

# Şiddet ve Kutsal

RENÉ GIRARD



ŞİDDET VE KUTSAL  
RENÉ GIRARD



RENÉ GIRARD, 1923'te Fransa'nın Avignon kentinde doğdu. 1943-47 arasında ortaçağ tarihi eğitimi aldı. 1947'de Indiana Üniversitesinde ders vermeye başladı ve bundan sonra çalışmalarını ABD'de sürdürdü. 1950'de aynı üniversitede doktorasını tamamladı ve edebiyat dersleri vermeye başladı. 1971-76'da New York Devlet Üniversitesinde ders verdi. 1995'te Stanford Üniversitesinden emekliye ayrıldı. Meslektaşları ve dostları 1990'da Girard'ın eserleriyle

başlayan araştırmaları geliştirmek amacıyla Şiddet ve Din Kolokyum'u kurdular. Girard'ın düşünceleriyle başlayan tartışmaları zenginleştirmek için 1994'ten beri her yıl *Contagion* adlı bir dergi yayımlanıyor. René Girard'ın Türkçede daha önce *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat* (çev. Arzu Etensel İldem, Metis, 2001) adlı kitabı yayımlandı.

NECMIYE ALPAY, 1969'da Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdi. Doktorasını uluslararası iktisat alanında yaptı. AÜSBF'deki öğretim üyeliği, 12 Eylül dönemi tutuklamalarıyla sona erdi. Üç yıl Mamak Cezaevi'nde kaldı. Bu kopukluk, ilgi alanı olarak dilin öne çıkması sonucunu verdi. Cezaevi sonrasında yaşamını çevirmenlik yaparak sürdürdü. *Kuram*, *Ludingirra* ve *Sombahar* dergilerinde editör olarak çalıştı. 1996-2003 arasında Akademi İstanbul'da ve Yeditepe Üniversitesi'nde Türkçe ve Yaratıcı Yazarlık dersleri verdi. *Türkçe Sorunları Kılavuzu* adlı kitabı Metis Yayınlarından çıktı.

# Şiddet ve Kutsal

RENÉ GIRARD

Çeviren

NECMİYE ALPAY



Kanat Kitap 1  
ŞİDDET VE KUTSAL  
RENÉ GIRARD

• Antropoloji • Psikoloji • Edebiyat eleştirisi

1. Baskı: Kasım 2003 (2000 adet)

ISBN 975-8859-01-3

© Editions Bernard Grasset, 1972

Özgün adı: *La Violence et le Sacré*

© Türkçe yayın hakları Pusula Yayıncılık Ltd. Şti., 2003

Kanat Kitap, bir Pusula Yayıncılık Ltd. kuruluşudur.

Editör: Orhan Koçak

Fransızcadan çeviren: Necmiye Alpay

Tasarım: Mehmet Sinan Niyazioğlu

Sayfa düzeni: Mehmet Öztürk

Dağıtım sorumlusu: Hüseyin Üstünel

Baskı: Acar Matbaası, tlf. (0212) 422 18 00

**Kanat Kitap**

Akyol Sokak 55/3 80060 Cihangir/İstanbul

tlf. (0212) 252 42 80 pbx • faks: (0212) 293 15 44

e-posta: [kanat@kanatkitap.com](mailto:kanat@kanatkitap.com)

## İÇİNDEKİLER

1. Kurban	1
2. Kurban Bunalımı	53
3. Oidipus ve İkame Kurban	95
4. Mitoslann ve Ayinlerin Doğuşu	125
5. Dionysos	169
6. Taklit Arzudan Canavar Kopyaya	203
7. Freud ve Oidipus Karmaşası	239
8. "Totem ve Tabu" ve Ensest Yasakları	273
9. Lévi-Strauss, Yapısalcılık ve Evlilik Kuralları	317
10. Tannılar, Ölüler, Kutsallık ve Kurban İkamesi	361
11. Tüm Ayinlerin Birliği	395
12. Sonuç	449
Sözlükçe	469
Adlar Dizini	471

Yazar, bu çalışmayı kolaylaştıran bursu ve boş zamanı sağlayan  
Guggenheim Vakfı ile, Buffalo'daki New York Üniversitesi  
Fen ve Edebiyat Fakültesi'ne teşekkür eder.  
Ayrıca, başta Eugenio Donato ve Josué Harari olmak üzere,  
gündelik çalışmalarında yardımcı olan, önerileriyle  
bu kitaba katkıda bulunan tüm arkadaşlarına şükranlarını sunar.

## BİRİNCİ BÖLÜM: KURBAN

**K**urban sunumu çoğu kültürde birbirinin tersi olan iki ayrı biçimde ortaya çıkıyor: Bazen, ağır ihmal dışında geri durulamayacak “çok aziz bir şey” olarak, bazense tam tersine, yine ağır rizikolara girilmeden işlenemeyecek türden bir suç olarak.

Hubert ve Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice/ Kurban Sunumunun Doğası ve İşlevi”<sup>1</sup> başlıklı makalede, kurban sunumunun bu –hem meşru hem gayrimeşru, hem kamuya açık hem neredeyse kaçaklık gerektiren– iki yönlülüğünü açıklayabilmek için kurbanın kutsallığını söz konusu ediyorlar. Kurban adayı kutsal olduğu için, öldürülmesi suçtur... ama öldürülme kutsal da olmayacaktır. Bu noktada oluşan döngü kısa bir süre sonra *çiftnamlılık* gibi tumturaklı bir ad alacak ve günümüze kadar da bu adı koruyacaktır. Terim bize bugün hâlâ ne kadar ikna edici, hatta etkileyici görünürse görünsün, XX. yüzyıldaki şaşırtıcı kötü kullanımlarından sonra belki de artık bu terimin gerek duyulan hiçbir aydın-

<sup>1</sup> Henri Hubert ve Marcel Mauss, *L'Année sociologique* içinde, 2 (1899).



latmayı sağlamadığını, gerçek bir açıklama oluşturmadığını kabul etmenin zamanı gelmiştir. Bu terimle olsa olsa hâlâ çözüm bekleyen bir soruna işaret edilebiliyor, o kadar.

Kurban edimi her ne kadar suç oluşturan bir şiddet kullanımı gibi görünüyorsa da, örneğin, Yunan tragedyasında kurban çerçevesinde açıklanamayacak bir şiddet de yoktur. Denecektir ki tragedya yazan şair, itici olabilecek gerçekliklerin üstüne şiirsel bir şal örter. Bunda kuşku bulunmamakla birlikte, kurban edimi ile cinayet, aralarında akrabalık olmasa buradaki ikame oyununa uygun düşmeyeceklerdi. O kadar açık seçik bir olguyla karşı karşıyayız ki altını çizmek biraz gülünç kaçıyor, ama yararsız da değil, çünkü kurban alanındaki ilk ipuçlarının artık hiçbir ağırlığı kalmamış durumda. Kurban ayinini bir kez “salt” simgesel değilse bile “esas olarak” simgesel bir kurum olarak kabul ettiniz mi, hakkında hemen hemen her isteğinizi söyleyebiliyorsunuz. Konu, belirli bir gerçekdışı düşünme tipine son derece elverişli.

Kurban sunumunda bir giz var. Klasik insan bilimlerinin sofulukları merakımızı uyandırmak yerine uyuşturur, ama antik çağ yazarlarını ziyaret etmek uyandırıcıdır. Kurban sunumundaki giz bugün de giz olmayı sürdürüyor. Modernlerin bu gizi ele alma tarzında üstün olan yan nedir, bilinmez: Hoşça vakit geçirme mi, kayıtsızlık mı, yoksa gizli bir sakınma mı? Burada ikinci bir giz var mı, yoksa aynı gizle mi karşı karşıyayız? Sözgelimi, kurban sunumu ile şiddet arasındaki ilişkileri neden hiç sorgulamıyoruz?

Son incelemeler, fizyolojik şiddet mekanizmalarının bir bireyden diğerine, hatta bir kültürden diğerine pek az değiştiğini düşündürüyor. Anthony Storr’a göre, öfkelenmiş bir adama ya da kediyeye en çok benzeyen şey ancak bir başka öfkelenmiş adam ya da kedidir.<sup>2</sup> Kurban sunumunda (en azından bu edimin ayin olarak varoluşunun belirli aşamalarında) şiddetin oynadığı bir rol varsa, elimizde de genel-

<sup>2</sup> (*Human Aggression/ İnsanın Saldırısı*, Atheneum, 1968).

likle bilmediğimiz, az bildiğimiz ya da belki sandığımızdan daha az bildiğimiz kültür değişkenlerinden hiç değilse kısmen bağımsız olduğu için çözümlenmede işe yarayacak bir ipucu var demektir.

Şiddet arzusu bir kez uyandı mı, bunun ardından kişiyi kavgaya hazırlayan bazı bedensel değişmeler geliyor. Şiddete adanmışlık durumunun bir süresi var. Uyarı sona erer ermez nedeni de ortadan kalkın basit reflekslerle bir tutulmaması gerekiyor bu durumun. Storr, özellikle toplum halindeki olağan yaşam koşullarında, şiddet arzusunu yatıştırmanın, böyle bir arzuyu uyandırmaktan daha zor olduğuna işaret ediyor.

Sık sık, şiddetin “akıldışı” olduğu söylenir. Oysa şiddet nedensiz değil; hatta zincirlerinden boşanmak istediğinde kendine gayet yerinde nedenler bulmayı da iyi biliyor. Ancak, bu nedenler ne kadar yerinde olursa olsun hiçbir biçimde ciddiye alınamaz. Şiddet de zaten, başlangıçta hedef aldığı konu ya da nesne menzile dışına çıkıp şiddeti takmaz olduğunda, o nedenleri unutacaktır. Doymulmamış şiddet her zaman bir yedek kurban arıyor, sonunda buluyor da. Öfkesini uyandırmış olan yaratığın yerine, birden, zayıf ve el altında olmak dışında öfkelenenin şimşeklerini üstüne çekecek hiçbir özelliği olmayan birini koyuyor.

Bu yedekleme yetisinin insandaki şiddete özgü olmadığını düşündüren pek çok belirti var. Konrad Lorenz,<sup>3</sup> belirli bir alanın egemenliği için kavgaya giriştiği erkek türdeşleri kendisinden uzaklaştırılırsa saldırganlığını kendi ailesine yöneltip sonuçta ailesini yok eden bir balık türünden söz ediyor örneğin.

Kurban sunumunun da aynı türden, ama ters yönde bir ikame işlemine dayanıp dayanmadığını düşünmek gerek. Sözgelimi, hayvanların kurban edilmesini, şiddetin korunmak istenen bazı varlıklardan, ölmesine daha az önem verilen ya da hiç önem verilmeyen varlıklara çevrilmesi olarak düşünebiliriz.

<sup>3</sup> *l'Agresion/ Saldırganlık*'ta (Flammarion, 1968).

Joseph de Maistre'in<sup>4</sup> bir gözlemine göre, kurban edilen hayvanlarda her zaman, şiddetin gözü boyanmak istenircesine insansal bir şeyler bulunmaktadır:

Seçilen hayvan her zaman yararı açısından en değerli, güdülü ve alışkanlıkları açısından en tatlı, en masum, insanla en çok ilişki içinde olanıydı. (...)

Kurbanlık olarak seçilen hayvan türleri, deyim yerindeyse, nitelikçe *en insani* olanlardı.

Modern budunbilim bazen bu tür sezgileri doğruluyor. Kurban geleneğinin bulunduğu bazı kırsal topluluklarda sürüler insanların varoluşuyla sıkı bir beraberlik içinde. Örneğin, Yukarı Nil havzasında yaşayan iki halkta (E.E. Evans-Pritchard tarafından incelenen Nuerler ile daha yakın zamanlarda Godfrey Lienhardt tarafından incelenen Dinkalar), insanların toplumuna koşut ve aynı biçimde yapılandırılmış bir büyükbaş hayvan toplumu bulunuyor.<sup>5</sup>

Nuer dilinin büyükbaş hayvanlarla ilgili terimleri, gerek iktisadi ve teknik açılardan, gerekse ayin, hatta şiiir açısından son derece zengin. Bu terimler, sürü ile insan topluluğu arasındaki ilişkiler bakımından değerli ve incelikli saptamalarda bulunma olanağı sağlıyor. Hayvanların renkleri, boynuzlarının biçimi, yaşları, cinsiyetleri ve bazen beşinci kuşağa kadar ayırt edilip anımsanan soyları, her hayvanın kültürel açıdan ayırt edilmesine ve insan toplumunun gerçek bir ikizinin oluşturulmasına olanak veriyor. Her bireyin birkaç adından biri mutlaka aynı zamanda bir hayvanın adı oluyor ve o hayvanın sürü içindeki yeri, sahibinin topluluk içindeki yerine benziyor.

Topluluk içindeki farklı kesimler arası anlaşmazlıkların konusu genellikle sürü oluyor; her tür ceza ve tazminat hayvan cinsinden

<sup>4</sup> *Eclaircissement sur les sacrifices/ Kurban Sunumuna İlişkin Açıklamalar*'da.

<sup>5</sup> E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford Press, 1940); Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience, the Religion of the Dinka* (Oxford Press, 1961).

ödeniyor. Çeyizler de sürülerden oluşuyor. Evans-Pritchard'a göre, Nuerleri anlamak için "ineklere bakmalı" şiarını benimsemek gerekir. İnsanlarla sürüleri arasında, yine Evans-Pritchard'ın deyimiyle, bir tür ortakyaşam (sembiyoz) vardır. Bu ortaklık bize, topluluğun belirgin özelliği olarak, kırsal toplumlarla sürüleri arasındaki ilişkilerde farklı derecelerde bulunabilen yakınlığın karikatürsü denebilecek aşırılıktaki bir örneğini göstermektedir.

Yerinde yapılan gözlemler ve kuramsal düşünce bizi kurban sunumunun açıklaması konusunda ikame varsayımına dönmek zorunda bırakıyor. Konuyla ilgili antik çağ literatürü hep bu fikirle dolu. Bu nedendir ki çoğu modern, ya bu fikri kaldırıp atıyor ya da çok az anıyor. Sözgelimi Hubert ile Mauss, beraberinde bilimle bağdaşmayan bütün bir ahlak ve din değerleri toplamını getirdiği için olsa gerek, bu fikirden sakınıyorlar. Joseph de Maistre gibi birinin ise, kurbanı her zaman başka bir "suçlu"nun vebalini ödeyen "masum" bir yaratık olarak gördüğü bir gerçek. Bizim önerdiğimiz varsayım ise bu ahlaki farkı ortadan kaldırıyor. Gizil kurbanla fiili kurban arasındaki ilişkiyi suçluluk-masumiyet çerçevesinde tanımlamak gerekir. Burada "cezası çekilecek" bir şey yok. Toplum, kendi mensuplarını ya da ne pahasına olursa olsun korumak istediklerini vurabilecek olan bir şiddeti, görelî olarak o kadar da önemsenmeyecek, "feda edilebilir" bir kurbanı yöneltmeye çalışıyor.

Şiddeti korkutucu kılan tüm nitelikler, o kör kaba kuvvet, zincirlerinden boşanma saçmalığı, şiddetin tek özelliği değil: Bunların yanında, şiddetin ikame kurbanı saldırmak konusundaki o tuhaf eğilimi de var ki bir düşman olarak aldatılmasına, uygun bir anda önüne onu tatmin edecek zavallı bir ganimetin atılmasına olanak veriyor. Bize kurdu, devi ya da ejderhayı peşinde oldukları çocuk yerine koca bir taş büyük bir oburlukla yutarken gösteren masallar da kurban sunumuyla ilintili olabilir.

Şiddet ancak çıkış yolları kapatılmadan, önüne dişlerini geçirebileceği bir şeyler atılarak aldatılabilir. Habil ile Kabil öyküsünün bir anlamı da budur belki. *Kutsal Kitap*'ta her kardeşle ilgili tek bir açıklama verilir. Kabil toprağı ekip biçerek hasatı tanrıya sunar. Habil ise çobandır; sürüsünün verdiği ilk yavruları kurban eder. İki kardeşten biri diğerini öldürür; kurban olarak kesilen kardeş, elinde hayvan-kurban biçiminde bir şiddet-aldatan bulunmayan kardeşdir. Kurban kesme biçimindeki tapınma ile kurban dışı tapınma arasındaki bu fark gerçekte tanrının Habil lehine verdiği hükümden başka bir şey değil. "Tanrı, Habil'in kurbanlarını kabul etti, Kabil'inkileri kabul etmedi" demek, Kabil kardeşini öldürürken Habil'in öldürmediğini, bir başka dilde, tanrısal dilde yeniden söylemektir.

*Eski Ahit*'te ve Yunan mitolojisinde erkek kardeşler hemen hep düşman kardeşlerdir. Birbirlerine uygulamaya yazgılı göründükleri şiddet ancak üçüncü bir tarafın kurban edilmesiyle yok olur. Kabil'in kardeşine duyduğu "kıskançlık," kendisine kurbandsal bir çıkış yolu tanınmamış olmasından ayrı düşünülemez.

Bir İslam geleneğine göre, tanrının İbrahim'e oğlun İshak yerine kurban et diye yolladığı koç daha önce Habil tarafından kurban edilmiş olan koçtur. İlk seferinde bir insanın yaşamını kurtarmış olan hayvan, birini daha kurtarmıştır. Burada söz konusu olan, birtakım mistik hülyalar değil, kurban ayininin işleviyle ilgili ve doğrudan doğruya metinden alınma öğelerle dile getirilen, reel bir sezgidir.

*Kutsal Kitap*'ta, kurbandaki ikame işleminde amacın şiddeti aldatmak olduğu fikriyle aydınlatılabilen bir başka büyük sahne daha var ki bu sahne de fikrimizin bazı yeni yönlerini aydınlatıyor: Yakup'un, babası İshak tarafından kutsanması sahnesi.

İshak yaşlıdır. Öleceğini düşünerek, sadece büyük oğlu Esav'ı kutsamak ister; bundan önce, oğluna, gidip avlanmasını ve kendisine "nefis bir yemek" getirmesini söyler. Bunu işiten küçük oğlu Yakup, annesi Rebeka'ya haber verir. Rebeka, aileye ait sürüden iki

adet oğlak alarak bunlardan nefis bir yemek yapar, oğlu Yakup da Esav'mış gibi yaparak bu yemeği babasına sunar.

Ishak korse de, Yakup, ağabeyininkiler gibi tüylü olmayıp düz ve pürüzsüz olan elleri ve boynu nedeniyle tanılmaktan korkar. Rebe-ka, bu cildi oğlak derisiyle örtmek gibi mutlu bir fikre kapılır. İhti-yar, Yakup'un elleriyle boynunu yoklar, ne var ki küçük oğlunu ta-nımaz ve Esav diye Yakup'u kutsar.

Oğlaklar babanın aldatılmasına, başka bir deyişle şiddetin tehdit ettiği oğuldan uzaklaştırılmasına iki farklı açıdan hizmet ediyor. Oğul, lanetlenmeyip kutsanmak için, babasının huzuruna kesip sunduğu hayvandan önce çıkmak durumunda. Doğrudan, kurban edilen hayvanın krkne saklanıyor. Hayvan yine babayla oğul ara-sında yer alarak, şiddeti ortaya çıkarabilecek bir doğrudan dokun-mayı önlüyor.

Burada iki tip ikame işlemi i ie; bir kardeşi diğerinin yerine koyma ile, bir hayvanı bir insanın yerine koyma. Metinde bunlardan yalnızca biri açıkça dile getiriliyor. Bir anlamda ikincisinin yansıtıl-dığı bir perde de olan o ilk ikame işlemi.

Yüzünü sürekli olarak kurbanla dönük tutan şiddet, başlangıçta-ki hedefini gözden yitiriyor. Dolayısıyla, kurban ikamesi belirli bir yanlış anlama içeriyor. Kurban sunma edimi, bir araç olarak etkisi-ni, temelindeki yer değiştirme işlemini gizlemesine borçlu. Yine de edim, ilk nesneyi de, kesilen kurbanı da büsbütün unutmamak du-rumunda, çünkü unutursa ortalıkta ikame işlemi kalmayacak, kur-ban edimi de nedenini yitirecektir. Az önce anlattığımız sahne, bu iki gereği tam olarak yerine getirmektedir. Metin, kurban ikamesini tanımlayan tuhaf aldatmacayı doğrudan anlatmıyor ama sessiz de geiştirmeyip bu ikame işlemini bir başkasıyla karıştırıyor, ilkinin an-cak bir aralıktan, dolaylı ve kaçamak bir biçimde görmemize olanak veriyor. Metnin kendisinin de kurbansal bir niteliği var belki. Bir ikame olgusunu açığa vurur gibi yapıyor ama, yarısı ilkinin arkasına

saklanmış bir ikame işlemi daha var orada. Bu metinde bir kurban sisteminin temelinde yatan miti elde bulundurduğumuzu kabul edebiliriz.

Yakup genellikle kurban şiddetinin aldatmacalı kullanımıyla bağlantılı bir kişilik. Yunan dünyasında buna benzer bir rolü yer yer Odysseus oynuyor. Tekvin bölümünde Yakup'un kutsanması ile *Odysseia*'daki Kyklop öyküsünü, özellikle de kahramanımızın canavardan kaçmasını sağlayan harika hileyi karşılaştırmak verimli olabilir.

Odysseus ve yol arkadaşları Kyklop'un inine kapatılmışlardır. Kyklop her gün içlerinden birini yutmaktadır. Böyle giderken, hayatta kalanlar, ateşte kızdırılmış bir şişle cellatlarını kör etme kararı alırlar hep birlikte. Öfkeden ve acıdan deliye dönen Kyklop, saldırganlar kaçmasın diye mağaranın girişini kapatır. Yalnızca otlamaya gitmesi gereken koyunların girip çıkmasına izin verir. Tıpkı kör İshak'ın el yordamıyla oğlunun boynunu ve ellerini yoklayıp her dokunuşta oğlak postuna rastlaması gibi Kyklop da dışarıya yalnızca hayvanların çıktığından emin olmak için koyunların sırtını bir bir yoklamaktadır. Kyklop'tan daha kurnaz olan Odysseus bir koyunun altına saklanır; karnına yapıştığı koyun, postuyla hayata ve özgürlüğe taşır onu.

Tekvin'deki sahne ile *Odysseia*'daki birbiriyle ilişkilendirildiğinde, ikisinin de kurban edimiyle yorumlanması akla yakın bir duruma geliyor. Her seferinde, yaşamsal an geldiğinde şiddetin hedef aldığı insanla şiddet arasına bir hayvan girmektedir. İki metin birbiri ni aydınlatıyor böylece; *Odysseia*'daki Kyklop, kahraman üstündeki, Tekvin'de karanlıkta kalmış olan o tehdidi vurgulamakta, Tekvin'deki oğlak kesip nefis bir yemek sunma edimi ise *Odysseia*'nın koyununda pek göze çarpmayabilecek olan kurbansal özelliği açığa vurmaktadır.

Kurban sunumu her zaman, kurban eden biri ile bir “tanrısal varlık” arasında aracılık etmek olarak tanımlanageldi. Biz modernler için tanrısal varlığın en azından kanlı kurban ayini düzleminde herhangi bir gerçekliği olmadığından, geleneksel yorum kurban kurumunu bütünüyle düşgücüne havale etmiş durumda. Hubert ile Mauss’un görüşü, Lévi-Strauss tarafından *Yaban Düşünce*’de ortaya konan yargıya da yol açmış oldu: Kurban sunumu reel bir şeye denk düşmemektedir; bu edimin “yanlış”lığı konusunda ikircime yer yoktur vb.

Kurban sunumunu var olmayan bir tanrısal varlığa bağlayan tanım biraz Paul Valéry’nin şiir tanımına benziyor: Beceri sahiplerinin salt sanat aşkı için icra ettikleri, birileriyle iletişimde buldukları yanılışmasını ise saftiriklere bıraktıkları tekbenci bir etkinlik.

Yukarıda andığımız iki büyük yapıtta kurban ediminden söz edildiğinden kuşku bulunmamakla birlikte, ikisi de herhangi bir tanrısal varlıktan söz etmemektedir. İşin içine tanrısalılık sokulacak olsa, metinler daha anlaşılır olmayacaktı, tam tersine; herkes yine, antik dönemin sonlarında da, modern dönemde de yaygın olan o fikre, kurban ediminin toplumda hiçbir reel işlevi olmadığı fikrine kapılacaktı. Arada gördüğümüz, o bulanık, korkulu, kuşkulu artalan, bütün bir şiddet ekonomisiyle birlikte tümünden silinecekti ve biz yine gerisin geri salt biçimci, anlama iştahımızı doyurmaktan âciz yorumumuza yollanacaktık.

Yukarıda da gördüğümüz üzere, kurban edimi belirli bir yanlış anlamayı varsayıyor. İnanç sahipleri şiddetin oynadığı rolü anlamıyorlar, anlamaları da gerekmiyor. Söz konusu yanlış anlamada kurban edimi teolojisinin can alıcı bir rol oynadığı açıktır. Kurbanı tanrının istediği varsayılmaktadır; ilke olarak, yakılan kurbanların du-manını içine çeken, sunaklara yığılan eti isteyen odur. Kurbanlar onun öfkesini yatıştırmak için çoğaltılır. Bu tanrısalığa değinmeyen yorumlar bütünüyle *imgeleme* taşıdıkları ama hiç dokunmadıkları



bir teolojiye hapsoluyor. Bizler, tümüyle yanılısama ürünü olan bir varlık etrafında reel bir kurum düzenlemeye çalışıyoruz; sonuçta yanılısama bu kurumun en somut yönlerini bile azar azar yok ederek üstün gelirse şaşılmamalıdır.

Teolojiyi toptan ve soyut olarak yadsımak, uysalca kabul etmekle aynı anlama gelir. Böyle yapmak yerine, eleştirmek gerek; kurban sunumu ile teolojinin aynı anda hem gizleyip hem yatıştırdığı toplumsal çatışma ilişkilerini bulmak gerek. Hubert ile Mauss tarafından başlatılan biçimci gelenekten kopmalıyız artık. Yerinde yapılan son gözlemlerle bağlantılı yeni düşüncelerde kurban sunumunun “yedek şiddet” olarak yorumlandığı görülüyor. Godfrey Lienhardt *Divinity and Experience/ Tanrısallık ve Deneyim*'de ve Victor Turner, aralarında *The Drums of Affliction/ Bela Davulları*'nın da (Oxford, 1968) bulunduğu pek çok çalışmasında (Lienhardt'ın Dinkalarda, Turner'ın da Ndembularda yaptığı kurbanla ilgili incelemeler sonucu) teslim edildiği üzere, kurban sunumu, topluluk içindeki gerilim, kin, rekabet ve karşılıklı saldırı konusundaki her tür kararsız duyguyu tüm toplulukça kurbanla aktarma işlemidir.

Kurban sunumunun böyle reel bir işlevi var ve ikame sorunu da tüm topluluk düzeyinde ortaya çıkıyor. Kurban, tehdit altındaki şu ya da bu bireyin yerine konmuyor, şu ya da bu kana susamış bireye sunulmuyor, toplumun tüm mensupları tarafından, toplumun tüm mensuplarının yerini tutacak biçimde, herkese sunuluyor. Burada kurban ediminin koruduğu şey, topluluğun kendi şiddeti karşısında kendi bütünlüğüdür; tüm topluluk, kendi dışındaki kurbanlara yöneltilmiş olmaktadır. Kurban edimi, her yere yayılmış olan anlaşmazlık tohumlarını kurbanda toplayıp gidererek topluluk mensuplarına kısmi bir doyunluk sunmaktadır.

Kurban ediminin teolojisi (başka bir deyişle kendi kendisine ilişkin yorumu) kurbanın son sözünü görmeyi reddediyor. Bununla birlikte, kurban konusunda bu teolojinin yanında, ilke açısından bu

teolojiye bağımlı ama gerçekte hiç değilse belirli bir noktaya kadar bağımsız olmak üzere, kurban ediminin toplumsal işleviyle ilgili ve çok daha ilginç bir başka dinsel söylemin daha var olduğu çabucak anlaşılıyor.

Dinsel gururun boşluğunu göstermek için hep en çizgi dışı ayinlerden, örneğin, olur olmaz her şey için kesilen kurbanlardan dem vurulur. Böyle bir şey var elbette. Özellikle kurban sunumunun toplumsal temelinin bulanıklaşmaya başladığı noktadan itibaren, kurban adanamayacak nesne ya da girişim kalmıyor. Bununla birlikte, kurban edimini etkin kılan ve kurum canlılığını koruduğu ölçüde gözle görülen ve ağır basan bir ortak payda da var: İç şiddet. Kurban edimi öncelikle, anlaşmazlıkları, rekabetleri, kıskançlıkları, yakınlar arası kavgaları ortadan kaldırmak, topluluk uyumunu yeniden kurmak, toplumsal birliği güçlendirmek iddiasındadır. Diğer her şey buradan kaynaklanmaktadır. Kurban sunumuna bu temel yönden, önümüze açılan bu ana şiddet yolundan yaklaşırsa, edimin gerçekten de insan varlığının, maddi refah da içinde olmak üzere hiçbir yönüne yabancı olmadığı çabucak görülecektir. İnsanlar kendi aralarında anlaşamaz duruma geldiklerinde, güneş yine parlayıp yağmur yine yağsa bile ekinler aynı derecede iyi yetiştirilmez, hasat da bundan etkilenir.

Büyük Çin metinleri, kurban sunumunun burada önerdiğimiz işlevini açıkça kabul ediyor. Bu edim sayesinde halklar serinkanlı olmakta, karışıklık çıkmamaktadır. Kurban, ulusun birliğini güçlendirir (Çu Yu, II, 2). *Ayinler Kitabı*, kurban edimlerinin, müziğin, cezaların ve yasaların hep aynı amaca hizmet ettiğini, bu amacın da yürekleri birleştirip düzeni kurmak olduğunu öne sürüyor.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Aktaran: A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (New York, 1965), s. 158.

Kurban sunumunun temel ilkesini hem ait olduğu ayın çerçevesi dışında dile getirip hem de onun böyle bir çerçevede nasıl yer alabildiğini göstermezsek kolaycı yerine konmaya adaylığımızı koymuş oluruz. “Psikolojizm” tehdidi bizi bekliyordur. Kurban ayını, karısına ya da şefine vuramadığı tekmeyle köpeğine vuran adamın bu kendiliğinden hareketine benzetilemez. Bunda kuşku yok. Gelgelelim, Yunanlıların öyle mitosları var ki bu tür hareketlerin koskoca çeşitlemelerinden ibaret. Yunan ordu komutanlarının kendisine Akhilleus’un silahlarını vermemesine kızan Aias, ordunun besini olan sürüleri kırıp geçirir. Çıldırdığından, o sakın hayvancıkları intikam almak istediği savaşçılarla karıştırır. Hayvanlar Yunanlıların geleneksel kurbanlarıyla aynı türe mensuptur. Kıyım her tür ayın çerçevesi dışında olup biter ve Aias deli yerine konur. Bu mitos, sözcüğün dar anlamıyla kurban ayiniyle ilgili olmamakla birlikte, kurban edimine büsbütün yabancı bir öykü de değil. Kurumlaştırılmış kurban edimi Aias’ın öfkesinininkine çok benzer nedenlere dayanmakla birlikte, değişmez bir çerçeve içinde düzenlenmiş, yöneltmiş ve disipline sokulmuştur.

Tam anlamıyla ayın geleneğine dayalı olup bizim de biraz tanıdığımız sistemlerde, Yahudilikte ve klasik ilkçağda, kurbanlar hemen hep hayvandır. Şiddetin tehdit ettiği insanların yerine başka insanlar koyan sistemler de vardır.

Öyle görünüyor ki insan kurban etme geleneği V. yüzyıl Yunanistan’ında, büyük tragedyaçıların Atina’sında da tam anlamıyla yok olmuş değil. Bu ayinin *pharmakos* biçiminde sürdüğü, kentin kendi beslediği kurbanları zaman zaman, özellikle de kıtlık dönemlerinde kestiği anlaşılıyor. Yunan tragedyası sorgulanırsa bu konuda hayli dikkate değer açıklamalar sağlayabilir. Örneğin, insan kurban etme düzlemindeki Medeia mitosunun, hayvan kurban etme düzlemindeki Aias mitosuna koşut olduğu açık. Euripides’in *Medeia*’sında insan yerine insan kurban etme ilkesi en yaban biçimiyle ortada. Aşığı la-

son tarafından terk edilmiş olan Medeia'nın öfkesinden korkan sü-tanne, öğretmene çocukları annelerinden uzak tutmasını söylüyor:

Biliyorum birini kurban etmeden dinmeyecek öfkesi. Bari düş-manlarımızdan birini kurban etse!

Öfkesinin asıl hedefi uzakta olan Medeia, onun yerine kendi çocuklarını koyar. Denecektir ki bu delice hareket ile bizim gözümüzde "dinsel" nitelemesini hak eden şeyler arasında ortak bir yön olmaz. Ne var ki çocuk katli, ayin çerçevesinde yer alabilen bir edim. Bu olgu, aralarında Yahudi ve Yunan kültürlerinin de bulunduğu çok sayıda kültür için, hesaba katmazlık edemeyeceğimiz ölçüde belgelenmiş durumda. Çocuğunu kurban etme edimi ile Medeia'nın edimi arasındaki ilişki, hayvan kurban etmeyle Aias mitosunda gördüğümüz koyun kıyımı arasındaki ilişkinin aynısı. Bir din adamı kurbanı nasıl hazırlarsa, Medeia da çocuklarının ölümünü tıpkı öyle hazırlıyor. Kesme işleminden önce geleneksel uyanı yapıp, töreni kusurlu kılabilecek olanları oradan uzaklaşmaya çağırıyor.

Aias gibi Medeia da bizi şiddetin en ilksel hakikatine götürüyor. Doyundurulmayan şiddet birikmeye devam eder ve öyle bir an gelir ki taşar, çevresine en yıkıcı zararları verir. Kurban edimi işte o taşma ânında kendiliğinden olup bitecek olan değiştirme ve yerine başkasını koyma işlerini denetim altında tutup "doğru" tarafa yönlendirmeye çalışmaktadır.

Sophokles'in *Aias*'ındaki bazı ayrıntılar, insanın yerine hayvan konmasıyla insanın yerine insan konması arasındaki sıkı yakınlığı vurguluyor: *Aias*, sürüye saldırmadan önce bir an için kendi oğlunu kurban etme niyetini gösterir. Anne bu tehdidi hafife almayıp çocuğu oradan uzaklaştırır.

Kurban edimiyle ilgili genel bir incelemede insan kurbanlarla hayvan kurbanların birbirinden ayrılması için hiçbir neden bulunmuyor. Kurban edimindeki ikame ilkesinin dayanağı fiili kurbanla

gizil kurban arasındaki *benzerlik* ise, her iki konumda da bir insanın bulunması durumunda bu koşulun yerine gelmemesi gibi bir endişe olamaz. Bazı toplumların bazı insan kategorilerini korumak için başka bazı insan kategorilerinin kurban edilmesi sistemini yerleştirme girişiminde bulunmasına şaşırılmamalıdır.

Niyetimiz, hiçbir biçimde, insan kurban eden toplumlarla etmeyen toplumlar arasındaki kopukluğu küçümsemek değil. Ancak, bu kopukluk ortak noktaları gözden gizlememeli; açıkçası, insan kurban etme ile hayvan kurban etme arasında temel bir fark yok. Bu ikisi çoğu durumda birbirinin yerini alabiliyor gerçekten de. Kurban kurumunun içerisinde herhangi bir gerçekliği olmayan farklılıklarda ısrar etme eğilimimiz, sözgelimi hayvan kurban etme ile insan kurban etmenin aynı düzleme yerleştirilmesini itici bulmamız, belki, insan kültürünün bu temel yönünü bugün bile çevreleyen yanlış anlamanın nedenlerinden biridir.

Kurban ediminin tüm biçimlerini bir arada düşünmek istemek yeni bir duygu değil. Örneğin, Joseph de Maistre, ikame ilkesini tanımladıktan sonra aniden ve herhangi bir açıklamada bulunmaksızın, ikame ilkesinin insan kurban edilmesi konusunda geçerli olmadığını öne sürüyor. Bu yazara göre, insanı kurtarmak için insan kurban edilemez. Yunan tragedyasında, *Medeia* gibi bir yapıtta örtük olarak, Euripides'in başka oyunlarındaysa gayet açık olarak durmadan yalanlanan bir görüş bu.

Euripides'in Klytaimnestra'sı, kızı Iphigeneia insan yaşamlarının kurtarılması amacıyla kurban edilmeye mahkûm edilse bunun haklı görülebileceğini söyler. Yazar böylelikle bir tragedyaya kişisi kanalıyla bizi insan kurban sunumunun "normal" işlevi konusunda (tam da Maistre'in kabul edilemez ilan ettiği işlev konusunda) aydınlatmış oluyor. Klytaimnestra diyor ki eğer Agamemnon kızının ölümünü,

(...) kentin soyulmasını önlemek  
eve hizmet edip çocuklarını korumak,

*birini kurban edip öbürlerini kurtarmak*  
 için isteseydi bağışlanabilirdi.  
 Ama hayır! O utanmaz Helen [için istiyor.]

Başta Hubert ile Mauss olmak üzere modern araştırmacılar insan kurban edilmesini araştırmalarından hiçbir zaman tümüyle ve açıkça dışlamasa da (gerçekten, hangi gerekçeyle haklı gösterilebilir ki böyle bir dışlama?) kuramsal açıklamalarında bu tür kurbanlardan çok ender söz ediyorlar. Yalnızca o konuyu ele alanlar varsa da, hep “sadist”, “barbar” vb yönlerinin üstünde durarak, kurban kurumu içinde bu türü yine yalıtılmış oluyorlar.

İnsan kurban edilmesi ve hayvan kurban edilmesi biçimindeki genel ayrımın kendisi de en dar anlamıyla kurbansal bir nitelik taşıyor. Gerçekten de bu ayrım bir değer yargısına dayanıyor: Bazı kurbanlar (insan kurbanlar) kurban edilmeye özellikle elverişsiz, diğerleri (hayvanlar) ise özellikle elverişlidir. Bu fikirde, kurban kurumunun sürüp gitmesine neden olan kurbansallık niteliğinin kalıntısını görüyoruz. Burada söz konusu olan, yanlış anlamının temelindeki değer yargısının reddedilmesi değil, araç içine alınmasıdır. Kurban edimi, kendisi olarak değil de kurumun bütünü düzleminde ele alındığında, keyfilik niteliği kabul edilmiş olmaktadır. Her tür kurbanın seçiminde göz önünde tutulan ölçütler varsa bunları az çok kavrayabilmemiz (yani evrensel bir seçim ilkesi varsa bunun ayırt edilmesini sağlamamız) için, açık ya da örtük bölmeleri ortadan kaldırıp insan ve hayvan kurbanları aynı düzlemde ele almak gerekiyor.

Tüm kurbanların, hayvan bile olsalar, şiddetin iştahına uygun bir besin sağlayabilmeleri için, yerini tutacakları varlığa *benzemeleri* gerektiğini görmüştük. Ancak, bu benzerliğin tam bir aynışmaya kadar gitmemesi, yıkıma yol açacak bir karışıklık yaratmaması da gerekmektedir. Kurban hayvan olduğunda aradaki fark her zaman gözle görülürdür ve herhangi bir karışıklık olasılığı yoktur. Nuerler, her ne kadar sürülerini kendilerine benzetmek ve kendileri de sürü-

lerine benzemek için ellerinden geleni yapsalar da gerçekte hiçbir zaman insanı sığır olarak görmemişlerdir. Bunun kanıtı, hiçbir zaman insan kurban etmeyip daima sığır kurban etmeleridir. Burada “ilkel zihniyet” yanılıgına düşüyor değiliz. İlkelerin bazı ayrımları bizim kadar seçemediklerini söylemıyoruz.

Belirli bir canlı yaratık türünün ya da kategorisinin (insan ya da hayvan) kurban edilebilir sayılması için, kurban edilemeyen (insan) kategorilerle aralarında olabilecek en çarpıcı benzerliğin bulunması, buna karşılık aradaki farklılığın da netliğini yitirmemesi, hiçbir karışıklık olasılığının bulunmaması gerekmektedir. Hayvanlar söz konusu olduğunda, yineliyorum, farklılık çok açıktır. Ne var ki insanlar söz konusu olduğunda durum değişiyor. İnsanlardan oluşan kurbanların yer aldığı genel listeye bakarsak, yelpaze hiç de türdeş değil: savaş tutsakları, köleler, çocuklar, evli olmayan ergenler, sakatlar, Yunanlıların *pharmakos*'u gibi toplum atıkları... Bazı toplumlarda da *kralın* ta kendisi.

Bu listedekilerin bir ortak paydası var mıdır? Listeyi tek bir ölçüte indirgemenin yolu bulunabilir mi? Listede önce, topluma pek de ait olmayan varlıklar görülüyor: savaş tutsakları, köleler, *pharmakos*. İlkel toplumların çoğunda çocuklarla henüz erişkinliğe kabul edilmiş ergenler de topluluğa dahil sayılmıyor; hakları ve görevleri yok gibi. Dolayısıyla topluluk mensuplarını birbirine bağlayan bağlara benzer herhangi bir bağ ortaklığının şimdilik dışında ya da kısmında yer alan kategorilerle karşı karşıyayız. Müstakbel kurbanların toplulukla bütünleşmesini önleyen şey, bazen yabancılık ya da düşmanlık özellikleri, bazen yaşları, bazen de sefil halleri oluyor.

Peki ya *kral*, diye sorulabilir, onun yeri topluluğun merkezi değil mi? Kuşkusuz öyle, ne var ki kralın tam bir kesimlerdışı olmasını sağlayan da onu diğer insanlardan yalıtılayan o merkezî ve temel konumdur. Deyim yerindeyse, *pharmakos* toplumun “altından” çıktır, kral ise “üstünden.” Ayrıca, kralın, *delisinin* şahsında bir ke-

fili de vardır; kralın delisi, efendisiyle bir dışsallık durumunu, fiili bir yalıtılmışlığı paylaşır; gerçekte, dışarıdan gelebilecek ve olumsuzdan olumsuz, olumsuzdan da olumluya kolaylıkla dönüşebilecek bir değerden daha fazla önem taşıyan bir yalıtılmışlıktır genellikle bu. Her tür ilişki açısından kralın delisi çok daha "kurban edilebilir"dir, kral kendi öfkesini onda giderebilir, ama bazı Afrika monarşilerinde görüldüğü üzere, bizzat kralın da ayin geleneklerine ve kurallara gayet uygun bir biçimde kurban edilmesi olasıdır.<sup>7</sup>

Kurban edilebilir olanla olmayan arasındaki farkın topluma aidiyet derecesiyle tanımlanması, yanlış olmamakla birlikte soyut kalıyor ve pek de işe yaramıyor. Çoğu kültürde kadınların topluma tam olarak ait olmamalarına karşın kurban da edilmedikleri ya da çok seyrek kurban edildikleri ileri sürülebilir. Bu olgunun belki çok basit bir nedeni vardır. Evli kadın, belirli ilişkiler gereği kocasının ve kocasına ait grubun malî durumuna geldiği zaman bile kendi akrabalarıyla olan bağlarını korumaktadır. Evli kadın kurban edildiğinde bu iki gruptan diğerinin kurban edimini gerçek bir cinayet olarak görüp intikam almaya girişmesi gibi bir riziko doğabilecektir. Bu konuyu azıcık düşünmek bile intikam izleğinin son derece aydınlatıcı olduğunu anlamamıza yetiyor. İster saydığımız insan kategorilerinden, isterse hayvan –hele hayvan– olsun, kurban edilebilir nitelikteki tüm varlıklar kurban edilemeyen varlıklardan temel bir özellikleriyle ayrılıyorlar ve bu, kurban edimine rastlanan toplumların istisnasız tümünde böyle. Söz konusu özellik, topluluk ile kurban arasında belirli tipteki bir toplumsal bağın, bir bireye karşı şiddete başvurulduğunda başka bireylerin intikamına maruz kalınmasını getiren bağın yokluğudur.

Kurban sunumunun intikam rizikosunu bulunmayan bir şiddet edimi olduğuna inanmak için, geleneklerin bu izleğe verdiği hatırı

<sup>7</sup> Bkz. IV. Bölüm, s. 134-5.



sayılır önemi saptamak yeter. Bazen biraz komik kaçan bir paradoks olarak, intikam rizikolarının tümüyle sıfır olduğu, sözgelimi bir kyunun öldürülmesi gibi bağlamlarda tam bir takıntıya dönüşen bir biçimde durmadan intikam göndermesinde bulunulması da dikkate değer:

Yapılacak hareket için özür dileniyor, hayvanın ölümüne üzülnüyor, arkasından bir akrabaya ağlar gibi ağlanıyordu. Boynu vurulmadan önce hayvandan özür de dileniyordu. Türün geriye kalkanlarına tanıdık ve büyük bir klana seslenir gibi sesleniliyor, bir mensubunun şahsında verilecek zarar için intikam almaması isteniyordu. Aynı fikirlerin etkisi altında, öldüren kişinin döğölmek ya da sürgüne gönderilmek yoluyla cezalandırıldığı da oluyordu.<sup>8</sup>

Kurban edenler, kurbanın intikamı alınmasın diye, *büyük bir sü-lale gibi gördükleri* bütün bir türe ricada bulunuyor. Kurban edimini intikamı alınabilecek bir cinayet gibi betimleyen gelenek bize dolaylı olarak kendi işlevini, yerini alması istenmiş olan eylemin ne tür bir eylem olduğunu ve kurban seçiminin bağlı olduğu ölçütü göstermiş oluyor. Şiddet arzusu kendi yakınlarını hedef almakta, ancak susuzluğunu onlar üstünde giderirse her tür çatışmayı beraberinde getireceğinden, ayinle sunulacak bir kurbanı yöneltilmesi gerekmektedir. Tehlikesiz bir biçimde vurmak yalnızca kurban söz konusu olduğunda olanaklıdır, çünkü kimse onun savunuculuğunu üstlenmeyecektir.

Kurban ediminin aslına ilişkin her şey gibi, kurban edilebilir olanla olmayan arasındaki ayrım da hiçbir zaman doğrudan doğruya dile getirilmiyor. Bazı tuhafliklar, açıklanması olanaksız bazı kaprisler işin akla uygun yanını bizden saklıyor. Örneğin, bazı hayvan türleri kurban ediminden kesin bir biçimde dışlanırken topluluk

<sup>8</sup> H. Hubert ve M. Mauss, *Essai sur la nature et fonction du sacrifice*, M. Mauss, *Oeuvres I* (Paris, 1968) içinde, s. 233-4.

üyelerinin de dışlandığından söz edilmiyor, çünkü onların dışlanması elde birdir. Kurban ediminin düpedüz manik olan yönlerine fazlaca takılıp kalan modern düşünce, yanlış anlamayı kendi usulünce sürdürüyor. İnsanlar, kendi şiddetleri kendilerine ait değilmiş de, koştugu şartlar korkutucu olduğu kadar titizlikle betimlenmiş olan bir tanrıya ait buyrukmuş gibi görüldüğü ölçüde, şiddet boşaltmayı iyi beceriyor. Kurban edimini tümüyle reel olanın dışına atan modern düşünce, oradaki şiddete ilişkin yanlış anlamayı süregelen kılıyor.

**K**urban sunumunun işlevi, iç şiddeti yatıştırmak, çatışmaları önlemek. Ne var ki, tam anlamıyla bir kurban geleneği bulunmayan bizimki gibi toplumlar onsuz yapmayı da gayet iyi başarıyor; iç şiddet yok değil kuşkusuz, ancak hiçbir zaman toplumun varlığını tehlikeye düşürecek ölçülerde patlak vermiyor. Kurban sunumunun ve diğer ayin biçimlerinin felakete yol açmadan ortadan kalkabilmesi, kısmen, budunbilimde ve dinbilimde bu konular açısından âciz kalınmasına ve bu kültürel olgulara reel bir işlev yüklemekdeki yetersizliğimize de yol açmış olabilir. İnsan hiç gerek duymadığına inandığı kurumların vazgeçilmezliğini zor kavrar.

Bizimki gibi bir toplumla dinsel toplumlar arasında, belirleyici özelliğini ayin geleneklerinin, en çok da kurban sunumunun (özellikle de oynadıkları dengeleyici rol nedeniyle) bizden gizlediği bir fark vardır belki de. Kurban ediminin gördüğü işlevin bizim gözümüzden neden hep kaçmış olduğunu açıklamamıza katkıda bulunabilecek bir fark.

Kurban yoluyla bastırılan iç şiddetin asıl doğasını birazcık da olsa açığa vurduğu an, yukarıda da gördüğümüz gibi, kendisini kan davası gibi bizim dünyamızda önemsiz bir rol oynayan, hatta hiç rolü olmayan bir biçimde ortaya koyduğu an oluyor. Belki de ilkel toplumların farkını bu yönde, bizim bertaraf etmiş olduğumuz ve

görüldüğü kadarıyla kurban ediminin yok edemediği ama hoşgörülebilir sınırlar içinde tuttuğu o özgül ölümcüllük tarafında aramak gerekiyor.

Kan davası neden hüküm sürdüğü her yerde tahammül edilmez bir tehdit oluşturmaktadır? Dökülen kan karşısında doyurucu olabilen tek intikam, suçlunun kanının dökülmesidir. Intikamın cezalandırdığı edimle intikam edimi arasında net bir fark yoktur. Intikamın iddiası misillemedir ve her misilleme yenilerinin yolunu açar. Intikamın cezalandırdığı suç, hemen hiçbir zaman kendini ilk suç olarak kabul etmez; o da daha önce işlenmiş bir suçun intikamı sayar kendini.

Dolayısıyla intikam, sonsuz, bitmek bilmeyen bir süreç oluşturmaktadır. Ne zaman bir topluluğun bir noktasında ortaya çıksa, yayılarak tüm toplumsal bünyeyi sarma tehdidini yaratır. Küçük toplumlarda, sonuçları hızla ölümcül duruma gelen gerçek bir zincirleme tepkiyi kışkırtma rizikosunu taşır. Misillemelerin artması toplumun varlığını bile tehlikeye atabilir. Intikamın her yerde kesin bir yasak konusu olmasının nedeni de budur.

Ancak, ilginçtir, intikam tam da yasağın en sıkı olduğu yerlerde hükmünü sürdürüyor. Gölgede kaldığı, görünürdeki rolünün sifra indiği durumlarda bile insanlar arasındaki ilişkilerde pek çok şeyi o belirliyor. Bu, intikama konan yasağın gizlice hiçe sayıldığı anlamına gelmemeli. Intikam görevinin kendini dayatmasının nedeni, cinayetlinin korku yaratması ve öldürmeyi engelleme zorunluluğudur. Hiç kan dökmeme görevi, dökülen kanın intikamını alma görevinden ayırt edilemez. Dolayısıyla, günümüzde intikam edimlerine son vermek için, tıpkı savaşlara son vermek konusundaki gibi, insanları şiddetin iğrençliğine ikna etmek yetmiyor; çünkü zaten buna inandıkları için intikamı görev biliyorlar.

Semalarında hâlâ intikamın dolaştığı bir dünyada intikam konusunda ikircimsiz fikirler beslemek, çelişkisiz sözler etmek olanaksız.

Örneğin, Yunan tragedyasında intikam konusunda tutarlı bir tavır yok, olamıyor böyle bir tavır. Tragedyadan intikam konusunda olumlu ya da olumsuz bir kuram çıkarmaya çalışmak, trajik olanın temelini gözden kaçırmakla aynı anlama gelir. Şiddetin eşliğindeki her birey, bulunduğu konuma göre intikamı belirli bir anda kucaklarken, yine belirli bir başka anda mahkûm edebiliyor, hem de aynı ateşli duygularla.

Intikamda bir kısır döngü var ve biz intikamın ilkel toplumlardaki ağırlığını sezemiyoruz bile. Bizim için böyle bir döngü yok. Bu ayrıcalık nereden kaynaklanıyor? Bu soruya kuram düzleminde kesin bir yanıt verilebilir. Intikam tehdidini bertaraf eden, yargı sistemidir. Yargı sistemi intikamı ortadan kaldırmaz; bu sistemin yaptığı şey gerçekte intikamı egemen ve kendi alanında uzmanlaşmış bir makamın icraatına bırakılmış bir misillemeyle sınırlandırmaktır. Yargı makamlarının verdiği hükümler her zaman intikamın *son sözü* olarak verilir.

Bazı deyimler bu noktada hukuk kuramlarına oranla daha çok şey açığa vurur. Bitmek bilmez intikamlar bir kez bertaraf edildi mi, bunlara artık *özel* intikam adı uygun görülüyor. Bu deyim, bir de *kamusal* intikamın olduğu varsayımına dayanıyor ama, bu ikinci deyim hiçbir zaman açıkça dile getirilmiyor. İkel toplumlarda, tanım gereği, yalnızca özel intikam var. Dolayısıyla kamusal intikamın ilkel toplumlarda değil, polisli toplumlarda aranması gerekir ve aranan kefil ancak yargı sisteminde bulunabilir.

Ceza sistemindeki adalet ilkelerinden hiçbiri intikam ilkesinden gerçek bir farklılık göstermez. İkisinde de aynı ilke geçerlidir: Çift taraflı şiddet ilkesi, ödetme ilkesi. Ya bu ilke haklıdır ve adalet intikamla yerine gelmektedir, ya da hiçbir yerde adalet yoktur. İngilterede, kendi intikamını kendisi alanlarla ilgili bir söz var: "*He takes the law into his own hands.*"<sup>9</sup> Özel intikamla kamusal intikam arasın-

<sup>9</sup> "Hukuku kendi eline alıyor." –ç.n.

da ilke farkı yok ama, toplumsal düzlemde çok büyük bir fark var: İntikam artık intikam olarak alınmamaktadır; süreç sona ermiş, tırmanma tehlikesi ortadan kaldırılmıştır.

Çok sayıda budunbilimci ilkel toplumlarda yargı sisteminin yokluğu üstüne görüş birliği içinde. Malinowski, şu sonuçlara ulaşıyor: “İlkel topluluklarda ceza hukuku kavramı, medeni hukuk kavramından bile daha ele avuca gelmez durumdadır: Bizim anladığımız anlamda bir adalet fikrinin pek geçerliliği yoktur.”<sup>10</sup> Radcliffe-Brown’ın vargıları da aynı ve bu sonuçlara varılan her çalışmadaki gibi orada da sonu gelmez intikam tehdidi kendini gösteriyor:

Andamanlıların gelişkin bir toplumsal bilinçleri vardı, yani iyi ve kötü konusunda ahlaki bir kavramlar sistemi kurmuşlardı; ancak, suçun topluluk tarafından cezalandırılması diye bir şey yoktu onlarda. Haksızlığa uğrayan bireyin intikamını almak, gerekli istenci ya da cesareti göstermesi durumunda, yine kendisine düşüyordu. Herhalde her zaman, kişisel bağlılıkların yapılan harekete duyulan nefretten daha güçlü olduğu durumlarda suçlunun tarafını tutacak birileri de bulunuyordu.<sup>11</sup>

Başka bazı budunbilimciler gibi Robert Lowie de, ilkel toplumlarda “adalet dağıtılması”ndan söz ediyor. Lowie iki tip toplum ayırt ediyor: “Merkezî otorite”nin bulunduğu toplumlarla, bulunmadığı toplumlar. Lowie’ye göre merkezî otoritenin bulunmadığı toplumlarda yargı gücü akraba grubunun elindedir ve *nasıl egemen devletler başka egemen devletlerin karşısına dikiliyorsa, bu gruplar da diğer grupların karşısına dikilmektedir*. En güçlü gruplar arasında bile, duruma egemen, hakemlik edebilecek bir üst makam olmadığında, “adalet dağıtılması” ya da yargı sistemi diye bir şey yoktur. Sonu gelmez kan

<sup>10</sup> *Crime and Custom in Savage Society/ Yaban Toplumunda Suç ve Görenek*’te (Londra, 1926).

<sup>11</sup> *The Andaman Islanders/ Andamanlılar*’daki (Cambridge, 1922).

davalarının ortaya çıkması olasılığını ancak bir üst makam yok edebilir. Bu koşulun gerçekleşmediğini ise Lowie'nin kendisi bile kabul ediyor:

Burada asıl yasa, grup dayanışmasıdır: Başka bir gruba mensup bir bireye karşı herhangi bir kötülük yapan birey olağan koşullarda kendi grubunca korunacak, diğer grup ise intikam ya da tazminat isteyen kurbanı destekleyecektir. Dolayısıyla olay her zaman peşinden bir intikam döngüsü ya da iç savaş getirebilir... Chukchi'ler genellikle tek bir misilleme hareketinden sonra barışıyorlarsa da Ifugao'larda kavga neredeyse sonsuzca sürebiliyor.<sup>12</sup>

Bu koşullarda adaletin dağıtılmasından söz etmek, terimin anlamını kötüye kullanmak olur. İlkel toplumların şiddet denetiminde bizimle aynı düzeyde ya da daha üstün olduklarını gösterme isteği, temel bir farkı küçümsememize yol açmamalı. Lowie gibi konuşmak, yargı sisteminin bulunmadığı yerlerde serbest intikamın yargı sistemi yerine geçtiği biçimindeki çok yaygın bir düşünme tarzını sürdürmek anlamına geliyor. Sağduyuya uygun gibi görünen bu tez gerçekte tümüyle yanlış, bir yığın hatanın da özürü. Bu tez, bir toplumun –etkilerinin artık bilincinde olamayacağı kadar uzun bir süredir bir yargı sisteminden yararlanan bizim toplumumuzun– cehaletini yansıtıyor.

Intikam sonsuza kadar giden bir süreçse, ondan şiddetin önünü kesmesi istenemez; gerçekte önü kesilmesi gereken odur bu durumda. Bunun kanıtını Lowie, kendisine göre bir “merkezî otorite”si bulunan toplumlarda bile “adaletin dağıtılması”ndan söz ederek vermiş oluyor. Burada önemi ortaya çıkan şey, soyut adalet ilkesinin yokluğu değil, “yasal” denem eylemin her zaman kurbanla yakınlarının elinde olması gerçeğidir. Mağdur tarafın yerini alacak ve intikam alımını yalnızca kendi elinde tutacak egemen ve bağımsız bir kuruluş ol-

<sup>12</sup> *Primitive Society*'de (New York, 1947).

madığı sürece, sonu gelmeyen tırmanış tehlikesi de sürüyor demektir. Intikama bir çekidüzen verme ve sınırlama çabaları eğreti kalır bu durumda; bu tür çabalar, eninde sonunda bir uzlaşma istencini gerektirir ve böyle bir istenç var olabileceği gibi, olmayabilir de. Dolayısıyla, “göze göz” ya da “adalet düellosu” gibi kurumlar için bile “adaletin dağıtılması”ndan söz etmenin yanlış olduğunu bir kez daha yineliyorum. Öyle görünüyor ki bu noktada da Malinowski'nin vargılarına katılmak gerekiyor: “Kabilede bozulan denge ancak yavaş ve karmaşık yollardan kurulabiliyor... Bizim, belirli bir düstura ve eskimeyen kurallara uyan adalet dağıtımımızın benzeri olan hiçbir yol ya da yordam bulgulamadık.”<sup>13</sup>

İlkel toplumlarda şiddete karşı belirleyici bir çözüm, denge bozulduğunda kullanılacak şaşmaz bir iyileştirme yöntemi yoksa, *tedavi* önlemlerinin tersine, *koruyucu* önlemlerin birinci sırada rol oynayacağı düşünülebilir. Yukarıda önerdiğimiz, kurban sunumunu şiddete karşı mücadelede bir korunma aracı durumuna getiren tanım, burada karşımıza çıkıyor.

En küçük bir çatışmanın hemofillerde ufacık bir kanamayla başlayan türden felakete yol açabildiği bir dünyada kurban sunumu, saldırgan eğilimlerin reel ya da ideal, canlı ya da cansız, ama hep intikamı alınmayan, intikam düzleminde hep yansız ve kısır durumda olan kurbanlara yöneltmesini sağlıyor. Kurban sunumu, salt çileci bir istencin başa çıkamadığı şiddet iştahına öyle bir çıkış yolu sağlıyor ki, bu yol, ne denli kısmi ve geçici olursa olsun, sonsuzca yenilenebiliyor ve etkili olduğu yönündeki tanıklıkların sayısı göz ardı edilemeyecek kadar çok. Kurban, şiddet tohumlarının gelişmesini önüyor. İnsanların intikamı etkisiz hale getirmesine yardımcı oluyor.

Kurban geleneğinin bulunduğu toplumlarda her zor duruma kurbanla karşılık verilmekle birlikte belirli bunalımlar var ki onlar

<sup>13</sup> Agy., s. 94, 98

özellikle kurban gerektiriyor. Bunlar her zaman topluluğun birliğini tehlikeye atan, anlaşmazlıklara ve uyuşmazlıklara dönüşen bunalımlar. Bunalım ne kadar derinse kurbanın da o kadar “değerli” olması gerekiyor.

Başta Yunan toplumu ve Roma olmak üzere yargı sisteminin yerleştiği yerlerde kurban geleneğinin zayıflaması da bu ayının yaptığı etkiyle ilgili bir başka gösterge sayılabilir. Kurban geleneğinin var olma nedeni ortadan kalkmış oluyor oralarda. Edim, varlığını uzun zaman sürdürebilir kuşkusuz; ancak, neredeyse içi boşalmış bir biçim olarak; bizler kurban edimini bu boş biçimiyle kavırıyoruz, bu da bizlerde, dinsel kurumların hiçbir reel işlevi olmadığı fikrini güçlendiriyor.

Yukarıda öne sürülen varsayım doğrulanıyor böylece: Kurban ediminin ve genel olarak da ayının temel bir rol oynaması gereken toplumlar, yargı sistemi bulunmadığı için intikamın tehdidi altında olan toplumlar. Bununla birlikte kurban ayini yargı sisteminin “yerini tutuyor” da dememek gerekir. Çünkü, bir kere, hiçbir zaman var olmamış bir şeyin yerini tutmak söz konusu olamaz. İkincisi, her tür şiddet gönüllü olarak ve oybirliğiyle reddedilmediği sürece, yargı sistemi kendi türünde yeri doldurulması olanaksız bir sistemdir.

Intikam tehlikesini küçümsediğimiz için, kurban ayininin ne işe yarayabileceğini de bilemiyoruz. Yargısal cezanın bulunmadığı toplumlarda artık görülmeyen bir şiddetin nasıl olup da hizaya sokulmuş olduğunu hiç sormuyoruz kendimize. Yanlış anlamalarımız kapalı bir sistem oluşturuyor. Bu sistemi hiçbir şey yalanlayamıyor. Varlığından bile haberdar olmadığımız bir sorunu çözmek için dinselliğe de gerek duymuyoruz. Dolayısıyla dinsellik bize yersiz görünüyor. Yargısal çözüm, sorunu gizliyor bizlerden; sorunun silinip gitmiş olması ise dinsel çözümü de gizliyor.

İlkel toplumların bizlerin gözünde oluşturduğu gizemin bu yanlış anlamayla bağlantılı olduğunda kuşku yok. Söz konusu toplum-



lara ilişkin, her zaman aşırı olan görüşlerimizin sorumlusu bu gizem. Onları bazen bizden çok üstün sayıyoruz, bazen de tersine çok aşağı. Bu aşırı uçlar arası salınmanın, hep aşırı kalan yargıların kışkırtıcısı, tek ve aynı olgu belki de: Yargı sisteminin yokluğu. Bireylerin, hele hele toplumların barındırdığı şiddet miktarını herhalde kimse tartamaz. Buna karşılık, yargı sistemi bulunmayan bir toplumda şiddetin bizim toplumumuzdakiyle aynı yerlerde ve aynı biçimlerde bulunmayacağını pekâlâ anlayabiliriz. Oysa dikkatimizi hangi görünüş çektiyse ona bakarak, o toplumların korkunç bir vahşete terk edilmiş olduğunu düşünmek ya da o toplumları idealize edip gerçekleşmiş tek insanlık örneği diye sunmak gibi eğilimlere kapılabiliyoruz.

Söz konusu toplumlarda şiddetin tetikleyebileceği kötülüklerin boyutları öylesine büyük, bulunabilecek çözümlerse öylesine rastlantısal ki sonuçta koruyucu önlemler ağırlık kazanıyor. Koruyucu önlemler dediğimiz alan ise her şeyden önce dinsel alandır. Dinsel koruyucu önlemler şiddete dayalı olabilir. Şiddet ile kutsal birbirinden ayırlamaz. Şiddetin bazı özelliklerinin, en çok da bir nesneden diğerine geçme yetisinin “hileli” kullanımı, kurban ayini dediğimiz katı mekanizmanın arkasına gizlenmektedir.

İlkel toplumlar şiddete terk edilmiş değil. Bununla birlikte, bizden ille de daha az şiddetli ya da daha az “ikiyüzlü” de değiller. Eksik bırakmamak için, başta savaş olmak üzere, yakın nesnelere yönelik tehdidi daha uzak nesnelere yönelten az ya da çok gelenekselleşmiş tüm şiddet biçimlerini hesaba katmamız gerekir elbette. Savaşın belirli bir toplum türüyle sınırlı olmadığı açık. Teknik olanakların olağanüstü artması ilkel modern arasında temel bir fark yaratmıyor. Yargı sistemi ve kurban ayinleri öyle kurumlar ki bunların varlığı ve yokluğu ilkel toplumları belirli tür bir “uygarlık”tan ayırt etmeye yarayabiliyor. Bir değer yargısına değil de nesnel bir bilgiye ulaşmak için sorgulanması gereken kurumlar bunlar.

İlkel toplumlarda koruyucu önlemlerin tedavi edici önlemlere göre öncelik taşınması dinsel yaşama özgü değil. Avrupa'dan gelen ilk gözlemcilerle çarpıcı gelen ve her zaman genelgeçer olmamakla birlikte belki her zaman yanıltıcı da olmayan bir tavrın ya da ruh halinin genel çizgilerini de aynı anlayış farklılığına bağlayabiliriz. En küçük bir yanlış adımın korkunç sonuçlara yol açabileceği bir dünyada insan ilişkilerinin bize aşırı görünen bir sakınının damgasını taşınması, anlaşılmaz gibi görünen dikkatler gerektirmesi pekâlâ olasıdır. Böylece, âdetten olmayan her tür işlem öncesinde uzun uzun konuşmalar yapılması anlaşılabilirlik kazanıyor. Bize zararsız görünen oyun ya da yarışma biçimlerini neden reddettikleri anlaşılıyor. İnsanlar çözümü olmayanla dört bir yandan sarıldıklarında, bazen, yanında bizim işgüzar hallerimizin az çok gülünç kaldığı o "soyulu ağırbaşlılığı"ni gösteriyorlar. Bizi bunaltan ticari, bürokratik ya da ideolojik kaygılar, oradaki kaygıların yanında boş işler gibi kalıyor.

İlkel toplumlarda, şiddet dışı ile şiddet arasında, rollerini ne kadar unutursak bizi o kadar çok belirleyen kurumlar türünden güçlü ve otomatik frenler yok. İllkellere yasak olan o sınırları bizim farkında bile olmadan kazasız belasız aşmamıza olanak veren de her zaman o frendir. "Polisli" toplumlardaki ilişkilerin belirgin özelliği, birbirine tümüyle yabancı olanlar arasında bile olağanüstü bir tanıdıklık, bir esneklik, hatta pervasızlık bulunmasıdır.

Dinsellik her zaman şiddeti yatıştırmayı, şirazesinden çıkmasına engel olmayı amaçlıyor. Dinsel ve ahlaki tavırların şiddet dışılık hedefi, gündelik yaşamda dolaysız, ayin yaşamında ise dolaylı bir biçimde ve çelişkili olarak genellikle şiddet aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılıyor. Kurban sunumu ahlaki yaşamla dinsel yaşamı bir araya getiriyor ama, hayli olağanüstü bir sapma çerçevesinde. Öte yandan, kurban ediminin etkili olabilmesi için dinsel yaşamın tüm yönlerinin belirgin özelliği olan *pietas* [dindarca saygı] ruhu içinde gerçekleştirilmesi gerektiği unutulmamalı. Kurban ediminin aynı za-

manda hem bir suç eylemi hem de çok kutsal bir eylem, hem gayri-meşru şiddet hem de meşru şiddet olmasının nedenini biraz anlar gibi oluyoruz. Yine de doyurucu bir kavrayıştan henüz çok uzağız.

İlkel dinler şiddeti ehlileştiriyor, kurala bağlıyor, düzene sokuyor, hoşgörülmeleyen her şiddet türüne karşı kullanmak üzere yönlendiriyor ve tüm bunları genel bir şiddetdışılık ve sükûnet ortamında yapıyor. Şiddet ile şiddetdışının tuhaf bir bileşimini tanımlıyor. Yargı sistemi için de hemen hemen aynı şeyi söyleyebiliriz.

İnsanların sonu gelmez intikamlara karşı kendilerini korumak için şimdiye değin başvurdukları yöntemler arasında bir yakınlık bulunabilir. Bu yöntemleri üç grupta toplayabiliriz: 1) İntikam ruhunun, koruyucu önlemler yoluyla kurban türü edimlere yöneltmesi; 2) İntikama karşı tazminat yoluyla uzlaşma, “yargıç” önünde düello gibi, tedavi edici etkisi yine zayıf olan düzenleme ve engellemeler; 3) Tedavi edicilikte eşi bulunmayan yargı sistemi.

Bu sıralanış, yöntemlerin etki derecesindeki artışı gösteriyor. Koruyucu yöntemlerden tedavi edici yöntemlere geçiş, en azından Batı dünyasında, reel bir tarihe denk düşüyor. İlk tedavi edici yöntemler, salt dinsel nitelikli bir durum ile, yargı sisteminin son derece etkili olduğunun kabulü arasında, her açıdan ara bir konumda. Bu yöntemler de ayin nitelikli ve genellikle kurban edimiyle bağlantılılar.

İlkel toplumlardaki tedavi edici yordamlar bize göre ilkel kalıyor; biz onlarda yargı sistemi yönünde gelişecek olan bir “el yordamı” görüyoruz: Pragmatik çıkarlar iyiden iyiye belirgin olduğundan, en çok, suçluya değil, intikamı alınmamış kurbanı ilgi gösteriliyor, çünkü en dolaysız tehlike bu tür kurbanlardan geliyor; bu kurbanların çok iyi ölçülüp biçilmiş, öbür tarafta yeni intikam duyguları alevlendirmeyecek biçimde yatıştırılarak tatmin edilmesi gerekiyor. Burada söz konusu olan, iyi-kötü ayrımıyla ilgili kurallar dayatmak ya da soyut bir adalete saygı gösterilmesini sağlamak değil, tercihen karşılıklı tazminat temelinde uzlaştırma yoluyla, uzlaşma olanaklı

olmadığında ise şiddetin yayılmasını önleyecek bir biçimde düzenlenmiş silahlı çatışma yoluyla intikamın önünü keserek grubun güvenliğini sağlamaktır. Bu çatışma kapalı bir alanda, kurallara bağlanmış bir biçimde ve iyi belirlenmiş hasımlar arasında, bir kereliğine olup bitecektir...

Tüm bu tedavi edici yordamların bir yargı sistemine doğru “yola koyulmuş” olduğu kabul edilebilir. Ancak bu evrim (varsa bile) sürekli değildir. Kopuş, bağımsız bir yargı makamının müdahalesi *zorunlu uygulama gücünü* kazandığı noktada gerçekleşmektedir. İnsanlar ancak o zaman intikam gibi korkunç bir görevden kurtuluyorlar. Yargı müdahalesi kılığına girdikten sonra misilleme de artık o dehşet verici ivediliğini yitiriyor; müdahalenin anlamı aynı kalmakla birlikte, bu anlamın belirsizleşmesi, hatta tümüyle görünmezleşmesi de olanaklıdır. Aslında misilleme işlevinin ne kadar az bilincinde olursak sistem de o kadar iyi işleyecektir. Dolayısıyla bu sistem suçlunun ve suçluluk ilkesinin çevresinde, kısacası yine bedel ödeme çevresinde yeniden örgütlenebilecek, örgütlenebildiği anda da bunu sürdürmek zorunda olacaktır. Misilleme yine geçerlidir, ama burada bedel, insanların uyulmasını sağlamakla görevli oldukları bir soyut adalet ilkesine göre ödenecektir.

Görüldüğü gibi, önceleri açıkça intikamı yatıştırmaya yönelik olan “tedavi edici” yordamlar, etkileri arttıkça bir gizemle sarmalanıyor. Sistemin odak noktası, dinsel koruma önlemlerinden yargı çerçevesinde bedel ödeme mekanizmalarına doğru kaydıkça, kurban kurumunu her zaman korumuş olan yanlış anlama da bu mekanizmalara doğru gidip bu kez onları sarmalıyor.

Yargı mekanizması bir başına hüküm sürmeye başlar başlamaz kendi işleyişini gözlerden uzaklaştırıyor. Tıpkı kurban edimi gibi o da kendisini intikamla aynı kılan, diğer tüm intikamlar gibi olmakla birlikte onlardan yalnızca devamının gelmemesiyle farklılaşan bir intikam durumuna getiren şeyi –aynı anda açığa vuruyor olsa bile–

gizliyor. Kurban ediminde, kurban “asıl” kurban olmadığı için bir intikamın hedefi değildir; yargı sisteminde ise şiddet “asıl” kurban uygulanmakla birlikte öylesine yoğun bir güç ve yetkeyle uygulanır ki hiçbir rövanş olanağı yoktur.

İtiraz olarak denecektir ki, yargı sisteminin işleyişi gizlenmiyor gerçekte. Biz de adaletin soyut adaletten çok genel güvenlikle ilgilendiğini bilmiyor değiliz, bu bir olgu; yine de bu sistemin ilkel toplumlarda bulunmayan kendine özgü bir adalet ilkesine dayandığına inanıyoruz. Buna inanmak için konuyla ilgili çalışmaları okumak yeter. Her zaman, ilkel ile uygar arasındaki farkın, ilkelerde suçluyu saptamak ve suçluluk ilkesine uyulmasını sağlamak konusunda belirli bir aczin bulunması olduğu varsayılmıştır. Kendi kendimizi aldatmaktır bu. İlkelin bize aptallık ya da utanmazlık gibi gelen bir inatla suçluya sırtını dönüyor görünmesinin nedeni, intikamı *beslemekten* korkmasıdır.

Bizim sistemimizin bize akla uygun görünmesinin nedeni gerçekte bu sistemin, intikam ilkesine daha uygun olması. Suçlunun cezalandırılmasında böylesine ayak diremenin başka bir anlamı bulunmuyor. Yargı sistemi, sözcüğün dar anlamıyla dinsel olan yordamlar gibi intikamı önlemek, ılımlılaştırmak, bertaraf etmek ya da ikincil bir hedefe yöneltmek için çalışmak yerine, intikamı *rasyonelleştiriyor*, kendine göre kesip biçerek sınırlandırmayı başarıyor, tehlikesizce çekip çevirerek son derece etkili bir şiddet tedavi *teknîği* ve ancak ikincil olarak da önleme tekniği durumuna getiriyor.

İntikamın böylece akla uygun kılınması işlemi hiç de topluluk içerisinde doğrudan ya da derin kökler salmış değil; tam tersine, yargı makamının egemen bağımsızlığı temeline dayanıyor. Bu bağımsızlık için yetki verilmiştir bir kere ve en azından ilke olarak, yargı kararlarını ne bir grup hiçe sayabilir, ne de topluluğun bütünü. Herhangi bir grubu temsil etmeyen, kendinden başka da hiçbir şey olmayan yargı yetkisi, herhangi bir kişiye ait değildir, dolayısıyla

la herkesin hizmetindedir, herkes de onun kararlarına boyun eğer. Yargı sistemi, intikam tekeli tek başına elinde tuttuğundan, şiddeti tam kalbinden vurmakta hiç ikircime düşmez. Bu tekel sayesinde sistem, olağan koşullarda, ilkel toplumlardaki aynı türden tavırlar gibi intikamı çıkırından çıkarmak, yaymak ve çoğaltmak yerine boğmayı başarmaktadır.

Demek ki yargı sistemiyle kurban ediminin işlevi aynı olmakla birlikte, yargı sistemi sonsuzca daha etkili. Bu sistem yalnızca gerçekten güçlü bir siyasal iktidarla bağlantı içinde var olabiliyor. Tüm teknik ilerlemeler gibi yargı sistemi de iki yüzü keskin bir bıçak: Hem ezmeye, hem özgürleştirmeye yarıyor ve bu konudaki bakışlarının bizimkinden daha nesnel olduğunda kuşku bulunmayan ilkel-lerin gözüne de böyle görünüyor.

Sistemin işleyişi şimdi görünür durumdaysa, bunun nedeni, iş görebilmek için gerek duyduğu kapalıktan yoksun kalmasıdır. Burada her tür anlama olgusu eleştirel bir nitelik taşır ve sistemin bunalmaya girdiğini, bir parçalanma tehdidinin ortaya çıktığını gösterir. Yasadışı şiddet ile yasal şiddetin reel özdeşliğini gizleyen aygıt, ne denli etkileyici olursa olsun, sonuçta her zaman kabuklarını döküyor, çatlıyor ve en sonunda yıkılıyor. Altta yatan hakikat görünüyor ve ortaya yeniden, karşılıklı misilleme olgusu çıkıyor; ancak, yalnızca bilginlerin görebildiği salt düşünsel hakikatler gibi kuramsal olarak değil, uğursuz bir gerçeklik olarak, kurtulduğumuzu sandığımız halde gücünü yeniden kanıtlayan bir kısır döngü biçiminde bu çıkış.

İnsanlara şiddetlerini yatıştırma olanağı veren yordamların tümü, şiddete yabancı olmamak açısından birbirine benziyor. Haklı olarak, tümünün de köklerinin dinselikte yattığını düşünüyor insan. Daha önce de gördüğümüz üzere, sözcüğün tam anlamıyla dinsel olan uygulamalarla çeşitli koruma yolları birbiriyle bağlantılı. Tedavi edici yordamlar da, ister hemen her zaman kurban ayinleriyle birlikte gö-

rülen ilkel biçimlerinde olsun, isterse hukuksal biçimlerinde, dinsel-  
liğin rengini taşıyor. Geniş anlamıyla dinsel olan, herhalde, insanın  
kendi şiddetine karşı başvurabileceği gerek önleyici gerekse tedavi  
edici tüm kaynakları saran bu karanlıkla bağlantı içindedir. Nöbeti  
kurban ediminden devralan yargı sistemi de aynı karanlıkla sarma-  
lanır. Suçlu ve yasadışı bir şiddetin içkinliği karşısında, kutsal, yasal  
ve meşru şiddetin etkili aşkınlığıyla örtüşür bu karanlık.

Kurbanların ilke olarak tanrıya sunulması ve tanrıdan onay gör-  
mesi gibi, yargı sistemi de adaletin hakikiliğini güvence altına alan  
bir teolojiye göndermede bulunur. Bu teoloji bizim dünyamızdaki  
gibi gözden yitmiş bile olsa sistemin aşkınlığı sürüp gider. İnsanlar  
adalet ilkeleriyle intikam ilkesi arasında fark bulunmadığını anlayın-  
caya kadar aradan yüzyıllar geçmiştir.

Sistemin önleyici ya da tedavi edici bir etkide bulunabilmesi için,  
hangi tür kurumlarda somutlaşmış olursa olsun fiilen herkesten ka-  
bul gören bir aşkınlıkta olması, bu amaçla kutsal ve meşru şiddetin  
ayırt edilmesi, ve sistemin intikamla aynı kısır döngüye düşmemesi  
için de, suçlanmasına ya da yadsınmasına olanak verilmemesi gere-  
kir.

Gerek şiddet, gerekse dinsellik konusunda içinde bulunduğumuz  
cehaleti yorumlayabilmemiz ancak temel bir öge ile olanaklı:  
Teolojik anlamından daha derin bir anlam verilmek kaydıyla ancak  
"dinsel" diye nitelendirebileceğimiz bir öge bu. Kendi yarattığı ka-  
buk çatlamaya başlarken bile gizli kalan ve gücünü bu gizlenmeden  
alan, üstündeki yapı gitgide daha çok sallansa bile tek kalan bir tem-  
mel öge. Dinsellik bizleri şiddetten koruyor ve şiddetin arkasına sak-  
lanıyor; tıpkı şiddetin de dinselliğin arkasına saklandığı gibi. Dolayı-  
sıyla, dinselliği hâlâ anlayamıyor olmamızın nedeni, dışarıda durma-  
mız değil, en azından esas itibarıyla yine içeride olmamız. Tanrının  
ve insanın öldüğü konusundaki tumturaklı tartışmaların hiçbir kök-  
tenci yanı yok; bu tartışmalar, temelde hâlâ teolojik ve dolayısıyla

kurbansaldır, çünkü intikam sorununu gizlemektedir. Söz konusu intikam, her tür tanrının öldürülmesi durumunda insanların üstüne çökeceği söylenen o sonu gelmez türden ve bir seferliğine de olsa tümüyle somut olup hiç de felsefi olmayan intikamdır. Meşru bir şiddet tanımlamaya ve bunun her tür gayrimeşru şiddet karşısında özgüllüğünü güvence altına almaya yarayan her tür dinsel, insanbilimci ya da daha başka aşkınlık bir kez son buldu mu, şiddetin meşru olanıyla olmayanı kesin bir biçimde herkesin kendi görüşüne bırakılmış, başka bir deyişle baş döndürücü bir salınımla silinmeye terk edilmiş olur. O andan itibaren ne kadar meşru şiddet varsa o kadar da gayrimeşru şiddet vardır; başka bir deyişle, artık hiç gayrimeşru şiddet yoktur. Şiddetin kalıcı bir biçimde *aldatılması* ancak ve ancak yargı sistemiyle intikam arasında ya da kurban sunumuyla intikam arasında bir fark olduğuna inandıran bir aşkınlıkla olanaklıdır.

Bu nedendir ki sistemin zekâsı, gözünün açılması, zorunlu olarak, çöküşüyle örtüşüyor. Bu göz açma ya da maske düşürme sürecinin, en azından tamamlanmadığı sürece, yine dinsellik çerçevesinde kalan bir kurbansallığı var, çünkü kendisini şiddet dışı ya da sistemden daha az şiddetli sayıyor. Gerçekte ise gitgide daha şiddetli bir duruma geliyor. Bu gizemden arındırma sürecinin şiddeti daha az “ikiyüzlü” olmakla birlikte, daha etkin ve daha keskin; ayrıca, her tür ölçü ve sınır duygusundan yoksun olması açısından, daha da kötü bir şiddetin habercisi.

İntikam, kurban sunumu ve yargısal ceza üçlüsü arasındaki hem pratik hem mitik farklılığı görmekte birlikte, temeldeki özdeşliği de kabul etmemiz gerekir. Bu üç görüngü de birbirinin aynı olduğundan, bunalım durumlarında her zaman aynı biçimde duyarsız bir şiddetin içine düşmektedirler. Buradaki aynılık, soyut olarak bakıldığında abartılı, hatta inanılmaz görünebilir. Değerlendirilebilmesi için, somut örneklerden yola çıkılmalı, aynılığın açıklayıcı gücü sınanmalıdır. Anlaşılmaz, sınıflanamaz, “akıldışı” olarak kalmış pek



çok görenek ve kurum bu aynı oluş açısından bakıldığında aydınlanmaktadır çünkü.

Robert Lowie,<sup>14</sup> şiddet karşısında gösterilen kolektif tepki konusunda ilgiye değer bir olgu aktarıyor: “Chukchi’ler, tek bir misilleme sonrasında genellikle barışırlar... Ifugao’lar hemen her koşulda kendi akrabalarına destek olma eğilimindeyken, Chukchi’ler bir aile mensubunu kurban edip kavganın önünü keserler.”

Her kurban olayındaki ya da yasal cezalandırmadaki gibi burada da söz konusu olan, bir intikam döngüsünün oluşmasını engellemektir. Lowie’nin anladığı da budur. Chukchi’ler, kendi içlerinden birini öldürerek öne geçmiş olmakta, gizil hasımlarına bir kurban sunarak onları intikam almamaya, yeni bir çatışma oluşturacak ve yeni bir intikamı kaçınılmaz kılacak bir edime girişmemeye davet etmektedirler. Bu kefaret ögesi, akla kurban edimini getiriyor; kurbanın suçludan başka biri olması bu benzerliği daha güçlü kılıyor.

Bununla birlikte, Chukchi göreneğini kurban ayini sayamayız. Gerçekten de, sözcüğün tam anlamıyla geleneksel olan kurban sunumları, hiçbir zaman gelişigüzel dökülmüş bir kanla doğrudan ve açıkça bağlantılandırılmıyor. Kurban sunumu hiçbir zaman belirli bir edimin fidyesi olarak ortaya çıkmıyor. Bu nedendir ki bizler kurban ayinlerinin anlamını hep gözden kaçırdık, kurban edimiyle şiddet arasındaki ilişki hep karanlıkta kaldı. Chukchi’lerdeki edim ise geleneksel denemeyecek kadar açıkta ve dikkat çeker durumda.

O halde bu eylemi yasal ceza sayıp bu konuda “adaletin infazı”ndan söz edebilir miyiz? Hayır, edemeyiz: İkinci cinayetin kurbanı, ilk cinayetin suçlusu değil. Lowie gibi biz de “kolektif bir sorumluluk” diyebiliriz belki ama bu da yeterli olmaz. Kolektif sorumluluğa başvurulması her zaman ya asıl sorumlunun bulunmaması ya da ona ek bir sorumlu gerekmesi durumunda söz konusudur. Bir de her tür bireysel sorumluluğa tam bir kayıtsızlık gösterilen durumlar-

<sup>14</sup> *Primitive Society*'de, s. 400.

da elbette. Kolektif sorumluluk hiçbir zaman asıl suçluyu sistemli bir biçimde dışlamaz. Oysa burada böyle bir dışlama var. Suçlunun dışlanması, şu ya da bu örnekte kuşkulu kalsa bile, önemli bir gö-rüngüdür ve açıklama gerektiren bir kültürel tavır sayılmasına yetecek kadar belgelenmiş durumdadır.

Burada birtakım “ilkel zihniyet” kavramlarına sığınmamak, “bi-reyle grubun birbirine karıştırılması” gibi şeyler ileri sürmemek gerekir. Chukchi’ler suçluyu esirgiyorsa bunun nedeni suçu ayırt edememeleri değil, tam tersine gayet açık bir biçimde ayırt etmeleridir. Başka bir deyişle, suçlu, bu sıfatıyla esirgenmektedir. Chukchi’lere göre böyle davranmalarının haklı nedenleri vardır ve burada önemli olan da bu nedenleri saptamaktır.

Söz konusu koşullarda suçlu kurban edilse, intikamın gereği yerine getirilmiş, şiddetle dolu ruhun istekleri harfi harfine karşılanmış olurdu. Suçlunun kendisini değil de yakınlarından birini öldürmekle, durumun karşılıklı olması önlenmektedir; çünkü, tam bir karşılıklı konumlanma, açıkça intikam gerektiren bir durumdur. Şiddete verilen karşılık, şiddeti ilk uygulayan kişiye yöneltilirse, içerdiği şiddet nedeniyle ilkinden farksız olur. Böyle bir edim her tür ölçüyü yitirmekte olan bir intikam biçimini almış ve önlemek amacını güttüğü edimle aynı yola girmiş demektir.

Şiddete son vermek için şiddet kullanmaktan vazgeçilemiyor. Şiddetin bitmez tükenmezliğinin nedeni tam da bu. Herkes şiddetin son sözünü kendisi söylemek istediğinden, hiçbir gerçek vargıya ulaşılmaksızın, bir misillemenin ardından bir başkası geliyor.

Suçlunun kendisini her tür misillemeden dışlayan Chukchi’ler, intikam kısır döngüsüne düşmemeye çalışmaktalar. Yolu biraz puslandırıyorlar ama fazla değil, çünkü kendi edimlerinin ilk cinayete verilmiş bir karşılık olma (kendi içlerinden birinin aldığı borcu tam anlamıyla ödeme) niteliği önemini yitirmesin istiyorlar. Cinayetin yarattığı tutkuları yatıştırmak için, hasmın karşısına onun istediği

intikama çok benzemeyen ama çok da farklı olmayan bir edimle çıkmak gerekiyor. Dolayısıyla bu edim, yasal cezaya da, kurban edimine de benzeyecek ama ikisiyle de karıştırmamayacaktır. Yasal cezaya benzemesi, şiddete dayalı bir onarım, bir bedel ödetme olmasındandır. Chukchi'ler acı çekmeyi kabul etmekte ve kendi mensuplarına, başka bir topluluğu şiddet yoluyla uğrattıkları yitimin aynısını dayatmaktadırlar. Edimin kurbanı benzemesi ise ikinci cinayetin kurbanının ilk cinayetin suçlusundan başka biri olmasındandır. Bize saçma, akla yabancı gelen öge de budur: Suçluluk ilkesine uyulmamaktadır! Bu ilke bize öylesine hayran olunası ve mutlak görünüyor ki reddedilebileceğini aklımıza sığdıramıyoruz. İlkenin yokluğu ise her rastlayışımızda bir algılama bozukluğunu, bazı zihinsel yetersizlikleri düşündürüyor. Burada reddedilen, bizim aklımız olmaktadır. Reddedilme nedeni ise bu aklın, bizim aklımızın, intikam ilkesini fazlasıyla sıkı bir biçimde uygulayan ve bu yüzden de gelecek için tehlikelerle dolu bir akıl olmasıdır.

Suçlulukla ceza arasında doğrudan bir bağ kurulmasını talep eden bizler, ilkelerin bilemediği bir hakikati kavradığımızı inanıyoruz. Oysa bizlerin göremediği bir tehdit var: İlkel dünyada çok reel olan, intikamın "tırmanması" ve ölçüsüz şiddet tehdidi. İlkellere ait örneklerdeki gözle görülür tuhafliklerin ve dinsel şiddetin karşı durmaya çalıştığı sorun herhalde budur.

Özellikle Yunan dünyasında görülen, toplumdışı edilmiş kişiye fiziksel olarak dokunmayı reddetmek biçimindeki o tuhaf tavrın arkasında da Chukchi'lerinkine benzer bir kaygı yatıyor olmalıdır. Şiddet uygulayana şiddet uygulayanlar, şiddetin kendilerine de buluşmasına olanak veriyorlar demektir. Toplum dışı etme işinde suçlunun ölümünden kendisi dışında hiç kimse sorumlu olmuyor, kimse ona şiddet uygulamış olmuyor. Zavallı kişi yalnız, yiyeceksiz, denizin ortasında ya da dağ başında bırakılıyor, bazen de bir uçurumdan atlamaya zorlanıyor. Öyle görünüyor ki uğursuz sayılan ço-

cukların teşhir edilmesi de aynı tür bir kaygıdan kaynaklanmaktadır.

Tüm bu görenekler bize saçma, akla sığmaz geliyor. Oysa öyle değil; tümünün de tutarlı, mantığa uygun nedenleri var. Amaç hep aynı: Bir şiddet edimi ile bunun ardından gelmesi gereken şiddet edimi arasında, zincir halkalarının kurduğuna benzer bir bağ kurmayacak şiddet biçimini bulup uygulamak. Temelinden farklı bir şiddet hayal ediliyor burada: Belirleyici ve sonlandırıcı, şiddet denen şeyin ta kendisine son verecek bir şiddet.

İlkeller, misillemedeki simetriyi biçim düzeyinde kırmaya çalışıyorlar. Bizim tersimize, aynı olanın yinelenmesini çok iyi algılıyor ve buna, *farklı olan* yoluyla son vermeye çalışıyorlar. Modernlerse, şiddetin karşılıklı olmasından korkmuyor. Her tür yasal cezayı yapılandırıyor, bu karşılıklılık ilkesi. Yargı müdahalesinin misillemelerden oluşan bir kısır döngüde ilk adım olmasını önleyen, bu müdahalenin ezici özelliğidir. İlkelleri korkutan o "intikamda mutlak karşılıklılık" durumunu biz artık görmüyoruz bile. Chukchi'lerin tavrını ya da toplumdışılara uygulanan sakınlı tavrı anlaşılmaz bulmamızın nedeni de bu.

Chukchi'lerin çözümünü ne intikamla bir tutabiliriz, ne kurban sunumuyla, ne de yargısal cezayla kuşkusuz. Yine de bu üç görüğe de yabancı olmayan bir çözümdür; intikamın, kurban ediminin ve yargısal cezanın kesişiyor görüldüğü noktada yer almaktadır. Günümüz düşüncelerinden hiçbiri bu görüngülerin kesişebileceğini aklına getiremediğine göre, bu düşüncelerin ilgilenmekte olduğumuz sorunları aydınlatmasını da pek beklememek gerekir.

Chukchi göreneğinde, sınırlı ölçüde yarar sağlayan çok sayıda Cruhsal içerim de okunabilir. Örneğin, suçluyu değil de kendi yakınlarından birini öldüren Chukchi'lerin, bir yandan "rezil olmayı" reddederken bir yandan da uzlaşmacı görünmek istedikleri dü-

şünülebilir. Belki doğrudur bu, ancak, bambaşka bir şey düşünmek, bununla çelişen bin bir olasılık ileri sürmek de olanaklıdır. Bu labirentte yolumuzu yitirmenin anlamı yok. Dinsel biçimlenme her tür ruhbilimsel varsayımı geride bırakmakta, hiçbirini zorunlu kılmadığı gibi, herhangi birine karşı da çıkmamaktadır.

Buradaki temel dinsel kavram, kirliliktir. Daha önceki değinmelerimiz bu kavrama ilişkin sorgulamamızda konuya giriş işlevi görebilir. Ayinsel kirliliğin nedeni şiddettir. Pek çok durumda bu hakikat kuşku götürmez açıklıktadır.

İki erkek kapışır, belki kan dökülecektir; bu iki erkek *kirlenmiş* tir bile. Kirlenme bulaşıcıdır; onların yanında kalmak, kavgalarına karışma rizikosunu taşır. *Kirlenmekten*, yani şiddete dokunmaktan, şiddetin bulaşmasından kaçınmanın güvenli olan tek yolu uzaklaşmaktır. Burada hiçbir görev duygusu ya da ahlaki yasak söz konusu değildir. Şiddetin bulaşması korkunç bir tehlikedir. Bu tehlikeye atılmakta ikircime düşmeyecek kişiler yalnızca şiddete zaten bulaşmış, kire zaten batmış durumda olanlardır.

Kirlenmiş bir kişiye belli belirsiz bile olsa dokunmakla kirleniliyorsa, şiddet yoluyla, düşmanca olan her tür dokunma haydi haydi kirleticidir. Ne pahasına olursa olsun şiddete başvurmak gerektiğinde kurban olarak hiç değilse kirlenmemiş, kötücül kavgaya bulaşmamış biri seçilmelidir. *Chukchi*'lerin düşündüğü budur. Örneğimiz, kirlenme ve bulaşma kavramlarının, insan ilişkileri düzeyinde bir karşılığı olduğunu açıkça gösteriyor. Bu kavramların arkasında bütün bir gerçeklik yatmaktadır. Dinsel budunbilimin uzun süre yadsıdığı nokta budur. Modern gözlemciler, özellikle de Frazer ile yandaşlarının zamanında bu gerçekliği hiç görmediler. Çünkü, bir kere, kendi açılarından bakıldığında böyle bir gerçeklik yoktu. İkincisi, ilkel din bir yolunu bulup bu gerçekliğin üstünü örtmekteydi. Kirlenme ya da bulaşma gibi fikirler, varsaydıkları maddesellik dolayısıyla, bu örtme işleminin temel bir yordamı olarak açığa çıkıyor.

İnsanlar arasındaki ilişkilere yönelen ve yalnızca bu ilişkilerden ileri gelen bir tehdit, tümüyle nesneleştirilmiş bir biçim içinde sunuluyor. Ayinsel kirlenme kavramı, maddi temasın kötücül özelliğine korkulu bir inanç beslenmesine kadar gidebiliyor. Şiddet biçim değiştirerek nesnelere kaplayan bir tür sıvıya dönüşüyor ve bu sıvının yayımı, elektrik çarpmasına ya da Balzac'ın "manyetizm"ine benzer bir biçimde tümüyle fiziksel birtakım yasalara uyuyor gibi görünmeye başlıyor. Modern düşünce, bu sapmaların arkasında yatan gerçekliği bulmak şöyle dursun, son vermesi gereken yanlış anlamayı daha da ağırlaştırıp güçlendirmekte, dinselliği her tür gerçeklikten koparıp insanı ayakta uyutacak masallara döndürerek şiddetin es geçilmesine katkıda bulunmaktadır.

Adamın biri kendini asıyor; cesedi kirlenmiştir, ama yalnızca cesedi değil, kendini asmakta kullandığı ip, ipin sallandığı ağaç, ağacın çevresindeki toprak da kirlenmiştir. Kirlilik, cesetten uzaklaşıldığı ölçüde azalır. Sanki şiddetin uygulandığı yerden ve doğrudan dokunduğu nesnelere bir sıvı öz yayılmakta, bu nüfuz ancak uzaklık ve zamanla hafiflemektedir.

Kentin birinde korkunç bir kıyım yaşanır. Bu kent, bir başka kente elçiler yollar. Elçiler kirlidir; onlara dokunmaktan, seslenmekten, hatta onlarla aynı yerde bulunmaktan olabildiğince kaçınılır. Elçiler gidince arındırıcı ayinlerin, serpilen okunmuş suların, kesilen kurbanların ardı arkası gelmez vb.

Frazer ve okulu, kirlenme korkusunu dinsel düşüncedeki "akıldışının" ve "boşınancın" kusursuz örnekleri olarak görürken, daha başka gözlemciler tersine bu korkuyu neredeyse adı konmamış bir bilim saydılar. Bu bakış açısının dayanağı, bazı bilimsel önlemlerle ayinsel önlemler arasındaki çarpıcı kesişimleri.

Bazı toplumlarda bulaşıcı hastalıkların, örneğin çiçek hastalığının ayrı bir tanrısı oluyor. Hastalar hastalıkları boyunca bu tanrıya adanıyor ve topluluktan yalıtılarak bir "bilen"e ya da bir din kişisi-

ne, yani vaktiyle hastalığı kapmış ama hayatta kalmış bir kişiye emanet ediliyor. Hastanın emanet edildiği kişi, tanrının gücünden pay alan, şiddetin etkilerine karşı bağışıklık kazanmış sayılan biri.

Bu tür olgulardan etkilendiği anlaşılan bazı yorumcular, dinsel gelenekteki kirlenme anlayışının kökeninde mikropla ilgili kuramlara dönük belli belirsiz ama gerçek temeli olan birtakım sezgiler bulunduğuna inandılar. Bu görüş genellikle, kirden korunma çabalarının her zaman modern hijyen yönünde işlemeyip bazen tam ters yönde işlemesi nedeniyle reddedilir. Oysa yetersiz bir eleştiridir bu; geleneksel önlemlerle, henüz el yordamı aşamasında bulunan –örneğin, XIX. yüzyıldaki gibi, kısmen etkili olmaya başlamış olan– bir tıp arasındaki koşutlukları hesaba katmamaktadır.

Dinsel terörü bir tür çekirdek halindeki bilim olarak gören kuram ilginç bir noktaya parmak bassa da bu nokta öylesine kısmi ve bölük pörçük ki yanlılık yapıldığını söylemek zorundayız. Böyle bir kuram, olsa olsa, insanı tehdit eden tek ölümcüllüğün, üstesinden gelinmesi gereken tek tehdidin *hastalık* olduğu bir toplum ve ortamda doğabilirdi. İlkellerdeki bulaşıcılık fikrinin bulaşıcı hastalıkları da kapsadığı açıktır. Dinsel gelenekteki kirlenmişlik tablosunun bütününde kesinlikle hastalık da bulunuyor ama, yalnızca çeşitli alanlardan biri olarak. Bizler bu alanı diğerlerinden ayırıyoruz, çünkü bulaşma konusundaki modern ve bilimsel, yalnızca patolojiyi içeren anlayışla, kavramın çok daha geniş kapsamlı olduğu ilkel anlayışın örtüştüğü tek yer bu.

Bizler dinsel anlamdaki bulaşmanın gerçek olduğu alanlarla olmadığı alanları ayırt edemiyoruz. Ama bu durum, ilkel dinselğin eskiden Frazer ya da Lévy-Bruhl tarafından suçlandığı gibi bir “bulanıklık” içinde olduğu anlamına gelmez. Bu dinlerde, bulaşıcı hastalıklarla yine hepsi bulaşıcı sayılan tüm şiddet biçimlerinin birleştirildiği, olağanüstü tutarlılıkta bir tablo oluşturan bir dizi işaretten anlaşılmaktadır.

*İlkel* bir toplum, yargı sisteminin bulunmadığı bir toplum, daha önce de belirttiğimiz üzere intikamın tırmanması tehlikesiyle, bundan böyle *temel şiddet* adını vereceğimiz düpedüz yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu tür bir toplum kendisini şiddet konusunda bize anlaşılmasız gelen bazı davranışları benimsemek zorunda hissetmektedir. Bizlerin anlamamasının değişmeyen iki nedeni var: Birincisi, temel şiddet konusunda hiçbir şey bilmememiz, varlığından bile haberdar olmamamız; ikincisi ise ilkel insanların da bu şiddeti tümüyle insanın dışında tutulmuş bir biçim içinde, yani *kutsallığın* kısmen aldatıcı görüntüleri içinde tanıyor olmaları.

Şiddete karşı başvurulmuş ayinsel önlemler bir bütün olarak ele alındığında, aralarından bazıları bize ne denli saçma görünürse görünsün, hiç de yanılmalardan doğmuş olmadıkları anlaşılır. Aynı saptamayı kurban sunumu için de kısaca belirtmiştik. Kurban yoluyla *arınma* şiddetin gelişigüzel yayılmasını önleyebiliyorsa, bu önlediği reel bir *bulaşıcılık* türü demektir.

Geriye doğru bir göz atarsak göreceğiz ki şiddet bize başından beri son derece iletilebilir bir şey gibi görünmüştür. Şiddetin, başlangıçta hedeflediği nesnenin yerine geçebilen başka bir nesneye yönelme eğilimi bir tür bulaşma olarak açıklanabilir. Uzun bir süre önce bastırılmış olan bir şiddet, çevreye yayılmış olabilir; böyle bir durumda, uzanabildiklerinin yay haline. Ayinsel önlemler bir yandan bu tür yayılmayı durdurmaya, bir yandan da aniden bir kirlilik, yani şiddet durumuna düşenleri olabildiğince korumaya yöneliktir.

En küçük bir şiddet, kıyametimsi bir tırmanışa geçebilmektedir. Bu gerçek hiç eksilmediği halde en azından gündelik yaşamlarımızda gözle zor görülür bir duruma gelmiştir. Yine de şiddet görüntülerinin "bulaşıcı" bir yanının olduğunu hepimiz biliyoruz. Bu bulaşıcılıktan paçayı kurtarmak bazen neredeyse olanaksızlaşıyor. Şiddet açısından bakıldığında hoşgörüsüzlük de hoşgörü kadar ölümcül olabilir. Şiddet ortaya çıkar çıkmaz kendini –hem de heyecanla–



kaptıran insanlar olabildiği gibi, yayılmasını önlemeye çalışanlar da oluyor; ne var ki önlemeye çalışanlar bazen de şiddete zafer kazanılabiliyor. Şiddeti önleyeceği kesin olan genel bir kural, etkisi sınanmış bir ilke yok. Bazı anlarda tüm çözümler geçerli olabiliyor, ödünsüzlük de, uzlaşma da. Buna karşılık bazı anlarda ne yapılırsa, önlemeye çalışılanı büyütmekten başka işe yaramıyor.

Anlaşılan o ki bir an geliyor, şiddete şiddetten başka bir yolla karşı durmak olanaksızlaşıyor. Böyle bir durumda kazanmanın ya da yitirmenin önemi yoktur, kazanan hep şiddettir. Şiddet, bazen doğrudan ve olumlu, bazen de dolaylı ve olumsuz olmak üzere olağanüstü bir *taklit* etkisi yaratıyor. İnsanlar şiddete gem vurmak için ne kadar çaba gösterirlerse o kadar beslemiş oluyorlar onu; şiddet, karşısına çıkarıldığı sanılan engelleri eylem aracına dönüştürüyor; sönsün diye üstüne atılan her şeyi yutan bir alev gibi.

Ateş eğretilmesine başvurmuş olduk; fırtına, tufan, deprem eğretilmesi de uygun olurdu. Doğrusunu söylemek gerekirse, veba için yapılan benzetme gibi şiddet için yapılan da salt eğretilmeden ibaret kalmıyor. Ancak, bu dediğimiz, kutsal olanı doğal görüngülerin biçim değiştirmiş hali gibi gören teze katıldığımız anlamına gelmesin.

Kutsal, insanın egemen olma çabası ölçüsünde insanın kendisine egemen olan her şeydir; bu arada, ikincil olarak, fırtınalar, orman yangınları, bütün bir nüfusu kırıp geçiren salgın hastalıklar. Ama aynı zamanda ve özellikle, daha gizli bir biçimde de olsa, insanların kendi şiddeti: İnsanın dışındaymış gibi konumlandırılıp sonra da insanı kendi dışından tehdit eden diğer güçlerle karıştırılan şiddet. Kutsalın asıl merkezini ve gizli ruhunu şiddet oluşturur.

İnsanların kendi şiddetlerini kendi dışlarına konumlandırmayı nasıl başardıklarını henüz bilmiyoruz. Ancak, bu bir kez başarılıp kutsal olan da insanların çevresinde dolanan, insanları dışarıdan kuşatıp tam olarak insana dönüşmeyen, biraz salgın hastalıklara ya da

doğal afetlere benzeyen bir biçimde insanları kaygılandırıp itip kakan o gizemli öze dönüştünce, bu kez, bizlere türdeş değil gibi görünseler de aralarında son derece dikkate değer reel benzerlikler bulunan bir dizi görüngüyle karşı karşıya kalınıyor.

Hastalıktan kaçınmak isteniyorsa, hastalarla temastan kaçınmakta yarar vardır. Aynı biçimde, katliamlara kişisel olarak katılmak ya da öldürölmek istenmiyorsa –ki genellikle birincisi bu ikincisine yol açtığından, ikisi aynı anlama gelir– bu kudurganlıklardan uzak durmakta yarar vardır.

Burada bize göre iki ayrı “bulaşma” tipi söz konusu. Modern bilim bunlardan yalnızca birincisiyle ilgileniyor ve o bulaşmanın gerçekliğini tartışmasız bir biçimde doğruluyor. Oysa ikinci tip bulaşma, yukarıda ilkel olarak tanımlanan, hiçbir yargı sisteminin bulunmadığı koşullarda çok daha büyük bir önem kazanabilmektedir.

Dinsel düşünce, bütün bir dizi görüngüyü kirlenme başlığı altında topluyor. Modern bilim açısından bakıldığında tutarsız ve saçma olsa da, tüm sistemin ana maddesini ve sorul temelini oluşturan temel şiddet ölçüsüne vuruldukları anda gerçeklikleri ve benzerlikleri ortaya çıkan görüngüler bunlar.

Örneğin, düşman tarafından bilerek uygulanan şiddet ile hastalıklar arasında yadsınması olanaksız bağlar vardır. Hastanın çektiği acılarla yaraların verdiği acılar birbirine benzer. Hastanın ölme tehlikesi vardır. Ölüm, ister etkin konumda olsun ister edilgin, şiddete karışan herkesi de bir biçimde tehdit eder. Ölüm insanın başına gelebilecek en kötü şiddetten başka bir şey değildir. Kısacası, ölüme yol açabilecek, az çok gizemli ve bulaşıcı olan tüm nedenleri aynı başlık altında toplamak, en az, bizim hastalık için yaptığımız sınıflama kadar akla uygundur. Bizler nedenlerden yalnızca biriyle (hastalıkla) ilgili bir sınıflama yapıyoruz, o kadar.

Dinsel düşünceyi anlamak için bazı ampirik yöntemlere başvurmak gerekiyor. Dinsel düşüncenin amacı, modern teknik ve bilimin

araştırmalarındaki amaçla aynı: Pratik önlem. İnsan ne zaman somut sonuçlara ulaşmayı gerçekten ister, ne zaman gerçeklik tarafından sıkıştırılırsa, soyut spekülasyonları bırakıyor ve egemenliği altına almaya ya da uzaklaştırmaya çalıştığı güçler ne kadar yaklaştıysa o da o kadar sakınlı ve dar bir ampirizme başvuruyor.

Din, en basit ve belki en ilksel biçimlerinde incelendiğinde görülmektedir ki insanı kuşatan korkunç güçlerin kökenini sorun bile etmeyip gözlemlenmekle yetinmekte, bazı olguların önceden tahmin edilmesini ve ona göre önlem alınmasını sağlayacak kerteriz noktalarının, düzenli kesimlerin, süreklilik gösteren “özelliklerin” saptanmasına çalışmaktadır.

Dinsel ampirizmin vargısı hiç değişmiyor: Kutsalın güçlerinden olabildiğince uzak durulmalı, onlarla her tür temastan kaçınılmalı. Dolayısıyla, dinsel ampirizmin bazı noktalarda tıbbi ampirizmle ya da genel olarak bilimsel ampirizmle kesişmemesi olanak dışı. Bazı gözlemcilerin dinsel ampirizmde bilimin ilk biçimini görmelerinin nedeni bu.

Ancak, yine bu ampirizm bizim açımızdan bakıldığında öylesine akla aykırı sonuçlara varabiliyor, öyle katı, dar, miyop davranabiliyor ki bu durumu herhangi bir ruh hastalığı yoluyla açıklamak çekiçi hale geliyor. Böyle bir bakış bizi bütün bir ilkel dünyayı “hasta,” bizleri ise “uygar” ve “sağlıklı” görmeye götürabiliyor.

Durumu böyle gören psikiyatrlar, canları istediğinde kavramları tersine çevirmekten de çekinmiyorlar: O zaman, hasta olan “uygarlık” oluyor. Uygarlık da onların gözünde ancak ilkelin tersi olabildiğinden, ilkel olanı “sağlıklı” olmanın prototipi gibi görmeye başlıyorlar. Sağlık ve hastalık kavramları, hangi yöne döndürülürse döndürülsün, ilkel toplumlarla bizim toplumumuz arasındaki bağlantıların aydınlatılmasına elvermiyor.

Modern bir bağlam içinde tuhaf ya da en azından “olmayacak şey” gibi görünen ayinsel önlemler, gerçekte kendi bağlamları için-

de, yani dinselliğin, kutsallaştırdığı bir şiddet karşısındaki bilmezliği bağlamında akla uygundur. İnsanlar *Odyseia*'daki Kyklop'un nefesini enselerinde hissettiklerini sandıklarında en hızlı biçimde önlem alma gereğini duyuyorlar; o yaşamsal durumun gerektirdiği önlemler konusunda rahat davranma lüksleri olmuyor. Gereğinden az önlem almaktansa, fazla önlem almak daha iyi geliyor.

Dinsel tavrı, henüz bilinmeyen bir hastalıkla aniden karşı karşıya kalmış bir tıp bilimine benzetebiliriz. Bir salgın bildirilmiştir ve nedeni bir türlü bulunamamaktadır. Böyle bir durumda bilimsel tavır nedir? Böyle durumlarda, bilinen patolojik biçimlerin gerektirdiği önlemlerden yalnızca birkaçını değil, istisnasız tümünü almak gerekir. İdeal olansa yeni buluşlar elde etmektir, çünkü hazırda, püskürtülmesi gereken düşmanla ilgili hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

Salgının mikrobunu saptandığında, daha önce başvurulmuş önlemlerden bazılarının gereksizliği anlaşılabilir. Bu önlemleri sürgit almak saçma olacaktır ama, salgının nedeni belirsizken onların da alınmış olması akla uygundur.

Bu eğretileme geçerliliğini sonuna kadar koruyamaz. Şiddet denen korkunç hastalığın mikrobunu ne modernler bulabilmiştir ne de ilkeller. Batı uygarlığının bu mikrobunu saptamasını ve çözümlenmesini önleyen şey, bu uygarlığın bugüne değin hastalığın en habis biçimlerinden gizemli bir bağışıklıkla korunmuş olmasıdır: Bu toplumun kendisinin üretmediği, ama belki de bu toplumun şekillenmesini sonucunu vermiş olan bir bağışıklıktır bu.

İlkel "tabular" arasında en ünlülerinden, belki üstüne en çok yazılmışlarından biri, aylık kanamadır. Aylık kanama kirlenme sayılır ve kadınlardan o sırada uzak durmaları istenir; ortak kullanılan çiyaya, bazen de bulaşma tehlikesi nedeniyle kendi yiyeceklerine bile dokunmaları yasaklanır...

Bu kirlenmenin nedeni ne olabilir? Aylık kanamaları, daha genel çerçevede, kan akıtma çerçevesi içinde ele almak gerekiyor. İlkel insanların çoğunluğu kanla temas etmemek için olağanüstü önlemler almaktadır. Ayınle sunulan kurbanlardan akanın dışındaki her tür kan (örneğin, bir kazada ya da bir şiddet ediminde akan kan) kirli- dir. Bu evrensel kirlilik için doğrudan doğruya önerebileceğimiz ta- nım şudur: Şiddetin korkulur durumda olduğu her yerde kirlenme vardır. İnsanlar huzur ve güven içindeyken kan görülmez. Şiddet patlak verir vermez kan da görülmeye başlar; akar, durdurulamaz, her yere sızar, gelişigüzel yayılır. Kanın akışkanlığı, şiddetin bulaşı- cı niteliğini somutlaştırmaktadır. Kanın varlığı cinayet işareti ve ye- ni dramların habercisidir. Kan, dokunduğu her şeye şiddetin ve ölü- mün rengini verir. Bu nedenle, kan demek “intikam” demektir.

Her tür kan akışı korku yaratır. Dolayısıyla, *önsel olarak*, aylık ka- namanın ürkütücülüğünde şaşacak bir şey yoktur. Ancak, burada genel kuralın geçerliliğinden başka bir şey daha söz konusudur: In- sanların aylık kanama ile bir cinayette ya da bir kazada dökülen kan arasında ayının yapmada en küçük bir zorluk çekmediklerinden kuşku bulunmamaktadır. Oysa aylık kanama pek çok toplumda son derece kirli sayılmaktadır. Bu kirlilik açık bir biçimde cinsellikle il- gilidir.

İnsanların meydan okudukları diğer tüm güçler gibi cinsellik de insanlara meydan okuyor. Şiddetin en uç biçimleri, kolektif olma- nı nedeniyle, doğrudan cinsel nitelikte değildir. Bir topluluk, tüm bi- reysel şiddetlerin birbirine eklenebilmesi nedeniyle ölçüsüz derece- de artmış olan tek ve aynı bir şiddeti uygulayabilir. Buna karşılık, gerçekten kolektif olan bir cinsellik yoktur. Yalnızca bu neden bile kutsalın cinsellik temelinde yorumlanması sürecinde temeldeki şid- detin neden bir yana bırakıldığını ya da küçümsendiğini açıklamaya yeter. Bu yorum şiddet temelinde yapıldığında ise her tür ilkel din- sel düşüncenin cinselliğe ayırdığı yerin görülmesi gerekecektir. Şid-

letin cinsellikle olan bağlantısı nedeniyle kirli olduğuna inanma eğilimi vardır. Oysa somut yorumlar planında bunun tam tersi geçerlilik kazanıyor: Cinsellik, şiddet ile olan bağlantısı nedeniyle kirlidir.

Burada, psikanalizin topyekûn cinsiyetçiliğiyle (ölüm güdüsüyle bezenmiş bile olsa) iyi geçinen çağdaş insan bilimlerine aykırı bir şey var. Ancak, belirtiler de bir yana bırakılamayacak kadar çok sayıda ve benzeşme halinde. Biz de kabul ediyoruz, aylık kanamanın kirliliği cinsellikle doğrudan bağlantılıdır. Bu doğrudur. Ne var ki, zincirinden boşanmış şiddet ile olan bağlantı daha da doğrudandır. Öldürülmüş bir kişinin kanı kirlidir. Bu kirlilik aylık kanamada akan kanın kirliliğine bağlanamaz. Buna karşılık, aylık kanamanın kirliliğini yorumlamak için, hem suç olarak akıtılan kanla, hem de cinsellikle bağlantı kurmak gerekir. Kadınların cinsel organlarının düzenli aralıklarla kan akıtan bir yer olması dünyanın her yerinde erkekleri her zaman olağanüstü bir biçimde etkilemiştir, çünkü bu durum erkeklerin gözünde şiddetin kan dökmeye yol açabilecek en çeşitli biçimleri ile cinsellik arasındaki yakınlığın doğrulanması gibidir.

Bu yakınlığın niteliğini ve kapsamını anlamak için az önce sözünü ettiğimiz ampirizme, hatta, her tür dinsel düşüncede, bugün moda olan kuramların aklından bile geçirmedeği kadar büyük bir rol oynayan “kaba sağduyu”ya dönmemiz gerekiyor. İnsanlar her zaman aynı biçimde akıl yürüttü. İnsanlığın tüm inançları büyük bir aldatmacadan ibaret; bundan paçayı yalnızca biz kurtardık gibi bir fikir de en azından erken doğmuş sayılmalı. İlk eldeki sorun, Batı bilgisinin burnu büyüklüğünden ya da “emperyalizmi”nden çok, düpedüz yetersizliğidir. Din alanını anlama ihtiyacının en yoğun ve ivedi olduğu yer, aynı zamanda önerilen açıklamaların en boş olduğu yerdir.

Cinsellikle şiddet arasındaki sıkı ilişki, tüm dinlere miras kalmış bir ilişki olarak, hayli etkileyici bir dizi benzerliğe dayanıyor. Cinsellikle şiddet arasında genellikle paylaşılacak bir koz bulunuyor: Ge-

rek dolaysız belirtileri olan kaçırma, ırza geçme, kızlığını bozma, sadizm vb biçiminde, gerekse daha dolaylı sonuçlar veren biçimlerde. Cinsellik, gerçek ya da hayali birtakım hastalıklara neden oluyor, kanlı doğum sancıları gibi bir sonuç veriyor ve bunlar her zaman annenin, bebeğin ya da her ikisinin de ölümüne yol açabilen şeyler. Geleneksel çerçevede, ataların tüm sözleri yerine getirilip tüm yasalara uyulduğu zaman bile cinselliğe şiddet eşlik ediyor; bu çerçeveden çıkıldığı an (meşru olmayan aşklar, zina, ensest vb) şiddet ve kirlilik son haddine varıyor. Cinsellik pek çok dalaşmanın, kıskançlığın, kinin ve kavganın kışkırtıcısı; en uyumlu topluluklarda bile sürekli bir düzen bozucu.

Cinsellekle şiddet arasında var olduğu binlerce yıldır hep kabul edilmiş ortaklığı pek de sorunsal olmadığı halde reddeden modernler, “geniş görüşlü” olduklarını kanıtlama uğraşındalar; burada, hesaba katılmasında yarar olan bir yanlış anlama yatıyor. Tıpkı şiddet gibi cinsel arzu da, kendisini harekete geçiren nesne ulaşılmaz durumda olduğunda onun yerini alabilecek başka nesnelere yetinme eğiliminde; her tür ikameyi kabul edebiliyor. Tıpkı şiddet gibi cinsel arzu da, biriken ve fazla uzun bir süre baskılanırsa bin bir soruna yol açan bir enerji barındırıyor. Öte yandan, şiddetten cinselliğe, cinsellikten de şiddete doğru kaymanın, en “normal” insanlarda ve en küçük bir “sapkınlık” söz konusu olmadan kolaylıkla gerçekleştiğine dikkat edilmeli. Engellenmiş cinsellik şiddete yöneliyor, âşıkların kavgası ise, tam tersine, kucaklaşmaya. Son bilimsel araştırmalar pek çok noktada ilkelerin bakış açısını haklı çıkarıyor. Cinsel heyecanlanmayla şiddet az çok aynı biçimde kendini göstermektedir. Ölçülebilir bedensel tepkilerin çoğu, her iki durumda da aynıdır.<sup>15</sup>

Aylık kanama gibi bir tabu karşısında genelgeçer açıklamalara başvurmadan, örneğin, Don Kişot’un düşüncesinde “büyücülerin

<sup>15</sup> Anthony Storr, *Human Aggression*, s.18-9.

yaptığı kötülükler”in oynadığı rolü bizim düşüncemizde oynayan “fantasma”ları yardıma çağırmadan önce mutlaka doğrudan anlama olanaklarını sonuna kadar kullanmak gerekir. Aylık kanamayı cinsel şiddetin örneklerinden biri gibi gören düşüncenin sonuçta anlaşıl-mayacak bir yanı yok. Ancak, bu simgeleştirme sürecinin, her tür şiddetin kaynağını kadında görmek gibi karanlık bir “irade”nin ge-reği olup olmadığını da sormalıyız kendimize. Aylık kanama aracılı-ğıyla bir şiddet aktarımı gerçekleştirilmekte, kadın cinsi aleyhine bir fiili tekel oluşmaktadır.

**K**irlilikten kaçınmak her zaman olanaklı değildir, en titiz önlem-ler bile işe yaramayabilir. En küçük bir temas, insanın yalnızca kendisi açısından değil, bulaşıcılığın tehdit ettiği topluluk açısından da kurtulunması gereken bir lekenin yolunu açar.

Bu leke neyle çıkarılabilir? Kirli kana direnecek, hatta temizlen-mesini sağlayacak o olağanüstü, inanılmaz madde, hangisidir? Yine kan; ama bu kez, kurbanın kanı, ayin halinde dökülürse temiz ka-lan kan.

Bu şaşırtıcı paradoksun arkasında bize kendini açık eden ve her zaman şiddet tarafından oynanan bir oyun var. Her tür kirlilik so-nuçta tek ve aynı bir tehlikeye, topluluk içinde sonu gelmez bir şid-detin yerleşmesi tehlikesine yol açıyor. Tehdit hep aynı; ve her za-man, şiddeti sönümlendirecek kurbanı yöneltmek üzere aynı göste-riyi, aynı kurban manevrasını başlatıyor. Ayinsel arınma fikrinin al-tında yatan, basit bir yanılsamadan öte bir şey.

Ayinin işlevi, şiddeti “temizlemek,” yani onu “aldatarak,” intika-mının alınması tehlikesi bulunmayan kurbanlara yönelterek basıncı-nı almaktır. Kendi etkisinin sırrını bilmeyen ayin, işleyişini birtakım maddeler ve simgesel kerteriz noktaları sağlayabilen nesnelere düze-yinde yakalamaya çalışır. Kanın, şiddete ait bütün bir işleyişi dikka-te değer bir biçimde simgelediği açık. Yanlışlık ya da kötülük sonu-



cu yayılan kandan, daha önce de söz etmiştik; oradaki kan, kurbanın üstünde kuruyan kandır ve canlılığını çabuk yitirir, soluk ve pis bir hale gelir, kabuklanıp parça parça dökülür; olduğu yerde eskiyen kan, şiddetin, hastalığın ve ölümün kirli kanıdır. Hemen bozulan bu kötü kanın karşısına, kesilen kurbanların taze kanı çıkarılır; kurban kanı her zaman akışkan ve parlak kırmızıdır, çünkü ayin geleneğine göre bu kan yalnızca akar akmaz kullanılır ve hemen temizlenir...

Akan kanın fiziksel olarak biçim değiştirmesi şiddetin ikili niteliğine işaret olabilir. Bazı dinsel biçimler bu olanaktan olağanüstü bir biçimde yararlanmaktadır. Tek ve aynı madde, kan, hem kirleten hem temizleyen, hem insanları ölkeye, çılgınlığa ve ölüme sevkeden, hem de yatıştırarak yaşama döndürendir.

Burada Gaston Bachelard'daki anlamıyla basit bir "maddi eğretileme," arkası gelmeyen bir şairane eğlence görmemek gerek. Laura Makarius gibi, kanın çiftanlamlılığını ilkel dinlerin sürekli ters çevirmelerinin ardındaki sonul gerçeklik olarak da görmemek gerek.<sup>16</sup> Her iki durumda da işin aslı gözden yitiyor çünkü: Şiddetin oynadığı paradokslu rol. Bu oyuna ancak kan ya da aynı tipten başka simgesel nesnelere yoluyla katılan din, ilkel dinsel yaşamın büyük verilerinde reel bir şeyler bulmayı hiçbir zaman başaramayan ve bu nedenle "şiiir"den ve "fantasma"dan yana bolca söz eden modern düşünceden farklı olarak, oyunu tam olarak kavrayamasa bile tümüyle bertaraf da etmemektedir.

Dinsel düşüncenin en tuhaf yanılgıları bile, hâlâ, şiddet düzlemindeki kötülükle bu kötülüğün devasının özdeşliği gibi bir hakikate tanıklık ediyor. Şiddet insanlara bazen korkunç yüzünü göstererek delice kırıp geçirmekte, bazense tam tersine barış getiren bir görünümde ortaya çıkarak çevresine kurban ediminin getirdiği türden iyilikler yaymaktadır.

<sup>16</sup> Örneğin, bkz. Laura Makarius,

"Les Tabous du forgeron", *Diogenes*, Nisan-Haziran 1968.

İnsanlar bu ikililiğin sırrına ermiş değil. İyi şiddetle kötüsünü ayırma ihtiyacı içindeler. Kötüsünü yok etmek için durmadan iyisini yinelemek istiyorlar. Dinsel gelenek demek bu demek. Kurbanın etkili olması için, daha önce de gördüğümüz üzere, kurban dışı şiddete olabildiğince benzetilmesi gerekiyor. Açıklanması olanaksız bir biçimde, yasakların tam tersine çevrilmesinden ibaret gibi görünen ayinlerin var olma nedeni de bu. Örneğin, bazı toplumlarda aylık kanama, ayin dışında ne kadar kötücülse, ayin içinde de o kadar iyici sayılabiliyor.

Euripides'in *İon* adlı tragedyası, kanın ikili niteliğini, başka bir deyişle şiddeti etkileyici bir biçimde örneklendiren yapıtlardandır. Kraliçe Kreusa, kahramanı olağanüstü bir tılsımla öldürmeyi düşünmektedir: Aynı kandan, Gorgon kanından, iki damlayla. Bunlardan biri ölümcül bir zehir, diğeri ise panzehirdir. Kraliçenin yaşlı kölesi sorar: Peki, tanrıçada bu ikisi nasıl bir araya gelmiş?

*Kreusa*: Öldürücü darbe vurulunca damardan bir damla çıkar...

*Yaşlı köle*: Neye yarar o damla? Ne gibi bir erdemi var?

*Kreusa*: Hastalıkları savar, güce güç katar.

*Yaşlı köle*: Ya ikinci damla ne yapar?

*Kreusa*: Öldürür. Gorgon yılanlarının zehridir o.

*Yaşlı köle*: Bir arada mı taşırsın onları, ayrı ayrı mı?

*Kreusa*: Ayrı ayrı. Hayırlıyla hayırsız karıştırılır mı?

Bu iki kan damlası kadar birbirinden farklısı yoktur. Oysa birbirine bu denli benzeyen iki şey bulunamaz. Dolayısıyla, iki damlayı birbirinden ayırt edememek ve ikisini birbirine karıştırmak kolay, belki de kışkırtıcıdır. Karşım oluşunca temizle kirli arasındaki her tür ayrım silinir. Artık iyi şiddetle kötüsü arasında hiçbir fark yoktur. Temiz ile kirli birbirinden ayrı kaldığı sürece en büyük lekeler bile yıkanıp temizlenebilir. Ama bir kez birbirlerine karıştılsın, artık hiçbir şey arıtilamaz olur.



## İKİNCİ BÖLÜM: KURBAN BUNALIMI

**K**urban sürecinin doğru işlemesi için, yukarıda da gördüğümüz üzere kurbanın, yerini aldığı varlıklardan hem tam olarak ayrık olması, hem de onlara benzemesi gerekiyor. Bu iki koşulun birden yerine getirilmesi, ancak hassas bir denge temelindeki yakınlık sayesinde olanaklı.

Canlı varlıklarla insanların sınıflandırılma ve hiyerarşiye sokulma tarzındaki her değişiklik, ne denli küçük olursa olsun, kurban sistemini bozma rizikosunu taşır. Kurban uygulamasının kesintisizliği, her zaman aynı tip kurbanın sunulması olgusu bile bir başına bu tür bir değişikliği getirmeye yeter. Genellikle kurban edimini tümüyle önemsiz sayıyorsak, bunun nedeni bu edimin uğradığı hatırı sayılır “yıpranma”dır.

Kurban ediminde görenek uyarınca katı bir biçimde saptanmamış hiçbir şey bulunmaz. Yeni koşullara uyamama, genel olarak dinseliliğin belirgin özelliğidir.

Değişme ister kurbanla temsil ettiği grubun birbirine “aşın” ben-

zemeye başlaması yönünde olsun ister fazla ayrışması yönünde, vereceği sonuç aynıdır. Şiddet ortadan kalkmayacak, çatışmalar çoğalacak, zincirleme tepki tehlikesi artacaktır.

Kurbanla topluluk arasındaki kopukluk fazlaysa kurban artık şiddeti kendi üstüne çekemez; elektrikteki anlamıyla “iyi bir iletken” değildir artık kurban. Eğer kopukluk değil de fazla süreklilik varsa, şiddet bu kez her iki yöne de büyük bir kolaylıkla geçecektir. Bu durumda kurban sunumu kutsal şiddet olmaktan çıkacak, kirli şiddete karışarak onun rezil bir suç ortağı, sureti, hatta bir tür ateşleyicisi durumuna gelecektir.

Bunlar bir anlamda, ilk vargularımızdan hareketle önsel olarak dile getirebileceğimiz olasılıklar. Bu olasılıkları edebi metinlerde, başta Herakles olmak üzere Yunan mitoslarından uyarlanmış tragedyalarda *sınayabiliriz*.

Euripides’in *Herakles’in Deliliği* adlı yapıtındaki hasımlar arasında ne trajik bir çatışma vardır, ne de bir tartışma. Asıl konu, bir kurban ediminin başarısızlığı, kurban şiddetinin *yolundan sapsmasıdır*. Herakles, işlerini bitirip evine dönmektedir. Bir de bakar ki Lykos adlı zorba, eşiyile çocuklarını kurban etmek üzere. Lykos’u öldürür. Kent içinde uygulanan bu şiddet üzerine kahramanımız her zamankinden daha büyük bir arınma gereği duyar ve bir kurban kesmeye hazırlanır. Eşiyile çocukları yanındadır. Herakles birden onları yeni ya da eski birtakım düşmanlar sanır ve şeytanca bir itilime uyarak hepsini *kurban eder*.

Bu dram tragedya da bize Öfke tanrıçası Lyssa’nın eseri gibi sunulur. Lyssa’yı yollayansa, kahramandan nefret eden diğer iki tanrıçadır: Iris ve Hera. Ancak, dramatik eylem düzleminde ölümcül deliliği başlatan, bir kurban ediminin hazırlığıdır. Burada şairin duyarsız kaldığı basit bir rastlantı olduğu sanılmamalı; şair, şiddetin zincirlerinden boşanmasının kökeninde ayinin yattığına dikkatimizi çekmektedir. Kıyımdan sonra kendine gelmeye başlayan Herakles,

babası Amphitryon tarafından sorguya çekilir: “Oğlum, neyin var senin? Nedir bu sapkınlık? Dökülen kan aklını aldı herhalde.” Hiçbir şey anımsamayan Herakles de soru sormaktadır: “Nerede alıp götürdü beni delilik, nerede yıktı beni?” Amphitryon yanıt verir: “Sunacağın yanında. Kutsal ateşte ellerini arındırıyordun.”

Kahraman tarafından tasarlanan kurban edimi, şiddetin bir noktaya odaklanması açısından fazlasıyla başarılı olmuştur. Fazlasıyla bol ve etkili bir şiddet çıkmıştır ortaya. Amphitryon’un dediği gibi, korkunç işlerde ve son olarak da kent içinde dökülen kan, Herakles’in aklını başından almıştır. Kurban sunumunda bir noktada toplanıp dışarıda yok edilmesi gereken şiddet, kurbandan taşıp yıkıcı bir biçimde çevreye yayılmıştır. Kurban sunumu artık görevini yerine getirememektedir; kirli şiddeti yönlendiremeyip bir fırtına halinde büyümektedir. İkame mekanizmaları yıkılmış, kurbanın koruması gereken varlıkların kendisi kurbanla dönüşmüştür.

Kurban edimindeki şiddet ile bunun dışındaki şiddet arasındaki fark, mutlak bir fark olmaktan uzak; hatta, daha önce de gördüğümüz üzere bir keyfilik de içerdiğinden, her zaman ortadan silinme rizikosunu taşıyor. Gerçekten “temiz” olan hiçbir şiddet türü yok; kurban edimi, en iyi durumlarda bile ancak arındırıcı bir şiddet olarak tanımlanmak zorunda. Kurban kesenlerin de bu kesme işinden sonra arınma işleminden geçmeleri zorunluluğu buradan kaynaklanıyor. Kurban süreci, atom tesislerinin arındırılması işlemine benzetilebilir; uzman işini bitirdikten sonra kendi kendisini de arındırmak zorundadır. Ve her zaman kaza olasılığı vardır...

Mitos kahramanı Herakles’in temel özelliklerinden biri, kurban ediminin yıkıcı bir biçimde yön değiştirmesi gibi görünüyor. Aynı özelliği, Herakles’in yaşamının bir başka döneminde, Sophokles’in *Irakhis Kadınları* adlı yapıtında Nessos’un gömleğiyle ilgili olaylara ait ikincil örüntülerin arkasında son derece gözle görünür bir durumda buluyoruz.

Herakles, eşi Deianeira'yı izlemekte olan Kentaur Nessos'u ölümcül bir biçimde yaralamıştır. Kentaur ölmeden önce genç kadına kendi spermlerine bulanmış (Sophokles'e göre, Kentaur'un kanıyla Lerna'daki Hydra'nın kanına bulanmış) bir gömlek verir. (Buradaki birbirine kanışmış iki kan izleğinin, *Ion*'daki ikiye ayrılan tek kan izleğine olan yakınlığına dikkat edilmeli.)

Tragedyanın konusu, *Herakles'in Deliliği*'ndekiyle aynıdır: Kahraman bu seferki dönüşünde beraberinde güzel bir tutsak getirmektedir. Deianeira tutsağı kıskanmıştır. Nessos'un verdiği gömleği armağan diye sadık bir hizmetçisiyle Herakles'e yollar. Kentaur, ölmeden önce Deianeira'ya demiştir ki Herakles bu gömleği giyerse sonsuza değin sana sadık kalır. Gömleğin o zamana değin ateşten ve her tür sıcaklıktan uzak tutulması gerekmektedir.

Gömleği giyen Herakles, arındırıcı bir kurban ayini için büyük bir ateş yakar. Ateş, zehri etkinleştirir. Ayin geleneği bu kez iyicil maddeyi kötücüle çevirmiştir. Herakles acılar içinde kıvranır; biraz sonra da, oğluna hazırlattığı yakmalıkta ölecektir. Ölmeden önce, sadık hizmetçi Likhas'ı bir kayaya çarpıp ezerek öldürür. Herakles'in dönüşü ve kurban başarısızlığı ile başlayan şiddet döngüsüne Deianeira'nın intiharı eklenir. Şiddet bir kez daha, kurban ediminin koruması gereken varlıklara yönelmiştir.

Bu iki oyunda da kurban edimiyle ilgili birkaç büyük örüntü iç içe. Kente dönen ve katıldığı kanlı kıyımların yarattığı baş dönmesinden henüz kurtulamamış olan savaşçıya gayet özel bir kir bulaşmıştır. Yaptığı korkunç işlerin Herakles'te devasa miktarlarda kirlilik yaratmış olduğu rahatlıkla kabul edilecektir.

Evine dönen savaşçının, bulaşmış olduğu şiddeti topluluğun içine taşıması gibi bir riziko bulunmaktadır. Georges Dumézil'in incelediği Horace mitosu bu izleğin bir örneğini oluşturuyor. Horace, kurban arınmaları öncesinde kız kardeşini öldürüyor. Herakles'te kirlilik, kurban edimi karşısında zafer kazanıyordu. Bu iki tragedya-

daki şiddet mekanizmalarına dikkatle bakılırsa, “yolundan sapan” bir kurban ediminin her seferinde ilk bölümde tanımladığımız türden bir zincirleme tepki yarattığı görülüyor. Euripides’in oyununda Lykos’un öldürülmesi, kahramanın son bir “iş” olarak, kan dökme deliliğine bir önsöz gibi görünüyor. Hâlâ akla uygun bir önsöz; dar anlamda ayin açısından bakıldığında kirli şiddetin ilk halkasını oluşturuyor da olabilir. Şiddet, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu olayla birlikte kentlin içine girmiş olmaktadır. Bu ilk cinayet, *Trakhis Kadınları*’nda hizmetçinin öldürülmesine denk düşüyor.

Her iki olayda da doğaüstü müdahalenin işe yaramadığına, yalnızca “yolundan sapan” kurban görüngüsünü üstünkörü gizlemeye yaradığına dikkat edilmeli. Tanrıça Lyssa ve Nessos’un gömleği, bu iki metnin ruhuna hiçbir katkıda bulunmayan iki perdeden ibaret; perdenin kaldırılması, ilke olarak iyicil olan bir şiddetin tam tersine dönüşüp kötücülleştiğini görmemize yetiyor. Mitolojik öge, fazladan eklenmiş durumda. Lyssa, Öfke tanrıçası, burada artık hakiki bir tanrıçadan çok bir alegoriye benziyor. Nessos’un gömleği ise Herakles’in zavallı bedenine yapışan önceki şiddetlerden başka bir şey değil.

Savaşının dönüşü izlediğinde gerçekten mitik olan bir yan yok. İlk elde toplumbilimsel ya da ruhbilimsel yorumlara elverir durumda. Zaferle dönen askerin, yurdundaki özgürlükleri bu kez kendisinin tehdit etmesi mitos değil, tarih. Corneille’in de böyle düşündüğü besbelli; yalnızca, *Horace*’ta tersinden bir yorum sunuyor. Yurdun kurtarıcısı, savaşa katılmamış olanlar arasındaki teslimiyetçiliğe tepki duymaktadır. Horace ve Herakles “vakaları” ile ilgili olarak birbiriyle çelişen ruhbilimsel ya da psikanalitik yorumlar yapılabilir. Çatışmanın kendisi, daha sonra da göreceğimiz bir ilk yorum önerisinde bulunmakla birlikte, yorum yapmaktan, başka bir deyişle dinsel geleneğin daha ötede olan asıl yerini bizden gizleyen bu tür yorumun çelişkilerine düşmekten kaçınmak gerekir. Dinsel geleneğe uy-



gun bir okuma, her tür ideolojik yoruma açıktır; ancak, hiçbirini de zorunlu kılmaz. Ortaya konulan tek şey, savaşçıda birikmiş olan şiddetin bulaşıcı niteliğidir; bu konuda da arınmanın salık verilmesiyle yetinilmektedir. Buradaki tek amaç, şiddetin yeni atılımlarını ve topluluk içinde yayılmasını önlemektir.

Sözünü ettiğimiz iki tragedya, gerçekte ancak bütün bir topluluk düzeyinde anlam kazanabilecek olayları bize birer anekdot biçiminde, yalnızca olağandışı birtakım bireylerle ilgiliymiş gibi sunuyor. Oysa kurban sunumu toplumsal bir edimdir; kurallara uyulmamasının yarattığı sonuçlar “yazgı”nın işaret ettiği şu ya da bu kişiyle sınırlı kalmaz.

Tarihçiler Yunan tragedyasını arkaik bir dinsel düzenle, bunun ardından gelen daha “modern” ve hukuki bir devlet düzeni arasındaki geçiş dönemine yerleştirmek konusunda anlaşma halindedir. Arkaik düzen, çöküşünden önce belirli bir istikrar yaşamış olmalıdır. Böyle bir istikrarın dayanabileceği tek temel dinselilik, başka bir deyişle kurban geleneğidir.

Sokrates öncesi filozoflar, büyük tragedya şairlerinden önce yaşamış olmakla birlikte tragedyanın filozofları kabul edilirler. Bazı metinler, tanımlamaya çalıştığımız dinsel bunalımın çok net yankılarını iletiyor bize. Örneğin, *Herakles*'in 5 numaralı bölümünde kurban edimindeki bozulma, kirli olanı arındırmaktaki yetersizlik, belirgin bir biçimde söz konusu edilmektedir. Ayinlerin bozulması, dinsel inançları tehlikeye düşürmüştür: “Çamur banyosundan sonra çamurla temizlenmek isteyen adam gibi onlar da boşuna, kana bulanarak arınmaya kalkışıyorlar. Kim görse saçma bulur bu hareketi. Dua ederken, duvarlarla konuşur gibi, ne tanrıların niteliğini anlamaya çalışıyorlar, ne de kahramanların.”

Ayinlerde dökülen kanla suç işlerken dökülen kan arasında fark kalmamıştır. *Herakles* metni *Eski Ahit*'teki göç öncesi peygamberlerle ilgili metinlerle karşılaştırıldığında daha çok önem kazanıyor.

Amos, İŝaya ve Mika, kurban ediminin ve dinsel geleneklerin etkisizliğini son derece ağır sözlerle kınıyor, insan ilişkilerindeki bozulmayı çok açık bir biçimde dindeki bu çürümeye bağlıyorlar. Kurban sisteminin yıpranması her zaman karşılıklı şiddete düŝülmesi biçiminde ortaya çıkıyor. Birbirleri dışındaki varlıkları kurban eden yakınlık, birbirlerini esirgemiŝ oluyorlardı aynı zamanda. Oysa artık birbirlerini de kurban eder duruma gelmiŝlerdir. Empedokles'in *Arınmalar*'ında da buna çok benzeyen bölümler vardır:

136.— Bu uğursuz seslerin geldiği kıyıma son vermeyecek misiniz? Yreğinizin kayıtsızlığı birbirinizi yiyip bitiriyor, görmüyor musunuz?

137.— Baba, biçim değiştirmiş oğlunu ele geçiriyor, duyarsız bir halde dua ederek öldürüyor onu; oğul, bağıra bağıra, delirmiş celadına yalvarıyor ama, iŝitmiyor baba, oğlunu boğazlayıp sarayında aşağılık bir ziyafet hazırlıyor. Aynı şekilde oğullar babalarını, çocuklar annelerini ele geçirip keserek kendi etlerini yiyorlar.

*Kurban bunalımı* kavramı, tragedyanın bazı yönlerini aydınlatabilir gibi görünüyor. Tragedya dilinin önemli bir bölümü din kaynaklı; suçlu kendi kendisini bir adalet dağıtıcısından çok, kurban sunan biri gibi görüyor. Bizler trajik bunalıma yıkılmakta olan düzen açısından değil, doğmakta olan düzen açısından bakageldik. Bu eksikliğin nedeni açık: Modern düşünce kurban edimine hiçbir zaman reel bir işlev tanıyamadı; niteliğini kavrayamadığı bir düzenin yıkılmasını da algılaması beklenemezdi zaten. Gerçekte tragedya döneminin szgnn tam anlamıyla dinsel olan sorunlarını aydınlatılabilmek için, öyle bir düzenin var olmuŝluđuna inanmak da yetmez. Yunan tragedya yazarları, bakış açıları açıkça tarihsel olan ve bütünün tablosunu çizen Yahudi peygamberlerden farklı olarak, kurban edimiyle ilgili açmazlarını dile getirmek için, ana çizgilerini geleneklerin çizdiği mitolojik kişilere başvuruyorlar.

Trajik eylemin kendini gösterdiği hayli sisli fonu oluşturan tüm bu insan kanına susamış canavarlarda, bu çeşit çeşit salgın hastalıklarda, bu iç ve dış savaşlarda çağdaş birtakım yankılar seziyoruz kuşkusuz, ancak, net işaretler göremiyoruz. Örneğin, Euripides'te –*Herakles'in Deliliği*'nde, *Iphigeneia Tauris'te*'de, *Bakkhalar*'da– ne zaman kralın sarayı yıkılsa şairin bize, kişilerimin dramı buzdağının yalnızca görünür kısmıdır, burada belirlenmekte olan, bütün bir topluluğun yazgısıdır, dediğini duyar gibi oluruz. *Herakles'in Deliliği*'nde kahramanın ailesini kıyımdan geçirdiği an, koro bize şöyle seslenir: “İşte bakın, bakın, fırtına evi sallıyor, çatı yıkılıyor.” Bu doğrudan belirtiler soruna işaret ediyor ama, çözüm için yardımcı olmuyor.

Trajik bunalımın önce bir *kurban bunalımı* olarak tanımlanması gerekiyorsa, tragedyaadaki her şeyin bunu yansıtması beklenir. Bunalım ya doğrudan belirtildiği sözlerde yakalanabilmeli, ya da dolaylı bir biçimde, trajik özün ta kendisi yoluyla, genel boyutları içinde kavranabilmelidir.

Tragedya sanatını tek bir cümleyle tanımlamak gerekse, tek bir veriden söz edilebilirdi ancak: Simetrik öğelerin karşıtlığı. Bu simetri, tragedyanın entrikasıyla, biçimiyle ya da diliyle ilgili tüm yönlerde temel bir rol oynuyor. Örneğin, üçüncü kişinin ortaya çıkışı hep sözü edilen belirleyici katkıyı sağlamış değil; bu çıkışın öncesindeki gibi sonrasında da işin özü trajik diyalog, başka bir deyişle yalnızca iki kurgu kişinin karşı karşıya gelmesi olarak kalıyor; izleyici gitgide hızlanan karşılıklı suçlamaları, hatta hakaretleri ayırt edip değerlendirmek zorunda, tıpkı klasik Fransız tiyatrosu izleyicisinin *Le Cid*'deki dörtlükleri ya da *Phèdre*'de Thèramène'in ünlü konuşmasını ayırt ettiği gibi.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Yazar, Pierre Corneille'in oyunu *Le Cid* ile, Racine'in oyunu *Phèdre*'den söz ediyor. –ç.n.

Trajik diyalogun kusursuz simetrisi, biçim açısından, iki kahramanın birer dizeyle atıştığı *stikomiti*'de somutlaşıyor. Trajik diyalog, düellodaki demirin yerini sözlerin almasıdır. Şiddet ister fiziksel ister sözel olsun, trajik gerilim değişmez. Hasımlar birbirine darbe üstüne darbe indirir ama, güç dengesinden ötürü çatışmanın sonucunu kestirmemiz olanaksızdır. Bu yapısal aynılığı kavrayabilmek için önce Euripides'in *Fenikeli Kadınlar*'ında Eteokles ile Polyneikes arasındaki düelloyu konu alan anlatıya bakmak gerekiyor. Anlatıda iki erkek kardeş için de geçerli olmayan hiçbir nokta yok: Tüm hareketler, tüm darbeler ve hileler, kavganın sonuna değin iki tarafta da aynı olmak üzere durmadan yinelenir: "Birinin gözü kalkanının açısını birazcık aşsa diğeri hemen vurmak için mızrak kaldırıyordu."

Polyneikes mızrağını düşürür, Eteokles de mızrağını düşürür. Polyneikes yaralanır, Eteokles de yaralanır. Her şiddet bir dengesizlik yaratır ama, bu durumun belirleyiciliği karşılığı gelinceye değin sürer yalnızca; gelen karşılık, dengesizliği gidermekle kalmayıp tersinden simetrik bir dengesizlik de yaratır ve doğallıkla yeni dengesizlik de geçicidir. Trajik gerilim, bu çabuk kapanan ama her seferinde heyecan yaratan aralardan başka bir şey değildir; araların en küçüğü bile bir karara varılmasına yetebilecekken, hiçbir zaman öyle olmaz. "İki kol da mızrağından yoksun kaldığından, şu an kavgâ herabere durumda. Kılıçlar çekilmiş, kalkan kalkana gelmiş, bir gürültü bir kıyamet ikisini de sarıp sarmalamış." İki kardeş arasındaki dengeye ölüm bile son vermeyecektir: "Dişlerine kadar toza batmış, her biri diğerrinin katili, yan yana uzanmış yatıyorlar; iktidar hâlâ paylaşılammış."

İki kardeşin ölmesi hiçbir sorunu çözmeyip kavgalarının simetrisini kalıcı kılıyor. İki kardeş, yine simetrik olan iki ordunun başında bulunmuşlardır ve bu iki ordu, şimdi yine simetrik bir çatışma ile karşı karşıya gelmektedir. Ama ilginç bir biçimde tümüyle sözel bir alana aktarılmakta, gerçek bir trajik diyaloga dönüşmektedir. Bu-

rada, fiziksel çatışmanın sözel bir uzantısı olarak, önceki şiddetin süregelen kararsızlığından ileri gelen bir atışma olarak, tragedya denen şeyin doğduğu görülüyor:

O zaman askerler ayağa fırlar ve tartışma başlar.  
Kralımızın kazandığını ilan ederiz.  
Ötekiler, Polyneikes kazandı der. Şefler farklı şeyler söyler.  
Bazıları önce Polyneikes vurdu der,  
İkisi de ölünce zafer olanağı kalmadı, diye cevap gelir.

Birinci çatışmadaki belirsizlik çok doğal olarak ikincisine de uzanıp yinelenmekte ve çoğalmaktadır. Trajik tartışmanın çözümü yoktur. İki tarafta da aynı arzular, aynı savlar, aynı ağırlık: Hölderlin'in dediği gibi, *Gleichgewicht*.<sup>2</sup> Tragedya, adaletin değil, şiddetin sağladığı bir denge durumudur. Tartının gözlerinden birinde ne varsa hemen ötekinde de o olur; karşılıklı olarak aynı hakaretler edilir; hasımlar arasındaki suçlama trafiği, tenis maçındaki top trafiği gibidir. Çatışma sonsuzca uzar gider, çünkü hasımlar arasında en küçük bir fark yoktur.

Çatışmadaki dengenin genellikle, trajik tarafsızlık adı verilen şeye atfedildiği görülüyor. Hölderlin de aynı sözcüğü kullanıyor: *Impartialität*.<sup>3</sup> Yetersiz bir yorum bence bu. Tarafsızlık, taraf tutmanın bilerek reddedilmesi, hasımlara kararlı bir biçimde aynı muamelede bulunmak anlamına gelir. Tarafsızlıkta, karara varma isteği, karar verilebilip verilemeyeceğini bilme isteği ya da kesin bir karar vermenin olanaksızlığı savı bulunmaz. Ne pahasına olursa olsun tarafsız kalma gibi sahte bir üstünlük sergilenir orada. Gerçekten de, iki şeyden biri geçerlidir: Ya hasımlardan biri haklı diğeri haksızdır ve bunlardan birinin tarafını tutmak gerekmektedir, ya da haklılıklarla haksızlıklar öyle eşit bir biçimde dağılmış durumdadır ki taraf tut-

<sup>2</sup> *Gleichgewicht*: denge durumu [Alm.] -ç.n.

<sup>3</sup> *Impartialität*: tarafsızlık [Alm.] -ç.n.

manın olanağı yoktur. Kendi kendini savunan tarafsızlık bu iki çözüm arasında seçim yapmak istemez. Bir tarafa doğru itilecek olursa diğerine sığınır, diğerine itilirse ilkinde. İnsanlar iki taraf için de aynı “nedenler”in geçerli olduğunu, yani *şiddetin nedensizliğini* kabul etmekten hiçbir zaman hoşlanmamıştır.

Tragedya, tarafların yanılısamlarıyla tarafsızlık yanılısamlarının hep birlikte çöktüğü noktada başlar. Örneğin, *Kral Oidipus*'ta, Oidipus, Kreon ve Teiresias, her biri kendi payına tarafsız bir biçimde hakemlik edebileceğini sanırken, birbiri ardı sıra çatışmanın içine çekilirler.

Tragedya yazarlarının ne derece tarafsız kaldıkları da soru işaretidir. Örneğin, Euripides, *Fenikeli Kadınlar*'da, Eteokles'i tuttuğunu gizlemiyor; belki de tam tersine buna ikna olmamızı istiyor. Ancak, bu taraflılık ilginç bir biçimde yüzeyseldir. İki taraftan birine olan eğilimleri tragedya yazarlarının çatışan taraflar arasındaki simetriyi her an vurgulamasını hiç de engellememektedir.

Tragedya şairleri, tarafsızlık erdemine aykırın davranıyor gibi göründükleri yerde bile, taraf tutmalarını haklı kılacak öğeleri izleyicilerden esirgiyorlar. Üç büyük tragedya şairi olan Aiskhylos, Sophokles ve Euripides, bu simetriyi, bu aynılığı, bu karşılıklı oluşu bize iletme için birbirine çok benzeyen yordamlara, hatta anlatımlara başvuruyorlar. Bu, günümüz eleştirisinin üstünde pek durmadığı, hatta tümüyle es geçtiği bir yönü tragedya sanatının. Zamanımızın fikirlerinden etkilenen bu eleştiri, sanat yapıtının özgünlüğünü tek kusursuzluk ölçütü sayma eğiliminde: Ne zaman belirli bir yazara özgü olmayan izlekler, biçem özellikleri ve estetik sonuçlar bulunduğunu kabul etmesi gerekse, amaca ulaşılmamış gibi bir izlenime kapılıyor. Estetik alanında bireysellik denen özellik, dinsel dogma gücünde.

Yunan tragedyasında, bu ölçütler açısından, farklılık oyununu sonuna kadar oynayan çağdaş yazarlardaki kadar ileri gitmenin ola-

nağı bulunmuyor kuşkusuz. Yine de, bugün son noktasına varmış olan bireycilik tragediyaların okunmasını bile zararlı yönde etkilemekten geri kalmıyor.

Büyük Yunan tragedya yazarları arasında ortak özellikler bulunduğu, bu üç büyük yazarın yarattığı çeşitli kişilerin ortak özellikler taşıdığı yadsınamıyor elbette. Ama, benzerliklere hemen *klişe* damgası vuruluyor. *Klişe* dediniz mi, birkaç yapıt ya da birkaç kurgusal kişi arasında ortaklık gösteren özelliklerin hiçbir yerde gerçek bir öneminin olamayacağını söylemiş oluyorsunuz. Bana göre ise tam tersine, Yunan tragedyasının esası bu “klişelerde” ortaya konmuştur. Bu oyunlardaki trajik öge gözümüzden kaçıyor bu bunun nedeni söz konusu *özdeşliklere* ısrarla sırtımızı dönmemizdir.

Tragedya yazarlarının bize gösterdiği kişiler, en küçük bir değer yargısına, “iyiler” ile “kötüler” arasında basit ya da karmaşık hiçbir ayırma olanak vermeyen amansız bir şiddet mekanizmasının parçaları. Bu nedenledir ki bizim modern yorumlarımızın çoğu olağanüstü sadakatsiz, olağanüstü yoksul kalıyor ve romantik dramla birlikte zafer kazanıp hâlâ bıktırıcısına sürüp giden o “Manicilik”ten de paçayı tam olarak kurtaramıyor.

Tragedyada şiddet, hasımlar arasındaki her tür farklılığı siler. Ayırt etme olanaksızlığı, Eteokles ile Polyneikes’in öfkesini artırır. *Herakles’in Deliliği*’nde kahramanımız, daha önce de gördüğümüz üzere ailesini kurban edilmekten kurtarmak için Lykos’u öldürüyordu. Her zaman ironik ve şiddet ile aynı şey olan yazgı hasmının uğursuz planını Herakles’e gerçekleştirtiyor, Herakles kendi ailesini kurban ediyordu. Trajik düşmanlık ne kadar uzun sürerse şiddetin *taklidini* de o kadar besler, hasımlar arasında karşılıklı ayna etkisi yapar. Yukarıda gördüğümüz üzere modern bilimsel araştırmalar da ilke açısından birbirinden en farklı sayılan bireylerde bile şiddetin uyandırdığı tepkilerin aynı olduğunu doğrulamaktadır.

Trajik eylemin belirgin özelliği, misillemelerdir; başka bir deyiş-

le, şiddetin taklit yoluyla yinelenmesi. Farklılıkların yok olması olgusu özellikle hiyerarşik uzaklığın ve saygının ilke olarak en fazla olduğu durumlarda, sözgelimi babayla oğul arasında göze çarpıyor. Bu şaşırtıcı silinme, Euripides'in *Alkestis*'inde son derece belirgin. Baba ile oğul trajik bir tartışma içinde karşı karşıya geliyor. Birbirlerine aynı suçlamayı yöneliyorlar: Kendini kurtarmak için kadın kahramanı ölüme terk etmek. Simetri kusursuz. Koro başı bu simetriyi kendisi de simetrik olan ara sözlerle vurguluyor. İlk ara sözle, oğulun babasına yönelttiği suçlamaya son veriliyor: "Genç adam kendine gel, babanla konuşuyorsun." İkinci ara sözle ise babanın oğla yönelttiği suçlama son buluyor: "Her şey fazlasıyla söylendi. Yeter artık bayım, oğlunuza hakarete son verin."

Sophokles de *Kral Oidipus*'ta Oidipus'a öyle sözler söyletiyor ki Oidipus'un, arzuları, kuşkuları, eylemleriyle babasına ne kadar benzediği ortaya dökülüyor. Kahramanımızın kendi sonunu hazırlayacak olan *soruşturma*'ya düşüncesizce atılmasının nedeni, aynı uyarı karşısında babasıyla aynı tepkiyi göstermesidir. Uyarı şudur: Ülkenin bir yerinde, bir katil aday, Thebai kentinde ve Lokaste'nin yatağında hüküm süren kralın yerini almak isteyen bir adam saklanmaktadır.

Oidipus en sonunda Laios'u öldürür ama, gerçekte ilk önce Laios onu öldürmeye çalışmıştır. Bu baba katli sahnesinde kolunu ilk kaldıran, Oidipus'a karşı, Laios'tur. Yapısal açıdan, baba katli karşılıklı hareketlerle olup bitmiştir. Misillemeler dünyasında bir misillemedir söz konusu olan.

Sophokles'in yorumladığı biçimiyle Oidipus mitosunda tüm erkekler arası ilişkiler karşılıklı şiddet ilişkileridir: Biliciden esinlenen Laios, kendi yerine Thebai tahtına oturup Lokaste'nin yatağına gireceğinden korktuğu oğlu Oidipus'u şiddet yoluyla bertaraf eder. Biliciden esinlenen Oidipus, şiddet yoluyla önce Laios'u sonra da Sphinks'i bertaraf edip onların yerini alır vd. Yine biliciden esinle-



nen Oidipus, kendi yerine geçmeyi planlıyor olabilecek kişiyi yok etmeyi düşünür... Biliciden esinlenen Oidipus, Kreon ve Teiresias birbirlerini bertaraf etmeye çalışırlar... Tüm bu şiddet uygulamaları yalnızca aile içinde değil tüm kent içinde farkların silinmesi sonucunu verir. Oidipus'la Teiresias'ı karşı karşıya getiren trajik tartışma bize iki büyük ruhani önderin kapışmasını göstermektedir. Öfkeli Oidipus, rakibinin "maskesini indirmeye," onun bir sahte peygamber olduğunu kanıtlamaya çalışır:

Haydi söyle, ne zaman hakiki bir bilici oldun sen? Şu aşağılık, kadın yüzlü şantajcı kentimizdeyken yurttaşlarımızı kurtaracak sözü neden söylemedin? Bilmeceyi öyle herkes çözemeydi oysa. Bilicilik sanatı gerekiyordu. Sen bu sanatı ne kuşlardan öğrendiğini gösterebildin, ne de tanrılardan.

Teiresias karşılık verir. Soruşturmasını tamamlayamayan Oidipus'un artan rahatsızlığı karşısında o da aynı oyunu oynayacaktır. Kendi yetkesine onay kazanmak için hasmının yetkesine saldırır: "Nerede kaldı senin bilmece çözme ustalığın?"

Trajik tartışmada herkes hasmıyla aynı taktiklere başvurmakta, aynı araçları kullanmakta, aynı yıkımı hedeflemektedir. Teiresias geleniğin savunucusu rolüne soyunur, Oidipus'a saldırırken onun küçümsediği biliciler adına söz alır, krallık yetkesine karşı isyankârlık edip el kaldırır. Burada hedef alınan bireylerdir ama, vurulan kurumlar olur. Tüm meşru iktidarlar temellerinden sarsılır. Tüm hasımlar, pekiştirmek iddiasında oldukları düzenin yıkılmasına katkıda bulunurlar. Koronun sözünü ettiği saygısızlık, kehanetlerin unutulması ve dinsel yozlaşma, hep aile değerleriyle dinsel ve toplumsal hiyerarşilerin yıpranması anlamına gelmektedir.

*Kurban bunalımı*, yani kurban geleneğinin yitirilmesi, kirli şiddet ile arındırıcı şiddet arasındaki farkın yitirilmesidir. Bu fark yitirildiğinde, artık arınma olanağı kalmamıştır; kirli, bulaşıcı, yani karşılıklı olan şiddet, tüm topluluğa yayılır.

Kurbansal farklılık, başka bir deyişle temizle kirli arasındaki farklılık, kendisi silinirken peşi sıra diğer tüm farklılıkları da sürüklemektedir. Geriye kalan yalnızca karşılıklı şiddetin her yeri işgal etme sürecidir. *Kurban bunalımını* bir *farklılıklar bunalımı* olarak, yani bütünü itibariyle kültürel düzenin bunalımı olarak tanımlamak gerekiyor. Gerçekten de, kültürel düzen, düzenlenmiş bir farklılıklar sisteminden başka bir şey değildir. Bireylere “kimlik”lerini veren, kendilerini başkalarına göre konumlandırmalarını sağlayan bu farklılıklardır.

Kitabın ilk bölümünde, kurban geleneğinin çöküşüyle birlikte topluluğu tehdit eden şey bize yalnızca fiziksel şiddet, sonu gelmez intikamlar ve zincirleme tepkime gibi görünmüştü. Şimdi aynı kötülüğün daha aldatıcı biçimlerini keşfediyoruz. Dinsellik çürüyünce tehdit altında kalan, yalnızca fiziksel güvenlik değil, kültürel düzenin ta kendisi oluyor. Kurumlar canlılığını yitiriyor, toplumun zırhı inceliyor çözülüyor, tüm değerler önce yavaş yavaş, sonra da hızlı bir biçimde aşınıyor. Bütün bir kültür yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kalıyor ve er ya da geç, kartondan bir kale gibi yıkılıyor da.

Kurban bunalımının önceleri gizli olan şiddeti farklılıkları yok ediyorsa, bu yok ediş de dönüp şiddeti geliştiriyor. Kısacası, kurban geleneğine dokunduğunuz an, topluluğun dengesiyle uyumunun bağlı olduğu temel ilkeleri tehlikeye atmış oluyorsunuz. Bunlar, eski Çin düşüncesinin kurban edimine ilişkin tezleridir. Çoğul oluş, huzurunu kurban geleneğine borçludur. Bu bağın koparılması genel bir kargaşaya çağrı çıkarılması anlamına gelir: *Ayinler Kitabı* böyle söylüyor.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Aktaran: Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (New York, 1965), s. 159.

İlkel dinlerde ve tragedya da aynı örtük ama temel ilke işleyiş halinde. Düzen, barış ve bereket, kültürel farklılıklara dayanıyor. Düşmanlığı çığırından çıkararak, farklılıklar değil, farklılıkların yitilmesi; bu yitim, aynı aileye ya da aynı topluma mensup kişileri boğaz boğaza getiriyor.

Modern dünya insanlar arası eşitliğe özeniyor ve içgüdüsel olarak, bireylerin iktisadi ya da toplumsal konumlarıyla ilgisi olmayan farklılıkları bile insanlar arası uyumun engelleri gibi görme eğilimi gösteriyor.

Bu modern ideal, genellikle açık ilkeler düzeyinden çok mekanik alışkanlıklar düzeyinde de olsa, budunbilimsel gözlemleri etkiliyor. Beliren karışıklık, ana çizgileriyle netleştiremeyeceğimiz kadar karmaşık ve yanlış anlamalarla dolu. "Farklılık karşıtı" tavırların, yalnızca anlaşmazlıklar ve çatışmalar konusunda değil, her tür dinsel meselede budunbilimsel bakışı sık sık yanılttığını belirtmek yeterli olacak. Bu tavrın ilkesi genellikle örtük kalmakla birlikte, Victor Turner'ın *The Ritual Process* adlı çalışmasında net bir biçimde kabul ediliyor: "Çekişmelerin ve hizipçiliğin temelinde olduğu kadar, görev mevkiilerinde bulunan ya da rekabet içinde olan kişiler arasındaki moleküler mücadelelerin temelinde de yatay ve dikey yapısal farklılaşma yatmaktadır."<sup>5</sup>

Farklılıklar bir kez yerinden oynadı mı, neredeyse kaçınılmaz olarak, kapışma konusunu oluşturdukları rekabetin nedeni yerine konulmaya başlıyorlar. Oysa her zaman bu rolü oynamış değiller. Farklılıkların bu durumu, önlemeyi başaramadığı şiddet seline kendisi de katılan kurban geleneğinin durumuna benziyor...

Başka alanlarda gayet meşru ama burada yersiz olan düşünsel alışkanlıklardan kurtulmak için Shakespeare'in *Troilos ile Kressida*'sına başvurulabilir. Odysseus'un ünlü söylevinin konusu farklılık bu-

<sup>5</sup> Victor Turner, *The Ritual Process* (Chicago, 1969), s. 179.

nalımından başka bir şey değil. Bu söylevde, daha önce hiç olmadığı kadar ayırılıp geliştirilmiş biçimiyle, ilkel dinsel ve Yunan tragedyasının şiddete ve farklılıklara bakış açısını buluyoruz.

Söylevin dolayımı, Troya duvarlarının dibine konuşlanmış olup uzun süre hareketsiz kalması nedeniyle yozlaşmaya başlayan Yunan ordusudur. Konuşmacının sözleri, *Derece*'nin, Farklılığın insan girişimlerindeki rolü üstüne genel bir fikir yürütme biçimini alır. Derece, "gradus," her tür doğal ve kültürel düzenin ilkesidir. Varlıkların birbirine göre konumlandırılmasını, düzenlenmiş ve hiyerarşik duruma getirilmiş bir bütün içinde her şeyin bir anlam edinmesini sağlayan odur. İnsanların dönüştürdüğü, değiş tokuş ettiği ve işine geldiği gibi kullandığı nesnelere ve değerlere o oluşturur. Çalgı eğretilemesi, bu düzeni, terimin modern anlamıyla yapı (farklı aralıklar sistemi) olarak tanımlıyor: Toplulukta karşılıklı şiddetin yerleşmesiyle birlikte bozulan sistem. Bunalım ise farklılığın bazen sarsılması, bazen de yok sayılması olarak betimleniyor.

(...) O, when Degree is shaken  
 Which is the ladder to all high designs,  
 The enterprise is sick! How could communities,  
 Degrees in schools, and brotherhoods in cities,  
 Peaceful commerce from dividable shores,  
 The primogenitive and due of birth,  
 Prerogative of age, crowns, sceptres, laurels,  
 But by degree, stand in authentic place?  
 Take but degree away, untune that string,  
 And, hark, what discord follows! Each thing meets  
 In mere oppugnancy: the bounded waters  
 Should lift their bosoms higher than the shores,  
 And make a sop of all this solid globe:  
 Strength should be lord of imbecility,  
 And the rude son should strike his father dead:

*Force should be right; or rather, right and wrong,  
Between whose endless jar justice resides,  
Should lose their names, and so should justice too.*

[(...) Ah, Derece sarsılırsa bir  
Her tür yüksekliğe çıkan o merdiven,  
Sarsılırsa işte, işler bozulur. Topluluklar,  
Okul dereceleri, kent loncaları,  
Bölünen kıyılardan huzurlu alışveriş,  
Ağabeye, ablaya saygı,  
Yaş, taç, unvan, nişan saygısı,  
Derece olmasa, nasıl asıl yerinde durur?  
Derecelendirme de bak, sazın düzenini boz,  
Gör ortaya çıkacak gümbürtüyü! Her şey  
Birbirine çarpar; önü bağlanmış sular  
Kabarıp kıyılarından taşar,  
Bu katı toprağın tiridine ban o zaman:  
Güç, aptallık tanrısına dönüşür,  
Hergele oğul, babasını öldürür;  
Zor kullanma hakkın yerini alır,  
Haklı da haksız da daha doğrusu,  
Sonsuz kavgalar arasında adalet duygusu  
Ve adlarıyla beraber yok olur gider.]<sup>6</sup>

Demek Yunan tragedyasında ve ilkel dinlerde şiddete dayalı kar-  
gaşanın nedeni farklılık değil, farklılığın yitirilmesidir. Bu bunalım,  
insanları her tür ayırt edici nitelikten, her tür “kimlik”ten yoksun bı-  
rakan süreğen bir çatışmanın içine atar. Kullanılan dil de tehdit al-  
tındadır. “Her şey birbirine çarpar.” Terimin tam anlamıyla “ha-  
sım”lardan bile söz edilemez artık; yalnızca, aptalca bir kafa tutmay-

<sup>6</sup> Adam Yayınları, *Troilos ile Kressida*’nın bütünüünü Sabahattin Eyuboglu ile  
Mfna Urgan’ın çevirisiyle yayımlamıştı. René Girard’ın açıklamaları daha  
sadık bir çeviri gerektirdiğinden, buradaki bölümü yeniden çevirdim. –ç.n.

la birbirini inciten, adı şöyle böyle konabilecek “şey”lerdir söz konusu olan; tıpkı fırtınaya yenilmiş bir geminin güvertesinde palamarları çözülmüş nesnelere gibi. Shakespeare sık sık, Tekvin’deki gibi şiddete dayalı bir farksızlaşmayı, kurban bunalımı dediğimiz durumu adlandırmak için, her şeyi sıvılaştıran, katı dünyayı bir tür çorbaya çeviren fırtına eğretilemesini kullanmaktadır.

O noktada artık kimse esirgenmemektedir; tutarlı fikirler çöker, akla uygun etkinlikler terk edilir. Her tür ortaklık eriyip gider ya da kargaşa içine düşer, her tür ruhsal ve maddi değer yok olur. *Birer Derece*’den başka bir şey olmayan üniversite diplomaları da başka nesnelere birlikte gider; diplomalar güçlerini farklılaşma gibi evrensel bir ilkedan aldıklarından, bu ilke yok olup gidince onlar da hükümünü yitirir.

Shakespeare’de otoriter ve tutucu bir asker olan Odysseus, korumayı tek derdi haline getirdiği bu düzenle ilgili tuhaf itiraflarda bulunmaktan da geri durmaz. Farklılıkların sona ermesiyle birlikte güçlü zayıfın efendisi olmakta, oğul babasını vurup öldürmekte, yani her tür insan adaletinin sonu gelmektedir. Zaten adalet de beklenmedik ama mantıklı bir biçimde, farklılık çerçevesinde tanımlanmaktadır. Yunan tragedyasındaki gibi denge demek şiddet demekse, insan adaletinin sağladığı görelî şiddet dışının da dengesizlik olarak, “iyi” ile “kötü” arasındaki (kurban ediminde temizle kirli arasındaki farka benzeyen) bir fark olarak tanımlanması gerekir. Dolayısıyla bu düşünce açısından bakıldığında, hep dengede duran terazi türünden bir adalet fikri kadar yabancı bir fikir olamaz. İnsan adaletinin kökleri farklılık düzeninde yatıyor; farklılık düzeni ayakta duramıyorsa insan adaleti de ayakta duramıyor. Trajik çatışmanın sonu gelmez ve korkunç dengesiyle yerleştiği yerlerde haklıyla haksızın konuştuğu bir dil bulunmuyor. Gerçekten de, bu noktaya gelmiş insanlara, *ya uzlaşın ya da birbirinizi cezalandırın*’dan başka deneyecek bir söz bulunabilir mi?

Yukarıda betimlediğimiz çifte bunalım temel bir budunbilimsel gerçeklikse, kültürel düzen karşılıklı şiddet içinde bozuluyor ve bu bozulma şiddetin yayılmasını kolaylaştırıyorsa, bizim aynı gerçekliğe Yunan ya da Shakespeare tragedyası dışında bir yoldan da ulaşabilmemiz gerekir. Biz modernler ilkel toplumlarla temasa geçtikçe ilkel toplumlar göze görünmez oluyor. Ancak, bu görünmez olma bile, en azından bazı durumlarda *kurban bunalımı* aracılığıyla gerçekleşiyor olabilir. Böyle bunalımlar bazı doğrudan gözlemlere konu olmuş da olabilir. Budunbilim yayınlarının incelenmesi bu tür gözlemlerin varlığını, hatta epey yaygın olduğunu gösteriyor. Ancak, gözlemlerin tutarlı bir tablo oluşturduğu durumlar hayli ender. Genellikle, terimin tam anlamıyla yapısal nitelikli konularla karışmış durumda, parça parça gözlemlere rastlanıyor. Jules Henry'nin Brezilya'daki Santa Katarina eyaletinin Kaingang (Botocudo) yerlilerini konu alan yapıtı *Jungle People/ Orman İnsanları* bu konudaki dikkate değer istisnalardan biri.<sup>7</sup> Üstünde durmakta yarar var. Jules Henry, bir rezerve yerleştirilen ve bu yaşam değişikliğinin etkilerine yeni maruz kalmaya başlayan yerlilerin arasında yaşamıştı. Dolayısıyla bizim burada *kurban bunalımı* adını verdiğimiz şeyle ilgili doğrudan gözlemlerde bulunabildi ve doğrudan tanıklıklar derleyebildi.

Kaingang kültürünün din, teknik ve diğer tüm düzlemlerde son derece yoksul oluşu Jules Henry'ye çok çarpıcı gelmişti. Henry bu durumu yakın akrabalar arasında zincirleme intikam anlamına gelen kan davasının bir sonucu olarak gördü. Budunbilimci, bu karşılıklı şiddetin etkilerini betimlerken içgüdüsel olarak büyük mitos imgesine, özellikle de *veba* imgesine başvuruyor: "Kan davası yaygınlaşıyor, korkunç bir balta gibi toplumu parçalara ayırıyor, bir veba salgını gibi toplumu delik deşik ediyordu." (s. 50)

<sup>7</sup> (New York, 1941.) Kitap, 1964 yılında Random House, Vintage Books tarafından yeniden yayımlandı. Buradaki alıntılar 1964 basımından çevirdim. -R.G.

Bunlar, bizim *kurban bunalımı* ya da *farklılık bunalımı* kavramında toplamaya çalıştığımız belirtilerin ta kendisi. Öyle görünüyor ki Kainganglar eski mitolojilerini tümüyle unutmuş, yalnızca intikam döngüleriyle ilgili anlatılarını anımsar olmuşlardır. Aile içi cinayetleri tartışırken, sanki “nasıl çalıştığını bildikleri karmaşık bir makinenin dişlilerini ayarlar” gibidirler. “Bu insanlar kendi yok oluş tarihlerinden öylesine büyülenmişler ki sayısız şiddet olayının kesilmesi zihinlerine olağanüstü bir netlikle kaydedilmektedir.” (s. 51)

İstikrarlı bir sistemdeki bozulmayı temsil eden Kaingang kan davalarının, “kurbansal” bir yönü de vardır. Düzenleyici ve koruyucu “iyi” şiddeti yakalamak amacıyla gitgide daha çok şiddete başvuran, gitgide daha verimsiz bir çabaya dönüşen kan davalarıdır bunlar. Gerçekte kötücül şiddet, “birlikte [ava] gidenler” denen iyice küçülmüş bir gruba uzun süre girememektedir. Ne var ki bu görelî barış bölgesi kendisini kendi dışındaki gruplar *arasında* zafer kazanan şiddetin karşıtı ve öteki yüzü gibi duyumsuyor olmalıdır.

Grubun içinde son derecesine varan bir uzlaşma istenci hüküm sürmektedir. En cüretli kışkırtmalara bile kapılmamakta, rakip grupların mensupları arasında olsa hemen kanlı bir karşılık gerektiren zina bile burada hoşgörülmemektedir. Şiddet belirli bir eşiği aşmadığı sürece içeride temel toplumsal işlevlerin yerine getirilmesinde, başka bir deyişle toplumun bekasınıda vazgeçilmez olan bir şiddet dışı döngü sağlamaktadır. Bununla birlikte öyle bir an gelmektedir ki çekirdek grup bile kapmaktadır hastalığı. Rezerv bölgesine yerleştirilmelerinin ardından, aynı gruptan insanlar artık şiddetlerini dışarıdaki düşmanlarda, “ötekiler”de, “farklı olanlar”da yoğunlaştırmayıp birbirine yöneltmeye başlamaktadır.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Kaingangların dilinde şu anlamların tümü için tek bir terim vardır: a) her tür farklılık; b) rakip gruplara mensup (birbirinin yakın akrabası) kişiler; c) (yine düşman sayılan) Brezilyalılar; d) “başka şey, farklı şey” sözüyle ve bunun türevleriyle adlandırdıkları ölümler ve her tür mitolojik, şeytani ya da tanrısal varlık.



Demek ki zincirleme cinayetler eninde sonunda çekirdek gruba da girmektedir. Bu noktada tehlikede olan, toplumsal biçimde var olma ilkesinin ta kendisidir. Bununla birlikte, Kainganglar olayında dış etkenlerin, en başta da hiç kuşkusuz Brezilya'nın müdahalesi bu süreçte araya girmekte ve son Kaingangların kültürleri bütünüyle sönümlenirken kişilerin fiziksel olarak hayatta kalmasını sağlamaktadır.

Bu trajedide beyaz dünyanın oynadığı rolü görmezden gelmezsiniz ya da küçültmezsiniz, kendi kendini yok etmeye yönelik içsel bir sürecin varlığı gözlemlenebiliyor. Yerliler birbirlerini, dolayısıyla kendilerini yeterince çabuk yok etmediklerinde beyaz yerleşimciler kiralık katil tutup onları öldürtmekten geri dursalar bile Brezilya'nın sorumluluğu gibi bir sorun ortadan kalkmayacaktı. Gerçekten de, Kaingang kültürünün dağılmasının ve ölümcül mekanizmada görülen yola gelmezliğin kökeninde yabancı kültürden gelen baskının belirleyici bir rol oynayıp oynamadığını kendimize sormak durumundayız. Gerçi böyle bile olsa, bizim şu an ilgilenmekte olduğumuz durumdaki zincirleme şiddet her toplum için tehdit oluşturmaktadır ve bu tehdidin ilkesi egemen bir kültürün baskısına ya da daha başka bir dış baskı biçimine hiç bağlı değildir. İçsel bir ilkedir bu.

Jules Henry'nin Kaingangların düştüğü korkunç durumla ilgili vargısı böyle. "Toplumsal intihar" diyor onlardan söz ederken. Böyle bir intihar olasılığının her zaman var olduğu kabul edilmeli. İnsanın tarihi boyunca çok sayıda topluluğun salt kendi uyguladığı şiddetin kurbanı olup hiçbir iz bırakmadan yok olduğu düşünülebilir. Jules Henry'nin bize sunduğu özgül örnek konusunda bazı çekinçler bulunmakla birlikte, dile getirdiği vargılar, haklarında hiçbir şey bilemediğimiz çok sayıda insan grubu için geçerli olmalı:

Doğal ortamın sert koşullarına karşı zafer kazanmak için gerekli fiziksel ve ruhsal nitelikleri fazlasıyla taşıyan bu grup, yine de, kül-

türünü parçalamakta olan iç güçlere karşı direnemiyor ve elinde bu güçleri dizginlemeye yönelik hiçbir yordam bulunmadığından, gerçek bir toplumsal intihara gidiyordu. (s. 7)

Kendi kendisini öldürmezse başkaları tarafından öldürüleceği korkusu, modernlerin “önleyici savaş”ına benzeyen bu “öne geçme” eğilimi, ruhsal çerçevede açıklanamaz. *Kurban bunalımı* kavramı, ruhsal yanılısmayı ortadan kaldırmaya yöneliktir. Jules Henry’nin, kullandığı dilin ruhsal bilime ait olduğu noktalarda bile bu yanılısma-ya düşmediği açıktır. Hukuki aşkınlıktan yoksun, şiddete teslim olmuş bir dünyada herkes en kötünün olacağından korkmakta haklıdır; öyle bir dünyada, “paranoyak tahminler” ile duruma ilişkin soğukkanlı nesnel değerlendirmeler arasındaki fark da silinmektedir.<sup>9</sup>

Bu fark bir kez silindi mi, her tür ruhsal bilim ve toplumbilim hataya düşer. Bireylere ve kültürlere “normal” ve “anormal” diye iyi ve kötü puanlar dağıtan gözlemci, kendisini *öldürülme tehlikesi altında olmayan* bir gözlemci olarak tanımlamak zorundadır. Ruhsal bilim ve diğer toplumsal bilimler, olağan bakış açıları içinde bilimcilerimizin gözünde “elde bir” olan bir barışçı temel varsayıyor, üstelik bu varsayımın farkında bile olmuyorlar. Oysa bilimcilerin, gizemlerden tümüyle arınmış, demir gibi sağlam, her tür idealist saçmalıklardan yoksun olmasını istedikleri düşüncelerindeki hiçbir şey böyle bir temel varlığını ne olanaklı kılıyor ne de haklı çıkarıyor.

Katilin kapalı bir sisteme girmesi için tek bir cinayet yetecektir. Er ya da geç, intikam almaya kalkışabilecek herkesi ortadan kaldırmak üzere yeniden ve yeniden cinayet işlemesi, sözcüğün tam anlamıyla kıyımlar düzenlemesi gerekecektir.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Agy., s. 54

<sup>10</sup> Agy., s. 53

Jules Henry, Kainganglar arasında özellikle kan dökücü olan bireylere rastlamıştır ama, pek başarılı olamasalar bile bu yıkıcı süreçten kurtulmaya çalışan barışçıl, geniş ufuklu kişilere de rastlamıştır. “Kaingang katilleri Yunan tragedyasının kişilerine benziyor; bir patlak verdi mi artık önüne geçilemeyen gerçek birer doğa yasınının hükümlülere gibiler.”<sup>11</sup>

Kültürel düzenin uğradığı yıkımdan, Jules Henry kadar doğru-  
dan bir biçimde olmasa bile, tragedyada da söz ediyor. Tragedya kişilerinin uyguladığı şiddetin karşılıklı oluşuyla bağlantılı bir yıkım bu. Kurban edimiyle ilgili sorunsalımız, tragedyanın oluşumunda ayin geleneğindeki bunalımın ve bütün farklılıkların silinişinin oynadığı can alıcı rolü de ortaya koyuyor. Öte yandan tragedyada da gerek bu bunalımı, gerekse bu bunalımdan ayrılması olanaksız her tür dinsel sorunu anlamamıza katkıda bulunuyor. Gerçekten de dinin her zaman tek bir amacı var: Karşılıklı şiddetin geri gelmesini önlemek.

Dolayısıyla, tragedyanın büyük dinsel budunbilim sorunları için ayrıcalıklı bir erişim yolu oluşturduğunu öne sürebiliriz. Bunu öne sürmek, kuşkusuz, gerek bilimsel iddia sahibi araştırmacılar tarafından, gerekse geleneksel Yunan uygarlığı uzmanlarından tutun, Nietzsche ve Heidegger tilmizlerine kadar pek çokları tarafından reddedilmeyi göze almak anlamına geliyor. Bilimciler, kendi geçerlilik istençleri ne kadar kuramsal düzlemde kalırsa, edebiyat yapıtlarını da o kadar “uygunsuz dost” gibi görme eğiliminde oluyorlar. Yunan uygarlığı uzmanları da ilkel toplumlarla klasik dönem Yunanistan’ı arasında en küçük bir koşutluk kurma fikrini küfür saymaya hazırlar.

Tragedyalara başvurmanın ille de araştırma standartlarından ödün vermek ya da her şeyi “estetik” açıdan görmek anlamına geldi-

<sup>11</sup> Agy., s. 53

gi fikrini tümüyle bir yana bırakmak gerekiyor. Aynı biçimde, edebiyatçılarda görülen, bir edebiyat yapıtıyla –hangisi olursa olsun– bilimsel bir yapıtı ilişkilendirmenin ille de kolaycı bir “indirgeme”ye, edebi yapıtın kendine özgü önemini hiçe saymaya varacağı önyargısı da bir yana bırakılmalı. Kültür bilimi ile edebiyat arasında çatışma olduğu iddiası, hem edebiyat eleştirmenlerinde hem de dinbilim uzmanlarında rastlanan, aynı tür bir başarısızlığa ve aynı tür bir suç ortaklığına dayanıyor. İki taraf da kendi konularının dayandığı ilkeyi saptamayı başaramıyor. Tragedya yazarları bu ilkeyi görünür kılmak için boşuna çaba harcamışlar. Olsa olsa kısmi bir başarı elde etmişler, o da yorumcuların dayatmaya çalıştığı farklı farklı okumalarla her seferinde silinip gitmiş.

Budunbilim biliyor ki dinsel geleneğe göre olan kirlilik, farklılıkların yok olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>12</sup> Ne var ki budunbilimciler bu yok oluşa eşlik eden tehlikeyi anlamıyor. Daha önce de gördüğümüz üzere modern düşünce, farksızlığı şiddet olarak, şiddeti de farksızlık olarak düşünmeyi başaramıyor. Köktenci okuma kabul edilse, tragedya bu konuda yardımcı olabilecektir. Tragedya herkes arasında geçen yakıcı bir konuyu, kaçınılmaz nedenlerle hiçbir zaman doğrudan söz edilmeyen, anlamlı ve farklılaştırılmış bir yapı içinde yer alan konuları ele alıyor. Karşılıklı şiddet içinde dağılıp giden de işte bu yapılar. Konunun tabu, hatta tabudan da öte, farklılıklara adanmış bir dille kolay anlatılamaz olması nedeniyle, edebiyat eleştirmeni tragedyadaki çatışmaların görelî farksızlıklarını kendi farklılık ağıyla örtüyor.

İlkel düşüncede, modern düşüncenin tersine, şiddet ile farksızlaşma arasındaki benzerlikler gerçek birer takıntıya dönüşebilecek kadar açık olgular olarak görülüyor. Doğal farklılıklar kültürel farklılık çerçevesinde, kültürel farklılıklar da doğal farklılık çerçevesin-

<sup>12</sup> Bkz. Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londra, 1966).

de düşünülüyor. Bizim gözümüzde tümüyle doğal olan ve insanlar arası ilişkiler üstünde reel bir etkiye bulunmayan farklılık yitimleri, ilkel düşüncede gerçek bir dehşet uyandırıyor. Çeşitli farklılaşma tarzları arasında fark bulunmadığına göre, farksızlaşma tarzları arasında da fark bulunmamaktadır: Dolayısıyla bazı doğal farklılıkların ortadan kalkması insan kategorilerinin yok olmasını akla getirir ki bu da kurban bunalımı demektir.

Bu nokta anlaşılınca, geleneksel bakış açılarıyla bir türlü aydınlatılamayan bazı dinsel görüngüler anlaşılabilirlik kazanıyor. Bunların en dikkat çekici olanlarından birine değinerek tragedyaların din budunbilimi düzlemindeki açıklama gücünü göstermeye çalışacağız.

Pek çok ilkel toplumda *ikizlerin* olağanüstü bir endişe yarattığı, ikizlerden birinin, hatta daha sık olarak her ikisinin de yok edildiği görülmektedir. Budunbilimcileri uzun süredir uğraştıran bir bilmedir bu.

Günümüzde ikizler bilmececi bir sınıflandırma sorunu sayılıyor: Gerçek olmakla birlikte, temel önemde olmayan bir sorun. Tek bir bireyin beklendiği yerde ortaya iki bireyin çıkması gibi bir olguyla karşı karşıyayız. İkizler, hayatta kalmalarına izin veren toplumlarda genellikle tek bir toplumsal kişilik sahibi oluyor. Gerçekte güçlüğün hiçbir aşılmaz yanı yok. Yapısalcılığın tanımladığı biçimiyle sınıflandırma sorunu ikizlerin öldürülmesini haklı çıkarmaya yetmiyor. İnsanları çocuklarından bazılarını katletmeye iten nedenler, kötü olduklarında hiç kuşku bulunmamakla birlikte, anlamsız nedenler değil. Kültür oyunu, desen tamamlanınca fazla parçaların duygusuzca kaldırılıp atılacağı bir "puzzle" değil. Sınıflandırma sorunu yaşamsalsa, kendi başına değil, getirip götürdükleriyle yaşamsaldır. İkizler arasında kültürel düzen açısından en küçük bir fark yok, fiziksel açıdan ise olağanüstü bir benzerlik var. Farklılığın olmadığı yerde şiddet tehdidi başlıyor. Biyolojik ikizlerle toplumsal ikizler birbirine karıştırılmaya başlanıyor ve bu kargaşa, farklılığın bunalıma girme-

siyle birlikte hızla artıyor. İkizlerin korku yaratmasına şaşmamalı: Her tür ilkel toplumun karşılaştığı en büyük tehlikeyi, fark gözetmeyen şiddet tehlikesini anımsatıyor ve bildiriyor onlar.

Şiddet ikizleri, ortaya çıkar çıkmaz büyük bir hızla artıp neredeyse bölünerek çoğalıyor ve kurban bunalımına yol açıyor. Önemli olan bu dötrnala bulaşmayı önlemektir. Dolayısıyla biyolojik ikizlerle ilgili birincil kaygı, bulaşmayı önlemek olacaktır. İkizlerle bağlantılı tehlikenin niteliğini en iyi ortaya koyabilecek etmen, ikizlerin yaşatılmasını tehlikeli sayan toplumların onlardan kurtulmak için başvurdukları yoldur: İkizler “teşhir” ve terk edilmekte, yani topluluk dışında, ölümlerinin kaçınılmaz olacağı bir yere bırakılmaktadır. Aferez edilene karşı herhangi bir doğrudan şiddet uygulamaktan titizlikle kaçınılmakta, kötücüllüğün bulaşmasından korkulmaktadır. İkizlere şiddet uygulamak, sonu gelmez bir şiddet kısır döngüsüne girmek anlamına gelecek, kötücül şiddetin ikizler dolayımıyla topluluğa kurduğu tuzağa düşülmesine yol açacaktır.

İkizlerden çekinen toplumlarda ikiz olgusuyla ilgili çeşitli görevler, reçete ve yasakların listesi yapılırsa, ortak payda da ortaya çıkar: Kirliliğin bulaşması. Kültürden kültüre görülen farklılıkları dinsel düşüncelerle açıklamak kolaydır; yukarıda tanımladığımız, kötücül şiddetin yarattığı terör nedeniyle alınması gereken önlemlerin iyice deneysel kıldığı türden dinsel düşüncelerdir bunlar. İkizler söz konusu olduğunda bu önlemlerin yersizliğinde kuşku yok elbette. Ancak, sağda solda biraz farklı yorumlarına rastlansa da sonuçta her zaman aynı temele dayanan ve her tür dinsel pratiğin engellemeye çalıştığı o tehdit algılandığı anda, önlemler de son derece anlaşılır bir duruma geliyor.

Örneğin, Nyakyusa’lar, ikizlerin anne ve babalarını kötücül şiddetin dünyaya getiricisi olarak hastalığı kapmışlardır diye düşünüyorlar. Bu düşüncede, ilke düzleminde bir yanlışlık bulunmuyor. İkizlerle anne ve babaları için aynı adlandırma (her tür kuşkulu var-

lık ve korkunç yaratık için kullanılan bir sözcük) kullanılıyor. İkiz anne ve babaları, bulaşmayı önlemek için, topluluğa geri dönmeden önce kendi kendilerini yalıtlayıp arındırıcı ayinlerden geçmek zorunda bırakılıyor.<sup>13</sup>

Bulaşma tehdidinin en çok ikizlerin anne ve babası olan çiftin kan hısımları, müttelikleri ve yakın komşuları için geçerli olacağını düşünmek yanlış olmaz. Kötücül şiddet çok çeşitli –fiziksel, ailesel, toplumsal– düzlemlerde işleyen bir güç olarak doğuyor ve her yerde aynı biçimde yayılıyor; zeytinyağı gibi, *en yakınındakine doğru*.

İkizlerin kirliliği, kıyımında dökülen kanla sarhoş olmuş savaşçının, ensest suçlusunun ya da aylık kanaması olan kadının kirliliğiyle aynı çerçevede yer alıyor. Ve tüm kirlilik biçimlerinin kökenini şiddette aramak gerekiyor. Bizler bu olguyu kavrayamıyoruz çünkü farklılıkların silinmesiyle şiddet arasında ilkelerin algıladığı benzerliği algılayamıyoruz. Oysa bu benzerliğin mantıklı olduğuna inanmak için, ilkel düşüncenin ikizler ile ne tür bir felaketi bir araya getirebileceğini incelemek yeter. İkizler, kadınların ve hayvanların kırsılığına neden olan korkunç ve bilinmez salgın hastalıklara neden olma rizikosunu taşımaktadır. Daha da önemlisi, yakınlar arasındaki uyuşmazlıklarda, ayin geleneklerinin yok olmasında, yasakların çiğnenmesinde, başka bir deyişle kurban bunalımında ikizlerin oynadığı düşünülen roldür.

Kutsallığın insanlara zarar verme ve huzurlarını bozma rizikosunu taşıyan tüm güçleri içerdiğini, doğa güçleriyle hastalıkların, topluluk içinde ortaya çıkan şiddete dayalı kargaşalardan hiçbir zaman ayırt edilmediğini yukarıda görmüştük. Her ne kadar insana özgü şiddet kutsallığın işleyişine gizlice egemen oluyor, kutsallığın hiçbir tanımından tümüyle dışlanamıyorsa da, insanın dışına yerleştirilmesi nedeniyle her zaman ikinci plana geçme eğilimi gösteriyor aynı za-

<sup>13</sup> Monica Wilson, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa* (Oxford, 1957).

manda. Sanki saklanmaya, bir perdenin, insanlığın reel olarak dışındaki güçlerin arkasına geçmeye çalışıyor.

İkizlerin arkasında sureti görünen kutsallık, hem çokbiçimli hem de tam anlamıyla bütünlük içindeki bir güç olan, uğursuz bir kutsallıktır. Kurban bunalımı, şiddetin topluluğa yönelttiği genel bir saldırı gibi anlaşılmaktadır; ikizlerin doğması bu saldırının bir ön habercisi olabilecektir.

İkizleri öldürmeyen toplumlar onlara genellikle ayrıcalıklı bir statü tanıyor. Bu karşıtlık, yukarıda aylık kanamayla ilgili olarak belirttiğimiz karşıtlıktan hiç farklı değil. Kirli şiddetle bağlantılı olup da tersine dönüp iyicile dönüşemeyen hiçbir görüngü yok. Ancak, bu durum yalnızca sabit ve katı bir biçimde belirlenmiş ayin gelenekleri çerçevesinde geçerli. Şiddetin arındırıcı ve yatıştırıcı boyutu, yıkıcı boyutuna üstün geliyor. Bu nedenledir ki bazı toplumlarda ikizler, doğru biçimde çekilip çevrilirse çok çeşitli düzlemlerde olağanüstü iyicil bir kaynak yerine de geçebilmektedir.

Yukarıda belirttiklerimiz gerçekse, sonuçta benzerliğin endişe verici olması için kardeşlerin ikiz olması da gerekmez. Kan bağına dayalı en basit benzerliklerin bile kuşkuyla karşılandığı toplumların varlığını neredeyse önsel olarak varsayabiliriz. Bu varsayımın doğrulanması, ikizler konusunda alışlagelmiş olan tezin yetersizliği anlamına gelecektir. İkiz korkusu diğer kan bağı türlerine de yayılabilecekse, artık "sınıflandırma sorunu" açıklamasıyla yetinilemez. Ancak, bu kez söz konusu olan, tek bir bireyin beklendiği yerde iki bireyin ortaya çıkması değildir. Burada doğrudan doğruya fiziksel benzerliktir söz konusu olan; kötücül sayılan da odur.

Bununla birlikte, erkek ve kız kardeşler arasındaki benzerlik kadar sık rastlanan bir şeyin yasaklanmasıyla hatın sayılır bir sıkıntı yaratılıp yaratılmayacağı, hatta toplumsal işleyişin neredeyse olanaksız kılınıp kılınmayacağı sorulabilir. Nihayet bu topluluk denen şey,



mensuplarının çoğunluğunu reddedilmiş tiplere dönüştüremez; dönüştürürse ortaya katlanılmaz bir durum çıkar. Bu, böyle. Ne var ki benzerlik korkusu da aynı derecede gerçek. Kesin kanıtını Malinowski'nin *The Father in Primitive Psychology/ İlk Ruhbilimde Baba* (Londra, 1926) adlı kısa çalışmasında buluyoruz. Malinowski benzerlik korkusunun yıkıcı sonuçlar doğurmaksızın nasıl süreğenlik kazandığını gösteriyor. İnsanların, daha doğrusu kültür sistemlerinin becerikliliği buradaki güçlüğün üstesinden gelmektedir: Çözüm, korkulan görüngünün varlığını kesin bir biçimde yadsımdan ibarettir.

Trobriand adalarındaki gibi, anne tarafından olan tüm akrabalar “tek ve aynı bünye” sayılırken babanın “yabancı” kabul edildiği anasoylu toplumlarda yüz ve beden benzerliklerinin yalnızca anne tarafıyla bağlantılandırılması beklenirdi. Oysa durum tam tersi ve bu ters durum toplumsal düzlemde güçlü bir yankı buluyor. Çocuğun hiçbir zaman annesine, kendi erkek ya da kız kardeşlerine ya da anne tarafından herhangi bir akrabasına benzemediği konusunda, deyim yerindeyse bir aile dogması bulunmasının yanı sıra, böyle bir benzerliği anırtmak da çok kötü karşılanıyor, hatta hakaret sayılıyor...

Ben bu muaşeret kuralını en klasik yoldan, kendi yaptığım bir hata yoluyla öğrendim... Bir gün Moradede'ya [Malinowski'nin korumalarından biri] tıpa tıp benzeyen biriyle karşılaşım şaşırdım ve kim olduğunu sordum. Dostumun, uzak bir köyde yaşayan ağabeyi olduğunu söylediler. “A, gerçekten de. Benim sormamın nedeni de yüzünüzün tıpkı Moradede'nın yüzü olmasıydı” dedim heyecanla. Ortalığa birden bir sessizlik çöktüğünü fark ettim. Adam sırtını dönüp gitti, orada bulunanların bazıları da yarı utanmış, yarı kırılmış bir halde başka taraflara döndüler. Sonra da çıkıp gittiler. Güvenilir kaynakların o zaman bir geleneği çiğnediğimi, “taputaki migila” dedikleri hatayı işlediğimi söylediler; bu de-

yim yalnızca o hata için kullanılıyordu ve anlamı şöyle bir şeydi: “Birini kirletmek, yüzünü bir akrabasının yüzüne benzeterek kir bulaştırmak.” Beni şaşırtan, iki kardeşin çarpıcı benzerliğine karşın, güvenilir kaynağım olan kişilerin bile bu durumu yadsımaları oldu. Sorunu ele alışları, hiç kimse kardeşine ya da anne tarafından akrabalarından birine benzeyemez biçimindeydi gerçekte. Tersini savunarak, karşımdakilerin düşmanlığını ve öfkesini üstüme çekiyordum.

Bu olay bana ilgili kişiler oradayken hiçbir zaman benzerlikten söz etmemeyi öğretti. Sonradan sorunu çok sayıda yerliyle derinlemesine ve kuramsal düzlemde tartıştım. Trobriand adalarında, anne tarafıyla olan benzerlikleri en göze batan örneklerde bile yadsıma-ya hazır olmayan bir tek kişiye rastlamadım. Nasıl ki bizim toplumumuzda kapı komşunuza onun siyasal, ahlaki ya da dinsel önyargılarına, ya da daha beteri, maddi çıkarlarına ters düşen bir hakikati söylediğinizde, o hakikat ne denli açık olursa olsun komşunuzu tedirgin ediyorsa, Trobriandlılar da en yadsınmaz benzerlikleri bile dile getirdiğiniz anda kendilerini tedirgin ve hakarete uğramış hissediyorlar.<sup>14</sup>

Buradaki yadsıma, onaylama yerine geçiyor. Benzerlikler zihinlerde zaten var olmasa, dile getirilmesi de skandala dönüşmezdi. Aralarında kan bağı bulunan iki kişiye benzerlik yüklemekle, onlarda tüm topluluğa yönelik bir tehdit görmüş ve onları kötülük bulaştırmakla suçlamış oluyorsunuz. Malinowski, Trobriand toplumunda bu suçlamanın hakaret olarak kullanıldığını, o toplumda bundan daha ağır bir hakaret bulunmadığını bildiriyor. Yazar bu olguları neredeyse tam bir bilmece olarak sunuyor. Yazarın herhangi bir tez savunmaması ve herhangi bir yorum önermemesi, tanıklığının güvenilirliğini artıran bir özellik.

<sup>14</sup> Bronislaw Malinowski, *The Father in Primitive Psychology* (New York, 1966), s. 88-91.

Trobriandlarda baba ile çocuklar arasında benzerlik bulunması ise hoşgörölmele kalmayıp iyi de karşılanmakta, neredeyse gerekli görölmektedir. Oysa bu toplum, bilindiğı üzere, insanların yeniden üremesinde babanın oynadığı rolün kesin bir biçimde yadsındığı toplumlardan biri: Baba ile çocuklar arasında hiçbir akrabalık bağı bulunmuyor onlarda.

Malinowski'nin açıklamalarına göre, babaya olan benzerliğin, çelişkili bir biçimde, *farklılık çerçevesinde* okunması gerekiyor. Kan bağıyla bağı olan kişiler arasındaki farklılığı yaratan, babalarıdır burada; farklılığın taşıyıcısı olan babanın nitelikleri arasında ise psikanalizin önemsedığı fallik nitelik de göze çarpıyor. Baba anneye yattığı, hep annenin yanında durduğu için, deniliyor, "çocuğun yüzünü kalıba döken" de odur. Malinowski'den öğrendiğimize göre, aldığı yanıtlarda "dondurmak, kalıba dökmek, iz bırakmak anlamına gelen *kuli* terimine rastlanıyordu hep." Demek ki anne malzemedir, baba ise biçim. Biçimi getiren baba, çocukları anneye ve diğer çocuklara göre farklılaştırmaktadır. Çocukların babaya benzemesinin gerekliliği buradan ileri gelmekte, ancak *bu benzerlik, tüm çocuklarda görölmekle birlikte, çocukların kendi aralarındaki benzerliği içermemektedir*: "Bana sık sık, Omarakana'ların şefi To'oluwa'nın şu ya da bu oğlu ne kadar da babasına benziyor, diyorlardı. Aynı babaya olan bu ortak benzerliğin kardeşler arasındaki benzerliği de kapsadığını belirtmek cüretini gösterdiğimde, bu sapkın görüşümden ötürü hemen kınandım."<sup>15</sup>

**B**aşlıca mitos izleklerinden biri olan *düşman kardeşler* ile, ikizlerden ve kardeşler arasındaki her tür benzerlikten duyulan korku arasında herhangi bir yakınlık var mı diye bakmak gerekir. Clyde Kluckhohn, erkek kardeşler arası çatışmaların mitoslarda en sık rastlanan çatışma türü olduğunu öne sürüyor. Genellikle kardeş kat-

<sup>15</sup> Agy.

liyle sonuçlanan çatışmalardır bunlar. Kara Afrika'nın bazı bölgelerinde mitolojik rekabetlerin kahramanları her zaman art arda doğmuş erkek kardeşlerdir. Bu tanım, doğru anlıyorsak, ikizleri kapsamakta ama onlarla sınırlı kalmamaktadır.<sup>16</sup> İkizler izleği ile genel olarak erkek kardeşler örüntüsü arasındaki süreklilik, Trobriand adalarına özgü değil.

Erkek kardeşler, ikiz olmadıkları durumlarda bile birbirlerinden diğer tüm akrabalara göre daha az farklı oluyor. Babaları, anneleri, cinsiyetleri ve genellikle de en yakınından en uzağına kadar tüm aile mensuplarına göre konumlanışları aynı. Sıfatları, hakları ve görevleri birbirine en yakın olan aile mensupları onlar. İkizler bir anlamda pekiştirilmiş kardeşlerdir; ikizlerin arasında, nesnel farkların so-nuncusu olan yaş farkı da ortadan kalkmakta, aralarında ayrım yapmak olanaksızlaşmaktadır.

İçgüdüsel olarak, kardeşlik ilişkisini bir sevgi ilişkisi gibi düşünme eğiliminde oluyoruz ama, aklımıza gelebilen mitolojik, edebi ve tarihsel örnekler hep çatışma örnekleri: Habil ile Kabil, Yakub ile Esav, Eteokles ile Polyneikes, Romus ile Romulus, Aslan Yürekli Richard ile Topraksız John vb.

Yunan mitosları ile bunları uyarlayan tragedyalardaki düşman kardeş bolluğu bize hep aynı simgesel mekanizmanın, art arda, ancak örtülü bir biçimde değiştiği kurban bunalımını düşündürüyor. Metinlerdeki erkek kardeş izleği, izlek olarak, ayrılmaz parçası olduğu kötücül şiddetten daha az "bulaşıcı" değil. İzleğin kendisi bir tür şiddet.

Polyneikes Thebai'den uzaklaşıp kenti kendisi iktidara geçinceye değin kardeşinin yönetimine terk ettiğinde, yanına varlığının bir öz-niteliğiymiş gibi, kardeş kavgasını da alıyor. Geçtiği her yerde, tıpkı aynı mitosun bir başka yerinde Kadmos'un toprağa canavar dişi ekip

<sup>16</sup> Clyde Kluckhohn, "Recurrent Themes in Myths and Mithmaking", *Myths and Mithmaking* içinde, ed. Henry A. Murray (Boston, 1968), s. 52.

tepeden tırnağa silahlı, birbirine saldırmaya hazır savaşçılar toplanması gibi o da topraktan düpedüz karşısına dikilecek kardeş topluyor.

Bir bilici, Adrastos'a iki kızından birinin bir aslanla, diğerininse bir yabandomuzu ile evleneceğini bildirmiştir. Dış görünüşleri farklı, ama şiddetleri bakımından aynı olan iki hayvandır bunlar. Euripides'in *Yalvarıcı Kadınlar*'ında kral bu iki damadını nasıl keşfettiğini anlatır. Bir gece, ikisi de sefaletе düşmüş olan Polyneikes ile Tydeus bir kötü şilte için kralın kapısında kavgaya tutuşmuşlardır:

*Adrastos:* Aynı gece iki sürgün geldi kapıma.

*Theseus:* Biri kim biri kim?

*Adrastos:* Tydeus'la Polyneikes. Yumruk yumruğa giriştiler.

*Theseus:* Senin kızlarla sözlener hayvanlar onlar mıymış?

*Adrastos:* Hayvan doğuşu gibiydi doğuşleri.

*Theseus:* Yurtlarından bunca uzakta ne işleri varmış?

*Adrastos:* Tydeus bir yakınını öldürüp sürülmüştü.

*Theseus:* Ya Oidipus'un oğlu neden bırakmış Thebai'yi?

*Adrastos:* Babası lanetlemiş, kardeşini öldürmekten korkuyor.

Kavganın sertliği ve hedefsizliği, aile durumlarındaki simetri, öyküye sözcüğün tam anlamıyla "kardeş"lik katan bir veri olarak iki kız kardeşle evlilik: Tüm bunlar bu bölümü Eteokles-Polyneikes ilişkisinin ve aslına bakılırsa her tür kardeş rekabetinin yinelendiği bir bölüm durumuna getiriyor.

Kardeş kavgasının ayırt edici özelliklerini saptayınca, bu çatışmaların mitolojide ve tragedyalarda tek tek ya da küme küme yayılmış olduğunu görebiliyoruz. Sözcüğün düz anlamıyla kardeş olan Polyneikes ile Eteokles'in yanı sıra, Polyneikes ile Tydeus ya da Oidipus ile Kreon gibi üvey kardeşlere, ayrıca aynı kuşaktan olan daha başka yakın akrabalara, örneğin Dionysos ile Pentheus gibi yeğenlere de rastlıyoruz. Sonuçta yakın akraba olmanın hiçbir özel yanı yok, çün-

kü o da aile içinde farklılığın yok olmasını simgeliyor, başka bir deyişle *simgesizleştiriyor*. Yakın akrabalık, sonuçta tüm izleklerin altında yatsa da mitosların pek net göstermediği, buna karşılık tragedyada güçlü bir biçimde vurgulanan o çatışma simetrisiyle birleşiyor; tragedyanın altta yatan şiddete dayalı farksızlaşmayı bulma eğiliminde olduğu izleklerin söz konusu farksızlaşmayı ele vermesinin nedeni zaten farksızlaşmayı *temsil ediyor* olmalarıdır.

Dolayısıyla günümüzde sık işitilen tragedyanın aile içi farklılıklara çakılıp kaldığı için evrenselleşemeyeceği fikrinden daha yanlış bir fikir olamaz. İkizlerden duyulan dinsel korkudaki gibi kardeş kavgasında da sorun bu farklılıkların silinmesidir. İki izlek bir noktada birleşiyor; ancak, aralarında, üstünde durmamızı gerektirecek bir fark var.

İkizler bize kurban bunalımının belirgin özelliği olan çatışma ve kimlik simetrisinin bazı ilişkiler açısından dikkat çekici olan bir temsilini sunuyor. Ancak, buradaki benzerlik tümüyle rastlantısal: Biyolojik ikizlerle toplumsal ikizler arasında hiçbir gerçek bağ yok. İkizler şiddete diğer insanlardan, en azından diğer kardeşlerden daha yatkın değil. Dolayısıyla kurban bunalımı ile ikizliğin esası arasındaki ilişkide belirli bir keyfilik var ve bu keyfilik, dilbilimsel göstergenin keyfiligiyle aynı türden değil, çünkü temsil ögesi her zaman mevcut. Buna karşılık, simgenin klasik tanımı ikizlerle kurban bunalımı arasındaki ilişkiye uygun düşüyor.

Düşman kardeşlerde temsil ögesi gölgede kalıyor. Kardeşlik ilişkisi aile içinde yer alan, olağan bir ilişki. Kardeşler arasında her zaman, küçük de olsa bir fark bulunuyor. İkizlerden kardeşlere geçildiğinde simgesel temsil düzleminde bir şeyler yitirilse bile bu yitirilen kısım toplumsal hakikat söz konusu olduğunda yeniden kazanılıyor, gerçekliğe yeniden ayak basılmış oluyor. Kardeşlik ilişkisi çoğu toplumda çok küçük bir gerçek farklılık içerdiği için, şiddete dayalı farksızlaşmanın saldırıları karşısında her zaman korunmasız

olan farklılık sisteminin zayıf bir noktasını oluşturuyor belki. İkizlerden salt ikiz oldukları için duyulan korkunun mitik olduğu doğrusu da, erkek kardeşler arasında rekabetin ağır basması konusunda aynı şey söylenemez. Kardeşlerin aynı tür bir büyülenme, sözgelimi bir taht, bir kadın ya da genellikle görüldüğü üzere baba mirası gibi her ikisinin de tutkuyla istediği ama paylaşmadığı ya da paylaşmaya yanaşmadığı bir nesneden büyülenme sonucu hem yakınlaşıp hem uzaklaşmalarına yalnızca mitoslarda rastlamıyoruz.

İkizlerden farklı olarak düşman kardeşlerin bir ayağı tümüyle simgesel bir “simgesizleşmedeyken” diğer ayak gerçek bir simgesizleşmede –asıl kurban bunalımında– duruyor. Bazı Afrika monarşilerinde kralın ölümüyle başlayan taht kavgası, kralın oğullarını *düşman kardeşler* durumuna getiriyor. Bu kavganın ne ölçüde simgesel, geleneksel, ve ne ölçüde belirsiz bir geleceğin, gerçek olayların başlatıcısı olduğunu saptamak, olanaksız değilse bile çok zor. Başka bir deyişle, karşımızdaki gerçek bir çatışma mıdır yoksa biraz fazla doğrudan bir biçimde temsil ettiği bunalımı arındırıcı etkiler yoluyla bertaraf etmeye adanmış bir kurban benzetimi mi, bilemiyoruz.

İkizlerin, hatta düşman kardeşlerin neyi temsil ettiğini anlayamıyorsak, bunun nedeni, öncelikle, temsil edilen gerçekliğin varlığından tümüyle habersiz olmamız elbette. En önemsiz bir ikiz çiftin ya da düşman kardeşlerin bütün bir kurban bunalımına işaret ettiği, böyle bir bunalımın habercisi olduğu aklımıza bile gelmiyor. Çift olanın, resmi retorik çerçevesinde değil, reel şiddet çerçevesinde *her zaman bütünsel* olarak yer aldığı da gelmiyor aklımıza. Şiddet yoluyla gerçekleşen her tür farksızlaşma, başlangıçta ne kadar sınırlı olursa olsun hızla yayılarak toplumun bütününü yıkıma uğratabiliyor.

Anlamıyor oluşumuzdan bütünüyle biz sorumlu değiliz. Mitoloji izleklerinden hiçbiri bizi kurban bunalımının hakikatine götürecek yetkinlikte değil. İkizler simetriyi ve aynılığı tam olarak temsil ediyor; farksızlık, farksızlık olarak orada mevcut, ancak, öylesine

olağanüstü bir görüngüde somutlaşmış durumda ki yeni bir farklılık oluşturuyor. *Temsil edilen* farksızlık sonunda pekâlâ fark gibi, canavarca olanı tanımlayan ve elbette kutsalın ön planında rol oynayan bir fark gibi görünebiliyor.

Düşman kardeşler ise bizi tümüyle alışılmış olan aile bağlamında olmak üzere gerçeklikle yeniden buluşturuyor: Burada artık sıkıcı ya da eğlenceli bir tuhaflıkla karşı karşıya değiliz. Ne var ki çatışmanın gerçeğe benzerliği hep simgesel içeriğini silip çatışmaya küçük bir tarihsel öykü niteliği kazandırma eğiliminde. Gerek ikizlerde gerekse düşman kardeşlerde simge, çelişkili bir biçimde, simgelediği şeyi bizden gizliyor: Bu gizlenen, her tür simgeciliğin yok edilmesidir. Farklılıkları ortadan kaldıran işleyiş, karşılıklı şiddetin her yere yayılmasıdır ve hiçbir zaman açığa çıkmayan bir işleyiştir bu; ya geride bir miktar farklılık kalmıştır ve biz yine bir kültürel düzen içindeyizdir, ya da geriye hiç farklılık kalmamıştır ama, farksızlaştırılmış olan şey ortaya ancak son derecesine varmış bir farklılık biçiminde, örneğin, ikizler gibi bir korkunçluk biçiminde çıkmaktadır.

Yukarıda da söylemiştik: Farklılıklara adanmış bir dil, her tür farklılığın silinmesini dile getirmek konusunda belirli bir elvermezlik, bir yetmezlik gösterir. Kullanılan dil, her ne derse desin, aynı anda hem fazla hem az söyler: “*Each thing meets in mere oppugnancy* [Her şey birbirine çarpar]” ya da “*the sound and the fury, / Signifying nothing* [ses ve öfke, hiçbir anlama gelmeyen]” demekle yetinse bile.

Ne yaparsak yapalım, kurban bunalımına ait gerçeklik hep sözcüklerin arasında kayıp gidiyor, her zaman bir yandan kısa öyküye dönmüş tarihin, bir yandan da canavarlığın tehdidi altında kalıyor. Mitoloji her zaman ikinci tehlikeye düşüyor, tragedya ise hep birinci tehditle yüz yüze.

Canavarlık, mitolojinin her yerinde vardır. Bundan çıkarılacak sonuç, mitolojinin durmadan kurban bunalımından söz ettigidir;



ancak, mitoloji bu bunalımdan yalnızca üstünü örtmek amacıyla söz etmektedir. Mitosların, kurban bunalımlarından doğduğunu, bu bunalımların geriye yönelik biçim değiştirmelerinden, bunalımın doğurduğu kültürel düzenin ışığında yapılmış birer yeni yorumdan ibaret olduklarını düşünebiliriz.

Kurban bunalımının izlerini mitoslarda bulmak, tragedya bulmaktan daha zor. Daha doğrusu, tragedya her zaman mitolojik örüntü şifrelerinin kısmi olarak çözülmesinden ibaret; şair, kurban bunalımının soğumuş küllerine doğru üflüyor; dağılmış, denklığı bozulmuş karşılıklı parçaları birbirine yapıştırıyor, mitos anlatımının bozduğu dengeyi yeniden kuruyor. Şiddete dayalı bir karşılıklı konumlanma girdabı yaratıyor tragedya yazarı; bu girdapta farklılıklar, tıpkı eskiden mitosta biçim değişikliğine uğratılmış olan gerçek bunalım sırasında olduğu gibi eriyip gidiyor.

Tragedya her tür insan ilişkisini tek bir trajik çatışmanın etrafında topluyor. Tragedyada, Eteokles ile Polyneikes'in "kardeş" kavgası, *Alkestis* ile *Kral Oidipus*'un baba oğul çatışması, hatta aralarında hiçbir akrabalık bağı bulunmayan kişiler, örneğin, Oidipus ile Teiresias arasındaki çatışma arasında herhangi bir fark yok. İki peygamber arasındaki rekabet, kardeşler arasındaki rekabetten ayırt edilmiyor. Tragedya, mitos izleklerini başlangıçtaki şiddetlerine geri götürme eğiliminde: Kısmen, ilkellerin ikizler karşısında duyduğu kaygıların gerçekleştirerek, kirliliği yayıyor, şiddet ikizlerini sonsuzca çoğaltıyor.

Tragedyanın mitosla özel bir yakınlığı varsa da bu durum ikisinin aynı yönde yol aldığı anlamına gelmez. Tragedya sanatında simgeden değil, simgesizleştirmeden söz etmek gerekir. Tragedyanın, en azından belirli bir noktaya kadar mitosun gidiş yönüne ters bir işleyiş göstermemesinin nedeni, kurban bunalımının simgelerinden çoğunun, özellikle düşman kardeşlerin, ayin ve trajik olay gibi bir ikili oyuna elverişli olmasıdır. Bu noktaya daha önce, Afrika'daki

taht kavgalarıyla ilgili olarak değinmiştik; bu çatışmaların ayinsel mi yoksa tarihsel ve trajik mi olduğunu bilemiyorduk.

Burada simgeleştirilen gerçeklik, çelişkili bir biçimde, her tür simgecilğin yitimidir. Farklılıkların yitimi, ister istemez, farklılığa dayalı olan dilde kendini açığa vurmaktadır. Görüngü öylesine özeldir ki, alışılmış simgecilik kavramları bağlamında düşünülmesi bile olanaksızdır. Bu noktada bize ancak tragedyalari okumak, trajik esini yakalayacak, temelinden "simetrik" bir okuma yardımcı olabilir. Tragedya şairi mitosların altında her zaman şiddete dayalı bir karşılıklı konumlanma buluyorsa bunun nedeni şairin mitosu gitgide zayıflayan farklılıklar ve artan şiddet bağlamında algılamasıdır. Şairin ortaya koyduğu tragedya, bu bölümün başında söz ettiğimiz yeni kurban bunalımından ayıramayız.

Şiddete ilişkin her bilgi gibi tragedya da şiddetle doğrudan bir bağlantı içinde; kurban bunalımından doğma o da. Tragedya ile mitos arasında belirmeye başlayan ilişkiyi anlamak için, ona benzeyen bir ilişkinin yardımına başvurabiliriz: İsrail peygamberlerinin, arada bir alıntıladıkları bazı Pentateukhos metinleriyle olan ilişkileri. Örnek olarak, Yeremya'nın bir metnine bakalım (9: 3-5):

Herkes dostundan sakınsın,  
Kardeşlerinizin hiçbirine güvenmeyin.  
Çünkü her kardeş Yakup gibi aldatıcı,  
Her dost iftiracıdır.  
Dost dostu aldatıyor,  
Kimse gerçeği söylemiyor.  
Dillerine yalan söylemeyi öğretiler,  
Suç işleye işleye yorgun düştüler.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Çeviri, *Kutsal Kitap*'ın yeni basımından (Kitabı Mukaddes Şirketi Yay., 2002). -ç.n.

Burada Yakup'la ilgili olarak çizilen düşman kardeşler taslağındaki anlayış, Eteokles ile Polyneikes konusuna ilişkin trajik yorumla örtüşüyor. Kardeşlik ilişkisi bir çatışma simetrisine göre tanımlanıyor ve bu simetri burada artık az sayıdaki tragedya kahramanıyla sınırlı değil; anekdot niteliğini de tümüyle yitirmiş durumda; öne çıkan, topluluğun kendisi. Yakup'a yapılan gönderme, kurban bunalımını betimleyen ana örüntüye bağımlı kılınmış. Şiddet bütün bir toplumu çözüyor, tüm ilişkiler düşman kardeş ilişkisine benziyor. Biçimsel simetri edevatı, şiddete dayalı karşılıklı konumlanmayı dile getirmeye yönelik: "*Dost dostu aldatıyor, / Kimse gerçeği söylemiyor.*"

*Eski Ahit*'in büyük metinlerinin kökleri, birbirinden ayrı, aralarında bazen uzun süreler olmakla birlikte bazı açılardan birbirine benzeyen kurban bunalımlarında yatıyor. İlk bunalımlar hem daha sonrakilerin ışığında yeniden yorumlanıyor, hem de onların yorumlanması için ışık tutuyor. Eski bunalımlarla ilgili tanıklıklar sonrakilerin düşünülmesinde her zaman değerli bir destek sağlıyor bize. Yereya'nın önerdiği Yakup yorumunda da bu desteği saptıyoruz. "Tekvin" ile, Yereya'nın bizzat yer aldığı VI. yüzyıl bunalımı arasında bir temas kuruluyor ve bu temas her iki yöne de ışık tutuyor. Tragedya gibi, peygamberce düşünce de karşılıklı şiddete dönüştür; dolayısıyla, peygamberce düşünce de mitolojik farklılıkların, tragedya-dakinden çok daha bütünsel bir biçimde yok olması anlamına gelmektedir. Ancak bu konu ayrı bir çalışmada ele alınmayı gerektiriyor.

Trajik esinlenme ne denli dolaylı ve eğreti olursa olsun, onu da Yereya'nın metni gibi algılamak olanaklı. Yukarıda alıntıladığımız bölüm pekâlâ Tekvin'deki düşman kardeşler Yakup ile Esav'ı konu alan bir tragedyanın taslağını oluşturabilirdi...

Bu trajik ya da peygamberce esinlenmenin gücü, tarih ve felsefe bilgisinden, ansiklopedik bilgilerden ileri gelmiyor; şiddetin gerek kültürel düzen içinde gerekse kültürel düzensizlik içinde, hem mi-

tosta hem de kurban bunalımında oynadığı rolün doğrudan doğruya sezilmesinden ileri geliyor. Aynı şekilde, Shakespeare'in *Troilos ile Kressida* esinlenmesinin kaynağı, dinsel bunalım içindeki İngiltere'dir. Pozitivist anlayışın çok sevdiği kesintisiz bilimsel bilgi artışı sürecinde gitgide daha iyi bir yoruma ulaşılacağı sanılmamalı. Bu ilerleme ne denli gerçek ve değerli olursa olsun, trajik yorumdan başka bir düzlemde yer alıyor. Trajik yorumun, bunalım dönemlerinde bile hiçbir zaman çok yaygın olmayan ruhu, kültürel istikrar dönemlerinde iyiden iyiye yitip gidiyor.

Şiddete dayalı farksızlaşmanın belirli bir anda tersine dönerek yerini mitolojik inceliklerin geliştirilmesine bırakıyor olması gerekir. Mitoslarla geliştirilen incelikler ise yeniden trajik esinin ters yöndeki işlemine yol açar. Bu başkalaşımın başlatıcısı nedir, kültürel düzen ile düzensizlik döngüleri hangi mekanizmaya bağlıdır? Önümüzdeki soru bu. Bu soru, kurban bunalımının vardığı sonuca ilişkin soruyla birleşiyor. Şiddet topluluk içine bir kez girdi mi durmadan yayılıp çığırından çıkmaktadır. Topluluk son bireyine kadar yok olmadan bu misillemeler zinciri nasıl kırılıyor, bunu göremektediriz. Kurban bunalımları gerçekten varsa, bunların bir freni, her şey bitip tükenmeden araya girecek bir otomatik düzenleme mekanizması da olmalıdır. Kurban bunalımının sonucuyla ilgili sorun, insan toplumlarının *var olup olamayacağıdır*. Bu sonucun ne anlama geldiğini, nasıl olanaklı olduğunu keşfetmek gerekiyor. Mitosların ve ayinlerin gerçek başlangıç noktası bu sonuç olabilir. Dolayısıyla, bunalımın sonucuyla ilgili olarak öğreneceğimiz her şey mitosları ve ayinleri daha iyi tanımamızı sağlayacaktır.

Bu sorulara yanıt bulmayı denemek için özel bir mitosu, Oidipus mitosunu sorgulayacağız. Buraya kadar yaptığımız çözümlemeler, bu mitosu bir tragedya aracılığıyla ele almamızın yerinde olacağını gösteriyor: Sophokles'in *Kral Oidipus'u*.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: OİDİPUS VE İKAME KURBAN

Edebiyat eleştirisi kendi kendini bir biçim/yapı araştırmacı, gitgide daha da incelen “ayırtı”lardan ve en duyarlı farklılıklardan oluşma bir tür toplam, sistem, matris ya da kod gibi algılıyor. Bizim aramakta olduğumuz yolun ise, “genel fikirler”le hiç ilgisi olmamakla birlikte, farklılığın yolu olduğu söylenemez. Tragedyalar çatışmadaki karşılıklı konumlar arasında olabilecek her tür farklılığı aşındırıp eritirken, hiçbir modern eleştiri tarzı da yok ki tragedyadan uzaklaşsın ve kendi kendini tragedyaya bilmezliğe hükümlü kılasın.

Bu durum özellikle ruhbilimsel yorumlar için geçerli. *Kral Oidipus* ruhbilimsel gözlemler açısından zengin kabul edilir. Oysa edebiyattaki anlamıyla ve geleneksel anlamıyla ruhbilimsel bakış açısının bu yapıtı ilke düzleminden itibaren saptırarak yorumladığını kanıtlamak olanaklıdır.

Sık sık, Sophokles’in son derece bireyleştirilmiş bir Oidipus yarattığı gerekçesiyle övüldüğüne rastlarız. Bu kahramanın gayet “ken-

dine özgü” bir kişiliği olduğu söylenir. Nedir bu kişiliğin aslı? Bu soruya verilen geleneksel yanıt, Oidipus’un “cömert” ama “fevri” olduğudur; oyunun başlangıcında Oidipus’un “soylu soğukkanlılığı”na hayranlık belirtilir; tebaasının dileklerini yerine getiren kral, kendini ahaliyi bunaltan sırrın çözülmesine adanmıştır. Ne var ki en küçük başarısızlık, en küçük gecikme, ufacık bir kışkırtma, bu taht sahibinin soğukkanlılığını yitirmesine yetmektedir. Dolayısıyla bir “öfke eğilimi” tanısı koyabiliyoruz. Bu eleştiriyi Oidipus da kendi kendisine yöneltiyor ve bu eğilimde, hiçbir gerçek tragedya kahramanının yoksun olamayacağı o benzersiz ama ölümcül zaafın bulunduğu işaret ettiği izlenimini veriyor.

Önce “soylu soğukkanlılık,” ardından “öfke nöbetleri.” İlk nöbeti başlatan Teiresias, ikincisini başlatansa Kreon. Oidipus kendi geçmişini anlatırken, her zaman bu “kusur”un etkisiyle hareket etmiş olduğunu öğreniyoruz. Kendi kendisini, eskiden boş sözlere önem vermiş olmakla suçluyor: Korinthos’ta birlikte içki içtikleri birisi ona evlat edinilmiş olduğu kuşkusunu aşlamıştır. O sıralar Oidipus’u Korinthos dışına iten de, bir dönemeçte önüne çıkan kimliği belirsiz ihtiyara vurmaya iten de hep öfkedir.

Gerçekte buradaki tanımlama gayet yerinde; *öfke* terimi, kahramanın *kişisel* tepkilerinin açıklanmasında kullanılabilecek diğer terimlerden daha kötü değil. Yalnızca, tüm bu öfkelerin Oidipus’u diğer kişilerden gerçekten ayırıp ayırmadığı sorulmalı. Başka türlü söyleyelim: Bu öfke nöbetleri “kişilik” kavramının gerektirdiği farklılaştırıcılık işlevini yerine getirebilir mi?

Biraz yakından bakarsak, “öfke”ye mitosun her yerinde rastlandığını görüyoruz. Korinthos’taki içki arkadaşının kahramanda doğumuyla ilgili kuşku uyandırmaya itenin de dizginlenmiş bir öfke olduğunda kuşku bulunmuyor. Ölüm kavşağında Laios’u oğluna kırbaç kaldırmaya iten de öfkeydi. Unutmayalım ki Laios’un bu oğuldan kurtulma karan Oidipus bebekken, yani henüz hiçbir

edimde bulunmamışken babası olarak kapıldığı daha eski bir öfke-  
den kaynaklanmıştır.

Bu tragedyada öfke Oidipus'un tekelinde değil. Yazarın kastı ne  
olursa olsun, tragedyanın diğer kişileri öfkeye kapılmış olmasa tra-  
jik çatışma da olmayacak. Bu öfkeler elbet kahramanın öfkesinin ar-  
dından belirli bir gecikmeyle patlak veriyor. Bizler onları Oidipus'un  
önce gelen ve bağışlanmaz öfkesi karşısında sonradan gelen ve ba-  
ğışlanabilir öfkeler ya da "haklı misillemeler" olarak görme eğilimin-  
deyiz. Ne var ki Oidipus'un öfkelerinin hiç de ilk öfke olmadığını  
yukarıda gördük; öncesinde her zaman belirleyici bir öfke bulun-  
yor; ama o belirleyici olan da tam anlamıyla bir ilk öfke değil. Kirli  
şiddet alanındaki her tür köken araştırması, sözcüğün tam anlamı-  
yla mitolojik olarak kalıyor. Bu türden bir araştırmaya girildi mi, he-  
le böyle bir araştırmadan sonuç beklendi mi, şiddete dayalı karşılık-  
lı konumlanmaya son vermek ve tam da tragedyanın kaçınmaya ça-  
lıştığı mitolojik farklılıklara başvurmak kaçınılmaz oluyor.

Teiresias ile Kreon bir süre soğukkanlılıklarını korurlar. Ancak,  
birinci perdede onların başlangıçtaki serinkanlılıklarının Oidipus'ta  
da bir karşılığı olduğunu görürüz. Gerçekten de her zaman, sırası-  
yla, bir serinkanlılık, bir öfke çıkar karşımıza. Oidipus ile hasımları  
arasındaki tek fark, Oidipus'un sahne düzeni açısından oyuna daha  
önce girmesidir. Dolayısıyla oyun arkadaşlarına oranla hep bir ölçü-  
de önde gelir. Ne var ki simetri, eşanlı olmasa bile, gerçekten vardır.  
Tüm oyun kişileri, hep birlikte değil de ayrı ayrı olmak üzere, aynı  
konu/nesnede aynı konumu almaktadır. Bu konu/nesne, şimdiden  
görmekte olduğumuz ve daha sonra daha da iyi göreceğimiz üzere,  
veba salgınıyla bağlantılı trajik çatışmadan başka bir şey değil. Tra-  
gedya kişilerinden her biri önce şiddete egemen olabileceğine inanı-  
yor ama, sonra şiddet kişileri art arda egemenliği altına alıp isteme-  
dikleri bir oyunun içine, şiddete dayalı karşılıklı konumlanma oyu-  
nuna sıkıştırıyor. Kişilerden her biri, rastlantısal ve geçici olan şid-



detdışı kalma durumunu kalıcı ve asıl durum sandığı için, bu oyundan da kaçabileceğine inanıyor.

Üç tragedya kişisi de kendini çatışmanın üstünde görüyor. Oidipus Thebaili değil, Kreon kral değil, Teiresias ise yükseklerden uçuyor. Kreon, Thebai'den son yanıtları getiriyor. Oidipus ve özellikle Teiresias, bilicilik becerilerini inandırıcı kılıyorlar. Onlar da tıpkı yalnızca zor vakaların çözümü için rahatsız edilebilen modern “uzman”larla “bilirkişi”ler kadar saygınlar. Üçü de, kendilerini hiç ilgilendirmeyen bir durumu dışarıdan, bağımsız gözlemci konumunda seyrettiklerini sanıyorlar. Her biri tarafsız hakem, hükümran yargıç rolünü oynamak istiyor. Saygınlıklarının gözetilmediğini en azından diğer ikisinin sessizliğinden anladıkları anda, üç bilgenin serinkanlılığı da yerini şiddetli bir öfkeye bırakıyor.

Çatışmada bu üç adamı esinleyen güç, üstünlük yanılışmasından ya da *hubris*'ten<sup>1</sup> başka bir şey değil. Diğer bir deyişle hiç kimsede sağduyu yok; bu konuda da aralarındaki farklılık ya yanılıcı, ya da çabucak ortadan kalkan türden. Serinkanlılıktan öfkeye geçiş her seferinde aynı zorunluluktan kaynaklanıyor. Herkeste aynı ölçüde bulunan bir özelliği “kişilik özelliği” diye kutsamak ve Oidipus'a özgü saymak keyfilik olur. Kaldı ki, bu özelliğin herkeste bulunması tragedya bağlamının gereklerinden biridir ve bu özelliğin sağladığı yorum her tür ruhbilimci yorumdan daha tutarlıdır.

Tragedyanın kişileri, birbirlerine karşı dururken birer birey olarak belirginleşmek şöyle dursun, tümü de aynı şiddetin sonucu olan özdeşliğe indirgenmekte, kişileri alıp götürən burgaç tümünü aynı kılmaktadır. Teiresias, şiddetten sarhoş olup kendisini “diyaloga” çağıran Oidipus'un hatasını daha ilk bakışta anlasa da, bu durumdan yararlanmak için geç kalmıştır: “Yazık! Yazık! Nasıl da korkunçtur bilmek, işe yaramayınca! Bilmez değildim ama, unutmuşum işte. Kalkıp gelmezdim yoksa.”

<sup>1</sup> *hubris*: utanmasız kibir [Yun.] –ç.n.

**T**ragedyanın, *görüş ayrılıklarıyla* hiçbir ilgisi yoktur. Trajik esinin sınırlarını ortaya çıkarmak için, çatışmanın simetrisine hiç şaşmadan bağlı kalmak gerekiyor. Trajik tartışmanın uzlaşmaz tarafları arasında fark yok savını ileri sürerken, son kertede, “gerçek” peygamberle “sahte”si arasında fark bulunmadığını ileri sürmüş oluyoruz. Burada ilk bakışta inanılmaz gelen, hatta akla bile gelmeyecek bir şey var. Teiresias Oidipus’la ilgili hakikati daha en başta, Oidipus’un Teiresias hakkında olmayacak iftiralar yaydığı sırada ilan etmemiş miydi?

Teiresias’ın sahneye girmesiyle birlikte bizim simetrimiz kesin bir biçimde yalanlanıyor. Bu soylu kişiyi gören korodan şu sözler işitiliyor: “İşte aydın bilici, hakikatin tek taşıyıcısı peygamber geliyor.” Burada, yanılmayan ve her şeyi bilen peygamberle karşı karşıya olduğumuz açıktır. Hazırlanmış bir hakikati, uzun uzun biriktirilmiş bir gizi elinde tutmaktadır bu peygamber. Zafer bu sefer farklılığındır sanki. Oysa birkaç satır sonra bu farklılık da siliniyor ve karşılıklı konumlanma, hiç olmadığı kadar açık ve seçik, yeniden beliriyor. Teiresias, rolünün geleneksel yorumunu, koronun az önce dile getirdiği yorumu, bizzat reddediyor. Peygamberlik yeteneklerinin kökenini acı acı alay ederek sorgulamakta olan Oidipus’a karşı, kendisinde hasmından almadığı hiçbir hakikatin bulunmadığı yanıtını vererek savunma yapıyor:

*Oidipus:* Kim öğretti sana hakikati? Peygamberlik mesleğiyle birlikte öğrendin anlaşılın.

*Teiresias:* Sen öğrettin bana onu, beni istemediğim halde konuşmaya zorladığında.

Bu satırları ciddiye alırsak, Teiresias’ın Oidipus’a sıçrattığı lanetin, baba katilliği ve ensest suçlamasının, doğaüstü iletilerle bir ilgisi yoktur. Başka bir köken önerilmektedir burada. Suçlama, misilleme yerine geçmiştir; suçlamanın kökeni, trajik tartışmada atılan

düşmanca sözlerdir. Teiresias'ı istemediği ve kendisinin de işitmek istemeyeceği bir konuşmayı yapmaya zorlayan, Oidipus'tur. Önce Oidipus Teiresias'ı Laios cinayetine karışmış olmakla suçlamış, onu kendisine karşı misillemede bulunmaya, bir karşı suçlama yöneltmeye zorlamıştır.

Suçlamayla karşı-suçlama arasındaki tek fark, karşı-suçlamanın temelinde yatan çelişkidir burada. Bir zayıflık oluşturabilecekken güce dönüşen bir çelişki. Teiresias, Oidipus'un "sen suçlusun"una, geriye çevrilmiş bir "sen suçlusun"la karşılık vermekle yetinmez. Kendisine yöneltilen suçlamada, suçlayanın suçlu olması gibi bir skandalın bulunduğunu vurgular: "Kendini masum sanıp beni suçluyorsun, hey gidi dünya, oysa asıl sensin suçlu olan. Aradığın suçlu kendinsin."

Bu polemikteki her şey yanlış değil elbette. Öteki kişiyi Laios'un katili olarak görmek, onu kurban bunalımının tek sorumlusu olarak görmek anlamına gelmektedir. Tüm kişiler kültürel düzenin yok olmasına katkıda bulduklarına göre, gerçekte *tümü* aynı derecede sorumludur. Düşman kardeşlerin birbirine indirdiği darbeler her zaman kişilere ulaşmasa bile, monarşiyi ve dini sarsmaktadır. Herkes bir başkasına ait hakikati gitgide daha çok açığa vurmaktadır ama, o hakikatin içinde kendisinin de bulunduğunu görememektedir.

Her kişi, savunuyorum sanıp durmadan zayıflatığı bir meşruluğun gaspı konusunda bir başkasını suçlamaktadır. İki hasımdan biriyle ilgili olarak bir şeyi onaylar onaylamaz ya da yadsır yadsımaz, aynı şeyi diğeriyle ilgili olarak da onaylamanız ya da yadsımanız gerekir. İki tarafın karşılıklı konumlanmayı bozmaya yönelik çabaları sonuçta karşılıklı konumlanmayı beslemektedir. Trajik tartışma, düşman kardeşler Eteokles ile Polyneikes arasındaki dövüşün sözel eşdeğeri sanki.

Teiresias, yaklaşan bahtsızlığın, başka bir deyişle birbirlerine indirecekleri darbelerin tümüyle karşılıklı olduğu konusunda Oidi-

pus'u bir dizi replikle uyarmaktadır. Bilebildiğim kadarıyla bu repliklere ilişkin doyurucu bir yorum önerisi henüz kimseden gelmedi. Cümlelerin ritmi, simetri izlenimi veren yapılanma bile trajik tartışmanın habercisi ve başlatıcısı olarak biçimleniyor burada. İki adam arasındaki her tür farkı silen, şiddete dayalı karşılıklı konumlanma ediminin kendisidir:

Haydi, bırak evime döneyim: Sözümü dinlersen, daha az acı çeke-  
riz; ben kendi yazgımı, sen kendininkini...

Ah! Mesele şu ki sen de burada söylenmesi gerekeni söylemiyor-  
sun; ben de aynı hatayı işlemekten çekindiğimden...

... Yok yok, kendi bahtsızlığımı açığa vurmamı bekleme benden –  
hele seninkini...

Ben ne sana acı çektirmek istiyorum, ne de kendime...

Beni dik kafalıklı suçluyorsun ama, kendi dik kafalılığını görme-  
yip beni kınıyorsun.

Şiddete dayalı farksızlaşma ve çatışma halindeki kişilerin kimlik yitimi, trajik ilişkideki hakikati tam olarak dile getiren replikleri bir-  
denbire anlaşılır duruma getiriyor. Bu repliklerin bugün hâlâ bula-  
nık gibi durması, buradaki ilişkiyi anlamadığımız tanısını doğrulu-  
yor. Anlayamamız nedensiz değil ayrıca. Bizim burada yaptığımız  
gibi trajik simetri üzerinde ısrar etmek, mitosun temel verilerine  
karşı çıkmayı gerektiriyor.

Mitos, farklılık sorununu açık bir biçimde ortaya koymuyor ama,  
kesin, kesin olduğu kadar da hoyrat bir biçimde çözüyor bu soru-  
nu. Mitostaki çözüm, baba katli ve ensestir. Mitosun kendisinde,  
Oidipus'la diğerleri arasında özdeşlik ya da karşılıklı konumlanma  
hiç ortaya çıkmaz. Orada Oidipus için geçerli olup diğerleri için ol-  
mayan en az bir noktanın varlığı öne sürülebilir: Baba katlinin ve en-  
sestin tek suçlusu odur. Oidipus bize canavarca bir kuraldışı gibi gö-

rünür; kimseye benzemez, kimse de ona benzemez.

Tragedyadaki yorum ise mitosun içeriğinden köklü bir farklılık gösteriyor. Mitostan vazgeçmeksizin tragedyaya sadık kalmanın olanağı yok. *Kral Oidipus*'un yorumcuları, çelişkiyi gizleyen bir tür uzlaşmaya varmanın yolunu her zaman bulageldiler. Bizim ise eski uzlaşmaya uyum göstermemiz ya da yenisini aramamız söz konusu olamaz. Yapılacak daha iyi şeyler var. En azından bizi nereye götürdüğünü görmek için, tragedyadaki bakış açısını sonuna kadar izlememiz gerekiyor. Belki mitosun oluşumu konusunda bize söyleyecek esaslı bir şeyleri vardır.

Önce baba katline ve enseste dönüp bu suçların belirli bir tragedyaya kişisine, ama *tek birine* yüklenmesini sorgulamamız gerekecek. Daha önce de gördüğümüz üzere tragedyaya, gerek Laios'un öldürülmesini, gerekse baba katli ile ensestin kendisini bir trajik lanet değiş tokuşuna dönüştürmüştür. Oidipus ile Teiresias, kenti kasıp kavuran felaketin sorumluluğunu birbirinin üstüne atmaktadır. Baba katli ve ensest, bu değiş tokuşun özellikle sert bir çeşitlemesinden başka bir şey değildir. Bu aşamada, suçluluğun o kişide değil de ötekinde sabitlenmesi için hiçbir neden yoktur. İki tarafta da her şey eşit durumdadır. Karar vermede esas olacak hiçbir öge görünmemektedir ortaklıkta; oysa mitos karar veriyor, hem de ikircimsiz. Tragedyadaki karşılıklı konumlanmanın ışığında, mitosun hangi koşullarda ve hangi temellere dayanarak karar verebildiğini sormamız yerinde olacaktır.

Burada aklımızdan tuhaf, neredeyse düşsel bir fikrin geçmemesi olanaksız. Tragedyanın ikinci bölümünde biriken Oidipus karşıtı tanişkılıkları bir yana bırakacak olursak şunları hayal edebiliriz: Mitosun vardığı sonuç, suçlunun tepesine yıldırımlar yağdırıp tüm ölümlüleri aydınlatacak bir hakikat olmak şöyle dursun, taraflardan birinin diğeri karşısında kazandığı üstü örtülü zaferden, polemik niteliğindeki bir yorumun rakip yoruma karşı kazandığı zaferden başka bir şey değildir – öykünün önce yalnızca Teiresias ile Kreon'a ait

olan ama bir kez topluluk tarafından benimsendikten sonra artık herkese ait olup hiç kimseye ait olmayan anlatıdır bu; mitosun hakikati durumuna gelen de bu anlatıdır.

Okur bu noktada, yorumlamakta olduğumuz metinlerdeki “tarih” gizilgücü ve mantıken bu metinlerden beklenebilecek bilgi türü konusunda tuhaf yanılışmalarımız olduğunu sanabilir. Okurun bu endişelerinin yersizliğini kısa sürede göreceğini umuyorum. Ancak, devam etmeden önce, geliştirmekte olduğumuz yorumun yol açtığı bir başka itiraz türüne değinmek gerekiyor.

Edebiyat eleştirisi yalnızca tragedyayla ilgileniyor; mitos, edebiyat eleştirisinin gözünde dokunulması söz konusu bile olmayan, zaman aşımına uğramayan bir veri olarak kalıyor. Bunun yanında, mitos bilimi de tragedyayı bir yana bırakıyor; hatta tragedyalara karşı belirli bir kuşku göstermesi gerektiğini sanıyor.

Buradaki işbölümü gerçekte Aristoteles’e kadar uzanmaktadır. Aristoteles *Poetika*’sında bize iyi bir tragedya yazarının mitoslara dokunmaması gerektiğini, çünkü onları herkesin bilmekte olduğunu, yazarın mitoslardan “konu” almakla yetinmesinin yerinde olacağını öğretiyor. Aristoteles’in bu yasağı bizleri hâlâ trajik simetriyle mitik farklılığı karşı karşıya getirmekten alıkoymakta ve bu yolla gerek “edebiyat” ve “mitoloji”yi, gerekse bu disiplinlerin uzmanlarını, böyle bir karşılaşmanın her iki taraf için de doğurabileceği ayartıcı ve yıkıcı sonuçlardan korumaktadır.

Bizim girişmek istediğimiz karşılaşma işte tam da bu oluyor. Gerçekte *Kral Oidipus*’un dikkatli okurları nasıl olup da bu karşılaşmadan her zaman kaçındılar diye sormamak elde değil. Sophokles’in trajik çatışmanın doruğunda metne kattığı iki replik, yine önerdiğimiz varsayım ile ilgili olması bakımından heyecan verici. Oidipus’un yaklaşan düşüşünün, olağanüstü bir canavar olmakla hiçbir ilgisi yok; bu düşüşü trajik çatışmadaki yenilginin sonucu olarak görmek gerekiyor. Kreon’u esirgemesi için yalvaran koroya Oidi-

pus'un verdiği yanıt şöyle: "Demek ki istediğin bu! O zaman şunu iyi bil: Senin istediğin, benim ölmem ya da sürgün edilmemdir."

Koro ısrar eder. Kreon, hasmının ona yakıştırdığı yazgıyı hak etmemekte, serbestçe çıkıp gitmesine izin vermek gerekmektedir. Oidipus kabullenir, ama koronun dikkatini bir kez daha sonucu henüz belirlenmemiş olan kavganın niteliğine çeker. Düşman kardeşi dışarı atmamak ya da öldürmemek, kendisinin sürgün edilmesi ya da ölmesiyle aynı anlama gelecektir: "Öyle olsun! Gitsin! Ben kesin olarak ölecek ya da rezillik içinde Thebai'den sürgün edilecek bile olсам."

Bu replikleri "trajik yanılısama" sayabilir miyiz? Geleneksel yorumların elinden başka bir şey gelmiyor. Ne var ki bu, bütün bir tragedyayı ve onun olağanüstü dengesini aynı yanılısamaya indirgemektir. Oysa artık trajik yanılısamadansa, trajik bakışa şans tanımının zamanıdır. Bana öyle geliyor ki Sophokles de bizi bu noktaya yöneltmektedir.

Sophokles burada kaçak oynamaktadır. Trajik yıkıcılığın sınırları vardır. Yazar mitosun içeriğini sorunsallaştırmaktadır ama, gizli ve dolaylı bir biçimde. Bundan öteye gidebilmesi için kendi sözünü kesmesi, mitik çerçeveyi kırması gerekir ki bu durumda kendi tasarısı da çökecektir.

Önümüzde ne bir kılavuz var ne de örnek alabileceğimiz biri; tanımlanabilecek bir kültürel etkinliğe katılıyor değiliz. Bilinen herhangi bir disipline dahil olduğumuzu öne süremiyoruz. Yapmak istediğimiz şey, budunbilim ya da psikanaliz kadar, tragedyaya ya da edebiyat eleştirisine de yabancı.

Bir kez daha Laios'un oğlunun "suç"larına dönmemiz gerekiyor. Babanın öldürülmesi aile düzeni için ne anlama geliyorsa, kralın öldürülmesi de kent düzeni için aynı anlamı taşımaktadır. Her iki durumda da suçlu, en temel, en ilksel, zaman aşımına en çok dayanıklı olan farklılığı çığnemekte, düpedüz farklılık katili olmaktadır.

Babanın katli demek, baba ile oğul arasında şiddete dayalı karşılıklı konumlanma demektir. Başka bir deyişle, baba ile olan ilişki, çatışmalı "kardeşlik" ilişkisine indirgenmektedir. Karşılıklı konumlanma tragedyada açık bir biçimde belirtilir. Daha önce de söylediğimiz üzere Oidipus'un Laios'a karşı kullandığı her şiddet, Laios'un Oidipus'a karşı daha önce kullandığı şiddetin karşılığıdır.

Şiddete dayalı karşılıklı konumlanma, baba-oğul ilişkisini bile kapsamına almayı başardığı anda artık dışarıda hiçbir şey kalmıyor ve baba-oğul ilişkisi, herhangi bir konudaki rekabet değil, anneyle ilgili, yani kesinlikle babaya ayrılmış oğula en kesin biçimde yasaklanmış bir konu/nesneyle ilgili rekabet durumuna gelerek, olabilecek en geniş kapsamlı karşılıklı konumlanmanın bünyesine alınmış oluyor. Ensest de şiddettir ve son derecesine varmış bir şiddet olması dolayısıyla, farklılığın da son derecesine kadar, aile içindeki diğer büyük farklılık olan anne ile farklılığa kadar, yok edilmesi anlamına gelmektedir. Bu ikisi, baba katli ile ensest, şiddete dayalı farksızlaşma sürecini tamamlamaktadır. Şiddeti farklılıkların yitilmesiyle aynı şey sayan düşünce, alacağı yolun sonunda baba katline ve enseste varmak zorunda. Burada geriye hiçbir farklılık olanağı kalmıyor, yaşamın hiçbir alanı şiddetten kaçınmıyor artık.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Jean-Pierre Vernant, "Ambigüité et renversement: Sur la structure énigmatique d'Oedipe roi" başlıklı denemesinde bu kültürel farklılık yitimini çok iyi tanımlıyor: Baba katli ve ensest, "dama oyununda temel kuralların çiğnenmesi gibidir. Kentin dama tahtasında her taşın diğer taşlara göre belirlenmiş bir konumu vardır." Gerçekten de, bu iki suçun sonuçları hep yitirilen farklılık çerçevesinde dile getirilmektedir: "Oidipus'la oğullarının eşitlenmesi bir dizi hoyrat imgeyle dile getirilir: Baba, oğullarının tohumlarını kendi tohumunun ekildiği yere eker; İokaste, eş olmayıp anne olan bir eştir, ekilen tarlasında hem babayı hem oğulları yetiştirmiştir; Oidipus, kendisini doğurana tohumlamış, çocuklarını kendi tohumlandığı yerden, bu 'eşit' biçimde ekilmiş tarladan elde etmiştir. Bu eşitlik sözlüğüne tüm trajik ağırlığını veren Teiresias, Oidipus'a şöyle seslenir: Kötülük gelip 'seni kendi kendine ve çocuklarına eşit kılacak.'" (s. 425)



Dolayısıyla baba katli ve ensest, sonuçlarına göre tanımlanacaktır. Oidipus'un canavarlığı bulaşıcıdır; önce Oidipus'un hayat verdiği her şeye yayılacaktır. Üreme süreci, temelde ayrılması gereken kanların acınası bir biçimde birbirine karışıp gitmesine yol açmıştır. Ensestten çocuk yapma süreci, biçimsiz bir ikiye bölünmeye, Aynı Olan'ın uğursuz bir biçimde yinelenmesine, adı konulamayan kirli bir şeylerin karışımına dönüşmektedir. Enseste karışan varlık, topluluğu ikizlerin yarattığı tehlikenin aynısına maruz bırakmaktadır. Ensestin sonuçlarını sayıp döken ilkel dinler gerçekte her zaman kurban bunalımının reel ve biçim değiştirmiş etkilerini dile getirmektedir. İkiz annelerinin bu çocukları ensest ilişki sonucu doğruduklarından kuşkulandırılması bu açıdan anlamlıdır.

Sophokles, Oidipus'un ensestini evlenmeyle ilgili kuralların ve aile içi her tür farklılığın tanrısı sıfatıyla bu işin içinde doğrudan doğruya yer alan Hymenaios'a bağlıyor.

Hymenaios, Hymenaios, dünyaya gelmemi borçlu olduğum, beni doğurtuktan sonra bir hasat daha biçerek dünyaya tümü aynı kandan *babalar, kardeşler, çocuklar* gösteren! *Evlendirdiğini hem eş hem anne eden!*

Görüldüğü üzere, baba katli ve ensest gerçek anlamını kurban bunalımının içinde, o bunalıma göre kazanıyor. Shakespeare, *Troilos ile Kressida*'da baba katli izleğini özel bir bireye ya da tüm bireylere değil, belirli bir tarihsel duruma, farklılıklar bunalımına bağlar. Şiddete dayalı karşılıklı konumlanma, babanın öldürülmesi sonucunu vermektedir: “*and the rude son shall strike his father dead* [ve bu vahşi oğul babasını vurup öldürecek.]”

Oidipus –tragedyasında demiyoruz– mitosunda ise baba katlinin ve ensestin hiçbir şeyle ilişkisi ve ortak ölçüsü yok gibidir; Laïos'un başarsız kalan evlat katli girişimiyle bile. Burada başka bir şey, çevresindeki çatışma simetrisi çerçevesinde düşünülemez

büyükükte bir sapma vardır. Baba katli ve ensest, her tür bağlamdan kopuk, ya kaza eseri ya da “yazgı” gibi başka kutsal güçler öyle karar verdikleri için, yalnızca Oidipus’un başına gelen bir felakettir.

Baba katlinin ve ensestin burada oynadığı rol, çok sayıda ilkel dinde ikizlerin oynadığı role benziyor. Oidipus’un suçları her tür farklılığın sonu anlamına geliyor ama, bu suçlar, tek bir bireye yüklenmeleri nedeniyle yeni bir farka, Oidipus’un canavarlığına dönüşüyor. Herkesi ilgilendirmesi ya da hiç kimseyi ilgilendirmemesi gereken suçlar, tek bir bireyin sorunu durumuna geliyor.

Demek ki baba katlinin ve ensestin Oidipus mitosunda oynadığı rol, önceki bölümlerde ele aldığımız diğer mitik ve ayinsel örüntülerle aynı: Kurban bunalımını ortaya koymaktan çok, gizlemek. Bu iki suçun şiddete dayalı karşılıklı konumlanmayı ve aynılığı dile getirdiği kesin; ancak, öylesine aşırı bir dile getirme biçimi ki bu, korku salıyor ve suçtu tek bir bireyde topluyor. Özetle, bizler de, karşılıklı konumlanmanın tüm topluluk mensupları için geçerli ve kurban bunalımını gösterir nitelikte olduğunu gözden kaçıırıyoruz.

Baba katlinin ve ensestin yanı sıra, kurban bunalımını ortaya koymaktan çok gizleyen bir başka izlek de veba ya da salgın hastalıklardır.

Daha önce de çeşitli salgınlardan kurban bunalımının “simge”si olarak söz etmiştik. Sophokles o kötü ünlü İÖ 430 yılının veba salgınını düşünüyor olsa bile, Thebai salgınında veba adlı mikrobik hastalığı aşan başka bir şey var. Kentin tüm yaşamsal işlevlerini keşintiye uğratan salgın, şiddetin ve farklılık yitiminin yabancısı olmaz. Bunu bilici de açıkça söyleyerek, felaketi bir *caninin* bulaşıcı varlığına bağlıyor.

Tragedya bize bu bulaşma ile karşılıklı şiddetin aynı şey olduğunu gösteriyor. Sırayla şiddetin içine çekilen üç tragedya kişinin oyunu, kendisine egemen olma iddiasındakileri yere sermeye her

zaman hazır olan felaketin ilerlemesiyle iç içe geçiyor. Metin, aradaki koşutluğa dikkatimizi çekiyor ama, iki hattı açıkça birleştirecek kadar ileri gitmiyor. Oidipus'la Kreon'a uzlaşmaları için yalvaran koro, şöyle demektedir: "Bu can çekişen ülke ruhumu kahrediyor, çünkü belalara şimdi de sizinkiler mi eklenecek?"

Veba, gerek tragedya da gerekse tragedya dışında, kurban bunalımını başka bir deyişle baba katli ve ensestle aynı şeyi simgeliyor. Bu iki izleğin gerçekten aynı rolü oynayıp oynamadığını ve neden iki izleğe birden gerek olduğunu sormamızda yarar var. İki izlekte de kurban bunalımının son derece gerçek ve çeşitli yönleri bulunmakla birlikte, bunların dağılımları farklıdır. Vebada öne çıkan bir tek özellik vardır, o da felaketin kolektif niteliği, yani bulaşmanın herkesi ilgilendirmesidir. Bu izlekte şiddet ve farksızlaşma görülmez. Baba katliyle ensestte ise tersine, şiddet ve farksızlaşma, olabilecek en büyütülmüş ve en yoğun biçimiyle var, ama tek bir bireyde; bu kez yok olan, kolektiflik boyut.

Baba katli ve ensestin, diğer yandan da vebanın arkasında iki kez aynı şeyin, kurban bunalımının gizlendiğini görüyoruz ama, gizlenme tarzları aynı değil. Bunalımı tam olarak açığa vurmak konusunda baba katlinde ve ensestte eksik olan her şeyi veba getiriyor. Aynı bunalımı ikircimsiz bir biçimde göstermek için eksik olan ne varsa onları da baba katliyle ensestte buluyoruz. İki izleği kaynaştırıp bu bileşimi topluluğun tüm mensuplarına çok eşit olarak paylaşıtırsak bulacağımız şey bunalımın ta kendisidir. Böylelikle, bir kez daha, herhangi bir birey için öne sürülen ya da yadsınan her neyse, diğer tüm bireyler için de onun öne sürülmesi ya da yadsınması gerekecek, sorumluluk eşit olarak herkese ait olacaktır.

Bunalım görülmez oluyorsa eğer, genelleşmiş karşılıklı konumlanma son bulabiliyorsa, bu ancak bunalımdaki çok reel yönlerin eşitsiz dağılımı sayesinde. Gerçekte hiçbir şey ortadan kalkmamış ve hiçbir şey eklenmemiştir; tüm mitik incelikler bir yer değiştirmeye

nin etrafında dönmektedir: Şiddete dayalı farksızlaşma diğer Thebailileri terk edip bütünüyle Oidipus'un şahsında toplanmış, Oidipus böylece Thebailileri kuşatmış olan kötücüllüklerin atıldığı bir çöplüğe dönmüştür.

Mitos, her yere yayılmış olan şiddetin yerine, tek bir bireyin her şeyi çiğnemesini koyuyor. Oidipus, modern anlamda suçlu değildir ama, kentin başına gelen her şeyden o sorumludur. Oynadığı rol tam anlamıyla bir günah keçisi rolüdür.

Sophokles sonuç bölümünde Oidipus'a Thebaililer için olabilecek en yatıştırıcı sözleri söyletiyor. Kentlerinde olup biten her şeyden tek başına bu ikame kurbanın sorumlu olduğuna, kefareti de tek başına onun ödemesi gerektiğine inandıracak sözlerdir bunlar: "Bana inanın ve korkmayın: Benim belalarım banadır, başka hiçbir ölümlü taşıyamaz onları."

Oidipus tek sorumludur ve öylesine sorumludur ki başka hiç kimseye hiçbir sorumluluk düşmemektedir. Veba fikri, bu noktadaki eksiklikten kaynaklanıyor. Veba, tüm şiddeti boşaltılmış olan kurban bunalımından geriye kalandır. Hastalık bizi modern dünyanın mikroba dayalı tıp atmosferine götürüyor: Vebada karşımızda yalnızca hastalar vardır. Kimsenin kimseye hesap vermesi gerekmemektedir. Kuşkusuz, Oidipus dışında.

Kenti üstüne çökmüş olan sorumluluktan tümüyle kurtarmak ve kurban bunalımını şiddetinden arındırıp vebaya çevirmek için, bu şiddeti Oidipus'a ya da genel konuşacaksak, tek bir bireye aktarmayı başarmak gerekmektedir. Trajik tartışmadaki tüm kişiler bu aktarımın peşindedir. Daha önce de gördüğümüz üzere Laios'la ilgili araştırma, kurban bunalımıyla ilgili araştırmanın ta kendisidir. Her zaman, felaketin sorumluluğunu belirli bir bireye yüklemek, tam anlamıyla mitik olan "kim başlattı" sorusuna yanıt vermektir burada söz konusu olan. Oidipus suçu Kreon'la Teiresias'a yüklemeyi başaramamakta, ama bu ikisi suçu Oidipus'a yüklemeyi pekâlâ başar-

maktadır. Araştırma baştan aşağı, sonuçta ava gidenin avlandığı bir günah keçisi biçimindedir.

Belirleyici suçlama, üç tragedyya kişisi arasında gidip geldikten sonra sonuçta aralarından birinde karar kılar. Diğerlerinde de karar kılabilirdi, hiçbirinde de. Suçun Oidipus'ta kalmasını sağlayan gizemli mekanizma ne olabilir?

Bu noktada “doğru” kabul edilen suçlama, “yanlış” kabul edilenden hiç farklı değildir; yalnızca artık birini yalanlamak üzere sesini yükselten kalmamıştır. Olayların belirli bir çeşitlemesi kendini kabul ettirmiş, polemik niteliğini yitirerek mitosun hakikatine, yani mitosun kendisine dönüşmüştür. Mitik karar kılmanın, bir oybirliği görüngüsü olarak tanımlanması gerekiyor. İki, üç ya da binlerce simetrik suçlamanın ve karşı suçlamanın karşı karşıya geldiği noktada suçlamalardan yalnızca biri üstün gelmekte, çevredeki herkes sessiz kalmakta, “herkes herkese karşı” biçimindeki çatışma, yerini “herkes bir tek kişiye karşı” biçimine bırakmaktadır.

Böyle mucize nasıl olabilir? Kurban bunalımının tümüyle son vermiş olduğu topluluk birliği nasıl olup da birdenbire yeniden oluşabilir? Bunalım doruktadır ve koşullar bu ani tersine dönüş için olabilecek en elverişsiz noktada gibi görünmektedir. Herhangi bir konuda aynı görüşte olan iki kişi bile bulunmamakta, herkes kolektif yükü düşman kardeşinin sırtına yıkmaya çalışmaktadır. Bütünüyle yanıp kavrulmakta olan toplulukta, anlatılması olanaksız bir kargaşa hüküm sürmektedir. Tekil çatışmaları, nefretleri, büyülenmeleri birbirine bağlayan bir bağ yok gibidir.

Her şeyin yitirilmiş görüldüğü, sonsuz sayıdaki çelişkili anlam arasında anlamsızlığın zafer kazandığı böyle bir anda, çözüm de çok yakındır; kent bir bütün olarak kendisini kurtaracak olan şiddete dayalı oybirliğine doğru birden hamle eder.

Bu gizemli oybirliği nasıl oluşuyor? Kurban bunalımında çatışan taraflar aralarında giderilmesi olanaksız büyüklükte farklılıklar ol-

duğuna inanmakta, gerçekte ise tüm farklılıklar azar azar silinmektedir. Her yerde aynı arzu, aynı nefret, aynı strateji, gitgide daha tam olan bir tektiplik içinde aynı büyük farklılık yanılması. Bunalım derinleştikçe tüm topluluk mensupları şiddet ikizlerine dönüşüyor. Diyeceğimiz o ki, tümü de birbirinin *kopya/ikizi* durumuna geliyor.

Romantik edebiyatta, ilkel dinlerin canlılık kuramında ve modern psikiyatride *kopya/ikiz* terimi hep temelde gerçektışı, hayali bir gö-rüngüye işaret eder. Burada öyle değil. *Kopya/ikiz* olma ilişkisi, daha sonra ele alacağımız bazı sınırsal yönleri bulunmakla birlikte, hayali değil; bu ilişkinin kusursuz bir biçimde dile getirdiği trajik simetrisinin de hayali bir yanı yok.

Şiddet insanları reel olarak tektipleştiriyorsa, herkes çatışma halinde olduğu kişinin kopyasına ya da "ikizi"ne dönüşüyorsa, tüm çiftler birbirinin aynıysa, o zaman aralarından herhangi biri herhangi bir anda diğer tüm kişilerin kopyasına, yani evrensel bir büyülenmenin ve nefretin nesnesine dönüşebilmektedir. Tek bir kurban, olabilecek tüm kurbanların, herkesin dışarı atmak istediği tüm düşman kardeşlerin, başka bir deyişle topluluk mensubu olan istisnasız herkesin yerini alabilir. Herkesin birbiri karşısında duyduğu kuşkunun tek bir kişiyi suçlu bulmakta birleşmesine dönüşmesi için neredeyse hiçbir şey gerekmiyor. En küçük bir belirti, en önemsiz bir karine bir kişiden ötekine baş döndürücü bir hızla iletilerek hemen hemen aynı anda, çürütülmesi olanaksız bir kanıta dönüşüyor. Suçun sabitliğine olan inanç kartopu etkisi yapıyor; neredeyse anlık bir *taklit* etkisiyle herkes başka birinin inancını kendi inancı kılıyor. Herkesin kesin bir biçimde inanması için, topluluğa ait mantıksızlığın ulaştığı karşı durulmaz oybirliğinden başka doğrulama gerekmiyor.

*Kopya/ikizlerin* yaygınlaşması ve farklılıkların nefretleri azdıracak ama aynı zamanda birbiriyle ikame edilebilir de kılacak biçimde tümüyle silinmesi, şiddete dayalı oybirliğinin sağlanmasında ge-

rekli ve yeterli koşuldur. Düzenin yeniden doğabilmesi için önce düzensizliğin doruğa çıkması, mitlerin yeniden düzenlenmesi için de önce tümüyle dağılmış olmaları gerekiyor.

Az öncesine kadar bin bir özel çatışmanın yer aldığı, bin bir düşman kardeş çiftinin birbirinden yalıtılmış olduğu o yerde şimdi yeniden bir topluluk bulunmaktadır; yalnızca mensuplarından birinin esinlediği nefretin birleştirdiği bir topluluk. Bin bir farklı bireye yapılmış haldeki tüm kinler, çeşitleri türemiş tüm nefretler bundan böyle tek bir bireye, *ikame kurbana* yönelecektir.

Öyle görünüyor ki bu varsayımın genel yönü açıktır. Şiddet tehlikesiyle yüz yüze olan ya da çözümünü bulamadığı birtakım felaketlerden bunalan her topluluk, körü körüne olduğunu bildiği bir “günah keçisi” avına çıkar. İçgüdüsel olarak, katlanılmaz olmuş şiddete hemen çözüm olacak, şiddete dayalı bir çare aranır. İnsanlar, başlarına gelenlerin, kurtulunması kolay tek bir sorumludan kaynaklandığına inanmak ister.

Burada akla hemen, bunalımdaki topluluklarda kendiliğinden başlayan kolektif şiddet biçimleri geliyor: linç, pogrom, “seri adalet” vb. Bu şiddet biçimlerinin gerekçe olarak genellikle baba katli, enstest, evlat katli gibi Oidipus tipi suçlamaları öne sürmesi belirtisel sayılmalıdır.

Bu tür karşılaştırmaların fazla bir değeri olmamakla birlikte, bizim bilmezliğimizi aydınlatmakta işe yarıyor; görünürde birbirinin yabancıısı olan tragedya metinleri arasındaki gizli akrabalığa ışık tutuyor. Sophokles’in *Kral Oidipus*’u yazdığı sıralar gerçeği ne ölçüde bildiğinden haberdar değiliz ama, yukarıdaki alıntılara bakılırsa onun bilmezliği bizimki kadar derin olmayabilir. Tragedyanın esin kaynakları arasında, bazı mitolojik izleklerin asli oluşumu konusundaki belirli kuşku da bulunabilir. Burada dayanak olarak *Kral Oidipus*’tan başka tragedyaları ve Sophokles’ten başka şairleri de gösterebiliriz. Özellikle de Euripides’i.

*Andromakhe* tragedyasında Andromakhe Pyrrhos'un metresi, Hermione ise meşru eşidir. Bu iki kadın, bu iki düşman kız kardeş, trajik tartışma içindedir. Horlanan eş, gitgide çileden çıkarak rakibesine o tipik suçlamayı, Teiresias'ın aynı uğrakta Oidipus'a yönelttiği "baba katli ve ensest" suçlamasını yöneltir:

Sen hiç dur durak bilmez misin, kadın? Kocanı öldüren adamın oğluyla yatıp [Pyrrhos, Hektor'u öldüren Akhilleus'un oğludur] o katilden çocuk doğurmaya cüret ediyorsun. Tüm Barbar ırkı böyledir. Orada baba kızıyla, oğul anneyle, kız kardeş erkek kardeşle yatar. En yakınlar birbirini öldürür, bunu da hiçbir yasa yasaklamaz. Gelip bunları bize bulaştırma.

"Başkasına yansıtma" gayet açık. Yabancı kadın, kenti tehdidi altında tutan kurban bunalımının bütününü tek başına kendinde toplayıp somutlaştırmış oluyor. Ondan beklenebileceği ilan edilen büyük suçlar Grek dünyasında gerçek bir mitolojik izlekler listesi, dolayısıyla da tam bir tragedya konuları kataloğu oluşturmaktadır. Son cümle, o uğursuz "Gelip bunları bize bulaştırma" cümlesi, Hermione'nin *Andromakhe*'ye olan nefretinin başlatabileceği kolektif terörü akla getiriyor. Burada kaba çizgileriyle görülen, ikame kurban mekanizmasıdır...

Euripides'in bu metni yazarken ne yaptığını bilmediğine, yapıtının izlekleri ile, göndermede bulunduğu kolektif mekanizmalar arasındaki sıkı ilişkinin hiç bilincinde olmadığına, gizliden gizliye, halkını uyarmaya, kendi kendisindeki reddettiği ya da belirtmeyi de, dağıtmayı da başaramadığı bir rahatsızlığı kışkırtmaya çalışmadığına inanmak zordur.

Bizler kolektif şiddetin mekanizmalarını iyi tanıdığımıza inanırız. Oidipus mitosu gibi mitosların incelikleriyle geliştirilmesini sağlayan kolektif enerjilerin soluk yansımalarından ve bozulmuş biçimlerinden başka bir bildiğimiz yoktur oysa. Önünüzdeki sayfalarda,



*şiddete dayalı oybirliğinin* ilkel dinde temel görüngü olduğu ortaya konmaya çalışılacak. Bu oybirliği, temel bir rol oynadığı her yerde, ürettiği mitolojik biçimlerin arkasında bütünüyle ya da büyük ölçüde yitip gidiyor; biz ancak mitoslar ve ayinler bakımından verimsiz, uç ve yozlaşmış görüngülere ulaşabiliyoruz.

Sanılıyor ki kolektif şiddet ve özellikle herkesin tek bir kurbanı karşı birleşmesi toplumların yaşamında az çok patolojik olan sapmalardan ibarettir ve bunların incelemesi toplumbilime önemli bir katkıda bulunmaz. Üstüne çok şey söylenebilecek olan akılcı masumiyetimiz kolektif şiddete ancak geçici ve sınırlı bir etkililik tanıyabiliyor ve en iyi olasılıkla yukarıda ayinsel kurban edimiyle ilgili olarak kabul ettiğimiz “arındırıcı” etkinin bir benzerini yükleyebiliyor ona.

Oidipus mitosunun birkaç bin yıldır sürmesi, izleklerinin zaman karşısındaki dayanıklılığı, modern kültürün bu mitosa gösterdiği yarı dinsel saygı, bunlar hep kolektif şiddetin etkilerinin korkunç bir biçimde hafifsendiğini düşündürüyor.

Karşılıklı şiddet mekanizması bir kısır döngü olarak betimlenebilir; topluluk bu döngüye bir kez girdi mi bir daha kurtulamamaktadır. Bu döngüyü intikam ve misilleme terimleriyle tanımlayabilir, çeşitli ruhbilimsel açıklamalarda bulunabiliriz. Topluluğun bağrında birikmiş bir nefret ve kuşku bulunduğu sürece insanlar bunları kullanmayı ve hasadını biçmeyi sürdürmektedir. Herkes komşusunun olası saldırısına karşı hazırlık yapmakta ve komşusunun hazırlıklarını da saldırgan eğilimlerinin doğrulanması olarak görmektedir. En genel planda şiddetin, topluluk içinde bir kez yerleşti mi kendi başına sönümlenmeyecek yoğunlukta bir taklit etkisi yaratma özelliği olduğunu kabul etmek gerekir.

Döngüden çıkmak için, geleceği ipotek altına alan şiddet kalıntılarını tasfiye etmek, insanları durmadan çoğalan ve yeni taklitler üreten her tür şiddet biçiminden yoksun bırakmak gerekmektedir.

Tüm insanlar aralarından birinin tüm bu *şiddete dayalı taklitten*

sorumlu olduğuna inanmayı, o kişiyi herkese bulaşan “kir” gibi görmeyi başarırlarsa, bu inançlarında gerçekten oybirliğine ulaşırlarsa, bu inançları gerçekliğe dönüştür; çünkü topluluğun başka hiçbir yerinde peşine takılınacak ya da reddedilecek, başka bir deyişle kaçınılmaz bir biçimde taklit edilip çoğaltılacak şiddet örneği kalmaz. İkame kurbanın yok edilmesi insanların kötülükten kurtulduklarına inanmalarını sağlar ve gerçekten de kurtulurlar, çünkü aralarında o büyüleyici şiddet yoktur artık.

İkame kurban ilkesine herhangi bir ağırlık tanımak saçma gibi görünebilir. Bu ilke bir yanılısma ya da aldanma olabilir elbette; ama bunun her tür insan serüveni içinde en müthiş ve sonuçları açısından en zengin yanılısma ile en müthiş aldanma olacağını anlamamız için, kurbanın üstlendiği varsayılan *kötülük* ya da *günah* sözcüklerinin yerine, okumakta olduğunuz denemede tanımlanan anlamıyla *şiddet* sözcüğünü yazmamız yeterli olacaktır.

Bizler bilmenin her zaman iyi bir şey olduğuna inandığımızdan, insanların gözünden kendi şiddetlerini gizleyen ikame kurban mekanizmasını pek az umursuyor, hatta hiç umursamıyoruz. Bu iyimserlik, bilmezliklerin en kötüsü olabilir. Kolektif aktarmanın etkisi sözcüğün tam anlamıyla kusursuzsa, bunun nedeni, ruhsal aktarma yoluyla insanların bir bilgiden –kendi şiddetlerine ilişkin, bir arada var olmayı hiçbir zaman başaramadıkları bir bilgiden– yoksun bırakılmasıdır.

Oidipus ile Teiresias bize tüm kurban bunalımı boyunca şiddet bilgisinin durmadan arttığını gösterdi. Gelgelelim bu bilgi barışı getirmek şöyle dursun, her zaman ötekine yansıtılıp ondan gelen tehlike olarak algılandığından, çatışmayı beslemekte ve azdırmaktadır. Bu kötücül ve bulaşıcı bilginin, kendisi de şiddetten başka bir şey olmayan bu netliğin ardından kolektif şiddet tam bir bilmezlik getiriyor ve bir anda tüm anıları siliyor. Kurban bunalımının mitoslarda ve ayinlerde hiçbir zaman gerçeğe uygun bir görünümle belirmeme-

sinin nedeni budur; ilk iki bölümde sık sık saptadığımız ve Oidipus mitosunun bize bir kez daha doğrulama fırsatını verdiği nokta budur. İnsanın şiddeti hep insanın dışındaymış gibi konumlanageldi. Bu nedendir ki bu şiddet kutsallığın içinde erimekte ve orada, ölüm, hastalık, doğa görüngüleri gibi insanı dışarıdan etkileyen güçlerle karıştırılmaktadır.

İnsanlar kendi şiddetlerinin anlamsız çıplaklığıyla yüzleştiklerinde, o şiddete teslim olma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Bu tehlike her zaman, en azından kısmen görmezden gelindi ve insan topluluklarının da aslında bu sayede sürmüş olması olasılığı çok yüksektir.

Önceki sayfalarda açıkladığımız Oidipus mitosunu, ikame kurban mekanizmasıyla aynı tür bir yapılandırma ilkesine dayanıyor. Şimdi sıra söz konusu mekanizmanın başka mitoslarda da bulunup bulunmadığını sormamıza geldi. Bu mekanizmanın, insanların kendi şiddetlerine ilişkin hakikati dışarı atmalarını sağlayan başlıca yordamlardan biri olduğunu düşünebiliriz. Sözüünü ettiğimiz hakikat, geçmişin de gösterdiği üzere insanların bütünüyle bir "suçlu"ya yükleyip kurtulmayı başaramadıkları şiddetin hem şimdilerini hem de geleceklerini zehirleyecektir.

Kısacası, Thebaililer için iyileşme süreci, mitosunu benimsemekten, onu artık aşmış olan bunalıma ilişkin tek ve tartışılmaz anlatı, yenilenmiş bir kültürel düzenin yasası kılmaktan, başka bir deyişle topluluğun yalnızca salgın hastalık nedeniyle hastalandığına inanmaktan ibaret. Bu süreçte ikame kurbanın sorumluluğuna kesin bir biçimde inanılması gerekiyor. Elde edilen ilk sonuçlar, barışın aniden sağlanması, tek suçlu tanısını doğrulayacaktır. Bunalımın iğrenç bir kir yoluyla dışarıdan gelmiş olan ve bu kirin tohumlarını taşıyan varlığı dışarı atmak yoluyla önü kesilebilen meçhul bir kötülük sayılmasını sağlayan yorum sonsuzca güvenilirlik kazanacaktır.

Kurtarıcı mekanizmanın son derece gerçek olduğu ve biraz daha yakından bakıldığında hiç de gizlenmiş olmadığı görülüyor. Gerçek-

te durmaksızın bu mekanizmadan söz edilmektedir ama, kendi yarattığı dilde ve kendi ortaya koyduğu izleklerden hareketle. Kreon'un aktardığı kehanetle birleşiyor elbette bu mekanizma: Kentin iyileştirilmesi için, bulaşıcı hastalığı yayan kirli varlık teşhis ve sürgün edilmelidir. Başka bir deyişle herkesin tek bir suçlunun kimliği üstünde oybirliğine varması gerekmektedir. İkame kurbanın kolektif düzlemde oynadığı rol, şamanların hasta bedenlerden çıkarıyor gibi yapıp sonra tüm kötülüğün nedeni olarak gösterdikleri nesnenin rolüne benziyor.

IX. Bölüm'de göreceğimiz üzere her iki durumda da aynı şey söz konusu olmakla birlikte, bu eğretileninin iki tarafı eşdeğer değil. Şiddete dayalı oybirliği mekanizması şaman tekniğini örnek almış değil ve aslında bir eğretileme de sayılmaz; buna karşılık şaman tekniğinin, kısmen bulunup mitolojik biçimde yorumlanan oybirliği mekanizmasını örnek aldığını düşünmek için her tür neden var.

Baba katli ve ensest, kurban bunalımının sonuçlarını temsil etmek ve silmek için topluluğun gerek duyduğu şeyi sağlıyor. Mitos metni bize buradaki işlemin, maskeleyici olmakla birlikte, yeni bir hakikatin kurucusu olan kültür düzleminde son derece gerçek ve kalıcı olduğunu kanıtlıyor. İşlemin, kurban bunalımındaki verileri bilinçli bir biçimde kullanarak kaba bir kamuflaj yapmakla hiçbir ilgisinin olmadığı fazlasıyla açık. Elbirliğiyle uygulanan şiddet, düzeni ve barışı sağlıyor. Yerleştiği yalan anlamlandırmaların sarsılmaz bir güce ulaşmasının nedeni bu. Kurban bunalımıyla birlikte, oybirliğiyle alınan karar da bu bildirimlerin arkasında gözden yitip gidiyor. Mitosun yapılandırıcı mekanizması söz konusu karardan oluşuyor ve yapı bozulmadan kaldığı sürece karar da görünmez olarak kalıyor. *Aforozun* yapılandırıcı erdemi olmasa, *izlek* de olmayacak.<sup>3</sup> Bu-

<sup>3</sup> "Anatema'nın yapılandırıcı erdemi olmasa 'tema' da olmayacak," diyor René Girard, iki sözcük arasındaki bağlantıyı kullanarak; *anatema* aforozun Latincesi, *tema* da izleğin. -ç.n.

radaki aforozun asıl konusu, diğer izlekler gibi bir izlekten ibaret olan Oidipus değil, etkisini sürdürebilmesi için her tür olası doku-  
nuştan, bakıştan, hileli kullanımdan uzak kalması gereken oybirliği-  
nin ta kendisidir. Bu *aforoz* günümüzde de, kolektif şiddetin esinle-  
diği unutuş ve kayıtsızlık biçiminde, algılanabildiği durumlarda bile  
anlamsız sayılması biçiminde sürmektedir.

Bu mitosun yapısı bugün bile sarsılmış değil; bütünüyle imgelem  
dünyasına kaldırılmış olması sarsıldığı anlamına gelmiyor. Tam ter-  
sine, her zamankinden daha çözümlenemez durumda. Henüz hiçbir  
yorum için esasına ulaşamadı; en dâhiyane ve en aldatıcı olan Freud  
çözümlemesi bile, mitosta asıl “baskılanmış” olanı bulamadı. “Baskı-  
lanmış” olan, baba katli ve ensest arzusu değil, fazlasıyla görünür  
durumdaki bu izleklerin arkasına gizlenen şiddet ile, ikame kurban  
mekanizması sayesinde bertaraf edilip gizlenmiş olan o topyekûn  
yok olma tehdidiydi.

Böyle bir varsayım için, mitosta şiddeti mahkûm eden ya da dış-  
layan temel bir öge ya da dolaysız bir izlek bulunması koşulu kona-  
maz. Tam tersine. Mitosun bazı çeşitlemelerinde bu izleğin bulun-  
maması burada önerdiğimiz varsayımı tehlikeye atmıyor. Kolektif  
şiddetin izleri silinebilir ve silinmelidir. Bunun anlamı, etkilerinin  
sona ermesi değildir; etkileri her zamankinden daha canlıdır. Aforoz-  
un tam etkili olabilmesi için, kendisinin de gözden yitmesi, bir iş-  
lem olarak kendi kendisini unutturması gerekmektedir.

Trajik esinin mitosunu kısmen yapı bozumuna uğrattığını anlama-  
mış olsak, tragedyada aforozun yokluğu değil, varlığı sorun oluşturu-  
rdu. Dinsel aforozun tragedyalarda yeniden canlandırılması, eski-  
lere olan meraktan ya da bir kalıntı durumundan çok, bir tür “arke-  
oloji” olarak görülmelidir. Kral Oidipus’un aforoz edilmesi, mitosun  
Sophoklesvari eleştirisinin, bizim sandığımızdan daha köktenci de  
olabilecek öğelerinden biri sayılmalı. Şairin kahramana söyledikleri  
son derece açığa vurucudur: “Çabuk, tanrılar adına, uzak bir yerle-

re saklayın beni; ya öldürün ya da denizde, bir daha hiç görmeyeceğiniz bir yere atın.”

Şairin mitosla ve mitosun oluşmasıyla ilgili olarak ulaştığı kavrayış derecesi ikincil bir sorun burada; mitosla ilgili yorumumuzu etkilemiyor. Bu yorumda tragedya bir yaklaşım aracı olarak kullanılmakla birlikte, yorumun temelleri bütünüyle kendi ulaştığı sonuçlardan ibaret. Karşılıklı şiddetin izleklerini ayrıştırarak, tek yanlı ve oybirliğine dayalı şiddete göre yeniden birleştirme yetisini gösteren, yani ikame kurban mekanizmasına ulaşan, yorumun kendisi. Bu mekanizma belirli bir izleğe bağımlı değil, çünkü izlekleri kendisi oluşturuyor. Salt izleksel ya da yapısal bir yorumla ulaşılabilecek bir mekanizma değil karşımızdaki.

Buraya kadar Oidipus'u yalnızca iğrenç bir kirlilik olarak, evrensel utancın biriktiği bir tür kap olarak gördük. *Kral Oidipus* tragedyasının kolektif şiddet öncesindeki kahramanı, esas olarak budur. Başka bir Oidipus daha var ki, o, şiddete dayalı süreci bütünü itibariyle ele aldığımızda ortaya çıkıyor: Sophokles'in *Oidipus Kolonos'ta* adını taşıyan ikinci Oidipus tragedyasında az çok görebildiğimiz, “sonul” Oidipus.

İlk sahnelerde karşımıza yine esas olarak kötücül bir Oidipus çıkar burada. Kolonos'lular kent topraklarında baba katlini fark ettiklerinde dehşet içinde geri çekilirler. Ancak, tragedya ilerledikçe dikate değer bir değişme olur. Oidipus yine tehlikeli, hatta korku vericidir, ama aynı zamanda çok kıymetli biri durumuna gelir. İleride cenazesinin kalacağı yer, bir yatır gibi, Kolonoslularla Thebaililer arasında çekişme konusu olur.

Burada olup biten nedir? İlk Oidipus, bunalımın kötücül yönleriyle ilişkilendirilmiştir. O Oidipus'un hiçbir olumlu özelliği yoktur. Sürgün edilmesi “iyi” ise, bu iyilik tıpkı kangren olmuş bir organın kesilmesi gibi bütünüyle olumsuz bir iyiliktir. Buna karşılık, *Oidipus*

*Kolonos'ta*'da ufuk genişlemektedir. İkame kurban, kente anlaşmazlık getirdikten sonra uzaklaşarak, düzeni ve barışı sağlamaktadır. Daha önceki tüm şiddetler şiddeti iki misline çıkarırken, bu kurbanı uygulanan şiddet bir mucize gibi her tür şiddete son vermektedir. Dinsel düşünce bu olağanüstü farklılığın nedeni üstüne düşünmek zorunda kalmıştır elbette. Yarar beklentisinden tümüyle arınmış bir sorgulama değildir orada girilen; topluluğun mutluluğuyla, hatta varlığını sürdürmesiyle yakından ilgilidir. Simgesel düşünce, aslına bakılırsa tüm insan düşüncesi, şiddete dayalı oybirliği mekanizmasını saptamayı başaramadığından, zorunlu olarak kurbanı dönmekte ve kurbanın yok edilmesi ya da sürgüne gönderilmesi yoluyla elde edilen harikulade sonuçları onun sağlamış olup olmadığı sorusunu sormaktadır. Dikkatler, belirleyici şiddetin ayırt edici özelliklerine, örneğin, oybirliği sonucunu doğurmuş olan cinayetin türüne olduğu kadar, kurbanın şahsına da yönelmektedir. Kurbanı uygulanan şiddetin hedefi düzeni ve barışı sağlamak olduğu ölçüde, elde edilen yararlı sonuçların kurbandan bilinmesi de mantığa uygun düşmektedir.

Bunalımın en üst derecesinde doruğa ulaşan karşılıklı şiddetin birden barış getirici oybirliğine dönüştüğü an, şiddetin iki yüzü yan yana gelmektedir sanki: İki aşırı uç buluşmaktadır. Bu dönüşümdeki temel etmen, ikame kurbandır. Dolayısıyla kurban kendi şahsında şiddetin en kötücül ve en iyicil yönlerini toplar görünmektedir. İnsanların kendilerine tümüyle yabancı olduğuna inanmak istedikleri ve inanabilecekleri bir oyunun, kendi şiddetlerine ait olup temel kuralından haberdar olmadıkları bir oyunun bu ikame kurbanın şahsında somutlaştığına inanmaları mantığa aykırı değildir.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> İleride de göreceğimiz üzere ilksel din deneyimlerindeki sanrılı öğeler bu kutsallaştırma görüngüsünü kolaylaştırmaktadır. Ancak, her dinsel sistemin büyük ilkelerini kavramak açısından vazgeçilmez nitelikte öğeler değildir bunlar. Dinsel sistemlerin mantığı artık erişilebilir durumdadır.

İkame kurbanın karşılıklı şiddet ve yıkımdan kurucu oybirliğine geçişi “simgelediği”ni söylemek yetmiyor; ikame kurban hem bu geçişi sağlıyor, hem de geçiş süreciyle birleşiyor. Dinsel düşünce, ister istemez, ikame kurbanın şahsında, yani bu son kurbanda, yeni misillemelere yol açmaksızın şiddete maruz kalan bu kişide, doğaüstü bir varlık görme noktasına geliyor. Bu varlık şiddet ekmiş, barış toplamıştır; insanları hasta ettikten sonra iyileştiren, kuşku uyandırıcı bir kurtarıcı görünümündedir.

Modern düşünceye göre kahraman iyicil olduysa kötücüllükten, kötücül olduysa iyicillikten çıkmış demektir. Dinsel ampirizm içinde durum biraz farklıdır; çünkü bu ampirizm, olup biten her şeyi asıl nedenine nüfuz etmeksizin ama en sadık biçimde kayda geçirmekle yetinir. Oidipus önce kötücüldür, daha sonra iyicil. Sorun onun “aklanması” değildir, çünkü, terimin modern ve ahlakçı anlamıyla mahkûm edilmesi de söz konusu olmamıştı zaten. Çağımızda sırnını ancak her tür ahlakçı bakış açısını açıkça reddetme savında olan kişilerin elinde tuttuğu o şatafatlı “iade-i itibar”lardan birine girişmek de değil buradaki. Dinsel düşünce, her şeyi böylesine yüksekte yargılayamayacak kadar alçakgönüllü ve korkuyla terbiye edilmiş durumdadır. Bunların kendisini aşan konular olduğunu kabul eder. En kötücülle en iyicilin gizemli birliği yadsınmadığı gibi, savsaklanmamaktadır da, çünkü topluluğu son derecede ilgilendiren bu olay, insan yargısının ve kavrayışının dışında kalmaktadır. Sürgün sonrasının iyicil Oidipus’u, sürgün öncesinin kötücül Oidipus’unun önüne geçmekte ama onu yadsınmamaktadır. Nasıl yadsın ki; şiddetin çıkıp gitmesini sağlayan, bu suçlunun sürgün edilmesidir. Varılan sonuç, baba katlinin ve enestinin oybirliğiyle Oidipus’a yüklenmesini doğrulamaktadır. Oidipus kurtarıcıysa eğer, baba katili ve enest suçlusunu sıfatıyla kurtarıcıdır.

Sophokles’in iki Oidipus tragedyasından, tüm uzmanların yakından bildiği bir ihlal ve kurtuluş şeması çıkıyor ortaya. Sayısız mito-



lojik anlatıda ve halk anlatısında, masallarda, efsanelerde, hatta edebiyat yapıtlarında rastlanan bir şema bu. İnsanlar arasında yaşadığı sürece şiddet uygulayıp huzur kaçıran kahraman, her zaman şiddet yoluyla olmak üzere bertaraf edilir edilmez bir tür kurtarıcı olarak ortaya çıkıyor.

Bazen de kahramanımız, aykırılığını sürdürmekle birlikte, esas olarak canavarları yok eden biri olarak gözükmüyor. Oidipus da Sphinks'le ilgili bölümde bu durumdadır. Canavar, Thebai vebasıyla aşağı yukarı aynı rolü oynar; topluluğu korkutarak, kendisine belirli aralıklarla kurban sunulmasını ister.

Hemen sorulması gereken soru, Oidipus mitosunun ana bölümü için önerilen açıklamanın aynı zamanda tüm bu metinler için de geçerli olup olmadığı, başka bir deyişle, her seferinde aynı işleyişin, ikame kurban işleyişinin, farklılaşmış izleriyle karşı karşıya olup olmadığınıdır. Gerçekten de tüm bu mitoslarda kahraman, tüm topluluğu etkileyen bir şiddeti mıknaüs gibi kendine çekmekte, onun ölmesi ya da zafer kazanması, bu kötücül ve bulaşıcı şiddeti düzene ve güvenliğe dönüştürmektedir.

Kurban bunalımı ve bu bunalımın şiddet yoluyla giderilmesi daha başka izleklerde gizlenmiş de olabilir. Örneğin, tek bir kurban karşılığında tanrıdan ya da şeytandan kolektif bir kurtuluş elde etme izleği; masum ya da suçlu birinin, bir canavara ya da şeytana yem olarak atılarak "intikam"ın ya da tersine "adalet" isteğinin yerine gelmesini sağlama izleği.

Ikame kurban mekanizması, Oidipus mitosunun başlıca izleklerini açıklığa kavuşturuyor; izleklerin oluşumundaki kadar, yapılanmasında da etkili. Bu saptamayı geçerli kılan, yukarıdaki çözümlerlerdir. Bir başka saptama ise bu tür çözümlerlerin çok sayıda mitosa kolaylıkla uygulanabileceğidir. O zaman söz konusu mekanizmanın her tür mitolojiyi yapılandıran kalıp olup olmadığı sorusunu sorabiliriz. Hepsi bundan ibaret de değil: Kutsalın kendisininin

ve belirgin özelliği olan aşkınlığın yaratılışı da şiddete dayalı oybirliğinden, ikame kurbanın “dışarı atılması”yla sağlanan ya da yeniden sağlanan toplumsal birlikten kaynaklanıyorsa, daha da temel bir noktayla karşı karşıyayız demektir. Eğer böyleyse, sorgulanması gereken yalnızca mitoslar değil, ayinlerin ve dinsel olan her şeyin oluşturduğu bütündür.

Şimdilik elimizde olan, basit bir varsayım yalnızca. Bu varsayımın bazı öğeleri kabaca belirmiş ya da henüz hiç belirmemiş durumda. Bundan sonraki bölümlerde bu varsayımı hem netleştirmek hem de doğrulamak, görülür kılmak, yani şimdilik ancak sezebildiğimiz bir kuramı, açıklayıcı bir güç durumuna getirmek gerekecek. O zaman bu varsayımın, belirmekte olan o müthiş rolü oynama yetisinde olup olmadığını anlayacağız. Önce varsayımın niteliğini ve çağdaş bilgi bağlamında nasıl ortaya çıktığını sorgulamamız gerekiyor.

Şimdiden çeşitli metinler bu yorumla aydınlanmış görünüyor. Tragedya filozofu sayılan Herakleitos, eğer gerçekten tragedya filozofuysa aynı zamanda kendine özgü bir mitos filozofu da olmak zorundadır ve bizim saptamaya çalıştığımız yapılandırıcı kalıba doğru yol almış olması beklenir. Belki fazla ileri gidiyoruz ama, şimdiye değin mat ve yorumlanamaz olarak kalmış bazı Herakleitos bölümlerinin birden açık bir anlam kazandığını düşünmemek elde mi? Mitosun yaratılışı, şiddetin etkisi altında tanrıların ve farklılığın oluşturulması, kısacası tamamlamakta olduğumuz bölümün bütünü, 60 numaralı bölümde özetlenmiyor mu?

Didişme her şeyin babası ve kralı. Bazılarını tanrı biçiminde üretiyor, bazılarını insan biçiminde. Bazılarını köle bırakıyor, bazılarını özgür kılıyor.



## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: MITOSLARIN VE AYINLERİN DOĞUŞU

İlkel dinleri konu alan düşüncede uzun zamandır iki tez bulunuyor. Bunlardan eski olanı, ayini mitosa indirgeyen ve gerek olayın kendisini, gerekse ayinlerin yerine getirilmesine yol açan inançları mitosta arayan tezdır. İkincisi ise ilkinde ters bir yönde yol alarak, hem mitoslarla tanrıları, hem de Yunan tragedyasıyla diğer kültürel biçimleri ayine indirgemektedir. Hubert ile Mauss bu ikinci okuldandır. Onlara göre tanrısallık, kurban sunumu yoluyla oluşmuştur: “Bir alışkanlık nedeniyle ya da başka nedenlerle aynı kurbanın düzenli aralıklarla yeniden görüldüğü bu törenlerin yinelenmesi, bir tür kalıcı kişilik yaratmıştır. Kurban sunumu ikincil etkilerini korumakla birlikte, tanrısallık ilk kurban sunumlarının eseridir.”<sup>1</sup>

Burada kurban sunumu her tür dinselliğin kökeni gibi duruyor. Demek ki Hubert ile Mauss’a kurban ediminin kökeni ne diye sormamak gerekiyor. Bir görüngü daha başka görüngülerin açıklanma-

<sup>1</sup> Hubert ile Mauss, *Sacrifice*, s. 288.

sında kullanıldığında genellikle o görüngüyü açıklamak gerekmiyor sanılır. Dile getirilmemiş bir dogma olarak, saydam kabul edilir o görüngü. Aydınlatıcı olanın, aydınlatılması gerekmiyordur sanki.

Hubert ile Mauss, kurban sunumunun kökeni üstüne hiçbir şey söylememenin yanı sıra, bu edimlerin “niteliği” ve “işlevi” üstüne de neredeyse hiçbir şey söylemiyorlar. Oysa bu iki sözcük, yapıtlarının adında yer alıyor. Yukarıda gördüğümüz üzere kurban edimlerinin başlıca amacı “tanrılar”la ilişkiye geçmektir biçimindeki bir fikri ciddiye almak olanaksızdır. Eğer tanrılar kurban edimlerinin uzun süre yinelenmesi sonucu oluştuysa yinelenmelerin kendisi nasıl açıklanacak peki? Henüz “iletişim” kurulabilecek bir tanrının olmadığı zamanlarda kurban ayini yapanların aklında ne vardı acaba? Tümüyle boş olan bir gökyüzü karşısında kim için ve ne için yineliyorlardı kurban ayinlerini? Modern tanrıçılık karşıtlığını insan kültüründeki her şeyi “tanrılar”ın üstüne atmaya iten tutku, ne denli güçlü olursa olsun kandırmamalı bizi. Kurban edimi insanların işi; yorumu da insanlar çerçevesinde yapılmalı.

Hubert ile Mauss’un oluşum ve işlev düzlemindeki yetersizliği, kurban sunumunun işleyişi konusunda yaptıkları sistemli tanımlamaları daha da dikkate değer kılıyor. Kurban sistemini henüz yorumlamamış olduklarından, çözümlmelerine renk katan bir önsel fikre bağlayamayız bu sistemliliği. Kurban geleneğinin bulunduğu çeşitli kültürlerin ayinleri arasındaki benzerlikte şaşırtıcı bir yön var. Kültürler arasındaki farklılıklar, kurban görüngüsünün özgüllüğüne hanel getirecek ölçüde değil. Dolayısıyla, Hubert ile Mauss kurban edimini özel bir kültürü gözetmeden, söz konusu olan bir tür teknikmiş gibi açıklayabiliyorlar. Gerçekten de bir tekniktir, söz konusu olan. Ne var ki, bu iki yazarımıza bakılırsa bu tekniğin toplumsal gerçeklik düzleminde hiçbir nesnesi, hiçbir işlevi bulunmamaktadır. Son kertede bir fantezi, hayali bir ürün saydıkları bir kurum nasıl oluyor da her yerde böylesine bir benzerlik gösteriyor? “Yayılmacı”

tezlere de başvurulamaz; bu gibi tezler Hubert ile Mauss'un metinlerini yazdıkları sırada, savunulacak yanları olmadığından, çoktan çürütülmüştü.

Buradaki tuhaf yapısal ortaklıklar üstüne düşündükçe, bunları şaşırtıcıdan da öte, mucizevi bulma eğiliminde oluyor insan. Bir yandan Hubert ile Mauss'un betimleme yeteneklerine hayran olunca, bir yandan da onlardan öncekilerin merakını göstermediklerine üzülmemek elde değil. Bazı çözümleme biçimlerini sistemleştirmek için pek çok sorunu ayraç içine almak gerekir elbette. Bu iki yazar da tam böyle yapmış. Soruşturma alanı geçici olarak daraltılınca, o zamana değin bulanık kalan sorun ve alanları ayırt etme olanağı doğmuş.

Bilimsel araştırmada olsun, askerlik sanatında olsun, birliklerin moralini yüksek tutmak için, stratejik geri çekilmeleri olumlu bir açıdan sunmak iyi bir yöntemdir. Yine de geri çekilmeye tam bir zafere kazanmanın birbirine karıştırılmaması gerekir. Hubert ile Mauss'ta görülen eğilim, günümüzün tüm toplumsal bilimlerinde de ağır basıyor. Artık ne ayini mitosla ilişkilendirmek gibi bir sorun var ne de mitosu ayinle. Burada düşüncenin kendini bir döngüye kattığı, ve kendini kurtarmak için yol üzerindeki herhangi bir noktayı öne çıkardığı bir gerçek. Bu yanılmadan vazgeçildi, bu da iyi bir şey. Bir çözüm varsa bunu çemberin kenarlarında değil merkezinde bulacağımız kabul edildi; bu da iyi bir şey. Ancak, merkeze ulaşamadığı ya da hatta merkezin var olmadığı gözleminde bulundu ki işte bu hiç iyi bir şey değil.

Geçmişin başarısızlıklarından güç alan bu kötümser varsayım kendisini son derece bilimselmiş gibi sunuyor ama, gerçekte felsefidir. Eski başarısızlıklar, kendileri dışında hiçbir şeyi kanıtlamaz. Araştırmadaki, geçici de olabilecek bir yerinde saymaya dayanarak dünya görüşü inşa etmemek gerekir. Antimetafizik yapmak da metafizik yapmaktır. Her an yeni bir varsayım ortaya çıkıp, yalnızca

kurban sunumunun değil, genel olarak dinin kökeni, doğası ve işlevi sorusuna doyurucu, yani bilimsel bir yanıt getirebilir.

Baştan savma ve sadece “sembolik” bir araştırmayla yetinip bazı sorunların boş ve geçersiz olduğunu ilan etmek, bilimin içine sıkıca yerleşmemizi sağlamaz. Bilim, felsefenin tutkularına oranla geri bir konum almak, uslu uslu boyun eğmek değildir. Aynı tutkuların bir başka tarzda doyurulmasıdır. En büyük buluşların kökeninde, bugün “çocukça” diye hor görülen bir merak, ve dilyetisine, en gündelik olanı dahil, bugün “safdilce” diye mahkûm edilen bir güven yatar. Stendhal’in alay ettiği burjuva dandilerin hiçbir şeye şaşmayan tavırları yinelenildiğinde bunlar bilimin en son sözü kabul ediliyorsa endişelenmenin zamanı geldi demektir. Frazer’in, Freud’un, Robertson Smith’in görelî başarısızlıkları, onların anlamak konusundaki müthiş iştahlarının eskimişliğine inanmamızı getirmemeli. Ayinlerin oluşumu ve işlevi konusunu sorgulamanın hiçbir anlamı olmadığını ileri sürmek, dinsel dilin, kesinlikle çok sistematik olmakla birlikte tümüyle anlamsız bir abrakadabra olduğunu ileri sürmek anlamına gelir.

Arada bir yükselen bir ses, kurban sunumu gibi bir kurumun tuhaflığını, ruhumuzun bu edime reel bir köken bulmak konusunda yakıcı bir gereksinim duyduğunu anımsatır. Örneğin, Adolphe Jensen, *Mythes et coutumes des peuples primitifs/ İlk halkların mitosları ve gelenekleri*<sup>2</sup> adlı kitabında geçmişin büyük sorgulamalarıyla yeni bir bağlantı kurmuş ama, tam da böyle yaptığı için, pek yankı uyandıramamıştı:

İnsanı yaşamına böylesine acımasızca edimler katmaya iten, son derece altüst edici deneyimler olmalıdır. Neydi bunun nedenleri? İnsanlar kendi benzerlerini, içgüdülerinden başka bir şey bilmeyen yarı hayvan barbarın ahlakdışı ve düşünülmemiş bir hareke-

<sup>2</sup> Paris, 1954, s. 206-7.

tiyle değil de, dünyanın sonul doğasını anlamaya ve bu konuda öğrendiklerini gelecek kuşaklara dramatik roller kurarak aktarmaya çalışan kültürel biçimlerin yaratıcısı olan bilinçli bir itilimle öldürebilmeleri için nasıl bir sarsıntı geçirmiş olmalılar? ... Mitik düşünce, belirli bir olayın en canlı tanıklığını kendisinin sunduğu biçimindeki haklı bir kaygıyla, dönüp dolaşıp *ilk seferinde* olup bitmiş olana, yaratıcı edime geliyor hep... Ayinlerde öldürme edimi böylesine belirleyici bir yer tutuyorsa [kuruluş uğrağında da] özellikle önem taşıyan bir yer tutmuş olmalıdır.

Herhalde, betimleme düzlemindeki son katkıları yadsımaksızın, *ilk seferinde* belirleyici bir şeyler olup bitti mi bitmedi mi diye yeniden sormanın zamanıdır artık. Geleneksel soruları, çağımızın yöntembilimsel titizliğiyle yenilenmiş bir çerçeve içinde yeniden sormaya başlamak gerekiyor.

Böyle bir soruşturma ilkesi kabul edilince, incelenmeyi hak eden her varsayımın *önsel olarak* uyması gereken koşullar nedir diye sorulmalı. Reel bir köken varsa, mitoslar bu kökeni kendilerine göre durmadan anımsamakta, ve ayinler, yine kendilerine göre, durmadan bu kökeni anmakta ise, insanlar üstünde, sonuçta unuttuklarına göre silinmez olmayan ama çok güçlü bir etkide bulunmuş bir olayla karşı karşıyayız demektir. Bu etki, dinsel ve belki her tür kültürel biçim aracılığıyla sürüp gitmektedir. Dolayısıyla, açıklamasını yapmak için de bireysel ya da kolektif bir bilinçdışı biçimini öne sürme zorunluluğu yoktur.

Öldürme ediminden oluşan anma ayini sayısının olağanüstü yüksekliği, bu ayinlerin kökeninde de bir öldürme olayının bulunduğu düşünüyor. Freud, *Totem ve Tabu*'da, bu gerekliliği açık bir biçimde algılamıştı. Kurban edimlerinin dikkate değer benzerliği, tüm toplumlarda aynı tip bir öldürmenin söz konusu olduğunu düşünüyor. Bu durum, o öldürme olayının bir seferliğine olup bittiği ya da bir tür tarihöncesiyle sınırlı kaldığı anlamına gelmez.



Başlangıcına ya da yeniden doğmasına işaret ettiği her belirli toplum açısından bakıldığında olağanüstülük taşıyan öldürme olayı, karşılaştırma amacıyla genel bir açıdan bakıldığında tümüyle sıradan görünecek türden olmalıdır.

Bize öyle geliyor ki doyurucu bir varsayımın tüm bu zorunlu koşullarını bir araya getiren olay tipi, kurban bunalımı ile ikame kurban mekanizmasıdır.

Denecektir ki böyle bir olay gerçekleşmiş olsaydı bilim şimdiye değin keşfetmiş olurdu. Böyle söylemek, bilimin gerçekten olağanüstü nitelikteki bir yetersizliğini hiç dikkate almamak olur. Tüm insan toplumlarının kökeninde dinsel inancın bulunduğu, kuşku götürmeyen, temel bir olgu. Var olan toplumsal kurumlar içinde bilimin reel bir amaç, gerçek bir işlev yükleyemediği tek kurum dinsel inanç. Biz, dinsel inancın konusunun ikame kurban mekanizması olduğunu öne sürüyoruz; dinsel inancın işlevi bu mekanizmanın etkilerini sürdürmek ya da yenilemek, başka bir deyişle şiddeti topluluk dışında tutmaktır.

**O**kumakta olduğunuz denemede önce kurban sunmanın arındırıcı işlevini saptadık. Daha sonra kurban bunalımını bu arındırma işlevinin ve her tür kültürel farklılığın yitirilmesi olarak tanımladık. İkame kurbanı uygulanan oybirliğine dayalı şiddet bu bunalıma gerçekten son veriyorsa, yeni bir kurban sisteminin başlangıcında bu şiddetin yer alması gerekeceği açıktır. Yıkım sürecinin önüne yalnızca ikame kurban geçebiliyorsa her tür yeni yapılandırmanın kökeninde o var demektir. Bu savımızı kültürel düzenin temel biçim ve kuralları (örneğin, festivaller, enest yasağı, geçici ayinler vb) düzeyinde doğrulamanın olanaklı olup olmadığını ileride göreceğiz. Şimdiden önümüzde ikame kurbanı uygulanan şiddetin köklü bir kurucu niteliği olabileceğini düşünmek için ciddi nedenler var: İkame kurban, şiddet kısır döngüsüne son verirken aynı an-

da yeni bir kısır döngünün, kurban ayini döngüsünün başlatıcısı olmaktadır; kurban ayini döngüsü ise bütün bir kültür döngüsünün başlatıcısı olabilir.

Durum böyleyse, kurucu şiddet gerçekten insanların sahip olduğu en değerli şeylerin ve en çok korumak istedikleri şeylerin kökenini oluşturuyor demektir. Mitik bir kişinin bir başka mitik kişi tarafından öldürülmesine varan tüm *köhen mitoslarının*, üstü örtülü ve biçim değiştirmiş olmak kaydıyla ileri sürdüğü anlayış budur. Bu olay, kültürel düzenin kurucu ögesi olarak algılanmaktadır. Ölen kutsal kişiden yalnızca ayinler değil, aynı zamanda evlilikle ilgili kurallar, yasaklar ve insanlara insanlıklarını veren tüm kültürel biçimler doğmaktadır.

Mitik yaratıklar bazı durumlarda insanlara toplum halinde yaşamaları için gereken her şeyi kendilerinin sağladığını, bazı durumlarda ise tersine insanları o şeylerden yoksun bırakıklarını öne sürerler. İnsanlar her seferinde, kendilerine gerekli olanı eninde sonunda elde eder ya da ele geçirirler ama ancak mitik yaratıklardan biri diğerlerinden ayrılıp başına az ya da çok olağanüstü bir şey geldikten sonra. Diğerlerinden ayrılan mitik kişinin başına gelen şey genellikle ölümcül, bazense görünürde önemsizdir; ancak orada, şiddete dayalı çözüme az ya da çok karanlıkta kalmış bir gönderme bulmak olanaklıdır. Mitik kişi bazen gruptan ayrılarak çekişme konusu olan nesneyi alıp kaçar; bu durumda yakalanacak ve öldürülecek, bazı örneklerde de yalnızca yaralanacak ya da dövülecektir. Dövülmeyi kendisinin istediği de olur. Her seferinde bir sonraki aşama olağanüstü bir iyiliktir ve kültürel düzenin uyumlu işleyişini sağlayan bir bereket sayesinde gönence ulaşılır.

Mitik anlatı bazen de, ister istemez kurban bunalımındaki reketleri çağrıştıran yarı sportif ya da savaşçıl bir yanışma çerçevesinde geçer. Tüm bu izleklerin arkasında her zaman, önceleri karşılıklı olan bir şiddetin giderek oybirliğine dayalı şiddete dönüşmesinin

izleri okunabilir. Her tür insan etkinliğinin, hatta doğa yaşamının topluluk içinde şiddetin geçirdiği bu başkalaşıma tâbi olmasına şaşılmalıdır. İlişkilerde sorun olunca, insanlar artık anlaşmaz ve işbirliği yapmaz duruma gelince, bundan etkilenmeyen tek bir etkinlik kalmaz. Bitkisel ürün, av ya da balık avı, hatta hasatın kalite ve bolluk derecesi etkilenir. Dolayısıyla, kurucu şiddetten bilinen iyilikler insan ilişkilerinin çerçevesini mucizevi bir biçimde aşmaktadır. Kolektif öldürme, her tür bereketin kaynağı gibi görünür; dölleme ilkesi ondan bilinir; insana yararlı bitkiler, tüm besin maddeleri bu ilksel kurbanın ölüsünden fıskırır.

**H**ubert ile Mauss bile, modern “devrimci” bilimimize toplumsallığın gerçekliğini anımsatması gereken olaylar aktarıp duruyorlar. Gerçekten de, kurucu linç olayının hemen hemen seçilmez durumda olduğu mitosların yanında, böyle bir olayın varlığını neredeyse açıkça kabul edenler de var. Ana çizgileri şöyle böyle çizilmiş olan bu tür mitoslar her zaman bizlerin Batılı insan bilimcisi sıfatımız yüzünden “kaba” bulma eğiliminde olacağımız kültürlere mensup değil. Sözünü ettiğimiz iki yazarın aktardığı, eksiksiz bir Yunan örneği sunalım:

Troizen'deki Hippolytos tapınağının avlusunda her yıl yapılan “lithobolia” festivalinde, Girit'ten gelme Damia ve Auksesia adlı iki yabancı ve tehlikeli bakire tanrıçanın ölümü anılırdı. Bu tanrıçalar bir ayaklanma sırasında geleneğe göre recmedilmişti. Yabancı tanrıçalar, genellikle hasat festivallerinde rol oynayan, oradan geçen yabancılardır; recim ise bir kurban ayinidir.<sup>3</sup>

Oidipus mitosu çevresinde, asıl amaçları yukarıdaki yorum ışığında aydınlanabilen *pharmakos* ve *katharma* gibi ayinler var. Atina kenti tedbirli davranır, bu tür kurban ihtiyaçları için giderlerini ken-

<sup>3</sup> Hubert ile Mauss, *Sacrifice.*, s. 290.

disinin karşıladığı belli sayıda zavallıyı hazır tutardı. Gerektiğinde, herhangi bir felaket –salgın hastalık, kıtlık, yabancı işgal, iç huzursuzluk– kenti tehdit ettiğinde ya da etkisine aldığı anda, topluluğun emrine amade bir *pharmakos* bulunurdu her zaman.

Oidipus mitosunun eksiksiz açıklaması, yani ikame kurban mekanizmasının saptanması, kurban sunanların amacını anlamamıza yardımcı oluyor. Kurban sunanlar, ikame kurban mekanizması sayesinde çözüme kavuşmuş bir eski bunalımın olabilecek en sadık kopyasını yeniden üretmek istiyor. Gerçek ya da hayali, topluluğu tehdit eden tüm tehlikeler, bir toplumun karşılaşabileceği en korkunç tehlikeyle, kurban bunalımı tehlikesiyle bir tutuluyor. Ayin geleneği, karşılıklı şiddet içinde yitirilmiş olan birliği ikame kurbanı karşı ve onun çevresinde yeniden oluşturarak topluluğa düzeni geri getirmiş olan o başlangıçtaki kendiliğinden linç olayının yinelenmesidir. Oidipus gibi, kurban da çevresindeki her şeye bulaşan, bu nedenle de yok edildiğinde topluluğa huzuru geri getiren bir tür kir sayılıyor. *Pharmakos*, kirler hep onun üstünde toplansın diye her tarafta dolaştırılıp daha sonra da tüm halkın katıldığı bir törenle kovuluyor ya da öldürülüyor.

Tezimiz doğruysa, Oidipus gibi *pharmakos*'un çağrışımının da ikili olmasını açıklamak kolaylaşmaktadır: Bir yandan aşâğılık, kuşku, hatta suçlu bir kişi gibi görülmesi, her tür alaycılık, hakaret ve kuşkusuz şiddete hedef kılınması, öte yandan ise çevresi dinselliğe varan bir yüceltmeyle sarılarak bir tapınç ortamında başrolü oynaması. Bu ikililik, başlangıçtaki kurbandan sonra dinsel geleneğe göre sunulan kurbanın da aracılık etmesi gereken başkalaşımı yansıtıyor: Kurbanın her tür kötücül şiddeti üstüne çekerek, ölümüyle bu şiddeti iyicil şiddete, barışa ve berekete dönüştürmesi gerekiyor.

Klasik Yunancadaki *pharmakon* sözcüğünün hem zehir hem panzehir, hem hastalık hem ilaç, son olarak da, duruma, içinde bulunulan koşullara ve kullanılan doza göre çok yararlı ya da çok zararlı et-

kilerde bulunabilen her tür madde anlamına gelmesi şaşırtıcı değil. *Pharmakon*, sihirli ilacın ya da ne olduğu belirsiz bir iksirin adı. Sıradan kimseler bu maddenin kullanımını pek de doğal olmayan olağanüstü bilgilerle donatılmış olanlara, rahip, sihirbaz, şaman, hekim gibi kişilere bırakmak zorunda.<sup>4</sup>

Oidipus ile *pharmakos* arasında böyle bir yakınlık bulmamız, tragedyayı ayin temelinde tanımlayan ve çoğu İngiliz olan uzmanların, XX. yüzyıl başlarının *Cambridge ayincilerinin* görüşlerini benimsediğimiz anlamına gelmesin hiçbir biçimde. Oidipus mitosunun *pharmakos* ayinlerine benzer ayinlerden ayırlamayacağı açık olmakla birlikte, mitosu ve ayini tragedyayla karıştırmamak gerekiyor. Daha önce de gördüğümüz üzere, tragedyanın esini mitosa ve ayine temelden karşıttır. Kaldı ki, *Cambridge ayincileri* ile tilmizlerinin *pharmakos* yorumlarını dayandırdıkları temel fikir, mevsim değişikliklerinin, doğadaki “ölüm” ile “yeniden canlanma”nın ayinlerde ilk öykünülen örnek olduğu, *pharmakos*'un temel anlam alanını da bunların oluşturduğu fikridir. Oysa doğada *pharmakos* kadar canavarca bir ayinsel öldürmeyi dayatan, hatta düşündüren bir şey yoktur. Bize göre olası tek örnek, kurban bunalımı ve bu bunalımın çözümüdür. Doğa bundan sonra gelir: Ayinsel düşünce, belli bir noktadan sonra, doğanın ritimlerinde, topluluktaki düzen ve düzensizliklerin birbirinin yerini almasına benzer bir yer değiştirme olduğuna inanmaya başlamıştır. Burada şiddetin işleyiş tarzı, bazen karşılıklı ve kötücül, bazense oybirliğine dayalı ve iyicil olması, tüm evrenin işleyiş tarzı olarak görülmüştür.

Tragedyayı mevsimsel ayinlerin yeniden ele alınıp uyarlandığı bir tür bahar ayini olarak görmek, tragedyanın *tragedya* olmasını sağlayan her şeyden yoksun bırakılmasından başka bir şey değildir. Bu tragedya “yapıbozum”unun başarısızlığı sonuçta tragedyaya Batı kültürü içinde yarı ayinsel bir değer yüklemeye varmış olsa bile böy-

<sup>4</sup> Bkz. s. 428-9.

ledir. Orada söz konusu olan, daha sonra söz edeceğimiz, çok medyatikleşmiş ve *Cambridge ayincilerinin* kavramlarıyla ilgisi olmayan bir süreçtir.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Fransa'da da çok sayıda araştırmacı, mitostaki Oidipus'la Sophokles'in Oidipus'unda bir *pharmakos* ve bir "günah keçisi" tanılanmıştır. Marie Delcourt'a göre bu günah keçisi göreneği, çocuk Oidipus'un yazgısını, anne ve babası tarafından terk edilmiş olmasını açıklama olanağı sağlamaktadır: "Oidipus'u günah keçiliğine maruz bırakan, adı Laios yani *Publius* (halkın temsilcisi) olan babasıdır." Sakat ya da biçim bozukluğu olan çocukların teşhir edilmesi son derece yaygın bir uygulamadır; bu durumu, kuşkusuz, tüm kurban edimlerindeki ikame kurban temelinde, başka bir deyişle *oybirliği* temelinde anlamak gerekiyor. Marie Delcourt burada halktaki oybirliğinin işaretlerine değiniyor. (*Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris, 1942, s. 102.) Ayrıca bkz. *Oedipe et la légende du conquérant* (1944). Daha yakın tarihlerde de Jean-Pierre Vernant bu fikirleri yeniden ele alarak *Kral Oidipus'un* izleksel çözümlemesi düzeyinde bu fikirlerin ne denli verimli olabildiğini gösterdi: "Kutsal kral – *pharmakos*: Bu ikisi Oidipus'un iki yüzüdür ve çift yönlü bir formül gibi biri diğerinin tersine çevrilmiş hali olan bilmece özelliğini kazandırmaktadır ona. Sophokles, Oidipus'un doğasındaki bu tersine çevrilmişliğe genel bir içerik kazandırmaktadır: Kahraman, insanlık durumunun bir numunesidir." (*Ambigüité et renversement: sur la structure énigmatique d'Oedipe roi*, s. 1271.) Tragedya ile büyük mitos ve ayin izlekleri arasındaki bu ilişkiden daha gerçek bir şey olamaz. Ancak, bu ilişkiyi gerçekten kavrayabilmek için, izlek düzeyindeki çözümlemeleri aşmak ve "günah keçisi"ni bir boş inanca, her tür işlemsel değerden yoksun bir mekanizmasızlığa dönüştüren önyargıdan vazgeçmek gerekir. Bu ilk izleğin arkasında, karşılıklı şiddetin gerçek bir biçimde düzenleyici şiddete dönüştüğü görülmelidir. Bu başkalaşımın düzenleyicilik özelliği, oybirliğine dayalı olmasından ve *mitoslarla ayinlerin tüm çift yönlü formüllerini*, hakikate en yakın olanlardan başlamak üzere tüm kültürel değerleri, arkalarına saklanmak yoluyla yapılandıran tek işleyiş olmasından kaynaklanıyor. Sophokles, günah keçisi izleğine hiçbir şey katmıyor; "genel kapsam"a herhangi bir şey eklemiyor. Dramaturgun Oidipus'u "insanlık durumunun bir örneği" yapması boşuna değil. Mitosun yapısını kısmen bile olsa çözümleyince kaçınılmaz olarak her tür insanlık durumunun gerçek temellerine varılıyor.

Varsayımımız netleşiyor ve genişliyor. Bu sayede, *pharmakos*'un öldürülmesi gibi her zaman mat kalmış, nüfuz edilememiş dinsel edimlerin arkasında gayet anlaşılır bir projenin bulunduğunu saptayabiliyoruz. Göreceğimiz üzere, bu varsayım ayin geleneklerini hem bir bütün olarak hem de en küçük ayrıntılarıyla anlamamıza olanak sağlıyor. Buraya kadar yalnızca insanların kurban edildiği ayinlerden söz ettik. Bu noktada ayin geleneğiyle şiddete dayalı oybirliği mekanizması arasındaki bağ gözle görülür durumda, çünkü başlangıçtaki kurban da insan; ayin geleneğiyle başlangıçtaki olay arasındaki taklit ilişkisini kavramak zor değil.

Şimdi kendi kendimize, hayvan kurbanların da bir kurucu kolektif öldürmenin *mimesis*'i [taklidi] olarak tanımlanıp tanımlanamayacağını sormalıyız. Bu kitabın birinci bölümünde, insan kurban etmeyle hayvan kurban etme arasında temel bir farklılık bulunmadığını görmüştük. Dolayısıyla, vereceğimiz yanıt *önsel olarak* olumludur. Musevilikteki ünlü "günah keçisi" ve hayvanlarla ilgili bu türden tüm ayin gelenekleri bize hemen durumun aynı olduğunu düşündürüyor. Ancak, hayvan kurban etmenin de bir ikame kurbanın ölümünü örnek aldığını göstermeyi denemek için "klasik" denebilecek bir hayvan kurban etme olgusu üstünde durmamız fena olmayacak. Bu kurban ediminin yeniden üretmeye çalıştığı şey gerçekten şiddete dayalı oybirliği ise, eğer ikame kurban mekanizması gerçekten tüm ayin geleneklerinin anahtarıysa, bu tür kurbanları tüm yönleriyle aydınlatabilecek bir ışığa kavuşuyoruz demektir. Varsayımın yazgısını belirleyecek olan da, elbette, bu ışığın varlığı ya da yokluğudur.

Şimdi de gözümüzü, kurban ediminin günümüze değin sürdüğü ve yetkin bir budunbilimcinin betimlediği ender toplumlardan birine çevirelim. Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience/ Tanrısallık ve Deneyim*'de, Dinka topluluğunda gözlemlediği bazı kurban törenlerini ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Bize temel önemde görünen noktaları vurgulamak kaydıyla, anlattıklarının bütününü özetleyeceğiz.

Koro halinde yinelenen büyü sözleri, önceleri dağınık ve kayıtsız duran kalabalığın dikkatini yavaş yavaş çekmeye başlıyor. Katılımcılar savaşıyormuş gibi yapıyor. Tek tek bazı bireylerin başkalarına vurduğu da oluyor ama, gerçek bir düşmanlıkla değil. Dolayısıyla, şiddet, ayinsel bir biçimde, ama henüz karşılıklı olmak üzere, hazırlık aşamalarındadır. Ayinsel taklit, önce kurban bunalımının kendisini, oybirliğine dayalı çözümün kargaşa içindeki öncellerini konu alıyor. Zaman zaman gruptan biri ayrılıp hayvana, bir kazığa bağlı duran inek ya da danaya hakaret ediyor ya da vuruyor. Ayin geleneğinde durağan ya da donmuş olan hiçbir şey yok; ayin boyunca, dağılma ve çatışma eğilimlerine azar azar üstün gelen bir kolektif devingenlik tanımlanıyor ve şiddet kurbanıya yöneltiliyor. Karşılıklı şiddetin tek yanlı şiddete dönüşmesi açık bir biçimde gösteriliyor ve ayin halinde yeniden yaşanıyor. Öyle sanıyorum ki gözlemciler, karşılıklı şiddetin oybirliğine dayalı şiddete dönüşmesini gösteren ve bazen gözle görülmesi zor olan belirtilere her zaman duyarlı olsa, sayısız ayin için aynı gözlemlerde bulunulabilir. Ünlü bir örnek olan Yunan *Bouphonia*'larında katılımcılar önce kendi aralarında dövüşmekte, sonra hep birlikte kurbanı çullanmaktadırlar. Genellikle kurban töreninin başlangıçlarında yer alan tüm kavga taklitleri, biçimsel simetrisi ve sürüp giden karşılıklı konumlanmasıyla önce bir çatışma niteliği taşıyan ayin danslarının tümü, kurban bunalımının birer taklidi olarak yorumlanmaya elverişlidir.

Dinkaların kurban törenlerinde zirveye ölümle değil, ondan önce, kurbanı yok edebilecekmiş gibi duran ayinsel ilençlemelerle varıldığı anlaşılıyor. Demek kurban tıpkı tragedya'daki gibi esas olarak sözcük darbeleriyle öldürülmektedir. Ve öyle görünüyor ki bu sözler, ayinde her zaman söylenmiş olmasa bile temelde, Teiresias'ın Oidipus'a yönelttiği suçlayıcı sözlerin aynısıdır. Kurban edimi bazen hayvanın üstüne *toplucu* saldırılarak gerçekleştirilmekte, böyle durumlarda özellikle hayvanın üreme organları hedef alınmaktadır.



*Pharmakos*'lar kurban edilirken de cinsel organlar bitki saplarıyla kırbaçlanmaktaydı. Hayvan kurbanının tıpkı Oidipus gibi baba katli ve ensestle, ya da kültürel düzenin yıkılmasında başlıca rolü oynayan ve farklılıkların şiddet yoluyla silinmesi anlamına gelen diğer her tür cinsel aykırılıkla suçlandığı bir ilk kurbanı temsil ettiğine inanmak için yeterince neden bulunuyor. Kurban etme, biçimi suçun niteliğine göre belirlenen bir ceza; ancak, edimin yinelenmesi ayin düşüncesiyle ilgili ve bu düşünce, kurban ayininden, basit bir cezalandırmayla karşılaştırılmayacak önemde yararlar bekliyor. Bunlar elle tutulur yararlardır. Ayin düşüncesi bu yararların neden elde edildiğini anlayacak yetide değildir. Sunduğu tüm açıklamalar mitiktir. Buna karşılık, aynı ayinsel düşünce, söz konusu yararın nasıl elde edildiğini görebilmekte ve bu verimli işlemi yorulmak bilmeden yinelemeye çalışmaktadır.

Hayvanın öldürme öncesinde maruz kaldığı düşmanlık, küçümseme ve acımasızlık işaretleri, öldürmenin hemen sonrasında sözcüğün tam anlamıyla bir dinsel saygı gösterimine dönüşür. Bu saygı, kurban ediminin yarattığı *arınmayla* ilgili rahatlama ile çakışmaktadır. Kurban ölürken karşılıklı şiddeti de beraberinde götürüyorsa, kendisinden beklenen rolü oynamış demektir; gerek iyicil gerekse kötücül tüm biçimleriyle Şiddet'in somutlaştığı varlık olarak, başka bir deyişle insanlara çok yüksekte egemen bir Her Şeye Kadir olarak kabul edilmektedir artık. Kötü muamelenin ardından olağanüstü bir biçimde onurlandırılması akla uygundur. Aynı biçimde, kötülük getirdiği düşünülen Oidipus'un, kovulduktan sonra çıkıp gitmesiyle iyilik getirdiği için onurlandırılması da akla uygundur. Art arda gelen bu iki tavır, ilk bakışta çelişkili görünmesine karşın, ilkinin benimseyenin ikincisinden elde edilen sonucu göz önünde tutacağı düşünüldüğünde akla uygun gelmektedir.

Lienhardt da kurbanı "insan tutkularını taşıyan" bir günah keçisi olarak tanımlıyor. Gerçekten de tam bir hayvan *pharmakos*'la kar-

şı karşıyayız burada; ikame edilen dananın ya da öküzün kendi üstüne çektiği şey, tanımını belirsiz bir “günah” değil, genellikle gizlen- se bile topluluk mensuplarının hepsinin birbirine karşı beslediği son de- rece gerçek düşmanlık duygularıdır. Kurban edimi için verdiğimiz, “kendiliğinden şiddetin kolektif olarak yinelenmesi ve taklit edilme- si” biçimindeki tanım, I. Bölüm’de açıklanan işleve ve yukarıda gör- düğümüz bilgilere çok denk geliyor. Bilindiği gibi, bu kendiliğinden şiddetteki yatıştırma ögesi, daha hafiflemiş biçimiyle, kurban edi- minde de bulunuyor. İlk seferinde, o başlangıçtaki olayda, zincirle- rinden boşanmış olan şiddet gemlenmiş, kısmen de doyundurularak yatıştırılmıştır. Kurban ayininde ise az ya da çok “gizli” saldırgan eği- limlerdir doyundurulup yatıştırılan.

Topluluk kendi kökeni tarafından hem çekilir, hem itilir; kendi kökenini, üstü örtülü ve biçim değiştirmiş bir biçimde yeniden ve yeniden yaşama gereksinimi duyar. Ayinin kötücül güçleri yatıştırıp aldatmasının nedeni, bu güçleri durmadan okşamasıdır; onların ger- çek doğasını ve gerçekliğini kavrayamaz, çünkü kötücül güçler top- luluğun kendisinden gelmektedir. Ayinsel düşünce kendi kendisine verdiği hem net hem de bulanık görevin altından ancak şiddetin zin- cirlerinden bir miktar boşanmasına izin vererek kalkabilmektedir; tıpkı ilk seferindeki gibi ama, öyle fazlasına kaçmadan; başka bir de- yişle, topluluğun şiddeti hep birlikte, kesin bir biçimde saptanmış ve belirlenmiş bir çerçevede, yine kesinlikle belirlenmiş nesnelere doğru kovaladığı olayı yineleyerek.

Kurban ediminin sürdüğü yerlerde gerçekten de arındırma açı- sından I. Bölüm’de belirttiğimiz etkiyi sağladığı görülüyor. Bu arın- dırıcı etkinin gerçekleştiği yapısal ortam, birleştirici şiddetin olup bittiği ortama öylesine benziyor ki, birleştirici şiddetin tam tamına değilse bile çekinmeden girişilmiş bir taklidi olduğunu görmemek elde değil.

Birkaç ayın geleneğiyle yetinildiğinde, ayınların kendiliğinden ve elbirliğiyle uygulanmış bir şiddeti taklit ettiği ve yinelediği tezinin fantezist, hatta fantastik gibi görünmesi olasıdır. Bakış açımızı genişlettiğimizde ise bu durumun izlerinin her tarafta bulunduğunu ve ayınlarla mitosların içeriğinde, genellikle nasıl bir ortak anlamları olabileceği bilinmediğinden farkına varılmayan bazı benzerliklerin saptanabildiğini görüyoruz. Pek uzun olmayan bir inceleme bile, her tür dinsel yaşamda, her tür ayinde, mitoslarla ilgili her tür incelikte, *oybirliği* izine olağanüstü bir sıklıkla rastlandığını göstermeye yetiyor. Ele alınan kültürlerin birbirinden uzaklığı, büründükleri biçimlerin ve metinlerin çeşitliliği, bu sıklığın etkilenme yoluyla yayılmanın sonucu olamayacağını gösteriyor.

Yukarıda gördüğümüz üzere Dinkalarda kurban sunumu genellikle tüm gençlerin kurbanlık hayvana saldırıp üstünde tepinmeleri ve hayvanı ağırlıkları altında boğmaları biçimindedir. Hayvanın bu yolla öldürülemez kadar büyük ve güçlü olması durumunda ise bilinen yollara başvurulmakta, ancak bunun öncesinde gençler yine saldırıyormuş gibi yaparak kolektif katılım koşulunu hiç değilse simgesel olarak yerine getirmektedirler. Öldürme işlemini kolektif olarak yapan kurban geleneği sayısı şaşılacak kadar çok. Özellikle, daha sonra göreceğimiz gibi, dionizyak *sparagmos*'ta.<sup>6</sup> Öldürme işini istisnasız tüm katılımcıların birlikte yapması gerekiyor. Robertson Smith'in *Religion of the Semites/ Samilerin Dini*'nde anlattığı üzere, Arapların deve kurban etme ayinlerinde, ayrıca burada sayamayacağımız kadar çok kurban geleneğinde aynı kural geçerlidir.

Odysseus ve arkadaşları Kyklop'un gözüne kızgın şişi *hep birlikte* sokarlar. Kurucu mitosların çoğunda tanrısal grup mensupları kendi içlerinden birini *hep birlikte* kurban ederler. Hindistan'da *Yad-jour-Veda* metinleri, tanrıların kurban etmesinden söz eder. Öldür-

<sup>6</sup> Bkz. Bölüm V, s. 186.

dükleri, bir başka tanrıdır: Soma. Mitra önce arkadaşlarına katılmayı reddederse de, arkadaşları onun bu direncini kırmayı başarırlar. Tam bir işbirliği sağlanmış olmasa, kurban edimi erdemini yitirecektir. Burada mitos çok açık bir biçimde, inananlara uymaları gereken bir kurban örneği veriyor. Oybirliği kesin bir zorunluluktur. Tek bir katılımcının çekimser kalması bile kurban edimini yararsızdan da öte, tehlikeli kılmaktadır.

Seram adasının, kadın kahraman Hainuwele'nin öldürülmesini anlatan bir mitosundaki kurban sunucuları, işlerini tamamladıktan sonra kurbanı gömüp mezarını hep birlikte çiğnemektedir. Böylelikle, yaptıkları işin oybirliğine ve elbirliğine dayalı olduğunu vurgulamış oluyorlar. Bir mitosun belirli yerlerindeki oybirliği işaretleri, bir başka topluluğun ayinlerinde tam olarak aynı biçimde görülebiliyor. Örneğin, Borneolu Ngadju-Dayak'ların köle kurban edilen belirli ayinlerinde köle öldürülüp gömülmekte ve katılımcıların tümü mezarı çiğnemek zorunda tutulmaktadır. Ngadju-Dayak'ların yalnızca bunda değil, tüm kurban ayinlerinde elbirliği zorunluluğu vardır. Kölelere idam sehpasında uzun uzun işkence yapılması ruhbilimsel bir yorumdan kaynaklanmamaktadır. İdam ayinine katılanların tümü, kurban ölünceye kadar vurmaya zorundadır. Yinelenen öge, oybirliğidir burada. Tören değişmez bir düzenle olup bitmekte, kültürel düzen içindeki hiyerarşik farklılıklara bağlı kalınmakta, hayvan kurban edildiğinde de aynı yol izlenmektedir.<sup>7</sup>

Karşılıklı şiddet içinde dağılmakta olan toplumlarda, örneğin Kaingang'larda bile, yozlaşmış bir oybirliği biçimi, şiddetin elbirliğiyle uygulanması istemi görülüyor: "Öldürenler hiçbir zaman tek başlarına hareket etmek istemiyorlardı. Grubun tüm üyelerinin işbirliği yapmasında ısrarlıydılar. Kaingang'larda kurbanın bir başkası tara-

<sup>7</sup> H. Şärer, "Die Bedeutung des Menschenopfers im Dagakischen Toten Kult," *Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Völkerkunde* (10, Hamburg, 1940). Aktaran: Adolphe E. Jensen, agy., s. 198.

fından katledilmesi talebine sık rastlanır.”<sup>8</sup> Bu gibi olguların ruhbilimsel önemini yadsımak söz konusu bile olamaz. Tam tersine, kolektif yapılanmanın yokluğunda ruhbilimsel yorumdan kaçmanın olanağı yoktur. Öyle bir durumda hiçbir ayin bağlamı bulunmamaktadır; kötücül şiddet almış başını gitmektedir.

**B**iraz düşünülürken, kurban edimi için Birinci Bölüm’de önerdiğimiz işlevin, ikame kurban temeline, yani şiddete dayalı oybirliğine yaslanılmasını hem olanaklı hem de zorunlu kıldığı anlaşılıyor. Öldürülen kurban, şiddeti topluluğun içinde yöneldiği “doğal” nesnelere uzaklaştırıyor. Peki, bu kurban daha özgül olarak kimin yerini almaktadır? Şu ana kadar ikame etme işlemini ancak tekil ruhsal mekanizmalardan hareketle anlayabiliyorduk ama, bunun yeterli olmadığı açıktır. Kurbanı kişiler arasındaki ilişkiler düzeyinde değil de topluluk düzeyinde olup biter duruma getirebilecek bir ikame kurban olmasaydı, kurban yalnızca belirli bireylerin, kurban sunanda kişisel düşmanlık duyguları uyandıranların yerine konuluyor diye düşünmemiz gerekecekti. Aktarma işlemi psikanalizdeki gibi salt bireysel olsaydı, kurban kurumunun gerçekten toplumsal bir kurum olması, topluluğun tüm mensuplarını ilgilendirmesi olanaksızlaşacaktı. Oysa biliyoruz ki kurban edimi, kaldığı kadarıyla esas olarak topluluksal bir kurumdur. “Bireyselleşme”sini getiren evrim çok daha sonradır ve kurumun ruhuna aykırıdır.

Bunun nedenini anlamak için, ayindeki kurbanın hiçbir zaman şu ya da bu topluluk mensubunun yerine konmadığını, hatta doğrudan topluluğun bütününe yerine de konmadığını kabul etmek yeterlidir: *Ayindeki kurban her zaman ikame kurbanın yerine konmaktadır.* İkame kurban zaten topluluğun tüm mensuplarının yerine konduğundan, kurban ayini de bizim düşündüğümüz rolü oyna-

<sup>8</sup> Jules Henry, *Jungle People* (New York, 1964), s. 123.

makta, topluluk mensuplarını birbirinin şiddetinden korumaktadır. Ancak bu koruma her zaman ikame kurban aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Burada her tür psikolojizm kuşkusundan kurtuluyor ve kurban ikamesi konusundaki kuramımıza yöneltilebilecek ciddi itirazları bertaraf etmiş oluyoruz. Bütün bir topluluk daha önce tek bir kişide, ikame kurbanda toparlanmış olmasa, ayinsel ikameye de az önce sözünü ettiğimiz içeriği yükleyemeyecek, kurban edimini toplumsal bir kurum olarak temellendiremeyecektik.

Kökensel, kurucu şiddet, benzersiz ve kendiliğindedir. Ayin gelenekindeki kurbanlarsa tam tersine, çok sayıdadır, fazlasıyla yenilenmektedir. Kurucu şiddette insanların egemen olamadığı ne varsa, ayinleşmiş kurban ediminde artık insanlar tarafından belirlenebilmektedir: kurbanın sunulacağı yer ve zaman, kurban seçimi vb. Ayin, kurala gelmez bir şeyi kurala bağlama girişimidir. Ayin yoluyla, kurucu şiddetten gerçek bir arındırıcı yatıştırma *tekniki* çıkarmaya çalışılır. Ayinlerdeki kurban ediminin fazla güçlü olmayışı hiç de teknik bir kusur değildir. Ayine, akut bunalım dönemlerinin dışında başvurulmaktadır; etkisi tedavi edici değil, önleyicidir. Eğer olduğundan daha az etkili olsaydı, başka bir deyişle kurbanlarını –genellikle topluluk dışından olan– kurban edilebilir kategorilerden seçmeyip de kurucu şiddet gibi o da topluluk mensuplarından seçseydi, tüm etkisini yitirir, önlemesi gerekeni kendisi kışkırtmış, kurban bunalımına yeniden düşülmesinin yolunu açmış olurdu. Kolektif öldürme aynı anda hem *olağandışı* hem de *kural koyucu* olan işlevine ne kadar uygunsa, kurban edimi de kendi *olağan* işlevine o kadar uygundur. Kurban ediminin sağladığı düşük arınma derecesi, kolektif öldürmenin tanımladığı büyük annmanın türevidir diye düşünmemiz için her tür neden vardır.

Ayinlerdeki kurban edimi çifte ikameye dayanıyor. Bunlardan birincisi, bizim hiç algılayamadığımız bir işleyiştir ve tüm topluluk

mensuplarının yerini tek bir topluluk mensubunun tutması biçimindeki ilk ikame kurban mekanizmasına dayanmaktadır. İkinci ikame işlemi, ayindeki kurbanla gerçekleşiyor ve birinci ikame işlemine ekleniyor. Bu ikinci aşamada, ilk kurbanın yerine, kurban edilebilir kategorilerden bir kurban konuluyor. İlk ikamedeki kurban, topluluğun içinden biridir, ayinle sunulan kurban ise dışarıdan biri; dışarıdan olması gerekliliği, oybirliğinin başka türlü otomatik olarak sağlanamamasından ileri gelmektedir.

İkinci ikame birincisine nasıl eklenebiliyor? Kurucu şiddet, ayine merkezkaç gücü vermeyi nasıl başarıyor? Kurban tekniği nasıl olup da yerleşik duruma geliyor? Bunlar, yanıtlarını daha sonra vermeye çalışacağımız sorular. Ancak, kurban ediminin kurucu şiddet ile olan taklit ilişkisini görmek için beklememiz gerekmez. Bu taklit ögesi sayesinde, kurban ediminde hem tamamlanabilir bir teknik yön, hem de, yine temel nitelikte olmak üzere bir anma yönü bulabiliyoruz. Bunlar için ayinsel düşünceye, var olmayan bir keskin görüşlülük ya da çekip çevirme ustalığı atfetmemiz gerekmiyor.

Ayin geleneklerini, bizim ulusal bayramlarımızın anlamsızlığına indirgemeden, psikanalizdeki gibi basit bir nevroitik kasılmaya da dönüştürmeden bir olayın anılması haline getirmek olanaklıdır. Ayinde bir miktar reel şiddet varlığını sürdürmektedir; kurban ediminin, etkisini koruması için, bir miktar büyümesi gerekmektedir elbette; ancak, esas olarak düzene ve barışa yöneliktir. Şiddet dozu en yüksek olan ayin gelenekleri bile gerçekte şiddeti kovmayı hedeflemektedir. Ayinleri insanların en marazi ve patolojik yönü gibi görmek köklü bir yanlıdır.

Ayinlerde şiddet uygulandığında kuşku yok; ancak, her zaman, daha korkunç bir şiddete karşı duvar ören, daha hafif bir şiddettir oradaki. Ayin gelenekleri her zaman, topluluğun görebileceği en büyük huzuru, öldürme sonrasında ikame kurbanın çevresindeki oybirliğinden doğan huzuru sağlamaya çalışmaktadır. Topluluk içinde

biriken kötücül duygulanımları dağıtmakla başlangıçların tazeliğini yeniden bulmak aynı anlama gelir. Düzen bozulmuş olsun ya da olmasın, hep aynı modele başvurulmalı, her bunalımın aşılmasında başarılı olan o aynı şema yinelenmelidir: İkame kurbanı uygulanan, oybirliğine dayalı şiddet.

**B**urada kaba hatlarıyla bir mitoslar ve ayinler kuramının, başka bir deyişle, bütünü itibarıyla dinsel ögeye ilişkin bir kuramın belirdiğini görüyoruz. Yukarıda sunduğumuz çözümlemeler, ikame kurbanı ve şiddete dayalı oybirliğine tanıdığımız büyük rolü bir ilk varsayımdan öteye götürmeyecek kadar hızlı oldu ve eksik kaldı. Bu aşamada okurun ikna olmasını bekleyemeyiz, çünkü dinsel inançların reel bir kökeni olduğunu kabul eden bir tez, alışılmış anlayışlarımıza dirençsiz kabul göremeyecek kadar uzak düşmüş oluyor ve fazla sayıda alanda fazla sayıda temel varlığa ulaşıyor. Dolaysız ve ilk elden doğrulanmaya elverişli bir tez de değil üstelik. Eğer ayinsel taklit, neyi taklit ettiğini tam olarak bilmiyorsa ve ilksel olayın sırrını çoktan unutmuşsa, o zaman bu öyle bir yanlış anlama biçimidir ki sonradan gelen düşünce de bu yanlış anlamaya hiçbir zaman son veremeyecektir: Bizler, en azından bakma olanağımız bulunan hiçbir yerde formülünü bulamadık onun.

Hiçbir ayin, varsayımsal olarak tüm ayinlerin kökeninde yattığını söylediğimiz işlemi tam tamına yinelemiyor. Yanlış anlama, dinsel inancın temel boyutlarından birini oluşturuyor. Yanlış anlamının temelindeki ise ikame kurbandan, onun gün ışığına çıkmamış sırrından başka bir şey değil. Ayinsel düşünce, deneyselci bir biçimde, şiddete dayalı oybirliği işlemini yeniden üretmeye çalışıyor. Varsayımımız doğruysa, bulacağımız dinsel biçimlerden hiçbiri söz konusu işleyişi bütünüyle aydınlatamayacak, ancak içlerinden pek çoğu bazen bir yönünü, bazen bir başka yönünü aydınlayabilecektir. Öyle ki, bir an gelecek, artık hiçbir kuşkuyla yer kalmayacaktır.



Demek ki varsayımımızı doğrulayabilmek için, onun sağladığı ışığı, olabilecek en büyük sayıda ayin ve mitos biçimine tutup bunları çözmeye çalışmamız gerekiyor.

Varsayımımız doğruysa, en görkemli doğrulanışı da en karmaşık ayin gelenekleri düzeyinde olacaktır. Sistem ne kadar karmaşıkça, yukarıda çözümlendiğimiz oyunda yeniden üretmeye çalıştığı öğeler de, varsayımsal olarak, o kadar çok sayıdadır. Bu öğelerin çoğu ilke olarak elimizde bulunduğundan, en zor problemlerin kendiliğinden çözülmesi gerekir. Sistemin oraya buraya dağılmış parçalarının tutarlı bir toplam içinde düzenlenmiş durumda olması beklenir; en kalın karanlığın ardından, kusursuz bir aydınlık gelmelidir.

Gezegenin en çözülmez sistemleri listesinde Afrika kıtasının kutsal monarşilerinin her zaman yeri olmuştur. Bu monarşilerin okunaksız karmaşıklığı, ayin geleneklerini az çok mantıklı gruplara ayırmanın olanaklılığına hâlâ inanılan dönemlerde onlara uzun süre “tuhaf”, “sapkın” gibi sıfatlar verilmesine ve hep “istisnalar” arasına yerleştirilmelerine yol açmıştı.

Firavunların Mısır'ıyla Svaziland arasında yer alan bu monarşilerden oluşan büyükçe bir grupta kral, başta tahta çıkma töreni olmak üzere önemli törenler sırasında ya da dönemsel “yenilenme” ayinleri sırasında, gerçek ya da simgesel bir ensest suçu işlemek zordur. Çeşitli toplumlarda kralın olası eş olarak, geçerli evlilik kurallarının kesin bir biçimde yasakladığı neredeyse tüm kadınları seçebildiği görülmektedir: annesi, kız kardeşi, kızı, yeğeni vb. Akralık bazen gerçektir, bazense “sınıflandırmaya dayalı.” Ensestin, eskiden var idiye bile artık bulunmadığı bazı toplumlarda bir tür ensest simgeciliği varlığını sürdürmektedir. Luc de Heusch'un gösterdiği üzere, ana kraliçenin çok sık oynadığı önemli rol, ensest açılarından yorumlanmayı gerektirmektedir.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Luc de Heusch, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique* (Bruxelles, 1958).

Krallık ailesindeki ensesti anlayabilmek için, bu ensestin şaşırıcılığı nedeniyle bağlamından soyutlanması alışkanlığını bir yana bırakmalıyız. Buradaki olayı, bir parçasını oluşturduğu ayin geleneğinin bütünü ile bağlantılandırmak gerekir, özellikle de kralın tahta çıkarken işlemek zorunda olduğu diğer ihlal suçlarıyla. Krala yasak yiyeceklerin yedirildiği, şiddet eylemlerinde bulunma koşulunun getirildiği ayinlerdir bunlar. Kral neredeyse bir kan banyosunda yüzdürülmekte, kötücül bileşimli maddeler –ezilmiş cinsel organlar, kanlı atıklar, her türden dışkı– içmek zorunda bırakılmaktadır. Bazı toplumlarda tahta çıkma töreni böyle bütünüyle kanlı bir delilik havası içinde olup bitiyor. Dolayısıyla, kralın ihlal etmesi istenen, belirli bir yasak değil, en eskimez yasak da değil, olabilecek ve düşünülebilecek tüm yasaklardır. İhlallerin yanı sıra ansiklopedik niteliği kadar ensest ihlalinin seçmeci niteliği de, kralın şahsında ne tür bir insanı canlandırmasının beklendiğini açıkça göstermektedir: Tam bir suç insanı, hiçbir şeye saygı göstermeyen, en korkunçları da içinde olmak üzere tüm suç biçimlerini benimseyen biri, bir utanmasız kibir timsali.

Burada karşı karşıya olduğumuz şey, XIV. Louis'nin, belki temelinde hayranlık uyandıracak bir hoşgörünün yattığı, ama her tür resmîyetten uzak metresleri çerçevesindeki o krallık “kusurları”ndan ibaret değil. Afrikalı ulus gözlerini yummamakta, tam tersine sonuna kadar açmaktadır ve ensest nitelikli edim genellikle tahta çıkmanın *olmazsa olmaz* koşulu kılınmaktadır. Bunun anlamı, kralın işlediği suçun suç olmaktan çıkması olabilir mi? Hayır, tam tersine; çünkü bu edimlerin zorunlu tutulmasının nedeni birer suç oluşturmalarıdır zaten. Bu suçlar krala, tahta çıkma simgeciliğinin durmadan göndermede bulunduğu yoğun bir kir iletmektedir. “Örneğin, farelerin iğrenç ve ulusal bir tabu sayıldığı Bushong'larda tahta çıkma töreninde krala bu kemirgenlerle dolu bir sepet sunulmaktadır.”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> J. Vansina, “Initiation Rite of the Bushong”, *Africa*, XXV, 1955, s. 149-50. Aktaran: Laura Makarius, “Du roi magique au roi divin”, *Annales* 25, 3 (1970), s. 677.

Cüzamlı kral izleği de bazen bu törenle bağlantılıdır: Yeni kral, önceki kralın hem tahtının hem de cüzamının mirasçısıdır.<sup>11</sup>

Burada son dönemlerini yaşayan bir krallık ensesti *ideolojisiyle* karşı karşıya olduğumuz, krallık ailesinin safkan kalması için kralın eşini yakın akrabaları arasından seçtiği gibilerinden açıklamalar bir yana bırakılmalı. Ensest ve diğer ihlaller yoluyla kralın son derecesine varmış bir *kirliliğin* somutlaşmış timsali kılındığı açıktır. Bu kirlenme nedeniyle, taç giyme ve yenilenme törenleri sırasında aynı kral halkın –kuşkusuz, ayin çerçevesindeki– hakaretlerine ve kötü muamelesine maruz kalmaktadır. Düşmanca duygular içindeki bir kalabalık, henüz aşağı bir kişiden, herkes tarafından reddedilen gerçek bir suçludan başka bir şey olmayan bu adamın ahlaksızlıklarını eleştirmektedir. Bazı örneklerde kralın birlikleri, çevresindekilere, hatta kralın kendisine saldırıyormuş gibi de yapmaktadır.

Kral suçlu duruma getiriliyor, dışevlilikle ilgili olanlar başta olmak üzere en kutsal yasaları çiğnemek zorunda bırakılıyorsa, bundan amaç hiç kuşkusuz sonradan "affetmek" ya da kendisine büyüklük göstermek değil, tam tersine en ağır biçimde cezalandırmaktır onu. Kralın başrolü oynadığı ayinsel törenlerde küfürler ve kötü muamele ayyuka çıkmaktadır, çünkü kral ayin geleneğinin kökenindeki kurban rolünü oynamaktadır. Yukarıda demiştik ki ensesti yeneden ayin bağlamındaki yerine oturtmak gerekiyor. Bu bağlam ihlal durumuyla sınırlı değil; açık bir biçimde, kralın gerçekten ya da simgesel olarak kurban edilmesini de içeriyor. Kralın kurban edilmesini, ihlallerden ötürü hak ettiği ceza olarak görmekte ikircime düşülmemelidir. Kralın gücünü ve erkekliğini yitirdiğinden ötürü kurban edildiği fikri, tıpkı ensesti krallığın safkan kalmasıyla açıklayan fikir gibi fantezisttir. Bu son belirttiğimiz fikir de Afrika monarşileriyle ilgili az ya da çok geç kalmış *ideolojilerdendir*. Bu iki fikri cid-

<sup>11</sup> L. Makarius, agy., s. 670.

diye alacak çok az budunbilimci çıkar. Budunbilimsel gerçekler bilimcileri doğrulamaktadır çünkü. Örneğin, Ruanda'da, ensest suçunu işledikleri açıkça belli olan kral ve ana kraliçe, hükümdarlıklarını süresince birkaç kez ensestin simgesel bir biçimde cezalandırılmasından başka türlü yorumlanamayacak bir kurban ayinine tâbi olmak zorundadırlar.

Kral ailesi halkın önüne tutsaklar gibi, idam mahkûmları gibi bağılı olarak çıkıyordu. Onların yerini alan bir boğayla bir inek, sopalarla dövülerek kurban ediliyordu. Kral boğanın böğrüne çıkıyor ve özdeşleşmeyi olabildiği kadar ileri götürmek için, boğanın kanına bulanıyordu.<sup>12</sup>

Artık kraldan oynaması istenen senaryoyu ve ensestin bu senaryodaki yerini anlamak kolaylaşıyor. Senaryo Oidipus mitosuna çok benziyor; yalnızca tarihsel sıralanış açısından değil, mitos düşüncesinin de, ayinsel düşüncenin de aynı modele uyması açısından. Afrika monarşilerinin arkasında, her zaman olduğu gibi, kurucu şiddetin ulaştığı oybirliğiyle aniden sona ermiş olan kurban bunalımı yatıyor. Her Afrika kralı, kendi mitosunu baştan sona yeniden oynaması gereken bir yeni Oidipus'tur, çünkü ayinsel düşünce bu oyunu her zaman, dağılma tehdidi altındaki bir kültürel düzeni sürdürmeye ve yenilemeye yarayan bir yöntem olarak görmektedir. Burada da çok açık bir biçimde başlangıçtaki linç olayıyla bağlantılanan ve olayı haklı çıkaran bir ensest suçlaması bulunmakta ve bu suçlama, kolektif şiddetin verimli etkileriyle doğrulanmaktadır. Dolayısıyla kraldan *ilk suçlama konusunu* yerine getirmesi istenecek ve kral bu isteği alkışlar arasında değil, tıpkı *ilk seferindeki* gibi yuhalar ara-

<sup>12</sup> Luc de Heusch, "Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique", *Le Pouvoir et le Sacré* içinde, (Bruxelles, 1962). Aktaran: L. de Lagger, Ruanda, I, *Le Ruanda ancien* (Namur, 1969), s. 209-16.

sında yerine getirecektir. Ensest, ilke olarak, her yeni tahta çıkma olayında aynı kolektif nefret ve şiddet tepkilerini uyandıracak, bunlar da *ilk seferindeki gibi* kurtarıcı öldürme edimiyle ve kültürel düzenin zafer kazanıp yeniden kurulmasıyla sonuçlanacaktır.

Kral ailesindeki ensestin başlangıçtaki ensest suçlamasıyla olan bağlantısı bazen köken mitoslarında görülmesiyle de doğrulanıyor. H.J. Krige ile J.D. Krige, Lovedu'larda böyle bir mitos bulunduğunu bildiriyorlar.<sup>13</sup> Ensest, toplumun doğumunu yönetmektedir; insanlara barış ve bereket getiren odur; ancak, bu ensest ne ilk nedendir, ne de temel bir koşul. İlk bakışta kurban edimini haklı çıkarıyor görünse de, daha derin bir düzeye bakıldığında, ensesti haklı kılan, kurban edimidir. Kral, ancak gelecekte ölecek olduğu için hükümdarlık eder; bir kurbandan, idamını bekleyen bir mahkûmdan başka bir şey değildir sonuçta. Kurban ediminin kendisi de gerçekte önce gelmemekte, *ilk seferinde* kendiliğinden elde edilmiş olan şiddete dayalı oybirliğinin ayinleştirilmiş biçimini oluşturmaktadır.

Krala iğrenç sınırlar içiriliyor, her tür şiddeti kullanması ve başta ensest yasakları olmak üzere kuralları çiğnemesi isteniyor. Tüm bunlar, çağımız yenilikçi tiyatrosunun ve karşıt kültürünün tam tersi bir ruhun göstergesi. Burada kötücül güçler kucaklanmıyor, kovulmaya çalışılıyor. Kralın, kendisine ayrılan cezayı "hak etmesi" gerekiyor: Tıpkı o ilk sefer sürgün edilmiş olduğu anlaşılan ve ayin geleneginin esin kaynağı olan kişi gibi. O kişinin kötücüllük gizilgüçlerini sonuna kadar gerçekleştirmek, kralın karanlık güçler yayan bir canavar haline gelmesini sağlamak gerekiyor; estetik nedenlerle değil, kendi kişiliği içindeki kutuplara gidebilmesi, tüm bulaşıcı kirleri üstüne çekebilmesi ve sonra bunları istikrara ve berekete dönüştürebilmesi için gerekiyor tüm bunlar. Sonul öldürme edimine denk

<sup>13</sup> H.J. Krige ile J.D. Krige, "The Lovedu of Transvaal", *African Worlds* içinde (Londra, 1954).

gelen bu başkalaşma ilkesi, kralın bundan sonraki tüm dünyevi yaşamına yayılacaktır. Ouagadougou'lu Mossi'lerde *Moro-Naba* adlı unvan verme şarkısı, yalnızca ikame kurban varsayımıyla anlaşılabilen bir kurtuluş dinamiğini adamakıllı klasik kısalıkta sözlerle dile getirmektedir:

Sen boksun,  
Pislik yığınının,  
Bizi öldürmeye geldin,  
Bizi kurtarmaya geldin.<sup>14</sup>

Kralın reel bir işlevi var ve bu işlev tüm kurban edimlerindeki kurbanların işleviyle aynı. Kral, kısır ve bulaşıcı şiddeti olumlu kültürel değerlere dönüştürme makinesi. Krallığı, ev atıklarını tarımsal gübreye dönüştürmek üzere genellikle büyük kentlerin dışında kurulan fabrikalara benzetebiliriz. Sürecin sonuçları her iki örnekte de doğrudan ya da fazla yüksek dozda kullanmaya gelmeyecek kadar etkili. Gerçekten zengin içerikli olan gübrelerin dikkatli kullanılması, hatta etkisiz maddelerle karıştırılarak kullanılması gerekir. Kral, belirli bir uzaklıktan geçerek verimli hale getirdiği tarlanın içinde dolaşıyor olsaydı, tarla tümüyle yanıp mahvolurdu.

Oidipus mitosuyla Afrika'daki olgular bir bütün içinde ele alındığında aralarında çarpıcı bir koşutluk görülüyor. Hiçbir mitos ya da trajedi izleği yok ki burada bir yerlerde karşımıza çıkmasın. Bazı durumlarda ensestin yanında ikili bir örüntü olarak baba katli ve evlat katli görülüyor; en azından, kralı oğlundan ebediyen ayıran keskin yasakta görüldüğü üzere, anıştırma biçiminde. Başka toplumlarda da Oidipus mitosunun her türden taslağına rastlanabiliyor. Laios'un oğlu gibi, Nyoro kralının "iki küçük annesi," Jukun'ların şefi-

<sup>14</sup> Theuws, "Naftre et mourir dans le rituel Luba, Zaire, XIV (2 ve 3), Bruxelles, 1960, s.172. Aktaran: L. Makarius, agy., s. 685.

nin de, Luc de Heusch tarafından Nyoro kralının kilere benzetilen iki eşi var.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> *Moro-Naba*, J. Rouch ile D. Zahan'ın filmi. I.F.A.N. Budunbilimsel Filmler Komitesi yapımı. Aktaran: L. Makarius, "Du roi magique au roi divin", 1970 Yılı, s. 685. Bu koşutlugun kökleri eski Yunan'daki, Afrika tipi bir kutsal monarşide yatıyor kuşkusuz. Ancak, Oidipus mitosunu göz önünde tutulduğunda bu tarihsel varsayım ne denli meşru ve gerekli olursa olsun, henüz gerçek bir açıklama oluşturmuyor. Mitosun, ayinin, tragedyanın ve Afrika'daki olguların oluşturduğu bütünü açıklayabilmek için, tüm bu kültürel anıtların, özellikle de -çözümlemenin indirgenemeyecek terimini oluşturmadığı kesin olan- kutsal monarşinin arkasına gizlenmiş *reel* mekanizmayı bulmamız gerekiyor. İkame kurbanın rolünü, başka bir deyişle, son kurbanı kurbanın çevresinde oluşan ya da yeniden oluşan oybirliğini, karşılıklı şiddetten ileri gelen bir bunalımın vardığı sonuç olarak görmek zorundayız. Jean-Pierre Vernant'ın, "Ambigüité et renversement: Sur la structure énigmatique d'Oedipe roi"da (s.1271-2) bir araya topladığı, *Kral Oidipus* tragedyası çevresindeki çok sayıda mitos ve ayin olayı, günümüzde egemen olan ruhbilimsel anlayışların iyiden iyiye yetersiz kaldığını ve gerek "günah keçisi"nin, gerekse bununla ilişkili tüm görüngülerin özgün bir biçimde açıklanmasını engellediğini düşündürüyor:

Sophokles'in Kral ile günah keçisi arasındaki kutuplaşmayı (tragedyada Oidipus simasının temel özelliği olan bir kutuplaşma) icat etmesine gerek yoktu. Bu kutuplaşma Yunanlıların dinsel yaşamlarında ve toplumsal düşüncelerinde yerleşik olarak vardı zaten. Sophokles yalnızca yeni bir anlam kazandırdı ona; kutuplaşmayı, temel belirsizliği içindeki insanın simgesi durumuna getirdi. Sophokles bizim "tersine çevirme izleği" adını verdiğimiz izleği göstermek için *tyrannos-pharmakos* çiftini seçtiyse, bunun nedeni, bu iki kişinin, buldukları zıt konumlarda simetrik ve bazı bakımlardan da değiş tokuş edilebilir görünmeleridir. İkisi de grubun *kolektif* esenliğinden sorumlu *bireylerdir*. Homeros ve Hesiodos'ta toprağın, sürülerin ve kadınların doğurganlığı, Zeus'un oğlu olan krala bağlıdır. Hükümlerlik adaleti gereği, kral *amumôn* (lekesiz) kaldığında tüm kent gönence kavuşur, yolunu şaşırduğunda ise tek kişinin işlediği bu hatayı tüm kent öder: Tanrılar herkesin üstüne lanet yağdırır, *limos* ve *loimos* (kıtık ve veba) herkesi etkiler, erkekler ölür, kadınlar doğurmaz olur, toprak verimsiz, sürüler yavrusuz kalır. Bu durumda, halkın üstüne tanrısız afet inince, olağan çözüm kralın kurban

Oidipus mitosunun arkasındaki gibi, Afrikalı *pharmakos*'un arkasında da reel bir şiddet işleyişi, başka bir deyişle ikame kurbanın elbirliğiyle öldürülerek karşılıklı şiddetin sona erdirilmesi yatıyor. Neredeyse her yerdeki tahta çıkma ve yenilenme ayinlerinde, bazen de kralın gerçekten ve kesin olarak ölmesi durumunda, iki fraksiyon dövüşüyormuş gibi yapabiliyor. Bazen tüm halkın katıldığı bu ayin-

edilmesidir. Doğurganlığın efendisi o ise ve doğurganlık yok olduysa, hükümdarlık gücü bir anlamda tersine çevrilmiş demektir. Kralın adaleti suça dönüşmüştür, erdemi kire. En iyiler (*aristos*) en kötü (*kakistos*) haline gelmiştir. Lykurgos, Athamas ve Oinoklos mitoslarında, vebayı kovmak için kralın recmedildiği yani ayinle öldürüldüğü, bu olmazsa oğlunun kurban edildiği görülüyor. Ancak, bu liyakatsiz kral ya da tersine dönmüş hükümdar rolünün topluluk mensuplarından birine verildiğine de rastlanıyor. Bu örneklerde kral, kendi imgesinin içerdiği ne kadar olumsuzluk varsa bunların tümünü birine aktarıp onu kendi imgesinin tam tersi kılıyor. Sözelimi, *pharmakos* böyle, kralın kopyası gibi ama, tersine çevrilmiş bir kopya. Tıpkı festivallerde her şeyin altı üstüne gelip toplumsal hiyerarşi tersine çevrildiğinde taç giydirilen karnaval kralları gibi: Cinsel yasaklar kaldırılıyor, hırsızlık yasallaşıyor, tutsaklar efendilerinin yerini alıyor, kadınlar erkek giysileri giyiyor; demek ki tahtta da en kötü, en çirkin, en gülünç ve en suçlu olan oturacaktır. Ancak, festival sona erince bu ters kral sürgüne yollanacak ya da öldürülecek, kişiliğinde topladığı tüm düzensizliği de beraberinde götürerek topluluğu kirden arındıracaktır.

Vernant'ın burada bir araya getirdiği ne varsa, bunların tümü yalnızca Oidipus ve Afrika kralları için değil, daha binlerce ayin geleneği için de geçerlidir. Çünkü, söz konusu olan, şiddetin gerçek işleyiştir. Burada dinsel boş inançlardan kaynaklanan içi boş yapılanmalarla karşı karşıya olmadığımızı anlamak için, ikame kurbanı karşı oluşan oybirliği mekanizmasını kabul etmek yeterli oluyor. Bu nedenledir ki Sophokles'in oynadığı rolü, yeni bir süsleme ya da bir anlam ekleme olarak değil, tam tersine, gerek modern ruhbilim ve toplumbilimde, gerekse diğer eski mitoslarda her zaman mitik olan anlamın yoksullaştırılması, kısmen de yapıbozumuna uğratılması olarak görmek gerekir. Sophokles günah keçisi krala hiçbir "yeni anlam" katmıyor, yalnızca evrensel anlam kaynağına yaklaşıyor, o kadar.



sel çatışmalar çok net olarak her türden bölünmüşlüğü varlığını ve kargaşa içindeki kışkırtılmışlığın ancak ikame kurban mekanizmasıyla sona erdirilebildiğini gösteriyor. İkame kurbanı yöneltilen şiddet evrensel bir örnek oluşturuyorsa, bunun nedeni, gerçekten barış ve birlik getirebilmesidir. Bütün bir sürecin durmadan yinelenmesiyle kalmayıp ikame kurbanı da tüm çatışmaların hakemi, her tür hükümdarlığın somutlaşması durumuna getiren bir siyasal-ayinsel projeyi, olsa olsa, söz konusu kolektif şiddetin toplumsal açıdan etkili olmasıyla açıklayabiliriz.

Pek çok örnekteki tahta çıkma süreci, babayla oğul arasında ya da oğulların kendi aralarında bir ayinsel kavga içeriyor; Luc de Heusch'da böyle bir kavganın betimlemesini buluyoruz:

Ayin niteliğini hafife almamak gereken öncel-ardıl savaşları, hükümdarın ölümüyle sonuçlanıyor. Prenslerin, rakip erkek kardeşlerini bertaraf etmek için güçlü ve sihirli ilaçlar kullandıkları kabul ediliyor. Nkole'de bu kraliyet rekabetlerinin temelinde *düşman kardeşler* izleği yatıyor. Taraflar adayların çevresinde örgütleniyor ve kim hayatta kalırsa tahta o çıkıyor.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, gidişatı artık belirli bir modelin sıkı kurallarına göre düzenlenmiş olmayan bir çatışmada, gerek ayinin gerekse gerçek olayların bütünselliği bozuluyor ve ayini tarihten ayırmak olanaksızlaşıyor. Bu ayrılamazlığın kendisi de belirtisel. Ayin gelenekleri ancak somut siyasal ve toplumsal çatışmaların belirlediği yönde yol alırlarsa varlıklarını sürdürebiliyorlar. Öte yandan, ayin geleneğinin ayin olarak kalabilmesi için, çatışma anlatımını kesin çizgilerle belirlenmiş biçimler içinde sürdürmesi gerekiyor.

**Y**enilenme ayinleri konusunda yeterince ayrıntılı betimlemelerin bulunabildiği her yerde, bu ayinlerin de kurban bunalımının ve kurucu şiddetin az ya da çok değiştirilmiş biçimlerinden oluşan se-

naryoları yeniden ürettikleri görülüyor. Bir bütün olarak hükümdarlıkla bu ayın gelenekleri arasındaki ilişkiler, makrokozmosla mikrokozmos arasındaki ilişki gibidir. Svaziland'daki Incwala krallık ayinleri kapsamlı gözlemlere konu olmuştur.<sup>16</sup>

Ayinler başlarken krallar kutsal mekânlarına çekilmekte, güçlendirici zararlı maddeler içmekte, "sınıflandırmaya dayalı" bir kız kardeşle ensest suçu işlemektedir. Tüm bunlardan amaç, kralda *silwane* artışı sağlamaktır. "Vahşi hayvan gücünde olmak" diye çevirebileceğimiz bu terim krala özgü olmamakla birlikte esas olarak kralı tebaasından ayırt etmek için kullanılmaktadır. Kralın *silwane*'si her zaman en değerli savaşçılarınınkinden bile üstün sayılmaktadır.

Halk, hazırlık süresince krala karşı nefret doludur ve kralın kovulması isteğini dile getiren *simemo* adlı ilahiyi söylemektedir. Vahşi hayvan havasına her zamankinden daha çok bürünen kral, arada bir halka görünür. Çıplaklığı ve siyah boylarıyla bir tür meydan okuma tablosu çizmektedir. O zaman halkla krallık ailesi arasında göstermelik bir dövüş olur. Dövüşün konusu kralın ta kendisidir. Kral kadar olmasa da, güç veren zararlı maddelerden içip güçlenerek *silwane* kazanmış olan silahlı savaşçılar kutsal mekânların çevresini sarar. Yakınlarının alıkoymaya çalıştığı kralı ele geçirmeye çalışıyor gibidirler.

Burada çok küçük bir bölümünün özetini verdiğimiz ayinler sırasında, kralın simgesel olarak öldürülmesi de yer almaktadır. Bu simgesel öldürme, şiddetin insan kılığına girip sopasıyla *silwane* iletildiği ve "kızgın boğa"ya dönüştürdüğü bir inek aracılığıyla gerçekleş-

<sup>16</sup> T.O. Beidelman, "Swazi Royal Ritual", *Africa* XXXVI (1966), s. 373-405. Cook, P.A.W., "The Inqwala Ceremony of the Swazi", *Bantu Studies* IV, 1930, s. 205-10. – Gluckman, M., *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester, 1954. – Kuper, H., "A Ritual of Kingship among the Swazi", *Africa* xiv, 1944, s. 230-56. – Kuper, H., *The Swazi: a South African Kingdom*, New York, 1964. – Norbeck, E., "African Rituals of Conflict", *American Anthropologist*, LXV, 1963, s. 1254-79.

tirilmektedir. Dinkaların kurban ayinlerindeki gibi burada da savaşçılar hayvanın üstüne *hep birlikte ve silahsız olarak* atılmak ve hayvanı yumruklarıyla öldürmek zorundadırlar.

Tören sırasında, kral, yakınları, savaşçılar ve bütün halk arasındaki uzaklık geçici olarak yok olmaktadır. Farklılıkların bu biçimde ortadan kalkmasında hiçbir “kardeşleşme” yoktur. Buradaki farksızlaşma, tüm katılımcıları içine çeken şiddetten başka bir şey değildir. T.O. Beidelman ayinlerin bu bölümünü *dissolving of distinctions* (farklılıkların erimesi) olarak tanımlıyor.<sup>17</sup> Victor Turner ise *Incwala* ayinlerine, deyimini Shakespeare’deki anlamıyla bir *play of kingship* (kral olma oyunu) diyor.

Törenler heyecanı gitgide artıran bir mekanizmayı başlatmakta, oyuna dahil ettiği güçlerden beslenen bir dinamizmi harekete geçirmektedir. Kral bu güçlerin önce kurbanı, sonra ise mutlak egemeni olarak ortaya çıkacaktır. Önce bizzat neredeyse kurban olan kral, kendisini tam bir kurban sunucu durumuna getiren ayin içinde krallığı üstlenmektedir. Kralın rollerindeki bu ikililik şaşırtıcı olmamalı; şiddet oyununun *bütünü içinde* ikame kurbanın özümsemediğini, tüm oyuna egemen olduğunu doğrulayan bir ikililiktir bu. Kral, kurban konumundayken bile sonuçta bu oyunun efendisidir ve oyunun her ânında müdahale edebilecek yetededir. Tüm roller ona aittir; şiddetin başkalaşım süreci, verilen anlam her ne olursa olsun, kralın dışında olup bitiyor değildir.

Ayinde savaşçılarla olan çatışmasının doruğunda bir kez daha kutsal mekânına çekilen kral, oradan elinde bir maşrapayla çıkar ve maşrapayı saldırgan savaşçılardan birinin kalkanına atar. Bunun üzerine herkes dağılır. Budunbilimci H. Kuper’in aktardığına göre, bu verinin derlendiği güvenilir kaynaklar, savaş zamanlarında maşrapanın denk geldiği savaşçının ölmesi gerektiğini öne sürmüşler.

<sup>17</sup> Agy., s. 391, n.1.

Kuper, vurulan tek kişi olan bu savaşıyı ulusal bir günah keçisi olarak yorumluyor. Bu yorum, savaşıyı kralın bir *kopya/ikizi* gibi görmek anlamına geliyor; tıpkı daha önce gördüğümüz inek örneğindeki gibi, simgesel olarak kralın yerine ölen *kopyası*.

*Incwala*, yılın bitişinde başlayıp yeni yılın başlangıcında sona eren bir ayın. Bu geleneğin anmakta olduğu bunalım, zamansal bir döngünün sonuna denk geliyor. Ayınler doğal ritimlere uymaktaysa da, doğal ritimlerin şiddetten daha önde görüldüğü durumlarda bile ayınlerin asıl işlevinin bu ritimleri vurgulamak olduğu sanılmamalı. Ayin geleneklerinin mitoslarla birlikte asıl işlevi, şiddete kılığını ve yolunu değiştirerek içini boşaltmaktır. Törenlerin sonunda büyük bir ateş yakılmakta ve gerek ayınler gerekse yıl boyunca birikmiş olan ne kadar pislik varsa bu ateşte yakılmaktadır. Ayınlerdeki yaşamsal aşamalar şaşmaz bir biçimde temizleme ve arıtma simgeselliğiyle atbaşı gitmektedir.

**K**ral ailesindeki ensesti anlamak için, onu monarşi kurumunun Kayınlmaz bir parçası olan ayınler bağlamına yerleştirmek, kralı da geleceğin kurbanı, yani ikame kurbanın yerini alacak kişi olarak görmek gerekiyor. Dolayısıyla, ensest görece olarak ikincil bir rol oynuyor burada; amaç, kurban ediminin etkisini artırmak. Kurban edimi olmadan ensesti anlamak olanaksız; oysa kurban edimini, kendiliğinden kolektif şiddete olan doğrudan gönderme sayesinde, ensest olmadan da anlayabiliyoruz.

Kuşkusuz, son derece türevsel nitelikli biçimler söz konusu olduğunda, kurban sunumu tümüyle ortadan kalkarken ensestin ya da ensestle ilgili simgeciliğin varlığını sürdürmesi olanaklıdır. Bundan, kurban ediminin enseste göre ikincil olduğu, ensesti kurban ediminin aracılığı olmadan yorumlayabiliriz ve yorumlamamız gerekir gibi sonuçlar çıkarılmamalı. Çıkanlacak sonuç şudur: Oyunun aktörleri başlangıçtan o kadar uzaktadırlar ki artık kendi ayin gele-

neklerine Batılı (haydi “röntgencilerin” demeyelim) gözlemcilerin gözüyle bakmaktadırlar. Ensest *tam da tuhaflığından ötürü* sürüp gitmektedir. Ayinin çöküşünden (aslında bir bakıma hiç de çökmemiştir, çünkü başlangıçtaki yanlış anlamayı sürdürmekte ve pekiştirmektedir) geriye yalnızca ensest kalmakta, her şey unutulduğu halde ensest anımsanmaktadır. Afrika monarşisininin folklorik ve turistik aşamasında bulunuyoruz. Modern budunbilim ensesti hemen her zaman bağlamından yalıtmıştır; ensesti anlayamamaktadır, çünkü enseste özerk bir gerçeklik, çevresine göndermede bulunmaksızın kendi başına anlam taşıması gereken bir büyük yanlış görmektedir. Psikanaliz bu hatasında ayak diriyor; hatta denebilir ki psikanaliz, bu hatanın kaydettiği en büyük gelişmedir.

Ensest biçimindeki ihlal, krala krallık niteliğini kazandırıyor ama, ensest suçunun “sultanı” bir nitelik taşıması da, suçlunun ölümünü gerektirmesinden, o ilk seferdeki kurbanı anımsatmasından ileri geliyor. Bu hakikat, krallık ensestini zorunlu tutan toplumlar arasında hayli dikkate değer olan bir istisna türüne baktığımızda özellikle görünür durumda. Söz konusu istisnayı oluşturan toplumlar, krallık ensestini kesinlikle reddedenler. Bu reddin genel kuralla, yani ensestin genel ve kesin olarak yasaklanmasıyla bağlantılı olduğu, yasağa istisna tanınmamasından ileri geldiği sanılabilir elbette. Ancak, hiç de böyle değil. Bu toplumlarda krallık ensestinin reddedilme biçimi, çoğu toplumdakiyle aynı olmuyor; olağanüstü karşı önlemler alınıyor bu konuda. Kralın çevresindekiler, kralın yakın akrabalarını uzaklaştırıyor, krala güçlendirici maddeler değil, zayıflatıcı maddeler içiriyorlar. O kadar ki tahttan gelen ensest kokusu, komşu monarşilerdekinden daha az olmuyor.<sup>18</sup> Enseste karşı özel

<sup>18</sup> Nioka’lar şefflerine yaşamının geri kalan bölümü boyunca cinsel perhiz dayatıyorlar. Kralı tüm kadınlarını evlerine göndermek, artık hiç çıkarmayacağı bir penis kılıfı takmak ve zayıflatıcı ilaçlar içmek zorunda bırakıyorlar. Kasai Njumba’larında ise, zayıflatıcı madde almak zorunda

önlem alınması ancak kralın bu tür ihlallere olan özel yatkınlığını sürdürmesi durumunda meşruluk kazanır. Demektir ki her iki durumda da kral olmanın temel tanımı aynı kalıyor. Ensesti kesin bir biçimde dışlayan toplumlarda bile kral dışevlilikle ilgili kuralları çiğnemiş kabul edilen o ilk kurbanın yerini almaktadır. Kralın enseste özellikle eğilimli olduğu varsayımı da o ilk kurbanın soyundan, bir tür mirasçısı olmasından ileri gelmekte, aslın tüm özelliklerinin kopyada da bulunması beklenmektedir.

Genel kural olan mutlak ensest yasağı burada yeniden doğrulanıyor elbette; ancak, öylesine özel bir biçimde ki, buradakini istisnanın istisnası olarak görmek ve ensesti buradaki gibi reddeden kültürleri, zorunlu tutan kültürler çerçevesinde yorumlamak yerinde olacak. Asıl soru şu: Ensest hep o ilk baştaki sürgünden, atalardan ya da kurucu efsane kahramanından kaynaklanıyor diye bilinmesine karşın, neden, birbirine çok yakın komşular olarak yaşayan toplumlardan birinde son derece yararlı, diğerinde ise son derece zararlı sayılabiliyor? Dinsel bakışları –krallık ensesti dışında– birbirine çok yakın olan topluluklarda böylesine kesin bir çelişkinin varlığı, ilk bakışta, akla uygun her tür yoruma meydan okur görünüyor.

Önce şunu belirtmek gerek: Hatırı sayılır yaygınlıktaki bir kültürel alanda krallık ensesti gibi bir dinsel izleğin varlığı, terimin gele-

olan kişi “kadın şef” ya da şefin birinci kadını oluyor: Bu maddeler o kadar etkili ki kalıcı kısırılık yapıyor ve aylık kanamaları tümüyle yok ediyor. Bu geleneklerdeki aşırılık, krallık ailesindeki ensest alışkanlığı ile dışevlilik kuralları arasındaki çatışmayla açıklanabilir. Gerçekten de, Pende’ler, şeflerinin ensestine hiçbir hoşgörü göstermemektedir. Hekim olan bir şef, kız kardeşinin kasığındaki apseyi tedavi ettiği için görevinden alınmıştır: “Kız kardeşini çıplak gördün, artık şefimiz olamazsın dendi kendisine.” L. Makarius, agy., s. 671. Pende’lerle ilgili olarak, bkz. L. Sousberghe, “Etui péniens ou gaines de chasteté chez les ba-Pende”, *Africa*, XXIV, 1954; “Structure de parenté et d’alliance d’après les formules Pende”, *Mémoires de l’Académie royale des sciences coloniales belges*, c. IV, fas.1, 1951, Bruxelles, 1955.

neksel anlamıyla bazı “etkilenmeler”in varlığını düşündürüyor. En-  
sest izleğinin bu kültürlerin tümünde “kökensel” olamayacağını  
yadsıyacak değiliz. Peki, bu durum, genel varsayımımızın geçersiz-  
leştiği anlamına gelir mi?

Kurucu şiddet, *her tür* mitolojik ve ayinsel anlamların matrisidir:  
İleri sürdüğümüz sav bu. Savımızın doğrulanması, son derecesine  
varmış, mutlak ve tam olarak kendiliğinden olan bir şiddetin varlı-  
ğını gerektiriyor. Bu ilk şiddetin eksiksiz özgünlüğü ile, diğer uçta-  
ki eksiksiz ayinsel yineleme arasında, sonsuz sayıda bir dizi kolektif  
ara deneyim olduğunu düşünebiliriz. Büyük bir bölgede dinsel ve  
kültürel izleklerin ortak olması, yerel düzlemdeki söz konusu ara bi-  
çimleri alabilen, gerçek ama sınırlı bir mitik ve dinsel güç sahibi ku-  
rucu şiddet deneyimlerinin varlığını hiçbir biçimde engellemiyor.  
Aynı mitoslarla aynı inançların böylesine çok yerel çeşitlemesi olma-  
sını, aynı tanrıların doğum yeri olarak birbirinden çok farklı kentle-  
rin gösterilmesini böyle açıklayabiliriz.

Öte yandan şuna dikkat etmek yerinde olacak: Mitoslar ve ayin-  
ler sonsuz sayıdaki çeşitlemelerinde ayrıntılı ve incelikli gelişmeler  
gösterebilmekle birlikte, aralarında ensest de bulunduğu birkaç  
büyük izlek çevresinde dönmektedir. Kurban bunalımından, yani  
farklılıkların yok olmasından tek bir bireyi sorumlu görme eğilimi  
doğar doğmaz, o bireyi evlilik kurallarının temel kurallarını yıkan,  
başka bir deyişle temelde “ensest ediminde bulunan” biri olarak ta-  
nımlamak zorunluluğu doğmaktadır. “Ensest suçu işlemiş sürgün”  
izleği evrensel değilse de, birbirinden tümüyle bağımsız kültürlerde  
ortaya çıkabiliyor. Bu da, çok geniş bir bölgedeki kültürel yayılma  
fikriyle bağdaşan bir durum.

İkame kurban varsayımı sayesinde, yayılma tezlerinin fazla mut-  
lak edilginlik ve sürekliliğiyle, bütün bir modern biçimciliğin fazla  
mutlak kesinticiliği arasında bir değil bin ara birim tanımlanabilir.  
Bu varsayım, bir ana kültürden öğeler alınması olgusunu dışlamıyor;

yalnızca, alınan öğelere, alan kültür içinde belirli bir özerklik tanıyor. Böyle bir özerklik, iki komşu kültürde açık bir biçimde kral makamındaki kişiyle doğrudan bağlantılı olarak algılanan aynı tür bir mutlak ensest talebi ile mutlak ensest yasağı arasındaki tuhaf çelişki için yorum olanakları sunuyor bize. Ensest izleğini, karşımıza çıktığı her durumda yerel deneyimler düzeyinde yorumlayabiliyoruz.

Ayinsel düşünce, kurucu mekanizmanın yinelenmesi anlayışına dayanıyor. Düzenleyen, barış getiren, uzlaşma sağlayan oybirliği her zaman kendi tersinden, yani bölen, düzleyen ve yıkan bir şiddetin doruğa varmasından sonra geliyor. Kötü şiddetten, düzenin ve barışın oluşturduğu o yüce iyiliğe geçiş, neredeyse bir anda gerçekleşiyor; ilksel deneyimin iki zıt yüzü yan yana geliyor. Topluluğun oybirliğine yeniden kavuşması, kısa ve dehşet verici bir "zıtların birliği"nde gerçekleşiyor. Dolayısıyla, bazı şiddet biçimlerini barındırmayan, şiddetin iyileştirilmesinden çok bunalımın kendisiyle bağlantılı bazı anlamları benimsemeyen kurban ayini yoktur. Ensest, bunun örneklerinden biri. Krallık ailesindeki ensest, zorunlu tutulduğu sistemlerde kurtarıcı sürecin bir parçası, yeniden üretilmesi zorunlu bir edim gibi görülüyor. Burada anlaşılamayacak hiçbir şey yoktur.

Ancak, ayin geleneklerinin temel, hatta tek işlevi, kurban bunalımının geri dönmesini önlemektir. Ensest, kurban bunalımından ileri geliyor ve ikame kurbanla atfedildiği durumlarda da, sapmış biçimiyle bile olsa kurban bunalımı anlamını taşıyor. Demek ki ayinsel düşünce, ikame kurbanla bağlantılı bile olsa ensesti bir kolektif kurtuluş etmeni olarak görmeyi reddetmekte, tam anlamıyla bir kötücül edim saymaktadır: İlk kurban bunalımındaki kurbanın veliahtına ve temsilcisine özgü olduğunda bile topluluğu bulaşıcı şiddete daldırma rizikosunu taşıyan bir edim.

Ensest, önlenmesi gereken kötülükle bir ve aynı şey. Ancak, bu kötülüğü önlemek amacıyla, kötülüğün doruğundan ayrılmayan



bir iyileşmenin yinelenmesi yolu tutuluyor. Ayinsel düşünce, çözülmeyen bir parçalanmışlık sorunuyla, daha doğrusu, çözümü ister istemez bir keyfilik ögesi içeren bir sorunla karşı karşıya. Ayinsel düşünce, iyi ile kötünün aynı gerçekliğe ait iki yön olduğunu kabul etmeye bizden çok daha hazır; ne var ki bu kabulünde sonuna kadar gitmiyor: İnsan kültüründeki diğer her tür tarzdan daha az farklılık içeren ayin gelenekleri bile farklılık içermek zorunda; ayin gelenekleri, bunalımın korkunç bir biçimde silmiş olduğu farklılığı pekiştirmek için var. Şiddet ile şiddet dışı arasındaki fark, ne keyfidir, ne de hayali; ne var ki insanlar bu farkı her zaman, en azından bir bölümüyle, şiddetin içindeki bir farklılık olarak anlıyor. Ayini olanaklı kılan da bu. Ayin, kötü bir karşılıklı konumlanmaya dayandığı için “kötü” olarak kalan bir şiddete karşı, belirli bir şiddet türünü, topluluk için gerekli gibi görüneni, “iyi” şiddet olarak seçiyor. Demek ki ayin, “kötü” olmayı sürdüren diğer ensest biçimlerine karşı, belirli ensest biçimlerini “iyi ensest,” örneğin, krallık ensesti olarak seçebilmektedir. Aynı şekilde, her tür ensest biçiminin kötü olduğuna da karar verebilmekte, yani ensesti, kurban edimiyle doğrudan ilgili olmasa bile en azından krallık makamındaki kişinin kurban bunalımı açısından etkili olmasına katkıda bulunabilecek olan edimler arasında saymayı reddedebilmektedir.

Kötücül şiddetin iyicil şiddete doğru başkalaşmasının her tür insan topluluğu için taşıdığı temel önem ve her toplumda bu başkalaşımın sırrına erme konusundaki yine temel nitelikli yetmezlik verili olduğundan, insanlar ayine mahkûm oluyor ve ayin geleneği de hem birbirine çok benzeyen, hem de birbirinden çok farklı biçimlerde kendini gösterebiliyor.

Ayinsel düşüncenin krallık ensesti konusunda aynı verilerden hareket ederek birbiriyle taban tabana zıt iki farklı çözümü benimseyebilmesi, kötücül şiddetle iyicil –kurban edimindeki– şiddet arasındaki farkın aynı anda hem keyfi hem de temel önemde olma özel-

liğini ortaya koyuyor. Her kültürde, benimsenen çözümün arkasında, bunun tersi olan çözümü de aynı derecede duyumsayabiliyoruz. Ensest, zorunlu kılındığı her yerde, krallık ailesi içinde bile olsa ceza gerektirdiğine ve kralın öldürülmesini meşrulaştırdığına göre, her durumda kötücül sayılıyor demektir. Buna karşılık, krallık ensesti, kralın özel eğiliminden ve insanlara esenlik getiren şiddetin ayrılmaz bir parçası olması nedeniyle, yasaklandığı yerlerde de, sağladığı yararlarla bağlantılandırılıyor.

Birbirine böylesine zıt anlamlar taşımasına karşın, yapısal bir satranç tahtasındaki herhangi bir karede yer alabilecek basit bir piyon değil ensest. Züppelik ya da moda gibi nedenlerle kompozisyona eklenebilecek ya da kaldırılıp atılabilecek incik boncuk da değil. Ensest ne salt biçimsel bir yapısalcılıkla dramatik etkisinden tümüyle soyutlanmalı, ne de psikanalizle bir olunup anlamın anlamı durumuna getirilmeli.

**O**rtodoks Freudculuğun en zayıf olduğu yer, genel budunbilim düzlemidir. Krallık ensestinin, hatta Oidipus mitosunun psikanalitik yorumu yoktur. Afrika monarşileriyle Oidipus mitosu arasındaki şaşırtıcı ilişkilerin yorumu da yoktur. Freud'un işaret parmağı baba katline ve enseste çevrilmiştir, o zamandan beri de başka bir şey çıkmamıştır. Çoğu araştırmacı, hatta psikanaliz karşıtları, psikanalizin güçsüzlüğünü alanın böylesine yakından ilişkide olduğu bir noktada saptamak yerine, ensest izleğiyle yakından ya da uzaktan ilgili olan her şeyi üstü örtülü bir biçimde psikanalize bırakmaktadır. Çağımızda hiç kimse, Freud'a doğru şöyle bir şapka çıkarmadan, krallık ensesti sorununu ele alamıyor. Oysa psikanaliz krallık ensesti konusunda belirleyici olabilecek, bizim anlama susuzluğumuzu giderebilecek, Freud'un doruklarını anımsatabilecek hiçbir şey söylemedi, söyleyemez de.

Batı kültüründe XIX. yüzyıl sonlarında ensest izleğinin mutlak

yokluğu Freud'a bütün bir insan kültürünün, evrensel düzeyde basılanmış bir anneyle ensest arzusuyla eğilip büküldüğünü düşündürüyordu. İlkel mitolojide ve ayin geleneklerinde ensestin varlığı, bu varsayımın parlak bir doğrulanması olarak yorumlanıyordu. Ancak, psikanaliz belirli bir kültürde ensestin yokluğunun nasıl ve ne diye bin bir başka kültürdeki var oluşuyla tam olarak aynı anlama geleceğini göstermeyi hiçbir zaman başaramadı. Freud yanılıyordu kuşkusuz; ancak, genellikle haklıydı yanılmakta. Freud'un hatalı olduğunu iddia edenler ise, genellikle haksız nedenlerle doğru söylemekte.

Freud, Oidipus mitosundaki baba katlinin ve ensestin arkasında tüm insan kültürü için temel önemde bir şeylerin bulunduğunu seziyordu. Yapıtını yaratmakta olduğu kültürel bağlam, ikame kurbanına atfedilen suçlarda, tüm insanların gizli arzusunu, her tür insan davranışının anahtarını bulduğunu sanma noktasına, neredeyse yazgısal bir biçimde sürüklemişti onu. Çağının bazı kültürel tanıklıkları, baba katlinin ve ensestin yokluğu gibi bir bölümüyle tanımlanabilen bazı yoklukların ışığında az ya da çok şifresi çözülebilecek türdendi. Mitoslarla dinlere gelince, bunlarla ilgili olarak, kısmi ve sınırlı bile olsa, öncekine benzer hiçbir başarı gösteremedi psikanaliz. Baba katli ve ensest gün yüzüne çıktığında arkasında neyi saklıyor olabilir? Daha iyi gizlenmiş bir başka baba katliyle ensesti mi? Bu savı seve seve kabul ederdik ama, diğer mitos izleklerini ya da gerçek bir deneyim olarak ayin gelenekleri çerçevesinde ensestin kendisini aydınatabilecek hiçbir şey içermiyor.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Psikanalitik varsayımlara en uygun durum, kuşkusuz, tüm gezegenin mitos ve ayin külliyatı içinde baba katline ve enseste hiçbir göndergenin bulunmaması olurdu. Böyle olmayınca, psikanalizin de baba katline ve enseste durmadan göndermede bulunulmasına uyarlandığını görüyoruz. Hakikatin bu aşırı uçlarla hiçbir ilgisi yok. Baba katli var, ama suç oluşturan diğer ihlallerle aynı ya da aşağı yukarı aynı statüde. Ensest var ama, yine aynı durum geçerli. Ensestin çeşitli biçimleri arasında, anneyle

Psikanalizin yapmadığını yapmayı başaran bir yorum çıkmadığı sürece, psikanalizin savları gözümüzü boyayabilecektir. Bununla birlikte, mitoslarda ve ayinlerde görülen ensest altına Freudcu temelden başka, ona çok yakın ama aynı zamanda ondan çok uzak bir gizli temel döşemeyi bir kez başarıp psikanalizin hiçbir zaman en küçük bir ışık tutmadığı izleklerin ışıdığını görmeye başladık mı, Freud'un kuramının artık tükenmekte olup olmadığı sorusunu da sorabiliriz.

Afrika monarşilerindeki gibi Oidipus mitosunda da, anneye olsun ya da olmasın, ensest ilişkisi, indirgenemeyen ve birincil bir veri değil. Tıpkı mitosları dolduran baba katli ve diğer suçlar gibi (diğer her tür sapkınlık, hayvansılık ve canavarlık gibi), kendisinin dışındaki bir şeylere yapılan, çözülebilir bir gönderme o da. Tüm bu

ensest ilişkisi ancak *primus inter pares* (eşitler arasında birinci) rolünü oynuyor olabilir; bu rolünün önüne ancak kız kardeşe ya da daha başka bir akrabayla olan ensest ilişkisi geçmiş olabilir, ama "bilinçdışı"nın bize oynayacağı bir oyunu fark edemeyeceğimiz kadar ve sistematik olarak değil. Hangi yönden bakarsak bakalım, psikanalizin durumu, oyların yüzde 99,8'ini ya da binde 3'ünü almayı bekleyen bir totaliter partinin, seçim sonuçları alındığında kendisini "başa baş" durumda bulması gibi, biraz gülünç; başka bir deyişle, psikanaliz, kendi ilkeleriyle çelişmesine yol açan birtakım "yakınlık"larla ve taktik yalpalamalarla baş başa.

"Oidipus tipi" çok sayıdaki mitosta yakınlar arası şiddetle ilgili bir istatistik çalışması yapılmıştı. Murdock tarafından tanımlanan altı büyük kültürel bölgeye az çok eşit bir biçimde dağılmış elli kültür içine stratejik bir biçimde yerleşmiş olan mitosları konu alan bu çalışmanın sonucunda, Clyde Kluckhohn'un elde ettiği vargılar şunlar: "Yakın akrabalar arasındaki fiziksel şiddete dayalı uzlaşmaz düşmanlıkları temel bir mitos örüntüsü sayan tez, çok iyi kanıtlara dayandığından, savunulabilir bir tezdur. Ancak, yorumda aşırılığa kaçılmadığı sürece ne baba katli örüntüsü bütünüyle savunulabilir, ne de Lord Raglan'ın kral katli." ("Recurrent Themes in Myth and Mythmaking", *Myth and Mythmaking* içinde, ed. Henry A. Murray, Boston, 1968.) Kuşkusuz, bu istatistiklere verdiğimiz önem son derece görelidir.

izlekler ve daha başkaları, şiddete dayalı farksızlaşmayı tanımlamaktan çok, gizliyor. Mitosun asıl baskılanmış olan yönü, şiddete dayalı farksızlaşmadır. Bu yön, temelde arzu değil, korkudur: Mutlak şiddetten duyulan korku. Bu adı konmamış terörün, arzudan öte ve arzuyu susturabilecek, karşısında zafer kazanabilecek güçte ve yetide olduğu yadsınabilir mi?

Baba katlinin ve ensestin yaygınlaşması, kurban bunalımının doğuşunu temsil ediyor. Tek bir kişiyle sınırlı baba katli ve ensest ise, bütünüyle ikame kurbanın üstüne atıldığından, el çabukluğuyla gizlenmiş bütün bir bunalımın yarı saydam maskesini oluşturuyor. Mitoslarnın gizlenen temeli cinsellik değil. Cinsellik asıl temel değil, çünkü açığa vuruluyor. Cinselliğin temele dahil olmasının nedeni, şiddet ile paylaşacak kozu olması ve şiddetin patlak vermesi için bin bir fırsat yaratması. Doğa olayları gibi cinsellik de mitoslarda reel olarak yer alıyor; cinsellik mitoslarda doğadan bile daha önemli bir rol oynamakla birlikte, baba katli ve ensest örüntüsünde cinselliğin ön planda bulunması, oynadığı rolü tam olarak belirleyici kılmıyor. Cinsellik, salt bireysel bir şiddet ile ilişkiliniyor ama, sonu gelmez karşılıklı şiddeti, o mutlak tehdidi perdeleyen bir şiddet bu. Söz konusu tehdit, ikame kurbanın sağladığı korunma –başka bir deyişle, yanlış anlama– olmasa, hiç kuşkusuz, insanlığı yok edebilecek olan tehdittir.

Mitolojik izleklerin insanların doğa olayları karşısında duyduğu korkuyu anlattığı fikri, XX. yüzyılda yerini bu izleklerin, insan arzularındaki salt cinsel ve “ensest nitelikli” hakikat önünde duyulan korkuyu anlattığı fikrine bıraktı. Her iki varsayım da mitiktir; ikisi de, tıpkı bugüne değin önerilmiş olan diğer tezler gibi, mitosun birer uzantısı olarak, aynı yanlısamayı sürdürmekte, mitosun her zaman gizlemiş olduğunu gizlemektedir. Yine de bu iki tezin aynı sepete konulmaması gerekir. Freud, öncellerinden “daha az” mitiktir; cinsel yaşamın insan şiddetine olan bağlılığı, yıldırımın ya da depre-

min bağıllığından daha fazladır ve her tür mitik gelişmenin gizli temelini onlardan daha yakındır. “Çıplak” ve “salt” cinsellik, şiddetin devamı gibidir; hem şiddetin taktığı son maskedir, hem de şiddetin kendini açığa vuruşunun başlangıcı. Tarihsel olarak “cinsel özgürleşme” dönemleri genellikle şiddetin patlak vermesi öncesine denk gelmektedir ve bu, Freud’un yapıtı için de böyledir. Bu yapıtın dinamizmi, *Totem ve Tabu*’daki belirsiz girişime ve ölüm içgüdüsü gibi kavramlara doğru yol aldıkça, başlangıçtaki tüm-cinsellikçiliği aşma eğilimine girmiştir. Dolayısıyla, Freud’da, kendi baskılanmış ögesinden daha temel bir baskılanmış ögenin açığa çıktığı bir aşamaya doğru bir gidiş görmek olanaklıdır. Freud’un, bulanık bir biçimde, kurban edimiyle ilgili bazı yanlış biçimlerinin hâlâ gizlediği mutlak şiddete doğru yol almış olduğu söylenebilir.



## BEŞİNCİ BÖLÜM: DIONYSOS

Neredeyse her toplumda uzun süre ayin niteliğini koruyan *festivaller* vardır. Modern gözlemci festivalleri daha çok yasakların çiğnenmesi olarak görüyor. Buralarda cinsel düzlemdeki yakışıksız davranışlar hoşgörülmemekte, yer yer de gerekli sayılmaktadır. Bazı toplumlarda bu durum yaygın enste kadar gidebilmektedir.

İhlal olgusunu, farklılıkların silinmesi gibi daha genel bir çerçevede ele almak gerekir: Aile ve toplum içindeki hiyerarşiler geçici olarak ortadan kalkıyor ya da tersine dönüyor. Çocuklar anne ve babalarına, hizmet elemanları efendilerine, toprağa bağlı köylüler derebeylerine itaat etmez oluyor. Festivalin estetik yönünde, farklılığın ortadan kalkması ya da tersine çevrilmesi izleğini görmek olanaklı: Bağdaşmaz renklerin karışımı, kılık değiştirmeler, alacalı bulacalı elbiseleri ve abuk sabuk sözleriyle delilerin varlığı gibi. Festivalde doğa karşıtı birliktelikler, en beklenmedik karşılaşmalar da geçici olarak hoşgörülüp yüreklendiriliyor.

Beklenebileceği üzere, farklılıkların silinmesi genellikle şiddet ve



çatışmayla bağlantılı. Astlar üstlere hakaret ediyor, toplumun çeşitli grupları birbirlerinin gülünç ve kötü yanlarını alaya alıyor; düzen-sizlik ve anlaşmazlık hüküm sürüyor. Çoğu kez oyunlar, yarışmalar, spor karşılaşmaları biçiminde olmak üzere, düşmanca rekabet ken-dini gösteriyor. Her yerde işler duruyor, herkes kendini aşırı bir tüketime veriyor, hatta kolektif gereksinimler için aylarca biriktirilmiş besinler çarçur ediliyor.

Festivaller kurban bunalımını anma törenleridir, bunda kuşku yok. İnsanların neşe içindeyken böylesine korku verici bir deneyimi anımsamaları tuhaf görünebilirse de, bu gizemi yorumlamak kolaydır. Sözcüğün tam anlamıyla festivale ait olan öğeler, dikkatimizi en çok çekip sonuçta festivale damgasını vuranlar, evrim sürecinin so-nunda varlığını sürdüren öğeler olmaktadır ama, festivallerin varlık nedenini oluşturan öğeler değildir bunlar. Sözcüğün tam anlamıyla festivaller, hem doruk hem de vargı noktasını oluşturan kurban edi-mine hazırlıktan ibarettir. Roger Caillois, olası bir festival kuramını kurban kuramına dayandırmak gerekir diye yazıyor.<sup>1</sup> Neşeli bir an-ma töreninin konusu farklılıklar bunalımı ve karşılıklı şiddet olabi-liyorsa, bunun nedeni, bunalımın ve şiddetin sonunda ulaşılan arın-dırıcı çözüm için zorunlu görünmesidir. Kurucu oybirliğinin iyicil niteliği, geçmişe yansılma ve böylece bunalımın kötücül yönlerini gitgide daha çok renklendirme eğilimindedir. Böyle bir durumda bunalım da tersine çevrilmiş oluyor. Şiddete dayalı farksızlaşma kendi lehine çalışan bir yananlam ediniyor ve bu yananlam sonuçta söz konusu farksızlaşmayı bizim festival dediğimiz şeye dönüştürü-yor.

Daha önce de bu türden bazı yorumlar yapmıştık; bunlar, en azından bir bölümüyle, festivaller çerçevesinde geçerli olabilir. Örneğin, ayinlerdeki ensest sonuçta kurban ediminden neredeyse ba-

<sup>1</sup> *L'Homme et le Sacré* (Paris, 1950), s. 127.

ğimsız gibi görünen bir iyicil değer kazanmıştır. Bazı toplumlarda soylular, hatta esnaf, bazı zor girişimlere hazırlanırken “şans getirmesi” için az ya da çok kaçamaklı bir biçimde ayinsel eneste başvurmaktadır. Afrika krallarının tahta çıkma ve yenilenme ayinleri genellikle festivallerinkine yakın nitelikler taşımaktadır. Aynı biçimde, asıl hükümdarın olup bitene doğrudan karışmadığı bazı festivallerde geçici bir kral, bazen bir “deliler kralı” bulunuyor ve sıra kurban sunulmasına geldiğinde bu kralın kurbandan başka bir şey olmadığı görülüyor. Festivalin sonunda öldürülecek olan ya geçici kraldır ya da temsilcisi. Öyle görünüyor ki, gerçek ya da hayali, kalıcı ya da geçici her tür hükümdarlık, kaynağını her zaman ikame kurbanla uygulanmış olan o ilk şiddetin yorumunda bulmaktadır.

Festivallerin işlevi diğer kurban ayinlerinin işlevinden farklı değil. Durkheim’ın çok iyi anlamış olduğu üzere burada söz konusu olan, o ilk baştaki deneyimi yineleyerek, her tür canlılığın ve her tür verimliliğin kaynağı olarak algılanan bir kökeni yeniden üretmek yoluyla kültürel düzeni canlandırıp yenilemektir. Gerçekten de, topluluk birliğinin en sıkı olduğu, sonu gelmez şiddete yeniden düşme korkusunun en yoğun olduğu uğraktır bu.

İlkelerin gözünde kültürel düzen, asla yadsınmayacak, değişikliğe uğratılmayacak ya da herhangi bir biçimde yumuşatılmayacak, korunması ve güçlendirilmesi gereken, kırılğan ve değerli bir varlıktır. Dolayısıyla, festivalin arkasında, “tabu”larla ilgili olarak ne bir kuşkuculuk, ne bizlerin belirgin özelliği olup ilkel dinsel düşünceye de yansıttığımız hınç vardır. Çağdaş ruhbilimsel toplumbilimin kremalı pastası olan şu ünlü “*gerginliklerin giderilmesi,*” dillere persenk olmuş “gevşeme,” ayin ediminin tek bir yönünü, o da eksik olmak kaydıyla ve başlangıçtaki ayine tümüyle yabancı bir anlayışla kavrayabilmektedir.

Festivallerdeki şiddet oyunu, kurban bunalımıyla bu bunalımın çözümü arasında bir süreklilik olduğunu varsayan yoruma dayanı-

yor. Artık mutlu sondan ayrılmaz duruma gelen bunalımın kendisi de bir eğlence konusuna dönüşüyor. Ancak bu, olası tek yorum değil. Kral ailesindeki enest dolayımıyla gördüğümüz üzere, bunalımla sonucu arasındaki ilişkileri konu alan dinsel düşünce, birbirine zıt iki ayrı yoldan gidebiliyor yoruma: Bunalımla çözüm arasında bazen bir kesinti dikkat çekiyor, bazense kesintisizlik. Bu iki yorumun ikisi de bir bölümüyle doğru, bir bölümüyle yanlıştır. Bunalımla kurucu şiddet arasında hem belirli bir süreklilik hem de belirli bir kopukluk bulunmaktadır. Dinsel düşünce bu iki çözümden ya birini ya da ötekini benimsemekte ve daha sonra, başlangıçta az kalsın diğer çözümü benimseyecek durumda olmasına karşın, benimsediği çözüme ısrarla bağlı kalabilmektedir.

Bazı toplumların, ikinci çözümü, yani kurucu şiddet ile bunalım arasında kopukluğu vurgulayan çözümü seçeceğini neredeyse önsel bir biçimde düşünebiliyoruz. Bu nedenle, az önce andığımız biçimdeki festivalin yanı sıra, bir de *karşı-festival* bulunması beklenir: Bir kurban edimi olarak gerçekleşen sürgün ayinlerinin öncesinde şirazesinden çıkmış bir düzensizlik değil, aşırı derecelere varmış bir kemer sıkmanın, yasaklara uyulması konusunda fazlasıyla sıkı önlemlerin hüküm sürdüğü bir dönem yer almaktadır; topluluk böyle bir durumda karşılıklı şiddet döngüsüne düşmemek için olağanüstü önlemlere başvuracaktır.

Gözlemler bu söylediklerimizi doğruluyor. Bazı toplumlarda festivallere aynı zamanda hem –dönemsellik, olağan etkinliklerin kesintiye uğraması ve elbet, kurban edimi çerçevesinde sürgüne yollama açılarından– çok benzeyen, hem de hiç benzemeyen ayin gelenekleri bulunmakta ve bunlar budunbilimsel yorum düzleminde, bazen zorunlu tutulan, bazense tam tersine reddedilen krallık enstetine benzer bir bilmece oluşturmaktadır. Bu karşı-festivallerde kültürel yasaklar, bırakın geçici olarak kaldırılmayı, fazlasıyla güçlendirilmiş durumdadır.

Svaziland'daki Incwala krallık ayinleri pek çok açıdan karşı-festival tanımına denk düşüyor. Bu ayinler süresince en meşru cinsel ilişkiler bile yasak. Sabahları geç kalkmak da. İnsanların, deyim yerindeyse, kendi kendileriyle bile fiziksel temastan kaçınmaları gerekiyor. Yıkanmak yasak, başını kaşımak yasak vb. Tüm varlıklar, yakın bir kirlenme, yani şiddet tehdidiyle karşı karşıya. Şarkı söylemek, bağırarak yasak. Eğlenirken fazla gürültü yapan çocuklar azarlanıyor.

Frazer, *The Golden Bough/ Altın Dal*'da karşı-festivale iyi bir örnek veriyor: Altın Kıyısı'ndaki Cape kabilesinin ayinleri. Bu ayinlerde dört hafta boyunca tamtamlar ve tüfekler susmakta, boş sözler hoşgörülmemektedir. Ortaya çıkabilecek anlaşmazlıklarda, sesler yükseldiğinde, çatışma halindeki taraflar şefin önüne çıkarılarak kendilerine hiç ayrımsız hatırı sayılır cezalar verilmektedir. Yitirilen sürülerden kaynaklanan kavgaları önlemek için, başıboş kalmış hayvanlar bulana ait olmakta, asıl sahipleri şikâyetle bulunamamaktadır.

Tüm bu önlemlerin şiddete dayalı anlaşmazlık tehditlerinin önüne geçmeye yönelik olduğu açıktır. Frazer bir yorumda bulunmuyorsa da, budunbilimci olarak kuramsal görüşlerinden çok üstün olan sezgisi, bu tür ayinleri festival sınıfına sokmasını sağlıyor. Karşı-festival mantığı, festival mantığından daha karışık değil. Söz konusu olan, şiddete dayalı oybirliğinin iyicil etkilerini yeniden üretmek ve bir yandan da festival öncesindeki, bu kez olumsuzluklarıyla bellekte olan o korkunç aşamaları olabildiğince kısaltmaktır. Arındırıcı nitelikteki iki ayin arasında geçen sürenin uzunluğu her ne olursa olsun, ilk ayin geçmişte kaldıkça şiddet patlaması olasılığının da artacağı açıktır. Kirlilik artmaktadır; ayinden hemen önceki, her durumda kurban bunalımıyla ilişkili olan dönemde olağanüstü bir sakınımla hareket etmek gerekmekte, topluluk kendisini gerçek bir mühimmat deposu gibi algılamaktadır. Gözü dönmüş eğ-

lenceler kendi tersine dönüşmüş, gürültülü Bakkhos festivalinin yerini oruç almış, ancak ayinin amacı değişmemiştir.

Festivalin ve karşı-festivalin ötesinde, bunalımla düzenin sağlanması arasındaki ilişkinin daha karmaşık, daha ayırtılı bir yorumuna denk düşen “karma” biçimlerin de bulunması beklenir; yorum, hem sürekliliği dikkate almalıdır, hem kopukluğu. Yukarıda gördüğümüz yön değiştirme, belki de, en azından belirli örneklerde kurucu şiddetin uzaklaşmasıyla bağlantılı, dolayısıyla mitik birikimin izlerini taşıyan, geç kalmış bir görüngüdür. Modern gözlemci, kendi önyargılarına uygun düşen bu yeni farklılaşmayı benimsemekte, bazı durumlarda daha da mitik kılmakta ya da bütünüyle yeniden yorumlamaktadır.

Festivallerin gerçek niteliğini yanlış anlamamızın nedeni, ayin geleneklerinin arkasında kalan olayların gitgide gözden yitmesidir. Asıl konu yitip gidiyor; aksesuar, asıl parçanın önüne geçiyor. Böyle bir durumda, ayin geleneğinin birliği bozularak tekli ve birbirine zıt perspektiflere bölünüyor. Dinsel düşüncenin bizim bilmezliğimize yakın bir noktaya geldiği anda, ayin geleneği de gecikmiş ve türevsel bir biçimine ulaşıyor, oysa bizler temel önemde saydığımız bir özgüllük ve özgünlük buluyoruz onda. Karşı-festivallerdeki çilecilik ve perhizler bize festivale en ters şeyler gibi geliyor; oysa ikisi genellikle “diyalektik” denge içinde. Ayin gelenekleri, ayakta kaldıkları her yerde aynı kökenden geliyor ve asıl işlevlerinden ne kadar uzaklaşırlarsa birbirlerinden de o kadar farklılaşıyor, daha da farklılaştırıcı bilimsel yorumlara konu olmaya başlıyorlar. Bilimsel açıklamalar ister istemez bu yönde karar kılıyor.

Modern dünya, özellikle Frazer’dan bu yana, eskiden bazı festivallerde insanların kurban edilmiş olduğunu biliyor; bununla birlikte, bu geleneğe ait tüm ayırıcı özelliklerin ve çeşitlemelerin, doğrudan ya da dolaylı olarak, temeldeki bir kolektif şiddete, kurtarıcı bir linç olgusuna dayandığı kuşkusunu duymaktan uzak. Oysa kurban

edimi olarak her tür öldürme olayının ortadan kalktığı örneklerde bile aynı temelin geçerli olduğunu göstermek zor değil. Varlığını sürdürmüş olan ayin geleneklerinin, örneğin şeytan çıkarma ayinlerinin kurban edimiyle ilintisi kolayca gösterilebilir. Bu ayinler çoğu kez festivalin hem doruğunu, hem de sonucunu oluşturuyor. Demek ki bu ayinlerin festivaldeki yeri, kurban ediminin tuttuğu yerle aynıdır ve kurban edimiyle doğrudan bağlantılandırılmadığı durumlarda bile oynadıkları rolün aynılığı rahatlıkla gözlemlenmektedir.

Şeytan ya da kötü ruhlar nasıl kovulur? Çılgınlıklar atılır, kollar çılgınca sallanır, silahlardan ya da mutfak eşyalarından metalik sesler çıkarılır, sopalarla boşluğa vurulur. Şeytanın varlığına inanacak kadar aptal olanların, şeytanı süpürge sapıyla kovalaması da doğaldır; böyle yapılmaması için ufukta hiçbir neden görünmemektedir. Bu düşünceleri taşıyan modern bilimci, “özgürleşmiş” Frazer’ci, boş inanç sahiplerinin kötü ruhu birtakım iri hayvanlarla bir tuttuğunu, kötü ruh ürkütülürse hayvanla birlikte onun da kaçıp gideceğine inandığını saptamaktadır. Akılcılık, pek az anlam taşıdığını düşündüğü için son derece saydam gördüğü görenekleri pek fazla sorgulamamaktadır.

Bu örnekteki gibi daha pek çok örnekte de kavrayışın tatmin olması ve her şeyin “çok doğal” sayılması, en ilginç olanı gözden gizleyebiliyor. Şeytan çıkarma edimi, ilke olarak, şeytana ya da ortaklarına yönelik bir şiddet uygulamasıdır. Bazı festivallerde bu sonlandırıcı şiddetin öncesinde *şeytan çıkarıcılar kendi aralarında dövüşüyor* gibi yapmaktadır. Bu bölüm, çoğu kurban ayininde bulunan bir bölüme çok benziyor: Kurbanın öldürülmesi öncesinde, kurban sunucularının kendi aralarında gerçek ya da kurgusal çatışmalar, ayinsel kavgalar oluyor. Bu görüngüyü de diğer örneklerdeki gibi açıklamamız olanaklıdır.

Frazer’ın verdiği bir örnekte köyün gençleri evden eve dolaşarak her evde ayrı bir şeytan çıkarma uyguluyor. Turneye, ilk olarak han-

gi evin ziyaret edileceği konusundaki bir tartışmayla başlıyorlar. (Frazer, iyi bir olgucu olarak, kuramların pek az hesaba katabildiği ayrıntıları da dışarıda bırakmamaya çabalar. Bu bile kendisine şükran duymamız için yeterlidir.) Bu ilk tartışma kurban bunalımını taklit ederken, ardından gelen kurban edimi ya da şeytan çıkarma, oybirliğine dayalı şiddeti taklit ediyor. Gerçekten de, oybirliğine dayalı şiddet, karşılıklı şiddetin hemen üstüne eklenmektedir. İki şiddet türü arasındaki fark, oybirliğine dayalı şiddetin gösterdiği mucizevi etkidir.

Söz konusu örnekte, tartışma biter bitmez oybirliğine ulaşılmakta ve sıra ikame kurbanı, dolayısıyla ayine gelmektedir. Tartışmanın konusu ayinin kendisi, yani sürgün edilecek kurbanın seçilmesidir. Gerçekten de, bunalımının her ânında her katılımcı, şiddetin son sözünü kendisi söyleyerek en baş düşmanını susturmak istemektedir; herkes en belirleyici olan darbeyi indirmek, dolayısıyla ardından başka darbe gelmemesini sağlayarak ayin geleneğinin modeli olmak peşindedir.

Bazı Yunan metinlerinde belli belirsiz bir biçimde, kent ya da ordu gibi herhangi bir topluluğun bir tanrıya insan kurban sunmasından söz ediliyor. İlgililer kurban sunmak konusunda anlaşmıştır ama, hangi kurbanın sunulacağı konusunda anlaşamamışlardır. Yorumcunun burada olup bitenleri anlamak için olayların sırasını tersine çevirmesi gerekmektedir; önce, nedensiz olarak, şiddet uygulanacaktır. Ondan sonra sıra kurbanla ilgili açıklamaya gelecektir; bu açıklama, şiddetin tam tamına savunulamaz ögesini oluşturan nedensizliği sakladığı için gerçekten kurbandsaldır. Açıklamanın kaynağı, tartışmaya son verdiği için sonuçta kurbandsal nitelikte olduğu kesinleşen sonlandırıncı şiddettir. Bu noktada, asgari bir mitik geliştirmeden söz edebiliriz. Düzeni geri getiren kolektif öldürme edimi, grup mensuplarını saran o vahşi arzuya, birbirini kıyımdan geçirme arzusuna, geriye doğru uzanan bir ayinsel çerçeve çiziyor. Öldürme

işi böylelikle kurban etmeye dönüşüyor; bunun öncesindeki karışıklık da, en iyi kurban tartışması, yani bir ayinsel tartışma halini alıyor. En iyi kurban, inananların merhametini çeken ya da tanrısal gücün yeğlediği kurbandır. Gerçekte ise sorun, şu soruyu yanıtlamaktan ibarettir: “Kim kimi öldürecek?”

Önce hangi evin şeytanının çıkarılacağı tartışması buna benzer bir şeyi, bunalım sürecinin ve şiddete dayalı çözümün bütününe saklıyor: Şeytan çıkarma, bütün bir misillemeler zincirinin son halkasıdır.

Ayinin katılımcıları, kendilerini karşılıklı şiddete kaptırdıktan sonra, hep birlikte boşluğu dövüyorlar. Tüm ayin geleneklerinde bulunduğu kesin olan bir hakikat, bu tür şeytan çıkarmalarda büsbütün göze çarpıyor. Ayinlerdeki şiddet hiçbir zaman düşman yaratmaz, karşısında hiçbir hasım bulmaz. Darbeler hep birlikte indirildiği sürece kimse uzlaşmaz düşman durumuna gelmez. Şeytan çıkarılanlar da, darbeleri hiç değilse “artık” birbirine indirmemektedir. Ayin geleneği bu noktada kökenini de, işlevini de açığa vuruyor. İkame kurban sayesinde yeniden sağlanan oybirliğinin bozulmaması gerekmektedir. Topluluk, “kötü ruhlara” karşı birlik halinde kalmak niyetinde, sonu gelmez düşmanlıklara yeniden düşmemek kararlılığındadır. Ayin geleneği bu kararlılığı vurgulayıp güçlendirmekte, dinsel düşünce hiç durmadan şiddetin o son sözüne dönmektedir. Şiddetin son sözü, o harikalar harikası, öylesine geç gelmekte, karşılığında öylesine ağır bedeller ödenmektedir ki insanların gözünde genellikle muhafaza etmeye en çok değerli şey o olmuştur. “Gülme”yi unutmuş, bölmeye ve yıkmaya yönelmiş bir şiddete yeniden düşülmesini, aşkın şiddetin karşılıklı şiddete dönüşmesini önlemek için durmadan o son söz anımsanmakta, anılmakta, yinelenmekte, bin bir tarzda yeniden canlandırılmaktadır.



Görüldüğü üzere, kurban bunalımıyla ve şiddete dayalı oybirliğiyle ilgili genel varsayımımız, festivallerin günümüze değin epey karanlıkta kalmış birkaç yönünü aydınlatıyor. Festivaller de, varsayımımızın açıklayıcı gücünü doğruluyor. Yine de şunu kaydetmekte yarar var: Festivallerle ve genel olarak ayin gelenekleriyle ilgili modern körleşme, dinselliğin bizzat kendisine ait olan bir evrimi uzatmaktan ve desteklemekten başka bir şey yapmıyor. Ayinsel yönler silinip gittikçe festivaller de gitgide daha çok, sayısız modern gözlemcinin görmekte kararlı olduğu tembelce gevşeme serbestliğiyle sınırlı duruma geliyor. Ayin geleneklerinin azar azar yitirilmesi ile yanlış anlamamanın gittikçe ağır bir hal alması, bir ve aynı şey. Mitoslarla ayinlerin, yani bir bütün olarak dinsel düşüncenin parçalanıp dağılmasına yol açan, hakikatin tüm çıplaklığıyla ortaya çıkması değil, yeni bir kurban bunalımıdır.

Ayinsiz duruma getirilmiş festivallerde, ikame kurban ve yeneden kurulan birliğe olan her tür göndermeden yoksun, görünürdeki coşku ve kardeşlik duygularının arkasında, kurban bunalımından ve karşılıklı şiddetten başka bir model bulunmuyor. Bu nedenledir ki günümüzün has sanatçıları, ömür boyu tatile dönüştürülen festivallerdeki yavanlığın, bu "boş zamanlar dünyası"na ait tatsız hayal vaatlerinin arkasında bir trajedinin yattığını hissediyorlar. Tatiller ne kadar soluk, kaba ve sıradan hale gelirse, barındırdıkları korkutucu ve canavarca şeyin dokunuşu da o kadar çok duyumsanıyor. Bir Fellini'nin sinematografik yapıtına o *kötü gitmeye başlayan tatil* izleği egemendir sözgelimi ve aynı izlek daha sonra eşanlı olarak yeniden bulgulanıp farklı biçimlerde ele alınmıştır.

Kötü gitmeye başlayan festival izleği, bir Dekadan estetik izleği olmasının yanı sıra kışkırtıcı çelişkilerle dolu olduğundan, her tür toplumsal "çürüyüş"ün de reel ufkunu oluşturuyor. Bunun sağlamsını yapmak için, Yanomamö gibi sürekli savaş durumundaki hasta toplumlarda ya da daha kötüsü, Kainganglar gibi şiddet içinde çü-

rümekte olan kültürlerde festivallerin başına gelenlere bakılabilir. Buralarda festivaller her tür ayin niteliğini yitirmiştir ve o ilk seferin şiddetine dönmekte, şiddeti başsansız kılmak yerine, yeni bir intikamlar döngüsü başlatmaktadır. Festivaller kötücül güçlerin freni değil, müttefikidir artık. Tıpkı kurban edimiyle ilgili olarak gözlemlediğimiz o tersine dönme sürecine benzeyen ve tüm ayin geleneklerinde geçilmesi olası bir süreç vardır burada da:

Kurban adayları bir festivale davet ediliyor, içki içirildikten sonra da kurban ediliyordu. Kainganglar festival fikrini hep tartışma ve cinayetlerle birleştiriyor, yaşamlarını tehlikeye attıklarını bilseler bile davetleri asla reddetmiyorlardı. Kabilenin büyük bir bölümünü bir araya getiren eğlence amaçlı bir festivalde akrabalık bağlarının yenilenip güçlendirileceği, insanların birbirlerine beslediği iyicil duyguların, toplantıdaki sıcak havada gelişeceği sanılıyordu belki.

Bazen her şey gerçekten de böyle oluyordu. Ancak, Kaingang festivallerine, sevgi ve dayanışma duyguları kadar, kavga ve şiddet de damgasını vurabiliyordu. Erkekler de kadınlar da sarhoş oluyor, erkekler kanlı marifetlerini çocuklarına anlatıp kasılıyor, "waikayu"ları ile övünüyorlardı. Büyüklenerek dolaşiyor, mızrak ve gürz sallıyor, silahlarına havada ısıklık çaldırıyorlardı. Geçmişteki zaferlerini gürültülü bir biçimde anımsatıp gelecekte işleyecekleri cinayetleri duyuruyorlardı herkese. Artan bir galeyana ve sarhoşluk içinde komşularına dönerek, ya kendi kadınlarını kışkırdıklarından, ya da kadınıyla ilgilendikleri komşularının nefretini çekmiş oldukları sanısıyla kavga arıyorlardı.<sup>2</sup>

Kaingang folkloru, kıyımla sonuçlanan festivallerle dolu. "Tabutunu hazırlayalım" deyimi, yorum gerektirmeyecek ölçüde uğursuz bir anlam taşıyor.

<sup>2</sup> Henry, *Jungle People*, s. 56-7.

Festivallerle ilgili genel bilgilerimiz, ikinci bir tragedya (Euripides'in *Bakkhalar*'ı<sup>3</sup>) yoluyla, ikinci bir Yunan mitosunu, Dionysos mitosunu yorumlama olanağı sağlıyor bize. Bu yeni çözümlemelerde, Oidipus mitosunun bir bölümünü yineleyeceğiz. Şiddetin işleyişiyle ilgili temel varsayımımızın doğrulanmasına katkıda bulunacak, şiddetin belirli yönlerini netleştirecek ve bizi yeni sorunlara yöneltecek bir çözümleme bu.

*Bakkhos* festivali, önceki sayfalarda tanımladığımız anlamıyla bir festival; saydığımız belli başlı tüm festival özelliklerini *Bakkhos*'ta bulabiliyoruz. *Bakkhalar* adlı tragedya ise önce ayinsel bir *Bakkhos* festivali olarak karşımıza çıkıyor. Tragedya şairi, farklılıkların yok olmasını vurguluyor; burada tanrı, insanlar arasındaki zenginlik, cins, yaş gibi engelleri ortadan kaldırıyor. Dionysos inancına herkes çağrılıyor; korolarda yaşlılarla gençler birbirine karışıyor, kadınlar erkeklerle eşit.

Euripides'in bu tragedyası, Thebai kentinin kadınlarını konu alıyor. Dionysos, mezhebini Asya'ya aşıladıktan sonra doğduğu kente genç bir tilmiz kılığında dönmüş ve sayısız erkek ve kadına tuhaf bir biçimde çekici gelmiştir. Bütünüyle bu tanrının etkisi altına giren teyzesi Agaue, yeğeni İno ve tüm Thebai kadınları evlerinden dışarı fırlayıp ilk *Bakkhos* festivalini kutlayarak Kithairon Dağı'nda dolaşırlar.

Önceleri düşsel ölçülerde temiz geçen *Bakkhalar* tragedyası, hızla kanlı bir karabasana dönüşür. Çılgına dönmüş kadınlar, erkekmiş hayvanmış ayırt etmeksizin saldırırlar. Yalnızca, Agaue'nin oğlu, Thebai Kralı Pentheus direnir buna; teyzeoğlunun tanrılığını yadsı-makta ayak direr. *Kral Oidipus*'taki Teiresias ile Kreon gibi dışarıdan gelmiş olan Pentheus, yaygın çılgınlığa kendini kaptırmadan önce

<sup>3</sup> *Bakkhalar*: *Bakkhos* (Baküs; tanrı Dionysos'un diğer adı) şenliklerinde sağa sola saldıran, ruhlarını *Bakkhos*'un ele geçirdiğine inanılan çılgın kadınlara verilen ad. -ç.n.

durumu net bir biçimde betimler: “Yolculuk dönüşü öğreniyorum/ kentin başına gelen beklenmedik belayı.”

Bu “beklenmedik bela” elbette ki kurban bunalımıdır. Şimşek hızıyla yayılmakta, kurbanlarına saçma sapan hareketler yaptırmakta ve şu iki yaşlı gibi sakınım ya da fırsatçılık gereği kalabalığa uyanlar kadar, zavallı Pentheus gibi hayır deme savında bulunan tek kişiyi de etkisine almaktadır. İster peşinden gidin ister direnin, şiddet kesin bir biçimde zafer kazanmaktadır.

Tragedya boyunca Bakkhos ruhu ile kötülüğün bulaşması birbirinin ayrılmaz parçası durumundadır. Pentheus, kendisini o büyük festivaline sürüklemeye çalışan büyükbabasını reddeder: “Hastalığını bana bulaştırma, git kendi bayramını yap.” Dionizyak patlamada kurumlar yerle bir olur; eylemin doruğunda ise, bize net bir biçimde anlatılmış olan kültürel düzen, krallık sarayıyla birlikte yıkılır. Şiddet tanrısını gemlemek için boşuna çaba gösterilir. Pentheus, genç kıskırtıcı kılığına girmiş olan Dionysos'u hapsetmeye çalışır ama, her şey alevler içinde yıkılırken bu tanrı sapaşğlam, yıkıntılardan çıkar.

*Bakkhalar* tragedyası her şeyden önce “kötüye gitmeye başlayan festival” anlamına geliyor. Bu durum bizi şaşırtmamalı, çünkü burada izlediğimiz Bakkhos festivali ilk festivaldir, yani kurban bunalımının kendisidir. *Bakkhalar* tragedyası yukarıdaki yorumumuzu doğrulayarak festivalin şiddete dayalı kökenlerini, o ilk seferki karşılıklı şiddeti ortaya koymaktadır. Diyebiliriz ki Sophokles'in Oidipus mitosuna yaptığını, Euripides Dionysos inancına yapmaktadır. Euripides, mitoslardaki çatışmaların arka planında bulunduğu çatışma simetrisini bu kez, açığa vuruldukları kadarıyla, hatta daha fazlasıyla, ayin geleneklerinin arka planında da buluyor.

Bakkhos festivali kurban bunalımının temel bir özelliğini (farklılıkların silinmesi özelliğini) sürdürdüğü ölçüde, tragedyanın görevi de kolaylaşıyor. Önceleri barışçıl olan diyonizyak farksızlaşma, ça-

bucak, özellikle ileri derecelere varmış, şiddete dayalı bir farksızlaşmaya dönüşüyor. Cinsel farklılığın, ayinsel Bakkhos festivalinde bir aşk ve kardeşlik bayramı havası içinde ortadan kaldırılması, tragedya boyunca uzlaşmaz çelişkiler getiriyor. Kadınlar erkeklerin en çok şiddet içeren etkinliklerine, ava ve savaşa giriyor, erkeklerin yumuşaklık ve kadınsılığıyla alay ediyorlar. Uzun saçlı bir ergen kılığına girmiş olan Dionysos, düzensizliği ve yıkımı bizzat tezgâhlıyor. Pentheus, onu kadınsı görüntüsünden ötürü suçladıktan sonra sağlıklı bir arzuya kapılarak Bakkhosçu kadınların kılığına girip Kitairon yamaçlarında kadınları gözetlemeye gidiyor. *Bakkhalar*'da, insanla hayvan arasındaki fark da şiddet nedeniyle siliniyor. Bakkhosçu kadınlar, bir inek sürüsüne hücum edip, çılgınlıklarına engel saydıkları erkeklerle karıştırdıkları inekleri elleriyle parçalıyorlar. Ölkeden sayıklayan Pentheus, Dionysos'u bağlıyorum diye bir boğayı bağlıyor ahıra. Agaue ise bunun tersi olan bir hata işliyor: Bakkhosçu kadınlar aralarında casusluk yapmakta olan oğlu Pentheus'u fark ettiklerinde Agaue onu "genç bir aslan" sanıp ilk darbeleri kendisi indiriyor.

Tragedya boyunca silinme yolunda olan bir başka ve görünüşte aşılması olanaksız farklılık ise tanrıyla insan, Dionysos ile Pentheus arasındaki farklılık. Dionysos'ta olup da bir benzeri Pentheus'ta da bulunmayan hiçbir şey yok. Dionysos, çift. Bir yanda, Maenadlar tarafından tanımlanan Dionysos var: Yasallığın kiskanç koruyucusu, tanrısal ve insansal yasaların savunucusu. Öte yanda ise az önce tanımladığımız, isyancı, tragedyadaki gidişatı bozan Dionysos'u görüyoruz. Aynı ikileşme Pentheus'ta da görülüyor: Thebai Kralı bize kendisini dindar bir tutucu, geleneksel düzenin koruyucusu gibi sunuyor. Korunun sözlerinde ise tam tersine, bir kural çiğneyici olarak, tanıtanılmaz girişimleriyle kadir-i mutlak tanrının öfkesini Thebai'ye çeken küstah bir zındık gibi görünüyor. Pentheus, önleme savında olduğu düzensizliğe katkıda bulunuyor gerçekte. Kendisi de

Bakkhosçu oluyor; Dionysos'un ruhu, yani "insanlar" ve "tanrılar" dahil tüm varlıkları birbirine benzeten şiddet, en delice zıtlıkların içinde ve o zıtlıklar sayesinde, onu da ele geçiriyor.

Kahramanlardan her birinin ayırt edici özellikleri, en azından taslak ya da belirti halinde, diğerinde de bulunuyor. Örneğin, tanrısal varlık Dionysos'un güzel delikanlı görünüşünün ardında, bunu vurgulayan bir gizli insanlık var. Buna koştur olarak, insan Pentheus'un da, tanrı olmamakla birlikte tanrıya dönüşme arzusu taşıyan bir ikiz kişiliği var; bu ikiz, Pentheus'un diyonizyak ruha teslim oluşuna eşlik eden insanüstü iddialarında kendini açıkça belli ediyor: "Taşıyabilir miyim sırtımda Kithairon'u/ hem orman diplerini hem Bakkhosçu kadınları?"

Diyonizyak esrime içinde tanrı ile insan arasındaki her tür farklılık yok olmaktadır. Oyunda diyonizyak tutuculuğun bir sesi varsa, o da, diyeceklerini ikircimsizce söyleyen Lidyalı Maenadlardır. Çılgınlık, Dionysos ruhunun ele geçirdiği herkesi bir başka Dionysos kılmaktadır: "Dansın başını kim çekerse o olur Bromios!"<sup>4</sup>

Denecektir ki Pentheus'un ve Thebaili Bakkhosçu kadınların esrimesi suçlu bir kibirden ileri gelirken, Dionysos ile Maenadlarındaki gerçekten tanrısaldır; en kötü şiddet bile meşrudur onlarda, çünkü tanrı tanrıdır, insansa insan. Doğrudur da. Genel entrika düzleminde tanrı ile insan arasındaki farklılık hiçbir zaman yitip gitmiyor, tragedyanın başında ve sonunda yüksek perdeden dile getiriliyor. Ne var ki oyun boyunca işler tümüyle başka bir biçimde yürüyor. Tüm farklılıklar birbirine giriyor ve insanlarla tanrılar arasındakiler de dahil, ortadan kalkıyor.

Görüldüğü üzere trajik esin, *Bakkhalar*'da ve *Kral Oidipus*'ta aynı sonucu vermekte, karşılıklı şiddet içinde, mitos ve ayin değerlerini eritmektedir. Tüm farklılıkların keyfi olduğunu açığa vuruyor tra-

<sup>4</sup> Bromios, tanrı Dionysos'un takma adlarından biri. -ç.n.

gedya. Bizi acımasızca, bir bütün olarak mitos ve kültürel düzen konusunda belirleyici olan bir soruya götürüyor. Sophokles bu sorudan önceki aşamada durmuş ve sonuçta işin içindeki mitik değerler yeniden doğrulanmıştı. Euripides de *Bakkhalar*'da aynı şeyi yapıyor. Simetri öylesine tam bir biçimde beliriyor ki, yukarıda gördüğümüz üzere, insanla tanrı arasındaki farklılık ortadan kalkıyor. Tanrı artık iki rakip arasındaki kozdan başka bir şey değil: "Ne mutlu sana, kapıda kalabalıklar bekliyor, bütün kent Pentheus adına şan katıyor. Bakkhos da sever eminim, böyle onurlanmayı..."

Ancak, oyunun sonunda tanrının özgüllüğü yeniden doğrulanıyor, hem de korkunç bir biçimde. Her şeye kadir olan Dionysos ile Pentheus'un o suçlu zayıflığı arasındaki oyunun hiçbir zaman eşitler arasında oynanmamış olduğu anlaşılıyor. Farklılığın kazandığı zafer, az önce açığa çıkmış trajik simetrisinin üstünü bir kez daha örtüyor. Tragedya bize bir kez daha yüreklilikle çekingenlik arasındaki salınım gibi görünmeye başlıyor. Sophokles örneğinde, şairin, bilerek ya da bilmeyerek, daha da büyük bir yürekliliğin önünde geri çekildiğini öne sürmemizi haklı çıkaran tek neden, tragedyadaki gidişatın simetrisi ile mitik içeriğin simetrisizliği arasındaki çelişkiydi. *Bakkhalar*'da da aynı metinsel zıtlıklar var ve aynı tip bir çözümleme bizi aynı vargılara götürecektir: Euripides de büyük bir yürekliliğin karşısında geri çekiliyor. Ancak, bu kez geri çekilme sessizce olup bitmiyor. Pek çok tragedyasında, şairin kararından ileri gelen ve bu kararı haklı çıkarmaya yönelik, bertaraf edemeyeceğimiz kadar ısrarlı ve yinelemeci pek çok bölüm bulunuyor:

Bilgelik tam bir delilik.

İnsanı aşan düşünceler kısaltır ömrü,  
çünkü dimyata giden, evdeki pirinçten olur.

Ya sayıklıyor ya hata işliyordur  
böyle davranan kişi.

Iddialı fikirlerden uzak tut  
 Temkinli yüreğini de ruhunu da  
 Alçakgönüllüler ordusu neye inanır ve ne yaparsa  
 Yeter bana da.

Eleştirmenler bu gibi bölümlerin sonul anlamı konusunda fikir birliği içinde değil. Modern çağlarda Euripides'i konu alan tartışmaların önemli bir bölümü bu sorun çevresinde dönüp dolaştı. Ancak, belki de tüm sorunu yanlışlayan bir koyut var ki, tüm yorumlarda ortak. Tüm yorumculara da, sözü edilmeye bile gerek görülmeyecek kadar itiraz götürmez görünen bu koyut, tragedya şairinin önünde geri çekildiği bilgilerin niteliğiyle ilgili. Bunların bizde bulunmayan bilgiler olamayacağı, *önsel olarak* kabul ediliyor. "Modernlik"ten Euripides kadar uzak bir şairin bizim hiç bilmediğimiz bir tehlikeyi algılamış olabileceği fikri, bizim tümüyle yabancı kaldığımız bir hakikatin varlığını sezmiş olma ihtimali, ciddiye alınamayacak kadar gülünç geliyor bizlere.

Modernler, Euripides'in kendilerine bunca gurur veren kuşkuçuluk karşısında geri çekildiğinden eminler. Söz konusu olan, dinsel inancın arkasında herhangi bir gerçek konu/nesne bulamayan, bu inancı düpedüz "imgesel" ilan eden kuşkuçuluktur. Euripides'in ahlaki gerekler ya da önyargılar nedeniyle dinsel inancın salt aldatmaca, duruma göre de "teselli edici" ya da "baskılayıcı" bir fantsma olduğunu kabul etmekte ikircime düştüğü düşünülür hep.

Modern ve romantik entelektüel, kendisini tarihin en karşı durulmaz put kırıcısı sayıyor. Euripides'in geleneksel olarak gördüğü takdiri hak etmeyecek kadar "burjuva" olup olmadığını soruyor bu entelektüel.

Oysa Euripides, modernler gibi dinsel "inanç" çerçevesinde konuşmaktan çok, ihlal edilen sınırlar ve o sınırların ötesindeki kuşkuçulu bir bilgi çerçevesinde konuşmaktadır. Öyle görünüyor ki, aynı ölçüde soyut bir "inanç"la bir "inançsızlık" arasında yapılacak basit bir



seçim değil, karşımızdaki. Burada tanrılar konusunda boş bir kuşkuçuluktan daha temelli bir şeyler dönüyor. Henüz hiç ayırt edilmemiş olan bu *bir şeyler*, *Bakkhalar* metninde bile pekâlâ okunabilir durumda.

**P**entheus'un öldürülmesi, tanrının, kendi ailesi başta olmak üzere Thebaililerin inançsızlığı nedeniyle "intikam" olsun diye kendi eliyle kışkırttığı bir bunalımın hem doruğu hem de tasfiye edilmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Tanrı, Pentheus'un ölümüne neden olduktan sonra, ailenin geri kalanını da kentten kovar. Yeni tanrının istediği inancı gösteren bir Thebai'ye barış ve düzen gelebilecektir artık.

Buradaki öldürme olayı hem bir tanrı eyleminin hem de kendiliğinden bir patlamanın sonucu gibi görünüyor. Tanrısal eylem, zaten ayinleşmiş olan bir kurban sunumu çerçevesinde yer alıyor. Kurban sunucu rolünü ise tanrının kendisi oynuyor; kurban adayını o hazırlıyor. Tanrının onayını alan kurban edimi, tanrıyı yatıştıran intikamla örtüşüyor burada. Dionysos, ayin gereği saçlarını ve giysisini düzeltme bahanesiyle Pentheus'un başına, beline ve ayaklarına dokunuyor. Öldürme edimi de diyonizyak görenekler uyarınca olup bitiyor. Bu edimde, ayırt edici özellikleri daha önce sözünü ettiğimiz çeşitli kurban edimlerinde de bulunan *sparagmos*'u fark ediyoruz:

1) Öldürme edimine tüm Bakkhoşçular katılıyor: Sayısız ayinde büyük bir rol oynayan oybirliği koşulunu burada da buluyoruz.

2) Silah kullanılmıyor; kurban boş ellerle parçalanıyor. *Sparagmos* burada da türünün tek örneği değil. Topluca ve silahsız olarak saldırılan iki kurban örneği görmüştük: Dinkaların kurban ayini ile Svaziland *Incwala* ayinleri sırasında kralın yerini alan ineğin öldürülmesi olayı. Buna benzer çok örnek verilebilir. Rudolf Otto'nun, "Yunan diyonizyaklığı kesinlikle benzersizdir" biçimindeki tezinin en küçük bir temeli bulunmuyor. Dionysos mitosunda da, inancında

da, ilkel toplumlarda sayısız eşdeğeri bulunmayacak tek bir özellik yoktur.

Tragedyadaki uyarılama, ayin geleneğinde görülen planlılığın arkasındaki kendiliğindenliği ortaya çıkardığı için, planlılıktan tümüyle kopmuş olmasa bile, ayin geleneği ile kurucu olay arasındaki ilişkiye neredeyse parmak basmamıza olanak sağlıyor. Kurucu olay hiç de hayali değildir ve Euripides tarafından bir bölümüyle canlandırılmaktadır. Kurbanın, oybirliği halindeki silahsız katılımcılar tarafından parça parça edilmesi gerçek anlamını burada buluyor. Biz o ilk sahneyi, tragedya metni temsil etmese bile hayal edebiliriz. Örgütlü bir öldürme olayı söz konusu olamaz burada. Her şey bize önce barışçıl niyetler içinde olan, örgütsüz bir kalabalığı düşündürüyor. Bu kalabalık, bilinmeyen ama aslında bilinmesi de şart olmayan nedenlerle, toplu histeriyi son derecesine kadar götürüyor. Kalabalık en sonunda, aleyhine bir kamu davasını hak etmesi için hiçbir önemli neden bulunmayan, ama çok kısa bir sürede arkadaşlarının tüm kuşkularını, sıkıntılarını ve korkusunu üstüne çeken bir bireye hücum ediyor. Bu bireyin şiddet uygulanarak öldürülmesi, kalabalığın yatışması için iyi bir öfke boşaltma yolu oluşturuyor.<sup>5</sup>

Ayinsel *sparagmos*, çalkantılara ve düzensizliğe son veren linç sahnesini titizlikle taklit ediyor. Topluluk, selamet getiren hareketleri kendine mal etmek istiyor. Demek ki ayin geleneğinin değişmez kılmaya çalıştığı şey, çelişkili bir biçimde, mutlak kendiliğindenliktir. Tragedyanın yeri gerek bu örnekte gerekse başka yerlerde, ayin geleneği ile, onun yeniden üretmeye çalıştığı o ilk, kendiliğinden örnek arasındadır. Yerleşik dinsel bakış açısından bakıldığında Pentheus'u ölüme gönderen, Dionysos'tur. Tanrı her şeyin efendisidir; ilk seferdeki kurban edimini, yani tüm kurban edimleri içinde en

<sup>5</sup> Farklılıkların silinmesinde kalabalıkların oynadığı rolle ilgili en iyi kitap, Elias Canetti'nin *Kitle ve İktidar*'ıdır. (çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, 1998.)

korkunç ve en etkili olanını, paramparça olmuş topluluğu gerçekten kurtaran o ilk kurban edimini uzaktan hazırlayan odur. Oluşum halindeki dinsel bakış açısından bakıldığında Pentheus'un öldürülmesi kararı, hiç kimsenin planlayıp örgütleyemeyeceği, kendiliğinden bir karardır.

Kolektif şiddet bütünüyle açığa vurulmuş gibiyse de, temel noktada gizli kalmaktadır: Kurbanın keyfi bir biçimde seçilmesi ve birliği yeniden oluşturacak biçimde onun yerine birisinin konulması. Sözcüğün tam anlamıyla sürgün edimi ise arka planda kalmakta, ancak kurumsal kurban biçiminde yapılandığından, etkisini korumaktadır. Kurban bunalımı bakış açısından bakıldığında, *kopya/ikiz* (Dionysos ile Pentheus) arasındaki ilişkiler iki yönlüdür. Arkadaşını kurban edecek olanın Pentheus'tan çok Dionysos olması için hiçbir özel neden yoktur. Oysa yerleşik dinsel bakış açısından bakıldığında, bu iki yönlülük en azından belirli bir açıdan (daha temel bir başka açıdan) alttan alta sürse ve kurban sunan ile kurbanı *kopya/ikiz* olarak kalsa bile, karşılıklı konumlanma ortadan kalkmakta, kurban etme yönünün tersine çevrilmesi rizikosu bulunmamaktadır; dinsel açıdan bakıldığında sürgün edimi hep *zaten* gerçekleşmiş durumdadır.

Bu ayin geleneğini anlamak için, bilinçli ya da bilinçsiz ruhsal güdümlenmelerden başka bir şeylere atfetmeliyiz onu. Görünüşüne karşın, anlamsız bir sadizmle hiçbir ilgisi bulunmuyor. Yönelimi, şiddete değil, düzene ve huzura doğru. Yeniden üretme peşinde olduğu tek şiddet türü, şiddeti kovan şiddet. Modern psikolojizmin *sparagmos* gibi bir ayin geleneğinin korkutucu niteliği nedeniyle kendinde hak gördüğü spekülasyonlar kadar çocuksu ve son çözümlenmede de kısır bir spekülasyon zor bulunur.

*Bakkhalar*, yukarıda verdiğimiz kurban tanımını tüm noktalarıyla doğrulayan bir tragedya. Mitoslarla ayinlerin kökenini temeldeki oybirliğinde gören tezin, bütünü itibarıyla, Euripides'in tragedyasında ve Dionysos inancında çarpıcı bir destek bulacağı şimdiden bellidir.

**B**akkhalar'ı Nietzsche ve Rudolf Otto etkisinden uzak bir biçimde okuyanlar, bu tragedyadaki Dionysos karakterinin iğrençliğini her zaman çok şaşırtıcı buluyor. Tragedya boyunca tanrı kent içinde dolaşıp geçtiği her yere şiddet ekiyor ve şeytani bir baştan çıkarıcılık sanatıyla insanları suç işlemeye kışkırtıyor. *Bakkhalar*'ın Dionysos'unda hoş bir yan bulabilmek için, temel şiddetten bizimki kadar korunmuş olan bir dünyanın mazoüst donkişotluğuna dahil olmak gerekir. Besbelli ki Euripides, bu kadar endişe verici olmasalar gü-lünç kaçacak olan modern yanılısamlara tümüyle yabancıdır.

Dionysos'un, şiddet dışında kendine ait bir özü yoktur, şiddet ile doğrudan bağı olmayan bir tek özneliği bulunmamaktadır. Dionysos, tıpkı Oidipus mitosundaki Delphoi'li Apollon gibi peygamberce esinlenmeyle ilişkilendirilmişse, bunun nedeni, peygamberce esinlenmenin kurban bunalımından ileri gelmesidir. Kendisinin bir bağıcılık ve şarap tanrısı olarak görünmesi, kuşkusuz, kendisini ür-kütücü bir sarhoşluğun, insan öldürme çılgınlığının tanrısı kılan anlamın yumuşatılması yoluyla varılmış bir sonuçtur. Eski diyonizyak gelenekte bağıcılığa ve bağıcılık kültürüne ya da şarap yapımına doğrudan göndermede bulunan hiçbir şey yoktur.<sup>6</sup> Sonuç bölümü öncesinde, kurban bunalımının, anlatımını Pentheus'a ait sarayın yıkılmasında bulan o en yıkıcı sonuçları ile tanrının tek büyük tecellisi birbirine karışmaktadır:

KORO: Tanrının depremi, toprağı titretiyor.

DIONYSOS: Pentheus'un sarayı da sallanıyor, yıkılacak!

Dionysos orada. Tapının ona!

KORO: Tapınıyoruz!

Ha! Bakın mermer efrizler yerlerinden kopuyor!

İçeride Bromios zafer narası atıyor!

DIONYSOS: Meşaleyi tanrının ateşinden yak,

<sup>6</sup> Bkz. Henri Jeanmaire, *Dionysos* (Payot, 1951), s. 23.

Tutuştur Pentheus'un evini!  
 KORO: Ha! Ha! Bak, bak!  
 Semele'nin kutsal mezarı etrafında,  
 Şimşegin yaktığı alevlere bak!  
 Titreyip yere düşün ey Maenadlar!  
 Düşün, evet, efendimiz yıkıyor bu sarayı!  
 Efendimiz geliyor, Zeus'un oğlu!

Dionysos'un, en aşağılık şiddeti kendinde somutlaştırmasına karşın, hem korku hem de övgü nesnesi olması, şaşırtıcı, hatta rezilce gibi görünebilir. Ancak asıl safdiller, bu konuda kendi kendilerine soru soranlar değil, sormayanlardır.

Bu tanrının ilişkilendirildiği şiddet türüne biraz yakından baktığımızda ortaya çıkan bütünsel tablo, Pentheus'un öldürülmesini diyonizyak bir kurban edimi olarak algılayabileceğimiz vargısına tam tamına denk geliyor. Tanrı Dionysos, *Bromios*, Gürültücü, Yersarsıcı gibi adlarla, XIX. yüzyılın mitoloji bilginlerinin çok sevdiği fırtına ve depremlerle pek de ilgisi olmayan felaketleri yönetmektedir. Bu felaketlerse, akla aykırı endişelerin olağanüstü hatta yarı doğaüstü edimlerde bulunmaya yönelttiği bir kalabalığın varlığını gerektirir. Teiresias, Dionysos'u panik dolu hareketlerin, aniden bastıran kolektif korkuların tanrısı olarak tanımlamaktadır: "Silah altında askerler, muharebe düzeninde/ daha mızrak değmeden paniğe kapılırlar/ Dionysos'tan gelir onlara bu delilik."

Bu belirtilerle daha önce gördüklerimizi ve diğer ayin geleneklerinden elde ettiğimiz kanıtları birleştirecek, hiç kuşku kalmıyor: *Dionysos, tamamına eren linçlerin tanrısıdır*. Buradan itibaren, bu tanrının varlığını ve kendisine neden tapıldığını anlamak kolaylaşıyor. Dionysos'un meşruluğu huzursuzluk yaratmasında değil, bozduğu huzuru yine kendisinin yeniden sağlamasında, böylelikle, başlangıçtaki huzur bozuculuğunu *sonsal olarak* geriye dönük biçimde gerekçelendirmesinde yatmaktadır. Tanrının müdahalesi böylece kibirli

bir aforozaya duyulan haklı öfkeye dönüşüyor, oysa söz konusu utanmasız kibir, yaşamsal oybirliğinin oluşmasına kadar tanrı da var gibidir.

Sözcüğün tam anlamıyla metinsel olan çözümlenmeler, diyonizyak inancın büyük siyasal ve toplumsal sarsıntılardan kaynaklandığı tezini doğruluyor. Erwin Rohde'nin yapıtı gibi yapıtların arkasında, gerçekliğe ilişkin, sınırlı ama derin bir sezgi yatıyor. Bu tür tezleri destekleyenlerin ortaya koyduğu tarihsel kanıtlar tartışılabilir kuşkusuz; ancak, onların hasımlarınca savunulan tezler de bir o kadar tartışma götürür. Yeni belgeler bulunmadığı sürece geleneksel tarihsel yöntem olsa olsa yerinde sayabiliyor. Bilgilerimiz ancak metinlerin ve büyük dinsel görüngülerin karşılaştırmalı çözümlenmesiyle yol alabiliyor. Böyle bir çözümlenmeyi Rohde'de bulabiliyoruz ama, henüz fazlasıyla sınırlı bir biçimde.<sup>7</sup>

*Bakkhalar*'daki gibi mitosların arkasında, her tür belirli tarihsel içerik dışında, topluluk yaşamı için korkunç bir tehdit oluşturan ani şiddet patlamalarının bulunduğu varsayımını ileri sürmemiz gerekiyor. Tehdit, eninde sonunda herkes katıldığı için herkesi uzlaştıran bir linç sonucu, tıpkı ortaya çıktığı gibi hızla uzaklaşmaktadır. Banışıl yurttaşların kudurgan birer hayvana dönüşmesi, topluluğun kabullenemeyeceği kadar korkunç ve geçici bir durumdur. Topluluk, şöyle böyle görebildiği o yabancı ve korkunç yüzü kendi yüzü saymamaktadır. Mucizevi bir biçimde yatışan fırtına, tam bir tanrı müdahalesi gibi görülür: Tanınmadığını ya da yeterince bilinmediğini anlayan kiskanç bir tanrı, bu hoşnutsuzluğunu insanlara gerçekten tanrısal bir tarzda bildirmiştir. Gerçekten kendisinin seçmiş olduğu tek kurban olan ve belki de kendisini somutlaştıran o son

<sup>7</sup> Erwin Rohde, *Psyche, Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, 1893. H. Jeanmaire, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus* (Payot, 1970) adlı önemli çalışmasında toplumbilimsel tezi eleştiriyor. Jeanmaire'in esrime, cinnet vb görüngüleri vurgulayan tezi, Rohde'ninki gibi bir düşünce ile ana çizgileri içinde nasıl olup da bağdaşmıyor, pek anlayabilmiş değilim.

kurbanı onaylayan tanrı sessizce ortalıktan çekilmiş, yakınlarla geldiğinde ne kadar korkunç idiyse, giderken de o kadar olumlu bir hava yaratmıştır.

Demek ki dinsel demek “yararsız” demek değildir. Dinsel inanç, şiddeti insani olmaktan çıkarmakta, insanı kendi şiddetinden korumak için elinden *şiddetini* almakta ve bu şiddeti aşkın ve sürekli bir tehdit durumuna getirmektedir: Ancak uygun ayin gelenekleri ya da alçakgönüllü, sakınımlı hal ve tavırlarla yatıştırılabilen bir tehdit. Dinsel inanç gerçekten de kurtarmaktadır insanları, çünkü bunalımı gerçekte yaşadığı biçimiyle anımsamaları durumunda zehirli olabilecek kuşkulardan kurtarmaktadır onları.

Dinsel düşünce, kentin yazgısını şiddete göre düşünmek anlamına geliyor: İnsanın, artık egemen olamadığına ne kadar inanırsa o kadar egemenliğine girdiği şiddete göre düşünmek. Başka bir deyişle, uzakta tutulması, reddedilmesi gereken şiddeti insanüstü saymaktır dinsel düşünce. Korkulu tapınma zayıfladığı, farklılıklar silinmeye başladığı zaman, kurban sunumları da etkisini yitirmektedir; artık tanrıdan doğrudan onaylı değildir kurbanlar. Herkes kendi durumunu kendisi düzeltmeye çalışır ama başaramaz. Aşkınlığın zayıflaması nedeniyle, kenti kurtarma isteği ile en ölçsüz hırslar arasında, en içten iyilikseverlikle tanrılaşma arzusu arasında hiç fark kalmaz. Herkes rakibinin girişimini günahkâr bir arzunun meyvesi gibi görür. İşte tam bu anda Dionysos ile Pentheus arasındaki tüm farklılıklar silinir. İnsanlar tanrılar konusunda kavgaya girer ve insanların kuşkuculuğu kurban bunalımına yol açar. Kurban bunalımı, sonradan, oybirliğine dayalı yeni bir şiddetin ışığında geriye doğru bakıldığında, tanrının yeni bir ziyareti ve yeni bir intikamı gibi görünür.

İkame kurban olmasa ve şiddet insanlara bir tür soluklanma fırsatı vermese, insanlar kendi şiddetlerini kendilerinin dışına çıkaramayacak, ayrı, egemen ve kurtarıcı bir varlık gibi algılayamayacak-

tır. Söz konusu soluklanma fırsatı, aynı zamanda şiddet döngüsünden sonra bir ayın döngüsünün başlangıcını da oluşturmaktadır. Şiddetin en sonunda sesini kesip son sözünü söyleyerek tanrısal bir görünüm kazanabilmesi için, etkisinin gizi çözülmemiş olarak kalmalı, oybirliği mekanizması her zaman görmezden gelinmelidir. Dinsel inanç, insanları ancak sonul temelleri örtülü kaldığı sürece korumaktadır. Canavarı son ininden çıkarmak, bir daha hiç denetim altına alamamak anlamına gelecektir. İnsanların bilmezliğine son verilirse daha büyük bir tehlikeye açık duruma gelirler. Yanlış anlamının sağladığı korumadan yoksun kalırlarsa, insan şiddetinin tek freni de patlamış olur. Gerçekten de, kurban bunalımı, karşılıklı şiddetin çığırından çıkmasıyla birlikte artan, ama hiçbir zaman hakikatin bütününe erişmeyen bir tür bilgiden başka bir şey değildir. Sürgün ediminin eninde sonunda şiddetin kendisiyle birlikte "öteye" atmayı başardığı şey, şiddete ilişkin hakikattir. Tragedya, salt mitoslardaki anlamları bozmasıyla bile şairin ayakları altında öyle bir uçurum açmaktadır ki şair ister istemez geri çekilmektedir. Şairi yoklayan utanmasız kibir, tüm oyun kişilerininkinden daha tehlikelidir; şairin kibri, gerek her tür antik ya da ilkel din, gerekse her tür felsefi ve modern düşünce bağlamında, sonsuzca tehlikeli olarak kavranamasa bile, hissedilebilen bir bilgiyle ilgilidir. Dolayısıyla burada, bizlerin de hâlâ tâbi olduğumuz, modern düşüncenin ihlal etmekten uzak olduğu bir yasak vardır. Euripides'in bu yasağı neredeyse açıkça göstermesi, yasağın bu tragedyada olağanüstü bir sarsıntıya uğradığına işaretler:

Fikirlerimiz hiç sanmasınlar ki  
yasalardan üstün bir şey olabilir!  
Ne olur kabul etmekle  
gücün tanrıya kaldığını?  
Hep doğru bildiğimiz ne varsa  
doğadan almaktadır o gücü.



Oidipus örneğindeki gibi Dionysos örneğinde de mitik geliştirme, öykünün biçim değiştirme ögesi, mitos öncesi kolektif görüngülere ait bazı gerçek verilerin mitosta yeniden düzenlenmesi anlamına geliyor. Böyle bir düzenlemeye gidilmeyip de veriler katılımcılara eşit olarak dağıtılmış olsa, yani şiddete dayalı karşılıklı konumlanmaya uyulsa, hiçbir şey anlaşılmayacak, ortada mitos olmayacaktı. Her iki örnekte de yitirilen karşılıklı konumlar yerlerini farklılığa bırakmakta, temeldeki farklılık tüm şiddeti kendinde toplayan tanrıya ya da mitos kahramanını topluluktan ayırmaktadır. Topluluğun bu bunalıma olan katılımından aklında kalan ise, ya Oidipus mitosundaki veba gibi edilgin bir hastalık bulaşmasından, ya da Dionysos'taki Bakkhos festivalinde yaşanan gibi bir kardeşçe farksızlaşmadan ibarettir. Elbette, şiddetin salt ayinlere ve kurban sunumuna özgü olan biçimleri dışında.

Mitosun bileşimine giren tüm öğeler, reel bunalımdan alınmadır; ne bir şey eklenmiş, ne de bir şey çıkarılmıştır; bilinçli olarak hiçbir şeyle oynanmamıştır. Mitik geliştirme, ikame kurbanı dayalı, bilinçli olmayan ve şiddetin hakikiliği ile beslenen bir süreçtir. Şiddetin hakikiliği "baskılanmış" değildir: İnsandan ayrıлып tanrılaştırılmıştır.

Trajik esin ise kurgusal farklılıkları karşılıklı şiddetin içinde eriterek, "şiddet uygulayan tanrı ile masum topluluk" biçimindeki ikili yanılısamayı ortadan kaldırıyor. Dionysos festivallerindeki koroların karmalığı ve kadınlara geçici olarak şarap içme serbestliği tanınması, çok daha korkunç bir sarhoşluğun açığa vurulmasıdır. Trajik esin, Bakkhos festivalinin "maskesini indiriyor." Dolayısıyla, ayin gelenekindeki en önemli bölümün dayanağı olan bilmezliği yıkıyor. Ayin gelenegi, şiddete değil, barışa yönelmiştir. Tragedyadaki maske indirme özelliği ise, Bakkhos festivalini salt delilik olarak, kendini şiddete kaptırma olarak gösteriyor. Bu maske indirme özelliğinin kendisi de şiddete dayalı, çünkü zorunlu olarak ayin gelenegini zayıflatıyor ya da ayinlerin "kötü gitmesi"ne katkıda bulunuyor.

Dinsellik karşıtı maske indirme, insan toplumlarında şiddetin oynadığı rolü görmeyen bir dünyanın sandığı gibi barışa ve evrensel akla hizmet etmek şöyle dursun, dinin kendisi kadar belirsiz bir anlam taşımakta, belirli türden bir şiddete karşı savaşırken bir başka ve hiç kuşkusuz daha korkunç şiddet türünü beslemektedir. Euripides, modernlerden farklı olarak bu anlam belirsizliğini hissediyor; bu nedenle, bir yöne doğru ilerlediğinde ille de geri dönüp bir başka tarafa yöneliyor; "yüreklilik" ile "çekingenlik" arasında salınıp duruyor. Bakkhos festivalinin bazen savunucusu konumunda görüyoruz onu, bazense kınayıcısı. Başlangıçtaki durağan betimlemelerde, iki ihtiyarın Dionysos lehine çağrılarında, festivali olumlu bir açıdan sunuyor. Öyle anlaşılıyor ki Euripides, diyonizyak farksızlaşmayı izdiham ve şiddet ile ilişkilendirmek isteyenlere karşı inancı savunma kaygısındadır: Bakkhosçu kadınları birer incelik ve tatlılık örneği gibi betimliyor; Dionysos inancına duyulan kuşkuları öfkeyle reddediyor.

Bu protestolar hayli tuhaf, çünkü olaylar hemen yalanlıyor onları. Oyunun Marie Delcourt-Curvers tarafından yazılan sunuş yazısındaki gibi, şu soruyu soruyor insan kendi kendisine: "Şair, Agaue ile arkadaşlarının önceleri neredeyse gülünçlük derecesinde masumken sonraları endişe verici, giderek de canice olmaya başlayan azitmalarına hangi anlamı vermek istemiş olabilir? Bizde *Bakkhalar*'da bir sorun var kuşkusu uyandırdıktan sonra, kendimizi hem bu soruna kapılıp gitmiş hem de çözümünü bulmaktan âciz kalmış bir durumda buluyoruz."<sup>8</sup>

Ayin geleneği, şiddetten gelip şiddete bulanmış olarak sürse bile, yüzünü barışa dönmüştür. Gerçekte topluluk mensupları arasında uyumu geliştirmek için etkin bir çaba vardır orada. Euripides, ayin geleneğini kurban bunalımı ile trajik esinin tüm dinsel değerle-

<sup>8</sup> Euripide, ed. ve çev. Marie Delcourt-Curvers (Paris, 1962).

ri sürüklediği yıkımdan kurtarmak istemektedir. Ne var ki bu çaba daha en baştan yazgılıdır yenilgiye: Trajik esin, şairin biçimsel niyetlerinden daha güçlüdür çünkü. Kurban edimiyle ilgili olanla olmayan birbirine bir karıştı mı, Gorgon'un iki damla kanı gibi, hiçbir insan istenci onları ayıracak güçte olamaz.

Euripides şiddet içeren başlangıca, şiddetin eksiksiz işleyişine, ayin geleneği tarafından korunan, karşılıklı konumlanmayla yitirilen ve ikame kurban mekanizmasıyla da yeniden bulunan o kurucu oybirliğine tam olarak erişebilmiş olsaydı, "*Bakkhalar* sorunu" diye bir sorun da olmayacaktı. O zaman bize Bakkhos festivalindeki iyi ve kötü yanların, kurucu şiddetin iki yanına denk düştüğünü gösterebilecekti şair. Aynı varlıklar, kurban bunalımı sırasında birbirini yerken, bunalım sonrasında, tıpkı öncesindeki gibi ayinsel düzenin göreliliği içinde yaşayabilmekteydi.

Euripides ilkel dinin bakış açısını benimseyip kutsallığa içtenlikle dönebilse, insanların elinden şiddetlerini alarak o şiddeti tümüyle tanrılaşdırabilse, "*Bakkhalar* sorunu" yine olmayacaktı. Bir kez daha: Euripides, düşüncesine bu iki uç çözüm arasındaki –şiddet oyununu bütünüyle tanrıya havale eden dinsel şema ile, aynı oyunu tüm insanlarda yerine yerleştiren bütünsel hakikat arasındaki– olasılıklardan birinde karar kıldırabilse "*Bakkhalar* sorunu" yine olmayacaktı.

Şiddete dayalı bölünme ile barışçıl uyum arasındaki zıtlık, artsüremli düzen içinde zamana yayılmış olması gereken farklılık, bizim modern sistemimiz olan bu ara sistemde eşsüremli farklılığa dönüşmüş durumda. Böylece, bizlere gerçekten tanıdık gelen tek dünya olan o "iyiler"le "kötüler" dünyasına girmiş oluyoruz.

Bu şemanın *Bakkhalar*'da eskiz halinde çizili olduğu ya da en azından, bu şemayı geliştirmek için gerekli tüm öğelerin orada yer aldığı söylenebilir: Tanrılara karşı bir "tanrıtanımaz isyan" fikri, Bakkhos festivali yürüyüş kolunun, tanrının onayladığı Lidyalı Ma-

enadları ile onaylanmamış Thebai kadınları ile olmak üzere ikiye ayrılması vb. Bununla birlikte, daha önce de gördüğümüz gibi tragedyanın boyunuca “iyi” diyonizyak heyecan ile “kötü”sü arasındaki, dindarların ödülü olan türden bir “ruhun ele geçmesi” ile kötülere ceza olarak verilen arasındaki her tür farklılık silinmekte, iyi ile kötü arasındaki Manici ayrımın önerilmesiyle gözden yitmesi bir olmaktadır.

Bu ayrımın, Kithairon Dağı yamaçlarında sona ermesinden çok sonra da kültür ve ideoloji alanlarında varlığını koruyan ikame kurban avından başka bir şey olmadığına dikkat edilsin.

“*Bakhhalar* sorunu”nu çözmek, inceleme sırasında dağılıp gitmiş olan ve tragedyanın edebiyat, ruhbilim, ahlak vb açılarından tutarlı olduğunu öne sürmemizi olanaklı kılan bir farklılaştırma sistemi bulmak anlamına gelir. Böyle bir sistem yine *keyfi* bir şiddeti temel alabilir ancak. *Bakhhalar*’ın temel öğesi gömülü olduğu yerden çıkarılmamış, ama esaslı bir biçimde sarsılmıştır. Tragedyadaki tutarsızlığın, “yüreklilik”le “çekingenlik” arasındaki salınımın sonul belirleyicisi, Euripides’in “ruhbilimsel” yaklaşımı değil, sözünü ettiğimiz sarsıntı, yani şiddete ilişkin hakikattir: Euripides’in kavramak istemediği, kavrayamadığı, ancak farklılıkları törpüleyecek ve tüm anlamları çoğaltıp sabitleşmelerini önleyecek kadar yakınlaştığı hakikat.

Tragedya bir türlü dengeye ulaşamıyor, yerleşebileceği bir yer bulamıyor. Bunca kusursuz düşünsel ve estetik şemada gördüğümüz kısır tutarlılığın yanında doğurgan kalan tutarsızlığı da buradan geliyor. Dolayısıyla, *Bakhhalar*’daki sorunu “çözmeye” çalışmamak gerekiyor. Böyle bir çaba, trajik eylemin simetrikliği ile *Kral Oidipus*’taki mitik iletinin simetrisizliği arasındaki zıtlığı çözmeye çabasına döner. Bu iki sorun son kertede aynıdır. Tragedyayı bizim küçük ve yararsız tutarlılığımıza getirmeye çalışmak yerine, mitosa nüfuz edip yapısını bulabilmek için tragedyadaki mantıksal kırığa yüklenmek

gerekiyor. *Bakkhalar* sorununu, dinsel olan ve olmayan, ilkel ve Batılı, her tür kültürün boyutlarını içerecek biçimde genişletmeliyiz. Sorun, hiçbir zaman saptanamamış olup bugün Batı kültüründeki son kurban edimlerinin de dağılmasında saptanabilir durumda olan, şiddetli köken sorunudur.

**D**ionysos inancında kadınların ağır basması konusunu biraz daha sorgulamak gerekiyor. Yukarıda söylediklerimizi yinelemeksizin şunu sorabiliriz: Pentheus cinayetinin kadınlara yüklenmesi ve ilk Bakkhos festivali, yani kurban bunalımı boyunca kadınların belirgin özelliği olan adam öldürme çılgınlığı, acaba, tıpkı tragedyada bunlardan önce yer alan kırsal ve düşsel güzellikteki festival kadar, Kithairon Dağı'na yapılan kır gezileri kadar yalan değil mi?

Tragedya kişilerinden ikisi de erkek olmakla birlikte, onların arkasında kadınlarla yaşlılardan başka kimse yok. Bunalım sırasındaki adam öldürme çılgınlığı tümüyle gerçek ama, bunun tüm topluluğa yayılması beklenirdi; herkesin birden ikame kurbanı yönelttiği şiddet yalnızca kadınlardan geliyor olamaz. Kadınların ağır basmasının ikincil bir mitik yer değiştirme oluşturup oluşturmadığını sormak yersiz kaçmayacak: Şiddet suçlamasından tüm insanların değil de yalnızca erkek cinsinden olanların bağışık tutulmasının nedeni, bunalımda en büyük rolü onlar oynamış olduklarından, en büyük sorumluluğu da onların taşıması, dolayısıyla unutmaya gereğini en çok onların duyması mıdır, diye soracağız. Kaldı ki, topluluğun yeniden karşılıklı şiddete düşmesi tehlikesi de onlardan, yalnızca onlardan gelmektedir.

Demek ki bu mitosta şiddet açısından erkek cinsinin yerine kadın cinsinin konduğunu varsayabiliriz. Bu demek değildir ki kadınların Kithairon Dağı'na çıkması düpedüz uydurulmuş bir öyküdür. Mito hiçbir şey uydurmuyor. Ancak, kadınların böylece çocuklarıyla ve belki de yaşlılarla birlikte kolektif olarak göç etmesinin gerçek

anlamı, trajik maske indirme ile açığa vuruluyor olabileceği gibi, kırsal ölküselleşmeyle de açığa vuruluyor olabilir. Kentten kitlesel olarak çıkılması bize tanrısal bir esin, diyonizyak bir heyecan tarafından güdümlenmiş gibi sunuluyor. Bunalımla ilgili olan bu çıkışın bir zafer yürüyüşü ya da tahammül edilmez bir sorumluluğun taşınmasıyla ilgili olmadığına kuşku yok. Burada düşünülmesi gereken şey, silah taşınmasına yaşı ya da cinsiyeti nedeniyle olanak bulunmayan tüm varlıkların panik içinde kaçmasıdır; en zayıflar kaçıp, meydanı terörü topluluğa yayan güçlülere bırakmaktadır.

Budunbilimsel gözlemlerle elde edilmiş bazı bilgiler, bu varsayımları destekliyor. N.A. Chagnon, *Yanomamö, The Fierce People/ Yanomamö, Öfkeli İnsanlar*'da, birbiriyle yakın akraba birkaç topluluğu bir araya getiren bir festivali anlatıyor. Eğlence programında bir dizi düello vardır: O yörede dostça ve geleneksel sayılan bir biçimde, birbirinin göğsüne atılan yumruklarla olup biten bir düello. İki takımdan birinin yenilmek üzere olması kanlı bir şiddet tırmanmasını olası duruma getirdiğinde, "durumun ciddiyetini kavrayan kadınlarla çocuklar, ağlayarak evlerin en ücra köşelerine, köy dışına çıkan yollara en yakın yerlere çekilirler." Bir süre sonra, iki tarafın savaşçıları yine köyün içinde olmak üzere kavgaya hazırlanıp yaylarına zehirli oklar takarken, kadınlarla çocuklar acı çığlıklar atıp inleyerek ormana kaçarlar.<sup>9</sup>

Dinde ve kültürel düzende genellikle kadınlara düşen rol, daha doğrusu düşmeyen rol konusunda belki en anlamlı göstergelerden biri, bazı Güney Amerika köylerinin, örneğin Bororo köylerinin planıdır.<sup>10</sup> Köy neredeyse kusursuz bir daire biçimindedir ve bu dairede yarım çember, yay parçası vb biçiminde çeşitli toplumsal altbölümler bulunmaktadır. Ortada erkeklerin evi vardır ve kadınlar ora-

<sup>9</sup> Napoleon Chagnon, *Yanomamö, The Fierce People* (New York, 1968), s. 116.

<sup>10</sup> Bkz. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (1955), XXII. Bölüm (Türkçesi: *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, YKY, 2000.)

ya hiçbir zaman girmemektedir. Kültürel ve dinsel işleyiş yalnızca erkeklere ayrılmış olan ve tümü de ortadaki evde kesişen karmaşık bir gidiş gelişler sisteminden oluşmaktadır. Kadınlar çemberi oluşturan evlerde oturmakta ve evlerinden hiç ayrılmamaktadır. Kadınların bu hareketsizliği eskiden bir "anaerkil"liğin varlığına inanılmasına yol açmış olan etmenlerden ileri geliyor ama, hiç de kadınların üstünlüğü anlamına gelmeyip, hiçbir zaman katılmadıkları bir trajikomik olayın az çok edilgin izleyicileri olduklarını gösteriyor. Düzen ve huzur dönemlerinin zarif ayin dansı ise, büyük olasılıkla, sistemin bütünüyle rayından çıktığı düzensizlik dönemlerinde olup biten şiddete dayalı karşılaşmalardan kaçınmaya yönelik önlemler bütününe dahil. Bororo köyünün planı, merkezin erkek şiddeti açısından kapalı alana dönüştüğü koşullarda, en zayıf varlıklar olan kadınların merkez dışı kalma eğilimini somutlaştırıyor. Burada görülen eğilim, evrenseldir; Chagnon'un Yanomamö festivali sırasında fiilen gözlemlediği de, Dionysos mitosundaki inanılmazlıkların arkasında yattığı tahmin edilebilecek olan da aynı eğilimdir.

Merkez dışı evlerdeki kadınların oluşturduğu hareketsiz çember, ister istemez, kamuya açık alanlarda *görülecek bir şey*, genellikle de bir kavga olduğunda toplanan kalabalığı düşündürüyor insana. Hem gösteriden bir şey kaçırmamak, hem de gelebilecek darbelerden korunmaya yetecek uzaklıkta durmak isteği izleyicileri zorunlu olarak meraklarını çeken sahnenin çevresinde bir çember oluşturmaya iter. Psikanaliz bize haklı olarak diyecektir ki, erkeklerin evi kadın çemberinin ortasında bir fallus gibi durmaktadır. Ne var ki psikanaliz bu durumun nedenine ve nasılına erişememektedir. Cinsel simgeciliğin ötesinde, ortaya koyduğu öğelerle düpedüz kendi kendine *yazılan* şiddet var; önce kültürel düzen olarak, sonra bu düzenin arkasında yer alan cinsellik olarak, en sonra da doğrudan şiddet olarak: Olası tüm anlamların arkasında yer alan ve herhangi bir anlamla maskelendiği sürece anlaşılmasız kalan şiddet.

Dionysos'a dönüyoruz ve kadınların kent dışında bulunmasının, başlangıçtaki bunalıma ait *gerçek* bir olayı gizliyor olabileceğini yine liyoruz. Gizlenen olay, yukarıda çözümlediğimize benzeyen ama ondan ayırt edilebilen bir mitik geliştirmede biçim değişikliğine uğ ratılmıştır. Burada, tanrıyı ortaya çıkaran kaymaya koşut ama daha düşük önemde bir şiddet aktarması, ikincil bir kayma olduğunu dü şünebiliriz. Daha önceki bir mitik geliştirme olmalı burada; tanrının, kurban bunalımındaki en şiddetli ve en tatsız yönleri henüz soğur mamış, özümsememiş olduğu aşamalara ait bir geliştirme. Bunalı mın belirgin özellikleri henüz erkeklerin üstlenmeyi kabul edeceği kadar oluşmuş değil.

Kuşkulu bir diyonizyak özelliğin kadın cinsine doğru yer deği ş tirmesini, *Bakkhalar*'da ön planda rol oynayan bir izlekten, cinsel farklılığın yitimi izleğinden ayıramayız. Kurban bunalımının etkile ri arasında, daha önce de gördüğümüz üzere, erkeklerin belirli ölçü de kadınlaşması, kadınların da belirli ölçüde erkekleşmesi var. Özet olarak, erkeklerin kadın gibi, kadınların da erkek gibi davranması fikrinin yerini burada, endişe verici diyonizyak kargaşanın neredey se tümüyle kadın işi olduğu fikrine bırakıyor. Cinsel farklılıkların sil inmesi, tıpkı diğer tüm farklılıkların silinmesi gibi karşılıklı bir gö rüngü; her zamanki gibi mitik anlam da karşılıklı konumlanmanın aleyhine oluşuyor. Bunalımda yitip giden farklılıklar mitik bir yeni den üleştirme işlemine konu oluyor. Simetrik öğeler simetrik olma yan bir biçim içinde, özellikle de diyonizyak baş dönmesi neredey se bütünüyle kadınların tekeline verildiği için erkek onuru ve yetke si açısından güven verici bir biçimde, yeniden düzenleniyor.

Tragedya yitip gitmiş karşılıklı konumlanmayı burada da yeni den oluşturuyor ama, yine ancak bir bölümüyle; diyonizyak köken deki kadın ağırlığını sorgulayacak kadar ileri gitmiyor. Yitip giden cinsel farklılık şiddetin kadına doğru kaymasını kolaylaştırıyorsa da, bu kaymayı bütünüyle açıklayamıyor. Kadınlar da hayvanlar ve ço-



cuklar gibi, ancak daha düşük bir derecede, zayıflığı ve görelî olarak kenarda kalmışlığı nedeniyle, kurban rolü oynayabiliyor. Bu nedendir ki, hem arzulanıp hem reddedildiğı, hem hor görülüp hem yükseltildiğı için, kısmî bir kutsallaştırmaya da konu olabiliyor. Yunan mitologyasının ve tragedyanın, özellikle Euripides tragedyasının, cinsiyetleri tersine çevirme özelliğine dikkat edilerek okunması ortaya hiç kuşkusuz şaşırtıcı sonuçlar çıkaracaktır.

## ALTINCI BÖLÜM: TAKLİT ARZUDAN CANAVAR KOPYAYA

**B**akkhalar tragedyasında, tanrının ziyaretini temeldeki kurucu oybirliğinin yitirilmesinden ve karşılıklı şiddete kayılmasından ayıramayız. Aşkın varlık insanlar arasına indiğinde yeniden içkinleşir, şeytanca bir ayartıcı haline gelir. Karşılıklı şiddet, oybirliğine dayalı şiddetin kurduğu her şeyi yıkmaktadır. Kurucu oybirliğine dayanan kurumlar ve yasaklar yok olurken egemen olan şiddet insanlar arasında dolaşmakta ama hiç kimse ona kalıcı bir gem vuramamaktadır. Görünüşte bir ona bir buna yaranmaya hazır olan tanrı sonuçta her zaman aradan sıyrılıp arkasında yalnızca yıkım bırakır. Onu elde etmek istemiş olanlar sonuçta birbirlerini öldürmeye koyulurlar.

*Kral Oidipus'ta trajik çatışma belirli nesnelere ilgilidir hâlâ, ya da öyle görünür: Thebai tahtı, hem anne hem eş olan kraliçe vb. Bakkhalar'da ise Dionysos ile Pentheus'un alıp veremediği somut bir şey yoktur. Rekabet doğrudan doğruya tanrı olup olmamakla ilgilidir ve*

ortada yalnızca şiddet vardır. Oysa tanrılık için yarışmak, bir hiç için yarışmaktır: Şiddet bir kez dışarı atılıp tüm insanlardan kesin bir biçimde uzaklaştı mı, tanrılığın aşkınlık dışında gerçekliği yoktur. İsterik bir rekabetin doğruca tanrısallık doğurması olanaksızdır: Tanrı, oybirliğine dayalı şiddet aracılığıyla oluşmaktadır. Tanrılık reel olduğu ölçüde çekişme konusu olmaktan çıkmakta, çekişme konusu sayıldığında ise sonuçta istisnasız tüm insanların erişimi dışında kalan bir aldatmacaya dönüşmektedir.

Tüm tragedya kişileri son çözümlemede bu aldatmacaya bağlanıyor. Herhangi bir birey tanrısal şiddeti kendi şahsında canlandırırsa rekabetin yolu açılıyor, şiddet karşılıklı olarak sürüyor ve geriye yalnızca karşılıklı darbeler kalıyor. Trajik çatışmaya sürüklenmeme anlayışını sürdüren koronun gözlemi de böyle.

Demek ki bu çatışmayı konusuna göre yorumlamaktan kaçınılmalıdır – içerdiği değer, örneğin taht ya da kraliçe, ne denli yüksek görünürse görünsün. *Bakkhalar* bize, trajik rekabeti yorumlarken alışılmış görüngüler düzenini tersine çevirmemizde yarar olduğunu gösteriyor. Bizim alışılmış yaklaşımımıza göre, önce konu/nesne vardır, sonra bağımsız olarak bu konu/nesneye yönelen arzular ve en sonda da bu yönelmenin beklenmedik, ilineksel sonucu olarak şiddet gelir. Ama kurban bunalımının içinde yol aldıkça şiddet gitgide belirginleşir: Artık, çatışmayı kışkırtan, konu/nesnenin içerdiği değer değil, rakiplerin açgözlülüğünü harekete geçiren, zincirlerinden boşanmak için bahaneler bulan şiddetin o konu/nesneye verdiği değerdir. Oyunu yöneten odur artık; herkesin kendi egemenliğine almak istediği ama herkese art arda oyun oynayan, *Bakkhalar*'ın Dionysos'udur o.

Bu açıklamanın ışığında, kurban bunalımının, daha ilk aşamalarından itibaren gizliden gizliye şiddetin egemenliğinde olduğu ortaya çıkıyor. Örneğin, *Kral Oidipus* tragedyasında şiddet ilişkileri açısından *Bakkhalar*'dakinden daha az açık seçik olan bazı izlekler, bu

ikinci tragedyanın bakış açısıyla, daha köklü bazı anlamlar kazanıyor. Oidipus ile Laios kavşakta karşılaştıklarında önce ne kral söz konusudur, ne de baba; yalnızca, kahramanın yolunu kesen bir yabancıya, daha sonra ise tahta ve eşe, yani şiddeti uygulayan kişinin kendisine ait olan nesnelere yönelir. Şiddeti uygulayan kişinin baba ve kral olarak saptanması en sonradır. Başka bir deyişle, şiddet uygulayan kişinin nesnelere değeri, uyguladığı şiddetten ileri gelmektedir. Laios'un şiddet uygulaması baba olmasının bir sonucu değildir. Laios, şiddet uyguladığı için baba ve kral olarak kabul ediliyor. Herakleitos, "şiddet her şeyin babası ve kralı" derken bunu kastetmemiş midir?

Bir anlamda, arzunun uyanmasında şiddetin oynadığı birincil rol kadar sıradan bir şey yok. Gözlemlene fırsatı verildiğinde bizler buna sadizm, mazoşizm vb adını veriyor, burada patolojik bir durum, şiddetin yabancı olduğu bir sapma buluyoruz. İnsanların büyük çoğunluğuyla hiçbir zaman fazla uzak düşmediği, şiddete dayalı olmayan, olağan ve doğal bir arzunun varlığına inanıyoruz.

Kurban bunalımı evrensel bir görüngüyse, bu görüşlerin hatalı olduğu ileri sürülebilir demektir. Kurban bunalımının doruğunda şiddet, her tür arzunun hem aracı, hem nesnesi hem de evrensel öznesidir. Bu nedendir ki ikame kurban olmasa, belirli bir doruğun ötesinde şiddet de kültürel düzene dönüştürülme, her tür toplumsal varoluş olanaksızlaşırdı. Demek ki, bütünüyle yıkıcı olan karşılıklı şiddet kısır döngüsü, yerini ayinsel, yaratıcı ve koruyucu bir şiddete bırakmaktadır.

İnsanın bir "şiddet içgüdü"ünün kurbanı olduğunu ileri sürerek, kurban bunalımında arzunun tek nesnesi olarak şiddetin kalması ve şu ya da bu biçimde şiddetin de her zaman arzusuyla birbirine karışması olgusuna, bu ezici ve ilginç olguya hiç de yeni bir ışık tutmuş olmayız. Tam tersine. Bugün biliniyor ki hayvanlarda birey-

sel düzenleyici mekanizmalar bulunmakta ve bunlar sayesinde kavgalar hemen hiçbir zaman yenilenin ölümüne kadar varmamaktadır. Türün varlığını sürdürmesinde önem taşıyan bu tür mekanizmalarla ilgili olarak içgüdü sözcüğünün kullanılması hiç kuşkusuz meşrudur. Ancak, bu durumda insanın buna benzer bir mekanizmadan yoksun olmasını da aynı sözcükle adlandırmak saçma olur.

Bir içgüdü'nün ya da iç itilimin insanları şiddete ya da ölüme ittiği fikri (Freud'un şu ünlü ölüm içgüdü'sü ya da itilimi), mitik bir geri çekilme konumu almaktan, atalardan kalma bir yanılmanın artçı kavgasından başka bir şey değil. O yanılama insanları kendi şiddetlerini kendilerinin dışında bir yere yerleştirerek, sorumluluğu kendilerine ait olmayıp kendilerini dışarıdan yöneten bir tanrı, yazgı ya da içgüdü durumuna getirmeye itiyor. Bir kez daha, şiddete cepheden bakmamak, yeni bir kaçamak noktası bulmak, gitgide daha rastlantısal bir duruma gelen koşullarda bir kurbanasal çözüm daha bulmaktır söz konusu olan.

Kurban bunalımında arzu, ne denli değerli olursa olsun belirli bir nesneye değil, şiddete yöneliyor. Ancak, böyledir diye bir ölüm ya da şiddet içgüdü'sü koyutlamamız gerekmiyor. Önümüzde üçüncü bir yol daha var. Gözlemediğimiz tüm arzularda her şey bir *nesne* ile bir *öznenen* ibaret olmayıp, üçüncü bir terim olarak *rakip* de vardı; biz burada bir seferliğine ağırlığı bu üçüncü terime vermeyi deneyelim. Söz konusu olan, rakibi erkenden tanılayıp Freud gibi "babadır" ya da tragedyalar gibi "kardeştir" demekten çok, nesne ve özne ile birlikte oluşturduğu sistem içinde konumlandırılmaktır. Rakip ile özne aynı nesneyi arzulamaktadır. Nesnenin ve öznenin taşıdığı önemden vazgeçerek rakibi öne çıkarmanın tek bir anlamı olabilir: Rekabet, iki arzunun rastlantı sonucu aynı nesneye yönelmesinden doğmamıştır. Öznenin nesneyi arzulamasının nedeni, rakibin nesneyi arzuluyor olmasıdır. Rakip, şu ya da bu nesneyi arzularak özneye onun arzu edilebilirliğini işaret etmiş olur. Özne rakibini ya-

şam tarzı, fikirler vb yüzeysel düzlemlerde değil, daha temel bir düzlemde, arzu düzleminde örnek almaktadır.

Modern kuramcılar, insanı neyi arzuladığını gayet iyi bilen, bilmiyor görünse bile onun adına bilen bir “bilinçdışı”na sahip bir varlık olarak göstermekle belki de insani belirsizliğin en aleni olduğu alanı gözden kaçırmış oluyorlar. İnsan en yaşamsal gereksinimleri karşılanır karşılanmaz, hatta daha bile önce, yoğun bir arzu duyuyor ama, tam olarak neyi arzuladığını bilmeden; çünkü arzuladığı şey, “varlık/olmak”tır; kendisini yoksun hissettiği ve başka birinde varmış gibi gelen bir “olmak.” Özne, bu başkasından, “olmak” için neyi arzulamak gerektiğini söylemesini bekliyor. Önceden bu “olmak”la donatılmış olduğu anlaşılan örnek kişi bir nesneyi arzuluyorsa o nesne daha tam, daha doygun bir “olmak” sağlayabilecek yetide olabilir. Örnek konumundaki kişi ise yüce arzu nesnesini özneye sözlerle değil, bizzat arzu ederek gösteriyor.

Eski, ama içerimleri belki de bilinmeden kalmış bir fikre dönmüş oluyoruz böylece: Arzu temelde taklit eder [*mimetiktir*], örnek aldığı bir arzuya göre biçimlenir ve o örneğin seçtiği nesneyi seçer.

Çocuk arzusunun taklitçiliği evrensel olarak bilinen bir taklitçiliktir. Erişkin arzusu bundan hiç farklı değil; yalnızca, erişkin, özellikle bizim kültürel bağlamımızda genellikle başkalarını örnek almaktan utanır; kendi “olmak”ta kusur ettiğini açığa vurmaktan korkar. Kendinden son derece memnun olduğunu ilan eder; kendini başkalarına örnek olarak sunar; herkes, kendi öykünmeciliğini gizlemek için durmadan “bana öykünün” der durur.

Aynı nesneye yönelen iki arzu birbirine engel oluyor. Arzuyla ilgili her *taklit* otomatik olarak çatışmaya doğru gidiyor. İnsanlar bu rekabetin nedenini bir bölümüyle hiç göremediler. İnsan ilişkilerinde “aynı” ya da “benzer” oluş bir uyum fikri uyandırıyor: Zevklerimiz aynı, aynı şeyleri seviyoruz, biz anlaşmak için yaratılmışız. Gerçekten aynı arzuları duysak acaba neler olup biterdi? Bu tür rekabe-

te yalnızca bazı büyük yazarlar ilgi duymuştur.<sup>1</sup> Freud'un kendisinde bu türden olaylar ancak dolaylı ve eksik bir biçimde hesaba katılmıştır. Bu konuyu bir sonraki bölümde ele alacağız.

Aralarındaki ilişkinin tuhaf ama açıklanabilir bir etkisi sonucu, model de tilmiz de rekabet halinde olduklarını kabule yanaşmazlar. Model, taklit edilmeyi özendirmiş bile olsa kendisiyle yarışılmasına şaşar. Taklitçisinin kendisine ihanet ettiğini düşünür, “benim dümen suyumdan gidiyor.” Taklit eden, mahkûm edildiğini, aşağılandığını sanır. Örnek aldığı kişi için, kendi yararlandığı üstün varoluşa katılmaya layık bulmuyor beni, diye düşünür.

Bu yanlış anlamının nedenini kavramak zor değil. Model kendisini tilmizden fazlaca üstün buluyor, tilmizse kendisini fazlaca aşağıda görüyor. Öyle ki, ortalıkta bir rekabet bulunduğu, başka bir deyişle iki arzunun aynı olduğu fikri ikisinin de aklına gelmiyor. Karşılıklı konumlanmayı tam olarak tanımlamak için şunu da eklemeliyiz: Örnek alan kişi de örnek alınabilmektedir; hatta bazen örnek aldığı kişi tarafından. Örnek alınana gelince, kendinden ne denli hoşnut görünürse görünsün, onun da şurada ya da burada örnek alan rolünü üstlendiğinde kuşku yoktur. Aslolanın örnek alma konumu olduğu açıktır. Temel insan durumu o konuma göre tanımlanmalıdır.

Örnek alan, modele üst perdeden sövgüler düzse de, aleyhine verilmiş görünen hükmün adaletsizliğini ve saçmalığını kınasa da, bu hükmün haklı olup olmadığını sıkıntı içinde sorar kendi kendine. Hükmü çürütecek bir yol bulamaz. Modelin yetkesi, bu sınavdan küçülerek çıkmak yerine büyüyecektir büyük olasılıkla. Dolayısıyla, örnek alan kişi kendisini kendi gözleriyle değil, modelin gözleriyle bile değil, anlaşılmamış olarak kalan rekabet, ve bu rekabetin modelle ilgili olarak yarattığı sahte imge kanalıyla görecektir.

<sup>1</sup> Bkz. *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*, çev. Arzu Etensel İldem, Metis Yayınları, 2001.

İnsanlarda arzu düzeyinde, genellikle dışarının sesleri tarafından yinelenip güçlendirilen asli bir taklit eğilimi vardır. Kişi, her taraftan yükselen “beni taklit et” buyruğuna uymayagörsün, neredeyse hemen ardından, açıklaması olmayan, kişiyi genellikle gönülsüz bir cellada tutsak ederek umutsuzluğa sürükleyecek bir “beni taklit etme” buyruğuyla da karşılaşır. Arzular ve insanlar birbirlerine çelişkili işaretler gönderecek biçimde yapılmıştır. Herkes bir tuzağa düşmekte olduğundan, bir başkasını da düşürmekte olduğunun bilincine yeterince varamaz. Bu *çifte açmaz* [double bind], daha doğrusu insanların durmadan birbirini kapatmakta olduğu çelişkili komutlar ağı, bu konuyu öne çıkaran Amerikalı ruhbilimcilerin düşündüğü gibi bazı patolojik vakalarla sınırlı olmak şöyle dursun, son derece sıradan bir görüngüdür; belki de insanlar arası ilişkiler içinde en sıradanı ve en temel olanı.<sup>2</sup>

Göndermede bulunduğumuz ruhbilimciler, *çifte açmaza* maruz kalan çocuklarda bu durumun özellikle yıkıcı etkilerde bulunduğunu düşünmekte çok haklılar. Burada “bizi taklit et”, “beni taklit et”, “gerçek yaşamın, gerçek olmanın sırrı bende...” sözlerini her tondan yineleyenler, baba ile anneden başlamak üzere tüm erişkinler, en azından bizim toplumumuzda, kültürün tüm sesleridir. Çocuk bu ayartıcı sözlere ne kadar dikkat ederse her yandan gelen önerilerin peşinden gitmeye o kadar hazır demektir ve olası çarpımların sonuçları da o ölçüde yıkıcı olacaktır. Çocukta bu örnek kişilerin yetkesini yargılayabileceği ölçüt, araya koyabileceği uzaklık, yargılandığında dayanabileceği bir temel yoktur. Karşılık olarak gelen bir “hayır,” ona korkunç bir mahkûmiyet gibi gelir. Gerçek bir aforozdur üstüne çöken. Tüm arzularının yönelimi, yani gelecekte örnek almak

<sup>2</sup> Örneğin, bkz. Gregory Bateson, Don D. Jackson, Jay Haley ve John Weakland, “Toward a Theory of Schizophrenia”, *Interpersonal Dynamics* içinde, ed. Warren G. Bennis ve ark. (Dorsey Press, Homewood, Illinois, 1964), s. 141-61.



için yapacağı seçimler bundan etkilenir. Söz konusu olan, kişiliğinin alacağı sonul biçimdir.

Arzu istediği yerde karar kılmakta serbest bırakıldığında, taklitçiliği onu hemen her zaman *bir çifte açmaza* sürüklüyor. Serbest bırakılan taklit, rakip arzusunun oluşturduğu engele körlemesine saldırıyor; kendi başarısızlığına kendisi yol açıyor ve bu başarısızlık, taklit eğilimini daha da güçlendiriyor. Burada kendi kendini besleyen, kendi kendini azdırarak ve gitgide basitleşerek yol alan bir süreç var. Örnek alan ne zaman gerçek “olmak”la yüz yüze olduğunu sansa, modelin işaret ettiği nesneyi arzularak ulaşmaya çalışıyor ona. Hem mantıklı hem de saçma olan bir kestirmeden giderek, çabucak, elinden her zaman kaçırdığı “olma”nın en emin işareti şiddettir gibi bir kaniya ulaşıyor. Artık şiddet ile arzu birbirine bağlanmıştır. Özne bunlardan birincisine maruz kalınca kendisinde ikincisinin uyanıldığını görür. *Kral Oidipus* tragedyasında kavşaktaki yabancıнын havaya kalkan kolunun arkasında “olma”yı simgeleyen taht ve kraliçe gibi zenginliklerin yer aldığını gitgide daha iyi anlıyoruz. *Şiddet her şeyin babası ve kralı*. İokaste “*her kim Phobos’tan, yani üzüntü, korku, yıkım ve kötücül şiddetten söz ederse Oidipus ona aittir*” diyerek bunu doğruluyor. Laios’un, Kreon’un ve Teiresias’ın kehanetleri ve art arda gelen tüm ulakların iletlediği kötü haberler, mitostaki kişilerin ait olduğu bu *Logos Phobous*’tan<sup>3</sup> kaynaklanıyor. *Logos Phobous* ise sonuç olarak taklit arzusunun ve şiddetin dilidir; ikisi arasındaki iletişim söze gerek duymaz.

Şiddet böylece mutlak arzusunun, tanrısal bir kendi kendine yeterliğinin, erişilmez ve nüfuz edilmez olmasa güzel görünmeyecek olan “güzel bütünlüğün” gösterenine dönüşmektedir. Özne bu şiddete hem hayrandır hem de nefret eder ondan; şiddeti şiddet yoluyla ege-menliği altına almaya çalışır; kendini onunla ölçer; kazara ona karşı

<sup>3</sup> *Logos Phobous*: korku mantığı, korku dili [Lat.] -ç.n.

zafer kazansa, duyduğu saygı kısa sürede dağılıp gidecek, ondan daha güçlü bir şiddet, gerçekten aşılamayan bir engel araması gerekecektir.

Bu taklit arzu, kirlilik bulaşmasının ayrılmaz bir parçasıdır. Kurban bunalımının motoru olduğundan, taklit arzuyu durduracak bir ikame kurban, ve yeniden başlamasını önleyecek bir ayinsel *taklit* olmasa, topluluğu bütünüyle yok edebilecek güçtedir. Her türden kural ve yasak yoluyla, arzunun gelişigüzel dolaşıp önüne gelen örnekte karar kılmasına engel olunduğunu tahmin edebilecek durumdayız şimdi, daha sonra da kesin bir biçimde saptayacağız. Kültürel düzen, enerjileri ayinsel biçimlere ve ayin geleneğinin değerlendirdiği etkinliklere kanalize etmek yoluyla arzuların aynı nesneye yönelmesini önlemektedir; özellikle de çocukları *çelişkili çifte açmaz*'ın yıkıcı etkilerinden korumak için.

**O** kurun anımsayacağı üzere yukarıda tragedya kişilerini birbirinden farklılaştıran hiçbir şey söylenemediğini göstermeye çalışmıştım. Aralarından birini "ruhbilim," toplumbilim, ahlak, hatta din düzleminde nitelermeye yarayacak, öfke, zulüm, utanmasız kibir gibi öğeler, diğer kişiler için de aynı derecede geçerli ve aynı ölçüde yetersizdir. Gözlemciler bu niteliklerin tragedyadaki tüm kişilere ait olduğunu hiçbir zaman fark etmediyse bunun nedeni biraz da tüm niteliklerin aynı anda değil de sırayla görülmesidir. Örneğin, öfke sürekli olamamaktadır. Nöbetler halinde gelmekte, bir serinkanlılık zemininde, kendi yokluğunun ardından gelmektedir. Öfkeye hep aniden, önceden kestiremeden kapıldığının söylenmesi bundandır. Zulüm de esas olarak istikrarsızlıkla niteleniyor orada. Zulmün bir anda önüne gelen iktidarın tepesine tırmandığını ama aynı hızla düşerek yerini hasımlarından birine bıraktığını görüyoruz. Kısacası, hep bir zalim ve ezilenler var ama, roller dönüşümlü olarak oynanıyor. Aynı biçimde, öfke de her zaman var, ama ne zaman düşman

kardeşlerden birinin tepesi atsa, diğeri sükûnetini koruyor ve sonra roller değış tokuş ediliyor.

Tragedyada her şey dönüşümlüdür. Ama zihnimizde her zaman etkin durumda olan, önüne geçemediğimiz bir eğilim de bu dönüşümü uğraklarından birinde dondurmaktır. Tümöyle mitik olan bu eğilim, tragedya kişilerine sözde kararlılıklar atfedip, dönüşümün zıt uçlarını istikrarlı birer farklılık durumuna getirmektedir.

Dönüşümlülük kavramı tragedyada var ama, karşılıklılığından yoksun bırakılmış olarak. Bu özellik, çatışkılı bir biçimde, bir sözde belirlenim olarak, oyundaki tek bir kişinin karakter özelliğı olarak görünüyor burada. Örneğın, Oidipus kendisini Baht'ın, Şans'ın çocuğı ilan ediyor; bizler de bugün durumu daha bir "bireyselleştirmek" ve görkemli kılmak, karşılıklı konumlanma şeytanını kovup atmak için, *Yazgı'dan* söz ediyoruz.

Oidipus'un Tykhe'ye (Baht'a) ait olduğunu bir dizi "yükseliş" ve "düşüş" gösteriyor bize: "Benim annem Baht'tı ve ömrümün yılları beni bir küçük kıldı, bir büyük." Oyunun son cümlelerinde koro, kahramanın varoluşunu baht dönüşleriyle (*peripeteiai*), yani yine dönüşümle tanımlıyor.

Bu tanım doğru olmakla birlikte, Oidipus için ne kadar geçerliyse diğeri tragedya kahramanları için de o kadar geçerlidir. Tek bir tragedyayla yetinmek yerine bir tragedyalar bütününe ele alırsak bu nokta gayet açık bir duruma gelir: Tragedya kahramanlarını aralarındaki farklara göre tanımlayamayacağımızı, çünkü sırayla hep aynı rolü oynadıklarını görürüz o zaman. Oidipus, *Kral Oidipus* tragedyasında zalim konumundayken, *Oidipus Kolonos'ta* tragedyasında ezen konumunda. Kreon, *Kral Oidipus'ta* ezilenken, *Antigone'de* ezilen konumunda. Kısacası hiç kimse, ezenin ya da ezilenin aslını canlandırmıyor. Zamanımızın ideolojik yorumları, trajik ruha üst perdeden ihanet etmekte, onu düpedüz romantik dramaya ya da Amerikan "western"ine dönüştürmektedir. Tragedyanın dönüşümlü

zıtlıklarının, sonu gelmez yön *değiştirmelerinin* yerini, bütünüyle, olduğu yerde donmuş iyiler-kötüler Maniciliği, kurbanını ele geçirince bir daha bırakmak istemeyen bir hınç almaktadır.

Tragedya sanatı bu yön *değiştirme* meselesine ne kadar tutkuluyorsa, bunun etkileyebileceği alanlara karşı da o kadar kayıtsızdır. Örneğin, Oidipus'ta, kahramanın Baht'ın çocuğu olduğu biçiminde tanımlanmasında, öfke ile serinkanlılık arasındaki yer *değiştirmenin* katkısı, en az sürgün ile iktidarın zirvesi arasındaki yer *değiştirmenin* katkısı kadar önemlidir. Dönüşümün ritmi ve özellikle ortaya çıktığı alanlar bizlere öylesine birbirinden farklı gibi görünüyor ki iki durum arasında yakınlık kurmak aklımızdan bile geçmiyor. Geleneksel eleştiri, bilebildiğim kadarıyla, böyle bir yakınlık olasılığını hiç dikkate almadı. Oysa dikkatimiz alternatif bir hareketin varlığına çekilir çekilmez, tragedyada bu yön *değiştirmeye* tâbi olmayan tek bir izlek bulunmadığını kolaylıkla hissedip saptayabiliyoruz. Bir görüngü böylesine yaygınsa, özgün bir açıklamayı da hak ediyor demektir.

Dönüşümlülüğün bir ilişki olduğu açıktır; hatta, trajik ilişkinin temel verilerinden biridir. Dolayısıyla, belirli bir kişiyi niteliyor olamaz. Dönüşümlülük ilk bakışta, düşman kardeş çekişmesinin nesnesini elinde tutma ile o nesneden yoksun olma arasındaymış gibi görünüyor. Buradaki nesne öylesine önemli görünüyor ki, elde tutulması ve yoksun kalınması tam bir statü zıtlığına, varlıktan hiçliğe ve hiçlikten varlığa geçişe denk düşüyor. Örneğin, Eteokles ile Polyneikes, paylaşmayı başaramadıkları yüce makama sırayla geçmeyi kararlaştırıyorlar: Eteokles kral olunca Polyneikes tebaa oluyor, Polyneikes kral olunca da Eteokles tebaa.

Ancak, bu nesne dönüşümünün, ritmi daha hızlı olan trajik eylemle pek az ilişkisi var. Trajik eylem düzeyinde temel salınım, trajik tartışmada ya da atışmada (*stichomythia*) gözlemlenen salınımdır: Başka bir deyişle, bire bir dövüşte iki hasmın birbirine indirdiği dar-

belerin eşdeğeri olarak yapılan karşılıklı hakaret ve suçlamaların ritmindedir. Daha önce de gördüğümüz üzere, *Fenikeli Kadınlar*'da Eteokles ile Polyneikes arasındaki düelloya ilişkin anlatım bir trajik tartışma yerine geçmekte, tam tamına trajik tartışmanın oynadığı rolü oynamaktadır.

Şiddet ister fiziksel olsun ister sözel, iki darbe arasında belirli bir süre geçiyor. Darbeyi indiren hasım, her seferinde bunun düelloyu ya da tartışmayı zaferle sonlandıracak darbe olmasını, şiddetin son sözünü söylüyor olmayı umut ediyor. Darbeyi yiyense geçici olarak dengesini yitiriyor, *kendine gelmek* ve hasmına karşılık vermeye hazırlanmak için zamana gerek duyuyor. Bu karşılık geciktikçe, vuran taraf gerçekten de belirleyici darbeyi indirmiş olduğu hayaline kapılabiliyor. Kısacası, zafer, daha doğrusu şiddet, kavga boyunca bir tarafta karar kılamayıp iki taraf arasında gidip gelmekte, kimse şiddetin karşısında duramamaktadır. Şiddeti kesin bir biçimde topluluk dışında tutmak ancak kolektif olarak kovulmasıyla olanaklıdır.

Görüldüğü üzere arzu, zafer kazanan şiddete bağlanıyor ve bu karşı konulmaz şiddete egemen olmak, onu kendi şahsında canlandırmak için umutsuzca çaba gösteriyor. Arzu şiddeti gölgesi gibi izliyorsa, bunun nedeni şiddetin varlık/olmak ve tanrısallık anlamına gelmesidir.

Oybirliğine dayalı şiddetin, başka bir deyişle kendi kendisini yok eden şiddetin kurucu şiddet olarak kabul edilmesinin nedeni, bu şiddetin saptadığı tüm anlamların ve belirlediği tüm farklılıkların da kurban bunalımı boyunca ona yapışıp onunla birlikte bir savaşıdan diğerine salınmasıdır. Peygamberce ya da diyonizyak *baş dönmesi* denen şey, bazen birini, bazen ötekini öne çıkaran şiddetin keyfine göre *dünyanın* korkunç bir salınım içinde olmasından başka bir şey değildir. Bir şiddet uygulamasının kurdum sandığı şeyi ikinci bir şiddet gelip yıkıyor – yeniden kurmak için. İnsanlar arasındaki şiddet, varlığını sürdürdüğü ve kavgasının konusu bir tür tanrısal güç

gibi hem her şey hem de hiçbir şey olduğu sürece, hareketsiz kalma-  
ya yanaşmıyor.

*Bakhhalar*'ın bize verdiği ipucu budur. Tanrı olmayı birinden ötekine geçen ve geçtiği yerleri yakıp yıkan bir ödül sayan fikir, tragedya izleklerinin anlaşılmasında temel bir önem taşıyor, çünkü bu izlekler trajik eylem örneğine göre yapılandırılıyor. Okur burada bir soyutlama bulunduğu ve her noktada şiddete özdeş bir tanrısal ödülün *Bakhhalar* metnine yabancı olduğu itirazında bulunabilir. Yabancı olduğu doğrudur. Ne var ki bu fikirden daha Yunanlılara özgülü de zor bulunur: Homeros'ta, yani tragedyalardan daha eski olan edebiyat metinlerinde apaçık bulunan bir fikirdir bu.

Homeros'ta, şiddet-arzu-tanrısallık ilişkisini aydınlatan çeşitli terimler var. Bunların bugün bizim bakış açımızdan bakıldığında belki en tipik olanı, ad cinsinden bir sözcük olan *kudos*. Bu terimin, yarı tanrısal bir saygınlık, askeri zaferle bağlantılı bir mistik seçilmişlik çerçevesinde tanımlanıyor olması beklenir: *Kudos*, Yunanlılarla Troyalılar arasındaki muharebelerin ve teke tek dövüşlerin ödülüdür.

Benveniste, *Dictionnaire des institutions indo-européennes/ Hint-Avrupa Kurumları Sözlüğü*'nde *kudos* sözcüğünü "üstünlük tılsımı" diye çeviriyor. *Kudos*, şiddetin gösterebildiği büyüleme etkisidir. Görüldüğü her yerde insanları hem kendine çeker hem korkutur; ama basit bir araç olarak değil, bir tecelli olarak. Ortaya çıkmasıyla birlikte, onun etrafında ya da ona karşı (ikisi aynı hesap), bir oybirliği eğilimi başlar. Kendisi bir dengesizlik yaratır, yazgının bir o yana bir bu yana ağırlık koymasına neden olur. Şiddetin kazandığı en küçük bir başarı kartopu etkisi yapar, karşı durulmaz olmaya başlar. *Kudos*'u elinde tutanlar güçlerinin misliyle arttığını fark eder, yoksun kalanlar ise ellerinin kollarının bağlandığını. En büyük darbeyi kim vurduysa, ânın kazananı kimse, benim şiddetim kesin bir zafere ulaştı diye düşünüp başkalarını da buna kim inandırabiliyorsa, *kudos* on-

dadır. Hasımların büyülenmekten kaçınmak ve *kudos*'u ele geçirmek için olağanüstü bir çaba harcamaları gerekir.

Rekabet, tüm somut nesnelere yok edecek ya da dağıtacak ölçüde keskinleşince kendi kendisine dönmekte, bu durumda ise nesnesi *kudos* olmaktadır. *Kudos* bazen "şan" diye çevrilmekteyse de, Benveniste'in de belirttiği üzere böyle çevrilince terime değerini veren tüm büyüsel-dinsel öğeler yitip gidiyor. Modern dünyada bu konuda sözcük bulunmamakla birlikte, sözcüğün nesnesi var pekâlâ: Zafer kazanan şiddetin cinsellik, her tür çatışma, spor karşılaşmaları, şans oyunları vb üstündeki ruhsal etkilerini herkes gözlemliyor. Eski Yunan tanrısallığı şiddetin bu etkisinin mutlaklık derecesine vardırılmış hali. *Kudos* sıfatı, tanrılarda hep bulunan muzaffer bir haşmete işaret ediyor. İnsanlar bu sıfattan ancak geçici olarak ve her zaman birbirlerinin *aleyhine* yararlanabiliyor. Tanrı olmak demek *kudos*'u sürekli olarak elinde bulundurmamak, *kudos*'un tartışılmaz efendisi olarak kalmak demektir ki insanlarda böyle bir durum hiçbir zaman gerçekleşmemiştir.

*Kudos*'u insanların bazen birine bazen diğerine emanet eden tanrılar olmakla birlikte, hasımlar da onu birbirinin elinden alabiliyor. *Çatışma düzeyi* söz konusu olunca tanrı ile insan arasındaki iç içelik öylesine belirgin ki Benveniste de herhangi bir ayırma çabasına girişmiyor. Oysa bunun dışındaki alanlarda çoğu kez göstermektedir bu çabayı; iki alan arasındaki sarmaşmanın kutsallaşma süreci açısından ipucu oluşturabileceği durumlarda bile.<sup>4</sup>

*Kudos* var oldukça, başka bir deyişle insanların durmadan birbirinin elinden aldığı o varolmayan yüce ödül var sayıldıkça, barışın yeniden sağlanmasında etkili olabilecek aşkın bir güç kalmıyor. *Kudos* adı verilen işleyiş bize tanrısal olanın karşılıklı şiddet içinde çürüyüp dağıldığını gözlemleme olanağı veriyor. Homeros'un savaşçı-

<sup>4</sup> Bkz. s. 376-9.

lan, muharebenin gidişatı aleyhlerine döndüğünde “stratejik gerileme”lerini bazen şöyle gerekçelendirmektedir: “Zeus bugün *kudos*’u düşmanlarımıza verdi; yarı belki bize verir.” *Kudos*’un iki taraf arasında gidip gelmesinin tragedyalardaki dönüşümden hiç farkı yok. *Il-yada*’da tanrıların iki bölüğe ayrılmasının geç kalmış bir gelişme olup olmadığı sorulabilir. Başlangıçta tek bir tanrı olmalıdır: Kavgalarda değişen başarıya göre bir taraftan ötekine salınan, kişileşmiş *kudos*.

Euripides’in bazı yapıtlarında “yukan” ile “aşağı” arasındaki, egemen olanla egemen olunan arasındaki ilişkiyi tersine çeviren, fiziksel değil de ruhsal şiddete bağlı gidip gelme çok net bir biçimde ortadadır. Örneğin, *Andromakhe*’de Hermione, yapıta adını veren kadın kahraman karşısında önceleri son derece yüksekte davranır. Pyrrhos’un yasal eşi ve kraliçe olarak, bu basit metresle, kazananların isteğine tâbi olan bu zavallı tutsakla aralarındaki tüm uzaklığı hissettirir ona. Ne var ki bir süre sonra baht döner, Hermione yıkılır. Bu kez *Andromakhe* yeniden kraliçe, Hermione ise tutsak olmuştur: “Hangi tanrıya yalvarıp heykeline sarılayım?/ Bir tutsağa diz çöküp tutsağı mı olayım?”

Euripides, durumdaki reel değişikliklerden çok, Hermione’nin aşırı tepkilerine ilgi duyuyor; sütannenin sözleri aracılığıyla vurguluyor bu tepkileri: “Yavrum, kendini kaptırmanı onaylamadım senin, o Troyalı kadına duyduğun nefreti de, şimdiki bu aşırı ürküntünü de.”

Aşırı tepkiler baht dönüşlerinin bir parçasını oluşturuyor. Güç dengesindeki değişikliklerde yukarıdakinden başka aşırı tepkilerin de rolü oluyor: Pyrrhos orada değil, hiçbir karar alınamıyor; ancak, Hermione’nin babası Menelaos’la, onun öldürmek istediği *Andromakhe*’yi savunan ihtiyar Peleus arasında trajik tartışma oluyor; *kudos*, hasmına üstün gelen Peleus’a geçiyor.

*Kudos*’un salınımı yalnızca öznel değil ama, nesnel de değildir; egemen olanla olunan arasında, durmadan tersine dönen bir ilişki-



dir. Bu ilişkiyi ne ruhbilim çerçevesinde yorumlayabiliriz, ne de toplumbilim çerçevesinde. Efendi-köle diyalektiğine de bağlayamayız, çünkü hem istikrarsızdır, hem de sentez kararlılığından yoksundur.

Sonuçta *kudos* hiçbir şey değildir. Geçici bir zaferin, hemen ardından soru işareti gelen bir üstünlüğün içi boş göstergesidir. Biraz, bir sporcudan ötekine geçen, herhangi bir tözselliği olmayan şampiyonluklara benzer. Gerçi bu son dediklerimizi fazla ciddiye almak da mitik ve ayinsel bir saptırma olur. Huizinga'nın *Homo Ludens*'indeki gibi dinsel inancı oyuna bağlamak yerine, oyunu dinsel inanca, yani kurban bunalımına bağlamak gerekir. Oyun, kurban bunalımının bazı yönlerini yeniden üretmesi bakımından, dinsel kökenlidir. Ödülün keyfi niteliği, rekabetin tek konusunun kendi kendisi olduğunu açıkça gösterir. Rekabet öyle bir biçimde düzenlenmiştir ki oyunun acımasız bir kavgaya dönüşmemesi gerekmektedir, en azından ilke açısından.

Mitik yöne sapmayan terim bulmak, Yunan dilinde bile olanaksız. *Kudos* teriminde, şiddetin karşılıklı konumlanma özelliği her ne kadar yok olmuyorsa da, cirit oyununu andırır bir biçim alıyor. Ödülün değersizliğini gördüğümüzde, yarışmaların en tehlikesinin bile basit bir zaman geçirme yolu olduğunu, şampiyonları da yalnızca yüzeysel olarak etkilediğini düşünmeye başlıyoruz.

Bu izlenimi düzeltmek için, yine kısmen mitik olmakla birlikte farklı özellikler de taşıyan daha başka terimlere başvurmak gerekiyor. *Thymos* terimi: Ruh, *öfke* (örneğin, Oidipus'un öfkesi) anlamına geliyor. *Kudos*'la *thymos* arasında görünürde hiçbir ortak yan yok, doğallıkla ikincil sayma eğiliminde olacağımız almaşık bir özellikleri dışında. Bazen *thymos* doluyuzdur ve karşı durulmaz bir dinamizm gösteririz, bazense yoksunuzdur ondan ve çökkün, canı sıkın oluruz. *Thymos* sözcüğünün kökeni *thyein*, duman çıkarmak, kurban sunmak, şiddet uygulamak, zincirinden boşanmak gibi anlamlar taşıyor.

*Thymos*, *thyein*'in şiddetine göre, gidiyor ya da geliyor. *Kudos* ve *thymos* gerçekte aynı sorunun iki farklı yönünden başka bir şey değil. Hasımlar birbirinin birtakım sportif unvanlarından, önemsiz tanrısalıklarından öte, ruhunu, yaşam soluğunu, varlığını söküp almaya çalışıyor. Her biri bu var oluşun diğerinin uyguladığı şiddette yattığını düşünüyor, çünkü hasımların taklit arzuları aynı nesneye yönelmiş durumda.

*Thymos*'un bir var bir yok oluşu, psikiyatrinin *salınımlı rahatsızlık* (*cyclothymia*) dediği şeyi tanımlıyor. Salınımlı rahatsızlığın arkasında her zaman taklit arzu ile rekabet güdüsü bulunuyor. Psikiyatrlar bu rahatsızlığı esas olarak bireysel bir görüngü sayma hatasını işlemekteler. Mitik türden bir yanılısma bu; *Kral Oidipus*'ta "baht", "servet" ya da "öfke" dönüşümlülüğünün kahramana özgü sayılması yanılısamasıyla aynı şey. Salınımın her hareketi, farkın yarısından başka bir şey değil. Terazi türü işleyiş olmadan salınımlı rahatsızlık da olmuyor, iki taraftan biri yukarıdayken diğeri mutlaka aşağıda.

Modern psikiyatri salınımlı rahatsızlıktaki patolojik biçimlerin arkasında yatan uzlaşmaz çelişkili yapıyı saptayamıyorsa, bunun nedeni tüm çatışma izlerinin silinmiş olmasıdır. Artık ne fiziksel şiddet var, ne de trajik tartışmanın gürültülü lanetleri; hasım ya yok olmuştur ya da ancak rollerinin çoklu yapısını yadsıyan bir tekbiçimlilik içinde ortaya çıkıyordur. Çatışma alanı her tür rekabete yabancıymış gibi sunulmaktadır. Örnek: Moda diktatörlüğünün görülmemiş bir toptanlığa ulaştığı günümüzde her sanatçının, edebi ya da sanatsal yaratusunu kimseyi taklit etmeden ve "yalnızca kendisi için" kendi derinliklerinden çıkardığı savında bulunması.

Trajik salınım, kesintiye uğramasına yol açacak hiçbir şeyle karşılaşmazsa gitgide daha çok sayıda bireyi işin içine çekecek ve sonuçta tüm topluluğu deliliğe ya da ölüme götürecektir. Dolayısıyla, koronun korkusunu, hiçbir şeye karışmamak, kire bulaşmamak için duyduğu büyük arzuyu anlayabiliyoruz. Sıradan insanların kutsadı-

ğı ölçülülük ve dengelik, trajik ilişkinin salınımlarına ters düşüyor. Bizim modern romantiklerimiz koronun ürkekliğinde hiç hoşlarına gitmeyen bir çekingenlik görüyor, yalnızca sıkı bir ihlal istencini saygıdeğer buluyorlar.

Dolayısıyla Yunan korolarının sakınımlılığını daha bu evrede bile beliren burjuvaödekliliğine ya da bir *üstbenliğin* ürktücü ve keyfi diktatörlüğüne bağlayanlar olacaktır. Oysa koroyu korkutan şeyin doğrudan doğruya "ihlal" olmadığına dikkat edilmeli: İhlallerin asıl korkulan yanı, hiç de hayali olmadıklarını koronun gayet iyi bildiği sonuçlarıdır asıl. Trajik ilişkinin baş döndürücü salınımları, en sağlam temelleri bile sarsıp yıkabilecek güçtedir.

Neyse ki modernler arasında bile, tragedyalardaki bu "konformizm" karşısında sözünü ettiğimiz küçümsemeyi duymayanlara rastlanıyor. Trajik dönüşümlülük anlayışının içerdiklerini, mutsuzlukları ve zekâlarıyla hissedeni istisnalar var.

Hölderlin, deliliğinin ilk zamanlarında *Antigone*'yi ve *Kral Oidipus*'u sorguluyordu. Kendini Sophokles'in kahramanlarıyla aynı baş döndürücü harekete kaptıran Hölderlin, koroların övdüğü ölçüyü bulmak için boşuna çaba harcadı. Tragedyayla Hölderlin'in deliliği arasındaki ilişkiyi kavramak için, şairin kendi varoluşuyla ilgili olarak şiirlerinde, romanlarında, denemelerinde, yazışmalarında yaptığı açıklamaları harfi harfine dikkate almak gerekli ve yeterlidir. Deliliğin öncülleri, bazen, Yunan trajigine özgü bazı duyarlılık biçimleriyle kurulan özel bir ilişkiden başka bir şey değildir: İnsanüstü bir yüceltme ile, yalnızca boşluğun ve üzüncün gerçek görüldüğü saatler arasında, gitgide daha sancılı gelen bir dönüşümlülük ilişkisi. Şairi ziyaret eden tanrı, kendini verir ama, geri almak üzere. Yokluk zamanında varlığın, varlık zamanında ise yokluğun anısı kalır; bu öyle bir anıdır ki, ancak bireysel varlığın sürekliliğini sağlamaya, elde bulundurma zevkini daha baş döndürücü, sonrasında ise yitirmenin acısını daha korkunç kılan kerteriz noktaları vermeye yeter.

Bazen, kendini sonsuza değin düşmüş sanan bir varlık, esrime sayesinde kendi dirilişine tanık olur. Bazense tersine, kendini tanı sanan bir varlık, yanılmış olduğunu keşfederek dehşete düşer. Tanrı *başkadır* ve şair artık, yaşamak için her tür nedenden yoksun bir *yaşayan ölüden*, kurban sunucusunun bıçağı altındaki dilsiz koyundan başka bir şey değildir.

Tanrının genellikle bir özel adı vardır; bazen Hölderlin'in kendi adıdır bu, bazense bir başkasının: Önceleri çoğu kez bir kadın adı, sonraları bir erkeğin, şair Schiller'in adı olmak üzere. Jean Laplanche'nin öne sürdüğünün tersine, kadınsı anlatımla erkeksi anlatım arasında temel bir fark yoktur. Tanrılaştırılmış hasım, önce kadın olarak canlanmaktadır, sonra erkek olarak. Şairin yazışmalarından öyle anlaşılıyor ki bu değişikliğin cinsel bir sorunla ilgisi yoktur.<sup>5</sup> Tam tersine, aşkın başarılı olması, "ben" ile "öteki" arasındaki bir *boy ölçüşme* olarak cinsel alanın değerini sifıra indirmektedir.

Hölderlin'in başkalarıyla olan ilişkisinde tanı ile hiç arasında gidip gelmesi, şiirsel, mitik, yarı dinsel ya da bütünüyle ussal olmak üzere, hem en aldatıcı hem de en açığa vurucu biçimlerde dile getirilebiliyor. Schiller'e yazdığı mektuplar, modelini hem engel hem de rakip olarak gören tilmizin düştüğü durumları net bir biçimde tanımlıyor.

Önce *Hyperion*'un ilk taslaklarından olan "Thalia Fragmanı"ndan, sonra da Schiller'e yazdığı bir mektuptan bölümler okuyalım:

Varoluşun tüm kötülüğü ilkel bir birliğin dağılmasından ileri geliyormuş gibi, bu sefillerden [insanlardan] ikisi tek yürekte, tek ve ayrılmaz bir yaşamda birleşse doğamızın yoksulluğu zenginliğe dönüşür sanıyordum.

<sup>5</sup> Hölderlin et la question du père/ Hölderlin ve Baba Sorunu (Paris, 1961).

O zamanlar nasıl da, bir sevgi gülümseyişi dilenmekten, kendimi önüme gelene vermekten, teslim etmekten başka bir şey düşünmediğimi anımsıyorum, melankolik bir zevkle! Ah, salt aşk içinde kendimi harap etme cesaretini gösterdiğim için kendimi kaç kez Söze Sığmayanı bulabilmiş, ele geçirmiş sandım! Kaç kez kutsallığa eriştiğimi sandım! Sesleniyordum, sesleniyordum ve zavallı varlık görünüyordu, sıkılmış, utanmış, hatta sık sık da hafiften saldırgan – tek istediği birazcık hazdı, hiç de büyük bir şey değil!

Ne gözü kör çocukmuşum... Benden daha yoksul olan dilencilere inci alıyordum gidip; öyle yoksuldular, sefalete öyle dalmışlardı ki, bunun derecesini bile fark etmeden, sarındıkları paçavralardan hoşnutlardı...

Gerçekte, yitip giden varlığımın son kalıntılarının da tehlikede olduğunu sandığımda, gururum yeniden canlandığında, artık taşkın bir etkinliğe dönüşüyor, kendimde umutsuzluğun her şeye kadir gücünü buluyordum: Solgun, eprilmiş doğam bir yudum mutluluk bulmayagörsün, kendimi coşkuyla kalabalıkların içine atıyor, esin dolup konuşuyor, bazen gözlerimde mutluluk gözyaşlarını bile hissediyordum; yine bazen ruhumun karanlığından bir kahramanın düşüncesi ya da hayali fışkırınca şaşırıp ıssız yurduma bir tanrı gelmiş gibi seviniyordum; sanki bir dünya oluşacak gibi oluyordu bende; gelgelelim bu uyuyan güçlerin uyanması ne kadar anyise düşüşleri de o kadar derin oluyor, o doymamış doğanın çektiği dert misliyle artıyordu.

Yine Schiller'e bir mektubundan:

Ustalardan ve eleştirmenlerden kendimi kurtarıp gerekli soğukkanlılıkla yoluma devam etmeye yetecek cesaretim ve yargı gücüm var. Ancak, siz söz konusu olduğunuzda bağımlılığımın aşılması olanaksızlaşıyor; çünkü, sizden gelen tek bir sözcüğün bende na-

sıl da belirleyici olduğunu duyumsuyorum; bazen, çalışırken endişelere kapılmayayım diye sizi unutma çabası gösteriyorum. Çünkü bu endişenin, bu sıkıntının tam tamına sanatın ölümü olduğundan eminim. Başyapıtlarla çevrili olduğumuz bir zamanda doğayı gereğince dile getirmek, sanatçının canlı dünyada neredeyse tek başına olduğu zamanlara göre neden daha zordur, çok iyi anlamaktayım. O zamanlar sanatçı kendisini doğadan öylesine az ayırt etmekte, doğayla öylesine mahrem bir bağ kurmaktadır ki, kendisini onun yetkesine isyan etmek ya da boyun eğmek gibi bir zorunluluk içinde hissetmemektedir. Ne var ki bu korkulası zorunluluk, ustaların doğadan daha güçlü, daha anlaşılır ve bu nedenle de kendine daha bağlayıcı, daha olumlu olan dehası karşısında gerçekleşiyor ve genç sanatçının etkilenmesini neredeyse kaçınılmaz kılıyor. Burada söz konusu olan, bir çocuğun bir başka çocukla oynaması değil; ilk sanatçının, kendi dünyasıyla ilişkisinde içinde bulunduğu ilkel denge artık yok; hiçbir zaman üstünlüklerini unutabileceği kadar tanıdık duruma gelmeyebilecek kişiler var çocuğun karşısında. Ve çocuk o üstünlüğü hissediyorsa, ya isyanı seçecektir ya köleliği. Böyle bir zorunluluk yok mudur yoksa?..

Farklılıklar gidip gelmeye başlayınca, kültürel düzlemde artık hiçbir şeyde istikrar kalmamakta, tüm konumlar birbirinin yerini almaktadır. Dolayısıyla, tragedya da hasımlar arasındaki farklılığın hiçbir zaman yok olmayıp yalnızca tersine çevrildiğini görüyoruz. *Düşman kardeşler*, oluşturdukları istikrarsız sistemde aynı anda aynı konumda olmuyorlar. Anımsanacağı üzere yukarıda bu sistemi silinen farklılıklar, simetri ve karşılıklı konumlanma çerçevesinde tanımlamıştık. Şimdi ise farklılıkların hiçbir zaman yok olmadığını söylüyoruz. Bu iki tanım çelişmiyor mu?

Karşılıklı konumlanma, gerçek olmakla birlikte, eşanlı olmayan uğrakların bir bileşimidir. İki hasım hiçbir zaman aynı anda aynı konumda olmuyor, o konuma sırayla geliyorlar. Sistemin bir tarafında-

ki bir özelliği, yeterince beklersek, mutlaka diğer tarafında da buluyoruz. Misillemelerin ritmi ne kadar hızlanırsa bekleme süresi o kadar kısalıyor. Darbeler ne kadar çoğalırsa, birbirine darbe indirenler arasında en küçük bir fark bulunmadığı da o kadar netleşiyor. İki tarafta her şey aynı; yalnızca arzu, şiddet ve strateji değil, sırayla elde edilen zaferler ve uğranan yenilgiler, sevinçler ve çöküntüler de aynı. Her yerde aynı salınım rahatsızlığı.

İlk tanım doğru olmakla birlikte, salınımlı farklılık kavramı bize bu tanımı netleştirme olanağı sağlıyor. Doğrudan gözlenebilir olan, farklılığın silinmesi değil, art arda gelen tersine çevrilmelerdir. Karşılıklı konumlanma da hiçbir zaman dolaysız olarak algılanabilecek durumda değildir. Sistemin zaman düzleminde, eylemin tarafları her an rakipleriyle kendileri arasında ciddi farklılıklar olduğunu düşünürler. “Kardeşler”den biri baba ve kral rolünü oynadığında diğeri ancak reddedilmiş oğul olabiliyor. Bu durum, genellikle tüm hasımların, girdikleri ilişkilerin yarattığı karşılıklı konumlanma ve simetriyi algılamakta yetersiz kalmalarının nedenini ortaya koymaktadır. İki taraf da uğrakları öylesine yoğun bir biçimde yaşamaktadır ki, ilişkiye bir bütün olarak bakmaları, bir bakışta birkaç uğrağı bir arada görüp karşılaştırmaları olanaksızlaşmaktadır. Oysa böyle bir karşılaştırma yapabilseler, başka her şeyin tek tek ele alındığında sıradan, tektip ve tekdüze durduğu bir evrende tek istisna gibi görünen uğrakların yanıtıcı özgünlüğüne nüfuz edebileceklerdir. Gerçekten de, karşılıklı konumlanma içinde olduklarında bu konumlanmanın hiç farkında olmayan kişiler, dışarıdan baktıklarında durumu gayet iyi algılamaktalar. Bu nedenledir ki kurban bunalımında herkeste bir peygamber duyarlığı, gururlu bir bilgelik oluşmaktadır, sınanan kendileri olduğunda yok olup giden bir bilgelik.

Dışarıdan geldikleri ve içerinin farklılığını, hasımlar arasında salınmakta olan farklılıkları yanlış anladıkları içindir ki Oidipus, Kreon ve Teiresias “vebayı iyileştirebileceklerini,” Thebailileri mahve-

den çatışmalarda hakemlik edebileceklerini sanırlar. Çatışan taraflara aralarında hiç fark bulunmadığını göstermenin olanaklılığına inanırlar. Ne var ki üçü de art arda, bulaşıcı gücünü anlayamadıkları çatışmanın içine çekileceklerdir.

Sistemin içinden bakıldığında, farklılıklardan başka bir şey bulunmuyor; dışından bakıldığında, tam tersine, aynılıktan/özdeşlikten başka bir şey yok. İçeriden bakıldığında aynılık görünmüyor, dışarıdan bakıldığında ise farklılık. Bununla birlikte bu iki bakış açısı eşdeğer değil. İçeriden bakış dışarıdan olanla her zaman tümleştirilebilir; dışarıdan bakış ise içeriden olanla tümleştirilemez. Sisteme ilişkin açıklamayı, iki bakış açısının (dışarıdan olanla içeriden olanın) uzlaşmasıyla oluşan bir temele dayandırmak gerekiyor. Böyle bir uzlaşma, trajik ya da komik tüm otantik yorumlarda taslak halinde bulunuyor zaten.

Ancak dışarıdan olan, karşılıklı konumlanmayı ve aynılığı gören, farklılığı yadsıyan bir bakış, şiddete dayalı çözüm mekanizmasını kavrayabilir, ikame kurbanı karşı, kurbanın çevresinde yeniden ulaşılan oybirliğinin sırrını saptayabilir. Ortalıkta herhangi bir farklılık kalmadığında, daha önce de gördüğümüz üzere aynılık tam olduğunda, hasımların *kopya/ikize* dönüştüğünü söylüyoruz. Kurban ikamesini olanaklı kılan da hasımların birbiri yerine konabilmesidir.

Yukarıda önerilen *Kral Oidipus* yorumu böyle, "dışarıdan" bakışa, aynılığı görmekte güçlük çekmeyen nesnel bakışa dayalı bir yorum. Ne var ki kurucu oybirliği dışarıdan gerçekleştirilmiyor; ancak hasımların kendileri tarafından gerçekleştirilebiliyor ve hasımlar da nesnel bakışa bütünüyle yabancı. Demek ki yaptığımız açıklama yetersiz. Şiddete dayalı oybirliğinin geçerli olabilmesi ve kurban ikamesinin gerçekleşebilmesi için, aynılığın ve karşılıklı konumlanmanın sonuçta şöyle ya da böyle kendini hasımlara dayatması, sistemin içinde zafer kazanması gerekmektedir. İçeriden bakışla dışarıdan bakış bir biçimde örtüşmeli ama buna karşın ayrı kalmalı, sistem



içindeki yanlış anlama durumu sürmelidir; çünkü aksi halde şiddetin tek bir ikame kurbanda odaklanması olanaksızlaşacak, kurban seçiminin keyfiliği fazlasıyla açık bir duruma gelecektir.

Demek ki çözülemeyi baştan almamız, bunalımdaki topluluk içinde kurban ikamesini sağlayan mekanizmayı içeriden anlamayı denememiz gerekiyor.

Bunalım yoğunlaştıkça, bir kez daha söyleyelim, hasımları birbirinden ayırıyor görünen farklılık da gitgide daha çabuk ve daha güçlü bir biçimde salınmaktadır. Belirli bir eşik aşıldığında ise, karşılıklı olmayan uğraklar artık birbirinden ayırt edilemeyecek kadar yüksek bir hızda art arda geldiğinden, üst üste binerek karışık bir tablo oluşturmaktadır. Bu tabloda eskiden “üstte” olanlarla “altta” olanlar, o zamana değin birbiriyle hiç karışmadan zıtlaşıp birbirinin yerini alan “uç”lar bu kez birbirine karışmaktadır. Özne, hasmını ve kendi kendini zamansal yapının tekil ve ayrı uğraklarının kişileşmiş temsilcisi olarak görmek yerine, yarı sinematografik bir etkiyle, tüm uğrakların eşanlı iki somutlaşması olarak algılamaktadır.

Buraya kadar, sistemi tek bir fark çerçevesinde betimledik: “Tanrı” ile “tanrı olmayan” arasındaki fark. Ancak, bu bir basitleştirmeden ibaret. Salınım halinde olan tek fark bu değil. “Diyonizyak” baş dönmesi, daha önce de gördüğümüz üzere, aileyle, kültürle, biyolojiyle, doğayla ilgili her tür farklılığı silebiliyor. Bütün gerçeklik işin içine giriyor ve olağan koşullarda ayrı kalması beklenen varlıklar, bir sentez değil, biçimsiz ve canavarca bir karışım üretiyor.

Bu canavarlık niteliği, bu olağanüstü tuhafılık, olayın kahramanlarının dikkatini çektiği kadar mitoloji ya da psikiyatri alanında araştırma yapanların da dikkatini çekiyor. Canavarların sınıflandırılmasına çalışılıyor. Farklı farklı gibiler ama, sonuçta benziyorlar da birbirlerine; birini diğerinden ayırmaya yarayacak istikrarlı bir farklılık yok. Sürecin sanrsal yanları üstüne söylenecek pek ilginç bir şey bulunmuyor, biri dışında: Bu sanrsal yanlar yalnızca dikkatimizi

asıl olgudan, hasımların birbirinin *kopya/ikizi* olması olgusundan uzaklaştırmak için var.

Hep bilinmeden kalan temel ilke, kopya ile canavarın aynı şey olduğudur. Mitos, kuşkusuz, iki kutuptan birini gizleyebilmek için diğerini, genellikle canavar nitelikli olanı öne çıkarıyor. Kendi kopyasını üretme eğilimi göstermeyen canavar olmadığı gibi, içinde gizli bir canavarlık bulundurmeyen kopya da yoktur. Canavar bertaraf edilmeksizin, öncelik kopyaya verilmelidir: Canavarın kopyasının üretilmesi, sürecin gerçek yapısını ortaya koyar. Hasımların inatla reddettiği bu kopya ilişkisi, tüm farklılıkların o çılgınca salınımı içinde sonuçta kendini onlara da dayatmaktadır ama, bir *sanrı biçiminde*. Düşman kardeşlerin kardeşçe yaşamak istemedikleri aynılık ve karşılıklı konumlanma, sonuçta kendini hem içeriden hem dışarıdan, canavarın ikizleşmesi biçiminde, en iğrenç ve en endişe verici biçimlerde dayatmaktadır.

*Kopya/ikizle* ilgili sorgulamamızda edebiyattan pek az yardım bekleyebiliriz. Tıptansa daha da az. Doktorlar genellikle, canavarsı biçimlerin artmasıyla eğlenmek ve sürecin yaşamsal yönlerini (şiddetin karşılıklı ve her yerde aynı olması) bir yana bırakmak konusunda hastalarıyla aynı fikirdedir. Gerek akıl hastalıklarının gerekse dinsel deneyimlerin incelenmesinde zafer kazanan gerçeklikten uzaklaşma atmosferine sadık kalan psikanalistlerle mitologlar, sanrılı görüngüleri bütünüyle *hayal ürünü* ilan etmekle, yani sayıklama düzeyindeki fantasmaların altında yatan gerçek simetrisi görmezden gelmekle bu mitlerin sürdürücüsü olmaktadır. Gerçeklikten uzaklaşan bu tür tavırlar insanın kendi şiddetinin insana ait olduğunu kendinden saklayan kutsallaştırma sürecinin doğrudan birer uzantısıdır. Canavar kopyanın tanrı ya da salt hayal ürünü olduğunu söylemek, aynı şeyi farklı biçimlerde söylemek oluyor. Bizim din karşısındaki eksiksiz anlayışsızlığımız bizde dinin yerini alarak eskiden onun yerine getirdiği işlevi üstlenmeye başladı.

Bildiğim kadarıyla, canavar bolluğunun arkasında yatan somut karşılıklı konumlanmayla ilgili öğeleri gerçekten yakalayan yalnızca Dostoyevski olmuştur: Önce *Dvoynik/ Öteki*'nde, sonra da olgunluk döneminin büyük yapıtlarında.

Kolektif *canavar kopya* deneyiminde farklılıklar yok olmamakta, bulanıp birbirine karışmaktadır. *Kopyaların* tümü birbiriyle değiş tokuş edilebilir niteliktedir ama, aynı oldukları resmen kabul edilmiş değildir. Böylelikle, farklılıkla aynılık arasındaki, kurban ikamesi süreci için (şiddetin diğer tüm kurbanları temsil eden tek bir kurbanda odaklanması için) vazgeçilmez bir önem taşıyan çiftanlamlı orta terimi onlar sağlar. Canavar kopya, aralarında onları ayıran bir şey bulunmadığını, yani aslında uzlaşabileceklerini anlamaktan âciz olan hasımlara, ehvenişer bir uzlaşma olarak, kurucu sürgün ediminin formülü olan oybirliği *eksi bir biçimindeki* uzlaşmayı sağlamaktadır. Oybirliğine dayalı şiddetin nesnesi bu canavar kopya olacaktır; tek bir kişide toplanmış tüm canavar kopyalardır kurban: *Bakkhalar*'daki "bin başlı ejderha":

Göster kendini onlara boğa!

Göster ejderha onlara bin başını!

Alev saçan aslan kalk ayağa!

Hücum, hücum, Bakkhosçu genç, fırlat gülerek o ölüm mızrağını

Maenadların ardına düşen avcıya!

Canavar kopyanın saptanması, ilksel din deneyiminin nasıl bir sanrı ve korku atmosferi içinde olup bittiğini görmemizi sağlıyor. Şiddet histerisi doruğa çıktığında canavar kopya her yerde aynı anda ortaya çıkmaktadır. Belirleyici şiddet, böylece ortaya çıkan en kötücüle yönelmekte, aynı zamanda da ona dayanılarak uygulanmaktadır. O zaman, çığırından çıkmış şiddet yerini derin bir huzura bırakmakta, sanrılar yok olmaktadır. Gerginliklerin böyle hemen ortadan kalkması, sürecin bütününe daha da gizemli kılıyor. Bir anda

tüm uçlar birbirine dokunmuş, tüm farklılıklar birbirinin içinde erimiş oluyor. İkisi de insanüstü gibi duran şiddet ile huzur örtüşmüş görünüyor. Modern patolojide böyle bir arınma deneyimi yoktur. İki deneyimin birbirinin aynı sayılmaksızın karşılaştırılması gerekmektedir.

Eski ya da modern pek çok edebiyat metninde *kopya/ikize*, ikileşmeye, çift görmeye göndermede bulunulur. Bunların çözümünü kimse yapmadı. Örneğin, *Bakkhalar* tragedyası canavar kopyalarla dolu. Daha önce de gördüğümüz üzere oyun başlar başlamaz hayvansallık, insanilik ve tanrısallık arasında çılginca bir salınım başlıyor. Bazen hayvanlar insanlarla ya da tanrılarla karıştırılıyor, bazense tersine tanrılar ve insanlar hayvan sanılıyor. En ilginç sahne, Pentheus'un öldürülmeden hemen önce Dionysos'la karşılaştığı sahnedir; düşman kardeşin tam da canavar kopyanın ardında kaybolmak üzere olduğu andır bu.

Tam tamına dediğimiz gibi olur. Pentheus konuşur, diyonizyak baş dönmesi onu da pençesine almıştır, *çift görmektedir*:

PENTHEUS: Ben de iki güneş görüyor gibiyim,  
iki Thebai, duvarda iki kez yedi kapı.

Seni benden önce giden bir boğa gibi görüyorum, başından  
iki boynuz çıkıyor sanki.

DIONYSOS: Ne görmen gerekiyorsa onu görüyorsun.

Bu olağanüstü bölümde *kopya/ikiz* izleği önce konunun tümüyle dışındaymış gibi, cansız cisimlerin çift görülmesi olarak, yaygın çift görme biçiminde ortaya çıkıyor. Elimizde yalnızca sanrısız öğeler var; bunlar, sürece dahil olmakla birlikte sürecin ne bütününe oluşturuyorlar, ne de esasını. Metin içinde ilerledikçe daha çok şeyin açığa vurulduğunu görüyoruz. Pentheus, çift görme olgusunu canavar görmeyle birleştiriyor. Dionysos hem insan, hem tanrı, hem de bo-

ğadır; boğanın boynuzlarından söz edilmesi, iki izlek arasında bir köprü kuruyor: *Kopya/ikizler* her zaman korkunçtur ve canavarlar her zaman ikileşme eğilimindedir.

Dionysos'un sözleriye daha da dikkate değer: "Ne görmem gerekiyorsa onu görüyorsun." Pentheus, çift görmekle, Dionysos'u ikiliğin ve hayvansallığın damgasını taşıyan bir canavar gibi görmekle, kendini kaptırdığı oyunun değişmez kurallarına uymaktadır. Bu oyunun efendisi olduğu varsayılan tanrı Dionysos, her şeyin planladığı gibi yürüdüğünü saptıyor burada. Bu plan, kuşkusuz, açıkladığımız süreçten başka bir şey değil: Bunalım doruğa ulaştığında, oybirliğine dayalı çözümden hemen önce, *canavar kopya* ortaya çıkıyor.

Alıntılıdığımız satırlar, hemen ardından gelen bölümle birlikte ele alındığında daha da ilginçleşiyor. Bu kez karşı karşıya olduğumuz şey, sanrılar değil, baş dönmesi de değil, *kopyanın* gerçekliğidir; çok açık bir anlatımla, hasımların özdeşliği. Pentheus, yine Dionysos'a seslenerek şöyle demektedir:

Söyle, kime çektim ben? İno'ya ya da annem Agae'ye benziyorum herhalde.

DIONYSOS: Sana baktığımda sanki onları görüyorum.

Özdeşlik, yani hakikat, aile mensuplarının birbirine benzemesi ve Pentheus'un travesti öykünmesi çerçevesinde söz konusu ediliyor burada. Ama işin içinde çok başka bir şeyin bulunduğunu kim yadsıyabilir? Ortaya dökülmüş olan, tüm *kopyaların* aynılığıdır: İkame kurban ile onu dışarı atan topluluğun, kurban sunanla kurban edilenin aynılığı. Her tür farklılık ortadan kalkmıştır. "Sana baktığımda sanki onları görüyorum." Tanrı, tezgâhlayıcısı sayıldığı, gerçekte ise kendisinin de içine girip kaybolduğu bir sürecin temel verilerini kendi ağzıyla bir kez daha doğrulamaktadır.

Canavar kopya konusunda sözünün edilmesini kaçınılmaz saydığımız diğer bir metin, Empedokles'in canavarların doğuşuyla ilgili metni. O da hiçbir zaman doyurucu bir yoruma kavuşamadı. Empedokles'in betimlediği çevrimler, kurucu şiddetin doğurduğu, ayin geleneğinin ayakta tuttuğu ve yeni bir kurban bunalımının yıktığı kültürel dünyalara denk düşüyorsa, canavarların doğuşu da hiç kuşkusuz, *canavar kopyanın* ortaya çıkışını anırtmaktadır. Empedokles, çevrimsel hareketi iki temel gücün (Aşk'ın ve Nefret'in) sırayla birbirinin yerini almasına atfediyor. Canavarların doğuşu, birbirinin aynısı olan kişiler Aşk'ın değil de Nefret'in etkisi altında birbirini çektiğinde, yeni bir dünyanın doğması öncesinde gerçekleşmektedir:

57. – O zaman [Nefret'in dünyasında], boyunsuz kafalar görülme-ye, bedenlerinden ayrılmış omuzsuz kollar ve göz kapağı olmayan çıplak göz küreleri ortalıkta dolaşmaya başladı.

58. – Bedenlerinden ayrı kalmış, yeniden bir olma arzusu içindeki tek tek organlar Nefret'in güdümünde orada burada dolanıyordu.

59. – Ama bir tanrı bir diğerine iyice yaklaşırsa, organlar gelişigüzel bir araya geliyor, ardından çok sayıda organ zincirleme ekleniyordu.

60. – Yürürlerken ayakları dönen, çok elli yaratıklar gördük.

61. – İki yüzü, iki göğsü olanlar doğdu; insan yüzü öküzler ya da öküz başlı insanlar, cinsiyeti karanlıkta kalan hermafroditler vardı.

Burada önerdiğim yorum, günümüzde Sokrates öncesi düşünceye ilişkin –gerçekte kökleri mitosların öncelikle doğal görüngüleri açıkladığı fikrinde yatan– “fiziksel” yorumları reddeden eğilimle örtüşüyor. Bu son yorumlar öncekilerden daha iyi; yine de, günümüz düşüncesi henüz Empedokles düşüncesindeki ve tüm Sokrates öncesi düşünürlerdeki dinsel öğelere yeterli büyüklükte bir yer ayırmıyor.

Empedokles'in metni ile *canavar kopya* süreci arasında kurulmasını önerdiğimiz çağrışım, *Anımlar* metninin esas bölümlerinden birindeki bir ayrıntıyla birlikte düşünülürse belki o kadar da ilgisiz görünmeyecek, söz konusu ayrıntı da asıl anlamına kavuşacaktır.

Baba, biçim değiştiren oğlunu yakalar;  
 dua ederek öldürür onu, duygusuzca; haykırır oğul,  
 delirmiş celladına yalvararak; ama o işitmez,  
 boğazlar oğlunu, sarayında rezil bir ziyafet hazırlar.  
 Aynı şekilde oğul babasını yakalar, çocuklar anneyi,  
 canlarını alır yerler, kendilerine ait olan o eti.

Bu metni lafzıyla almak gerekip gerekmediğinin bir önemi yok. Metin her durumda, Empedokles'in yapıtını geliştirdiği ortam olan çığırından çıkmış kurban bunalımı atmosferini aktarıyor. Baba, biçim değiştiren oğlunu ele geçiriyor. Agaue de biçim değiştiren oğlunu genç bir aslan sanıp öldürüyor. Pentheus Dionysos'u boğa sanıyor. *Bakkhalar*'daki gibi burada da ayinin yozlaştığını ve şeytanca bir şiddete bulandığını görüyoruz; öylesine şeytanca ki, sonu *canavar kopyaya*, yani ayinin kökenine varıyor ve böylelikle, Sokrates öncesi düşünürleri büyüleyen dinsel oluşumlar-bozuşumlar çevrimi bir kez daha tamamlanıyor.

**C**anavar kopyanın ortaya çıkışını ampirik olarak doğrulama olanağı yoktur; gerçekte ilkel dinlerin altında yatan görüngüler bütünü için de doğrulama olanağı yok. *Canavar kopyanın* bir yönü, yukarıda aktardığımız metinlerden sonra bile, tıpkı ikame kurban seçimini belirleyen mekanizmayla ilgili diğer görüngüler gibi varsayımsal olarak kalıyor. Ama varsayımın değeri, yorumlayabildiği mitolojik, ayinsel, felsefi, edebi vb malzemenin çokluğu kadar, yorumların niteliği ve günümüze değin çözümsüz ya da dağınık kalmış görüngüler arasında sağladığı tutarlılıkla da doğrulanıyor.

Varsayımımızın lehine çalışan nedenlere daha başkalarını da ekleyeceğiz. Bu varsayım sayesinde, her tür insan kültürü içinde en mat, en geçirimsiz görüngüler olarak kalmış iki görüngü grubu için yorum taslakları sunabiliyoruz: *Cinlenme* görüngüsü ve ayinlerde maske kullanma görüngüsü.

Bunalımın dorukta olduğu sırada farkına varılamayan o karşılıklı konumlanmanın kışkırttığı tüm sanrı görüngülerini *canavar kopya* adı altında toplayabiliriz. Bir gidip bir gelen farklılığın birbirinden ayırdığı “Öteki” ve “Ben” ile nerede karşılaşıyorsak, orada *canavar kopya*’yı da görüyoruz. Aşağı yukarı aynı anda aynı görüntü dizisini yayan, simetrik olarak konumlanmış iki adet yuva söz konusu burada. *Bakkhalar*’da, hızla birbiri ardından gelip birbirinin yerini alabilen ve az çok birbirine karışabilen iki tip görüngü gözlemleyebiliyoruz (daha çok da olabilir bu görüngü tipleri). *Bakkhalar*’ın öznesi Pentheus, iki görüntü dizisini de önce kendi dışındaymış gibi algılıyor: Bu, “çift görme” görüngüsüdür. Hemen sonra, iki diziden biri “ben olmayan,” diğeri ise “ben” olarak kavranacaktır. Bizim *kopya/ikiz* süreci dediğimiz bu ikinci süreç, önceki aşamaların doğrudan bir uzantısıdır. Buradaki fikir, öznenin kendi dışındaki bir hasmın varlığıdır ve *cinlenme* görüngülerinin çözülmesinde temel bir rol oynayan fikirdir bu.

Özne, canavarlığın aynı anda hem kendisinde hem de kendisi dışında oluştuğunu görmektedir. Başına geleni iyi kötü yorumlamak zorundadır ve yine zorunlu olarak olayın kökenini kendisinin dışında bir yere konumlandıracaktır. Çünkü ortaya çıkan şey, insanların dünyasına fazla yabancı, içeriye konumlandırılmayacak kadar alışılmamış bir şeydir. Sürecin bütünü, canavarın temelli bir biçimde başkası olmasına dayanmaktadır.

Özne bu süreçte kendisini dışarıdan da kuşatan doğaüstü bir yaratığın işgali altında hisseder; en derin mahremiyetine kadar girmiştir o yaratık. Güçsüz bir kurban olarak, ikili bir saldırıya uğradığına



korkuyla tanık olur. Dışarı ile içerisi arasındaki engelleri umursamayan bir düşmana karşı hiçbir savunma olanağı bulunamaz. Her yerdelik özelliği tanrıya, ruha ya da şeytana, ruhları istediği gibi kuşatıp işgal etme olanağı vermektedir. *Cinlenme* adı verilen görüngüler, *canavar kopyanın* belirli bir yorumundan başka bir şey değildir.

Cinlenme sürecinin genellikle histerik *taklit* gibi ortaya çıkmasına şaşılmalıdır. Özne, dışarıdan gelen bir güce itaat ediyor gibidir cinlenmede; hareketleri, kuklalarınki gibi mekaniktir. Öznenin içinde, bir tanrı, bir canavar, bir başkası rolü oynanmaktadır. Bu rol onu gitgide daha çok işgal eder. İki tarafın arzusu da kendilerini sonu gelmez şiddete yöneltecek olan o "model-engel" tuzağına takılır. *Canavar kopya*, bunalım önceki aşamalarındayken hasımları büyülemiş olan nesnenin yerini tutmak üzere ortaya çıkar: Hasımlardan her birinin hem özümsemek hem yok etmek, hem kendi şahsında canlandırmak hem de dışarı atmak istediği şeyin yerini tutmak üzere. Demek ki cinlenme, başkasının arzusuyla çıldırmaktır: Çıldırmanın en aşırı biçimi.

Cinlenen özne, boğa Dionysos gibi böğürmekte ya da aslanmış gibi, yakınından geçen insanları yutacakmış gibi yapmaktadır. Can-sız nesnelere bile canlandırabilmektedir kişiliğinde. Kolektif dışarı atma eyleminden, her tür farklılığın baş döndürücü bir hızla bulunduğu bir uğraktan hemen önce olup biten histerik esrimeyi yeniden ve yeniden yaşamaktadır. Toplu cinlenme oturumları halinde tapınan mezhepler vardır. Sömürge ülkelerde ya da ezilen toplumlarda bazen egemen gücü temsil eden kişilerin (vali, kışla kapısındaki nöbetçiler vb) örnek kişi işlevi görmesi ilginçtir.

Temel dinsel deneyimle ilgili her şey gibi cinlenme de ayin niteliği kazanabiliyor. Ayinsel bir cinlenmenin varlığı, hiç kuşkusuz, o ilk seferde de toplu cinlenme gibi bir şeylerin olup bittiğini gösteriyor; dinsel inancın yeniden üretmeye çalıştığı, doğal olarak, odur. Öyle görünüyor ki ayinsel cinlenme önceleri ayinin doruğunu oluş-

turan kurban sunumunun ayrılmaz bir parçası olmuştur. Ayinlerdeki uygulamalar, ilkesel olarak, taklit yoluyla yeniden üretmeye çalıştıkları şiddet çevrimi sırasındaki olayların izlediği sırayı izler. Bu durum özellikle cinlenme olaylarının görüldüğü kurban edimlerinde, örneğin Dinkalarda gözlemleniyor.<sup>6</sup> Şarkıların, dansların, kavga benzetimlerinin, ayinsel ilençlerin yarattığı heyecan belirli bir yoğunluğa ulaştığında cinlenme görüngüleri ortaya çıkmaktadır onlarda. Godfrey Lienhardt'a göre önce gençler etkilenmekte, sonra erişkinler, erkek ve kadınlar, sendeleyip yanlarındakilere çarparak yere yıkılmakta, bazen yerlerde yuvarlanıp homurtular çıkararak çığlıklar atmaktadırlar.

Cinlenme bazı inançlarda iyi görülüyor, bazılarında kötü, bazılarındaysa yer yer iyi, yer yer de kötü. Bu farklılıkların arkasında her zaman bir yorum sorunu bulunuyor; tıpkı yukarıda ayinsel ensest ve festivallerle ilgili olarak gördüğümüz gibi. Dinsel düşünce, kurtarıcı şiddete ulaşmak için, fazlasıyla bunalım işareti olan görüngülerin düzenli olarak yinelenmesini gerekli sayabileceği gibi, bu gibi görüngülerden sistematik bir biçimde uzak durulmasını da gerekli sayabiliyor. Cinlenme görüngüsü bazen tedavi rolünü, bazen de hastalık rolünü oynayabilir; duruma göre bu iki rolü aynı anda oynaması da olasıdır.

Ayin gelenekleri bozulma sürecine girdiğinde, bileşimlerinde bulunan öğelerden bir bölümü yok olmaya, diğer bir bölümü ise bağımsızlaşarak başka bağlamlarda ortaya çıkmaya başlıyor. İlksel sürecin diğer pek çok yönü gibi cinlenme de dinsel kaygıların başlıca konusu durumuna gelebiliyor. O zaman, "cinlenme mezhepleri" oluşuyor. Toplu seanslar, kurbanın öldürülmesiyle doruğa ulaşıyor.<sup>7</sup> Biraz daha evrilmiş bir aşamada, bu ayin geleneklerindeki kur-

<sup>6</sup> Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience*, s. 136-7, 274 vb.

<sup>7</sup> Bkz. Jeanmaire'nin *zar ve bori* ile ilgili açıklaması, *Dionysos*, s. 119-31.

ban ortadan kalkıyor ve şamanlar, gerçek birer cinlenme uzmanı gibi, yarı sihir yarı tedavi yolunda kullanmaya çalışıyorlar cinlenmeyi.

**C**anavar kopyanın incelenmesi, ayinlerde görülen bir başka uygulamayı daha aydınlatıyor: *Maske* kullanımı.

Maskeler çok sayıdaki ilkel mezhebin zorunlu aksesuarı olmakla birlikte, neden var oldukları konusunda sorulabilecek soruların hiçbirine kesin yanıtlar verebilecek durumda değiliz. Neyi temsil eder, ne işe yarar, nereden kaynaklanırlar? Bu büyük biçim ve biçem çeşitliliğinin arkasında, tanımlayamasak bile duyarlı olduğumuz bir ortak yön olmalı. Gerçekten de, karşılaştığımız bir maskenin maske olduğunu saptamakta hiç ikircime düşmeyiz. Maskelerin ortak yönü toplumlara dışarıdan geliyor olamaz. Yer açısından birbirinden son derece uzak, birbirine tam anlamıyla yabancı toplumlarda maskeye rastlanabiliyor. Tek bir merkezden yayıldığına ilişkin bir bulgu yok. Bazen maskelerin neredeyse her yerde var olmasını “estetik” gereklere bağlayanlar çıkıyor: İlkeller “kaçma” arzusu içindedir; “form yaratmak”tan vazgeçememektedirler vb. Sanat üstüne belirli türden düşüncelerin gerçektışı ortamından uzaklaştığımızda, bu düşüncelerin gerçek birer açıklama oluşturmadığını görüyoruz. İkel sanat dinsel yönelimlidir. Maskeler tüm toplumlarda birbirine benzeyen bir işlev görüyor olmalıdır. Maske bir “buluş” değildir. Kültürden kültüre değiştiğinde kuşku bulunmamakla birlikte, bazı özellikleri hep aynı kalmaktadır: Maskelerin her zaman insan yüzünü temsil ettiği söylenemese de, insan yüzünü örtmek, yüzün yerini tutmak ya da bir biçimde yerini almak için yapıldıklarından, hemen her zaman insan yüzüyle bağlantılıdır.

Maskelerin ortak yönleri ve çeşitlilikleri, genel olarak mitoslarla ayinlerin ortak yönleriyle çeşitliliğine benziyor. Ancak gerçek bir süreçle ilgili olabilir bunlar: Bizlerse, insanlığın önemli bir bölümü için geçerli olan o ortak deneyimden tümüyle habersiziz.

Maske de, sık sık ön planda rol oynadığı *festivaller* gibi öncelikle doğanın değil, kültürün düzeni olan farklılaştırılmış düzenle bağdaşmayan biçim ve renk bileşimleri sergiliyor; insanla hayvanı, tanrıyla cansız varlığı birleştiriyor. Victor Turner, kitaplarından birinde aynı anda hem bir insan yüzünü hem de çayın temsil eden bir *Ndembu* maskesinden söz eder.<sup>8</sup> Maske, farklılığın ayırdığı varlık ve nesnelere yan yana getirip birbirine karıştırmaktadır. Maskenin kendisi farklılıkların ötesindedir; farklılıkları ihlal etmekle ya da silmekle yetinmeyip bünyesine de almakta, özgün bir biçimde yeniden düzenlemektedir. Başka bir deyişle, maske, *canavar kopyadan* çok da farklı bir şey değildir.

Maske kullanımını zorunlu tutan ayin törenlerinde, o ilk seferki süreç yineleniyor. Ayine katılanlar, en azından ayinde temel bir rolleri olanlar, maskelerini genellikle doruktan, kurban sunumundan hemen önce takıyorlar. Ayin geleneği bu katılımcılara atalarının ilk bunalım sırasında oynadığı tüm rolleri sırasıyla oynatıyor. Önce, kavga benzetimleri ve simetrik danslar sırasında, düşman kardeş oluyorlar. Sonra maskelerini yüzlerine geçirerek *canavar kopyaya* dönüşüyorlar. Maske yoktan varolan bir şey değil, hasımların olağan görüntüsünün dönüştürülmüş biçimi. Maskenin çeşitli ayinsel kullanımları ve içinde yer aldığı yapılar, çoğu kez, bizzat kullanıcılarının maske konusunda söyleyebileceklerinden daha açıklayıcı. Maskeler ayinin belirli bir ânında tüm insan yüzlerini gizlemek için yapılıyorsa, bunun nedeni, *ilk seferinde* de her şeyin böyle olup bitmiş olmasıdır. Maskeyi bizim yukarıda salt kuramsal açıdan betimlediğimiz görüngülerin somut bir yorumu ve temsili olarak görmek gerekiyor.

Maskelerin insanları mı, yoksa ruhları, doğaüstü varlıkları mı temsil ettiğini sormanın anlamı yok. Böyle bir soru ancak daha ileri

<sup>8</sup> *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, N.Y. ve Londra, 1970), s.105.

bir farklılaşmanın doğurduğu sonraki kategoriler için anlam taşıyabilir; başka bir deyişle, ayinlerde maske takarak neyin, hangi görüngülerin yeniden kurgulandığı iyice bilinmez duruma geldiği zamanlara ait kategoriler için.

Maske, insanla “tanrı” arasındaki, bozulmakta olan farklılık düzeni ile, onun ötesinde yer alan farksızlık arasındaki o belirsiz sınırdaki yer alıyor. Öyle bir farksızlık ki aynı zamanda her tür farklılığın deposu, yenilenmiş bir düzenin doğacağı canavarlıkların toplamı olarak işlev görüyor. Maskenin “niteliğini” sorgulamanın anlamı yok; tüm nitelikleri kendinde topladığından, ayrıca bir niteliği bulunmuyor.

Festivaller ve diğer tüm ayin gelenekleri gibi Yunan tragedyası da önceleri kurban bunalımının ve kurucu şiddetin temsilinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, Yunan tiyatrosunda maske taşınması özel bir açıklama gerektirmiyor; oradaki kullanımı da aynı. Canavarlar yeniden insana dönüşüp tragedyalar ayinsel kökenlerini tümüyle unutunca, maske de ortadan kalkıyor. Bunun anlamı, elbette ki, tragedyanın terimin geniş anlamıyla “kurbansal” bir rol oynamaz duruma gelmesi değildir. Tam tersine, tragedyaya ayinin rolünü bütünüyle kendisi üstlenmektedir.

## YEDİNCİ BÖLÜM: FREUD VE OİDİPUS KARMAŞASI

**B**ir önceki bölümde ana çizgileriyle belirttiğimiz taklit arzu ile Freud'un yapıtlarındaki Oidipus karmaşası çözümlemeleri arasında benzerlikler kadar farklılıklar da var. Bizim önerdiğimiz şema, tükenmez bir çatışma kaynağını ortaya çıkarıyor. Taklit eğilimi, arzuyu bir başka arzunun kopyası durumuna getirmekte ve kaçınılmaz olarak rekabete yol açmaktadır. Rekabet ise arzuyu başkasına yönelik şiddete dönüştürmektedir. Freud ilk bakışta bu çatışma ilişkisine yabancıymış gibi görünse de gerçekte bu ilişkinin çok yakınından geçiyor; dikkatli bir okumayla Freud'un bu ilişkiyi neden açığa çıkaramamış olduğu gösterilebilir.

Arzunun taklitçi niteliği Freudcu düşüncenin kutuplarından biri. Ama bu kutbun çekim gücü, tüm ağırlığın merkezi olmasına yetmekten epey uzak. Freud'un taklitle ilgili sezgileri serpilip gelişmiyor pek; metnin zorlukla görülebilen bir boyutunu oluşturduklarından, fazlasıyla ince bir koku söz konusu burada: Sıra ne zaman öğreti aktarımına gelse, bu aktarımı öğrencilerine ya da başka bir met-

nine bizzat Freud yapıyor bile olsa uçup gitmeye hazır bir koku. Freud sonrası psikanalizin bizim ilgilendiğimiz sezgilere tümüyle sırt çevirmiş olması şaşırtıcı değil. Bu temizlik harekâtı konusunda birbiriyle en çok çatışan taraflar bile örtülü bir uzlaşma içinde. Freudculuğun bilimsel açıdan sistemleştirilmesinde zorluk çıkaran her şeyi reddedenler var; bir yandan sadakat savında bulunup bir yandan da Freud'un en net ve en somut çözümlerini "psikolojizm"den muzdariptir gerekçesiyle gizlice bertaraf edenler var.

Freud'da taklit kavramı hiçbir zaman yok olmuyor ama üstün de gelemiyor. Taklit kavramı, Freudcu düşüncede arzu konusundaki diğer kutbu oluşturan, arzunun temelde bir nesneye yönelik olduğu (anneye duyulan libidinal eğilim) anlayışının tersi yönde yol alıyor. Bu iki zıt eğilim arasındaki gerilim fazlaca artınca, Freud ya da tilimizleri sorunu nesne-arzu lehine çözmeyi seçiyor. Freud'daki taklit arzu sezgisi, tanımı netleşmeyen, statüsü belirsiz, işlevi zayıf bir dizi kavram getiriyor beraberinde. Güçlerini sınırları iyi çizilmemiş bir taklitten alan bu kavramlardan bazıları özdeşleşme grubuna ait. Freudcu özdeşleşme tarzları içinde, *Grup Psikolojisi ve Ben'in Çözülmesi*'nin "Özdeşleşme" başlığını taşıyan VII. bölümünde ilk tanımlanan olmasına karşın günümüzde en çok unutulmuş olan özdeşleşme tarzının konusu, babadır:

Erkek çocuk, babasına büyük bir ilgi duyar; babası her neyse o da onu olmak, her açıdan onun yerine geçmek ister. Serinkanlılıkla söyleyelim: Babasını ideal olarak benimser. Baba (ya da genel olarak tüm erkekler) karşısındaki bu tavır ne edilgin bir tavidir, ne de kadınca; esas olarak eril bir tavidir bu. Hazırlanmasına katkıda bulunduğu Oidipus karmaşasıyla çok iyi uzlaşan bir tavidir.

Babayla özdeşleşme ile, yukarıda tanımladığımız taklit arzu arasında açık bir benzerlik var; ikisi de kendine örnek seçme ediminden oluşuyor. Bu seçimin belirleyicisi aile ilişkileri değil; çocuk, ya-

nındaki, görüş alanı içindeki, bizim toplumumuzun olağan koşullarında babaya ait olan yerde –model yerinde– bulunan herhangi bir erkeği de seçebiliyor.

Bir önceki bölümde belirttiğimiz üzere, model, tilmize kendi arzusunun nesnesini, bizzat arzulamakla işaret etmiş oluyor. Bu nedendir ki taklit arzusunun, öznedede ya da nesnedede değil, arzusu özne tarafından taklit edilen üçüncü kişide karar kıldığı savını öne sürüyoruz. Az önce alıntıladığımız bölümde bu noktanın böylesine bir açıklıkla belirtilmediği bellidir. Ama bu metni biraz kazıdığımızda yolumuz bizim verdiğimiz tanıma çıkıyor. Freud, özdeşleşmenin edilgin ya da kadınca bir yanı olmadığını ileri sürüyor. Edilgin ve kadınca bir özdeşleşme olsa, bu durum erkek çocuğu baba arzusunun nesnesi olma isteğine götürürdü. Burada söz konusu edilen etkin ve eril özdeşleşmenin gerçekleşme biçimi ne olabilir peki? Böyle bir özdeşleşme ya hiç gerçeklik kazanmamakta, ya da bir nesneye yönelik arzu biçimini almaktadır. Özdeşleşme bir “olma” arzudur ve bu arzu çok doğal olarak, sahip olma, yani babaya ait nesnelere ele geçirme yoluyla gerçekleşmek eğilimindedir. Freud, erkek çocuğun her açıdan babanın yerine geçmeye çalıştığını yazıyor; demek ki arzuları bakımından da babanın yerine geçmeye çalışmakta, onun arzuladığını arzulamaktadır çocuk. Freud’un durumu böyle gördüğünün kanıtını, en azından örtük olarak, son cümlede buluyoruz: “[Özdeşleşme, h]azırlanmasına katkıda bulunduğu Oidipus karmaşasıyla çok iyi uzlaşan bir tavır.” Bu cümlelerin, ya hiçbir anlamı yok, ya da özdeşleşmenin arzuyu babanın nesnelere yönelttiği gibi bir anlamı var. Burada, çocuk-ebeveyn ilişkisiyle ilgili her tür arzuyu taklit etkisine bağlama eğilimi yadsınamaz derecede açık. Demek ki Freud’un düşüncesinin altında daha bu aşamada bile bir çatışma yatıyor: “Babayla olan özdeşleşme biçimindeki taklit” fikri ile, “arzusunun nesnedede karar kılmasının –anneye duyulan libidinal eğilimin– özerkliği” fikri arasındaki çatışma.



Babayla özdeşleşmenin kesinlikle her tür nesne seçiminden önce gerçekleştiği anlatıldığından, söz konusu çatışma daha da açık bir duruma geliyor. Freud yine *Grup Psikolojisi ve Ben'in Çözümlemesi*'nin aynı (VII.) bölümünde Oidipus karmaşasını bir bütün olarak açıklarken geliştirdiği çözümlemenin ilk cümlelerinde bu nokta üstünde ısrarla durarak, babayla özdeşleşmenin ardından, bağımsız bir biçimde ortaya çıkmak ve gelişmek üzere, anneye duyulan libidinal eğilimin geldiğini söylüyor. Bu aşamada anneye duyulan arzunun iki kökeni vardır sanki: Birincisi, babayla özdeşleşme, babayı taklit. İkincisi, doğrudan annede karar kılmış olan *libido*. Bu iki güç aynı yönde etki gösterip birbirini güçlendirmektedir. Freud'un birkaç satır sonra söylediği de tam olarak budur. Özdeşleşme ve libidinal eğilim, bir süre birbirinden bağımsız olarak evrim geçirdikten sonra "ilişkiye girmekte" ve libidinal eğilim bu durumdan güç kazanmaktadır. Özdeşleşmeyi bizim yukarıda yorumladığımız gibi baba arzusunun *taklidi* yönünde yorumlarsak, ortaya çıkması çok doğal ve mantıklı bir sonuç olmaktadır bu. Zaten başka bir yorumu kabul etmek, hatta düşünmek zordur; tüm belirtiler, yaptığımız yorumla ne kadar akla uygun ve tutarlı bir duruma geliyorsa, bu yorumun yokluğunda da o kadar anlaşılmaz ve saçma bir hal alıyor.

Niyetimiz asla Freud'a söylemediği şeyler söyletmek değil. Tam tersine, taklit arzunun yolu Freud'un önünde açılmış, *Freud ise o yola girmeyi reddetmiştir* diyoruz. Freud'un bu reddini saptamak için Oidipus karmaşasının tanımını okumak yeterlidir. Tanım, yukarıda alıntıladığımız bölümün hemen ardından geliyor:

Erkek çocuk, annesine giden yolu babasının kestiğini fark eder; bu olgu, babasıyla olan özdeşleşmesine düşmanca bir ton katar ve özdeşleşme, sonuçta, annenin nezdinde bile baba yerine geçme arzusuyla karışmaya başlar. Kaldı ki, daha baştan itibaren ikircimlidir söz konusu özdeşleşme.

Bu metinde dikkatimizi hemen çekmesi gereken en az bir belirti var: Freud diyor ki, erkek çocuk baba engeline çarpınca, çocuğun özdeşleşmesi, *annenin nezdinde bile* baba yerine geçme arzusuyla karşılaşmaya başlar. Buradaki *annenin nezdinde bile* sözü hayli olağanüstüdür. Freud, yukarıda özdeşleşmeyi babanın yerini alma arzusu olarak tanımlamıştı. Burada yeniden aynı tanıma yapıyor. Bu programda annenin açık ya da örtük bir biçimde dışarıda bırakıldığına mı inanmalıyız? Özdeşleşme tanımına başvuracak olursak, Freud'un hiç de böyle bir şey demediğini ya da önermediğini saptarız. Tam tersine. Metni anımsayalım: “Erkek çocuk, babasına büyük bir ilgi duyar; babası her neyse o da onu olmak, *her açıdan* onun yerine geçmek ister.”

Dikkatsiz okur önce *annenin nezdinde bile* sözünün dalgınlıkla söylenmiş olduğu izlenimine kapılacaktır. Çocuk, özdeşleşme aşamasında babasının yerine *her açıdan* geçmek istiyorsa, en azından örtük olarak *annesinin nezdinde bile* babasının yerine geçmek istediği açıktır. Ne var ki bu küçük anlatım sorununun arkasında çok önemli bir şey saklı. Yukarıda da gördüğümüz gibi, Freud'un özdeşleşmeyle ilgili düşüncesini, babayı arzu konusunda örnek alınacak kişi kılan bir taklit şemasına götürmeden netleştirmek olanaksız: Neyin arzulanması gerektiğini oğluna bizzat kendisi arzularak gösteren, babadır; dolayısıyla babanın, başka şeylerin yanı sıra anneyi de işaret etmemesi olanaksızdır. Her şeyin gösterdiği bu yorum, Freud tarafından hiç dile getirilmiyor; böyle bir yorum, VII. Bölüm'ün başlarındaki akla çok da uzak düşmemekle birlikte, Freud'un aklından hiç geçmemiş de olabilir. Freud taklit yorumunu önce örtük bir biçimde düşündürüyor, sonra da *annesinin nezdinde bile* diyerek, yine örtük bir biçimde reddediyor. *Annesinin nezdinde bile* sözünün gizli anlamı böyle: Bu cümle parçası, özdeşleşmenin taklide dayalı yorumunu, en azından temel nesneyle, anneye ilgili olduğu ölçüde, geriye dönük olarak ortadan kaldırıyor.

Freud'un Oidipus kuramı çevresinde çoğalmaya başlayan taklit öğelerini bertaraf etme istenci, daha sonraki metinlerinde daha da güçlenmiş olarak karşımıza çıkıyor. Örneğin, *Ben ve O*'da verdiği Oidipus karmaşası tanımını şöyle:

Çocuk erkenden libidosunu annesinde yoğunlaştırıyor... Babaya gelince, çocuk onun hakkından özdeşleşmeyle geliyor. Bu iki tavır belirli bir süre bir arada yürüyor ve anneye yönelik cinsel arzular güçlenip çocuk bu arzuların gerçekleşmesine babanın engel olduğunu fark ettiği zaman, *Oidipus karmaşasının* doğduğunu görüyoruz. O zaman, babayla olan özdeşleşme düşmanca bir niteliğe bürünerek, babayı bertaraf etme ve anne nezdinde onun yerine geçme arzusunu yaratıyor. Bu andan itibaren, baba karşısındaki tavır kararsızlaşıyor. Denebilir ki özdeşleşmede baştan itibaren işin içinde olan kararsızlık, gözle görülür bir hal alıyor.

İlk izlenimimiz, bu bölümün, *Grup Psikolojisi ve Ben'in Çözülmesi*'ndeki çözümlemelerin sadık bir özetinden ibaret olduğudur. Daha dikkatli bir okumada, çok küçük gibi duran, ama gerçekte çok önemli olan bazı farklılıklar buluyoruz. Bu olanağı bize, ilk metnin taklitle ilgili öğelerini ortaya koyan önceki çözümlememiz sağlıyor: Oidipus karmaşasının ilk tanımında örtülü bir biçimde reddedilen öğeler bu kez tümüyle bertaraf edilmektedir.

Freud ilk metinde babayla özdeşleşmenin önceliğinde ısrarlıydı. İkincide bu doktrinden açıkça vazgeçmiyorsa da, ön plana artık özdeşleşmeyi değil, anneye olan libidinal eğilimi alıyor. Kısacası Freud burada bize, örnek alınacak kişiyle özdeşleşme ve arzunun anneye yönelmesi olgusunu besleyen tek ve aynı bir gücün (*her açıdan babanın yerine geçme istencinin*) varlığını düşünme yasağı koyuyor.

Başlangıçtaki sıranın boşuna tersine dönmediğinin kanıtı, aynı sürecin kısa bir süre sonra yinelenmesi ve aynı sonuçları vermesidir. İkinci metinde, "karmaşa"nın oluşmasından hemen önce, libidinal

“güçlenme”nin yer aldığını görüyoruz; ne var ki Freud, bu güçlenmeyi özdeşleşmeyle ilk temasın sonucu saymak yerine, görüngülerin sırasını tersine çevirerek, ilk metnin düşündürdüğü neden-sonuç ilişkisini kesin bir biçimde dışlamış oluyor. Böylelikle, *libidonun* güçlenmesi tümüyle nedensiz kalıyor. Sonuç alıkonulmuş ama, nedeninden önceye alınmıştır; bu durumda ikisi de bir şeye benzemektedir. Görüldüğü üzere, *Ben* ve *O*'da her tür taklit etkisi ortadan kaldırılmıştır. Ne var ki, *Grup Psikolojisi ve Ben'in Çözümlemesi*'ndeki en iyi sezgilerin aleyhine, hatta belirli bir tutarsızlık pahasına gerçekleştirilmiştir bu işlem.

Freud neden böyle davranmış olabilir? Soruyu yanıtlamanın en iyi yöntemi, Freud'un reddettiği yolda ısrar etmek olabilir. Freud, ilk çözümlerinde gitgide çoğalan ve karmaşanın tanımını doğrudan işin içine girdiği anda bir büyüye maruz kalmış gibi görünmez oluveren taklit etkilerini sürdürse nereye varırdı, bunu sormamız gerekiyor. Dolayısıyla, *annesinin nezdinde bile* diyerek gizlice yalanlayıp iptal ettiği cümleye dönüyoruz. Freud bize demişti ki, babayla özdeşleşme, öncelikle onun yerine geçmek istemektir. Çocuk, “[babası] her neyse o da onu olmak, her açıdan onun yerine geçmek ister.”

Anneyi bu *her açıdan*'ın kapsamından çıkarabilmek için, çocuğun zaten “yasa”nın bilincinde olduğunu ve kendisine yasa hakkında en küçük bir fikir verilmeden önce de yasaya itaat ettiğini varsaymamız gerekir, çünkü çocuğa bu “yasa”yı öğretecek olan, ilkesel olarak, babanın araya girmesidir. Kısacası, annenin dışlanabilmesi için, “karmaşa”nın zaten oluşmuş olması gerekmektedir. Demek ki anne işin içinde olmalıdır ve Freud'un ilk baştan yaptığı da budur. “Çocuk, *her açıdan* babasının yerine geçmek ister” cümlesinde karşılaştığımız belirsiz genellik son derece yerindedir, çünkü çocuk, anne de içinde olmak üzere babanın nesnelere konusunda açık seçik bir fikir sahibi olamaz. Kısacası, oğul babanın nesnelere yöneliyorsa,

bunun nedeni, örnek seçtiği kişiyi her konuda kılavuz kabul etmesidir; örnek kişi ise zorunlu olarak *kendi* nesnelere, zaten kendisinin olan ya da kendine mal etmek istediği nesnelere yönelmektedir. Tilmizin, modele ait nesnelere (annesi dahil) yönündeki hareketi daha özdeşleşme aşamasında başlamıştır ve Freud'un tanımladığı biçimiyle özdeşleşme fikrine dahildir. Freud başlangıçta bu yorumu, bırakınız caydırmayı, özendirilmektedir sanki.

Mademki tilmiz ile model aynı nesneye yönelmektedir, birbirlerine çarpacaklar demektir. "Oidipus rekabeti" sürecektir, ama çok başka bir niteliğe bürünerek. Rekabet önceden, örnek seçimiyle belirlendiğinden, rastlantısal değildir. Ancak, terimin olağan anlamıyla bir gasp istenciyle de ilgisi yoktur bu rekabetin. Tilmiz, modelin nesnesine yönelirken bütünüyle masumdur; *annesinin nezdinde bile* babanın yerini almak isterken art niyetli değildir. Gerek kültürün, gerekse bizzat örnek alınan kişinin durmadan aktardığı komutların gereğini yerine getirmektedir.

Örnek aldığı kişi karşısında tilmizin durumu üstüne biraz düşünülürse "Oidipus rekabeti" denen rekabetin taklit temelinde yorumlanması durumunda mantık gereği Freud'un "karmaşa" konusunda ulaştığı kuramsal sonuçlara hem çok benzeyen hem de onlardan çok farklı sonuçlara varılacağı kolaylıkla anlaşılır.

Taklitçi rekabetin etkilerini yukarıda tanımlamış ve bu etkilerin her zaman karşılıklı şiddetle sonuçlandığını ileri sürmüştük. Ancak, bu karşılıklı konumlanma, bir sürecin sonucudur. Bireysel yaşamda karşılıklı konumlanmaya gelmeden önce, misillemelerin henüz olanaksız olduğu bir aşama varsa o da erişkinlerle çocuklar arasındaki ilişkilerden oluşan çocukluk dönemidir. Çocukluğu kırılğan kılan da budur. Erişkin, şiddeti öngörmeye hazırdır ve şiddete şiddetle karşılık verir; buna karşılık küçük çocuk, şiddete hiç maruz kalmamış olduğundan, modelin nesnelere yönelirken en küçük bir çekinme duymaz. Çocuğun hareketlerini bir gasp isteği olarak

yorumlamak erişkinlere özgüdür; erişkinler bu yorumu çocuğun henüz mensup olmadığı bir kültürel sisteme ve hakkında henüz hiçbir fikri bulunmayan kavramlara göre yaparlar.

Model ile tilmiz arasındaki ilişki, tanımı gereği, eşitliği dışlar; tilmizin açısından bakıldığında ise rekabeti kavranabilir kılan, eşitliklidir. Bu tilmiz, tanrı karşısındaki mümin konumundadır; modelinin arzularını taklit eder ama, onları kendi arzusuna benzer bir şey gibi görecektir güçte değildir. Kısacası, model için bir tehdit oluşturabileceğini, onunla “aşık atıyormuş gibi olabileceğini” anlamaz. Erişkinler için bile geçerli olan bu durum, çocuklar açısından, ilk taklit için, çok daha fazla geçerli olmalıdır.

Kapalı bulunan ilk kapı, tıkalı bulunan ilk geçit, modelden gelen ilk ret, isterse çok hafif bir sesle söylenmiş, her tür önlemlerle sarmalanmış olsun, en üst dereceden bir aforoz gibi dışandaki karanlıklara fırlatılıp atılma etkisi yapabilmektedir. Çocuk bu ilk seferinde şiddete şiddetle karşılık verme yetisinden yoksun, hiçbir şiddet deneyimi yaşamamış durumda olduğundan, taklitle ilgili ilk çiftte açmazın yarattığı engelin onda silinmez izler bırakma tehlikesi vardır. “Baba,” oğlunun yeni başlamış hareketlerini nokta birleştirme oyunlarındaki gibi birleştirerek uzantıyı bulur; oğlunun kendi tahtına ve anneye yöneldiğini saptamakta gecikmez. Baba katli ve ensest arzuları çocuğun fikri olamaz; bu fikrin erişkinlere, modele ait olduğu çok açıktır. Mitosta bu fikir, Oidipus’un herhangi bir şey arzulanabilir duruma gelmesinden çok önce, bilici tarafından Laios’un kulağına fısıldanmıştır. Freud’un fikri de budur ve en az Laios’la ilgili fikir kadar yanlıştır. Baba katline ve enseste doğru yürümekte olduğunu en son öğrenen her zaman çocuğun kendisi olmaktadır; erişkin dediğimiz o kuzu postuna bürünmüş kurtlar ise bunu çocuğa öğretmek için hazır ve nazırdırlar.

Model tilmizle nesne arasına ilk kez girdiğinde bunun özellikle “travmatik” bir deneyim olmasının nedeni, tilmizin, kendisine eriş-

kinler ve en çok da Freud tarafından atfedilen zihinsel işlemi yapabilecek yetide olmamasıdır. Çünkü çocuk, modelle arasındaki rekabetin bilincinde değildir; ortalıkta bir gasp arzusu yoktur. Tilmiz, erişkin bile olsa, rekabeti bir rekabet, simetri ve eşitlik olarak çözebilecek yetide değildir; kaldı ki burada söz konusu olan, çocuktur. Modelin öfkesiyle karşı karşıya kalınca, bir anlamda, kendi kendisi ile model arasında seçim yapmaya zorlanmış olur. Seçiminin modelden yana olacağı apaçıktır. Idolün öfkesi haklı çıkarılmalıdır. Bu öfke ancak tilmizin yetersizliğiyle, bir gizli kusurla haklı çıkarılabilir: Tanrıyı cennetin kapılarını kapamak, azizlerin girişini yasaklamak zorunda bırakan türden bir gizli kusurla. Demek ki tanrının saygınlığı, yok olup gitmek şöyle dursun, bu yeni intikamcı öfkeyle daha da güçlenecektir. Tilmiz, tam olarak hangi suçtan yargılandığını bilmeksizin kendini suçlu sanmaktadır; ayıp, diye düşünür, onun arzulanığı nesneye benim el koymam; dolayısıyla, söz konusu nesne her zamankinden daha çok arzulanır duruma gelir. Arzu, ötekinin şiddeti yoluyla korunan nesnelere yönelmeye başlamıştır. Arzuya değer olanla şiddet arasında burada kurulan bağ büyük olasılıkla bir daha hiçbir zaman çözülmeyecektir.

Freud da çocukla anne ve babası arasında arzu düzeyinde kurulan ilk ilişkilerin silinmez izler bıraktığını göstermek istiyor ama, büsbütün başka bir yoldan gidiyor; önceleri ilgisini çekmiş olan, şöyle böyle fark ettiği taklit etkisinin sunduğu yorum olanaklarını sonuçta saf dışı bırakıyor. Sorunu nasıl ele aldığını anımsamak için, *Grup Psikolojisi ve Ben'in Çözümlemesi*'ndeki o yaşamsal cümleyi yeniden okuyalım: "*Erkek çocuk, annesine giden yolu babasının kestiğini fark eder; bu olgu, babasıyla olan özdeşleşmesine düşmanca bir ton katar ve özdeşleşme, sonuçta, annenin nezdinde bile baba yerine geçme arzusuyla karışmaya başlar.*"

Freud'a inanacak olursak, erkek çocuk babasını kolaylıkla geleneksel vodvillerdeki anlamıyla bir rakip, bir baş ağrısı, bir *terzo in-*

*commodo*<sup>1</sup> gibi algılayacaktır. Oysa, rekabeti kıskırtan şey babanın arzusuna öykünme olmasa bile çocuk bunun bilincinde olamaz ve ortalıkta rekabetten başka bir şey olmadığını kavrayamaz. Haset ve kıskançlık gibi duygularla ilgili gündelik gözlemler, birbirinin hasmı olan erişkinlerin bile aralarındaki çatışmayı yalnızca rekabet olgusuna ingirgemeyi hemen hiç başaramadıklarını gösteriyor. Freud ise burada küçük çocuğa erişkinlerinkinden çok üstün bir ayırt etme gücü atfediyor.

Yanlış anlaşılmasın: Burada itiraz ettiğim nokta, Freud'un temel varsayımlarıyla ya da küçük çocukta erişkinlerinkine benzer bir libidinal arzunun bulunduğu varsayımıyla ilgili değil. Yalnızca, Freudcu koyutlardan oluşan sistemin içinde kalındığında bile oğla *açık bir rekabet bilinci* atfedilmesinin hiçbir inanılır yanı yoktur diyorum.

Burada bize tutucu tıbbın o güçlü teziyle, ünlü "klinik veriler"le karşı çıkılabilir. Beyaz gömlekli adam karşısındaki bilmezlerin de buna boyun eğmekten başka yapacak bir şeyi olmaz. Oysa yorumlamakta olduğumuz metinler belirli klinik verilere dayanmıyor. Spekülatif nitelikli oldukları apaçık. Bu metinleri ne bazı kişiler gibi kutsallaştıralım, ne de daha başkaları gibi hasır altı edelim. Çünkü bu iki durumda da kendimizi hem son derece değerli sezgilerden (bu sezgilerin anlamı her zaman Freud'un ulaştığını düşündüğü şey olmasa bile) hem de Freud'un düşüncesini hareket halindeyken izleme ve duraksamalarla dolu ağır ilerleyişine tanık olma zevkinden yoksun bırakmış oluruz.

"Klinik veriler"le her şeyin yapılabildiği bilinmekle birlikte, bu verilerden beklenebileceklerin de bir sınırı var. Örneğin, baba katli ve ensest arzuları konusunda, geçici bile olsa bir *bilincin* varlığına tanıklık etmelerini isteyemeyiz bu verilerden. Böyle bir bilincin hiçbir yerde gözlemlenememesi nedeniyledir ki Freud ondan çabucak kur-

<sup>1</sup> *Terzo incommodo*: İstenmeyen üçüncü kişi [Lat.] –ç.n.



tulmak için “bilinçdışı” ve “baskılama” gibi can sıkıcı ve kuşkulu kavramlara başvurmak zorunda kalmaktadır.

Böylelikle Freud eleştirimizin can alıcı noktasına gelmiş oluyoruz. Freudculuğun mitik ögesi, uzun süre sanıldığı gibi bireyin psikolojik yapısını belirleyen temel verilerin bilinçsiz veriler olması değil. Bu çok bilinen izleği savunuyor olsaydık, Freudculuğun gerici eleştirmenleri arasında sayılmayı hak ederdik (yine de öyle sayacaklar çıkacaktır elbette ama belirli bir kötü niyet katmaları gerekecektir bu yargılarına). Son çözümlemede bizim Freud’a yönelttiğimiz eleştiri, görünüşüne karşın, bir bilinç felsefesine inatla bağlı kalmasıdır. Freudcu düşüncenin mitik ögesi, babayı öldürme ve ensest arzusuna ilişkin *bilinçtir*. İlk özdeşleşmelerin karanlığıyla bilinçdışı arasında, kısa süreli bir parıltıyı andırırsa bile yine de, Freud’un vazgeçmek istemediği gerçek bir bilinç. Vazgeçmek istemediği için de, önce böylesi bir bilinci olanaklı kılmak, sonra da olanaklı kıldığı şeyi iptal etmek için, bir çeşit emme basma tulumba sistemiyle çalışan bir “bilinçdışı” kuyusu kurgulayarak her tür mantığa ve inandırıcılığa sırt çevirmek zorunda kalıyor: Baba katli arzusuyla ensest arzusunu baskılıyorum, çünkü gerçekten yaşamışım bu arzuları, dercesine. Başka bir deyişle, *ergo sum*.<sup>2</sup>

Freud’un tüm ruhsal yaşamın temeli kılmak istediği açık bilinç uğrağında en dikkate değer şey, bu uğrağın tümüyle gereksiz olduğudur. Ancak bu ânı bertaraf ettiğimizde Freud’un temel sezgisini yeniden buluyoruz: Çocukla ebeveyni arasında ya da daha genel olarak arzu tilmizi ile arzu modeli arasında kurulan ilk ilişkilerde, yaşamsal, yıkım gizilgücü taşıyan bir ögenin bulunduğu sezgisi. Bu durumda önemli hiçbir şeyi yitirmediğimiz gibi, yeniden bulduklarımızı da Freudcu “karmaşa”ya oranla hatırı sayılır bir üstünlük taşıyan bir biçim ve bağlam içinde buluyoruz.

<sup>2</sup> *Ergo sum*: Öyleyse varım [Lat.] –ç.n.

Burada gerçekten bizi fazla uzağa sürükleyecek bir alana girmememiz gerekmele birlikte, bir noktada kuşku duymuyoruz: Arzunun temelde taklit açısından algılanması, psikiyatrinin önünde, Freudculuğun “her şeyin toplandığı yer olarak bilinçdişi” kavramından da, varoluşçu psikanaliz kılığına girmiş her tür bilinç felsefesinden de uzak, üçüncü bir yol açıyor. Bu yol özellikle, *uyarlanma* fetişinden kurtarıyor bizi; hem de bu fetişin tersi ve simetriği olan diğer bir fetişe –çağdaş düşüncede önemli bir kesimin sloganı haline gelmiş olan *sapkınlığa*– başvurmamak zorunda kalmaksızın. “Uyarlanmış” birey demek, *çifte açmaz*’a (“örnek aldığın kişi gibi ol” komutu ile, “örnek aldığın kişi gibi olma” komutuna) iki ayrı uygulama alanı ayırmayı başaran birey demek. Uyarlanmış kişi, gerçekliği *çifte açmaz*’ın yansızlaştınlacağı biçimde bölüyor. İlkel kültürlerin yordamı da tam böyle. Her tür bireysel ya da kolektif *uyarlanmanın* kökeninde, belirli bir keyfi şiddetin gözlerden gizlenmesi yatıyor. Uyarlanmış kişi, bu gizleme işini kendisi yapan ya da kültürel düzen bu gizleme işini zaten yapmışsa o koşullarla uzlaşan kişidir. Uyarlanmayan kişi ise uzlaşmamaktadır. “Akıl hastalığı”<sup>3</sup> ve isyan, benzedikleri kurban bunalımı gibi, kişiyi kendine bu gizleme işlemine yönelik kurban geleneklerinin çoğundan daha çok zarar veren, ama onlardan daha *doğrucu* bazı sahtecilik ve şiddet biçimlerine götürüyor. Pek çok ruhsal felaketin başlangıcında psikanalizin zorunlu olarak tanıyamadığı bir hakikat susuzluğu, *her tür insan düzeninin* ayrılmaz parçası olan şiddete ve yalana karşı, karanlık ama köklü bir protesto bulunuyor.

Uyarlanmanın o düz konformizmi ile, çocuğun baba katline ve enseste yönelik arzuları üstlenmesi mitinin başlattığı sahte skandallar arasında gidip gelmeye son veren bir psikiyatri, bırakınız idealist renksizliğe düşmeyi, hiçbir “güven verici” yanı olmayan bazı büyük

<sup>3</sup> “Akıl hastalığı” kavramını tırnak içine alışıımız, bu kavramın bazı çağdaş 11p doktorlarının yapıtlarında da görüldüğü gibi sorgulama konusu olduğunu belirtmek içindir.

ve geleneksel sezgilerle buluşacaktır. Örneğin, tıpkı *Eski Ahit*'teki gibi Yunan tragedyasında da *en iyi oğul* ile *en kötü oğul* arasında fark yoktur: İyi oğul, Esav değil Yakup'tur; sadık bende değil harika oğuldur, Oidipus'tur... En iyi oğul öyle bir tutkuyla öykünür ki, babasıyla ikisi birbirleri için, durmadan çarptıkları birer engel, sıradan oğulun rahatlıkla kaçınabildiği birer ayak bağı durumuna gelirler.

Bize denecektir ki tüm bunlar, ışığını en küçük bir fikrimizin bile olmadığı bir kaynaktan alan Freudcu düşünceye yabancı şeyler; taklitle ilgili *çifte açmaz*'ın Freudcu anlayışla hiçbir ilgisi olamaz. Temel önemde gördüğümüz "baban gibi davran, baban gibi davranma" biçimindeki çelişkili çift komutun bizi psikanalizden kopuk kıyılara sürüklediği de söylenecektir bize.

Bu durumun da gayet iyi gösterdiği gibi, Freud düşüncesi psikanalize bırakılamayacak kadar önemlidir. Bizim izlediğimiz yol, hayali bir yol değil. Bundan emin olmak için, yine *Ben ve O*'daki *üstben* ya da *ideal ben* tanımlarına bakmak yeterli olabilir. Freud, *üstben* ile *ben* arasındaki ilişkilerin "çocuğa 'öyle (baban gibi) ol' öğüdünü vermekle yetinmeyip, 'öyle (baban gibi) olma' yaşağını" da içerdiğini, başka bir deyişle, çocuğa, "babanın yaptığı her şeyi yapma, pek çok şey ona, yalnızca babaya ayrılmıştır" dendiğini yazmaktadır.

Bu metin karşısında kim çıkıp da Freud'un *çifte açmaz*'a yabancı olduğunu söyleyebilir? Freud bu mekanizmayı hem çok iyi kavırıyor, hem de, son zamanlardaki tartışmalarda pek az görülen bir biçimde, tüm gizilgücüyü değerlendirilebileceği bir yere yerleştiriyor. Freud'un *üstben* tanımı, rekabet bilinci mitinden çok daha başka şeyler düşündürüyor ve çok açık bir biçimde, modelle engelin özdeşliğine, tilmizin algılayamadığı bir özdeşliğe dayanıyor. *Üstben* kavramı gerçekte babayla olan özdeşleşmeye yeniden dönülmesinden başka bir şey değil; yalnızca, bu kez Oidipus karmaşası *öncesinde* değil, *sonrasında* yer alıyor bu özdeşleşme. Daha önce de gördüğümüz üzere Freud önceki özdeşleşme kavramını, belki sözünden

dönmeyi sevmediğinden, tam olarak silip atmamış, yaşamsallık özelliğini budayarak sinsice ikinci plana itmiştir. Her durumda, babayla özdeşleşmenin tüm etkileri artık en çok karmaşanın başlamasından sonraya denk gelmektedir ve *üstbene* dönüşmüş durumdadır.

Freud'un verdiği üstben tanımı üstünde biraz düşünersek, bu tanımın taklitle ilgili *çifte açmaz* açısından okunabildiğini, buna karşılık, Freud'un koyutladığı açıdan ("bastırılmış" bir Oidipus kompleksi açısından, başka bir deyişle önce bilinçli olup sonra artık bilinçsiz duruma gelen bir baba katli ve ensest arzusu açısından) okunamadığını fark ediyoruz.

Freud'un yaptığı tanımın getirdiği belirsizlik ve bilgisizlik ortamında üstbenliğin verdiği iki çelişkili komutu kavrayabilmek için, önce bir ilk öykünme düşünmemiz gerekiyor. Ateşli ve sadık bir öykünmedir bu ama, bedeli, çocuğa ateşliliği ve sadakati ölçüsünde şaşırtıcı gelen bir gözden düşme olur. "Baban gibi ol" biçimindeki olumlu komut, babaya ait etkinlik alanının bütünü kapsar gibi görünmüştür. Bu ilk komutta, hemen arkasından gelecek olan "baban gibi olma" biçimindeki olumsuz komuta ilişkin hiçbir işaret, o yönde yorum yapmanın hiçbir olanağı bulunmamaktadır. Üstelik bu ikinci komut da babaya ait etkinlik alanının bütünü kapsar görünümündedir.

Burada her tür farklılaştırma ilkesi boşa çıkar ve korkunç olan da budur. Oğul, kendisini neyin gözden düşürdüğünü merak eder ve iki komut için, farklı uygulama alanları tanımlamaya çalışır. Hiç de bozguncuya benzememektedir oğul, çünkü bildiği bir yasayı ihlal etmemiştir. Davranışının ihlal olarak tanımlanmasına yol açan yasayı tanımayla çalışmaktadır şimdi.

Üstben tanımlaması bizi hangi sonuçlara götürebilir? Freud'un, Oidipus aşamasında reddettiği *taklit* etkileriyle yeniden oynamaya başlamasının nedeni ne olabilir? Bu soruya verilebilecek tek bir ya-

nıt var. Freud'un, özdeşleşme çevresinde oluşan *taklit* etkilerinden vazgeçmeye hiç niyeti yoktur. *Üstben*'de yine oraya dönmüştür. Ancak, *Ben ve O*'da *üstben* tanımı, Oidipus karmaşası için verilen ve bizim yukarıda aktardığımız ikinci tanımın (*Grup Psikolojisi ve Ben'in Çözümlemesi*'nde Freud'un peşini bırakmayan taklit etkilerinden tümüyle arındırılmış olan tanımın) neredeyse hemen ardından gelmektedir. Dolayısıyla, Freud'un 1921 tarihini taşıyan *Grup Psikolojisi ve Ben'in Çözümlemesi* ile 1923 tarihini taşıyan *Ben ve O* yapıtları arasında geçirdiği düşünsel evrimi yeniden kurgulayabiliriz. İlk yapıtta Freud önce taklit etkileri ile, ana fikir olan Oidipus karmaşası fikrini uzlaştırmanın olanaklılığına inanıyor. Bu nedendir ki taklit kavramına ilişkin sezgiler bu ilk yapıttaki düşüncelerin arasına serpiştirilmiş durumdadır. Ancak, öyle görünüyor ki Freud bu metinleri yazarken iki izleğin uzlaşmazlığını hissetmeye başlamıştır. Gayet gerçek bir uzlaşmazlıktır bu. Taklit kavramı arzuyu herhangi bir sabit ve belirli nesneden koparıırken, Oidipus karmaşası arzusunun anede karar kılmasına götürmektedir. Taklit kavramı, baba katliyle ve ensestle ilgili bilinç fikrini, hatta bu konularda gerçek bir arzu bulunabileceği fikrini bertaraf ederken, Freudcu sorunsal tam tersine bütünüyle bu bilinç fikrine dayanmaktadır.

Freud'un bu "karmaşa"sını kendine ikram etmeye kararlı olduğu açık. Taklit etkileri fikri ile tümüyle gelişmiş bir baba katli ve ensest arzusu fikri arasında seçim yapmak gerektiğinde, kararlı bir biçimde ikincisini seçiyor. Bu durum Freud'un *taklit* kavramındaki cömert olanakları bulgulamaktan vazgeçtiği anlamına gelmiyor. Freud'da hayranlık verici olan da, hiçbir zaman hiçbir şeyden vazgeçmemesidir. *Taklit* etkilerini silmekten amacı, yalnızca, karmaşanın resmi anlatımını altüst etmelerini önlemektir. *Taklit* etkileriyle serbestçe oynayabilmek için, Oidipus sorununu bir seferde çözmek istemektedir Freud. Oidipus karmaşasını bir kez geride bıraktı mı, her şeyi karmaşa *öncesinde* bıraktığı yerde yeniden ele alabilecektir.

Kısacası Freud, Oidipus karmaşasını önce yanı nesneye yönelik, yanı taklide dayalı olan bir arzu temelinde geliştirmeyi deniyor. Oidipus karmaşasının ilk, hatta ikinci tanımındaki, babayla özdeşleşme ve anneye yönelik libidinal eğilim biçimindeki tuhaf ikililik de buradan kaynaklanıyor. Freud'u Oidipus karmaşasını salt nesneye yönelik bir arzuya dayandırıp taklit etkilerini başka bir ruhsal oluşuma (üstbene) ayırmaya iten de bu uzlaştırma işleminin başarısızlığı oluyor.

Israr noktalarındaki ikililik, Freud'un arzusuyla ilgili düşüncelerini iki kutba ayırma çabasının ifadesidir: Bir yanda nesneye yönelik Oidipus arzusu, diğer yanda taklit etkileri. Ne var ki bu kesin bölme çabası başarılı olabilecek türden değildir; tıpkı bundan önceki sentez çabası gibi bu da başarısızlığa yazgılıdır.

Taklit arzuda şu üç terimi birbirinden tam olarak ayırmak olanaksızdır: özdeşleşme, nesne seçimi ve rekabet. Freudcu düşüncenin taklitle ilgili sezgiden her zaman etkilenmiş olduğunun kanıtı tam da bu üç terim arasındaki karşı durulmaz bağlılıkta yatıyor. Terimlerden biri ortaya çıktığında arkasından diğer ikisi de sökün ediyor. Freud, Oidipus karmaşasında taklit fikrinden kendisini büyük güçlüklerle ve büyük bir inandırıcılık yitimiyle kurtarıyor. *Üstben* kavramında ise bunun tersine, babayla özdeşleşmede artık ilke olarak araya hiçbir şeyin giremediği bir noktada, anne-nesne için rekabetin bir kez daha kendini gösterdiğine tanık oluyoruz.

Freud'un üstbene, "öyle (*baban gibi*) olma: *Babanın yaptığı her şeyi yapma, pek çok şey ona, yalnızca babaya ayrılmıştır*" dedirtirken söz konusu ettiği şey anneden başkası olamaz ve gerçekten de annedir. Bu nedenle, şöyle yazar Freud: "Üstbenin çift yönü (*baban gibi ol, baban gibi olma*), Oidipus karmaşasını baskılamak için her şeyi yapmış ve aslında tam da bu baskılamadan doğmuş olmasından ileri gelir."

Hem baskılayan hem de baskılanan, ve "her şeyi yapmış" olduk-

tan sonra doğan üstben gibi bir fikrin hatırı sayılır ölçüde sorun yarattığı açıktır. Olumsuz anlamda olsa bile *fazla şey bilmektedir* bu üstben. Gerçek şu ki, *üstbenin* tanımlayıcısı olan babayla özdeşleşmenin yeniden etkin duruma getirilmesi, Oidipus üçgeninin de hemen yeniden etkinleşmesine yol açmıştır. Az önce de söylediğimiz üzere Freud, taklit örüntüsünün üç teriminden birini kullandığında arkadan ister istemez diğer ikisi de gelmektedir. Bu Oidipus üçgeninin yeniden ortaya çıkması programda yoktur oysa. Psikanalizin kurucu ve devredilemez sermayesi olan Oidipus karmaşasının, psikanaliz bankasının altındaki bilinçdışı kasalarına çift kilitle kapatılmış durumda olması gerekiyordur.

Freud'a "çocuk, Oidipus karmaşasını güçlkle baskılar" dedirten, Oidipus üçgeninin böyle beklenmedik bir biçimde ortaya çıkışıdır! Gerçekte üçgenden kendini bir türlü kurtaramayan Freud'dur. Peşinde taklitle ilgili kavramlar, durmadan o ebedi karmaşanın üçgeni sandığı, oysa her zaman zorunlu olarak engellenmiş bir *taklide* ait olan bir üçgen çizip durmaktadır Freud: Model ile engelden oluşan işleyiş hep Freud'un "dilinin ucunda"dır ama, hiçbir zaman tam olarak dile getiremez onu.

Burada bize hayli aydınlatıcı gelen iki üç anahtar metnin bağlantısını göstermekle yetiniyoruz; aralarında "klinik" denen verilerin de yer aldığı ve sonuçları aynı derecede inandırıcı olacak daha epey metin seçmek de olanaklıdır. Ele aldığımız metinlerde Freudcu sorunsalın temel bir terimiyle pek çok kez karşılaşılıyor: *çiftanlamlılık ya da çiftdeğerlilik*. Bu terimin hem Freud düşüncesinde taklit örüntüsünün varlığına hem de düşünürün üç öge arasındaki ilişkileri gerektiği gibi vurgulamayı başaramadığına tanıklık ettiği gösterilebilir. Söz konusu üç öge, model, tilmiz ve bu ikisi arasında çekişme konusu –çünkü *ortak*– olan (ilk iki öğeden birinin, arzusuyla diğerine işaret ettiği) nesnedir. Bilindiği sanılır ama bilinmez: Arzuda *ortak* olan ne varsa, uyum anlamına değil, çatışma anlamına gelir.

Çiftdeğerlilik terimi, Oidipus karmaşasının iki tanımının da (*Grup Psikolojisi ve Ben'in Çözümlemesi*'nde ve *Ben ve O*'da verilen, bizim de yukarıda alıntılıdığımız tanımların) sonunda karşımıza çıkıyor. Yeniden bakalım bu tanımlara:

... babasıyla olan özdeşleşmesine düşmanca bir ton katar ve özdeşleşme, sonuçta, annenin nezdinde bile baba yerine geçme arzusuyla karışmaya başlar. *Kaldı ki, daha baştan itibaren çiftdeğerlidir söz konusu özdeşleşme.*

... O zaman, babayla olan özdeşleşme düşmanca bir niteliğe bürünerek, babayı bertaraf etme ve anne nezdinde onun yerine geçme arzusunu yaratıyor. Bu andan itibaren, *baba karşısındaki tavır çiftdeğerli hale geliyor. Denebilir ki özdeşleşmede baştan itibaren işin içinde olan çiftdeğerlilik, gözle görülür bir hal alıyor.*

Babayla özdeşleşmenin başlangıçta nasıl açıklandığını anımsayalım: "... ne edilgin bir tavidir, ne de kadınca..." Bunlar söylenirken tektip ve tekanlamlı bir şeyden söz ediliyor gibiydi. Peki Freud neden bundan birkaç satır sonra, babayla özdeşleşme tavrına, o zamana değin düşünmediği belli olan bir "çiftdeğerlilik" atfediyor? Çünkü, ilk özdeşleşmedeki öykünme, hayranlık ve yüceltme gibi olumlu duyguların, kaçınılmaz bir biçimde olumsuz duygulara, umutsuzluğa, suçluluk duygusuna ve hınca dönüşmeye yazgılı olduğunu seziyor ve bu sezgisinde yanılmıyor. Ne var ki, bu yazgının nedenini bilmiyor, çünkü taklide dayalı arzu kavramını kabul edemiyor; özdeşleşilen örnek kişiyi aynı zamanda bir arzu modeli, dolayısıyla güçlü bir engel olarak görmeyi reddediyor Freud.

Taklit arzu kavramının baskısını artırıp kendini açığa çıkarılamayan karanlık bir güç olarak dayattığı durumlarda Freud'un çiftdeğerlilik kavramına sığındığını görüyoruz. Oysa sözünü ettiğimiz etkileri bu kavramla etiketlemek, o etkileri tüm insan ilişkilerinde yer bulan temel bir özellik olarak, öykünülen arzulardan ileri gelen evren-



sel *çifte açmaz* olarak tanılmak yerine, yalıtık bir özneye ve geleneksel bir felsefi konuya hapsedmek anlamına geliyor.

Taklit arzunun etkileri bireysel birer patoloji ya da ruhbilim sorununu sayıldıkları anda bütünüyle anlaşılmasız bir duruma geliyor ve insan ister istemez bu etkileri fiziksel nedenlerle açıklamaya başlıyor. Freud da *çiftdeğerlilik* demekle, ruhsal olanla somatik olanın bulunduğu karanlık bölgelere baş döndürücü bir dalışla daldığına hem kendisi inanıyor, hem de bizim inanmamıza yol açıyor. Gerçekte söz konusu olan, yine, çözülebilir olanı çözmeyi reddetmektir. “Beden” dilsiz olduğundan, karşı çıkması gibi bir tehlike de bulunmamaktadır. Bugün herkes “beden”ini dinleme, Freud’un yolunda yürüyerek bedeninden gelen iletileri çözmeye savında. Oysa Freud’un yapıtlarında, engel-model şemasına indirgenemeyecek ve son çözümlemede indirgenmesi gerekmeyecek tek bir *çiftdeğerlilik* örneği bulamazsınız.

Çatışmayı öznenin fiziksel varlığına atfettiniz mi, güçsüzlüğünüzü erdem kılmış oluyor, çözülemeyen ilişkiler için bunlar çözülemez türdendir demekle kalmayıp bir de ortalıkta herhangi bir ilişki yok demiş oluyorsunuz. Böylelikle, öznenin “beden”i, ruhunun en fiziksel bölgeleri, az çok organik eğilimlerle donatılmış olarak, modelin arzusuyla karşılaşmak konusunda ruhun önüne geçmiş oluyor. *Çiftdeğerlilik*, ruhu beslediği ölçüde, fiziksel varlığın da başlıca erdemi, modern skolastiğin arzu karşısındaki uyutucu erdemi durumuna geliyor. Psikanaliz, bu kavram ve daha başka birkaç kavram sayesinde, gerçekte yıkmaya çalışması gereken bir birey mitinin varlığını sürdürmesine katkıda bulunuyor, hatta, daha “canlı” kılma bahanesiyle aldatıcı bir yaşam belirtisi de kazandırıyor ona.

Freud’da hiç değilse, *çiftdeğerlilik* kavramının arkasında taklit arzuya ilişkin, pek kimsede olmayan, kısmi ama gerçek bir sezgi görüyoruz. Freud’un gerçekte çok da basit olan bir mekanizmayı fark edecek noktaya nasıl olup da gelemediği merak edilmiş olmalı. O

noktayı gizleyen, bir anlamda da bu büyük basitlik; ancak, başka bir şey daha var.

Bu başka şeyi keşfetmek zor değil; çözümlememizin başından beri her adımda onunla karşılaşılıyor. Bu başka şey elbette ki “Oidipus karmaşası”nın yaşamsal noktasıdır, yani baba katli ve ensest arzusunun çocukta kesin bir niyete dönüştüğü o bilinçli an. Köklü bir biçimde taklitçi olan arzu kavramının yolu üstünde Freud’daki anlamıyla baba katlinin ve ensestin belirleyici bir engel oluşturduğunu her an gözlemliyoruz. Freud, bir baba katli ve ensest arzusunun gerçekten var olduğuna kendi kendini inandırmak için, arzuyu gösteren ve nesnede karar kırdıran model kişiyi bertaraf etmek, başka bir deyişle o geleneksel ve geriletici arzu anlayışını sürdürmek zorunda kalıyor. Freud’un düşüncesinde köktenci bir taklit yorumuna yönelen hareketlilik durmadan bu tuhaf zorunluluk tarafından, düşünürün kendi önüne bir tür görev olarak koyduğu belli olan baba katli ve ensest sorunu tarafından frenleniyor.

Taklitçi rekabetin Freudcu karmaşaya göre çeşitli açılardan üstün bir yorum aracı olduğunu görmüştük: Taklitçi rekabet kavramı, baba katline ve ensest arzusuna ilişkin bilincin yanı sıra, baskılama ve bilinçdışı gibi zahmetli gereklilikleri de bertaraf ediyor. Oidipus mitosunu çözümüme ve yorumlama sistemimde yer bulan taklitçi rekabet kavramı, açıklamalarımıza Freudculukta olmayan bir tutarlılık sağlıyor; üstelik, Freud’un aklının ucundan bile geçmeyen bir yöntem tasarrufuyla. Peki, durum buysa Freud neden taklit arzu gibi bir kalıttan vazgeçerek iştahla baba katli ve ensest tabağına saldırmış olabilir?

Yanılıyor olduğumuzu, inançsız biri olarak, şahane “Oidipus karmaşası” doktrininin ortaya saçtığı hazinelerin bir çeyreğini bile algılayamadığımızı varsayalım: Sorulan soru yine de geçerlidir. Karmaşanın yerine konmasını önerdiğimiz yorumu Freud’un reddetmiş olduğu söylenemez gerçekte. Öyle görünüyor ki Freud bu yorumun

farkına varmamıştır. Yorum, bir kez farkına varıldı mı son derece basit ve doğal gelen türden olduğundan, diyebiliriz ki Freud o noktaya gelmiş olsaydı reddetmek için bile olsa mutlaka sözünü ederd. Gerçekten de gelemeyi Freud o noktaya. Bizim yorumumuz, Freud'un ötesinde kalıp onun bitiremediklerini tamamladığından (onun baba katline ve enseste takılıp yarısında kaldığı yolun sonuna kadar gittiğinden), onun metinlerinde dağınık kalmış pek çok yönü açıklayıp pek çok ipucunu bir araya getiriyor. Freud'un gözleri, kendisine yaşamsal bir bulgu gibi gelmiş olan Oidipus karmaşasıyla karmaşmıştır. Buluşu, ufkunu bütünüyle kapatmakta ve gerek Oidipus mitosunda, gerekse psikanalizde baba katlinin ve ensestin mitik niteliğini açığa çıkaracak köktenci bir yorum olan taklit yorumunun yolundan gitmeyi yasaklamaktadır ona.

Psikanalizin özetini baba katli ve ensest izleğinde bulduğumuz bir gerçektir. Psikanalizi dünyanın gözünde uzun süre bir skandal konusu yapan, sonra da ona tüm şanını kazandıran izlek buydu. Aynı izlek, psikanalizi hem anlayışsızlıkla, neredeyse kovuşturma ile karşı karşıya bıraktı, hem de bilinen olağanüstü adanmışlıkla. Doktorinin etkililiği konusunda en küçük bir kuşku belirten herkesin "direnc" göstermekte olduğuna ikna edilmesini sağlayan da bu mutlak silah oldu.

Freud'da taklit arzu sezgisi hiçbir zaman zafer kazanmamakla birlikte, düşünürü rahat da bırakmıyor. Psikanalizin kurucusu hep aynı izlekleri yeniden ve yeniden ele alıyor, yorulmak bilmeksizin arzu verilerini yeniden düzenlemeye çalışıyor ama, nesneye yönelik hareket noktasını hiç terk etmediğinden, tam olarak doyurucu sonuçlara da hiçbir zaman ulaşamıyor. Çeşitli örnekler ya da oluşumlar, kuramsal kavramlar –iğdiş edilme karmaşası, Oidipus karmaşası, üstben, bilinçdışı, baskılama, çiftdeğerlilik– hiçbir zaman tam olarak başarıya ulaşmadığı için durmadan baştan alan bir çabanın art arda gelen verimlerinden başka bir şey değil.

Freud'un çözümlmelerini, tamamlanmış bir sistemden çok, neredeyse hep aynı konu üstüne yazılmış bir dizi deneme olarak görmek gerekir. Örneğin, *üstben*, Freud'un Oidipus koyunundan çıkarıldığı ikinci bir posttan başka bir şey değildir. Üstbenlik kavramının oluşumuna ne kadar derinlemesine nüfuz ederseniz, Oidipus kavramıyla aralarındaki farkın yanılsamadan ibaret olduğunu da o kadar iyi anlarsınız.

Marx doruklarındayken ne ölçüde Marksistse, Freud da kendi doruklarındayken o ölçüde Freudcudur. Karşılaştığı vasat muhalefet onu polemik niteliğinde, kısır bir dogmacılığa itti. Sadık yandaşları Freud'un polemiğini körlemesine benimsediler, ona inanmayanlarsa körlemesine reddettiler. Öyle ki, metinlerle her tür doğrudan ve canlı ilişki olanaksız duruma geldi.

Freud sonrası psikanaliz, Freudculuğu sistemleştirmek, yani onu canlı köklerinden koparmak için ne yapmak gerektiğini çok iyi anladı. Ensest arzusunun özerkliğini güvenceye almak için, Oidipus karmaşasındaki taklit öğelerini silme işini tamamlamak gerekiyordu. Böylelikle babayla olan özdeşleşme tümüyle unutulacaktı. Freud zaten *Ben ve O*'da bu yolu açmıştı. *Üstben* diktatörlüğünü sağlam temeller üstünde kurabilmek için de, üstben tanımına nesneyi ve rekabeti katma eğilimi gösteren her şeyi bertaraf etmek yeterli olacaktı. Kısacası, Freud'un yalnızca sarsmış olduğu "sağduyu" düzeni yeniden ve tam olarak kurulmaktaydı. Oidipus'ta baba, nefret edilen rakipti; demek ki saygı duyulan bir örnek durumuna gelmesi söz konusu bile olamazdı. Bunun karşılığı olarak, *üstben*'de baba saygı duyulup örnek alınan kişiydi; dolayısıyla, nefret edilen bir rakip durumuna getirilemezdi. Anlaşılan, *çiftdeğerlilik*, hastalar içindi, psikanalistler için değil!

Bu nedenledir ki bize, öncesinde özdeşleşme bulunmayan bir rekabet (Oidipus karmaşası), ardından da rekabetsiz bir özdeşleşme (*Üstben*) sunulmaktadır. Jacques Lacan, ilk makalelerinden biri olan

“Psikanalizde Saldırganlık”ta, bu sıralamanın insanı şaşkına döndüren belirgin özelliğine dikkat çekmektedir: “Rakiple özdeşleşmenin kendiliğinden yapısal bir etkide bulunması ancak masal düzleminde olanaklıdır.”<sup>4</sup> Masalı bir yana bırakalım; aşağıda göreceğiz ki masalın kimseden alacak dersi yok. Lacan’ın söyledikleri, arzunun taklitçi doğası açısından gayet makuldur; ama bağlandığı dilsel fetişizm onu Freud düşüncesinin daha donmuş ve “yapısal” yönlerini vurgulamaya sürüklediği için, o da bu taklit arzu olgusunu gözden kaçırmıştır.

Freudcu çözümlmeyi ilginç kılan, ne ulaştığı sonuçlardır, ne şişirilmiş ruhsal “kerteler” yığını, ne de iyi yetişmiş tilmizlerin dikkate değer olduğu kadar boşa da giden bir beceriyle önce kurup sonra çökerttikleri eğreti iskeleler. Bu çözümlmeyi ilginç kılan, kurulan sistemin *başansızlığıdır*. Freud, model, tilmiz ve bu ikisinin ortak nesnesi arasındaki ilişkileri düzenlemeyi hiçbir zaman başaramıyor ama, amacından da hiç vazgeçmiyor. Bu üç terimden ikisini çekip çevirmeye çalıştığında hemen yanlarında üçüncüsü de beliriyor; tıpkı beyaz gömleklili hemşirelerin bir işe *yarama duygusuyla* kutusuna sokmaya çalıştıkları, yayından fırlayan oyuncak şeytan gibi. Kutsallaştırılan büyük düşünürü iğdiş etmenin bundan daha köktenci bir yordamı zor bulunurdu.

Freud’dan sonra çok soruldu, Oidipus karmaşası Batı’ya özgü müdür, yoksa ilkel toplumlarda da var mıdır diye. Malinowski’nin *The Father in Primitive Society/ İlkel Toplumda Baba* adlı kitabı, bu tartışmada önemli bir rol oynadığından, üstünde durulması gereken bir çalışma.

Malinowski önce Trobriand Yerlilerinin Batılılardan daha mutlu olduklarını öne sürüyor. Yabanlar, uygarlaşmışların gerilimlerinden

<sup>4</sup> *Ecrits* (Paris, 1966), s. 117.

ve çatışmalarından habersizdir, diye. Ne var ki Malinowski kısa sürede, yabancıların da başka tür gerilim ve çatışmaları olduğunu anlıyor. Trobriand toplumunda dayı, bizim toplumumuzdaki babaya düşen rollerin tümünü değilse de epeycesini üstlenmektedir. Çocuklar, babalarının değil dayılarının mirasçısıdır. Çocuklara kabile eğitimi verme görevi de dayınınındır. Dolayısıyla gerilim ve çatışmalar, daha çok bir tür sığınağa ya da bağışlayıcı bir dosta benzeyen babayla değil, bu dayıyla olan ilişkilerde ortaya çıkmaktadır.<sup>5</sup>

Malinowski, gözlemlerini Freud'la kurulan bir diyalog çerçevesinde sunuyor. Ne var ki, metninden bulanık bir izlenim ediniyoruz. Yazar önce, Oidipus karmaşasının Freud'un sandığı ölçüde evrensel olmadığını öne sürüyor. Bunun ardından gelen, dayıya ilişkin düşüncelerinde ise psikanaliz konusunda daha olumlu vargılara ulaşıyor: Artık söz konusu olan, Freud'u çürütmek değil, zenginleştirmektir. Trobriand Yerlilerinde dayı, bizde babanın oynadığı role benzer bir rol oynamaktadır. Bu dalgalı biçimi almak kaydıyla, Oidipus karmaşasında belirli bir evrensellik bulunmaktadır.

Psikanalistler Malinowski'nin kitabını iyi karşıladılar ve cemaatçi buldukları, psikanalize kuşkuyla bakan bazı budunbilimcilerin çürütülmesi olarak kabul ettiler. Psikanalistlerin dikkat etmedikleri nokta, Freudizmi hayli yüzeysel olan Malinowski'nin Trobriand Yerlisi dayılarla ilgili olarak yalnızca açık ve bilinçli gerilimlerinden söz ettiğiydi. Psikanaliz düzleminde bu gerilimlerin yine dayının başkisi olduğu bir bilinçdışı dramdan kaynaklandığı savını haklı kılacak hiçbir veri bulunmuyor. Kitap psikanalizi olumsuzlasaydı bu tutarsızlık herhalde gözden kaçmazdı.

Malinowski'nin bazı gözlemleri, okumakta olduğunuz deneme açısından temel önemdedir. Bizi özellikle ilgilendiren ve bize göre Oidipus karmaşasının da içerdiği tek sahici öge olan bazı ilişkilerle

<sup>5</sup> *The Father in Primitive Society*, s. 17-8

doğrudan ilintilidir bu gözlemler. Malinowski, kendisi bu noktaya yeterince önem vermese de, ilkel toplumların ya da en azından Trobriand Yerlilerinin taklitçi rekabete ve *çifte açmaza* bizim toplumumuzda bulunmayan engeller koyduklarını göstermektedir. Burada önemli olan, babanın bağışlayıcılığı ya da dayının sertliği, başka bir deyişle, bir erkekten diğerine yer değiştiren yetke değil, birkaç satırda dile getirilen, daha ilginç bir farklılıktır: Baba ile oğul aynı soya mensup değildir burada; baba ve genellikle babaerkil kültür, örnek olma işlevini görmemektedir. Babadan gelen bir "*beni taklit et*" komutu yoktur.

Çocuklar, *kada*'larının [dayılarının] yaşadığı yeri "kendi köyü" biliyor; oranın kendi malı olduğunu, yurttaşlık haklarını oradan aldığı, geleceğinin, doğal müttefiklerinin ve ortaklarının orada olduğunu biliyor. Doğduğu ve büyüdüğü köyde hukuki açıdan "yabancı" bile sayılıyorlar... Bu nedenle, Trobriandlıların yaşamı ikili etki altında. Bu ikili etkinin yüzeysel bir görenek farklılığına dayandığı sanılmamalı. Kişinin yaşamına derinlemesine etkide bulunan, tuhaf bileşimlere ve belirli bir karşıklığa, gerilim ve güçlük- lere yol açan bir ikililik bu.<sup>6</sup>

Oğullar, Freudcu anlamda *ideal ben* ya da *üstben* olarak "ideal"lerini şahsında canlandırmayan bir adamla –babalarıyla– birlikte yaşıyor. Böyle bir ideal kişi var onlar için: Söz konusu kültürde bu ideal kişi, anne soyundan gelen en yakın erişkin oluyor. Ancak, *çocuklar bu model kişiyle birlikte yaşamıyor*. Dayı, çocukların yaşamına hayli geç müdahale ediyor. Ettiği zaman da, kesintisiz olmuyor yanlarındaki varlığı; genellikle başka bir köyde yaşıyor çünkü. Her şeyden önce de, dayıyı çocukların annesinden, kız kardeşten uzak durmak zorunda bırakan çok sıkı bir tabu yürürlükte. Gerek Freudcu çerçevede, gerekse *çifte açmaz* çerçevesinde aynı ilişkilerin dayıda yi-

<sup>6</sup> Agy., s. 18-9.

nelendiği saptaması yanılığlı bir saptama. Annenin ya da babanın kardeşlerine taşınmış bir Oidipus karmaşası fikri ancak bir şaka olabilir.

Dayıyla yeğenler arasındaki gerilim gerçekte o kadar açık ki, çocukları bir çelişkiye hapsedmiyor. Burada ne engelin modele dönüşmesi söz konusu, ne de modelin engele dönüşmesi. Taklit ilişkisi burada öyle bir biçimde yönlendirilmiş ki, arzunun önüne çıkan engeli nesnesi sayması olasılığı bulunmuyor.

Daha başka ilkel sistemler de incelense, kültürel açıdan model kişinin etkinlik alanı (bu kişinin yine belirli bir kişi olması kaydıyla), tilmizin etkinlik alanıyla hiçbir zaman ikisinin arzusunun yondeş olacağı ölçüde örtüşmediği ortaya çıkacaktır. İki etkinlik alanının bulunduğu noktalar, yalnızca, zamanı geldiğinde tilmizin kültüre kabul edilmesini sağlamaya yönelik belirli bazı noktalardır.

Malinowski'nin gözlemleri, ilkel toplumların *çifte açmaz* karşısında Batı toplumlarına göre daha iyi korunmuş olduğunu gösteriyor. Gerçekten de, Trobriand toplumunu göz önünde bulundurduğumuzda, Batı toplumunu nasıl tanımlarsınız? Trobriand Yerlilerinde baba ile dayı arasında bölüştürülen işlevlerin, bizim toplumumuzda ta babaerkil aşamadan bu yana tek bir kişide toplanmış olduğunu görüyoruz. Demek ki babaerkil sistem bizde Trobriand Yerlilerine göre daha az farklılaşmış durumdadır. Modern aile açısından baktığımızda bize keyfi bir yapılanma gibi görünen (ve böyle görünmesi kaçınılmaz olan) babaerkil toplum, ilkel toplum açısından baktığımızda da görelî bir olumsuz not almış oluyor böylece.

Tükenmez bir hata ve yanlış anlama kaynağı olan "Oidipus karmaşası" deyiminden kesinlikle vazgeçilmeli, psikanalizin bu karmaşaya bağladığı reel görüngüler, çatışmalı *taklit* kavramı etrafında yeniden gruplandırılmalıdır. O görüngülere tutarlılık kazandırmanın, artzamanlı bir şemada toplanmalarını sağlamanın yolu budur. Gerek görüngülerin, gerekse başta psikanaliz olmak üzere ilgili kuramların



tarihsel açıdan konumlandırılması ancak bu yolla olanaklı duruma gelebilir.

Oidipus karmaşası gibi bir kuramın ortaya çıkabilmesi için, toplumda karşılıklı *taklit* olgusunun bulunması gerekiyor. Ayrıca, model ile engelden oluşan, ancak, şiddeti görünür duruma gelmeyen bir mekanizma da bulunmalıdır. Olağan koşullardaki kökeni ve hareket noktası baba olan bir mekanizma. *Çifte açmaz* olgusunun kökeninde baba varsa, taklitçi büyülenme öznenin yaşamı boyunca babanın renklerini taşıyacaktır. Taklitçi büyülenme, gerek bireysel düzeyde gerekse grup düzeyinde gitgide çığırından çıkma eğilimi gösterir. İlk biçimlerini durmadan yeniden üretir, yani örnek aldığı ilk kişiye benzeyen yeni modeller –ve yeni engeller– arar durmadan. İlk model babaysa, özne diğerlerini de babaya benzeyen kişiler arasından seçecektir.

Batı toplumunda babaerkil çağdan itibaren model babadır. *Çifte açmazın* varlığı için, babanın aynı zamanda engel durumuna gelmesi gerekmektedir. Babanın engel durumuna gelmesi ise, oğlu her açıdan kendisine yaklaştıran ve babayla aynı evrende yaşamasını sağlayan o babalık gücünün azalmasıyla olanaklıdır. “Oidipus karmaşası”nın altın çağı, babalık konumunun zayıflasa bile tümüyle yok olmadığı bir dünyaya, yani son yüzyılların Batılı ailesine denk düşmektedir. Farklılıklardaki azalmanın *çifte açmaz* olasılıklarını arttırmaya başladığı söz konusu dünyada baba, ilk modeldir, aynı zamanda da ilk engel.

Bu durum bir açıklama gerektiriyor. Farklılıkların yok olması modern toplumun tarihine damgasını vuruyorsa, bizim kurban bunalımı adını verdiğimiz şeye çok benzer bir durumla karşı karşıyayız demektir. Gerçekten de, *modern* kavramı pek çok açıdan kültürel bunalımın eşanlamlısı olarak ortaya çıkıyor. Bununla birlikte, modern dünyanın her zaman kendisini düze çıkaracak denge durumları bulmayı başardığını da belirtmek gerekiyor. Bunlar eğreti denge-

lerdir kuşkusuz ve gitgide yoğunlaşan, ama bu dünyayı yerle bir etmeye de yetmeyen rekabetlerin eşlik ettiği görelî farksızlaşma düzeylerinde oluşmaktadır. Önceki bölümlerde yaptığımız çözümlemeler ilkel toplumlarda bu tür durumlara direnilemediğini düşündürüyor: Oralarda bu tür bir durum ortaya çıkınca, şiddet her tür ölçüyü aşmakta ve doruğa ulaştığında da kurucu oybirliği mekanizmasını tetikleyerek, yeniden, son derece farklılaşmış bir sistemin kurulması sonucunu vermektedir. Batılı modern toplumda ise hiç böyle bir şey olmuyor; farklılıklar sürekli olarak ve azar azar silinmeye devam ediyor; bu silinmenin doğurduğu sonuçlar, ağır ağır tüm gezegene yayılan bir topluluk tarafından iyi kötü özümsemiş asimile ediliyor.

Modern insanın maruz kaldığı gerilim ve yabancılaşmaların sorunlusu, düşünülebilecek biçimleriyle “yasa” değil, gitgide artan yasa yokluğudur. Yasanın sürgit kınanması modernlerin tipik özelliği olan bir hınçtan kaynaklanmaktadır. Hınçtan, yani, ileri sürüldüğü gibi karşısında yasayı değil, öznenin kabullenmek istemediği model-engel egemenliğini bulan o arzu anaforundan. *Taklit* edimi, durmadan değişen *tarzların* girdabında ne kadar çığırından çıkıp umutsuzlaşmış olursa, insanlar da modeli engel, engeli model durumuna getirdiklerini o kadar reddetmektedir. Asıl bilinçdışı da burada yatıyor işte; çok çeşitli biçimler alabileceği açık olan bir bilinçdışı bu.

Burada bize Freud yol gösteremeyeceği gibi, bir yandan “zayıflara” duyduğu hıncı korurken bir yandan da bu hınç ile gerçekten “kendiliğinden” olan bir arzu, tümüyle *kendisine ait* olduğunu söyleyebileceği bir güç istenci arasında istikrarlı bir farklılık saptamak için boşuna çaba harcayan Nietzsche de gösteremez. Çünkü Nietzsche’nin “güç istenci” de birikmiş hıncın en yüksek ifadesinden başka bir şey değildir. Belki Kafka yol gösterebilir burada bize; yasanın yokluğu ile, insanların üstüne gerçek bir yük olarak çöken çıldırmış bir yasanın aynı şey olduğunu kabul eden ender yazarlardan biri olan Kafka. Bir kez daha, sezgileri bilim adamlarımızca küçümşenen

yazarlardan biri bizim en iyi kılavuzumuz olacaktır belki. Oğul, artık ezici bir rakipten başka bir şey olmayan babadan yasanın metnini istemekte, ancak kemkünden başka yanıt alamamaktadır.

Babaerkil olan, ilkel olana göre daha az yapılanmış olmakla tanımlanacaksa, o vakitten bu yana olup bitenlere baktığımızda “Batı uygarlığı” da tarihi boyunca daha az yapılanma ilkesine ya da yapı-sızlaşma ilkesine tâbi olmuştur diyebiliriz. Neredeyse bir tür amaç olduğu söylenebilecek bir eğilim. Belirli bir dinamizm, önce Batı’yı, sonra da tüm insanlığı görülmemiş bir görelî farksızlaşmaya, bizim modern dediğimiz tuhaf bir kültürdışılığa ya da karışıkültüre götürüyor.

Psikanalizin ortaya çıkışı tarihsel olarak *modernin* gelişiyile belirleniyor. “Oidipus karmaşası” çevresinde toplanan görüngülerin çoğu, kendilerine atfedilen kökenin mitik ya da fantezist olmasına karşın, taklit temelindeki yorum sayesinde tam olarak açığa çıkan bir anlaşılabilirlik ve bütünlük özelliği gösteriyor. “Oidipus karmaşası,” babaerkinden türemiş aile yapılarının varlığını sürdürdüğü ve taklitçiliğin yayıldığı belirli sürelerle ilgili olarak belirli ölçüde doyurucudur belki. Buradaki çözülüp dağılma süreci, ilkelerin kurban bunalmırlarındakiyle aynı olmakla birlikte, çığırından çıkmadan, gözle görülür bir şiddete yol açmadan, yıkıcı sorunlar ya da dönüşme yaratmadan, azar azar, ölçülü bir biçimde gelişmektedir. Burada “modern”in barındırdığı artan gerilimler kadar, o şaşırtıcı esnekliği ve göz kamaştırıcı etkililiği de görebiliyoruz.

Tıpkı engellerinden gitgide kurtulan, ama gitgide daha çok babada odaklandığı için de kendine yeniden belirli denge ve istikrar biçimleri bulabilen taklit arzusunun görelî yansızlaştırılması ve kısırlaştırılması süreci gibi, Oidipus karmaşası da Batılı ve modernidir. Tarih içinde belirli bir yeri olan psikanaliz, kendisinin asla söz edemeyeceği bir şeyin de habercisi ve hazırlayıcısı olmuştur: Baba rolünün bütünüyle silinmesini getiren, daha da ileri bir farksızlaşma derecesi.

Her mitik düşünce gibi psikanaliz de çürütülmesi olanaksız bir kapalı sistem oluşturuyor. Babayla çatışma yoksa, bunun nedeni karmaşanın bilinçdışılığının devreye girmesidir; çatışma varsa yine karmaşanın adı anılır; karmaşa yüzeye çıktı çıkacak haldedir, çıkmıyorsa bu da var olduğunun işareti sayılır!

Psikanaliz böylelikle her koşulda doğrulandığı gibi, taklitçilik yayılıp çığırından çıktıkça, yapısızlaşma gitgide daha yaşamsal bir gi-dişat içine girip *çifte açmazlar* çoğaldıkça psikanaliz de gitgide daha çok doğrulanıyor. Baba sönümlendikçe "Oidipus" geliyor. Sayısız ruhsal sorunun, Laios'suz bir Oidipus'a bağlanması çocuk oyuncağıdır artık. Bu koşullarda, karmaşanın izini gerçek bir babaya, etten kemikten yapıma bir dayıya, hatta belirli bir bireye kadar sürmenin psikolojist bir yanılsama olduğuna hükmedilmektedir. Gerçekten de öyledir, ayrıca. Psikanaliz böylece mutlak bir zafer kazanmış oluyor. Her yerde o var. Ancak, bu durum artık hiçbir yerde olmadığı anlamına geliyor. Psikanaliz, yanlış popüler kanıtların bayağılığından artık yalnızca içrek biçimciliğe düşerek kurtulabiliyor.

**O**idipus karmaşası *çifte açmaz*'ın yanlış bir yorumuysa, diyebiliriz ki, baba katli ve ensest arzusundan ileri geldiği düşünülen her şeyin başlatıcısı gerçekte bizzat baba ya da modeldir.

Freudcu mit günümüzde kuşkucuların gözünde bile öylesine güçlü ki belki bu söylediğimiz şaka sanılacaktır. Dolayısıyla, bu alanda hiç kimsenin küçümsemeyeceği bir yazar olan Sophokles başta olmak üzere, düşüncemizin karşılıklarını aramamız gerekiyor. Burada yine *Kral Oidipus*'a başvurabilirdik ama, bu oyun pek çok ve çeşitli amaçlarla söz konusu edildiğinden, örnek oluşturma açısından yıpranmış durumda. Dolayısıyla, yüzümüzü daha az uğranan bir yapıta döneceğiz: *Trakhis Kadınları*.

Son sahnede, oyunun kahramanı Herakles zehre bulanmış gömleğinin içinde acıdan kıvrınmakta, oğlu Hyllos ise yanı başında say-

gılı bir biçimde babasının komutlarını beklemektedir. Herakles, oğlunu itaate çağırdıktan sonra, kendisini acılarından kurtarmasını, bunun için de büyük bir ateş yakıp canlı canlı o ateşe atmasını ister. Hyllos bağırır; babası onu baba katili yapmak istemektedir! Herakles ısrar eder ve kendisini baba katlinin başlatıcısı, tam bir *çifte açmaz*'ın sorumlusu kılan sözler söyler:

HERAKLES: Ne yapman gerekiyorsa onu söylüyorum sana. Dediğimi yapmazsan oğlum değilsin, git başkasının oğlu ol.

HYLLOS: Heyhat! Beni nereye itiyorsun? Senin katilin olmaya, katlinden sorumlu olmaya.

Oyunun devamı daha da şaşırtıcıdır. Herakles oğlundan, bu kez daha az önem taşıdığını öne sürdüğü bir hizmet daha ister. Metin burada, en azından psikanalitik bilgiçlikle dolu modern bağlamda, belirgin bir komedi havasına bürünür. Babanın ölümü, son "işler" sırasında edindiği son eşi genç lola'yı koruyucusuz bırakacaktır:

HERAKLES: ... işte oğlum, öğütlerim bunlar. Ben ölünce, hayırseverliğini gösterip babana ettiğin yeminleri tutmak istiyorsan, lola'yı eş olarak al. *Babana hayır deme. lola benim yanımda uyudu: İsteğim odur ki senden başka kimsenin olmasın.* Evet oğlum, bu bağları kurmak sana düşüyor. İnan bana; büyük işlerde bana inandın; daha küçük şeylerde inanmazsan, bana yaptığın hizmetlerin hiçbir önemi kalmaz.

HYLLOS: Ah! Herhalde bir hastaya küsmek iyi değildir. Ama bu fikri taşıyan birine katılmak ne mümkün?

Bu Molière'vari yanıtın ardından konuşma gitgide daha dikkat çekici bir havada sürer. Hyllos, yüzeysel bir biçimde, lola ile evlenmeyi reddedişinin gerekçesi olarak, genç kadının tamamlanmakta olan aile tragedyasında oynadığı –hayli edilgin– rolü öne sürer. Gerçekte söz konusu olan, babanın arzusu ile oğlun arzusu arasındaki

asıl ilişkidir; başka bir deyişle, örnek alınan babanın, bazen kurnazca, bazen komut vererek yaptığı öneriye (“*ben neyi arzuluyorsam sen de onu arzula*” biçimindeki baba istencine) oğlun tam olarak itaat etmesine karşın herkesin saygısız bir itaatsizlik saydığı o özdeşleşme ilişkisidir:

HYLLOS: Ah! Merhamet, korkunç üzüntülüyüm.

HERAKLES: Çünkü babana itaat etmeyi reddettin.

HYLLOS: Bana münkirlik mi öğreteceksin, baba?

HERAKLES: Arzumu yerine getirmen hiç de münkirlik değil.

HYLLOS: Demek kesin komutların bunlar senin?

HERAKLES: Evet, tanrılar tanığım olsun ki öyle.

HYLLOS: *O halde sana itaat edeceğim –sana hayır diyemem– ama herkese bunun senin işin olduğunu söyleyeceğim. Hem babama itaat edip hem de suçlu olamam.*

HERAKLES: Çok iyi o zaman...

Görüldüğü üzere “masal,” baba oğul ilişkisi üstüne psikanalizden daha çok şey biliyor. Burada modern düşünce için sıkı bir alçakgönüllülük dersi var. Yirmi beş yüzyıllık Sophokles, mitolojilerin en can sıkıcısı olan Oidipus karmaşası mitinin boyunduruğunu sarsmak için bize hâlâ yardımcı olabiliyor.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Burada, aynı konuya değinen diğer salt “edebiyat” yapıtlarının işaretleri almak konusundaki duyarlılığına dikkat çekmek yerinde olabilir. Bu yapıtların kazandığı başarı, henüz dile getirilmemiş olmamakla birlikte, gerek edebiyatın bazı etiket sahibi savunucularının hareketsizliği ve inançsızlığı, gerekse “maske indirici”lerin şaşılacak basitliği karşısında kazanılmış, eksiksiz bir zaferdir. Baba katli için babanın kendisinden gelen özendirme sorunuyla ilgili olarak, Calderon’un başyapıtı *La Vida es sueno* özel olarak dikkate ve bağımsız incelemelere değer. Böyle bir incelemeyi Cesareo Bandero, *Mimesis conflictiva*’da yapıyor (Madrid, 1975). Calderon’un, arzu sorununu ve “yasa”ymış gibi görülen engel sorununu ele almak konusunda Freud’dan bir adım öne geçtiğini, Bandero’nun incelemesi sayesinde anladım.

.....

## SEKİZİNCİ BÖLÜM: TOTEM VE TABU VE ENSEST YASAKLARI

Çağdaş eleştiri, *Totem ve Tabu*'da geliştirilen tezler konusunda neredeyse görüş birliği içinde: Bu tezler kabul edilemez. Freud, kitabında açıklamayı amaçladığı her şeyi daha en baştan belirtmektedir: Darwin'in ilkel sürüsü ailenin karikatüründen ibarettir; ege-men erkeğin cinsel tekeli, başlangıçta bile gelecekteki ensest yasaklarıyla örtüşmektedir. Lévi-Strauss'un *Les Structures élémentaires de la parenté/ Akrabalığın Temel Yapıları*'nda saptadığı gibi, "toplumsal durumun, o durumu varsayan olaylardan türetildiği bir kısır döngü"yle karşı karşıyayızdır burada.

Bunlar, yapıtın ilk eldeki içeriği ve yapılabilecek özetler açısından geçerli itirazlar. Gelgelelim, *Totem ve Tabu*'da tanıma gelmeyen bir şeyler de var. Örneğin, kolektif öldürme edimlerinin yapıtta açıklanan *tipik konulardan* biri olduğu izlenimi veriliyor ama, aslında hiç de öyle değil. Bu konudan söz etmekte kusur edilmiyor kuşkusuz. Hatta bu konunun bu tuhaf denemede bir numaralı merak konusunu, bir tür turistik çekim ögesini oluşturduğu da söylenebi-



lır. Bu barok anıtın çevresinde, anıt üstüne tam olarak ne diyeceklerini bilen kılavuzlar eşliğinde geziyoruz: Freud'un böylesine bir denizliği tasarlayabilmiş olması, dehanın ne tür yanılgılara düşebileceğini gayet iyi göstermektedir. Bu tuhaf yaratık karşısında şaşkına dönülmekte, Hugo'nun yaşlılığı sırasında son romanlarında icat ettiği türden istemdişi bir kaba şaka yapıldığı izlenimine kapılınmaktadır.

Daha dikkatli bir okumada, yapıttaki tuhafılık daha da artıyor. Öldürme ögesi gayet belirgin ama, yapıtta, en azından beklenebilecek düzlemlerde, hiçbir işe yaramıyor bu öge. Kitabın konusu cinsel yasakların oluşma süreci ise, öldürme ögesinin Freud'a herhangi bir katkısı bulunmadığı gibi, güçlük çıkardığı bile söylenebilir. Gerçekten de, ortalıkta öldürme olmadığında, korkunç babanın genç erkeklere dayattığı cinsel yoksunluklardan, sözcüğün tam anlamıyla kültürel nitelikli olan yasaklara kesintisiz bir biçimde geçilebiliyor. Oysa öldürme edimi bu süreçte bir kopuş yaratıyor. Freud bu kırığı onarmak için çaba gösteriyorsa da pek inançlı davranmıyor. Sonuçta ulaştığı fikirlerse, bulanık olmakla birlikte, söylendiği kadar kolaycı değil.

Demek ki öldürme ögesi, bir kolaylık daha sağlamak, "ortalığa çeki düzen vermek" şöyle dursun, rahatsızlık yaratmaktadır. Yasakların babanın uyguladığı tekel yönetiminden türediği varsayımı, belirgin bir Freudcu varsayım olarak kabul edilmeyip, şöyle böyle Freudcu sayılan bir varsayımdır. Bu görüşün kendi buluşu olmadığını bize bizzat Freud bildirmiştir:

Darwin'in ilkel sürüde varlığını ileri sürdüğü [bu] şartların, pratikte egzogaminin gelişmesini kolaylaştırmaktan geri kalamayacağını ilk anlayan sanırım Atkinson olmuştur. Sürüden kovulanlardan herbiri, içinde şefin kıskançlık duygularına dayanan bir cinsel ilişkiler yaşağı bulunan, başka bir benzer sürü kurabilir. Böylece, zamanla bu şartlar, halen bilinçli bir yasa şeklinde var olan bir kurallı doğurmuştur: aynı sürünün üyeleri arasında cinsel ilişki olamaz.

Totemizmin ortaya çıkmasından sonra, bu kural değişip şu şekli almıştır: aynı totem topluluğu içinde cinsel ilişki olamaz.<sup>1</sup>

Kolektif öldürme konusu ise, gerçekten Freud'a ait. Ancak, işle- nişin görünürdeki gereksizliği ve yersizliği, eleştirmenlerin bu konu *Totem ve Tabu*'da ne arıyor sorusunu sormalarına yol açıyor. Bu so- ruya bazı psikanalistler, her soruya verdikleri yanıtı verdiler. Onlara inanacak olursak, Freud *Totem ve Tabu*'da bize kendi baskılanmışla- rından oluşan bir ziyafet çekmektedir. Demek ki gayet beklenebile- cek bir yanıtıdır bu verilen. Ancak, sözü edilen kişi Freud'un kendisi olunca beklenemeyecek bir yanıt, aynı zamanda. Böylelikle *Totem ve Tabu*, psikanalizden geçirilmesine izin verilen, hatta geçirilmesi sa- lık verilen tek yapıtı oluyor ustanın.

Freudcular genellikle bilicilerinin en küçük bir sözünü övmekte, bu konuda hararetsiz buldukları kişileri aforoz etmekte öylesine ive- cendirler ki, onların *Totem ve Tabu*'ya layık gördüğü yargısız infaz, dışarıdan bakan biz inançsızlara son derece etkileyici geliyor. İnsan kendi kendine, böyle bir muameleyi hak ettiğine göre berbat bir şey olmalı bu kitap, diye düşünüyor.

Amatörlere karşı genellikle daha cömert olan budunbilimciler, *Totem ve Tabu* konusunda neredeyse psikanalistler kadar sertler. 1913 yılında budunbilimin elindeki bilgiler, daha sonrakiler gibi de- ğildi. Freud'un o zaman yararlandığı kuramlar, özellikle Frazer'ın ve Robertson Smith'in kuramları sonradan saygınlığını yitirdi. Totem- cilik kavramı neredeyse tümüyle terk edildi. En önemlisi de kitabın başlıca tezinin Freud tarafından verilen biçimiyle gerçekten inanılır olmayışydı.

Sonuçta *Totem ve Tabu*'yu ciddi bir eleştiriden geçirmeden mah- kûm etmek için herkes komşusunu dayanak kıldı. Freud gerçekten

<sup>1</sup> Çeviri K. Sahir Sel'in; Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, Sosyal Yay., 1996, s.175.

aklı başında biri değil idiyse, düşüncesine neden, nasıl ve ne ölçüde önem verildiğini bilmek bugün daha da önemli hale geliyor. *Totem ve Tabu*'da bulguların sapması, yapıtlarının geri kalan bölümü için varsayılan şaşmazlığının da sorgulanmasını gerektirirdi; hiç değilse felaketin sınırları belirlenip yarattığı tüm sonuçlar saptanıncaya değin. Ne var ki belirli bir yeni Freudculuğun hiç yapmadığı, gönül indirmede olduğu bir iş varsa o da bu sorgulama oldu. Biçimci önyargı güçlene güçlene, insanların ikinci bir doğası durumuna geldi.

Bir düşünce akımı kendisine karşı çıkılmasını en hafif deyimlerle neredeyse önsel bir ruh hastalığı kanıtı sayıyorsa, hâlâ sahiden geleceği olan canlı bir düşünce midir bu diye sormamız gerekir. Hoşa gitmeyen, hatta ânın hakikatinden en uzak, ve en değerli alışkanlıklarımızın yanında rezilane gibi duran varsayımlar karşısında bile emre amade olunmadığında, orada bilimsel bir ruhtan söz edilemez. Daha doğrusu, hoşa giden ya da gitmeyen varsayımlar değil de, inandırıcı olan ya da olmayan varsayımlardan söz ediyoruz. Freud'a, sanki bir Shakespeare, Sophokles ya da Euripides taklidymiş gibi kendi yanılsamalarının kurbanı muamelesi yapmadan önce, hiç değilse ne dediğine kulak vermek gerekir. Psikanalizle budunbilimin kavşağında yer aldıklarını düşünen araştırmacıların bile Freud'a kulak vermeyi reddetmeleri özellikle tuhaf kaçıyor çünkü.

Kısacası her şey *Totem ve Tabu*'yu gülünç düşürmeye, kayıtsızlık ve unutuş kurbanı etmeye yönelmiş görünüyor. Bu mahkûmiyeti edilgin bir biçimde onaylayamayacağımız açıktır. Kolektif öldürme edimi ve bununla ilgili tezler gerçekte okumakta olduğunuz denemede geliştirilen izleklerle öylesine yakınlık içindedir ki, daha ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutulmalarını talep etmemek elimizden gelmez.

Önce, budunbilimsel kuramların, özellikle totemcilik kuramının, sallanmasına hatta yıkılmasına karşın toparlayıp yorumlamaya çalışmış olduğu verilerin tümünü boşa çıkarmadığına dikkat etmek

gerekiyor. Totemcilik, ayrı bir varlık değilse, temel boyutu açısından sınıflandırma adı verilen o çok genel etkinliğin özel bir kesiminden ibaretse, bunun saptanması, totemcilik yordamıyla açıklanmaya çalışılmış olan dinsel görüngülerin de yok olması anlamına gelmiyor. Demek ki bu görüngülerin daha geniş bir bağlama yerleştirilmesi gerekmektedir. Dinsel olanla, bir bütün olarak sınıflandırma edimi arasındaki ilişkiler de sorgulanmalıdır. Her şey birbirinden ayrı dursun, ayrımlar istikrar kazansın: İlkel toplumlar açısından böyle bir kesinlik bulunmamaktadır. Totemcilik [kuramı], belki yanılıdır ama, hiç değilse dinsel inancın oluşturduğu bilmecenin tüm özgülüğüne saygı gösteren bir yanılıdır bu.

Freud, totem fikrinin çevresindeki toparlama ve düzenleme denemelerinde neyin zayıf olduğunu gayet iyi görüyordu. Kaynaklarına körlemesine güvenmek yerine, eleştirel bir gözle inceliyordu onları: *Totemcilikte her şey bilmecedir.* “Adcılık” diye nitelendirdiği ve gerçekte kavramın günümüzdeki gibi iptal edilmesi noktasına ulaşmak için mantıksal sonucuna kadar götürülmesi yetecek olan çözümler de içinde, önerilmiş çözümlerin hiçbirini kabullenmiyordu. “Tüm bu (adıcı) kuramlar... ilkel klanların neden hayvan adları taşıdığını açıklıyor, ama bu adlandırmanın onların gözünde taşıdığı önemi, başka bir deyişle totem sistemini açıklamaz bırakıyor.”

Burada önemli olan, toteme ya da herhangi bir konu başlığına yapılan gönderme değil, “çok doğal” olanın aldatıcı görüntüsünün ardında yok olmaması gereken dinsel olgudur. Bilim, ruhumuzu bazı olguların yarattığı şaşkınlıktan yoksun kılmak değildir. Freud, “şeylerin duygusal yanını hiç hesaba katmayan fazla akılcı” tüm bakış açılarını reddetmektedir.

Freud’un dikkatini çeken olgular, okumakta olduğunuz denemenin önceki bölümlerinde bizim de dikkatimizi çekmiş olanlarla hep aynı türden, bazen de tam olarak aynıdır. Freud, dinsel inançta, en köklü zıtlıkların birbiriyle örtüşüğünü gözlemlemektedir: iyi

ile kötünün, hüznün ile neşenin, izin verilen ile yasaklananın. Sözgelemi, festival, "izin verilen, hatta düzenlenen bir aşırılık, bir yaşağın törenle ihlal edilmesidir." Festivalde, meşru olanla olmayanın böylece bir araya gelmesi tam olarak kurban sunumunda gözlemleneni akla getiriyor: "(H)ayvan kurban edilirken, arkasından törenle ağlanır..." Bu durumun şaşılacak bir yanı yoktur, çünkü festivalle kurban sunumu sonuçta aynı ayindir: "Tüm halklarda kurban sunumuyla festival örtüşüyor, her kurban sunumunda bir festival bulunuyordu. Kurbandsız festival yoktu."

İzin verilenle yasaklananın bir araya gelmesi, kurban ögesi her zaman bulunmasa da, bazı hayvanlara yapılan muamelede de rastlanan bir durumdur: "Kaza ile ölen bir hayvan için yas tutulur, ve o hayvan, tıpkı bir kabile üyesine gösterilen saygı ile gömülür. (...) Görenek olarak esirgenen ve korunan bir hayvanı öldürmek zorunda kalınırsa, ondan af dilenir ve her çareye başvurulurak tabunun çiğnenmesi suçu, yani hayvanın öldürülmesi hoş gösterilmeye çalışılır."<sup>2</sup>

Gezegenin bir ucundan diğerine ilkel dinlerin tüm görüngülerinde kurban sunumuyla ilgili bu tuhaf ikili tavra rastlıyoruz. Ayin her zaman bir öldürme biçiminde, hem çok suçlu hem çok gerekli bir edim olarak ve ne kadar kutsanırsa o kadar arzulanır bir ihlal biçiminde kendini gösteriyor.

Robertson Smith, bizim burada geniş anlamda "kurban ayini" dediğimiz şeyle onun "totemcilik" dediği şeyin ortak noktalarını çok iyi algılamıştı. Bu totemizm adlandırması, aynı bilgi dağarcığını ve günümüzde artık benimsenmeyen belirli bir düşünsel anlayışı paylaşan budunbilimciler arasında moda olmuştu. Bununla birlikte söz konusu arayış, her zaman ustaca olmasa da, ilkel dinlere ilişkin veriler ve bu verilerin arasındaki ortak yönler konusundaki sezgileri de besliyordu. Robertson Smith'i, ardından da Freud'u totemizme ulaş-

<sup>2</sup> Agy., s.141-2.

mak için ellerinden geleni yapmaya iten de o ortak yönlerdi. Totemik denen inançlar, bazen en çelişkili, en gizemli, en çok yorum gerektiren dinsel özellikler arasında en çarpıcı olanlara ait örnekler sunuyor. Bunlar genellikle bizi reel olarak hakikate götürmeye en elverişli örneklerdir. Freud, totemciliğin tam anlamıyla dinsel olan yönlerinde başka her yerden daha belirgin olan bu zıtların örtüşmesi (bağdaşmazların bir araya gelmesi) olgusunu ve dinin bir bütünlük içinde tanımlanmasını sağlayan o sonu gelmez tersine çevrilme olgularını bulmaktadır; çünkü bütün bunlar, şiddetin belirli bir işleyişiyle bağlantılıdır: Doruğa ulaşan şiddetin, kolektif öldürme aracılığıyla kendi tersine dönmesi biçimindeki işleyiştir burada söz konusu olan. Freud bu kolektif öldürme ediminin gerekliliğini hayran olunacak bir biçimde görmekte, ancak, işleyiş tarzını, ne işe yaradığını görememektedir, çünkü ikame kurban mekanizmasını keşfedebilmiş değildir.

Başlangıçta bir suç edimi olan kurban öldürmenin yinelendikçe nasıl olup da azar azar düpedüz kutsala “döndüğünü” anlamak ancak sözünü ettiğimiz mekanizma sayesinde olanaklıdır. Bu başkalaşım ile, totemci toplulukların içindeki her grubun kendi özel totemi karşısındaki tavrı arasında çok sıkı bir ilişki olduğu, hatta bu ikisinin temelde özdeş olduğu açıktır. Gerçekten de çoğu durumda, belirli festival törenleri dışında totemin avlanması, öldürülmesi ve tüketilmesi kesinlikle yasaktır. Söz konusu törenlerse her zaman kuralların biraz çiftanlamlı bir biçimde tersine çevrilmesinden oluşmaktadır: Törenler sırasında tüm grup, olağan zamanlarda yasak olan her tür eylemde bulunmak zorundadır.

Ikame kurban mekanizmasını yeniden üretme istencinin bu totemci inançta “klasik” kurban ayini geleneğine oranla daha belirgin olduğu açık. Hakikate çok yakınız burada. Freud bu hakikatin bütününe ulaşmıyorsa da, totemik özelliği öne çıkarmakta haksız değil. Tüm gizemleri gerçek bir öldürme olgusuna bağlamayı öneren

sezgisi Freud'u yanıltmıyor. Ancak, temel mekanizma eksik olduğundan, düşünür, bulgusunu doyurucu bir biçimde geliştiremiyor. "Tekil ve tarihöncesi bir öldürme olayı" tezini aşmayı başaramıyor; bu tezi bire bir algılayacak olsak, metnin bütünü bir fantezi niteliğine bürünecek.

Freud'un kendi babasını öldürme rüyası gördüğünü ve bilinçdışının dayatmasıyla da bunu yazdığını ileri sürmeden önce, onunla bir olup *Totem ve Tabu*'da topladığı güçlü tezleri değerlendiresek daha iyi ederiz. Freud, tıpkı bizim burada vurguladığımız gibi, ayin geleneklerindeki hep birlikte katılma koşulunu ısrarla vurguluyor. Herkes birlik halinde davranıp aynı şeyi yapmasa, ayinler sırasındaki ihlaller düpedüz birer suça, yıkıcı birer eyleme dönüşecektir. Freud, elbirliğiyle davranılmasının yararlı etkilerini saptayamamış olsa da, oradaki kutsallaştırmanın bölünmemiş olunmasına dayandığını kabul ediyor. Öte yandan, pek çok kültürde yarı insan yarı hayvan totem canavarı bir yandan kendi benzerleri ve kopya/ikizleri tarafından kurban olarak sunulurken, aynı zamanda da, *ata*, hakem ve kılavuz olarak tanımlanmaktadır. Kurban eden, mitik nitelikte olsa da gerçek toplumun kopya/ikizidir.

Burada üstünde düşünülmesi gereken bir dizi işaret yok mudur? Düşünsel düzlemde bu gibi olgulardan bir kolektif öldürme kuramı çıkardığınızda, kendini bilimsel sayan bir düşünme tarzının standart aforozunu otomatik olarak harekete geçirmiş oluyorsunuz. Psikanalizin insan ruhunun en can sıkıcı yanlarına durmadan bir tür prim vermesi ciddi bir durumdur. Bunu söylerken, hep sözü edilen, neredeyse soylu sayılabilecek birtakım yanlış anlama biçimlerinden çok, sözü hiç edilmeyen, dikkatsizlik, bildiğimiz tembellik ve her şeyden önce de kapsamı kavranamayan her tanıtımı hemen mahkûm etmeye –ya da daha kötüsü, içine birazcık moda karışınca hemen onaylamaya– hazır olunduğunu gösteren o evrensel eğilim var aklımızda.

Kurban ayinleriyle totemci inançlar akıllıca karşılaştırılırsa, tümü de kolektif öldürmeyle ilgili olan bazı ana izlekler ortaya çıkıyor. Tüm işaretler öyle gösteriyor ki her tür tanrısallığın ve topluluğun kökenleri, oybirliğine dayalı bir iç şiddet ile topluluk mensubu bir kurbanda yatmaktadır:

Hiçbir kişinin yok edemeyeceği, ancak bütün klân üyelerinin rızası ve katılmasıyla kurban edilebilecek bir hayat, bizzat klân üyelerinin hayatıyla aynı değerde demektir. Kurban yemeğinde bulunanlardan herbirine, kurban hayvanının etinden tatmasını emreden kural, bir suç işleyen kabile üyesinin, bütün kabile tarafından öldürülmesi gerektiğini söyleyen kuralla aynı anlamdadır. Başka bir deyişle, kurban edilen hayvan, tıpkı bir kabile üyesi gibi muamele görüyordu; *kurban sunan topluluk, onun tanrısı ve kurban hayvanı aynı kandandılar, tek ve aynı bir klânın üyesiydiler.*<sup>3</sup> (Vurgular Freud'un.)

Görüldüğü üzere totem kuramının sorunlu yönleri burada hiç rol oynamıyor; totemcilik söz konusu bile edilmiyor. *Totem ve Tabu*'nun dinamizmi, genel bir kurban kuramına yönelmiş durumda. Yolu açan Robertson Smith olmuştu ama Freud çok daha fazla yol alıyor, çünkü kuramsal budunbilim tartışmaları onu ilgilendirmiyor. Birbiriyle bağlantılı o dev olgu yığını tek bir açıklama, genel bir kuram gerektiriyor ve bu açıklama önce bir kurban kuramı olarak çıkıyor ortaya: "Robertson Smith, mihrap üzerinde kurban sunma işleminin, eski dinlerde rituel'in temel bir parçasını oluşturduğunu gösteriyor. Diğer bütün dinlerde de kurban aynı rolü oynuyordu. Bunun için, onun varlığını çok genel ve her yerde aynı işi gören bazı nedenlerle açıklamamız mümkündür."<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Agy., s. 189.

<sup>4</sup> Agy., s. 185.



Freud'un ele aldığı kurban arketipi Robertson Smith'te de temel bir rol oynayan bir ayin: Deve kurban etme ayini. 15. yüzyıla ilişkin bir tanıklık bize bu kurbanın o zamanlar Sina Çölü'nde aşağıdaki gibi sunulduğunu anlatıyor:

[Freud, Robertson Smith'ten aktarır:] Bir deve olan kurban, taştan yapılmış kaba saba bir mihrabın üzerine yatırılıp bağlanıyor; Kabile reisi, hazır bulunanlara ilâhiler okutarak onları mihrabın çevresinde üç kere döndürüyor. Sonra, hayvana ilk bıçak darbesini vurarak fışkıran kanı büyük bir iştahla içiyor. Bunun arkasından bütün kabile hayvanın üzerine çullanıyor ve herkes kılıcıyla onun henüz titreyen etinden birer parça kesip alıyor ve çiğ çiğ yemeye koyuluyor. Bu iş o kadar çabuk oluyor ki, kurbanın sunulduğu sabah yıldızının doğduğu anla, yıldızın güneşi ışıklarıyla solup kaybolduğu an arasında geçen kısacık zaman içinde bütün hayvan yok edilmiş, ne eti, ne derisi, ne kemiği, ne de barsakları kalmış bulunuyor.<sup>5</sup>

Bize kalırsa Robertson Smith'in bu kurban sunumunda izlerini bulduğunu düşündüğü "totemcilik kalıntıları" gerek burada gerekse başka yerlerde ikame kurbanla ilişkin eksik bazı sezgilere atfedilebilir. Totemcilik kalıntılarının Freud'u ilgilendiren yanı ise kolektif öldürmeyle olan bağlantılarıdır. Özetlediğimiz bağlamın içine yerleşen Sina Çölü senaryosu göz önüne alınırsa, söz konusu öldürme varsayımına kadar giden düşünürü gülünç bulmak gerçekten olacak şey midir? Burada, bütün bir kuramın kişisel bir aldanmaya, psikanalitik bir yanılsamaya dayalı olarak kurulduğu ve her tür ciddi araştırma anlayışının terk edilmiş olduğu gayet açıkmiş, hiçbir kanıt gerektirmezmiş gibi davranılabilir mi?

Kaynaklarının etkisinde kalan Freud, deve kurban edilmesinden başka örnek aktarmıyor. Peki, birbirinden bağımsız bin bir kültürel

<sup>5</sup> Agy., s. 192.

tiyatro üstüne oluşturulmuş buna benzer tüm senaryoları hesaba katsaydı ne olacaktı? Sistemli bir karşılaştırma çabası sonucunda burada neyi göremeyecekti Freud?

Sina'da kurban edilen deve bir suçlu gibi bağlanmış ve kalabalık silahlıdır; diyonizyak *diasparagmos*'ta ise kurban bağlı değil, silah yok, buna karşılık kalabalık ve kitlesel saldırı orada da var. Başka yerlerde kurban önce kaçmaya özendiriliyor, daha başka yerlerde ise bu kez ayine katılanlar kaçıyor vb. *Her zaman bir linç sahnesinin taklidi söz konusu ama tam olarak aynı sahnenin değil*. Değişen noktaları ayinle ilgili belleğe atfetmemek gerekir; burada önemli olan, anının doğruluğu değil, dinden dine farklı biçimler alan kolektif öldürme edimidir. Aradaki küçük farklılıklar özellikle anlamlıdır: Sergiledikleri gerçekçilik modelin gerçekliğini düşündürdüğünden, biçimci yorumlar için caydırıcı olmaktadır. Öyle görünüyor ki bu küçük farklılıklar, *Totem ve Tabu*'da örtük kalmış olsalar bile Freudcu sezgiye katkıda bulunmuşlardır. Örtük kalmaları ise kaçınılmazdı, çünkü tekil öldürme tezi bu farklı noktaları ne hesaba katabiliyordu, ne de açıklayabilecek durumdaydı.

Ayinlerle ilgili araştırmalar, detektif romanlarındaki suçlarla ilgili –kurmaca yapıtlarda sık sık yer alıyorlar diye ille de kurmaca olmaları gerekmeyen– araştırmalara benziyor. Suçlu hemen hiç iz bırakmamak için çaba harcıyor. Ne denli usta olursa olsun, suçunu yineleyip etkinlik alanını genişletemiyor, çünkü böyle yaparsa peşindekilere yeni ipuçları vermiş olacaktır. İlk seferinde işaret gibi görünmemiş bir işaret, dikkat çekmemiş bir ayrıntı, ne kadar küçük olursa olsun, hafifçe farklı bir biçimde yinelendiği zaman önemini açığa vuruyor. Aynı aslın art arda alınan kopyaları, tekil örnekte çözülmeyen kalmış olanın çözülmesini olanaklı kılıyor. Bu farklılıklar, Husserl'in görüngübilimindeki "ayrıtlandırma"nın [*Abschattungen*] budunbilimsel eşdeğeri oluyor. Ayrıtlandırmada, belirli bir nesneye ilgili algıların her zaman kısmi ve farklı bir biçim alması (çeşitle-

melerin yasası kavranınca istikrar kazanan algılamalar) söz konusu edilir. Gerçek nesne kavranır kavranmaz, ortada kuşku da kalmaz artık; algı sarsılmaz bir nitelik kazanır; her tür yeni bilgi, kesin olarak yakalanmış olan biçimi pekiştirip güçlendirmeye yarar ancak.

Freud rüya görmüyor ve kurban sunucularının da rüya görmediğini tahmin ediyor. Oysa Freud kurban sunumunu pekâlâ rüya durumuna da getirebilirdi. Budunbilimsel veri yığınlarıyla kuşatılmış bir biçimcilik için geri çekilme sonucunu verebilecek bir konum var burada. Ancak Freud o konumda kalmıyor. Freud'u biçimci yapmak isteyenler var ama Freud, en azından burada, rüyayı yapılandırma çabalarının rüzgârı yapılandırmaktan daha anlamlı olmayacağını çok iyi anlıyor. Kurban edimini birtakım fantasmalara bağlamak son çözümlemede her zaman eski imgelem çuvalına düşmektir; o çuvaldaki karışımın ve karışıklığın içinde hiçbir şeyin değeri kalmaz: Ne güçlü bir biçimde belirlenmiş, etkileyici bir dizi olgunun, ne de kendilerini hafife almamız ve taşıdıkları gerçekliğin ağırlığını tanımamız için bize düpedüz yalvaran gözlemlerin. Görüngüleri rüyanın içinde eritmek, ayınlerin bir toplumsal kurum olarak taşıdığı anlamdan, toplumsal bütünlüğün kendisinden vazgeçmek anlamına gelecektir.

Kurban edimi, hiç kimsenin hiçbir zaman işlememiş olduğu bir suçun benzetiminden ibaret olamayacak kadar zengin ve somut öğelerle doludur. Bunu öne sürerken –önceki sayfaların da göstermiş olacağı gibi– kurban edimini bir benzetim ve tatmin ikamesi olarak görmek hâlâ olanaklıdır. Kurban edimi, olağan kültürel koşullarda hiç kimsenin işlemeye cesaret etmeyeceği, hatta işlemek istemeyeceği bir edimin yerini alıyor. Freud'un düpedüz kaynağında “yakaladığı” ama sonradan tümüyle ve çelişkili bir biçimde görmez olduğu nokta budur. Çelişkili bir biçimde dememizin nedeni, Freud'uru diğer yapıtlarında –durmadan saptırsa da– eriştiği tek hakikat türünün *Totem ve Tabu*'da bulunmamasıdır. Freud kurban ediminin izi-

ni çok başka boyutlardaki bir olaya kadar götürmek gerektiğini anlıyor ve sonuna kadar götürülmediği, tamamlanamadığı için Freud'u tutsak eden köken/başlangıç sezgisi ona her tür işlev duygusunu yitirtiyor. Eğer kurban edimi *ayin geleneğindeki* gibiyse, bunun nedeni önce başka bir şey olması ve o başka şeyi örnek almayı sürdürmesi olmalıdır. Bu noktada işlev ile kökeni uzlaştırmak, bu ikisinin birbiri üstündeki örtüyü tümüyle kaldırmasını sağlamak için, Freud'un gözünden hep kaçmış olan evrensel anahtarı ele geçirmek gerekmektedir. Tüm bu gerekleri aynı anda yerine getirebilen ikame kurban anahtarı.

Freud'un ki yine de olağanüstü bir buluştur, her tür ayin geleneğinin, her tür mitik anlamın kökeninde *gerçek* bir öldürme ediminin bulunduğunu ilk kez öne süren odur. Ancak, bu önerinin sonsuz enerjisini serbest bırakmamaktadır. Önerinin olanaklı kıldığı baş döndürücü toplayıcılığı belli belirsiz başlatmaktadır, o kadar. Buluşu, ölümünden sonra tümüyle kısırlaştırılacaktır zaten. *Totem ve Tabu* "geç kalmış" bir yapıt sayılarak, hep ikincil nitelikli kaygılarla karalanacaktır. Bu anlaşılma durumu bir bölümüyle sonraki Freudcu düşüncenin yönelimleriyle açıklayabiliriz. Bu düşünce kendini ilkin bir önceki dönemde Freud ve daha başkaları tarafından fetih edilmiş olan mevzileri sağlamlaştırmaya adadı. Böylesi bir görev *Totem ve Tabu*'nun çok daha köktenci olan olağanüstü gelişimiyle bağdaşmıyordu. Dolayısıyla bu yapıt, hiç yazılmamış gibi kenarda durmalıydı. Freud'un asıl buluşu, adını bilim siciline yazdıracağı kesin bir biçimde söylenebilecek tek buluşu her zaman hiç yokmuş muamelesi gördü böylece.

Freud, budunbilim verilerini acemi amatör gibi işlemek şöyle dursun, bu verilerin sistemleştirilmesinde öylesine bir sıçrama gerçekleştiriyor ki, bu sıçramada kendi dengesi bile bozuluyor, fetihleri etkisiz kalıyor. Kuramının lafzını budunbilimsel verilere uyarlayamıyor, kendisinden sonra da kimse çıkıp böyle bir akordun olanak-

lılığına inanmıyor. Fazla cesur bir öncü olan Freud, ordunun geri kalanından kopuyor. Amaca ilk ulaşan odur ama, yolunu da tümüyle yitirmiştir, çünkü iletişim kopmuştur. Sanılmıştır ki Freud çocuksu bir tarihselciliğin kurbanıdır. Oysa gerek genel yönelimi gerekse araştırma yöntemleri onu hem kendi çağına egemen olan kısmi köken kuramlarıyla ve yapısalılık karşıtlığıyla ilgili boş kaygılardan kurtarmakta, hem de bunun tersi olan ve günümüzde zafer kazanan uca düşmesini önlemektedir. Köken/başlangıç araştırmalarına kapısını kapamış da değildir Freud; geçmiş başarısızlıklardan miras aldığı hiçbir biçimci ve antijenetik önyargı yoktur. Eşzamanlı bütünlüklerin sıkı bir biçimde kavranmasından köken sorunuyla ilgili yeni kavramların, daha önce hayal bile edilemeyen kavramların elde edileceğini çabucak algılamıştır.

**T**otem ve Tabu'da bizi özellikle ilgilendiren bir bölüm var; tragedyaı konu alan ve Freud'un tragedya türünün genel yorumuyla ilgili önerisini içeren bölüm:

Hepsi de aynı adı taşıyan, aynı şekilde giyinmiş bir sürü kişi, tek bir adamın çevresinde yer alır ve herbiri onun sözlerine, onun jestlerine göre davranır: başlangıçta tek başına kahramanı temsil eden kişinin çevresinde sıralanmış korodur bu. Daha sonraları, esas kahramana paratonerlik etmek, ya da onun şu veya bu karakteristik yanını temsil etmek üzere tragedyaya bir ikinci, derken bir üçüncü aktör daha sokuldu. Fakat, kahramanın karakteri ve aktör ile ilişkileri hep aynı kaldı. Tragedya kahramanının acı çekmesi gerekiyordu. Nitekim, bugün de bir tragedyanın başlıca karakteri budur. Tragedya kahramanı, "trajik suç" denen ve nedenleri her zaman kolayca anlaşılabilen bir suçun töhmeti altında bulunur. Çoğu kere, bizim bugün günlük hayatta suç saydığımız şeylere hiç benzemeyen bir suçtur bu; ve hemen daima tanrısal ya da insan-sal bir otoriteye başkaldırmaktan ibarettir. Koro, sempatik duygu-

larla kahramana yardımcı olur, ona arka çıkmaya, onu uyarmaya, yatıştırılmaya çalışır ve, cüretli girişimi gerçekleşip lâıyk olduğu cezaı bulunca da onun için yakınıır.

Peki ama, niçin acı çekmek zorundadır tragedya kahramanı ve onun “trajik” suçunun anlamı nedir? Tartışmayı kısa bir yanıtla sonuca bağliıyacağız. Tragedya kahramanı acı çekmek zorundadır, çünkü o ilkel babadır, sözünü ettiğimiz büyük ilkel tragedyanın kahramanıdır, ve burada bu büyük ilkel tragedyanın arka niyetli bir temsili söz konusudur. Trajik suça gelince, bu da, kahramanın, koroyu temize çıkarmak için, kendi üstüne almak zorunda kaldığı suçtur. Sahnede geçen olaylar, gerçek tarihsel olayların ikiyüzlü ve incelikli bir tahrifini temsil etmektedir. Çok uzak geçmişte kalan realitede, kahramanın çektiği acıların nedeni, asıl koro üyelerinin kendileriydi. Oysa, burada, tersine, sanki çektiği acıların nedeni kahramanın kendisiymiş gibi, koro üyeleri yanıp yakınmakta, sempati gösterilerinde bulunmaktadırlar. Kahramana yüklenen cürüm, büyük bir otoriteye karşı saygısızlık ve isyan, gerçekte, koro üyelerini, erkek kardeşler sürüsünü, ağırlığı altında ezen cürümdür. Ve yine böylece, trajedi kahramanı, kendi iradesinin aksine olarak, koronun kurtarıcısı mertebesine çıkarılır.<sup>6</sup>

Bu metin pek çok açıdan ikame kurban ve bunun çevresinde oluşan mitik yapılandırma yönünde, Freud’da gördüğümüz her şeyden daha çok yol alıyor. Burada bizim ortaya koyduğumuz yorumla tam olarak örtüşen cümleler var. Kahraman, kendiliğinden oluşmuş büyük bir trajedinin kurbanını temsil eden kişidir. Ona yöneltilen trajik suç, tüm kalabalığa aittir; kentin bu suçu üstünden atması için kahramanın suçlanması gerekmektedir. Kahraman burada ikame kurban rolünü oynamaktadır. Freud da, alıntılıdığımız bölümün biraz ilerisinde “tanrı keçi Dionysos” göndermesinde bulun-

<sup>6</sup> Agy., s. 215-7.

yor. Tragedya, belirli bir amaç güdüp taraf tutan bir temsil olarak, gerçek bir olayın tam anlamıyla mitik bir biçimde tersine çevrilmesi olarak tanımlanıyor: “Sahnede geçen olaylar, gerçek tarihsel olayların ikiyüzlü ve incelikli bir tahrifini temsil etmektedir.”

Belki temel önemde olan bir noktaya daha işaret etmek gerekir: Tek bir kahramana yöneltilmiş kolektif şiddet, yukarıda üstünde ısrarla durduğumuz farksızlaşma bağlamında olup bitmektedir. İlkel sürünün oğullarının tümü, ortalıkta babaları olmadığına *düşman kardeş* durumundadır; birbirlerine öylesine benzemektedirler ki en küçük bir kimlikleri kalmamıştır; birbirlerinden ayırt edilmeleri olanaksızlaşmıştır; *tümü de aynı adı taşıyıp aynı biçimde giyinen bir yığın insan* vardır ortalıkta.

Bununla birlikte, Freud’un yorumu ile bizim yaptığımız yorum arasındaki yakınlığı abartmamak gerekiyor. Belirli bir noktadan sonra bir görüş ayrılığı ortaya çıkıyor. Bu görüş ayrılığı, farklılıkların oluşumuyla ilgili. Freud’a göre, bir kopyalar yığını olan kalabalıkla, kahramanın mutlak tekilliği karşı karşıyadır. Kahraman, masumiyeti tekelinde tutmaktadır, kalabalıkta suçluluğu. Kahramana yöneltilen suç gerçekte ona değil, yalnızca kalabalığa aittir. Üstüne hiç ilgisi bulunmayan bir suçun atıldığı kahraman, tam bir kurbandır. Bu tek yönlü, düpedüz “yansıtmacı” anlayış, hem yetersiz hem de yanıltıcı. Sophokles bize, tıpkı *Karamazof Kardeşler*’in yazarı Dostoyevski gibi, kurbanın da haksız yere suçlansa bile *diğer herkes* gibi suçlu olduğunu derinden derine duyumsatır. Teolojinin alışılmış “suç” kavramının yerine “şiddet” kavramını kullanmamız gerekiyor burada: Geçmişteki, gelecekteki ve özellikle şimdiki şiddet; herkesin eşit olarak paylaştığı şiddet. Unutulmasın ki insan avına Oidipus da katılmıştır. Freud daha pek çok noktadaki gibi bu noktada da bilimsel ciddiyeti ve bilimsel snobizmi nedeniyle, sezgilerini sistemli bir biçimde reddettiği bazı yazarlara oranla, o mitos pusluluğunu daha fazla taşıyor.

Freud, mitosun içeriğini tersine çevirme önerisinde bulunurken tipik bir modern yorum yapıyor. Yazgısıyla özdeşleştiğimiz masum kurban, tüm sahte masumların suçlanmasını olanaklı duruma getiriyor. Voltaire'in kendi *Oidipus*'unda yaptığı da, bütün bir çağdaş karşıyatronun, gitgide artan bir zihin karışıklığı ve histeriyle yapmaya çalıştığı da budur. Komşunun "değerleri" durmadan tersine çevrilip kendisine yönelmiş bir silaha dönüştürülmektedir. Oysa son çözümlemede hepimiz, düşmanlık duygularımızı beslemek için ihtiyaç duyduğumuz o anlamlı dengesizlikteki mitos yapısını sürdürmek konusunda suç ortaklığı içindeyiz.

Farklılıklar her seferinde ortadan kalkacak gibi oluyor ama yine her seferinde ters dönmüş bir biçimle varlığını sürdürmeyi başarıyor. Heidegger'in, Platon'dan Nietzsche'ye tüm düşünürlerden söz ederken değindiği şey, son çözümlemede bu farklılıklardır. Felsefi kavramların arkasına saklanmış olarak her zaman insanlar arasındaki kavgayı, trajik çatışmayı buluyoruz. Freud'un görmediği nokta, onun düşüncesinin de bu kavganın içinde kaldığı, tragedyaya getirdiği yorumun da kurtulmayı başaramadığı bu gelgit hareketinin bir parçası olduğudur. Yaptığı yorumun hareketsizliği, tekil öldürme edimi anlayışına tam olarak uymaktadır: Gerçek bir babanın, gerçek bir kahramanın öldürüldüğü, bir seferlik bir edim.

Yaşamı boyunca iğrenç bir canavar olarak kalan korkunç Baba, öldürülürken ve öldükten sonra, zulme uğramış kahramana dönüşüyor. Burada işleyiş halinde olan ve Freud'un bütünüyle açığa çıkaramadığı için kurbanı olduğu kutsallık mekanizmasını görmemek olanaklı mı? Karşıahlak biçiminde başkalaşmış bile olsa ahlakın, antimetafiziğe dönüşmüş bile olsa metafiziğin dışında kalabilmek için, en tersine çevrilmiş biçimiyle bile olsa iyiler-kötüler oyunundan kesinlikle vazgeçmek gerekiyor. Yanlış anlamaların ve şiddetin her yerde olduğu, şiddetin oyununu az çok açığa çıkardığımızda onu yenilgiye uğratmış olmayacağımız kabul edilmeli. Önce kahramanımız



da koroya katılmalı ve artık onun belirgin özelliği de tıpkı şu koronunki gibi özelliksizlik olmalı.

Denecektir ki Freud burada tragedyanın yapısına okumakta olduğunuz denemenin yazarından daha sadıktır. Bu, bir anlamda doğru. Mitoslarla ayinlerin kalıtı olarak uzun süre benzersiz ve tekil bir kişi sayılan kahraman, Freud'un tanımladığı egemen ve temel konumda da yerini almıştır. Ne var ki bu nokta, çözümlemenin yalnızca başlangıcını oluşturuyor. Daha ileri gitmek ve mitosla birlikte tragedyaya biçimini de gerçekten çözmek gerekiyor. Hiç değilse şunu göstermek için: Sophokles, kahramandaki, ne zaman ele geçirilmeye çalışılsa yok olup giden o farklılığı durmadan ironi konusu ederek, en bireysel görünenin bireyselliğinin bile tam da kendisini dayattığı ve kabul ettirdiği uğrakta (sonuçta her zaman kahramanla aynı olduğu ortaya çıkan bir *başkası* ile yaşadığı şiddete dayalı zıtlasma uğrağında) sorunsallaştığını göstererek, "maske indirme"de, sonuna kadar gitmese bile Freud'dan daha ileri gidiyor.

Bizim yorumumuz, Freud'un gördüğü ve söylediği her şeyi hesaba katabiliyor. Ama aynı zamanda Freud'un görmeyip Sophokles'in gördüklerini de hesaba katıyor. Son olarak da, Sophokles'in gözünden kaçanları, mitosun bütününe belirleyen her şeyi ve psikanalitik ve trajik olanlar da içinde, Sophokles'e bakarken seçilebilecek tüm bakış açılarını hesaba katabiliyor. İkame kurban mekanizması sayesinde.

Yunan tragedyasını konu alan tüm *modern* metinler içinde Freud'unkinin kavrayış açısından en çok yol alan metin olduğunda kuşku yok. Oysa bir başarısızlık örneğidir bu metin. "Edebiyat"ı bilimsel olarak ele almak ve "maskesini indirmek" yönündeki modern savların ne kadar içi boş olduğunu doğrulayan bir başarısızlıktır. Sonuçta maskesi indirilen, bu özentiler oluyor; büyük yapıtlar tarafından. Bir Sophokles, bir Shakespeare, insan ilişkileriyle ilgili olarak Freud'un kavrayamadığı çok şey bilmektedir; üstelik, bunu söyler-

ken kastettiğimiz Freud, psikanalizin özümseyemediği en iyi metinlerin Freud'udur.

Psikanaliz gözlerimizin önünde duran bu tuhaf ve olağanüstü metni özümseyememiştir. Kuşkusuz, yanlış bir metindir bu, ama her tür psikanalizden daha hakikidir. Ancak, ilk konuşulması gereken konu hakikat konusu değil burada. Freud'un tragedya yorumu, tüm gücüne karşın ve bu güç nedeniyle, gerçekte yanlış ve konusuna haksızlık eden bir yorumdur. Freud'un tragedya aleyhine açtığı dava, alışılmış ölgün övgülerden çok daha güzel bir selamlamadır kuşkusuz; psikanalizin edebiyata açtığı genel ve alışılmış davadan çok daha iyi "belgelenmiş," haklı olmaya çok daha yakın bir davadır bu. Yine de yanlış ve haksızdır; alışılmış yorumların durmadan kınadığı, buna karşılık bir türlü ölçüsünü bulamadığı bir yanlışlık ve haksızlık içindedir.

Dar anlamıyla alacak olursak, tragedyanın "taraf tuttuğu" sözü yanlış değildir. Tragedya eninde sonunda yapısı hiçbir zaman tam olarak sökülmemiş bir mitik çerçevede yer almaktadır. Ne var ki, taraflılık özelliği tragedyada diğer tüm mitik biçimlerdekenden ve belki tüm kültürel biçimlerdekenden daha azdır. Daha önce de gördüğümüz üzere trajik esinin kendine özgü yanı, misillemelerin karşılıklı olduğunu keşfetmesinde ve şiddet simetrisini kurmasında, başka bir deyişle, *taraflı olanı* yerine oturtmasında yatmaktadır. Freud'un yorumu da aynı yönde yol alıyor. Karşılıklı konumlanmanın bazı öğelerini buluyor; ancak, tragedyanın gittiği kadar uzağa gidemiyor. Demek ki Freud'un yorumu tragedyaninkinden daha taraflı bir yorumdur, çünkü kendisi de misillemelerin gelgitlerine, yani taklit arzusunun kısır döngüsü içinde, model-engel biçimindeki ikili oyuna kendini kaptırmış olması nedeniyle başkalarının şiddetini suçlayan modern *hınçla* yoğrulmuştur. Modern hınç, kendi kendisinin ne olduğunu fark edeceği ve her tür şiddetten arınmışlık savında bulunmayacak kadar aydınlanmış ve gelişmiş olduğu noktada

bile, Yunanlıların kavram olarak yabancıları ideal bir şiddetdışı, her tür yargının ve dar anlamıyla her tür eleştirel değerlendirmenin gizlice şiddete dayalı olan ölçütü durumuna getirmiştir.

Taraf tutan tüm yargılamalar gibi Yunan tragedyasına uygulanan yargılama da yazarının aleyhine dönüyor. Sonuçta "rafine ikiyüzlülük"ten suçlu bulunan, Freud'un kendisi oluyor. Tüm dinsel, ahlaki ve kültürel farklılıkların yapısını sarsmak için elbirliğiyle çaba gösteren modern eleştiri, sonuçta bu farklılıkların gelip kendi kafasına çarptığını görüyor; bu kez kendisi, içine bir şeyler doğan, yeni fikirler ortaya koyan peygamber olarak, yanılmaz bir "yöntem"in tek sahibi olarak konumlanıyor ve eskinin tüm farklılıklarının bir özetini oluşturmak zorunda buluyor kendisini: Hoş geldin Teiresias!

*Taraf tutma* denen özellik kutsal farklılıkla aynı şey: Herkes bunu diğerinden söküp almak istiyor; birbirinin rakibi olan "zihin beraklığı ve farkındalık" durumları karşı karşıya geldikçe, salınım hızlanıyor. İster *Kral Oidipus* söz konusu olsun ister günümüzdeki psikanaliz ve diğer yöntembilimler, yorum denen şeyi tanımlayan da bu özellik, belki. Uzlaşmazlığın konusu hiçbir zaman bunalımdaki kültürden başka bir şey olmuyor ve herkes tek kaygısının bu olmasıyla övünüyor. Herkes kötülüğü önce tanılama, sonra giderme çabasında. Ne var ki kötü olan hep *öteki*, ötekinin yanlış tanısı ve ilaç diye ortaya koyduğu zehirler. Gerçek sorumluluk olmayınca oyun hep aynı kalıyor; çekişme konusundan tümüyle yoksun olması, oyunu daha da kusursuz kılıyor; herkes, herhangi bir şeyi aydınlatmaktan çok, komşusuna gölge ederek kendisi parlamaya çalışıyor.

Modern bunalım da bir bütün olarak ele alındığında her kurban bunalımı gibi farklılıkların silinmesiyle tanımlanmalı. Farklılıkları silen de uzlaşmaz gelgitlerdir; bunlar hiçbir zaman kendi hakikati içinde, yani cılızlaşmış bir farklılığın gitgide trajikleşen ve hep etkisiz kalan oyunu olarak algılanmasa bile. Durmadan büyüyormuş gi-

bi görünen farklılık, birinin onu kendine mal etme çabası göstermesi durumunda yok olup gidiyor. Uzlaşmaz taraflardan her biri, gitgide daha kırılğan, daha geçici bir duruma gelen yerel yeniden yapılanmaların büyüüne kapılıyor. Mitik olandaki genel gerileme durmadan birbirini yok eden ve tümü de mitle belirsiz bir ilişkiyi sürdüren rakip biçimlerin çoğalması olarak gerçekleşiyor. Bu biçimler her seferinde “maske indirici” olduğu kadar, mitik, yani maskeleyicidir de. Mitik oluşları, maske indirmediüklerinden değil, maske indirilerinin her zaman *öteki* mitle sınırlı olmasından kaynaklanıyor. Maske indirme mitleri, beslendikleri büyük kolektif mitin kadavrası üstünde kurtçuklar gibi kaynaşiyor.

Şurası açık: Yunan tragedyasının, kendisinin de bağlı olduğunu sezdiği bu süreç üstüne söyleyeceği şeyler, kendisini bu sürecin dışında sayan psikanalizden daha fazladır. Psikanaliz kendi kesinlik iddiasını ancak gerçek bir zekânın temelden sarsabileceği metinlerin dışlanması dayandırır. Bu nedenledir ki psikanaliz sanat yapıtlarını hem çekiştirir hem de yüceltir. Bir yandan sanatsal güzelliği fetişleştirerek dokunulmaz kılar, diğer yandan yapıtın kendisini hayali, iktidarsız ve uyuşturucu bir şey olarak başından savar, sert bilimsel hakikatlerin antitezleri yerine koyar. Psikiyatrinin gözünde sanat yapıtları, mutlak bilginin elması sertliğini şahsında canlandırdığı savında olanların hemen nüfuz edebilecekleri edilgin birer nesnedir.

Bildiğim kadarıyla bu maskeleyici maske indirme sürecinin gün ışığına çıkarılması işi toplumbilimcilerle psikiyatrlar tarafından hiçbir zaman yapılmamıştır. Yalnızca yazarların işi olagelmıştır bu. En dikkate değer nokta ise edebiyat eleştirisinin gösterdiği fiili suç ortaklığı, uysal kabuldür. Bu uysallık, şu ya da bu doktrin “indirgeyici” iddiaları karşısında gösterilmiyor kuşkusuz (o iddiaların içerdiği, gerçekten sivri olan, savunduğumuz büyük yapıtlara gitgide daha çok yaklaşan ne varsa şiddetle horgörülüyor); “edebiyat”ın genel

zararsızlığı ve mutlak önemsizliği ilkesi karşısında, “edebiyat” etiketini taşıyan hiçbir yapıtın herhangi bir gerçeklik üstünde herhangi bir etkisinin olamayacağı biçimindeki önsel kanı karşısında gösteriyor. Sophokles psikanalizin maskesini nasıl indiriyor, bunu birkaç kez gördük. Psikanalizin Sophokles'in maskesini indirdiğini ise hiçbir zaman görmeyeceğiz. Psikanaliz Sophokles'in alanına asla girmiyor; en iyi durumda, yukarıda gördüğümüz üzere, Freud biraz yaklaşmayı başarıyor o kadar.

Bir metni ikame kurban ve ilgili mekanizmalar açısından incelemek, “edebiyat”ı kolektif şiddet çerçevesinde ele almak, o metnin belirttikleri kadar, hatta daha da çok, *dışarda bıraktıklarını* da sorgulamak anlamına gelir. Köklü bir eleştirel girişimin temeli bu adımla atılacaktır kuşkusuz. İlk bakışta burada bir olanaksızlık vardır; edebiyatta uygulama amaçlı her başvuru en aşırı genelliklere, girişimin yararını sınırlı kılacak soyutlamalara yazgılı gibi görünür.

Bir kez daha, yorumlamakta olduğumuz metne dönelim: Göreceğiz ki hiç de görüldüğü gibi değildir. Metnin üretildiği bağlamı düşündüğümüzde son derece dikkat çekici, hatta şaşırtıcı bir nitelik kazanan bir yokluk söz konusudur orada.

Yunan tragedyasından genel olarak söz edilirken, hemen her zaman, örtük ya da açık bir biçimde, diğer tüm yapıtların temsilcisi, sözcüsü ve gerçek bir elebaşı olan belirli bir yapıta göndermede bulunulur. Aristoteles'in başlattığı bu gönderme geleneği bizim aramızda da hâlâ yaşamaktadır. Adınız Sigmund Freud'sa, o geleneği reddetmeniz için hiçbir neden olmadığı gibi, geleneğe uymanız için de gayet güçlü nedenler vardır.

Oysa Freud geleneğe uymamaktadır. Burada söz konusu ettiğimiz yapıt, kuşkusuz, *Kral Oidipus*'tur. Bu yapıta biz de göndermede bulunduk. Ne var ki Freud, *Kral Oidipus* adını taşıyan yapıta en küçük bir anıştırmada bile bulunmaz; ne andığımız metninde, ne daha önce ne de daha sonra. Attis'ten, Adonis'ten, Tammuz'dan, Mith-

ra'dan, Titanlardan, Dionysos'tan ve kuşkusuz –maske indirme gereği!– Hıristiyanlıktan söz eder ama, tragedya kahramanı olarak Oidipus'tan hiç söz etmez, *Kral Oidipus* adlı yapıttan tek söz yoktur Freud'un metinlerinde.

İtiraz olarak denebilir ki *Kral Oidipus* eninde sonunda diğerlerine benzer bir tragedyadır ve Freud'un ondan özel olarak söz etmesi için herhangi bir zorunluluk yoktur. Freud'un metninde sözü edilmemekle birlikte, özel olarak dışlanmış da olmayabilir; sıra içinde yerini almış, tragedyalar bütünü içinde diğerleriyle birlikte ele alınmış sayılabilir.

Bu itiraz geçerli olamaz. Arketip niteliğindeki bu tragedyanın yokluğu dikkatimizi çekince, metindeki bazı ayrıntılar göze batar duruma gelmekte ve net bir biçimde, söz konusu eksikliğin hiç de kaza eseri ya da rastlantısal olmadığını düşündürmektedir bize.

*Trajik suç* tanımını yeniden okursak, bu tanımın *Kral Oidipus* için kesinlikle geçerli olmadığını görürüz. "Tragedya kahramanı, 'trajik suç' denen ve nedenleri her zaman kolayca anlaşılamayan bir suçun töhmeti altında bulunur. Çoğu kere, bizim bugün günlük hayatta suç saydığımız şeylere hiç benzemeyen bir suçtur bu." Bu tanım belki bazı tragedyalara uyuyordur ama, Oidipus için kesinlikle uygun değil. Oidipus'un suçunda belirsiz ya da tanımsız olan hiçbir nokta yok; en azından Freudcu söylemin yer aldığı büyük mitik yapılar düzleminde.

Oidipus burada Freud'un aklına gelmemiş, düpedüz unutulmuş olabilir mi? *Totem ve Tabu*'nun arkasında sürü halinde iz süren neopsikanalist hafiyelerin böyle bir "sürçme" ya da *lapsus*'tan çıkarabilecekleri sonucu tahmin etmek zor değil. *Totem ve Tabu*'da alışılmış tanı uyarınca *baskılanmış olanın* geri gelmesini görmek şöyle dursun, belki de en şiddetli baskılamayı Oidipus'un Freudcu bilinçdışının en derin katmanlarına yaptığı o beklenmedik ve nihai yolculuğu görecektir.

Freud'un *Totem ve Tabu*'da çok az kendisi olduğu, bilinçsiz bir biçimde Oidipus'u sildiği, iyice baskıladığı söylenecektir. İnsanın başı dönüyor. Fantasmaların parıltısı gözlerimizi kamaştırıyor!

Neyse ki başka bir olasılık var. İkinci kez alıntıladığımız cümlede, anlamlı olabilecek bir küçük sınırlama görüyoruz. Freud bize diyor ki, trajik suç, *çoğu kere*, bizim bugün gündelik yaşamda suç saydığımız şeylere hiç benzemeyen bir suçtur. Burada "çoğu kere" denmesi, ileri sürülen savın *her zaman* geçerli olmadığına teslim edilmesi anlamına geliyor. Belki birkaç, ama en az bir tragedyanın istisna oluşturabileceği kabul ediliyor. Buradaki "en az" sözü tümüyle yerindedir. En az *bir* tragedyada gündelik yaşamda suç saydığımız şeye yabancı olmayan bir suçun bulunduğu kesin: *Kral Oidipus*'taki baba katli ve ensest. "Çoğu kere" sözündeki o çok açık sınırlamanın Oidipus'u kast etmiyor olması olanaksız ve böyle bir kastın bulunduğunu düşünmemiz için her tür neden var.

Oidipus, elimizdeki metnin her yerinde, yokluğuyla göz kamaştırıyor. Doğal bir yokluk değil bu, bilinçsizce yapılmış da değil, gayet bilinçli ve hesaplı. Bu noktada araştırılması gereken, karmaşalar değil, sıradan nedenlerdir. (Ayrıca, nedenler, karmaşalardan çok daha ilginç ve çeşitlidir.) Bir Freud metninde Oidipus'un neden birdenbire sistemli bir biçimde atlanmakta olduğunu kendi kendimize sormamız gerekiyor.

Bu dışlama, yalnızca bağlam açısından değil de metin açısından incelendiğinde daha da ilginç bir görünüm alıyor. *Totem ve Tabu*'da sözü edilenler kimdir, neyin nesidir? İlkel sürünün öldürülmüş olduğu ileri sürülen Baba'sı. Demek ki bir baba katlidir söz konusu edilen. Freud, Yunan tragedyasında bu suçu, bizzat suçlular tarafından kendi kurbanlarına yansıtılmış olarak bulduğuna inanıyor. Önce Teiresias, sonra da tüm Thebaililer elbirliğiyle talihsiz Oidipus'u babasını öldürmekle suçlamaktadırlar. *Totem ve Tabu*'da savunulan tragedya anlayışı ile *Kral Oidipus*'un konusu arasındaki kadar tam

bir uyum, böylesine kusursuz bir koşutluk düşünmek zordur. Oidipus olgusundan söz etmenin yerinde olacağı bir yer varsa o da *Totem ve Tabu*'dur. Oysa Freud sessiz kalmaktadır. İnsanın içinden Freud'un kolunu çekiştirip, *Oedipuskomplex*'in ünlü yaratıcısı Sigmund Freud'a, şaşılacak şey ama şu sizin baba katline adanmış bir tragedya var diye anımsatası geliyor.

Freud kendini bu kusursuz kanıttan, bu çarpıcı örnekten neden yoksun bırakıyor? Bunun ancak tek bir yanıtı olabilir. Freud *Kral Oidipus*'u tragedyanın gerçek bir baba katline bağlandığı bir yorum çerçevesinde kullansaydı, tragedyayı bilinçdışı arzuların bir yansıması, ama her tür *gerçekleşme* olasılığını kesinlikle dışlayan basit bir yansıması kılan o alışılmış ve resmi psikanalitik yorumu tehlikeye atmış olurdu. Oidipus burada kendi adıyla anılan karmaşa açısından tuhaf bir durumda kalıyor. Ağır basan özelliği babalık olan Oidipus siması, kendi babası olmayan biri. Bu simaya en küçük bir baba karmaşası bile yüklemek zor. Freud bu karmaşaya Oidipus'un adını vermekten daha kötü bir şey yapamazdı.

Daha geniş ve daha genel bir düzlemde, baba katlini ve ensesti gözlemleyip Oidipus'un suçlarını asıl görünüşleri içinde gözden geçirmek istiyorsak, psikanalitik düşüncenin temellerini ne denli karanlıkta olurlarsa olsunlar "günah keçisi" çeşitlemelerini içeren bir bağlamda sorgulamak zorundayız.

Freud'un çalışmasında bir soru işareti ortaya çıkıyor ve Freud, ulaşabildiği herhangi bir yanıt bulunmadığından, işareti yok ediyor. Temkinli bir yazar olsa, metnin tragedyayla ilgili tüm bölümlerini yok ederdi. Bizim açımızdan –Freud açısından da– ne mutlu ki Freud temkinli değil. Metnin zenginliğinden, kendi sezgisinin kalitesinden tat alıyor; dolayısıyla, metni alıkoymaya karar veriyor, ancak *Kral Oidipus*'la ilgili tüm sözleri özenle ayıklayarak can sıkabilecek soruları uzaklaştırıyor. Freud, Oidipus'u, psikanalitik anlamda değil, terimin kaba anlamıyla sansür ediyor. Bu, Freud'un bizi aldat-



mak istediği anlamına mı gelir? Kendisi, psikanalizin tek bir teline bile dokunmadan her tür soruyu yanıtlayabileceğine inanıyor ama, her zamanki gibi, sonuca da bir an önce varmak istiyor. Bir sonraki soruna geçiyor, çözümü erteliyor. Çözümün olmadığını hiçbir zaman bilmemek üzere.

Freud zorluktan kaçmayıp çelişkinin altını kazsaydı görecekti ki tragedyaya ve Oidipus mitosuna ne birinci Oidipus yorumu gerçek bir açıklama getirmektedir, ne de ikinci Oidipus yorumu. Baskılanmış arzu fikri de, reel baba katli de doyurucu açıklamalar değil. Freudcu tezlerin onulmaz ikililiği burada ve her yerde tek ve aynı bir saptırmayı yansıtıyor. Freud asıl sorunu uzaklaştırarak, gizilgüç açısından en verimli olan, sonuna kadar gidilse ikame kurbanı götürecektir olan yoldan geri dönüyor. Demek ki, okuduğumuz metinde Oidipus'un dışlanması gerçeğinin, bu gayet bilinçli ve stratejik ilk dışlamanın arkasında, bilinçdışı ve göze görünmeyen, ancak metin düzleminde belirleyici olan bir dışlama daha var ve metnin tüm ekonomisini bu ikinci dışlama yönetiyor. Psikanalizin bu noktada da söyleyecek sözü yok. Başka şeylerin yanı sıra "psikanaliz" in de temellerini oluşturan bir dışlama konusunda aydınlatılmayı dönüp yine psikanalizden isteyecek değiliz.

*Kral Oidipus* tragedyasının çevresindeki ayraçlar, psikanalitik kuramın çevresinde kritik bir tampon bölge, koruyucu bir kordon oluşturuyor. Buna çok benzeyen bir durumu yukarıda taklit arzuya ilgili olarak saptamıştık. Orada da Oidipus karmaşası için olası bir tehdidin uzaklaştırılması söz konusuydu. Bu kuramın dokunulmazlığını şimdi bir kez daha sınamış oluyoruz. Bu karmaşa izleği, Freudcu izlekler hiyerarşisinde Freud'un düşünür olarak tarihsel sınırlarını tanımlayan mutlak bir öncelikten yararlanıyor. Mitosun yapıbozumu bu sınırın ötesine geçemiyor.

Burada yeniden, Freud ile ardılları arasında, bir önceki bölümde gördüğümüz görelî farka gelmiş oluyoruz. Freud tehlikeli sezgileri

yalıtlamaya, yansızlaştırmaya çalışıyor, öğretisine bir şey bulaştırmalarını istemiyor onların, ama onlardan vazgeçemeyecek kadar da yetenek sahibi ve tutkulu. En büyük cüretlerini bertaraf edemeyecek kadar buluşçu düşüncenin zevkine varmış birisi o. Psikanalizdeki ardıllarında aynı dikkate alma yetisi yok. Onlar sert konuşuyor; bir yandan taklit arzusunun yaşamsal yanını, öte yandan *Totem ve Tabu*'nun bütününe reddederek Freudcu sansürü ağırlaştırmış ve yaygınlaştırmış oluyorlar. Tragedyayla ilgili bölümlerin en küçük bir etkide bile bulunmadığı anlaşılıyor. Freud eğilimli edebiyat eleştirmenleri bile bu bölümlerden bir şey çıkarmayı başaramamış durumdadılar. Oysa Freud'un tragedya konusundaki yorumunu başka yerlerde değil, burada aramak gerekiyor.

**T**otem ve Tabu'nun oluşturduğu sıçrama hem ileri hem de yana doğruysa ve yapıt en azından biçimsel olarak sonunda bir çıkmaza giriyorsa, bunu psikanalize, daha doğrusu psikanalizi en büyük zenginliği saymaya alışan düşünürün bir türlü kurtulamadığı, her zaman beraberinde taşıdığı dogmaların oluşturduğu yüke, yapıp hazır hale getirilmiş o doktrine borçluyuz. Başlıca engel, asıl buluşa babayla başka şeyler bulaştıran ve kolektif öldürme edimini *baba katline* dönüştüren, babayla ilgili anlamlamadır burada. Bu engel, psikanaliz alanındaki ve diğer alanlardaki karşıtlarının eline Freud'un tezini gözden düşürmelerini sağlayabilecek kanıtlar veriyor. Tragedyanın yorumuna babayla ilgili anlamlama karışıyor ve Freud'un ensest yasakları sorununu yetkin bir biçimde çözmesini önleyen de yine baba izleği oluyor.

Freud, daha önce de gördüğümüz üzere kendi öldürme izleğini işin içine sokmakla, yasaklar sorununu hiç mi hiç çözmüş olmuyor, tam tersine kendisini olası bir çözümden yoksun bırakıyor. Korunç Baba'nın kurduğu cinsel tekel ile yasakların tarihsel gücü arasındaki sürekliliği koparıyor Freud. Önce bu sürekliliği el çabuklu-

guyla yeniden kurmaya çalışıyor ama, kendisi de hoşnut kalmıyor sonuçtan:

Babanın, sağlığında yapılmasını bizzat varlığıyla engellediği şeyi, şimdi oğullar, bir “geriye dönük boyun eğme” ile kendi kendilerine yasaklamaktaydılar. Psikanalizin bize yakından tanıttığı bir psikik durumun karakteristiğidir bu. Oğullar, Baba'nın yerini tutan totemin öldürülmesini yasaklayarak, kendi yaptıkları işi lanetliyor, ve kurtardıkları kadınlarla cinsel ilişkide bulunmayı reddederek, bu işin meyvelerini toplamaktan vazgeçiyorlardı. Oğul'un suçluluk duygusu böylece totemizmin iki temel tabusunu doğurmuş olmaktadır ve bu iki temel tabu, bu nedenle, *Oidipus kompleksi*'nin içe bastırılmış iki arzusu ile karışmaktadır.<sup>7</sup>

Buradaki tüm tezler iyiden iyiye zayıftır ve bu yetersizliği ilk duyumsayan da Freud'un kendisidir. Bu nedenle hemen işe koyulur, ek bir kanıt arar ve bu yorulmak bilmez ama aceleci düşünürün başına sık sık geldiği üzere, bize öncekilerle toplanamayacak, üst üste gelemeyecek tezler sunar. Psikanalizin bazı varsayımlarını gizlice dava konusu eden, tümüyle yeni bir kuramdır sunulan:

... incest yaşayının da büyük bir pratik önemi vardı. Cinsel ihtiyaç, insanları birleştirmez, ayırır. Erkek kardeşler, babalarını ortadan kaldırmak söz konusu olduğu sürece elbirliği etseler bile, kadınlara sahip çıkmak söz konusu olduğunda birbirlerine rakip kesilmeleri mukadderdi. Hepsi de, babaları gibi, bütün kadınlara tek başına sahip olmak isteyecek ve buradan doğacak genel mücadele toplumun yıkılması sonucunu verecekti. Gücü kuvvetiyle bütün diğerlerini geride bırakan ve babalık rolünü üstlenebilecek olan bir erkek kalmamıştı artık. Bu durumda, eğer bir arada yaşamak istiyorlarsa, kardeşler için yapılacak tek bir şey kalıyordu: belki bazı son derece vahim çekişmelerin üstesinden geldikten sonra,

<sup>7</sup> Agy., s. 199.

*incest*'i yasaklamak. Böylelikle hepsi birden, göz diktikleri kadınlara sahip çıkmak hırısından vazgeçiyorlardı. Oysa, aslında, babalarını öldürmelerinin başlıca nedeni bu sahipliği sağlamaktı.<sup>8</sup>

İlk metinde baba yeni ölmüştür ve anısı her şeye egemendir. İkinci metinde, baba öleli çok olmuştur; neredeyse, bu kez Freud'un düşüncesinde olmak üzere yeniden ölmektedir. Freud, kolektif öldürme ediminden *sonra* sürünün yaşadığı olayları izlediğine, sürüyle birlikte zaman içinde yol aldığına inanmaktadır. Gerçekte ise içine hapsoldüğü Batılı aile çerçevesinin azar azar dışına kaçmaktadır. Aileyle ilgili tüm anlamlar silinip yok olmaktadır. Örneğin, artık ten- sel isteklerin akrabalığa göre ölçülmesi söz konusu edilmemektedir. Tüm dişiler aynı düzlemedir: "Hepsi de, babaları gibi, bütün kadınlara tek başına sahip olmak isteyecek"tir. "Anneler" in ve "kız kardeşler" in rekabet konusu olması daha fazla arzu edilmelerinden değil, oracıkta bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Arzunun herhangi bir ayrıcalıklı nesnesi yoktur artık.

Başlangıçta yalnızca cinsel iştaha bağlı olan çatışma, sonuçta bu iştahın haklı kılmaya yetmediği, tüketici bir rekabete varıyor. Bunu ileri süren, Freud'un kendisi. Ataların görüngüsel hünerlerini kimse yineleyemiyor: "Gücü kuvvetiyle bütün diğerlerini geride bırakan ve babalık rolünü üstlenebilecek olan bir erkek kalmamıştı artık." Rekabet kendine bin bir bahane bulabilmektedir, çünkü temel rekabet konusu hükümlerlik düzeyindeki şiddettir. Bir tarafta yalnızca dişiler, bir tarafta da onları aralarında paylaşmayan erkekler kalmıştır. Freud'un betimlediği durumun yine, ilke olarak, korkunç Baba'nın ölümü nedeniyle ortaya çıktığı varsayılmaktadır ama artık her şey *sanki baba hiç var olmamış gibi* olup bitmektedir. Vurgu, *düşman kardeşlere*, aralarında hiçbir fark olmayanlara kaymıştır. Freud'un bulgulamakta olduğu şey, şiddete dayalı karşılıklı konumlanma döngüsü, kurban bunalımının simetrisidir.

<sup>8</sup> Agy., s. 199-200.

Freud, kökenden uzaklaştığını sanırken kökene doğru yürümektedir. Bu, tragedyadaki sürecin, farksızlaşma sürecinin ta kendisidir. Sürecin *Totem ve Tabu*'ya yabancı olmadığında hiç kuşku yok, çünkü az önce de gördüğümüz üzere Freud tragedyaya çözümlemesinde koroyla, yani düşman kardeşlerle ilgili betimlemesini bu süreçte bağlamaktadır: *Tümü aynı adı taşıyıp aynı biçimde giyinen bir yığın insan...*

Burada yasaklar “[p]sikanalizin bize yakından tanıttığı bir psikik durum”a değil, “toplumun yıkılması sonucunu verecek” bir “genel mücadele”nin engellenmesi gibi bir zorunluluğa bağlanıyor. En sonunda somuta gelebiliyoruz burada: “Cinsel ihtiyaç, insanları birleştirmez, ayırır.”

Freud ilk kurama en küçük bir göndermede bulunmuyor burada. Farkına bile varmaksızın, yasaklara *gerçek bir işlev* atfedebilmek için, karmaşalarla fantasmalardan vazgeçiyor. Dinsel inancın yanlış anlaşılmasına pek çok katkısı olan Freud, *Totem ve Tabu*'da yasakların gerçek işlevini ilk ilan eden kişi oluyor. *Totem ve Tabu*'dan sonra da, kendi buluşunu hiç hesaba katmayan yine kendisidir.

İkinci kuram işlev düzleminde birincisinden üstün. Şimdi de oluşum düzleminde incelemeliyiz bu kuramı. İleri sürülen teze göre erkek kardeşler aralarında anlaşmaya varıyor ve göz diktikleri kadınlara sahip çıkmaktan vazgeçiyorlar.

Yaşğın mutlaklığı hiç de böyle müzakere edilmiş, kurum haline getirilmiş bir anlaşmanın varlığı anlamına gelmiyor. Erkekler kendi aralarında anlaşabilseydi böyle zaman aşımına uğramayan, itiraz edilemeyen bir tabudan kadınların tümü etkilenmezdi. Kullanılabilir kaynakların olası tüketiciler arasında paylaşılması daha olanaklı olurdu o zaman.

Freud, burada şiddetin zafer kazanmasının kaçınılmazlığını gayet iyi görüyor. Kesin anlaşma öncesindeki “ağır anlaşmazlık-

lar”dan, kardeşleri durumlarının ciddiyeti konusunda aydınlatmaya yönelik olduğu besbelli çok çarpıcı tartışmalardan söz etmesinin nedeni bu. Ancak, bu kadar yeterli değil. Şiddet ortalığı kasıp kavuruyorsa, yasaklardan vazgeçilemeyeceği açık; yasaklar olmazsa toplum da var olamayacak. Peki, insan toplumlarının yok olmaması için bir neden var mıdır? Freud, uzlaşmayı (her şeyden önce de, Freud’un sözleriyle, ensest yasağı kadar “akıldışı” ve “duygusal” bir yasak çerçevesinde gerçekleşmesi gerekecek bir uzlaşmayı) gerekli kılan, hatta olanaklı kılan herhangi bir şeyden söz etmiyor. Ensest karşıtı bir toplumsal sözleşme insanları ikna edebilecek nitelikte değil. Dolayısıyla, böylesine iyi başlamış bir kuram, çok zayıf bir notayla bitiyor.

Freud’un bu ikinci kuramı yasakların işlevini açıklamak açısından puan kazanmakla birlikte, yasakların kökeni açısından puan yitiriyor. Sonucu anlayamayanın kardeşler olması gerekirken, asıl anlayamayan Freud’un kendisi oluyor.

Birinci kuramdan ikincisine giden yolu adım adım yeniden çizmeye çalıştık ve aileyle, kültürle ilgili anlamlamalardan azar azar kurtulan bir düşüncenin dinamizmini yakaladığımıza inandık. Bu aşamada, söz konusu güzergâhın tamamlanmadığını görmemiz gerekiyor. Durum, ikinci ensest kuramı kadar, tragedya ile ilgili metin için de böyle. Kardeşler ve kadınlar özdeşliğe ve anonimliğe indirgenmiş, ama babaya dokunulmamıştır. Baba zaten ölmüştür, dolayısıyla farksızlaşma sürecinin dışında kalmaktadır. Baba, yol boyunca ailedeki rolünü üstünden atmamış olarak kalan tek kişidir ve ne yazık ki başrol de ona aittir. Freud, deyiş yerindeyse, oğulları “oğulluktan ayırıyor” ama daha öteye gitmiyor. Burada yarıda kalan düşünsel yolculuğu tamamlamak ve babayı “babalıktan ayırmak” gerekir.

Freud’un başlattığı düşünsel hareketi tamamlamak, öldürme edimini bir yana bırakmak anlamına gelmez. Büyük miktarda budun-

bilimsel malzeme öyle gerektirdiğine göre, bu edimler kesinlikle ele alınmalıdır. Bir yana bırakılacak olan, babadır; baba konusunda aile çerçevesinden ve psikanalizin anlamlandırmalarından kurtulmak gerekmektedir.

Babanın son anda gelip kartları birbirine karıştıran ve kutsallık mekanizmasını gizleyen o sonu gelmez varlığı nedeniyle Freud'un kurban ayinlerinin bağlantılarını gözden kaçırdığı anlaşılıyor. "Psikanaliz bize gösteriyor ki" ya da "psikanalizin açığa vurduğu üzere" diye başlayan tüm cümleler, belirli aralıklarla, hemen yakında bulunan açıklamanın kıyasından geçip gidiyor:

Psikanaliz, totem hayvanının gerçekte baba'nın yerini alan bir ikame objesi olduğunu bize göstermiştir. Bu durum, yukarıda belirttiğimiz çelişkiyi, yani: bir yandan, hayvanı öldürmek yasak olurken; öbür yandan, onun ölümünü, bir keder patlamasından sonra neşeli bir bayramın izlemesini bize açıklar.<sup>9</sup>

Baba hiçbir şeyi açıklamıyor; her şeyi açıklamak için, babadan kurtulmamız, kolektif öldürme ediminin topluluk üstünde gösterdiği büyük etkinin, kurbanın kimliğine değil, birleştiriciliğine, kurbanı karşı, kurbanın çevresinde kavuşulan oybirliğinden ileri geldiğini göstermemiz gerekiyor. Buradaki "karşı" ve "çevresinde" sözcüklerinin birbirine bağlanması bize kutsal olanın "çelişkileri"ni, tanrısal bile olsa ya da tanrısal olduğu için, kurbanı öldürme edimini her zaman yineleme gereğini açıklıyor.

*Totem ve Tabu*'nun zayıf noktası kolektif öldürme ediminde değil, bu edimin ön plana geçmesini engelleyen ne varsa onda yatmaktadır. Freud öldürme ediminden önce gelip edimi gerekçelendirmeye çalışan tartışmalardan vazgeçse, psikanalitik anlamı bile, hatta özellikle o anlamı silip atsa görecekti ki şiddet nedensizdir ve öldür-

<sup>9</sup> Agy., s. 195.

me ediminin kendisinden çıkan anlam dışında hiçbir anlamı bulunmamaktadır.

Öldürme edimi baba örtüsünden bir kez sıyrıldı mı, topluluk üstünde neden bu denli etkili olduğu, neden ayin halinde yinelenip durduğu, neden şaşmaz bir biçimde çift yargı konusu olduğu da ortaya çıkıyor. Tüm bunları anlamak, ikinci kuramda düşman kardeşleri gözden kaçırarak sonuca gerçekte ulaşılmış olduğunu, bu sonucun Freud'un ana tezini oluşturduğunu anlamak demek: Öldürme ediminin katıksız ikame kurban mekanizmasına dönüşmesini engelleyen her şey aynı zamanda bu edimin aslına ait olduğu yere, kurban bunalımının öncesine değil, sonuna yerleştirilmesini de engellemektedir.

İkinci kuramın tamamlanması ve iki ensest kuramının birleştirilmesi ancak şiddete son veren ikame kurban düşüncesiyle olanaklıdır. Bu birleştirme sonucunda öldürme edimi, gereksiz, hatta can sıkıcı bir giriş halinde belirleyici şiddetin öncesinde yer almaktan kurtuluyor ve kendisine düşen belirleyici rolü oynayabilecek duruma geliyor. Söz konusu olan rol, Freud'un bizzat taslağını çizdiği, bunalımı sonuca ulaştırma ve kültürel düzenin hareket noktası, her tür ensest yasağının mutlak ve görelî kökeni olma rolüdür.

Buraya kadar ensest yasaklarını hep *Totem ve Tabu* bağlamında sorguladık. Kaçınılmaz olarak, kültürel düzenin başka pek çok yönü gibi bu yasakların da kurucu şiddetten kaynaklandığı kuşkusunu taşıyoruz ama, bu sonuca kendi araçlarımızla ulaşılmış değiliz. Bizi buraya getiren, *Totem ve Tabu*'nun dinamik bir yorumu oldu. Yasakları kurban sorununa ilk bağlayan ve bu iki sorunu kolektif öldürme edimi konusundaki kendi anlatımına dayanarak çözmeyi öneren, Freud'dur. Freud'un anlatımını kurban ayinleriyle ilgili olarak ikame kurban yönünde düzeltmek gerektiği görüşü doğrusa, aynı düzeltmeyi ensest yasaklarıyla ilgili olarak da yapmak gereke-



cektir. Sorunu kendi başına ele almadan önce Freud'un yapıtıyla ilgili olarak yapacağımız son bir gözlem, önerdiğimiz düzeltmenin, bizim araştırmalarımız doğrultusunda yer almakla birlikte, *Totem ve Tabu*'ya da yabancı olmadığını, dışarıdan getirilmediğini, gerçekten yapıtın kendisinde bulunan en dinamik ve verim vaat eden yönün bir gereği olduğunu daha iyi gösterecektir.

İlkel sürünün *Totem ve Tabu*'da oynadığı role kısaca dönmemiz gerekiyor. Yukarıda da gördüğümüz gibi Darwin'in varsayımı, en- sest yasaklarının oluşumu konusunda kolay bir açıklama getirmektedir. Bu varsayımın Freud üstünde önceleri çekici bir etkide bulunmasının başka bir nedeni olmadığı açık. Varsayım tam da dışevlilik konulu ilk tartışmaların orta yerinde çıkıp gelmiştir. Kitabın ikinci büyük ve bu kez salt Freudcu nitelikteki varsayımı olan kolektif öldürme varsayımı ise daha sonra, yazarın budunbilim okumalarının etkisiyle ortaya çıkmış olmalıdır. İki varsayım başlangıçta birbirinden bağımsızdır. Darwin'de öldürme yoktur. Kolektif öldürme yalnızca budunbilim belgelerinde yer almaktadır. Ne var ki bu belgelerde de Darwin'in ilkel sürü tezini düşündürebilecek hiçbir şeyin bulunmadığı açıktır.

Freud iki varsayımı birleştirmeye çalışmış ve tarihsel olanla tarihöncesinin bir karışımını elde etmiştir. Oysa keyfi niteliğine sık sık dikkat çekilmiş olan bir karışımdır bu. Aynı biçimde Freud'un görece yakın tarihli kültürel belgelerden, zaman açısından masal uzaklığındaki, ilke olarak tekil saydığı bir olayla ilgili bilgi alma iddiasının keyfiliğine de sık sık dikkat çekilmiştir.

Tüm bunlar inandırıcı olmadığı gibi, biraz düşünüldüğünde bu inanılmazlığın kolaycı bir yönü olduğu da ortaya çıkıyor: Yapıtın ana sezgileri ve özü açısından hiçbir gerçek ihtiyacı karşılamıyor bu tezler. Freud'un sürü konusundaki görüşe önce yalnızca yasaklar konusunda açılan çözümleme olanakları nedeniyle katıldığı doğrusa o zaman sormamız gerekir: Korkunç Baba'nın cinsel ayrıcalığı ile

yasaklar arasındaki kesintisiz geçişi ortadan kaldıran öldürme edimi o olanakları uygulamada yok ettiği halde, varsayımından neden vazgeçmemiştir Freud?

Freud öldürme varsayımını geliştirmek niyetinde olsa, sürü fikrini alıkoyması için hiçbir neden kalmazdı. Sürüyü alıkoyması, öldürmeyle ilgili fikri kuruntalıdır bir fikir olmaktan çıkıp sorun yaratan bir fikir durumuna getiriyor. İki varsayım temelde bağdaşmaz nitelikte. Aralarından birinin seçilmesi gerekiyor. Bu seçim Freud'un zihninde netleşmiş olsa, zorunlu olarak öldürme fikrini seçmiş olacaktı, çünkü *Totem ve Tabu*'daki en iyi bölümler öldürmeyle ilgili varsayımına, her tür dinsel ve budunbilimsel verinin bu varsayımı gerekli kıldığına gösterilmesine ayrılmış durumda. Buna karşılık, sürüyle ilgili varsayımı gerektiren hiçbir şey yok. Önceleri sunuyor gözüdüğü yarar da sonradan yok oluyor.

Ne var ki seçim yapmıyor Freud. Öldürmeyle ilgili varsayımı alıkoyuyor ama, sürüden de vazgeçmiyor. Sürünün artık varlık nedenini yitirdiğini fark etmiyor. Bu körleşmenin nedeni açık: Sürü fikri, kolektif öldürme fikrini babayla ilgili anlamlandırma çerçevesine hapsediyor, izleği üretkenliğinden yoksun bırakıyor, tarihöncesi yaıtılmışlığı içinde saçma bir görünüm almasına neden oluyor onun. Böylelikle psikanalizin kavramlarını korumuş oluyor Freud. İlkel sürü, psikanaliz mitinin kusursuz bir biçimde somutlaşmasıdır. Bir kez daha, Freud düşüncesinin hiçbir zaman aşmadığı görünmez sınıra dokunmuş oluyoruz.

Freud'un ardılları burada da Freud düşüncesinin geriletici öğesine ağırlık veriyor. *Totem ve Tabu*'daki "öldürülen baba"nın savunulacak yanı olmadığı bir gerçek ama, bu gerçeği söze dökerken vurguyu "öldürülen"e değil, "baba"ya kaydırmak gerekir. Yapıt reddedilirken gösterilen nedenler görünürde geçerli olmakla birlikte, pek de iyi nedenler değil; tümü de maskeleyici bir karışıma dayanıyor. Yapıtın zayıflığını mahkûm etme iddiasıyla yola çıkanlar yapıtın gü-

cünü boğmuş oluyor. Anlamlı bir çelişkiyle, Freud'un kalıçları, yani "oğullar", "baba"larındaki gerçek bir yetersizlikten, kendilerini andıran bir çekingenlikten yararlanarak *Totem ve Tabu*'da kendilerine benzemeyen, endişe veren, doğurgan olan ne varsa onlardan kurtarıyorlar kendilerini. Doğruyla yanlışı ayıklama anlayışı amansız bir biçimde hüküm sürüyor: Şapkadan her zaman hata çıkıyor, hakikat dipte kalıyor. Hata, babadır, psikanalizdir; hakikat, kolektif öldürmedir ve ne denli olağanüstü, inanılmaz görünürse görünsün, buradaki Freud, budunbilimci Freud'dur. Yol alacak yorum, bu yapıtta psikanalizin alıkoyduğu her şeyi kaldırıp atmak, kaldırıp attığı her şeyi ise alıkoymak zorundadır.

**B**u bölümde, geliştirdiğimiz teze (her tür kültürel düzenin temelinde ikame kurban mekanizmasının yattığı tezine) diğer tüm modern yapıtlara göre daha yakın olduğunda kuşku bulunmayan *Totem ve Tabu* adlı kitabı keşfettik. Böylelikle bu tezin gerçek olanaklarını bulgulamış olduk. Freud'un sezgisine, varsayımının kusurağuluğu nedeniyle şimdiye değin verilemeyen değeri, içinden çıkılamayan güçlülere karşın verebiliyoruz artık.

Bize denecektir ki Freud'un düşüncesini aşıp düzeltmeye kalkışıyorsunuz. Doğru, öyle yapıyoruz. Ancak, önerdiğimiz düzeltmenin keyfi bir bozma, özümsemesi olanaksız başka tekil öznellikleri davet edecek bir "öznel" eleştiri olmakla hiç ilgisi yok.

Burada savunulan tez, ikame kurban mekanizması tezi, herhangi bir fikir değil, her tür dinsel inancın ve aşağıda daha iyi göreceğimiz üzere ensest yasaklarının kökenidir. İkame kurban mekanizması Freud'un tüm yapıtlarının ulaşamamış olan hedefini, erişilememiş ama yaklaşılmış olan o birleşme noktasını oluşturmaktadır. Freud'un yapıtıdaki kuramların üst üste binmesini, dağınıklığı, çokluğu, biz ancak hedefe ulaşamama olarak yorumlayabiliyoruz. Tabloyu ikame kurbanla tamamlayıp yapıtın dağınık parçalarını aydın-

lattığımızda bu parçalar bir resim bilmecesinin parçaları gibi buluşarak kusursuz biçimlerine kavuşuyorlar. Bölünmüş haldeyken zayıf olan Freudcu çözümler, bizim varsayımımızın getirdiği birlik içinde güç kazanıyor. Kimse bu birliğin onlara dışarıdan dayatıldığını söyleyemez. Freud'un düşüncesini yanılmaz ve zamandışı dogmalar olarak dondurmaktan vazgeçince, düşüncesinin hep ikame kurban mekanizmasına eğilim gösterdiği, örtülü bir biçimde hep aynı noktayı hedeflediği gözle görülür duruma geliyor.

Bu açıklamayı Freud'un diğer metinleriyle de sürdürebilirdik kolaylıkla. Ayin geleneklerine uyguladığımız yordamı bu metinlere de uygulamak gerekiyor, çünkü kültür yorumları da sonuçta birer ayin biçimidir ve bu anlamda onlar da ikame kurban işleminden kaynaklanır. Dolayısıyla tam olarak sistemleştirilip çözümlenmeleri ancak ikame kurban ışığında olanaklıdır.

Freud'un birbirini yinelemeden ve hiç örtüşmeden çeşitli "çiftler oluşturan" yapılarının ortak paydasını karşılaştırmalı bir yöntem uygulayarak bulmamız gerekiyor. Metinleri oluşturan öğelerin arasında, temeldeki birliğin hemen görülmesini önleyecek kadar çok, böyle bir birliğin varlığını yadsımayacağımız kadar da az farklılık bulunuyor.

*Musa ve Tektanrıcılık*, *Totem ve Tabu* ile birkaç açıdan çift oluşturan bir yapıt. *Totem ve Tabu* kitabında öldürme ediminden önce bir baba ve oğullarının, başka bir deyişle ailenin var olması gibi, *Musa ve Tektanrıcılık* kitabında da öldürme ediminden önce Musa'nın ve dininin tarihi, yani toplum var. Musa sürünün babası rolüne koşut bir rol oynuyor. Onun ölümünden sonra peygambersiz kalan Yahudi halkı, *Totem ve Tabu*'da öldürme ediminden sonra babasız kalan kardeşler grubuna benziyor.

Yorumcu burada yine kolektif şiddetin doğurması gereken tüm anlamları önceden ortaya koyabilir. Yalnızca *Totem ve Tabu*'ya ve yalnızca *Musa ve Tektanrıcılık*'a ait olan anlamlandırmaları (ilkinde

aileyi, ikincisinde Yahudi halkını, ulusunu ve dinini) dışarda bıraksak, iki yapıt arasındaki olası ortak paydayı buluyoruz. Bu ortak payda, bir öldürme edimi sayesinde (belirli bir kişinin değil, *herhangi birinin* öldürülmesi sayesinde) karşılıklı şiddetin kurucu şiddete dönüşmesidir.

İki Freud kuramı arasında ensest yasaklarının kökeni konusunda bir senteze varmak için kolektif öldürmeyi ilk kurama ait aile çerçevesinden çıkarıp ikincisindeki toplumsal çerçeveye taşımak gerekiyor.

Bizim tezlerimiz bu çifte sentezle birleşiyor ve önerdiğimiz tüm Freud yorumlarının yakınsaklaştığı noktayı esas alıyor. Kurucu şiddet, Freudcu dinamiğin uzantısı olarak belirir belirmez, bir evrensel birleştirme çizgisi olmasını sağlayacak o hafif değişiklikleri de akla getirmektedir. Söz konusu olan, kurucu şiddetin evrensel bir yapı desteği olarak gördüğü işlevdir.

Burada yaptığımız, izlenimci edebiyat eleştirisine dalıp gitmek değil. Nesnel bir bilimsel araştırma dersem kavramı kötüye kullanmış olacağımı sanmıyorum. Freud'un tuttuğu yolda ondan daha ileri gitmemiz, onun yapıtını şimdiye değin hiç aydınlatılmadığı bir derinliğe kadar aydınlatma olanağını sağlıyor bize. Yazarın başlattığı cümleleri tamamlamak, tam olarak hangi uğrakta, neden ve hangi ölçüde yoldan çıktığını söylemek ve yazarın yerini isabetli bir biçimde saptamak olanaklı duruma geliyor. Freud, *Psikanaliz Üzerine Denemeler*'de taklit arzu anlayışına ne kadar yaklaşıyorsa, *Totem ve Tabu*'da ya da *Musa ve Tektanrıçılık*'ta da kurucu şiddete o kadar yaklaşıyor. Tüm bu durumlarda hedefle arasındaki uzaklık hep aynı, başarısızlık payı hep aynı; yapıtın ayağını bastığı yer değişmiş değil.

Arzunun nesnede demir attığı fikrini bütünüyle reddetmek ve şiddete dayalı *taklidin* sonsuz hareket yetisini algılayabilmek için, bu şiddetin ölçüsüz gizilgücünü denetim altına almanın zorunluluğunu

ve bunun ikame kurban mekanizmasından başka bir yolu bulunmadığını kavramak gerekiyor. İnsanda toplum halinde yaşamakla bağdaşmayan bir arzunun varlığını koyutlayınca, bu arzunun karşısına onu denetim altında tutacak bir şeyler de koymamız gerekir. Hümanizmin yanılısımlarından kesin bir biçimde kurtulmanın tek bir koşulu var ama, modern insanın yerine getirmeyi reddettiği tek koşul da o: İnsanlığın dinsel inanca tam anlamıyla bağımlı olduğunu kabul etmek. Freud'un bu koşulu yerine getirmeye hevesli olmadığı açık. Çocukları gibi tanyerinin ağarma aşamasındaki bir hümanizmin mahpusu olan Freud, habercisi olduğu ve hazırladığı olağanüstü düşünsel devrimin farkında değil.

**K**ültürel yasakların doğumunu nasıl tasavvur etmeliyiz? Diğer her tür kültürel doğumla birlikte ele alarak. *Canavar kopya*, tanrının tecellisi olarak evrensel düzlemde ortaya çıkıp topluluğu sarıyor ve çatışmanın tüm hatlarında aynı anda varlığını hissettiriyor. Şimşekler düşman kardeşlerin arasında çakınca *dilleri tutulan* kardeşler geriye çekiliyor. Çatışmalarının bahanesi her ne ise (besin, silah, toprak, kadınlar...), bunlardan ellerini çekiyorlar, bir daha uzatmamacasına. Kutsal şiddetin dokunduğu her şey artık tanrıya ait, bu sıfatla da mutlak bir yasağa tâbi oluyor.

Sarhoşluktan ayılıp korkuya düşen hasımlar artık karşılıklı şiddet konumuna yeniden düşmemek için ellerinden geleni yapacaklardır. Ne yapmak gerektiğini gayet iyi bilmektedirler. Tanrısal öfke bunu onlara bildirmiştir. Şiddetin alevlenmiş olduğu her yerde şimdi yasaklar yükseltilir.

Yasaklar, rekabete konu olan tüm kadınları bağlamaktadır: En çok arzulanan kadınlar onlar olduğundan değil, rekabete elverecek yakınlıkta olduklarından. Yasaklar hep arada kan bağı olan en yakın kişileri kapsamakla birlikte, sınırlar ille de gerçek akrabalıktan geçmez.

Yasaklar, dayandıkları ilke ve aldıkları biçimlerin çoğu açısından *yararsız* değildir. Kuruntulardan ileri geldiklerini söylemek yanlış olur. Tam tersine. Yasaklar, yakınların şiddete dayalı *taklide* düşmesini önlemeye yaramaktadır. Bir önceki bölümde gördüğümüz üzere ilkelerin koyduğu yasaklar, şiddet ve marifetleri konusunda bizim cehaletimizin erişemediği bilgiler içermektedir. Bunun nedenini anlamak zor değil. Yasakları dayatan, şiddetin kendisidir: Önceki bir bunalımın tüm şiddeti, sözcüğün tam anlamıyla olduğu yerde donarak, kendi kendisinin geriye dönmesini önleyen bir duvara dönüşmüştür. Yasaklar şiddetinkine eşit bir keskinlik gösteriyorsa bunun son çözümlenedeki nedeni, şiddet ile yasağın aynılığıdır. Topluluğun üstünde bunalım fırtınalarının estiği dönemlerde bu yasakların önlemeyi amaçladıkları şiddete katkıda bulunup fırtınayı büyütmesinin nedeni de budur. Kurbanla korunmanın tüm biçimleri gibi yasaklar da korudukları şeyin aleyhine dönebilmektedir.

Tüm bunlar, okumakta olduğunuz denemenin başlangıcında bulguladıklarımızı doğrulayıp tamamlıyor: Cinsellik, kutsal şiddetin bir parçası. Cinsel yasaklar da diğer tüm yasaklar gibi kurban edimiyle ilgili. Her tür meşru cinsellik de öyle. Daha doğrusu, *topluluk mensupları arasında* ne kadar meşru şiddet varsa o kadar da meşru cinsellik var. Ensest yasaklarının ve topluluk mensuplarına yönelik birbirini öldürme ya da kurban etme yasağının kökeni ve işlevi aynı. Yasakların birbirine benzemesinin nedeni bu. Robertson Smith'in de gözlemediği üzere, çoğu durumda birbirini tam tamına kapsayan yasaklar bunlar.

Kanlı kurban ayinleri gibi meşru cinsellik de (evlilik birliği) "kurban"larını hiçbir zaman bir arada yaşayanlar arasından seçmiyor. Kurban seçimini belirleyen kurallar nasıl intikam yasaklarının ters tarafını oluşturuyorsa, evlilik kuralları da ensest yasaklarının ters tarafını oluşturmaktadır. Tüm kurallar cinselliğe ve şiddete merkezkaç bir yön veriyor. Cinsellikte ve şiddette görülen "kurbansal" sapma

örneklerinin çoğunu birbirinden ayırt etmek zor. Evlilik değiş tokuşlarına, tıpkı ayinlerdeki savaş biçimlerine benzeyen, ayinleşmiş bir şiddet eşlik edebiliyor. Bu sistemli şiddet, dışarıya yönelmese topluluğu kasıp kavuracak olan intikamlara benziyor. Cinsel arzuyu dışarıya yönelten dışevlilik de aynı şey. Sorun hep tek: şiddet. Sorunun çözülmesi için de her zaman tek bir yol var: Dışarıya yöneltme. Şiddete de cinsel arzuya konulan yasağın konulması, ortak varoluşla bağdaşmazlığı kesinleşen şiddetin, o noktada yasaklanması gerekiyor.

Meşru cinselliğın tüm yönleri, özellikle Batılı ailede ve günümüzde bile “kurbansal” nitelikte. Evli çiftlerin cinselliği en temel, en önemli öğelerden biri, çünkü ailenin kökenini bu cinsellik oluşturuyor. Oysa hiçbir biçimde gözle görülmeyen, “aile yaşamı” diye bilinen şeyin yabancıısı olan bir cinsellik bu. Yakın kan bağı olan akrabaların, özellikle de çocukların gözünde var olmayan bir cinsellik. Bazen en gizli şiddet kadar, kurucu şiddetin kendisi kadar gizli. Psikanaliz, çocuklara bir ebeveyn cinselliği bilgisi atfetmekle yanılıyor bence.

Bu meşru cinselliğın çevresindeyse gerçek bir yasak bölge uzanıyor: Tüm cinsel yasakları tanımlayan bir bölge; ensest yasakları, bu bütünün en önemli parçası bile olsa, sonuçta yalnızca bir parçası. Bölge içinde her tür cinsel etkinlik, cinsel heyecan, bazen de her tür cinsel anıştırma yasak. Tıpkı şiddetin, tapınak civarlarında ve kurban ayinlerinin yapıldığı yerlerin çevresinde başka her yerdekinden daha keskin bir biçimde yasaklanması gibi. Düzenlenmiş cinselliğın yararlı ve üretken ama her zaman tehlikeli de olan şiddeti, tıpkı kurban ayini gibi tam bir sağlık şeridiyle çevrili, çünkü topluluk içinde serbestçe yayılması kötülük ve yıkım kaynağı olacaktır.

İlkel toplumlar genellikle bizim toplumlarımızın hiç olmadığı kadar yasaklarla kuşatılmıştır. Buna karşılık, bizim yasaklarımızın bazıları onların çoğunda yoktur. Bu görelı özgürlük, bizim toplumumu-



muzda cinselliğin her zaman gördüğü öne sürülen “baskı”nın ideolojik karşıtı ve simetriği olan bir cinsellik yüceltmesi gibi yorumlanmamalıdır. Hümanistler ve doğacılar tarafından cinselliğe atfedilen devasa önem ve değer sonuçta modern Batı’nın buluşudur. İlkel toplumlarda cinsel etkinliğin, dar ya da geniş anlamda meşru (yani ayinsel) ya da yasak olmadığı yerlerde önemsiz ya da az önemli bir etkinlik sayıldığı, başka bir deyişle iç şiddeti yayabilecek bir etkinlik olmadığı bellidir. Bazı toplumlarda çocukların ve evli olmayan ergenlerin cinsel ilişkileri, yabancılarla olan ilişkiler ve elbet yabancıların kendi aralarındaki ilişkiler böyledir.

Yasakların yaşamsal bir işlevi var: İnsan topluluklarının içinde çocukların yaşamını sürdürebilmesi ve kültürel kalıtı uygun bir eğitim alması gibi insanın insanlığını oluşturan tüm işlevler için kesinlikle vazgeçilmez bir koşul olan o şiddetsiz ve korunmuş bölgeyi yaratmak. Bu rolü oynayabilen yasaklar varsa, bunu tarihsel Hıristiyanlığın bozulması sonucu ortaya çıkan iyimser teolojilerin son mirasçısı, kendinden hoşnut insan bilimlerinin son meleği olan Tabiat Ana’nın bir himmeti gibi göremeyiz. İnsanlık gibi bir şeyin başlıca varlık nedeni olarak ikame kurban mekanizmasını görebilmeliyiz artık. Biliyoruz ki hayvansal yaşamda şiddetin bireysel frenleri vardır. Aynı türden gelen hayvanlar hiçbir zaman ölümüne savaşmaz; yenen, yenileni esirger. İnsan türü ise bu koruyucu özellikten yoksundur. Bireysel biyolojik mekanizmanın yerini, kolektif ve kültürel bir mekanizma olan kurban sunumu almıştır. Dinin bulunmadığı toplum yoktur, çünkü din olmadan toplum olmak da olanaksızdır.

Budunbilim elde ettiği yakınsak verileri değerlendirirse, yasakların işlevi, hatta kökeni konusunda çoktan aydınlatmış olurdu bizi. Ayin geleneklerindeki ve festivallerdeki ihlaller bu kökenleri açık bir biçimde gösteriyor, çünkü bu ihlaller ya kurban sunumlarının uzantısı oluyor ya da “totemik” denen törenlerin. Öte yandan, ayin dışı ihlallere atfedilen yıkıcı ya da yalnızca kötü sonuçlar incelenirse karşı-

mıza hep kurban bunalımının yanı sıra mitik yanı sıra gerçek belirtileri çıkıyor. Dolayısıyla mesele her zaman şiddette yatmaktadır. Şiddetin görünürdeki bulaşıcı hastalık, hatta kuraklık ve sel biçimlerinin arkasına gizlenmiş olması, bize “boşınanç” deyip işin içinden çıkma hakkını vermez. Modern düşünce, dinde hep kendisine en saçma görünen, her tür akılcı yoruma meydan okuyan öğeleri seçip alıyor; dinsel inancın gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmadığı yönündeki kararını doğrulamanın bir yolunu buluyor her zaman.

Bu yanlış anlama daha fazla sürüp gitmemeli. Yasakların Freud tarafından keşfedilip hemen unutulmuş gerçek işlevi yakın zamanlarda George Bataille’ın *Erotizm* adlı yapıtında yeniden ve çok açık bir biçimde dile getirilmiştir. Bataille’ın şiddetten yer yer işin tuzu biberi, modernliğin körelmiş duyularını uyandırabilecek tek öğe gibi söz ettiği doğrudur. Ama yer yer de, uç noktaya varmış bir ifadesi olduğu yozlaşmış estetizmin ötesine gidiyor bu yapıt: *“Yasaklar şiddeti bertaraf ediyor; bizim cinsel güdülerden ileri gelen şiddete dayalı hareketlerimiz ise bizde, insan bilincinin varlığı için vazgeçilmez olan iç huzurunu yok ediyor.”*<sup>10</sup>

<sup>10</sup> L’Erotisme (Plon, 1965), s. 43.

.....

## DOKUZUNCU BÖLÜM: LÉVI-STRAUSS, YAPISALCILIK VE EVLİLİK KURALLARI

Akrabalık sistemlerini oluşturan yapı birimi, benim “ilksel aile” dediğim grup, bir erkek ile eşi ve çocuklarından oluşur... İlksel ailenin varlığı üç özel toplumsal ilişki türü yaratır: Anne baba ile çocuk arasındaki ilişki, kardeşler arasındaki ilişki ve koca ile karısı arasındaki, aynı çocuğun ya da çocukların anne ve babası olma ilişkisi... İlksel ailedeki bu üç ilişki türüne ilk sıra diyorum ben. İkinci sıra, iki ilksel ailenin, ortak bir mensupları aracılığıyla kurdukları yakınlıktan doğan ilişkilerin oluşturduğu sıradır; babanın babası, annenin erkek kardeşi, kadının kız kardeşi vb. Üçüncü sırada ise babanın erkek kardeşinin oğlu ve annenin erkek kardeşinin karısı yer alacaktır. Böylelikle, gerekli soyağacı bilgileri eldeyse, dördüncü, beşinci ya da n'inci sıralar oluşturulabilir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A.R. Radcliffe-Brown, “The Study of Kinship Systems”,  
*Journal of the Royal Anthropological Institute* 71 (1941):2.

A. R. Radcliffe-Brown kendi araştırmasının ilkelerini akrabalık ilişkilerinden çıkarırken bu konuda Claude Lévi-Strauss önce- si düşünsel çabaların temel varsayımlarını da tanımlamış oluyor. Lévi-Strauss, “Dilbilim ve İnsanbilimde Yapısal Çözümleme”<sup>2</sup> başlıklı makalesinde yukarıdaki metni alıntılıyarak, bunun karşısına kendi araştırmasının ilkesini çıkarıyor. Bu ilke, akrabalık alanındaki yapı- sal yöntemin temelini oluşturacaktır.

Lévi-Strauss’a göre, ilksel aile evliliğe dayanması nedeniyle, indirgenebilen bir birimdir ve ilksel olmak şöyle dursun, tanımı gereği karmadır. Dolayısıyla, hareket noktası değil, varış noktasıdır bu aile; hiçbir biyolojik gerekliliğin yakınlaştırmadığı iki grup arasında- ki bir değiş tokuşun sonucudur:

Akrabalık, belirlenmiş tarzlarda oluşturulduğunda kabul görüp kalıcılık kazanabilmektedir. Başka bir deyişle, Radcliffe-Brown’ın “birinci sıra ilişkileri” saydığı ilişkiler, ikincil ve türev saydıklarına bağımlıdır, onların birer işlevidir. İnsan akrabalıklarının öncelikli özelliği, varoluş koşulu, Radcliffe-Brown’ın “ilksel aile” dediği şey- lerin ilişkiye geçmesini gerektirmektedir. Demek ki gerçekten “ilk- sel” olan, aileler, birbirinden yalıtılmış terimler değil, bu terimler arasındaki ilişkidir.<sup>3</sup>

Radcliffe-Brown’ın “ilksel aile”sinin arkasında gerçek biyolojik ilişkilerin yattığını hiçbir zaman unutmayan ve sistemi sistem olarak düşünmeyi reddeden “sağduyu” mantığının kuşkuyla karşılanması gerekmektedir:

İnsan toplumunda biyolojik ailenin her zaman var olduğunda kuşku yok. Ancak, aileye toplumsal olgu niteliğini kazandıran, doğadan aldıkları değil, doğadan ayrılma tarzıdır. Akrabalık siste-

<sup>2</sup> Word, I, 2 (1945), s. 1-21; yeniden basımı: *Anthropologie structurale* (Paris, 1958), s. 37-62.

<sup>3</sup> Agy.

mi, nesnel soy bağlarına ya da bireyler arasındaki kan bağlarına bağlı değildir; yalnızca insanların bilincinde vardır bu sistem; fiili bir durumun kendiliğinden gelişmesi değil, keyfî bir temsil sistemidir.<sup>4</sup>

Keyfilik ögesi burada sistemin “simgesellik” denen özelliğiyle bir tutuluyor. Simgesel düşünce, yaklaşması için hiçbir zorunluluk bulunmayan varlıkları birbirine yaklaşıyor: Burada yaklaşılanlar, simgesel düşüncenin, düz anlamıyla *evlendirdiği* iki birey, örneğin iki yeğendir. Birliktelikleri genel uygulama nedeniyle zorunlu görünen, gerçekte ise hiçbir zorunluluğa denk düşmeyen iki yeğen. Keyfilik kanıtı, belirli toplumlarda izin verilen, hatta zorunlu tutulan belirli evlilik türlerinin, başka bir toplumda kesinlikle yasak olabilemesidir.

Buradan, akrabalık sistemlerinin esas olarak bir tür doğa karşıtlığı olduğu sonucu çıkarılabilir mi? Bir önceki alıntının gösterdiği üzere Lévi-Strauss düşüncesi bu konuda, kendisine yöneltilen bazı eleştirileri haksız çıkaracak kadar sakınlı ve ayırtılıdır. Yazar, akrabalık sisteminin “fiili bir durumun gelişmesi” olmadığını kaydettikten sonra şöyle demektedir:

Bu, otomatik olarak söz konusu fiili durumun karşısına çıktığımız, hatta dikkate alınmamasını önerdiğimiz anlamına gelmez. Radcliffe-Brown, bugün klasikleşmiş olan incelemelerinde gösteriyor ki, evlilikle ilgili sınıfların var olduğu Avustralya sistemleri gibi en katı ve en yapay görünümlü sistemlerde bile biyolojik akrabalıklar özenle hesaba katılmaktadır.<sup>5</sup>

Mesele, bu bağlamda gayet açık görünüyor. Ne var ki, koşullar nedeniyle biraz daha az açık olduğu anda, gerek kendi buluşunu uçlara götürüp kolaycı bir kavrayışla davranması durumunda Lévi-

<sup>4</sup> Agy.

<sup>5</sup> Agy.

Strauss'un, gerekse onun tilmizi olduklarını söyleyenlerin yanlış anlamış da olabilecekleri bir mesele bu.

Lévi-Strauss'un birkaç satır önce yukarıdan bir tavırla eleştirdiği Radcliffe-Brown'a burada gösterdiği saygı salt biçimsel değil. Yine de biraz daha ileri gidip bu düzeltmenin yeterli olup olmadığını sormak gerekiyor belki. Bize deniliyor ki, *en katı ve en yapay görünüşlü akrabalık sistemlerinde bile, biyolojik akrabalıklar özenle hesaba katılmaktadır*. Kesinlikle doğru; ama bu tezle yetinilebilir mi gerçekten? Bir şeyler daha söylemek gerekmez mi?

İnsanlar ancak zihinlerinin kullanımına amade olan verileri "hesaba katabilir." Yukarıdaki cümle biyolojik akrabalığın, akrabalık sistemlerinin dışında, yani *kültürün dışında*, ama insan zihninin bulunduğu bir kavramı varsayıyor. Burada akıl almaz bir şey var. İki ayrı gerçeklik birbirine karıştırılmış olabilir: a) biyolojik akrabalık *olgusu*, insanın üremesiyle ilgili somut veriler, b) bu verilerle ilgili *bilgi*, üreme ve kan akrabalığı *bilgisi*. İnsanların, biyoloji yasalarına aykırı bir biçimde üreyememeleri anlamında, birinci şıkka hiçbir zaman yabancı olmadıkları açık. Bu ilke, insanın "kültür" içindeki durumu konusunda geçerli olduğu kadar, gelişigüzel cinselliğin kural olduğu "doğa" içindeki durumu konusunda da geçerli olmalıdır. Biyolojik yasalarla ilgili *bilgi* ise bambaşka bir meseledir. Çünkü insanın doğa içindeki durumu ve doğa içindeki gelişigüzel cinsellik, biyolojik yasaların saptanması için gerekli ayrımları içermez.

Denebilecektir ki boş ve soyut spekülasyonlara giriyorsunuz. Tam tersine, bir bütün olarak doğacı ve modern mite bağlı, spekülatif türden, her zaman gizli ve gerekçesiz kalmış bir önkabulü ortaya çıkarıyoruz burada: "Doğal hal" ile biyolojik hakikat, hatta genel olarak bilimsel hakikat arasında özel bir yakınlık bulunduğu önkabulünü.

Söz konusu olan insan üremesinin biyolojik gerçeği ise, bir kez daha söyleyelim, kültürle doğa arasında fark bulunmuyor. Bu değil

de bilgi söz konusu ise, bir farklılık olduğu kesin ve bu farklılık doğanın aleyhine işliyor. Bu saptamanın gerçekliğini sınamak için, bir batında doğmuş kedileri birkaç kuşak boyu serbestçe üresinler diye doğaya bırakmak yeterli olur. Kısa sürede öyle karmakarmaşık, öyle bulanık bir birleşmeler, soy zincirleri ve kan bağı ilişkileri oluşur ki, en seçkin “ilksel aile” uzmanları bile içinden çıkamaz.

Böylesi bir görüntü ne denli kafa karıştırıcı olursa olsun, Radcliffe-Brown tarafından tanımlanan üç ayrı ilişki biçiminin *gerçekten var olduğu* ve bu biçimlerin hep ayrıışık kaldıkları fikrini zihnimizden silmeye yetmiyor. En ileri düşünürlerimiz bile baba, oğul, erkek kardeş, anne, kız, kız kardeş gibi ayrımların aldatılan duyularımızın yarattığı bir yanılsama ya da baskıcı bir kültürel düzenin zihnimizde yarattığı bir takıntının hayal ürünü olduğuna inandıramaz bizi. Üremenin ilksel verileri saptandığında öylesine açık seçik gibi görünüyorlar ki nasıl olup da yanlış anlaşılabilirliklerini anlamak bile olanaksızlaşıyor.

İlksel biyolojik verilerin saptanması için, yukarıda tanımladığımız üç ilişki türü (evlilik birliği, soy zinciri ve kan bağı) arasında kesin ayrımlar yapılması gerektiğini, bu kesin ayrımların ise ancak somut bir ayırma temelinde, yani ensest yasakları ve akrabalık sistemleri temelinde olanaklı olduğunu herkes teslim edecektir.

Biyolojik verilerin elde edilmesi ancak akrabalık sistemleri sayesinde olanaklıdır ve ne denli katı ya da yapay olursa olsun, bunu sağlayamayacak sistem yoktur. Çünkü, Lévi-Strauss’un öne sürdüğü üzere tüm sistemlerin ortak temeli, evlilik birliğiyle kan bağı arasındaki keskin ayrından oluşmaktadır.

Akrabalık sistemleri dış sınırları açısından çeşitli ve öngörülemez sistemler olmakla birlikte, çekirdek kısımları açısından böyle değildir. Anne ve baba ile çocuklar arasında ya da erkek kardeşlerle kız kardeşler arasında evlilik her zaman yasak. Bu konudaki istisnalar o kadar az sayıda, öylesine özel nitelikli ve genellikle öylesine ayinsel



ki, istisnaların kuralı doğruladığını söylemek gayet yerinde olacak. Bazı pozitif evlilik kuralları bize ne denli aşırı ve katı görünürse görünsün, bu kuralların tersini oluşturan yasaklar da maksimum uzantıları içinde bize ne denli keyfi gelirse gelsin, sistemin aslı yerli yerinde durmakta ve herhangi bir sorun çıkarmamaktadır. Temel etkiler her zaman ortadadır: Cinsel düzlemde meşru olanla olmayanı, üreme işleviyle soy zinciri oluşturma ve kardeşlik ilişkisini birbirinden ayırmayan akrabalık sistemi yoktur. Dolayısıyla, sisteme tâbi olanlar, üremeyle ilgili temel verileri kavramak durumundadır.

Doğa içindeki gelişigüzel cinselliğin egemen olduğu koşullarda, cinsel edimle çocukların doğması arasındaki bağı, hatta döllenmenin farkına varılamadığı düşünülebilir. Bu olgunun öğrenilmesi için gerekli deneysel koşulları ancak cinsel yaşama istikrar öğeleri ve sistemli dışlamalar getiren ensest yasağı sağlayabilmiştir. Aydınlatıcı karşılaştırmalar ve yaklaştırmalar ancak yasaklarla olanaklı duruma gelmiştir. Ensest yasakları, cinsel etkinliğin meyvesini de, cinsel etkinlikten uzak durmanın meyvesizliğini de göz önüne seren birer denetleme etmenidir.

Kuşkusuz, bu anlatılanları sınamanın olanağı bulunmuyor. Gerçekte, böyle olup olmadığını sormak da gerekmiyor. Bizim şu an yapmaya çalıştığımız şey, Lévi-Strauss'un ilksel aile eleştirisini, yazarın kendi götürdüğü yerden daha ötelere doğru itmekten ibaret. İlksel aileyi oluşturan üç ilişki türü, temel biyolojik verilerin elde edilmesi için yalıtlanıp ayırt edilmesi gereken ilişkiler birbirinin aynı; tüm akrabalık sistemlerinde fiilen yalıtlanıp birbirinden ayrılmış olan ilişkiler bunlar. Akrabalık sistemleri olmasa ilksel aile kavramı akla bile gelmezdi. Oysa bu kavramı, tüm akrabalık sistemlerinden, en azından kuramsal olarak, tümdengelim yoluyla elde etmek olanaklı, çünkü kavramı tanımlayan ayrımlar her akrabalık sisteminde zorunlu olarak bulunuyor. Dolayısıyla, ilksel ailenin kurucu hücre değil de akrabalık sistemlerinin bir sonucu olduğu, budunbilimin

düşünmediği kadar doğrudur. Bu nedenle, akrabalık sistemlerinin, en katı ve en yapay olanlarının bile biyolojik akrabalığı hesaba katıldığını söylemek yeterli olmuyor. Bu sistemler önce biyolojik akrabalığı keşfediyor; akrabalık konusuyla ilgili her tür bilgiyi koşullayan, sistemin varlığı.

Kısacası, sistemin, kurduğu tüm ilişkilerde öncelik taşıdığını kabul etmek ve hiçbir sonucu bir yana bırakmamak gerekiyor. Her şeyi sistemle ilgili olarak düşünme gerekliliği, onun gerçekten her şeyin öncesinde, biyolojinin de öncesinde yer almasından ileri geliyor; biyolojiye aykırı bir şey söylemesinden değil. Sistem hiçbir zaman biyolojiye aykırı bir şey söylemiyor ayrıca. Gerçekte, en azından biz sistemi evlilik birliği ile kan bağının birbirinden kesin bir biçimde ayrılması olarak tanımladığımız sürece, sistemin biyolojiye aykırı bir şey söylemesi olanaksız. Sistemi düşünmeye, bizzat onun olanaklı kıldığı ve ona bağımlı kalan verilerden yola çıkarak başlayamayız. Biyolojiyi hareket noktası yapmayı reddetmemizin nedeni, doğaya ait olması değil; tam tersine, tümüyle *kültüre* ait olması. İlksel ailenin en küçük ortak paydayı oluşturduğu sistemlerden çıkarıyoruz biyolojiyi. Sistem tek parçadan oluşuyor; çözümlemesi de buna göre yapılmalı. Ardı sıra getirdiği, ama belirleyicisi olmayan çeşitli olanaklar bizi yolumuzdan saptırmamalı.

Ensest yasakları olmasa, ilksel aileyi oluşturan üç ilişki türü, biyolojik üremenin somut verilerini ne kadar kapsarlarsa kapsasınlar, birbirinden ayırt edilemezdi. Başka bir deyişle, ensest yasakları olmasa biyoloji de olmazdı. Ancak, biyolojik hakikatin ortaya çıkarılması sistemin varlık nedeni değil; biyolojik hakikat, en azından örtük olarak ortaya çıkan tek hakikat değil çünkü; yalnızca, daha büyük bir bütünün parçasını oluşturuyor. Biyolojiyi başlangıç noktası yapmamak gerekliliğinin nedeni de bu.

Geliştirdiğimiz fikir, insan üremesinin biyolojik yönünden habersiz kültürlerin var olup olmadığı biçimindeki güncel tartışmada

tavır belirlemek anlamına gelmesin. Bizim tezimizin, yerlilerin ta-nıklıklarına geçmişte gösterilen güven kadar, hatta daha da çok, günümüzde gösterilen kuşkuculuğu da barındırdığına dikkat edilmeli.

Bazı kültürlerin, ensest yasaklarına karşın, cinsel edim ile çocuk doğurma arasındaki ilişkiyi hiçbir zaman keşfetmemiş olması olasıdır. Malinowski'nin de aralarında yer aldığı çok sayıda budunbilimcinin tezidir bu; yerlilerin yaşamıyla uzun süre içli dışlı olma sonucunda ortaya çıkmış bir tezdır ve günümüzdeki karşıtlarının bu tezi gerçekten çürütmüş olup olmadıkları sorusu sorulmaya değer. Karşıtlarına bakılırsa, eski gözlemcilerin yerli "kaynak"lardan dinledikleri, birer hikâyeden ibarettir ve gebe kalma konusundaki her tür bilmezlik savını sakınımla karşılamak gerekir.

Belki de. Ancak, söz konusu kuşkuculuk, her ne kadar ilkelerin düşünsel yetilerinin saygınlığını geri verme amacını güdüyorsa da, budunmerkezciliğin bir başka ve üstelik daha sinsi bir biçimini alabiliyor. Gerçekten de böylesi bir alanda sağduyu çağrısında bulunmak, ne denli incelikli olursa olsun, ister istemez biraz demagojik bir havaya bürünüyor: "Haydi canım! Cinsel edim ile çocuk doğurma arasındaki ilişkiyi bilmeyecek kadar aptal insanların var olduğuna inanmıyorsunuz umarım. Bizim kültürel taşralılığımızın, kendisinden az bir şey farklılık gösteren insanlarla karşılaştığında kapıldığı düşünceler bunlar işte."

Yeniden belirtelim: Bu tartışma, okumakta olduğunuz denemenin sorunsalıyla doğrudan ilgili değil. Tartışmanın sonucu bizim sorunsalımız açısından önem taşımıyor. Yalnızca, döllenme konusunda ileri sürülmüş olan bilmezliğe eskiden inanılmış olmasının günümüzde "gayet doğal" bir ortamda eleştirildiğine işaret etmek istiyoruz. Bu durum olsa olsa ilksel biyolojik hakikatleri *kültürden* alıp *doğaya* verme yönündeki eski bir eğilimi sürdürmeye ve güçlendirmeye yarar. "Sağduyu"ya dayandırılan kanıtlamalar, "açıktır ki"yle başlayan cümleler, akrabalık sistemlerinde biyolojik olguların sisteme

ait diğer meselelerden bağımsız olarak hesaba katıldığı biçimindeki yanlış inançla uyum içindedir. Daha genel bir düzlemde de, mitik bir doğa anlayışının hâlâ sürüp gittiğini görmekteyiz böyle yaklaşımlarda: Bilimsel hakikatlere kültürden daha açık bir doğa fikri. Oysa kültürün aracılığından geçmeyen hakikat yoktur; ne denli ilksel olursa olsun. İnsanlar, tüm hatların birbirine karışmış olduğu “büyük doğa kitabı”ndaki hiçbir şeyi dolaysız olarak okuyamaz.

Lévi-Strauss’un, biyolojik ilişkilerin hakikatini akrabalık sistemleri içinde konumlandırmadaki ikircimlerden ve belirsizliklerden kurtulmak konusunda çektiği güçlüğü kaynağı, çağımızda neredeyse içgüdüsel bir duygu olan, “bilimin geliştirdiği düşünce, mitos düşüncesiyle, ayinsel düşünceyle ve akrabalık sistemleriyle aynı düzlemde yer alamaz” duygusudur. Burada bizi Lévi-Strauss’un açıkça dile getirilmiş olan öğretisinden çok (ki tam olarak tutarlı değil belki de bu öğreti), yorumlamakta olduğumuz 1945 tarihli makalesine egemen olan örtük ilkeler ilgilendiriyor. Gerçekte söz konusu olan, Lévi-Strauss’un kendisinden çok, neredeyse evrensellik kazanmış olup, Radcliffe-Brown’ın bir metni üstüne söz konusu makalede belirginleştirmeye çalıştığı gibi bizim de biraz belirginleştirmeye çalıştığımız bir önkabul: İlksel aile. Bu önkabulün uzantısında ise, daha derin bir yerde olmak üzere, bizim araştırma konumuz yer alıyor.

Günümüz düşüncesi açısından, akrabalık sistemlerinin biyolojik akrabalığı “görmezden gelmediği”, “yadsımadığı,” tam tersine “özenle hesaba kattığı,” kuşku götürmeyen olgular sayılmıyor. İlkel biyolojik olgularla ilgili bilgilerimizin, akrabalık sistemlerindeki en katı ve en yapay ayrımlarla aynı düşünce tarzına dayandığını kabul etmek zordur bizler için. Her iki durumda da karşımızda, benzer biçimlerde işleyen zihinsel mekanizmalar, birleşmeleri ve ayrılmaları doğada verili olmayan varlıkları birbirine yaklaştırıp ayırt eden aynı

simgesel düşünce bulunuyor. Ancak, simgesel düşüncenin tüm meyvelerini eşdeğer sayamayacağımız açık. Örneğin, a) “Kadınlar cinlendiği zaman çocuk doğurur” biçimindeki yanlış simgesel düşünceler gibi, b) “Çocukların doğması, kadınlarla erkeklerin arasındaki cinsel birleşmeye bağlıdır” biçiminde doğru simgesel düşünceler de var.

Sözcüğün yapısalcı anlamında “simgesel” olmayan düşünce yoktur. Dolayısıyla, günümüzde simgesel nitelemesinin “yanlış” nitelemesiyle örtük olarak eşanlamlı kılınması, bu nitelemenin geçmişteki gibi “doğru” nitelemesiyle yine örtük olarak eşanlamlı kılınmış olmasından daha haklı bir tavır değil. Lévi-Strauss, kültürler hakikate dayalı olmadan varlıklarını sürdüremeyecekleri için her tür kültürel edinimde büyük miktarda kullanılabilir bilgi bulunduğunu ilk vurgulayan kişi.

Demek ki akrabalık sistemleri, aralarındaki farklar ne olursa olsun temel ayrımlarını biyolojik hakikate dayandırıyor. Bununla birlikte, ilkel kültürlerde akrabalık sistemi temel biyolojik ilişkiler alanında genellikle zorunlulukların çok ötesine geçiyor. Biyolojik ilişkiler ancak “çoğu varsa, azı haydi haydi vardır” ilkesi sayesinde ayırt edilebiliyor. Bizim ilgilendiğimiz konular açısından ikincil önemde ya da önemsiz olan başka ilişkiler çıkıyor ortaya: Farklı yeğenlik kuzenlik ayrımları, klan, altklan ayrımları vb.

Tüm bu ayrımlar belirli bir noktaya kadar tek bir bütünün parçaları; başka bir deyişle, bir sistem oluşturuyorlar. Bizlerin mutlak önceliği biyolojik boyuta verme eğilimimiz sistemin sistematik yönünü anlayamamamıza yol açıyor. Bu eğilime karşı çıkılmadığında her tarafta açıklanması olanaksız “kalıntılar,” anlayamadığımız yapıların varlığını haber veren sapma ve istisnalar çıkıyor ortaya. Yapısalcılık, budunbilimciden biyolojik verilerin hareket noktası yapılması biçimindeki o neredeyse karşı konulmaz eğilimle mücadele etmesini talep etmekte haksız değil.

Bu eğilim neden ikinci bir kişiliğimizmiş gibi etkiliyor bizi? Çünkü kendi akrabalık sistemimiz de ilksel aile sisteminden başka bir şey değil; en basit anlatımına indirgenmiş biçimiyle dışevlilik ilkesine dayanıyor, dolayısıyla da üremenin en temel hakikatlerini belirginleştirmek için ancak asgari sayıda yasağa ihtiyaç duyuyor.

Bu örtüşmeyi açık bir biçimde gözlemlemek önemli. Çünkü, her zaman yakıcı bir soru olan, bizim toplumumuz ilkel toplumlardan farklı mıdır, değil midir sorusunu yerleştirmemiz gereken gerçek bağlamı sağlıyor bize. Günümüzde modern ailenin diğer akrabalık sistemleri kadar keyfi olduğu durmaksızın yineleniyor. Hem doğru hem yanlış bir saptama bu. Belirli bir gönderge sistemine göre keyfi olan bir görüngü, başka bir gönderge sistemine göre keyfi olmaya-bilir. Sistemleri yalnızca dölleme *olgularına* göre ölçtüğümüz sürece, bizim sistemimizin de diğerleri kadar keyfi olduğu açık. Gerçekten de, sistemin bir erkeğe aşağıdaki evlilikleri yasaklaması gerçek biyoloji düzleminde önem taşımaz: 1) Annesiyle, kız kardeşleriyle, kızlarıyla ve *x* klanının tüm kadınlarıyla evlilik; 2) Yalnızca annesiyle, kız kardeşleriyle ve kızlarıyla evlilik. Westermarck ne derse desin, yasaklar olmasa biyoloji mekanizmalarının her iki durumda da işleyeceğinde kuşku yoktur. Dolayısıyla, üremeye ilişkin somut verilere bakılırsa hüküm kesindir: Tüm akrabalık sistemleri aynı ölçüde keyfidir.

Buna karşılık, tüm akrabalık sistemlerinde örtük olarak ortaya konan bilgi açısından değil de bu bilginin vurgulanması açısından farklılıklar var gerçekten de. Tüm sistemlerin biyoloji planında bir didaktik değeri olmakla birlikte, bizim sistemimizin didaktik değeri fazlasıyla üstün durumda. Burada artık temel bir biyolojik ilişkiyi ortaya koymayan yasak bulunmadığı gibi, yasaklama yoluyla ortaya konulmayan temel biyolojik ilişki de bulunmuyor.

Biyoloji bilgisi örneğiyle sınırlı kalındığı sürece bizim akrabalık sistemimizle diğerleri arasındaki farklılık ikincil kalıyor. Yasakları

son derecede azaltmış olmamız, bilgilerin zaten ortaya konmuş olduğunu vurgulamaya yarasa bile, karmaşık akrabalık sistemlerinde bulunmayan bir bilgi koyamıyor ortaya. Dolayısıyla, biyoloji örneği bizim sistemimizin özgün olduğunu düşündürse de, kanıtlayamıyor.

Burada, olgu-bilgi karışıklığının biyoloji alanında her zaman oluşturduğu ayak bağını bertaraf etmek için önce biyolojiyi öne çıkardık. Çünkü simgesel düşüncenin, en mitik olan simgesel düşüncenin bile, sarsılmaz olgusalılıkta ilişkileri ve tüm mitik ve kültürel göreciliğin gözden kaçırdığı farklılıkları bulma yetisini, en basit ve en dolaysız bir örnek üstünde göstermemiz gerekiyordu. Ancak, biyoloji örneği, söyleyeceklerimizin devamı açısından fazlasıyla basit kalıyor. Şimdi bir başka örneğe, kültür bilimleri örneğine geçmemiz ve yukarıdaki gözlemlerin bir uzantısı olarak, budunbilim alanındaki özgül tezimizin bu bilim için olağandışı bir etkinlik alanı açtığını göstermemiz gerekiyor.

Lévi-Strauss'taki anlamıyla akrabalığın dili, dışevlilik grupları arasındaki değiş tokuş döngüsünü belirleyen bir kurallar sistemidir. Ne zaman gruplardan biri diğerine bir kadın verse, kadını alan grup bunun karşılığı olarak sistemin gereklerine göre ya kadını aldığı gruba ya da bir üçüncü gruba bir kadın verecektir. Bu karşılık da aynı biçimde kendi karşılığını doğuracaktır, vb. Böylelikle oluşan çember, ne denli büyük olursa olsun sonunda kapanmak zorundadır. Sistemden kaynaklanan sorular ve yanıtları en azından ilke açısından her zaman aynı sırayla art arda gelmektedir. Geleneksel yapısalcı anlamda dil varsa da, Chomsky'deki anlamıyla dil yoktur henüz, temel bir özellik eksiktir: Gerçek dilin o tanımsız yaratıcılığı, her zaman yeni cümleler bulma, hiç söylenmemiş şeyler söyleme olanağı.

Demek ki bir yandan akrabalık dilinin eksikliğini, diğer yandan da bazı toplumların, en başta da bizimkinin, bu dili konuşmadığını ya da eskiden konuşsa bile artık konuşmadığını belirtmek

gerekiyor. Bizim akrabalık sistemimiz gibi yasakları son dereceye kadar sınırlandıran bir sistem, uygulamada her tür pozitif kuralı ortadan kaldırmış oluyor; başka bir deyişle, evlilik değiş tokuşunun dilini yok ediyor. Modern toplumun bulunduğu yerde evlilik artık belirli bir evlenme döngüsüyle kayıtlı tutulamaz. Bunun anlamı dışevliliğin ortadan kalkması değil kuşkusuz. Irklar, ekonomiler ve uluslar arasında varlığını sürdüren bölünmüşlüklere karşın, dışevlilik yoluyla en çeşitli topluluklar arasında görülmemiş bir harmanlama da gerçekleşiyor. Elimizde yeterli bilgi olsa, giysi modaları, gösteriler vb kültürel ortamlar aracılığıyla birliktelikleri belirleyen etmenleri değerlendirebilirdik. Bilimsel nedensellik anlamında, dışevlilik yine belirlenen bir şey kuşkusuz; ne var ki, herkesin göndermede bulunabildiği ve bulunmak zorunda olduğu toplumsal-dinsel kuralların aracılığıyla belirlenmiyor artık birliktelikler. Etmenler yalnızca evlilikle ilgili değil. Akrabalığın özgül bir dili yok artık. Herkese ne yapacağını bildiren ve diğer herkesin ne yapacağı konusunda da bilgi veren bir düstur yok. Beklentiler artık yalnızca istatistik niteliğini taşıyor; bireysel durumları kapsamıyor. Dilsel metaforun bizden bu temel farklılıkları saklamasına olanak vermemeliyiz.

Akrabalık sisteminin bir dile benzetilmesi, ne denli ilkel olursa olsun bu sistemler çerçevesinde kalındığında değerli bir araç. Böyle bir araç, ilkel sistemlerle bizim görelî sistemsizliğimiz arasındaki farkı kavramamıza bile yardımcı olabilir. Gerçekten de herkesin bildiği üzere yabancı dil edinmenin önündeki başlıca engel kişinin anadilidir. Biz ilk baştaki deyiş ne kadar elimizde tutuyorsak o da bizi o kadar elinde tutar. Bu elinde tutma tarzı bir tür kıskançlığın kanıtı bile sayılabilir, çünkü kendisi dışındaki hiçbir şey karşısında neredeyse hiç hazır olamamamıza yol açar. Çocukların dil alanındaki özümseme yetileri unutmaya yetilerine dayanır. Büyük dilcilerinse genellikle artık gerçekten kendilerine ait olan bir dilleri kalmaz.



Evlilik dilinin son kalıntılarını bile yok etmiş olmamızla, bu tür dilleri konuşmayı sürdürenlere duyduğumuz ilgi ve o dilleri çözüp sınıflandırmak konusunda gösterdiğimiz olağandışı yatkınlık arasında bir bağlantı var. Bizim toplumumuz, tüm akrabalık dillerini öğrenebiliyor, çünkü kendisine ait bu tür bir dili yok. Bizler var olan akrabalık sistemlerini okuduğumuz gibi, var olmayanları üretiyoruz da. Her tür dışevlilik dilinin ilkesini kökeninde yakalayabildiğimiz için, salt olanak düzeyinde bulunan sonsuz sayıda sistem icat edebiliyoruz. Sistemlerden her biri ile sistemlerin sistemi arasında, Lévi-Strauss'taki anlamıyla akrabalık "dilleri" ile Lévi-Strauss'un kendisinin *Akrabalığın Temel Yapıları*'ndaki dili arasındaki farklılık, geleneksel yapısalcı kavramla Chomsky'nin dil kavramı arasındaki farklılıkla aynı türden.

Buradan varılacak sonuç, kaçınılmaz olarak, bizim budunbilimsel temellerimizin, budunbilimcilik, dilcilik ve daha genel olarak da kültür alanındaki araştırmacılık mesleğimize yabancı olmadığıdır. Bizim akrabalık sistemimiz bir başına bizi budunbilimsel araştırmaya itiyor demiyoruz; burada birbirine koşut bir dizi görüngü söz konusu. Hararetle budunbilimsel araştırmalar yürüten tek toplum, aynı zamanda kendi yasaklar sistemini ilksel aileye indirgemiş olan toplum. Bu olguyu rastlantıdan ibaret sayamayız.

Kuşkusuz, araştırmının dilini konuşmaya başlamak için önce ayinlerin ve akrabalığın dilinden vazgeçmek ve geniş anlamıyla "kültürel etkinlikler" in aracılığından geçmek gerekiyor. Bir aşamadan diğerine kesintisiz geçiliyor; kurbanla ilgili yanlış anlama öğeleri hiçbir aşamada tam olarak yok olmuyor; ancak, bu durum bilgi öğelerinin derinleştirilmesini, artırılmasını ve düzenlenmesini engellemiyor.

Budunbilimin gerçek bir bilime dönüşebilmesi için, kendi temelleri üstüne düşünmesi gerekir; kendi temellerine dönüş, budunbilimci bireylerle ilgilenmek biçiminde değil, tıpkı romantik kahra-

manları ve başka insan tiplerini yetiştirdiği gibi budunbilimci de yetiştiren toplumla ilgilenmek biçiminde olmalıdır. Budunbilim literatüründe budunbilimcileri yetiştiren toplum her zaman, konuşmanın konusunu oluşturduğu zaman bile, araç içinde tutuluyor. Eskiden, bu toplumun ilkel toplumlarla hiçbir ortak yönü yoktur savının ileri sürüldüğü sıralar, söz konusu ayracın adı da konuluyordu. Bu toplumun diğer tüm toplumlar gibi bir toplum olduğunu, diğer toplumlardan farklı olmakla birlikte, bu farklılığın diğer toplumlar arasındaki farklılığı aşmadığını ileri sürdüğümüz günümüzde ise araç örtük bir biçim aldı. Bu durumun yanlışlığı açık. Budunbilimden beklediğimiz tek şey bizimle aynı ayrıcalıkların tanındığı kişilerin büyülenmesine son vermesi değilse, bugün ya da yarın, bizim akrabalık sistemizi Avustralya sistemleriyle ya da Crow-Omaha sistemiyle aynı düzlemde ele alamayacağımızı kabul etmemiz gerekecek. Bizim sistemimiz, vazgeçemeyeceğimiz bilme biçimlerine göre hiç de keyfi değil. Bu noktada bizleri temel meseleden saptırdığı için kurbansal bir niteliği olan budunmerkezcilik karşıtlığının şantajına boyun eğmemek gerekiyor. Belirli bir tür budunmerkezciliğin son ve çelişkili, ama aynı zamanda mantıklı olan son manevrası, budunmerkezcilik karşıtlığıdır.

Günümüz düşüncesi kültürel sistemlerde çok miktarda keyfilik bulup çıkarıyor. Bu sistemleri oluşturan önermelerin çoğu ne yukarıdaki (b) önermesi anlamında “doğru” kategorisine girer, ne de (a) önermesindeki “yanlış” kategorisine. Bu önermeler hemen her zaman, “(c) kardeş çocukları arasında evlilik özellikle caizdir” türünden üçüncü bir kategoriye bağlıdır. O kategori de kendisini yaratan kültür dışında hiçbir gerçekliğe karşılık gelmez.

Büyük miktarlara ulaşan bu keyfilik insan düşüncesinin “ilk günah”ıdır ve bizlerin döküm ve çözümlene yapma yetimiz arttıkça keyfilik miktarının da arttığı anlaşılmaktadır. Çığ gibi büyüyen key-

filiğin altında kalmaktan kurtulamayan hakikatleri ve hakikat tohumlarını küçümsüyorlar, hatta tümüyle göz ardı ediyorlar diye düşünürleri kınayamayız. “Simgesel düşünce,” bütünüyle ele alındığında mitik düşünceye benzetilip gerçeklik karşısında bir tür özerklik atfediliyor ona. Ne var ki, bazılarının gözünde şan kazandırıcı olsa bile uzun erimde verimsiz ve aldatıcı olduğu ortaya çıkan bu özerkliğin gerçeklikle ilişkisi tümüyle kopmuş durumda. İnsanlığın kültürel kalıtına genel bir kuşkuyla bakılıyor. Bu kalıtla ilgilenilmesinden umulan tek yarar “maske indirme,” başka bir deyişle maske indiriciye üstatlığını ortaya koyma fırsatı yaratması.

İnsanlık, bu çerçevede ilk kez açığa çıkarılan dev bir maskelemenin kurbanı gibi gösteriliyor. Bu kültürel nihilizm kendine eş olarak bilim fetişizmini seçiyor ister istemez: İnsanları her zaman elinde tutmuş olan o ilk düşünsel günahı keşfeden bizler olduğumuza göre, günahı arınmış sayılıyor. Şimdi bizlere gereken, eski düşüncelerin tümünden saçma olduğunu keşfetmemizi sağlayacak, kökünden farklı bir düşünce, yeni bir *bilimdir*. Mademki yalanı çok yakın zamanlara kadar hiç fark etmemiştik, söz konusu bilim de bütünüyle yeni olmalı, geçmişle hiçbir bağı bulunmamalı, her türlü kökten kopmuş olmalıdır. Bu bilimi, sıradan ölümlülerle, hatta kendi geçmişleriyle hiçbir ortak yanı olmayan bazı üstün insanların katışıksız buluşları olarak görmeliyiz. Bizi bir hamlede ataların kara yalanından bilimin aydınlık hakikatine taşıyacak olan bu kurtarıcının her tür mitik düşünce ile göbek bağına kesmek gerekir. Bizim sert ve katışıksız bilimimiz, hiçbir habercisi bulunmayan, hiç hazır olmadığı-mız bir “bilgibilimsel kopuş”un meyvesi olmalıdır.

Bu bilim melekligi, doğrunun keyfi olanla bir arada bulunabileceğini, giderek keyfi olanın içinde kök salmış olabileceğini kabul etmek konusunda gösterilen o felsefi, hatta dinsel nitelikli derin isteksizlikten kaynaklanıyor. Bu noktada bizim düşünsel alışkanlıklarımız açısından reel bir zorluk olduğunu kabul etmek gerekir. Doğru

düşünce ile mitik düşünce arasında temel bir fark olmadığı fikri bize skandal gibi geliyor. Bunun nedeni belki de bizim kültür alanında emin olduğumuz hakikat sayısının azlığı ve bu hakikatlerin kökeninin saydam, tümüyle akla uygun ve denetim altında olmasını talep etmemizdir.

Aslına bakılırsa bu bilim-bilimdışı ikiliği bilim çağının başlangıcından kalmadır. Bugüne değin çeşitli biçimler alan bu ikilik, yaklaştığımız kültürü kavrayamadığımızda iyice çığırından çıkıyor. Lévi-Strauss'a akrabalık sistemlerinin en yapayının bile biyolojik hakikati özenle *hesaba kattığı* fikri karşısında yukarıda değindiğimiz o hafif şaşkınlığı esinleyen de bu ikilik. Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*'de bu ikiliği, birine "yaban düşünce" ve "brikolaj,"<sup>6</sup> diğereine ise "mühendis düşüncesi" adını vermek yoluyla son derece hafifletilmiş ve ayırtılandırılmış bir biçimde dile getirmeye çalışacaktır.

<sup>6</sup> Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce*'sini Türkçeye çeviren Tahsin Yücel şu notu düşmüştü: "Bricolage, işin uzmanı olmayan bir kişinin evinde onarım, düzeltme, vb belirli işleri yapması, *bricoler* aynı işi belirten eylem, *bricoleur* de bu eylemi gerçekleştiren kişidir. Bu sözcüklere dilimizde tam bir karşılık bulamadığımızdan, onu, daha iyisi bulununcaya kadar, Berke Vardar'ın esinlenmesiyle, 'yaptakçılık' biçiminde çevirmek durumunda kaldık." (Claude Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, YKY, 2002, s. 42) Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce*'de bu terimi tartıştığı bölüm ise şöyle:

"[Y]aşamımızda bugün de sürmekte olan bir etkinlik biçimi var ki, ilkel diye adlandırmaktan çok 'ilk' diye adlandırmayı yeğlediğimiz bir bilimin kurgul düzlemde ne olabileceğini teknik düzlemde tasarlamamızı oldukça kolaylaştırır; genellikle *bricolage* (yaptakçılık) terimiyle belirttiğimiz etkinliktir bu. Eski anlamına göre, *bricoler* eylemi top ve bilardo oyununda, avcılık ve binicilik alanında, ama hep araya karışan bir devinimi, topun geri sıçramasını, köpeğin amaçsız dolaşmasını, bir engelden sakınmak için atın düz yoldan sapmasını belirtmek için kullanılır. Günümüzde de *bricoleur* (yaptakçı) dediğimiz kişi, meslek adamının kullandığından daha dolambaçlı araçlar kullanarak elleriyle çalışan kişi olarak kalır ... [M]ühendisin evreni sorguya çektiği, yaptakçınınsa insan elinden çıkma işlerden oluşmuş bir toplama, yani kültürün bir alt-bütününe seslendiği söylenebilir." (agy., s. 42, 44) --ç.n.

Dolayısıyla, Lévi-Strauss'ta neredeyse kaçınılmaz olarak, hakikatleri ya “doğa”ya, ya düşünce “mühendisleri”ne ya da bu ikisinin ve daha başka öğelerin belirsiz bir karması olup kendisinin “doğalcı düşünce” adını verdiği bileşime havale etme eğilimini saptıyoruz. Örneğin, yazarın yapısal çözümlemeyle ilgili makalesine bakılırsa akrabalık sistemlerinin incelenmesinde “doğalcı düşünce”den vazgeçilmesi gerekmektedir, sanki o düşünce simgesel değilmiş gibi. Ancak, gerekçesi “doğalcı düşünce”nin yanlış olması değil, tersine, biraz fazla hakikat içermesi ve bu haliyle de “simgesel düşünce”nin fantezilerini hesaba katamamasıdır. Bu nedenle, yapısal budunbilimin geçici bir yanı var ve bir geçiş özelliği kazanıyor; “lağvetmek” istediği simgesel düşünceyi daha iyi lağvedebilmek, kültürümüzün yanlısamalarını bertaraf etmek ve doğayla bilimi birleştirecek yolu açmak için yine simgesel düşüncenin silahlarını kullanan bir sapma gibi görülüyor bu bilim.

Temel bir sorun var ki, o söz konusu olduğunda yukarıdaki tüm sorunlar yakınsaklaşıyor: Simgesel düşüncenin kökeni sorunu. Simgesel sistemler hiçbir zaman “fiili bir durumun kendiliğinden gelişmesi” değilse, doğa ile kültür arasında kopukluk varsa bu durumda ortaya bir köken sorunu çıkıyor demektir, hem de ivedilikle. Lévi-Strauss’a ve genellikle yapısalcılığa göre köken sorununu salt biçimsellik dışında ele almak gerekmez; doğadan kültüre geçiş “insan doğasının değişmeyen verileri”nden kaynaklanır ve bu geçişi sorgulamanın gereği yoktur; gerçek bilimin ilgilenmediği, yapay bir sorundur bu. Doğadan kültüre geçişte hayali birtakım korkunç olayların damgasını görmek, mitlerin işidir, bunlarla oyalanılmamalıdır. *Totem* ve *Tabu* yığınla köken mitinden biridir yalnızca, başka bir şey değil; ilginç bir yanı bulunmayan bir yapıttır ve diğer mitler nasıl ele alınıyorsa o da öyle ele alınmalıdır.

“Dilbilim ve İnsanbilimde Yapısal Çözümleme”nin, yukarıda sözünü ettiğimiz bitiş cümlesini, gerek bizim bakmaya çalıştığımız

açından yansıttıkları ve yansıtmadıkları, gerekse barındırdığı ilginç ikircim nedeniyle, anımsamakta yarar var. Burada, son derece olağanüstü bir biçimde, simgesel düşüncenin ortaya çıkışıyla doğan sorun, çözülmüş olup olmadığı tam anlamıyla anlaşılamayan gerçek bir sorun olarak kendini gösteriyor: “Simgesel düşüncenin ortaya çıkışını anlamaya çalışırken doğalcı yoruma başvurulması her ne kadar meşru ve bir anlamda kaçınılmazsa da, simgesel düşünce verili duruma gelmesi sonrasında kendisini hazırlamış olan önceki görüngülerden ne kadar farklıysa, getirilen açıklamanın da nitelik açısından o kadar farklı olması gerekir.”

Simgesel düşüncenin veri olması bizim onun ortaya çıkışını kavrayıp olmamızdan mıdır, kavramıyor olmamızdan mı? Bu ortaya çıkış, pek çok eski geçişin düşündürdüğü ya da doğruladığı gibi fark edilmeden, sessizce gerçekleşmiş bir değişme midir, yoksa tersine, sözcüğün tam anlamıyla bir olay mıdır? Yukarıdaki cümle bu ikinci olasılığa yönelmiş görünüyor; simgesel oluşumda, sorgulanması meşru, hatta kaçınılmaz olan bir nokta görmekte haklı kılıyor bizi. Peki, simgesel düşünceyi “hazırlamış olan önceki görüngüler” denen görüngüler nelerdir? “Doğalcı yoruma” özgü kılınmış görünen bu sorgulamaya nasıl bakmamız gerekir?

Lévi-Strauss, dolaylı ve neredeyse yanlışlıkla denebilecek bir biçimde de olsa, bu noktada temel önemde bir soru soran ilk kişi. Okur, bizim bu soruyu yanıtlamak istediğimizi ve yanıtımızın ne olacağını biliyor artık. Şimdi, köken sorununun etrafında dönüp bu sorunla bir türlü kapışamayan, hatta kapışmamak için kendini biçimciliğe hükümlü kılan çağdaş düşüncenin çelişki ve çıkmazlarını ancak bu yanıtla aydınlatabileceğimizi göstermemiz ya da en azından önermemiz gerekiyor.

Simgesel düşüncenin kökeninde ikame kurban mekanizması ya-tıyor. Özellikle Oidipus mitosunun ve Dionysos mitosunun çözümlemesini yaparken göstermeye çalıştığımız buydu. Tüm simge sis-

temlerinde aynı anda hem “keyfi olan”ın hem de “hakiki olan”ın varlığını temel bir “hakemlik” işleminden yola çıkarak ele almak gerekiyor.

Daha önce de söylediğimiz gibi toplu öldürme, öncesinde yer alan isteri doruğuyla çarpıcı bir zıtlık oluşturan bir dinginlik getirmekte, düşünceyi en çok kıskırtan konuyla birlikte, düşünce için elverişli koşullar da ortaya çıkmaktadır. İnsanlar mucizeyi kalıcı kılmaya, yenilemeye çalıştıkları için, bir biçimde *düşünmeleri* gerekmektedir onu. Mitoslar, ayinler, akrabalık sistemleri, bu düşünme çabasının ilk verimleridir.

Simgesel düşüncenin kökeni dediğinizde, dilin kökeni de demiş oluyorsunuz: Her tür adlandırmanın kaynağı, şiddet ile barışın o şaşırtıcı dönüşümlülüğüyle tam bir *fort/da*.<sup>7</sup> İkame kurban mekanizması dilin doğmasını sağladıysa ve kendini de dilin ilk konusu olarak dayattıysa, dilin niçin önce kötü-iyi bağlantısını, tanrının tecel-

7 “Fort/da” deyiminin kaynağı, Freud’un, “Haz İlkesinin Ötesinde” başlıklı yazısında aktardığı bir gözlemi. Eline geçen nesnelere fırlatıp atan, nesne gözden yitmesinde “fort!” [Alm. “gitti!”] sözcüğünü andıran bir ses çıkararak, nesneyi arayıp bulduğunda ise “da!” [Alm. “geldi, işte!”] diye haykıran bir oğlan çocuğuna ilişkin bir gözlem bu. Çocuk, ucuna ip bağlı bir tahta makaradan oluşan oyuncakını da, sözcüğüyle arabayla oynar gibi sürükleyeceğine, ipini bırakmadan sallayarak kendi perdeli karyolasına atmakta, oyuncak görünmez olunca yine “fort!” diye bağırır. Sonra da makarayı geri çekmekte, makaranın görüldüğü anda da “da!” diye bağırır. Freud, çocuğun bu oyunu yinelemeyi sevdiğini, nesnenin gözden yitmesinden ötürü paniğe kapılmayıp, geri döneceğini kestirebildiğini, nesnenin geri dönmesinden bir tür güven ve tatmin duyduğunu saptamıştır. Freud, “tam anlamıyla yitme-geri dönme oyunuydu bu” diye yazar: “Genellikle bu oyunun yalnızca birinci bölümüne tanık olunur. Oysa burada oyunun asıl haz veren bölümü, çocuğun şaşmaksızın yinelediği ikinci bölümüydü. Dolayısıyla, oyunun yorumu çok açıktı. Böyle oynaması, çocuğun ulaştığı büyük bir kültürel aşamanın işaretiydi: Annesinin uzaklaşmasına karşı çıkmamak biçimindeki içgüdüsel vazgeçmeydi ulaştığı aşama; başka bir deyişle, karşı çıkmakla elde edeceği doyumdan vazgeçebilme başarısı.” –ç.n.

lisini, bu tecellinin anıldığı ayin geleneğini ve anımsatıldığı mitosları söyleyeceğini anlamak da zor olmuyor. Dil uzun zaman kutsala bürünmüş olarak kalır. Dolayısıyla, dilin uzun süre yalnızca kutsallığa ait, kutsallık tarafından bahşedilmiş gibi görünmesinin anlaşılır nedenleri vardır.

Kültürel anlamlandırmalar ister istemez bir keyfilik içerir, çünkü kusursuz simetrisinin egemen olduğu yerlerde uymazlıklar yaratmakta, aynı olanın bünyesi içinde farklılıklara yol açmakta, baş döndürücü şiddet salınımının yerine anlamlandırmaların istikrarını koymaktadır; bir yanda vebanın, bir yanda *baba katli* ile *ensestin* yer alması gibi. Hiçbir şeyle ayırt edilmez olmuşların arasında işleyişe geçen ayırım mekanizması kaçınılmaz olarak hile yapar. Etkili bir işleyiş için, tüm topluluğun farklılaştırılmış birliğini sağlamak için, hile yapması gerekir de. İnsanlar, yaşayan kültürün orta yerinde bu bilinmeyen mekanizmadan doğan anlamlandırmaların keyfilliğini fark edecek yetide değildir.

Ayırım, dışlama ve birbirine bağlama mekanizmaları kurucu sürecin ürünleridir. Bu mekanizmalar etkilerini önce kurucu sürecin üstünde gösterir ve dinsel düşünceyi üretir. Ancak, yalnızca dinsel konular değil, her tür düşünce aynı mekanizmalardan geçer. Bu mekanizmaları reddetme, hatta küçümseme gibi bir lüksümüz olamaz, çünkü bizde de başka mekanizma yoktur. Kaldı ki bu mekanizmaların o kadar da kötü olmadığını görmemiz gerekir. İlk sürecin dışındaki konulara uygulandıklarında, dolayım o ilk süreç bile olsa bu mekanizmaların ortaya gerçek farklılıklar çıkardığını, reel görüngüleri gerektiği gibi çözümlediklerini, hiç de görelî olmayan yığınla veriyi, sözelimi insanın oluşumuyla ilgili verileri bir araya getirdiklerini görüyoruz. Bu verileri bilimsel hakikatlere dönüştüren şey, yakın zamanlarda laboratuvarında *sınanabilir* olmaları değil. Bugün bilimselse bu veriler, demek ki her zaman öyleydiler. Demek ki bazı temel buluşlar *brikolajla* elde edilmiş olabiliyor.



Dinsel önermelerde hatanın hüküm sürdüğünde kuşku yok. Ancak, onlarda bile karşı karşıya olduğumuz şey, akılcı ve modern büyülenmenin algıladığı o mutlak içi boşluk, su katılmamış imgesellik değildir. İlkel dinler de bizim kendimizi kurtarmamız gereken çılgın heveslere, hayaletlere, fantasmalara teslim olmuş degillerdir. Yalnızca, ikame kurban mekanizmasını saptama başarısını göstermiyorlardır, tıpkı bizim gibi. Bizleri kendi düşüncemize çok benzeyen ilkel düşünceyi kendimizinkinden son derece farklı bulmaya iten de aynı başarısızlık ve iki düşüncede ortak olan özelliştir. İlkel küçümsemek, sürüp giden ilkelikten, yani ikame kurbanına karşı sonsuzca uzatılmış bir yanlış anlamadan başka bir şey değildir.

Kurucu sürecin bizim yaşamımızda görünürde yok oluşluğuna karşılık ilkel yaşamda ön planda bir rol oynaması, gerek yaşamımızda gerekse bilgi dağarcığımızda çok şey değiştirse de, tâbi olduğumuz ve bizi gerek kendi şiddetimizden, gerekse bu şiddete ilişkin bilgidan korumayı sürdüren temel yanlış anlayışımızda hiçbir değişiklik yapmıyor. Biraz yakından baksak bizi aydınlatacak olan her şeyi fantasma diye nitelememizin nedeni, sürüp giden ilkeliktir. Yanlış dediğimiz şeyin, dinsel düzlemde bile kaba bir hatadan çok başka bir şey olduğunu kabul etmemizi önleyen o ilkeliktir; o yanlış, insan türünün kendi kendisini yok etmesini önlemiştir.

İnsanlar belki de ikame kurban mekanizmasına hâlâ, belirttiğimizden daha da bağımlıdır. Şiddet karşısındaki vazgeçilmez korunmadan sonra, gerçekliği ele geçirme itilimini ve tüm düşünsel zaferlerinin aracını da o mekanizmaya borçlular. Simgesel düşüncenin mitleri, ipek böceğinin ördüğü kozaya benziyor. Böyle bir sığınak olmasa hiçbir gelişme sağlama alınamayacaktır.

İlkel kültürlerdeki büyük keyfiliği açıklamak için, kurucu hakemliğe bizlerden daha yakın olduklarını ve bu yakınlığın onlarda daha az olan tarihsellikten kaynaklandığını varsaymamız gerekiyor. Bu ilk hakemliğin topluma bol gelip çok fazla farklılık yarattığını

düşünebiliriz. Tarihsel toplumlar, bize belki zayıf birer resmini sundukları her kargaşa ve karışıklık döneminden sonra bir tür tam geri dönüş yapıp katı ve donuk bir biçim içinde adamakıllı bölümlenmekte ve hareketsizleşmektedirler. Bu benzetmeyi fazla abartmamak için diyebiliriz ki karmaşık ve iç içe bölmelere ayrılmış, ayinin ve akrabalığın dilini yinelemekle yetinen kültürler, sistemli yönün daha silik olduğu hareketli toplumlara göre, düzenleyici darbelerin ilk etkisinin daha *yakınındadırlar* (burada yakında olmayı salt zamansal değil, duygusal bakımdan da anlamak gerekiyor). Katı ve genelleşmiş farklılık, istikrarın anasıdır, doğru; ama genel olarak düşünsel serüvene, özel olarak da kültürün kökenlerine ilişkin arayışlara elvermediği de açıktır.

İnsanların kendi kültürleriyle ilgili keşiflere girişmeleri için, katı ayinsel kuralların yerlerini düşüncenin kıvraklığına bırakması, düşüncenin ise dinsel inanca ait mekanizmaları o inançta bulunmayan bir esneklikle kullanması gerekir. Kültürel düzen çözülmeye başlamış olmalı, farklılık fazlalığı erimeli, ancak, bu erime, yeni farklılıklar yaratacak yoğunluktaki bir şiddete de yol açmamalıdır. İkel toplumlar, bilemediğimiz nedenlerle, bu koşullara hiç uymuyor. Şiddet döngüsü bir başladı mı öylesine bir hızla tamamlanıyor ki, kendi kendisiyle ilgili önemli keşifler yapma fırsatını neredeyse hiç bulamıyor.

Batılı ve modern toplumu ise tam tersine, son gözlemlerin de düşündürdüğü üzere, olağandışı genişlik ve uzunluktaki bir eleştiri döngüsüyle tanımlayabiliyoruz. Diyebiliriz ki modern toplumun esası, her seferinde daha ağırlaşmış bir kurban bunalımının orta yerinde, kuşkusuz pek çok endişe ve gerilim işaretiyle birlikte, önce doğa bilimlerinin, sonra kültürel adlandırmaların, en sonunda da bizzat kurucu hakemliğin önünde açılan görülmemiş yeni buluş olanaklarını sürdürme yetisidir.

Bizim akrabalık sistemimizin ilkel toplumlara oranla gösterdiği

yoksulluk kendi başına bir bunalım ögesi oluşturuyor. Batı hep bunalım içinde ve bu bunalım durmadan büyüyüp derinleşiyor; budunbilimsel temelleri dağıldıkça Batı'nın o kendine özgü özgüllük yoksunluğu da artıyor. Bizden önceki Batılı toplumlarda da geniş anlamıyla bir insanbilim merakı vardı. Modern topluma yönelik olarak bizde ve çevremizde yükselen eleştiri çığırından çıktıkça bu merak da gitgide daha dayatıcı bir duruma geliyor.

Bugünkü bunalım, bilginin tüm yönlerine, polemik yapısına ve ilerleme ritmine de komuta ediyor. İnsanbilim merakımızı bize aşılıyan, Batılı toplumun genel niteliği. Bunalım arttıkça merak da artıyor; tıpkı tragedyaadaki bunalım ağırlaştıkça Oidipus'un araştırmalarının da artması gibi. Bunalım bize araştırmanın tüm aşamalarını, art arda gelecek buluşları, kuramsal varsayımların birbirinin yerini hangi sırayla alacağını dayatabilecek nitelikte. Biçimsel anlamıyla araştırma söz konusu olsun ya da olmasın, köklü bir tarihsellik her alanda tüm bilme önceliklerini belirliyor.

Her kültür gibi bizimki de kenarlardan ortaya doğru aşınıyor. Geliştirilmekte olan toplumsal bilimler bu yıpranmadan akılcı, sistemli bir biçimde yararlanıyor. Nesnel bilginin konusu durumuna gelenler hep bozulma sürecinin kalıntıları. Bu çerçevede, akrabalık kuralları (yasaklardan çok, pozitif kurallar) ve daha genel olarak da anlamlandırma sistemleri, yapısal budunbilim içinde pozitif bir bilme sürecinin konusu.

Yapısal budunbilimin belirgin özelliği, pozitif kurala ağırlık vermesinde yatıyor. Yasak ile kural aynı konunun iki yüzünü oluşturuyorsa, bunlardan hangisinin asıl yüz olduğunu sormak gerekir. Lévi-Strauss bu soruyu açık olarak soruyor ve karan kural lehine veriyor: "Dışevliliğin değeri, negatiften çok, pozitifdir ... Dışevlilik, ötekinin toplumsal varlığını kesinliyor ve ... içevliliği ancak biyolojik aile dışındaki gruplarla olan evliliği başlatmak ve öngörmek için yasaklıyor: Kuşkusuz, kan hısımlarıyla olan evliliğe biyolojik tehlike

atfedildiğinden değil, evlilikten toplumsal bir yarar doğduğundan.” (*Structures élémentaires*, s. 595)

Lévi-Strauss'un yapıtının, bırakınız “ensest tutkusu”nun damgasını taşımayı, bu sorunla ilgili tutkulara son verme tarzıyla dikkat çektiğini kanıtlamak için, tüm yapıtlarının içeriğinden başka, en kısası bile yeterli olacak netlikte on beş, yirmi cümle aktarmak olanaklı:

Yasağı tam olarak yasak gibi, yani negatif yönüyle değil, tersiyle algılamaktadırlar; bilinçlerde var olan tek özelliğin, pozitif bir zorunluluğun sadece tersidir yasak...

Evlilik yasakları, ikincil ve türev niteliğindedir. Bu yasakların, belirli kişilerle evliliğe yöneltme işlevi, yasaklama işlevlerinden önce gelir. Yerlilerin bu konudaki kuramı çağdaş kuramlardan nasıl da daha uzak görüşlüdür! Kız kardeşte, annede, kendi kızında, saf dışı bırakılmalarını gerektiren hiçbir özellik yoktur. Ensest, ahlak açısından suç oluşturmadan önce, toplumsal açıdan suçmadır. ...

Ensest, babayla, kız kardeşe ya da kendi kızıyla evlenmeyi yasaklayan bir kural olmaktan çok, anneyi, kız kardeşi ya da kızını başkasına verme zorunluluğu getiren bir kuraldır. (*Structures élémentaires*, s. 596)

Bu öncelik sorununu biz daha önce, Lévi-Strauss'la ters yönde sonuca bağlamıştık: Öncelik, yasaktır. Yasağın önceliğini dayatan, önerdiğimiz çözümün bütünüdür. Pozitif değiş tokuş ise yasağın tersinden başka bir şey değildir: Erkekler arası rekabetten kaçınmaya yönelik bazı “kaçınma tabuları” veya manevralar. İçevliliğin getirdiği türden karşılıklı konumlanmalar nedeniyle dehşete kapılan erkekler, geriye doğru çekilip kendilerini dışevlilik değiş tokuşunun o rahat karşılıklı konumlanmasına bırakmışlardır. Uyum içinde çalışan bir sistemde, tehditler ortadan kalktıkça kuralın pozitif yönünün öne çıkmasına şaşılmalıdır. Evlilik kuralları, dayandıkları ilke açı-

sından, klasik komedilerde kişilerin kıskançlık ya da aşk kırgınlığı gibi dansa tünden yabancı olumsuz duyguların etkisi altındayken de ister istemez yaptıkları kurallı ve geometrik dans figürlerine benzemektedir.

Lévi-Strauss, enest fobilerinin ve en azından kültürel görüngü olarak birer *bunalım* belirtisi oluşturan ilgili duyguların rolünü küçümsemekte haklı kuşkusuz. Ne var ki bu durum yasakların önce gelmesini önlemiyor. Yasaklar önce gelirse bizim toplumumuzu evrensel budunbilim panoramasına yerleştirmemiz olanaksızlaşır-  
dı.

Yasakları değil de kuralı temel öge kılarırsak, insanlıktan bir toplumu (pozitif kuralları dışevlilik çerçevesindeki yasakla sınırlı olan bizim toplumumuzu) söküp atmış oluruz. Yapısalcılık, toplumumuzun hiç de tek olmadığını öne sürüyor; ne var ki, kurala ağırlık vermek yoluyla da bu topluma son çözümlemede inanılmaz ve mutlak bir tekillik atfediyor. Bizim toplumumuzu en alta koymaya çalışmak, aynı zamanda, son çözümlemede kutsaldan kaynaklanan bir özdeşleme süreci aracılığıyla, en üste koymak oluyor. Bizi diğer insanlarla bir tutmak için Lévi-Strauss'un öncelik sıralamasından vazgeçip toplumumuzun *görelî* tekilliğine razı olmak gerekir.

Lévi-Strauss neden kurala öncelik veriyor? Akrabalık yapılarının sistemleştirilmesini sağlayan yöntemi keşfediyor yazar. Bir budunbilim dalını izlenimcilikten koparıp alabiliyor. Her şey üstü örtülü biçimde bu amaca adanmıştır. Yasakların sisteme göre önceliği, budunbilimin budunbilimci tarafından yapılan seçimini dile getirmektedir. Dolayısıyla, epey neden sayılabilir ama, sonuçta bu nedenlerin tümü gelip, bilginin gelişmekte olan tarihselliği nedenine dayana-  
caktır. İlk olgunlaşan, pozitif kuraldır. Yapısalcılığın momentî, sistemlerin her yerde yıkılmakta olduğu momenttir. Bilgi bu yıkıntıları temizlemelidir ki yasaklar, kumların altında yatan kayalar gibi açığa çıkıp yeniden ve bu kez asıl içeriğiyle kendini dayatabilsin.

Yasakların önce geldiğinin kanıtı, aynı zamanda en sonda gelmeleri, sistemin ortadan kalkmasına karşın bunalımın en yaşamsal ânına kadar varlıklarını sürdürürebilmeleridir. Yasaklar gizlendikleri gölgeden henüz hiç çıkmadılar. Temel farklılıkları koruyan ve günümüzdeki ihlal farfaralıkları içinde de sürüp giden bir kurbansal düzlemde, geride durmaktadırlar.

Şimdiye değin, yasaklardan hareket ederek kültürün kökenine ve esasına erişmek yönündeki çabaların tümü başarısız kaldı. Başarısız kalmadıkları noktada da verimsiz oldular, anlaşılamadılar. Bu durum en başta *Totem ve Tabu* için geçerlidir. Freud bu yapıtında yasakların dışevlilik kuralından önce geldiğini açıkça kesinler. Lévi-Strauss'un benimseyeceği yaklaşım, Freud'un düşündüğü ve kesin bir biçimde reddettiği bir yaklaşımdır: “[E]gzogamik cinsel kısıtlamaları, yasa koyucu niyetlere bağlamakla, bu kurumların hangi nedenlerle kurulmuş oldukları açıklanamaz. Bizzat eğzogaminin kökü olarak düşünülmesi gereken *incest* korkusu, son tahlilde, nereden gelmektedir?”<sup>8</sup>

Yasaklar önceliklidir ama, görüldüğü üzere bu öncelik hep “fobi” çerçevesinde düşünülmektedir. Yasakların kökenini yeni keşifler bağlamında sorgulamak için bir “Freud’a dönüş” hareketi gereklidir, ancak, yapısalcı perspektiften de vazgeçmeden.

Jacques Lacan ile çevresindekilerin “Freud’a dönüş” sloganını benimsedikleri sıralar yapmaya çalıştıklarının da bu olduğu anlaşılıyor. Esasa değgin bir girişim bu, ve tasarlanmış olması bile önemli. Ne var ki, “Freud’a dönüş”ten psikanalize dönüşü anlamaları nedeniyle, bize kalırsa, başarısızlığa yazgılı bir çaba.

Lévi-Strauss ilksel aileyi akrabalık sisteminden hareketle düşünmek gerektiğini gösterdi. Bu yöntembilimsel altüst etme işleminin geçerli olması için, önceliğin sisteme değil, yasaklara verilmesi gere-

<sup>8</sup> *Totem ve Tabu*, s. 169.

kir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere yasakları aileye bağlı olarak değil, aileyi yasaklara bağlı olarak düşünmek gerekir. Temel bir yapısalılık varsa o da bu noktadadır ve dolayısıyla psikanalizin yapısalıcı yorumu diye bir şey yoktur. Son iki bölümdeki çözümlenmelerle bunu göstermeye çalıştık. Yapısalılıkla psikanaliz arasındaki her tür yüzleşme, psikanalizin parçalanıp dağılmasının yanı sıra temel Freudcu sezgilerin serbest kalmasını getirecektir peşinden. Bu temel sezgiler, *Totem ve Tabu*'daki özdeşleşme taklitçiliği ve kolektif öldürmedir.

Lacan ise tam tersine psikanalizin büyük kavramlarına, özellikle Oidipus karmaşasına dönüyor. Lacan'ın bu karmaşayı her tür yapılanmanın, her tür simgesel düzen başlangıcının nedeni kılmak istediği anlaşılıyor. Oysa hangi salçayla hazırlarsanız hazırlayın, Freudcu anlayışın kesinlikle olanak vermediği bir şey bu: Hem Freud'un en küçük bir sözüne bile bağlılık savında bulunup hem de karmaşayı tanımlayan tüm metinlerin örtük bir biçimde saf dışı bırakılmasına kadar gidiyor. Üstelik haksız bir biçimde, çünkü bu metinleri dolduran ve hiç de "Oidipusçu" olmayan sahici sezgiler gözden kaçırılıyor böylelikle.

Freud'da bu metinlerin ve aynı türden daha başka başka metinlerin dışında, Oidipus karmaşasına evrensel bir *deus ex machina*<sup>9</sup> rolünün atfedilmesini haklı kılan hiçbir şey bulunmadığı unutulmamalı. Eğer ustanın metinleri, o metinlerin net ve tutarlı bir düzeltisi ya da herhangi bir budunbilimsel yorum temel alınmayacaksa o zaman "Oidipus karmaşası"nı, çok inceltilmiş, Mallarmévari ve son çözümlenmede de anlaşılmasız bir biçimde de olsa her şeyin "kralı ve babası" olan bir görüngü saymakta neden hâlâ ayak direndiğini anlamak güçleşiyor.

<sup>9</sup> "Deus ex machina": Gelip tüm sorunları çözen tanrı. -ç.n.

Daha en başta görülebilen bu temel başarısızlık elbette her yere yansıyor. Yazık, çünkü çağdaş dünyada çoğalan ve genellikle farkına varılmayan ayna etkisi, burada yakalanıp gözlemlenebilir durumda. Ne var ki bu etkiler “imgesel” olarak tanımlanıp bir narsisizm kuramına, başka bir deyişle her yerde kendi yansımalarını aradığı ileri sürülen bir arzuya bağlanıyor. Bize göre, gerek Freudcu narsisizm, gerekse onun XIX. ve XX. yüzyıl edebiyatındaki karşılığı olan narsisizm, nesnesini ele geçirmek için her zaman kendi kusurlarını gizlemek gerektiğini, gerçekte umutsuzluk içinde *öteki*'nde aranan o harika özerkliği zaten elinde bulunduruyormuş gibi yapmak gerektiğini artık öğrenmiş bir arzunun prim verdiği bir mittir. Narsisizm, hakikatin tersine çevrilmesidir. Aynı olanın çekici, *bambaşka* olanın itici geldiği ileri sürülüyor; oysa gerçekte, *bambaşka* olan çekici gelmekte, aynı olan düş kırıklığı yaratmaktadır. “Aynı sayılan” ya da “başka sayılan” demek daha doğru olur belki, özellikle de taklitçilik şiddete dayalı karşılıklı konumlanma döngüsüne kapanıp artık hasmından başka bağlanacak biri kalmadığında; böyle bir durumda taklitçiliği yalnızca önüne çıkan engel alıkoynabilecektir.

Yapılandırmaların anahtarını aramamız gereken yer, hâlâ toplumun birliğinin somutlaştığı aşkınlıkları çözen, silen, yok eden ve böylelikle insanları yeniden sonu gelmez şiddet *taklidine* götüren öge değil, o aşkınlıkların kendisidir. Modern dünyanın süregelen bunalımı elbette bazı yeni Freudcu görüşlere kısmi, dolaylı, görelî bir hakikat kazandırıyor; ne var ki bu durum, projenin bir bütün olarak her şeyi sistemli bir biçimde tersinden ele aldığı gerçeğini değiştirmiyor. Freudcu proje, eşzamanlı yapıların kavranmasını bile sağlamıyor. Gerçek bir kavrayış olsa, kendi ötesini ve onunla birlikte *Totem ve Tabu*'nunki gibi bir girişimin isabetini de açığa vururdu. Biçimciliğe olan dogmatik bağlılık her zaman biçimi tam olarak okumada yetersizlik anlamına geliyor. Ya psikanalize sadakat gösterilip akrabalık düzeni açısından Lévi-Straussçu devrimin berisinde kalı-



nacaktır, ya da psikanalizden vazgeçilerek bu devrim yasaklarla birleştirilecek ve köken gerçek bir sorun olarak yeniden ortaya çıkarılarak *Totem ve Tabu*'nun başlattığı girişim yeniden şantiyeye dönüşürülecektir.

Düşünce, ilerleme kaydettiği her dönemde olduğu gibi günümüzde yine hasta. *Canlı* kaldığı çok az sayıdaki yerde, yadsınması olanaksız patolojik belirtiler gösteriyor. Bir çemberin içine, Euripides'in tragedyasında yazdığı çemberin içine kapanmış durumda. Çemberin dışında durmak istedikçe gitgide daha içine dalıyor. Yarıçap küçüldükçe düşünce de gitgide küçülen çemberin içinde, saplantı çemberinin içinde, hız kazanıyor. Ancak, bir yığın pısrık anti-entelektüelin sandığı gibi düz saplantı diye bir şey yok. Düşünce, içinde bulunduğu çemberden, dışarı çıkarak kurtulamaz; delirmemeyi başarmak koşuluyla, merkeze ulaşarak kurtulur ancak.

Düşünce şimdilik merkez yok savını ileri sürerek çembere egemen olmak için dışarı çıkmaya çalışıyor. *Yenilikçi* girişimdir bu; hep mitin merkezinden kaçmak için düşüncesini arıtmak ister; oysa kaçabilse tümüyle insanlıktan çıkacaktır. Kuşku her yanını kapladığından, hep "bilimsellik katsayısı"nı güçlendirmeye çalışmaktadır. Temellerin sallandığını görmemek için, gayet itici teoremlerle donatır kendini. Anlaşılmaz kısaltmaları çoğaltır. Hâlâ anlaşılabilir bir varsayımına benzeyen ne varsa saf dışı eder. Cesaretini kırdığı son namuslu kişileri de kutsal avlulardan acımasızca kovar.

Düşünce merkeze ulaştığında, bu son sözünü ettiğim kurban ayinlerinin ne denli boş olduğunu kavrayacak. Mitik düşünce ile mitleri eleştiren ve kökenlerine doğru giden düşünce arasında temelleri bakımından fark olmadığını görecek. Bu, modern düşüncenin, mitik etkiden hiçbir zaman tümüyle arınmasa bile ilkesi açısından kuşkulu olduğu anlamına gelmez; mitlerin kökenlerine doğru gidişin *gerçek* olmadığı anlamına da gelmez. Yeni bir dil icat etmek gerekmiyor, endişelenmeyelim. "Araştırma," ulaşmak içindir, hata-

lar sonsuza dek sürmez. Gün günden, şunu düşünmek kolaylaşıyor, hatta belki düşünmemek zorlaşıyor: Hakikati hâlâ gizleyen kurban-sal perdeler durmadan yıpranmaktadır; bizim onları güçlendirmek ve yeniden kabul etmek yönündeki uzlaşmaz çabalarımız yıpratmaktadır onları. Biraz belirli bir birikim sürecinin işliyor olması, biraz tartışma sonuçlarının özenle depolanıp sistematikleştirilerek ak-la uygun duruma getirilmesi, biraz da pozitif bilginin inşa ettiği Babil Kulesi'nin göğe yükselmesi, ama özellikle de bu kulenin yıkılmakta olması nedeniyle, araştırma sonuca varmak üzeredir. Kule yıkılmaktadır, çünkü artık şiddetin bütün bütüne açığa vurulmasını hiçbir şey durduramaz; eskiden kurucu mekanizma ile hakikati bas-kılama mekanizmasının etkili olmasını sağlayan ve artık dev boyut-lara ulaşan serbest hareket olanaklarından bizzat insanların müda-halesi sonucu yoksun kalan şiddetin kendisi bile. Batılı Oidipus'un kendi kendisi için kurduğu tuzak tam da araştırmanın sonuca ulaştığı anda kapanmaktadır, çünkü tuzak gerçekte *araştırmanın* ta kendisidir.

Artık şiddet hepimizin üstünde, teknolojik silahlanma denen dev ve korkunç biçimiyle, açıktan hüküm sürüyor. "Uzmanlar," gözlerini hiç kırpmadan, en doğal bir şeyden söz edercesine, tüm dünyayı görece uslu kılanın bu silahlanma olduğunu söylüyor bize. Batı dünyasının kurnazlarınca uzun zaman alay edilen ve yanlış bi-linen ölçüsüz şiddet, modernliğin ufkunda beklenmedik bir biçim içinde yeniden ortaya çıkıyor. Eskiden tanrısal bir iş olan mutlak in-tikam, bilimin kanatları üstünde taşınarak, hassasiyetle ölçülüp bi-çilmiş olarak, geri dönüyor. Bize deniliyor ki küreselleşen (tüm in-sanlığı bir araya getiren ya da yarın getirecek olan) toplumun kendi kendisini yok etmesini önleyen budur.

Gitgide daha çok açıklık kazanan nokta şu: İnsanlar, şiddetin ya da bir meşale gibi taşıdıkları hakikatin baskısı altında, ilk kez bu ay-nı şiddet ve bu aynı hakikatle yüz yüzeler. İlk kez açık ve tam anla-

mıyla bilimsel bir seçiş karşısındalar: Tümüyle yok olma ile şiddeti tümüyle reddetme arasındaki seçiş.

Bu dikkate değer olayların insan bilimleri denen bilimlerdeki kuşku götürmez ilerlemenin örtüşmesini, bilginin ikame kurbanı ve her tür insan kültürünün şiddete dayanan kökenlerine doğru yavaş ama kararlı bir biçimde tırmanmasını sağlayan, herhalde rastlantıdan daha fazla bir şeydir.

**B**udunbilimdeki yapısalcılık her yerde farklıları saptamaya çalışıyor. Her şeye yüzeyden bakıldığında yapısalcılık yalnızca daha eski bir budunbilimin, hiçbir yerde farklılık görmeyen Lévy-Bruhl'ün düz antitezinden ibaretmiş gibi görünebilir. Mitosların ve dinsel inancın bazı yönlerinde "ilkel zihniyet"i keşfettiğine inanan Lévy-Bruhl, sözgelimi Avustralya aborijinlerinde, farklılıkları ayırt etmek konusunda süregelen bir yetmezlik olduğunu ileri sürüyordu. Lévy-Bruhl'e göre aborijinler kangurularla insanları birbirinden şöyle böyle ayırt edebiliyordu, o kadar. Yapısalcılığın buna yanıtı, kangurular söz konusu olduğunda Avustralyalıların budunbilimcilere öğretecekleri epey şey olduğu yönünde.

Bazen XX. yüzyıl budunbilimi ile estetik kuramlarının ve genel olarak modanın durumu birbirine benziyormuş gibi geliyor insana. Birtakım mistik şaşkınlıkların dumanları içinde yitip gitmiş olan Lévy-Bruhl'ün ilkelerini, yapısalcılığın satranç oyuncuları izliyor: Paul Valéry'nin *La Jeune Parque/ Genç Parque* şiirini düzenlemedeki ustalığı kadar usta yaptakılar vb. Bu aşırı uçlar arasında, gitgide verimsizleşen, ama gerçekte hiçbir zaman çok değişmeyen değişme yarınsamalarının peşinde gidip geliniyor.

İlkel düşüncenin iki kutbu olduğu doğrudur: Farklılık ve farksızlık. Her zaman, bu iki durumdan yalnızca birine bağlı kalınır ve diğerinin çevresinde olup bitenler sistemli bir biçimde reddedilir. Ancak, budunbilimde bu dönüşümlülük yinelemeden ibaret değil.

Lévy-Bruhl ile yapısalcılığı aynı düzlemde ele alamıyoruz, çünkü farklılaşmış yapıların, kutsal olanda bulunmayan ya da yalnızca görünürde bulunan somut bir özerkliği, metinsel bir gerçekliği var. Yapısal çözümleme her şeyi yorumlayamıyorsa da, yorumladığını iyi yorumluyor; Lévy-Bruhl'ün yapının ulaşamayacağında kuşku bulunmayan, bağımsız bir bilimsel değeri var yapısal çözümlemenin.

Neden böyle? Çünkü kutsal olan, öncelikle farklılıkların şiddet yoluyla yok edilmesini konu edinir; oysa farksızlık yapının içinde farksızlık olarak ortaya çıkamaz. Olsa olsa, II. Bölüm'de gördüğümüz üzere, yeni bir farklılık kılığına girerek çıkabilir ortaya; belki belirsiz bir farklılıktır bu, ikili, çoklu, fantastik, canavarca, ama her şeye karşı anlamlı. *Mythologiques*'te canavarlar, sanki hayvan türlerinden biriymiş gibi tapirlerin ve yabandomuzlarının yanında gösteriliyor. Bir anlamda öyleler de. Çünkü mitoslarda şiddetin anlam üretici ve anlam yıkıcı rolü kılık değiştirmiş ve gizlenmiştir. Mitosun kendi kökenini anlatan yönü de ancak bilmecemsi bir anıştırma dokusu halindedir. Yapısalcilik bu bilmeceye nüfuz edemez, çünkü yalnızca ayrımsal (farklılık içeren) sistemlerle ilgilenir; çünkü dar anlamda, doğrudan gözlemlenebilen sistemler yalnızca ayrımsal olanlardır.

Anlamın "sağlığı yerinde" olduğu sürece, kutsal ortalıkta yoktur, yapının dışındadır. Yapısal budunbilim, yolunun üstünde kutsala rastlamaz. Yapısalcilik, kutsalı görünmez kılar. Bu durum için yapısalcılığı suçlamamak gerekir, çünkü sahici bir ilerlemedir burada söz konusu olan. İlk kez eksiksiz ve sistematik bir biçimde gerçekleştirilmiş bir ilerleme. Yapısalcilik, ideolojik açıdan yan tutsa bile, böyle bir yan tutmanın sonucu olarak elde edilmiş değildir. Kutsalın keşfedilmesinde negatif ama vazgeçilmez bir uğraktır, çünkü onun sayesinde eskinin içinden çıkılmaz karşıklığından kurtulma olanağı doğmuştur. Yapısalcilik sayesinde, anlamın (yapının) sonluğunu, her türlü farklılığın içine aktığı ve içinden çıktığı tükenmez

kaynak olan kutsalın sonsuzluğundan ayırt etmek olanaklı hale gelmiştir.

Artık, kültürel düzenin işlemediği (iş görmeye başlamadığı ya da işlemez olduğu) yerlerde kutsalın tek başına hüküm sürdüğünü biliyoruz. Yapı üstünde de hüküm sürüyor kutsal: Yapıyı doğuruyor, düzenliyor, gözetliyor, süreğen kılıyor ya da tam tersine bozuyor, başkalaştırıyor, kötüyü gitmesine neden oluyor ve kendi küçük karpisleri uğruna yok ediyor. Ancak, yapının içinde başka her yerde var olduğu anlamda var olmuyor.

Yapısalcılık tüm bunları açık bir duruma getirir ama dosdoğru söyleyemez, çünkü kendisi de eşzamanlılığın tutsağı olarak yapının içinde kapalı kalmakta ve bir değişikliği, şiddet açısından ya da şiddetten duyulan korku açısından algılayamamaktadır. Yapısalcılığın aşamadığı bu sınır ona kutsalın yok olmasını olağan göstermektedir. "Kutsal nereye gitti?" sorusunu soracak olanlara yanıt verecek durumda olmadığı gibi, kendisine ikili zıtlıkları kötüyü kullandığı suçlamasını yöneltecek olanlara yanıt verecek durumda da değildir, çünkü vereceği yanıt, bir çatışmada hiçbir zaman ikiden çok uzlaşmaz taraf bulunmaz, biçiminde olmak zorundadır: Üçüncü biri ortaya çıkar çıkmaz, diğer ikisi ona karşı birleşecek ya da o diğerlerinden biriyle anlaşacaktır.

Yapısalcılığın sınırlarını aşabilmek için, kuşkulu anlamların üstünde durmak gerekiyor: Hem anlam fazlalığı olup hem de yeterince şey anlatmayanlar, örneğin, ikizler, hastalıklar, her türden bulaşma, salgın, anlamın açıklanamaz bir biçimde tersine dönmesi, büyümeler ve küçülmeler, urlar ve deformasyonlar, canavar olan ve tüm biçimleriyle fantastik olan. Kuşkusuz, cinsel ve diğer ihlalleri, şiddet edimlerini ve istisnaları unutmadan; özellikle de bir topluluğun açık oybirliği karşısında ortaya çıkan istisnaları.

Lévi-Strauss'un *Le Cru et le cuit/ Çiğ ve Pişmiş*'inin daha ilk sayfalarından itibaren mitosların oluşum işaretlerinin çoğaldığı görül-

yor: ensest, intikam, bir erkek kardeşin ya da bir kayınbiraderin ihaneti, kolektif başkalaşım ve yıkımlar; ardından kurucu edimler ve yaratma edimleri geliyor ve tüm bunlar zulme uğramış kültürel kahramanlara atfediliyor.

Bir Bororo mitosunda (M 3) güneş bütün bir köye, ırmağın üstündeki fazlasıyla dayanıksız yaya köprüsünden aynı anda karşıya geçmeleri emrini verir. "Bacakları gövdesini çekmediği için yavaş yürüyen" kültürel kahraman dışında herkes ölür. Kahraman, kurbanları farklılaşmış olarak yeniden canlandırır: "Girdaplara kapılanların saçları kıvrırcık ya da dalgalı oldu; durgun sulara boğulanların saçları ise düz ve ipek." Kahraman, kurbanları ayrı gruplar halinde, seçmeli olarak geri getirir. Bir Tenetehara mitosunda (M 15), vaftiz oğlunun kendi akrabalarının köyünden kovulduğunu görünce çok kızan kültürel kahraman Tupan, oğluna buyruk verir: "Tüy toplayıp köyün etrafında biriktir. Yeterince tüy birikince Tupan bunları ateşe verir. Ateş çemberinin içinde kalan köy sakinleri bir oraya bir buraya koşturur, ama bir türlü kaçamazlar. Çılgınlıkları azar azar homurdanmaya dönüşür, çünkü çeşitli yabandomuzlarına dönüşmüşlerdir; ormana kaçmayı başaranlar ise günümüzdeki yabandomuzlarının atalarıdır. Tupan, vaftiz oğlu Marana'yı domuzların efendisi yapar."

Bu mitosun ilginç bir çeşitlemesinde kültürel kahraman, "bulutların arasına tütün dumanı püskürtür. Köylüler şaşkına döner ve yerlerin göklerin yaratıcısı onlara 'yemeğinizi yiyin!' diye bağırduğunda cinsel ilişkide bulunun buyurduğunu sanıp alışılmış homurtuları çıkararak sevişmeye koyulurlar. Tümü de yabandomuzuna dönüşür."

Burada tütünün ve genel olarak uyuşturucunun, şaman geleneğinde ve daha başka yerlerde kazandığı "mistik" anlam gayet iyi görülüyor. Tütünün etkisi kurban bunalımının verdiği baş dönmesini güçlendiriyor. İlk mitostaki "bir oraya bir buraya koştur[ma]" biçimi

mindeki şiddete dayalı karşılıklı konumlanmaya, ikinci mitosta, anlamlamanın açıkça yitirilmesinden ileri gelen cinsel yakınlaşma ekleniyor.

Lévi-Strauss burada kurban bunalımını görmüyorsa da, anlam oluşturma ya da yeniden oluşturma olgusunu çok iyi görüyor: “Karşılaştırdığımız mitosların, kesintisiz nicelikten ayrışık niceliğe geçiş sorununa özgün birer çözüm önerdiği açık.” (s. 61) Demek ki gerçekten de anlam üretme mekanizmalarıdır burada söz konusu olan, çünkü, “hangi alanda olursa olsun, anlamlama sistemleri ancak ayrışık nicelikten hareketle oluşturulabilir.” (s. 61)

Ne var ki Lévi-Strauss anlam üretimini her zaman salt mantıksal bir sorun olarak, bir simgesel dolayımına edimi gibi algılıyor ve böylece şiddetin rolü gizlenmiş olarak kalıyor. Bu role işaret etmemizin nedeni yalnızca mitosun “duygusal” yönünü, korkulu ve gizemli yönlerini anmak değil; mantık ve anlamlama da içinde olmak üzere tüm açılardan başrol şiddetin işleyişine ait olduğu için bulmamız gerekiyor onu. Tüm mitik izlekler onunla bağlantılı: Yapıyı gözden yitirmeksizin mitosun kökenini ve temel işlevini bulabildiği için tüm izlekleri bu kez gerçekten üç boyutlu olan bir yorumda bütünlüştirebildiğinden, tümüne de mutlak bir tutarlılık getirebilecek olan yalnızca o.

İlk bölümlerde Yunan tragedyasından hareketle geliştirdiğimiz çözümleme yöntemi buraya kadar yalnızca, o tragedyalarda ilk çözümünü bulduğumuz mitosları çözmemize yaradı; en azından, az çok geliştirdiğimiz örnekler için durum bu. Okumakta olduğunuz bölümü bitirmeden önce, söz konusu yöntemin Yunan tragedyası ve mitolojisi dışında da etkili olduğunu göstermeye çalışacağız.

Son iki bölüm hiç değilse kısmen enest yasaklarına ve yine varsayım gereği kurucu şiddete bağlanmış olan evlilik kurallarına ayrılmış olduğundan, böyle bir kökeni ve varsayımın bütününe doğru-

layan bir mitos bulmak ilginç olacak. Çözümleyeceğimiz mitos, Pasifik'in Kanada kıyılarında yaşayan Tsimshian Yerlilerine ait.<sup>10</sup>

Genç bir prens, amcasının kızına âşık olur. Kız, kibirli bir zalimlikle prensten yüzünü kesip çirkinleştirerek aşkını kanıtlamasını ister. Genç adam sırayla sol yanağını ve sağ yanağını keser. Prenses ise çirkinliğiyle alay ederek reddeder onu. Umutsuzluğa kapılan prens, ölümden başka hiçbir şey düşünmeyerek kaçıp gider. Sonunda, *Biçimsizlerin Efendisi, Veba Reisi*'nin bulunduğu yere ulaşır. Reis'in, tümü de sakat olan çok sayıda nedimi vardır; onlarla temastan kaçınmak gerekmektedir, çünkü iltifatlarına karşılık vereni kendilerine *benzetmektedirler*. Prens de onlardan kaçınır. O zaman Veba Reisi onu eskisinden daha yakışıklı yapmayı kabul eder. Müşteriyi kaynatmak üzere sihirli bir kazana atarlar. Kazandan yalnızca bembeyaz ve temizlenmiş kemikler çıkar. Reis'in kızı bu kemiklerin üstünde birkaç kez zıplar. Prens, göz kamaştırıcı bir güzellikle yeniden canlanır.

Şimdi yeğenine âşık olma sırası prensese gelmiştir. Ondan yüzünü çirkinleştirmesi talebinde bulunma sırası da prense. Prenses yüzünün iki yanını da keser ve prens onu beğenmeyerek reddeder. Güzelliğine yeniden kavuşmak isteyen genç kız da Veba Reisi'nin kapısını çalar, nedimler onu da çağırır ve o nedimlerin çağırısına karşılık verir. Bu sakat insanlar o zaman talihsiz prensesi kendilerinden beter duruma getirir, kemiklerini kırar, ellerini ayaklarını koparır ve ölsün diye dışarı atarlar.

Okur bu bölümde, önceki çözümlerimizin artık tanıdık kıldığı çok sayıda izleğin yer aldığını fark etmiştir. Mitos kişileri başka-

<sup>10</sup> Franz Boas, *Tsimshian Mythology* (Amerikan Budunbilim Bürosu Raporu, XXXI, 185, No.25). Ayrıca bkz. Stith Thompson (ed.), *Tales of the North American Indians* (Bloomington, Indiana, 1968), s.178-86. Bu mitos, Claude Lévi-Strauss tarafından *La Geste d'Asdiwal*'de özetlenmişti (Ecole Pratique des Hautes Etudes 1958-1959 yılılığı VI. kısım; ve *Les Temps Modernes* dergisi, 1081-1123).



larının yüzünü çirkinleştiriyor, başkalarından kendi kendilerini çirkinleştirmelerini istiyor, çirkinleşsinler diye boşuna çaba harcıyor ya da kendi kendilerini çirkinleştiriyorlar ve tüm bunlar aynı sonucu veriyor. Şiddet uyguladığınızda şiddete maruz kalırsınız, karşılıklılık yasası böyledir. Mitostaki herkes kendini ötekilere *benzetmektedir*. Veba Reisi'nin ziyaretçilerini sakat halkın eliyle tehdit eden tehlike, yeğenler arasındaki ilişkiyi yinelemektedir. Veba ve sakatlanma tek ve aynı gerçekliğe işaret etmektedir burada: kurban bunalımı.

Prensle prenses arasındaki ilişkide önce kadın yukarıda, erkek aşağıdadır; güzellik kadında somutlaşmaktadır, çirkinlikse erkekte; kadın arzu etmeyendir, erkeğe arzu eden. Sonra bu ilişki tersine döner. Bazı farklılıklar yok olur, durmadan bir simetri doğar, ama eşzamanlı uğraklardan bakıldığında bu simetri algılanamamakta, algılama ancak art arda gelen uğraklara topluca bakıldığında olanaklı duruma gelmektedir. Kurban bunalımının farksızlaşma sürecidir bu; ne var ki ilişkiyi salınımlı farklılık biçiminde yaşayan taraflar bu hakikate erişememektedir. Yüzün her seferinde bıçakla art arda yarılan iki yanının oluşturduğu simetri, topyekün ilişkideki simetriyi vurgulayıp yinelemektedir. Sonuç kısmı bir yana bırakıldığında ilişkinin iki tarafında da tam olarak aynı veriler bulunmaktadır ama, hiçbir zaman aynı uğrakta değil.

İki yeğen ile Veba Reisi'nin halkı arasındaki ilişki, *Kral Oidipus* tragedyasının kahramanları ile veba salgınına tutulmuş Thebai halkı arasındaki ilişkinin aynısıdır. Salgından ancak düşman kardeşlerin çağrılarına uymaktan kaçınanlar kurtulabilmektedir. Mitos, Reisi'nin nedimlerinden söz ederken, yani topluluk düzeyinde konuşurken, nesnel davranmaktadır. Bizim ilk bölümlerde benimsediğimiz tavrı benimseyerek, salınımlı farklılığı "kısa devreye" uğratmaktadır. Bunu yapma hakkı da vardır, çünkü söz konusu farklılık aynışmaya doğru gitmekte, karşılıklı sakatlamalar, şiddetin daha önce birbirine benzetmiş olduğu insanlar eliyle birbirine benzer değişmeler halinde,

doğrudan doğruya farklılıkların yitirilmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu birbirine benzer değişmeler aynı zamanda canavarlaşma olduğuna göre, burada kurban bunalımıyla karşı karşıya olduğumuzdan kuşku duyulabilir mi? Sakatlar birbirinin *kopyasıysa*, aynı zamanda da tıpkı her kurban bunalımındaki gibi *canavardırlar*.

Sakatlama, bunalımın işleyişini olağanüstü bir biçimde simgeliyor. Gerçekten de, sakatlamayı hem biçimsizin ve korkunç olanın yaratılması olarak, hem de ayırt edici olan, çizgiyi aşan, sivrilen her şeyin bertaraf edilmesi olarak yorumlamak gerekiyor. Söz konusu süreç, varlıkları tektipleştirmekte, birbirlerinden farklı olmalarını getiren ne varsa ortadan kaldırmakta, *ama uyumu sağlayamamaktadır*. Bozan ve çirkinleştiren sakatlama fikrinde karşılıklı şiddetten ileri gelen öylesine güçlü ve yoğun bir anlatım var ki, bu şiddet yeniden tuhaf, anlaşılmaz ve mitik bir görünüm kazanıyor.

Bir makalesinde mitosumuzdan söz eden Lévi-Strauss, "korkunç bir küçük roman" diyor onun için. Karşılıklı şiddet içindeki insanların ilişkilerine egemen olan dehşet üstüne bir roman diyelim biz. Buradaki *roman* sözcüğü akılda tutulmalı. Bu mitos, Batı dünyasına yabancı olmakla birlikte, iki yeğenin ilişkisinde klasik tiyatronun trajik uzlaşmazlığa ya da komik yanlış anlamalara benzeyen, ama modern romanda, Stendhal'de, Proust'ta, Dostoyevski'de görülen türden aşk-kıskançlık ögesine de çok benzeyen bir öge katıyor işin içine. Bu izleklerdeki görünür tuhafılıkların ardında gizlenen dersler, ele alınmakla bitecek gibi değil.

Prens ve prensesin birbirinden isteyip elde ettikleri ve farklılığı şiddet yoluyla ortadan kaldıran edim, Reis'in nedimleri tarafından aralarına girecek kadar akılsız olanların maruz bırakıldığı edimin aynı. Mitostaki tüm farklılıklar silinip yok oluyor, ama başka bir çerçevede varlıklarını sürdürüyorlar. Mitos gerçekte bize Reis'in nedimleriyle yeğenler arasında ve özellikle de iki yeğenin kendi aralarında fark bulunmadığını hiçbir zaman söylemiyor. Söylememekle kalrı-

yor, sonuç bölümünde prensle prenses arasındaki simetriyi kalıcı bir biçimde bozarak yüksek sesle, farklılığın önceliğini ilan ediyor.

Prensle prenses arasındaki ilişkilerde, simetrinin yok olmasını haklı çıkaran hiçbir şey bulunmuyor; elbette, yine Oidipus'taki gibi "prens başlattı" gerçeğini saymazsak. Başlangıcın böyle bir kirli şiddetle açıklanması hiç doyurucu olmaz. Dolayısıyla *Kral Oidipus*'taki ve *Bakhhalar*'daki çelişkiyle bir kez daha karşı karşıyayız burada. İlişkiler çözümlendiğinde tüm farklılıkların sürekli olarak aşındığı ortaya çıkıyor ve mitostaki eylem, farksızlaşmış ilişkilerin kusursuz simetrisine yöneliyor; oysa mitosun bize anlattığı büsbütün başka bir öykü. Hatta, tam tamına bunun tersi olan bir öykü. İletinin simetrisizliği burada da, diğer tüm açılardan çok zengin olan simetriye zıt düşüyor. Her şey bize bu çelişkiyi, mitosta sonucun arkasında gizlenen olaya, ikame kurban rolünü üstlendiği açıkça belli olan prensesin öldürülmesi olayına bağlamamız gerektiğini söylemektedir aslında. Burada yine kolektif şiddetin "oybirliği eksi bir" formülü, mitik farklılıkların temelini atmaktadır. Mitosun her yanında gözle görülür durumda olan şiddete dayalı farksızlaşma süreci sayesinde doğmaktadır bu farklılıklar.

Prenslerin Reis'in nedimleri eliyle maruz kaldığı şiddet, belirleyici ve son olması dışında daha önceki şiddetlere benziyor ve iki kahrman arasında salınmayı sürdürecektir olan farklılığı kesin bir biçimde düzlüyor. Reis'in tüm nedimleri, başka bir deyişle bunalım içindeki tüm topluluk prensesin üstüne atılıp elleriyle parçalıyor onu. Burada, diyonizyak *sparagmos*'un tüm özelliklerini buluyoruz: Oybirliğine dayandığı için kurucu nitelik taşıyan linçtir söz konusu olan.

Farklılığa dayalı uyuma dönüş, ikame kurbanın keyfi olarak dışarı atılması temeline dayanıyor. Prens başkalaşımı da, mitos örgüsü içinde daha önce yer almakla birlikte, karşılıklı konumlanmanın işleyişine kısmen eklenmiş olduğu için kurucu şiddete bağ-

lanıyor, kurucu şiddetin öbür yüzünü oluşturuyor: Kötücüllüğün doruğundan sonra iyicilliğin geri dönmesi. Bu nedendir ki prensin başkalaşımı da ikame kurban mekanizmasını gösteren ve gizleyen öğelerden yana zengindir. Buradaki tuhaf mutlu başkalaşım tekniği, Şamanlığa giriş rüyasına benzemektedir. Amerikan halkbiliminde, cesetlerinin ya da kemiklerinin üstüne basıldığı ya da üstünde zıplandığı için canlananlar hiç az değildir.<sup>11</sup> Bu tekniği belki de bazı kurban ayinlerinde rastlanan ve daha önce sözünü ettiğimiz, doğrudan kurbanın ya da gömüldüğü mezarın üstünde tepinme zorunluluğu ile karşılaştırabiliriz.<sup>12</sup> Öte yandan, başkalaşımın beyaz ve temiz kemiklerden hareketle, yani her tür kötücül bozulmanın ötesinde gerçekleştirildiğine dikkat edilmeli.<sup>13</sup> Prens ölümden geçerek başkalaşmaktadır. Bu başkalaşım, yüce bir şiddetin, yani yeniden kavuşulmuş oybirliğinin mutlu sonucudur: Güzelliğe yeniden kavuşulması, kültürel düzenin yenilenmesinden başka bir şey değildir. Veba Reisi ise şiddetin art arda gelen tüm yönlerini canlandırmaktadır burada: Biçimsizlerin ve Başkalaşımın Efendisi, yüce oyunun baş hakemi olarak, *Bakkhalar*'ın Dionysos'uyla eşdeğerdir.

Mitosun tüm anlamlı farklılıkları (kahramanlarla Reis'in nedimleri arasındaki farklılıklar, kahramanlar arasındaki cinsiyet farkı ve kardeş çocukları olmalarındaki belirlenim), köklerini hep kurucu şiddette buluyor. Mitik eylem ve şiddete dayalı farksızlaşma süreci, mitosun koyduğu ilkeyi (anlamlı olmakla kalmayıp, farklı cinslerden kardeş çocuklarının evlenmesini buyurması açısından kural koyucu da olan farklılığı), zorunlu olarak geçersiz kılıyor. Farksızlaşmayla farklılığın istikrarsız bir bileşimi olan mitos, kaçınılmaz olarak, kendi koyduğu ilkenin çığneyicisi ve aykırı davrandığı kuralın yerleştiricisi olarak ortaya çıkıyor. Mitosu Franz Boas'a anlatan yerli

<sup>11</sup> Bkz. Stith Thompson, agy., s. 261, 3 numaralı not.

<sup>12</sup> Bkz. s. 141

<sup>13</sup> Bkz. s. 370

böyle anlatıyordu. Dediğine göre, prensesin başına gelen beladan bu yana kızlar kişisel seçimlerine bakılmaksızın yeğenleriyle evlendirilmekteydi.

Öte yandan mitosumuzu Tsimshian halkının hükümdar ailelerindeki kardeş çocuklarını evlendirme ayiniyle karşılaştırmak son derece ilginç olacak: “Prensle prenses birleşince genç adamın amcasının kabile mensupları sarsılmaya başlar; o zaman genç kadının amcasının kabile mensupları da sarsılmaya başlar ve ikisinin arasında kavga çıkar. İki taraf birbirine taş atar, iki tarafta da çok baş yarılr. Yara izleri ... sözleşme kanıtı gibidir.”<sup>14</sup>

Buraya kadar, mitosun arkasında kurban bunalımının yattığı fikri bizim için bir varsayımdan başka bir şey değildi; sakatlama gösterisinin arkasında reel bir olgunun bulunduğu koyutundan hareket eden bir varsayım. Evlenmeyle ilgili mitos, söz konusu şiddete yer vererek bu varsayımı doğrulamış oluyor. Kuşkusuz, ayinsel bir şiddet bu; ancak, son derece gerçek ve mitostaki sakatlama izleğiyle de açık bir biçimde bağlantılı. “*İki taraf birbirine taş atar, iki tarafta da çok baş yarılr.*” Burada bir XX. yüzyıl Cervantès’i ya da Molière’i olsa, bazı eğretilmelerin diğerlerinden daha “çarpıcı” olduğunu kanıtlamak için, atılan Tsimshian taşlarının orta yerine “kendinden başka göndergesi olmayan metnin” yılmaz bir taraftarını dikerdi diye düşünmemek elde değil. Yerlilerin ise kuşkusu yoktur: “*Yara izleri sözleşme kanıtı gibidir;*” akdetmeye hazırlandıkları birliktelik sözleşmesi gibi. Bu şiddetin kurbansal niteliği, Franz Boas’a bir başka yerlinin anlattığı ek bir olguyla açık bir biçimde doğrulanıyor. Evlilikle ilgili görenekleri Tsimshian yerlilerininkilere benzeyen Niqa yerlilerinde iki grup arasındaki kavga öyle bir yoğunluğa ulaşabilmektedir ki, damat adayının hizmetindeki köle savaşçılardan biri öldürülebilmektedir. Burada, kuşkusuz tam olarak gereken biçimde değil de

<sup>14</sup> Boas, agy.

örtük bir biçimde, ama net, tüm ayrıntıların açığa vurduğu bir kur-bansal özellik var. Kurbanın hangi taraftan olacağı iki tarafça da önceden biliniyor. Özgür kişilerden, yani topluluğun “tüm haklara sahip” mensuplarından değil, kölelerden birinin kurban edileceği de önceden biliniyor: Demek ki bu ölümün intikamı alınmayacaktır; “gerçek” bir bunalıma yol açması rizikosu yoktur. Her ne kadar önceden kararlaştırılıyorsa da, bu ölümün duruma göre değişecek bir yanı da kalmaktadır geriye ve bu yan, patlak vermesi her zaman öngörülemeyen ikame kurban mekanizmasını anımsatmaktadır: Bu tür törenlerin tümünde insan ölmekte, öldürülürse bu durum iyiye işaret sayılmaktadır: O çift hiçbir zaman ayrılmayacaktır.

Tsimshian mitosundaki ve ayin geleneğindeki çeşitli sakatlamalara yönelik psikanalitik yorum bunlarda hep bir “iğdiş” edimi görme eğiliminde olacaktır. Biz de öyle görüyoruz ama, yorumumuz daha köktenci, her tür farklılığın yok edilmesi biçiminde oluyor. Şiddete dayalı farksızlaşma izleği iğdiş edimini kapsamakla birlikte, iğdiş edimi şiddete dayalı farksızlaşma izleğinin içerdiği her şeyi kapsamıyor.

Ayinsel şiddetten anlaşılan, kökense bir şiddeti yeniden üretmektir. Kökense şiddetin mitik bir yanı olmamakla birlikte, ayinlerde taklit edildiği zaman ister istemez bazı mitik öğeler içerir duruma geliyor. Kökense şiddette karşı karşıya gelen iki grup, kuşkusuz, iki amcanın grubu kadar net bir biçimde farklılaşmış değildi. İlke olarak, şiddetin ya başlangıçtaki bir grubun dışevlilikçi iki gruba bölünmesinin, ya da birbiriyle evlilik amaçlı değiş tokuşta bulunmak isteyen, birbirinin yabancıları iki grubun birleşmesi arifesinde yer aldığı koyutlanabilir. Kökense şiddet, tek bir grubun içinde yer almış ve ikame kurban mekanizması bu gruba kendi kuralını dayatarak onu ya bölünmek ya da başka gruplarla birleşmek zorunda bırakmıştır. Ayinsel şiddet ise *zaten oluşmuş durumdaki gruplar arasında* olup bitmektedir.

Ayinsel şiddet her zaman kökensele şiddetten daha az içe dönük oluyor. Mitik-ayinsel bir nitelik kazanan şiddet, dışı doğru yer değiştiriyor ve bu yer değiştirmenin kendisi de kurbanlık bir nitelik taşıyor, çünkü kökensele şiddetin yerini gizliyor ve böylelikle, mutlak bir barışın hüküm sürmesi gereken ilkel grubu bu şiddetten de, onunla ilgili bilgiden de korumuş oluyor. Kadınların değiş tokuş edilmesine eşlik eden ayinsel şiddetler, iki grup için de kurbanlık bir rol oynamaktadır. Kısacası, her grup kendi içinde daha iyi anlaşsın diye iki grup arasında anlaşmazlık olması konusunda anlaşmaya varılmış olmaktadır. Her tür “yabancı” savaşın ilkesidir bu: Grubun içerideki tutkunluğu için ölümcül olabilecek saldırgan eğilimler, daha önce de gördüğümüz üzere, içeriden dışarıya yönelmektedir. Bunun tersine, mitik anlatılarda yabancı savaş gibi sunulan pek çok savaşın da *daha içsel* bir savaşı gizlediği düşünülebilir. Thebai ve Argos, Roma ve Alba, Hellas ve Troia gibi ilke olarak birbirinden bağımsız iki kenti ya da iki ulusu kapışma halinde gösteren pek çok metin var. Bu metinler söz konusu kapışmaya “yabancı tehdidi” izleğinin arkasında kısmen maskelenmiş olarak, bizim ilgilendiğimiz türden bir mitik geliştirmeyi düşündürecek kadar çok kurban bunalmı ve şiddete dayalı çözüm ögesi katıştırıyor.

## ONUNCU BÖLÜM: TANRILAR, ÖLÜLER, KUTSALLIK VE KURBAN İKAMESİ

Afrikalı kutsal kraldan tutun, Tsimshian mitosundaki Veba Reisi'ne kadar gördüğümüz tüm tanrılar, kahramanlar, mitik yaratıklar, bir bütün olarak, kurucu oybirliğinin belirlediği biçimiyle şiddetin işleyişini temsil etmektedir.

Ele aldığımız ilk kahraman Oidipus'tu. *Kral Oidipus*'un ilk uğrağında kahramanımız neredeyse yalnızca kötücül olan bir şiddeti canlandırıyor. Etkin bir iyicil rol oynadığına ancak daha sonra, *Oidipus Kolonos*'ta tanık oluyorduk. Oybirliğine dayalı şiddetin, kuruculuk gibi bir özelliği olduğunu biliyoruz. "Baba katlinin ve ensestin" suçlusu sayılan kişi aynı zamanda kuruluşun sorumlusu sayılıyor; dolayısıyla, halkın gözünde kazandığı saygınlığı anlayabiliyoruz.

Sophokles'in iki tragedyası, kutsallaştırma sürecinin art arda gelen ve birbirinin zıddı olan uğrakları ayırt etmemizi sağlıyor. Bu uğrakları *Bakkhalar*'da da görmüştük; Dionysos'un hem kötülüğü hem de iyiliği barındıran çifte kişiliğini belirleyen, bu uğraklardı. Euripi-



des'te bu uğraklar o kadar üst üste binmiştir ki, eğer Sophokles'in Oidipus oyunları bize yol göstermeseydi bunların çıkış noktasını görmemiz ve tarihsel gelişimi kaydetmemiz olanaksızlaşır. Oidipus mitinin dinsel yönünü kavramak çok daha kolaydır, çünkü daha az dönüşüme uğramıştır, ikame kurban mekanizmasıyla bağı da daha dolaysızdır.

*Bakkhalar* mitosunda Dionysos, kurban rolünü değil, kurban sunan kişi rolünü oynuyor. Görünürde büyükmüş gibi duran bu farklılığa aldanmamak gerek; dinsel açıdan önemi yok bu farklılığın. Şiddetin işleyişini şahsında canlandırıyor gibi görünen mitik ya da kutsal varlık rolü, daha önce de gördüğümüz gibi, ikame kurban rolüyle sınırlı değil. Söz konusu varlığın gördüğü işlevin temel ve en iyi yönünü, kötücüllüğün iyicillığe dönüşmesi oluşturuyor. Hayranlık uyandırması da buradan kaynaklanıyor. Ne var ki, gördüğümüz üzere, ters yöndeki dönüşme de aynı varlıktan ileri geliyor. Şiddete ilişkin hiçbir şey ona yabancı değil. Demek ki hükümlerlik oyununa ne zaman isterse karışabilir. Her rolü üstlenebileceği gibi, tüm rolleri de art arda, hatta aynı anda, üstlenebilir. Dionysos, öyküsünün bazı bölümlerinde artık kurban sunan kişi değil, *diasparagmos*'un kurbanı rolündedir. Çıldırılmış kalabalıklar tarafından, bu arada kanına susamış Titanlar eliyle parça parça edilmektedir. Mitosun bu bölümü, kendi benzerleri tarafından elbirliğiyle kurban edilen bir mitik yaratığı, Zagreus ya da Dionysos'u anlatıyor bize. Dolayısıyla bu mitosla daha önce gördüğümüz köken mitosları arasında hiç fark yok.

Swaziland krallarının, Incwala ayinleri sırasında hem kurbanın kendisi hem de kurban sunan kişi rolünü üstlendiğini görmüştük. Sistem içindeki tüm mevkilerde bulunabilme yetisi atfedilen bir başka örnek olarak Aztek tanrısı Xipe-Totec'i görüyoruz. Bu tanrı bazen kendi yerine konan kurbanın görünümünü altında öldürülüp derisi yüzülüyor, bazense aynı tanrı kurban sunan kişi oluyor ve kurban ettiği kişilerin derisini yüzüp kendisi giyinerek bir anlamda o kişile-

re dönüşüyor. Bu durumun da açıkça gösterdiği gibi dinsel inanç, şiddetin işleyişine katılan herkesi, ister etkin konumda olsun ister edilgin, birbirinin *kopyası* gibi algılamaktadır. Xipe-Totec'in sözcük anlamı, “derisi yüzülmüş tanrımız”dır. Bu ad burada da en önemli rolün, bizim saptamalarımıza uygun olarak, ikame kurban rolü olduğunu düşündürüyor.

Şiddetin bazen karşılıklı, bazense oybirliğine dayalı ve kurucu olduğu varsayımı, tüm ilkel tanrılarda görülen ikili özelliği (tüm insan toplumlarındaki mitolojik varlıkların belirgin özelliği olarak, kötücüllükle iyicilliğin birliğini) gerçekten açıklayan ilk varsayım. Dionysos tüm tanrıların hem “en korkuncu” hem de “en tatlısı”dır. Aynı biçimde, yakıp yikan Zeus da vardır, “bal gibi tatlı” Zeus da. İyi yüzü bulunmayan antik tanrı yoktur. Romalı Janus kendisine inananlara art arda bir barışçıl yüzünü, bir savaşçıl yüzünü gösterebilmektedir, çünkü o da şiddetin işleyişine işaret etmektedir. Janus sonuçta yabancılarla savaşmanın simgesi durumuna gelmiştir, çünkü yabancılarla savaş, kurbanla ilgili şiddetin özgül biçiminden başka bir şey değildir.

İlkel toplumlarda şiddetin işleyişini bütünlüğü içinde kavramak, tüm mitik ve doğaüstü varlıkların oluşumuna ve yapısına ulaşmak anlamına geliyor. İkame kurbanın, *canavar kopya* görünümünü altında öldürüldüğünü görmüştük. Demek ki tüm kutsal yaratıkların göz alıcı olan ya da gizli kalan canavarlık özelliklerini bu canavar kopyaya bağlamak gerekiyor. Kötücüllükle iyicilliğin birleşmesi, hiç kuşkusuz, diğer tüm farklılıkların tâbi olduğu temel farklılığın, “iyi” ile “kötü” şiddet arasındaki farklılığın, insanüstü varlık tarafından özümsemesi biçimindeki o ilk ve temel canavarlığı oluşturmaktadır.

Oidipus'un canavarlığıyla Dionysos'un canavarlığı arasında temel bir fark bulunmuyor. Dionysos hem tanrı, hem insan, hem boğa. Oidipus, aynı kişilerin hem oğlu, hem kocası, hem babası, hem

kardeşi. İki canavar, Dionysos ve Oidipus, olağan koşullarda ayrı yaratıklarda, ayrı varlıklarda beliren farklılıkları tek bünyede topluyor. Dinsel düşünce tüm farklılıkları aynı düzleme yerleştiriyor; aile ve kültür farklılıkları, doğal farklılıklarla aynı düzlemde.

Demek ki mitoloji söz konusu olduğunda fiziksel canavarlıkla ahlaki canavarlık arasında net bir ayırım yapmayı reddetmek gerekiyor. Biz de her iki durum için aynı terimi kullanıyoruz. Dinsel düşünce, daha önce de gördüğümüz üzere, biyolojik ikizler ile, kültürel düzenin bozulması sonucunda doğan şiddet ikizleri arasında ayırım yapmıyor.

Oidipus mitosunun tüm bölümleri gerçekte birbirini yinelemektedir. Bunu saptadınız mı, mitosun tüm kişilerinin birer canavar olduğunu ve tümünün de dış görünüşlerinden beklenmeyecek kadar birbirine benzediğini fark ediyorsunuz. Tüm kişiler birbirinin kopyası ve dediğimiz gibi birer canavar. Oidipus'un canavarlığını görmüştük. Teiresias da canavardır: Hermafrodit olduğundan, cinsel farklılıkları bünyesinde taşımaktadır. Kadın kafası, aslan bedeni, yılan kuyruğu ve kartal kanatları ile tam bir farklılıklar yığını olan Sphinks de canavardır. Görünürde bu fantastik yaratıkla mitosun insan simaları arasında büyük bir fark olmakla birlikte, biraz yakından bakıldığında, böyle bir farkın bulunmadığı gözlemlenebiliyor. Sphinks'in Oidipus karşısındaki konumu, diğer tüm kişilerininki gibi. O da geçit vermemektedir, büyüleyici bir engeldir, gizli örnektir, *logos phobous*'un taşıyıcısıdır, felaket bilicisidir. Sphinks de, tıpkı Laios ile ondan önce geçen Korinthos'taki yabancı gibi, yine tıpkı daha sonraki Kreon ve Teiresias gibi, Oidipus'la aşık atmaktadır – Oidipus onunla aşık atmakta değilse eğer. Sphinks, kahramana bilicilikle ilgili bir tuzak kurar. Demek ki bu bölüm de diğer tüm bölümleri yinelemektedir. Sphinks kötücül şiddeti canlandırır; tıpkı daha sonra Oidipus'un canlandığı gibi. Hera ceza olarak Sphinks'i Thebai'ye yollar, tıpkı Apollon'un vebayı yolladığı gibi. Sphinks gitgide

daha çok kurban yer, ta Oidipus'un eliyle sürülüp kent kurtarıncaya dek. Burada Oidipus'un, kendisi de ikame kurban rolündeki bir canavar olmazdan önce, canavar öldüren, yani kurban sunan kişi olduğuna dikkat edilmeli. Başka bir deyişle, kutsal şiddet Oidipus'ta da diğer tüm örneklerdekine benzer biçimde somutlaşmakta, Oidipus, sırasıyla tüm rolleri oynamaktadır.

Kutsal kral, aynı zamanda canavardır: hem tanrı, hem insan, hem vahşi hayvan. "Aslan" ve "Leopar" adlandırmaları, salt söze dönüşmüş olmakla birlikte, tıpkı diğer dinsel anlamlandırmalar gibi köklerini canavar kopyada ve kurucu oybirliğinde bulmaktadır. Ahlaki canavarlıkla fiziksel canavarlık burada da birbirine karışmış ve karıştırılmış durumdadır. Oidipus gibi kral da hem yabancı, hem de meşru bir oğuldur; içerinin en mahrem kişisi, aynı zamanda dışarının en egzantrik kişisidir; hem eşsiz tatlılıkta, örnek bir kişi, hem de son derecede vahşi biri. Suçlu ve ensest suçlusu olarak, kendi koyduğu ve itaat ettirdiği tüm kuralların üstünde ve ötesindedir: İnsanların en bilge ve en deli, en kör ve en berrak görüşlü olanı. Bazı ayin şarkıları kralın böylece tüm farklılıklara el koyarak deyimini tüm olası anlamlarıyla kutsal canavar durumuna gelmesini çok iyi dile getirmektedir:

Reis için hiç fark etmez  
Ne iyidir ne de kötü  
Yabancı da o yerli de o  
Akıllı da o deli de o.<sup>1</sup>

Görüldüğü üzere Olympos sakinlerinin delice ve hayvanca davranışlarının yanında sicilleri ırza geçme, cinayet, baba katli ve ensest gibi suçlarla dolu yaratıklar olmasında şaşılacak bir şey yok.

<sup>1</sup> T. Theeuws, "Naftre et mourir dans le rituel Luba", *Zaire*, XIV, Brüksel, 1960, s. 172. Aktaran: L. Makarius, "Du roi magique au roi divin", *agy.*, s. 686.

Bu yaratıkların, çeşitli gerçeklik düzlemlerinden –insansal, hayvansal, maddi, kozmik düzlemlerden– alınma parçalardan oluşmuş gibi görünmesinde de şaşılacak bir şey yok. Canavarlar arasında kalıcı farklılıklar aramak, özellikle de bireysel ruhbilim ya da sözde bir “kollektif bilinçdışı” düzleminde anlamlı vargılara ulaşmaya çalışmak kadar boş bir iş olamaz. Batı tarihi boyunca gelişen tüm bilme çabaları içinde bundan gülüncü zor bulunur. Canavarlığın sözde ussal açıdan kullanılması, “arketipler” olarak sınıflandırılması vb, olsa olsa, Ovidius'un *Başkalaşım*ları'daki hareketli ve incelikli oyununu mizah duygusundan yoksun bir biçimde yinelemek, hatta mitolojik süreçleri büsbütün pekiştirmek olur. Canavarlık üstüne ahkâm kesmek, sonuçta canavarlığı ciddiye almakla ya da eğlence konusu etmekle aynı şeydir ve canavarlığın sizi aldatmasına razı olmak, canavarın arkasına gizlenen kardeşi görmemek anlamına gelir.

Çeşitli mitolojik yaratık tipleri arasındaki farklılıkların anlam kazanması için, ortak kökenlerine, kurucu şiddete inilmesi ve orada ya şiddetin verilerine ilişkin yorumda ya da verilerin kendilerinde olabilecek farklılıkları görebilmek gerekiyor; ancak, bu ikinci tür farklılıkları keşfetmek son derece zordur.

Bazı dinsel inanç farklılıklarının doğrudan doğruya kendilerini oluşturan şiddeti yansıttıkları kabul edilebilir: Afrika monarşilerinin ayinsel ensestleri ya da diyonizyak *sparagmos* gibi bazı kurban edimleri bu açıdan yeterince açık. Başka örnekler de verilebilir. Pek çok mitolojideki tanrılar, ruhlar ya da yaratıklar net bir biçimde, “ciddi” ve “gülünç” olmak üzere iki türlü. Yunanlılarda Hermes, Latinlerde Mercurius, gülünç tanrılar. Bazı toplumlarda kutsal soytarılar var: Kuzey Amerikalıların “trickster”leri [madrabaz] gibi. Kralların delileri, delilerin kralları ve aynı zamanda hem komik hem trajik olan, kısa zaferlerinin sonunda kural gereği kurban edilen geçici hükümdar türleri var. Bu simalar kutsal şiddetin tüm işleyişinin birer somutlaşması; tıpkı Afrikalı kral gibi, ancak, başka bir tarzda. Tüm

bunları, kuşkusuz, kolektif şiddete, özgül olarak da bu şiddetin belirli bir biçimine bağlamak gerekiyor. Bütün zamanlarda, "ciddi" sürgünlerin yanında, kısmen de olsa gülünçlük temelinde sürgün etme girişimleri de olmalı. Toplumsal dışlamanın yumuşatılmış, gündelik ve sıradan kılınmış biçimleri günümüzde hâlâ uygulanıyor; genellikle de gülünçlük temelinde. Çağdaş edebiyatın büyük bir bölümü, açık ya da örtük olarak bu konuya adanmış durumda. *Pharmakos* türünden ayinlere gerekli kurbanları oluşturan, serseriler, sefililer, sakatlar gibi toplumsal kategoriler, birey türleri düşünülürse, kurban ayini sırasında *arınmak* ve *içinden atmak* amacıyla dışa vurulan olumsuz duyguların önemli bir bölümünü her türden alay etme duygusunun oluşturduğu varsayılabilir.

Burada ayrıntılı çözümleme gerektiren bir yığın veri var. Bizim genel varsayımımızla bağlantılandırılmaları herhangi bir ilkesel güçlük çıkarmadığından, bunları bir yana bırakıyoruz ve söz konusu varsayım açısından aydınlatılması gereken daha başka dinsel inanç biçimlerine dönüyoruz. Önce, ilk anda şimdiye değin gördüğümüz her şeyden çok farklıymış gibi gelebilecek, ama gerçekte onlara çok yakın olan bir dinsel inanç biçimine, *atalara* ya da yalnızca *ölülere* tapınılmasına değineceğiz.

Bazı kültürlerde tanrılar ya yoktur ya da silinmiş durumdadır. Tanrıların yerini mitik atalar ya da tüm ölüler almış gibidir. Atalar ve ölüler, kültürel düzenin hem kurucusu ve kıskanç bekçisi, hem de gerektiğinde bozucusu konumundadır. Zina, ensest ve her türden aykırılık yaygınlaşıp yakınlar arasındaki kavgalar arttığında ölüler hoşnutsuz kaldığından gelip canlılara görünmekte ya da canlıların ruhlarını ele geçirmekte, canlılarda karabasanlara, deliliklere, bulaşıcı hastalıklara, akraba ve komşular arasında kavga ve çatışmalara yol açmakta, her tür sapkınlığı kışkırtmaktadırlar.

Bunalım, ölülerle canlılar arasındaki farklılığın gözden yitirilmesi ve olağan koşullarda birbirinden ayrı olan bu iki dünyanın karış-

ması olarak kendini gösteriyor. Bu da kanıtıyor ki ölümler, düzen hüküm sürdüğüçe dışsal ve aşkın olan, ama işler kötüye gidip topluluk içindeki o kötü karşılıklı konumlanma yeniden baş gösterince yeniden içkinleşen şiddetin cisimleşmiş halidir. Öncelikle kendilerine ait olan bir düzenin tümüyle yok olmasını istemiyor ölümler. Bunalım belirli bir doruğa ulaşmış öteye geçince, kendilerine tapınılmasına yeniden onay vermeye başlıyor, canlılara görünmeye son verip her zamanki yerlerine dönüyorlar. Kısacası ölümler, topluluğun ayin yoluyla özendirmesiyle, kendi kendilerini yeniden topluluk dışına atıyorlar: iki dünya arasındaki farklılık yeniden derinleşiyor.

Ölümlerle canlıların tedirgin edici bir biçimde birbirinin dünyasına girmesi bazen bunalımın sonucu sayılıyor, bazen de nedeni. Ölümlerin canlılara verdiği cezaları, kural ihlallerinin sonuçlarından ayırt etmek olanaksız. Küçük toplumlarda, o bulaşıcı *utanmasız kibrin* çabucak tüm oyuncuların aleyhine döndüğünü anımsayalım. Dolayısıyla, tanrıların intikamı gibi ölümlerinki de gerçek olduğu kadar amansızdır. Tıpkı şiddetin dönüp dolaşmış, kendisini uygulayanın tepesine inmesi gibi.

Ölümlerin burada tanrıların yerini aldığını öne sürmek yanlış olmaz. Ölümlere inanılması, Oidipus, Dionysos vb ile ilgili olarak daha önce çizilen şemaya uyuyor. Tek bir sorun çıkıyor ortaya: Ölümler nasıl oluyor da şiddet oyununu tanrılar kadar hükümran bir biçimde canlandırabiliyor?

Ölüm, canlıların başına gelebilecek en kötü şiddet olduğuna göre, son derece kötücüdür. Ölümle birlikte topluluğa bulaşıcı şiddet girmiş olur ve canlıların kendilerini ondan korumaları gerekir. Canlılar ölümlü yaşıtlar, çevresinde boşluk bırakır, her tür önlemi alır, özellikle de cenaze ayini düzenlerler. Bu ayin, arınmayı ve kötücül şiddetin kovulmasını amaçlaması açısından diğer ayinlere benzer.

Ölen kişi, ölüm nedeni ve koşulları her ne olursa olsun, tüm topluluk karşısında ikame kurbanına benzer bir konumdadır. Ha-

yatta kalanların üzüntüsünde, tuhaf bir ürküntü-rahatlama karışımı vardır; bu da, gelecekte gerektiği gibi davranma kararlılığına katkıda bulunur. Tek kişinin ölümü, belli belirsiz, topluluğun varlığını sürdürebilmesi için ödenmesi gereken bir haraç gibi görünmektedir. Tek bir varlık ölmüş, hayatta kalanlar arasındaki dayanışma güç kazanmıştır.

Öyle görünüyor ki ikame kurban, kendisiyle birlikte ölme tehdidi altında bulunan bütün topluluğun yeni ya da yenilenmiş bir kültürel düzenle birlikte doğurganlığına kavuşması için ölmektedir. Tanrı, atalar ya da mitik kahraman, her yere ölüm tohumları ektikten sonra kendisi de ölerək ya da seçtiği kurbanın öldürülmesini sağlayarak insanlara yeni bir yaşam getirmektedir. Ölüm, son çözümlenmede, bir abla gibi, hatta her tür yaşamın kaynağı ve annesi gibi algılanıyorsa, buna herhalde şaşılabilir.

Araştırmacılar, ölümle yaşam ilkesinin birliğine olan inancı her zaman mevsimlerin yenilenmesine, bitki gövdelerine her yıl özsu yürümesine atfediyor. Bu görüş, mit üstüne mit eklemektir: Burada bir kez daha, şiddetin insan ilişkilerindeki işleyişiyle yüzleşmekten kaçınıldığını görüyoruz. Ölüm ve dirilme izlekleri, mevsim değişikliklerinin bulunmadığı ya da en az miktarlarda bulunduğu bölgelerde gelişiyor. Bu izlekleri, mevsimsel benzerliklerin bulunduğu ve dinsel inançların da bu değişikliklere bağlandığı yerlerde bile doğaya bağlayamaz, kökleri doğada bulunan izlekler sayamayız. Mevsimlerin dönerselliği insan ilişkilerine ait bir başkalaşıma ritim ve eşgüdüm kazandırıyor yalnızca; başkalaşımın eksenini ise her zaman, birtakım kurbanların ölmesinden oluşuyor.

Dolayısıyla, ölümden, ölümün kendisinin yanı sıra yaşam da vardır. Topluluk düzleminde, ölümden yola çıkmayan yaşam yoktur. Bu çerçevede ölüm, gerçek kutsallık, yani en iyicille en kötücülün birleşme yeri gibi görünebiliyor. Herakleitos, "Dionysos ile Hades aynı şeydir" derken herhalde bunu demek istiyordu. Herakleitos ça-



pındaki bir düşünürün burada yalnızca cehennem mitolojisi ile Dionysos mitolojisi arasındaki anekdot görünümlü bağları anımsatmak istemiş olması kabul edilemez. Düşünür, bu bağların varlık nedenine dikkat çekmektedir.

Kötücüllük-iyicilik ikiliği, ölümün maddesel yanında bile bulunur. Ceset, çürüme süresince son derece kirlidir. Toplumun şiddete dayalı olarak çözülmesi gibi, fizyolojik çürüme de son derece karmaşık bir ayrımsal sistemi, azar azar, farksızlaşmış bir toza dönüştürür. Canlının biçimleri, biçimi olmayana geri döner. Dilin kendisi bile artık canlı "artıkları"nın ne halde olduğunu belirtemez. Çürümekte olan ceset, Bossuet'nin sözleriyle, "hiçbir dilde adı olmayan" nesneye dönüşür.

Buna karşılık, süreç tamamlanıp da çürümenin o kuşkulu dinamizmi biter bitmez, genellikle kirlilik de sona erer. Bazı toplumlarda, beyaz ve kuru kemiklerin iyicilik ve doğurganlık gibi erdemler taşıdığı kabul edilmektedir.<sup>2</sup>

Her ölüm, kurucu sürgün edimiyle (başka bir deyişle temeldeki gizemli şiddet ile) aynı tarzda bir ayine dönüşüyorsa, kurucu sürgün edimi de ölüm tarzında anılabilmektedir. Genellikle tanrılara ayrılan işlevlerin ölümler tarafından yerine getirildiği yerlerde olup biten budur. Şiddetin tam işleyişi ya belirli bir atayla ya da tüm ölümlerle bir tutulmaktadır. Kurucu atanın canavarlık niteliği, genellikle atayı canlandırmasının yanında bir hayvan türünü de canlandırıyor olması, inancın kökeninde her zaman *canavar kopyanın* var olduğunun bir kanıtı gibi yorumlanmalıdır. Tanrılara tapılması gibi ölümlere tapılması da topluluğun yazgısını belirleyen şiddetin işleyişine ilişkin özel bir yorum olmaktadır. Olası tüm yorumların en anlaşılını, ve gerçekte, *ilk başta* olup bitmiş olana en yakın olan yorumdur bu; kuşkusuz, yeniden ulaşılan oybirliği mekanizmasının bilincinde ol-

<sup>2</sup> Bkz. Bölüm IX, s. 357-8

maksızın. Bu yorum, kültürel düzenin kökeninde her zaman insan ölümünün bulunduğu ve belirleyici ölümün, topluluk mensuplarından birinin ölümü olduğunu açıkça kesinlemektedir.

Şiddetin işleyişini önce mitik kahramanlar, kutsal krallar, tanrılar, kutsal atalar gibi şiddeti şahsında canlandırdığı düşünülen varlıklar aracılığıyla kavradık. Bu çeşitli canlandırmalar kavramayı kolaylaştırıyor; gerek ikame kurbanın, gerekse ondan daha da önemli olan şiddete dayalı oybirliğinin rolünü kavrama olanağı veriyor.

Bu canlandırmalar bir anlamda her zaman yanılısamalıdır: Şiddet herkese aittir burada, belirli bir kişiye ait değildir. Tüm oyuncular (kuşkusuz, ikame kurban dışındakiler) aynı rolü oynamakta, ikame kurban rolü ise herhangi biri tarafından oynanabilmektedir. Kurtarıcı sürecin gizi, ikame kurbanı diğer topluluk mensuplarından ayıran farklarda aranmamalıdır. Buradaki keyfilik belirleyici bir önem taşımaktadır. Buraya kadar ele aldığımız dinsel inançların hatalı yönü, iyicil başkalaşımı ikame kurbanın ya da başka bir oyuncunun (egemen şiddetin işleyişini hangisi canlandırıyorsa onun) niteliğine atfetmeleridir.

Şiddetin işleyişine yönelik “kişiselleştirilmiş” yorumların yanında, kişi-dışı bir yorum da var. Bu yorum, “kutsal(lık)” teriminin kapsadığı her şeye denk düştüğü gibi, Latincedeki, iyicillik kadar kötücüllüğü de içerdiği için bizim bazen “kutsal” bazen de “lanetli” diye çevirdiğimiz “sacer” teriminin kapsamına denk düşüyor. Buna benzer terimleri çoğu dilde bulabiliyoruz: Melanezyalıların kötü ünlü “mana”sı, Siyuların “wakan”ı, Iroquois’lerin “orenda”sı vb.

Bunların içinde, en azından belirli bir açıdan en az aldatıcı, en az mitik olanı, “sacer” terimiyle anlatılan yorum; çünkü bu terim, şiddetin işleyişinde hiçbir efendi, insanüstü varlıklardan bile hiçbir ayrıcalıklı müdahale öngörmüyor. “Sacer”in her tür insanbiçimli varlık dışında da tasarlanabiliyor olması, dinsel inancı insanbiçimcilikle ya

da animizmlerle açıklama yönündeki tüm girişimlerin yanlış yolda olduğunu gösteriyor. Dinsel inanç insan olmayı “insanlaştırmak”tan ya da ruhu olmayı bir “ruh”la donatmaktan ibaret olsaydı, kutsallığın hiçbir zaman gayri şahsi olarak kavranamaması gerekirdi.

Okumakta olduğunuz denemede ele alınan tüm konuları özetlemeye çalıştığımızda şu başlığı koymak zorunda kalıyoruz: *Şiddet ve Kutsal*. Tartışmamızda, gayri şahsi kavrayış temel bir önem taşıyor. Örneğin, dünyanın her yerindeki gibi Afrika’da da kutsalın iki yüzü, ensest suçu işleyip kurban edilen hükümdarın değişmeyen dramında gördüğümüz o iki yüz, kültürel düzenle düzensizliğin, yitirilen ve yeniden bulunan farklılığın etkileşimi, tek ve aynı sözcükle belirtiliyor. Bu sözcük bir yandan kralın işlediği her tür ihlali, her tür yasadışı cinsel uygulamayı, her tür şiddet ve kaba kuvvet kullanımını, kirli şeyleri, pisliği, her tür canavarlığı, yakınlar arasındaki kin, haset ve kıskançlığı, öte yandan da yaratıcı ve düzenleyici istenç ile huzur ve istikrarı anlatıyor. Krallık makamının işleyişinde birbirinin zıddı olan her tür anlatım var: Kutsal oyunun canlanması gibi, bu makam. Ancak, aynı işleyiş, o makamın dışında da yer alabiliyor. Krallığı anlamak için kutsallıkla bağlantılandırmak gerekirken birlikte, kutsallık, krallık makamı dışında da geçerli.

Kurban sunumu da hiçbir tanıya göndermede bulunulmadan, yalnızca kutsallık çerçevesinde tanımlanabilir: Kötücül şiddetin kurbanda odaklanması ve kurbanın öldürülmesi yoluyla iyicil şiddet biçiminde başkalaştırılması, ya da, aynı anlama gelmek üzere, dışarı atılmasıdır, kurban sunumu. Topluluk içinde “kötü” olan kutsal, yeniden dışarıya çıkınca yine “iyi” oluyor. Salt kutsal olanın dili, mitik ve dinsel olanın aslını alıkoymuyor, insanın şiddetini söküp alarak onu ayrı, insansızlaştırılmış bir varlık haline getiriyor; yalıtılmaya gelmeyen, ama değdiği nesnelere nüfuz edebilen bir tür “akışkan” yapıyor ondan. Bulaşma fikrini de elbette bu dile bağlamak gerekir. Bu fikir, ampirik açıdan çoğu durumda doğru olmakla birlikte, şiddetin kar-

şıklı konumlanma özelliğini ortadan kaldırması açısından yine mitik niteliklidir; insan ilişkilerindeki canlı şiddeti sözcüğün düz anlamıyla “şeyleştirmek”te, neredeyse maddeye dönüştürmektedir. Bazı bakımlardan tanrıların dilinden daha az mitik olan salt kutsallığın dili, başka bazı bakımlardan daha da mitik olabilmektedir, çünkü reel kurbanların son izlerini de yok etmekte ve ikame kurbanın yer almadığı bir kutsallık işleyişinin bulunmadığını bizden gizlemektedir.

Yukarıda, “Şiddet ve Kutsal” dedik. “Şiddet ya da Kutsal” da diyebilirdik. Kutsallığın işleyişiyle şiddetin işleyişi aynı. Budunbilimsel düşünce, şiddet teriminin kapsadığı ne varsa kutsallığın içinde de bulunduğunu itirazsız kabul ediyor. Ancak, hemen ardından, kutsallığın içinde şiddetten başka şeyler, hatta şiddetin tersinin de bulunduğunu ekliyor. Düzensizliğin yanı sıra düzen, savaşın yanı sıra barış, yıkımın yanı sıra yapım da vardır kutsallıkta. Öyle çok ayırışık, zıt ve çelişkili şey bir aradadır ki uzmanlar bunların yarattığı karışıklığı çözmeye çalışmaktan vazgeçmiş gibidirler; kutsallığın görelilik olarak basit bir tanımını yapmaktan da vazgeçmişlerdir. Kurucu şiddetin kavranması, kutsalın son derece basit bir tanımına götürüyor bizi. Bu tanımın yanılmalı bir yanı da yok: Karmaşıklıkla ihmal etmeden, birleştirici yönü açığa çıkararak kutsallığın tüm öğelerinin anlaşılır bir toplam içinde düzenlenmesine olanak sağlıyor.

Kurucu şiddeti kavradığınız zaman, kutsallığın tüm zıtları kendinde toplamasının, şiddetten farklı olmasından değil, şiddetin kendi kendisinden farklı görünmesinden kaynaklandığını da anlıyorsunuz: Şiddet bazen insanları kurtarıp kültürü yükseltmek için kendi çevresinde oybirliğini yeniden oluşturuyor, bazense tam tersine, inşa etmiş olduğunu yıkmaya girişiyor. İnsanlar şiddeti şiddet olarak çok seviyor değil. Çağdaş kültürdeki anlamıyla “şiddete tapınma” peşinde de değil; insanlar, hiçbir zaman yaşayamadıkları türden bir barışı onlara yalnızca şiddetin sağlaması açısından hayranlar şiddete. İnananların hayranlığı hep kendilerini korkutan şiddet yolu-

la şiddetdışına yöneliyor. Şiddetdışılık şiddetin bir bağıışı gibi görünüyor ve böyle görünmesi de nedensiz değil, çünkü insanlar bir üçüncü kişinin zararına olmaksızın uzlaşma yetisini hiçbir zaman gösterememekteler. İnsanların şiddetdışı düzende yapabildiği en iyi şey, “oybirliği eksi ikame kurban” formülüne ulaşmak olmuştur.

İlkel dinsel düşünce şiddeti tanrıallaştırmakla yanlış yapıyor olsa bile, toplumsal birlik ilkesini insanların istencine atfetmeyi reddederken yanılmıyor. Batılı ve modern dünya temel şiddetin en dolaysızca zorlayıcı olan, başka bir deyişle toplumu tümüyle yok edici nitelikteki biçimlerinden bugüne değin kaçabilmiştir. Bu ayrıncılığın, idealist düşünürlerin bayıldığı şu “aşma”larla hiç ilgisi yok, çünkü modern düşünce bu ayrıncılığın niteliğini ve nedenini bilmediği gibi, varlığından da habersiz. Bu nedendir ki toplumun kökenine açık ya da örtük olarak hep “akla”, “sağduyuya”, “karşılıklı teveccühe”, “doğru anlaşılmış çıkarlara” vb dayalı bir “toplumsal sözleşme”yi yerleştiriyor. Demek ki modern düşünce dinsel inancın aslını kavrayamamakta ve dinsel inanca somut bir işlev atfedememektedir. Modern düşüncenin bu yetersizliği mitik bir yetersizliktir ve dinsel inanca ait yetersizliğin, yani insan şiddetini gizlemenin, bu şiddetin her tür insan toplumu için oluşturduğu tehdidi anlama yetersizliğinin bir uzantısıdır.

Dinsel inanç, en kaba biçimiyle bile, en “kötümser”leri de içinde olmak üzere tüm din dışı düşünce akımlarının gözden kaçırdığı bir hakikati yakalamakta ve bilmektedir ki insan toplumlarının temeli, kendiliğinden oluşan ve insanların kendi erdemlerinden bilebilecekleri bir temel değildir. Modern düşüncenin ilkel dinsel inançla ilişkisi, düşündüğümüzden çok farklıdır. Şiddetin niteliğiyle ilgili olarak dinsel inançla paylaştığımız temel bir bilgisizlik hüküm sürmekle birlikte, dinsel inançta, şiddet konusuyla ilgili, çok gerçek ve bizim hiç farkında olmadığımız bilgi öğeleri bulunuyor.

Dinsel inanç insanlara yıkıcı şiddetin geri gelmesini önlemek için

gerçekten *ne yapmak ve ne yapmamak* gerektiğini söylüyor. İnsanlar ayinleri ihmal ve yasakları ihlal ettiklerinde aşkın şiddeti üstlerine çekmekte, aşkın şiddet şeytani çekicilik rolünü üstlenmektedir; insanlar bu yanılısamaya kapılıp gerek ruhsal gerekse fiziksel olarak topluca yok olma noktasına kadar savaşırlardır. İnsanları bundan ancak ikame kurban kurtarabilmektedir; “suçlu” tarafın yeterince “cezalandırılıp cezalandırılmadığını” ancak her şeye kadir olan şiddet kararlaştırabilir ve yeniden aşkınlığına dönme, insanlığı topluluğun dışından gözlemleyecek kadar uzağa, ama yalnızca insanın kurtuluşu için esas olan korkulu saygıyı esinleyebileceği kadar uzağa çekilme cömertliğini yalnızca şiddetin kendisi gösterebilir.

[Kutsal] ölke, biz zengin çocuklarının, şaşkın ayrıcalıklıların istediği gibi bir yanılısama eseri olmak şöyle dursun, dört başı bayındır bir gerçekliktir; öfkenin adaleti gerçekten kusursuz, tarafsızlığı reel olarak kutsaldır, çünkü hiç ayrım yapmadan tüm hasımların tepesine iner: Öfkenin, karşılıklı şiddetten –şiddetin otomatik olarak kendisine ilk başvurana, kendisine egemen olabileceğini sanana dönmesinden– hiç farkı yoktur. Batılı ve modern toplumlar, hatırı sayılır boyutları ve üstün örgütlenmeleri nedeniyle, şiddetin otomatik olarak geri dönmesi yasanın dışında kalır gibi görünüyor, bu nedenle de böyle bir yasanın hiçbir zaman var olmadığını sanıyor, yasanın tam bir gerçeklik olduğunu savunan düşünceleri de kuruntu ve fantasma olarak niteliyorlar. Bu düşüncelerin mitik olduğunda hiç kuşku yok, çünkü söz konusu yasanın işleyişini insanın dışındaki bir güce atfeden düşünceler bunlar. Ne var ki yasanın kendisi son derece gerçek; insan ilişkilerindeki şiddetin otomatik olarak başladığı yere dönmesinin hiçbir düşsel yanı yok. Bizler bu konuda hâlâ bilgisizsek, bunun nedeni yasanın kesin bir biçimde dışında kalmanızı ya da bunları “aşmış” olmamız değil, yasanın modern dünyadaki geçerliliğinin, bilemediğimiz nedenlerle, uzun süre ertelenmiş olmasıdır. Belki çağdaş tarihin keşfetmekte olduğu nokta budur.

Genel olarak kanın ve özel olarak aylık kanamanın kötücül ve iyicil olmak üzere çift nitelikli olmasından tutun, Yunan tragedyasındaki ya da *Totem ve Tabu*'daki yapıya kadar, okumakta olduğunuz denemede ele alınıp da şiddet ile kutsallığın özdeşliğine bağlanmayan bir tek görünüşü olmamıştır. Bu özdeşleştirme fantastik ve inanılmaz görünüyor, insanı isyan ettiriyor ama, çevremize baktıkça bu varsayımın ne denli olağanüstü bir açıklayıcı gücü olduğunu gözlemleyebiliyoruz. Çevresinde oluşan tutarlı bağlar, varsayımı kesinliğe dönüştürüyor.

Bu noktada, verdiğimiz örneklere eklemenin özellikle yerinde olacağı bir örnek daha var. Metal üretiminin özellikle Afrika'da son derece sıkı kural ve yasaklarla çevrilmesi, demircilerin kutsal sayılması neye bağlanabilir? Bizim varsayımımız, kutsallık denen büyük bilinmez in içindeki bu özgül bilinmeze dolaysız bir çözüm öneriyor.

Metalin hatırı sayılır yararları var; binlerce işi kolaylaştırıyor, topluluğun dış düşmanlara karşı savunulmasına katkıda bulunuyor. Ama bu yararların kuşkulu bir yönü de var: Her silah bir tür iki yüzü keskin kılıç. Silahlar, toplumun kendi iç çekişmeleri yüzünden düştüğü tehlikeleri artırıyor. İyi günlerde kazanılan her şey, kötü günlerde fazlasıyla yitirilebiliyor. İnsan ilişkilerinde bazen tutkunluk ve uyum, bazen de çözülme ve çatışma yaratan ikili eğilimin etkileri, metalin edinilmesiyle güçleniyor.

Demirci, gerek iyi gerekse kötü yönden, daha üstün bir şiddetin efendisidir. Bu nedenle, terimin iki anlamıyla da kutsaldır.<sup>3</sup> Bazı ayrıcalıklardan yararlanır ama, biraz da uğursuz biri gibi bakılır kendisine, uzak durulur, işyeri uzaklardadır.

<sup>3</sup> Batı dillerinde kutsal anlamına gelen sözcükler aynı zamanda sövgü sözcüğü olarak kullanılabilir ölçüde kötü anlamlar taşıyor: Pis, rezil, lanetli vb. Türkçede de "kutsal" sözcüğünün "kutsal aile"deki gibi eleştirel içerikle, "ilahi" sözcüğünün, "ilahi çocuk"taki gibi, sevecenlikle de olsa bir tür sitemle, "mübarek" sözcüğünün ise daha da doğrudan bir olumsuzlukla kullanılabilirdiğini anımsayalım. -ç.n.

Bazı modern yorumların, doğrudan içeriği değilse de tonu, demircinin bu kuşkulu saygınlığını, yerlilerin bu mesleği “üstün uygarlıklar”a özgü, özellikle de en üstün uygarlık olduğundan kuşku duyulmayan bizim uygarlığımıza özgü alanlara girmek gibi görmesine bağlamaktadır. Bu yorumlara göre metal tekniğinden duyulan korkunun nedeni, maddenin kendi yapısından ya da insanların onu kullanma tarzlarından ileri gelen tehlikeler değil, bu tekniğin *beyaz adamın* marifeti olmasıdır. Kısacası, bu yorumlar demircinin yüceltilmesini, en azından dolaylı olarak, tek bir somut hedefe, yani bize yöneltilmiş saymaktadır. Bu yorumda teknikçi kültürün o büyük kendini beğenmişliği, belirgin özelliği olan o *utanmasız kibir* açık bir biçimde görülüyor; uzun süreler yaptırımsız kalan bu kültürün *kibri* şişip güçlenmiş, kendini bilmez hale gelmiş olduğundan, bu durumu anlatacak terimi bile kalmamıştır.

Metal üreten halkların salt teknik düzlemde bundan ürküntü duymaları ya da bize metal üretimi açısından karanlık bir saygı duymaları için hiçbir neden yoktur. Demirciliğin kutsallık katına yükseltilmesi bizden kaynaklanmamaktadır; karanlık ve Prometheusvari biçimde bile olsa demir üstünde hiçbir tekelimiz yoktur bizim. Nükleer bombamızın ve endüstriyel kirlenmemizin yarattığı tehdit gayet görkemlidir kuşkusuz. Ancak, bu uygulamalar, ilkellerin ancak yarı yarıya kavrasalar bile, biz hayal ürünü sanırken onların gerçek olduğunu gayet iyi tahmin ettikleri bir yasanın da uygulanmasıdır, aynı zamanda: Kim şiddeti kullanmaya kalkarsa sonuçta şiddet onu kullanır.

Demircilerin işyerlerini ana yerleşimin dışında tutan topluluklar bizim topluluğumuzdan o kadar da farklı değiller. Demirciyi ya da sihirbazı, yaptıklarından yararlandıkları sürece rahat bırakıyorlar. Ancak, şiddet *feedback*'i ortaya çıktığı zaman, özendiricilik sorumluluğunu onlara yüklüyorlar. Daha ilk olayda, “kutsal” şiddetin kullanıcılarını suçluyor, yarı yarıya mensup oldukları topluluğa ihanet et-



melerinden, netameli olduğu zaten bilinen o gücü topluluğa karşı kullanmalarından kuşkuluyorlar. Köyün başına bir felaket gelmeyegörsün, hemen demirci tehdit ediliyor; felaketin-metalle ya da metal üretimiyle hiçbir ilgisi yoktur belki, ama, demirciye yüklenmek çekici gelmektedir.

Kutsallık, yani şiddet topluluğun bünyesine girmenin yolunu bulduğu zaman, ikame kurban şeması da oluşmaya başlıyor. Sakin dönemlerde bile demircinin gördüğü muamele, demirciyle sihirbaz ve kutsal kral arasındaki benzerliği ortaya koyuyor. Demirci, bazı toplumlarda bir yandan bir tür parya olarak kalırken bir yandan da yüce hakem rolü oynuyor. Sonu gelmez çatışmalar ortaya çıktığında *düşman kardeşleri ayırması* için demirciye başvurulması, demircinin bazen kötücül, bazen de tam tersine, düzenleyici ve yatıştırıcı olmak üzere, kutsal şiddeti bir bütün olarak şahsında canlandırdığının kanıtıdır. Eğer demirci ya da sihirbaz topluluğun ellerinde ölür de topluluğun isterisi bu şiddet edimi sonucunda yatırırsa, kurbanla kutsallık arasındaki mahrem ilişkiler doğrulanmış olacaktır. Kurban sunumuna dayanan tüm düşünce sistemleri gibi demirciyi kutsallaştıran düşünce sistemi de aşağı yukarı kendi üstüne kapalı, hiçbir şeyin yalanlamadığı bir sistemdir.

Demircinin, cadının, sihirbazın ve genel olarak kutsallıkla yakınlık içinde sayılan herhangi bir kişinin şiddet uygulanarak öldürülmesi, kendiliğinden kolektif şiddetten kurban ayini geleneğine giden yolun yansı sayılabilir. Kesintisiz bir süreç oluşturuyor bu yol. Buradaki belirsizliği anlamak, kurucu şiddeti, kurban ayinini ve bu iki görüngüyü birleştiren ilişkiyi de daha iyi kavramak demek.

**M**odernlerin dinsel inancı anlamaktaki yetersizlikleri dinsel inancın hem sürüp gitmesine hem de temel şiddete daha doğrudan bir biçimde maruz kalan dünyalarda yerine getirdiği işlevi bizim dünyamızda da yerine getirmesine yol açıyor. Biz modernler

şiddetin insan toplumları üstündeki egemenliğini bilmemekte ayak diriyoruz. Şiddet ile kutsallığın özdeşliğini kabul etmekteki isteksizliğimiz buradan kaynaklanıyor. Bu özdeşliğin üstünde ısrarla durmakta yarar var. Sözlükbilgisi alanı bu açıdan özellikle verimli.

Gerçekten de pek çok dilde, özellikle Yunancada, şiddet ile kutsallığın farksızlığını açıkça ortaya koyan ve bizim önerdiğimiz tanım lehine son derece net tanıklıklarda bulunan terimler bulunuyor. Genel olarak kültürel evrimin ve özel olarak sözlük yazarlarının çabalarının, hemen her zaman, ilkel dil tarafından birleştirilmiş olanı ayırma ve skandal düzeyindeki şiddet-kutsal bağlantısını düpedüz yok etme eğiliminde olduğunu göstermek hiç zor değil.

Örneklerimizi, yapının niteliği oranında, yapacağımız eleştirilerin de ağırlık kazanacağı bir kaynaktan, Emile Benveniste'in *Dictionnaire des institutions indo-européennes/ Hint-Avrupa Kurumları Sözlüğü*'nden alacağız. Yunancada "kutsal" anlamına gelen niteleme sıfatı *hieros*, araştırmacıların dikkatini çekecek ölçüde sistemli bir biçimde şiddet ve savaş araçları için kullanıldığından, bilimciler tarafından yer yer "güçlü", "canlı", "sinirli" gibi karşılıklarla çevrilmiş. *Hieros*, ilk Sanskritçe metinlerde bulunan ve genellikle "yaşam gücü" diye çevrilen *israh*'la ilişkilidir. Bu çeviri de, terimin bünyesinde bulunan ve en kötücülle en iyicil olanın bağlantısını gizlemeye yarayan bir orta yol oluşturuyor. Çok çeşitli dillerde kutsallığı anlatan terimlerin modern düşünceye çıkardığı zorluklardan kaçınmak için sık sık bu tür uzlaştırmalara başvuruluyor.

Benveniste, *hieros*'un şiddet ile hiçbir ilgisi olmadığını ve bu sözcüğü Fransızcaya her zaman *sacré/ kutsal* diye çevirmek gerektiğini ileri sürüyor; Fransızcadaki *sacré* sözcüğünde de bazen, Latince *sacer*'den kalmış olabilecek bir anlam belirsizliği olduğuna işaret bile etmiyor. Bu dilbilimciye göre *hieros*'un sık sık şiddet anlamını da içeren terimlerle ilişkilendirilmesine önem vermek gerekmiyor. Terimin kullanılması, Benveniste'e göre, doğrudan doğruya değişikliğe

uğrattığı sözcükten ötürü değil, sözcüğün özgül olarak dinsel nitelikli anlatımlar içeren ve “şiddete tümüyle yabancı” olan metinde birtakım tanrılarla ilişkisi nedeniyle yerinde görünmektedir.

Benveniste, kutsallıkla ilgili terimlerde inanılmaz ve hoşgörülemez saydığı ikililiği ortadan kaldırmak için başlıca iki yola başvuruyor. Bunlardan birincisini az önce gördük: İki “zıt”tan, tarih içinde zayıflamış olanını tümüyle bertaraf etmek. Kültürel evrimin ikili yapıyı yıpratmadığı ve iki zıt anlamın aynı derecede canlı kaldığı ender örnekler için ise Benveniste’in gerçekte karşımızda kaza eseri aynı gösterende bir araya gelmiş iki ayrı sözcük olduğunu ileri sürmekten çekinmediğini görüyoruz. *Kratos* sözcüğü ile bundan türemiş bir sıfat olan *krateros* örneğinde de bu ikinci yolu tutuyor Benveniste. *Kratos* genellikle “tanrısal güç” diye çevrilmektedir. *Krateros* ise bazen bir tanrıyı nitelemek için kullanılmakta ve bu durumda “tanrı gücü”, “doğaüstü güç” gibi terimlerle karşılanmakta, ama bazen de *bize* pek tanrısal görünmeyen şeyler için kullanılmakta ve böyle durumlarda sözlük yazarı tarafından Yunanlılara bu tanrısal anlamda kullanma izni verilmemektedir:

*Kratos*'tan *krateros*'a geçildiği zaman sıfatın, türediği adla aynı kavramı içermesini bekleriz. *Kratos* sözcüğü her zaman bir kahramanlık, cesaret, önderlik niteliği bildirdiğinden, *krateros* da doğallıkla övgü değerindedir ve gözlemlerimiz de bu yöndedir. Bu nedenle, *krateros*'un hiç de övücü olmayıp kınama ya da suçlama içeren kullanımlarına rastlamak o ölçüde şaşırtıcı oluyor. Priamos'un karısı Hekabe, az önce oğlu Hektor'u öldürmüş olan Akhilleus'a seslenerek ona *aner krateros* (*Ilyada*, 24, 212) dediğinde, Akhilleus'un savaşçı değerine saygı bildirme amacını gütmeyeceği bellidir; P. Mazon'un çevirisi, “kabadayı kahraman” biçimindedir. Ares için kullanılan *krateros*'u (2, 515) iyi anlamak istiyorsak bu sıfatı tanrının diğer sıfatlarıyla birlikte ele almamız gerekir: *miaiphonos* (insan öldüren), *androphonos* (adam öldüren), *brotoloigos*

(ölümlülere zarar veren), *aidelos* (yıkıcı) vb. Sıfatların hiçbiri Ares'in lehine değil.

Tutarsızlık daha da ileri gidiyor ve bir başka açıdan da kendini gösteriyor. *Kratos* sözcüğü yalnızca tanrılar ve insanlar için kullanılabilirken, *krateros* sözcüğü aynı zamanda hayvanlar ve nesnelere için de kullanılıyor ve her zaman “sert, zalim, saldırgan” anlamını taşıyor...

Homeros'taki *krateros*'ta ayırt ettiğimiz iki değeri, kısmen aynı deyimlerle olmak üzere Hesiodos'ta da buluyoruz: *amumon* (kusursuz) (*Tanrıların Doğuşu*, 1013) sözcüğüyle birlikte kullanıldığı zaman olumlu bir anlam taşıyan bu sözcük, insan öldüren Ares için (Kalkan, 98, 101), bir ejderha için (*Tanrıların Doğuşu*, 323) ve Erinysleri anlatmak için kullanıldığında olumsuzlaşmaktadır.

Buradaki anlamsal bölünme ölçütü “övgü değeri” ve “lehinde” olmak, başka bir deyişle, olumluluktur. Benveniste, kutsal şiddetin bünyesinde iyicille kötücülün birleştiğini düşünmek bile istememektedir. *Krateros* kavramı avını parçalamakta olan bir vahşi hayvan için geçerli olabildiği gibi, kılıcın keskin demiri, zırhın sertliği, en korkulası hastalıklar, en vahşice davranışlar, en sert anlaşmazlık ve çatışmalar için de geçerli olabiliyor. Benveniste'in verdiği örneklerin tümünü aktarmak, gözlerimizin önünden tüm kurban bunalımı kortejinin bir kez daha geçmesi anlamına gelecektir. Demek ki kutsallığın içinde iyi ve kötü şiddetin birbirine bağlandığını hayranlık verici bir biçimde açığa vuran bir terimle karşı karşıyayız. Terimin iki anlamı içlerinden birinin silinmesine olanak vermeyecek ölçüde belirgin olduğundan, Benveniste de *kratos* çevresinde oluşturulan sözlüksel bütünün “son derece özel bir anlambilimsel durum” ortaya koyduğu sonucuna varıyor. Söz konusu sözlüksel bütünün türdeş bir aile oluşturması yalnızca görünüştedir. Benveniste bu nedenle bu iki zıt anlamı, “Hint-Avrupa dillerinde biçim açısından birbiri-

ne çok yakın olmakla birlikte, iki ayrı köke” bağlamamızı önermektedir.

Bu varsayımın, şiddet ile kutsal/tanrısal olan arasındaki, *krateros* sözcüğünün çeşitli kullanımlarında gayet açık olarak görülen özdeşliğin reddedilmesi dışında bir temeli bulunmuyor. Tanrılarla kahramanların iyi *krateros*'u, canavarların, salgın hastalıkların ve vahşi hayvanların kötü *krateros*'undan başka bir şey değil. Benveniste, kendi öngördüğü anlamsal bölünmenin boşluğunu gösteren bir örneği bizzat kendisi aktarıyor: *Ares krateros*. *Ares*'in zalim olduğunda kuşku yok, ama bu onun tanrı olmasını engellemiyor. Benveniste'ye göre burada söz konusu olan, kötü *krateros*'tur. Kuşkusuz öyle, ama karşımızda bir tanrı olduğu gerçeğini değiştirmiyor bu durum. Karşımızdakinin, klasik dünyada savaş tanrısı olarak geçen bir tanrı olduğu bir gerçek. Savaşın tanrısal bir nitelik kazanabilmesi belki de Augustus'un ya da XIV. Louis'nin askeri zaferleri şerefine yazılmış şiirlerdeki övgü klişelerinin düşündürdüğü kadar anlamsız değil.

Akılcı sözlüklerin görüngesinden bakıldığında kutsallık ya henüz yeterince gelişmemiş, özgüllük kazanamamış bir kavram gibi, ya da tam tersine, son zamanlarda bulanıklaşmış ve karışmış bir kavram gibi görünüyor. Sözlük yazarı, tüm ayrılaşmaları, her tür “belirsizliğin, anlam karışıklığının, çiftanlamlılığın” yerini bütünüyle tekanlamlı bir netliğe bırakacağı noktaya kadar götürmeyi görev bilir. Bu iş başlatılalı çok olmuştur gerçekte. Daha önce de gördüğümüz gibi dinsel inançlara ilişkin yorumlar, bunalımdan ileri gelen görüngüleri ya bir tarafa itmektedir, ya öbür tarafa. İleri gidildikçe, kutsallığın iki yüzünü birbirinden bağımsız bütünlükler durumuna getirme eğilimi güçlenmektedir. Örneğin, Latince *sacer* sözcüğü başlangıçtaki ikililiğini korumuştur ama, yalnızca iyicil yönü dile getirecek bir terime de gerek duyulduğundan, *sacer*'in eşili olan *sanctus* çıkmıştır ortaya. Görüldüğü üzere, modern sözlük yazarlığındaki eğilimler, kurucu deneyimin izlerini azar azar silen ve

şiddet hakikatini gitgide daha erişilmez kılan kesintisiz mitik geliştirme çerçevesinde yer almaktadır.

Ancak, bu gidişata direnen yazarlar da vardır. Örneğin, H. Jeanmaire'in *Dionysos* adlı çalışmasında, genel olarak Bakkhos rahibesi ya da Bakkhosçu anlamına gelen *thyias* sözcüğü için şu dikkate değer yorum verilir (*thyias* sözcüğü, yukarıda *thymos* biçimindeki bir başka türevinden söz ettiğimiz *thyiein*'in türevlerindedir):

Bu sözcüğün kökeni, anlamında belirsizlik bulunan bir fiil olabilir, çünkü sözcük bir yandan özveride bulunmak anlamına gelirken, bir yandan da coşkuyla ileri atılmak ya da fırtına, ırmak, deniz suları gibi dönüp durmak, toprağa yayılmış kan gibi kaynamak, öfkeden kudurmak anlamına gelmektedir. Bazen rastlandığı üzere bu iki anlamın iki ayrı kökten gelen iki ayrı sözcüğe bölünmesine gerek yoktur; özellikle de bu fırtınamsı hareketliliğin Bakkhosçuların belirgin özelliği olan esrime ânına götüren kışkırtıcı yöntemlerden biri olduğunu, *sparagmos* ya da başka bir biçimdeki kurban sunumunun bu türden uygulamalara hep eşlik ettiğini, hatta bazı arkaik kurban sunumlarının ayine katılanlar için bir esrime fırsatı olabildiğini kabul ettiğimiz zaman. Ayrıca, bazı modern gözlemciler, sunulan kurbanın can çekişirkenki çırpınışları ile cinlenmiş katılımcının çırpınışlarını tanrıların orada her şeye egemen olan varlığına bağlayan yorumlar arasında bir benzerliğin hissedilip açıkça dile de getirildiğini bildirmektedir.<sup>4</sup>

Şiddet ile kutsallığın ikame kurban mekanizması uyarınca biçimsel olarak özdeşleşmesi, ilk bölümlerde ilkelerini ortaya koyduğumuz kurban sunumu kuramımızı tamamlamamıza olanak sağlıyor. Yukarıda, kurban sunumunu tanrılara armağan, genellikle de aşkın varlığın "beslenmesine" yarayan bir besin sunma sayan yoru-

<sup>4</sup> Jeanmaire, *Dionysos*, s. 158.

mu reddetmiştik. Bu geleneksel yorumun mitik olduğunda kuşku yok; ne var ki mitik olduğu için hayal ürünü olduğu sonucuna varmamak gerekiyor. Artık, dinsel söylemin hakikate bu noktada bile modern araştırmacıların onun yerine koymaya çalıştıkları her şeyden daha yakın olduğunu anlayabilecek durumdayız.

Kurbanın öldürülmesinde odaklanan şiddet, yatışıyor, sanki dışarı atılıyor. Dışarı atılıyor ve kesinlikle ayırt edilmediği tanrı tözüne katılıyor. Çünkü her kurban sunumu, kurucu oybirliği sırasında, başka bir deyişle tanrının kendini ilk kez göstermesi sırasında ulaşılmış olan büyük oybirliğinin çok küçük boyutlarda yinelenmesidir. İnsan bedeni nasıl besinleri ete ve kana dönüştüren bir makineyse, kurucu oybirliği de kötü şiddeti öylece istikrara ve üretkenliğe dönüştürmektedir. Öte yandan bu oybirliğinin ortaya çıkması bile, aynı işleyişin yatışmış biçimiyle sonsuza değin yinelenmesine yönelik bir mekanizmayı, yani kurban sunumunu yerleştirmektedir. Eğer tanrı ilk seferinde kitlesel bir biçimde dışarı atılmış olan şiddetten başka bir şey değilse, kurban sunumu ona her seferinde kendi özünü, kendi şiddetini getiriyor demektir. Denebilir ki kurban sunumunun istenen etkiyi yarattığı, kötü şiddetin iyi istikrara dönüştüğü her seferinde tanrı bu şiddet sunumunu kabul etmekte ve bununla beslenmektedir. Her tür teolojinin kurban edimini tanrının yargı alanında sayması nedensiz değildir. Başarılı kurban sunumu şiddetin yeniden içkin ve karşılıklı bir hal almasını önlemekte, başka bir deyişle, şiddetin dışsallık, aşkınlık ve iyicillik özelliğini güçlendirmektedir. Tanrıya, hükümünü sürdürüp artırabilmesi için gerekli ne varsa sunulmuş olmaktadır böylece. Tanrı, şiddetin o kötü içkinliğini bizzat "hazmederek" iyi aşkınlığa, yani kendi tözüne dönüştürmektedir. Buradaki besin eğretilmesine olanak veren, kurbanın genellikle insanlar için fiilen besin maddesi olan, eti yenebilen bir hayvan olması gerçeğidir. Bu beslenme sürecinin arkasında şiddetin ve başkalaşımının işleyişi tam olarak yakalanabilmektedir. Demek ki

kurban sunumu konusundaki dinsel söylem, bilimsel hakikat düzleminde yanlış olmakla birlikte, dinsel inancı ilgilendiren tek düzlemde, şiddetten korunması gereken insan ilişkileri düzleminde, tümüyle doğrudur. Tanrının beslenmesi savsaklanırsa, sonuçta zayıflayacaktır; ama acıkıp öfkelendiği için, eşi görülmedik bir acımasızlık ve kıyıcılıkla gelip besinini insanların içinde kendisinin araması olasılığı da vardır.

Ikame kurban genellikle yok edilir ve her zaman topluluk dışına atılır. Yatışan şiddet de onunla birlikte dışarı atılmış kabul edilir. Topluluk dışındaki tüm varlıklar şiddete bulanmış sayılır; elbette, topluluk içindeki kültürel düzene uyulduğu sürece.

Topluluğun dış sınırları aşılar aşılmaz, hiçbir sınır tanımayan yabancı kutsallığın içine girilmektedir. Bu kutsallık diyarına yalnızca tanrılar ve her tür doğaüstü yaratık değil, canavarlar, ölümler, ilgili topluluk kültürünün yabancı olması dolayısıyla doğa, evren, hatta insanlığın o topluluk dışında kalan kısmı da dahildir.

Sık sık, ilkelerin “kutsallık içinde” yaşadıklarını söyleriz. Gerçek şu ki, tıpkı bizim gibi bu insanlar da kendilerini kutsala bağımlı olmaktan bir ölçüde kurtardıklarına inanmaktadırlar. Kutsalın koyduğu kurallara uyanlar sadece onlardır, bu uyum da onların tanrısal müdahaleden kısmen bağımsız bir varoluş sürdürmelerini sağlamaktadır. O kurallara uymayan yabancılar tam olarak insandan sayılmaz. Çok kötücül olarak ortaya çıkabilecekleri gibi, çok iyicil olarak da çıkabilirler; kutsallık içindedirler çünkü.

Her topluluk kendini kıyasız, bazen durgun, bazense tehdit dolu çırpıntılar içinde olan bir okyanusta yitmiş bir gemi gibi algılamaktadır. Batmamanın ilk ama yeterli olmayan koşulu, okyanusun dayattığı her tür gemicilik kuralına uygun davranmaktır. Ama en yüksek uyanıklık dereceleri bile her zaman yüzer durumda olma güvenmesini sağlamaz: Tekne su almakta, o kurnaz sıvı durmadan içeriye sızmaktadır. Ayınlar yinelenerek geminin dolması engellenmelidir...



Topluluğun kutsallıktan çekinmesi için yeterince neden bulunduğu doğrudur. Her şeyi kutsallığa borçlu olduğu da aynı derecede doğrudur. Kutsallık dışında yalnız olduğunu gören topluluk, kendisini kutsallığın dünyaya getirdiğine inanmaktadır. Daha önce de gördüğümüz üzere kurucu şiddet, insanların değil, kendi kendini dışarı atan, topluluk kendi başına varolsun diye çekilmeyi kabul eden kutsalın işidir.

Kutsalın bu gözle görülür egemenliğini, kutsal ile topluluk arasında her açıdan varolan olağanüstü oransızlığı birazcık düşündüğümüzde anlıyoruz ki tüm alanlarda girişim kutsaldan gelmektedir. Topluluğun yaratılması öncelikle bir ayrılmadır. Kurucu ayin geleneklerinde sık sık kopuş eğretilmesine rastlanmasının nedeni budur. Örneğin, Incwala'daki krallık ayinlerinde temel hareketler, Yeni Yıl'ı kesmek, ısırarak ya da dilimlemekten oluşmakta, başka bir deyişle, topluluğa sızdığı anda zorunlu olarak kötücülleşecek olan kutsaldan kopulması yoluyla yeni bir zamansal döngü başlatılmaktadır. Ne zaman arınmaktan, şeytan çıkarmaktan, iç boşaltmaktan söz edilse ön plandaki fikir boşaltma ve ayırma fikridir. İlkel gerçekliği kötücül öğelerinden kısmen arınmış bir dinsellikten hareketle yorumlamaya çalışan modern düşünce, kutsalla olan ilişkileri basit bir aracılık çerçevesinde tasarlıyor. Yukarıda görmüştük ki topluluk ile kutsalın birbirine karıştığı durumlar her zaman kötücüldür, kutsalın müdahalesi hangi biçimde olursa olsun: İster tanrılar ya da mitik kahramanlar, isterse ölümler aracılığıyla. Her tür doğaüstü ziyaret önce intikamcıdır. İyilikler ancak tanrısal varlık gidince gelmektedir.

Bu durum, aracı öğelerin ortalıkta olmadığı anlamına gelmiyor. Topluluk ile kutsal arasında tam bir ayrılık, düşünülebilse bile, tam bir kaynaşma kadar korkulasıdır. Fazla büyük bir ayrılığın tehlikesi, böyle bir ayrılığın ancak kutsalın güce dönmesiyle, ölümcül bir çarpma ile sona erebilmesinden ileri geliyor. Kutsal fazla uzağa gi-

derse insanların kendilerini kutsala karşı nasıl koruyacakları konusunda yine kutsallık tarafından –iyi zamanında– öğretilmiş olan kuralları savsaklamaları, hatta unutmaları rizikosu doğuyor. Dolayısıyla insan varlığı her an kutsalın yönetiminde oluyor, onun tarafından düzenleniyor, göz hapsinde tutuluyor ve verimli kılınıyor. Denebilir ki Heidegger felsefesindeki varoluş-varlık ilişkileri, topluluk ile kutsal arasındaki ilişkilere çok benzemektedir.

Tüm bunlar şu anlama geliyor: İnsanlar şiddet içinde yaşayamıyorsa, şiddeti unuttukları koşullarda ya da ayin geleneklerinin ve yasakların buyruğunu küçümseyerek şiddeti basit bir araç, sadık bir hizmetçi sayma yanılması içinde de öyle uzun süreler yaşayamıyorlar. Topluluğun selameti açısından temel bir önem taşıyan düzenli ve kesintisiz uyuma ulaşmak için her topluluğun kutsal ile yürütmek zorunda olduğu alışverişin karmaşık ve kırılğan yapısı, çıplak hakikatin bulunmadığı düşünüldüğünde, ancak “yeterli ve tehlikesiz uzaklık” çerçevesinde dile getirilebilir. Topluluk kutsala fazla yaklaşmamalıdır, yoksa kutsal yutar onu; iyicil tehditten fazla da uzaklaşmamalıdır, yoksa onun zenginleştirici varlığının etkilerinden yoksun kalır.

Bu uzamsal yorum, kutsallığın olağandışı bir kişide (örneğin, Afrikalı kutsal kralda) somutlaştığı kabul edilen tüm toplumlarda çok doğrudan bir biçimde gözlemlenebiliyor. Topluluk içinde adamakıllı kutsallığa bürünmüş bir varlığın bulunması elbette olağanüstü sorunlara yol açıyor. Bazı örneklerde kralın toprağa hiçbir biçimde değmemesi gerekiyor, değerse toprağın bulaşıcı duruma geleceği ve bu nedenle tebaasının ölümüne neden olacağına inanılıyor. Bazen hükümdarın yemeğini kendisinin yemesine engel olunuyor: Onun herhangi bir besin türüne elini değdirmesi, o besinin tüketilmesini tüm olağan insanlar için tehlikeli kılacaktır. Kutsal canavarın gözlerden tümüyle gizlendiği örnekler de vardır: Kendi iyiliği için değil, bakışının degeceği tebaası yıldırım çarpmış gibi öleceği için.

Tüm bu önlemler, fazla doğrudan temasların engellenmesine yöneliktir ve hiçbir zaman toplumun böylesine olağanüstü bir kişiliği barındırmak zorunda olmasını kötü saymak anlamına gelmemektedir; tam tersine. Bilindiği üzere kral hem çok kötücüdür hem de çok iyicil: Burada şiddet ile barışın *tarihsel dönüşümlülüğü*, zaman boyutundan uzam boyutuna aktarılmış durumdadır. Belki de dinsel düşüncenin doğadaki bazı örneklerden hareket etmesi nedeniyledir, elde edilen sonuçların modern teknikteki bazı enerji dönüşümlerine benzediği söylenebilir.

Kralın huzurunda onun gücündeki fazlalıktan, *silwane*'sinden ötürü kendisini rahatsız hisseden tebaa, kral hiç olmasa dehşete kapılacaktır. Bizdeki “utangaçlık” ve “saygı” gerçekte bu görüngülerin yumuşatılmış biçimlerinden başka bir şey değildir. Kutsalın somutlaşması karşısında, onun iyicil etkilerini derleyip kötücül etkilerinden koruyan bir yeterli ve tehlikesiz uzaklık söz konusu. Ateşteki gibi bir mutlaklık geçerli burada: Çok yaklaştınız mı yanıyorsunuz, çok uzaklaştınız mı bir şey alamıyorsunuz ondan. Bu iki uç arasında, ısıtan ve aydınlatan ateş var.

Yukarıda görmüştük ki her tür kurban sunumu iki ikameye dayanıyor: Birinci ikamede kurucu şiddet tüm topluluk mensuplarının yerine tek bir kurban koyuyor. İkinci ve ayinsel olan ikamede ise ikame kurbanın yerine, sunulabilir bir kurban konuluyor. Kurban edilebilir sınıfına giren varlıkların belirgin özelliği hep topluluk dışından olmaları. İkame kurbanı bunların tam tersine topluluğun bir parçası. Kurban sunumunu kurucu şiddetin şöyle böyle bir taklidi olarak tanımlamıştık. Burada akla şu soru geliyor: En uygun görünen adaylar kökensel kurbanı, yani topluluk mensuplarına en çok benzeyen kurban adayları olduğu halde onlar neden hep esirgenmiştir?

Kökensel kurbanla ayinlerde sunulan kurbanlar arasındaki fark-

lılığın gerekliliği işlev düzleminde bakıldığında açıkça ortadadır. Sunulan kurbanlar ikame kurban gibi topluluktan biri olsa, kurban sunumu şiddeti önleyeceğine başlatmış olur, kurucu şiddetin etkilerini yeniden yaratmak şöyle dursun, yeni bir kurban bunalımını başlatırdı. Ancak, bazı koşulların yerine getirilmesi zorunluluğu, bunları gerçekleştirecek kurumların varlığı anlamına da gelmiyor her zaman. İkinci kurban ikamesinde, çözülmesi önem taşıyan bir sorun bulunuyor.

Aslı ile kopyası arasındaki, kökensel kurbanla ayinlerdeki kurbanlar arasındaki farkı insan önce, aklın araya girmesiyle ya da topluluğun içinden dışarıya doğru kaymayı kolaylaştıran bir ilksel sağduyu ile açıklamaya çalışıyor. İki kurban türü arasındaki koruyucu fark, pekâlâ, kurban sunumunun –modern insanbilimlerdeki anlamıyla– “insancıl” yanı olarak kabul edilebilir diye düşünülebiliyor. Yukarıda kurban sunumundaki *kurnazlık* olarak adlandırdığımız yön, gerçekte ayinsel *taklidin* gereklerine biraz göz yuman kurban sunucularının *kurnazlığı* olabilir; onlar, biz modernlerin ilk bizim bilip ilan ettiğimizi sandığımız “tüm ayinlerin boşluğu ve yararsızlığı”nı ta içlerinden sezdikleri için, sözde dinsel yükümlülükleri kendilerine göre yorumlamış olabilirler. İkinci ikame işlemiyle de fanatizmin, bizim tavrımızı andıran erken bir kuşkuçuluk karşısında zaten alan yitirmiş olabileceği düşünülebilir.

Bu çekici varsayımın savunulur yanı olmadığı çok açık. Bir kere, insanların kurban olarak sunulduğu çok sayıda toplum var; bu kurbanlar savaş tutsakları, köleler, çocuklar, hatta kutsal kral gibi kurban sunumlarında görüldüğü üzere *topluluk mensupları* olabiliyor. Burada ikinci ikame yokmuş gibi görünüyor. Bu nedenle nesnesi ikame kurban olan kökensel şiddet ile onun ardından gelen ayinsel taklitler arasındaki ilişki, kutsal kral örneğinde özellikle gözle görülür durumda. Yukarıdaki IV. Bölüm’de ikame kurbanla ayin geleneği arasındaki ilişkiyi aydınlatmamız gerektiğinde kutsal kral örneği-

ne başvurmuştuk, çünkü bu örnekte kökensel kurbanla ayindeki kurbanın yakınlık derecesi çok yüksekti.

Ancak, buradan, kutsal kral örneğinde ikinci ikame işleminin bulunmadığı sonucuna varılmamalı. Kurucu şiddetin gerçekten tam olarak yinelenmesi, tanımı gereği olanaksızdır ama, kurban adayının topluluk içinden seçilerek ikame kurbanın yerini tutmak üzere ayrılmış olması bile onu herkesten farklı biri kılmaya yetmekte, onu olağan insan ilişkilerinden koparıp, bir seferinde tek bir birey içerebilen bir gruba katmaktadır. Ama bu tek kişilik grup, “kurban edilebilirlik” açısından, başka toplumların sığır ve koyun kategorilerinden farksızdır.

Kurban adayı olarak seçilmek nesneyi başkalaştırmaya yani kutsal kılmaya yetiyorsa, kökensel kurbanla ayinlerdeki kurbanlar arasında çoğu kez var olan farklılık ilkesini, kayma ilkesini görmek zor olmamalı. Öldürülen kurban artık kutsallık alanına ait olmaktadır. Kutsal olan, kendisinin [topluluktan] dışarı atılması iznini bizzat vermekte ya da kurbanın şahsında dışarı atılmaktadır. Demek ki ikame kurbanın bir canavarlık niteliği vardır; ona artık topluluğun diğer mensuplarına bakıldığı gibi bakılmamaktadır.

Kurban edilebilirler grubunun genellikle topluluğa ait olmayan, hiçbir zaman da olmamış yaratıklardan oluşması, ikame kurbanın öncelikle kutsala ait olmasından ileri geliyor. Topluluk ise, bunun tersine, kutsallıktan çıkmış ve ayrılmıştır. Dolayısıyla, topluluk mensupları, ilke olarak ikame kurbanı temsil etmesi en son düşünelebilecek varlıklardır. Ayinlerdeki kurbanların topluluk dışından, olağan yerleri kutsallık olduğu için kutsallığa bürünmüş olan hayvan, yabancı vb varlıklar arasından seçilmesini böyle açıklayabiliriz.

Topluluğun diğer mensupları biz nesnel gözlemcilere ilk baştaki kurbanla en çok benzeyen, dolayısıyla “tam tamına taklit” varsayımı açısından bakıldığında kurban edilmeye en elverişli varlıklar gibi görünüyorsa da, temel dinsel deneyimleri belirleyen kurucu şiddet aç-

sından bakıldığında aynı sonuca varılmıyor. Gerçekten de, burada ikame kurban biçim değiştiriyor ve topluluğu şiddetten koruyan, inanç sahiplerinin birbirini ilk baştaki kurbanın yerini alabilecek biri gibi görmesini yasaklayan, başka bir deyişle karşılıklı şiddet durumuna yeniden düşülmesini önleyen de bu biçim değişikliği oluyor. Ayinlerdeki kurbanlar topluluk dışından seçiliyorsa ya da seçilmeleri olgusu bile onlara belirli bir dışarıdanlık özelliği kazandırıyor, bunun nedeni seçilenin artık eskisi gibi olmaması, *herkes gibi* bir topluluk mensubu olmaktan çıkmasıdır.

İkinci ikame işleminin merkezkaç dinamizminin kökleri, doğmakta olan bir kuşkuculukta değil, bizzat dinsel inancın içinde, koruyucu yanlış anlamada yatıyor. İkinci kurban ikamesindeki ilkenin, dinsel inanç dışına kaçma başlangıcı olmakla hiç ilgisi yok. Bu işlemle topluluk esirgeniyorsa bunun nedeni topluluğun “tam taklit” kuralından kaçması değil, o kurala titizlikle uyması. İkinci ikame işleminde bizim kuşkuculuğumuzun suç ortağı havasında göz kırpmasını hak edecek hiçbir şey bulunmuyor. Kurban sunumundaki kurnazlık, kurumun kurnazlığından ibaret, kurban sunanlarınkinden değil.

Bununla birlikte, yukarıda söylediklerimizden, ikame kurbanın yalnızca topluluğa yabancı biri olduğu sonucuna varılmamalı. İkame kurban, *canavar kopya* olarak görülen varlıktır. Bu varlık, içerisi ile dışarıyı arasındaki de içinde olmak üzere tüm farklılıkları özümsemiştir; içeriden dışarıya serbestçe gidebilecek biri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla, toplulukla kutsal arasında hem bir birleştirme çizgisi, hem de ayırma çizgisidir o. Bu olağanüstü kurbanı temsil edebilecek ideal aday, *aynı zamanda* hem topluluğa hem de kutsala mensup olandır.

Ayinlerdeki kurbanların neden hemen her zaman tam olarak içeriden olanlar arasından değil de, kenardakilerden, kölelerden, çocuklardan, sürülerden seçildiği artık herhalde anlaşılıyordur. Yuka-

nda da gördüğümüz gibi kenarda oluş kurban sunumunun işlevini yerine getirmesine olanak sağlamaktadır.

Kurbanın topluluktaki saldırgan eğilimleri kendinde odaklayabilmesi, böyle bir ruhsal aktarmanın gerçekleşebilmesi için, kesintisizliğin gerçekleşmesi, topluluk mensuplarından, sunulacak kurbanına doğru “düzdeğişmeceli” [metonimik] kayma olması, başka bir deyişle kurbanın topluluk açısından ne çok yabancı ne de çok içerdenden biri olması gerekmektedir. Bu belirsizliğin kurban sunumunu anlama açısından etkili kılmak için gerekli olduğunu daha önce de görmüştük ama, somutta nasıl gerçekleştiğini bilemiyorduk. Kurban sunumu gibi karmaşık ve incelikli bir kurum, aynı zamanda kullanıcıları da olan buluş sahipleri tarafından, kurumun işleyişinin ardında yatan sırrı bilmeksizin nasıl, hangi mucizeyle oluşturulabilmişti, bunu bilmiyorduk. Şimdi anlıyoruz ki mucize yok; en azından, şu an ilgilenmekte olduğumuz düzlemde yok. Ayinsel düşünce, *canavar kopyaya* en çok benzeyen kurbanı sunmak istiyor. Genellikle ikame kurbanlara kaynaklık eden kenar gruplar bu koşulu tam olarak karşılamamakla birlikte, en az kötü olan adaylar onlar. İçerisi ile dışarıyı arasında yer aldıkları için, aynı anda iki tarafa da ait sayılabiliyorlar.

Ayinsel düşünce, ikame kurban olmaya en elverişli grupları canlı varlıklar arasında aramakla yetinmiyor; bu kurbanları ilk baştaki kurbanla ilgili imgeye daha uygun duruma getirmek ve böylelikle arındırıcı etkilerini artırmak için çeşitli biçimlerde müdahale ediyor. Bu tür bir müdahale sayılabilecek her şeyi *kurban hazırlığı* olarak adlandırıyoruz. Başka bir deyişle, deyimini buradaki anlamı, alışılmış anlamından daha geniş; “kurban hazırlığı,” kurbanın öldürülmesinden hemen önceki ayinsel eylemlerle sınırlı değil.

Kurban hem içeriye ait, hem dışarıya. İçerisi ile dışarıyı arasında tam anlamıyla ara bir kategori bulunmadığından, kurban edilmesi düşünülen her yaratık kendisinden beklenen çelişkili niteliklerin bi-

ri ya da diğeri açısından, belirli bir noktaya kadar eksik kalacaktır. Her zaman, ya dışarıdanlık açısından eksik kalacaktır, ya da içeridenlik; ama hiçbir zaman ikisinden birden değil. Hedef her zaman aynıdır: Kurbanı tam olarak kurban edilebilir kılmak. Demek ki geniş anlamıyla kurban hazırlığı, birbirinden çok farklı iki biçim alabiliyor: Bunlardan birincisi kurbanı daha yabancı kılmaya çalışmak, yani fazla topluluk içi sayılabilecek olan kurbanı kutsallığa büründürmektir, ikincisi ise tam tersine, fazla yabancı duran bir kurbanı toplulukla bütünleştirmeye çalışmak.

Kutsal kral birinci tür hazırlığa örnek olarak verilebilir. Krallığa seçilmiş olmak bu kurban adayını, şahsında canlandırması gereken *canavar kopya* yapmaya yetmemektedir. Taşdığı insanlık fazlalığını yok ederek topluluktan uzaklaşmasını sağlamak için, krala enstest suçu işletilmekte ve düşünülebilecek her tür kutsal kötücüllüğü özümsemesi sağlanmaktadır. Hazırlığın sonunda kral, kendisini yukarıda tanımladığımız kutsal canavara dönüştüren içeridenlik-dışarıdanlık bileşimine ulaşmış olmaktadır.

Kurbanın kusuru fazla içeriden değil de fazla dışarıdan olmaksa, benzer bir sonuç elde edebilmek için bu kez tam ters bir yönleme başvurmak gerekecektir. Godfrey Lienhardt'ın *Divinity and Experience*'ta<sup>5</sup> betimlediği üzere, Dinkalarda büyükbaş hayvan kurban edilmesi bu ikinci tür kurban hazırlığının çok iyi bir örneğidir. Dinkalar hayvanı hiçbir zaman sürüden alır almaz kurban etmemektedir. Kesilecek hayvan önceden kararlaştırılmakta, sürü arkadaşlarından ayırılıp yalıtılmakta, insanların yaşadığı mekânlara daha yakın bir yere konulmakta, kurbanlık hayvanlara ayrılan özel bir kayışla bağlanmaktadır. Hayvanla topluluğu yakınlaştıracak, daha sıkı bir biçimde bütünleşmelerini sağlayacak adlar verilmektedir hayvana. Okumak-

<sup>5</sup> Bkz. s. 137-9



ta olduğunuz denemenin başlarında, aynı türden, kurbanı bütünüyle insani bir yaratığa benzeten adlandırmalardan söz etmiştik.<sup>6</sup>

Özetlersek, Dinkalarla sürüleri arasında olağan zamanlarda bile bulunan o dikkate değer yakınlığın bile kurban sunumu söz konusu olduğunda yeterli gelmediği açık. Hayvana ilk baştaki sürgün edilen kişi rolünü oynatabilmek, hayvanı karşılıklı düşmanlıkları kendine çekecek duruma getirebilmek, kısacası tüm topluluk mensuplarının onu “çok aziz şey”e dönüşmesi öncesinde hınçlarının nesnesi olarak görebilmeleri için, onunla insan arasındaki özdeşleşmeyi güçlendirmek gerekiyor.

Görüldüğü gibi kurban hazırlığı çok çeşitli, bazen birbirine zıt, ama tümü de amaca uygun önlemlerden oluşmaktadır. Dinsel düşünce, yanılmaz bir önseziyle bu amaca yönelip, arınmanın etkili olma koşullarını, bilmeden kavramıştır. Dinsel düşünce burada yalnızca, kurucu şiddetin olabilecek en tam biçimde yeniden üretilmesinin peşindedir. Başlangıçtaki kurban olarak tanıdığını düşündüğü belirsiz varlığa olabildiğince benzeyen bir kurban bulmaya, bulamazsa oluşturmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla, taklit ettiği örnek, asıl örnek değildir; *canavar kopya* deneyimiyle biçimi değiştirilmiş bir örnektir; bu biçim değiştirme, bu yaşamsal *farklılık*, ayindeki kurban sunumunu ilk baştaki kolektif şiddetten ayırmak, farklılaştırmak amacıyla, her tür dinsel düşünceyi, doğasıyla ya da hazırlanışıyla ilk baştaki kurbandan hayli farklı olan kurbanlara doğru yönlendirmekte, böylelikle de anma ayinlerine o toplumun gereksinimlerini karşılayan bir arındırıcılık kazandırmaktadır.

Buradaki denklige dikkat edilsin: Bir kez daha saptamış olduk ki, kurban sunumunun ve genel olarak dinsel inancın toplumlara sağladığı çok gerçek koruma ile dinsel yanlış anlama hep aynı kapıya çıkmaktadır.

<sup>6</sup> Bkz. s. 18

## ON BİRİNCİ BÖLÜM: TÜM AYINLERİN BİRLİĞİ

Buraya kadar yaptığımız çözümler, genellikle hiç hoş gitmeyen özellikleri nedeniyle “sapkınlık” sayılan ayin biçimlerini genel varsayımımızla bütünleştirme olanağı veriyor. Gerçekte bu ayin biçimleri de tıpkı diğer tüm ayinler gibi *kurucu şiddet varsayımı* göz önüne alınmadığı zaman anlaşılabilirlik kazanırken, bu varsayımın ışığında bakıldığında bütünüyle anlaşılır duruma geliyor. İkinci tür kurban hazırlığı dediğimiz, doğası bakımından topluluğa fazla yabancı kalan bir kurban adayının toplulukla bütünleştirilmesinden ibaret olan hazırlık konusunda söylediklerimiz bizi ayinsel yamyamlığın en ünlü ve en şaşılahtıcı biçimine, Brezilya'nın kuzeybatı kıyısında yaşayan *Tupinamba* halkının ayinlerine götürüyor.

Tupinamba yamyamlığını Avrupalı gözlemcilerin, Alfred Métraux tarafından *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud/ Güney Amerika Yerlilerinin Dinleri ve Sihirleri*'nde yorumlanan metinlerinden biliyoruz. Burada yalnızca, okumakta olduğunuz yorumu doğrudan ilgilendiren noktalara değineceğim. Diğer konular için okur-

lara söz konusu yorumu ve aynı yazarın daha önceki bir çalışması olan *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celles des autres tribus Tupi-Guarini/ Tupinamba Dini ve Bu Dinle Diğer Tup-Guarini Kabilelerinin Dinleri Arasındaki İlişkiler*'ini<sup>1</sup> salık veriyorum.

Tupinambalar, modern Batı literatüründe ve düşüncesinde özel bir yer tutar. Montaigne'in *Denemeler*'in ünlü bir bölümünde Rouen'da karşılaştığını söylediği iki yerli bu halktandı. Kaydetmeden geçmemekte yarar olabilir: Batı insan bilimlerinin şimdiden uzun sayılan tarihinde seçkin bir yeri olan o *soylu vahşi*'nin XVIII. yüzyıl öncesinde yapılmış en ünlü portresine modellik edenler de Tupinambalardır.

İlkel toplulukların bir salgın hastalık halinde yaşadıkları savaştan ayrılması olanaksız bir özellik olarak Tupinamba yamyamlığı, birbirinden çok farklı iki biçim alıyor. Savaş sırasında öldürülen düşmanın cesedini oracıkta, başka törene gerek duymaksızın yiyorlar. Topluluğun ve yasalarının dışında oldukları sıralar ayine yer vermiyorlar; duyarsızlaşmış şiddet, oraların tek egemeni.

Tam anlamıyla ayinsel denebilecek olan yamyamlık türü yalnızca köye canlı olarak getirilen düşmanlara uygulanıyor. Bu tutsaklar kendilerini eninde sonunda yiyip yutacak olanların arasında aylar, bazen de yıllar geçiriyor. Onların yapıp ettiklerine katılıyor, gündelik yaşamın içinde yer alıyor, kadınlardan biriyle evleniyor, kısacası, kendilerini kurban edecek kişilerle kaynaşıyorlar. Burada gerçekten de kurban olarak sunulma söz konusu ve kurban adaylarının kurban sunucularla olan ilişkileri, topluluğun kendi içindeki ilişkilerle neredeyse aynı.

Tutsağa, birbiriyle çelişen iki tür muamelede bulunuluyor. Bazen saygı görüyor, hatta yüceltiliyor. Cinsel açıdan kendisiyle birlikte ol-

<sup>1</sup> Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, XLV, Paris, 1928.

maya çalışılıyor. Bazense hakaret ediliyor ona, kötü davranılıyor, şiddet uygulanıyor.

Kurban, ayın gereği, öldürüleceği tarihten az önce, kaçmaya özendiriliyor. Zavallıyı çabucak yakalıyorlar ve ilk kez olmak üzere, ayak bileklerini kalın bir iple bağlıyorlar. Efendisi artık beslemiyor onu. Dolayısıyla, yiyeceklerini çalmak zorunda kalıyor. Métraux'un yorumunda yer verdiği yazılardan birinde, bu süre içinde tutsağın "tavuk, kaz ve daha başka şeyleri dövmesi ve yakalaması, ölecek olmasının intikamını almak için elinden geleni yapması serbest, kimse engellemiyor" deniliyor. Başka bir deyişle, kurban adayı yasadışı işler yapmaya, ihlale itilmektedir. Modern gözlemcilerin çoğu bu aşamada amacın tutsağı "günah keçisi"ne dönüştürmek olduğu konusunda birleşirler. Francis Huxley, tutsağın oynadığı rolleri ve yazgısını şöyle özetliyor:

Tutsağın yazgısı, birbiriyle çelişen birkaç rolü birden oynamak ve canlandırmaktır. Evlat edinilen bir düşmandır tutsak; kimin onuruna öldürülecekse, onun yerini tutar; aynı zamanda hem hısımdır hem toplumdışı biri; hem onurlandırılır, hem sövüp sayılır ona; hem günah keçisidir, hem kahraman. Korkutulmaya çalışılır ama, korkusunu gösterirse, kendisini bekleyen ölüme layık olmadığı sonucuna varılır. Son derece toplumsal olan tüm bu rolleri üstlenen tutsak, terimin tam anlayımıyla adam olur ve toplumun yarattığı çelişkilerin bir örneğine dönüşür: Olanaksızlığı nedeniyle, ancak ölümlerle sonuçlanabilecek bir durumdur bu. Söz konusu olanaksızlık, ayının tutsağa mitik kahraman gücünü ve özelliklerini yüklemesiyle daha da güçlenir; tutsak, yüreğine yerleşen öteki dünyanın temsilcisine dönüşür, kendisiyle birlikte yaşanamayacak kadar kutsal bir lanus'tur artık.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Francis Huxley, *Affable Savages* (New York, 1966), s. 254.

lanus, iki yüzünün biri öne biri arkaya bakan Roma tanrısı. Ev kapılarının tanrısı. Roma Forumu'ndaki lanos Kapısı, barış zamanlarında kapalı tutulan kapı. -ç.n.

Her şey çok iyi anlatılmış bu paragrafta. Yalnızca şunu eklemek gerekiyor: Toplumun tüm çelişkileri üstüne attığı kurban, sonuçta bir "insanlık numunesi" olarak değil, bir *canavar kopya*, kutsal bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Huxley haklıdır: Burada açığa çıkan, insan ilişkilerinin ve toplumun hakikatidir ama desteklenebilecek yanı da yoktur bu hakikatin; kurtulunması gerekmektedir ondan; kurucu şiddetin temel bir işlevi, hakikati dışarı atmak, insanlığın dışında bir yerde kalmasını sağlamaktır.

Burada olup bitenleri anlamak için, topluluğun bütünleşmesini sağlayan somut bir süreç olarak ikame kurban mekanizmasına başvurmak gerekiyor. Ayinsel yamyamlık projesini ancak *gerçek* bir mekanizma sayesinde açıklayabiliriz. Kendimizi "günah keçisi" görüngüsünün ruhbilimsel bir anahtarla okunmasına hükümlü kıldıkça, yamyamların, işledikleri şiddetten ötürü suçlanmaları karşısında törel bir savunma peşinde olduklarını tasavvur edip duruyoruz. Tutsak ne kadar suç işlerse ondan alınacak intikamın da o kadar meşruluk kazandığında kuşku yok. Ne var ki, burada söz konusu olan hiç de birtakım nevrozların yatıştırılması ya da birtakım "suçluluk duygularının" okşanması değil, son derece somut sonuçlar elde edilmesidir. Modern düşünce, "günah keçisi"nin ve onun bütün kurban ikamelerinin tam anlamıyla işlevsel olduğunu anlamadığı sürece, her tür insan kültürünün en temel görüngülerini gözden kaçırmayı sürdürecektir.

İkame kurban mekanizmasının kurtarıcılığı çift yönlüdür: Oybirliğini sağlamak yoluyla, şiddeti, ses çıkardığı tüm düzlemlerde susturmaktadır. Yakınların birbiriyle kavgasını önlemekte, insana ait hakikatin ortaya çıkmasına engel olmakta, bu hakikati, anlaşılabilir bir tanrısallık biçimi altında insanın dışına yerleştirmektedir.

Tutsak, topluluk içindeki tüm gerilimleri, birikmiş olan tüm nefret ve kinleri kendine çekmelidir. Ondan, ölümüyle, kötücül şiddeti kutsal bir iyicillige dönüştürmesi ve yıpranıp yorulmuş kültürel

düzene yeniden güç kazandırması beklenmektedir. Demek ki ayinsel yamyamlık geleneği de daha önce gördüğümüz diğer ayin gelenekleri gibidir. Tupinambaların tarzı, kendilerine ait bir örneğe göre davranmalarından ve ayin sistemlerinin o örneğe uymasından ileri gelmektedir. Onların yapmaya çalıştığı da *başlangıçta olup bitmiş olanı* yeniden üretmek, ikame kurbanın çevresinde oluşan ve yeniden oluşan o oybirliğini bir kez daha yenilemektir. Tutsağın ikili muamele görmesinin, bazen hakarete uğratılıp bazen onurlandırılmasının nedeni, ilk baştaki kurbanı temsil etmesidir. Şiddeti kendinde odaklamasına karşılık henüz başkalaştırmış olmadığı için kendisinden nefret edilmekte, ama başkalaştırma süreci devam ettiği, tutsak da ikame kurbanın birleştirici mekanizmasını bir kez daha çalıştırdığı için, aynı zamanda sonsuz bir saygınlık kazanmaktadır. Kurban önce ne kadar nefret uyandırırsa, kendinde toplayacağı tutkular da o kadar güçlü olacak, mekanizma tam kapasiteyle çalışacaktır.

Özetle, Tupinamba tutsağı ile Afrikalı kral benzer konumdadırlar. Ölecek olması nedeniyle saygınlık kazanan tutsak, kutsallığın iki yüzünü hem artzamanlı hem de eşzamanlı olarak canlandırmaktadır. Sağken bile bütünüyle kendine çektiği şiddeti, her tür zıman-sallığın dışında, sonsuzca taşıyacaktır.

Metinlere bakılırsa, burada, bazı betimlemelerin bir ayinde öldürülüp yutulmak üzere olan tutsak biçiminde gösterdiği mitik kahramanın canlandırılması amaçlanıyor olabilir. Demektir ki ayinsel yamyamlık, ayini yapanların gözünde yaşamsal bir olayın yinelenmesine yöneliktir.

Afrika monarşisindeki ensest özelliği gibi buradaki insan yeme özelliği de gözlemciyi yanıltma, Tupinamba ayinlerinde de *başka her yerdeki gibi temelde aynı şeyi*, yani kurban sunumunu görmesini önleme rizikosunu taşıyor. Bu riziko, ensest söz konusu olduğunda insan yemeye oranla daha yüksek, çünkü insan yeme henüz kendi Fre-

ud'unu bulmuş değil ve modernliğin büyük miti rütbesine de yükseltilmedi henüz. Çağdaş sinema yamyamlık modası yaratmak için epey uğraştıysa da pek parlak sonuçlar elde edemedi.

Mircea Eliade'nin gayet haklı olarak belirttiği gibi, kutsallık insan yeme öncesinde de var ve insan yemenin doğal bir biçiminin bulunmadığı söylenebilir.<sup>3</sup> Başka bir deyişle kurban, yeme amacıyla öldürülüyor, öldürüldüğü için yenilip yutulması önem kazanıyor. Kurban olarak sunulan hayvanlar için de aynı durum geçerli. İnsan yeme ögesi özel bir açıklama gerektirmiyor. Üstelik, en az bilinen ayin geleneklerini birkaç açıdan aydınlatan bir öge bu. İnsan ya da hayvan her tür kurban etinin yenmesi, taklit arzusunun ışığında bakıldığında, insan ruhundaki, sonuçta her zaman öteki şiddetin, ötekinin şiddetinin etrafında dolanıp onu yutan gerçek yamyamlık olarak yorumlanmalıdır. Son derecesine varmış taklit arzu, hem var olmakla hem de kutsalla bir tuttuğu "engel-model" in şahsında canlanan şiddeti, hem yok etmek hem de özümsemek arzusundadır.

Bu durum, yamyamların neden kurbanlarını egemen şiddetin somutlaşmış hali olduklarını kanıtlama cesaretine sahip varlıklar olarak görmek istediğini de açıklıyor. Ve kuşkusuz, kurban ancak öldürüldükten sonra, yani kötücül şiddet bütünüyle iyicil töze, bir barış, canlılık ve üretkenlik kaynağına dönüştükten sonra eti yenilip yutuluyor.

Ayinsel yamyamlık da diğer ayin geleneklerine benzer bir ayin geleneği gibi görülünce, tutsağın önce benimsenerek kendisini yutacak olan kabileyle kısmen bütünleşmesi de sorun oluşturmaktan çıkar. Kurban edilecek kişi, dışarıdan, fark gözetilmeyen kutsallık diyarından geldiğinden, kurban olarak hemen kullanılamayacak kadar yabancıdır. Başlangıçtaki kurbanı gereğince temsil eder duruma gelebilmesi için, onda eksik olanın yerine konması, az çok gruba ait ol-

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York, 1961), s. 103.

masının sağlanması, temel özelliği olan “dışarıdan”lık yok edilmeksizin “içeriden” bir yaratık haline getirilmesi gerekmektedir.

Kurbanın hazırlanması süreci, saldırgan eğilimlerin kurbanı aktarılabilesini sağlamak için, kurbanı şiddetin “doğal” ve doğrudan hedeflerine, yani insanların yakınlarına benzer kılıyor, başka bir deyişle “iştah uyandıran” bir nesne durumuna getiriyor. Kurban aynı zamanda, ölümünün topluluk içinde bir intikam döngüsü yaratmayacağı ölçüde de yabancı ve farklı kalmak zorunda. Tutsağın davasını (belirli bir noktaya kadar) kendi davası bilmesi beklenebilecek tek kişi tutsağın karısı. Kadın bu rolü fazla ciddiye alırsa hemen öldürülüyor. Çiftin, varsa, çocukları da öldürülüyor.

Burada, ikame kurban mekanizmasını taklit etmenin, her zaman titizlikle yerine getirilen, ama ister istemez o ilk kurbanın biçim değiştirmesi yoluyla ayarlanan bu taklidin nasıl olup da topluluğun “ihtiyaçlarına” denk düşen bir ayin geleneğine yol açtığı açıkça görülür. Şiddeti, kendisine ne çok fazla ne de az bağlanmış, kısacası topluluğu şiddetten “arındırmaya” en elverişli kurbanı “boşaltıp” buharlaştıran bir ayin geleneğidir bu. Kurbanların “verimi”ne katkıda bulunan hazırlık süreci de içinde olmak üzere sistemin hiç kimse tarafından tam olarak düşünülmezsizin topluluğun birliğini sağlamış ve yeniden sağlamış olan o ilk öldürme ediminin taklidinden ibaret olarak nasıl oluşturulduğu açıkça ortadadır.

Demek ki tutsakların benimsenmesini yukarıda tanımladığımız ikinci türden kurban hazırlığının bir örneği saymalıyız. Ayinsel yamyamlık, kurban adayının hayattayken kutsallaştırılması açısından Afrika’daki monarşiye çok benziyor. İki ayin geleneği arasındaki akrabalığı anlamak için, Jean Genet’in *Gözetim Altında* adlı tiyatro oyunu düşünülebilir. Oyunda bir idam mahkûmu ile ondan daha küçük çaplı iki serseri anlatılır. Serseriler, yaklaşan idamın büyüüne kapılıp idam mahkûmunun gözüne girmeye çalışan iki *düşman kardeş*dir. (Son derece öğretici olan bu benzetmeden, ayin geleneği



çağdaş oyundakine benzer bir ruh halinden kaynaklanıyor sonucu çıkarılmamalıdır.)

Afrika'daki monarşi ile Tupinamba yamyamlığı arasındaki sıkı ilişkiyi görmemizi önleyen nedenlerden biri, ilkinde "içeriden" seçilen kurbanın, ikincisinde "dışarıdan" getirilmesidir. İki örnekte de aynı sonuca varmak için kurban hazırlığı yapılmaktadır ama, ters yönlerde. Tutsağı toplulukla bütünleştiren Tupinambalar, kurban edecekleri hayvanı sürüden ayırıp yanlarına alan Dinkalara koştur davranmaktadır. Tupinambalarda bu ilke çok ileri götürülmüştür. Tutsağın o tuhaf benimsenişi, bizim burada savunduğumuz tezin, ikame kurbanın içeriden biri, kendisini öldürenlerin yakını olduğu tezinin lehine, kesinlikle son derece dikkate değer bir işaret daha sağlamaktadır. Tupinamba yamyamlığı, başlangıçtaki kurbanın "yakınlığı"na özel olarak duyarlı görünmektedir; ayinin etkisini tehlikeye düşürmeksizin daha sonraki kurbanlarda aynı yakınlığı yeniden üretebilmek için, bizleri rahatsız edecek kusursuzlukta bir yordama başvurmaktadır.

Yukarıda söylediklerimizin tümü, eski tanıklıkların önemli bir yönünü yalanlamış oluyor kuşkusuz. O tanıklıklara inanılacak olursa her topluluğun nefretle peşine düşüp yediği kişi yakın biri değil, o eski düşman, yani yabancıdır. Ayinsel yamyamlığın gerek kendi kendisiyle ilgili düşüncesi, gerekse dışarıya verdiği izlenim, kabileler arası düzeyde bir rövanş oyununun söz konusu olduğudur.

Bu yorumun aldatıcılığı çok açık: Kurumun bazı yönleri çözülmez kılınıp öylece bırakılıyor. Buna karşılık, aynı yorumun bizim önermekte olduğumuz açıklamayla bütünleştirilmesi gayet kolay. Hem "can sıkıcı" olmayan, hem de gerekli bir yorum elde ediliyor böylelikle: Zorunlu olarak ayinsel yamyamlığın hakikatine ayarlanmış, kurumun "ideolojisi" diyebileceğimiz bir yorum.

Yukarıda incelediğimiz Tsimshian konusundaki gibi burada da iç şiddet dışarıya yöneliyor. Kurbanısal olan yön de bu yer değiştirme durumu; salt sözel bir durum değil bu, çünkü topluluklar birbirleriyle gerçekten savaşır birbirlerinin mensuplarını gerçekten yiyorlar. Burada yine kabilelerin hiçbir zaman anlaşmamak konusunda anlaşmaya vardıkları söylenebilir; sürekli savaş durumunda olmasının gördüğü işlev, yamyamlık mezhebine kurban sağlamak. Her iki taraftan da alınan tutsaklar aşağı yukarı dengeye gelecek, az çok karşılıklı bir değiş tokuş sağlanacaktır. Bununla, yine Tsimshian örneğindeki gibi düşmanlık içinde olup biten kadın değiş tokuşu, bir biçimde birbirine bağlı gibi görünmektedir.

İster kadınlar söz konusu olsun ister tutsaklar, çatışma biçiminde ayınlaşan değiş tokuş ile değiş tokuş biçiminde ayınlaşan çatışma hep içeriden dışarıya doğru olan aynı kurbanısal kaymanın çeşitlenmelerinden ibarettir. Bu kayma, şiddetin asla patlak vermemesi gereken yerde, asal grupların içinde patlak vermesini önlediğinden, iki tarafa da yarar getirmektedir. Bir kabilenin diğerinden intikam alması biçimindeki bitmez tükenmez döngü, topluluklardan her birinin kendi dışına kaydıracağı karanlık bir intikam eğretilemesi gibi yorumlanmalıdır. Bu farklılaştırmanın, bu yer değiştirtmenin hiçbir yapay yanı yok hiç kuşkusuz. Sistem etkililiğini gruplar arasındaki rekabetin ve düşmanlığın gerçek olmasından alıyor. Kaldı ki bu tür çatışmaların her zaman katlanılabilir sınırlar içinde kalmadığı da açık.

Burada bir sözcük var ki, çeşitli anlamlarıyla ayinsel yamyamlığın ekonomisini özetler: *"tobajara."* Sözcük öncelikle özneye bir karşıtlık içinde yer alan simetrik konumu (karşıdaki düşmanı) gösterir; "karşısında olmak, çatışkılı konumda olmak" anlamına gelen bir fiille akrabadır.

• "Tobajara" ile ilgili olarak, kurbanın (tutsağın) teke tek döğüşe olabildiğince benzeyecek biçimde düzenlenmiş bir döğüşle öldürüldüğüne dikkat edilmeli. Kurban bir halata bağlanıyor ve karşısında-

ki kişinin (her zaman tek kişi olan “tobajara”nın) vurmaya çalıştığı darbelerden bir süre için bile olsa kaçınabilmesine olanak verecek bir pay bırakılıyor.

“Tobajara” teriminin daha özgül olarak bu insan yeme şöleninin kurbanı için kullanılmasına şaşılmamalı. Ancak, terimin üçüncü bir anlamı daha var: *kayınbirader*. Kayınbirader, en doğal hasım olan biraderin yerine konuluyor. Kayınbiradere ait bir kadın alınıp, karşılığında, bu tarafın kadınlarından biri veriliyor. Verilen kadın bu tarafın çok yakınıdır; aynı asal topluluğa mensup erkekler kendi kadınlarını kendilerine ayırmak isteseler, tam anlamıyla bir kardeş kavgasını neredeyse kaçınılmaz kılacak kadar yakın. Bu durumda düşmanlık konusu olarak erkek kardeşin yerini kayınbiraderi almaktadır. “Tobajara” sözcüğünün üçlü anlam yükünde örtük olarak sistemin tüm yapısını buluyoruz. Ve düşman kardeşleriyle, düşman kayınbiraderleriyle, Yunan tragedyasından, Eteokles ile Polyneikes’ten, Oidipus ile Kreon’dan çok uzaklarda değiliz.

Ayinsel yamyamlık ideolojisi, modern dünyanın milliyetçi ve savaşçı mitlerine benziyor. Kuşkusuz, gözlemciler yerlilerin verdiği açıklamaları saptırmış olabilir. Bu saptırmalar, gerçek olduklarını kabul edecek olsak bile yorumumuzun genel çizgisini hiç etkilemiyor. Savaşa ve karşılıklı tutsakların öldürülmesine dayalı bir kurban inancının kendi kendisini bizlerin “ezeli düşman”lı “milliyetçiliğimizden” çok farklı bir mitik tarzda düşünmesinin olanağı yok. Bu türden iki mit arasındaki farklılıklar üstünde ısrarlı olmak mitlere teslim olmak anlamına gelir, çünkü bu durumda gerçekten önemli olan şeye, yani gerek modern milliyetçiliğin, gerekse Tupinamba mitinin arkasında yatan ve hep aynı olan o gerçekliğe yüz çevrilmiş olur. Her iki durumda da yabancılarla girilen savaşın ve bu savaşa eşlik edebilen az ya da çok şaşaalı ayinlerin temel işlevi, açıktan kavgası yapılan, salık verilen ve uygulanan şiddete oranla ister istemez çok daha içe dönük olan bir şiddetin yarattığı tehdidi bertaraf etmek

yoluyla asal toplulukların dengesini ve huzurunu korumaktır.

George Orwell, 1984 adlı bilimkurgu romanında, gözü boyanmış halklar üstündeki egemenliklerini daha bir sağlama almak için aralarındaki çatışmayı sinsice sürdürmekte kararlı olan iki süper zulüm düzeninin efendilerini gösterir bize. Sürekli savaş temeline dayanan ve iç huzurun sürdürülmesi amacını güden yamyamlık mezhebi de bu tür sistemlerin modern dünyaya özgü olmadığını ve hiç de öyle tam bir bilinç açıklığıyla davranan, masum kalabalıkları kullanan sinsi öncüler tarafından oluşturulmadığını ortaya koymaktadır.

Görüldüğü üzere Tupinamba yamyamlığı ikame kurbanı dayalı genel bir ayın kuramına bağlanabiliyor. Bu bağ Tupinamba olgularının şimdiye değin çözülmeden kalmış bazı yönlerini aydınlatmakta, Tupinamba olguları da genel kuramın daha önce değindiğimiz ayinlerde net olarak görülemeyen ya da hiç görülemeyen bazı yönlerini açığa çıkarmaktadır.

Önümüzde, tek tek de olsalar, gerek içerik ve biçim, gerekse coğrafi dağılım açısından büyük bir çeşitlilik gösteren ayin geleneklerinden oluşma bir panorama var artık. Dolayısıyla, ikame kurbanı her tür dinsel inanç biçiminin temeli kılan varsayımı kesinlikle oluşmuş sayabileceğimiz bir noktaya yaklaşıyoruz. Yine de, bu varlığı dile getirmeden önce önlemlerimizi artırmakta ve kendi kendimize, önceki sayfalarda geliştirilen yorum bazı ayin türlerini istemeden de olsa dışarda bırakıyor olmasın diye sormamızda yarar var.

Buraya kadar üstünde durduğumuz ayin geleneklerini tek sözle betimlememiz istense, tümünün belirli bir ailesel, dinsel vb düzeni sürdürme ve güçlendirme hedefi güttüğünü söyleyebiliriz. Ayinlerden amaç, her şeyin olduğu gibi sürmesini sağlamaktır. Bu nedenle hep o sabitleyici ve kültürel istikrar getirici modele başvurmaktadır ayinler: Ikame kurbanı karşı ve onun çevresinde yoğunlaşmış, oy-birliğine dayalı şiddetten oluşan model.

Değindiğimiz tüm ayin gelenekleri değişmezlik ya da istikrar ayinleri olarak tanımlanabilir. Oysa geçiş ayinleri adı verilen ayin gelenekleri de var. Onlarda bizim yöneldiğimiz vargıyı çürütebilecek olgular bulunabilir. İkame kurban tüm ayinlerin kökenini oluşturuyor diye ilan etmeden önce, geçiş ayinlerinin de aynı modele dayanıldığını gösterebilmemiz gerekiyor.

Geçiş ayinleri yeni bir statünün kazanılmasıyla bağlantılı ayinlerdir. Örneğin, pek çok toplumda ergenlere tüm haklara sahip birer topluluk mensubu sıfatını kazandıran *kabul törenleri* böyledir. Bizim toplumumuzda, en azından kuramsal olarak, bir statüden diğerine geçişte yalnızca ilgili kişilerin karşılaştığı küçük uyum sorunları yaşanmaktadır. Bu yöndeki inanç bir süredir biraz sarsılmış olabilirse de, gerek düşüncemizde gerekse tüm davranışlarımızda hâlâ bu inançtan esinlenmekteyiz.

İlkel toplumlarda ise tam tersine, tek bir bireyde bile oluşan en küçük bir değişiklik büyük bir bunalım yaratabilecekmiş gibi karşılanmaktadır. Bizlerin gözünde son derece olağan, önceden bilinebilir ve toplumun sürekliliği açısından vazgeçilmez olan geçişlerin arkasında onlar düpedüz birer kıyamet alameti görmektedir.

Terimin budunbilimcilerce kabul edilmesini sağlayan Van Gennep, *Les Rites de Passage/ Geçiş Ayinleri*'nde, ilkellerdeki statü değişikliklerini çözümlerken iki aşama ayırt ediyor. Birincisi öznenin o zamana değin bulunduğu statüyü yitirdiği aşamadır, ikincisi ise yeni bir statüye kavuştuğu aşama. Bu gözlemi net ve ayrık fikir sahibi olma meraklısı Descartes'çı Fransız takıntılarına atfetmek haksızlık olur; Van Gennep'in çözümlemesi dinsel düşünce süreçlerine uygun düşüyor. Dinsel düşünce bu iki uğrağı gerçekten birbirinden ayırt edip bağımsız birer aşama sayıyor ve aralarındaki boşluğu, içine bütün bir kültürel yapının batıp gidebileceği gerçek bir uçuruma dönüşme tehlikesi taşıyan bir boşluk gibi algılıyor.

Van Gennep'in yaptığı ayrım sayesinde, geçişteki yaşamsal ögeyi

ayırt edebiliyoruz. Gennep statü yitimini yalıtıldığından, yukarıda tanımlanan anlamıyla bir *farklılık* yitiminin varlığını görebiliyoruz. Bu ayırım bizi tanıdık bir zemine götürüyor. Her tür şiddet bir farklılık yitimine, her farklılık yitimi de bir şiddete yol açmaktadır. Ve bulaşıcı bir şiddet olmaktadır bu. Demek ki burada da ikizler örneğindeki sıkıntıyla karşı karşıyayız. Dinsel düşünce, doğal farklılıklarla kültürel farklılıklar arasında ayırım yapmıyor. Buradaki korku, her zaman belirli görüngüler düzeyinde haklı çıkarılamasa bile, ilke olarak hayal ürünü değil.

Geçiş konumundaki birey salgın kurbanlarıyla ya da çevresine yeniden şiddet yayması tehlikesi bulunan suçlularla bir tutulmaktadır. En küçük bir farklılık yitimi, ne denli yalıtılmış olursa olsun, bütün bir topluluğu kurban bunalımına sürüklemeye yetmektedir. Toplumsal dokudaki en küçük bir yırtılma, kaçan bir ilmek, zamanında yamanmadığında bütün giysiyi harap etmeye yetmektedir.

Böyle bir durumda alınacak ilk önlem elbette kurbanı yalıtılmak, toplumun sağlıklı mensuplarıyla kurban arasındaki her tür ilişkiyi kesmektir. Bulaşmanın önüne geçilmesi gerekmektedir çünkü. Kuşkuyla kişiler hemen dışarı atılır, toplumun kıyılarında yaşamaya başlarlar. Bazen de çok uzaklara, ormana ya da çöle, duyarsızlaşmış şiddetin hüküm sürdüğü yerlere, kutsalığın diyarına yollanırlar. İnsanların yalnızca istikrarlı bir farklılık ve belirli bir statü sayesinde dışında kalabildikleri, bunlardan yoksun olan tüm varlıkların ait olduğu yerdir orası.

Modern zihniyet, mikroplu hastalıklar dışında herhangi bir bulaşıcılığın varlığına inanmadığından, statü yitiminin her zaman belirli bir alanla sınırlı tutulabileceğini varsayıyor. İlkelerde böyle değil. Duyarsızlaşma zeytinyağı hızıyla yayılıyor ve ilk kurban da topluluğa yeni kabul edilecek kişi oluyor. Bazı toplumlarda, yeni kabul edilecek kişinin ne adı vardır, ne geçmişi, ne akrabaları, ne de herhangi bir hakkı. Biçimden yoksun bir şeye indirgenmiştir. Toplu ka-

bul töreni yapılan durumlarda, aynı yaştaki ergenlerden oluşan bütün bir grup aynı geçiş törenine çağrıldığında, grup mensuplarını birbirinden ayıran hiçbir şey yoktur; grup tam bir eşitlik ve yakınlık içindedir.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, kutsalda farklılıkların silinip yok olmasının tek nedeni, bu farklılıkların birbirine karışmış, kaotik bir halde olmasıdır. Kutsallığa ait olmak, bu canavarsı durumda olmak demektir. Farklılıktan yoksun olmak ya da fazla farklı olmak, tüm farklılıkları yitirmek ya da gereksiz biçimde tümünü kendinde toplamak, hep aynı kapıya çıkmaktadır. Bu nedenle, topluluğa yeni kabul edilenin çift cinsiyetli olabildiği gibi tümünden cinsiyetsiz de olabilmesi anlaşılır bir durumdur.

Geçiş, her zaman korkulması bir deneyim oluşturmaktadır. Bunun nedeni, başlangıçta işin bir geçişten ibaret kalıp kalmayacağını bilmenin olanaksızlığıdır. Neyin yitirilmeğe olduğu bilinmemekte ama neyin bulunacağı bilinmemektedir. O korku farklılıklar karışımının nereye varacağı hiç bilinmemektedir. Bu konulardaki son söz egemen şiddete aittir ama, işiniz egemen şiddete kalmayagörsün. Kısacası, "yapı," değişikliğin yerini hazırlayamıyor. Önceden görülebilir olması bile, tanım gereği, değişikliği gem vurulamaz kılıyor. Toplumsal yasalara, hatta doğa yasalarına tâbi bir dönüşme fikri, ilkel dinsel inanca yabancı.

Kutsalın baskısı altındaki toplumların belirgin özelliği olan bu zihinsel katılığı, bu hareket korkusunu nitelemek için "tutucu" sözcüğü fazla zayıf kalıyor. Toplumsal ve dinsel düzen orada kutsalın insanlardan çekip alabileceği paha biçilmez bir iyilik, beklenmedik bir lütuf gibi görülüyor. Bu düzene bir değer yargısı yöneltmek, "sistemi" daha iyi bir duruma getirmek için çekip çevirmek, herhangi bir karşılaştırma ya da seçim yapmak söz konusu bile değil. Toplum konusundaki modern fikirler ilkeller tarafından Şiddet'in intikam dolu müdahalesine yol açmaya bire bir, dinsizce bir delilik olarak görüle-

cek fikirlerdir. Kişi nefesini tutmak zorundadır. Dikkatsiz hareketler anında bir patlamaya, tüm insan toplumunu yok edecek bir çalkantıya dönüşebilecektir.

Geçişteki bakış açısı, ne denli korkutucu olursa olsun umutsuz değildir. Topluluğun, o ilk farklılık düzenine kavuşması ancak gellenmiş farklılık yitiminin, genel şiddetin ve kurban bunalımının içinden geçilerek, hatta kurban bunalımı aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bunalım yine aynı bunalımdır ve aynı sonuca (farklılıkların oluşturulması ya da yeniden oluşturulması sonucuna, başka bir deyişle, topluluğa yeni kabul edilenler açısından, hedefledikleri yeni statüye) ulaşılacağı umut edilebilir. Böyle olumlu bir çözüm öncelikle ege-men Şiddet'e bağlıdır ama, topluluk da buna katkıda bulunabileceği düşüncesindedir. Dolayısıyla, kötücül şiddeti kendi çizdiği yollara yöneltmeye çalışacaktır. Sonucun o *ilk seferdeki gibi* olması için, tüm olanakları topluluktan yana işletmek için, o ilk sefer olup bitenleri an be an yeniden üretmek, topluluğa yeni kabul edilecek olanları kurban bunalımının anımsanabilen tüm aşamalarından geçirmek, şimdiki deneyimi eskinin deneyimiyle oluşmuş kalıba dökmek gerekmektedir. Ayın süreci tam olarak ilk bunalımdaki süreci yinelese o zaman ulaşılan sonuca yine ulaşma umudu vardır.

Geçiş ayınlarının temel projesi böyle. Görünürdeki en tuhaf yönlerin, "hastalıklı" ya da "sapkın" saydığımız ayrıntıların çok basit bir mantıktan kaynaklandığını, dinsel düşüncenin de bu mantığı sonuna kadar götürmekten başka bir şey yapmadığını anlamak için, söz konusu temel projeyi kavramak yeterli oluyor. Topluluğa yeni kabul edilecek kişi, bunalımdan kaçınmak yerine bunalımın içine dalmalıdır, çünkü ataları öyle yapmıştır. Karşılıklı şiddetin en acı, hatta en korkunç sonuçlarından kaçmak yerine, bir bir maruz kalmak gerekmektedir o sonuçlara. Aday neden rahatlığından, hatta besinden yoksun bırakılmakta, kötü muamelelere, yer yer de birtakım gerçek işkencelere maruz kalmaktadır? Çünkü *ilk seferinde her şey böyle olup*



*bitmiştir.* Bazı örneklerde, şiddete maruz kalmak yeterli olmamakta, şiddeti uygulamak da gerekmektedir. Bu çifte gereklilik çok doğru-  
dan bir biçimde kurban bunalımındaki karşılıklı “kötü” konumlan-  
mayı anırtıyor. Tıpkı bazı *festivallerdeki* gibi ve aynı nedenlere da-  
yalı olarak, başka zamanlar yasak olan, hırsızlık, simgesel ya da ger-  
çek cinsel saldırı, yasak yiyeceklerin yenmesi ve benzeri pek çok  
davranış zorunlu tutuluyor. Bazı toplumlarda tüm olağan koşullar-  
da yasak olan insan yeme edimi, topluluğa kabul töreninin bir par-  
çası. Tupinambalarda, tutsağın öldürülmesi, bu işle görevli olan ki-  
şi açısından topluluğa kabul töreni yerine geçiyor. Pek çok toplum-  
da da kabul için gerekli birinci sınıf edim, bir hayvanın ya da bir in-  
sanın öldürülmesidir.

Statüsünden yoksun kalan bireyin *canavar kopyaya* dönüşme  
eğilimini bütünüyle dışa vurması gerekmektedir. Bu gereklilik ba-  
zen bir hayvana dönüşmek biçimindedir; topluluğa kabul edilecek  
kişi, insanları görür görmez üstlerine atılıp onları yutacakmış gibi  
yapar. Tıpkı Dionysos ya da kutsal kral gibi o da boğaya, aslana, le-  
opara dönüşür ama, yalnızca kabul töreni niteliğindeki bunalım sü-  
resince. İnsanlar gibi söz söylemesi de yasaklanır; homurtular ya da  
kükremelerle anlatır derdini. Bazı ayin geleneklerinde, bunalımın en  
üst derecesine vardığı anda, şiddete dayalı cinlenmenin tüm belirgin  
özellikleri bulunmaktadır. Dolayısıyla, ayinlerin art arda gelen öğe-  
leri, bunalımın gerçek ya da varsayımsal evrimini izlememize olanak  
sağlamaktadır.

Her şeyin baştan başa ilk bunalımı ve çözümünü örnek aldığıın  
kanıtı, sayıp döktüğümüz, bunalımı taklit eden ayin geleneklerinin  
ötesinde, ikame kurbanı yöneltilen şiddet yoluyla en sonunda oy-  
birliğini yeniden üreten tören ayrıntılarını görüyoruz. Törenin do-  
ruk noktasında işin içine maskelerin girmesi, topluluğa yeni girecek  
kişilerin hayali “başkalaşım”larıyla zaten doğrulanmış olan *canavar*  
*kopyanın* varlığına dolaysız bir biçimde tanıklık ediyor. Bu törenler

çok çeşitli biçimler alabilmekle birlikte, her zaman şiddete dayalı çözümlü, bunalımın sonunu, düzene dönüşü, yani adayın kesin bir statüsü edinmesini anıştırmaktadır.

Demek ki geçiş ayinlerinden amaç, ani farklılık yitimlerinden doğabilecek her tür bunalım olasılığının ilk baştaki bunalımı örnek almak yoluyla önlenmesidir. Bulaşıcı şiddetin ortaya çıkmasıyla doğan o korkutucu belirsizliği belirliliğe dönüştürmektir burada söz konusu olan. Geçiş ayini gelenekleri düzenli bir biçimde yinelenip her zaman başarılı oldukları koşullarda gitgide “simgesel”leşen basit birer sınava dönüşmektedir. Ayinlerin temel ögesi olan kurban sunumu da yok olma eğilimi göstermekte, artık hangi “simge”ye dönüştüğü bile bilinmemektedir.

Görüldüğü üzere, geçiş ayinleri ile yukarıda sabitleyici dediğimiz türden ayin gelenekleri arasında temel bir fark bulunmuyor. Model hep aynı. Ayinsel hareketin her zaman tek bir hedefi var: Tam hareketsizlik. O olmazsa, en az hareket. Değişikliği iyi karşılamak her zaman arkasında şiddetin ve kargaşanın kol gezdiği kapıyı aralamak anlamına geliyor. İnsanların erişkin olması, evlenmesi, hastalanması ve ölmesi önlenemiyor kuşkusuz. İlkel toplumlar bu tür değişikliklerin tehdidiyle her karşılaşmalarında değişimin kaynağına noktasındaki gücünü kültürel düzenin yaptırım sınırları içinde yönlendirmeye çalışmışlar. Bu durum bazı toplumlarda mevsim değişiklikleri için bile geçerli. Sorun ne olursa olsun, tehlike nereden gelirse gelsin, çözüm ayinde bulunuyor; tüm ayinler ilk baştaki çözümün yinelenmesinden, farklılık düzeninin yeniden doğum yapmasından ibaret. Kültürel sabitleme modeli aynı zamanda yıkımsız değişme modeli anlamına geliyor. Son kertede, geçiş ayinleriyle diğer ayin gelenekleri arasında net bir ayrım yok.

Bununla birlikte, bazı geçiş ayinlerinin görece özgüllüğünden söz edebiliriz. Bu ayinlerde bunalım öğeleri (çözüm ânındakilerin tersi-

ne) diğ er pek çok ayine göre çok daha önemli ve gösterişli bir rol oynuyor. Geçiş ayinlerine tam anlamıyla birer *kabul töreni* niteliğini kazandıran da aynı öğeler. Bu nedenle, ayinlerin bozulup dağıldığı dönemlerde en önemli bölümler unutulup yok olurken söz konusu bunalım öğelerinin varlığını sürdürdüğüne rastlanabiliyor. Burada sözünü ettiğimiz süreci daha önce başka ayinler için de saptamıştık. Kurucu bunalımda ulaşılan sonuç, ayinlerde her zaman ilk silinen bölüm olma eğiliminde. Deyim yerindeyse, tüm ayinleri kurucu şiddete bağlayan göbek bağına kesen de bu silinme. Ayin gelenekleri o aldatici mutlak özgüllük görüntüsünü böyle kazanıyor.

Ayin gelenekleri canlı kaldığı ölçüde, aralarındaki ortak noktaların da farklılıklardan daha güçlü olduğu görülüyor. Örneğin, geçiş ayinlerinde, her ne kadar kabul sınavı belirli bireyler için geçerliyse de, tüm topluluk için içindedir; kurucu oybirliği mekanizmasını çalıştırmayan ayin geleneği yoktur.

Geçiş ayinlerinin etkililiği, ilkesi açısından, ayin geleneklerinin genel etkililiği çerçevesinde yer almaktadır. Bununla birlikte, üstünde durulmasında yarar olan bazı ayırtilar var.

Aradan zaman geçtikçe, ilk bunalımın yarattığı dehşet de dağılmaya başlamaktadır. Yeni kuşaklar için atalarının zamanındaki yasaklara uyma, dinsel düzenin bütünlüğünü gözetme zorunluluğu bulunmamaktadır. Bu kuşakların henüz hiç kötücül şiddet deneyimi yoktur. Yeni kuşaklara geçiş ayinlerini (yani başlangıçtaki bunalımda geçilen sınavlara olabildiğince benzeyen sınavları) dayatan kültür, farklılık düzeninin kalıcı kılınmasına en elverişli ruh durumunu yeniden üretmeye çalışmaktadır. Ayinlerin ve yasakların en büyük titizlikle uygulandığı dönemde atalar arasında hüküm sürmüş olan kutsal korku ve saygı havası bu yolla yeniden yaratılmaya çalışılmaktadır.

İnsan toplumlarında şiddetin, kurban bunalımı ve kurucu şiddet şemalarındaki gibi dağıtılıp yok edilmesine ve önlenmesine yönelik

mekanizmalar öyle gösteriyor ki, geçiş ayinleri, en azından çetin, etkileyici, bazen çok zor katlanılabilen bir sınav olma niteliğini yitirmedikleri sürece, gerçek bir etkide bulunmaktadır. Burada her zamanki gibi bir kurban bunalımından, ergenlerin bilmezliği ve taşkınlığı nedeniyle patlak vermesi tehlikesi çok yüksek olan bir kurban bunalımından “tasarruf etmek”tir söz konusu olan.

Geçiş ayinleri, topluluğa yeni katılanlara, yasakları çiğnemeleri, töreleri savsaklamaları ve dinsel inançtan yüz çevirmeleri durumunda başlarına neler gelebileceğini hissettirir. Ayinler sayesinde, art arda gelen kuşaklar, kutsalın korkunç yapıtlarına saygı açısından iç içe geçmekte, dinsel yaşama katılarak tüm güçlerini kültürel düzenin pekişmesine adamaktadır. Fiziksel sınav, hiçbir zihinsel kavrayışın erişemeyeceği bir zorlayıcı güç barındırmaktadır; toplumsal-dinsel düzeni olağanüstü bir iyilik olarak gösteren de o güçtür.

Dolayısıyla, geçiş ayinleri büyük bir dinsel ve toplumsal koruma aracı oluşturmakta, en eski kuşakların yeniler üstünde egemenlik kurmasını sağlamaktadır. Bu demek değildir ki söz konusu ayinler “ihtiyarlar”ın “gençler”e ya da tuzu kuruların mülksüzlere kurduğu bir komploya indirgenebilir. Geçiş ayinleri de daha önce ele aldığımız tüm ayin gelenekleri gibidir tıpkı: Harekete geçirdikleri mekanizmalar kimsenin tam bir netlikle öngöremediği mekanizmalardır. Aslına bakılırsa etkili olmaları da salt toplumsal yarar bağlamında düşünülmemelerine bağlıdır. Ayinin etkili olması genel olarak dinsel tavrın sonuçlarından biridir. Dinsel tavır, bizlerin geleneksel toplumsal örgütlenme türlerinin arkasında yattığını tasavvur ettiğimiz hesaplama, tasarlama ya da “planlama” biçimlerini dışlayan bir tavidir.

**T**üm kabul töreni türleri (erişkinliğe geçiş, gizli örgütlere kabul, din kardeşliği ya da şamanlık örgütlerine giriş vb), bu denemede izini sürdüğümüz şemayı içeriyor, en azından taslak halinde. Ör-

neğin, şamanist kabul törenlerini daha sıradan kabul törenlerinden ayıran tek bir nokta var: Öngördüğü sınavların yoğunluğu ve dramatikliği. Bu sınavlarda, korkunç ve olağanüstü serüvenleriyle ikame kurban mekanizmasını akla getiren bir tanrı ya da ruhla açıkça özdeşleşilmektedir.

Şaman, bazı doğaüstü güçleri kullandığı savındadır. Şaman adayı, diğer insanları tedavi edebilecek duruma gelebilmek için, gelecekteki hastalarının acılarına, yani kötücül şiddete maruz kalmak zorundadır. Sıradan ölümlülerden daha uzun sürelerle acı çekmeli ve onlardan daha eksiksiz bir zaferle çıkmalıdır sınavdan. Özetle, şaman adayı, Yüce Şiddet'in hem gözdesi hem de güç ortağı olduğunu ve belirli ölçülerde de kötücül şiddeti iyicile dönüştürebildiğini kanıtlamak zorundadır.

Şamanist kabul törenlerinin en fantastik özellikleri bile fantezist değildir gerçekte: Kurucu şiddetle ilgili bazı bakış açılarıyla birleşmektedir bu özellikler. Bazen birbirinden çok uzak, sözgelimi, biri Avustralya'da diğeri Asya'da yer alan kültüre ait kabul törenleri, bir parçalanma rüyasıyla doruğa varmakta, bu rüyanın bitiminde aday tam bir şaman olarak uyanmakta, daha doğrusu yeniden doğmaktadır. Bu yüce sınav, diyonizyak *diasparagmos*'ta ve birbirinden farklı pek çok ayin geleneğinde kurbanın kolektif olarak parçalara ayrılmasına benzemektedir. Yeniden doğmanın ve zaferin işareti olmaktadır bu parçalanma, çünkü ikame kurban (başka bir deyişle, kötücülün iyicile dönüşmesi) anlamını taşımaktadır. Şaman, bu süreçte, şamanlık işlevini görürken başvuracağı mitik yaratıkların uğradığı başkalaşımına uğramaktadır. Onların yardımını alabilmesinin nedeni ise, aynı konumda iş görüyor olmalarıdır.

Şaman ayinleri tiyatro gösterilerine benzetilebilir. Tüm rolleri şaman oynamaktadır ama en önemlisi, sonuçta kötücül güçleri bozguna uğratacak olan iyicil güçlerin toparlayıcısı ve yönlendiricisi olarak oynadığı roldür. Sonuçta kötücül güçler dışarı atılırken buna ge-

nellikle maddi bir simgecilik eşlik etmektedir. İyileştirici kişi, hastasının bedeninden çıkardığını ve hastalığın nedeni olduğunu ileri sürdüğü ince bir dal, bir pamuk parçası ya da bunun gibi bir şey tutar elinde.

Yunanlılar, budunbilimcilerin dünyanın çeşitli yerlerinde gözlemleyebildiği şamanlık ayinlerine çok benzeyen ayinleri sırasında çıkarılıp atılan nesneye *katharma* adını veriyorlardı. Bu sözcük aynı zamanda ve öncelikle, kurban olarak sunulan insanlara verilen bir ad, başka bir deyişle *pharmakos*'un bir çeşitlemesiydi.

Şamanizmdeki *katharma*'yı bir çatışmanın sahnelenmesi olarak düşündüğümüzde işleyişi aydınlatabiliyoruz. Hastalıkla bunalım arasında bir benzerlik kuruluyor burada; hastalık ya ölüme neden olacak, ya da ister ruhsal (kötü ruhlardan ileri gelen) olsun ister maddi (ilgili nesneden ileri gelen), "kirlilik"lerin dışarı atılması olarak yorumlanan iyileşmeyle sonuçlanacaktır. Yine ilk başta olup bitenler yinelenmekte, hastaya kendi iyiliğini doğurması için yardım edilmektedir; tıpkı o ilk sefer kolektif şiddet içindeki topluluğun kendisini yönetecek olanı dünyaya getirmesi gibi. *Katharma*'nın insan organizmasına girmemesi gerekmektedir, çünkü dışarıdan düzensizlik getiren odur. Varsayılan işgalciye karşı seferber olan insan bedeni topluluğun oynadığı rolü oynarken, *katharma* da ikame nesne rolünü oynamaktadır. İlkel tıp her zaman söylendiği gibi ayinsel-se, kurucu sürecin yinelenmesinden ibaret olmak zorundadır ve öyledir de.

*Katharsis* sözcüğü, öncelikle, kent halkı tarafından insan-*katharma*'nın öldürülmesiyle elde edilen gizemli yarar anlamına geliyor. Bu sözcük genellikle dinsel anlamda arınma olarak çevriliyor. Kastedilen işlemse, bir tür boşaltma, kurutma gibi düşünülüyor. Bu yorum göre *Katharma*, öldürülmesi öncesinde kentin sokaklarında törenle, biraz ev kadınlarının süpürgeyi evin kenar köşe her yerinde dolaştırması gibi dolaştırılmaktadır. Tüm kötü tohumları kendine

doğru çeken kurbanın, kendisi dışarı atılırken kötülükleri de birlikte götürüleceğine inanılmaktadır. Bu mitik yorum, işlemin hakikatine tam olarak ulaşmasa bile çok yaklaşıyor. Burada kolektif şiddet ikame kurbanda odaklanıyor gerçekten de ama sonuçta betimlenen çözüme dışarı atma ya da boşaltma demek zor. İşin aslını oluşturan şu üç temel öge gözden kaçırılıyor: Karşılıklı şiddetin taklitçiliği, kurban seçimindeki keyfilik ve yatıştırıcı etkisiyle çözüm getiren, oybirliği halinde tek noktada odaklanan düşmanlık. Şiddetin bir "kirlilik" ya da ister insan-*katharma* isterse maddi bir nesne söz konusu olsun, özel bir yakınlık içinde olacağı bir varlıkta toplanabilecek türden bir "pislik" durumuna getirilmesi, *şeyleştirilmesi* anlamına geliyor. Şaman, hastalığı bir nesne biçiminde çekip çıkardığını öne sürdüğünde, önceden var olan bu mitik yorumu o küçük nesneye dönüştürmüş ve aktarmış oluyor.

*Katharsis* sözcüğünün, dinsel ve şamanist kullanımının yanı sıra, bu ikisinin arasında yer alan üçüncü bir kullanımı daha var. Tıpta *katharsis* sağlayan [arındırıcı] ilaçlar, zararlı ruh hallerinin ya da maddelerin dışarı atılmasına neden olan ilaçlardır. Tedavi genellikle hastalığın kendisiyle aynı nitelikleri taşır ya da en azından hastalık belirtilerini artırıp ağırlaştırarak iyileşmeyi doğurabilecek bir kurtarıcı bunalım gibi görülür. Kısacası, tedavi, bunalımı doruğuna çıkaran ve kendisiyle birlikte, zararlı sayılan etmenlerin de dışarı atılmasını sağlayan bir ek hastalıktır. Tedavideki işleyiş, mitik dediğimiz yorumda *katharma*'nın dışarı atma çerçevesindeki işleyişiyle tam olarak aynıdır. Şu farkla ki tıbbi *temizlenme* ilkesinin mitik bir tarafı yoktur.

İnsan-*katharma*'dan tıbbi *katharsis*'e olan kayma ile, insan-*pharmakos*'tan, hem zehir hem ilaç anlamına gelen *pharmakon* terimine olan kayma arasında bir koşutluk var. Her ikisinde de ikame kurbandan, daha doğrusu ikame kurbanın temsilcisinden, hem kötücül hem iyicil olan, yani kutsal ikililiği fiziksel varlığa aktaran kopya ila-

ca geçiliyor. [Bu bağlamda,] Plutarkhos'un kullandığı *kathartikon pharmakon* deyimindeki "gereksiz" yineleme de anlam kazanıyor.

Bu şiddete dayalı sürecin dışarı atma, boşaltma, cerrahi müdahaleyle kesip alma gibi terimlerle "çevrildiğine," çok çeşitli kültürlerde ve şartıcı bir sıklıkla rastlanıyor. Örneğin, Svaziland "Incwala"sında, yeni yılı sözcük anlamı "ısırmak", "kesmek" ya da "işini bitirmek" olan terimlerle anlatan ayin hareketleri bulunuyor. Bu terimlerin yer aldığı bağlamda, son derece açığa vurucu bir dizi işlem görülüyor; ilk kral evliliğinin cinsel birleşmeyle tamamlanmasından, silahlı bir çatışmanın belirleyici zaferle sonlanmasına kadar uzanan bir bağlam bu. Ortak payda, hastalığın iyileşmesine ya da bunalımın doğal ya da yapay bir biçimde çözülmesine kadar çekilen acı. Aynı terim grubu, tedavi edici sayılan maddeler için de geçerli. Ayinler sırasında kral, doğuya ve batıya doğru sihirli maddeler tükürüyor. *Incwala* teriminin kendisi de boşaltma yoluyla temizlik ve temizlenme fikriyle bağlantılı görünüyor. Anımsanacağı üzere oradaki törende her şey, ayin işlemlerinin ve sona eren bütün bir yılın kirli artıklarını yok eden büyük bir ateşle son buluyordu. Max Gluckman, ayin geleneklerinin genel etkisini, "Aristovari arınma" olarak betimliyor.

*Katharma* ve *katharsis* sözcükleri, *katharos*'tan türeme. Bu kökün çevresinde dönen izlekler biraz toparlandığında, okumakta olduğunuz iki başlıklı (Şiddet ve Kutsal) denemede ele alınan konuların tam bir kataloguyla karşı karşıya buluyoruz kendimizi. *Katharma* yalnızca ikame kurbanla ya da ikame nesneyle ilgili değil. Aynı zamanda, mitik kahramanın ya da tragedya kahramanının uğraşını da gayet iyi anlatıyor bu terim. Plutarkhos, Herakleitos'un işlerini adlandırırken *pontia katharmata*'dan, yani denizleri arıtan dışarı atma işlemlerinden söz ediyor. *Kathairo* sözcüğü, başka anlamlarının yanı sıra toprağın canavarlardan arındırılması anlamını da taşıyor. Bu bağlamda "kırbaçlamak" gibi ikincil bir anlamın yer alması ise, ilk



bakışta şaşırtıcı olmakla birlikte, *pharmakos*'un cinsel organlarının kırbaçlandığı anımsandığında açıklık kazanıyor.

*Katharsis*'in anlamları arasında, *gizemci mezheplere* kabul edilecek adayların tâbi tutulduğu anınma törenlerinden bazılarının da bulunduğunu belirtmek yararlı olacak. Sözcüğün “aylık kanama” anlamı da unutulmamalı. Buraya kadar söylediklerimiz, türdeş bir grupla karşı karşıya olunduğunu ve ikame kurbanın bu tuhaf görünüşlü veriler için bir anahtar sunarak aralarındaki ortaklığı görünür kıldığını yeterince göstermiş olmalı.

Kurucu süreci ya da o sürecin kurbansal türevlerini “dışarı atma, temizleme, arındırma” vb çerçevesinde betimlediğimizde, şiddetten kaynaklandıkları için hiç de *doğal* olmayan birtakım görüngülere doğal nedenler göstermiş oluyoruz. Doğada gerçekten de dışarı atmalar, boşaltmalar, arınmalar var. Doğal model somut bir modeldir. Ne var ki bu gerçeklik, modelin gerek insan düşüncesinde, gerek ayinsel düşüncede, gerekse şaman tıbbında günümüze değin oynadığı olağanüstü rolü sorgulamamıza engel olmamalı. Tüm bunları, VIII. Bölüm'de oluşturduğumuz şemaya göre algılamalıyız. Modeli keşfetme sürecimizde ilk itilim şiddetin işleyişinden geliyor ve model, söz konusu işleyişin kendisi için mitik çerçevede, doğal görüngüler için ise mitik olmayan bir çerçevede geçerli oluyor. İlk oluşumlar kurucu şiddetten doğmuştur ve kendilerine o şiddeti konu almaktadırlar. Düşüncenin bu modeli tasarlamasının nedeni, oybirliğinin yeniden oluşması mucizesidir. Düşünce burada doğal olanla kültürel olanı bir arada gözlemliyor ve daha sonra her yerde aynı modele başvuruyor. Bizlerse bugün bile, özellikle psikopatoloji alanında, keyfi olanla olmayanı, yararlı olanla olmayanı, verimli olanla önemsiz olanı birbirinden ayıramıyoruz.

XVII. yüzyılın lavmanlarında ve kan alma işlemlerinde, günahkâr ruh hallerini *boşaltmak* yönündeki o bitmez tükenmez kaygılarda, temel tıbbi izlek olarak dışarı atma ve arıtma takıntısının varlığı-

nı görmek hiç zor değil. Orada söz konusu olan, şamanist tedavinin, maddeleşmiş *katharma*'yı çıkarıp almanın biraz incelmış bir çeşitlemesi.

Molière'in M. Purgon'unun lavmanlarına gülmek kolay ama, arınma gerçek etkileri olan bir şey. Ya *bağışıklık yaratma* ve *aşılama* gibi modern yordamlara ne demeli? Tüm örneklerde tek ve aynı model işlemiyor mu? Hem sözde buluşlara, hem de gerçek buluşlara düşünsel çerçeve ve araç sağlayan hep aynı model değil mi? Hastanın savunma olanaklarını artırmak, mikropların saldırısını kendi olanaklarıyla püskürtebileceği bir duruma gelmesini sağlamak gerekiyor. İyicil işlem her zaman, işgalin geriletilmesi, içeriye girmiş kötünün dışarıya atılması tarzında tasarlanıyor. Bu noktada artık kimse gülmüyor, çünkü bilimsel açıdan etkili bir işlem söz konusu. Tıbbi müdahale demek, "bir miktar hastalık" aşılama demek; tıpkı şiddete dayanıklı olsun diye toplumsal bünyeye "bir miktar" şiddet zerk eden ayinler gibi. Benzerlikler, gerek sayı gerekse eksiksiz olmaları açısından baş döndürücü. Örneğin, "bağışıklık artırıcı aşılar" ayinlerin yinelenmesine denk düşüyor ve elbette tüm "kurbansal" koruma yolları gibi orada da sürecin yıkıcı bir biçimde tersine dönmesi rizikosu var: Fazla mikroplu bir aşı, fazla güçlü bir *pharmakon*, önlemesi beklenen bulaşmayı yayabiliyor. Birinci bölümde, kurban sunumundaki benzer yönleri örneklemek için aşılama *eğretilemesine* başvurmuştuk. Bu noktada da, eğretilemedeki yer değiştirmenin, yeni bir kurban ikamesinden farklı olmadığını saptayabiliyoruz.

**B**ilimsel düşüncenin, mitosları ve ayinleri geliştiren arkaik düşünceyle aynı soydan geldiği bir kez daha görülüyor. Bir kez daha bulgulamış oluyoruz: Yadsınmaz etkililikteki teknik araçlar, en kabasından tıbbi-ayinsel uygulamaların, belki incelikli, ama kesinlikle doğrudan birer uzantısı. Bu kaba tıbbi-ayinsel uygulamalar kesinlikle bizimkinden farklı düşünme tarzlarına bağlanmamalı. Bir düşün-

me tarzından diğerine elbette ki ikameler ve yeni yer değiştirmeler oluyor. Ancak, bu işlemlerin çeşitli sonuçlarını ayrı ayrı ele alıp her seferinde belirleyici bir farklılık aramak gerekmiyor, çünkü süreç, tanımı gereği, daha ilke düzeyinden başlayarak, daha önce olup bitmiş ve bundan sonra olup bitecek (ya da olamayacak) bir dizi benzer yer değiştirmeden ibaret. Başka bir deyişle, sonuçlar çeşitli, çünkü aralarından hiçbiri, gerçekte tek ve aynı olan sürecin aslını yeniden üretmeyi tam olarak başaramıyor. Tümü de birer eğretilmeli ikame işleminden ibaret.

Bu düşünsel çabayı sürdürmek ve *katharsis* teriminin çeşitli anlamlarından oluşan tabloyu tamamlamak için, Yunan tragedyasına dönmemiz yerinde olacak. Henüz Aristoteles'in *Poetika*'da bu terimi nasıl kullandığına açıkça göndermede bulunmadık. Böyle bir göndermenin pek fazla gereği de kalmadı, çünkü önceki yorumların sürdürülmesi için gereken tüm öğeler, oluşan bütünün içinde yerini almış durumda. Tragedyanın mitos ve ayin biçimlerinden doğduğunu biliyoruz. Tragedya türünün işlevini tanımlamamız gerekmiyor; Aristoteles yapmıştı bu tanımı. Trajik etkiyi *katharsis* terimiyle betimlemek yoluyla, ayinin yok olduğu bir evrende ona düşen işlevlerin hiç değilse bir bölümünü tragedyanın yerine getirebileceğini ve getirmesi gerektiğini öne sürmüştü.

Tragedyadaki Oidipus'un ilk *katharma*'dan başka bir şey olmadığını görmüştük. O ilk kolektif şiddetin yerine önce, bir tapınak ve kurbanın gerçekten öldürüleceği bir sunak geçmekte, sonraki bir evrede de, bir tiyatro ve bir sahne yapılarak *katharma*'nın yazgısı bir oyuncu tarafından taklit edilmekte, izleyiciler *tutkularından arındırılmakta*, topluluk için yine sağaltıcı olan yeni bir bireysel ve kolektif *katharsis* yaratılmaktadır.

Kurban ayinlerini birer dram ya da bir tür sanat yapısı gibi betimleyen budunbilimciler var. Örneğin, Victor Turner şöyle diyor: "Verili bir ayinin bütünlüğü, dramatik bir bütünlüktür. Bu anlamda

da ayin bir tür sanat yapıtıdır.”<sup>4</sup> Bu betimlemeye katılıyorsak (nasıl katılmayalım ki), tersi de doğru olmalıdır: Tiyatroda oynanan dram da bir tür ayinden, dinsel görüngünün karanlık bir yinelenmesinden ibarettir.

*Katharsis* kavramının Aristoteles'teki kullanımı bitmez tükenmez tartışmalar yarattı, hâlâ da yaratıyor. Bu sözcüğün düşünür için taşıdığı olduğu anlamın tam olarak bulunmasına çalışılıyor. Dinsel anlamlar, Aristoteles zamanında zaten artık geçer akçe olmadıkları, neredeyse zamanımızdaki kadar karanlıkta kaldıkları gerekçesiyle bir yana bırakılıyor. (Kaldı ki, anlaşamadıkları için, bir yana bırakılmasalar bile kuşkuyla yaklaşmamız gerekir o anlamlandırmalara.)

Ama *katharsis* sözcüğünün *Poetika*'da kurbanal bir boyutunun olabilmesi için, Aristoteles'in o ilk işlemi kavramış olması hiç gerekmiyor, hatta tersine, kavramamış olması gerekiyordu. Tragedyanın bir tür ayin işlevi görmesi için, ayindeki öldürme işlemine benzeyen bir işlemin tıpkı dinsel ve tıbbi kullanımda gizlendiği gibi düşünürün uygun gördüğü dramatik kullanımda da gizlenmesi gerekir. Aristoteles kurban sunumunda gizlenen sırta erememiş olduğundandır ki, tragedya bağlamında kullandığı *katharsis* kavramı son çözümlemede en azından belirli bir açıdan diğerlerine benzeyen, kurbanal nitelikli bir yer değiştirme anlamına geliyor ve yukarıda çizdiğimiz panoramaya dahil olarak kurucu şiddetin çevresinde dönüyor – tam da gözden kaçması nedeniyle her zaman etkili olan kurucu şiddetin.

Aristoteles'in metnine biraz yakından bakıldığında bu metnin bazı noktalarda gerçek bir kurban elkitabına benzediği kolayca görülebilir. “İyi” bir tragedya kahramanının nitelikleri, kurban olarak sunulacak kişide aranan niteliklerle aynıdır. Anımsanacağı üzere,

<sup>4</sup> Victor Turner, *The Drums of Affliction* (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 269.

kurbanın *tutkuları* kendinde odaklaştıırıp *boşaltabilmesi* için, tüm topluluk mensuplarına hem benzemesi hem benzememesi, onlara hem yakın hem de uzak olması, onlarla *aynı* ve onlardan *başka*, hem *hopya* hem de somutlaşmış *kutsal farklılık* olması gerekmektedir. Aynı şekilde, bütünüyle “iyi” ya da bütünüyle “kötü” olmaması gerekiyordu. İzleyicinin kısmen özdeşleşmesini sağlamak için belirli bir iyi yön sunulmalıydı. Yine herhangi bir zayıflık, bir “trajik hata” olmalı ve bu hata sonuçta “iyiliği” işlemez duruma getirerek izleyicinin kahramanı dehşete ve ölüme teslim etmesini sağlamalıydı. Freud’un *Totem ve Tabu*’da gördüğü de buydu, ama bir bölümüyle. İzleyici, yolun bir noktasına kadar kahramana eşlik ettikten sonra onda bir *başkasını* keşfeder ve onu yazgısına, o insanüstü sefalet ve ihtişamına terk eder; “acıma ve korkuyla” ürperir izleyici belki, ama kendi düzenli ve görece güvenli yaşamından ötürü de derin bir şükran duygusuyla dolmuş olmalıdır. Gerçekten güçlü olan ve gücü heyecan veren her sanat yapıtı, hafifçe bile olsa, şiddeti hissettirmesi ve şiddetin yapabileceklerini fark ettirmesi açısından bir  *Kabul töreni* özelliğini taşır; sakınımlı özendirir, kibirden vazgeçirir.

Aristoteles’in tragedya yoluyla arınan tutkular konusunda söylediklerinde sakınımlı bir belirsizlik vardır. Ancak, tragedyayı ateşe körükle gitmenin bir örneği olarak görmek gerekmele birlikte, şu noktada kuşkuya yer yoktur: Bir arada yaşayanları kendi şiddetlerine karşı korumaktır burada söz konusu olan. Filozof açıkça, trajik eylemin yakınlar arasındaki şiddetten ibaret olduğunu öne sürmektedir.

Tragedya bazı uzman kuramcılarının dediği gibi ayin geleneklerinin *doğrudan* bir uyarlaması olsaydı kendisi de bilgiye dayalı bir yapıt türü olurdu; estetik ve *arındırıcı* değeri de Cambridge Ayin kuramcılarınıninkinden daha üstün olmazdı. Tragedya bol miktarda arındırıcılık erdemi barındırıyorsa ya da uzun süre barındırıyorsa, bunu ancak ilk esinlenişindeki ayin karşıtı öğeye borçlu olabilir.

Tragedya, karşılıklı şiddet konusunda hakikate yaklaşıyor, ama kendisi de karşılıklı şiddet kisvesine bürünüyor; ancak, daha önce de gördüğümüz üzere, son anda hep geriye çekiliyor. Mitik ve ayinsel farklılık bir an için sarsılıp sonra “kültürel” ve “estetik” farklılık biçiminde eski durumuna getiriliyor. Demek ki tragedya, farklılıkların yok olup gittiği uçurumun kenarından dönmesi ve bu korunç sınavın damgasını taşıması bakımından, asıl ayinlerin eşdeğeri-ridir.

Tragedyanın kurbansal bir niteliği varsa, zorunlu olarak, yaratılışından ileri gelen, Nietzsche'nin deyişiyle *diyonyak* bir kötücül yüzü ile, kültürel alana girilir girilmez ortaya çıkan düzenleyici, iyici, Apolloncu bir yüzü de var. (Söz konusu Nietzsche'ci ayrım, çoğu eleştiri kategorisinden üstün olmakla birlikte, yine mitik nitelikli bir ayrım, çünkü her tür tanrısallığın aynı anda her iki yüze de denk düştüğünü görmüyor ya da yeterince görmüyor.)

Platon ile Aristoteles'in birbirinin karşıtı olan görüşlerini de bu temel ikililiğe bağlamak gerekir. Aristoteles, yaşadığı yer ve zaman açısından, tragedyaı *arındıncı* erdemleriyle tanımlamakta haklıdır. Aristoteles hep “haklıdır.” Büyüklüğünün ve o büyüklük içinde böylesine sınırlı, böylesine tek yanlı olmasının nedeni budur. Aristoteles, trajik bunalımın ötesindedir. Trajik bunalımın yanlış anlaşılmasına yol açan tüm neden ve anlamların ustasıdır. Biçimci edebiyat eleştirisi Aristoteles'i gerçek ustası saymakta hiç yanılmamıştır, çünkü filozof, tragedyaı yalnızca, türün katkıda bulunduğu düzen açısından görmektedir. Tragedya sanatı, kesinlenmeyi, pekiştirilmeyi, korunmayı hak eden ne varsa onu kesinlemede, pekiştirmekte, korumaktadır.

Platon ise tam tersine, gerek zaman gerekse anlayış açısından, bunalıma daha yakındır. Onun *Kral Oidipus*'ta okuduğu şey, büyük kültürel ayin geleneklerinin soylu ve dingin düzeni değil, farklılıkların sarsılmasıdır, trajik simetridir, fazla ayinsel ve biçimsel yorumla-

rı dışlayan her şeydir; William Arrowsmith'in dediği gibi, trajik "burgaç"<sup>5</sup> adını verebileceğimiz her şey. Platon'un drama düşmanlığını güdümleyen ise, çelişkili bir biçimde, trajik esinle olan bu doğrudan ilişki, bu keskin zekâdır. Platon tragedyada, her tür toplumsal değerini o bulanık ve korkulası kaynağına açılmış –yine korkulası– bir kanal, kentin ta temellerine kadar sorgulandığı bir karanlık görüyordu. *Kral Oidipus*'ta kamunun dikkati, topluluğun *katharma*'sını dışarı atışından çok, şairin ve şiirin bazen yanında yer aldığı *katharma*'ya çevrilme eğilimindedir. Tragedya şairi, çoğu modern entelektüel gibi, ölmekte olan kentin eski birliğine yeniden kavuşmak için boş bir çabayla sinelerinden attığı her ne varsa, belirsiz bir iyilikseverlik içinde, kendini ona adamaktadır. Şair, kuşkulu davaları benimsemediği durumlarda da, eskinin saygın söylencelerini, kuşkulu bir gidişat kazandırarak yeniden anlatmaktadır. Platon'a göre kenti yıkıcılığa karşı savunmak için, zararlı ruhları dışarı atmak, Sophokles'i Oidipus'un yanına sürerek onu da *katharma* ya da *pharmakos* yapmak gerekmektedir.

Akılıcı ve insanbilimci eleştiri tüm bunları algılayamıyor; kendini belirli türden bir körleşmeye kaptırıp, deyim yerindeyse "anlamın anlamı" yönünde, yani trajik esinin, farksızlaşmış şiddetin tam tersi yönde iş görmeye çalışıyor. Tüm farklılıkları güçlendirip pekiştiriyor, böylece şiddetin ve kutsalın yeniden ortaya çıkabileceği tüm aralıkları tikiyor. Uzun erimde öylesine başarılı ki her tür *arındırıcı* erdemi ortadan kaldırıyor; dolayısıyla, sonuçta "kültürel değerler" gibi yavanlıklara, salt bilgiselliğe ya da sınıflamacılığa düşüyor. Ele aldığı yapıtları insanın temel dramına, şiddet ve barış tragedyasına, her tür aşka ve her tür nefrete yabancı kılarak sonuçta kendi kınadığı akımı kendisinin büyüttüğünü, şiddeti kentin orta yerine getirdi-

<sup>5</sup> William Arrowsmith, "The Criticism of Greek Tragedy", *Tulane Drama Review*, III, 3 (Mart 1959).

ğini göremiyor bu eleştiri. *Bakkhalar*'daki dehşete duyarlı tek bir yorumla karşılaşmıyoruz.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Eski ve modern insan bilimleri dünyasını, eski ve hatta klasik dönem Yunan kültürünün korkunç yönlerini azımsamaya, hatta tümüyle bir yana itmeye yönelen yordamların yakından incelenmesi gerekir. Henri Jeanmaire'in *Dionysos*'u bu konuda bize yol göstermektedir:

Bu korkunç yönün yalnızca çok ender rastlanan tanıklıklar yoluyla tahmin edilebilmesi tümüyle rastlantısal bir durum sayılamaz. Din ve tanrılar konusunda benimsediği anlayışta, özellikle edebiyatın, sanatın ve felsefenin sayesinde, kökeni barbar bir geçmişe kadar uzanan dinlerin çoğunda içkin olan acımasızlık temellerine karşı tavır alması, Yunan dehasının onur hanesine yazılmalıdır. Genellikle insanların (özellikle de genç kızlarla çocukların) kurban olarak sunulduğu yorumunu çıkarmamız kaçınılmaz olan mitoslar, barbar geçmişin gerçekliğine tanıklık etmeye yeterlidir. Ancak, başlıca kültür odaklarından uzaklaşır uzaklaşmaz yerel uygulamalarda ve geleneksel ayinlerde bunlardan hayli iz kalmış olduğunu kendimizden gizlemenin anlamı yoktur; alışkanlık, bir tür utangaçlık, uzak bölgelerde olup bitenlerin bilinmemesi, Helenizm tasavvurunu yalanlayan bir şeylerden söz etmekteki isteksizlik, bunların tümü, söz konusu izlerin üstünün örtülmesine katkıda bulunmuştur. *Pharmakos*'ların dışarı atılması dolayısıyla hüküm süren acımasızlık, o zavallı yaratıklara yapılan günah keçisi muamelesi, tüm bunlar, Perikles ve Sokrates zamanı Atina'sındaki yaygın uygulamada belki artık ürkütücülüğünü epey yitirmiş durumdaydı; ancak, her zaman böyle olmadığını da seziyoruz, çünkü sözgelimi, Helenizmin sınırları içinde, Marsilya ya da Abdera'da, denize atılan ya da taşlanarak öldürülen *pharmokos*'lardan söz edildiğine rastlıyoruz.

İnanılır tanıklıklara bakılırsa, IV. yüzyılda bile Arkadia'nın merkezi bir yerindeki Lyceum Dağı'nda yapılan bazı dinsel törenlerde ayinsel yamyamlığa ve küçük çocuk eti yeme edimlerine rastlandığını kabul etmek zorundayız.

Bu düşünceler bize, zor bir soruna kesin bir çözüm getirme savında bulunmaksızın, kanlı kurban sunumu karşısındaki tiksintilerini gerekçelendirmek için yerel ve derinlemesine bilgi dolu yapıtlar derlemiş olan filozofların yazılarından yararlanan Hıristiyan yazarlar



Her büyük yazar klişeleri yerle bir eder ve edebiyatla ilgili tüm savların belirsizliklerle dolu olduğunu ortaya çıkarır. Örneğin, Milton, *Samson Agonistes*'in önsözünde, Aristoteles'te bulunmakla birlikte silik kalan en kuşkulu yönü ortaya çıkararak *katharsis* kuramını yeniden ele alıyor. Hastalıkla dermanın aynılığını, yatıştırıcı doğa örneğinden yararlanarak vurguluyor Milton kuşkusuz; ne var ki, dikkatli bakışlar için doğa örneği, *kopya/ikizleri* gizlediği kadar açığa da vuruyor ve onlara, gerek Milton'un yapıtlarında gerekse bir ölçüye kadar bütün gerçek dramatik yapıtlarda su yüzüne çıkma olanağı veriyor:

Eskiden yazıldığı biçimiyle tragedya, tüm Şiirlerin en ciddisi, en ahlaksalı ve en yararlısıdır. Bu nedenledir ki *Aristoteles* tragedyanın, taklit ettiği acıma, ürküntü, korku ve bunlara benzer tutkula-

tarafından paganizme karşı giriştikleri polemiklerde kullanmak üzere geç de olsa derlenmiş olan bilgileri hafife almama hakkını vermektedir. Bu bilgiler Dionysos'a insan kurban edildiği konusunda birleşiyor... Lyctos'ta Zeus'a insan kurban etme geleneğinin sürmüştüğü belirtiliyor. Salamis Savaşı öncesinde bir bilicinin ısrarı ve Themistokles'in rızasıyla kurban edilen iki genç Persin adalı Dionysos'a bağlanması dikkate değer bir durumdur. Bu olgunun tarihselliği kesin değil, çünkü yalnızca geç dönem tarihçilerinden biri tarafından kayda geçirilmiş durumda. Herodotos da bu konuda bir şey söylemiyor. Gerçi bölgenin eskil tarihi konusunda bilgili ve bilgi edinebilen bir tarihçi söz konusudur; Herodotos'un bu konudaki sessizliği ise sakınlı olmayı seçmesinden kaynaklanmış olabilir.

Üstünde durmakta olduğumuz konunun önemli çelişkilerinden biri, bazı Dionysos inançlarında arkaizm izleri bulunduğu biçimindeki bu gözlemin, ne denli eksik olursa olsun, böylesine çok özellik atfedilmiş, böylesine çeşitli ama birbiriyle bazen sanıldığından daha bağlantılı kılıklarda görünmüş olan bu tanrıma Atina tiyatrosunun tanrısı gibi parlak bir sıfatı, sonra da, Helenistik dönemde, tiyatronun ve tiyatrocuların tanrısı sıfatını kazandıran koşulların incelenmesine yararlı bir başlangıç oluşturmasında yatmaktadır. (s. 228-30)

nı okurda ya da izleyicide de yaratıp yönlendirmek yoluyla zihinleri bu tür duygulardan arındırıp bir tür hazla yatıştırarak ölçülü kıldığı için güçlü bir Şiir olduğunu söylemiştir. Doğa da Aristoteles'in tezini doğrulayan işlemlerden yoksun değildir. Dolayısıyla *Fizik*'te melankoliye karşı melankolik ton, ekşi mizaçlara karşı ekşi, tuzlu mizaçlara karşı da tuzlu tonlar kullanılmıştır.

Hiç kuşkusuz, Platon-Aristoteles türünden her karşıtlığı ahlakçı modernliğin tekanlamlı kalıplarına kapatmaktan, farklılıkları böylesine kemirip bizi sanata, felsefeye, politikaya artılar ve eksiler dağıtmaya zorlayan katı dışlamalara kapılmaktan kaçınmak gerekiyor.

Öte yandan, her anlamlı tavrın ayinleşebileceği de unutulmamalı. Platon ile Aristoteles arasındaki zıtlık istisna oluşturmayıp, o zamanki komşu ayin sistemlerinin birbirine zıt çözümler benimsediğini anımsatıyor; örneğin, yorumlanacak bütünün aynı yönüyle –sözgelimi ensestle– ilgili olarak, bu sistemlerden bazıları zorunlu kılma çözümünü benimserken diğerleri ensesti dehşet içinde reddetmiştir. Platon'un tavrı, kötücül yönlerin iflah olmaz bir biçimde kötücül kaldığına inanan ve bunların en küçük izlerini bile yok etmeye çalışan türden ayin sistemlerine benziyor; Platon trajik düzensizliğin, trajik şiddetin, uyum ve dinginlikle eşanlamlı duruma gelebileceğini kabul edememiştir. Aristoteles ve onun ardından da psikanaliz de dahil bütün bir Batı kültürü tarafından belli bir “kültürel değer” atfedilecek olan baba katli ve ensest kıpırtılarını Platon'un dehşetle reddetmesi buradan kaynaklanır. Günümüzdeyse diyonizyak taşkınlıklar geleneksel bir akademik çalışma konusundan ibarettir; en cüretkâr kışkırtmaların, en “ürkütücü” rezaletlerin en küçük bir etki gücü yoktur artık. Bu, şiddetin bizi tehdit etmediği anlamına gelmiyor; tam tersine. Kurban sistemi bir kez daha sonuna kadar aşınmış durumda. Bu nedenledir ki, açığa çıkarılması da olanaklı duruma geliyor.

İstikrarlı bir zıtlık ya da istikrarlı bir farklılık bulduğumuza inandığımız an, bu zıtlığın tersine dönmekte olduğunu da fark ediyoruz. Platonculuğun trajik şiddeti reddetmesi başlı başına şiddete dayalı bir tavidir, çünkü bu tavrın kendisi de yeni bir dışarı atma edimine, şairin kentten atılmasına dönüşür. Platon, edebi ve ahlaksal tartışmaların ardında örtük olarak şaire yönelttiği gerçek suçlamalar bakımından, şairin *düşman kardeşi* tanımına, tüm gerçek *kopya/ikizler* gibi kendisinin de farkında olmadığı o *kopya/ikiz* tanımına uymaktadır. Platon'un, dinsize el sürerek kirlenmek istemeyen kentin kendi kendisine şiddet uygulamasını istediği Sokrates'e duyduğu sempati, Sophokles'in kendi *pharmakos*-kahramanına duyduğu sempati kadar kuşkuludur. Tıpkı günümüzdeki gibi, trajediye doğru kaymakta olan her evrende *karşıkahramandan* başka bir şey kalmıyor ve gerçekte herkes o anki hasım karşısında konumlanarak, özdeşleştiği kente (örneğin, Oidipus'la Teiresias'ın Thebai'sine) sırayla ihanet ediyor. Sonuçta düşmanlık nedeniyle ölmektedir kent; özellikle de kentin savunması ya da sözde çıkarları birer maske, birer düşmanlık bahanesi olarak kullanıldığı zaman.

Tüm bu ikileşmeler, biz onları kırmak için boşa çaba harcarken önlerinde olup biteni gitgide daha iyi gösteren tüm bu aynalar, bize polis'in [kentin] her gün biraz daha net bir biçimde çürüdüğünü anlatıyor; tragedya bağlamını gitgide daha iyi anlıyoruz, çünkü aynı tür görüngüler aynı karikatüresü biçimlerle, yeniden, bizim aramızda da güçleniyor.

Felsefi metinler de tragedya gibi belirli bir düzeyde hiçbir zaman tam olarak başarıya ulaşmadığı için durmadan baştan alan bir tür dışarı atma girişimi işlevini görüyor. Jacques Derrida'nın *La Pharmacie de Platon/ Platon'un Eczanesi*<sup>7</sup> başlıklı denemesinin parlak bir biçimde gösterdiği şey budur bana kalırsa. Derrida'nın tanıtılmasında

<sup>7</sup> *Tel Quel*, 1968.

*pharmakon* sözcüğünün son derece açığa vurucu olan kullanımları eksen alınmaktadır.

Platoncu *pharmakon*'un işleyişi tam tamına insan-*pharmakos*'un işleyişine benziyor ve benzer sonuçlar veriyor. Sözcüğün dayandığı gerekçe, ayin gereği katledilmeden önce adil kent Atina'nın sokaklarında dolaştırılan o insan günah keçisinin maruz kaldığı şiddetin gerekçesi kadar zayıf olsa bile, sözcük yine de sofistçe göz boyama ile iyi felsefe arasındaki belirleyici dönüş eksenini oluşturuyor. Platon *Pharmakon*'u sofistlere uyguladığında, kötücül karşılığı olan *zehir* anlamını kazanıyor sözcük. Buna karşılık Sokrates'e ve onunla ilgili etkinliklere uygulandığında, iyicil karşılığı olan *derman* anlamını kazanıyor. Derrida, her tür farklılığı silmeyi, reddetmekle birlikte, zıtlığın Sokrates ile sofistler arasında Platon'un görmek istediği farklılığı değil, aynı sözcüğün kullanılmasının düşündürebileceği karşılıklı oluşu çürüttüğünü ortaya koyuyor. Öğreti ve tavır farklılığı, şiddetin iki taraflılığı içinde eriyip gidiyor. Farklılığın temelleri, gerek verilerin altında yatan simetriyle, gerekse *pharmakon* sözcüğünün böylesine açıklayıcı, hatta biraz safdil biçimde kullanılması yoluyla gizlice sarsılıyor. Bu sözcük, kötücül şiddeti, felsefe kentinden keyfi bir biçimde atılan bir *kopya/ikizde* odaklıyor. Platon'un ardından tüm felsefi gelenek, Nietzsche'ye gelinceye değin, burada vazeden mutlak farklılığı sofuca kesinleyip duracaktır. Nietzsche'den itibaren ise farklılık tersine dönecek, sonra da salınmaya başlayacaktır – belki de geleceğin kendisine hazırladığı silinmeye hazırlanmak üzere.

Platon'un *pharmakon*'u, Aristoteles'in *katharsis*'ine benziyor. İki felsefeci tam olarak ne düşünmüş olurlarsa olsunlar, birer yazar olarak sezgileri onları şaşmaz bir biçimde kendilerine etkileyici gibi gelen, ama düpedüz eğretilmeli olan terimlere yönlendiriyor. İkisinin eğretilme kullanımları da "masumane." Kurbansal nitelik taşıyan tüm yanlış anlamaların belirgin özelliği olan türden bir masumiyet

bu. Bizim burada keşfettiğimize inandığımız gibi, eğretilmelerin ve nesnelere ardında aynı sürecin yattığı ortaya çıkıyorsa, eğretilmenin sonuçta hiçbir şeyi yerinden etmediği, hep aynı işlemin yürüdüğü, tüm eğretilmelerin ve birbirinin yerine konulabilen tüm nesnelere ardında, fiziksel ya da ruhsal, aynı şiddetin aynı biçimde işlediği ortaya çıkıyor demektir.

Derrida'nın çözümlemesi Platon'un yapıtında belirli bir sözcükten hareketle felsefi işlem olarak şiddete dayalı bir keyfi sürecin oluştuğunu etkileyici bir biçimde göstermektedir. Söz konusu sözcük böyle bir olanak sağlıyor, çünkü sözcük, kökeni bakımından aynı işlemin daha kaba ama sonuçta benzer bir çeşitlemesinin adı. Uzun ve birbirinin türevi olan kurbansal biçimler dizisinde felsefi açıdan, daha sonra da Batı düşüncesinin diğer biçimleri, örneğin toplumbilim ya da psikanaliz açısından "uygun" olan biçim sayısı birden çoktur. Ancak, benzersiz ve gerçek bir olay vardır ki Batı düşüncesinin ürettiği tüm çevirilerde ve temel eğretilmeli türevlerde (bunlar gerçekliğe uzanan uygulama alanları bulup, etkileriyle tartışılmazlık kazandıklarında bile) kendini şu ya da bu biçimde hep ele vermiştir o olay.

Derrida, modern zamanlarda yapılan Platon çevirilerinin, *pharmakon*'un iki bölümlü birliğini yok ederek, başka bir deyişle, derman *pharmakon* ile zehir *pharmakon*'u çevirmek için birbirinden farklı, birbirine yabancı iki terime başvurarak, kurucu işleme ait izleri gitgide daha çok sildiklerini gösteriyor. Bu silme çalışması Benveniste'in *Dictionnaire des institutions indo-européennes/ Hint-Avrupa Kurumları Sözlüğü* dolayısıyla belirttiğimiz örneğe benziyor. Çağımızda bunun tam tersi yöne doğru bir hareketin başladığına da dikkat çekmek gerek: Şiddeti ve işleyişini gün ışığına çıkarma hareketi. Derrida'nın yapıtları bu hareketlenmenin temel önemdeki bir uğrağı.

Okumakta olduğunuz deneme boyunca, kurucu şiddetin azar azar tüm mitolojik ve ayinsel biçimlere yayıldığı varsayımını gördük. VIII. bölüme geldiğimizde sorgulamamızın henüz yeterli olmadığını biliyorduk. İkame kurban mekanizması ile ilk baştaki simgeselleşme mekanizması aynı şeyse, o zaman bütün bir insan kültürleri dizisinde kökleri –hangi türden olursa olsun– şiddete dayalı oybirliğinde yatmayan, son çözümlemede ikame kurbanı bağı olmayan hiçbir şey yok demektir. Birer ayin türevi olan çeşitli kültürel etkinliklerde sağlamasını yaptığımız saptama budur. Dolayısıyla varsayımımızı yeniden ve bu kez baş döndürücü bir biçimde genişletmek gereğini duyuyoruz.

Varılan nokta, tüm kültürel biçimleri, sözcüğün düz anlamıyla kurban sunumunun yalnızca küçük bir bölüm oluşturduğu, genişletilmiş bir kurbansallık kavramının içinde toplamaktır. Bu genişletmenin keyfi olmaması için, ayinlerde kurban öldürmenin yürürlükten kalktığı ya da hiçbir zaman uygulanmadığı yerlerde bunun yerini başka kurumların aldığı ve o kurumların da kurucu şiddete bağı olduğunu göstermek gerekiyor. Sözelimi, bizim toplumumuz gibi toplumları ya da kurban sunumunun bırakılmış olduğu Antik çağın son dönemlerini düşünebiliriz. Okumakta olduğunuz kitabın I. Bölüm'ü bize bu vazgeçme ile hukuk sisteminin kurulması arasında sıkıdan öte bir bağıntının bulunduğunu düşündürmüştü. Ancak, bu çıkarsama, ikame kurban bulgulamamızdan önce yer aldığından, kurucu oybirliğine dayanmıyordu. Dolayısıyla oradaki tanıtlama artık yetersiz gelmektedir bize.

Bu boşluğun giderilmesi gerekiyor. Ceza sisteminin kökeninde de kurucu şiddetin bulunduğu gösterilemezse, o zaman, yargının akılcı türden bir anlaşmadan, bir tür toplum sözleşmesinden geldiği ve insanların da tıpkı safdil rasyonalistlerin düşündüğü gibi kendi toplumsal yaşamlarının efendisi olduğu savunulabilecek ve bizim burada savunduğumuz tez de tehlikeye düşecektir.

Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique/ Antik Yunan Budunbilimi*'nde, Yunanlılarda ölüm cezasının kökenleri sorununu ortaya koyarak sorunu ikame kurban ile olan bağı açığa çıkaran bir biçimde yanıtlamaktadır. Biz bu benzersiz tanıtlamayı aktarmakla yetineceğiz. Ölüm cezası, birincisi tümüyle dinsel, ikincisi ise her tür dinsel biçimin dışında olmak üzere, birbiriyle ilişkisiz görünen iki biçimde uygulanagelmıştır. Dinsel olanı:

... kirleri yok etme yöntemi gibi işliyor... Bu ceza, yeni dökülen bir kanın sorumluluğunun bazen (en azından taşlanarak öldürülme durumunda) eriyip yok olduğu toplulukta, arındırıcı bir kurtuluş olarak ortaya çıkıyor. Şiddet yoluyla dışarı atma edimine, aşağılık ve lanetli bir topluluk mensubunun dışarı atılmasına, eşlik eden bir fikir var: *devotio* [adanma]. Gerçekten de, öldürmek burada bir iyilikseverlik edimi gibi görülmektedir: Antik hukukta, yasadışı kişinin katledilmesiyle temizliğe halel gelmeyeceği yönündeki hükümler ya da Germen hukukunda bu tür cinayetleri görev sayan hükümler anımsansın... Öte yandan, böyle durumlarda öldürülen de tam bir dinsel işlevi yerine getirmiş olmaktadır. Aynı biçimde, öldürülen kral rahiplerin işlevine benzeyen ve suçluya Roma'da *homo sacer* (kutsal kişi), Yunanistan'da ise *pharmakos* adı verilmesinin de tanıklık ettiği bir işlemdir bu.<sup>8</sup>

Burada ölüm cezası kurucu şiddetin ayin niteliğindeki bir devamı konumunda; metin o kadar net ki herhangi bir yorum gerekmiyor. Ekleyeceğimiz tek nokta şu: Yine Louis Gernet'ye göre, metinlerde sık sık sözü edilen bir diğer ceza da suçlunun genellikle kentin sokaklarında aşağılayıcı bir ayin alayı sonrasında *teşhir* edilmesidir. Gernet'nin alıntılıdığı Glotz, bu ayin alayını *katharma* ayinine benzetmektedir: Platon, *Yasalar*'ın dokuzuncu kitabında (855c), ör-

<sup>8</sup> Louis Gerner, "Sur l'exécution capitale", *Anthropologie de la Grèce antique* (Maspéro, 1968) içinde, s. 326-7.

nek kent devleti için “suçluların aşağılayıcı bir biçimde... ülke sınırlarında teşhir edilmesi”ni salık vermiştir. Gernet’in bu “sınırlara püskürtme” işini çok anlamlı bulurken gösterdiği nedenler bizi ikame kurbanı ve türevlerine götürmektedir:

Dinsel anlamdaki cezalandırmada kendini gösteren eğilimlerden biri, bertaraf etmektir; sözcüğün kökeni özellikle önem taşıdığından şöyle demeliyiz: Özellikle de sınır dışına [öte tarafa] atmak yoluyla bertaraf etmek. Böylece günahkârın kemikleri sınır dışı edildiği gibi, Platon’un anmayı unutmadığı ünlü bir dinsel yordam uyarınca, insan ölümüne neden olmuş cansız nesnelere ya da insan öldürmüş hayvanların ölüsü de dışarı atılmaktadır.<sup>9</sup>

Ölüm cezasının ikinci uygulanma tarzında biçim öğeleri en aza indirilmiştir ve herhangi bir dinsel yanı yoktur bu öğelerin. Belirgin özelliği olan teklifsizlik nedeniyle Amerikan “western”lerinin sınır koruma “adalet”ini anımsatan bir *apagoge*’dir (sürgün edimi) bu. Gernet bu edimin özellikle suçüstü durumlarında geçerli olduğunu ve her zaman *topluluk tarafından resmen onaylandığını* öne sürüyor. Yine Gernet’ye göre, suçlular çoğu durumda yabancı, yani ölümleri topluluk içinde sonu gelmez intikamlara yol açma rizikosunu taşımayan kişilerdir; böyle olmasa, suçüstü yakalanmış olmaları bu tür bir ölüm cezası için yeterli olmazdı.

Bu ikinci infaz tarzı, biçimi açısından, daha doğrusu biçiminin olmayışı açısından ilkinden çok uzaksa da, tümüyle bağlantısız da sayılamaz kuşkusuz. İkame kurbanının dinsel biçimlerin oluşmasında oynadığı rol saptandıktan sonra, burada bağımsız bir “kurum” görmek olanaksızlaşıyor. Her iki durumda da kurucu oybirliği işleyiş halinde: İlkinde ölüm cezasını ayinsel biçimler aracılığıyla ortaya çı-

<sup>9</sup> Glotz, G., “Solidarité de la famille dans le droit criminel”, s. 25.

Aktaran: Gernet, “Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne”, agy., s. 288-90.



kanyor bu işleyiş, ikincisinde ise bizzat kendisi ortaya çıkıyor; zorunlu olarak zayıflamış ve gerilemiş bir tarzda (çünkü başka türlü hiç çıkmazdı ortaya) ama, yine yaban ve kendiliğinden olmak üzere. Bu tarzı, azar azar sistemleştirilip yasallaştırılmış bir tür linç olarak tanımlayabiliriz.

Her iki durumda da yasal ceza kavramını kurucu mekanizmadan ayırmanın olanağı bulunmuyor. Kavramın kökleri, kendiliğinden oluşan oybirliğine, bütün topluluğu tek bir sorumluyu hedef almaya yönelten o karşı durulmaz inanca kadar uzanıyor. Dolayısıyla, *rastlantısal* bir niteliği var yasal ceza kavramının. Dinsel olanla tam anlamıyla hukuksal olan arasında yer alan pek çok ara biçimde (özellikle ortaçağdaki gibi işkenceyle suçlu bulma biçiminde) açıkça kendini gösterdiğine göre, her zaman bilinmeyen bir şey olarak da kalmamış bir niteliktir bu.

**T**artışmadaki tüm yönlerden gelen öğelerin gösterdiklerine uyarak açıkça dile getirmemiz gerekiyor artık: Son derecede çeşitli olan görünüşün ardında, yalnızca tüm mitolojiler ve tüm ayinler arasında değil, dinsel olan ve olmayan bütün bir insan kültüründe bir ortak yön var ve bu ortak yön bütünüyle, her zaman işleyiş halinde olan tek bir mekanizmaya bağlı. Her zaman işleyiş halinde, çünkü hep bilinmeden kalmış olan, topluluğun ikame kurbanı karşısı oybirliğine varmasını kendiliğinden sağlayan mekanizma.

Bu genel vargı öyle aşırı, hatta öyle ipe sapa gelmez görünebilir ve görünmelidir ki belki geri dönüp, temelinde yatan çözümleme türüne yeniden eğilmek ve buraya kadar olan yorumların uzantısı olarak, tüm kurban ayinlerinin oluşturduğu bütünü ve bu ayinlerle görünürde ayinle ilgisi olmayan kurumlar arasındaki kesintisiz sürekliliği yeniden kanıtlayabilecek son bir örnek vermek yararlı olacak. Kuşkusuz, belirli bir kurum seçmemiz gerekecek ve biz bu seçimi insan toplumlarının örgütlenmesinde ilk bakışta olabildiğince

temel nitelikli gibi görünenler arasından yapacağız: *Monarşi* kurumu; ve pek çok toplumda merkezi idare gibi bir şeyin var olmasını olanaklı kılması açısından da, genel olarak her tür hükümlerlik, tam anlamıyla siyasal olan her tür iktidar türü.

Afrika monarşilerine ilişkin açıklamalarımızda, ayinsel ensesti, yani kurumun en çarpıcı, en sansasyonel özelliğini fazlaca yalıtılmasının bizi yanıltabileceğini göstermiştik. Ayinlerdeki ensestin bağımsız bir görüngüyümüş gibi yorumlanmasına çalışıldıkça kaçınılmaz olarak şu ya da bu psikolojizme düşülmektedir. Birinci plana alınması gereken, kurban edimidir burada. Her şey kurban sunumu çevresinde yorumlanmalıdır; kurban sunumu bizde ayinsel ensestin uyandırdığı merakı uyandıramayacak kadar çok rastlanan bir görüngü olsa bile.

Kurban sunumu, ayin gelenekleri içinde en yaşamsal ve en temel olanıdır. En sıradan ayin de odur. Bu nedenle, tümünden yok olabileceği gibi, geleneğin evrimi sırasında, modern yorumlar gelip kökenini silme işlemini tamamlamadan önce başkalaşabilmektedir de.

Bir özellik ne kadar tuhaf görünür, ayırt edici yönü bize ne kadar çarpıcı gelirse, asıl bağlamına yerleştirmeyi başaramadığımızda bizi o bağlamdan saptırması rizikosu da o kadar yüksek oluyor. Bunun tersine, sık rastlanan özellikler, kendilerine bağlı kalınmasını o ölçüde hak ediyor ve bizi aslolana götürmeleri olasılığı da o ölçüde daha yüksek; başlangıçta iyi sınıflandırılmamış olsalar bile.

Daha önce, aynı ayin kategorisi içindeki iki çeşitleme arasında göz alıcı zıtlıklar bulup incelemiştik. Örneğin, *festival* ve bizim karşı-festival dediğimiz şey; ya da, aynı krallık ailesinde aynı derecede sıkı olan ensest yükümlülüğü ve ensest yasağı. Bu zıtlıkların bunalmalar konusunda görüş ayrılıklarına yol açtığını görmüştük. Buradaki ayin geleneği kötücül şiddetle iyicil şiddetin temelde birleştiğini kabul etse bile, pratik açıdan anlaşılır nedenlerle ikisi arasında farklılıklar saptamaya çalışmaktadır. Bu çaba ise ister istemez keyfi

olacaktır, çünkü kötücül olanın tersine çevrilmesi doruğa vardığı âna rastlamakta, bir anlamda, iyicil şiddet kötücülün doruğa varmasının ürünü olmaktadır.

Daha önce de saptadığımız üzere, komşu ayin gelenekleri arasındaki köklü zıtlıklar, göz alıcı olduğu kadar, son kertede temelsizdir de. Filanca halkın krallık ailesine enest yükümlülüğü getirmesine karşılık komşu halkın aynı konuda yasak koyması olgusuna büyük önem verip sözgelimi geleneklerden birinin korkudan donup kalmış, diğerininse en neşeli biçimde “iç boşaltan” fantasmalardan olduğu vargısına ulaşan bir gözlemci adamakıllı yanılacaktır.

Aynı şekilde gördük ki, büyük ayin kategorilerinin özerkliği yalnızca görünürdedir. Bu özerklik de kurucu mekanizmanın farklı biçimlerde yorumlanmasından kaynaklanmaktadır: Ayin gelenekleri kendi yorum tarzlarında hiçbir zaman “on ikiden vurmadıkları” için, kaçınılmaz ve sonsuz sayıda olabilen yorumlardır bunlar. Başka bir deyişle buradaki sayısal çokluk, başarısızlıktan ileri gelmektedir. Mitosların hep nişan alıp hiçbir zaman vuramadıkları anlaşılmadıkça, bu çokluğu birliğe indirgemenin de yolu yotkur.

Yürürlükteki yöntemleri kullanan modern araştırmanın aklına, Afrika monarşileri, Tupinamba yamyamları ve Azteklerin bazı kurban sunumları gibi birbirinden çok farklı olgular arasında yakınlık kurmak gibi bir fikir gelmiyor.

Azteklerdeki kurban sunumlarında, kurbanın seçilmesiyle öldürülmesi arasına belirli bir süre konulur. Bu süre içinde kurbanın arzularının karşılanması için elden gelen her şey yapılır; kurbanı tapınılıp ayaklarına kapanılır, elbiselerine dokunmak için yarış edilir. Kurbanı “gerçek bir kutsal varlık” gibi davranıldığını ya da kurbanın “bir tür onursal krallık” yaşadığını söylemek abartılı olmaz. Tüm bunlar, kısa bir süre sonra kurbanın aniden öldürülmesiyle sona erer...

Tupinamba mahpusu, Aztek kurban ve Afrikalı kral arasında

dikkat çeken bazı benzerlikler var: Her üçünde de kurban hem yüce hem alçak, hem saygın hem düşük bir konumda. Kısacası, olumsuz ve olumsuzuyla hep aynı öğeleri görmekteyiz bu örneklerde; yalnızca oranları bakımından farklılık gösteren öğeler.

Tüm bu benzerlikler yine de aralarında tam bir yakınlık kuramayacağımız kadar belirsiz ve sınırlı kalıyor. Örneğin, Aztek kurbanın yararlandığı ayrıcalıklar, Afrikalı kralın kullandığı gerçek ve kalıcı siyasal iktidarla aralarında herhangi bir benzerlik kurulamayacak kadar geçici, edilgin ve törenseldir. Tupinamba mahpusu için de aynı şey söylenebilir: Onun durumunu “kral gibi” diye niteleyebilmek için gerçekten de biraz fazla düş gücü ve gerçeklik karşısında tam bir kayıtsızlık gerekir. Benzerlikler, belirgin oldukları noktalarda bile bu üç kurumun en göze çarpan özellikleriyle ilgili olmadığından, söz konusu üç görüngü arasında kurduğumuz yakınlığın hiç iler tutar yeri yok gibi görünebilir. Gerçekten de bu üç kurumun en göze çarpan, özel birer fizyonomi kazanmalarını sağlayan özellikleri, Afrika- lı kralın ayinsel ensesti, Tupinambaların insan yemesi, Azteklerinse insan kurban etmesidir. Dağcılar Mont Blanc ile Himalayalar’a aynı anda *hep birlikte* tırmanmayı ne kadar düşünürse günümüz uzmanlarının da aynı anda hep birlikte tırmanmayı o kadar düşünecekleri bu çok etkileyici budunbilimsel abideleri, bu sivri dorukları belirli bir gevşeklikle birbiriyle bağlantılandırdığımız için izlenimcilik ve keyfilikle suçlanmamız tehlikesi hayli yüksektir. Bu kez son dönemlerde yapılan araştırmalarla ortaya konan eşzamanlı bütünlükleri hesaba kattığımız görülmeyecek, Frazer’a ve Robertson Smith’e doğru gerilemekte olduğumuz suçlamasında bulunulacaktır.

Sakınlı budunbilimci, bu noktada, nasıl ki kedi kediye, kurbanın kurban, kralın da kral olduğu biçimindeki binlerce kez doğrulanmış öğretiye tutunacaktır. Bazı kralların kurban olarak sunulması ve bazı kurbanların “krallar gibi” muamele görmesi olgusu sempatik bir ilginçlikten, eğlenceli bir çelişkidен öteye gitmeyecek,

bunlar üstüne düşüncelere dalma işi, eleştiri alanındaki uslu Tom Amcaların korumasında efendi efendi birtakım edebiyat gettolarına kapatılmış olan William Shakespeare gibi parlak ve hafif zekâlara bırakılacak, o Tom Amcalarsa bilimin pek âlâ pek güzel, ama edebiyatın, gerçeklikle hiçbir ilişkisi bulunmadığından daha da iyi olduğunu her sabah koro halinde yineleyeceklerdir.

Bu sakınımlılığın kavramaya susamış ruhlar için pek de heyecan verici olmadığını itiraf edelim. Ancak, bu tavır, ortalıkta hiç birleştirici varsayım bulunmadığı sürece savunulabilir olarak kalıyor. “Günah keçisi” türünden görüngülerin ardında, belirsiz birtakım ruhsal *plasebo*’lar,<sup>10</sup> klorozlu birtakım “suçluluk karmaşa”ları ya da “psikanalizin bildik kıldığı” durumlar değil de her tür kültürel birleşmenin o müthiş temeli, tüm ayin geleneklerinin ve dinsel inançların kaynağı yatıyor olabilir mi diye düşünmeye başladığınızda, durum bütünüyle değişiyor. Üç ayinsel kurumumuzun arasındaki farklılıklar dokunulmazlığını yitiriyor böylece. Bu farklılıkların, karbon monoksidi sodyum sülfattan ayıran farka hiç benzemediği çıkıyor ortaya. Bunlar, önce yitirilip sonra tek ve aynı mekanizma sayesinde yeniden bulunan toplumsal birliğin üç farklı toplumdaki üç farklı yorumlanma ve sahneye konma biçiminden kaynaklanan farklılıklardır. Burada Tupinamba mahpusunun tuhaf ayrıcalıkları ve Azteklerde kurbanı duyulan gerçek hayranlık doyurucu bir açıklamaya (üç ayin geleneği arasındaki farklılıklar kadar benzerliklerin de çözülebildiği bir açıklamaya) kavuştuğu gibi, ayinlerde ağır basan özellikler de en sonunda anlaşılıp aralarındaki ortaklık açığa çıkarılabiliyor.

Çözümlememiz okurun kuşkularını gideremediyse ve üç ayin geleneği arasındaki farklılık hâlâ aşılmamış görünüyorsa, bu farklılığın her zaman çok sayıda ara biçimle doldurulabileceğini göstermek

<sup>10</sup> *plasebo*: Araştırmalarda gerçek ilacın yerine verilen kimyasal açıdan etkisiz, tıbbi veya farmakolojik etkisi bulunmayan “şeker hapı” gibi madde. (Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay.) –ç.n.

olanaklıdır. Bu ara biçimler eninde sonunda, birbirinden en uzak, en farklı görünen ayin gelenekleri arasındaki farkın bile gerçekten büyük olup olmadığı sorusunu yaratıyor.

Kral çoğu toplumda var ama, ya kurban edilmiyor, ya da artık edilmiyor. Kurbanlar hayvanlar arasından da seçilmiyor, belki de henüz o aşamaya gelinmediğinden. Kralı temsilen, genellikle suçlular, uyumsuzlar, Yunanlıların *pharmakos*'u gibi sınıf dışı olmuşlar arasından seçilen bir insan kurban ediliyor. *Sahte kral*, kurban kesicinin bıçağının altında gerçek kralın yerini almadan önce kısa bir süre tahtta oturuyor. Bu hükümdarlık süresinin kısılgı ve hiçbir gerçek yetkiyle donatılmamış oluşu bu tür ayin geleneklerini Aztek kurbanlarına benzer kılıyorsa da, genel bağlam, kuşku götürmeyecek bir biçimde krallık bağlamı olarak kalıyor. Bu noktada Afrikalı kralla Aztek kurban arasındaki farkın silikleştiğini görüyoruz, çünkü buradaki kurban, hem birinden hem diğerinden aldığı özelliklerle, tam ortada yer alıyor.

Söz konusu *sahte kral*'ın, ölümüyle gerekli sonucu sağlayacağı bir *festivalde* hükümdar yapıldığına dikkat edilmeli. *Festival* izleği ile gerçek ya da ikame bir kralın kurban edilmesi izleği, tıpkı Svaziland "Incwala"sındaki gibi birbiriyle hep ilişkili olagelmıştır. Bunda şaşacak bir yön de yok, çünkü *festival*, çözümünü ikame kurban mekanizmasında bulması anlamında her zaman kurban bunalımını yeniden üretmekle yetinmekte, toplumsal birliğin yeniden kurulması işi kişisel olarak kendisine yüklenen ikame kurban, "kutsal", "kral", "hükümdar" gibi algılanmaktadır. İkame kurban için kullanılan tüm terimler, kral, hükümdar, günah keçisi vb, tümü de birbirine uyarlandığı gibi, özellikle kavramaya çalışıp bir türlü tam olarak kavrayamadıkları o tek mekanizmaya, kurucu oybirliği mekanizmasına uyarlanmış olan birer eğretilmeden ibarettir.

Ayin, ikame kurbanın etrafında hiçbir zaman halez getirilmeyen bir yorumsal süreklilik ve silik bir resim oluşturuyor. Dolayısıyla,

ayın geleneklerini aralarındaki farklılıklara göre sınıflandırma çabaları başarısız kalmaya yazgılı. Tanımları nasıl yapılırsa yapılsın, iki ya da daha çok ayın kategorisi arasında kalan ayinler her zaman bulunacak.

Başlangıcı oluşturan olayın ayin biçimindeki tüm yorumlarında yer alan bir öge var ki diğer tüm öğeleri önce gölgede bırakıyor, daha sonra, kurucu şiddetin anısı uzaklaştıkça, tümüyle siliyor. Festivalerde bu öge, görünüşü kısmen değişikliğe uğratılmış bir kurban bunalımının *şenlikli* bir biçimde anılmasıdır. Daha önce de gördüğümüz üzere, en sonda yer alan kurban sunumu zaman içinde ortadan kalkmış, kurban sunmanın yanı sıra uygulanan ya da onun yerini alan cin çıkarma da zamanla yok olmuştur. Böylelikle kurucu şiddetin son izleri de silinmiştir. Ancak o zamandır ki modern anlamdaki *festival* kavramıyla karşı karşıya gelebiliyoruz. Bu kurum, ancak ayinsel kökenlerinden kopup uzaklaştığında kültür uzmanının tanıyabileceği bir görüngü haline geliyor. Oysa kurumu en evrimleşmiş biçimiyle bile tam olarak çözümlenmemiz ancak o kökenler sayesinde olanaklıdır.

Ayin gelenekleri ne kadar canlıysa ve ortak kökenlerine ne kadar yakınsa, aralarındaki farklılıklar da o kadar bulanık ve sınıflandırmaz durumdadır. Bunlar baştan beri var olan farklılıklardır elbette, çünkü ikame kurbanın birincil işlevi farklılığı yeniden yerine koyup değişmez kılmaktır; ne var ki ilk başta oluşan farklılık henüz pek gelişmemiş, kendi çevresindeki farklılıkları da çoğaltmamış durumdadır.

Kurucu şiddetin özgün yorumunu oluşturan ayin, karşılıklı olarak konumlanmış öğeler arasında, başka bir deyişle kutsalın iyicil ve kötücül yönleri arasında bir ilk dengesizlik kurar önce. Zamanla kurucu gizden uzaklaştıkça bu dengesizlik azar azar artar; ilk dengesizliğin yarattığı belirgin özellik gitgide daha çok egemen olarak diğer özellikleri arka plana atar, sonunda da tümüyle dışarda bırakır.

Bu noktada, rasyonalist gözlemci iyicil-kötücül bağlantısını düpedüz mantıksal bir “çelişki” gibi algılayabilecek, kendini belirgin özellikler ile belirgin olmayan özellikler arasında seçim yapma konusunda sanacaktır. Belirgin olmayan özelliklerin zayıflaması bu rasyonalisti o özelliklerin fazlalık oluşturduğunu, işin içine yanlışlıkla karıştığını düşünmek zorunda bırakır. Unutulmadıkları yerlerde de, ortadan kaldırılmaları görev sayılır o özelliklerin. Bir an gelir, görünürde birbirinin yabancı iki kurumla karşı karşıya kalırız: Batılı “bilgi”nin ilkesi, doğa bilimlerinin beceriksizce, kasılarak taklit edilmesinin meyvesi olan o eskimeyen farklılık statüleri, kurumlar arasındaki aynılığı fark etmemizi engeler. Bu engel öylesine etkilidir ki tüm ayin geleneklerinin ortak kökenini ortaya çıkarmak yönündeki çabalarımın fantezist ve “öznel” olduğuna, aralarındaki farkı görmediğime hükmedileceği kesindir.

Afrika monarşisinin krallık ailesindeki ensest, kurban sunumuna tâbi kılınmış olması nedeniyle, monarşinin kökeni açısından da, “monarşi kurumu”na geçiş evrimi açısından da temel bir önem taşıyor. Böyle bakıldığında monarşinin temel özelliği, önceleri yalnızca bir kurban adayı olan kişiye yakın gelecekte öleceği için tanınan yetke oluyor; gelecekteki ölümün etkisi her seferinde geriye doğru işliyor. Zaman geçtikçe, yetke de istikrar ve kalıcılık kazanıyor, yetkenin karşıtı olan özellikler önemini yitiriyor. Asıl kralın yerine, hayvan ya da insan, bir başka kurban konuluyor. Yüce yetkenin tersini oluşturan ne varsa (yetkeye karşı gelinmesi, bunun sonucu olan aşağılanma, kötücül şiddetin kişi olarak kralda odaklanması, kurban cezası) bunların tümü içeriksiz birer “simge”ye, gerçekdışı birer komediye dönüşüyor, kısa ya da uzun bir süre sonra da ortadan kalkmaları kaçınılmaz duruma geliyor. Ayinsel kalıtlar, böceğin evrimini tamamlayıncaya değin azar azar koptuğu ama hep azıcık bağlı kaldığı kabuk kalıntıları gibi. Kutsal krallık başkalaşarak, salt siyasi bir iktidarın sahibi olan düz krallık biçimini alıyor.



Fransa'daki *Eski Rejim* [devrim öncesi –ç.n.] monarşisine ya da gerçekten geleneksel olan herhangi bir krallığa bakarken kendi kendimize şu soruyu sormak zorundayız: Krallıkla ilgili modern imgelemimizi ilkel dünyaya yansıtmaktansa, her şeyi kutsal krallıkların ışığında düşünmemiz daha verimli olmaz mı? Tanrısal hukuk, tebaanın itaatini sağlamak amacıyla baştan sona uydurulmuş bir masal değil. Özellikle Fransa'da monarşi fikrinin yaşamı ve ölümü –kutsal ayin gelenekleri, delileri, kralın bir dokunuşta iyileştirdiği sıracalıları ve elbet son duraktaki giyotiniyle– hep kutsal şiddetin yapılandırıldığı bir bütün olarak kalıyor. Kralın kutsallığı (yani kurbanla özdeşliği) gözlerden gizlendikçe, hatta kral soytarıya yaklaştıkça, bu kutsallık yeniden güç kazanıyor. Gerçekten de, kralın en çok tehdit altında olduğu durum budur.

Tüm bu paradoksların ustası, bizim zamanımıza hayli yaklaşmış bir dünyadaki monarşi ilkesinin en köktenci yorumcusu olan Shakespeare, en ilkel ile en modern arasında yer alan boşluğu bütünüyle dolduruyor sanki: Her iki dünyayı da, bizlerin *yalnızca birini* bile tanıyamadığımız kadar iyi tanıyor.

*Richard II*'deki büyük sahne, tahttan indirme sahnesi, bir tür tersine işleyen taç giyme töreni gibi. Walter Pater haklı olarak bu sahneyi ters ayin olarak betimliyor:<sup>11</sup> Kral neredeyse yarı dinsel bir biçimde ikame kurbanla dönüşüyor. Düşmanlarını Yahuda ve Pilatus'lara benzetiyor ama, kısa sürede anlıyor ki kendisini İsa ile bir tutamaz, çünkü masum kurban kendisi değildir: Bir *haindir o da, kendisine karşı zor kullananlardan hiç farkı yoktur*:

Mine eyes are full of tears, I cannot see;

.....

But they can see a sort of traitors here.

Nay, if I turn mine eyes upon myself,

<sup>11</sup> Walter Pater, *Appreciations* (Londra, 1957), s. 205.

I find myself a traitor with the rest;  
 For I have given here my soul's consent  
 T'undeck the pompous body of a king... (IV.i.244)

[Gözlerim yaşla dolu, göremiyorum...  
 Ama onlar bir hain görebilir burada.  
 Gözlerimi kendime çevirebilirim,  
 Ben de kendimi onlar gibi hain buluyorum;  
 Ruhum rıza gösterdi çünkü buracıkta  
 Süslerinden soymaya bu kral bedenini]

Ernst S. Kantorowicz, ortaçağ hukuk öğretisinde kralın ikili kişilik yapısına ilişkin, *The King's Two Bodies/ Kralın İki Bedeni* başlıklı incelemesine bir II. Richard çözümlemesi de katmayı uygun görmüştü. Yazar burada belki başka her yerde olduğundan daha dikkate değer ölçüde su yüzüne yakın olan ikame kurban mekanizmasına ulaşmamış olsa da, Shakespeare'in hükümdarındaki çifte oluşumu hayranlık uyandırıcı bir biçimde betimliyordu:

Richard'daki hep aynı nitelikte ve hep aynı anda etkin olan ikileşmeler –“Böyleyim tek kişide çok insanım ben” (V.v.31)– Kral'da, Deli'de ve Tanrı'da gizilgüç olarak bulunan ikileşmelerdir. Zorunlu olarak Aynada yok olan ikileşmeler. “lkiz doğum”un bu üç prototipi birbiriyle durmadan kesişmekte, örtüşmekte, girişmektedir. Bununla birlikte, Gal Kıyıları sahnesinde (III.ii) “Kral”ın, Flint Kalesi sahnesinde (III.iii) “Deli”nin, Westminster sahnesinde (IV.i) ise “Tanrı”nın ağır bastığı hissedilir, her aşamada hem yol arkadaşı hem de antitez olarak İnsan'ın sefaleti eşliğinde olmak üzere. Ayrıca, bu üç sahnede de aynı katmanlaşmayla karşı karşıyayız: Tanrısal krallıktan krallığın “Adı”na ve bu addan, insanın çıplak sefaletine giden bir katmanlaşma.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, 1957), s. 27.

Belki biraz daha ileri gidip şu soruyu sormak gerekiyor: Burada sorun edilen ve yalnızca ikame kurbandan doğabilecek olan şey, “monarşi”nin ötesinde, *hükümlanlık* fikrinin ve her tür merkezi iktidar biçiminin ta kendisi değil midir? Belki de toplumlar, en azından belirli bir noktaya kadar örtüşebilen iki ana türe ayrılmaktadır: Bir yanda kaçınılmaz bir biçimde ayinsel kökene dayanan, esas olarak monarşik bir merkezi iktidarın bulunduğu toplumlar, öte yanda böyle bir duruma rastlanmayan, toplumun merkezinde ikili denen örgütlenmelerden, kurucu şiddetin tam anlamıyla siyasal olan herhangi bir izinden eser bulunmayan toplumlar. Birinci tür toplumlarda, bilemediğimiz nedenlerle tüm toplum her zaman ilk baştaki kurbanın az ya da çok kalıcı olan bir temsilcisine doğru yönelmekte ve bu temsilci dinsel iktidar gibi siyasal iktidarı da kendinde toplamaktadır. Bu iktidar sonradan ikileşse ve çeşitli biçimlerde bölünse bile merkezileşme eğilimi sürüp gitmektedir.

Yapısal budunbilimin, bu tür, belirgin ve anlamlı saydığı ikili zıtlıkların artık bulunmadığı toplumlara fazla dikkat etmemesi ilginçtir. “Aşın uçlar” arasındaki zıtlık içselleştirilmiş durumdadır burada. Gerçi kralla deli arasında zıtlık biçiminde dışsallaşabilmektedir, ama bu da ikincil kalan bir dışsallaşmadır.

Farklılıkların böylelikle kralda içselleşmesi “tarihsel” toplumların son derecedeki istikrarsızlığına yansımış ve bu durum da tragedyaya ikame kurbanı azar azar farklılıkların kalıcılaştırmış bir bunalım içindeki salınımına adanmış bir insanlığın prototipi kılma olanağı vermiş olabilir.

**T**üm dinsel ayinler ikame kurbandan, insanlığın dinsel ya da dindışı büyük kurumları da ayinden çıkıyor. Bu noktayı siyasal iktidarla ilgili olarak saptadığımız gibi, hukuki iktidarla, tedavi etme sanatıyla, tiyatroyla, felsefeyle ve budunbilimin kendisiyle ilgili olarak da saptadık. Böyle olması da gerekiyor, çünkü insan düşüncesi-

nin mekanizması, yani “simgeleştirme” sürecinin kendisi de ikame kurbandan kaynaklanıyor. Bu tanıtlamalardan hiçbiri tek başına alındığında inandırıcı olmasa da, aralarındaki yakınsama etkileyici düzeydedir. O kadar ki, bu yakınsama, görünürde en “çocuksu” kökenlerden gelen mitlerin dedikleriyle neredeyse tam olarak örtüşmektedir; hani, insana yararlı tüm bitkileri, tüm besin maddelerini, ayrıca din, aile ve toplumla ilgili tüm kurumları ilk baştaki kurbanın bedeninden çıkartan mitlerin dedikleriyle. Ayin geleneğinin kurucusu olan ikame kurban, insanlığın kusursuz eğiticisi olarak beliriyor böylece, sözcüğün kökenbilimsel anlamıyla.<sup>13</sup> Ayin gelenekleri insanları azar azar kutsallıktan dışarı çıkarıp şiddetten uzaklaştırıyor. İnsanlara kendi şiddetlerinden kurtulma olanağı sağlıyor ve insanlıklarını tanımlayan tüm o kurum ve düşünceleri kazandırıyor onlara.

Köken mitoslarında bulduklarımızı, biraz farklı bir biçimiyle Hindistan’ın kurban konulu büyük metinlerinde de buluyoruz:

Tanırlar ilk başta kurban olarak bir insan öldürdüler; öldürülenin ayin değeri kaçıp gitti, gidip bir atın içine girdi; tanrılar kurban olarak bir at öldürdüler; öldürülenin ayin değeri kaçıp gitti; gidip bir ineğin içine girdi; tanrılar bir inek öldürdüler; öldürülenin ayin değeri kaçıp gitti, bir koyunun içine girdi; tanrılar bir koyun öldürdüler; öldürülenin ayin değeri kaçıp bir keçinin içine girdi. Keçiyi öldürdüler. Öldürülenin ayin değeri yere girdi; yeri kazdılar, arayıp buldular; buldukları pirinç ve arpaydı. İşte bugün bile bunları bulmak için toprağı kazıyoruz.<sup>14</sup>

Durkheim, toplumun bir bütün olduğunu ve bu bütünlüğün her şeyden önce dinden geldiğini ileri sürüyor. Bu sav ne bir malumu

<sup>13</sup> Fransızcadaki Latince kökenli “education” sözcüğünün kökenine göndermede bulunuyor burada yazar. “E-ducation”, çık(ar)makla (ed/uco) aynı kökten geliyor. –ç.n.

<sup>14</sup> Gatapatha-Brahmana, 1, 2, 3, 6-7, Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (Paris, 1966) içinde, s. 136-8.

ilam olarak alınmalı, ne de bir savın kanıt sayılması olarak. Dinsel inancın toplumsal öge içinde eritilmesi ya da toplumsal ögenin dinsel inançta eritilmesi anlamına da gelmiyor bu sav. Durkheim burada insanların kültürel düzlemde buldukları durumu dinsel inanç çerçevesinde yer alan bir eğiticiye borçlu olduklarını hissediyor. Zaman ve uzam kategorilerinin bile dinsel inançtan kaynaklandığı savında olan Durkheim, ne denli haklı olduğunun farkında değil, çünkü şiddetin insan toplumlarının oluşumuna ne müthiş engeller çıkardığını kavramıyor. Bununla birlikte, bazı noktalarda bu gözle görülmez engele dayanarak Hegel'den daha doğru hesaplar yapıyor. Oysa haksız olarak, söz konusu engeli ilk fark edenin Hegel olduğu düşünülür hep.

Dinsel inanç her şeyden önce şiddetin insan toplumlarının yaratılması açısından oluşturduğu büyük engelin ortadan kalkması anlamına geliyor. Durkheim'in de fark ettiği üzere, insan toplumu "köle"lerin "efendi"ler karşısındaki korkusuyla (Hegel) değil, dinsel inançla başlıyor. Durkheim'in sezgisini tamamlamak için, dinsel inanç ile ikame kurbanın aynı kapıya çıktığını, topluluğun ikame kurbanı karşı ve elbette kurbanın çevresinde birlik oluşturduğunu anlamak gerekiyor. Karşılıklı şiddet koşullarında hem vazgeçilmez hem de insani açıdan olanaksız duruma gelen ama hiçbir efendilik ilişkisinin ya da hiçbir gerçek uzlaşmanın sağlayamadığı bir farklılaşmış birliği ancak ikame kurban sağlayabiliyor insanlara.

İkame kurban rolünün, mekân düzleminde bile son derece somut bir biçimde doğrulanabileceği inancındayım. Hakikatin bizzat toplulukların yapısında, her şeyin çıkış noktası olan merkezi noktalarda kayıtlı olduğunu düşünmek için her tür neden var. Arkeolojik kazıların en azından bir bölümüyle doğruladığı üzere, bu merkezi noktalar hemen her zaman özgünlüğünden önsel bir kuşku duymamız gereken bir kolektifliğin simgesel yerini oluşturuyor.

Bu yerler, Yunanistan'da, bazı kahramanların mezarları, *ompha-*

*los*, *agora* taşı ve son olarak da *polis*'in tam anlamıyla simgesi olan o ortak yurt, yani *Hestia*'dır. Louis Gernet'nin bu simgesel yerleri konu alan denemesi, tümünün ikame kurbanın sunulduğu ya da sunulmuş kabul edildiği yerler olduğuna inanmamıza yeten, daha önceki çözümlerimizin ışığı olmadan okunamayacak bir deneme bizce.

Bu yerlerle bağlantılı gelenekler ve onlarla ilişkilendirilen ayinsel işlevler hep kent devletin kökenine kutsal linç edimini yerleştiren varsayımı doğruluyor. Örneğin, bu kitapta birkaç kez sözünü ettiğimiz *Bouphonia* gibi belirgin bir biçimde kurbansal olan biçimlere ya da kurallara karşı gelenlerin teşhir edilmesi ve *pharmakos*'u anımsatan daha başka cezalar anılabilir burada. Doğrudan doğruya ikame kurban varsayımıyla yönlendirilmiş bir araştırmanın daha da çarpıcı veriler ortaya çıkarması çok olasıdır.

Tüm dinsel inanç biçimlerinin birer birliktelik merkezi olan bu yerlerden doğduğuna, mezheplerin oralarda yerleştiğine, mekânın ve tarihsel zamansallığın oralara göre düzenlendiğine ve Durkheim'in anladığı anlamda ilk toplumsal yaşamın oralarda biçimlendiğine inanmak olanaklı görünüyor. Her şey orada başlayıp oradan yola çıkmakta ve oraya dönmektedir çünkü. Anlaşmazlık baş gösterdiğinde de her şeyin orada olup bittiğinde kuşku bulunmamaktadır. Anaksimandros'tan günümüze kalan, "Batı düşüncesinin en eski sözü" diye anılan o tek cümle de bu noktadan ve bu olaydan söz etmiyor mu? Belki de başka şeylerin yanı sıra yukarıdaki saptama ve tanımların akılcı iyimserlik çerçevesinde kalmadığını göstermek için burada o şaşırtıcı cümleyi alıntılıyıp benimsememiz yerinde olacaktır. İnsanlar, kendilerini ayinsel olandan dindışı kurumlara götüren evrim içerisinde temel şiddetten ve onun yarattığı görüntülerden gitgide daha çok uzaklaşıyor ama, şiddet ile olan bağlarını hiçbir zaman tam olarak kesmiyorlar. Bu nedenledir ki şiddet her zaman hem her şeyi açığa vuracak hem de yakıp yıkacak bir dönüşle geri

gelebilecek durumdadır. Böylesi bir geri dönüş olasılığı, dinsel inancın tanrının gazabı, intikamı olarak sunduğu şeye denk düşüyor. Heidegger, Anaksimandros'un sözünün alışılmış çevirisini reddetiyse, bunun nedeni tam da bu sözün arkasında tanrı gazabı anlayışın yattığını görmesidir. Ancak, bize göre Heidegger adamakıllı yanılmaktadır. Anaksimandros'un metninde görülen şey intikamdır gerçekten, ne var ki tanrısal değil, insani, başka bir deyişle hiç de mitik olmayan bir intikam. Dolayısıyla, Anaksimandros'un cümlesini Heidegger'in eleştirmeye çalıştığı, ama bize tümüyle yerinde, hatta heyecan verici gelen olağan çevirisiyle aktaralım: "Şeyler nerede doğdularsa oraya dönüp gereğince yok olmak zorundadır; çünkü saptanan zamanda hainliklerinin ceza ve kefaretinin öderler birbirlerine."<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Cümlenin daha önce yapılmış bir Türkçe çevirisi şöyle:

Şeyler bundan meydana gelir ve zorunluluğa uyarak ona döner; çünkü onlar zamanın emrinde, yanlışlarından dolayı birbirine ödence verirler.

(George Thomson, *İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yay., 1988, s.193) –ç.n.

## ON İKİNCİ BÖLÜM: SONUÇ

**M**itos ve ayinlerle ilgili incelememiz burada bitiyor. Bu inceleme bize, bundan böyle bir ilkel dinler kuramının temeli sayabileceğimiz varsayımı oluşturma olanağını sağlamış oldu. Kuramın Yahudi-Hıristiyan inanç ve kültürü yönünde genişletilmesi işi başka çalışmalarla sürecektir.

Bu kuramın temelindeki bazı ilkesel noktalara dikkat edilmeli. Kendiliğinden şiddet ile bu şiddetin dinsel taklitleri arasında binlerce biçimin bulunmasına, doğrudan gözlem olanağının yalnızca bu taklit biçimler için var olmasına karşın, bunların kökeninde gerçek bir kurucu olayın bulunduğunu vurgulamak gerekir. Kurucu olayın ayin ötesi ve metin ötesi özgüllüğü akılda tutulmalı. Bu olay, az çok ideal bir tür uç duruma, bir düzenleyici kavrama, somut karşılığı olmayan bir dil ya da simge oyununa indirgenmemeli. Kurucu olayın hem mutlak köken (insan olmayandan insan olana geçiş), hem de görelî köken, yani tek tek toplumların kökeni olarak kabul edilmesi gerekir.



Kuramımızın paradoksu şurada: Bu kuram, ampirik olarak doğrulanmasına olanak bulunmayan olgulara dayandığı savında. Söz konusu olgulara ancak metinler yoluyla ulaşılabilir. Ne var ki bu metinler, olsa olsa dolaylı, eğilip bükülmüş, bozulmuş tanıklıklar sunabiliyor bize. Kurucu olaya, kuramın hem oluştuğu hem de doğrulanacağı ortam olan, her zaman bilinmezlerle dolu birtakım belgeler arasındaki bir dizi gelgit sonunda ulaşabiliyoruz ancak.

Bu saydıklarımız, kuramın “bilimsel” sıfatını hak etmemesi için gerekli nedenleri saymak gibi görünebilir. Bununla birlikte, sözünü ettiğimiz kısıtlamaların geçerli olduğu öyle kuramlar vardır ki kimşenin aklına onların taşıdığı bilimsellik sıfatına itiraz etmek gelmez. Örneğin, yaşayan varlıkların evrimi kuramı. Evrim fikrine ulaşmanın tek yolu veriler (fosillerle canlı varlıklar) arasında yakınlık ve bağlar kurma yoluna başvurmaktır, bunlar da bizim varsayımımızdaki dinsel ve kültürel metinlere denk düşmektedir. Bir başına incelenen hiçbir anatomi olgusu bizi evrim kavramına götürememektedir. Evrim mekanizması bireysel varoluşla ölçülmesi olanaksız süreçlere yayılmış olarak işlediğinden, hiçbir doğrudan gözlem olanağı bulunmamakta, ampirik doğrulama gereği akla bile gelmemektedir.

Aynı biçimde, hiçbir mitos, ayin, hatta tragedya metni, tek başına ele alındığında bize şiddete dayalı oybirliği mekanizmasını bildirmiyor. Burada vazgeçilmez yöntem yine karşılaştırma yöntemidir. Karşılaştırma yöntemi şimdiye değin sonuç vermediyse, bunun nedeni, mekanizmada çok fazla değişkenin işleyiş halinde olması ve tüm çeşitlemelerin tâbi olduğu ortak ilkeyi bulmanın zorluğudur. Yine evrim kuramındaki gibi varsayımlarla yol almak gerekmektedir.

Ikame kurban kuramı biçimsel açıdan evrim kuramına göre bir üstünlük taşımaktadır gerçekte. Kurucu olayın erişilmezliği bu kuramda somut değerden yoksun, kuram düzleminde kısır ve kurtuluşunması olanaksız bir zorunluluktan ibaret değildir; kuramın temel

bir boyutunu da oluşturmaktadır aynı zamanda. Kurucu şiddet, yapılandırıcı erdemini koruyabilmesi için, görünmez olmak zorundadır zaten. Yanlış anlama, her tür dinsel ve din sonrası yapılandırma için vazgeçilmezdir. Temelin saklı kalması da araştırmaların dinsel inanca doyurucu bir işlev atfetmekte yetersiz kalması anlamına gelmektedir. Okumakta olduğunuz kuram, aynı anda hem ilkel toplumlarda dinsel inancın oynadığı öncelikli rolü hem de modern düşüncenin bu role ilişkin bilgisizliğini gerekçelendirebilen ilk kuramdır.

“Yanlış anlama” terimi bize yolumuzu şaşırtmasın. Kurucu olayın görünmezliği, Freud’un bilinçdışı kavramından çok daha az sorumludur. Biz diyoruz ki mitoslarla ayinler arasındaki belirli benzerlikler, Yunan tragedyası ışığında bakıldığında ikame kurban ve şiddete dayalı oybirliği tezini *kanıtlıyor*. Bu savın, sözgelimi dil sürçmelerini “baskılama” ve “bilinçdışı” gibi şeylerin “kanıtı” saymaya benzeyen bir yanı yoktur. Dil sürçmelerinin baskılama ya da bilinçdışıyla ilgisi olmayan bir sürü yönden açıklanabileceği bellidir. Oysa ikame kurban tezi, yorumunu yaptığımız tüm kültür anıtlarını açıklayabilen tek tezdır. Üstelik başlıca izleklerin hiçbirini bir yana bırakmamaktadır; geride saydamlaşmayan hiçbir bölge kalmamaktadır. Oysa psikanaliz için aynı şeyi söyleyemeyiz.

Durum gerçekten böyleyse bunun nedeni dinsel yanlış anlamının baskılama ve bilinçdışı çerçevesinde düşünülmemesidir. Kurucu şiddet gözle görülür durumda olmamakla birlikte, mitoslarla ayinler arasındaki gerçek bağlantılar bir kez saptandı mı, kurucu şiddetin bu ikisinden tümdengelim yoluyla çıkarılması olanaklı duruma gelmektedir. Biz yol aldıkça dinsel düşüncenin de saydamlaştığını, gizleyecek ya da baskılayacak hiçbir şeyi olmadığını görüyoruz. Dinsel düşünce, ikame kurban mekanizmasını fark edecek yetide değildir, o kadar. Kendisini tehdit edebilecek bir bilgiden kaçmakta olduğu da sanılmamalıdır. Bu bilgi, dinsel düşünceyi henüz

tehdit etmiyor. Tehdit ettiği gerçekte biziz. Kaçan biziz ve kaçtığı-mız, baba katli ve ensest arzusundan çok, bu bilgidir. Baba katli ve ensest arzusu, çağımızda şiddetin, kendini açığa vurması artık daha fazla gecikemeyecek olan bir şeyi biraz daha saklamak için burnumuzun dibinde salladığı son kültürel çingiraktır.

Dinsel yanlış anlamaya psikanalizin gözüyle bakmak gerekseydi, Freud'daki baba katli ve ensest arzusunun baskılanması kavramına denk düşen bir kavramın, gizlenecek ya da her zaman gizli tutulacak bir şeylerin dinsel düşüncede de bulunması gerekirdi. Böyle olmadığı kolaylıkla gösterilebilir. Elbette ki pek çok durumda çarklardan biri ya da ikisi eksiktir ya da mitoslarla ayinlerde o çarka ilişkin hakikatin bütün parlaklığıyla görülmesini engelleyecek kadar bozulmuş ya da biçim değiştirmiştir. Bu boşluklar bazen ne denli açık kalmış, bozulmalar ne denli kabalaşmış olursa olsun, bunların hiçbiri dinsel tavır ya da yanlış anlama açısından vazgeçilmez gibi görünmemektedir. Dinsel düşünce, mekanizmanın tüm çarklarıyla karşı karşıya kaldığında bile, kötücülün iyicile dönüşmesine ve şiddetin tersine dönerek kültürel düzen biçimini almasına, pozitif bir yorum gerektiren, kendiliğinden bir görüngü gibi bakamayacaktır.

Kurucu sürecin en iyi saklanması gereken, açık ve net bir biçimde ortaya çıkmaya en az elverir yönü neydi diye kendi kendimize soracak olursak, yanıt olarak, ortaya çıkması en azından biz Batılıların gözünde "sakalı ele verme" tehlikesini en çok yaratacak olan, en yavaşsal yöndü, diyebiliriz. Okurlarımızın çoğu, bu yönü belirtmeleri gerekse herhalde kurban seçimindeki keyfilik ögesi diyecektir. Bu keyfilik bilincinde olunması, kurbanın kutsallaşmasıyla bağdaşmayacak bir durumdur.

Dikkatli bir inceleme, bu yönün bile aslında gizli olmadığını ortaya koyuyor: Neyi aramızın uygun olacağını önceden biliyor olsaydık, bunu belirli bazı ayrıntılardan okumamız hiç zor olmayacaktı. Mitoslar ve ayinler kurban seçiminde çok kez dikkatimizi *rastlan-*

tı etmenine çekmeye çalışıyor ama, biz onların ne dediğini anlamıyoruz. Bu anlamazlık, birbirine hem zıt hem benzer olan iki biçimde ortaya çıkıyor: Bazen en anlamlı ayrıntılar şaşkınlık konusu oluyor ve biz bunlara “sapkınca, şaşırtıcı, aptalca” gibi adlar takıyoruz, bazen de tam tersine, eski alışkanlıklarımız bunların sorgulanmasına gerek olmayan, “çok doğal” şeyler sayılmasına neden oluyor.

Daha önce, kurban seçiminde rastlantının rolünü belirgin kılan çeşitli ayin geleneklerinden örnekler verdik ama, bu temel özelliğin üstünde yeterince durmadık belki. Gerçekten de, modern düşünce, tıpkı daha önceki tüm düşünceler gibi, şiddetin ve kültürün işleyişini farklılıklar çerçevesinde açıklamaya çalışıyor. Tüm önyargılar içinde en köklü olanı budur. Her tür mitik düşüncenin temelinde yatan bu önyargıyı ortadan kaldırmak için, ilkel dinlerin doğru bir biçimde yorumlanması gerekiyor. Dolayısıyla, son bir kez, dinsel inancın kendisine başvurmakta yarar var. Bu başvuru aynı zamanda kuramın bir bütün olarak tutarlılığını ve gücünü gösterme, en karanlık görünen verileri bile hem tutarlı hem yalın bir biçimde çözüp düzenlemeye ne kadar elverir olduğunu doğrulama fırsatı verecek bize.

“Sapkınca” diye nitelendiğine ya da sapkın muamelesi gördüğüne sık sık rastladığımız ayin gelenekleri arasında hiç kuşkusuz, sportif yarışmalar, hatta şans oyunu diyebileceğimiz oyunlar içerenleri de var. Örneğin, Uitoto Yerlilerinde, ayin bünyesi içinde yer alan bir balon oyunu görülüyor. Borneo’daki Kayan’ların oynadığı bir topaç oyunu, aynı zamanda dinsel bir tören niteliğinde.

En azından görünürde daha da dikkate değer ve uygunsuz bir veri olarak, Canelos Yerlilerinde gece cenaze başında beklenirken oynanan zar atma oyunu var. Buna yalnızca erkekler katılıyor. Cenazenin iki yanına sıralanan rakip taraflar, cesedin üstünden birbirine sırayla zar atıyor. Kimin kazanacağını ölenin şahsında odakla-

nan kutsallığın belirleyeceği kabul ediliyor. Kazananlar merhumun evcil hayvanlarından bir adet alıp paylaşıyor. Hayvan hemen kesiliyor ve kadınlar tarafından ortak bir yemek haline getiriliyor.

Bu olguları aktaran Jensen, bu türden oyunların önceden var olan bir inanca fazladan eklenmiş olmadığını belirtiyor.<sup>1</sup> Sözgelimi, Canelos Yerlileri “ebeveynlerinin cenazesi başında zar atma oyunu oynuyor” desek, olup bitenler üstüne kökünden yanlış bir bilgi vermiş olacağız. Burada söz konusu olan oyun, cenaze törenleri dışında oynanmamaktadır çünkü; dindışı bir oyun fikriyle ilgisi yoktur. Dindışı oyun fikrimizi oradaki ayin geleneğine yansıtan, bizleriz. Bu, oyunun ayine yabancı olduğu anlamına gelmiyor; başlıca oyunlarımız ayin kaynaklıdır. Ne var ki bizler her zamanki gibi anlam sıralamasını tersine çeviriyoruz. Sanıyoruz ki cenazenin başında tutulan nöbet, kutsallaştırılmış bir oyundur. Oysa tam tersine, bizim oyunlarımız, kutsal olmaktan az ya da çok çıkarılmış ayin geleneklerinden başka bir şey değildir. Demek istediğimiz, daha önce de önerdiğimiz üzere, Huizinga'nın tezini tersine çevirmek gerektiğidir: Kutsalı kuşatan oyun değil, oyunu kuşatan, kutsallıktır.

Her tür geçiş gibi ölümün de şiddet olduğu biliniyor. Topluluk mensuplarından birinin öteki dünyaya geçmesi, başka tehlikelerin yanı sıra, sağ kalanlar arasında kavgaya neden olma tehlikesini de taşımaktadır; ölenin malları paylaşılacaktır. Kötücüllüğün bulaşması tehdidini bertaraf etmek için, kuşkusuz, evrensel modeli, yani kurucu şiddeti yardıma çağırarak, bizzat kutsal olan tarafından topluluğa aktarılmış olan bilgilere başvurmak gerekmektedir. Bizi ilgilendiren örnekte topluluk, kurtarıcı kararda rastlantının rolünü fark etmiş ve onu seçmiştir. Şiddetin patlak vermesine olanak tanıyan durumlarda da çatışmanın düzeni rastlantıya bağlı olmaktadır. Söz konusu ayin geleneği ise rastlantıyı daha şiddet patlak vermeden dev-

<sup>1</sup> Jensen, *Mythes et Cultes Chez les Peuples Primitifs*, s. 77-83.

reye sokmak istemektedir. Bundan kasıt, rastlantıyı, kutsallığın elini zorlayıp vakit yitirmeden karar vermek zorunda bırakmaktır. Ayin dosdoğru sonuca gitmekte, böylelikle şiddetten tasarruf etmektedir.

Canelos Yerlilerinin zar atma oyunu, mitoslarda ve masallarda neden hep rastlantı izleğinin görüldüğünü anlamamıza katkıda bulunabilir. Oidipus'un kendini *Tykhe*'nin oğlu ilan ettiğini anımsayalım. *Tykhe*: talih, rastlantı. Antik dönem kentlerinin bazılarında yüksek yargı mensupları kura yoluyla belirlenmekteydi. Ayinlerde rastlantı sonucu tanınmış olan yetkilerde her zaman "zıtların birliği" gibi bir kutsal öge bulunmaktadır. Rastlantı izleği üstüne düşündükçe, her yerde karşımıza çıktığını görüyoruz. Halkların göreneklerinde, masallarda, gerek "kralı bulmak" gerekse tam tersi için sık sık rastlantıya başvuruluyor ve bu "tam tersi," her zaman zahmetli bir görevi yerine getirmesi, son derece büyük bir tehlikeye atılması, topluluğun çıkan için kendini feda etmesi, kısacası ikame kurban rolünü oynaması gereken kişinin seçilmesi anlamında, az çok "aynı şey"e dönüşüyor:

Kısa çöp uzun çöp çekilişi yapıldı  
Kimin yem olacağı bilinsin diye.<sup>2</sup>

Rastlantı izleğinin kökeninde şiddete dayalı çözümdeki keyfilikğin yattığı nasıl kanıtlanabilir? Burada, kanıtlamaktan ne anladığımız konusunda fikir birliğine varmak gerekiyor. Hiçbir dinsel metin, bizim önerdiğimiz yorumu kuramsal açıdan doğrulayamaz. Buna karşılık, bazı metinlerde yer alan *kura çekme işlemi*, bizim yerleştirdiğimiz anlamlı bütünle öyle net ve öyle çok sayıda ortaklık gösteriyor ki kuşkuya yer kalmıyor. Bu metinlerden biri, *Eski Ahit*'teki Yunus'un Kitabı'dır.<sup>3</sup> Tanrı Yunus'u Ninova kenti halkını, doğru yola

<sup>2</sup> "Il était un petit navire" diye başlayan bir Fransız halk şarkısından.

<sup>3</sup> *Kutsal Kitap*'tan alıntıların Türkçe çevirisi, Kitabı Mukaddes Şirketi yayını olan *Kutsal Kitap*'tandır. (Yeni Çeviri, 1. basım, Temmuz 2002) -ç.n.

gelmezse kentin yıkılacağından haberdar etmekle görevlendirir. Bu görevden kaçmak isteyen peygamber, istemeden bir gemiye biner:

Yolda RAB şiddetli bir rüzgâr gönderdi denize. Öyle bir fırtına koptu ki, gemi neredeyse parçalanacaktı. Gemiciler korkuya kapıldı, her biri kendi ilahına yalvarmaya başladı. Gemiye hafifletmek için yükleri denize atıldılar. Yunus ise geminin ambarna inmiş, yatıp derin bir uykuya dalmıştı.

Gemi kaptanı Yunus'un yanına gidip, "Hey! nasıl uyursun sen?" dedi, "Kalk, tanrına yalvar, belki halimizi görür de yok olmayız."

Sonra denizciler birbirlerine, "Gelin, kura çekelim" dediler, "Bakalım, bu bela kimin yüzünden başımıza geldi." Kura çektiler, kura Yunus'a düştü. (Yunus 1:4-7)

Gemi, topluluğu temsil etmektedir, fırtına ise kurban bunalımını. Güverteden atılan yük, düzenin anlaşmazlıklarını atmasıdır. Herkes kendi tanrısına dua etmektedir. Dolayısıyla burada dinsel inancın çatışmalı bir biçimde çözülmesi olgusuyla karşı karşıyayız. Yitip gitmekte olan gemi izleğini, doğru yola gelmezse yıkılacağı tehdidiyle karşılaşan Ninova kenti izleğiyle karşılaştırmak gerekiyor. İkisinde de aynı bunalım söz konusudur.

Bunalımın sorumlusunu bulmak için kura çekilir. Tanrısal güç anlamına geldiğine göre hata yapması düşünülemeyecek olan rastlantı, Yunus'u işaret eder. Yunus, kendisini sorguya çeken tayfalara gerçeği açıklar.

Denizciler bu yanıt karşısında dehşete düştüler. "Neden yaptın bunu?" diye sordular. Yunus'un RAB'den uzaklaşmak için kaçtığıını biliyorlardı. Daha önce onlara anlatmıştı.

Deniz gittikçe kuduruyordu. Yunus'a, "Denizin dinmesi için sana ne yapalım?" diye sordular.

Yunus, “Beni kaldırıp denize atın” diye yanıtladı, “O zaman sular durulur. Çünkü biliyorum, bu şiddetli fırtınaya benim yüzümden yakalandınız.” (Yunus 1:10-12)

Tayfalar kıyıya kendi güçleriyle çıkmak için sonuna kadar çaba harcar, Yunus’u kurtarmak isterler. Sonuç alamayınca, kendi tanrıları olmamasına karşın Yunus’un tanrısına seslenirler:

RAB’be seslenerek, “Ya RAB, yalvarıyoruz” dediler, “Bu adamın canı yüzünden yok olmayalım. Suçsuz bir adamın ölümünden bizi sorumlu tutma. Çünkü sen kendi istediğini yaptın, ya RAB.” Sonra Yunus’u kaldırıp denize attılar, kuduran deniz sakinleşti.

Bu olaydan ötürü denizciler RAB’den öyle korktular ki, O’na kurbanlar sundular, adaklar adadılar. (Yunus 1:14-16)

Burada anıştırılan, düpedüz kurban bunalımı ve bunalımın çözüdür. Kurban, çekilen kuraya göre saptanmaktadır. Kurbanın dışarı atılması, bir topluluğu, tayfalar topluluğunu kurtarmakta, yani bir tanrı kendini bu topluluğa açık etmekte ve tayfalar, kurban sunduklarına göre, o tanrının kulluğuna geçmektedirler. Bu metni tek başına ele alsak bizi aydınlatmayacaktı. Yukarıdaki çözümlemeler temelinde ele aldığımızda ise neredeyse hiçbir kusuru kalmaktadır.

Modern dünyada rastlantı izleği tanrısal gücün müdahalesiyle bağdaşmaz gibi görünüyor ama, ilkel dünyada öyle değil. Rastlantı, tanrısalığın tüm belirgin özelliklerini taşıyor orada: İnsanlara bazen şiddet uyguluyor, bazen de himmetiyle sarıp sarmalıyor onları. Kimse rastlantıdan daha kaprisli, daha istikrarsız ve çark etmeye daha eğilimli olamaz.

Rastlantının kutsallık özelliği işkenceyle suçlu saptama kurumunda da karşımıza çıkıyor. Bazı kurban ayinlerinde kurban adayı olarak işkenceyle saptanan suçlunun seçilmesi, kurucu şiddet ile



rastlantı arasındaki bağı daha açık kılıyor. Louis Gernet, Cos kentinde bir Zeus festivali sırasında yapılan, özellikle anlamlı bir ayinden söz eder:

Kurban seçme işlemi, kabilelerin içindeki hizipler tarafından ayrı ayrı tanıtılan tüm öküzler arasından, suçlunun işkenceyle saptanması yoluyla yapılmakta, öküzler daha sonra birbirine karıştırılmaktadır. En sonunda saptanan öküz, bir sonraki gün öldürülecektir; ama ondan önce "*Hestia* önüne çıkarılacak"tır ve bu vesileyle bazı ayinler yapılır. Bu ayinlerden hemen önce *Hestia*'ya da bir hayvan kurban edilir.<sup>4</sup>

Bir önceki bölümün sonunda demiştik ki *Hestia*, ortak ocak ya da yuva, kurucu linç ediminin yerine işaret ediyor olmalıdır. Burada, kurban seçiminin işkence yoluyla yapılmasından güdülen amacın o ilk şiddeti yinelemek olduğundan kuşku duyulabilir mi? Kurban seçimi insanlara bırakılmayıp, kutsal rastlantıdan başka bir şey olmayan bir şiddet yoluyla elde edilmektedir. Ayrıca, önce kabilesine ve hizbine göre ayrılmış olan tüm öküzlerin, sonradan, işkenceyle saptama işlemi öncesine ait bir koşul olarak birbirine karıştırılması gibi son derecede açığa vurucu bir ayrıntı da var. Burada ayin geleneğinin, ilk baştaki olay sıralamasını hayvanlara aktarılmış bir biçimde tam tamına yeniden üretmeye çalıştığını görmemek olanaklı mı? İşkenceyle suçlu bulma uygulamasında model işlevi gören keyfi ve şiddete dayalı çözüm ancak kurban bunalımı doruğa çıktığında devreye giriyor; başka bir deyişle, önce kültürel düzen tarafından farklılaştırılıp ayırt edilmiş olan insanlar karşılıklı şiddet tarafından ortak bir yığın halinde birbirine karıştırıldığı zaman.

<sup>4</sup> Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, s. 393.

Burada önerilen kuramın gereğince değerlendirilebilmesi için, kuramda devreye sokulan bilgi türünü dinsel inanç alanıyla ilgili olarak her zaman yetinilen bilgi türüyle karşılaştırmak gerekiyor. Şimdiye değin, Dionysos'tan söz etmek Dionysos'un Apollon'dan ya da diğer tanrılardan olan farkını göstermek anlamına geliyordu. Pe-ki, Apollon ile Dionysos'u karşıt konumlara yerleştirmeden önce, salt bu zıtlştırma amacıyla bile olsa aralarındaki benzerlikleri bulmaya, ikisini aynı kutsallık kategorisinde birleştirmeye neden çalışmayalım? Dionysos, neden Sokrates'le ya da Nietzsche'yle değil de Apollon'la karşılaştırılsın? Tanrılar arasındaki farklılıkların ötesinde, bu farklılıkların kaynaklandığı ortak bir temel bulunmalıdır; bu temelin dışında farklılıklar da belirsizleşecek, tüm gerçekliğini yitirecektir.

Din bilimleri kendilerini tanrıların ve tanrısallığın incelenmesine adanlar. Dolayısıyla, bu konuları yetkin bir biçimde tanımlayabilmeleri gerekir. Oysa tanımlayamıyorlar: Kendi alanlarına neyin girip neyin girmediğini ayırt etmeleri de gerektiğinden, her bilimin belirleyici görevini oluşturan bu görevi, konularının sınırlarını belirleme görevini söylentilere, kamuoyuna bırakıyorlar. Tanrısallık kavramına önüne gelenin, orada burada, şu ya da bu zamanda tanrısal dediği her şeyi katmak olanaklı –ve meşru– olsa bile, din bilimi adı altında ileri sürülen şey, bunları haklı bulacak durumda olmadığı gibi, reddedecek durumda da değil.

Ne dinsel inancın bilimi var, ne de kültürün. Sözelimi, Yunan tragedyasının hangi belirli inanca bağlanması gerektiği soruluyor durmadan: Antik dönemden bu yana hep ileri sürüldüğü üzere Dionysos'a mı gerçekten, yoksa başka bir tanrıya mı? Burada gerçek bir sorun olduğu kesinse de, tragedya ile tanrısallık arasındaki ve genel olarak tiyatro ile dinsel inanç arasındaki bağ gibi pek az sözü edilen temel bir soruna göre ikincil bir sorundur bu. Tiyatro, kendiliğinden doğduğu durumlarda neden yalnızca dinden doğmaktadır? Sonuçta

bu sorun ele alınırken öylesine genel fikirlerden, öylesine uçucu ya da hafif bir insan bilimi ortamında hareket ediliyor ki somut bilgi düzleminde hiçbir şey elde etmenin olanağı bulunmuyor.

Biz varsayımımızın, ister yanlışlığı kanıtılsın ister doğruluğu, salt “tanrısallık”, “ayın”, “kutsal”, “din” vb temel terimlerin yetkin bir biçimde tanımlanmasını sağlaması açısından bile “bilimsel” sıfatına hak kazandığı inancındayız. Bu varsayımına göre, kökleri son kertede bir ikame kurbanın öldürülmesinde yatan bir oybirliğinin anımsanması, anılması ve süregelen kılınmasıyla bağlantılı olan tüm görüngülere “dinsel” denebilecektir.

Ikame kurbanla birlikte biçimlenmeye başlayan sistemleştirme, pozitivist yaklaşımların eninde sonunda düştüğü izlenimcilikten kurtulabildiği gibi, psikanalizin keyfi bir biçimde “indirgeyici” olan şemalarından da kurtulmaktadır. Bu kuram, her ne kadar birleştirici ve “toptanlaştırıcı” ise de, insan yaratılarının dinsel düzlemdeki “hayret uyandırıcı çeşitliliğinin” yerine basit bir formül de koymuyor. Bir kere, söz konusu “çeşitliliğin” söylendiği kadar hayrete değer olup olmadığı sorulabilir. Ayrıca, her durumda, burada önerilen mekanizmanın, dinsel inanca hiçbir biçimde şiddet uygulamadığını ve dış kökenli özellik envanterleri aşamasının geride bırakılmasına olanak sağlayan tek mekanizma olduğunu saptamak gerekiyor. Mitoslar ve ayinler sonsuz çeşitlilikteyse, bunun nedeni tümünün de hiçbir zaman tam olarak ulaşamadıkları bir olayı hedefliyor olmasıdır. Tek bir olay ve o olaya ulaşmanın tek bir yolu varken, ulaşmanın sayısız yolu vardır.

Ikame kurban kuramı, haklı ya da haksız olarak, her tür ayinsel ve kültürel yorumun doğrudan ya da dolaylı konusunu oluşturan olayı bulguladığı savında. Söz konusu yorumları bir uçtan bir uca açıkladığı, onlara bir “yapıbozum” uyguladığı kanısında. Ikame kurban tezi, tam da hakikatin dilde erişilir olduğu uğrakta dilin hakikat açısından yetersizliğini ilan eden çağdaş akımların tersine, dile gös-

terdiği görelî güven açısından da son derece pozitif bir araştırma türünün sonucu. İçinde bulunduğumuz dönem gibi bir mitik cılızlaşma döneminde dile gösterilen mutlak güvensizlik, dilin bu aynı hakikate kesinlikle erişemediği dönemlerde gösterilen mutlak güvenle tam tamına aynı rolü oynuyor.

Demektir ki bu tezi ele almanın tek yolu pek çok bilimsel varsayım arasında bir varsayım olarak görmek ve şu soruları sormaktır: Açıklamak savında olduğu konuyu gerçekten açıklıyor mu bu tez? Onun sayesinde ilkel kurumlara gerek birbiri gerekse bağlam açısından doyurucu olan bir türeyim, bir işlev, bir yapı kazandırmış oluyor muyuz? Dev boyutlu budunbilim verilerini gerçekten tutumlu bir biçimde ve “istisna”, “sapkınlık” gibi geleneksel koltuk değneklerine hiç başvurmadan düzenleyip bir toplama işlemi yapabiliyor muyuz? Bu kurama yapılabilecek hiçbir itiraz okuru gerçekten önem taşıyan tek sorudan yüz çevirmeye götürmemeli: Önerilen sistem, yalnızca burada ya da orada değil, her yerde çalışıyor mu? İkame kurban, inşaatçıların bir yana attığı ve sonuçta köşe taşı, mitos ve ayın binasının kubbesini taşıyan öge, hangi dinsel metne yerleştirilse onu ebediyen, en gizli katmanlarına kadar anlaşılır kılan bir şifre anahtarı olarak görülebilir mi?

Dinsel inanca tutarsızlık atfeden önyargı, “günah keçisi” türünden kavramlarla az çok ilintisi olan her noktada özellikle ısrarlıdır. Frazer bu konu ve tasarlayabildiği tüm örnekleri üstüne, be-timleme yönünden ne kadar hatırı sayılırsa, anlaşılır kılmak yönünden de o denli yetersiz yapıtlar yazdı. Kendisi dinsel anlamların arkasındaki olağanüstü işleyişi görmek bile istememekte, üstelik ön-sözünde bu durumdan gurur duyduğunu açıklamaktadır. Ne var ki, ciddiye alınmamayı da hak etmiyor Frazer. Onun çalışma gücü ve sunuşundaki netlik pek az araştırmacıda görülmüştür. Buna karşılık, Frazer’in görmezden gelme yöntemini farklı biçimlerde yeniden

uygulamaktan başka bir şey yapmayan çok sayıda araştırmacı vardır.

Suçlarımızı ve acılarımızı bizim adımıza taşısın diye başka bir varlığa aktarma düşüncesi yaban zihnin yabancı değil. Bu düşünce, fiziksel olan ile zihinsel olan, maddi olanla olmayanın açık bir biçimde birbirine karıştırılmasından doğuyor. Yaban insan, odunu, taşı ya da herhangi bir başka yükü kendi sırtımızdan başkalarının sırtına aktarabildiğimiz gibi acılarımızın ve üzüntülerimizin yükünü de başkalarına, bizim yerimize acı çekecek olan birine aktarabileceğimiz düşünüyü kuruyor. Sonuçta kişinin kurtulmak istediği dertleri başka birine kabul ettirmenin dostane olmayan sayısız düzeneği çıkıyor ortaya. Kısacası, başkasının yerine acı çekme ilkesi genellikle toplumsal ve zihinsel kültürün alt düzeylerinde olan ırklara ait bir anlayış ve uygulamadır.

Yanılmıyorsak, bu kavram (günah keçisi kavramı) maddi olanla olmayan, somut bir yükü başkasının omuzlarına yıkmak gibi reel bir olanak ile, fiziksel ve zihinsel sefaletimizi bizim yerimize üstlenecek birine aktarma olanağı arasındaki basit bir karşılıklıktan ileri gelmiştir. Bu trajik hatanın, yabancığın tam ortasında kabaca oluşmasından başlayıp uygar ülkelerin spekülâtif teolojisinde бүtünüyle serpilip geliştiğı zamana kadar gelen tarihini incelediğimizde, insan ruhunun boş inançlara ait tatsız tutsuz döküntüleri yaldızlamak konusundaki tuhaf gücüne şaşmaktan kendimizi alamıyoruz.<sup>5</sup>

Kurbanla ilgili ideolojileri alaya alarak alaşağı edebileceğini sanan herkes gibi Frazer da bu ideolojilerin suç ortağı olarak kalıyor. Gerçekten de, Frazer kurban ayini içinde pusu kurmuş olan şiddetin gizlenmesine katkıda bulunmaktan başka ne yapıyor? Her teoloji uzmanı gibi o da “yük”ten, “fiziksel ve zihinsel sefalet”ten söz edi-

<sup>5</sup> J.G. Frazer, *The Golden Bough*, 1. cilt (New York, 1963), s. 624.

yor yalnızca. Demek ki kurban sunumundaki ikame işlemine salt fanteziymiş, bir görüngü değilmiş gibi muamele edebilecektir. Daha yakın zamanların yazarları da tıpkı Frazer gibi yapıyorlar. Oysa onlarda Frazer'ın mazeretleri de yok. Freudcu "aktarma" kavramı, bütün o yetersizlikleriyle hiç değilse bizi biraz daha özenli kılmalı, bir şeyleri kaçırdığımızı düşündürmeliydi bize.

Modern düşünce, tek bir hareketiyle karşılıklı şiddete son verip topluluğu yapılandıran bir mekanizmadaki temel kısmı saptamaktan kendini hâlâ alıkoyuyor. Bu görmezlik yoluyla da tüm toplumlarda tüm insanların çeşitli tarzlarda ama her zaman oynadıkları şiddet oyununun sorumluluğunu bazı karanlık toplumlara, bizim toplumumuzda birtakım geri dönemlere ya da özellikle akılsız birtakım insanlara özgü sayılan dinsel inancın üstüne atmayı sürdürabiliyor. Akılcı benzerleri ya da tilmizleriyle birlikte ayinleri dışlayıp, tüm insan düşüncesinin bir tür *günah keçisi* kıldığı dini de tüketen Sir James George Frazer adlı budunbilimci centilmenin yapıtında da aynı oyun sürüp gidiyor. Çoğu modern düşünür gibi Frazer da dinin işlediği tüm itici edimlerden elini çekmiş ve kendisinin her tür boş inançtan arındığını ilan etmiştir. Belli ki bu el çekme durumunun insan türüne ait en eski geleneklerden birinin salt zihinsel düzlemdeki ve temiz bir eşdeğeri olarak tanılandığının farkında değil. Frazer yazılarında, kendisinin hiç suç ortaklığı etmediğini, hiçbir şeyi anlamamış olduğunu kanıtlamak istercesine, ömür boyu emek verdiği o "fanatizm"lere ve "kaba inançlar"a, üst üste, fanatik ve kaba inanç ürünü, acınası yorumlar getiriyor.

Bu yanlış anlamamanın *kurbansal* niteliği, kendimizi cehaletten kurtarmaya kalktığımız anda, bugün her zamankinden güçlü bir dirençle karşılaşacağımızı anımsatmalıdır bize – cehaletin yerini bilgiye bırakmasının zamanı gelmiş olsa bile. Çünkü buradaki baskılama herkesin kısa bir süre sonra ortaya sermek için itişip kakıştığı türden ikincil baskılamalardan olmayıp "modernliğin" en canlı mitleridir;

başka bir deyişle, her türlü mitik etkiden arınmış olduğu savlanan şeylerdir bunlar.

Söz konusu olan, bilimdir oysa. Şu an öne sürmekte olduğumuz tezde “mistik” ya da “felsefe yapma” denen şeyin gölgesi bile yoktur. Mitoslar ve ayinler, başka bir deyişle sözcüğün tam anlamıyla dinsel olan yorumlar, hiçbir zaman tam olarak kavramaksızın, kurucu şiddetin çevresinde döner. Modern yorumlar, sözümona kültür bilim-leri de hiçbir zaman tam olarak kavramaksızın, kurucu şiddetin çevresinde dönüyor. Yukarıda Frazer’ı okurken saptadığımız budur. Dinsel inanç konusundaki hiçbir araştırma, yorumun yorumu olmaktan öteye gidememekte, son çözümlemede ayin geleneğinin dayandığından farklı bir temele dayanmamaktadır; temel yine şiddete dayalı oybirliğidir, aradaki ilişkide ayin geleneği aracılık etmektedir. Hatta, bizim yorumlarımızın, önce ayin geleneğinden çıkma kurumlar tarafından, sonra da o kurumlardan çıkma kurumlar tarafından, ikinci ya da üçüncü kademede dolayımlanması da olasıdır.

Dinsel yorumlarda kurucu şiddet bilinmiyor ama varlığı belli oluyor. Modern yorumlarda ise kurucu şiddetin varlığı bile yadsınıyor. Oysa şiddet hâlâ her şeyi yönetiyor. Bu uzak, görünmez güneşin çevresinde yalnızca gezegenler değil, gezegenlerin uyduları ve uydularının uyduları da dolanıyor. Bu güneşin niteliğini bilmek önemli değil, hatta bilmemek, hiç olmamış gibi davranmak gerekiyor. Işın aslının yerini koruduğunun kanıtı ise, tam da Frazer’ın metni gibi metinlerin kurbansallık açısından etkili olmasıdır: Gitgide daha zayıf ve kısa ömürlü, yerini başka metinlere gitgide daha çabuk bırakan, aynı zamanda hem daha açığa vurucu hem de görmezden gelici olduğunda kuşku bulunmayan bu metinler, yine de, tıpkı kurban ayinlerinin kendisi gibi, kararlı olan toplumların gereksinimlerine uyarlanmış gerçek birer metindir.

Frazer’ın yorumunun ve ardından gelen tüm yorumların ortaya koyduğu soru yanıtız kalmayı sürdürüyor. Soru yanıtız kaldıkça,

yorum da var, yorumsama da. Yanıtsızlık soruyu ayin biçimine sokuyor. Yorum, türetilmiş bir ayin biçimidir. Ayin gelenekleri canlı kaldıkça yanıt yoktur ama, soru gerçekten sorulmuş durumdadır. Ayinsel düşünce kendi kendine kurucu şiddetin ne durumda olduğu sorusunu soruyorsa da, yanıt o düşünceden uzak duruyor. İlk budunbilim ayinsel düşüncenin ne olduğu sorusunu gerçekten soruyor. Frazer gerçekten dinsel inancın oluşumu üstüne sorular soruyor kendi kendine ama, yanıt kaçıp gidiyor.

Günümüzde ise yorum, gerçek yanıtlar elde etmek konusundaki güçsüzlüğünü kabul edip bir sav olarak öne sürme noktasına geldi. Kendi kendisinin *bitmez tükenmez* olduğunu da ilan ediyor. Fillerin bulunduğu yere hukuken de yerleşebileceğine inanıyor. Sonsuz zamana rahat rahat yerleştiğini sanıyor ama, yanılıyor. Yorum hep yanılıyor. Sonsuz zamanın içindeyken her an hakikati kavradığına inandığında, yanılıyor. Sonsuz zamanın içinde yer aldığını söylemek için sonuçta hakikatten vazgeçtiğini söylediği zaman yine yanılıyor. Yorum, yerine getirdiği ayin işlevini en sonunda hissedecek olursa, işlevin gün ışığına çıkmış olması aynı zamanda artık yerine getirilemeyeceği anlamına gelecektir. Çevremizde bu durumu gösteren işaretler çoğalıyor. Yorum gitgide daha “gerçekdışı” oluyor, dışrak bir gevelemeye dönüşüyor ve “ekşiyor”; etkin bir polemige dönüşüp karşılıklı şiddetle doluyor. Şiddetin kovulmasına katkıda bulunmak şöyle dursun, cesedin sinekleri çekmesi gibi kendine çekiyor şiddeti. Kısacası, yorum da tüm kurbansal biçimler gibi: Çöküş sürecine girdiğinde, iyicil etkileri kötücüle dönüşüyor. Zamanımızın düşünsel bunalımı, bundan başka bir şey değil.

Yanıt getirmemesi için, sorunun kötü sorulması gerekiyor. Böyle olduğunu artık biliyoruz. Modern yorumun temel “hata”sını, “kutsal” ile ilgili sorusu olarak tanımladık. Biz modernler bu soruyu yalnızca bizim sormuş olduğumuzu sanıyor, kutsallıktan doğmuş tek toplumun bizimki olduğuna inanıyoruz. Diyorum ki ilkel toplumlar



“kutsal içinde” yaşıyor. Oysa yukarıda görmüştük: Hiçbir toplum “kutsal içinde,” yani şiddet içinde yaşayamaz. Toplum halinde yaşamak, hiç kuşkusuz, “kutsal nedir” sorusunu hemen yanıtlayabilecek gerçek bir uzlaşma içinde değil, şiddete her zaman şu ya da bu biçimde bağımlı olan bir yanlış anlama içinde, şiddetten kurtulmak anlamına geliyor.

Daha önce de gördüğümüz üzere, kutsallıktan doğmuş tek toplum olduğu inancını beslemeyen toplum yoktur. Bu nedenledir ki ötekiler hiçbir zaman tam olarak insandan sayılmaz. Ortak yasa, ortak yanlış anlama, bizler için de geçerlidir.

Böylelikle ki döngüden çıkamamaktayız. Kutsalı silme, bütünüyle yok etme eğilimi, kutsalın el altından (aşkın bir biçim içinde değil, içkin bir biçimde; şiddet biçimiyle ve şiddet bilgisiyle) geri dönmesini hazırlıyor. Şiddete dayalı başlangıçtan durmadan uzaklaşan düşünce o başlangıca yeniden yaklaşıyor ama, istemdişi bir biçimde, çünkü hiçbir zaman yön değiştirme bilincinde olmadı. Her düşünce kurucu şiddetin çevresine bir çember çiziyor; özellikle budunbilimsel düşüncede bu çemberin yarıçapı yeniden küçülmeye başlamış durumda; budunbilim kurucu şiddete yaklaşıyor ve farkında olmasa bile, ikame kurbanı konu ediniyor. Frazer’ın yapıtı bu durumun iyi bir örneği. Birbiriyle ilgisiz görünen kıyamet kadar görenek, okura bütün bir ayın yorumları yelpazesi sunuyor. Yapıtın içinde bir bütünlük var ama, bu bütünlük yazarın yerleştirdiği yerde değil. Tıpkı ele aldığı sayısız mitik ve ayinsel verinin gerçek anlamı gibi, kendi budunbilim tutkusunun anlamını da kavramış değil, yazar. Bu yapıttan yola çıkarak, bir mitoloji mitiyle karşı karşıya olduğumuzu öne sürebiliriz. Ele aldığı tüm izleklerin gerçek ortak paydasını arayan bir budunbilimsel eleştiri ile, akılcı mitin ötesinde, Frazerci takıntıların gizli düğümüne, *günah keçisine* ulaşmaya çalışacak, geniş anlamıyla “psikanalitik” bir eleştiri arasında fark yok gerçekte.

Freud için söylediklerimiz modern düşüncenin bütünü ve özellikle de Freud'u dayanılmaz bir biçimde kendine çeken budunbilim için de geçerli. Geleneksel yorum tarzları hastalıklı iken "budunbilim" gibi bir şeyin aramızda yaşıyor ve gayet canlı olması gerçeği bile genel olarak modern zamanlarda, özel olarak da içinde bulunduğumuz dönemde yeni bir kurban bunalımı tanımlamamıza olanak veren işaretlerden biri. Bu bunalımın gidişatı pek çok açıdan eski bunalımlarınkine benziyor. Oysa aynı bunalım değil bu. Kutsaldan diğer toplumların tümünden daha çok, kurucu şiddeti "unutacak" ve tümüyle gözden yitirecek ölçüde çıktıktan sonra yeniden bulacağız o şiddeti; *temel* şiddet, yalnızca tarih düzleminde değil, bilgi düzleminde de göz alıcı bir biçimde yeniden üstümüze geliyor. Bu nedendir ki bu bunalım ilk kez, Herakleitos'un da Euripides'in de hiç karşı gelmedikleri bir tabuya karşı gelmeye doğru götürüyor bizleri. Bu tabu, tümüyle akılcı bir açıdan, şiddetin insan toplumlarında oynadığı rolü göz önüne sermek konusundaki tabudur.



# SÖZLÜKÇE

**adam öldüren** androphonos  
**aktarma** transfert [Freud]  
**antik Yunan** l'Antiquité classique  
**arzu modeli** désir-modèle  
**arzu tilmizi** désir-disciple  
**atışma, stikomiti** stichomythie  
**ayin** ritüel  
**ayrık nicelik** quantité discrète  
**ayrimsal(lık)** différentiel  
**ayrışık** hétérogène

**babalıktan ayrılmak** dépaternaliser  
**Bakkhos festivali** Bacchanale  
**Bakkhalar / Bakkhosçu kadınlar**  
Bacchantes  
**başkalık** altérité  
**belirsizlik** ambivalence  
**biçim değiştirme** transfiguration  
**bilimdışı(lık)** non-science  
**budunbilim** ethnology  
**budunmerkezcilik** ethnocentrisme

**cemaatçilik** parochialism  
**cinlenme mezhepleri** cultes de  
possession

**çekirdek grup** group élémentaire  
**çeşitleme** variation  
**çiftdeğerlik** ambivalence  
**çift görme** vision double  
**çifte açmaz** double bind

**değişme** mutation  
**dış kökenli** extrinsèque  
**dindarca saygı** pietas

**dolayımrama** médiation, médiatiser  
**dönüşümlülük** alternance

**egemen bağımsızlık** indépendance  
souveraine

**engel-model** obstacle-modèle  
**eşil (dilb)** doublet

**farklılık düzeni** ordre différencié  
**farksız(lık)** non-différence  
**fıkralaşmış tarih** histoire  
anecdotique

**görenek** coutume  
**görüngü** phénomène  
**görüngü dışı** non-phénomène  
**grup psikolojisi** psychologie  
collective  
**güdümleme** motivation

**heryerdelik** ubiquité  
**hınç** ressentiment  
**hükümlülük** souveraineté

**ikilenme** duplication  
**ikame kurban** victime émissaire  
**ilksel aile** famille élémentaire  
**insan öldüren** miaiphonos  
**işkenceyle suçlu saptama** ordalie  
**iyicil** bénéfique

**kaçınma tabuları** avoidance taboo  
**karşı-festival** anti-fête  
**karşıahlak** antimorale  
**karşıkahraman** anti-héro

karşıkültür anticulture  
 karşıt kültür contre-culture  
 karşıtiyatro antithéâtre  
 kesimler dışı hors-caste  
 kesintisiz nicelik quantité continue  
 kişiler dışı impersonnelle  
 koyutlamak postuler  
 köken mitosu mythe d'origine  
 kültürdışı(lık) non-culture

nesneleş(tiril)miş réifié  
 nesneye yönelik objectal

oğulluktan ayrılmak défiliatise  
 olgucu positiviste  
 otomatik düzenleme mekanizması  
 auto-régulateur

önkabul présupposé  
 örüntü motif

polisli toplum société policiée

sabitleyici ayinler rites de fixité  
 salınımlı rahatsızlık cyclothymie  
 sapkınlıkperversité  
 sürgün [edimi] apagoge  
 şiddet histerisi hystérie violente

şiddetdışı(lık) non-violence

taklit arzu désire mimetic  
 taklit etkileri effets mimétiques  
 tanımsız infinite  
 tanrıcılık karşıtlığı antithéisme  
 tekbiçimli forme univoque  
 temel şiddet violence essentielle  
 toplumdışı [etmek]anathème  
 tüm-cinsellikçilik pansexualisme

utanmasız kibir hubris  
 uzlaşmazlık antagonisme

yakıksız yakınlık promiscuité  
 yapısızlaş(tır)ma déstructuration  
 yargıç önünde düello duel judiciaire  
 yargısal ceza châtiment légale,  
 pénalité judiciaire  
 yarı ayinsel quasi rituelle  
 yayılmacı diffusionniste  
 yenilenmiş redivivus  
 yeterli ve tehlikesiz uzaklık  
 distance optima  
 yetke autorité  
 Yunan uygarlığı uzmanı Héléviste  
 Yunan uygarlığı uzmanlığı  
 humanism

## ADLAR DİZİNİ

- Adrastos 86  
Aeschylus 63  
Agaue 180, 182, 195  
Aias 12, 13  
Akhilleus 12, 113  
Amphitryon 55  
Anaksimandros 447, 448  
Andromakhe 217  
Apollon 459  
Aristoteles 103, 294, 420-429  
Arrowsmith, William 424
- Bachelard, Gaston 50  
Bataille, Georges 315  
Bateson, Gregory 209  
Beidelman, T.O. 155, 156  
Benveniste, Emile 215, 216,  
379-382, 430  
Boas, Franz 353, 357, 358
- Caillois, Roger 170  
Calderon 271  
Cervantès, Miguel de 358  
Chagnon, Napoleon 199, 200  
Chomsky, Noam 328, 330  
Corneille, Pierre 57, 60
- Darwin, Charles 273, 274, 306  
Deianeira 56  
Delcourt-Curvers, Marie 135, 195  
Derrida, Jacques 428, 429, 430  
Dionysos 86, 180-198, 200, 201,  
203, 229-234, 288, 295, 357,  
361-364, 368, 369, 410, 426, 459  
Dostoyevski, Feodor 228, 288, 355
- Dumézil, Georges 56  
Durkheim, Emile 171, 445, 446, 447
- Eliade, Mircea 400  
Empedokles 59, 231, 232  
Esav 6, 7, 85, 92, 252  
Eteokles ile Polyneikes 61, 64, 85,  
90, 92, 100, 213, 214, 404  
Euripides 12, 14, 51, 54, 57, 60, 61,  
63, 65, 86, 112, 113, 180, 181,  
184, 185, 187-189, 193, 195-197,  
202, 217, 276, 346, 361-62, 467  
Evans-Pritchard, E.E. 4, 5
- Fellini, Federico 178  
Frazer, Sir James 38-40, 128,  
173-176, 275, 437, 461-466  
Freud, Sigmund 118, 128, 129,  
163-167, 206, 207, 239-263, 267,  
273-315, 343, 344, 399-400, 422,  
451, 452, 467
- Genet, Jean 401  
Gernet, Louis 432, 433, 447, 458  
Glotz, Georges 432, 433  
Gluckman, Max 417  
Gorgon 51, 196
- Habil ile Kabil 6, 85  
Hegel, G.W.F. 446  
Heidegger, Martin 76, 289  
Henry, Jules 72, 74, 75, 76  
Herakles 54-58, 64, 269-271  
Herakleitos 123, 205, 369, 417, 467  
Hermes 366

- Hermione 113, 217  
 Herodotos 426  
 Hesiodos 152  
 Hestia 447, 458  
 Heusch, Luc de 146, 149, 152, 154  
 Homeros 152, 215, 216, 381  
 Hölderlin, Friedrich 62, 220, 221  
 Hubert, Henry 1, 5, 9, 10, 15, 18,  
 125, 126, 127, 132  
 Hugo, Victor 274  
 Huizinga, Johan 218, 454  
 Huxley, Francis 397, 398  
 Hyllos 269, 270, 271  
 Hymenaios 106
- Iason 13  
 Ibrahim 6  
 Ino 180  
 Iokaste 210  
 Iphigeneia 14  
 Ishak 6, 7, 8
- Jeanmaire, Henri 383  
 Jensen, Adolphe 128, 141, 454
- Kantorowicz, Ernst 443  
 Kluckhohn, Clyde 84, 85, 165  
 Klytaimnestra 14  
 Kreon 63, 66, 86, 96, 98, 102-104,  
 108, 109, 117, 180, 210, 212,  
 224, 364, 404  
 Kreusa 51  
 Krige, H.J. ile J.D. 150  
 Kuper, H. 155, 156, 157
- Lacan, Jacques 261, 262  
 Laios 65, 96, 100, 102, 104-106,  
 109, 205, 210, 247, 269, 364
- Laplanche, Jean 221  
 Lévi-Strauss, Claude 9, 273, 317-355  
 Lévy-Bruhl, Lucien 40, 348, 349  
 Lienhardt, Godfrey 4, 10, 136, 138,  
 235, 393  
 Lorenz, Konrad 3  
 Lowie, Robert 22, 23, 34  
 Lykos 54, 57, 64
- Maistre, Joseph de 4, 5, 14  
 Makarius, Laura 50, 147, 148, 151,  
 152, 159  
 Malinowski, Bronislaw 22, 24, 82, 83,  
 84, 262, 263, 264, 265, 324  
 Mauss, Marcel 1, 5, 9, 10, 15, 18,  
 125, 126, 127, 132  
 Medeia 12, 13, 14  
 Menelaos 217  
 Mercurius 366  
 Métraux, Alfred 395, 397  
 Milton, John 426  
 Molière 270, 358, 419  
 Montaigne, Michel Eyquem de 396  
 Musa 309, 310
- Nessos 55, 56, 57  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm 76,  
 189, 267, 423, 429
- Odysseus 8, 140  
 Oidipus 63, 65, 66, 86, 90, 93,  
 95-122, 132-138, 149-153,  
 163-165, 180, 181, 183, 194, 197,  
 203-205, 210-220, 224, 225,  
 239-247, 252-271, 288, 289,  
 292-300, 335, 340, 344, 347, 354,  
 356, 361-365, 368, 404, 420, 423,  
 424, 428, 455

- Orwell, George 405  
 Otto, Rudolf 186, 189  
 Ovidius 366
- Pater, Walter 442  
 Peleus 217  
 Pentheus 86, 180-190, 192, 198,  
 203, 229, 230, 232, 233  
 Platon 423, 424, 427, 428, 429, 430,  
 432, 433  
 Plutarkhos 417  
 Proust, Marcel 255  
 Pyrrhos 113, 217
- Racine, Jean Baptiste 60  
 Radcliffe-Brown, A.R. 11, 22,  
 318-321, 325  
 Rebeka 7  
 Richard, Aslan Yürekli ile Topraksız  
 John 85  
 Rohde, Erwin 191  
 Romus ile Romulus 85
- Schiller 221, 222  
 Shakespeare, William 68, 71, 72, 93,  
 106, 438, 442, 443  
 Smith, Robertson 128, 140, 275,  
 278-282, 312, 437
- Sokrates 425, 428, 429  
 Sophokles 13, 55, 56, 63, 65, 93, 95,  
 103-109, 112, 118, 119, 121, 135,  
 152, 153, 181, 184, 220, 269, 271,  
 276, 288, 290, 294, 361, 362, 424,  
 428  
 Sphinks 65, 122, 364  
 Stendhal 128, 355  
 Storr, Anthony 2, 3, 48
- Teiresias 63, 66, 90, 96-100, 102,  
 105, 109, 113, 115, 137, 180, 190,  
 210, 224, 292, 296, 364, 428  
 Turner, Victor 10, 68, 156, 237,  
 420, 421  
 Tydeus 86
- Valéry, Paul 9  
 Van Gennep, Arnold 406  
 Vernant, Jean-Pierre 135, 152, 153  
 Voltaire 289
- Westermarck, Edward Alexander 327
- Yakup ile Esav 92, 252  
 Yunus 455-457
- Zeus 152, 217, 363, 458



“*Temiz* olan hiçbir şiddet türü yok; kurban edimi, en iyi durumlarda bile ancak arındırıcı bir şiddet olarak tanımlanmak zorunda. Kurban kesenlerin de bu kesme işinden sonra arınma işleminden geçmeleri zorunluluğu buradan kaynaklanıyor. Kurban süreci, atom tesislerinin arındırılması işlemine benzetilebilir; uzman işini bitirdikten sonra kendi kendisini de arındırmak zorundadır. Ve her zaman kaza olasılığı vardır...”

“Demek ki dinsel demek “yararsız” demek değildir. Dinsel inanç, şiddeti insani olmaktan çıkarmakta, insanı kendi şiddetinden korumak için elinden şiddetini almakta ve bu şiddeti aşkın ve sürekli bir tehdit durumuna getirmektedir. Ancak uygun ayin gelenekleri ya da alçakgönüllü, sakımlı hal ve tavırlarla yatıştırılabilen bir tehdit. Dinsel inanç gerçekten de kurtarmaktadır insanları, çünkü bunalımı gerçekte yaşandığı biçimiyle anımsamaları durumunda zehirli olabilecek kuşkulardan kurtarmaktadır onları.”

ISBN 975-8859-01-3



9 789758 859016

