

## DİNSEL MIT-RİTÜEL KURAM

Yazan: Robert A. SEGAL  
Çeviren: Naim ATABAĞSOY\*

*Mit-ritüel kuramına göre din, ilkel bilimdir: mit ve ritüelin birbiriyle etkileşim hâlinde işlev görmesi yoluyla esası oluşturulan din, dünyayı sihirli bir şekilde kendi lehine kullanır. Dinle ilgili daha birçok teori, mit ve ritüelin birbiriyle ilişkisi ve fonksiyonu hakkında alternatif görüşler sunar. Mit-ritüel kuramı, hatalı görülse bile, dinsel bakış açılarını öne çıkarması bakımından değerlidir. Çünkü aksi durumda, bu bakış açıları görmezden gelinmiş olacaktır. Benzer biçimde, bu kuramın alternatiflerinin bir taslağını sunmak da, gözden kaçırılma tehlikesi bulunan diğer dinsel bakış açılarını ortaya çıkarır.*

Din üzerine yürütülen toplumbilimsel çalışmalarda genel bir varsayım, din hakkındaki kuramların doğru oldukları müddetçe kullanışlı olarak kabul edilmeleridir. Din hakkındaki çoğu klasik ve modern toplumbilimsel kuram, bu türden kuramların en iyi ihtimalle tartışılabilir olduğunu, en kötü ihtimalle de hatalı olduğunu kanıtlandı için, sıklıkla değersiz olarak görülür ve reddedilir. Buna rağmen, hatalı olduğu zaman bile bu kuramlar fikir verici olmaları bakımından değerlidir. Diğer durumda görmezden gelinebilecek olan dinsel bakış açılarına dikkat çekerler. Örneğin Freud'un kuramı, cinselliğin dindeki yerini belirtmede aşırıya kaçmış olsun ya da olmasın, en azından cinsellikle din arasında bir

bağlantı olduğunu öne sürmektedir. Freud'un söz konusu bağlantı üzerine getirdiği yorumlar yerinde olsun ya da olmasın, en azından bu bağlantı hakkında bir şekilde yorum getirilmesine öncülük eder.

Dinsel mit ritüel kuram da aynı şekilde kullanışlıdır. İlk olarak, detaylarıyla ortaya konulacak olan kuram, dindeki mit ve ritüellerin her ikisinin de önemli olduğunu ileri sürer. Her ikisine, özellikle de ritüele karşı duran modern şüphecilik, özellikle de modern inanışlar, muhtemelen onlara gereken önemi vermemektedir. Bununla birlikte, mit ve ritüeli dinin odak noktası yaparak ve ritüelleri en az mitler kadar önemli sayarak –ilkel inançlarda olduğu kadar modern inanışlarda da her ikisinin durumu hakkında yeniden düşünmeye zorlar.

İkincisi, mit-ritüel kuram, dindeki inançlar ve pratikler arasında bir ayrım olduğu yönündeki alışlagelmış varsayıma karşı çıkar. Kuram, mitleri ritüellerle birleştirerek, eldeki verilerle bir tahmin yürütmek yoluyla, inanışlar ve pratiklerin ayrık olmaktan çok bütünleşik olduğunu öne sürer. İnanç, pratiğe yol açan bir unsur olmaktan çok, pratiğin bir parçası olur.

Üçüncü olarak, mit-ritüel kuramı, din ve bilim arasındaki ilişkiyi yeniden sorgular. Eğer on dokuzuncu yüzyıl din ve bilim arasında bir çatışmaya şahit olduysa, yirminci yüzyılın da bu ikisi arasında bir uzlaşmaya tanık olduğu

\* Bilkent Üniversitesi, Türk Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi

söylenbilir. Din ve bilim, geniş kapsamda vurgulandığı üzere, tutarlıdır – fakat mutabık oldukları için değil; paralel ilerledikleri için. Sıklıkla belirtildiği gibi, bilim dünyayı fiziksel olarak açıklarken, din, yaşamın anlamını vermeye yöneliktir. Mirt-ritüel kuramı da dini bilim gibi sunarak din ve bilimin aslında birbiriyle çekişebileceğini öne sürer.

Mit-ritüel kuramının ne olduğunu ifade etmeye başlamanın belki de en güzel yolu onun din çerçevesindeki bilimsel nitelikli yanını tanımlamaktır. Elimizde din hakkında, bilimsel niteliğe sahip iki kuram vardır. Diğerine oranla daha fazla bilinen zihinsel kuram, dini fiziksel dünyanın açıklaması olarak düşünür. Daha az bilinen mit-ritüel kuramı ise dini, fiziksel dünyayı kontrol altına almanın sihirli bir yolu olarak ele alır. Diğer kuramlar dinin, bilimde olduğu gibi, inanç sahipleri için bilinçli olarak işlediğini kabul eder. Fakat onlar bilimden farklı olarak kendilerini dinin sunduğu bilinçdışı sosyal, psikolojik, antropolojik fonksiyonlarla ilişkilendirir. Hem zihinsel kuram hem de mit-ritüel kuramı ilkel din üzerinde yoğunlaşırlar, bununla birlikte her ikisi de modern dini ilkelin cansız bir varyantı olarak kabul eder. Ardından, vârisi modern bilim olan dini genel olarak tanımlamaya girişirler, ki bu vâset bilimin dinle aynı işlevlere hizmet etmesinden ileri gelir. Her iki kuram için de din ilkel bilimdir. Din ve bilim arasındaki temel farklılık – ister dünyayı açıklamak ister onu kontrol etmek açısından olsun- bilim doğrulanabilir iken din için bunun söz konusu olmasıdır.

Her iki kuram da din ve bilimi birbirine benzer buluyorlarsa da bunların din (dolayısıyla da bilim) anlayışı bir-

birinden keskin biçimde ayrılır. Zihinsel kuram dini bir açıklama; bütünüyle yansıtıcı, soyut, büyük bir fenomen, bilimsel kuramın modern bir mukabili olarak görür. Aristo için felsefede olduğu gibi din meraktan -birinin deneyimlerini açıklama arzusundan- kaynaklanır. Pratiklerden değil, neredeyse tümüyle inançlardan oluşur.

Öte yandan mit-ritüel kuramı dini tereddütsüz olarak pratiğe dayalı, somut, -modern mukabili teknoloji olan dünyevi sayılabilecek bir kurum olarak görür. Din -şimdiye kadar saydıklarımız arasında hayatta kalmak için yiyecek bulmak ihtiyacına benzer şekilde- bu noktada gereklilikten doğar. Burada yapılan vurgu dinin söyledikleri üzerine değil doğurduğu sonuçlar üzerinedir. Yine de çok fazla göz ardı edilmeyen inançtan ziyade pratiklere ağırlık verilir. Pratikler de inançlar gibi zihinsel kurama dâhil edilir.

Zihinsel kuramının klasik savunucusu, antropolog Edward Tylor'dır. Tylor'a göre ilkel, dünyayı açıklama arzusu bakımından, zihinsel olarak modern insan kadar meraklıdır. Belirli iki gözlemi açıklamak için ilkel öncelikle, insanın ruha sahip olduğu ön görüşünden hareket eder ve ardından ruhu doğanın tüm varlıklarına isnat eder. Nihayetinde ruhlara kişilik vermiş olur, ruhlar böylelikle tüm doğal fenomenleri kazanarak hayaletlere ya da tanrılara dönüşürler. En son olarak da ilkel, bunların davranışlarını açıklamak için mitleri icat eder. Sürecin ulaştığı – ve Tylor'ın dine denk tuttuğu – bu nokta animizmdir: fiziksel dünyanın kişileştirilmesine duyulan inanç. Kısacası din, toplumsal, psikolojik veya varoluşsal sorunlara değil, zorlu zihinsel meselelere cevaplar sunar.

Genel itibarıyla mit-ritüel kuramının klasik savunucusunun antropolog ve klasikçi James Frazer olduğuna inanılır. Ancak Frazer aslında mit-ritüel kuramı ve onun –ayrıca etkilendiği – Tylor’cu muhalifi arasında tutarsız bir yaklaşım sergilemektedir (Ackerman, 1975). Mit-ritüelci yaklaşımı ortaya koyan kuramcılar eleştirirken (1921: xxvii, 1. not) bunun karşılığında eleştirilere de maruz kalır. Bu kuramın en önde gelen temsilcileri Jane Harrison ve Samuel Hooke iken ortaya çıkan gruplardan başı çeken ikisi klasikçiler ve kaynağını İncil’den alanlardır. Bu ikisinin bakış açısı neredeyse birbirinin aynısıdır ve birlikte mit-ritüel kuramının en saf formunu oluştururlar.

Harrison ve Hooke, Tylor’a, “ilkel insanı ve ilkel dini aşırı mantıksallaştırma” üzerinden hücum ederek, kuramlarını onunkinin karşısına koyarlar. Hooke, antik Yakın Doğu’nun insanlarını referans göstermek yoluyla, onların “dünyaya ilişkin genel sorularla değil gündelik yaşamın belli başlı pratikleriyle ve zorlu problemleriyle meşgul olduklarını” dile getirir. Geçim yolunu sağlamak ve bu yolları korumak gibi temel sorunlar mevcuttu; Güneş’in ve Ay’ın görevlerini yerine getirmeyi sürdürmesi ve Nil’deki su yükselmesinin düzenli olarak gerçekleşmesi. Mısır ve Mezopotamya’nın erken dönem sakinleri bu ihtiyaçları karşılamak için belirli bir amaca yönelik olarak belli başlı gelenekleri yerleştirdiler” (1933: 2 – 3). Bu eylemler de elbette ritüellerdi. Hooke’un antik Yakın Doğu için söyledikleriyle Harrison’un antik Yunan hakkında söyledikleri örtüşür ve mit-ritüelcilerin bütün coğrafyalarda yaşayan ilkel insanlar için müşterek olarak söyledikleri de budur: Ritüeller, doğanın başka bir biçimde kontrol edi-

lemeyen güçlerini kontrol etme yolları olarak ortaya çıkar. Ritüellerde arzu edilen sonuç davranışlarla temsil edilir ve bu yolla da bir etki yaratıldığına inanılır. Ritüel, Frazer’ın “Benzerlik Yasası” adını verdiği bir esas üzerinde işler: Benzetme gayreti, yöneldiği benzerliği doğurur; bir başka deyişle, bir eylemin taklidinin, o eylemin gerçekleşmesine yol açtığı inancı. Ritüel, doğayı doğrudan yönlendirmez; ritüel doğayı yönlendiren tanrılara yöneliktir. İnsanlar tanrının bir parçası olarak rol oynarlar ve sihirli bir şekilde tanrıları o eylemi gerçekleştirmeye sevk eden bir taklit etme işine girerler.

Ritüelin esası, ölü olanın ya da bitki örtüsünün yeniden canlanışının mizansenisi, yeni yılda ağaç dikerek uygulanır. Çünkü tanrılar doğayı kontrol etmektedirler; ritüel, panteonun en büyük tanrısı olan bitki örtüsü tanrısının ölümü ve yeniden doğumu mitine tekabül eder. Mit ve dolayısıyla da ritüel, tanrının mükemmel yenilenişinin güce kavuşmasıyla ve onun bitki örtüsü tanrıçasıyla evlenişiyle birlikte doruğa ulaşır. Onların birleşmeleri – tanrının tohumlarını tanrıçaya bırakması – tohumun toprağa bırakılışına tekabül eder.

Tabiatıyla, tüm mit-ritüelciler, mit ve ritüel arasında bir tür ilişkinin var olduğunu öngörürler. Yalnızca bunun nasıl bir ilişki olduğu konusunda farklı bakış açılarına sahiptirler. William Robertson Smith’e göre mit, ritüelin bir açıklamasıdır ve ritüelin sihirli anlamı unutulduktan sonra ortaya çıkar. Harrison ve Hooke için ise mit, ritüelin betiğidir ve onunla birlikte ortaya çıkar: “Mitin birinci anlamı,” der Harrison, “gerçekleştirilen ayinin, yapılan şeyin sözlü bağdaşığıdır...” (1927: 328). Mite ilişkin olan ezberin

aktarılması, ritüelin gerçekleştirilmesi kadar büyü bir güce sahiptir: Harrison, “ritüelle birlikte ve onun temel bir parçası olarak her zaman, ana hatları ritüelde ortaya çıkan bir hikâye ezberi bulunur. Mit kısaca budur ve mitin tekrar edilmesi ritüelin gerçekleştirilmesiyle eşit etkiye sahiptir” (1935: v).

Harrison ve Hooke, mitin bir açıklama olduğunu kesin bir tutumla reddederken, bir yandan da Smith’e göre bir başlangıç noktası olan mitin bir açıklama olabileceğini kabul ederler. Ancak onlara göre, mit yalnızca sihir unsuru ortadan kalktığında açıklayıcı olabilir. Bu dönüşümle ilgili olarak Hooke şunları dile getirmekle yetinir: “Zaman içinde ayrılmış ve çok geniş bir yelpazede edebî, sanatsal ve dinî formların oluşmasına olanak tanımış olsalar da, başlangıçta yapılan ve söylenen şeyler ayrılmaz biçimde birleşti” (1935: v-vi). Harrison, ilkel insanın son kertede, ritüelin yararlılığına yönelmesiyle itikadını yitirdiği, ancak buna rağmen pratiklerini sürdürdüğü görüşünü ortaya atar. Ritüelin gerçekleştirilme nedenine aradığı yanıtı mitte bulur: “Ritüeli başlatan güçlü duygu kayboldu, ama buna rağmen anlamını yitirmiş görünen gelenek tarafından kutsandı. Gerekli olan sebep mitte arandı ve mit, etiyolojik (nedenbilimsel) bir konumda görüldü” (1927: 16).

Hooke’a göre, mitin etiyolojik ya da açıklayıcı fonksiyonu neredeyse önemsizdir: “...Karakter olarak sihirli ve erken dönem bir toplumun belli temel ihtiyaçlarına yönelik olan ritüelden ayıramayacağımız ritüel-mit, ... hiçbir sihirli etkisi olmayan ve meraktan öte temel bir ihtiyacı karşılamayacağı anlaşılan etiyolojik mitem daha eskidir” (1956: 43). Harrison’a göre, etiyolojik fonksiyon bir durumda he-

men hemen köksüzleşir: ‘Koureteliler, çocuk büyütme için her yıl düzenli olarak devreye soktukları [ritüele dayalı] güçlerini kullanırken itikatlarını yitirdiklerinde, mitlerini sözle icra etmeyi sürdürdüler, ancak aslında onu geçmişte bıraktılar ve inancın çürüdüğünü belirten açıklayıcı bir bağlacı pratiklerine yerleştirdiler” (1927: 330).

Harrison ve Hooke’un dine bakış açılarıyla Tylor’un bakış açısı arasındaki fark daha katı olamazdı. Tylor’a göre din ilkel insana, hem de takdire şayan bir şekilde ve sadece bir açıklama olarak hizmet ederken, Harrison ve Hooke’a göre din asıl önemini bir açıklama olduğunda yitirmiştir.

Mit-ritüel kuramına yönelik eleştiriler iki grupta toplanır: kuramın belli dinlere uygulanışını eleştirenler ve kuramın kendisini eleştirenler.<sup>1</sup> Bu inceleme için pek de önemli durmayan ilk türden eleştiriler, söz konusu kuramın antik Yunan veya eski Yahudiliğe uyduğunu kabul etmemeye yöneliktir. İkinci türden eleştiriler, mit ve ritüellerin yalnızca birbiriyle ilişki içinde var olabileceğini ve öncelikli fonksiyonlarının sihirle ilişkili olduğunu reddeden görüşleri içerir. Bu genel görüşe göre sayısız mit ve ritüel birbirinden bağımsız olarak mevcutturlar ve –tek başlarına yahut birlikte– sihir işlevinden daha fazlasını görürler. Bu bakış açısında sihri, mit ve ritüelin önünde tutan bir tavır vardır, eleştirmenler bu doğrultuda ilkel bilimden ziyade din kavramına ağırlık verirler.

Mit-ritüel kuramının yazgısı karmaşık bir hâl almış vaziyettedir. Bir taraftan çeşitli din kuramcıları onu benimseyip kullanırken, edebiyat eleştirmenleri de bu kuramı birtakım seküler çalışmalara uygulamış, bu gibi çok sayıda eleştirmen, kuramı, mitlerin

doğal uzantılarının ritüellere bağlandığı şeklindeki görüşlere yer verecek şekilde yorumlamıştır.<sup>2</sup> Öte yandan ise çoğu din kuramcısı bu kuramı, belirtilen nedenlerin biri ya da birkaçından ötürü reddetmişlerdir. Hatta bu kuramı kabul edenler onu kendi şemalarında neredeyse önemsiz bir konuma yerleştirmişlerdir. Gelgelelim mit-ritüel kuramını reddedenlerin bir kısmı, mit ve ritüel arasındaki sihirle ilişkili olmayan bağlantılara asla vurgu yapmamışlardır. Diğerleri mit ve ritüeller tarafından ayrı ayrı ortaya konulan paralel işlevler üzerinde durmuşlardır. Yine de bu gruba girenler mit ve ritüeller üzerinde ayrı ayrı yoğunlaşmışlardır.

Mit-ritüel kuramının akıbetini tanımlamak kuramın kendisini tanımlamak kadar yararlı olacaktır. Kuramın, dinin çeşitli görünümünü aydınlattığı noktada, mit ve ritüelleri ele alan din kuramlarının çeşitli tezahürlerinin aydınlatılması sonucu ortaya çıkacak veriler de gündeme gelir.

Öncelikli olarak belirtmek gerekir ki mit ve ritüel kavramları, din kuramlarının içeriğinde bulunan dine ilişkin kavramları açıklamaktadır. Zira bütün dinsel kuramların esasını oluşturan temel bir din kavramı mevcuttur – söz gelimi, doğada akılsal olan ya da olmayan, rasyonel ya da irrasyonel, manevi ya da pratiğe dönük, yararlı ya da zararlı, özel veya genel, doğru veya yanlış. Çünkü mit ve ritüele ilişkin görüşler, açığa vurdukları dinî görüşleri belli bir uca taşıma eğilimindedirler. Bu görüşleri olabilecek en açık şekilde ortaya koyarlar.

İkinci olarak, mit ve ritüel kuramları dinsel kuramların karşılaştırılmasını kolaylaştırıcı rol oynarlar. Zira kuramlar aynı dinsel fenomenleri yal-

nızca farklı şekillerde açıklamakla kalmaz, farklı fenomenleri de açığa çıkarırlar. Bu durumda açıklama işi çoğu kez güçleşir. Mit ve ritüel kuramları aynı fenomenler üzerinde yoğunlaşır ve böylece, tüm kuramlar mit ve ritüellerin ikisiyle birden ilgilenmiyor olsa bile –ki bu kendi başına yol gösterici bir yoksunluktur–, daha açık kıyaslamalara olanak tanırırlar.

Üçüncü olarak, mit ve ritüel kuramları, her kuram için geçerli olmak üzere, dinin önemli ölçüde bütünleşik bir fenomene tekabül ettiği görüşünü içerirler. Zira kuramlar dinin geniş ölçekte çeşitliliğe sahip olduğu yolunda bir bakış açısına sahiptirler – söz gelimi, Glock ve Stark'ın dini deneysel, törensel, ideolojik, entelektüel ve mantıksal olmak üzere çeşitli boyutlar çerçevesinde ele alan bakış açıları (1976: 18–38). Kuramlar, törensel boyutu diğerlerinden ayırmak yerine deneysel, ideolojik, entelektüel ve mantıksal olarak yorumlar. Benzer şekilde, miti de yalnızca entelektüel olarak değil deneysel, mantıksal ve hepsinden öte törensel olarak yorumlar. Birçok boyutu ortaya çıkarmak yerine, her kuram için dinin bir boyutu gündeme gelir. Bu boyut, dinin değişik görünüm alan ifade biçimlerini şekillendiren bir unsurdur.

Din kuramcılarının önde gelenleri arasında, mit ve ritüel konularına en çok eğilenler Emile Durkheim, Bronislaw Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown, Mary Douglas ve Claude Levi-Strauss'tur. Buna karşılık olarak, Max Weber, Talcott Parsons, Robert Bellah, Peter Berger, E. E. Evans-Pritchard ve Clifford Geertz gibi kuramcılar, mit ve ritüeli ayrı ayrı ele almak yerine her ikisini de birlikte değerlendiren bakış açılarıyla dine yönelik analizlerini

gerçekleştirirler. Bu isimlerin din hakkında söyledikleri son kertede mit ve ritüele uygulanır, ancak onlar mit veya ritüel kuramcıları değil, genel itibarıyla din kuramcılarıdır.

Harrison ve Hooke'tan önce, Robertson Smith'ten sonra meseleye değinen Durkheim, mitin, ritüeli takiben ortaya çıktığını şu şekilde açıklar: “İlke olarak tapınma (ritüel), inanışlardan kaynaklanır, ancak buna rağmen onu aşar; mit, dinsel törene zemin hazırlamak üzere çoğunlukla –özellikle de amacı ortadan kalkmışsa– bu törenden sonra şekillenir” (1965: 121). Dolayısıyla, eğer mit ritüele bağlı olarak ortaya çıkmışsa buna karşılık olarak ritüel, genel dinî inanışlara bağlı demektir. Durkheim bu inanışları oldukça kafa karıştırıcı bir şekilde “mitoloji” olarak adlandırır: “Ancak bir topluluğa ait mitoloji, o toplumdaki yaygın inanışlar sistemini meydana getirir... Dolayısıyla dinsel tören, hafızadan silinip gitmeleri ihtimali doğrultusunda, yalnızca bu inanışların varlığını sürdürmesine hizmet edebilir...” (1965: 419–220).

Durkheim'in ritüeli inanca bağlı görmesi onu bir mit-ritüelci olarak yetersiz yapmaz. Zira hiçbir mit-ritüelci, ritüelin, öngörülen etkisini açıklayan bazı inançları gerektirdiğini reddetmez ve reddedemez. Onun bakış açısını yetersiz kılan nokta, mitlerin ritüellerden bağımsız olarak var olduğunu düşünmesidir. Kendisinin de belirttiği üzere “mit çoğunlukla”, her zaman değil, “dinsel törenden sonra biçimlenir...” (1965: 121). Benzer şekilde Durkheim, ritüelleri de mitlerden ayrı olarak değerlendirmektedir.

Mit ve ritüel arasındaki ilişkinin mahiyeti ne olursa olsun, Durkheim'a göre ritüel maddenin çok daha önemli

bir yerde durur. Onun düşüncesine göre dinin merkezinde tanrıya yönelik inanç değil tanrıyı deneyimleme bulunur ve bu deneyim, toplumun bireyleri ritüeli gerçekleştirmek üzere bir araya geldiğinde ortaya çıkar. “Esasen, dinî pratikleri gerçekleştiren herhangi bir kimse çok iyi bilir ki haz, iç huzuru, sükûnet, şevk gibi etkilere olanak tanıyan, ibadetin kendisidir. Bu tür duygusal etkiler, inanan kimse için inançlarının deneysel kanıtıdır. İbadeți, pratikte itaati ifade etme olanağı tanıyan sembollerden oluşmuş bir sistemden ibaret olarak nitelendirmek yanlış olur; çünkü ibadet, periyodik olarak bir yeniden yaratma süreci içinde bulunan yöntemlerin toplamıdır” (1965: 464).

Dahası, tanrıyı deneyimlemek, “toplumun üyelerini” o tanrıya atfedilen sayısız toplumsal yasaya itaat etmek konusunda teşviğe hizmet eder. Durkheim'e göre dinin işlevi, tam da topluma bağlılığı korumak noktasında kendini gösterir. Harrison ve Hooke'a göre ise din kesinlikle toplumsal bir fenomendir, ancak işlevi toplumsal değil büyüdür: yani din, toplumun varlığını sürdürmesi buna bağlı olsa da, topluma duyulan bağlılığa değil (söz gelimi bir çiftçinin) ekinleri koruma güdüsüne hizmet eder. Diğer taraftan, Durkheim'a göre din, büyü yoluyla doğanın yönlendirilmesi için kullanılabilir – bu aşamada büyü ve din arasındaki ayrım, farklı zeminlerdedir–, ancak onun nihai işlevi toplumsaldır.

Bu konudaki bakış açıları farklı olsa da hem Durkheim hem de Harrison ve Hooke, dini, temelde kullanışlılık açısından değerlendirirler. Üçüne göre de din, öncelikle eşyayı açıklamaya değil *etkilemeye* hizmet eder. Nitekim Durkheim, Tylor'un dine ilişkin bakış açısını, Harrison ve Hooke kadar

katı biçimde eleştirir: “Dini rasyonel çerçevede açıklamaya girişen kuramcılar genel itibarıyla, onu her şeyden önce bir düşünceler sistemi olarak değerlendirdiler... Ancak inananlar... bu türden bir değerlendirmenin karşısında yer alırlar... Tanrısıyla iletişime geçen bir mümin, salt inançsızların göremediği gerçeklere ulaşan biri değildir; inancıyla birlikte o daha *güçlü* bir insan olur. Sahip olduğu inançla, yaşam mücadelesini sürdürmek veya bu mücadeleyi kazanmak için ihtiyacı olan güce kavuştuğunu hisseder” (1965: 463–464). Gücün getirdiği bu coşkulu durumu sağlayan da ritüeldir.

Durkheim’den on yıl kadar sonra aynı konu üzerinde düşüncelerini dile getiren Malinowski de Tylor’un din hakkındaki zihinselci bakış açısına karşı çıkar: “Tylor’un ilkel dine ilişkin bakış açısı önemli bir yerde durmasına rağmen oldukça dar bir çerçevede sunulmuş, din üzerinde derinlikli olarak düşünen, rasyonel bir erken dönem insanı portresi yaratmıştır” (1948:2). Harrison ve Hooke’a göre dinin işlevi sihirselsel, Durkheim’a göre toplumsalsel, Malinowski dini hem psikolojik hem de toplumsal açıdan işlevsel görür.

Durkheim miti ritüelden daha önemsiz olarak değerlendirir, Harrison ve Hooke içinse mit ritüel kadar önemlidir. Malinowski bu görüşlerin dışına çıkarak mitin ritüelden daha önemli bir konumda durduğunu ileri sürer. Malinowski mitin hangi fenomeni doğrulamaya hizmet ettiğini şöyle açıklar: “Dinî bir tören, bir seremoni veya toplumsal/ahlaki bir kuralın haklı gösterilmesi gerektiğinde, eskinin, verili gerçekliğin ve kutsiyetin salahiyeti söz konusu olduğunda mit devreye girer” (1948: 84–85). Mit, çeşitli türler-

deki fenomenleri temellendirir. Bu fenomenler doğa olayları ve felâketlerin yanı sıra, söz gelimi, akrabalık ilişkilerini, inançları, ahlakı, sihir ve ritüelleri de içerir. Toplumun devamlılığı bu fenomenlerin sürekli kabulü veya uygulanışına bağlıdır. Bu bakımdan temellendirme işlevinin toplumsal olduğu kesinlikle söylenebilir.

Mit ayrıca, esas olarak bireysel düzeyde bulunan ve yalnızca şans eseri toplumsal hâle gelen fenomenleri temellendirir: ölüm, hastalık ve yaşamın daha küçük ölçülerde doğurduğu sıkıntılar. Bu fenomenler için sağlanan temellendirme, toplumdan ziyade bireye dönüktür ve dolayısıyla son kertede psikolojik bir mahiyet kazanır.

Mitin alakalı olduğu fenomen ne olursa olsun, tek ve sınırlı bir biçimde temellendirilir: yaşanan olaylar güzel olarak nitelendirilmez, ancak önlenemez olarak gösterilir. Mit, fenomenleri, tanrıların ya da insanların başlangıçtan beri yazılı olan eylemleri şeklinde tanımlayarak temellendirmiş olur: “Kısacası mitin işlevi, geleni güçlendirmek ve ona büyükçe bir değer ve prestij kazandırmaktır. Bunu yaparken mitleri ortaya çıkaran olayların doğaüstü gerçekliğini, yüceliğini ve iyiliğini bir kat daha artırır” (Malinowski, 1948: 122). Mit bu olayları uygun ya da yararlı olarak değil, değiştirilmez olarak açığa vurur. Söz gelimi mit, insan yaşamının sonluluğu hakkında şöyle der: “Sonsuz gençliğin özlem duyulan gücü ve yaşlanmadan, bozulmadan muaf olan genç kalma kudreti, belki de korunmaya ihtiyacı olan bir kadının veya bir çocuğun sebep olduğu küçük bir kazayla kaybolup gitti” (1948: 113–114). Mit, dünyayı rasyonelleştirmez. Yaşadığımız dünyayı, olabilecek en iyi ihtimaller sonucu

ortaya çıkmış olarak görmese de, esas aldığı ilksel olayların izinden giderek, tek mümkün sonuç olarak görür. Dolayısıyla dünyayı olduğu şekliyle kabullenme eğilimi gösterir. Mitin, bireye sunduğu önemli, ancak yine de kısıtlı olan teselliye rağmen, toplumda yaratmış olduğu bağlılık duygusu şu noktada daha önemlidir. Diğer taraftan ritüel, topluma nazaran birey bakımından daha önemlidir. Ritüeller, büyü ve din söz konusu olduğunda farklı bir işleyiş gösterirler, ancak her iki durumda da duygusal buhran anlarında baş gösterirler ve üzüntüyü hafifletmeye yararlar: “Başta gelen dinsel edimlerden biriyle başlayalım; ölüm töreni... İnsan **viactum**<sup>3</sup> ayininde olduğu kadar hiçbir noktada iman ve ritüelin avuntusuna ihtiyaç duymaz. Bu edimler ilkel insanın, üstesinden gelmekte medeni insan kadar zorlandığı kahredici korkuyu, iç kemirici şüphelyi yenmeye yöneliktir. İnsanın bu yaşamdan sonra başka bir yaşam olduğuna dair umudunu destekler, üstelik bu başka yaşam şimdikiinden daha kötü değildir; hatta daha iyidir. Ritüel, temsil ettiği inanç ile, ölmek üzere olan insanın ihtiyaç duyduğu ve yaşadığı bu en büyük çelişki içindeki en muazzam huzura tekabül eden hissi vaziyeti ifade eder. İnanıcı onaylama işleminde, olanca görkemiyile ciddi ritüellerin ağırlığı mevcuttur” (1948: 42).

Fonksiyonları farklı olsa da mit ve ritüel, ardışık bir işleyiş gösterirler. Malinowski ve Robertson Smith'e göre mit, ritüeli açıklamaya yarar. Bu doğrultuda Malinowski, görüşünü haklı çıkarmak adına Smith'in argümanını da aşarak şunları dile getirir: “İnanç olmaksızın ne büyüden, ne dinî törenden, ne de ritüelden bahsedilebilir. İnanç da mevcut örnek veriler etrafın-

da temellendirilir. Mit yalnızca ek bir bilginin yorumlanması değil, bir teminat, bir bildirge ve hatta ilişkili olduğu eylemler için kullanışlı bir kılavuz olduğundan, ortaya çıkan birleşim oldukça homojendir” (1948: 85).

Malinowski'nin, ritüeli mit tarafından açıklanan ve temellendirilen fenomenler arasında görmesi, onu yine de gerçek bir mit-ritüelci yapmaz. Zira –mitler olmaksızın ritüelden söz etmenin mümkün olmadığını göz önünde bulundursak bile– mitin, ritüel olmaksızın ortaya çıktığı koşullar mevcuttur ve mit sadece ritüeli değil, belirtildiği üzere, her türlü fenomeni temellendirmeye ve açıklamaya yarar. Dahası, mitin nihai işlevi sihirle ilişkili veyahut açıklayıcı değil, öncelikli olarak toplumsaldır (Bu toplumsal işlevin de mit-ritüel kuramıyla herhangi bir ilişkisi yoktur). Benzer şekilde, ritüelin nihai işlevi de sihirle ilişkili değildir. Öncelikli olarak psikolojik bir işlevi vardır ve yine bu nedenle mit-ritüel kuramıyla herhangi bir bağlantısı yoktur.

Gerçek bir mit-ritüelci olmasa da Malinowski, mit-ritüel kuramcılarının zihinselcilik karşıtı tutumunu paylaşır. Her ikisi için de, mit ve ritüel tecrübe ettiğimiz dünyadaki yansımalar değil bu dünyaya baş etme yollarıdır. Dünyanın değerlendirilmesine değil ona getirilen yanıtlara yönelik olarak varlık gösterirler. Genel itibarıyla mit ve ritüele ilişkin hakikat, dinin hakikate tekabül eder.

Malinowski'nin çağdaşı olan Radcliffe-Brown, Tylor'un din hakkındaki bilişsel bakış açısına en az onun kadar şiddetli bir şekilde karşı çıkar. “Antropoloji bağlamında İngiliz yazarlar tarafından benimsenen, ilkel insanların inançlarının, yaşam ve doğaya ilişkin fenomenleri kendisine



açıklamak adına ilkel insanlar tarafından gerçekleştirilen teşebbüslere dayalı olduğu yolundaki hipotezi” (1948: 232) reddederek “Andaman adalarında yaşayan birinin, bir bilim adamının dürtüsüyle doğanın işleyişini anlamaya çalışma arzusu yoktur,” (1948: 379) der. Zira ilkel insan dünyayı açıklamak konusunda kayıtsız davranır, dolayısıyla ilkel dinin işlevinin açıklayıcı olması pek mümkün görünmemektedir. Bu işlev daha çok toplumsaldır ve Malinowski’nin savunduğu görüşün aksine, sadece ve sadece toplumsaldır. Bu bakımdan din, toplumsal çerçevede bir destek oluşturmaya yarar, bunu da mit ve ritüeller yoluyla gerçekleştirir.

Ritüeller, ya da “dinî törenler”, toplumsal hisleri (veya “duyarlılıkları”) harekete geçirerek bu yöndeki destek ya da dayanağı yavaş yavaş ortaya çıkarırlar. Durkheim’in ifadesine göre ritüeller dayanışma, hüsnüniyet ve topluma bağlılık gibi duyguları tetikler: “... bu dansta birey, toplumun kendisine göre davrandığını, onu ortak bir eyleme katılmaya yönelttiğini ve davranışlarını diğer bireylerinkiyle uyumlu hâle getirmek üzere düzenlediğini hisseder. Birey, davranışları toplumun diğer üyeleriyle uyum içinde olduğu zaman kendi kişisel gücünün ve enerjisinin büyük ölçüde artacağını düşünür” (1948: 326). Ritüeller ayrıca toplum üzerinde etkisi olan, olumlu veya olumsuz bir “toplumsal değeri” olan fenomenlere yönelik sevgi ya da nefret duygusunu uyandırır. “Toplum, üyelerinden birini kaybettiğinde matem duygusuna kapılmıyorsa, bireylerdeki toplumsal değer duygusu, ki toplumun varlığı bu değer duygusuna doğrudan bağlıdır, güç kaybeder. Böylelikle de toplumsal bir aradalık zayıflar” (1948: 297). Malinowski’ye göre ri-

tüel, esasen bireyi etkileyen fenomene karşı duyguları harekete geçirirken, Radcliffe-Brown’a göre bu fenomenler tüm toplumu etkilemektedir.

Radcliffe-Brown’un “efsane” ile dönüşümlü olarak kullandığı bir kavram olarak “mit”ler, toplumsal bir değeri olan fenomenlere yönelik olumlu veya olumsuz duyguların harekete geçirilmesine benzer şekilde, bir bakıma toplumun devamlılığını sağlar: “Efsaneler bizleri öncelikle insan davranışlarını ham ve basit bir şekilde değerlendirilmeye yöneltir... kabul törenlerinden birinin eşliğinde bulunanlar için konulmuş kuralları dikkate almayı başaramayan gençler taş a çevrilmiştir... Atalardan birinin kötü tabiatı, dünyanın karanlıkla kaplanmasına neden olmuştur...” (1948: 398). Bir cenaze ritüelinde olduğu gibi, ölüm hakkındaki bir mit, – Malinowski’nin dediği gibi kişisel derin sıkıntıları dindirmek için değil, her bireyin toplumun değerlerini tecrübe etmeye teşvik etmek için– ölümden dolayı yaşanan kayba ilişkin duyguları harekete geçirir.

Radcliffe-Brown’a göre mitler toplumu bir başka bakımdan daha güçlendirir. Malinowski’nin de tamamıyla katıldığı bu görüş şu şekildedir: uzun zaman önce gerçekleşmiş ve geri dönüşü mümkün olmayan olayları fenomenlerle temellendirmek. Mitler “eğer bir kuvvet bir kez devreye girmişse, bu etki sayısız kereler tekrarlanacaktır... Bir ağustosböceği ezilip feryat etti ve gece indi, böylece ağustos böceği her şarkı söylemeye başladığında karanlık çöktü” (1922: 385).

Mitler ve ritüeller aynı işleve hizmet etmektedirler, ancak bunu Malinowski’nin dediği gibi birlikte yapmazlar. Radcliffe-Brown bu ikisi arasında gerçekleşecek herhangi bir

“işbirliğini” reddetmemelerine rağmen, Malinowski bu yönde bir görüşü gündeme getirmez. Bu sebeple onu mit-ritüelci olarak değerlendirmek yanlış olur.

Malinowski'nin aksine Radcliffe-Brown, ritüelin mitten daha önemli olduğunu düşünür. Durkheim gibi o da ritüelin, dinin merkezinde olduğunu belirtir: “Söz gelimi, bazen cenaze ve yas törenlerinin, ruhun öldükten sonra yaşadığı inancının bir sonucu olduğu görülür... Bana göre ise ölümden sonra varlığını sürdüren bir ruh olduğu inancı, dinî törenlerin sebebi değil sonucudur... Önerim şudur ki, bir dini anlamaya yönelik çabamızda dikkatimizi vermemiz gereken ilk nokta inançlardan ziyade dinî törenlerdir” (1952: 155). Bu bakımdan Radcliffe-Brown, Tylor ve Malinowski'den daha farklı bir konumda bulunmaktadır.

Radcliffe-Brown'un mit ve ritüellere atfettiği işlev, onun din konusundaki haddi aşan derecedeki pratikçi bakış açısını açığa çıkarır. Dinin hissî yönü, onu ancak zihinsel yönü ölçüsünde şaşırtabilmektedir. Bu doğrultuda yalnızca toplumsal boyut hesaba katılır. Tylor'un farklı eleştirilerinde görüldüğü gibi onun için de din bir araçtır ve önemli olan içeriği değil, yararadır.

Son yirmi yıl içinde, dinin pratik boyutları üzerinde duran tüm bu “işlevselciler” (*functionalist*) tarafından dayatılan orantısız görüşlere bir karşı çıkış, önlenemez biçimde gelişme göstermiş, böylelikle de zihinselci bakış açıları yeniden ortaya çıkmaya başlamıştır. Dinin etkisiyle birlikte ortaya çıkan zihinsel faaliyetler, onun anlamını yeniden düşünmeye ilişkin kaygıları da gündeme getirmiştir. Öne çıkan çağdaş din kuramcıları arasında, Douglas ve Levi-Strauss mit ve ritüel

meselesine en çok eğilen iki isimdir. Levi Strauss mit konusu üzerinde detaylı biçimde dururken, Douglas neredeyse tamamıyla ritüeller üzerinde odaklanır.

Kendi döneminin kuramcılarına paralel olarak Douglas, kendisinden önce ileri sürülen görüşlere karşı çıkarak işe başlar –Buradaki karşı çıkış Tylor'a değil, onun eleştirilerine yöneliktir. Douglas bu eleştirilerde çok sayıda hatalı varsayım olduğunu dile getirir. Ritüelin anlamının durağan olduğu, işlevinin büyüyle ilgili olduğu ve onun yalnızca ilkel bir fenomen olduğu varsayımlarına karşı çıkar. Mit-ritüelci olarak değerlendirdiği Frazer hakkında söyledikleri, sadece Harrison ve Hooke için değil, Malinowski, Radcliffe-Brown ve bir bakıma Durkheim için de geçerlidir: “İlkelerin, dinî töenleri dışsal yararlı bir etki umarak gerçekleştirdiğine yönelik bir görüşü keşfedip ortaya koymakta bir zorluk olmamalıdır. Kültürümüzün köklerinde, yabancıların hiçbir spiritüel dine ilişkin bilgileri olmadığı doğrultusunda tatmin edici bir varsayım mevcuttur. Frazer'ın ilkel büyü hakkındaki muazzam tanımı bu varsayımı esas alarak geliştirilmiştir. Büyü, ilkel kabileler sanki Ali Babaların ve Alaaddinlerin masallarında sihirli sözcükleri söyleyen ve sihirli lambaları ovalayan insanlarmış gibi, titiz bir şekilde diğer dinî törenlerden ayrı tutulmuştur” (1966:58). Douglas'ın görüşlerine muhalefet edenler esasen modern dini ilkel dinin ürünü olarak gördüklerinden onun eleştirileri genel itibarıyla dine ilişkin bakış açılarına yöneliktir.

Douglas, ritüelin gerçek anlamının sembolik olduğunu ve asıl işlevinin zihinsel olduğunu öne sürer: “Akşam yemeğine yetişmek için aceleyle evine

giden Dinkalı<sup>4</sup> çoban yolda giderken bir tutam çimeni, gecikmesini temsilen, düşümler. Böylece yemek için kendisinin beklenmesi yolundaki dileğini ifade etmiş olur. Bu küçük dinî usul, yemeğe zamanında gitmeye dönük hiçbir büyü eğilimini barındırmaz. Bu eyleminin etkili olacağını düşünerek eve gitme işini ağırdan almaz, hatta daha aceleci davranır. Zamanında eve varma arzusuna daha çok odaklandığı için, bu davranışı vakit kaybına da yol açmamıştır...” (1966: 63–64). Bir başka deyişle Dinkalı çoban, doğayı kendi arzusu doğrultusunda kullanmaya çalışmamaktadır. Tersine bir an önce eve varma gereksinimine odaklanarak içinde bulunduğu durum çerçevesinde bir organizasyona ya da “planlamaya” yönelmektedir.

Benzer şekilde, ilkel insan bereketli ürün için dinî bir usulü icra ederken, Hooke ve Harrison’un dediği gibi iyi ürün elde etmeye, ya da Durkheim ve Radcliffe-Brown’un dediği gibi toplumsal bir aradalık sağlamaya veyahut da Malinowski’nin dile getirdiği üzere endişeyi hafifletmeye çalışmamaktadır. O, mevsimleri birbirinden ayırt etmeye ve böylece yaşamını düzenlemeye çalışmaktadır. Ritüel, Durkheim’in, Malinowski’nin ve Radcliffe-Brown’un dile getirdikleri gibi ilkel insanın duygularını değil, mevsim değişimlerinin anlamı konusundaki inançlarını ifade eder: “Dinkalılar elbette ... yağmur ritüellerinin [sihirli bir biçimde] yağmuru getireceğini, tedavi ritüellerinin [sihirli biçimde] ölümü önleyeceğini, hasat ritüellerinin [yine sihirli biçimde] mahsul üretimini sağlayacağını ummaktadırlar. Ancak yarara dönük etki, onların sembolik eylemlerinden umdukları tek etki türü değildir. Bu diğer etki eylemin kendisinde gizlidir;

yani eylemin esas aldığı düşünce biçiminde...” (1966: 72).

Douglas yalnızca ritüeller hakkında yazdığı için, mit-ritüelci olarak nitelendirilmeye çok yakın bir konumdadır. Mitlerin ritüellerle aynı işleve hizmet ettiğini söylesin veya söylemesin, bu durum ritüellerin zorunlu olarak belli bir işleve hizmet ettiği yönündeki görüşünü değiştirmez. Ritüeller bu bakımdan zorunlu kılındıkları ölçüde pratik, sihirsel, toplumsal ve psikolojik boyutlar içerirler.

Douglas ve onun düşüncesine muhalefet edenler arasındaki esas farklılık, mitle kurulan ilişkinin bulunmadığı bir çerçevede, ritüelin etkisinden ziyade anlamı üzerinde durmasında yatar. Harrison ve Hooke, Durkheim, Malinowski ve Radcliffe-Brown’a göre mitin veya ritüelin anlamı ikincil bir meseledir. Esas olan, toplumsal ya da bireysel boyuttaki etkidir. Bu doğrultuda anlam en fazla, sözü edilen etkiyi kavramanın bir yolu olabilir. Douglas’ın görüşü ise bunun tersi yöndedir. Ritüelin bir etkisi olduğunu kesin olarak kabul eder –ritüel bireyin yaşamını düzenler ve diğerleriyle birlikte pratiğe döküldüğünde bir toplumu organize eder–, ancak ritüelin anlamı, yani sunduğu görünüş, onu daha çok ilgilendirir. Tylor’un mitlere, yararı kendine dönük bir açıklama olarak yaklaşması gibi Douglas da ritüellere, son kertede, yararı kendine dönük bir açıklamanın ifadesi olarak yaklaşır. Douglas için ritüel, genel itibarıyla da din, kişinin kendisini daha iyi hissetmesine veya daha iyi davranmasına değil, insan deneyimlerini açıklamaya hizmet eder. Eğer ritüel bir sonuca ulaşmak için mevcutsa, bu sonuç zihinsel, ya da bunun ötesinde varoluşsal, bir görünüm kazanır; yani sistematik

bir dünyanın deneyimlenmesi neticesini verir.

Douglas'a benzer olarak, Levi-Strauss da Tylor'un zihinselcilik karşıtı bakış açısını eleştirerek işe başlar. Malinowski hakkında dile getirdiği görüşü Harrison ve Hooke'un ileri sürüşlerine de uygular. Bu uygulayış bir yönüyle Durkheim için de geçerlidir: "Malinowski'de öne çıkan duygu şuydu; Ele aldığı insanların düşüncüsü bütünüyle temel yaşamsal ihtiyaçlar tarafından belirlenmiştir veya belirlenmektedir" (1978: 15). Aslında "... genellikle aç kalmama gereksinimlerinin kölesi olarak düşündüğümüz... bu insanlar objektif düşünme yetisine kesinlikle sahiptirler. Bu da şu anlama gelir: Söz konusu insanlar kendilerini kuşatan dünyayı, onun doğasını ve yaşadıkları toplumu anlama arzuları ya da ihtiyaçları tarafından yönetilirler" (1978: 16).

Levi-Strauss, her ne kadar Tylor'un görüşüne yakın dursa da aslında oldukça eleştirel bir tavrı vardır, ancak onun Tylor eleştirisi –bu eleştiri Tylor'un, dini ve özellikle de miti farklı bir bilim dalından ziyade ikinci dereceden bilim olarak değerlendirmesiyle alakalıdır–, zihinselci yaklaşımından ötürü onun hakkında dile getirdiği övgü dolu sözlerinden ötürü daha az dikkat çeker. Tylor mitin, ilkel düşünüşe dair içeriği açığa vurduğunu belirtirken, Levi-Strauss'a göre mit bu düşünüşün yapısını açığa vurmaya dönüktür. Bir başka deyişle mit, insanın düşünme biçimini gözler önüne serer.

Levi-Strauss'a göre insanın düşünüşü sınıflandırmacıdır ve bu sınıflandırmaları deneyimlediği dünyaya yansıtır. Bu sınıflandırma türü özellikle de zıtlık içeren kavram çiftlerini içermektedir ve Levi-Strauss bunları "ikili

karşıtlık" olarak adlandırır. Yalnızca Levi-Strauss'un taksonomi olarak ele aldığı mitler ve bilim değil, tüm insan davranışları kişinin eşleştirme dürtüsünü ortaya koyar.

Mit ise farklıdır, zira, bu noktada çelişkiye tekabül eden karşıtlıkları ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda çözümleyicidir: "... mitin amacı, çelişkinin üstesinden gelecek mantıksal bir model oluşturmaktır..." (1955: 443). Mit, bir çelişkiyi "diyalektik" biçimde çözümler. Bu çözümlemeyi yaparken arabulucu, tarafsız bir terim veya çözümlü daha kolay olan benzer bir çelişki sunar. Yöntem sınırlı ölçüde yararlı olabilir ve böylece çelişkiyi hafifletebilir, ancak çelişkiyi asla bütünüyle çözmez.

Tıpkı diğer fenomen bağlamında ifade edilen çelişkiler gibi, mitler hakkında dile getirilen çelişkilerin de sayısız çeşidi vardır. Gelgelelim bunların tümünün, "doğa" ve "kültür" arasındaki temel çelişkilere ilişkin farklı örneklerle indirgenebilir durumda olduğu görülür. Söz konusu temel çelişkiler, insanın bir hayvan olarak, yani bir bakıma doğanın bir parçası olarak yaşadığı deneyimler ile bir insanoğlu olarak, yani bir bakıma kültürel bir varlık olarak yaşadığı deneyimler arasındaki çatışmadan ileri gelir. Bu çatışma basitçe, insan zihninin karşı koyucu karakterinin dünyaya yansımalarıdır.

Örneğin Oedipus miti, doğa ve kültür arasındaki bir çatışma örneğini, kişinin paralel bir çatışma durumunda gösterdiği tahammüle vurgu yaparak, kısmen de olsa çözüme kavuşturur: "Sorun [bir başka deyişle karşıtlık] çözülememesine [bir başka deyişle çözümlenememesine] rağmen Oedipus miti, kabaca ifade etmek gerekirse, asıl meselenin yerini tutacak bir

tür mantıksal araç sağlamış olur. Bu türden bir bağıntı yoluyla [bir başka deyişle, asıl karşıtlığın bir benzeriyle kurulan bağıntı yoluyla] kan bağlarına fazla değer verilmesi [doğal olan] kan bağlarının önemsenmemesine [kültür] karşılık gelirken, otoktoniden kurtulma çabası [doğa] bunun başarmanın imkânsızlığına [kültür] karşılık gelir” (1955: 434). Öte yandan, diğer mitler bu boyuttaki zıtlıkları çözümlemeye başarısızdır. Bu mitler, çözümleme sunmanın yerine herhangi bir alternatif düzenin daha kötü olduğunu gösterir. Örneğin Asdiwal’in Tsimshian<sup>5</sup> miti, “uç [ya da alternatif] durumlar, yalnızca savunulamaz oldukları ortaya çıksın diye düşlendiklerinden, gerçekliğin kusurları [ya da çelişkileri] olduğu tezini desteklemeye” hizmet eder (1967: 30).

Mit, sunduğu karşıtlıklara ne şekilde bir çözüm getirirse getirsin, kişinin dünyevi tecrübelerini kelimenin tam anlamıyla temellendirmeye yarar. Mit, (Malinowski’nin ileri sürdüğü gibi) dünyanın kutsal ve değiştirilmesi imkânsız olduğunu değil, görüldüğünden daha güzel olduğunu gösterir. Söz gelimi mit ölümü, onun ölümsüzlüğe üstün olduğunu kanıtlamak yoluyla temellendirir: “Ölüm çok yakın ya da çok uzak olabilir. Eğer ölüm çok daha yakın olsaydı, dünya bir kaosa ve düzensizliğe sürüklenirdi. Kuzey Amerika yerlileri bunu ‘Ölüm olmasaydı dünyada nüfus artardı ve herkese yetecek kadar yer kalmazdı’ şeklinde açıklarlar” (1972: 74). Dolayısıyla mit, ölümü haklı gösterirken, yaşamla arasındaki karşıtlığı çözümler.

Douglas’ın yaptığı gibi Levi-Strauss da mitin etkisinden ziyade anlamı

üzerinde odaklanır. O da tıpkı Douglas gibi mitin etkisine vurgu yapar, ancak daha çok anlamıyla ilişki kurar. Zira mitin anlamı Levi-Strauss için insan düşüncesinin bir ifadesidir. Aslında ona göre mitin etkisinin zihinsel bir boyutu olduğunun hakkını da vermek gerekir. Mitin temellendirilmesi hissî, ya da Douglas’ın belirttiği gibi varoluşsal bir çıkmazı değil, mantıksal ya da matematiksel bir bulmacanın çözümlenmesini sağlar. Hiç kuşku yok ki mitin ve ritüelin (ve genel itibarıyla da dinin) anlamlandırılmasının tarihi tam bir halka teşkil eder.

“Yapısalcı” Levi-Strauss, mite ilişkin kendi anlamlandırmasını sunarken onu “anlatı” şeklinde yorumlayan görüşlerden –mitin kronolojisine ve hikâye kurgusuna bağlı kalanları kastetmektedir– uzak durur. Yalnızca mitin hikâye kurgusunu ya da “art-zamanlı boyutunu” saf dışı bırakır ve bunun yerine mitin yapısı dâhilindeki anlamını (ya da “eş zamanlı boyutunu”) koyar. Mitin hikâye kurgusu çerçevesinde –A olayını B olayının izlediğini ve bunları da C ve D olaylarının izlediğini farz edelim– çelişkilerin çözümlenmesi ve ifade edilmesine tekabül eden yapı ya A ve B olaylarının, C olayı aracılığıyla bir karşıtlık oluşturması şeklinde tamamlanır, ya da aynı karşıtlığı kuran A ve B olaylarının, benzer bir karşıtlık üzerinden, C ve D olayları gibi karşılıklı konumlandığı bir çerçeve içinde bütünlendirilir. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, her mit bir dizi karşıtlıklar kümesi içerir. Bu kümelerin her biri, karşıtlık oluşturan ve şöyle ya da böyle çözüme kavuşturulan çiftlerden meydana gelir. Bu kümeler arasındaki ilişki, her

küme içinde bulunan unsurlarla eşleşir. Birinci kümenin ikinci kümeye eklendiği bir yapı sunmasından ziyade –ki burada dördüncünün üçüncüye ve üçüncünün de ikinciye bağlanması şeklinde bir zincir söz konusudur– ya üçüncü küme, birinci ve ikinci küme arasındaki karşıtlıkta aracı rolü üstlenir, ya da birinci kümenin ikinciyle ve üçüncü kümenin de dördüncüyle bağlantı kurduğu bir bütün oluşturur.

Bir mitin diğer mitlerle ilişkisi, tıpkı o mitin parçalarının birbirleriyle kurduğu ilişkiye benzer. Mitin anlamı kendisinde değil, farklı iki ya da üç mitle kurduğu “diyalektik” ilişkide yatar ve bu mitlerin toplamından oluşan üç veya dört elemanlı küme, kendinden önce gelenlerin ortaya koyduğu sonuçtan ziyade “dönüşümü” temsil eder. Son aşamada ise insanoğluna dair diğer fenomenlerle –örneğin politik ya da akrabalık bağlarına dair sistemlerle–, bir bütün olarak mitlerin kurduğu ilişki, mitlerin tek tek birbirleriyle kurduğu ilişkiyle paralellik oluşturur.

Levi-Strauss, mitlere nazaran ritüellere çok daha az dikkat gösterse de, her ikisini de yaklaşım biçimi aynıdır. Hem mitler hem de ritüeller, insanın doğa ve kültür ikileminde yaşadığı çelişkilerin açığa çıkarılması ve çözümlenmesine hizmet eder. Levi-Strauss düşüncesini, mitlerle ritüellerin birlikte işlerlik gösterdiğini söyleyecek kadar ileri götürmez, ancak yine de söz konusu mit ve ritüellerin, mit ve ritüel gruplarını oluşturan unsurların kendi içlerinde birbirleriyle kurduğu ilişkiye benzer şekilde, diyalektik bir ilişki içinde bulduklarını belirtir. Tıpkı mit ve ritüele ilişkin getirdiği yorumun başlı başına Tylor’un zihinselci yaklaşımına bir geri dönüşü işaret

etmesi gibi, mit ve ritüel arasındaki ilişkiye dair yorumlaması da Harrison ve Hooke’un, bu iki kavramın bir arada bulunuşlarına ilişkin ortaya koydukları yaklaşıma bir geri dönüşü işaret eder. Bununla birlikte Levi-Strauss kendi bakış açısını şöyle bir yapısalci çerçeve içinde sunmaktadır: “İki bakış açısı (dinî bir usulün miti ortaya çıkarılması veya mitin dinî bir usulü açıklaması) arasında [kronolojik, yapısalci olmayan] bire bir örtüşme olduğunu ileri süren mevcut kuram, daha genel bir bağlantının küçük ve özel bir parçasıymış gibi ele alınamaz. Bireye dönük bu tür konuların çalışılması mit ve ritüellerin, özdeş unsurların farklılık gösteren dönüşümleri şeklinde görünmesine yol açar” (1976: 65–66).

Mit ve ritüel kuramlarına ilişkin bu araştırma, mit ve ritüeller bağlamında ortaya çıkan mit-ritüelci bakış açısına getirilebilecek alternatiflerin çeşitliliğini göstermektedir. Tüm bu alternatiflerin yanlış yöntemler olduğunu varsaysak bile bunlar, tıpkı mit-ritüel kuramının kendisi gibi, yine de mit ve ritüellerin dini ve din hakkındaki kuramları anlamada ne kadar önemli olduğunu ortaya koymada etkin rol oynarlar.

#### NOTLAR

- 1 Her iki eleştiri için de bkz. Bascom; Brandon, Fontenrose; Frankfort, 1948 ve 1951; Kirk, 1970: 12 – 31 ve 1974: 10. bölüm; ve Snaith.
- 2 Örneğin bkz. Butler, Frye, Hyman, Ragland ve Weston.
- 3 Ölüm döşegindeki kimseye verilen Aşai Rabbani (ç.n.).
- 4 Güney Sudan’daki bir kabile (ç.n.).
- 5 Amerika’nın kuzeybatı kıyılarında yaşayan bir yerli topluluk (ç.n.).

## KAYNAKLAR

- Ackerman, Robert  
1975 "Frazer on myth and ritual." *Journal of the History of Ideas* 36: 115-134.
- Bascom, William  
1970 "The myth-ritual theory." *Journal of American Folklore* 70: 103-114.
- Brandon, S. G. F.  
1958 "The myth and ritual position critically considered." In Hooke, 1958: ch. 9.
- Butler, E. M.  
1948 *The Myth of the Magus*. New York: Macmillan.
- Douglas, Mary  
1966 *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.  
1970 *Natural Symbols*. First ed. New York: Pantheon.
- Durkheim, Emile  
1965 *The Elementary Forms of the Religious Life*. Tr. Joseph Ward Swain. New York: Macmillan. First published in English in 1915.
- Fontenrose, Joseph  
1966 *The Ritual Theory of Myth*. Folklore Studies No. 18. Berkeley and Los Angeles: University of California.
- Frankfort, Henri  
1948 *Kingship and the Gods*. Chicago: University of Chicago.  
1951 *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*. Frazer Lecture, 1950. Oxford: Clarendon.  
1956 *The Siege Perilous*. London: SCM.  
1958 Ed.: *Myth, Ritual, and Kingship*. Oxford: Clarendon.
- Hyman, Stanley Edgar  
1962 *The Tangled Bank*. New York: Atheneum.
- Kirk, Geoffrey S.  
1970 *Myth*. Sather Classical Lectures No. 40. Berkeley and Los Angeles: University of California.  
1974 *The Nature of Greek Myths*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books.
- Levi-Strauss, Claude  
1955 "The structural study of myth." *Journal of American Folklore* 68: 428-444.  
1963 *Structural Anthropology (Structural Anthropology I)*. Trs. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books.  
1967 "The myth of Asdiwal." Tr. Nicholas Mann, in Edmund Leach, ed., *The Structural Study of Myth and Totemism*, 1-47. A. S. A. Monographs, No. 5. London: Tavistock.  
1969 *Introduction to a Science of Mythology*. Trs. John and Doreen Weightman.  
1973 Vol. I: *The Raw and the Cooked* (1969). Vol. II: *From Honey to Askes* (1973). New York: Harper.
- Frazer, James G.  
1911- *The Golden Bough*. Third ed. 12 vols. 1915 London: Macmillan. First ed: 1890.  
1921 Introduction to Apollodorus, *The Library*. Tr. Frazer. Loeb Classical Library. London: Heinemann.
- Frye, Northrop  
1957 *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University.
- Glock, Charles Y. and Rodney Stark  
1965 *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- Harrison, Jane E.  
1905 *The Religion of Ancient Greece*. London: Constable.  
1913 *Ancient Art and Ritual*. London: Williams and Norgate.  
1921 *Epilegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University.  
1922 *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Third ed. Cambridge: Cambridge University. First ed: 1903.  
1927 *Themis*. Second ed. Cambridge: Cambridge University. First ed.: 1912.
- Hooke, Samuel H.  
1933 Ed.: *Myth and Ritual*. London: Oxford University.  
1935 Ed.: *The Labyrinth*. London: SPCK.  
1938 *The Origins of Early Semitic Ritual*. Schweich Lectures, 1935. London: Oxford University.  
1976 *Structural Anthropology II*. Tr. Monique Layton. New York: Basic Books.
- Malinowski, Bronislaw  
1948 *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Robert Redfield, ed. Glencoe, Ill.: Free Press. "Magic, science and religion" (pp. 1-71) first published in 1925; "Myth in primitive psychology" (pp. 72-124) first published in 1926.
- Radcliffe-Brown, A. R.  
1948 *The Andaman Islanders*. Glencoe, Ill.: Free Press. First published in 1922.  
1952 *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Raglan, Lord  
1936 *The Hero*. London: Methuen.
- Smith, William Robertson  
1889 *Lectures on the Religion of the Semites*. Edinburgh: Black.
- Snaith, Norman H.  
1947 *The Jewish New Year Festival*. London: SPCK.
- Taylor, Edward B.  
1913 *Primitive Culture*. Fifth ed. 2 vols. London: Murry. First ed.: 1871.
- Weston, Jessie L.  
1920 *From Ritual to Romance*. Cambridge: Cambridge University.