

## ÖLÜM VE YENİDEN DOĞUM: D. H. LAWRENCE'IN ÖLEN ADAM ROMANININ ARKETİPSEL İNCELEMESİ

Nihal DEMİRKOL AZAK\*

### Öz

*Arketipçi Eleştiri Kuramının kökenleri sosyal antropoloji ve psikanalize uzanır. Farklı kültürler, dinler ve mitler üzerine yaptığı karşılaştırmalı çalışmalarla antropolog Sir James George Frazer, 'ortak bilinçaltı' üzerine odaklandığı çalışmalarla psikanalist Carl Gustav Jung ve 'kahramanın yolculuğunda' temel yolculuk izleğini incelediği çalışmasıyla Joseph Campbell bu kuramın temelini oluşturur. Tüm bu çalışmaların ortak noktası 'arketipler'dir. Dünyanın çok farklı yerlerindeki hikâyelere bakıldığında, bunların çoğunluğunda ortak bilinçaltından gelen benzer arketiplerin yüzyıllardır tekrarlandığı görülür. Arketipçi Eleştiri Kuramı da metinlerde tekrarlayan arketipsel karakter, imge ve durumları inceler. D. H. Lawrence'ın The Man Who Died [Ölen Adam] (1929) romanında 'ölen ve yeniden doğan' Adam'ın (İsa'nın) hikâyesi de farklı yer ve zamanlarda yüzyıllardır tekrarlanan 'yolculuk, arayış, geçiş, ölüm – yeniden doğuş, gölge, anima – animus' arketipler çevresinde şekillenmiştir. Ölen Adam İsa'nın hikâyesini anlatır; ancak bu romandaki İsa'nın hikâyesi hemen her okuyucunun aşına olduğu hikâye değildir. Bambaşka bir İsa'nın hikâyesi anlatılır: öldüğünde eski kimliğini ve rolünü tamamen geride bırakarak yeniden doğan bir İsa. Ölen Adam (Yeni İsa) artık insanlara doğru yolu göstermeye uğraşan bir kurtarıcı ya da öğretmen değildir. Kendini bulma yolculuğuna çıkan arayış içinde yapayalnız bir sürgündür. Bu çalışma da artık kurtarıcı olmayan bu yeni İsa'nın yeni hayatındaki yolculuğunda ona eşlik edip hikâyedeki karakter, durum ve imgeleri Arketipsel açıdan incelemeyi amaçlamaktadır.*

**Anahtar Sözcükler:** *Arketipçi Eleştiri Kuramı, Arketip, D. H. Lawrence, Ölen Adam.*

---

**Date Received (Geliş Tarihi):** 02.11.2022

**Date Accepted (Kabul Tarihi):** 20.12.2022

**DOI:** 10.58306/wollt.1209817

\* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü (Tokat, Türkiye), e-posta: nihal.demirkolazak@gop.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0778-4640.

**DEATH AND REBIRTH: ARCHETYPAL ANALYSIS OF THE NOVEL *THE MAN WHO DIED* BY D. H. LAWRENCE**

**Abstract**

*Archetypal Criticism originates from the studies conducted in two different fields: social anthropology and psychoanalysis. The anthropologist Sir James George Frazer with his comparative studies on different cultures, religions and myths, the psychoanalyst Carl Gustav Jung with his studies focusing on 'collective subconscious' and Joseph Campbell with his study of basic pattern of journey in 'hero's journey' are the key figures in Archetypal Criticism. The common thread of these studies is their focus on 'archetypes'. Stories from different societies and cultures tend to include similar archetypes. Archetypal Criticism interprets texts focussing on recurring archetypal characters, images and situations. The story of the Man 'who died and was reborn' (Jesus Christ) in the novel *The Man Who Died* (1929) by D. H. Lawrence revolves around the archetypes that reappear across different cultures and times. *The Man Who Died* tells the story of Jesus Christ; however, the story of Jesus in this novel is not the story we know. It is about a whole different Jesus: a Jesus who is reborn after he sheds his earlier identity and role. This paper attempts to accompany this new Jesus, who is not Savior anymore, in the journey in his new life and to study the characters, images and situations in the story from an Archetypal perspective.*

**Keywords:** *Archetypal Criticism, Archetype, D. H. Lawrence, The Man Who Died.*

“Edebiyatta yeni olan her şey,  
eskinin yeniden biçimlendirilmiş halidir”

Northrop Frye – *The Educated Imagination*

## 1. Giriş

Farklı din, kültür ve mitleri araştıran *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* adlı eseriyle, “her yerde ve bütün zamanlarda insanoğlunun temel isteklerinin benzerlikleri[ne]” (Guerin, 1992: 157) işaret eden Antropolog Sir James George Frazer, bu çalışmasında farklı toplumlardaki benzer inançları inceler. Bu inceleme sonucunda hem eski hem de modern toplumların bereket mitlerinin – ölüm-yeniden doğum mitlerinin – ortak olduğunu görür. Bereket mitleri, bir yıldaki dört mevsimi ve bu dört mevsimin doğa üzerindeki etkilerinin temsilidir. Mitlerde bereket tanrısının doğumu ve ölümü doğadaki doğum-ölüm ve yeniden doğuş çemberini –mevsimlerin geçişini – temsil eder. Yunan mitolojisinden bereket tanrıçası Demeter’in kızı Persephone’nin hikâyesi bereket mitine örnek verilebilir:

Ekin tanrıçası Demeter’in kızı Persephone, Okyanus’un kızlarıyla birlikte çayırdaki çiçek topluyormuş ... Persephone tam karşı konulmaz bir çiçeğe uzanırken, ayağının altındaki toprak kaymış ve yarıktan dışarı Yeraltının kralı ve babası Zeus’un erkek kardeşi Hades’in arabası çıkmış. Persephone’yi kapıp yeraltı krallığına karısı olması için götürmüş [...] Bunu sadece güneş tanrısı Helios görmüş [...] Üzüntüden çılgına dönen Demeter, yemeden içmeden dokuz gün boyunca yeryüzünü karış karış aramış. Daha sonra Helios Demeter’e neler olduğunu anlatmış. Üzüntüsü öfkeyle birleşen Demeter, Olympos dağı ve diğer tanrıları terk ederek ölümlüler arasına inmiş [...] Görevlerini tamamen ihmal ederek sevgili kızının yasını tutmaya başlamış [...] Yeryüzü o yıl hiç ekin vermemiş. Sonunda, Zeus Demeter’i huzuruna çağırmış. Ancak Demeter kızını tekrar görene kadar Olympos’a dönmeyi ve ekinlerin tekrar yetişmesine izin vermeyi reddetmiş. Bunun üzerine Zeus habercisi Hermes’i Persephone’yi alması için Hades’e göndermiş. Abisinin emrine uyan Hades, gitmeden önce Persephone’nin tekrar geri dönmesini sağlamak için ona nar taneleri yedirmiş. Bu nedenle Persephone Demeter ile sadece geçici olarak bir araya gelmiş. Bundan sonra Zeus’un emriyle yılın üçte ikisini yeryüzünde annesiyle, üçte birini karanlıkta Hades’in karısı olarak geçirmeye başlamış. Böylece toprağa yeniden bereket gelmiş. (Burn, 1990: 7-8)

Farklı kültürleri karşılaştırdığı *Golden Bough* adlı çalışmasında Antropolog Sir James George Frazer de Persephone’un bu hikâyesine benzeyen mitlerin farklı yer ve zamanlarda tekrar ettiğini görür. Frazer çalışmasında “öldürülme ve yeniden dirilme arketipi, özellikle de kutsal kralın öldürülmesini anlatan mitler” üzerinde durur (Guerin, 1992: 157). Farklı kültürlerde ortakolan ‘kutsal kralın öldürülmesini anlatan mitler’ şu görüşe dayanır: Kral sağlıklı ve güçlü ise toplumda refah ve bereket vardır; kral ve toplum arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Eğer kral gücünü ve sağlığını kaybederse yapılması gereken

hasta ve güçsüz kralı öldürmektir ve yerine güçlü bir kral geçmelidir ki böylece topluma yeniden refah ve bereket gelsin. Eski kabile toplumlarında, “kral ya da rahibin doğaüstü güçlere sahip olduğu ve doğanın düzeninin onun kontrolü altında olduğu, bu nedenle de kötü havadan, ekinlerin yetersizliğinden ve benzer felaketlerden onun sorumlu olduğu inancı” mevcuttur (Frazer, 1919: Vol. II, 1). Bu sebeple de bu toplumlardaki insanlar toplumun sağlığı ve refahı için krallarının sağlıklı ve güçlü olmasına son derece önem verirler. Bununla birlikte “hiçbir özen ya da önlem insan-tanrının yaşlanmasını, zayıflamasını ve sonunda ölmesini engelleyemez” (Frazer, 1919, Vol. III: 9). Toplumun refah içinde ve sağlıklı olması kralın refah ve sağlığına bağlı olduğundan kralın gücünü kaybedip doğal sebeplerle hayatını kaybetmesi toplumun refahı için de tehdit oluşturur. Bu sebeple, gücünü kaybedip hayatını kaybetmeden önce daha sağlıklıyken kralın öldürülmesi gerekir. Bu hususta Frazer, “İnsan-kral, gücünün azalmaya başladığını gösteren belirtiler ortaya çıktığında öldürülmeli ve çöküş ruhuna zarar vermeden ruhu onun yerine geçecek güçlü krala aktarılmalıdır” der (Frazer, 1919, Vol. III: 10). Bunun sebebini de şu şekilde açıklar: “Eğer insan-kral bizim doğal ölüm dediğimiz şekilde ölürse, bu onun ruhunun bedeninden ayrılacağı ve geri dönmeyi reddedeceği anlamına gelir [...] Ancak onu öldürerek ona tapanlar onun ruhunu kaçmadan yakalayıp sonraki krala aktarabilirler [...] [Böylece] insan-kralın çöküşüyle beraber dünyanın da çökmemesini garantilerler” (Frazer, 1919, Vol. III: 10).

*A Handbook of Critical Approaches to Literature* adlı çalışmasında Wilfred Guerin, başlangıçta gerçek olan bu ölümlerin yerine sonraları “kralları temsil eden başka figürler[in]] öldürülmeye başlandı[ğını] ya da bu kurbanlar[in] sadece sembolik hale geldi[ğini]” (157) söyler. ‘Ölüm ve yeniden doğuş ayini’ yapılması, diğer bir ifadeyle bu insan-kralın “günah keçisi olarak seçilip halkın günah ve acılarını da ona yükleyerek öldürülmesi” (Frazer, 1919, Vol. IV: 227), “güneşin, ayın, mevsimlerin, yılın geçirdiği dönemleri” temsil eder (Moran, 2007: 191); bilindiği gibi kış mevsiminin gelişiyile ölen doğa bahar mevsiminin gelişiyile yeniden hayat bulur. Bu ‘ölüm ve yeniden doğuş ayinlerinin’ (bereket ayinleri) amacı “gücünü yitirmiş toprağı yeniden canlandırmak[tır]” (Moran, 2007: 191).

Ölüm ve yeniden doğuş üzerine çalışan antropolog Sir James George Frazer’den sonra Arketipçi Eleştiri Kuramının gelişimine büyük katkıları olan bir diğer kuramcı da psikanalist Carl Gustav Jung’dur. Jung’un çıkış noktası ise ‘bilinçaltı’ kavramıdır. Jung öncelikle psikanalist Sigmund Freud’un ‘bilinçaltı’ üzerine yaptığı çalışmalardan faydalanır ve ‘bilinçaltı’ nı tanımlar: “bildiğim ancak şu anda düşünmediğim her şey; bir zamanlar bilincinde olduğum ancak şu anda unuttuğum her şey; hislerimle algıladığım ancak bilincimle farkına varamadığım her şey; istençdışı ve dikkat etmeden hissettiğim, düşündüğüm, hatırladığım, istediğim ve yaptığım her şey; benim içimde şekillenmekte olan ve herhangi bir zamanda bilinç düzeyine çıkacak olan gelecekteki bütün şeyler: bütün bunlar bilinçaltının içerikleridir” (Jung, 1973: 95).

Bilinçaltının varlığı hususunda hem fikir olsalar da Freud ve Jung’un ayrıştıkları noktalar vardır. “Freud’a göre, bilinçaltı sadece kişisel bir doğaya sahipti. Neredeyse yüzeyde bulunan bu bilinçaltı

katmanı, kuşkusuz kişiseldir” diyen Jung, Freud’un bahsettiği bilinçaltını “kişisel bilinçaltı” olarak adlandırır (Jung, 1977: 3-4). Jung’un ileri sürdüğü bilinçaltı kavramı Freud’unkinden farklıdır. Bu konudaki kendi görüşünü “Ancak bu kişisel bilinçaltı, kişisel deneyimlerden türemeyen ve kişisel bir kazanım değil doğuştan olan daha derindeki bir katmana dayanmaktadır” şeklinde ifade eden Jung daha derinde bulunan katmanı “ortak bilinçaltı” diye adlandırır (Jung, 1977: 3-4). Sonrasında da neden “ortak bilinçaltı” kavramını tercih ettiğini şu şekilde açıklar: “Ortak terimini kullanmayı tercih ettim çünkü bilinçaltının bu kısmı bireysel değil evrensel; kişisel bilinçaltının tersine, aşağı yukarı her yerde ve tüm bireylerde aynı olan davranış biçimi ve içeriklerine sahiptir. Diğer bir ifadeyle, tüm insanlarda ortaktır” (Jung, 1977: 3-4).

Kişisel bilinçaltının ortak bilinçaltına dayandığını ifade eden Jung’a göre, kişisel bilinçaltı kişi tecrübelerini bastırıldığında ya da unuttuğunda oluşur; kişisel bilinçaltı ‘sonradan’ oluşurken kişi ortak bilinçaltına doğduğunda zaten sahiptir. “Yeni doğmuş bir bebeğin zihninin boş bir levha olduğuna, yani içinde hiçbir şey olmadığına inanmak büyük bir hatadır” (Jung, 1953: 36) diyen Jung, kişinin ortak bilinçaltıyla doğduğunu, diğer bir ifadeyle kişi doğduğunda zihninin boş olmadığını ifade eder. Jung’a göre kişinin doğduğunda sahip olduğu bu ortak bilinçaltının içerikleri evrenselidir. Bu içerikleri ‘arketip’ olarak adlandıran Jung “kişisel bilinçaltının içerikleri bireyin yaşamı süresince edinilirken, ortak bilinçaltının içerikleri en başından beri var olan değişmez arketiplerdir,” der (Jung, 1983: 91). Jung’a göre arketipler evrenselidir çünkü onlar “bizim bilinmeyen atalarımızın usudur; onların düşünceleri, duygularıdır; onların yaşamı, dünyayı, tanrıları, insanları deneyimleme yoludur” (Jung, 1983: 94) ve zihinlerimiz “atalarımızın, görmediğimiz babalarımızın, zihinlerinin toplamıdır” (Jung, 1973: 54).

Kendi başlarına “temsil edileme[yen]” (Jung, 1973: 124) bu arketipler “sadece etkileri aracılığıyla, yani zihinde oluşturdukları arketipsel ‘imge’lerle bilinebilirler” (Walker, 1995: 6). İnsanların günlük yaşamlarında nedenini sorgulamadan yerine getirdiği pek çok faaliyette ortak bilinçaltının etkisi olduğunu ileri süren Jung bu etkiyi şu şekilde açıklar: “En aydın olanlarımız bile, bu geleneğin ne anlama geldiği hakkında en ufak bir fikri olmadan çocukları için Noel ağacı alır. Bunun gibi inançların şehirde veya kırsal kesimde ne kadar yaygın olduğunu görmek gerçekten şaşırtıcıdır, ama biri başka birine açıkça ‘Hayaletlere inanır mısınız?’ diye sorsa, o kişi bunu öfkeyle reddeder. Bunların saçma sapan şeyler olduğunu söyler. Ama böyle bir şeye meyillidir. Herkes bugünkü toplumda bu tür batıl inançların artık yok olduğunu düşünür. Ancak hiçbir şey kaybolmaz. Dıştan ‘görünüşte’ unutulur ama içten unutulmaz” (Jung, 1977: 268).

Jung ortak bilinçaltımızda bulunan arketiplerin unutulmadıklarını veya yok olmadıklarını söyler. Ortak bilinçaltındaki arketiplerin bilinç düzeyindeki – insan tarafından bilinçli üretilen her şeydeki – temsilleri sayısız biçimde olabilir ve ‘arketipsel imgeler’ adı verilen bu temsiller “bilincin içeriğini kontrol ederek, değiştirerek, harekete geçirerek” ona şekil verir (Jung, 1973: 115). ‘Mitler’ arketiplerinin “ortaya konmasını ve bilinç düzeyine çıkmasını sağlayan araçlar[dan]” biridir (Guerin, 1992: 168).

Farklı toplumlar farklı mitlere sahipmiş gibi görünse de bu mitlerin ortak noktaları çok fazladır. Zira doğduklarında tüm insanların ortak bilinçaltılarında aynı arketipler vardır; bu sebeple aynı zaman ve mekânı paylaşmayan, farklı kültürlerden gelen ve farklı diller konuşan insanlar birbirine benzer hikâyeler kurarlar. Jung, “herkes aynı hikâyeyi bildiği ve beğendiği için değil, insan ırkının geçmiş hatıraları ortak bilinçaltımızın derinliklerinde yattığı için, dünyadaki bütün insanların belirli mit ve hikâyelere aynı şekilde tepki ver[diklerini]” belirtir (Bressler, 1994: 92). Rüyalar kişisel bilinçaltına açılan bir kapı görevi görür; ‘mitler’ ise ortak bilinçaltına açılan bir kapıdır ve arketiplerin bilinç düzeyinde ‘arketipsel imgeler’ şeklinde temsil edilmesini sağlarlar.

Ortak bilinçaltındaki arketiplerden ‘ölüm ve yeniden doğuş arketipi’, “insanlığın ilk ifadelerinden biridir [...] Duyu ötesiyle ilgili tüm ifadeler mutlaka arketipler tarafından belirlenmiştir, bu nedenle de çok farklı halkların yeniden doğuş hakkında aynı ifadeyi kullanmalarına şaşmamak gerekir” (Jung, 1973: 49). Carl Gustav Jung, ‘yeniden doğuş’un beş biçimi olduğunu belirtir. Jung’a göre bunlardan birincisi olan “ruh göçü[ünde] yaşam çeşitli bedenlerde devam eder ya da yaşam süreci çeşitli reenkarnasyonlarla kesintiye uğrar”; ikinci biçim olan “reenkarnasyon genellikle insan bedenlerinde yeniden doğuştur, ve insanın kişiliği ve anıları korunur”; üçüncü biçim olan “diriliş, insan var oluşunun ölümden sonra yeniden ortaya çıkmasıdır”; dördüncü biçim “yeniden doğuş tam anlamıyla yeniden doğuştur; yani bireysel yaşam süreci içinde yeniden doğmaktır. Yenilenen kişiliğin özü değişmemiş, bazı kısımları iyileşmiş, güçlenmiş ve düzelmişse, yeniden doğuş, varlığın değişmediği bir yenilenme olabilir”; beşinci biçim “dönüşüm sürecine katılım[da] ise dönüşüm insanın bizzat ölümden ya da yeniden doğuştan geçmesiyle değil, onun dışında gerçekleşen bir dönüşüm sürecine dolaylı katılımıyla ya da tanık olmasıyla gerçekleşir” (1973: 47-48).

Hikâyelerde ölüm ve yeniden doğum arketipi çoğunlukla diğer arketipsel durumlarla birlikte yer alır. Örneğin ölüm-yeniden doğum ve “cehenneme iniş” sıklıkla birbirlerini tamamlar (Griffith, 1990: 136). “Thebai’li kör kâhin Teiresias’ın ruhuna danışmak için Hades’in ve o korkunç Persephone’nin Ülkesine [giden Odysseus’un hikâyesi]” buna örnektir (*The Odyssey*:168). Karakterin ölüp cehenneme gitmesi ve oradan çıkarak yeniden doğması bazı hikâyelerde sadece semboliktir. Bu hikâyelerde karakter gerçekten cehenneme gitmek yerine başka bir diyara veya kendi iç dünyasına bir yolculuk yapar. Karakter ölümlerin diyarına gitmez ya da gerçekten ölmez; burada karakterin eski özü (benliği) ölür; yeniden doğuş ise yeni benliğinin yeniden doğuşudur. ‘Cehenneme iniş’ dışında çoğu hikâyede “yolculuk, arayış, geçiş, düşüş, vazife” gibi diğer arketipsel durumlar da ölüm-yeniden doğuşa eşlik eder. Bu tür hikâyelere örnek olarak *Oedipus Rex* verilebilir; bu hikâyede “Kral [Oedipus] Laius’un katili hakkındaki gerçeği bulmak için ‘arayış’a geçer. Krallığı kurtaran [Oedipus], Sphinx’in sorusunu cevaplama ‘vazife’sini zaten yerine getirmiştir. Arayışını başarıyla tamamladığında, onu felakete götüren bir ‘düşüş’ yaşar” (Griffith, 1990: 136). Hikâyenin sonunda Oedipus karakteri ‘günah keçisidir’; onun düşüşüyle birlikte şehirdeki veba sorunu çözülür ve toplumdaki refah tekrar sağlanır;

kralın düşüşü toplumsal refah ve yeniden doğuş için gereklidir. ‘Günah keçisi’ arketipsel karakteri ve ‘ölüm ve yeniden doğum’ sıklıkla bir arada kullanılırlar. Toplumda genel olarak “toplumun kötülüklerini kutsal bir hayvan ya da insana yükleyip onu öldürerek, o toplumun ruhsal olarak yeniden doğuşu için gerekli arınmayı başar[acağına]” dair bir inanç vardır (Guerin, 1992: 158).

Temeli Frazer ve Jung’un çalışmalarıyla atılan Arketipçi Eleştiri Kuramı *The Hero With A Thousand Faces*<sup>1</sup> [Bin Yüzlü Kahraman] (1949) başlıklı çalışmasıyla Joseph Campbell tarafından geliştirilir. Bu çalışmada Campbell arketipsel durum, karakter ve imgeleri farklı mitlerden örnekler göstererek inceler. Bu inceleme sonucunda Campbell, farklı görünseler de aslında tüm hikâyelerde aynı olay dizisinin olduğunu ileri sürer ve bu olay dizisine “kahramanın yolculuğu” adını verir. Joseph Campbell “bütün yer ve zamanlarda mitsel imgelerin yinelenmelerini” (Saltman, 1985: 476) inceler ve ‘kahramanın yolculuğunun’ aynı sırayı izleyen ve her hikâyede yinelenen belli basamaklardan oluştuğunu söyler. “Balının karnı” da bu yolculuk basamaklarından biridir. Karakterin içine girdiğinde öldüğü ve dışarı çıkınca yeniden doğduğu “balının karnı imgesi” (Campbell, 2000: 90), hikâyelerde sıklıkla kullanılır.

Hikâyelerde yolculuğa çıkan, bir arayış içinde olan, ölüp yeniden doğan karakterleri daha derinden inceleyebilmek için Carl Gustav Jung’un “bir(eysel)-leşme kuramı” ve bu kuramla beraber “gölge, anima, animus ve persona” arketiplerini de göz önünde bulundurmak önemlidir (Jung, 1973: 13). Jung’a göre ‘bireyselleşme’ “kişinin psikolojik bakımdan bir ‘birey’e, yani ayrı ve bölünemez bir bütüne dönüştüğü süreçtir” (1983: 184). Bu sürecin sonunda bir bütüne dönüşebilmesi kişinin bilinç düzeyi ile bilinçaltının çarpışmasından güçlenerek çıkmasına bağlıdır. “Bilinç düzeyi ve bilinçaltı, biri diğeri tarafından bastırıldığı ve zedelendiği zaman bir bütün oluşturamaz” diyen Jung bireyselleşme sürecinde bilinç düzeyi ve bilinçaltının rolüne dair şunları söyler: “Eğer çarpışacaklarsa, en azından her iki tarafın da eşit şartlarda savaşması gerekir. Her ikisi de yaşamın farklı yönleridir. Bilinç düzeyi, kendi mantığını savunmalı ve korumalıdır; aynı zamanda da bilinçaltının karmaşasına da dayanabildiğimiz kadarıyla ortaya çıkması için bir şans verilmelidir. Bu örs ve çekiç arasındaki çok eski bir oyundur: bu ikisi arasında dövülen demir çok dayanıklı bir bütüne, yani ‘birey’e, dönüşür” (Jung, 1977: 288). Bu süreçteki ilk basamak bilinçaltındaki ‘gölge’yle karşılaşmadır. Jung “Kendinle yüzleşme, ilk önce, gölgeyle yüzleşmedir” der (1959: 305) ve ‘gölge’yi şu şekilde açıklar: “Ben, gölge ile, kişiliğin ‘olumsuz’ yanını, bilinçaltının yeterince gelişmemiş işlev ve içerikleri ile birlikte, saklamak istediğimiz, hoş olmayan niteliklerimizin toplamını kastediyorum” (Jung, 1983: 87). Jung “[her kişi] bir gölge taşır” der (1983: 88) ve gölgeyi “dar bir kapı[ya]” benzetir (1959: 305). Bu kapının ardında kişinin karanlık yanı (yani gölge) vardır ve “kişi bir hayli çaba harcamadan bu gölgenin bilincine varamaz” (Jung, 1983: 169). Jung tarafından “kendi içinde kaybolma” (1959: 306) şeklinde adlandırılan bireyselleşme sürecine girdiğinde kişi yarı yolda pes edemez; zira kişinin gölgeyle karşılaşması “her türlü kendini bilme için

<sup>1</sup> Türkçeye “Kahramanın Sonsuz Yolculuğu” başlığı ile çevrilmiştir.

gerekli bir koşuldur” (Jung, 1983: 91). Bununla birlikte kişi cesaret gerektiren bu karşılaşmayı ‘gölgeyi’ çevresindekilere yansıtarak erteleyebilir; bu hususta Jung “bu yüzleşme iç yolculuktaki ilk cesaret testidir ve kişiyi korkutmaya yetecek bir testtir. Çünkü kendimizle yüzleşmek, olumsuz olan her şeyi çevremize yansıtılabildiğimiz sürece kaçındığımız hoş olmayan bir şeydir” der (Jung, 1959: 304). Genelde kişi gölgesini çevresindekilere yansıtmaya meyilli olduğundan “birinin başkalarında en fazla eleştirdiği niteliklerin incelenmesi, genelde bu kişinin, farkında olmadan bu niteliklere sahip olduğunu gösterir” (Jung, 1983: 87). Karşılaşmaktan kaçınılan ve yüzleşmeyi geciktirmek için çevreye yansıtılan gölgeye, diğer bir ifadeyle kişinin karanlık yanına, büsbütün ‘kötü’ denemez; zira “gölge, yalnızca biraz aşağı, ilkel, adapte olmamış ve beceriksizdir; tamamen kötü değildir” (Jung, 1983: 90). Aşağı, ilkel, beceriksiz veya kötü; her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın gölgeyle yüzleşmek kişiyi korkutur.

Bilinçaltındaki bu karanlıkla yüzleşmekten kaçınan kişinin bir de ‘persona’sı, diğer bir ifadeyle ‘büründüğü kişiliği’, vardır; Carl Gustav Jung’a göre ‘persona’ “birey ve toplum arasında karmaşık bir ilişkiler sistemi; bir yandan diğerlerinin üzerinde belirli bir izlenim uyandırmak için, diğer yandan bireyin gerçek doğasını gizlemek için tasarlanmış bir çeşit maskedir” (Jung, 1983: 94). “Temelde ‘persona’ gerçek bir şey değildir: bir insanın nasıl görünmesi gerektiğine dair birey ve toplum arasındaki bir uzlaşmadır” diyen Jung bu uzlaşmayı şu şekilde açıklar: “Birey, bir isim alır; bir unvan kazanır; bir görevi vardır; bu ya da şudur. Bir anlamda bütün bunlar gerçektir; ama kişinin kendi özündeki bireyselliğine ilişkin düşünüldüğünde ise bu, diğerlerinin oluştururken ondan daha fazla paylarının olduğu bir uzlaşmanın ürünü, ikincil bir gerçekliktir.” (1956: 167-168) Bununla birlikte Jung’a göre ‘maskenin’ arkasında “ayna vardır ve gerçek yüzümüzü gösterir [...] maske, yani *persona* ile kapattığımız için kimseye göstermediğimiz yüzümüzü” (Jung, 1959: 304). Maskenin, yani personanın, arkasına geçmek kişinin kendini tanıma yolculuğunun başlangıcıdır; daha önce bahsedildiği gibi ‘gölge’ ile yüzleşme bu yolculuğun ilk basamağıdır. Bu yüzleşmeden sonra diğer aşama ‘anima ve animus’la karşılaşmadır. Anima-Animus arketipleri “kişinin zihnindeki karşı cinse ait bölüm, kişinin hem kişisel hem de ortak bilinçaltında taşıdığı karşı cins imgesidir” (Guerin, 1992: 170). ‘Anima’ erkek zihninde karşı cinse ait imge iken, ‘animus’ kadın zihninde karşı cinse ait imgedir. Çevredekilerin görebildiği maske (persona) dışıdır; maskenin arkasındaki gölge içtedir; gölgenin ardında ise daha derindeki anima ve animus bulunur. ‘Dış’ maske ‘içte’ bulunanı gizler; diğer bir ifadeyle persona anima ve animusun zıttıdır. “Anima ve animus, bilinçli tavırlarda eksik olan tüm ortak insani nitelikleri içerir” diyen Jung, açıklamasına şöyle devam eder: “Çok dışıl bir kadının erkeksi bir ruhu, çok eril bir erkeğin kadınsı bir ruhu vardır. Kötü rüyalar, karanlık seziler, iç korkularla azap çeken bir Tiran, çok tipik bir örnektir. Dıştan merhametsiz, sert ve yanına yaklaşılmaz olsa da, ‘içinde’ her gölgeden korkar. ‘Anima’sı, ‘persona’sında eksik olan tüm özellikleri içerir. [Aynı şekilde], çok dışıl bir kadın, iç dünyasında, ancak erkeklerin ‘dış’ tavırlarında görülebilecek bir yoğunlukta inatçı ve dik başlı bir tavır sergiler” (1983: 101-102). Kişi bilinçaltındaki anima ve animusu çevresine yansıtır ve bunların imgelerini çevrelerinde



bulmaya çalışırlar. Jung aranan bu imgeyi “ruh-imgesi” (1983: 103) olarak adlandırır. Kişi erken yaşlarda bu ruh imgesini annesinde ya da babasında ararken, ilerki yaşlarında çevresindeki kadınlarda veya erkeklerde arar. Kişi bu ruh imgesini ararken bilinçaltındaki anima veya animusuyla uyumlu birini bulmaya çalışır. Bu arayışın ‘personayı’ güçlendirdiğini söyleyen Jung “Ruh-imgesinin yansıtılması, bu nesne ruh-imgesiyle uyumlu olduğu sürece kişiyi iç süreciyle meşgul olmaktan kurtarır. Böylece kişi ‘persona’sını yaşayıp geliştirebilir” der (1983: 104). “Anima ve animusun en azından bazı yönlerinin farkına varıp onlarla bütünleşmek kadın ve erkeğe daha büyük bir yaratıcı kapasite sağlar” (Walker, 1995: 58) ve tüm bu ‘yüzleşme-arayış’ süreci sonunda kişi kendini daha iyi tanıyıp anlayarak potansiyelinin farkına varabilir.

Edebiyatta da yüzyıllardır anlatılan ve kaleme alınan hikâyelere bakıldığı zaman, hikâyedeki ana karakterin büründüğü kişiliğin (persona), o maskenin ardındaki gerçekliğin (gölge ve anima-animus), karakterin karanlık yanını ve anima-animusu çevresine yansıtmasının, hikâyedeki kötü karakterlerin, ana karakterin aradığı/bulduğu kadın veya erkek ruh imgesinin, karakterin arayış yolculuğunun, bu yolculukta karşısına çıkan tüm arketipsel imgelerin, üstesinden geldiği sınavlar ve çatışmaların, karakterin kendini tanıması ve dönüşümünün, hikâyenin tüm bu unsurlarının aslında ortak bilinçaltından gelen ve yüzyıllardır tekrar eden arketipsel karakter, durum ve imgeler olduğu görülür. Bu çalışmanın bir sonraki bölümünde de İngiliz Edebiyatından David Herbert Richards Lawrence’ın *The Man Who Died* adlı romanındaki ‘Ölen Adam’ karakterinin hikâyesinde arketiplerin ne şekilde yansıtıldıkları ve ana karakterin arayış yolculuğunun arketipsel izleği incelenecektir.

## 2. *Ölen Adam* Romanının Arketipsel İncelemesi

İngiliz Edebiyatının en önemli romancı, şair, oyun yazarı ve edebiyat eleştirmenlerinden biri olan David Herbert Richards Lawrence (1885 –1930), *The Man Who Died* [Ölen Adam] (1929) romanında ölen ve yeniden dirilen bir adamın – İsa’nın – hikâyesini anlatır. Ancak Lawrence’ın anlattığı hikâye hemen herkesin kulaktan dolma da olsa aşına olduğu hikâyeden farklıdır. Zaman ve mekân sınırlarını aşarak farklı kültürlerdeki ortak uygulama ve mitolojik inançlara, arketip ve sembollere göndermeler yapan bu hikâyedeki bu evrensel deneyim Arketipçi Eleştiri Kuramı doğrultusunda incelendiğinde D. H. Lawrence’ın *Ölen Adam*’da İsa mitini tek başına ayrı olarak değil tüm diğer mitlerle beraber ve tüm insanlığın paylaştığı birçok arketipsel izlek, karakter, durum ve sembolleri bir araya getirerek anlattığı görülür.

Hikâyedeki ‘ölen ve dirilen adam’, yani İsa, her şeyden önce bir ‘kahraman arketipi’dir. Bu kahramanın hikâyesi de Joseph Campbell’in “kahramanın yolculuğu” adını verdiği olay dizisini takip eder. Bir hikâyede çocuğun “mucizevi doğumu ve ilk çocukluğun zorlukları [onun ileride] büyük zorluklarla karşılaşip en iyiyi elde edeceğini gösterir” (Jung, 1977: 166). Bu hikâyede de mucizevi bir şekilde doğan, büyük bir hedefi ve buna ulaşmak için cesareti olan ve bu uğurda kendi canını feda eden

'kurtarıcı' ve aynı zamanda 'masum' kahraman arketipi İsa, hikâyenin baş karakteridir. Hikâyenin başında İsa, arketipsel yolculuk izleğinin büyük bir kısmını tamamlamış olarak görülür. Mucizevi bir şekilde doğmuş, kendisine büyük bir hedef belirleyerek tehlikeli bir yolculuğa çıkmış, bu uğurda bilerek hayatını tehlikeye atarak ölmüş ve hikâyenin başında yeniden doğarak mezarından kalkmıştır.

'Yolculuk, geçiş, ölüm ve yeniden doğum' arketiplerinin tümünü yaşamıştır. Bu arketipsel durumlar, özellikle de 'ölüm ve yeniden doğum' arketipi, ilk çağlardan bugüne kadar dünyanın her yerindeki mit ve hikâyelerde en sık rastlanılan ve tekrarlanan arketiplerdendir. Bu da bize Romalı askerler tarafından çarmıha gerilerek öldürülen ve üç gün sonra da mezarından kalkıp dirilen İsa'nın miti ile başka birçok mit arasında paralellikler kurma şansı verir: "Suriye'nin Sami halkları tarafından tapınılan [...] Aphrodite tarafından sevilen fakat gençliğinin baharında bir yaban domuzu tarafından öldürül[en] [...] ertesini gün yaşama yeniden döndüğüne ve kendisine tapanların önünde göğse yükseldiğine inanıl[arak]" (Frazer, 1991: 268-269) hem ölümüne yas tutulan hem de yaşama dönüşü kutlanan Adonis; "Frigya tanrıçası Kybele'nin aşık olduğu çok güzel bir delikanlı [olan], erkekliğini keserek kan kaybindan öl[en] ve bir çam ağacına dönüşen [...] ölümüne ve yeniden dirilişine her yıl baharda yapılan bir şenlikle yas tutul[an] ve sevinil[en]" (Frazer, 1991: 284-285) Attis; "Yunan tanrısı Zeus'un karısı Hera'nın nefret dolu bir kıskançlık beslediği, onun emrindeki Titanların üzerine saldırıp [öldürdüğü]" (Frazer, 1991: 312), farklı farklı anlatılarda farklı şekillerde yeniden hayata dönen ve her bahar ölümü ve doğumu kutlanan Dionysos; Eski Mısır'da kardeşi Set tarafından öldürülüp parçalara bölünen, karısı İsis tarafından parçaları toplanıp bir araya getirilen ve yeniden hayata dönen Osiris (Frazer, 1991: 288-294). Anlatıldıkları yerler, adları ve ayrıntılar değişse de Adonis, Attis, Dionysos, Osiris ve İsa miti – ve burada sayılmayan daha pek çokları – temelde aynı arketipsel yapıdadır: Genelde sıra dışı olan bir kahraman çeşitli sınavlar atlattıktan sonra bir şekilde öldürülür ve bu ölümü yeniden doğum izler.

*Ölen Adam*'da İsa'nın miti yeniden hayata döndüğü anla, yani dirilişle başlar: "Aynı saatlerde, tanyerinin ağarmasından önceki aynı dakikalarda aynı sabah, bir adam, kendisini bağlı tutan uzun bir uykudan uyandı" (*Ölen Adam*: 17) Roman boyunca, bu adamdan İsa değil 'ölen adam' olarak bahsedilir; ayrıntılar ("yaralı ayaklar [...] etleri yırtılmış eller"), Magdalena'yla karşılaşması onun İsa olduğunu gösterir. İsa, "kayaların içine oyulmuş bir mağarada, uyuşmuş, üşümüş olarak" (17) uyanır. Burada 'mağara', 'anne' arketipinin bir yansımasıdır ve İsa'nın yeniden doğumunu temsil etmektedir. Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*'nda kahraman arketipinin yolculuktan sonra (ölüm ve yeniden doğumdan sonra) evine geri döndüğünde onun 'her iki evrenin de efendisi' olduğunu söyler; ancak D.H. Lawrence'ın hikâyesinde İsa geri döndüğünde kendisini her iki dünyanın efendisi değil "ne bu dünyanın ne de ötekinin insanı olarak" (20) görür. Bu mağaradan çıkan ve yeniden doğan İsa, umutsuzluk içindedir. Gidecek yeri olmadan amaçsızca yürürken "kırmızı ibiği, parlıtlar içinde, gürül gürül kuyruk tüyleriyle karalı turunculu bir horoz" (20) çıkar karşısına. İsa horozun "tüylerini

kabartışına, *dirimden ölüme* yeniden bir meydan okuyuşta başını dikerek, gagasını aralayarak, ayaklarının ucuna basarak ileriye uzanışına” (25) bakar. Eski Yunan’da ‘horoz’ gündüzün geceye galip gelmesini temsil ederken, Hıristiyanlıkta ise İsa’nın dirilişini temsil etmektedir. Bu horozun sahibi olan köylü, İsa’yı evine alır. İsa, evin içinde değil bahçede güneşin altında yatıp dinlenmeyi tercih eder çünkü “güneş, hala onu çeken, içini oynatan tek şeydi[r]” (25). ‘Güneş’, yaşam gücünü, yaratıcı gücü, uyanışı, iyileşmeyi ve yeniden doğumu temsil eder. İlk yaz göğünün altında yüzünü güneşe dönerek yatan İsa, böylelikle yaşam gücünü toplar ve onun yeniden doğumuyla birlikte “ilk yaz göğüne doğru, yalımlar gibi, çıplaklığın içinden ilk yeşil yapraklar da” (24) fıskırır. Gücünü biraz toplayınca, İsa bahçeden çıkar ve tekrar mezarının olduğu yere gider. Orada Magdalena ile karşılaşır. Onun inananlarından biri olan Magdalena, İsa’yı görünce çok sevinir çünkü İsa görevini tamamlamak ve onlara Tanrı yolunda tekrar rehberlik etmek için mucizevi bir şekilde geri gelmiştir. Ancak İsa’nın cevabı onu şaşırtır: “Benim için o hayat artık sona erdi.” (28).

“Cehenneme iniş” (Griffith, 1990: 136) arketipinin sıklıkla eşlik ettiği ölüm-yeniden doğum arketipinde karakter gerçekten ölüp ölümler diyarına gidebilir ya da ölümler diyarına gitmek yerine başka bir diyara veya kendi iç dünyasına bir yolculuk yapabilir. *Ölen Adam* romanında Adam hem gerçekten ölüp ölümlerin diyarına gitmiş ve yeniden doğmuştur hem de bu “cehenneme iniş” arketipinde eski özü (benliği) ölmüş ve yeniden doğuşu yeni benliğinin yeniden doğuşu olmuştur. Ölmesi ve yeniden doğması hem gerçek hem semboliktir.

“Balinanın karnı[ndan]” (Campbell, 2000: 90) çıkıp yeniden doğan İsa’nın, ölümden önceki eski hayatına dönmeye hiç niyeti yoktur. Onun önceki hayatındaki görevi sona ermiştir. Şimdi artık kendi hayatını yaşama zamanıdır: “İçimdeki öğretmen de öldü, kurtarıcı da; şimdi kendi işime bakabilir, kendi tek yaşamımı yaşayabilirim.” (29). Buradan da anlaşılmalıdır ki hikâyenin başında ‘ölüm ve yeniden doğum’ deneyimini yaşayıp evine geri dönen İsa, Joseph Campbell’ın *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*’nda bahsettiği çevrimsel yolculuk arketipinin sonuna gelmiş görünse de aslında ‘kendini bulma yolculuğu’ henüz yeni başlamıştır. Bunu ‘bireyselleşme’ süreci olarak adlandıran ve bu ‘bireyselleşme’ sürecini “kişinin psikolojik bakımdan bir ‘birey’e, yani ayrı ve bölünemez bir bütüne dönüştüğü süreç” (Jung, 1983: 184) olarak tanımlayan Jung’a göre kişinin bu süreçte persona adı verilen maskesinin arkasında bulunan gölgesi ile karşılaşması gerekir. İsa’nın ölmeden önceki hayatında ona ‘kurtarıcı’ anlamına gelen İsa ismi verilmiş ve ‘kurtarıcı ve öğretmen’ rolünü (personasını) üstlenmesi istenmiştir. Jung’un da belirttiği gibi persona kişinin toplumda nasıl görüneceğine ilişkin kişi ve toplumun geri kalanı arasındaki bir anlaşmadır; bu uzlaşmada kişiye bir ad ve görev verilir ve oluşturulan bu persona kişinin özündeki bireysellikten çok uzaktır. Bu personayı üstlenen İsa’nın da kendine ait bir yaşamı yoktur. Tanrı ile insanlar arasında elçilik etmiş, insanlara yol göstermeye ve onları belirli bir hedefe yöneltmeye çalışmış, onlara öğretmenlik etmiştir. Bu onun büründüğü kişilik ya da taktığı maskedir. Çevresi onu bu maskeyle tanımış, onu ‘kurtarıcı’ kabul etmiştir. Ama ‘ölüm’ onun için

oluşturulan bu ‘persona’nın ardını görebilme şansı vermiştir ona. Böylece ‘bireyselleşme’ süreci başlamıştır.

“Kendi içinde kaybolma” (Jung, 1959: 306) olarak açıklanan bireyselleşme sürecine başladığında artık İsa için geri dönüş mümkün değildir ve bireyselleşme sürecinin ilk aşaması persona’nın ardında bilinçaltında bulunan ‘gölge’yle yüzleşmedir. İsa da ‘persona’nın ardındaki bilinçaltına geçmiş ve kendi ‘gölge’siyle yüzleşmiştir. Kendi ‘ölüm’ü onu gerçekle yüz yüze getirmiştir: Yaşarken kendini tanrı olarak görmüş, sınırlarını aşmaya, insanları yönetmeye çalışmış, (belki de) gerçekten öleceğine inanmadan ölüme meydan okumuştur. “Öldüm, çünkü şimdi kendi sınırlarımı biliyorum artık” der İsa (29). Jung’un da belirttiği gibi gölge ile karşılaşma “her türlü kendini bilme için gerekli bir koşuldur” (1983: 91). Bastırılmış karanlık yanıyla ölüm sayesinde yüzleştikten sonra artık kendi gerçeğinin farkındadır ve “Kamu yaşayışım, kendini beğenmişlik hayatım sona erdi” der (30). Gerçekle yüzleşmiş ve “başka bir adam olarak ölümler arasından kalk[mış]” (31) olan İsa’nın yolculuğuna devam edebilmek için güce ihtiyacı vardır ve “gücü yitmiş bir halde, mersin ağaççıklarının altına çömel[ir]” (31). Diğer mitlere bakıldığında da ‘ağaç’ çok rastlanan bir semboldür: Adonis’in “bir mersin ağacından doğduğu söylenmektedir” (Frazer, 1991: 270); öldükten sonra “Attis’in bir çam ağacına dönüştüğü söylenir” (Frazer, 1991: 285); Osiris kardeşi tarafından öldürülüp bir sandığa konduktan sonra “bir erica ağacı bitmiş ve sandığı gövdesinin içine almıştır” (Frazer, 1991: 289). Birçok ölüm ve yeniden doğum (bereket) mitinde tekrar eden ‘ağaç’ motifi, insan benliğinin gelişiminin sembolüdür. İsa da mersin ağaçlarının altında bir süre dinlendikten sonra gücünü toplar ve kendi benliğini keşfettiği ‘bireyselleşme’ yolculuğuna devam etmeye hazırdır artık. Bu sırada ona bir daha dönüp bakan Magdalena, onun artık Mesih olmadığını görür: “Kadın bir daha adama baktı, onun Mesih olmadığını gördü. Mesih dirilmemişti [...] Kendini adanmış olduğu Usta değildi bu adam” (31 – 32). Ölen ve yeniden dirilen bu adam, diğer insanlara kılavuzluk ve ustalık ederek değil, ancak ‘kendini bulduğunda Tanrı’ya ulaşacağına bilincine varmıştır artık; “Şimdi artık başkalarını da etkileyip yönetmeye çalışmadan yaşayabilirim. Çünkü ancak parmak uçlarıma değdiği yere uzanabilirim, adımım ayakuçlarımdan öteye geçemez. Bununla birlikte kalabalıkları kucaklayabilirim, ben ki bir tek insanı bile hiçbir zaman gereği gibi kucaklamadım” der (30). Yolculuğunun başında yapayalnızdır ve kendi kendine konuşur adam: “Onları yaşamaya zorlamaya çalıştım, onlar da beni ölüme zorladılar [...] [artık] benim yolum yalnız kendi yolumdur.” (36)

Jung’un ‘ölüm ve yeniden doğuş’ arketipini beş biçime ayırarak incelediği çalışması ışığında bu romandaki kahramanın ‘yeniden doğuş’ sürecine bakıldığında ikinci biçimdeki gibi “anıları[nın] korun[duğu]” ancak bu anılardan yani ölümden önceki yaşamından artık kurtulmak istediği; üçüncü biçimdeki gibi yeniden dirildiği yani “insan var oluşunun ölümden sonra yeniden ortaya çık[tığı]”; ve dördüncü biçimdeki gibi kişiliğinin “bazı kısımları[nın] iyileşmiş, güçlenmiş ve düzelmiş [olduğu]”; yeni benliğiyle yeni bir hayat yolculuğuna hazır olduğu görülür (1973: 47-48).

Böylece yoluna devam eder İsa. O, artık bir *outcast*, yani toplumdan kendini gönüllü olarak dışlamış yalnız başına bir ‘sürgün’dür. “Kaygılanan, kendini berkitmek isteyen, didinip duran benliğini mezardayken bırakmış, şimdi bu kaygısız benliği un[an], derisinin içinde bir bütün haline getir[en], arı bir yalnızlık – ölümsüzlüğün bir çeşidi olan arı bir yalnızlık – içinde kendi kendine gülüms[eyen]” (40) İsa, yeni oluşmaya başlayan benliğinin izinde dünyayı dolaşacaktır: “Dünyayı gezeceğim, bir şeycikler söylemeden [...] Çünkü hiçbir şey bu kuduran garip dünyada yalnız kalmak, bu kudurmuşluk karşısında ayrı durmak kadar güzel değildir” (37). Bu düşüncelerle evinde kaldığı köylüden o horozu da satın alarak köyden ayrılır. “Yahuda ile Büyük Rahipler beni kendi kurtuluşumdan kurtardılar, yakında da kendi alınyazıma dönebilirim” diyen İsa, ölümden önceki kişiliğinden (persona) sıyrılıp “kıyıya yeni inmiş yalnız başına bir yüzücünün gün ağarırken denize dalışı gibi” yola koyulur (30) ve Lübnan’a kadar gider. Burada bir İsis tapınağında “bir kış nergisi gibi sarı, ak, yalnız olan” (46) İsis rahibesine rastlar.

Böylece İsa, ‘bireyselleşme’ sürecinde ilk aşama olan ‘gölge ile yüzleşme’yi atlattıktan sonra şimdi ikinci aşamaya gelir. Gölgenin ardında daha derindeki anima ve animus bulunur. İkinci aşama ‘anima ve animus’la karşılaşmadır. Jung anima/animusu “ruh-imgesi” (1983: 103) olarak adlandırır. Anima erkek zihnindeki karşı cinse ait ruh imgesi, animus ise kadın zihnindeki karşı cinse ait ruh imgesidir (Jung, 1983: 103). Kişi erken yaşlarda bu ruh imgesini annesinde ya da babasında ararken, ilerki yaşlarında çevresindeki kadınlarda veya erkeklerde arar. Kişi bu ruh imgesini ararken bilinçaltındaki anima veya animusuyla uyumlu birini bulmaya çalışır. İsa ile İsis rahibesinin karşılaşmasında da her ikisi de birbirlerinde ‘ruh-imgelerini’ görürler. İsis rahibesi, “yeniden doğan erkeği bekleyen” (51) bir bakiredir; İsa da onda yaşam gücünü bulur ve “Dirim, bu sıcak elli kadına getirdi beni. Şimdi de onun değinişi, bana, bütün sözlerimden daha değerli görünüyor. Yaşamak istiyorum çünkü! [...] Bu kadın bana yenilik getiriyor,” der (70 – 71). Jung’un, ikinci aşama olarak gördüğü ‘anima ve animus’la yüzleşmeyi, Joseph Campbell ‘tanrıçayla karşılaşma’ aşaması olarak adlandırır. Bu karşılaşma, “en alt noktadaki, zirvedeki ya da yeryüzünün en ucundaki, kozmosun orta noktasındaki, tapınağın sunak yerindeki ya da kalbin en derin yerinin karanlığındaki krizdir” (Campbell: 2000, 109). Karakterin karşılaştığı bu tanrıça “bilinebilenin bütününü temsil eder. Kahraman bilmeye gelen kişidir [...] ilerledikçe, tanrıçanın biçimi onun için bir dizi değişimden geçer [...] Cezbeder, rehberlik eder, zincirlerini kırmasını sağlar” (Campbell: 2000, 136). Bu hikâyede de İsis rahibesi ‘bilinmeyi’ beklerken, İsa ‘bilmeye gelen’ kişidir. Rahibe, İsa’nın zincirlerini kırmasını ve kendine ulaşmasını sağlayarak ona rehberlik eder:

Sonra, ağır ağır, azar, azar, içinin en derin karanlığında, gelmekte olan bir şeylerin kımıltısını duydu adam. Bir tan ağarışı, bir yeni güneş [...] İçinde, benliğinin en derin iç karanlığında yeni bir güneş doğuyordu. Soluğu kesilmiş, korkulu bir umutla ürpererek bekliyordu o güneşi [...] “Şimdi ben, ben değilim. Yeni bir şeyim [...] Dirildim!” [dedi]. Böylece kadını *bildi*, onunla bir oldu. (72 – 73)

İsa'nın İsis rahibesiyle karşılaşmasıyla birlikte, İsa'nın hikâyesi Osiris'in hikâyesiyle iç içe girer: 'kendisini "Arayış İçindeki İsis"e adanmış ve onunla özdeşleşmiş olan rahibe ve Osiris olarak ona gelen İsa'nın hikâyesi' şeklini alır. İsis, "ölü Osiris'in, ölüp parçalanmış, parçaları dağılmış, ölmüş, parça parça koparılmış, uçsuz bucaksız dünyaya parça parça atılıp dağıtılmış Osiris'in parçalarını aramaktaydı. Elleriyle ayaklarını bulmalıydı onun, yüreğini, butlarını, başını, karnını bulmalı, parçalarını bir araya getirip derlenmiş bedenine, o beden bir daha ısınmaya değin, yeniden dirime uyanana, İsis'e sarılabilene, onun karnını bereketlendirebilene değin sarılmalıydı" (49). Sürgün bir şekilde bu tapınağa gelip sığınan İsa da elleri, ayakları ve vücudundaki yaralarla, kendini arayan benliğiyle en az Osiris kadar dağılmış ve parçalanmıştır. Kendini 'İsis' yerine koyan rahibe, İsa'yı da 'Osiris' olarak kabul eder ve "O, Osiris'tir, daha ötesini bilmek istemem" der (75). Tıpkı İsis'in Osiris'e yaptığı gibi, rahibe de onun vücudunu bir araya getirip yaralarını sarar ve onu iyileştirir: "Kadın susku içinde, yavaşça, uyumla, yara yerini yağla ovuyordu [...] hafif hafif, ağır ağır güç veriyordu [...] 'Birazdan yeniden ısınacağım' diye duydu içinden, 'birazdan bütünleşeceğim gene! Sabah gibi sıcak olacağım. Erkek olacağım.'" (71). İsa, rahibenin dokunuşlarıyla iyileşir ve bir bütün olur; üstelik İsis Osiris'in "kesin, son gerçekliğini, kesinimini, onu gerçekten kendisine getirebilecek tek parçayı bulamamış[ken]" (49), İsa her şeyiyle, tüm parçalarıyla bir bütündür; "kadının yanı başında [...] karnının içinde erkekliliğinin yangınının görkemle kabardığını duy[ar]" (73). İsa'nın bedeni bir daha ısınca yeniden dirime uyanacak, kadına sarılabilecek, onun karnını bereketlendirebilene değin sarılabilecek kadar iyileşir. Jung'a göre tüm bu 'yüzleşme-arayış' süreci sonunda kişinin yakaladığı uyum kendini daha iyi tanıyıp anlayarak potansiyelinin farkına varabilmesini sağlar. Adam (isa) da tekrar ısınmış ve dirilmiştir. Kadın ise ilkyazda "özsu dolu bir ağaç gibi" iki canlıdır (75). Görüldüğü gibi "Anima ve animusun en azından bazı yönlerinin fakına varıp onlarla bütünleşmek kadın ve erkeğe daha büyük bir yaratıcı kapasite sağlar" (Walker, 1995: 58).

Hikâyenin sonunda Romalıların elinde bir kez daha ölüme teslim olmamak için "dirimiyle dirilişinin tohumunu eken" 'Adam'ın gitme vakti gelmiştir; ancak bireyselleşme süreci henüz tamamlanmamıştır çünkü "Yarımla birlikte başka bir gün, yeni bir gün gelecektir" (77). Bu sürecin sonunda bir bütüne dönüşebilmesi için Adam'ın bilinç düzeyi ile bilinçaltının çarpışmasından güçlenerek çıkması gerekmektedir.

Romanın sonunda yağmurun altında şöyle düşünür Adam: "Büyük kefarettir bu, bu değişim içinde olma [...] kurşun rengi deniz ile yağmur, ıslak nergis ile beklediğim kadın, görünmeyen İsis'le görülmeyen güneş, *hepsi birbiriyle değişiyor, hepsi bir arada*" (74) (italikler bana ait).

## Sonuç ve Değerlendirme

Romanın sonunda İsa'nın da belirttiği gibi her şey sonsuz bir değişim içindedir: Adonis'le Attis, Osiris'le İsa, İsa'yla İsis, geçmişle bugün, bugünle yarın, mitle gerçek, yaşam – ölüm – yeniden doğum ve tüm insanlık. O ölen ve yeniden doğan insandır; onun bir adı yoktur. Onun zaman ve mekân sınırlaması yoktur. O, yeryüzündeki, doğadaki ölüm ve yeniden doğum çemberinin sembolüdür. Tüm insanlığın ortak mitidir.

Dünyanın farklı yerlerindeki masallara bakıldığında, bunların çoğunluğunun 'yolculuk, arayış, ölüm-yeniden doğum' gibi arketipsel durumlara dayandıkları ve genel olarak benzer olay örgüsü izledikleri görülür: arayış içindeki kahraman yola çıkar; bu yolculukta pek çok engel ve sınavla karşılaşır; hem kendi becerileri hem de aldığı yardımlar sayesinde aradığını elde ederek yolculuğunu tamamlar.

Hikâyelerde 'arayış', 'yolculuk' ve 'ölüm-yeniden doğuş' çoğunlukla bir arada ilerler. Karakter aradığını bulabilmek için bir yolculuğa başlar ve bu yolculuk onu değiştirir. Geçirdiği dönüşüm karakterin yeniden doğuşudur. Diğer bir ifadeyle yeniden doğuş ölen birinin gerçekten yeniden doğduğu doğaüstü bir süreç olmak zorunda değildir. Yeniden doğuş 'mecazi' anlamda da olabilir. Küllerinden kalkan bir Zümrüdüanka gibi birinin geçmişinden arınıp yenilenmesi ve değişmesi de yeniden doğuştur. *Ölen Adam* romanındaki Adam'ın ölüp hikâyesinin başında yeniden dirilmesi 'doğaüstü' bir yeniden doğuş iken yeniden dünyaya geldiğinde geçirdiği dönüşüm 'mecazi' bir yeniden doğuştur. Adam hem gerçekten ölüp 'cehenneme inmiş' ve yeniden doğmuştur hem de bu 'cehenneme inmiş' arketipinde eski benliği (kurtarıcı kişisi) ölmüş ve yeni benliğiyle yeniden doğmuştur. Ölmesi ve yeniden doğması hem gerçek hem semboliktir. 'Balının karnında' geçirdiği dönüşüm sonrası başka bir adam olmuştur artık. Yeni hayatında diğer insanların kılavuzu ve öğretmeni değildir. 'Ölüm' sayesinde 'kurtarıcı kişisi'nin ardındaki gölgeyle yüzleşmiş ve kendi sınırlarını öğrenmiştir. Ancak ölüm sayesinde gölgesiyle yüzleşerek kendi gerçeğinin farkına varıp yeniden doğan bu Adam'ın yolculuğu henüz bitmemiştir; aksine daha yeni başlamıştır.

Adam'ın 'kendini bilme' yolculuğu, bir bireye dönüşeceği 'bireyselleşme' yolculuğudur. "[Artık] benim yolum yalnız kendi yolumdur" diyen Adam kendini bulma yolculuğuna daha yeni başlayan bir sürgündür. Yeni oluşmaya başlayan benliğinin peşinde dünyayı gezerek Lübnan' kadar giden Adam, uyumu yakaladığı ruh imgesini bulmasıyla birlikte tüm parçalarıyla bir bütün olmaya yaklaşır. Ancak sadece yaklaşmıştır; yolculuk henüz bitmemiştir. Bu zorlu yolculukta daha gidilecek çok yol vardır.

*Ölen Adam* hikâyesi Adam'ın (İsa'nın) yolculuğunun hikâyesidir. Onun bu hikâyedeki yolculuğu hem dünyayı dolaştığı gerçek bir yolculuk hem de kendi iç dünyasına bir yolculuktur. Bu hikâye

yalnızca İsa'nın hikâyesi değil, kendi içinde yolculuğa çıkan, kendini arayan herkesin hikâyesidir. Kendini arayan herkes kendi hikâyesinin 'kahramanıdır'. Anlatılan her yeni hikâye de eski ve ortak bir hikâyenin tekrarıdır.

### Kaynakça

- Bressler, C.E. (1994). *Literary Criticism, An Introduction to Theory and Practice*. New Jersey: Paramount Communications Company.
- Burn, L. (1990). *Greek Myths*. London: British Museum Publications.
- Campbell, J. (2000). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Frazer, J.G. (1919). *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*. 12 Vols, London: Macmillan and Co.
- \_\_\_\_\_ (1991). *Altın Dal*. Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınları.
- Frye, N. (1993). *The Educated Imagination*. Concord: Anansi Press Ltd.
- Griffith, K. (1990). *Writing Essays About Literature*. Florida: Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
- Guerin, W.L. (1992). *A Handbook of Critical Approaches to Literature*. New York: Oxford University Press.
- Homer, (1965). *The Odyssey*. Middlesex: Penguin Books Ltd.
- Jung, C.G. (1953). *Psychological reflections; an anthology of the writings of C. G. Jung*. Ed. Jolande Jacobi, New York: Harper.
- \_\_\_\_\_ (1956). *Two Essays on Analytical Psychology*. New York: Meridian Books.
- \_\_\_\_\_ (1959). *The Basic Writings of C. G. Jung*. Ed. Violet Staub De Laszlo, New York: The Modern Library.
- \_\_\_\_\_ (1973). *On the Nature of the Psyche*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (1977). *The Archetypes and The Collective Unconscious*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (1983). *The Essential Jung*. Antony Storr (Ed.), New Jersey: Princeton University Press.
- Lawrence, D.H. (2010). *Ölen Adam*. Çev. Bilge Karasu, İstanbul: Can Yayınları.
- Saltman, J. (1985). *The Riverside Anthology of Children's Literature*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Walker, S.F. (1995). *The Jung and The Jungians On Myths*. New York: Garland Publishing.