

Cadılar, Gezgin Ruhlar, Ginzburg ve Eliade: 'Şamanlık Nedir?' Sorusuna Analitik Bir Yaklaşım

Araştırma makalesi • *Research article*

Ahmet DEMİRHAN*



Atıf/©: Demirhan, Ahmet, (2022). Cadılar, Gezgin Ruhlar, Ginzburg ve Eliade: 'Şamanlık Nedir?' Sorusuna Analitik Bir Yaklaşım, Milel ve Nihal, 19 (2), 253-280.

Öz: Antropolojiden dinler tarihine, tarihten sosyolojiye neredeyse bütün beşeri bilimlerde şamanlık, genelde Sibiryaya kaynaklı kendine özgü birtakım ritüelleri olan bir uygulama olarak kabul görür ve genel anlamıyla bir esrime tekniği olarak tanımlanır. Bu haliyle şamanlık, Orta Asya'nın kadim toplumlarının dini yapısını ele veren bir uygulama olarak görülür. Bu çalışmada İtalyan tarihçi Carlo Ginzburg'un çalışmalarının izinden giderek şamanlığa dair bu kavrayış analitik bir yaklaşımla sorgulanmaya çalışılmaktadır. Ginzburg'un 16. ve 17. yüzyılda İtalya'nın küçük bir bölgesinde keşfettiği ve Engizisyon tarafından cadılıkla suçlanan bir kültürün arkasında şamanik özellikler bulunduğuna dair iddiasını değerlendiren makalede, literatürde daha çok göçebe toplumlara hasredilen şamanlığın bir tarım toplumundaki varlığı konu ediniliyor. Ginzburg'a göre kadim bir bereket ritüelinin kalıntısı olan bu kültür, Engizisyon'un soruşturmalarıyla cadılığa dönüşmüş avami bir inançtır. Şamanlık denince akla gelen ilk isimlerden olan Eliade ise, Ginzburg'un keşfettiği tarım kültürünü dünyanın başka yerlerinde de görülebilen daha kozmik bir ortak inancın bir yansıması olarak görür ve onu cadılığa dönüşen daha kökensel bir başlangıç mitinde arar. Böylece Eliade, kendi mitleri aralığıyla kendilerini üçlü bir yapıya bölmüş Hint-Avrupalı toplumlarda şamanlığın herhangi bir izinin olamayacağını iddia eder. Ginzburg'un buna cevabı ise, değişik zamanlarda ve mekanlarda birbirleriyle teması olmayan kültürlerin mitlerinde, masallarında ya da danslarında ortaya çıkan bir esrime tekniğinin sürekliliğini göstermektir. Ona göre bunun nedeni, nihayetinde insanın cismani oluşudur ve morfolojik olarak benzeşen kültürler veya teknikler onun

* Dr. [ademirhan@yahoo.com], ORCID: ORCID: 0000-0003-0937-5477.

bu yönünün ortaklaşalığını gösterir. Bu çerçevede çeşitli kültürlerde görülen ortak temalar da bu cismaniliği aşan arayışların bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Buna şamanlık da dahildir.

Anahtar Kelimeler: Cadılık, Tarım kültürü, Şamanlık, Ginzburg, Eliade, Hint-Avrupalılık, Cismanilik.

Witches, Travelling in Spirits, Ginzburg, and Eliade: An Analytical Approach to the Question of "What is Shamanism?"

Citation/©: Demirhan, Ahmet, (2022). Witches, Travelling in Spirits, Ginzburg, and Eliade: An Analytical Approach to the Question of "What is Shamanism?", MİLEL VE NİHAL, 19 (2), 253-280.

Abstract: From anthropology to comparative religion, from history to sociology, nearly in all departments of the humanities, shamanism is generally accepted as a practice that originated in Siberia with a number of rituals and is broadly defined as a technique of ecstasy. As such, it is seen as a practice that reveals the religious structure of the ancient nomadic societies of Central Asia. By following the work of the Italian historian Carlo Ginzburg, this understanding about shamanism is put into question with an analytical approach. Evaluating Ginzburg's claim that there were shamanic features behind a cult that he discovered in a small region of Italy in the 16th and 17th centuries and which was accused of witchcraft by the Inquisition, the article deals with the existence of shamanism in an agricultural society that by definition cannot be considered shamanistic. According to Ginzburg, this cult was a remnant of an ancient fertility ritual that turned into witchcraft under the oppressive investigation of the Inquisition. Eliade, one of the first names that come to mind when shamanism is concerned, sees the agricultural cult discovered by Ginzburg as a reflection of a more cosmic belief that can be seen in other parts of the world. So he connects the same cult to the quest or a nostalgia for a beatific cosmic beginning that turned into witchcraft. So he connects the same cult to the quest or a nostalgia for a beatific comic beginning. Thus, Eliade claims that there can be no trace of shamanism in an Indo-European society that divided itself into a tripartite structure with the help of their mythic establishments save in unknown prehistoric times. Ginzburg's answer to this is to show the continuity of ecstasy techniques that emerge in the myths, tales, fables or dances of different cultures that are in no direct contact with each other temporally and spatially. According to him, the reason for this is that the morphologically similar elements ultimately have an aspect related to the corporeality of the human being. In this context, the common themes that can be seen in various cults including shamanism can be assumed as a manifestation of the pursuits beyond this corporeality. Thus, analytically considered, the question of shamanism should be answered by evaluating the relations between this corporeality of humans and its beyond.

Keywords: Witchcraft, Agricultural cult, Shamanism, Ginzburg, Eliade, Indo-Europeanism, Corporeality.

Giriş: Cadı Avındaki Şamanlar

Carlo Ginzburg, 1966'da yayınlanan *Gece Savaşları*'nda, Engizisyon arşivlerine dayanarak XVI. ve XVII. yüzyıllarda İtalya'nın kuzeydoğusundaki Cermen, Latin ve Slav geleneklerinin birbirine karıştığı Friuli bölgesinde, önceden çalışılmamış bir kültürün varlığını keşfeder. Aslında kültürün alanı ilk bakışta Friuli bölgesiyle sınırlı gibi görünür. Ancak o dönem, Avrupa'da cadı çılgınlığının da yaşandığı bir dönemdir ve Engizisyon'un sözkonusu kültürü cadılıkla eşitlemesi, Ginzburg'un daha geniş bir takım bazı gözlemlerde bulunmasına, böylece bir yandan *cadılığın nasıl Engizisyon'un gözetiminde oluşmuş bir kavrayış olduğunu* göstermesine, ama diğer yandan da onu Avrupa'nın başka bölgelerinde benzeri yapıdaki başka kültürlerle kıyaslamasına imkan tanır.

Ginzburg'un keşfettiği kültür, "XIII. yüzyılın ortaları ile XV. yüzyılın ortaları arasında, büyük ölçüde teologların ve engizitörlerin gayretleriyle" gelişen, "risaleler, vaazlar ve tasvirler vesilesiyle tüm Avrupa'ya ve hatta Atlantik'in ötesine tedricen" yayılan "şeytani cadılık imgesi"ni¹ sorgulama vesilesi kılablecek bir yapı arzeder. Elbette kültürde de cadılar vardır ve bunlara, birilerine büyü yapmaktan yıllık hasadın kötü geçmesi için bir takım uğraşılara girişmeye kadar çeşitli kötülük unsurları yüklenmiştir; ama kültürü Engizisyon'un cadılık görüşüyle uzlaşmaz kılan temel unsur, bu tür kötü cadılarla mücadele ettiklerine inanan bir takım iyi cadıların da bulunmasıdır. Ginzburg bunların kendilerine *benandanti* ("iyi gezginler") dendiğini tespit eder ve *benandanti*'yi cadılıktan ayıran temel farkı bulmaya çalışmakla işe başlar.²

Böylece Ginzburg, Engizisyon kayıtlarındaki verilerin izinden giderek iki farklı rota izlemeye çalışır. Birincisi, *benandanti*'nin de kendisini giderek resmi görüşle uyumlu bir biçimde algılamaya başlamasının tarihsel gelişimini verir ve bu, tamamıyla Avrupa'daki cadı çılgınlığının bir izdüşümünü içerir. İkincisi ise, *benandanti*'nin kökenine doğru bir seyir izler ve onu Engizisyon kayıtlarındaki sesleri aracılığıyla da olsa olabildiğince kendisine özgü özellikleriyle yeniden inşaya girişir. Dolayısıyla elimizde aynı kültür ekseninde gelişen iki tür cadılık görüşü vardır: Engizisyon baskısı altında kültürün

1 Carlo Ginzburg, *Gece Savaşları: 16. ve 17. Yüzyıllarda Cadılık ve Tarım Kültürleri*, çev. Ceren Sungur (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2022), 12.

2 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 21.

"yavaş yavaş ama sürekli dönüşümü ve nihayetinde evvelce var olan *şeytani Şabat* kalıbında belirginleşmesi"³, yani Kilise'nin ve Engizisyon'un *resmi cadılık görüşü* ile "popüler dindarlığın tarihi temelinde çözümlenmesi gereken"⁴, kendilerini hasatın kötü netice vermesi için mücadeleye eden kötü ruhlarla ya da cadılarla (*stregoni*'yle) savaşmaya adanmış, bu savaşıma da Hristiyanı anlamlar yüklemiş, dolayısıyla tam Hristiyanlaşmasa da şu ya da bu nedenle "Hristiyan kültürü"yle birleşmiş⁵, ama tıpkı cadılar gibi ruhları bedenlerinden ayrılarak bereketli bir hasat için gece yürüyüşüne çıktıklarına inananların *avami cadılık görüşü* ya da avami inançlar.

Ginzburg'un burada bizi asıl ilgilendiren ve üç aşamalı olarak yeniden inşa edeceğimiz sorgulaması da bu noktada başlar: O popüler inançların arkasında ne vardır? O "dönemin köylülerinin zihniyetini yeniden inşa" nasıl mümkün olabilir?⁶ Ginzburg ilk aşamada *benandantiye* mensup olduğunu belirtenlerin söylediklerinden birtakım ortak özellikler çıkarır. Böylece şamanizm deyince akla gelen ilk isimlerden Eliade'nin Sibirya Samoyedlerinde bir kişinin şaman olmasının belirtisi olarak ele aldığı "gömlek"⁷ ya da "zarla, yani *amniyon membrana* sarılmış vaziyette doğmuş olmak";⁸ "Ruhun bedenden ayrılması" ve bu vecd hali esnasında bedenin "cansız" kalması gibi bir deneyime sahip olmak;⁹ bedenden ayrılan ruhun bir takım hayvanlara dönüşerek seyahat ettiğine inanmak¹⁰; seyahat eden ruhların ölümlerle temas kurduğunu düşünmek¹¹ gibi

3 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 63. Şeytani Şabat ya da Cadılar Şabati, cadıların tamamen kendilerine özgü bir ritüeli olduğuna, belirli zamanlarda şeytani çağrılara uyarak toplantılar düzenlediklerine ve bu toplantılarda inanca, hatta insana aykırı birçok uygulama yaptıklarına dair bir iddianın genel adı olarak cadılarla özdeşleştirilmeye çalışılan, böylelikle de onların kovuşturulmalarını ve suçlu bulunurlarsa cezalandırılmalarını meşrulaştıran, ancak ritüelin sembolik mi, yoksa fiili mi gerçekleştirildiği konusunun tartışmalı olduğu bir uygulamanın adıdır.

4 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 47.

5 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 61.

6 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 12-13.

7 Mircea Eliade, *Şamanizm: İkel Esirne Teknikleri*, çev. İsmet Birkan (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 34-35.

8 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 40.

9 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 44-47.

10 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 48.

11 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 49.

bir takım temaların *benandanti*de ortak olduğunu farkeder. *Benandanti* ruhun bedenden ayrıldığında kötü ruhlarla mücadele ettiğine ve genelde yılda dört kez gerçekleşen, ellerinde "rezene saplarıyla" yaptıkları bu gece savaşlarında "süpürgearası saplarıyla donanmış cadılar"¹² yenebilirse, o sene hasatın bereketli olacağını garanti altına aldığına inanmaktadır. Yine de bu meselede *asıl dikkat çekici unsur benandantinin, esrik bir halde ruhen gece yürüyüşlerine çıkmasıdır.*

İkinci aşamada Ginzburg, "marjinal bir bölge" olan Friuli'deki bu popüler inancın kökenini ortaya çıkarmaya çalışır: Sözkonusu olan, bir "tarım kültü" ve *benandanti*'nin seyahatleri de "duygusal olarak tecrübe edilen" bir "tarım ritüeli"dir.¹³ Zamanla Hristiyanı takvime dahil olsa da, nihayetinde "eski bir bereket ritüelini yeniden canlandırdığı ve belli ölçüde rasyonalize ettiği" söylenebilecek bu kendine özgü ritüel¹⁴, genel bir "tarım kültü"nü Friuli'deki bir "kalıntı"sıdır.¹⁵ Ginzburg var olan veriler ışığında "ne zaman başladığını söylemek zor" olan, "fakat kendisini bu ritüel aracılığıyla ifade eden"¹⁶ sözkonusu tarım ve bereket kültürünü olabildiğince yeniden canlandırmaya çalışır. Ona göre bu ritüel, tarihin bir döneminde şöyle olabilir:

İki farklı genç grubundan biri, bereket getiren iblisleri ve yıkımın kötücül güçlerini canlandırıyor. Kendi üreme kabiliyetlerini uyarmak için rezene ve süpürgearası saplarıyla bellerini, analogi yaparak toplumlarının tarlalarının bereketini sembolik olarak kırbaçlayarak artırıyorlar. [Aslında bir oyun ya da performans¹⁷ olarak kurgulanan bu] ritüel, git-gide gerçek bir savaş şeklinde temsil edilir hale gelmiş olabilir. İki takımın arasındaki mücadelenin belirsiz sonucu, büyümlü bir şekilde toprağın bereketini ve hasadın kaderini

12 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 56.

13 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 53.

14 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 57.

15 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 67.

16 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 53-54.

17 Burada yanlış bir anlaşılmaya meydan vermemek için eklenmelidir ki Ginzburg'ten alıntıya "oyun" ya da "performans" ifadesini eklerken, Huzinga'da ifadesini bulan bir "oyun" anlayışını uzaktan bile çağrıştırmaya yapmacık amaçlanmamaktadır. Huzinga "oyun"u kültür öncesine ait bir canlı olma, biyolojinin gerektirdiği etkinlik olarak görür. Ginzburg'taki ise daha inisiyattir. Huzinga için bkz., Johan Huzinga, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000).

belirliyordu. Sonraki bir aşamada, bu ritüeller uluorta yapılamaz olacak, rüya ve halisünasyon arasında -yalnızca içsel ve duygusal bir düzlemde ama yine tümüyle sırf bireysel fanteziler kurmak haline de gelmeksizin- daha tehlikeli bir şekilde var olmaya devam edecekti.¹⁸

Dolayısıyla ikinci aşama, sözkonusu tarım ve bereket kültürünün daha eski bir oyunun ya da performansın inanca dönüşmüş bir kalıntısını içerdiğini göstermeye çalışır.

Üçüncü aşamada ise Ginzburg tarım ve bereket kültürünü Avrupa'daki başka benzeri kültürlerle ilişkiye sokar ve en azından *Gece Savaşları*'nda izah etmeden geçtiirdiği bir özdeşlik kurar. İtalya'daki *benandanti*, "Almanya'nın kuzeyi ile Baltık ülkelerinde yaygın olan likantropi"den farklı bir biçim taşıyan, "cadıların yeryüzünden kaldıkları ... hayvanları, tahılları ve yeryüzünün diğer meyvelerini" geri getirmek için kurt biçimine bürünmüş halde "cehennem"e inerek cadılarla ve şeytanlarla mücadele eden ve kendilerine "Tanrı'nın tazıları" diyen Livonya'daki başka bir külle benzerlik içermektedir. Kült, bir yandan İtalya'nın dış dünyaya göreceli olarak kapalı bir bölgesinde de, ondan hayli uzak olan Livonya gibi bir bölgede de görülebilmektedir ve "çok daha erken dönemde çok daha geniş alanda, belki de tüm Orta Avrupa'da yayılmış" olması gereken bir kültürü yansıtır.¹⁹ Muhtemelen Friuli'deki gibi Levonya'daki kültür için de benzeri bir yeniden canlandırma yapılabilecek bu ortak kültürün kökenine dair varsayımı da bu iki benzerlik arasındaki ilişkiye üçüncü bir unsurun eklenmesiyle oluşur: "Her halükarda bu şaşırıcı Livonyalı benzerlik temelinde, *benandanti* ile şamanlar arasında *analojik değil gerçek bir ilişki* olduğunu öne sürmek uygun görünüyor. Trans hali, tahıl tohumlarını veya toprağın bereketini güvenceye almak için hayvanlara binerek ya da hayvana dönüşerek (kurt ya da Friuli'de olduğu gibi kelebek ve fare) uzaklara seyahat etme; ... ölümler için yapılan tören alaylarına katılma ... gibi fenomenler, şaman ritüelini çağrıştıran tutarlı bir örüntü oluşturur".²⁰ Kısacası, Ginzburg *sözkonusu tarım ve bereket kültürünün kökeninde şamanik bir uygulamanın yattığını iddia eder*. Ancak, en azından *Gece Savaşları*'nda, bu

18 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 57-59.

19 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 64-67.

20 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 69; italik eklendi.

şamanistik unsurun, Avrupa'nın farklı yerlerindeki benzeri kültürlerle "metatarihsel dini arketiplerin tekrarlanması meselesi"²¹ açısından benzemediği söyleyerek Eliade'nin literatüre hakim olan şamanlık görüşünden ayrı bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmesi dışında herhangi bir açıklamada bulunmaz.

Gerçekten şamanlar ile *benandanti* arasındaki analogik değil gerçek bir özdeşlik nasıl oluşur? Üstelik, her ne kadar kitaba bir önsöz yazan Hobsbawm ritüelin "Slav hatta Ural-Altay etkileri" taşıyor olabileceğini işaret ettiğini belirterek klasik şamanizm mekanını işaret etse de²², Ginzburg'un Hobsbawm iddia ettiği gibi bir işareti yokken? Ginzburg, sadece *benandanti*yi "Baltık ya da Slav dünyasına bağlayan bağların izini sürme"nin, onun nasıl cadılık denilen genel bir suçlamaya dönüştüğünü incelemeyi amaçlayan "araştırma"sının "sınırları dışında" kaldığını belirterek ertelemiş, "Ural-Altay"ın adını bile anmamışken?²³ O zaman *neden şamanlık deyince akla hemen "Slav hatta Ural-Altay etkileri" gelmektedir? Neden Avrupa'daki bir kültürün dışarıdan etkiler taşımadan şamanik olması mümkün olamamaktadır?*

İşte burada Ginzburg'un çizdiği hattın izinden giderek şamanlığın nasıl tasarlandığıyla alakalı bu sorulara ne tür cevaplar verildiğine dair genel bir çerçeve çizmeye çalışacağız. Bunun için öncelikle Ginzburg'un *benandanti*'sinin şamanlığı Hint-Avrupalı olamayacak denli kendine özgü bir teknik olarak gören Eliade tarafından nasıl yeniden yorumlandığını kısaca ele alacağız. Akabinde tekrar Ginzburg'a dönerek onun *benandanti*'yi yaklaşık yirmi sene sonra yayınlanan başka bir eserinde şamanlık bağlamını nasıl kurduğuna bakacağız. Sonuçta ise şamanlık araştırmaları için temel soruların olması gerektiğine dair bazı varsayımlar ileri süreceğiz.

I. Şamanlık ve Hint-Avrupalılık

Ginzburg'un *Gece Savaşları* ile meseleye hem morfolojik ve hem de tarihsel olarak daha şumullü bir cevap aradığı 1989 tarihli *Ectasies*'i arasında geçen zaman içinde, *benandanti* çeşitli yorumlara ve kıyaslamalara konu oldu. Her ne kadar *Gece Savaşları* genelde cadılık çalışmalarına bir katkı olarak görülse de, meselenin şamanlıkla

21 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 66. Burada Eliade'nin tarihi aşan bir döngüsellik ifade etmek için kullandığı "edebi dönüş miti"ne de bir gönderme var gibidir. Bkz., Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, çev. Ayşe Meral, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2002).

22 E. J. Hobsbawm, "Önsöz", Ginzburg, *Gece Savaşları* içinde, 9.

23 Ginzburg, *Gece Savaşları*, 69.

bağlantısı da dikkatlerden kaçmadı. Ginzburg, tarihçileri, antropologları ya da etnologları, hatta halkiyatçıları *benandanti* üzerinden alışlageldik açıklamalar dışında başka izahlar geliştirmeye zorlayan bir tablo ortaya koyuyordu. Zorlanmanın nedenini kısaca iki unsura indirgeyebiliriz: İlki, Ginzburg, Engizisyon'un biçimlendirmeye çalıştığı cadılık anlayışına sığmayan, ancak Aydınlanmacı mantığın ortaçağcıl iktidar mekanizmalarına atfederek ihata edemeyeceği bir inanç ve kült varlığını gösterir. İkincisi ise, Ginzburg'un şamanlık gibi Avrupa dışında her yerde görülen bir tekniğin tam da Avrupa'da, üstelik tarım kültürü olarak var olduğuna dair bir iddiasının olmasıdır. Bu durumda, *benandanti*'nin tarım kültürü ile literatürde göçebe ve hayvancı toplumların inanç ve örgütlenme biçimi olarak kodlanan şamanlık arasındaki analojik olmayan, gerçek bir ilişki, tanımını gereği, birbirlerini dışlayıcı bir özellikte olmayacak mıdır?

Eliade Ginzburg'un *benandanti*'sine adadığı bir makalesinde meseleye bu cihetten cevap aradığı ve olumsuz bir cevap verdiği görülür. Ancak Ginzburg'la doğrudan bir hesaplaşmaya girmez; bunun yerine cadılığın nasıl yeniden inşa edilebileceği meselesine yönelerek *benandanti*'yi daha geniş bir çerçeve içinde ihata etmeye girişir. Cadılığı hem döneminin Batı kültüründe popülerliği açısından ve hem de bu ilginin daha genel çerçevesini oluşturan ezoterizme, okültizme, hatta Gnostizme yönelik genel yönelimler açısından değerlendirmek gerektiğini düşünen Eliade, özellikle 16. ve 17. yüzyıllardaki cadı çılgınlığı başta olmak üzere, Batı cadılığına dönük çalışmalardaki seyri de bu ilginin bir parçası kılar. Ona göre elbette Batı'da cadılık konusunda geçmişten beri gelen bir gelenek vardır ve bunlar cadılık tarihyazımının gelişimini etkilemişlerdir. Ancak son zamanlara kadar cadılığın "köken"ini yerli yerine oturtan çalışmalar ortaya çıkamamıştır. Bu nedenle cadılığın "Hristiyan-öncesi inanç ve ritüellerle ilişkisi" ile "zındıklık" iddiasıyla mahkum edilmesi sırasında onlara atfedilen "cadı orjileri" bağlamındaki iki "ihtilaflı" konuya dikkat çekerek, bir dinler tarihçisi olarak tarihyazımındaki yeni eğilimleri *benandanti* bağlamında ihata etmeye girişir.²⁴ Dikkatleri çekeceği üzere, Eliade'nin her iki bağlamı da, her ne

24 Mircea Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", *History of Religions* 14, no. 3 (1975): 150. Burada maalesef Eliade'nin metninin Türkçe çevirisini örneğin "communion"u "mezhep" diye çevirmesi ya da cadılığı "büyücülük" diye karışılması gibi bir takım tercihleri nedeniyle kullanmak istemedik. Bkz., Mircea Eliade, "Avrupa Büyücülüğüne Dair Bazı Saptamalar", *Okültizm, Büyücülük ve*

kadar birisi öncesini ve diğeri de neyin Hristiyani olduğunu belirlemeye dönük bir sorunu içerecek şekilde kurgulasa da, Hristiyanlıkla alakalıdır.

İlk sorunu Avrupa'daki cadılık araştırmalarının tarihi seyri içine yerleştirmeye çalışan Eliade, cadılığın "köken"ine dair üç aşamalı bir gelişim hattı çizer. İki XIX. yüzyılda cadılığı "papalık ve Engizisyon tarafından yürütülen ortaçağ teolojisinin, kilise örgütlenmesinin ve büyücülük yargılamalarının bir ürünü" olarak kabul eden bir yaklaşımdır. Buna göre, "cadılığı cadılar değil, Engizisyon icat etmiştir" ve bu bağlamda cadılık, XIV. yüzyıl ortasında varlık kazanmıştır. Eliade'ye göre bu görüş, "dönemin liberalizmi, rasyonalizmi ve ruhban-karşıtlığı" tarafından belirlenmiş bir çözümdür ve "cadılıkta işaret edilen doğaüstü unsurları dikkate alarak cadıların tarihsel varlığını" reddeder.²⁵ Başka bir ifadeyle, cadılıkta fiili olarak var olan unsurları görmezden gelir ve bu da cadılığın şeytani diye adlandıran teolojik yorumla bir anlamda buluşur.

1920'lere kadar cadılık literatürüne hakim olmuş bu Aydınlanmacı görüşten sonra görülmeye başlayan ikinci eğilim, cadılığı Hristiyanlık öncesi bir takım pagan dinlerinin Hristiyanlık sonrası varlığını sürdürmesine, hatta Hristiyanlık içinde pagan olarak kurumsallaşmış olmasına atfeder. Dolayısıyla cadılığın "köken"i, "kült-örgütlenme"ye, "görünüşte ihtidadan sonra, asırlarca ayakta kalmış Hristiyan-öncesi Batı Avrupa paganizm"ine atfedilir. Ancak bu kültik yapı ve paganizm, ister istemez "Hristiyanlığa karşı ayaklanma içinde" olmayabilir, hatta kendisini Hristiyani görüntü altında sunabilir.²⁶ Eliade, bu tek etkene dayalı yorumlamayı de yerinde bulmaz. Bu görüş de cadılığa olumsuz özellikler yüklemekte; üstelik cadıların kötü ruhlarla mücadele ettiğini, hatta kendilerinin değil mücadele ettiklerinin cadı olduklarını iddia ettiğini göz ardı eder. Yine de bu görüşte arkaik bir bereket kültürüne atıfta bulunulmasını olumlu görür.

Kültürel Modalar içinde, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 96-125.

25 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 150-151. Eliade'nin yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar bu liberal-rasyonalist yorum karşısında Engizisyon'un iddialarının "Şeytan'ın gerçekliğini temin ettiği için" geçerli kabul eden aşırı muhafazakar başka bir hattın varlığından bahsetmesi ise ilginçtir.

26 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 152.

Üçüncü "köken" arayışı ise kabaca 1950'lerden sonra hakim olmaya başlamıştır. Burada cadılık artık teolojik bir mesele olmaktan çıkmış, "folklor, etnoloji, sosyoloji, psikoloji ve dinler tarihi gibi başka disiplinlerin yardımı olmaksızın" çözülemeyecek bir mesele olarak görülmeye başlanmıştır. Üstelik kendisi gibi dinler tarihçilerinin ellerindeki malzeme "cadılığı yerli yerine oturtmaya uygun"dur. Bu açıdan bakıldığında, artık cadılık dünya sahnesinde hem tarihsel olarak daha derin ve hem de mekansal olarak daha yaygın arkaik bir anlamın bir parçası olarak görülür. Örneğin "Hint ve Tibet belgelerinin hızlı bir tetkiki, önyargısız bir okuyucu"ya, "Avrupa cadılığının dini veya siyasal zulmün bir teşekkülü ya da Şeytan'a adanmış ve kötülüğün yayılmasına yoğunlaşmış şeytani bir mezhep" olmadığını; aksine, "Avrupa cadılığıyla özdeşleşen bütün güçlerin, saygınlıkların ve kutsala hakaretlerin [sacrilege] -Şeytan ve Şabat istisna- Hint-Tibet yogileri ve büyücüleri tarafından da iddia edildiği"ni gösterebilir. Üstelik bu Hintli ve Tibetli yogilerin ve büyücülerin "havada uçtuğu, kendilerini görünmez kıldığı, uzaktan öldürdüğü, ibislere ve hayaletlere hakim olduğu" iddia edilebilir. Kısacası "bu eksantrik Hint hizipçiler", "Batı Avrupa cadı yargılamalarında bıktırıcı derecede alıntılanan bütün suçları ve korkunç törenleri mağrurca üstlenirler" ve üstelik birçok tiksindirici faaliyetinde bulunmaktan dolayı övünç duyarlar.²⁷

Böylece Hint-Tibet yogileri veya büyücüleri ile Avrupa'daki cadılık arasında bir ilişki kuran Eliade, başka bir yerde açıkladığı bu ilişkinin mahiyetini²⁸, cadılığın cadılık literatüründe genelde olumsuz özelliklerle resmedilmesine karşı bir veri olarak kullanır. Böylece cadılık, "özellikle Batı ve Orta Avrupa'da, Hristiyanlık-öncesi dini inançların ve ritüellerin ayakta kalmış" biçimleri olabilir; Engizisyon'un "arkaik bir bereket kültürünü Şeytan'a tapınma olarak melunca yanlış yorumlamış" olduğu da söylenebilir. Ancak bir "*bereket kültürü*"nün "münhasıran *tahripkar* amaçlara yönelmiş gizli bir topluluk" olarak yorumlanmasını anlamak zordur.²⁹ Öyleyse Eliade için cadılar kimdir ve cadılık nedir? Şamanlıkla bir ilişkisi var mıdır?

27 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 151.

28 Eliade daha 1936 tarihli yoga üzerine yaptığı bir çalışmada bu ilişkinin mahiyetini açmıştı. Bk., Mircae Eliade, *Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2013), 389 ve 403.

29 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 153.

Ginzbug'un *benandanti* burada devreye girer. Eliade için *benandanti* sözkonusu olduğunda karşımızda "popüler ve arkaik gizli bir bereket kültürünün Engizisyon'un baskısı altında salt bir büyüsel ya da hatta kara-büyüsel bir uygulamaya dönüştüğü iyi belgelenmiş bir *processus* örneği" vardır. Üstelik "Ginzburg *benandanti* ile topluluklarını kurtarmak için esrik halde yeraltına inen Litvanyalı kurt adamları şamanlarla haklı olarak kıyaslar".³⁰ Kısacası, "*benandanti* ile *stregoni* arasındaki savaşın, doğanın yaratıcı güçlerini canlandırmak ve beşeri toplumu da ıslah etmek için tasarlanmış iki karşıt grup arasındaki rekabetlerin ve yarışmaların arkaik bir ritüel senaryosuna uzandığı muhtemeldir".³¹

İşte Eliade'nin *benandanti*'yi *bütün bir Avrupa'ya şamil kılınabilecek bir kültürün yerel bir yansıması olmaktan çıkararak sadece yerel bir folklorik unsura indirilmesi* bu noktadan sonra başlar. Ona göre, "bu Hristiyan öncesi senaryo, kaçınılmaz değişmelerle ve bazı asli unsurların kaybedilmesiyle, yalnızca Romanya'da ayakta kalmıştır".³² Üstelik Rumencede "cadı" yanında "vampir" anlamına da sahip³³ *strigoi* adıyla var olan bu arkaik "senaryo", birkaç açıdan daha Batı Avrupa'daki cadılık konusundan farklıdır. Öncelikle sözkonusu "arkaik popüler kültür", "Orta ve Batı Avrupa'dakilerden daha gevşek bir kilise kontrolü altında gelişmiştir". Bunun ilk nedeni, "bütün diğer Doğu Avrupalı Grek-Ortodoks Kiliseleri gibi, Romanya Kilisesi'nin Engizisyon'a benzer bir kuruma sahip olmaması"dır. Elbette "zındıklık" bilinmektedir; ancak sistematik ve kitlesel bir cadı avı hiç olmamıştır. Ayrıca, Rumence bir Roma dili olsa da, Orta Çağlar boyunca kiliseye ait ve skolastik Latince den etkilenmeden kalmış, bu da ona Avrupa cadılığını anlamak için "lingüistik arkaizm" sağlamıştır.³⁴

30 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 157.

31 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 155.

32 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 164.

33 "Latince 'cadı' demek olan *striga* ... Rumencede ... *strigoi* olmuştur, canlı ya da ölü (bu durumda vampir) olarak 'cadı' demektir". Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 158. Eliade'nin Romanya'daki gençlik yıllarında bir parçası olduğu Demir Muhafız adlı faşist bir grubun lideri Corneliu Codreanu'nun ölümünden sonra hareketi bir *strogoye* benzettiğini bu bağlamda hatırlatmak gerekebilir. Bk., Matei Calinescu, "Eliade and Ionesco in the Post-World War II Years: Questions of Identity in Exile", içinde *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, der. Christian K. Wedemeyer ve Wendy Doniger (Oxford: Oxford University Press, 2010), 111.

34 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 158.

Yine de Rumen *strigoi*sinin veya yine Rumenler arasında görülen benzerlerinin "yalnızca Romanya'da ayakta kalmış" bir "arkaik senaryo" olmasını sağlayan etkenler, yalnızca dil ve kilise farklılıklarıyla izah edilmez. Eliade, "senaryo"da da bazı değişiklikleri işaret eder. Elbette *strigoi* de "zar"la doğmuştur, elbette kendilerini köpek, kedi, at, kurt, domuz gibi hayvan biçimine dönüştürebilmektedirler, elbette belirli gecelerde gezintiye çıkmaktadırlar; ancak *strigoi*, kilitli kapıları geçerek evlere girmek, kurtlarla ya da ayılarla oyunlar oynamak gibi "doğüstü güçleri"ni sadece iyilik için kullanmazlar, "cadılara özgü bütün kötü şeyleri yapar: insanlar ve sığırlara bulaşıcı hastalık yayar, insanları 'bağlar' ya da parçalar, yağmuru 'bağlayarak' kuraklık getirir, ineklerden süt aşırır ve en önemlisi, kötü büyüler yaparlar". Ayrıca "*benandanti* tamamıyla *strigaya* karşı savaşırken, Rumen *strigoi* kendi aralarında savaşır ve savaşları da genel bir ağılama ve uzlaşmayla sonuçlanır". Kısacası, "Rumen cadıları başka birçok Avrupa bölgesinde görülen bir örüntü olarak, hayali seyahatlere ve esrik ritüel savaşa dayalı Hristiyan öncesi bir senaryonun sahihliğini gösterir".³⁵ Ancak değişik biçimleri olan³⁶ Rumen *strigoi*'nin neden Batı Avrupa'dakinden daha sahih bir cadı tablosu ortaya çıkardığı konusu neden Eliade açısından önemlidir? Niye Rumen cadı türleri daha sahihtir?

Eliade'ye göre Rumen *strigoi*'si, cadılığın kökenini açıklamak için değil, Batı Avrupa'da cadılığa dönüşen bir sürecin arkasındaki daha arkaik senaryonun tespit edilmesi açısından önemlidir. Rumen *strigoi*'si "Batı Avrupa'da cadılığı ve kara büyüyü üreten *sürecin anlaşılmasına* katkı sağlar".³⁷ Bunu da dört açıdan yapar: İlki, "esasen bereket ve sağlıkla ilgili olan bazı önemli pagan ritüellerin ve inançların sürekliliğiyle ilgili hiçbir kuşku"ya yer olmaması; ikincisi, daha bariz olarak Rumen örneğinde görülen bir biçimde, "böyle mitik-ritüel senaryoların, genç erkekler ve kadınlar tarafından ritüel olarak canlandırılan mitolojik (ve daha sonra da folklorik) figürlerde cisimlendirmiş karşıt, ama birbirini tamamlayan iki güç arasındaki bir savaş içermesi"yle; üçüncüsü, "bu törensel savaş bazı durumlarda karşıt grupların uzlaşmasının izleme"siyle; dördüncüsü ve en önemlisi de, senaryolarda "topluluğun [collectivity] bu ritüel ikiye ayrılması"nın "belirli bir ikircikliği içermesi"yle ilgilidir. Özellikle

35 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 159.

36 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 160-164.

37 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 164; italik eklendi.

bu son unsur, diğerlerine nazaran daha ilgi çekicidir; çünkü Eliade, Ginzburg'un bir oyun ve performans olarak yeniden inşa ettiği daha kadim bir düzlemi, "her zaman, *kozmetik hayat ve bereket sürecini* ifade eden çatışma" olarak görerek; üstelik, "çatışmanın negatif unsurlarını canlandırdığı için" gruplardan birinin, "belirli bir anda ya da belirli durumlarda ... kötülüğün tezahürü olarak yorumlanabilmesi"nden söz ederek yeniden inşa eder.³⁸Anlaşılabileceği üzere, Eliade'nin tasvirinde, Ginzburg'un *benandanti*'sinin *bereket ritüeli ve tarım kültürü*, *kozmetik hayatın sergilendiği bir senaryoya* dönüşür. Başka bir ifadeyle, Ginzburg'ta giderek unutulmuş ve unutanlar tarafından sadece dış kabuğu kalmış inisiyatif bir ritüel, Eliade'de her daim sergilenebilecek bir hüviyete bürünür. Ginzburg'un "kalıntı"sı, Eliade'nin "süreç"inin devri daiminde kendisini sürekli tezahür ettirir.

Ancak nedir hala tekrarlanabilen bu kozmik senaryo? Eliade bunu cadıların suçlandığı zındıklığın aslında yaygın bir itham olduğunu; Batı Avrupa'da cadılığı zındıklıkla suçlayan Hristiyan çevrelerin kendilerinin de erken dönemlerinde aynı suçla suçlandıklarını³⁹; üstelik bu suçlamaların altında yatan ve sürekli klişe olarak tekrarlanan *in loca subterranea* (yeraltında olma yani şer güçlerle ittifak) veya *lucerna extincta* (ışıkları söndürme ya da orji) gibi ithamların "muhayyel evrenlere" (imaginary universes) ait olduklarından, örneğin Orta Asya'da, Himalaya'da, Rusya'da görülebildiğini⁴⁰ belirterek izaha çalışır. Ancak bu, "muhayyel evrenler"e atfedilen, özellikle de "dini ve toplumsal kriz zamanlarında, ekonomik veya kilise baskısı altında, ya kendiliğinden veya Engizisyon yargılamalarının sonucu olarak, özellikle kara büyüye doğru yeni bir yönelim kazanmış" popüler inançlar olarak yeniden dirilen⁴¹ ithamların fiili bir gerçekliği olmadığı anlamına gelmez. Elbette örneğin cadılara dair iddialar arasında yer alan "gerçek ya da hayali orjistik uygulamalar" "belirli bir dini örüntü"yü takip etmektedir; elbette var olan dini anlayışa karşı "radikal bir protesto" olarak görülebilecek bir yönleri vardır; elbette bu tür protestolar, günümüzde "gençlik kültürü"nde de "mevcut -dini, ahlaki, toplumsal, siyasal-

38 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 164-165; italik eklendi.

39 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 167.

40 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 167-168.

41 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 165.

kurumlara karşı toptan bir hoşnutsuzluk" biçiminde kendisini göstererek, her ne kadar dini özelliğini nadiren sergilese de, nihayetle "dini bir boyut" taşıyarak kendisini gösterebilmektedir⁴², lakin bütün bu zamansal ve mekansal olarak farklı unsurlardan çıkarılacak sonuç, bütün bunların aynı kozmik oyunun bir parçası olarak, "özellikle yıkıcı krizler sırasında muhayyileye dadanan bir saadet" in, evren yaratılmadan önceki "efsanevi 'başlangıçlar'ın kayıp güzelliği"nin yeniden yakalanması umudunu taşımalarıdır. Yani, cadılık suçmalarının arkasında yatan zındıklık suçlamaları ve "Avrupa cadılığının gerçek ya da hayali orjistik uygulamaları, belirli bir dini örüntüyü" açığa çıkarır⁴³ ve bu örüntü de başlangıçtaki kozmik masumiyete duyulan özlemin bir yansımasıdır.

Dikkatleri çekeceği üzere, Eliade, suçlamalarda "gerçek" birşeylerin de varlığına inanır.⁴⁴ Başka bir ifadeyle, "mitsel başlangıçların mesut dönemlerine dini özlem" in "yok edilemez görüldüğü"⁴⁵ bu kozmik performansta, Avrupa cadılığının teşekkülüne giden *süreci* anlamak için daha sahih bir zemin sağlayan Rumen cadılığında da görüleceği üzere, pozitif ve negatif unsurlar, iyi ve şer güçler birlikte rol oynamaktadırlar. Dolayısıyla "arkaik mitik-ritüelistik" senaryoda dualistik bir yan da vardır ve iyilik ile kötülük, çeşitli kozmik tezahürlerin seyrinde birlikte var olabilmektedirler.

Bu elbette Ginzburg'un *benandanti*'yle kastettiği şey değildir. Ancak bizim için önemli olan husus, şamanlık ile cadılık arasında kurulan ilişkiyi, Eliade'nin daha kozmik bir senaryonun sahnelenmesi içinde kaybettirmesidir. Eğer Batı Avrupa'daki cadılığın, onun daha sahih ve arkaik versiyonu olarak Balkanlardaki Rumen cadılığının sergiledikleri, bazı şamanik özellikleri de haiz unsurlar, kozmik başlangıcın mitik ve ritüelistik sahnelenmesinin yansımalarıysa, şamanlık burada nereye yerleştirilmelidir?

Eliade, *Şamanizm*'inde, "Altay veya Sibiryaya şamanizmi derken kastettiğimiz anlamda bir Hind-Avrupalı şamanizminden söz edilebilir mi?" diye sorar ve ekler: "Bu soruya verilecek yanıt kısmen 'şamanizm' terimine verilecek anlama bağlıdır. Bu sözcükle hangisi

42 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 172.

43 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 171.

44 "Cadıların şahitliklerinde gizli 'orjileri'yle ilgili olarak gerçek ile muhayyel arasındaki bir ayrım yapmak, imkansız değilse de zordur". Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 170.

45 Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", 169.

olursa olsun bütün esrime olguları ve büyü teknikleri anlaşılıyorsa, elbette Hind-Avrupalılarda da -tekrarlayalım: başka yerlerde ve bütün etnik gruplarda olduğu gibi- birçok 'şamancıl' özelliğe rastlanacaktır". Ancak "sadece çeşitli Hind-Avrupa kavimlerinin ne ölçüde -terimin dar anlamıyla- 'şamancıl' bir ideoloji ve tekniğin izlerini korumuş olduklarını araştırmakla sınırlı" bir bakış açısıyla bakıldığında, "göge çıkış, hastanın ruhunu geri getirmek ya da ölülere kılavuzluk etmek için yer altına iniş, esrimeli yolculuğa çıkabilmek için 'ruhlar' çağırıp onları bedenine alabilmek, ateşe egemen olmak" gibi "şamanizmin başlıca verilerinden birkaçını doğrulayan" unsurlardır sözkonusu olan, bütün bir şamancıl yapı değil.

Bu daraltılmış arayışa rağmen, başka uyarıları da vardır Eliade'nin. Örneğin, "iki uyarıyı gerekli görüyoruz. Başka kavimler ve başka bölgeler hakkında söylediklerimizi tekrarlayarak belirtelim ki, *herhangi bir Hind-Avrupalı dininde* birkaç şamancıl ögenin bulunması bu dini şamancıl ya da şamanizin egemenliğinde bir yapıya sahip saymak için yeterli ipucu sağlamaz. İkinci olarak, yine unutmamalıyız ki, şamanizmi diğer 'ilkel' büyücülüklerden ve esrime tekniklerinden özenle ayırdedecek olursak, 'gelişmiş' bir dinin şurasında burasında göze çarpan ya da ortaya çıkarılabilen şamanlık kalıntıları ne kendileri ne de içinde yer aldıkları dinin bütünü hakkında herhangi bir olumsuz değer yargısına gerekçe olamazlar".⁴⁶

Peki ama bütün bu alan daraltmalardan ve üst üste uyarılardan sonra "herhangi bir Hind-Avrupalı dininde" (evet, bir *Hint-Avrupalı dininde*⁴⁷) şamancıl unsurlar bulunabilir mi, mesela Hristiyan bir azizin aziz olma sürecinde ya da inisiyasyonunda manevi olarak yaşadıklarına dair anlatılarda şamancıl öğelere rastlanabilir mi? "Ne

46 Eliade, *Şamanizm*, 11-412; çevirideki yazıma müdahale etmedim.

47 Eliade'nin Couliano ile birlikte yazdığı bir sözlükte "Hint-Avrupa dinleri" diye bir girdi vardır. Burada Hint-Avrupa dil ailesinin lingüistik gelişimine kısaca değinildikten sonra, Dumézil'in "Hint-Avrupalıların ilkel toplumunda din adamları, savaşçı ve üretici sınıfları konu alan 'üç fonksiyon teorisi'"ne yönelik kısa bir göndermeden başka bir tarifile karşılaşmayız. Başka bir ifadeyle, mitoloji din olmuştur. Bk., Mircea Eliade ve Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 151-152. Ayrıca bk., Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), "George Dumézil ve Hindî-Avrupaî Dinler" adlı bölüm, 35-39.

yalız ki bir Hıristiyan ermişine ifritlerin yaptığı işkenceyi bir şamanınkinden ayırdetmek oldukça kolaysa da, bir şamanla Hıristiyan olmayan bir dinin ermişleri arasında aynı ayrımı yapmak o kadar kolay olmuyor".⁴⁸ Çünkü her ne kadar "Hind-Avrupalı kavimlerin tarih-öncesi ve ön-tarih dönemlerindeki -yani *bu etnik grubun manevi ufkunun*, buraya kadar söz ettiklerimizinkine az-çok benzer olduğu çağlardaki- dinleri hakkında çok az kesin bilgimiz olduğu bir gerçek"se de, onların "çoktan gelişmiş, sistemleşmiş, hatta fosilleşmiş dinler"e sahip oldukları, "az-çok 'arı' [pure] bir halde" mitlerinde ortaya çıkmaktadır. Üstelik, eğer Hint-Avrupalılara Eliade'nin "tipik olarak Sibiryaya ve Orta Asya'ya özgü bir dinsel olgu" olarak⁴⁹ şamanizmi tanımlamasında ana unsur olan ve "şamanlık= esrime tekniği"⁵⁰ biçimindeki eşitlikte de kendisini gösteren "sihirselsel/ dinsel olgu"⁵¹ ("magico-religious phenomena") nitelendirmesi açısından bakılırsa, her ne kadar "toplumun sihirselsel/dinsel yaşamlarında belli bir işlev gören" büyücüler ya da esrikler görülse de, onların "sihirselsel/dinsel yaşamlarının başat öğelerinin şamanizmde bulunabileceği"ne ihtimal vermez. Bunu "oldukça beklenmedik bir saptama" olarak gören ve "Hind-Avrupalıların dini de morfolojik olarak ve ana hatlarıyla *Türk-Tatarlarinkine* benzediğine göre"; her iki toplumda da "aynı temel öğeler" olarak "semavi Tanrı'nın üstünlüğü, tanrıçaların, ateş kültünün yokluğu ya da önemsizliği" gibi unsurlar açısından benzerlikler taşıdığına göre⁵², böyle bir imkansızlığı neye dayandırdığını açıklamaya girişen Eliade, "zengin iki olgu"ya dikket çekerek.

Bunlardan birincisi, "Hind-Avrupalıların getirdiği ve G. Dumezil'in araştırmalarıyla parlak biçimde ortaya konan büyük yenilik, yani semavi [ya da *rububi; divine*] üçe bölünmedir". Sadece manevi alanı kapsamayan, mesela semayı üç parçaya bölmeyi içermeyen, ayrıca bir kast örgütlenmeleri gibi toplumsal örgütlenme tarzlarına da yansıyan bu olgu, Eliade'ye göre, Hint-Avrupalıların henüz birbirlerinden ayrılmadıkları ve ayrışmadıkları bir dönemde fiili olarak gerçekleştiğinden, bu yapıda her bir bölüm kendisine mahsus

48 Eliade, *Şamanizm*, 413; italik eklendi.

49 Eliade, *Şamanizm*, 22.

50 Eliade, *Şamanizm*, 23.

51 Eliade, *Şamanizm*, 23; ayrıca bk., Mircae Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, çev. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 2004), 5.

52 Eliade, *Şamanizm*, 414; italik eklendi ve çeviri değiştirildi; bk., Eliade, *Shamanism*, 378.

bir işlevi ve ona müteallik bir miti haiz olduğundan, evveliyatta "mutlaka şamanlı ideoloji ve deneyimler" içermiş olsa da, bir kez kendisini oluşturan yapıyı "sistematik bir sihirsel/dinsel yaşam tasarımı" içinde üçe böldüğünde, "uzmanlaşmayla ve giderek şamanlı güçlerin sınırlanmasıyla" sonuçlanmıştır. Yani, *Hint-Avrupalılar şamani bir takım esrime tekniklerini ve ona dayalı ideolojiyi terbiye etmişler*; bu tekniklerin ve ideolojinin hayatlarının her alanına yayılmasını engellemişlerdi. "Dumezil'in şemalarını izleyecek olursak, söz konusu yeniden düzenlenmede şamanlı gelenekler büyük çoğunlukla korkunç Egemen'in [terrifying Sovereign] çevresinde toplanmış"tır.⁵³ Böylece Eliade, yönetici etrafında toplanmış ruhbanların eliyle, Hint-Avrupalılarda evveliyatta var olan şamani unsurların daha sonra bir iktidar tekniğine dönüştüğünü; bu tekniğin yapısını anlamak içinse mit analizine ihtiyaç duyulduğunu işaret eder.

Hint-Avrupalılar arasında "Sibirya ve Orta Asya'ya özgü bir dinsel olgu" olan bütüncül bir teknik ve ideoloji olarak şamanizm olmamasının ikinci nedeni, onları "-şamanizme verilen önem bakımından- Türk-Tatarlardan ayrı tutmağa katkıda bulunan" örgütlenme biçimine ilişkindir. Hint-Avrupalılarda "tarım ve kent uygarlığı tipindeki eski Doğu ve Akdeniz uygarlıklarından gelen etkiler" vardır ve bunlar "Hind-Avrupalılar üzerinde, doğrudan veya dolaylı biçimde, bu halklar Yakındoğuya doğru yayıldıkça kendini göstermiştir". Kısacası, tarım toplumlarında şamani unsurlar varsa da bunlar yine terbiye edilmişlerdir. Bu nedenle, Eliade'nin başlangıçtaki aksiyomuna dönersek, "bir Hıristiyan ermişine ifritlerin yaptığı işkenceyi bir şamanıkinden ayırdetmek oldukça kolay"dır. Sadece o da değil, mesela Eliade'nin mitolojik egemen arketipi olarak gösterilen "Varuna" ya da yine mitolojik olarak çözümleme alanına dahil edilebilecek "savaşçılara özgü büyüler, Büyük Ana Tanrıçayla ilgili büyüler ve esrime teknikleri ve bir 'tarım gizemciliği'" gibi göstergeler, şamani öğelerin terbiye edilmesinin örneklerine dönüşür ve neticede, bunların "şamanizmle ilgisi" olmadığı hükmüne varılır.⁵⁴ Elbette bu Ginzburg'un *benandanti*yle göstermeye çalıştığı tam aksi bir sonuçtur. Yine de Eliade için bunun çok önemi yoktur. Çünkü bundan böyle "kuzey Asya şamanizminin tasarımı

53 Eliade, *Şamanizm*, 414-415; çeviri değiştirildi; bk., Eliade, *Shamanism*, 378.

54 Eliade, *Şamanizm*, s. 415.

ve teknikleriyle karşılaştırılmaya elverişli" mitolojik unsurları incelemeye de rahatlıkla geçiş yapılabilir; çünkü artık onların nasıl ihata edilebileceğine ve alanın nasıl "saf" (pure) tutulabileceğine dair bir mantığa ulaşılmıştır.⁵⁵

II. Bedenler ve Ruhlar: Şamanlığı Nerede Aramalı?

Tarihçi olmaya karar verdiğinde neden cadılık konusunu çalışmak istediğini "yıllar sonra farkettim ki savaş [II. Dünya Savaşı] sırasında Yahudi bir çocuk olarak tecrübem, beni cadılıkla suçlanan erkek ve kadınlarla özdeşleşmeye yönlendirmişti" diye açıklayan;⁵⁶ cadılığı araştırmak için önce Eric Hobsbawm'ın 1959 tarihli *İlkel Asiler*⁵⁷ ile Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki "Madun Sınıfların Tarihi" adlı bölümlerden⁵⁸ esinlenerek sınıfsal temelli bir açıklama modeli üzerinde duran⁵⁹; ancak daha sonra bundan vazgeçerek, "Katolik zulmü karşısında atalarının kahramanvari davranışlarını göstermeyi amaçlayan Protestan tarihçilerin" bu amaçla şevkle kullandıkları, Katolik tarihçilerinin kullanma konusunda "dikkat çekici bir gönülsüzlük" sergiledikleri, liberal tarihçilerin ise mezhebi yönelimli tarihçiler gibi cadı yargılamalarındaki kanıtlarını "genelde

55 Bu nedenle burada Eliade'nin Şamanizm kitabında Hint-Avrupalılar arasında var olan şamanik esrime tekniklerine dair çözümlerini içeren Eski Cermenlere, Eski Yunanlılara ya da İskitlere, Kafkaslara ve İranilere veya Eski Hintlilere dair çözümlerini incelemeyi gereksiz buluyoruz. Bk., Eliade, *Şamanizm*, 416-466. Yine de diğerleri neyse de Eski Yunanlılar arasında şamanizm konusunda ateşli bir tartışmanın olduğunu da belirtmek gerek.

56 Carlo Ginzburg, "Our Words, and Theirs. A Reflection on the Historian's. Craft Today", in *Historical Knowledge: In Quest of Theory, Method and Evidence*, ed. Susanna Fellman ve Marjatta Rahikainen (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012), 104.

57 Alanı "Robin Hood türü eşkıyalık, gizli kırsal topluluklar, binyılcı türden çeşitli devrimci köylü hareketleri, sanayi-öncesi kentsel 'güruh'lar ve bunların ayaklanmaları, bazı dinsel işçi tarikatları ve de erken emekçi ve devrimci örgütlerde ritüelin kullanımı" olarak açıklanan, ancak modern zamanlarda modern olmayan, "ilkel" toplumsal hareketleri araştıran bu eser için bk., Eric Hobsbawm, *İlkel Asiler: 19. ve 20. Yüzyıllarda Toplumsal Hareketin Arkaik Biçimleri Üzerine İncelemeler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İletişim Yayınları, İstanbul: 2012).

58 *Hapishane Defterleri*'ndeki madun sınıflarla ilgili bölümler dağınıktır; ancak bu bölümler ayrıca derlenip yayınlanmıştır. Bk., Antonio Gramsci, *Subaltern Social Groups: A Critical Edition of Prison Notebook 25*, ed. ve çev. Joseph A. Buttigieg ve Marcus E. Green (New York: Columbia University Press, 2021).

59 Carlo Ginzburg, "Witches and Shamans", içinde *Threads and Traces: True False Fictive*, çev. Anne C. Tedeschi ve John Tedeschi (Berkeley: University of California Press, 2012), 219-220.

teolojik tuhafliklar ile köylü hurafelerinin bir karışımı olarak değerlendirildiği" Engisizyon kayıtlarına engizitörleri garip diyarları araştırmaya çıkan antropologlar gibi görerek yönelen;⁶⁰ sonra "antropolog olarak engizitör" benzerliğinin tersine çevrilerek "engizitör olarak antropolog" biçimine de sokulabileceğini, dolayısıyla gözleyen ile gözetlenen aktörlerin her ikisini de aktörlere dönüştüren bir mesafenin kurulabileceğini düşünen⁶¹ ve böylece cadılığı üretenin mekanizmanın gözleyen ile gözetlenen bu iki aktör arasındaki ilişkinin tarihinde aranması gerektiğini düşünmeye başlayan Ginzburg'un İtalyancası *Storia Notturna* adıyla 1989'da, İngilizcesi ise *Ecstasies* adıyla 1991'de yayınlanan eserinde, *Gece Savaşları*'nda ertelediği konuya çok da beklentileri karşılayacak şekilde dönmediği görülür. Başka bir ifadeyle, Ginzburg, Avrupa'da görülen bir takım esrimeye dayalı kültürleri Hobsbawm'un dile getirdiği şekliyle "Ural-Altay" kaynaklı olarak göstermek yerine, böyle olası dışardan bir bağlantı olsa bile, *sürekliliklerini sağlayan dahili bağlantılar temelinde* izah etmeye yönelir ve araştırmasını bu dahili bağlantılarla derinleştiren başka bir varsayım ortaya atar. Böylece *Eliade'nin Hint-Avrupalıların beri olduğunu söylediği şamanlığı Avrupa toplumları için de anlamlı olabilecek bir sorgulama içine girer.*

Hayli geniş bir zaman dilimine ve coğrafyaya yayılan bu araştırmasının alanı, doğrudan cadılarla başlamaz. Üç kısma ayrılan *Ecstasies*'in birinci kısmını, şaşırtıcı bir biçimde, ondördüncü yüzyıl Fransa'sında cüzzamlılar, Yahudiler ve Müslümanların birlikte örgütlendiği iddia edilen bir komplonun bastırılma şekilleri ya da veba yaymakla suçlanan Yahudilerin cezalandırılma biçimleri ile Alplerin güneyinde Yahudiler, zındıklar ve cadıların kovuşturulmalarına ve cezalandırılmalarına yol açan iddialar oluşturur. Önce alttan itkilerle avami patlamalar şeklinde ortaya çıkan, sonra otoritelerin müdahale etmesiyle sonuçlanan bu mekansal ve zamansal olarak farklı örneklerde, *suçlama, otoritelerin takibi ve nihayetinde suçla-*

60 Carlo Ginzburg, "The Inquisitor as Anthropologist", *Clues, Myths, and the Historical Method*, çev. John ve Anne C. Tedeschi (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), 154-164.

61 Carlo Ginzburg, "Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia", in *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, ed. Peter Jackson, (Stockholm: Stockholm University Press, 2016), 37

nanların işkence altında suçlarını kabul etmeleri biçiminde gelişen hadiseler, belirli bir "komplo imgesi"ni takip eder.⁶² Batı Alpleri'ne geldiğinde zındıklar ile cadılar da parçası kılındıkça komplonun niteliği değişir: aynı komplo ve aynı sorgulama ve cezalandırma döngüsü içinde kovuşturmaya uğrayanlar ile her ne kadar Kilise otoritesini tehdit eden bir özelliği haizse de suçlamalardaki iddialar, "farklı bir kültür"e, "folklorik bir kültür"e ilişkindir.⁶³ Dolayısıyla *zındıklık ve cadılık suçlamalarının temelinde, Yahudilere ve Müslümanlara da benzer bir yaklaşımı içeren folklorik bir kültür vardır ve Kilise ya da Engizisyon bu kültürü kendi teolojik çerçevesinde ihata ederken ondan kendi teolojisinin karşı kutbu denebilecek bir kült de yaratmıştır*. Kültün kökeni "çok daha derin ve çok uzak kültürel bir tabakadan" çıkarılmış özellikler içerir: hayvan biçimine (ya da donuna) dönüşme ile esrik bir halde gece buluşmalarına hayvan biçiminde uçma.⁶⁴

Başlangıçta ona farklı anlamlar yükledikleri görülen gözleyen ile gözlenen buluşturan bir noktadır bu ve bu ilk nokta, daha sonra cadılar kültürünün her iki taraf için de ortak bir kabul edilebilirlik noktasına doğru evrilmesini sağlayacaktır. *Cadılar kültü, alttan gelen folklorun, üstten gelen teolojik ve otoriter anlayışla birleşerek birlikte ürettikleri bir kültürdür*. Öyleyse folklorik hayvan biçimine dönüşme inancı ile esrik bir halde gece buluşmalarına hayvan biçiminde uçma, bu kültürün alt katmanında neyin yattığını, başka bir ifadeyle daha eskiye doğru gittikçe neden türediğini gösterebilecek unsurlardır. Böylece Ginzburg, *Ecstasies*'in ilk kısmında *benandantiye* yapılan suçlamaların geçmişe dönük bir arkaplanını çıkarır ve neticede bunların, tıpkı cüzzamlılara, Yahudilere ya da Müslümanlara karşı popüler tepkiye, hatta zulme benzer bir şekilde ortaya çıkan, akabinde otoritelerin ihata etmek için kovuşturmalarına neden olan suçlamalar gibi, bir suçlanma örgüsü içinden gelip üretildiğini gösterir. Bu örgüyü anlamak için ise sadece otoritelerin iddialarına değil, ayrıca ve daha çok otoritelerin iddialarını dayandırdıkları ilkelere bile derin ve köklü olan folklorik inançlara ve kültürel bakılabilmelidir.

Kitabın ikinci kısımda ise tarihsel bir açıklama yoluyla ulaştığı "daha derin ve daha uzak bir kültürel tabaka"ya dayandırıldığını

62 Carlo Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering Witches' Sabbath*, çev. Raymond Rosenthal (Pantheon Books, New York: 1991), 76.

63 Ginzburg, *Ecstasies*, 78.

64 Ginzburg, *Ecstasies*, 80.

belirttiği "Şabatın folklorik nüvesi"⁶⁵ için daha kıyaslamalı bir okuma yapmaya girişir. Böylece *benandantiye* benzeyen başka kültürlerin ya da "mitler, efsaneler, masallar ve ritüeller"in daha kıyaslamalı, Wittgeinsteinçi bir dille ifade edilmiş "aile benzerlikler"ine⁶⁶ dayalı morfolojik bir tablosunu çalışır. Neticede, Perry Anderson'un özetlemesine dayanarak ifade edersek⁶⁷, cadıların Şabatını teşkil eden folklorik unsurların arkasında "üç kültik köken" tespit eder. İlki, Lombardiya, İskoçya, Sicilya ve Renanya'da görülen, daha çok kadınların gerçekleştirdiği hayvanlarla çevrili bir gece ilahesinin estetik tecrübeleri; ikincisi, Litvanya, Dalmaçya, Macaristan, Romanya, Finlandiya, Korsika ve Kafkaslar'da görülen, *benandantin*in örneğini teşkil ettiği bereketi sağlamak için erkekler tarafından gerçekleştirilen gece savaşları ve üçüncüsü de, Almanya, Bulgaristan ve Ukrayna'da görülen, hayvan maskeleri takmış erkeklerin ritüel geçidi. Bunlar Kilise ve Engizisyon tarafından cadılığa dönüştürülecek folklorik inançların en azından biçimsel olarak benzeşen, ancak tarihsel ve mekansal olarak dağılmış bir tablosunu verir. Üstelik Arkaik Yunanistan ile Roma Galya'sında da rastlanan bu folklorik ritüellerde, *ortak nokta şamanik bir esrime içine girilmesidir*: "Fiili vecdi sürekliliklerin varlığı inkar edilemez görünüyor".⁶⁸ Bunlar, "Sibirya'nın ve Lapland'ın -erkek ve kadın- şamanların esriklerini cezbedici bir şekilde akla getirmektedir" ve nihayetinde bu folklorik katman, "uzak bir Avrasya katmanından türemiş görünmektedir".⁶⁹

Ecstasies'in iki bölüme ayrılmış üçüncü ve son kısımda ise Ginzburg, bu aile benzerliklerinin ya da morfolojik olarak benzeşen esrime tekniklerinin olası kaynaklarını sorgulamaya girişir. Gerçekten şamanik benzerliği "uzak bir Avrasya katmanı"na hamletmek yeterli midir? Bu kısmın "Avrasyalı Faraziyeler" adını taşıyan ilk bölümü, bir Grek şamanizmi olup olmadığına dair tartışmalara⁷⁰ da

65 Ginzburg, *Ecstasies*, 136.

66 Ginzburg, *Ecstasies*, 16.

67 Perry Anderson, "Witchcraft", *London Review of Books* 12, no. 21 (8 Kasım 1990).

68 Ginzburg, *Ecstasies*, 133.

69 Ginzburg, *Ecstasies*, 136.

70 Genelde göz ardı edilme eğilimi taşıyan bu tartışma için kaynakçasıyla birlikte bk., E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1951), 136-141. Burada Grek şamanizmi konusunun, şimdilik, özellikle *psyche* konusundaki çalışması bu konudaki sonraki çalışmalar için temel alınan, Eliade'nin de kaynaklarından birisi olan Rohde'nin meşhur eserinden başlayarak

kaynaklık eden bir bağlantının üzerinde yoğunlaşır. Bu bağlantının aracısını, İskitler (ya da Sakalar) oluşturur. Bağlantının ana sorusu da, morfolojik olarak tespit edilen ve İskoçya'da Keltlere kadar uzanan bir esrime tekniği benzerliğinin Avrasya'dan Avrupa'ya yayılıp yayılmadığını tarihsel olarak izah etmenin mümkün olup olmadığına dairdir. Ginzburg, bu bağlantının, tarihsel olarak, İskitlerin MÖ sekizinci yüzyılda Kafkaslar ve Karadeniz üzerinde görülmesine ve burada sadece Balkan halklarıyla değil, Keltlerle de irtibata geçmelerine, o civardaki antik Grek kolonileri vasıtasıyla da Grek kültürüyle temas etmelerine dayalı olarak inşa edilmeye çalışıldığını belirtir. Bu varsayımı savunanlar, "göçebe halkların sanatında resmedilen (ayılar, kurtlar, geyikler, akbalar gibi) gerçek ya da hayali hayvanlar arasındaki mücadelelerde, (Avrupa alanında aralarına Macar *táltosunu* ya da *Balkan kresnikini* katabileceğimiz) Avrasyalı şamanlar tarafından hayvanlara dönüşerek yapılan ruhlar arasındaki mücadelelerin bir temsilini farketmemiz gerektiğini" ileri sürerler. Bunun yanı sıra, "tam dozunda bir basitleştirmeyle, [arkeolojik bulgulardaki] 'hayvan üslubu'nun şamanistik bir ideolojiye kadar izlenebileceği yönünde çabalara da girişilmiştir".⁷¹ Böylece Orta Asya'dan başlayarak İskitler-Traklar-Keltler arasındaki geçişlerin ya da yayılımların açıklanabilir hale geldiği varsayılır: *Bu varsayımda "Sibiryalı avcılar, Orta Asya bozkırlarının göçebe çobanları, Trakyalılar ve Keltler" üzerinden "şamanistik inançların Asya'dan Avrupa'ya, bozkırlardan Atlantik'e yayılımını izah etmek*

ayrı bir incelemeye konu olacak kadar zengin bir literatüre sahip olduğunu belirtmekle yetinelim. Bk., Erwin Rohde, *Psyche: Yunanlarda Ruhler Kültü ve Ölüm-süzlük İnanç*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020).

- 71 Ginzburg, *Ecstasies*, 214-215. Ancak arkeolojik bulgulara dayalı olarak iddia edilen göçebe sanatındaki "hayvan üslubu"nun yine İskitler vasıtasıyla ters bir istikamette ilerlediğini iddia edenler de vardır ve bu, özellikle bozkır tarihyazımının tercih ettiği bir istikamet olarak tebarüz eder. Bu üsluba "bozkır estetiği" adını veren René Grousset, "İskit hayvan sanatının Asur (veya Yunan) *natüralizminin* süsleme gayesine döndürülmesiyle meydana geldiğini" iddia eder. Ancak söz konusu *natüralizm*, bozkıra yayılınca biçim değiştirmiştir; çünkü "hayvan figürlerinin bozkır avcılarında *kesin bir şekilde sihri bir arzu yaratmış olması gerekmektedir*". Demek ki *natüralizmin* bozkırda illa ki sihri bir arzuya dönüşmesi gerekmektedir. Bk., René Grousset, *Bozkır İmparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M. Reşat Uzmen (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 39-40. Bütün Avrupa-merkezci bakış açısıyla, bu kitabın eski Türklerin tarihyazımında hala makbul bir kaynak olarak kullanılmaya devam etmesine bir türlü anlam veremediğimizi geçerken belirtelim.

çin" bir zincir kurulabileceği öngörülmüştür.⁷² Yine de sözkonusu folklorik kült, salt Avrasya'dan Avrupa'ya yayılma açısından izah edilemeyecek kadar derin ve yaygındır. Dolayısıyla kendi başına açıklayıcı olarak görülemez.

Bu nedenle Ginzburg, onu açıklamak için, aslında kaynağı yine Avrasya olan başka bir varsayımın atıldığını belirtir: *Avrupa folklorundaki esrime tekniklerinin, Hint-Avrupalı ve Ural-Altay dil ailelerinin teşekkülünden önceki bir evrede, bir "Hint-Ural dil katmanı"nın varlığını işaret ettiği ileri sürülmüştür. Böylece esrime tekniklerinin uzak bir tarihte "ortak bir kaynak"tan türemiş olabileceği; bunun örneğin "Vedik şiirlerde Sibiryacıl niteliklere benzer şamanistik niteliklerin varlığı"nu açıklamakla kalmadığı, ayrıca "Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlarda, Dinyeper ve Kafkaslar arasında yer alan bir bölgede, proto-Ural ve proto-Hint-Avrupa dillerini konuşan kitlelerin" varlığını da gösterdiği öne sürülmüştür. Ginzberg'e göre "tamamıyla hipotetik" olan bir varsayımdır bu ve romantik diye adlandırılabilir; üstelik, onun arkasında kıyaslamaları filolojinin öngördüğü dil ailelerine ait "çekici", ama "tehlikeli" bir modelin, "soykütuksel ağacı modeli"nin yattığını öne sürer.⁷³*

Kısacası Ginzburg, Avrupa'daki esrime tekniklerinin ne Avrasya'dan yayılmayla ve ne de Avrupa kültürünün neredeyse kategorik bir bileşeni halinde sunulan Hint-Avrupalılık ortaya çıkmadan önce farazi bir dil birliğinin ortak kaynağına bağlanmasıyla açıklanamayacağını belirtmesi; esrime tekniklerinin yayılımının bir "açıklama" değil, bir "gerçek" olduğunu ileri sürmesi; asıl açıklanması gerekenin, yaygınlık gösteren olgunun ("bir inanç"ın, "bir ritüel"in ya da bir "figüratif formül"ün) "hem uzun süreler (yüzyıllar, hatta binyıllar) boyunca muhafaza edilmesi ve hem de son derece heterojen bağlamlarda yayılmış bulunması" olduğunu ileri sürmesi, ona Avrupa ile şamanlık arasında başka bir varsayımı atma imkanı verir. *Asıl açıklanması gereken, Avrupa'daki esrime tekniklerinin hem zamansal açıdan uzun asırlar boyunca direngenlik göstermesinin ve hem de mekansal açıdan yaygınlık sergilemesinin nedenidir. Ginzburg, bu nedeni izah etmek için, hem zamansal ve hem de mekansal açıdan yaygınlık sergileyen esrime teknikleri gerçeğini, "harici tarihsel veri" ile bu olgunun "dahili yapısal nitelikleri"ni buluşturan bir yola başvurmak gerektiğini düşünür.⁷⁴*

72 Ginzburg, *Ecstasies*, 214.

73 Ginzburg, *Ecstasies*, 216.

74 Ginzburg, *Ecstasies*, 217.

Bu yolu anlattığı son bölüm, Ginzburg'un metinlerine aşına olanların artık şaşırmayacakları derecede çok farklı bir konu üzerinden gelir: Mitlerdeki kahramanların topallığının veya masallar ve mitlerde görülen tek papuçlu kahramanların yaygınlığı. Örneklerini Oedipus ile Cinderella'nın teşkil ettiği bu durum, Amerikalı yerlilerden Çin turna danslarına kadar uzanan yaygınlık sergilemektedir. Ginzburg, bu durumun, Levi-Strauss tarafından Oedipus örneğinde iddia edildiği gibi doğa ile kültür arasında salınan mitik kozmolojinin doğrulanmasını⁷⁵ yansıtmadığını, mitin nihayetinde ulaşamaz olan en alt katmanında yer alan, ancak giderek katmanlaşması sonucu unutulmuş bir *inisiyasyon törenini* işaret edebileceğini; bunun da benzer başka mitlerde de ortaya çıkan ortak bir özellik olarak "sembolik ölüm olarak anlaşılan inisiyasyon" olabileceğini iddia eder.⁷⁶ Bu inisiyasyonun unsurları da başka mitlerde benzerleri bulunabilen yazgısı belli bir çocuk, ayakta görülen bir kusur ve (genelde ölümler diyarına ziyareti içeren, Hint-Avrupalı mitlerde genelde canavarsı bir varlığın hayvanlarını çalmak için ötelere seyahat etme şeklinde görülen) bir sınanmadır. Oedipus'un şişkin ayağı, Cinderella'nın tek ayakkabısı ya da Çin danslarında görülen sekerek yürüme taklidi, bu sınanmanın simgesel bir göstergesidir. Friuli'deki *benandantide* ya da diğer folklorik kültürlerin aktörlerinde olan da budur: "topluma oyun hasıl etmek maksadıyla şamanlar tarafından yapılan ölümler diyarına esrik ziyaret".⁷⁷ Dolayısıyla bunlar, ölümler diyarına bir seyahati içeren sembolik bir anlamı ya da "aynı mitik nüve"yi ihtiva eden unsurların göstergeleridir:

... binlerce yıl boyunca öteye yolculuk, mitlere, şiirlere, esri-melere ve ritüellere ilham kaynağı oldu. Amerika kıtasında da uzantılarıyla birlikte, Avrasya'ya yayılan bir anlatı formu, bu tema etrafında billurlaştı. Aslında, büyü fabillalarının kahramanının seyahatlerine dayanan temel yapısının, (ruhun, inisiyelerin, şamanların) ölümler diyarına yolculuğunu temasını yeniden işlediği tespit edilmiştir. Bu, gece tanrıçasının peşindeki esrik alaylarda; bereket için esriklik içinde mücadele edilen savaşlarda; ritüel geçit törenlerinde ve savaşlarda; topalla, tek ayakkabıyla ve yarım adamlarla ilgili mitlerde ve

75 Bk., Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, çev. Claire Jacobson ve Brooke Grundfest Schoepf (New York: Basic Books, 1963), 216.

76 Ginzburg, *Ecstasies*, 228 ve 235.

77 Ginzburg, *Ecstasies*, 236.

törenlerde açığa çıkardığımız aynı mitik çekirdektir. [Cadılarla ilgili] Şabat'ın folklorik boyutunu aydınlatmak için başvurduğumuz bütün yollar, bir noktada birleşiyor: ölümler diyarına yolculuk.⁷⁸

Anlaşılabileceği üzere, Ginzburg'un çözümlemesinde *şamanlık temel kategorik bir yapı değil, benzerleri arasında kendine özgü bir içeriği haiz olan sadece bir tarzdır*. Bu, Orta Asya'da veya Sibirya'nın bir ucunda ortaya çıkmış bir şamanlığın giderek Avrasya'ya ve sonra da çekirdek Avrupa'ya bir şekilde yayılmış olduğunu öne sürenlerin iddialarından tamamıyla farklı bir şeyi işaret eder. Mitik çekirdeğin ortaklığına bakıldığında, ortada "seyyar bir asimetri vardır"⁷⁹, yani bütün tezahürlerinde aynı şekilde görülmeyen ve duruma göre asimetric olarak biçimlenmiş bir ortaklaşalık vardır ve üstelik eğer varsa örneğin İskitler vasıtasıyla antik Grekler arasında şamanik denilen unsurların yayılması gibi bir ihtimal, bunun nedeni, şamanlığın kategorik olarak Avrasya'ya, hatta "Ural-Altay"a ait olması değil, her ne kadar belgelenmesi açısından sıkıntı yaşansa da, İskitlerle temasın, Greklerde de, Keltlerde de, gizil [latent] olan, ancak uzun zamandan -asırlardır, belki de bin yıllardır- tortulaşmış bir kalıntı olarak mevcut olan kültürel unsurları yeniden canlandırmaları ihtimali olabilir.⁸⁰

Sonuç: Bedenden Ruha Geçiş

Kısacası, Ginzburg'un varsayımı, her ne kadar tezahürleri farklı olsa da, esrime tekniklerinin ortak bir "beşeri kültürü" yansıttığı ve bunun da görünür alem ile görünmez alem arasındaki, "duyu tecrübesi alemi" ile "ufkun ötesindeki alem" arasındaki iletişimi işaret eden "mitik-ritüelistik bir sembolizm" olarak görülebileceği şeklindedir.⁸¹ Öyleyse bu beşeri kültür ile sembolizmi, nihayetinde neyi gösterir? Eğer şamanlığın Ural-Altay gibi kendine mahsus bir merkezi

78 Ginzburg, *Ecstasies*, 242.

79 Ginzburg, *Ecstasies*, 258.

80 Ginzburg, *Ecstasies*, 257.

81 Ginzburg, *Ecstasies*, 261. Bu tip bir açıklama hemen aklın Jungçu arketip ya da Eliadeci kutsalın ezeli [primordial] tezahürleri meselelerini akla getirebilir. Ancak Ginzburg, esrime tekniklerinin tezahürlerinin verili olmadığını, biçimsel benzerlikler ya da aile yakınlıkları yoluyla yeniden inşa edildiğini ileri sürerek arketip meselesini devre dışı bırakır. Eliadeci kutsalın ezeli tezahürleri meselesini ise meseleyi, verili bir özdeşlikten değil, eş biçimli olmanın oluşturduğu özdeşlikten hareket eden bir bakış açısıyla meseleyi incelediği için onun öncüllerini tersine çeviren bir yerden başladığını belirterek aralarında fark olduğunu belirterek açıklar. Ginzburg, *Ecstasies*, 240 ve 18.

yoksa, şamanlık asimetrik bir seyyarlık sergileyerek çeşitli esrime teknikleri örneklerinden sadece biriye, dahası şamanlığın ferdi düzlemde kendisini gösteren, ancak bir kült olarak topluluğa dair anlamı yeniden yakalamaya çalışan Batılı diğer esrime tekniklerinden kamusal olma dışında onların gizil olan varlığını bir biçimde açığa çıkaran katalizör olma gibi bir vasfı da varsa, bütün bunları ortak bir noktada buluşturan unsur nedir? Ginzburg'un buna cevabı bütün esrime tekniklerinin insanın cismani (corporeal) olduğu noktasında birleşmesi şeklindedir. Yani Ginzburg, mekansal ve zamansal olarak dağınık bu esrime tekniklerini temsil eden şeyin, onun "evrensel unsur"unun cismanilik olduğunu iddia eder: "Yürüttüğümüz araştırma, göstermiştir ki evrensel unsur, tikel birimler (topal, yarı adam, tek ayaklı adamlar) tarafından değil, onları içeren -tanımı gereği, açık- seriler tarafından temsil edilir. Daha kesin bir ifadeyle, simgenin somutluğu tarafından değil, ... somut (cismani) tecrübeleri yeniden canlandıran kategorik faaliyetler tarafından. Bu kategorik faaliyetler arasına -aslında herşeyden önce- cismani tecrübenin sıfır derecesini: ölümü de eklemeliyiz".⁸²

Burada ölüm, örneğin yakın zamanlarda fenomenolojide Heidegger'in ya da psikanalizde Freud'un diğer benzerlerine eklediği biçimde bir düşünce mevzuu değildir, cismani olduğu varsayılan bir varlığın Ginzburg'un ifadesiyle "tecrübesi"nin "sıfır derecesi"dir ve mitler ile ritüeller felsefenin ya da psikanalizin yapmaya çalıştığını *başka* bir biçimde yapmış faaliyetler olarak görülür: "Ölüme gönderme yapan mitlerde ve ritüellerde hayata geri gelme, yeniden doğma fikri ısrarla nükseder. Sarmak ya da gizlemek gibi terimler yok oluşu rahim meraforlarıyla ifade eder. -Amniyona sarmalanmış olmak, bir iç deriye sarılmak, bir öküz derisine dikilmek, örtülmek ve benzeri gibi- tedrici olarak ortaya çıktığını gördüğümüz serilerin sonunda, yine, topallık örneğinde olduğu gibi, cismani bir seciyenin asli bir tecrübesini buluruz".⁸³ Mitler ve ritüellerdeki bu tür tasvirler, "potansiyel olarak evrensel sembolik görünüşlere tercüme edilmiş", cismani olmanın "öz-temsilleri"dir.⁸⁴ Başka bir ifadeyle, şamanizmin de dahil olduğu esrime teknikleri, farklı zamanlarda ve yerlerde farklı kültürel, tarihsel, mitik, rütüelistik, hatta ekonomik,

82 Ginzburg, *Ecstasies*, 242.

83 Ginzburg, *Ecstasies*, 266.

84 Ginzburg, *Ecstasies*, 242.

hatta hatta düşünsel veya felsefi biçimlere bürünmüş olsa da, cismani ve fani oluşu ifade eden şekillenmelerdir ve tarım kültürü, bereket inancı, şamanistik seyahat, başlangıcın mitik yeniden üretilmesi gibi tezahürler, hep bu cismaniliğin ötesine dair sorulara verilen farklı cevapların göstergesidir.

Kısacası, Greklerden Balkanlar'a, Keltler'den Sibiryaya ve Çin'e uzanan değişik kültürleri, mitleri ve masalları kıyaslayarak yaptığı uzun bir tarihsel analizden sonra önerdiği varsayım, insanın cismaniliğine gelip dayanmasıyla, her iki eserinde de okuyucusu getirip o ezeli sorunun kapısının önüne bırakır: Cismaniliğin ve cismani varlığa ölüp gittikten sonra ne olduğunun asıl sorusu olarak "ruh nedir" sorusuna.

Anlaşılabileceği üzere Ginzburg bu soruyla uğraşmaz, ancak açıktır ki Avrupa popüler kültürleri ile Avrupa dışındaki benzeri kültürel şekillenmeleri, en başta da sanki etnik ve coğrafi bir alanla sınırlıymış gibi sunulan şamanlık, *analitik olarak incelemenin başlangıcı da bu ezeli soruya bakmadan açıklanamaz*. Şamanlık "ruh nedir?" sorusuna *büyük cihetinden* verilen bir cevaptır ve bu cevabın niteliğini araştırmanın yolu Sibirya'dan değil, soruya verilen farklı cevapların kıyaslanmasından geçer.

Kaynakça

- Anderson, Perry. "Witchcraft". *London Review of Books* 12, no. 21 (8 Kasım 1990).
- Calinescu, Matei. "Eliade and Ionesco in the Post-World War II Years: Questions of Identity in Exile". İçinde *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, ed. Christian K. Wedemeyer ve Wendy Doniger, 103-131. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press, 1951.
- Eliade, Mircea. "Avrupa Büyücülüğüne Dair Bazı Saptamalar". İçinde *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*. Çev. Cem Soydemir, 96-125. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Fonksiyonu*. Çev. Mehmet Aydın, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Eliade, Mircea ve Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*. Çev. Ali Erbaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Çev. Willard R. Trask, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Eliade, Mircea. "Some Observations on European Witchcraft". *History of Religions* 14, no. 3 (1975): 149-172.

- Eliade, Mircea. *Şamanizm: İlk Eserine Teknikleri*. Çev. İsmet Birkan, Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Eliade, Mircea. *Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük*. Çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2013.
- Gramsci, Antonio. *Subaltern Social Groups: A Critical Edition of Prison Notebook 25*, ed. ve çev. Joseph A. Buttigieg ve Marcus E. Green: New York: Columbia University Press, 2021.
- Ginzburg, Carlo. *Ecstasies: Deciphering Witches' Sabbath*. Çev. Raymond Rosenthal, New York: Pantheon Books, 1991.
- Ginzburg, Carlo. *Gece Savaşları: 16. ve 17. Yüzyıllarda Cadılık ve Tarım Kültleri*, çev. Ceren Sungur, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2022.
- Ginzburg, Carlo. "Our Words, and Theirs. A Reflection on the Historian's Craft, Today". In *Historical Knowledge: In Quest of Theory, Method and Evidence*, ed. Susanna Fellman ve Marjatta Rahikainen, 97-119. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Ginzburg, Carlo, "Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia", In *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniquess*, ed. Peter Jackson, 35-51. Stockholm: Stockholm University Press, 2016.
- Ginzburg, Carlo. "Witches and Shamans", In *Threads and Traces: True False Fictive*. çev. Anne C. Tedeschi ve John Tedeschi, 215-227. Berkeley: University of California Press, 2012.
- Grousset, René. *Bozkır İmparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur*. Çev. M. Reşat Uzman. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Hobsbawm, Eric. *İlkel Asiler: 19. ve 20. Yüzyıllarda Toplumsal Hareketin Arkaik Biçimleri Üzerine İncelemeler*. Çev. Uygur Kocabaşoğlu. İletişim Yayınları, İstanbul: 2012.
- Hobsbawm, Eric. J. "Önsöz", 9-10. İçinde Ginzburg, *Gece Savaşları*.
- Huzinga, Johan. *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Levi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Çev. Claire Jacobson ve Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963.
- Rohde, Erwin. *Psyche: Yunanlarda Ruhler Kültü ve Ölümsüzlük İnançları*. Çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.