

RİTÜELLERİN OLUŞUM SÜRECİ*

Yazan: Lauri HONKO**

Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Ruhi ERSOY***

Din biliminde Arnold Van Gennep (1909)¹ ve Durkheim'in (1912)² en önemli eserleri arasında sadece 3 yıl vardır. İkisi de birbirinden bahsetmez; Van Gennep, Durkheim'in meslektaşları Hubert ve Mauss'tan³ bahsederken biraz daha cömerttir. Ama Durkheim için Van Gennep hiç var olmamış gibidir. Karşılıklı sessizliklerinin kasıtlı olup olmadığı araştırma tarihinde küçük bir problem olarak kalmaktadır. Diğer şeylerin arasında törenlerle ilgili araştırmalar hızlı bir ilerleme kaydederken, din biliminin altın devri boyunca bu tip bir savurganlığa katlanabilmişlerdir. Bu ilerleme döneminin arka planında tören teorilerinin aziz patronu W. Robertson Smith⁴ bulunmaktadır.

Durkheim ve Van Gennep'in ikisi de törenlerden bir çok bölüm sunmuş ve törensel süreçlerin dinamiklerini tartışmışlardır. Durkheim'in etkisi, daha direkt, geniş ölçüde ve daha derindir. Van Gennep'in teorisi sessizliğini sürdürmüş ve daha sonraları özellikle 1960'lı yıllarda canlı bir şekilde tecrübe edilmiştir.⁵ Durkheim'in kullandığı taklitçi ayin aralarında Bronislaw Malinowski,⁶ Mircea Eliade⁷ ve A. E. Jensen'in⁸ bulunduğu araştırmacıların geliştirdiği törenlerin genel fonksiyonlarının gelişmemiş kavramını içerir. Taksonomik bakış açısına göre her ne kadar fazla değerli olmasa da en az başarılı, Durkheim'in ilk olarak uzun bir şekilde tartıştığı ve son-

ra Avustralya'da günahattan ya da dinsel tören hatalarından arınırken bütünüyle ihtiyaç duyulduğunu söylediği **piacular** törenidir.⁹ Onun düşünce çizgisi kötü seçilmiş bir terimden dolayı yanlış anlaşılmıştır. En ciddi zayıflığından biri; cenaze törenleri, kıtlıktan korunma, hastalık iyileştirme vb. gibi piacular törenleri birleştiren terim olarak bilinen "acı duygular" gerçeğinde ve diğeri; katıllarda coşma ve neşelenme durumunu ortaya çıkaran toplama seremonilerinden oluşan "neşeli törenlerin" "üzücü törenlere" uygulanabileceği tanımında yatar.¹⁰

Durkheim güçlü sağlam bir düşünürdür. Gafları bile önem kazanma eğilimindedir. Onun tören kategorileri, sadece doğdukları yere uygulanabilmiştir. Örneğin; Avustralya totemizmi üzerine araştırması.¹¹ Van Gennep'in durumu farklıdır. Ona olan sınırsız hayranlık ve sayısız öğrencisi için bir şey söylemek mümkün değildir. Bu bilinen bir niteliğidir. Max Gluckman Van Gennep'in niteliklerini okuyucularına sunarken şunu itiraf eder; 1. "Les Rites de Passage'ı şimdi sıkıcı buluyorum" oysaki Durkheim onun için modern bir kafadır.¹² 2. Durkheim'dan hiç söz etmeyen, Van Gennep'i öven Junod'un düşüncelerinin çoğunu Durkheim'den aldığını düşünür¹³ ve 3. ve sırası gelmişken Geçiş törenleri (insanın yaşamında yeni bir dönemi vurgulayan törenler) ile, Hubert ve Ma-

* Çeviri, yazarın *Uluslararası Dinler Tarihi Derneği* (IAHR) tarafından 27-31 Ağustos 1973 tarihinde Finlandiya'nın Turku kentinde düzenlenen konferans bildirilerinin yayınlandığı *Science of Religion Studies in Methodology* (ed. Lauri Honko, Paris, New York, 1979, pp. 369-390) adlı kitaptan yapılmıştır.

** Prof. Dr., Finlandiya Turku Üniversitesi Folklor ve Karşılaştırmalı Dinler Tarihi öğretim üyesi.

*** Gaziantep Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edeb. Böl. Öğretim üyesi

uss'un 1899'da basılan *Doğa ve Kurbanın Görevi* adlı makalelerinde analiz edilen törenlerin sıralanma mekaniği tamamen aynıdır.¹⁴ Bu son tartışma en kısa zamanda ele alınmalıdır (Gluckman: "Giriş-kurban-çıkış" kavramlarına "ayrılık-geçiş-birleşme" anlamları mı vermiştir?).

Gerçekte, Van Gennep'in teorisinin daha fazla gelişmesi yararlı olmuş ve onun bölümleri başarılı bir şekilde diğer çeşitli araştırma alanlarına transfer edilmiştir. *Essays on the Ritual of Social Relations* by Daryll Ferde, Meyer Fortes, Max Gluckman ve Victor W. Turner bir kaç kanıttır. Bu yazarların hiçbiri Van Gennep'i köle gibi takip etmemişlerdir. Zaten böyle bir şeyin olması da mümkün değildir çünkü 1909'dan beri Sosyolojik düşünce ve terminolojisi aşırı şekilde gelişme göstermiştir. Her bir yazarın kendilerine ait orijinal ifade şekilleri vardır, bu yüzden Van Gennep ve diğer yazarlar tarafından verilen teşvik edici şeyler analizlerinde değişik şekillerde vurgulanır. Turner, örneğin, son çalışmalarında kendi bildiği yolda ilerler ve liminality, yapı ve communitas kavramlarını geliştirir ve problemleri çözmeye Van Gennep'in bile hayal edemeyeceği yeni araçlara yönelir.

Van Gennep'in etkisi sadece din tarihi ve din olgusu, sosyal ve kültürel antropolojiyle sınırlı kalmamıştır. Sosyolojiye de girmiştir. Bu, sosyal antropolojinin verici konumunda bulunduğu bir etkileşim durumudur. Örneğin 1936'da Linton, durum ve rol kavramlarını tanımlamıştır. Bunlar Van Gennep'in teorisini daha kesin yapmak için gereklidir. İşlevsel amaçlı analizler de sosyal antropolojiden üretilmiştir. Bunun akabinde, çoğu antropologlarca sosyolog olarak bilinen Robert K. Merton'dan oldukça değerli bir destek geldi.¹⁵ Merton'un işlevsel analizi, ayin üzerine deneysel

araştırmalar ve kendi grup, rol ve durum analizlerine benzer başvurularıyla alakalıdır. Bu anlamda bahsedilmesi gereken diğer bir sosyolog ise George C. Homans'dur.¹⁶ O'nun Malinowski ve Radcliffe-Brown'ın, ritüelin amaç ve fonksiyonu hakkındaki değişik fikirleri üzerine yaptığı analizi bugün hâlâ okunmaya değerdir. Oldukça son zamanlarda Van Gennep'le ilgili sosyoloji'den de bazı dönütler gelmiştir; burada Borney G. Glaser ve Anselm L. Strauss'un *A Formal Theory*'deki rol değişimi çalışmasından bahsetmek istiyorum.¹⁷ Bu yazarlar, ilk cümlelerinde Van Gennep'in toplum bilim anlayışını kabul eder ve buna ek olarak yeni terimler geliştirirler. Her ne kadar Durkheim'e saygı gösterilse ve Van Gennep'e karşı çıkılmasa da araştırmacı bakış açısından şu söylenmeli; ikisi de çok canlıdır, güncelliğini korumaktadır. Yine de bu söz, yazımın gerçek konusunu oluşturmamaktadır. Bu makalede benim amacım şunlardır:

1. Ritüellerin sınıflandırılması hakkında bir şeyler söylemek,
2. Ritüel işleminin ne olduğunu sormak,
3. Değişik "rit" kategorilerinde işleviş analizleri sunmak.

Hemen şunu belirtmeliyim ki ritüellerin sınıflandırılması, bilgi ve bulguların gruplandırılmasını kolaylaştıran uygulamalı bir sınıflandırma (taksonomi) sunar, oysa ki rit'in işlevsel modeli bir sorun üzerine odaklanmak ve ona çözüm bulmaktır. Bu yüzden, kategori ve model arasındaki ayırım önemlidir.

Ritüellerin Sınıflandırılması

Ritüel terimi birçok bilim dalında değişik anlamlarda ve içerikte kullanılmaktadır. Ne anlam ifade ettiği, her bir bilim dalındaki varsayımlara bağlıdır. Bir sosyolog ritüeli uygun zamanlarda bazı aleni değerlerin veya kişi ya da gruplarla alakalı bazı değerlerin, değişik-

mez bir üslûpla tekrarlanması olarak;¹⁸ ya da ritüelizmde kişi için hazır olan uyarlanmanın, intibakin beş yolundan birini görür. Örneğin kültürel olarak belirlenmiş amaçların reddedilmesi gibi.¹⁹ Psikolojide ritüelin anlam aralığı oldukça geniştir. Sosyal antropolojide ve karşılaştırmalı dinlerde en önemli problem bütün seremoni ve geleneklerin ritüel kabul edilip edilemeyeceğidir. Sosyolojide seremoni ve ritüel arasındaki fark görülmektedir; seremoni, birden fazla kişiden oluşan bir topluluk gerektirir, oysaki ritüel, kolektif ya da tek bir kişi ile meydana getirilebilir.²⁰ Karşılaştırmalı dinin amacı için bu yeterli değildir. Max Gluckman bu yüzden genel saha içinde seremoni ve ritüeli seremonik olmaktan ayırt eder. Bunu, ritüeli, törensel faaliyetlere benzer fakat mistik düşünceleri de içine alan faaliyetler olarak yapar. Ritüel katılımcının mutluluğunu etkiler; bunu, onları korumak için ya da onları mutlu etmek için yaptığını inanılır. Zulu, başkana gösterilen itaat ve diğer saygı hareketlerinin kendisinin prestijini artırdığını açıkça görmüştür, fakat şunu da görmektedir; ayinlerde kendilerini küçük düşürücü şeylerin önünde dans ettikleri zaman milletin zenginliği ve başarısı garanti edilmiştir.²¹ Bu yüzden din çalışmalarında sembolik davranışların çok olduğu ve bir şekilde insan ötesi veya kutsal şeylerle alakalı durumlarda ritüel teriminin kullanılmasının sınırlandırılması en iyi yoldur. Fakat bir çok durumda karmaşık sosyal ilişkiler kümesinde ağa düşmüş olduğu ve kurbanın suçlanması o ilişkilerle önemli derecede bağa sahiptir. Analitik bakış açısından seremonik olanları ya da ayinsel olmayanları birbirinden ayrı tutmak yanlışır, çünkü bunlar dindışı olarak sınıflandırılabilirler. Çalışmanın gerçek amacı pratik değeri olan bütün bir davranıştır.

Bu çalışmayı hazırlarken otomatik olarak başlama noktamın aşağıda verilmiş olan rit'lerin sınıflandırılması olması gerektiğini farz ettim. Ben bunları hemen hemen on yıldır kullanıyorum; 1. Geçiş Ritleri (insanın yaşamında açılan yeni bir dönemi vurgulayan ritler) 2. Takvimsel Ritler 3. Kriz Ritleri

1. Giriş/Geçiş Ritleri

Tanımı benim 1964'te basılan makalemın İngilizce özetinden aldım. Geçiş ritleri, kişilerin bir statüden diğer statüye geçtikleri toplum tarafından organize edilen geleneksel ritüellerdir. Genellikle kişinin eski statüsünden ayrıldığı, yabancılaştırıldığı ayrılma ritlerini kapsar. Önceki rolü gündemden kaldırılır ve eski egosu (ben'i) öldürülür. Aynı zamanda yeni bir statüye geçmeye hazırlayan geçiş ritlerini de kapsar. Bunlar kişinin hayatında meydana gelen değişikliğin farkına varmasını sağlar, üstüne alması gereken yeri, görevleri ve hakları tanımlar, bilgi aktarımı sağlar ve kişinin o konudaki yeterliliğini test eder. Bu aşamada kişi geçici olarak doğa tarafından aktarılan rolünü kabul etmelidir. Geçiş ritleri kişinin yeni statüsünü alıp, yeni rolünü kabul ettiği kaynaşma ritlerine de faydalıdır. Bunların karakteristik özelliği; örneğin, kişinin ondan beklenen görevleri gerçekleştirmek için becerilerini ve yeni rolüne adapte olma istekliliğini sergilediği sembolik olarak yaptığı ilk icraatlar.²²

Burada, standart rit durumları, kişinin hayatındaki kronolojik statü sıralaması olarak görülebilir, fakat belirttiğim gibi sadece bir rol değişikliği söz konusu değil, birçok statü ve rol değişiklikleri söz konusudur. Geçiş ritleri, rollerin etkileşimini içerir ve içlerinde değişime maruz kalan bütün toplumsal değişiklikler aleni ve kurallara uygun yapılır.²³ Bu ifade, ritüellerin işleyiş analiziyle doğrudan uygun düşmektedir.

Doğum, üyeliğe kabul, evlilik ve ölüm ritüelleri, en iyi şekilde araştırılmıştır, fakat araştırılması gereken kültür ötesi ve kültürel sınırlamalar gibi geçiş ritlerinin diğer birçok formu vardır. Çocuğun oyun grubunun ya da genç kız ya da erkek grubunun üyesi olması, hamilelik, babalık, bir sosyal sınıf ya da meslekten diğerine geçiş, bunların hepsi statüdeki değişmelerle birlikte ritüelleştirilmiştir. Ben, üyeliğe kabul ritlerinin üçe bölünmesini özellikle faydalı buluyorum; a) Yaş grubu üyeliğe kabulü; kişilerin yetişkin hale gelip toplumda nitelikli hale geldikleri aşama. b) Gizli kabul; gizli topluma, külte ya da gizemli bir grubun, mesleğin üyesi olma. c) Meslekî kabul; özellikle bir kaç kişiyle alakalı olan bir durum olan, yüksek bir mesleğe, (politika ya da dinî statü gibi) mesleklere dahil olma. Değişik kabul tiplerinde benzer şeyler bulunmasına rağmen bunların değişik durumları vurguladığı görülür. Bu yüzden yaş grubu; yetenek testi, gizli kabul; gizli gruplara giriş, meslekî kabul; yeni statü ve sembollerleriyle bağlantılı güçlerin tatbiki üzerinde durur.²⁴

Geçiş ritleri, kişi merkezli olarak kabul edilebilir. Çünkü kişinin durumunda meydana gelen değişiklik onun öncelikli dürtüsünü gösterir. İkinci olarak, bu ritler tekrarı olmayan türdendir, çünkü kişi bunları hayatında bir kere tecrübe eder. Üçüncü olarak, bunlar, önceden tahmin edilir, çünkü bunların gerçekleştirilmesi için önceden hazırlanması muhtemeldir. Bu üç kriter diğer iki kategori için de söylenebilir.

2. Takvimsel Ritler

Bunlar, dönemler halinde ortaya çıkan, topluluk tarafından organize edilen ve sosyo-ekonomik mevsimlerin çoğunlukla başında ya da sonunda yapılan ritlerdir. Bunlar doğanın gözlemlenmesi sonucu ortaya çıkan doğal takvimi izle-

dikleri, ekonomik ilişkilere dayandırılan ekonomik takvimi takip ettikleri ve sosyal etkileşimi düzenleyen bayram takvimini izledikleri için yazılı hiçbir takvim bulunmamasına rağmen takvimsel ritler olarak adlandırılır. Yeni yıl ritüelleri ve bununla ilgili kaos dönemi, buna klasik bir örnektir. Takvimsel ritler, sosyal hayatın ritmini oluştururlar; günümüzde, öncelikli amaçların ne olduğunu, hangi normların yürürlükte olduğunu rekabetin kurallarının ne olduğunu göstererek, toplumun kolektif ve önceden belirlenmiş değerlerini ön plana çıkarırlar.

İnsanın psikolojisinde 24 saat nasıl bir gün olarak yer etmişse, takvimsel birimlerde de aynı şey söz konusudur, örneğin aile kültürleri, fakat bu toplumda aşırı önemi olan daha uzun bir dönemdir. Edmund R. Leach'ın söylediği gibi, festivalleri düzenlemede en önemli şey zamanın düzenlenmesidir. İki festival arasında geçen zaman aralığı periyottur, genellikle adlandırılmış periyottur, örneğin; hafta, yıl. Festivaller olmadan bu periyotlar olmazdı ve bütün düzen, sosyal hayat olmadan devam ederdi. Sanki zaman ölçülebilecek somut bir şeymiş gibi, zamanın ölçülmesinden bahsederiz, ama aslında, sosyal hayatta bazı zaman aralıkları oluşturarak zamanı biz yaratırız. Biz bunu yapana kadar ölçülebilecek zaman diye bir şey yoktu.²⁵

Takvim şüphesiz, geniş ölçüde paylaşılan sosyal geleneklerin dağarcığıdır; kişinin, takvim sisteminin hangi simültane ve düzenli geleneklerin gerçekleştirilmesini sunduğunu anlayabilmek için, sadece Katolik kilisesindeki azizlerin takvimini ya da önemli günlerle ilgili değişleri düşünmesi yeter. Dinî davranış ve düşüncenin ana kaynağını gören Durkeim, kutsal şeylerin ya da kültürün ortaya konmasını hemen hemen sadece bayram günleriyle sınırlandırmıştır.²⁶ Durkeim'in takipçilerinden Mischa Titiev

takvimsel riti, kolektif kimliğin güvencesi olarak görür, "... çünkü bunlar, her zaman toplum ve kişide yaygındır. Takvimsel ritler, toplumlar, farklılıklarını yitirdiklerinde ya da eski yaşayış şekillerinde radikal değişiklikler yaptıklarında kaybolma eğilimi gösterirler. Bu yüzden, Oraibi'nin Hopi Hindu'ları, Beyazların kültürlerine kendi doğal kültürlerine gösterdikleri ilgiden daha fazla ilgi göstermeye başlayınca, ilk zarar gören Kızılderililerin takvimsel ayınlarından biri (pueblo) olmuştur."²⁷

Takvimsel ritler, bu yüzden grup odaklıdır; tek bir kişinin, takvimsel sistemin ritmini oluşturan sosyal zamanların ritmini ya da nabzını kontrol etmesini hayal etmek çok zordur. Bu ritler tekrarlanan niteliktedir, bunlar, kişiyi, sosyal ve sosyo-ekonomik çevresine, defalarca tekrarlanan ama aynı zamanda yaratıcı bir yolla bağlarlar. Bu ritlerin, önceden bilindiği gerçeği açıktır; sosyal ve ekonomik aktivitelere giriş ve çıkış düzenler ve bu, onları ritüel olarak adlandırmaksızın bu ritüele giriş, endişe uyandırabilir ve diğer fonksiyonel olmayan (dysfunctional) sonuçlar doğurabilir.

3. Kriz Ritleri

Bunlar, beklenmeyen kriz durumlarında yapılan ritlerdir. Amaçların gerçekleştirilmesi durumunda, dünyanın normal düzenini bozan, kişi ve topluluk hayatını tehdit eden durumlarda, kişi veya toplum tarafından organize edilirler. Bu kriz durumlarının yarattığı belirsizlik ve huzursuzluğu aşmak için organize edilen ritler, çok çeşitlilik gösterirler; sınırlı fakat çabuk, karşı tepki ritleri, bunlar, bütün bir grubun krizin içinde olduğu durumda yapılan geniş, kolektif ritlerdir. Hastalıktan kurtulma,²⁸ yangından korunma,²⁹ ekinlerin kuruması ve kıtlığın olmaması için yapılan yağmur yağdırma ritleri, hırsızlığa, kıskançlığa, kötülöklere karşı yapılan

ritler, uzun kriz ritleri listesinin yalnızca başlangıcını oluşturur. Bu ritlerin amacı, kazanın sebebini ortaya çıkarmak, suçluyu belirlemek ve beklenmeyen olayların problematik doğasını çözmektir. Bu, daha önce meydana gelmiş olayları, dillerin mitinden bularak gerçekleştirilir. Örneğin, bir hastalığın tedavisi, bu hastalığın ilk meydana gelmesi ve tedavi edilmesini anlatan mitin çağırılması (hatırlanması) ile gerçekleştirilir. Mit, günümüze getirilir, tedavi tekrarlanır ve hastalık, dünya düzenindeki ilk çıkış yerine tekrar gönderilir, aynen ezelden beri olduğu gibi hastalık yok edilir.³⁰

Kriz ritleri kişisel ve/ya da grup merkezlidir; kapsamları o kadar büyüktür ki altbaşlıklar oluşturmak faydalı olacaktır. Felaketler, kazalar ve talihsizlikler kendi türlerinde tek olduğu için, bu ritler, tekrarlanmayan türdedir. Örneğin, bir hastalık, yeni başka bir tedavi yaratabilir, fakat bu **bir başka hastalık ile alakalıdır. Eğer hastalığı iyileştirme işi başarısız olursa (ki, bu çok nadir olan bir şeydir ve yanlış ritüel kullanımasından olabilir), bu değişik bir ritüel isteyen değişik bir durumdur. Kriz ritleri önceden tahmin edilemezler; kişileri ya da toplumu şaşırtırlar ve zamanlamalarına müdahale edilemez. Bunlar** ³¹ **tekrar etmeyen olaylardır ve sadece bir kez ortaya çıktıklarından beklenebilir olmaları normaldir.**

Uzun zamandır şimdi, yukarıda özetlenen ritlerin trichotomy'sini kullanıyorum. Onu, bu çalışmada dahil ettiğimde, bu kadar romansal değeri olacağını düşünmemiştim. Fakat trichotomy'nin önceki kullanıcılarını bulmak için edebiyatı araştırdığım zaman, bunu hiç kimsenin kullanmadığını öğrenmek beni şaşırttı. Bu konferansım herhangi bir üyesi bana yardımcı olursa sevini-

rim. Fakat bulduğum şey, kriz kavramının enflasyonudur. Geçiş ritleri (Rites of Passage) çoğu yazar tarafından hayat krizleri (life-crises) olarak adlandırılmıştır; Chopple ve Ceon, geçiş ritleri olarak takip edilen kişi krizleri ve şiddet ritleri olarak takip edilen grup ritleri olmak üzere ayırım yapmıştır.³² Benim yukarıda kriz ritleri olarak adlandırdığım ritler, onlar tarafından geçiş ritleri olarak adlandırılmış ve bu, diğer yazarlar tarafından da tekrarlanan bir durum olmuştur. Chopple ve Ceon, benim, geçiş ritleri ve kriz ritleri olarak adlandırdığım her iki riti de “tekrarlanan” özellikte ritler olarak sınıflandırır.³³ Onların periyodik olmayan ek özellikleri, bu noktada onlara yardımcı olmamıştır. Bunların sınıflandırması, kriz ritlerini ve geçiş ritlerini takvimsel ritlere karşı bir topak haline getiren Michae Titiev gibi, karşıt iki parçaya bölünmedir (dichotomy).³⁴ Eğer din antropolojisi standart el kitaplarına bakacak olursak durum, hemen hemen aynıdır; Edward Norbeck’in, kriz ritleri ve dönüşlü grup ritleri vardır³⁵ ve Annemarie de Waal Malefijit’in periyodik ve periyodik olmayan ritler arasında yapıcı bir ayırımı vardır.³⁶ Ona göre, geçiş ya da statü ritleri, “kriz ritleri” adı altında açıklanır.

Bana göre anahtar sorun, dar ve hassas yerlerde kullanımlar için, artık eskimiş hayat krizleri ve krizleri koruma konuşmalarını bırakıp bırakmayacağımızdır. Bunu yapabilirsek statü geçişleriyle ilgilenen sosyologlar olarak aynı dili kullanmamız mümkün olacak; diğer bir ifadeyle, statü değişim süreci, ortak çalışma sahası olacaktır. Yukarıda bahsedilen, Forde, Fortes, Gluckman ve Turner’in makaleleri bu yönde bir adım atmışlardır ve Glaser ve Strauss da antropoloji fikrinde birlikte görünmektedirler.³⁷

Geçiş ritlerinin trichotomy’si tak-

vimsel ritler ve kriz ritleri, burada, evrensel bir kültür olarak düşünüldü ve bu yüzden gelecekteki gelişmeler bir veya iki kültüre yakın bir şekilde ilişkilendirilemez. Mircea Eliade tarafından bahsedilen “Kabul”ün alt başlıkları da evrensel kültüre örnek olabilir. Mircea Eliade tarafından sunulan, bu üç kabul,³⁸ Frank W.Young’la her nasılsa hiç alakalı değildir,³⁹ buna rağmen, çatışan kültür materyalleri üzerinde din olgusunun genelleştirilmesini test etmeye çalışmak bütünüyle imkansız değildir. Ancak Young’ın çalışması, yaş grubuna kabul edilmeye ilgili rol öğrenimi ve statü drammatizasyonuna (dramatization) ilginç bakış açıları kazandırmıştır.

Bu çalışmada anlatılan ritlerin sınıflandırılması, kültürel bağlantılı kategorileri kullanmayı tercih eden bir uzmanı sınırlamaz. Örneğin, Victor Turner’ın, avlanma kültürlerini, kadınların üreme kültürlerini ve Ndembu’nun üretkenlik kültürlerini, hayat krizlerine karşıt olarak, sıkıntı ritleri başlığı adı altında toplaması muhtemelen doğru olabilir. O bunu yaptı, çünkü, Ndembu avda şanssızlığı, kadınların tekrar üremesindeki düzensizlikleri ve çeşitli hastalıkları, ölümlerin ruhlarının faaliyetleriyle alakalandırılmıştır.⁴⁰ Ritlerin bu tarifi, Ndembu’nun durumunda kesinlikle yeterli olabilir, fakat bunun karşılaştırmalı çalışmalara uygulanabilirliği çok sınırlıdır.

Eğer bazıları ritlerin bu sınıflamasına, Van Gennep’in geçiş riti modelinin birden fazla rit kategorisine uygulanabileceğini öne sürerek, karşı çıkacak olursa, ben sadece önceden bahsettiğim kategori ve model arasındaki farka başvurularını söylerim. Modellerin, Van Gennep’in, örneğin, takvimsel bayramların yapısını açıklama fikrine dayanılarak açıklandığı doğrudur. Aynı zamanda Van Gennep’in modelinin, geçiş ritleri çalışmasında, ne tek ne de yeterli analitik

hünere sahip bir model olmadığı da doğrudur.

Süreç Analizi ve Ritüel

Geçen yıllar boyunca kültürel antropoloji, kendi eleştiri formlarından çoğunu uyguladı. Victor Turray, J. Midde-ten ve E. H. Winter⁴¹ tarafından yapılan ve ilk kez 1964'te⁴² yayımlanan ve *The Forest of Symbols*⁴³ şeklinde yeniden basılan, Doğu Afrika'da büyüçülük hakkındaki çalışmalardan hareketle -ki ben bu alıntının tamamını aktarmak isterim- Metodoloji hakkında bazı şeyler söylüyor; Eksik -eğer eksik oysa- hayli ehil olan yazarlar tarafından yapılmaz. Fakat kullanılan teoriksel çerçevenin yeterli olmamasındandır. Bunlar başvuru- lan yapısal çerçeve ve bir toplumdaki daha çoğunda gerçekleşebilen açıklayıcı formüllerin gelişmesini ümit eden yazarların "kültürel analizi"dir. Bununla birlikte "gerçekler" son on yıl içinde değişti ve teori de onlarla birlikte değişmeli. Antropologlar, sosyal ilişkiler ve sosyal değerlerin yapılarını sergilemekte hâlâ çok alakalıdır. Fakat onlar şimdi, düzenleyiciler ve sonuçlar arasındaki işleyiş ilişkilerini görme eğilimindedir. Süreç-Teori; çoğunluğun kabulleri, farklar, grupların anlaşmazlıkları, roller, idealler ve fikirler ile insanlığıyla ilgili "amaç" gibi değişken düşünceleri ifade eden motivasyon, amaç; usçuluk ve anlam gibi, "uygunluk" aynı zamanda oluş kelimelerini kapsamaktadır. Dahası, o, insan biyolojisi, ferdi hayatın sürekliliği, halk sağlığı ve patolojiyi vurgulamaktadır. O, ekolojik teoriyi ve ekonomik süreci, hem sürekliliği hem de değişmeyi hesaba katar. O, geniş sistemler içindeki geniş ölçekli politik süreçlerin bölgesel alt sistemlerin etkilerini değerlendirmek zorundadır. Bu gelişmeler, sosyal sistemin parçaları içinde ya da seçilen sistemdeki en üst bunalımla ilgili her bir uzun süreli sosyal sistem çalışmalarında

genişletilmiş olay metotlarının kullanımının artırılması sonucu meydana gelir. Bu metotla sağlanan bilgi sadece sistemin yapısal prensiplerini değil, aynı zamanda yapısal değişmeyi de kapsayan çeşitli türdeki süreçleri anlamamızı mümkün kılar. Böyle olay materyallerin sosyal yapı ile yakın ilişkisi ve sürekliliği elbette kurumsallaşma ve hem de istatistiksel normatif anlamlar açısından analiz edilmeli. Yeni gerçekler ortaya çıkmaz fakat eskiyi tamamlar.⁴⁴

Bu rapsodikal kredo'ya biraz daha ilave ile ve -1964'ten beri- sonraları yapılan açıklamaları, ki bu açıklamaların eğilimleri dini yönelimli antropolojik çalışmalar olduğunu söylemek mümkündür, kapsar. Araştırmamın başlangıç noktasında, K. Merton'un fonksiyonel analizinin sunuşunu alacağım ve kısa ve öz örnekleri varsayım olarak kullanacağım. Ancak siz "sosyolojide fonksiyonel analizin bir paradigması"⁴⁵ bölümündeki örneklere aşinasınız.

Merton'un 1949'daki aşağıdaki görüşleriyle diğer şeyler arasında karşılaştırma yoluyla metodolojik ilişki kurulabilir;

1. Fonksiyonel analizlerde denge modelinin öneminin yok edilmesi, toplum yapısındaki değişmeler ve anlaşmazlıkları ön plana alan teoriler tarafından telafi edildi.

2. İlgi, gizli alan fonksiyonları açık olanla değiştiriliyor ve sonuçta çalışma altındaki insanların sözlü düşünceleri ve açık davranışları, önemi artırıyor. Melford Spino, önemli bir makalesinde, özellikle bu görüşü vurguladığı ve diğer şeyler arasında öncekinden daha sistematik fonksiyonel analizlerde düşüncelerden meydana gelen geleneği taşıyanlar tarafından dışa vurulan güdülenmeler ve düşüncelerden oluşması mümkün olup "açık fonksiyonlar" ve "gerçek" kavramlarıyla yeni bir çift kavram sundu.⁴⁶

3. Statik yapısal modelin yorumlanması yerine izlenimlerin rolünün diğer şeyler arasında güçlüce vurgulanan flow-chart type'ın olaylar planının süreç analizine doğru artan bir değişme vardır. (Örneğin; dinsel bir ihtiyaç özel dini kurumlar için başlangıçta güdülenme verir, bu aktivitenin sonucunda ihtiyaç sadece tatmin değil aynı zamanda onu güçlendirir hatta ihtiyaçlardan yeni bir grup bile meydana getirebilir.) Bu bağlamda örneğin, J. Milton Yinger'in alan teorisine başvurulabilir.⁴⁷

4. O, tarihsel döngü olmaksızın ya da antifenolojik olarak tamamıyla "zamansız" araştırmaların meydana gelmesinden uzaklaşma eğiliminde olur. Bu eğilim, dahası benzer tarihi evrim teorileri ve yapısalılık ile artan iyimserlikle süren bazılarının aşağıya doğru inmesi-ne sebep olur.

5. Öncekilerle birleştirildiğinde Turner'in "geniş alan çalışması" ve diğerlerinin "derin çalışma"sı⁴⁸ yeni bir önem elde etti. Bu, ayrıntılı tanımlamanın bir sebebi değildir. Fakat Malinowski'nin konuyla ilgili konferansında geleceğin anlamı, içeriği ve kullanımını vurgulayan prensiplerin tamamının uygulanmasıdır. Ancak bu ihmal çalışma alanından hâlâ en genel eksiklerden birisidir.

6. Din ve gelenek üzerine yapılan ekolojik çalışmalar popüler olurlar. Bunların çoğu, Roy A. Rupperton'un "kendini düzenleyen sistem modeli gibi, determinist ve seçim modelleri, sosyalleştirme teorileri temelli görelî türlerden oluşan bazı formlar vardır.⁴⁹

7. Kültür, gelenek ve din arasındaki bağlantı, toplumlarda fiziki olarak tanımlanan sosyo-ekonomik ve politik problemlerden çok ama çok önemli oluyor. Bu yüzden çalışma, teorisinin şekillenmesinde klasik yollardan değil (iç ve dış gözlem gibi) deneysel yöntemlerle soruların oluşturulmalıdır.

8. Bir taraftan ham materyaller okuyucuya aktarılırken, açık belgelerdeki, tazeliğiyle soyutlanan değerlere göre düşük düzeydeki olay analizlerinin ayrıntılı kayıtlarına doğru gelişme eğilimindeyken, diğer taraftan sosyal roller, gruplar, davranışlar, düşünceler, sembolik sistemler, değerler, ve linguistik kategorilerin yapılarında temellenen örneklerde açıklandığı gibi çok daha soyut planların yaratılması eğilimi vardır.

Ritüel çalışmalarındaki bu gelişme ve eğilimler nasıl belirlenebilir? Daha iyi bir denge ile; 1. gözlem ve iç gözlem ve diğer doküman teknikleri arasında 2. her bir araştırma için teorik çalışma düşünceleri ve yeni ham materyallerle desteklenen bilgi arasında kültür değişkenleri ve sosyal, ferdi farklar sistemlerinin çalışmalarında bütünsel yazılar ritüel süreçlerin kesin analizleri, daha çok ayrıntı sağlayacaktır. Durkeim'in ritüel sürecin değişken analizi daha iyi durumda. Radcliffe Brown'un karşı analizleri uyum ile karakterize edildi. Fakat o'nun materyali bir çok yerde uygun değildir. Malinowski, tekrar materyale sahip oldu. Fakat eksiklik uyumdu. O, onun referamin çatısını değiştirdiği zaman Van Gennep, Hubert ve Mous genel globalleşmeye saldırıları gibi, yüzeysel kalan analizleri ve hatta kendi kendisiyle çelişkiye düştü.

Hıristiyan başvuru çerçevesinin ve batı hayat tarzının baskınlığı ile ilkel toplumların eski edebiyatları bağımsız ifadeler olurken ve on yıllardır kültürel antropoloji değirmeninde öğütülürken sadece şimdi bozulmayı başlatıyor. Daha sonra artan araştırmacılar için daha iyi şans olması gereken yabancı kültürel sistemlerin özümsemesi ve iki yönlü toplumsallaşması şimdi gerçekleşiyor.

Üç Örnek

Biz aynı zamanda soyutlamanın merdivenlerinin adımlarına bağlıyız.

Merdivende işlenmemiş materyalden genel teorilere doğru yükselmeden -yukarı, aşağı ve tekrar yukarı- oluşan araştırma bilgimiz bile, bilimsel bilgi geçişindeki durumu kabullenmemizi kolaylaştırır. Bu aktarımın kuralları, araştırmanın en iyi parçalarında açıklığa kavuşturulmuştur.

Sunuşumu, ritüel davranışlar sahasından üç araştırma örneğinden kısaca bahsederek bitirmek istiyorum.

1. Geçiş Ritlerinde “Liminal” Roller

Victor Turner, ritüellerin işleyişi hakkında örnek alınacak analizler vermiş birisidir; Ndembu'nun sünnet ritini⁵⁰ “mukando” ritinin analizi ya da kadının üretkenliğini yeniden başlatmayı amaçlayan üretkenlik ritini⁵¹ “isoma”nın analizi, Ndembu'nun anlatamadığı ya da anlatma ihtiyacı duymadığı teorik etkileri ve Ndembu'yu inceleme imkanı verir. İfadelerin karmaşık sistemlerine ve sembollerin birbirleriyle olan bağlantılarına rağmen, bu araştırmalarda, Turner, sözkonusu materyallerin düşük soyutluk seviyesine oldukça yakın tutar kendini. Diğer yazılarında yüksek derecedeki soyutlukta teorik kaynakça (reference) zemini yaratmaya çalışır. Bu kaynakça zeminlerinden birisi de “Liminality”dir.⁵² 1964'te, Turner, ritüel araştırmacılarının dikkatlerini orta-geçiş (mid-transition) süreci ve olgusuna dikkat etmeye davet ederek, makalelerinden birini tamamlamıştır. Buna göre, biz yapısal gerçeğe tekrar giriş yapmadan önce, tam bilincimizi kaybederken bizi kültür bloklarıyla karşı karşıya bırakan, işte budur.⁵³ İyi bir araştırmacı olarak kendi davetinin ilk takipçisi kendisi olmuştur⁵⁴ ve kabile toplumlarında tarihi bir durum olan “ergenlik ritini” takip eden “hac” fikrini son zamanlarda daha da geliştirmiştir.⁵⁵ Bu gelişmede beni etkile-

yen şey, geçiş rolleri karakterlendirmesini (characterization), neyin bu kadar çabuk şekilde toplum karakterlendirmesine dönüştürmeye başladığıdır. Toplumun sadece insan topluluğu olarak ele alınması bazen yanlış olabilir, fakat Turner, bunu büyük bir denge ve sosyal değer olarak görür.

Benim söylemek istediğim; Turner'in orta-geçiş (mid-transition) süreci, başkaları tarafından da ele alınabilir, ama daha önemli olanı, Turner'in bir ara keşfettiği fakat şimdi onun yerine “liminal toplum” teriminin geçmeye başladığı, bir çeşit güvenlik valfi ya da hiyerarşik toplum yapısına sıkı sıkıya bağlı klanların alternatif yolu olan “liminal kişi” terimidir. Henüz Turner'in davetinden haberim yokken, 1963 ve 1964'te basılan çalışmamda, Ingrian gelini ve Karelina'da ölmüş birisinin liminal rollerini araştırmıştım.⁵⁶ Bu araştırmamın sonucunu, bu çalışmamdaki konunun sınırlı olması sebebiyle burada yazamayacağım, fakat şunu söyleyebilirim; benim test sonuçlarımı, Turner'in “The Ritual Process.../Ritüellerin Süreci” adlı kitabının 106. sayfasında bahsedilen, “liminality kriterleri” ile karşılaştırdığımız zaman, Turner'in listelediği 26 kriterden hemen hemen yarısının, gelinin ve ölmüş insanın rollerine uygulanabileceğini görürüz. Ne yazık ki, sanırım, Turner liminality kriterleri üzerine sistematik bir yorum yapamamıştır. Turner'in “communitos” fikrini konuşmaya değer bulmama rağmen, geçiş rollerinin büyük çoğunluğunun sadece kişilerden ve onların geçiş rollerinden analiz edilebileceği düşüncesindeyim. O zaman, ritlerde gerçekleştirilen normal ötesi (supranormal) canlılarla, diğer kişi ve gruplarla, sosyal ilişkiler kendi rolleriyle ilişkilendirilmedir. Turner “yapı” ve “sosyal yapı” ile bilinçsizlik kategorilerinin yapısı olan Lévi Straussian'ı kastetmez, fakat Ro-

bert Merton'un yaptığı tanım şöyledir; bilinçli olarak organize edilmiş ve toplumda düzenli şekilde işleyen ve kanuni ve politik normlara ve yaptırımlara sıkı sıkıya bağlı rol grupları, statü grupları ve statü silsilesi düzenlemeleridir. Bunu duymak hoştur. Fakat, liminal ritleri ve toplulukları yapısal olmayan ya da rol grubu, statü grubu vb. kavramların dışında sayarak açıklamaya çalışmak boşuna olurdu diye düşünüyorum.

Bu aşamada "communitos"un sosyolojide ya da karşılaştırmalı dinde köklü bir değişiklik yapabileceğini sanmıyorum.

2. Takvimsel Ritlerde Statünün Tersine Çevrilmesi

Kölelerin efendi olduğu, on iki günlük Babylonion "akitu" bayramında ve kölelerin serbest kaldığı, Roma "Saturnalia", rollerin değiştiği ve sosyal düzenin artık olmadığı ve dünyanın altüst olduğu kaos dönemlerinin en iyi bilinen örnekleridir. Bu düzensizlik, birden, sonra erdirilmiştir; daha sonra, sosyal düzen eskisinden daha katı olmuştur. Avrupa'nın, Finlandiya'yı da içine alan bazı bölümlerinde, erkeklerin kızlar gibi giyindiği, kızların erkekler gibi giyindiği grup olarak evden eve dolaşıldığı ve büyük konukseverlik gördükleri 'maskeli törenler' hâlâ sürdürülmektedir. İnsanlar, maskeli insanları, komik giysilerinin içinde tanımaya çalışırlar. Tören değişik gelenek bölgelerinde, değişik günlerde meydana gelir, fakat ritüellerle alakası yıl dönümlerinde ortaya çıkar. Turner, dünyanın değişik yerlerinde, değişik durumlarda bulunan, bu rit çeşidiyle uğraşmıştır. O, bunları "rol değişimi törenleri" olarak adlandırır ve onlar hakkında söyleyecek birçok şeyi vardır. Burada bunlara girmek niyetinde değilim.

Bunun yerine, yakın bir gelecekte Helligtrekongsklub pa Agers Socialt,

statistikt og strukturellt adlı kitabını yayınlayacak olan Danimarkalı bir araştırmacıdan bahsetmek istiyorum. Carsten Bregenhøj, kitabında, Danimarka ada toplumunda maskeli tören ve onun yapısını araştırır. Fazla detaya girmeden yazarın izniyle, Leach'in Zaman ve Yanlış Burunlar adlı makalesindeki sisteme dayandırılarak basılmış sistemi sunmak istiyorum.

Bregenhøj, Geçiş ritlerinin analitik modelinin takvimsel geleneklere aktarılabilirliğini öne sürer. Sembolik ölüm, maske takma, insanı, kurallara bağlı günlük yaşamdan, alternatif hayatı ve sonsuzluğu sunan kutsal festivallere transfer eder. Rol değişimi bu transferin dış belirtileridir. Günlük yaşamdan ayrılma, kişinin normalde günlük yapması gereken işleri yapmamasını mümkün kılar; O, her günkü "ben" (self) yeniden doğduğu zaman ölen, bir başka insana (gerçek ben'e) dönüşür. Yine de deneyim negatif değildir; bu işlem insanda arınmayı sağlar, ve hayata yeniden dönen insan "yeni bir insan" olur; bu ritüel kişinin bilinçlenmesinde katalizör görevi yapar.

3. Kriz Ritlerinde Rol Alım Sırası

Uygulama sürecindeki zorluklar, Sibiryalı şamanın durumundaki davranışlarıyla ilgili 500 kitap ve makale ile açıklığa kavuşturulabilir. Fakat bunların içinde yeterli derecede detay veren 30 tanesi süreç analizlerinde başlıca materyal olarak kabul edilebilir. Bunu benim öğrencilerimden biri olan ve doktora tezini, Şamanistik Seansların ve Sibiryada Rol Değişiminde Şamanların Teknikleri üzerine yapan Mrs. Anna Leena Kuusi ortaya çıkarmıştır. Bu konuyu önerdim çünkü, şamanizmin genel olgusu çalışmalarda tekrar tekrar sunuldu, fakat hiç kimse, Sibiry materyaliyle

ilgilenildiği kadar, ritleri bir bütünlük içinde analiz etmeye ilgi göstermedi.

Uzun zaman önce, şamanistik tedavi yöntemleriyle ilgilenmişim, fakat 1969'da rol teorisini şamanistik tedavi sürecine uygulayarak bazı yapısal özellikleri ortaya çıkarabileceğimi fakat diğer taraftan bir çok konunun bilinmez olarak kalacağını anladım. Doğrulanmaya bekleyen aşağıdaki hipotezlerle ilgilendim; her seansta şaman, kendi üyeliğe kabul görüntüsünden (vision) belli başlı özellikleri tekrar eder.

Şamanların rol alımıyla ilgili bir makale yayınladım ve içinde Waldemar Jochelson'un, tedavi sürecindeki Yukaghir şamanının davranışlarını anlatan tanımlarından birini analiz ettim. Ardından yapısal analizi değişik bir ortamda ayrıntılı biçimde açıkladım.

Seansın yapısı aşağıdaki gibidir; 1. Seyircinin hazırlanması 2. Şamanın hazırlanması. 3. Yardımcı ruhlara yalvarma. 4. Hastalığın sebebini söyleme. 5. Yardımcı ruhların nefesle içeri çekilmesi ve onlar tarafından sahip olunma. 6. Rollerin değişimi ve ilk diyalog; Şaman baş yardımcı ruh haline gelir ve şamanın yardımcısı şaman haline gelir. 7. Hastalığın sebebine saldırı. 8. Rollerin değişimi ve ikinci diyalog; Şaman hastalığın kötü ruhu haline gelir ve yardımcısı ve akrabaları = seyirci 9. Hastalığın ruhunun yok edilmesi. 10. Şaman rolüne dönüş. 11. Yardımcı ruhların yok edilmesi ve 12. Şamanın rolünün yok edilmesi.

Diğer gözlemler; genel yapı, müziksel kreşendo (1-7) ve dekresendo (8-12) terimleriyle açıklanabilir. En önemli nokta hastalığın sebebine saldırıdır. İlk başlarda hareket yavaş ve içe dönüktür, fakat aşama aşama hızlanır ve dramatik ve etkileyici duruma gelir. Şamanın duyguyu yoğunluğu tekniğinin (ectasy technique) en önemli bölümü rol alımından oluşur; ilk olarak kendi rolünü gerçek-

leştirir, sonra baş yardımcı ruhu, ilk rol değişiminin meydana geldiği hastalığın sebebini gerçekleştirir. Bunu, ana yardımcı ruhun gerçekleştirilmesi ve şamanın rolünün yardımcısına geçtiği bölümün gerçekleştirilmesi takip eder. Sonra hastalığın sebebiyle mücadele ve zafer ve yorulmaya sonuçlanan, hastalığın kötü ruhuyla (şeytanla) mücadele gelir. Aynı sırayı geriye doğru takip ederek normal ötesi roller ve ritüel roller yok olmaya başlar. Şaman, hastalığın kötü ruhu gibi davranır, seyirciler ona hitap ederler ve normal ötesi oluşumlar yok edildikten sonra baş yardımcı ruh yok edilir. Şaman bu arada kendi rolüne döner, seyircilerle birlikte kendini korur ve hastaya bakar. Son olarak şamanın rolü atılır (iyileşen kişi üstündeki ritüel giysilerini çıkarır ve gözleri dışarı çıkmış gibi davranır, birisi üstünde, birisi de altında iki kişinin kendisini korumasını söyler) Son olarak şaman kuş çığlığı atar ve son normal ötesi canlı gönderilir; şaman ağzını suyla durular. Seans biter.

Bu süreç analizinin hipotezleri aşağıdadır; şamanistik seansta değişik ritüel rollerinin gerçekleştirilme sırası, bir kültür içinde devam etmektedir, ve bir kuralı takip eder; rollerin yok edilmesi = rollerin geriye doğru gerçekleştirilmesi. Umarım bir gün Mrs. Anna Leena Kuusi ya da bir başkası bu varsayımı, kabul edecek, kabul etmeyecek ya da değiştirecektir.

NOTLAR

¹ Arnold van Gennep, *Les Rites de Passage*, Paris 1909.

² E. Durkheim, *Les formes elementaires ...*, Paris, 1912 (*Dini Hayatın İptidai Şekilleri*).

³ Henri Hubert and Marcell Mauss, "*Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*", 1897-1898.

⁴ W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889.

⁵ Krs, Henri A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, London, 1927; Max Glucman, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, 1962.

- ⁶ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London, 1922.
- ⁷ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour: archetypes et répétition*, Paris, 1949.
- ⁸ A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951.
- ⁹ Durkheim, age, s. 452.
- ¹⁰ Durkheim, age., s. 445
- ¹¹ Bkz. R. L. Sharp, "Notes on the Northeast Australian Totemism", in *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia*, Cambridge, Mass., 1943; krş. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Fransızcadan çeviri Chicago, 1966, s. 236-237.
- ¹² Gluckman, age., s. 7, 11.
- ¹³ Gluckman, age., s. 7.
- ¹⁴ Gluckman, age., s. 14.
- ¹⁵ Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 1949 ve genişletilmiş baskısı 1968.
- ¹⁶ George C. Homans, "Anxiety and Ritual: the Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown" *American Anthropologist* 43 (1941).
- ¹⁷ Barney G. Glaser and Anselm L. Strauss, *Status Passage. A Formal Theory*, Chicago, 1971.
- ¹⁸ G. A. Theodorson and A. G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*, London, 1969, s. 351.
- ¹⁹ Merton, age., s. 203.
- ²⁰ Theodorson and Theodorson, age., s. 351.
- ²¹ Gluckman, age., s. 30-31.
- ²² L. Honko, "Siirtymäritit" (Summary: On the Rites of Passage), *Sananjalka* 6 (Turku, 1964), s. 141.
- ²³ Agm., s. 142.
- ²⁴ Honko, agm. s. 128-129.
- ²⁵ Edmund R. Leach, *Rethinking Anthropology*, New York, 1961, s. 134-135.
- ²⁶ Durkheim, age., s. 347.
- ²⁷ Mischa Titiev, "A Fresh Approach to the Problem of Magic and Religion", *Southwestern Journal of Anthropology* 16 (1960), s. 294.
- ²⁸ Honko, *Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*, (FF Communications 178), Helsinki, 1959, s. 202-209; krş. Honko, "Varhaiskantaiset taudinselytykset ja parantamisnäytelmä", *Tietolipas* 17 (Forssa, 1960) and "On the Effectivity of Folk-Medicine" *Arv, Journal of Scandinavian Folk-lore* 18-19 (Uppsala, 1963).
- ²⁹ Honko, *Geisterglaube in Ingermanland I* (FF Communications 185), Helsinki, 1962, s. 210 vd.
- ³⁰ L. Honko, *Maailmanjärjestyksen palauttamisen aate parannusriiteissa* (Summary: The Idea of the Restoration of the Cosmic System in Healing Rites), Verba docent, Helsinki, 1959.
- ³¹ Honko, *Geisterglaube ...*, s. 91 ve "Memorates and the Study of Folk Beliefs", *Journal of the Folklore Institute*:1-2 (Bloomington, 1964).
- ³² E. D. Chapple and C. S. Coon, *Principles of Anthropology*, New York, 1947, s. 398-401, 484-528.
- ³³ E. D. Chapple and C. S. Coon, age., s. 462.
- ³⁴ Titiev, age., s. 298. Ayrıca bkz. *Temenos* 11 (1976) s. 61-77'deki makelem.
- ³⁵ Edward Norbeck, *Religion in Primitive Society*, New York, 1961, s. 138-168.
- ³⁶ Annemarie de Waal Malefijt, *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*, New York, 1968, s. 189.
- ³⁷ Glaser and Strauss, age., s. 1-4.
- ³⁸ Eliade, *Birth ...*, s. 1-3.
- ³⁹ Frank W. Young, *Initiation Ceremonies, A Cross-cultural Study of Status Dramatization*, Indianapolis, New York, Kansas City, 1965.
- ⁴⁰ Victor W. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, New York, 1967, s. 9.
- ⁴¹ John Middleton and E. H. Winter (eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London, 1963.
- ⁴² V. W. Turner, "Betwix and Between, the Liminal Period in Rites de Passage", *The Proceedings of the American Ethnological Society*, 1964.
- ⁴³ Bkz. 40 nolu dipnot.
- ⁴⁴ Aynı eser, s. 112-113.
- ⁴⁵ Merton, age., s. 104-108.
- ⁴⁶ Melford E. Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation", *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (A. S. A. Monographs 3), ed. By M. Banton, London, 1966, s. 109.
- ⁴⁷ J. Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion*, London, 1970, s. 88-98.
- ⁴⁸ Juha Pentikainen, "Perinne- ja uskontoantropologisen syvatutkimuksen menetelmästä" (Summary: On the Method of Tradition and religious-anthropological dept research), *Sananjalka* 12, Turku 1970, s. 72-119.
- ⁴⁹ Roy A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven London, 1967, s. 1-7.
- ⁵⁰ Turner, *The Forest of Symbols ...*, age., s. 151-279.
- ⁵¹ Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, London, 1969, s. 10-43.
- ⁵² Age., s. 94-130.
- ⁵³ Turner, "Betwixt and Between, ..., age. s. 110.
- ⁵⁴ Özellikle *The Ritual Process ... adlı eserde.*
- ⁵⁵ Turner, "The Center Out There: Pilgrim's Goal", *History of Religions* 12/3, Chicago, 1973, s. 204.
- ⁵⁶ Honko, "Itkuvirsirunous", *Suomen kirjallisuus I* (Keuruu, 1963), (In English in *Studia Fennica* 17, 1974, pp. 9-61).