Eleventh Edition, Volume XXIII, Cambridge University Press, New York 1911.
- Marett, Robert R.; "The Tabu-Mana Formula as a Minimum Definition of Religion", Jaques Waardenburg; *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Volume 1: Introduction and Anthology*, Mouton, The Hague - Paris 1973.
- Marett, Robert R.; *The Threshold of Religion*, Second Edition, Methuen & Co., London 1914.
- McCutcheon, Russell T.; "Methods, Theories, and the Terrors of History: Closing the Eliadean Era With Some Dignity", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- McCutcheon, Russell T.; "Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion", *Religion*, Vol. 28, No. 1 (January 1998).

- McCutcheon, Russell T.; *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York 2003.
- McCutcheon, Russell T.; *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*, Routledge, London 2003.
- Mensching, Gustav; *Histoire de la science des religions*, Lamarre, Paris 1955.
- Meslin, Michel; “*L’homo religiosus* existe-t-il ?”, *Cahiers d’anthropologie religieuse I*, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris 1992.
- Meslin, Michel; “Le champ de l’anthropologie religieuse”, *Chemins de Dialogue*, n° 3 (1994).
- Meslin, Michel; “Preface”, Natale Spineto (ed.); *L’histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926–1959*, Cerf, Paris 1994.
- Miller, Alan L.; “Power”, Lindsay Jones (ed.); *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Volume 12, Macmillan Reference USA, New York 2005.
- Moon, Beverly; “Archetypes”, Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Volume 1, New York 1987.
- Moreaux-Carré, Sophie; “Jung critique de Freud. La question du symbolisme”, *Res Publica*, n° 22 (1999).
- Murphy, Tim; “Eliade, Subjectivity and Hermeneutics”, Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Müller, Max; *Chips from a German Workshop*, London 1867.
- Müller, Max; *Introduction to the Science of Religion*, London 1899.
- Nasr, Seyyed Hossein; “The Traditionalist Approach to Religion”, Willam C. Chittick; *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, World Wisdom, Bloomington 2007,
- Nasr, Seyyed Hossein; *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, New York 1989.
- Nasr, Seyyed Hossein; *The Need for a Sacred Science*, State University of New York Press, New York 1993.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Nouveau dictionnaire universel, Tome second, Paris 1870.
- Olson, Carl; “Eliade, the Comparative Method, Historical Context, and Difference”, Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea*

- Eliade, State University of New York Press, New York 2001.
- Olson, Carl; "Theology of Nostalgia: Reflections on the Theological Aspects of Eliade's Work", *Numen*, Vol. 36, No. 1. (June 1989).
- Oskay, Ünsal; "Yöntembilim İle İlgili Bazı Düşüncelerin Eleştirisi", Ruşen Keleş (ed.); *Toplum Bilimlerinde Araştırma ve Yöntem*, T.O.D.A.İ.E. Yayınları, Ankara 1976.
- Otto, Rudolf; *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot, Paris 1949.
- Oxtoby, Willard Gurdon; "Holy (The Sacred)", Philip P. Wiener (ed.); *Dictionary of the History of Ideas*, Volume 2, Charles Scribner's Sons, New York 1973.
- Öğüt, Eker; Ekici Gülin, Oğuz Metin, M. Öcal ve Diğerleri (ed.); *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, Milli Folklor, Ankara 2003.
- Paden, William E.; "Before 'the Sacred' Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy", Thomas A. Idinopolus; Edward A. Yonan (eds.); *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Science for the Study of Religion*, E. J. Brill, Leiden 1994.
- Palmer, Richard E.; *Hermenötik*, (Çev.: İbrahim Görener), Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Pals, Daniel L.; "Is Religion a Sui Generis Phenomenon?", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 55, No. 2 (Summer 1987).
- Pals, Daniel L.; *Seven Theories of Religion*, Oxford University Press, New York 1996.
- Paskauskas, R. Andrew; "Freud's Break With Jung. The Crucial Role of Ernest Jones", Renos K. Papadopoulos (ed.); *Carl Gustav Jung: Critical Assessments*, Routledge, London & New York 1992.
- Pasquier, Pierre; "L'amer festin ou Histoire des religions et Spiritualité", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade, L'Herne*, Paris 1978.
- Paus, Ansgar; "The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise: Observations on the Method of the 'History of Religions'", *Religion*, Vol. 19, No. 2 (1989).
- Penner, Hans H.; "Structural Analysis as a Method for the Study of Religion", Witold Tyloch (ed.); *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, Polish Scientific Publishers, Warsaw 1984.
- Penner, Hans H.; Yonan, Edward A.; "Is a Science of Religion Possible?", *The Journal of Religion*, Vol. 52, No. 2 (April 1972).
- Pettazzoni, Raffaele; "Aperçu Introductif", *Numen*, Vol. 1, No. 1 (January 1954).

- Pettazzoni, Raffaele; "The Truth of Myth", Alan Dundes (ed.); *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1984 [Türkçe çevirisi: Raffaele Pettazzoni; "Mitin Gerçekliği", (Çev.: M. Mete Taşlıova), *Millî Folklor*, Yıl 14, Sayı 53 (2002). Yeniden yayımlandığı yer: Gülin Öğüt Eker; Metin Ekici; M. Öcal Oğuz ve Diğerleri (ed.); *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, Milli Folklor, Ankara 2003; Rafaella [Doğrusu: Raffaele] Pettazzoni; "Mitin Hakikati", Rafaella [Doğrusu: Raffaele] Pettazzoni; *Tanrı'ya Dair*, (Çev.: Fuat Aydın), İz Yayıncılık, İstanbul 2002].
- Pettazzoni, Raffaele; "Yüce Tanrı İnancının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi" , (Çev. Mehmet Şahin), Mehmet Aydın (ed.), *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003.
- Pettazzoni; Rafaella [Doğrusu: Raffaele], *Tanrı'ya Dair*, (Çev.: Fuat Aydın), İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Pisi, Paola; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", Luciano Arcella; Paola Pisi; Roberto Scagno (eds.); *Confronto con Mircea Eliade: Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998.
- Plantinga, Richard J.; "W. B. Kristensen and the Study of Religion", *Numen*, Vol. 36, No. 2 (December 1989).
- Poupard (dir.), Paul; *Dictionnaire des religions*, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985.
- Pummer, Reinhard; "Religionswissenschaft or Religiology ?", *Numen*, Vol. 19, No. 2/3 (August/December 1972).
- Quinn, Jr., William W.; "Mircea Eliade and the Sacred Tradition (A Personal Account)", *Nova Religio*, Vol. 3, No. 1 (October 1999).
- Rasmussen, David; "Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy", *Philosophy Today*, Vol. 12, No. 2 (Summer 1968).
- Raulx (ed.), M.; *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Tome V, Bar-le-Duc 1867.
- Rennie (ed.), Bryan; *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Rennie (ed.), Bryan; *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Rennie, Bryan S.; "Eliade, Mircea", Edward Craig; *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Volume 3, Routledge, London & New York 1998.

- Rennie, Bryan S.; "Manufacturing the Sui Generis Discourse: A Response to Russell McCutcheon", *Religion*, Vol. 28, No. 4 (October 1998).
- Rennie, Bryan S.; *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany 1996.
- Rennie, Bryan; "The Meaning and End of Eliade", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Reno, Stephen J.; "Hiérophanie, symbole et expérience", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade, L'Herne*, Paris 1978 [Türkçe çevirisi: Reno, Stephen J.; "Hierofani, Sembol ve Tecrübeler", Constantin Tacou (Yayına Hazırlayan); *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*, (Çev.: Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul 2000].
- Reno, Stephen J.; "Religious Symbolism: A Plea for a Comparative Approach", *Folklore*, Vol. 88, No. 1 (1977).
- Ricketts, Mac Linscott; "Eliade's Secrets as Revealed in the Portuguese Journal", *Studia Philosophia* - Ediția nr.1 din 2006, <http://hiphi.ubbcluj.ro/studia/?page=art.php&an=2006&nr=1&art=09&lang=en>, 03.04.2008.
- Ricketts, Mac Linscott; "In Defence of Eliade: Toward Bridging the Communication Gap between Anthropology and the History of Religions", *Religion: Journal of Religious and Religions*, 3 (Spring 1973).
- Ricketts, Mac Linscott; "Mircea Eliade et la mort de Dieu", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade, L'Herne*, Paris 1978.
- Ricketts, Mac Linscott; *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, 2 Volumes, Columbia University Press, New York 1988.
- Ricœur, Paul; "Edebi Eleştiri ve Felsefi Hermeneutiğin Bir Problemi Olarak 'Yazmak'", (Çev.: Ramazan Ertürk), *Doğu Batı*, Yıl 6, Sayı 22 (Şubat, Mart, Nisan 2003).
- Ricœur, Paul; "The Hermeneutical Function of Distanciation", *Philosophy Today*, Vol. 17, No. 2 (Summer 1973).
- Ricœur, Paul; *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, Columbia University Press, New York 1998.
- Ricœur, Paul; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965.
- Ricœur, Paul; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris

1986.

Ricœur, Paul; *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

Ricœur, Paul; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969.

Riès, Julien; “Éliade Mircea”, Paul Poupard (dir.); *Dictionnaire des religions*, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985.

Riès, Julien; “Histoire comparée des religions”, Paul Poupard (ed.); *Dictionnaire des religions*, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985.

Riès, Julien; “Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique. Un regard sur l'oeuvre de Mircea Eliade”, Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978 [Türkçe çevirisi: Riès, Julien; “Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik. Mircea Eliade'in Yapıtına bir Bakış”, Constantin Tacou (Yayına Hazırlayan); *Din ve Fenomenoloji. Mircea Eliade'en Eserlerine Toplu Bakış*, (Çev.: Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul 2000].

Riès, Julien; “Homo Religiosus”, Paul Poupard (dir.); *Dictionnaire des religions*, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985.

Riès, Julien; “Introduction”, Julien Riès (dir.); *Traité d'anthropologie du sacré - Tome 1 : Les origines et le problème de l'homo religiosus*, Édisud, Paris 1992.

Riès, Julien; “La méthode comparée en histoire des religions selon Georges Dumézil et Mircea Eliade”, Ugo Bianchi (ed.); *The Notion of “Religion” in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress, 3–8 September 1990*, “L'Erma” di Bretschneider, Roma 1994.

Riès, Julien; “Sacré”, Paul Poupard (dir.); *Dictionnaire des religions*, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985.

Robert, Paul; “Méthode”, *Petit Robert Dictionnaire de la Langue Française*, Dictionnaire Le Robert, Paris 1984.

Robinson, James B.; *Hinduism*, Chelsea House Publishers, Philadelphia 2004.

Rosen, Steven J.; *Essential Hinduism*, Praeger Publishers, Westport 2006.

Rousseau, Jean Jacques; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755.

- Ruby, Christian; "Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique", EspacesTemps.net, <http://www.espacestems.net/document355.html>, 23.06.2008.
- Ryba, Thomas; "Manifestation", Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds); Guide to the Study of Religion, Continuum, London 2000.
- Saliba, John A.; "Homo Religiosus" in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation, E. J. Brill, Leiden 1976.
- Saraç, Tahsin; Büyük Fransızca Türkçe Sözlük, Sekizinci Basım, Adam Yayınları, İstanbul 1999.
- Schimmel, Annemarie; "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt III, Sayı: 3-4, Ankara 1968.
- Schimmel, Annemarie; "Summary of the Discussion", Numen, Vol. 7, No. 2-3 (1960).
- Schleiermacher, Friedrich D. E.; Herméneutique, Les Éditions du Cerf, Paris 1987.
- Schmitt, Charles B.; "Perrenial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz", Journal of the History of Ideas, Vol. 27, No. 4 (October-December 1966).
- Segal, Robert A.; "Between a Rock and a Hard Spot", Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 17, No. 4 (December 1978).
- Segal, Robert A.; "Eliade, Mircea", Neil J. Smelser & Paul B. Baltes (eds.), International Encyclopedia of the Social Behavioral Sciences, Volume 7, Elsevier, Amsterdam 2001.
- Segal, Robert A.; "How Historical Is the History of Religions?", Method & Theory in the Study of Religion, Vol. 1, No. 1 (1989).
- Segal, Robert A.; "Jung's very twentieth-century view of myth", Journal of Analytical Psychology, Vol. 48, No. 5 (November 2003).
- Segal, Robert A.; "Myth in Religion", Neil J. Smelser; Paul B. Baltes (eds.); International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences, Volume 15, Elsevier, Amsterdam 2001.
- Segal, Robert A.; "Myth", Maryanne Cline Horowitz (ed.); New Dictionary of the History of Ideas, Volume 4, Charles Scribner's Sons, New York 2005.
- Segal, Robert A.; "Not All Differences Can Be Reconciled", Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 17, Issue 1 (March 1978).
- Segal, Robert A.; Myth: A Very Short Introduction, Oxford University Press, New York 2004.

- Segal, Robert A.; *The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1986.
- Sharma, Arvind; "An Inquiry into the Nature of the Distinction Between the History of Religion and the Phenomenology of Religion", *Numen*, Vol. 22, No. 2, (August 1975).
- Sharp, Daryl; *C. J. Jung Lexicon: A Primer of Terms & Concepts*, Inner City Books, Toronto 1991.
- Sharpe, Eric J.; "Some Problems of Method in the Study of Religion", *Religion*, Vol. 1, No. 1 (1971).
- Sharpe, Eric J.; *Comparative Religion: A History*, Second Edition, Duckworth, London 1986.
- Sharpe, Eric J.; *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, (Çev.: Ahmet Güç), Arasta Yayınları, Bursa 2000.
- Simms, Karl; *Paul Ricœur*, Routledge, New York 2002.
- Smart, Ninian; "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", *Numen*, Vol. 25, No. 2 (August 1978).
- Smith, Barry D.; "Distanciation and Textual Interpretation", *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 43, n° 2 (juin 1987).
- Smith, D. Howard; "Patterns in Comparative Religion", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1, No. 3 (March 1959).
- Smith, Jonathan Z.; "Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's *Patterns in Comparative Religion* (1949–1999), Part 2: The Texture of the Work", *History of Religions*, Vol. 39, No. 4 (May 2000).
- Smith, Jonathan Z.; *Imagining Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1982.
- Söderblom, Nathan; "Holiness (General and Primitive)", James Hastings (ed.); *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Volume VI, Reprint, Edinburgh 1981.
- Spengler, Oswald; *Batının Çöküşü*, (Çev.: Giovanni Scognamillo; Nuray Sengeli), İkinci Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997.
- Spicer, Andrew; Hamilton, Sarah; "Defining the Holy: The Delineation of Sacred Space", Andrew Spicer; Sarah Hamilton (eds.); *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Ashgate, Aldershot 2006.
- Spineto (ed.), Natale; *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926–*

- 1959, Cerf, Paris 1994.
- Spineto, Natale; “Mircea Eliade and Traditionalism”, *Aries*, Vol. I, No. 1 (2001).
- Spineto, Natale, “Mircea Eliade İle Raffaele Pettazzoni Arasındaki İlişkiler”, (Çev.: Huzeyfe Sayım), *Dinler Tarihi Araştırmaları I. Sempozyum: 08–09 kaısm 1996*, Ankara, *Dinler Tarihi Derneği Yayınları*, Ankara 1998.
- Stonge, Paul; “In the Name of All is Holy: Classification and the Sacred”, *eSharp*, No. 7 (Spring 2006).
- Strathern, Andrew; Stewart, Pamela J.; “Ritual Studies and Cognitive Science: Anthropology’s Shifting Boundaries”, Harvey Whitehouse; James Laidlaw (eds.); *Religion, anthropology, and cognitive science*, Carolina Academic Press, Durham 2007.
- Streng, Frederick J.; “Sacred”, *Encyclopædia Britannica*, *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite*, Chicago 2007.
- Studstill, Randall; “Eliade, Phenomenology and the Sacred”, *Religious Studies*, Vol. 36, No.2 (2000).
- Sullivan, Francis P.; “Book Reviews”, *Theological Studies*, Vol. 40, No. 1 (March 1979).
- Sullivan, Lawrence E.; “L’Hermeneutique de Mircea Eliade”, *The Journal of Religion*, Vol. 62, No. 3 (July 1982).
- Tacou (dir.), Constantin; *Mircea Eliade, L’Herne*, Paris 1978.
- Tatar, Buhranettin; “Mircea Eliade’da Tarihsel Bilinç Sorunu”, *Milel ve Nihal*, Yıl 1, Sayı 1 (Aralık 2003).
- Tatar, Buhranettin; “Mircea Eliade’nın Moden Rasyonel Düşünceyi Eleştirisi”, *Bilimname*, Yıl 1, Sayı 2 (2003).
- The Columbia Encyclopedia, Sixth Edition, Columbia University Press, 2004.
- The Penguin English Dictionary, 2nd Edition, Penguin Books, London 2003.
- Thomas J. J. Altizer; “Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture”, *The Journal of Religion*, Vol. 40, No. 2 (April 1960).
- Thomas, Northcote W.; “Magic”, *The Encyclopaedia Britannica*, Eleventh Edition, Volume XVII, Cambridge University Press, New York 1911.
- Tool, Andrus; “Wilhelm Diltthey on the Objectivity of Knowledge in Human Sciences”, *Trames*, Vol. 11, No. 1 (2007).
- Turcanu, Florin; *Mircea Eliade: Le prisonnier de l’histoire*, La Découverte, Paris 2003.

- Tümer, Günay; “Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji”, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları Ve Problemleri Sempozyumu (27–30 Haziran 1989), Samsun 1989.
- Türkçe Sözlük, 10. Baskı, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005.
- Türkdoğan, Orhan; Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1995.
- Tyloch (ed.), Witold; Current Progress in the Methodology of the Science of Religions, Polish Scientific Publishers, Warsaw 1984.
- Tylor, Edward B.; “Animism”, Jaques Waardenburg; Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Volume 1: Introduction and Anthology, Mouton, The Hague - Paris 1973.
- Tylor, Edward B.; Primitive Culture, Volume II, Second Edition, London 1873.
- Urban, Hugh B.; Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion, University of California Press, Berkeley 2003.
- Urquhat, W. S.; “Profanity”, James Hastings (ed.), Encyclopaedia of Religion and Ethics, Volume X, Reprint, Edinburgh, 1980.
- Ünal, Mustafa; Din Fenomenolojisi. Tarihçe, Yöntem, Uygulama, Geçit Yayınevi, Kayseri 1999.
- Van der Leeuw, Gerardus; “Confession Scientifique”, Numen, Vol. 1, No. 1 (January 1954).
- Van der Leeuw, Gerardus; Religion in Essence and Manifestation, Georg Allen & Unwin Ltd., London 1938.
- Varenne, Jean; “Hinduizm”, Mehmet Aydın (çev. ve ed.); Din Fenomeni, 2. Baskı, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995.
- Waardenburg, Jacques; “Din Bilimlerinin Tarihçesi”, (Çev.: Ramazan Adıbelli), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 16, Yıl 2004/1.
- Waardenburg, Jaques; Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Volume 1: Introduction and Anthology, Mouton, The Hague - Paris 1973.
- Wasserstrom, Steven M; Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Webster’s New Encyclopedic Dictionary, Revised Edition, Black Dog & Leventhal Publishers, New York 1995.

- Werblowsky, R. J. Zwi; "In Nostro Tempore: On Mircea Eliade", *Religion*, Vol. 19, No. 2 (1989).
- Werblowsky, R. J. Zwi; "Marburg – And After?", *Numen*, Vol. 7, No. 2 (1960).
- Widengren, Geo; "Mircea Eliade Sixty Years Old", *Numen*, Vol. 14, No. 3 (November 1967).
- Wiebe, Donald; "The Reinvention or Degradation of Religious Studies? Tales from the Tuscaloosa Woods", *Reviews in Religion and Theology*, Vol. 11, No. 1 (2004).
- Wiebe, Donald; "Theory in the Study of Religion", *Religion*, Vol. 13, No. 4 (1983).
- Yüksek, Özcan; "İmge İmparatorluğu", <http://www.kesfetmekicinbak.com/atlasdan/atlasname/01034/>, 27.11.2007.
- Ziolkowski, Eric J.; "Mircea Eliade's Vision for a New Humanism by David Cave", *History of Religions*, Vol. 36, No. 2 (November 1996).

EK: Mircea Eliade'nin Hayatının ve Din Bilimi Çalışmalarının Kronolojik Seyri

1907, 9 Mart: Gheorge Eliade ve Joana Stoenesco'yu çiftinin ikinci çocuğu olarak Mircea Eliade Romanya'nın başkenti Bükreş'te dünyaya geldi.

1913 Ekim: İlkokula başlar.

1917–1925: Spiru-Haret lisesinde orta öğrenim yılları.

1921: İlk makalesi yayımlanır: “Cum am descoperit piatra filozofală”(Felsefe Taşını Nasıl Keşfettim), *Ziarul științelor Populare*, 25, 1921, 52, s. 588–589).

1921–1923: *Ziarul științelor populare*, *Orizontul*, *Foaia Tinerimii*, *Lumea*, *Universul Literar*, *Adevărul Literar*, vs. gibi gazete ve dergilerde genel halkın anlayabileceği dilden bilimsel yazılar (böcekbilim ve dinler tarihi), gezi notları, hikâyeler ve edebi tenkit denemeleri yazar.

1923–1925: Giovanni Papini ve Vittorio Macchiero'nun eserlerini okuyabilmek için İtalyanca ve Max Müller ile James Frazer'in kitaplarını okuyabilmek için İngilizce öğrenir. Mihalescu'nun kılavuzluğunda İbranice ve İtalo Pizzi'nin grameriyle de Farça öğrenmeye başlar.

1924: Pettazzoni'nin *I Misteri* adlı kitabını okur.

1924–1925: Otobiyografik bir roman yazar: *Romanul adolescentului miop* (Genç bir Miyobun Romanı).

1925 Ekim: Bükreş Üniversitesi Edebiyat ve Felsefe Fakültesine kaydını yaptırır.

1926 Ocak: *Revista universitară* adlı dergiyi kurar. Ünlü Romen tarihçi Nicolae Iorga'nın *Evrensel Tarih Denemesi* adlı kitabını yönettiği sert eleştirilerden dolayı bu dergi üçüncü sayıdan sonra kapatılır.

Kasım: *Cuvântul* (Söz) adlı gazetede yazılar yazmaya başlar.

1927 Ocak-Şubat: İtalyan dinler tarihçisi Raffaele Pettazzoni'ye ilk mektubunu yazar.

Mart-Nisan: İlk İtalya seyahati. Eliade burada Giovanni Papini, Ernesto Buonaiuti, Alfredo Panzini, Giovanni Gentile, Vittorio Macchiero ile görüşür.

Temmuz-Ağustos: Avusturya ve İsviçre'ye seyahat.

1928 Ocak: *Gaudeamus* adlı romanın yazımını bitirir.

Nisan-Haziran: “Marsile Ficin'den Giordano Bruno'ya kadar İtalyan Felsefesi” konulu lisans tezini tamamlamak üzere Roma'da araştırmalar yapar.

Eliade, kendisini talebesi olarak kabul etmesi için Hint Felsefe tarihçisi Surendranath Dasgupta'ya ve kendisine öğrenim bursu tahsis etmesi için de Kassimbazar'daki maharaja Manindra Chandra Nandy'ye mektup yazar.

Haziran: Napoli, Atina ve İstanbul'dan geçerek Bükreş'e döner.

Eylül: Dasgupta ile Manindra Chandra Nandy'nin olumlu cevapları gelir.

Ekim: Bitirme tezi olarak sunduğu *Rönesans Felsefesine Katkıları* (Fransızcası: Mircea Eliade; Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance, Gallimard, Paris 1992) adlı çalışması jüri üyeleri tarafından kabul edilir ve böylece Eliade, Felsefe lisansı derecesini kazanmış olur.

20 Kasım: Hindistan'a gitmek üzere yola çıkar.

25 Kasım–5 Aralık: Mısır seyahati.

17–20 Aralık: Colombo'da gemiden iner ve Seylan'ı seyahat eder.

21 Aralık: Madras'a gelir ve burada Profesör Dasgupta ile buluşur.

26 Aralık: Kalküta'da bir pansiyona yerleşir.

1929 Ocak-Haziran: Dasgupta'nın verdiği dersleri takip eder ve Sanskritçe öğrenir.

Mart: Benares, Allahabad, Agra ve Jaipur'u gezer.

Temmuz: Darjeeling gezisi ve Sikkim'e seyahat.

Ağustos: *Isabel si Apele Diavolului* adlı romanı bitirir.

1930, Ocak-Eylül: Dasgupta'nın evinde kalıyor ve her sabah metin tahlili dersi alır. Eliade burada yoga tekniklerinin karşılaştırmalı tarihi üzerine bir tez yapmaya karar verir.

Şubat: Doktora tezinin konusunu kararlaştırır: Yoga Tekniklerinin Karşılaştırmalı Tarihi.

Haziran-Temmuz: Revista de Filozofie (Bükreş) ve Ricerche Religiose (Roma) adlı dergilerde Hint felsefesi ve dinleri hakkında ilk makaleleri yayımlanır.

Eylül: Dasgupta'nın kızı Maitreyi ile aralarındaki duygusal ilişkiden dolayı hocası ile araları açılır. Bu acılı olay üzerine Eliade, *Maitreyi* (Cultura națională, Bucarest 1933; Fransızca Çev.: A. Guillerrou, *La Nuit bengali*, Gallimard, Paris 1950; Türkçe Çev.: A. Nüvit Bingöl, *Bengal Geceleri*, İthaki Yayınları, İstanbul 2000) adlı romanı yazar.

Ekim–1931, Mart: Swamy Shivananda'nın gözetiminde bir *kutiarda* Yoga icra eder.

1931, Nisan: Kalküta'ya dönüş

Aralık: Askelik görevini yerine getirmek üzere Bükreş'e döner.

1932 Ocak-Kasım: Askerlik görevi.

Yoga ile ilgili tezinin İngilizce metnini Romenceye çevirmeye başlar.

1933 Ocak: Yayınlanmamış en iyi roman yarışmasına *Maitreyi* adlı romanının el yazmasını sunar.

Mart: *Maitreyi* en iyi roman ödülünü kazanır ve Mayıs ayında yayımlanarak büyük ilgi uyandırır.

Haziran: Bükreş Üniversitesinde Doktora tezini savunur. Jüri komisyonu, tezini Fransızca yayımlaması yönünde öneride bulunur ve bunun üzerine Eliade, hem İngilizce hem Romence hem de biraz Sanskritçe bilen bir çevirmen aramaya başlar.

1933 Kasım: Mantık ve Metafizik Profesörü olan Nae Ionesco'nun asistanı olarak göreve başlar ve "Hint Felsefesinde Kötülük Problemi" konulu ilk dersini başlatır.

1934 Ocak: Nina Mareş ile evlenir.

Maddi sıkıntılara göğüs gerebilmek için birçok dergide yazı yazar ve dört tane kitabı yayımlanır: iki roman (*Intoarcerea din Rai*; *Lumina ce se stinge*), bir makaleler derlemesi (*Oceanografie*) ve bir de gezi notu (*India*).

Ağustos: Teziyle ilgili eksikleri gidermek üzere Berlin'e gider.

Kasım: "Doğu Dinlerinde Kurtuluş" konulu dersi vermeye başlar.

1935 Kış: Nicolas de Cuse'un *Docta ignorantia* adlı eseri üzerine seminer verir.

Bahar: *Alchimia Asiatica* (Editura cultura poporului, Bucarest) ve *Şantier* adlı kitapları yayımlanır.

Ağustos: Babil kozmolojisi ve simyası konulu kitabını tamamlamak üzere Berlin'e gider.

Kasım: "Upanişadlar ve Budizm" konulu dersi vermeye başlar.

1936 Kış: Aristo'nun *Metafizik* adlı eserinin 10. kitabı konulu seminer verir.

Haziran: B. P. Hasdeu'den seçme eserlerin edisyon kritiği üzerinde çalışır. *Yoga: Essai sur l'origine de la mystique indienne* adlı kitabı yayımlanır (P. Geuthner ve Fundatia regala Carol I, Paris-Bucarest).

Temmuz-Ağustos: Londra, Oxford ve Berlin seyahati.

1937: "Dini Sembolizm" konulu ders verir.

Cosmologie şi alchimie babiloniană adlı kitabı yayımlanır.

Yaz: İtalya seyahati.

1938: “Budizm Tarihi” konulu ders verir.

Kasım: *Nunta în Cer* adlı romanı yayımlanır.

1939 Bahar: *Zalmoxis* adlı derginin birinci sayısı yayımlanır.

Güz: 1932-1939 yılları arasında yayımlanan makalelerin derlemesinden oluşan *Fragmentarium* adlı kitabı piyasaya çıkar.

1940 Mart: Londra’daki Romanya elçiliğine kültür ataşesi olarak tayin edilir. *Zalmoxis* dergisinin ikinci sayısı yayımlanır.

1941 Ocak: Portekiz’in başkenti Lizbon’daki Romanya Büyükelçiliğine kültür müşaviri olarak atanır ve 10 Şubat 1941 tarihinden Eylül 1945’e kadar Lizbon’da ikamet eder.

1942: *Zalmoxis* dergisinin üçüncü sayısı yayımlanır.

Salazar şi revoluţion în Portugalia, (Gujan, Bucharest) adlı kitabı yayımlanır.

1943: *Comentarii la legenda Meşterului Manole* ve *Insula lui Ethanasiu* adlı kitapları yayımlanır.

1944 Kasım: Eşi Nina Mareş’in ölümü.

1945 Eylül: Nina’nın kızı Adalgiza ile birlikte Paris’e gelir.

Kasım: Georges Dumézil’in daveti üzerine École pratique des hautes études’de birkaç konferans verir.

Aralık: *Société asiatique* cemiyeti üyeliğine kabul edilir.

1946–1949: Eliade Paris’teki Vaneau sokağında bulunan Hôtel de Suède’de ikamet eder. *Revue de l’histoire des religions* ve *Critique* adlı dergilere yazılar yazıyor. Emil Cioran, Eugène Ionesco ve Nicolas Herescu gibi Romen arkadaşlarıyla sık sık görüşür.

1948 Bahar: *Techniques du Yoga* (Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Haziran: Paris’te düzenlenen Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresine katılır.

Güz: Sürgündeki Romen yazarların dergisi hâline gelen *Luceafărul* adlı dergiyi kurar.

1949, 3 Nisan: Pettazzoni ile Paris’te görüşüyor.

Kış: *Traité d’histoire des religions* (Rumenceden Çev.: Mme Carciu, Jean Gouillard, Alphonse Juilland, Mihai Sora ve Jacques Soucasse, Payot, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

18 Mayıs: *Le mythe de l’éternel retour. Archétypes et répétition* (Rumenceden Çev.: Jean Gouillard ve Jacques Soucasse, Gallimard, Paris) adlı kitabı

yayımlanır. Bu kitaba *Cosmos et histoire* başlığını koyan Eliade daha sonra bu başlığı *Archétypes et répétitions* şeklinde değiştirmiştir. Fakat sonunda kitap piyasaya *Le Mythe de l'éternel Retour* başlığı ile çıkmış *Archétypes et répétitions* da altbaşlık olarak yerini almıştır.

Yaz: Capri seyahati. Eliade Roma'da Ernesto de Martino ile tanışır ve Pettazzoni ile görüşür.

1950, 9 Ocak: Christinel Cottesco ile evlilik.

Bahar: Karısı Christinel ile İtalya seyahati.

Mart: Pettazzoni'nin daveti üzerine Roma Üniversitesinde bir konferans ve Tucci'nin daveti üzerine de l'Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO)'de bir konferans verir.

Ağustos: İsviçre'nin Ascona kentinde ilk kez *Eranos* konferansına katılır ve burada Carl Gustav Jung, Gerardus van der Leeuw, Louis Matignon vs. ile görüşür.

Eylül: Amsterdam'da Dinler Tarihi Kongresine katılır.

1951: *Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase* (Payot, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Bollingen Foundation, Eliade'a araştırma bursu verir.

Bahar: İtalya'ya seyahat. 25 Mart'ta Eliade, Pettazzoni ile görüşür.

1952: *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux* (Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Mayıs: Tucci'nin daveti üzerine IsMEO'de bir konferans verir.

1953 4 Eylül: *Rencontres internationales de Genève'e* (Uluslararası Cenevre Buluşmaları) katılarak "Le symbolisme religieux et la valorisation de l'angoisse" başlıklı bildiriye sunar.

1954: *Le Yoga. Immortalité et liberté* (Payot, Paris) adlı kitabı yayımlanır. *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* adlı kitabının İngilizcesi çevirisi yayımlanır: *The Myth of the Eternal Return* (Pantheon Books, New York).

1955 Bahar: Roma'da Dinler Tarihi Kongresine katılır. IsMEO'de ve Padoue Üniversitesinde birer konferans verir.

1956 Eylül: ABD'ye gidiş.

Ekim-Kasım: “Haskell Lectures” çerçevesinde “Patterns of Initiation” başlıklı konferansı sunar. *Forgerons et alchimistes* (Flammarion, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Ekim- 1957 Haziran: Eliade, Chicago Üniversitesinde *Visiting Professor* (Misafir profesör).

1957 Mart: Eliade, Chicago Üniversitesinin teklif ettiği asil profesörlük kadrosunu kabul eder. 1959’dan sonra Eliade yılın altı ayında Chicago Üniversitesinde ders verir ve yaz tatillerini Avrupa’da geçirir. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Rowohlt, Hambourg) (Fransızca Çev.: *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris 1965); *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, Paris) adlı kitapları yayımlanır.

1958 Ocak: Chicago Üniversitesinde derslere girmeye başlar.

Haziran: Paris’e dönüş.

Birth and Rebirth. The Religious Meaning of Initiation in Human Culture (Harper-Harvill, New York - London) (Fransızca Çev.: *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, Paris 1959) adlı kitabı yayımlanır.

Ağustos-Eylül: Tokyo’da düzenlenen Dinler Tarihi Kongresine eşi ile birlikte katılır.

Ekim: Hawaii ve San Francisco’dan geçerek Chicago’ya döner.

Dört tane kitabının İngilizce çevirisi yayımlanır: *Patterns in Comparative Religion; Yoga; Birth and Rebirth; The Sacred and the Profane*.

1959: *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Eliade, Kitagawa ile birlikte *The History of Religions. Essays in Methodology*, (University of Chicago Press, Chicago) adlı kolektif çalışmayı yayımlar.

Techniques du yoga Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

12 Eylül: Eliade’ın Pettazzoni’yi son kez ziyareti.

1960 Eylül: Marburg’da düzenlenen Dinler Tarihi Kongresine katılır. 1960, 1961, 1962 ve 1963 yıllarında Eliade İtalya’ya seyahat eder.

1961: Ernst Jünger ile birlikte *Antaios*, Kitagawa ve Long ile birlikte de *History of Religions* adlı dergileri kurar.

1962: *Méphistophélès et l'Androgyne* (Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

1963: *Aspects du mythe* (Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Thomas J. Altizer'in *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (The Westminster Press, Philadelphia) adlı eseri yayımlanır.

1965 Şubat-Mart: Meksika seyahati. *Collegio de Mexico*'da Hint dinleri üzerine dersler verir.

1966 Mayıs: The American Academy of Arts and Sciences'a üye kabul edilir.

Abano ve Roma seyahati.

Amerikan vatandaşlığına geçer.

1967: *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions* (Harper and Row-Collins, New York-Londra) adlı kitabı yayımlanır. Venedik seyahati.

1969: Joseph M. Kitagawa ve Charles H. Long'un editörlüğünü yaptığı *Myth and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade* (University of Chicago Press, Chicago) adlı eser yayımlanır. Eliade'nin *The Quest. History and Meaning in Religion* (University of Chicago Press, Chicago) (Fransızca Çev.: *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Nisan-Mayıs: Arjantin seyahati. La Plata Üniversitesinde konferans verir.

1970 Ağustos-Eylül: İsveç ve Norveç seyahati. Stockholm'da düzenlenen Dinler Tarihi Kongresine katılır.

De Zalmoxis à Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe centrale (Payot, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

1972: *Religions australiennes. I., Religions primitives* (İngilizceden Çev.: L. Jospin, Payot, Paris) adlı kitabı yayımlanır..

1973 Ağustos: Finlandiya seyahati. Turku'da düzenlenen Dinler Tarihi Kolokyumuna katılır.

Güz: *Fragments d'un journal I (1945-1969)* (Rumenceden Çev.: L. Badesco, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

1965–1975: Yale ve La Plata üniversiteleri, Ripon College, Chicago'daki Loyola University, le Boston College, Philadelphie'deki La Salle College, Oberlin College ve Lancaster Üniversitesi, Eliade'a doktor *honoris causa* (fahri doktorluk) payesini takdim eder.

1974: *Histoire des croyances et des idées religieuses: de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis* adlı kitabı tamamlar.

1976, 14 Şubat: Paris-Sorbonne Üniversitesi Eliade’a doktor *honoris causa* (fahri doktorluk) payesini takdim eder.

Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religion (University of Chicago Press, Chicago) ve *Histoire des croyances et des idées religieuses I: De l'Âge de la pierre aux mystères d'Eleusis* (Payot, Paris) adlı kitapları yayımlanır.

1978: *Histoire des croyances et des idées religieuses II: De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme* (Payot, Paris), *L'Epreuve du labyrinthe* ve *Entretiens avec Claude-Henri Racquet* (Belfond, Paris) adlı kitapları yayımlanır. Ayrıca C. Tacou’nun editörlüğünü yaptığı “Mircea Eliade” başlıklı özel sayısı Herne yayınevi tarafından piyasaya sürülür.

1979, 15 Eylül: Eliade, 1987’de yayımlanacak olan *The Encyclopedia of Religion*’un (Macmillan Publishing Co., New York, ve Collier Macmillan Publishers Londra) genel yayın yönetmenliği görevini kabul eder.

1980: *Les Promesses de l'équinoxe (1907–1937). Mémoire I* (Rumenceden Çev.: C. Grigoresco, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

1981: *Fragments d'un journal II (1970-1978)* (Rumenceden Çev.: C. Grigoresco, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Eylül: İtalya seyahati esnasında son kez Tucci ile görüşür.

1983: *Histoire des croyances et des idées religieuses III: De Mahomet à l'âge des Réformes* (Payot, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

1984 Haziran: İtalya seyahati. Cassentine Akademi Eliade’a Dante Alighieri ödülünü takdim eder.

Eylül-Ekim: İtalya’ya bu yıl içerisindeki ikinci seyahat. Eliade, Isola d'Elba ödülüne layık görülür.

1985 Eylül-Ekim: Eliade’nin son İtalya ziyareti.

1986: *Briser le toit de la maison* (Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Genel yayın yönetmenliğini yaptığı ve toplam on altı ciltten oluşacak olan *Encyclopedia of religion*’un birinci cildi (Macmillan, New York) yayımlanır.

22 Nisan: Eliade’nin Chicago’da ölümü.

1988: *Les Moissons du solstice (1937–1960). Mémoire II* (Rumenceden Çev.: Alain Paruit, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

L'Inde (Rumenceden Çev.: Alain Paruit, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

- 1989:** *Fragmentarium* (Rumenceden Çev.: Alain Paruit, L’Herne, Paris) adlı kitabı yayımlanır.
- 1990:** Ioan P. Couliano ile birlikte yazdığı *Dictionnaire des religions*, (Plon, Paris) adlı kitabı yayımlanır.
- 1991:** *Fragments d'un journal III* (Rumenceden Çev.: Alain Paruit, L’Herne, Paris) adlı kitabı yayımlanır.
- 2001:** Portekiz’de yaşadığı 1941–1945 yıllarını kapsayan güncesinin İspanyolcaya çevirisi yayımlanır: *Diario portugués* (Rumenceden çeviren: Joaquín Garrigós, Kairós, Barcelona 2001). Bu kitabın Rumence asıl versiyonu ise 2006 yılında yayımlanır (Humanitas Publishing House, Bucharest).

ÖZGEÇMİŞ

10.10.1973 tarihinde Çayıralan'da doğdu. 1994 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi ve buradan 1999'da mezun oldu. Aynı yıl Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilim Enstitüsüne kaydını yaptırdı. 2001 yılında Erciyes Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi kadrosuna atandı. 2002 yılında *Kapadokya Bölgesindeki Hristiyanlık Tarihi* konulu Yüksek Lisans çalışmasını tamamladı ve Doktora eğitimi yapmak üzere Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilim Enstitüsüne kaydoldu.

Adres : Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tel. : 352 437 49 01 – 311 52

E-mail : adibelli@erciyes.edu.tr