

Çeviriler :

1912-1962 ARASI BATTI'DA DİNLER TARİHİ ÇALIŞMALARI*

Yazan : MIRCAE ELIADE

Çeviren : MEHMET AYDIN

1962'de "Journal of Bible Religion" (Din ve Kitab-ı Mukaddes Dergisi), yayıncıları "en çok yedi bin kelime" ile son elli yılda "Dinler Tarihi'nin Gelişiminin" bir özeti yazmaya beni davet etmişlerdi. Eski ve Yeni Ahid incelemelerini tartışmak başka yazarlara ait olduğu için, bu sahalarda benim çalışmamın dışında kalmıştır. İşte, bu kitabı hazırlarken daha önce yazmış olduğum bu metni gözden geçirdim ve eksikleri tamamladım.

Diğer sahalarda çalışan Dinler Tarihçileri tarafından yapılan keşiflere doğrudan bağlı olan Kitab-ı Mukaddes incelemelerinde görülen bazı temayüllere rağmen; yazının esas plânında hiç bir değişiklik yapmadım.

Dinin ilmi açıdan incelenmesi tarihinde 1912 yılı, önemli bir yıl sayılır. Gerçekten Emile Durkheim 'in *Formes élémentaires de la vie religieuse* (Dini Hayatın İbtidâî Şekilleri)'ni neşrettiği ve Wilhelm Schmidt'in *Der Ursprung der Gottesidee* (Tanrı Fikrinin Kökeni) isimli abidevi eserinin birinci cildini tamamladığı yıl, bu yıldır. Schmidt'in bu eseri, ölümünden ancak kırk yıl sonra tamamlanabilecektir. Nitekim, son iki cild olan XI. ve XII. ciltler yazarın ölümünden sonra 1954 ve 1955'de yayınlanmıştır. Yine Raffaele Pettazzoni, önemli monografisi olan *La Religione Primitiva in Sardegna* (Sardunya'da İlk Din) adlı eserini ve C.G. Jung, *Wadlungen Und Symbole der Libido* (Libido'nun değişimleri ve Sembolleri) adlı eserini 1912 yılında neşretmişlerdi. Freud de bir yıl sonra kitap olarak yayınlanacak olan *Totem Und Tabu* (Totem ve Tabu) isimli eserinin müsveddelerini aynı yıl gözden geçiriyordu.

Bu eserler "Dinin incelenmesini", hiçbirisi gerçek anlamda yeni olmayan; sosyolojik, etnolojik, psikolojik ve tarihi olan dört farklı yaklaşımla ele alıyorlardı. Tamamen yeni olan tek yaklaşım fenomenolojik yaklaşımdı. Bu konudaki teşebbüsler de ancak on yıl sonra meyvesini verebilecekti. Bununla

* Bu tercüme, Prof. Dr. Mircae Eliade'in *La Nostalgie des Origines*, Paris, 1971 isimli kitabının 36.-78. sahifelerinden Prof. Dr. Mehmet Aydın tarafından tercüme edilmiştir.

beraber, Freud, Jung, Durkheim ve Schmidt, doğrusunu söyleyeceksek yeni metodlar uyguluyorlardı ve böylece seleflerinininkinden daha kalıcı sonuçlar elde ettiklerini iddia ediyorlardı. Bu yazarların hiçbirisinin; Pettazoni hariç dinler tarihçisi olmadığını belirtmek dikkat çekici bir husustur. Ama yine de bunların teorileri, müteakip on yılın kültürel hayatında çok önemli rol oynayacaktır. Çok az dinler tarihçisi münhasıran onların çalışmalarına dayanmış olmasına rağmen; Freud, Jung, Durkheim ve Schmidt (özellikle ilk ikisi) geçmiş neslin Zeitgeist'ine (çağın düşünce yapısı) çok katkıda bulunmuş ve onların yaptıkları açıklamalar, halâ uzman olmayanların yanında belli bir prestije sahip olmaya devam etmektedir.

Bütün bu yazarlar hipotezlerini hazırlarken müsbet ya da menfi olarak doğrudan doğruya seleflerinin veya onların çağdaşlarının tesirine tepki gösteriyorlardı. Aşağı yukarı 1910-1912 yıllarında Astro-Mitolojik ve Pan-Bâbil isimli Alman ekolleri sona ermiş durumdaydı. Bu dönemdeki oldukça bol yayından¹ gelecek nesiller için belli bir değer ifade edecek olanlar, P. Ehrenreich'in *Die Allgemeine Mythologie und Ihre Ethnologische Grundlagen* (1910) (Genel Mitoloji ve Etnik Temeller) isimli eseri ile A. Jeremias'ın *Handbuch Der Altorientalischen Geisteskultur*, 1913, 2. ed., 1929 (Eski Doğu Kültürü El Kitabı) isimli eseri olmuştur.

1910-1912 yılları arasında Almanya'da görülen "Dinler Tarihi" ne en önemli katkılar, doğrudan veya dolaylı olarak E.B. Taylor'un² Animizm teorisine bağlı olmuştur. Ancak geçen otuz yıldakinin aksine artık bu teori, evrensel bir teori olarak kabul edilmemektedir. Diğer taraftan, R.R. Marett de "Préanimistic Religion" (Animizm öncesi Din) isimli makalesini yayınlamıştı³. Kısa zamanda meşhur olacak olan bu makalede Marett, dinin ilk aşamasının evrensel ruh inancı olmadığını; fakat, gayri müşahhas bir güç olan MANA ile karşılaşmanın meydana getirdiği "Mistik korku ve hayret duygusunun" dinin ilk aşamasını teşkil ettiğini isbata yöneliyordu. İşte bir grup bilgin bu teoriyi benimsemiş ve geliştirmişti. Öyle ki, MANA;(Orenda, Wakan,

¹ 15 yılda bu konuda yüzden fazla cilt kitap ve makale neşredilmiştir. Bu ekoller konusunda bkz: Wilhelm Schmidt, *The origin and Growth of Religion: Facts and Theories*. (Almanca'dan çeviren H.J. Rose, Newyork, 1931) s. 91-102.

² Mesela, A. Dietrich, *Mutter Erde* (Leipzig, 1908); L. Von Schroeder, *Mysterium Und Mimus im Rig Veda* (Leipzig, 1908); W. Bousset, *Das Wesen der Religion Dargestellt an ihrer Geschichte* (Halle, 1903); W. Wundt, *Mythus und Religion* (3. cilt, Leipzig, 1905-1909).

³ *Folklore*, 1900, s. 162-182. Bunun için Bkz.: *The Threshold of Religion* (Londres), 1909, s. I-32.

vs.) hemen hemen bir klişe haline gelmişti. Burada şunu belirtelim ki, yetkili etnologların⁴ yapıkları eleştirilere rağmen; MANA'nın dinin ilk aşamasını teşkil ettiğine, hâlâ birçok çevrelerde inanılmaktadır.

J.G. Frazer'e gelince, meşhur eseri olan *Golden Bough* (2. Basım, 1900), (Altın Dal) da büyük bir şöhrete ulaşan bir başka Animist öncesi hipotez ileri sürmüştü. Bu bilgin, insanlık tarihinde büyüünün dinden önce geldiği tezin-den hareket ediyordu. Bu eserde Frazer, W. Mannhardt'ın "Buğdayların Ruhları" konusundaki düşüncesini benimsiyor ve "ölen ve dirilen bitki tanrı-ları"nın zengin bir morfolojisini geliştiriyordu. Frazer'in kültürel tabakalaş-madan⁵, yani tarihten yaptığı çok az vak'alara bağlı olan bütün hatalarına rağmen; *Golden Bough* (Altın Dal), bir klasik haline gelecek ve birçok disip-line ait çok sayıdaki bilgin üzerinde tesirini gösterecektir. *Totemism And Exogamy* (4 Cilt, 1906) (Totemizm ve Dış Evlenme) isimli eseri ise az tanın-masına rağmen; çok önemlidir⁶. Bu eser olmasaydı, Freud'un *Totem Und Tabu* (Totem ve Tabu) isimli eserini yazması düşünülemezdi.

Durkheim, Freud ve Jung, dinî hayatın giriş tezahürünü temsil eden To-temizmin önemi üzerinde ısrar ederek, büyüünün önceliği ve Mana ile ilgili Animist öncesi tezleri benimsemişler ve geliştirmişlerdi. Devrinde kabul edi-len bütün teorileri (Tylor'un Animizmi olduğu kadar Animist Öncesi Tote-mizm ve Bitki Tanrıları gibi) reddeden sadece Wilhelm Schmidt olmuştur. O, bu dinî şekiller içinde, dinin kaynağını veya en ilkel dini tecrübeyi gör-meyi reddetmiştir. İleride göreceğimiz gibi, Schmidt, en ilkel dinî hayat şek-linin "*Bir Yüce Tanrı*" inancı olduğunu belirtiyordu. Yine O, "Bu tarihî te-zini" yeni bir disiplin olan "*Tarihî Etnoloji*" sayesinde isbat edebileceğini dü-şünüyordu.

⁴ P. Radin, "Religion of the North America Indians" *Journal of American Folk-Yore*, 27 (1914/): 335-373, özellikle, s. 344; Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, s. 160-165; M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949), s. 30-33.

⁵ Frazer'in teorilerinin eleştirisi için bkz: Robert H. Lowie, *Primitive Religion*, Newyork-1924, s. 137-147; Lowie, *History of Ethnological Theory* Newyork-1937, s. 101-104; Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, s. 123-124; Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, s. 312-313; T.H. Gaster, *The New Golden Book*, (Newyork-1959)'un önsözünde değiştirilen ve eleştirilen Frazer'in düşüncelerini özetlemiştir. s. XVI-XX; yine, Edmund Lech ve I. C. Jarui arasındaki tartışma için bkz: "Frazer and Molinowski", *Current Antropology*, 7 (1966): 560-575.

⁶ Frazer ilk katkısını küçük bir eserde neşretmişti. "Totemism", (Edimbourg 1887). Bunu iki önemli makale takip etmiştir: "The origin of Totemism", *Fortnightly Review* (Nisan-Mayıs), 1889 ve "The Beginnings of Religion And Totemism Among the Australian Aborgines", Temmuz-Eylül, 1905.

Sosyolojik Yaklaşımlar :

Durkheim için din, sosyal tecrübenin yansıması idi. O, Avusturalyalıların inceleyerek, Totemizm'in aynı zamanda "kutsal" ve "klanı" sembolize ettiğine işaret ediyordu. Böylece O, "kutsal (Tanrı)" ile "Sosyal Grubun" bir tek ve aynı şey olduğu sonucuna varmıştı. Durkheim tarafından dinin kaynağı ve tabiatı konusunda yapılan açıklama, bazı büyük Etnologlar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Mesela, A.A. Goldenweiser, en ilkel kabilelerin ne toteme, ne de klana sahip olduklarını ortaya koymuştur. Öyleyse, Totemist olmayan halkların dinleri nereden geliyordu? Üstelik Durkheim, Avustralya ritüel türünün örnek teşkil ettiği *kollektif heyecan*'dan dinî duygunun kaynağını ayırt edebileceğine inanıyordu. Fakat o zaman da Goldenweiser, "bizzat cemaatin" din duygusuna yol açıp açmayacağını ve nasıl Kuzey Amerika yerlilerinin lâdinî danslarının oluştuğunu soruyordu⁷. *Wilhelm Schmidt*'e gelince o da Durkheim'in bilgisini Orta Avusturalya yerlilerine, özellikle Aruntaslara inhisar ettirmiş olduğunu söyleyerek, eleştirmiştir. Çünkü, O'na göre Durkheim, daha eski düzeyde olan ve Totemizmi tanımayan⁸ Güney-Doğu Avustralyalıları bilmiyordu. Yine Robert Lowie'nin de Durkheim'e yaptığı itirazlar zikre geliyordu⁹.

Durkheim'e karşı yapılan bu tenkitlere rağmen; O'nun "*Les Formes Élémentaire*" (Dinî Hayatın İbtidai Şekilleri) isimli eseri, Fransa'da belli bir değere sahip olmaya devam etmişti. Şüphesiz bu, Durkheim'in "*Fransız Sosyoloji Okulunun*" kurucusu ve "*L'Année Sociologique*" dergisinin yayıncısı olmasına bağlıydı. Durkheim, "*Din*" ile "*Cemiyeti*" aynı görmesine rağmen "*Les Formes Élémentaire*" Din sosyolojisine her hangi bir katkıda bulunmuyordu. Bununla beraber, daha sonra, Durkheim'in birkaç parlak talebesi Din Sosyolojisine önemli eserler ilave edeceklerdi. Bu konuda özellikle "Eski Çin Dininin Yorumu" üzerinde çalışan Marcel Granet ile¹⁰, "*Grek Dinî Kurumları*"¹¹ konusunda incelemelerde bulunan L. Gernet'yi zikretmek gerekir.

⁷ A.A. Goldenweiser, "Religion And Society" critique of Emile Durkheim's Theory of the origin and nature of Religion", *Journal of philosophy, psychology and scientific method*, 14 (1917); 113-124; *Early civilization* (New York, 1922), s. 360. vd. *History, psychology and culture* (New York, 1933), s. 373.

⁸ Schmidt, *Origin And Growth of Religion*, s. 115 vd.

⁹ Lowie, *Primitive Religion*, s. 153; *The History of Ethnological Theory*, s. 197.

¹⁰ *La Religion des Chinois*, (Paris; 1922); *Dances et Légendes de la Chine Ancienne* (2 cilt, Paris. 1926); *La civilisation chinoise* (Paris 1929) et *la pensée chinoise* (Paris, 1934).

¹¹ L. Gernet ve A. Boulanger, *Le Génie Grek dans la Religion*, Paris 1932.

Lucien Lévy Bruhl'e gelince, O'nun durumu daha da özeldi¹². Gerek kabiliyet, gerekse formasyon yönünden filozof olan Bruhl, “İlkel Zihniyet” mefhumu ile meşhur olmuştur. Lévy Bruhl, “*ilkel insanın*” dış dünya ile bir çeşit mistik iştirake angaje olduğunu ve bunun için de “*doğru bir şekilde düşünemediğini*” söylüyordu. Lévy Bruhl, bu “*mantuk öncesi zihniyet tipinin*”; modern bilginlere, sembollerin, mitlerin, ilkel ve arkaik dinlerin fonksiyonlarını ve ahkamlarını kavramaya yardım edeceğine inanıyordu. Nitekim, “*mantuk öncesi*” zihniyet büyük bir rağbet görmüştü. Etnologlar¹³ tarafından asla kabul edilmeyen bu hipotez, psikolog ve felsefeciler tarafından hareketli tartışma konusu yapılmıştı. Meselâ C.G. Jung, “*mistik iştirak*”te kollektif bir bilinçsizliğin varlığının delillerini bulduğunu düşünmüştü. Ancak Bruhl, hayatının sonlarına doğru bu hipotezini yeniden gözden geçirmiş ve neticede de bundan vazgeçmişti. Fakat ne yazık ki, bu konudaki yeni düşüncelerini takdim etme imkanı bulamadan ölmüştür. (O'nun bu konudaki görüşleri ölümünden sonra M. Leenhardt tarafından 1948'de yayınlanmıştır). Yanlış bir hipoteze dayanmış olsa da Levy -Bruhl'un ilk eserleri, yine de önemlidir. Çünkü onlar, arkaik cemiyetlerin spiritüel yaratılışları için ilgi uyanmasına katkıda bulunmuşlardı.

Zamanımızın en mütevazî ve en bilginlerinden biri olan Marcel Mauss'un tesiri ise, yeterince açık olmamakla birlikte daha derin ve daha yaygındı. Kurban, büyü ve temel değişim şekli olarak bağış, antropolojinin klasikleri arasında sayılmaktadır¹⁴. Maalesef, “tam bir sosyal olay ilmi” olarak telakki edilen Antropoloji konusundaki *Opus Magnum* (Büyük Eser) adlı eserini tamamlayamamıştır. Fakat, onun öğretisi ve teşkil ettiği örnek, birçok Fransız *dinler tarihçisine* tesir etmiştir. Bunlar arasında özellikle, Georges Dumezil ve Maurice Leenhardt'ı zikredebiliriz. Meselâ, Maurice Leenhardt

¹² Lévy Bruhl, “Mantuk öncesi zihniyetin varlığı hipotezini”, *Les Fonctions Méntales dans les sociétés inférieure*, (Paris, 1910) ve *La Méntalite primitive*, (Paris, 1922); isimli eserlerinde sunmuştur. Fakat O'nun daha sonra yazdığı bu eserler de Dinler Tarihçileri için önemlidir. *L'ame Primitive* (Paris-1927); *Le Surnaturel et La nature dans la méntalité primitive* (Paris-1931); *La Mythologie Primitive*, (Paris-1935).

¹³ W. Schmidt, in *Anthropos*, 7 (1912); 268-269; O. Leroy, *La Raison Primitive* (Paris, 1927), s. 47; Raoul Allier, *Le Non-Civilisé et-Nous* (Paris, 1927); R. Thurnwald, In *Deutsche Literaturzeitung* (1928), s. 486-494; Goldenweiser *Early Civilisation*, s. 380-389; Lowie, *The History of Ethnological Teory*, s. 216-221; yine bkz.: E.E. Evanspritchard, *Theory of Primitive Religion* (Oxford-1965), s. 78-99.

¹⁴ Bu incelemelerin çoğu Claude Levy-Strauss'un çok önemli girişi ile 1950'de Paris'te *Sociologie et Anthropologie* isimli eserde yeniden neşredilmiştir.

tarafından neşredilen “*Do Kamo*”¹⁵, ilkel kabilelerde görülen ritüel ve mitolojinin anlaşılmasına, en dikkat çekici ve canlı katkıda bulunan eserlerden birisidir.

Şüphesiz burada Afrikanist Fransız'ların eserlerini özellikle *Marcel Griaule* ve talebelerinin eserlerini zikretmeyi de unutmamak gerekir¹⁶. Griaule, ilginç kitaplarından biri olan “*Dieu d'Eau*” (Su Tanrısı) da, Doğons'ların ezoterik geleneğini takdim etmiştir. Bu kitap, ilkel dinlerin” değerini yükseltmede önemli sonuçlar elde etmiştir. Çünkü bu kitap, “*mantuk öncesi*” zihniyetten beklenen çocuklara has saçma sapan şeylerden değil; sistematik bir tasavvura dayanan Doğons'ların hayat verici yeteneğinden bahsediyordu. Doğons'lar ezoterik doktrinlerini, araştırmacı Griaule'e ancak aralarındaki mükerrer ikametden ve elverişli pozisyonlardan sonra göstermişlerdi. O halde Griaule'un *Dieu D'eau* (Su Tanrısı)'sundan sonra, özellikle, “*ilkel dinlerin*” çok ilginç olmayan dış yönlerine yorumlayarak ve onları takdim ederek ele alan “*eserlerin çoğundan*” şüphe etmeye hakkımız oluyordu.

Diğer Fransız etnologlar da cahil toplumların “dini hayatının” anlaşılmasına çok önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu konuda Güney Amerika'lılar ve Habeşistanlılar konusundaki Alfred Métraux'nun çalışmalarını ve Georges Balandier'in Afrikalılar Sosyolojisi üzerindeki Monografilerini ve özellikle Claude Lévi Strauss'un totemizm, mitolojinin yapısı ve genelde “*vahşi düşüncenin*” operasyonları gibi büyük çapta şöhrete ulaşan çalışmalarını zikredebiliriz. Gerçekten Lévi-Strauss, “*ilkeler*” için, kültürlü halkın ilgisini çekmeyi bilen tek insandır. Aynı ilgiyi elli yıl önce Lévy-Bruhl de uyandırmıştı¹⁷.

Max Weber ve Ernest Troeltsch'in anladığı gibi dar anlamı ile (stricto sensu) Din Sosyolojisi'nin tesiri, Durkheim'in tesirine paralel olarak kendini gösterdi. Ancak bu, önce Almanya'ya münhasır kaldı ve İkinci Dünya Har-

¹⁵ Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La Personne et Le Mythe Dans le Monde Mélanésien*, (Paris-1947).

¹⁶ Ayrıca bak: M. Griaule, *Dieu D'eau, Entretiens avec Ogotemmeli* (Paris, 1948); G. Diéterlen, *Essai sur la religion bambara*, (1951); E. Michael Mendelson, “Some Present trends of social anthropology in France”, *The British Journal of sociology*, 9 (1958): s. 251-270.

¹⁷ Alfred Métraux, *Le Vaudou Haitien* (Paris, 1958), ve *Religions et Magies Indiennes D'Amerique du sud* (Paris, 1967); G. Balandier, *Sociologie Actuelle de L'Afrique noire* (1955); Claude Levy Strauss, *Totemisme aujourd'hui* (1962), *la Pensée sauvage* (1962) ve *le crue le cuit* (1964).

binden sonra da Birleşik Amerika'ya ve Güney Amerika'ya ulaştı. Din Sosyolojisi gerçek anlamda Fransa'ya oldukça geç girdi. Fakat İkinci Dünya Harbinden itibaren Fransa'da Din Sosyolojisi çok hızlı bir gelişme gösterdi. Burada bu konuda *Gabriel Le Bras*'ı ve *Archives de Sociologie des Religions*¹⁸'u yayınlayan genç araştırmacıları zikredebiliriz. Amerika'da ise, Talcott Parsons¹⁹ J. Milton Yinger²⁰ ve Joachim Wach, Din Sosyolojisine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Wach, 1931'de *Ein führung in die Religions soziologie* (Din Sosyolojisine Giriş)'i yayınlamış ve on üç yıl sonra da *Sociology of Religion* (Din Sosyolojisi) isimli önemli eserini neşretmiştir²¹. Wach tarafından benimsenen metodolojik pozisyon, bizim konumuz açısından özel bir önem taşımaktadır. O tam olarak bir Dinler Tarihçisi, daha doğrusu Din Sosyolojisinin bir branş teşkil ettiği (Dinler Tarihi; Din Psikolojisi ve Din Fenomenolojisi ile birlikte) din bilimi (Religionswissenschaft) uzmanıydı. Wach, hayatı boyunca Herméneutique (kutsal metinlerin yorumu) problemini çözmeye kendini adanmış ve üç ciltlik *Das Verstehen (1926-1933)* (Anlama) isimli eserini bu konuda temel eser olarak bırakmıştır. Wach, dinî hayatın sosyal düzenlemesini ve muhtelif dinî anlatımların sosyal muhtevasını ciddi şekilde inceleme zaruretine inanıyordu. Bununla beraber o, "Dinî hayatın" sosyal yapının gölgesinden başka bir şey olmadığı düşüncesini de reddediyordu. Wach, Din Bilimi (Religionswissenschaft) konusunda özellikle Anglo-Sakson dünyada Din Sosyologlarının ilgisini çekmeye gayret etmişti. Çünkü bu sahanın uzmanları, özellikle Anglo-Sakson dünyada sahip oldukları vasıtaların, dinî olayları ve yapıları açıklamaya yettiğine inanıyorlardı. Pek tabii ki bu tutum, belli bir ölçüde, anlaşılabilir. Çünkü her bilgi dalı,

¹⁸ Gabriel Le Bras, *Etudes de sociologie Religieuse* (2 cilt, Paris, 19-55-1956); *Archives de sociologie des Religions*, 1 (Ocak-Haziran-1956) ve 13 (Ocak-Haziran 1962); yine bkz: *sociologie des Religions. Tendances actuelles de la recherche et bibliographies* (Paris, Unesco, 1956); *Current sociologie*, 5: 1.

¹⁹ Talcott Parsons, "The Theoretical Development of the sociology of Religion *Journal of the History of ideas* (1944): s. 176-190; *Essays in sociological theory pure and Applied* (Glencoe, illinois, 1949).

²⁰ J. Milton Yinger, "present status of the sociology of religion" *Journal of Religion*, 31 (1951); 194-210; *Religion, Society and the individual: An introduction to the sociology of Religion* (Nef York, 1957).

²¹ Joachim Wach konusunda bak: Joseph M. Kitigawa, "Joachim Wach et la sociologie de la Religion", *Archives de sociologie des Religion*, 1 (Ocak-Haziran, 1956); 25-40; Henri Descroche, "Sociologie et théologie dans la typologie Religieuse de Joachim Wach", *ibid.*, s. 41-63; J.M. Kitikawa'nın (life and Thought of Joachim Wach) ismiyle Wach'ın ölümünden sonra yayınlanan *The Comparative study of Religion* (New York 1958) s. XIII-XLVII, isimli eserine yazdığı önsöz, yine *Archives de sociologie des Reletions*, 1 (1956); 64-69 daki bibliyografyaya bakılmalıdır.

mümkün olduğu ölçüde geniş bir alanı içine alma çabası göstermektedir. Diğer taraftan son elli yıl boyunca, sosyal ilimler sahasında görülen önemli gelişme de Din Sosyolojisinin bağımsız tutumunu daha da cesaretlendirmektedir. Çünkü Din sosyolojisi, hiç değilse Batı Medeniyetinin muhtevası içinde, diğer Din Bilim (religionswissenschaft) dallarından daha bilimsel, daha faydalı görülmektedir.

Ne olursa olsun, Din Sosyolojisi genel din ilmine önemli katkılar getirmiş ve getirmeye de devam etmektedir. Sosyolojik dökümanlar, bilgin; elindeki belgelerin canlı muhtevasını anlamaya yardım etmekte ve onu, dinin mücerret açıklamalarına teşebbüse karşı korumaktadır. Aslında "saf" bir din olayı yoktur. Din olayının sadece en önemli vechelerini zikretsek bile, onun aynı zamanda tarihî, sosyolojik, kültürel ve psikolojik bir olay olduğunu söyleyebiliriz. Eğer Dinler Tarihçisi, daima bu anlamlar çokluğu üzerinde durmuyorsa; bu, özellikle onun elde ettiği belgelerin dinî anlamları üzerinde konsantre olma bilincinde olduğu içindir. Diğer taraftan, dinî hayatın yalnız bir tek veçhesi anlamlı ve temel olarak kabul edilip, diğer veçhesi veya fonksiyonları ikinci derecede, yahut aldatıcı kabul edildiği zaman; asıl karışıklık ortaya çıkmış olur. Durkheim ve diğer sosyologlar tarafından uygulanan, işte bu redüksiyonist metottur. Freud ise, *Totem ve Tabu* isimli eserinde daha radikal bir redüksiyonizm göstermiştir.

Derinlikler Psikolojisi ve Dinler Tarihi :

Freud'a göre, dinin kökeninde beşer kültürünün ve cemiyetin bir kalıntısı olarak "*ilkel bir cinayet*" bulunuyordu. Freud, Atkinson kavramını kabul ediyordu. Buna göre "en ilkel cemaatler, bir erkeğe ve belli bir sayıda kadına ve genç erkek çocuklara dayanıyordu". Bu genç erkek çocuklar, buluş çağına ulaştıkları zaman, aile şefi tarafından kovuluyorlardı²². İşte, Freud'a göre "*kovulan oğullar*" babalarını öldürürler, onun etini yerler ve kadınlara sahip olurlar. Freud, bu konuda şöyle der: Burada vahşi yamyamlar söz konusu olduğu için bunda şaşılacak bir şey yoktur. *Muhtemelen insanlığın ilk bayramı olan Toteme has yemek şöleni, sosyal teşkilatlar, ahlaki kayıtlar ve dinlere kadar bir çok şeyin hareket noktası görevini üstlenen, bu zikre değer hareket*

²² A.L. Kroeber, "Totem and Tabou: An Ethnological psycho-Analysis", American Antropologist, 22 (1920) 48-55, Bunlar W. Schmidt tarafından "Origin And Growth of Religion, s. 110'da zikredilmiştir.

ve cinayetin hatura bayramı ve yankısı olacaktır²³. Freud, Tanrının, insanların fizikî babasının yüceltilmesinden başka bir şey olmadığını iddia ediyordu. İşte bundan dolayıdır ki, Totemik kurbanda öldürülen ve kurban edilen de Tanrıdan başkası değildi O'na göre. Böylece bu Baba-Tanrı cinayeti, insanlığın eski ve aslı suçunu teşkil ediyor ve bu kan bağı suçluluğuna İsa'nın kanlı ölümü kefarete oluyordu²⁴.

Freud tarafından verilen dinin yorumu, birçok yönden eleştirilmiş ve W.H. Rivers, F. Boas'dan L. Kroeber'e, Molinowski'ye ve W. Schmidt'e kadar da etnologlarca tenkit edilmiştir²⁵. Totem ve Tabu isimli eserde ileri sürülen saçmalıklara karşı en önemli etnolojik itirazları W. Schmidt şöyle özetler:

1- Dinin başlangıcında Totemizm bulunmuyordu.

2- Totemizm, evrensel değildir. Bütün kabileler Totemik bir safhadan geçmiş değillerdir.

3- Frazer daha önce, yüzlerce kabileden sadece dört kabilenin cinayet merasimine benzeyen bir merasimi tanıdığını ve totem-tanrıyı yediklerini (bu merasim Freud tarafından Totemizm'de değişmeyen bir unsur olarak kabul edilmiştir) ispat etmiş ve bu merasimin kurbanın menşei ile ilgili hiç bir şeye sahip olmadığını, çünkü Totemizm'in en eski kültürlerde bulunmadığını ortaya koymuştu.

4- "Totemik öncesi" cemaatlerin, yamyamlığı bilmedikleri ve onlarda, psikolojik, sosyolojik ve ahlâken "Baba cinayetinin" mümkün olmadığı görülmüştür.

5- Etnoloji'de tanıyabildiğimiz kadarı ile, insanlığın en eski aile şekli olan Totem öncesi aile şeklinin, hoş olmayan bir cinsel yakınlıktan kaynaklanmadığı gibi, grup evliliği ile de alakasının olmadığı görülmüştür. Eğer büyük etnologların hükmüne inanırsak, bunların her ikisi de hiçbir zaman mevcut olmamıştır²⁶.

²³ S. Freud, Totem und Tabou (Almancadan S. Jankélévitch tarafından tercüme edilmiştir. Paris, 1951, s. 195-196.

²⁴ Schmidt, Origin and Growth of Religion, s. 112.

²⁵ Bkz. H. Rivers, "The Symbolism of Rebirth", Folklore, 33 (1922); 14-23; F. Boas, "The Methods of Ethnology", American Anthropologist, 12 (1920); 311; B. Malinowski, Sex, Repression and Savage Society, London, 1927.

²⁶ Schmidt, Origin and Growth of Religion, s. 112-115, E. Volhard, "Yamyamlığın" oldukça geç bir olay olduğunu ispat etmiştir. Bkz. Der Kannibalismus, Stuttgart, 1939.

Freud bu itirazlara kulak asmamıştır. Fakat talebelerinden bazıları zaman zaman Kroeber ve Malinowski'yi tenkide yönelmiş ve antropoloji formasyonuna sahip olan bazı psikanalistler de yeni etnolojik deliller ileri sürmüşlerdir²⁷. Burada bu tartışmaları incelememiz o kadar gerekli değildir. Fakat Freud'un, dinin anlaşılmasına katkısı değerlendirilebilmek için, O'nun başlıca buluşu olan “*Şuuraltı Teorisini*” ve onun psikanalize uygulanışı ile “dinî hayatın yapısı ve kaynağı konusundaki teorik anlayışların” arasını ayırmak gerekmektedir. Psikanalistler ve birkaç heyecanlı amötörler hariç, “*Totem ve Tabu*”da takdim edilen teoriyi ilim dünyası kabul etmemiştir. Yine de Freud tarafından geliştirilen “*şuuraltı*” teorisi, sembollerin ve mitolojilerin incelenmesini cesaretlendirmiştir. Bunun için, Doğu, Arkaik mitolojiler ve dinler için görülen modern ilgide, bu teorinin kısmî payı vardır. Yine Dinler Tarihçilerinin, resimlerin ve sembollerin fert bunun farkında olmasa da, mesajlarını ulaştırdığı hususunu gösterdiği için, Freud'a medyun olmaları gerekir. Şimdi bunları ortaya koyduktan sonra, Dinler Tarihçisi, belli bir cemiyette veya belli bir tarihî dönemde ne kadar kişinin bu sembolün muhtevasını veya ahkâmını anlayıp anlayamadıklarını sormaksızın; bir sembol üzerindeki yorum işini devam ettirmekte serbesttir.

Dinler Tarihçisi için Freud'un redüksiyonizmi, bir meydan okuma, belki de bir uyarmadır. O, Dinler Tarihçisini, ruhun derinliklerini deşmeye, dinî tezahürlerin psikolojik muhtevasını ve hipotezleri dikkatle incelemeye zorlamaktadır. Belki de, Freud'un redüksiyonizmi, Dinler Tarihçisini “*spirituel embriyoloji*” ile “*spirituel morfoloji*” arasında daha net bir ayırım yapmaya zorladığı da söylenebilir. Modern dünyada, Freud'un keşiflerinin çok önemli yankıları olmuştur. Öyleki, belli bir müddet; O'nun coşkulu hayranları, spirituel değerleri ve kültürel şekilleri sadece embriyolojik bir şekilde mütalaa etmişlerdir. Ama şurası da açıktır ki, “*embriyon hali*”, “*yetişkin varlık şekli*” izah edemiyordu. Hakikaten embriyon, anlamını, ancak “*yetişkin*” ile mukayesede ve ilişkide kazanıyordu. Bunun için, insanı izah eden “*Fötüs*” (foetus) değil; “*insanın özel varlık şekli*” dünyada, fötüs hayatından yararlanmadığı ölçüde oluşmaktadır²⁸.

C.G. Jung, *Wandlungen Und Symbole der libido* (Libidonun değişimleri ve sembolleri)ni neşrederek Freud'dan ayrıldığını ilan etmişti. Freud'un

²⁷ Benjamin Nelson, “Social Science, Utopian Mytos, And the oedipus complex” *Psychoanalysis and the psychoanalytic Review*, 45 (1958): 120-126; Meyer Fortes, “Malinowski and Freud” *ibid*, s. 127-145.

²⁸ M. Eliade, *Mythes, Réves et mystères*, Paris, 1957, s. 162.

aksine Jung, ruhun derinliklerinde var olan “evrensel ve insan ötesi” güçlerin varlığı ile etkilenmişti. İşte birbirinden oldukça ayrı medeniyetlerin ve halkların figürleriyle; mitolojiler, semboller arasındaki bu dikkat çekici benzerlikler Jung'u “kollektif bir şuuralatının varlığı”nı ileri sürmeye sevketmiştir. Ayrıca O, “bu kollektif şuuralatı”nın muhtevasının “Arketipler” (Archétypes İlk örnek) diye adlandırdığı şeyde bulunduğuna işaret etmişti. Jung, arketipin birçok tarifini yapmıştır. Bunlardan birisi de “davranışın yapısı” veya “insan tabiatının bir parçası olan eğilim” diye yaptığı tarifdir. O'na göre en önemli arketip “ben” in arketipidir. Bu, insanın tüm varlık mefhumunu kaplar. Jung, bütün kültürlerde, insanın “benliğini” gerçekleştirme meyli olduğunu düşünüyordu. (Çünkü buna Ferdileşme seyri adını veriyordu). Jung'a göre Batı medeniyetinde “ben” in sembolü “Mesih” (Christ) yani İsa idi. Ben'in gerçekleşmesi de “insanlığı kurtarma olayı” (Redemption) idi. Freud'un aksine Jung, “dinî tecrübenin bir anlamı ve hedefi” olduğuna inanarak bundan redüksiyonist bir açıklama ile kurtulunmayacağını biliyordu²⁹. Bunun için de Jung, şuuralatındaki dinî figürlerin çift görünümleri üzerinde ısrar ediyordu. (Rudolf Otto da, tanrısal olayların tasvirindeki çift görünüme buna benzer bir önem atfediyordu). Diğer taraftan Jung, arkaik dinleri ve doğu dinlerini çok titiz şekilde incelemiş, O'nun katkıları birçok Dinler Tarihçisinin araştırmasına hareket noktası teşkil etmiştir³⁰.

Rudolf Otto :

Rudolf Otto'nun meşhur eseri *Das Heilige* (Kutsal, 1917) bir psikologun eseri olmamakla birlikte bu muhteva içerisinde zikredilecektir. Otto, tanrısal tecrübenin muhtelif şekillerini çok büyük bir psikolojik incelleme tasvir ve analiz etmiştir. Öyle ki, O'nun kullandığı büyük sır (mystérium tremendum) *muhtesem sır* (majestas), *Büyüleyici Sır* (mystérium fascinans), gibi ifadeler, günlük lisanın tamamlayıcı bir ifadesi olmuştur. Otto, *Das Heilige*

²⁹ Jung'un din konusundaki belli başlı yazıları şunlarda toplanmıştır: G.G. Jung, *Zur psychologie westlicher und östlicher Religion* (Zürich, 1963), *psychologie und alchemie* (2. Baskı, Zürich, 1952), *Gestaltungen des unbewussten* (Zürich, 1950); *Symbolik des Geistes* (Zürich, 1953); *Von den Wurzeln des Bewusstseins* (Zürich, 1954); *Aion: Untersuchungen zur symbolgeschichte* (Zürich, 1951); Jung tarafından din için yapılan yorum için bkz: *Ira progoff, Jung's psychology and its social meaning* (New York, 1953); R. Hostie, *Du Mythe à la religion. La psychologie analytique de C.G. Jung*, Paris, 1955; Victor White, *Soul and psyche*, London, 1960.

³⁰ Bu arada, Heinrich Zimmer, Karl Kerényi, Josephh Campbell ve Henri Corbin; ve yine, Erich Neumann, *Ursprungs geschichte des Bewusstseins* (Zürich, 1949) ve *Die Grosse Mutter* (Zürich, 1956).

(Kutsal)da münhasıran dini tecrübenin akıl dışı karakteri üzerinde ısrar etmiştir. Bu kitabın büyük şöhretinden dolayı *Otto*, bazan emosyonalist Schleiermacher'in bir soyu olarak görülme eğiliminde bulunulmuştur. Fakat *Otto*'nun eserleri daha kompleksir. Bunun için O'na Dinler Tarihinin ve Mistisizmin dökümanları ile ilk elden çalışan bir din filozofu gözü ile bakmak herhalde daha doğru olacaktır. Özellikle Almanya'da *Otto*'nun, Batının kültürlü halkı üzerindeki tesiri, Dinler Tarihçileri veya ilahiyatçılardan daha sürekli olmuştur. *Otto*, İkinci Dünya Harbinden sonra çok önemli bir ilgiye sahip olacak olan mitolojik düşünce ve mitoloji problemini ele almamıştır. Belki de O'nun muhtelif dini dünyalar üzerindeki ayrıca hayranlık verici analizlerinin, eksik görülmesinin sebebi de bunun içindir. Ama yine de *Otto*, önemli bir kişidir:

1- Çünkü o, dinler Tarihinin çağdaş Batı kültürünün yenileşmesi içinde hangi istikamette rol oynayabileceğini göstermiştir.

2- *Otto*, *De Wette* tarafından teolojisinde gerçekleştirilen akılcı ve akıl dışıcılık arasındaki "arabuluculuğu", Hıristiyan vahyi ile pagan felsefesini uzlaştırmak için Origen ve İskenderiye'li Clément'in gösterdiği çaba ile mukayese etmiştir. Böylece büyük bir ihtimalle *Otto*, zımnen kendine, buna benzer bir rol atfediyordu. Yani, genel vahiy ile özel vahiy, Indo-Aryen düşünce ile semitik düşünce, doğu ile batı mistisizm tipleri arasında bir arabuluculuk rolünü üstleniyordu³¹.

Der Ursprung Der Gottesidee (Tanrı Fikrinin Kökeni)nden Sosyal Antropolojiye :

Yazarının ölümünden bir yıl sonra Wilhelm Schmidt'in *Der Ursprung Der Gottesidee (Tanrı Fikrinin Kökeni)* isimli eseri 1955'de tamamlandığında on bir bin sahifeyi aşılıyordu. Bu dev eseri çok az Dinler Tarihçisinin okumuş olmasına şaşmamak gerekir. Özellikle birinci ciltteki aşırı polemiklerine ve Apolojetik eğilimlerine rağmen *Der Ursprung Der Gottesidee (Tanrı Fikrinin Kökeni)* şahane bir eserdir. *Schmidt*'in dinin kaynağı ve gelişmesi konusundaki teorileri üzerinde ne düşünülürse düşünülün, O'nun mükemmel kültürü ve olağanüstü enerjisine hayran kalmamak mümkün de-

³¹ Das Heilige'in fevkalade başarısı (Fransızca'ya A. Jundt tarafından (Paris-1949) tercüme edilmiştir) *Otto*'nun diğer iki önemli kitabını unutturmuştur: *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident* (Almanca'dan çeviren: J. Gouillard, Paris, 1951), *Reich Gottes Und Menschensohn* (2. baskı, Munich, 1940).

ğildir. Şüphesiz *Wilhelm Schmidt*, bu asrın en büyük dilcilerinden ve etnologlarından birisidir.

Schmidt, Andrew Lang'ın en ilkel kabileler arasında keşfettiği “büyük tanrılar” olayından iyice etkilenmişti. Yine o, bu İskoçyalı meşhur bilginin “tutarsız metodolojisine” iyice tutulmuştu. *Schmidt*, tanrı mefhumu gibi oldukça kesin bir soruya “ilkeller denen” cemiyetlerdeki kültürel katmanları açıklamaya ve tahlile imkan veren sağlam bir tarihi metoddan yararlanmadan, cevap verilemeyeceğini anlamıştı. Yine Schmidt, Tylor'un, Frazer'in, Durkheim'in ve antropologların büyük çoğunluğunun anti-tarihî yaklaşımlarına şiddetle tepki göstermişti. O, Graebner'in tarihî etnolojisinin önemini ve özellikle “alan ve kültürel çevre kavramını” ilk gerçekleştirenlerden biri olmuştur. Tarihî katmanlaşma, Schmidt'e arkaik ve hatta temel gelenekleri, sonraki dönemlerin tesirinden ve gelişmesinden ayırmaya imkan veriyordu. Meselâ, Avustralya'da Schmidt bir tek büyük tanrı inancının en eski seviyelerde tasdik edildiğini ve totemizmin kültürel nokta-i nazardan daha sonraki kabilelerde görüldüğünü ispata teşebbüs etmiştir. Tarihî Etnoloji, Avustralya'nın Güney-Doğu kabileleri olan pygmée'ler, fuegiens'ler gibi Kuzey-Asya ve Amerika'nın bazı kabilelerini en eski medeniyetlerin izleri olarak kabul etmektedir. İşte *Schmidt*, bu canlı fosillerden hareketle ilkel dinin ortaya konulabileceğini düşünüyordu. Schmidt'e göre bu Urreligion (İlkel Din) gökte yaşadığına inanılan, iyiliksever, herşeyi bilen, yaratıcı ve ebedî bir “*Büyük Tanrı*” inancından ibaretti. Schmidt'in buradan vardığı sonuca göre, başlangıçta heryerde bir çeşit ilkel monoteizm (Urmonotheismus) mevcuttu. Fakat insan cemiyetlerinin sonraki gelişmesi, birçok şekiller içinde bu orijinal inançları silmişti.

Artık bundan sonra, Robert H. Lowie, Paul Radin ve diğer etnologlar en eski kabilelerde “yüce varlıklara” olan bir inancın varlığını ortaya koymuşlardı³². Schmidt'in fikirlerinin kabul görmemesinin sebebi O'nun münhasıran akılcı yaklaşımı olmuştur. Schmidt, İlkel'i tanrı mefhumunu keşfe sevke- den şeyin mantıklı bir sebep arayışı olduğunu iddia ediyordu. Böylece O, dinin çok kompleks bir olay olduğunu ve onun her şeyden önce, kutsalla insanın karşılaşmasının meydana getirdiği kendine özgü (sui generis) bir olay

³² R.H. Lowie, *primitive Religion*, s. VI. 122 v.d.; P. Radin, *Monotheism Among primitive people*, New York, 1924; A.W. Nieuwenhuis, *Der Mensch in de Werkelijkheid*, Zijne kenleer in den heidenschen Godsdienst (Leyde), 1920.

olduğunu ihmal ediyordu. Çünkü Schmidt, “*bütün akıldışı unsurların*” mevsuk ilk dinin bozulmasına bağlı olduğu şeklinde bir eğilim gösteriyordu.

Fakat hakikatte ise, “*bu ilk mevsuk*” dini, incelemek için hiçbir vasıtaya sahip değildik. Üstelik elimizdeki en eski dökümanlar bile nisbeten yeni dökümanlardı. Bunun içindir ki bu dökümanlar bizi paléolithique (yontma taş devri) devrinden öteye götürmemektedir. Yine bundan dolayı, préolithique (taş devri öncesi) adamın binlerce yıllık hayatı boyunca ne düşündüğünü bilmiyoruz. Ama yine de “*yüce varlıklara inanç*” en eski kültürlerin bir özelliği olarak görülmektedir. Fakat bu en eski kültürlerde başka dinî unsurlar da buluyoruz. En uzak geçmiş bilgilerimiz, başlangıçtan beri dinî hayatın oldukça kompleks olduğu ve bir takım kavramların “*aşığı seviyedeki kült ve inanç*” şekilleri ile birlikte bulunduğu hipotezinden hareket etmemiz olayını kesin hale getiriyordu.

Schmidt'in kavramları, daha sonra çalışma arkadaşları ve talebeleri tarafından düzeltilmiştir³³. Meselâ, Paul Schebesta, Martin Gusinde ve M. Vanoverbergh “*Arkaik Dinler*”e çok önemli katkılar sağlamışlardır.³⁴ Viyana ekolünün müteakip nesli içinde Joseph Haeckel, Christoph Von Furer-Haimendorf, Alexandre Slawik ve Karl Jettemar'ı zikretmek gerekir³⁵.

Muhtelif eğilimli pek çok sayıda Etnolog da dinin gelişmesi ve başlangıcını ortaya koyma girişimlerinde bulunmuşlardır. Meselâ, K. Th. Preuss, büyüünün olduğu kadar, yüce tanrı fikrinin de çıktığı bir “*Animist Öncesi*” dev-

³³ Wilhelm Koppers, *Primitive man and his World picture*, (New York, 1952), Josef Haeckel, Prof. Wilhelm Schmidts, *Bedeutung Für die Religions geschichte des vorkolumbischen Amerika*, saeculum, 7 (1956); 1-39, “*Zum Heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie*, in *Die Wiener schule der Völkerkunde Festchrift* (Vienne, 1956 7, s. 17-90) *Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie*” in *Beitrage Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit Und Kulturgeschichte der Menschheit* (Vienne, 1959), s. 127-147; Haeckel tarafından Formule edilen “*Wiener schule*”un değerlendirilmesi konusunda Rudolf Rahmann'ın eleştirileri için bak: *Anthropos*, 54 (1959), 1002-1006; Haeckel'in cevabı ve Rahmann'ın cevabı için bak: *ibid*, 56 (1961); 274, 276, 277-278; Schmidt'in urmonotheismus konusunda bak: W.E. Mühlmann “*Das Problem des Urmonotheismus*”, *Theologische Literaturzeitung*, 78 (1953), kol. 705; Paul Schebesta'nın cevabı için bak: *Anthropos*, 49 (1954); 689. Yine bak: “*Das Ende des Urmonotheismus*”, *Numen*, 5 (1958); 161-163.

³⁴ Özellikle bak: P. Schebesta, *Die Negrito Asiens*, Cilt. 2,2. kısmı *Religion Und Mytologie* (Mödling, 1957); M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer* (2. cilt, Mödling, 1931 ve 1937).

³⁵ Haeckel'deki bibliyografya için bak: *Zur gegenwärtigen Forschungssituation*, s. 141-145.

renin olduğu hipotezini ileri sürmektedir³⁶. Yine R. Thurnwald, hayvanların kutsal karakterine inanmanın (théiomisme) devşirme dönemi kültürlerinde genel olduğunu söylüyordu. O'na göre totemizm, Avcı kültürlerine uygun düşüyordu. Tanrıların kişilik kazanması (Animizm ve Şeytan'a tapma ile) ilk ziraatçıları karakterize ederken “*Yüce Tanrıya*” inanma ise çoban milletlerinin özelliği oluyordu³⁷. A.İ. Jensen, semavî yaratıcı, tanrı ve hayvanların Rabbi mefhumları ile, ilk avcı kültürlerinin DEMA tipli tanrıların veya onların dramatik mitolojilerinin taş devri çiftçileri ile bağıntısını ortaya koymuştur. O'na göre, daha sonraki kültürlerde Dema'lar muhtelif politeizm tanrıları olmak için değişiklik göstermişlerdir. Burada, Jensen'in eserlerinin özellikle ilk çiftçilerin mitolojik dünyasını aydınlatan analizlerin çok değerli olduğunu söyleyebiliriz³⁸.

Yine muhtelif arkaik toplumların dinî hayatı konusunda, Alman ve Avusturyalı etnologların önemli eserleri vardır. Ancak bunlar, ilkel dinin gelişmesi ve kaynağı konusundaki tartışmaya kaulmamışlardır. Bu konuda burada Afrika Mitolojisi ve Dinleri konusundaki L. Frobenius'un ve H. Baufmann'ın eserlerini W.E. Mühlmann'ın polynésienli “Arioi”lar ve Kuzey Amerika yerlilerinin dinleri konusundaki Werner Müller'in önemli eserlerini sayabiliriz. İlk avcı dinleri konusundaki incelemesiyle öncülük yaptığı için A. Friedrich'de özellikle zikre değer. Çünkü O'nun eseri yeni bir araştırma çığırına yol açmıştır³⁹.

İngilizce olarak, dinle ilgilenen Antropologlar arasında hemen Robert H. Lowie'yi ve Paul Radin'i zikredebiliriz. Çünkü her ikisi de “*ilkel din*” konusunda genel bir eser yayınlamışlardır⁴⁰. Lowie'nin kitabı, belki de bu ko-

³⁶ K. Th. Preuss, “Der Ursprung der Religion Und Kunst”, Globus, 86 (1904-1905): Der Geistige Kultur der Naturvölker, (Leipzig, 1914); ve Glauben Und Mystik im schatten des Höchsten Wesens (Leipzig, 1926).

³⁷ R. Thurnwald, Des Menscheistes Erwachen, Wachen Und Irren (Berlin 1951).

³⁸ A.E. Jensen, Das Religiöse Weltbild Einer Frühen kultur (Stuttgart-1948, ve Mythos Und kult bei Naturvölkern (Wiesbaden, 1951); M. Metzger ve J. Goffinet'in Fransızca çevirisi için; Mythes et cultes chez les peuples primitifs, (Paris, 1954) Current Anthropology, deki tartışmalar için bak: 6 (1965): 199-214; yine bak: Kunz Dittmer, Allgemeine Völkerkunde (Braunschweig, 1954) s. 73-120; Josef Haekel, dans Leonard Adam et Hermann Trimborn, Lehrbuch der Völkerkunde (Stuttgart, 1958)s. 40-72.

³⁹ H. Baumann, Schöpfung und Urzit des Menschen im Mythos Afrikanischen Wölker (Berlin, 1936); W.E. Mühlmann, Arioi und Mamaia (Wiesbaden, 1955); W. Müller, Die Religion der Waldindianer Nordamerikas (Berlin, 1956); A. Friedrich, “Die Forschung Über das Frühzeitliche Zagertum”, Paideuma, 2, (1941).

⁴⁰ R.H. Lowie, Primitive Religion; P. Radin, Primitive Religion (New York-1937).

nuda sahip olduğumuz en iyi eserdir. O, doğmatizmden uzak olarak yazılmış, arkaik dinlerin en önemli vecheleri, tarihî katmanların dikkate alındığı gibi; psikolojik ve sosyal muhteva da dikkate alınarak tartışılmıştır. Radin'in eseri ise, hemen hemen polemige yakın, daha kişisel bir ruh içinde kaleme alınmıştır. Yazar, bu kitabında sosyo-ekonomik faktörler üzerinde ve dinî formölcülerin ve şaman nevroitik-sara yasası adını verdiği şey üzerinde ısrarla durmaktadır. Yine burada, Franz Boas'ın çok fazla neşrinden onun Kwakiutl'ların mitoloji dini konusundaki son monografilerini zikredebiliriz. Alfred L. Kroeber, Frank G. Speck, Edwin M. Loeb ve diğer Amerikalı etnologlar muhtelif kabilelerin dini konusunda bir takım kazı araştırmaları sunmuşlardır. Fakat bunların hiç birisi, Robert Redfield'in Clyde Kluckhohn'un ve Ruth Benedict'nin *Patterns of Culture* (Kültür Biçimleri) gibi⁴¹ bazı çalışmalar hariç, mukayeseli bir açıdan veya Dinler Tarihi açısından yazılmamıştır.

İngiltere'de Frazer'in ölümünden sonra hiçbir antropolog, ilkel dinin bütün bölümlerini kapsayan bir incelemeye teşebbüs etmemiştir. B. Malinowski dikkatini, trobriand adaları sakinleri üzerine toplamış ve O'nun mitolojik ve ritüel fonksiyonalist yaklaşımı bu bölgede müşahede edilen olaylar üzerine dayanmıştır. Tabou (Frazer Lecture, 1939) adlı eserinde A.R. Radcliffe-Brown, ilkel inançların anlaşılmasına mahirane katkılar getirmiştir. E.E. Evans-Pritchard'ın *Witchcraft, Oracles and magic among the azande* (1937) (Azendeler arasında büyü ve kehanet) ve *Neuer Religion* (1956) (Nuer Kabilesi Dini) isimli iki monografisi ve *The Work of the Gods in Tikopia* (Tikopia'da Tanrıların Ameli) isimli (1940) Raymond Firth'in eseri; J. Middleton'nun *Lugbara Religion* (1960); Lugbara Halkının Dini) isimli eseri ve G.Lienhardt'ın *The Religion of the Dinka* (1961 Dinka'ların Dini) adlı eserleri, ilkel din problemlerine doğru yönelen Britanya Sosyal Antropolojisinin aktüel yönlendirmesini açıklar. Artık Tylor'un Frazer'in ve Marett'in çağı çoktan kapanmış görünüyor. Antropoloji ise, dinin gelişmesi ve kaynağı gibi oldukça geniş ve kesin problemlerin anahtarı olarak telâkki edilmiyor. E.E. Evans-Pritchard'ın *Theories of Primitive Religion* (1965 ilkel Din Teorileri) adlı yeni eserinin de vardığı sonuç budur.

⁴¹ J.M. Kitagawa, "The history is religions America" isimli makalesinde Amerika'daki tarihî-dinî incelemelerin tarihinin bir özetini veriyor. Bkz: M. Eliade ve C.M. Kitagawa, *The history of religion: Assays in methodology* (Chicago, 1959), s. 1-30 yine bkz: Clifford Geertz, "Religion as a cultural system" in Michael Banton, *Anthropological approaches to the study of religion* (London-1966) s. 1-46.

Pettazzoni ve Dinin Bütüncü İncelenmesi :

Bu bölümün başında Sardaigne'de "İlkel Din" konusunda Raffaele Pettazzoni'nin monografisini zikretmiştim. Bu, sadece bu eserin değerinden değil; daha sonra yazarı tarafından ona verilen önemden ileri gelmektedir. Gerçekten o, Allgemeine religionswissenschaft⁴² (Genel Din Bilimi) sahasını tam olarak incelemeye teşebbüs etmiştir. O, yaklaşım ve metodunun bir din sosyologunun veya din psikologunun yaklaşım ve metodundan farklı olduğunu düşünerek kendini bir tarihçi olarak telakki ediyordu. Bununla beraber o, birtek sahanın uzmanı değil; "*Dinler Tarihçisi*" olmayı arzu ediyordu. Şüphesiz arada çok önemli fark vardı. Çünkü aynı şekilde birçok önemli bilgin de kendilerini "*Dinler Tarihçisi*" olarak telakki etmişlerdi. Ancak onlar, birtakım metodlar ve peşin tarihi hükümlerden başka birşey kabul etmemişlerdi. Bununla beraber onlar, sadece bir tek din sahasında ve hatta bazan da sadece muayyen bir devrin veya bir dinin sadece bir vechesi üzerinde uzmandılar. Şüphesiz bunların da eserlerinin çok büyük bir değeri vardır. Gerçekte bu eserler de "Dinlerin Genel İlmi'nin teşekkülü" için zarıdır. Misal olarak bunlardan, O. Kern'in ve W. Otto'nun "*Yunan Dini*"; L. Massignon'un ve H. Corbin'in "*İslâmiyet*", H. Oldenberg'in, H. Zimmer'in ve H. Von Glasenapp'ın "*Hint Dinleri*" konusundaki eserlerin zikredebiliriz. Bunlardan başka Paul Mus'un âbidevi eseri "Bara Budur" (Java'da Budist Mabedi) Giuseppe Tucci'nin "Tibetan Painted Scrolls" (Tibet Boyalı Tomarları'nı veya Erwin Goodenough'ın *Jewish symbols in the Greko-Roman period* "*Greko-Romen döneminde Yahudi Sembolleri*"ni de burada sayabiliriz. Bütün bu eserler bize "*tarihi araştırma*"nın önemini göstermektedirler. Yine de geniş anlâmda Dinler Tarihçisi, kendini sadece bir tek saha ile sınırlandırmamalıdır. Çünkü, onun disiplinin yapısı O'nu diğer dinleri de incelemeye zorlamaktadır. Öyle ki, mitoloji, âdâp, duâ, büyü, giriş merasimi, yüce tanrı vs. gibi dinî davranışları, kurumları ve anlayış şekillerini anlayıp, mukayese edebilsin.

Ne var ki, çok büyük uzmanlardan bazıları başka birçok sahanın da uzmanıdır. Meselâ, N. Soederblom ve G.F. Noore gibi bilginler, sahaları ile ilgili (İran ve Yahudilik) çok önemli kitaplar neşretmişler ve "*Genelciler*" olarak da oldukça popüler olmuşlardır. Grek dini tarihçilerinin pîri olan M.P. Nilsson da aynı zamanda folklor ve ilkel inançlar üzerinde çalışmıştır.

⁴² Mario Gandini, R. Pettazzoni'nin eserleri üzerinde bir bibliyografya neşretmiştir. Bkz.: *Studie Materiali di Storia delle Religioni*, 31 (1961): 3-31.

Büyük Germanist Jan de Vries, Celte Dinleri konusunda bir otorite olduğu kadar, folklor ve genel mitoloji konusunda da bir otorite idi. Franz Athheim'in çalışmaları ise, Roma ve Helenistik dinlerden İran, Türk ve Orta-Asya geleneklerine kadar uzanıyordu. *Georges Dumézil* ise, Hindî-Avrupaî dinlerin ve mitolojilerin tamamı ile meşguldu. W.F. Albright, bir İsrail dini uzmanı olduğu halde; Eski-Yakındoğu dinleri konusunda çok önemli yayınlar yapmıştı. Theodor H. Gaster'a gelince O'da folklor ve Eski-Yakındoğu'yu ilgilendiren sahada uzmandı. Şüphesiz bu listeyi uzatmak mümkündür.

Pettazzoni'nin nesli olan diğer bilginler de "*Din Bilimi'nin*" bütün saharlarında (Allgemeine Religionswissenschaft) çalışmak azminde idiler. Meselâ, bunlar arasından C. Clemen'i, E.O. James'i ve G. Van der Leeuw'u zikredebiliriz. Yine de, son derece büyük ve sert bir bilgin olan Clemen, genelde felsefi yorumun ötesine geçmezken, Van Der Leeuw bazen empresyonist bir yaklaşımla yetinmekte, Pettazzoni ise, daima Tarihi-Dinî bir yoruma yönelmekte ve genel bir prespektif içinde muhtelif araştırmaların sonuçlarını göstermektedir. Alanın hudutsuzluğuna rağmen, ana problemler O'nu çalışmalarından geri döndüremiyordu. Bunun için o *monoteizmin menşei, semavî tanrılar, sırlar, günah itirafı, Zerdüştlük ve İran dini, Grek Dini v.s. gibi bir takım problemleri ele almakta tereddüt göstermemiştir*. O'nun bilgisi geniş ve değerliydi. Uslûbu ise, dengeli ve zarıftı.

Croce tarihçiliğinin nüfuz edici etkisi altında yetişen *Pettazzoni*, dinî, tamamen tarihi bir fenomen olarak kabul ediyordu. Bunun için O, haklı olarak "*her dinî yaratılışın tarihiliği*" üzerinde ısrar ediyordu. O, "*Yunan Medeniyeti'nin yoktan meydana gelmediğini*" söylüyordu.. O'na göre, zaman içinde kendini gösterecek "*ebedî bir Yunanlılık*" mevcut değildir. Tarihin vicdanında her phainomenon bir genomenon'dur⁴³. Bu konuda *Pettazzoni* tarih şuurumuzu derinleştirmek için tarihi yönden, "*Yunan Dinini*" anlama zaruretine işaret etmektedir. Belki burada her dinî, tarihî olarak anlama zaruretinin âcil gereği üzerinde görüş birliğine varılabilir. Bununla beraber bir "*dinî şeklin*" gelişmesi ve kaynağı konusuna münhasıran eğilme, (her phainomenon bir genomenon' dur), yorum çalışmasını, historiographique bir çalışma düzeyine indirecektir.

Bunun sonucunda Yunan Dini, tarihin, edebiyatın, sikke ilminin (Numismatique), epigrafinin, Yunan arkeolojisi gibi klasik felsefenin sayısız

⁴³ R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique*, J. Gouillard'ın Fransızca çevrisi, Paris, 1953, s. 18-19.

dallarından biri durumuna gelecektir. Ve bütün araştırma sahalarında da aynı şey meydana geleceği için; Dinler Tarihi bağımsız bir disiplin olarak ortadan kaybolacaktır. Şükür ki, Pettazzoni bu riskin tam olarak bilincinde idi. Bunun için de hayatının sonunda “fenomenolijinin” ve “tarihin” tamamlanması konusunda şiddetle ısrar etmiştir. Diğer taraftan Freud ve Frazer olayında olduğu gibi; Pettazzoni tarafından verilen ferdi örnek; O'nun teorilerinden daha önemliydi. İşte, sadece O'nun sayesinde ki, “Dinler Tarihi” bu gün İtalya'da diğer birçok Avrupa ülkelerinden geniş ve de tam olarak anlaşılmuştur. Mesai arkadaşları ve genç talebeleri, hiç olmazsa kısmen “Pettazzonicilik Geleneğini” muhafaza etmeyi başarmışlardır. Bu, Dinler Tarihi'nin belli başlı problemlerine ilgi çekme ve Dinler Tarihi'ni modern kültür için aktüel ve anlamlı bir disiplin haline getirmek demektir⁴⁴. Böylece Tylor ve Lang tarafından kurulmuş, Frazer, Soederblom, Clemen, Mauss, Coomaraswamy ve Van der Leeuw tarafından devam ettirilmiş olan muhteşem Ansiklopedist geleneğin son biçimlendiricileri Pettazzoni ile kaybolmuştur.

Myth And Ritual School (Mit Ve Ritüel Ekol) :

Son derece canlı metodolojik tartışmalardan birisi de “*Myth and Ritual School*” (Mit ve Ritüel Ekol) veya “Patternism” (şekilcilik) konusunda gelişme göstermiştir. Aslında bu tartışma, S.H. Hooke tarafından neşredilen iki cilt esere “Myth and Ritual” (Mitoloji ve Ritüel, 1933) ve “The Labyrinth”, (Labirent)'e katkıda bulunan yazarlardan ve S. Mowinkel, I. Engell, G. Widengren gibi eski Yakın-Doğu dinlerinde ve kültürlerindeki müşterek unsurlar üzerinde oldukça ısrarlı olan İskandinav bilginlerinden kaynaklanıyordu. Meselâ, Hooke, Tanrı'yı temsil eden Kral'ın, kültür merkezi olduğuna ve bunun için de mahsüllerden ve sitelerin refahından sorumlu olduğuna işaret ediyordu. Altı ciltlik dizisi olan *King and Saviour* (1945-1955), (Kral ve Kurtarıcı) da G. Widengren, daha da ileri giderek Kral'ın, bizzat Kozmozun refahından sorumlu olduğunu söylüyordu. Widengren'e göre, işte bu anlayış daha sonra, İran ideolojisindeki Mehdi'liğin ve Yahudi Mesihciliğinin doğ-

⁴⁴ İtalyan bilginleri arasında Bkz: Uberto Pestalozza, *Religione Mediterranea Vecchi enoovi studi* (Milan, 1951) ve *Noovi Saggi di Religione Mediterranea* (Florance, 1964); Momolina Marconi, *Riflessi Mediterranei Nella più Antica Religione Laziale* (Messine-Milan, 1939); Angelo Brelich, *Gli Erroi Greci un problema storic-Religioso* (Rome, 1958); Ernesto de Martino, *Morte e pianto Rituale nel Mondo Antico* (Turin, 1958) ve *La Terra del Rimorso* (Milan, 1961); V. Lanternari, *La grande Festa* (Milan, 1951); Alessandro Bausani, *La presia Religiosa* (Milan, 1959); Ugo Bianchi, *il Dualismo Religiose* (Rome, 1958).

masına yol açacaktır. Yine burada Patternism (şekilcilik) problemi ile iktifa etmeyen İsveç'li bilginlerin yayınlarına da işaret etmekte yarar vardır. Yine, Widengren, aynı zamanda bir Din Fenomenolojisi, İran Dinleri Tarihi ve dinî hayatın muhtelif vecheleri üzerinde çok sayıda monoğrafilerin yazarıdır⁴⁵.

Patternism (Şekilcilik)'e, özellikle H. Frankfort tarafından bir çok yönden hücum edilmiştir⁴⁶. Bu büyük bilgin, göz önünde bulundurulmuş şekiller arasındaki "farklılıkların", benzerliklerden daha önemli olduğunu savunmuştur. Bunun için O, Mezopotamya'da, Kral'ın sadece Tanrı'nın temsilcisi olarak düşünüldüğü halde, Fravun'un bir tanrı telakki edildiği veya bir tanrı haline geldiği olayına dikkatleri çekiyordu. Oysa, tarihî olarak akraba kültürleri ile karşı karşıya kaldığımız zaman, farklılıklar ve benzerlikler aynı şekilde önemlidir. Meselâ, Portekizce'nin, Fransızca'dan ve Rumence'den farklı olması olayı, dilcilerin her üç dili de Roma dilinden saymalarına engel teşkil etmez. Kalıtsal olarak konuşulan bu üç dil, müşterek bir kaynak olan Latince'den gelmektedir. Myth and Ritual School (Mit ve ritüel ekol) konusundaki, hareketli tartışma, metodolojik plânda bazı karışıklıklar ortaya koymaktadır. Ben burada ne bazı İskandinav yazarlarının mübalağalarını, ne onların filolojik tedbirsizliğini ve ne de onların tarihî uyumsuzluğunu dikkate alıyorum. Burada üzerinde durduğum, yapı itibari ile birbirine benzeyen ve tarihî olarak akraba olan eski Yakın-Doğu dinî olayları arasında mukayese hakkımızın olup olmadığını öğrenmektir. Gerçekte dünyada mukayeselerin meşru şekilde yapılabildiği bir bölge varsa; o, Eski Yakın-Doğu'dur. Çünkü ziraatın, cilâlı taş kültürünün ve nihayet şehir medeniyetinin, Yakın-Doğu'da kurulan bir merkezden ışık saçtığını biliyoruz.

Georges Dumezil ve Hindî-Avrupaî Dinler :

Birbirine benzeyen metodolojik tedirginlik ve endişeler, Hindî Avrupaî mitolojiler ve dinî kurumları konusunda Dumezil'in parlak incelemeleri kar-

⁴⁵ Religiones Vörlid (2. Baskı, Stockholm, 1953); Hochgott-glaube im alten Iran (Uppsala, 1938); Die Religionen Irans (Stuttgart, 1965); L. Jospin'in Fransızca çevirisi: Les Religions de L. Iran, (Paris, 1968).

⁴⁶ H. Frankfort, The problem of similarity in Ancien Near Eastern Religions (Frazer, lecture, Oxford, 1951) S.H. Hooke, "Myth and Ritual" past and present" ins H. Hooke (ed), Myth, Ritual and Kingship (Oxford, 1958), s. 1-21; S.G.F. Brandon, The Myth and ritual Position critically Considered" in ibid, s. 261-291. Ayrıca bak: Theodor H. Gaster, Tehspis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East (New York, 1950, Gözden geçirilmiş ikinci baskı, New York, 1961).

şısındaki mukavemeti ortaya koymaktadır⁴⁷. Meselâ, müşterek Hindî Avrupaî kültür geleneğinin varlığını yakinen bilmemize ve hâlâ da muhtelif ve sayısız dış tesirler altında tanınmasına rağmen; Kelt sosyo-dinî veya İtalya sosyo-dinî kavramları ile, İran veya Veda dinî kavramlarının mukayese edilemeyeceğine itiraz edilmiştir.

Birçok ülkede aşılmakta olan mukavemete rağmen, Dumezilci yaklaşıma karşı gösterilen bu mukavemet, belli başlı üç nedenle ortaya çıkmıştır:

1- Mukayeseli Hindî-Avrupaî mitoloji incelemelerinin, Max Müller ve takipçilerinin aşırılıkları ile gözden düşürülmesi.

2- Bu asrın ilk çeyreğindeki, tarih öncesi halkların kültürlerinin ve manevi hayatlarının “ilkellerin karakteristik” özellikleri olarak kabul edilen şeyle yorumlama eğilimi. Böylece Dumezil'in “Hindî-Avrupaî ilkellerine” atfettiği ideolojik sitemi ihtiva eden belirgin mitolojinin, tarih öncesi bir cemiyet için çok “yüksek” ve çok “fantazi” görülmesi.

3- Muhtelif Hindî-Avrupaî dil uzmanlarının bir tek bilginin Hind-Avrupaî incelemeler alanının tamamını inceleyemeyeceğine kanaat getirmeleri⁴⁸.

Şüphesiz bütün bu itirazlar, birkaç yanlış anlamaya dayanmaktaydı:

1- Dumezil, Max Müller'in filolojik ve etimolojik metodunu değil, *tarihi bir metod kullanmıştır*. Böylece o, tarihi olarak akraba olan sosyo-dinî olayları mukayese etmiş ve neticede benzerliklerin, heterojen unsurların beklenmedik kalıntıları olmadığını; bilakis onların orijinal bir sistemin varlığını kabule sevkettiklerini göstermiştir.

⁴⁷Dumezil'in eserine en uygun giriş, *L'ideologie tripartite des indo Européens* (Bruxelles, 1958). Jupiter, Mars, Quirinus'un yeni baskısı için bkz.: *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941-1945. Dumezil'in eserleri için bkz.: *Hommages a Georges Dumézil*, Bruxelles, 1960, s. XI-XXIII. Dumezil için bkz.: M. Eliade, “La Souveraineté et la Religion indo Européenne” *Critique* (1949): 342-349. “Hindî-Avrupaî Dinlerin genel tarihi için bkz.: *Annales* 4 (1949): 183-191; Huguette Fugier “Quarante Ans de Recherches sur l'ideologie indo-Européenne: La Methode de M. Georges Dumézil”, *Revue d'Histoire et de philosophie Religieuses*, s. 45 (1965); 358-374; C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley et Los Angeles, 1966).

⁴⁸ Şüphesizliğin (scepticisme) Dumezil'in olağan üstü bilgisinden daha çok, O'nun sistematik “yeniden kurma” (reconstitution) sı ile tahrik olmuş olması ihtimal dahilindedir. Aslında akademik muhitlerde saygı ile kabul edilen, olağan üstü bilgi sahibi diğer uzmanlar da vardır. Fakat bu alimler, filolojik ve vakanüvist bilgileri aşma teşebbüsünde bulunmamışlardır.

2- Modern arařtırmalar, ilkelerin mantıklı ve sistematik bir şekilde dūřünmeye kabiliyetlerinin olmadığı ğeklindeki evrimci dūřūncenin hatasını ortaya koymuřtur. Őstelik ilkel olmak, bir yana, Hindī-Avrupaī öncesi kũltür dolaylı da olsa, Eski Yakın-Dođu'nun daha geliřmiř ŝehir medeniyeti ile devamlı zenginleřmiřtir.

3- Diğer taraftan bir tek adamın bunca dile sahip olmasının imkansızlığı ğeklindeki peşin hũkũm de yanlıştır. Zira böyle bir hũkũm ferdī tecrübeye ve istatistik bilgilere dayanmaktadır. Őne de bu geçersizdir. ũnkũ sadece ikna edici bir delil, Sanskritçe, Kelte veya Kafkasa bir metnin Dumezil taraftından verilen yorumu, sŕz konusu dildeki bilgi eksikliğini ortaya koyacaktır.

1940-1960 arasında neşredilen ilgi çekici kitaplar ve monografilerde Georges Dumezil, "*Toplumun ũlũ Hindī-Avrupaī kavramı*" adını verdiği konuyu incelemiştir. Yani onun ũst ũste konmuş ũlũ taksimi, ũ fonksiyona uygun dūřuyordu: HũKũMDARLIK, ŐİDDET VE VERİMLİLİK. Dumezil'e gŕre, her fonksiyon, sosyo-politik bir kategorinin bir sorumluluğu altına konarak (Krallar-Savaşçılar-Besin Őreticileri) ve doğrudan doğruya ŕzel bir tanrı tipine bağlanmışlardır. (Meselâ, eski Roma'daki Jũpiter, Mars, Qyirinus gibi). Birinci fonksiyon, iki role veya iki tamamlayıcı veeye ayrılmıştır. Bu da sihrī hũkũmdarlık ve hukukī hũkũmdarlıktır. Her ikisi de Veda'larda VARUNA ve MİTRA taraftından aydınlatılmıştır. İşte bu Hind-Avrupaī öncesi temel ideolojinin gŕrũnũřũ, tarih boyunca Hind-Avrupaī halkların her biri taraftından muhtelif ğekilde geliştirilmiş ve yorumlanmıştır. Meselâ, Dumezil ikna edici bir ğekilde, Romalıların mitolojik dŕnemleri tarihleştirirken; Hind dehasının kozmolojik terimlerde orijinal ŝemayı hazırladıklarını gŕstermiřtir. Őyle ki en eski Roma mitolojisinin en eski tarihi olaylarda ve kişilerde ortaya çıkarılmış olduğunu TİTE LİVE, tarihlerinin birincisinde tasvir etmiştir.

Dumézil, "*ũlũ*" ideoloji ile derinleşen araştırmasını, Hind-Avrupaī ritũeller ũzerindeki, Veda ve Latin tanrıçaları konusundaki monografileriyle veya Roma dini konusundaki hacimli eseri ile (1966) tamamlamıřtır⁴⁹. Burada, uzmanların, Dumézil'in elde ettiği sonuçları ve kullandığı metodu her geçen gũn kabul ettiklerini ve ondan yararlandıklarını belirtmeliyiz. Hind-Avrupaī dinlerin anlaşılmasına şimdilik en yeni katkı olan eserinden daha ŕnemli olan şey; Dumezil'in, Dinler Tarihi için başlıca ŕnek teşkil etmiş ol-

⁴⁹ *Rituels Indo-Européens à Rome* (Paris, 1954); *Aspects de la Fonction guerrière chez les Indo-Européens*, (Paris-1955); *La Religion Romaine Archaique*, (Paris, 1966), *Déeses Latines et mythes védiques* (Brux. 1956).

masıdır. Gerçekten Dumêzil, Felsefe ve Sosyoloji'den elde edilen bilgilerle, metinlerin filolojik ve tarihî analizlerinin nasıl tamamlanabildiğini göstermiştir. Yine o, sosyal ve dinî müesseselere taban görevi yapan "Temel İdeolojik Sistemi" açıklayarak, belli bir dinî erkanın bir mitolojinin veya bir tanrısal figürün doğru şekilde anlaşılabilceğini ortaya koymuştur.

Van Der Leeuw ve Din Fenomenolojisi :

Gerardus Van der Leeuw ismi, daima Din Fenomenolojisine bağlı kalmıştır. Din Fenomenolojisi konusunda ilk eseri o yazmıştır. Fakat Rudolf OTTO'da olduğu gibi, O'nun da eserindeki çok yönlülük, çok sıkı bir tasnife imkan vermemektedir. Gençliğinde Doğu dilleri okumuş ve Mısır dini konusundaki hazırladığı tezle "Doktor" ünvanına sahip olmasına rağmen, daha sonra ilk din konusunda iki muhteşem kitap, diğer muhtelif dinler, ilkel Monoteizm problemi ve din psikolojisi ile ilgili sayısız makale ve monografiler neşretmiştir. Ayrıca o, şair, müzisyen, kilise adamı ve sanattaki "Kutsal" konusunda da önemli bir eserin yazarıdır⁵⁰. Bununla beraber, onun doymaz merakı ve çok yönlü ilgisi, neticede eserine hizmet etmeyecektir. Leeuw, ayrıca son derece yetenekli de bir yazardı. Çünkü o, fevkalade güzel ve açık yazıyordu. Bunun için eserleri rahatça anlaşılabilir, yoruma gerek kalmıyordu. Fakat felsefî çevrelerde, hemen hemen kuru, zor, bilmece vâri bir üslubun moda olduğu bir devirde; açıklığın sanatkârane vasıfların; sathilikle, amatörlükle, orijinalsizlikle karıştırılma tehlikesi de vardı.

Van Der Leeuw'un *Phänomenologie der Religion* (1993; Din Fenomenolojisi)⁵¹ isimli eserinde, Husserl'e (çok az referans bulunurken) Jaspers'e, Dilthey'e ve Spranger'e yeterince referans görülmektedir. Van Der Leeuw *Gestaltpsychologie* (Formel Psikoloji) ve *Strukturpsychologie*⁵² (Yapısal Psi-

⁵⁰ Bu kitabın İngilizce çevirisi için bkz: Sacred and Profane Beauty (New York, 1966).

⁵¹ Bu kitabın Fransızca yeniden gözden geçirilmiş baskısı, Yazar ve J. Marty'nin işbirliği ile "La Religion dans son essence et ses Manifestations" *phénoménologie de la Religion* (Paris, 1955) ismi ile yeniden neşredilmiştir.

⁵² Bkz: Fokke Sierksma *Phaenomenologie der Religie en complexe psychologie* (Groningue Üniveristesinde, Aralık 1950, Assen, 1951'de takdim edilen doktora tezidir). Din Fenomenolojisi için Friederich Heiler'in eserleri de önemlidir. Özellikle O'nun monografisi klasik haline gelmiştir. Bkz: "Das Gebet, Münich, 1929; E. Kruger ve J. Marty'nin Fransızca çevirisi bkz: La prière, Paris, 1931; yine Heiler'in, daha yeni olan kitabı için Bkz: *Erscheinungsformen Und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961, Diğer fenomenolojik katkılar, G. Mensching, W. Brede Kristensen ve C.J. Bleeker tarafından sağlanmıştır. Yine bu konuda bkz: Eva Hirschman *Phänemonologie der Religion*, Wurzburg-Anmuhle, 1940.

koloji)nin sonuçlarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Yine de o, tasvirleri içinde, dinî donelere ve onlara has olan irâdiliğe bağlı olduğu ölçüde “*Din Fenomenoloğu*” olarak kalacaktır. O, dinî tasvirleri, birtakım sosyal, psikolojik veya akılcı fonksiyonlara indirmenin imkansızlığına işaret etmiş, dinî, dinden başka birtakım şeylerle açıklamaya çalışan tabiatçı ön yargıları, reddetmiştir. O’na göre, *Din Fenomenolojisinin başlıca işi, “Dinî fenomenlerin” iç yapılarını aydınlatmaktır.* Pek tabii ki o, haksız olarak dinî fenomenlerin tamamının üç yapıya (Grundstrukturen) indirilebileceğini düşünüyordu. Bu temel yapılar: *Dinamizm* (Dinamisme); *Animizm* (Animisme)); *Déizm* (Déisme) dir. Ancak o, dinî yapıların tarihi ile ilgilenmiyordu. *İşte, O’nun yaklaşımının en ciddi eksik yönü de burasıydı.* Çünkü O, en yüksek dinî ifadenin (Meselâ, mistik vecd hali gibi), tarihî olarak şartlanmış olan kültürel ifadeler ve yapılar içinde kendini gösterdiğini söylüyordu. (Bu konuda ileride bilgi verilecektir). Gerçekten Van Der Leeuw, dinin jenetik bir fenomenolojisini veya morfolojisini hazırlamaya hiçbir zaman girişmemiştir. Fakat, böyle bir boşluğun, O’nun eserinin önemini azaltmadığını tekrar belirtmekte yarar vardır. O’nun evrensel dehası, O’na yeni bir dinî yorumu sistemleştirme ve ikmal etme imkanı vermemiş de olsa; yine de O, bu sahada heyecanlı bir öncü olmuştur.

Fenomenologlar ve Din Tarihçileri :

Din fenomenolojisine gösterilen fazlaca ilgi, hayatlarını “*Dinler ilmine*” adayanlar arasında belli bir ölçüde gerilim meydana getirmiştir. Dinî Fenomenlerin “*yapısını*” ve “*özünü*” anlayabileceklerini belirten fenomenologların iddiasına karşı, muhtelif tarihî ve tarihçi ekoller, çok şiddetli tepki göstermişlerdir. Tarihçiler için din, tarih ötesi hiçbir değeri ve anlamı olmayan, münhasıran tarihî bir olaydır. Bunun için dinin “*özünü*” araştırmak demek, eski Palatoncu hataya yeniden düşmek demektir. (Tarihçiler, mutlak surette Husserl’i ihmal etmişlerdir).

Tarihçilerle fenomenologlar arasında bu “*Alt edilmez*” gerilime, daha önce de işaret etmiştik. Ancak, çok sayıda bilginin, bu iki tutumu bütünleştirecek daha geniş bir Perspektif arama yolunda olduğunu gösteren belirtiler de vardır. Şimdilik muhtelif metodolojik yaklaşımlar ve teorik varsayımlar gelişmelerdeki yararlılıklarını ve geçerliliklerini esaslı şekilde ispat etmişlerdir. Böylece onlar “*yorum planındaki*” gelişmeye katkıda bulunmuşlardır. Ananda Coomaraswamy’nın modern öncesi bütün kültürleri ilham eden “*süreklilik felsefesi*” ve “*ilkel evrensel gelenek*” düşüncesiyle ilgili ferdî kana-

ati, kabul edilsin veya edilmesin bu, Budist veya Veda ile ilgili “*dinî yaratılış*” üzerine bu yazar tarafından tutulmuş, “*beklenmedik bir ışığı*” ihtiva etmektedir. Yine Henry Corbin'in “*Anti-Tarihçiliğine*” pek iştirak edemeyiz. Ancak, bu âlimin de, kendi zamanına kadar Batılı bilginlerce bilinmeyen “*İslâm Tasavvuf Felsefesinin çok önemli bir boyutunu*” bu kavram sayesinde araladığı da inkar edilemez.

Kısaca, bir yazarın eseri “*Dinî yaratılışın belli bir tipinin anlaşılmasına*” sunduğu katkıya göre değerlendirilir. Bundan dolayı, Dinler Tarihçisi, Meteryallerini, yorumla manevi mesajlar haline dönüştürebildiği ölçüde, çağdaş kültür içinde, rolünü ifa edecektir. Fakat, ileride göreceğimiz, sebeplerden ve sonuçlardan dolayı durum her zaman maalesef böyle olmamıştır...⁵³

⁵³ Yazarın bu konudaki görüşleri için bakınız: Prof. Dr. Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Türk. çev. Prof. Dr. Mehmet Aydın, (Kültür Bakanlığı Yayınları), Ankara, 1990.

