inceleme

ELEUSIS

Anne Kızın Arketip İmgesi

CARL KERÉNYI



pinhan

CARL KERÉNYI, 1897 yılında Macaristan'da doğdu. Budapeşte Üniversitesi'nde Klasik Filoloji eğitiminin ardından aynı bölümde Platon, Longinus ve antikçağda estetik kuramıyla ilgili doktorasını bitirdi. Bir süre Macaristan'ın çeşitli üniversitelerinde ders verdikten sonra, 1943 yılında sürgün olarak İsviçre'ye gitti ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı. 1961 yılında Norveç Kraliyet Bilimler Akademisi üyeliğine getirildi. Humboldt Vakfı tarafından altın madalyaya layık görüldü. Eski Yunan mitolojisini özellikle karşılaştırmalı dinler tarihini ve modern psikolojiyi kullanarak yorumladığı eserleri, XX. yüzyıl antik mitoloji araştırmaları için yönlendirici temel metinler olarak kabul edilmektedir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Prometheus: Archetypal Image of Human Existence* (1997), *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life* (1996), *Asklepios: Archetypal Image of the Physician's Existence* (1997), *Zeus and Hera: Archetypal Image of Father, Husband, and Wife* (1976), *The Science of Mythology (C. Jung ile birlikte)* (1985).

TÜBA BAYRAKTAR YAŞAR, 1987 yılında Eskişehir'de doğdu. Lise eğitimini yabancı dil ağırlıklı bir lisede tamamlamasının ardından, 2005 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'ndan mezun oldu.2008 yılında 4 aylık bir period dahilinde ABD, Illinois- Chicago'da bulundu.Mezuniyetinin ardından bir dil kurumunda ÜDS, KPDS, YDS, Genel İngilizce ve İngiliz Edebiyatı alanlarında İngilizce dersler vermekte ve çeşitli çeviriler yapmaktadır.Ayrıca Yes-KPDS, ÜDS Soru Çözüm Teknikleri kitabının editörlüğünü yapmıştır.

PiNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

Carl Kerényi
Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter
© Carl Kerényi, 1991
© Pinhan Yayıncılık, Kasım 2012
Türkçe çeviri ©, Tüba Bayraktar Yaşar, 2012

Yayım Yönetmeni: Süleyman Özkul

Birinci Basım: Kasım 2012
Yayıma Hazırlayan: Göktürk Ömer Çakır
Dizgi: Meltem Çağlayan

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi:
Carl Kerényi
Eleusis
Anne Kızın Arketip İmgesi

1. İnceleme 2. Mitoloji 3. Tarih

Pinhan Yayıncılık: 39 İnceleme Dizisi: 13

ISBN 978-605-5302-24-5

ELEUSIS

Anne Kızın Arketip İmgesi

CARL KERÉNYI

Çeviren: Tüba Bayraktar Yaşar

PİNHAN

İÇİNDEKİLER

Resimlerin Listesi 7
Teşekkür 15
Önsöz 17
Giriş .....

BÖLÜM BİR: YENİDEN YAPILANDIRMA, 37

I. COĞRAFİ VE KRONOLOJİK SAHNE 39

Kutsal Yol 39
Kserkses ve Valentinianus Dönemindeki Gizemler 41
İnisiyelerin Mutluluk Kanıtları 46
Gizemlerin Sonu 50
Kökenler Sorunu 52

II. MİTOLOJİK SAHNE 61

Eleusis'te Hiçbir Oyun Sahnelenmedi 61
İki Tanrıça 62
Demeter'e Dair Mitler 65
Tecavüz ve Matem 69
Demeter'in Hades'e Yolculuğu 77

III. KÜÇÜK GİZEMLER VE BÜYÜK GİZEMLERE HAZIRLIKLAR 81

Myesis ve Epopteia 81
Ilissos Kıyılarında Ne Oldu? 83
Herakles'in Arınması 88
İnisiyelik Bedeli 95
Eleusis'e İlerleyiş 96

IV. ELEUSIS'İN SIRRI 105

Tapınak Kapıları Ardında 105
Avlu ve Geçitlerden 110
Telesterion Sınırında 120
Telesterion'da 127
Visio Beatifica'nın Eleusis Uyarlaması 135

BÖLÜM İKİ, 147

V. GİZEMLER ÜZERİNE
HERMENÖTİK BİR DENEME 149
Giriş Niteliğinde Gözlemler 149
Eleusis Gizemlerinin Eşsizliği 157
Gizemlerin Tahıl ile İlişkisi 166
Nar ve Asma 176
İkilik 191
Eubouleus 223

EKLER, 223

EK I
Kykeon'un Hazırlanışı ve Etkisi 225
EK II
Yürüyüş Alayında Başlarda Taşınan Kaplara Dair 231

KAYNAKÇA 239
DİZİN 255

RESİMLERİN LİSTESİ

Aksi belirtilmedikçe, fotoğraflar müzelere atfedilmiştir. Aşağıdaki kısaltmalar fotoğraf kaynaklarına işaret eder:

DAI Deutsches archäologisches Institut.

JIAN *Diethnes ephemeris tes nomismatikes archaiologias: Journal international d'archéologie numismatique.*

* *Phaistos'taki ilk saraydan kalma, Orta Minos dönemine ait bir kupada Persephone iki arkadaşıyla birlikte. Archaelogical Museum, Heraklion, Girit.* P: *Italian School of Archaeology, Atina. Kopyasıyla beraber.* The Illustrated London News'den, *6 Ekim, 1956, s. 548, fig. 3. sf. 19*

R. 1. *Günümüz Eleusis' inde kazı ve endüstri.* P: *DAI, Atina. sf. 38*

R. 2. *Büyük Propylaia yakınlarında bulunan kazı alanı.* P*: DAI, Atina. sf. 38*

R. 3. *Tapınağın ve Eleusis şehrinin planı (John Travlos tarafından). sf. 53*

R. 4. *Megaron B ve uzantısının planı (John Travlos tarafından). sf. 54*

R. 5. *Demeter, Hermes, Persephone, Dionysos. Ksenokles kupasının bir yüzünde bulunan resmin kopyası. Londra, British Museum. Lenormant ve de Witte tarafından,* Elite des céramographiques *(Paris, 1844-61, 4. vols.), I, pl. XXIV B. sf. 71*

R. 6. *Günümüzdeki gibi, etrafı duvarlarla çevrili, tanrıçanın yanında oturduğu arkaik kuyu.* P: *DAI, Atina. sf. 73*

R. 7. *Yerde oturan Demeter küçük bir alayı karşılamaktadır. Eleusis'te bulunan bir adaklık rölyef parçası. P: E.M. Czako, telif hakkı DAI, Atina. sf. 75*

R. 8. *Türk egemenliği döneminde, Agrai gizem mabedinin*

yakınlarındaki Illissos'ta bulunan küçük bir Ion tapınağı. Stuart ve Revett, The Antiquities of Athens, Measured and Delineated *(London, 1762-1830, 5 vols.), I, ch. ii, pl. VII.* P: *Telif hakkı DAI, Atina. sf. 85*

R. 9. *Ilissos'ta bulunan Ion tarzı tapınağın frizinden bir rölyef sahne: Hyakinthidai'ın kaçırılması. Berlin, Staatliche Museen. Carl Blümel, Katalog der grie*chischen Skulpturen des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr. *(Staatliche Museen zu Berlin, Katalog der Sammlung antiker Skulpturen, III. Berlin, 1928), pl. 23 D.* P: *DAI, Atina. sf. 86*

R. 10. *Herakles'in Ilissos'a varışı. Illissos yatağında bulunan bir rölyef. Atina, National Museum.* P: *Telif hakkı DAI, Atina. sf. 87*

R. 11. *Torre Nova'dan bir lahitin üzerinde Herakles'in arınması. Roma, Palazzo Spagna.* P: *DAI, Roma. sf. 90*

R. 12A-12D. *Lovatelli küpünde Herakles'in arınması. Roma, Museo Nazionale Romano.* P: *DAI, Roma. sf. 92-93*

R. 13. *Küçük Gizemlere hazırlanan Herakles. Çömlekten yapılmış rölyef. Roma, Museo Nazionale Romano.* Mittelungen des Deutschen archäologischen Instituts, *Römische Abteilung (Roma), XXV (1910), pl. VI.* P: *DAI, Roma. sf. 94*

R. 14. *Tanrıça bir Eleusis kahramanına (muhtemelen su) dökerken. Eleusis'ten bir rölyef parçası. Atina, National Museum. P: Telif hakkı DAI, Atina. sf. 97*

R. 15. *Eleusis'te bulunan, Niinnion adaklık resmi. Atina, National Museum.* P: *Telif hakkı DAI, Atina. sf. 100*

R. 16. *Demeter Tapınağı'nın havadan görünüşü: Kazı esnasında Telesterion. P: Ministry of Communications, Topographical Service, Photographic Division, Atina. sf. 106*

R. 17. *Tapınağ*ın g*enel planı (John Travlos tarafından). sf 107*

R. 18. *Özgürlük savaşı esnasında (1821-29) Eleusis'in genel görünümü. Hugh William Williams, Select Views in Greece (London, 1829, 2 vols.), I, pl. 14. P: Telif hakkı DAI, Atina. sf. 108*

R. 19. *Büyük Propylaia: basamaklar ve diğer kalıntılar.* P: *DAI, Atina. sf. 109*

R. 20A. *Küçük Propylaia: içe açılan kapı işaretleri ve*

araçların tekerlek izlerini gösteren zemin. P: *DAI, Roma. sf. 111*

R. 20B. *Küçük Propylaia: kalıntıların genel görünümü.* P: *DAI, Atina. sf. 111*

R. 21A. *Eleusis'e ait nesnelerle süslenmiş sütun pervazı ve metoplar. Muhtemelen Atina Eleusinion'dan. Atina'da Aios Eleutherios kilisesinin içindedir. P: E.M. Czako, telif hakkı DAI, Atina. sf. 112*

R. 21B. *Eleusis'e ait nesnelerle süslenmiş sütun pervazı ve metoplar. Bir zamanlar süsledikleri Küçük Propylaia'da kazılıp çıkartılmış ve sergilenmişlerdir. P: DAI, Atina. sf. 112*

R. 22A. *Küçük Propylaia, dış kısmı: yeniden inşası. Hörmann, Die inneren Propyläen (Archäologisches Institut des Deutschen Reichs. Denkmäler antiker Architektur, I, Berlin and Leipzig, 1932), pl. 32. sf. 114*

R. 22B. *Küçük Propylaia'nın dış bölgesinden bir sütun başı. Eleusis Museum.* P: *Telif hakkı V. And N. Tombasi, Psychio, Atina. sf. 114*

R. 23A. *Küçük Propylaia, iç kısmı: yeniden inşası. Hörmann (bkz. 22A), pl. 34. sf. 115*

R. 23B/23C. *Kutsal sandık taşıyan bir rahibe. Küçük Propylaia'nın iç kısmından bir karyatit. 23B,* P: *Telif hakkı DAI, Atina. sf. 115*

R. 24. *Herakles ve genç bir erkeğin arasında Dadoukhos. Yale Lekythos'un Ressamı tarafından süslenen Skyphos. Brüksel, Musées royaux d'art et d'histoire.* P: *Telif hakkı A.C.L., Brüksel. sf. 116*

R. 25. *Dadoukhos genç rahiplere yol gösteriyor. Eleusis Museum'da bir amfora.* P: *DAI, Atina. sf. 116*

R. 26. *Rahip alayı. Eleusis'e ait bir kaidenin parçası. Atina, National Museum.* P: *E.M. Czako, telif hakkı DAI, Atina. sf. 117*

R. 27. *Küçük Propylaia'dan görünen, Plouton'un kutsal bölgesi. P: DAI, Atina. sf. 119*

R. 28. *Alaya katılan bir erkek çocuk. Eleusis Museum'da bulunan büyük bir amforanın ağzından detaylı görünüşü.* P: *DAI, Atina. sf. 120*

R. 29. *Telesterion'un çeşitli dönemlere ait zemin planı (John Travlos). sf. 125*

R. 30A. *Telesterion'da Anaktoron'un zemin planı* (John Travlos). *sf. 126*

R. 30B. *Hierophant'ın tahtı: yeniden inşası (John Travlos). sf. 126*

R. 31. *Giriş kısmından görüldüğü şekliyle, Telesterion'un bugünkü hali.* P: *DAI, Atina. sf. 128*

R. 32. *Telesterion: yandan görünüşü. P: DAI, Atina. sf. 129*

R. 33. *Telesterion: Anaktoron'un merkezi yerleşim zemini.* P: *DAI, Atina. sf. 130*

R. 34. *Eukrates'in Eleusis'te bulunan adaklık rölyefi. Atina, National Museum.* P: *Telif hakkı DAI, Atina. sf. 137*

R. 35. *Triptolemos'un gönderilmesi. Demeteria tarafından Demeter'e adanan, Eleusis'ten kırmızı desenli bir şarap tası parçası. Atina, National Museum. Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres (Fondation Eugène Piot), VII (1900), pl. IV. sf. 169*

R. 36. *Triptolemos iki Tanrıça arasında. Eleusis'te bulunan mermer rölyef. Atina, National Museum.* P: *Alinari. sf. 170*

R. 37A. *Triptolemos mucizevî arabasında Hermes ile birlikte. Siyah desenli bir vazonun ön yüzü. Compiègne, Musèe Antoine Vivenel. Eduard Gerhard (ed.),* Auserlene griechische Vasenbilderi hauptsächlich etruskischen Fundorts *(Berlin, 1840-58, 4 vols.), I, pl. 41 [a]. sf. 171*

R. 37B. *Dionysos mucizevî arabasında Silenos ile birlikte. Aynı vazonun arka yüzü. Compiègne, Musèe Antoine Vivenel. Eduard Gerhard (ed.),* Auserlene griechische Vasenbilderi hauptsächlich etruskischen Fundorts *(Berlin, 1840-58, 4 vols.), I, pl. 41[b]. sf. 171*

R. 38. *Eleusis sahnelerini ve tanrılarını resmeden adaklık rölyef parçaları, muhtemelen Demeter'i, Persephone'yi, Plouton'u ve Triptolemos'u tasvir eden, günümüze kadar korunmuş en büyük sahne. [15] ile birlikte Eleusis'te bulunmuştur. Atina, National Museum.* Ephemeris archialogikei,

1901, pl. 2. sf. 175

39. *Bir mezarın üzerinde gösterilen tahıl başakları ile birlikte Aedicula. Bir Apulia vazosu üzerine çizilmiş resim. Leningrad, Hermitage Museum. Wolters, "Die goldenen Ahren,"* Festschrift für James Loeb *(Munich, 1930), p. 124, fig. 14. sf. 177*

R. 40. *Bir mezardan çıkan gelincik ile Aedicula. Vatikan'da bulunan Apulia vazosunun arka yüzü.* P: *Archivio Fotografico Gallerie e Musei Vaticani. sf. 190*

R. 41. *Yarım bir nar üzerinde dizleri üzerine çöken bir kızın çömlek heykelciği ve Eros. Amsterdam, Allard Pieson Museum. P: Telif hakkı Allard Pierson Museum; ilk yayın müze izninde gerçekleşmiştir. sf. 192*

R. 42. *Eleusis'te bulunan Lysimachides adaklık rölyefi. Atina, National Museum.* P: *E.M. Czako, telif hakkı DAI, Atina. sf. 199*

R. 43. *Mondragone'den, Eleusis'e ait adaklık rölyef. Napoli, Museo Nazionale.* P: *DAI, Atina. sf. 200*

R. 44. *Eleusis Müzesi'nde bir araya getirilmiş olarak bulunan Lakrateides'in adaklık rölyefinden parçalar.* P: *DAI, Atina. sf. 201*

R. 45A. *Eleusis Telesterion'u önünde tanrılar ve kahramaların bulunduğu sahne. Santa Agata dei Goti'den bir Attika vazosunun ön yüzü. Londra, British Museum. sf. 204*

R. 45B. *45A'nın kopyası.* JIAN, *IV (1901), pl. ι Γ′A. sf. 205*

R. 46. *Aynı vazonun arka yüzünde, diğer tanrılarla birlikte Dionysos ve Ploutos. sf. 206*

R. 47. *Bir küpün kapak parçası üzerinde Eleusis'e özgü bir sahne. Tübingen, Archaeological Institute. sf. 208*

R. 48A. *Girit'ten bir Attika hydria'sında, Eleusis omphalos'u çevresinde yer alan tanrılar. Atina, National Museum.* P: *DAI, Atina. sf. 208*

R. 48B. *48A'nın kopyası.* JIAN, IV *(1901), pl. ις′. sf. 209*

R. 49A/49B. *Capua Vetere'de Santa Maria'dan bir Attika hydria'sı üzerinde Eleusis omphalos'unda bulunan Tanrılar. Lyons, Palais des Arts. sf. 209*

R. 49C. *49A/49B'nin kopyası.* JIAN, *IV (1901), pl. ı Γ'B. sf. 210*

R. 50A/50B. *Kerç'den bir pelike üzerinde Eleusis'e özgü sahneler. Leningrad, Hermitage Museum. Kopyaları Furtwängler ve Reichold'dan,* Griechische Vasenmalerei, *Tafelen, ser. II (Munich, 1909), pl. 70. sf. 211*

R. 51A. *Rodos'tan bir Attika hydria'sı üzerinde Eleusis'e özgü bir sahne. İstanbul, Arkeoloji Müzesi, Klasik Çağ Müzesi. sf. 212*

R. 51B. *51A'nın kopyası. Revue archéologique, 3rd ser., XXXVI (1900): ı, 93, fig. 25. sf. 213*

R. 52A-52C. *Cumae'dan bir hydria üzerinde boyanmış rölyefte Eleusis tanrıları (detaylı). Leningrad, Hermitage Museum. sf. 214*

R. 53. *52A-52C'de yer alan sahnelerin kopyası.* JIAN, *IV (1901), pl. ı E'. sf. 215*

R. 54A-54C. *Kerç'den bir lekythos üzerinde rölyef figürlerle birlikte Eleusis tanrıları. Paris, Louvre. sf. 216*

R. 54D. *54A-54C'nin kopyası. Revue des études grecques (Paris), XXXII (1919), 407, fig. ı. sf. 216*

R. 55. *Eleusis Ploutonion'dan Eubouleus başı. Muhtemelen Praksiteles tarafından yapılmış mermer bir heykelin parçası. Atina, National Museum.* P: *Bildarchiv Foto Marburg. sf. 220*

R. 56. *Persephone'nin tecavüzü. Locri'den çömlek adaklık tableti parçaları. Reggio Calabria, Museo Archaelogico. P: Soprintendenza alle Antichità della Calabria, Gabinetto Fotografico; Principessa Zancai Montuoro'nun izniyle. sf. 222*

R. 57. *M.Ö. III. yüzyılın başlarına ait bir Atina sikkesi. Daremberg ve Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, III: ı (Paris, 1900), 824, fig. 4268. sf. 232*

R. 58. *Eleusis alay yürüyüşünde, kadınlar tarafından başlarda taşınan kaplar. Daremberg ve Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, III: ı (Paris, 1900),823, fig. 4267. sf. 232*

R. 59. *58'de gösterilen türde metal kap. Ephemeris archa-*

iologike, 1885, pl. 9, fig. 6. sf. 232

R. 60. *Aynı türde toprak bir kap. Ephemeris archaiologike, 1897, col. 166. sf. 233*

R. 61. *Kapağında delikler olan benzer bir kap. Ephemeris archaiologike, col. 165. sf. 233*

R. 62. Kotyliskoi *ile birlikte kaplar. Mittelungen des Deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung (Atina), XXII (1898), pl. XIII, fig. 3. sf. 236*

R. 63A. *Temsili kâseler ya da* pseudokotyliskoi *ile birlikte kap. Mittelungen des Deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung (Atina), XXII (1898), pl. XIII, fig. 7. sf. 236*

R. 63B. *Aynı tip başka bir kap. Ephemeris archaiologike, 1885, pl. 9, fig. 7. sf. 236*

R. 64. *Ateş taşımaya yarayan kap. Ephemeris archaiologike, 1897, col. 166. sf. 237*

R. 65. Pseudokotyliskoi *ile birlikte ateş taşıma kabı. Ephemeris archaiologike, 1885, pl. 9, fig. 8. sf. 237*

TEŞEKKÜR

Lane Cooper'ın, 1938 yılına ait telif haklı, Platon'un *Phaedrus'u* çevirisinden alıntı yapma izni veren Cornell University Press'e; Sophokles'in Harvest edisyonu olan *The Oedipus Cycle*'da, Robert Fitzgerald'ın *Oedipus at Colonus* çevirisinden yaptığım alıntılar için Harcourt Brace & World, Inc., ve Faber and Faber Ltd.'e; Loeb Classical Library'de yer alan Frank Cole Babbitt'in *Plutarch's Moralia* Vol. I çevirisinden, Clinton W. Keyes'in Cicero'nun *De legibus* çevirisinden, W. R. Paton'un *The Greek Anthology* vols. III ve V çevirilerinden yapılan alıntılar için Harvard University Press ve William Heinemann Ltd.'e; Princeton University Press'den çıkan, 1961 telif haklı George E. Mylona'nın *Eleusis and the Elusinian Mysteries* adlı eserinden yapılan alıntılar için Princeton University Press'e ve *The Babylonian Talmud* vol. VI'de yer alan ve Jacob Schachter ve H. Freedman tarafından yapılan *tractate Sanhedrin*'in çevirisinden edinilen alıntılar için ise The Soncino Press Limited'a, minnetle teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca, yakın zamanda düzenlenmiş bu baskı için, Eleusis'in krokilerini hazırlayan ve havadan görünümünü sağlamada yardımcı olan John Travlos'a teşekkürlerimi sunarım. Travlos'un geniş Eleusis krokisi (R. 17), rakamların yeniden gözden geçirilmiş son durumu, Anaktoron'a yapılan bir göndermenin eklenmesi ve yer belirlemek için okların yerleştirilmesi ile çok az değişikliğe uğramıştır.

ÖNSÖZ

Bu kitap, aynı konu üzerine daha önceden yayımlamış olduğum çalışmalarımın hiçbiriyle benzerlik göstermez. Flamanca yazılmış olup, cep kitapları serisinde yayımlanan *Eleusis'in: de heiligste mysterien van Griekenland* uzunluk bakımından sınırlandırılması gerekmekteydi. Benzer düşünceler, eserin Almanca baskısı, *Die Mysterien von Eleusis*'in de kapsamını daraltmama neden oldu. Ancak bu kitap, yeniden düzenlemenin çok daha ötesine geçti. Ne yazık ki, G.E. Mylonas'ın kitabı *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* piyasaya çıktığında, kitabım çoktan basılmıştı. Mylonas'ın kitabıyla, yapılan kazı sonuçları ve arkeologların bu sonuçlara dair yorumları, ilk kez tartışılır hale geldi. Bu da kitabımı genişletmemi gerektirdi. Üzerinde durduğum bir diğer konu da, Eleusis tanrılarının "Arketipik İmgeler" arasında sayılmaları gerektiği idi. Bu bakış açısı, eserin ne Flamanca ne de Almanca baskısında vurgulanmıştır; ancak bir önceki çalışmam olan *Divine Maiden*'da, konunun bahsi geçmiştir. Ayrıca Gizemler sorunu, sadece Almanca uyarlamasının ana teması olan Yunan varoluşu açısından değil, *insan doğası* açısından da, bu eserde daha kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.

Bu, iç ışığı elde etmek amacıyla, bazen dış araçların yardım ettiği, somut gerçekliğinde, bir bütün olarak insan, yani *insan doğası*dır. Eleusis'de araçlardan biri örneğin oruç tutmaktı. Aç kalmanın yanı sıra, Gizemlerin tamamlanması için yadsınamaz bir koşul daha vardı ki bu da *onlar için bir ilaç olarak nitelenebilecek kykeon içkisini içmekti.* Şu an için araştırmalarım, daha önceki uyarlamalarda söz konusu olmayan bu yönde genişletildi. Hala tamamlanmamış bu araştırmamdaki yardımlarından dolayı teşekkür etmek istediğim Baselli farmakolog Dr. Albert Hofmann ile bu yeni alanda yaptığım bir yazışmadan, emin olmak adına, önemli

miktarda bilgi edindim.

Bu çalışmanın en başından beri, Telesterion'daki epopteia yerleşim yerinde devam eden arkeolojik araştırma sonuçlarını göz önünde bulundurmayı amaç edindim. Bu araştırma John Travlos'un çalışması sayesinde önemli derecede kesinlik kazandı. Mayıs 1964'te hala kazılara[1] devam eden ve belki de Telesterion'u yeniden yapılandırması beklenen Travlos ile, Eleusis'i ziyaret etme ayrıcalığını yakaladım. Telesterion'un kayalık zeminindeki küçük bir yükseltinin "omphalos" olduğu ve bununla birlikte bu yükseltinin kültün merkezi haline geldiği hipotezi, her ikimizi de yanılgıya sürükledi. Orada bulunduğum sırada, başka bir soruya daha odaklanma fırsatı buldum. Bu soru, bir tapınak biçimine sahip olan ve giriş kemeri (tımpanı) muhtemelen Persephone'nin tecavüz sahnesinin temsili ile dekore edilmiş, bize göre Parthenon'un batı giriş kemerine ait olarak bilinen resimler ile çevrelenmiş, bir yapıyla ilgilidir. Bu yapı, daha önceden birkaç arkeoloğun Demeter tapınağının işgal ettiğine inandığı, Telesterion'un kuzey paraleline, yani Telesterion'un dışına konumlandırıldı. Travlos bu yapının teorik bir yeniden yapılandırılmasını tasarladı. Onu bir tapınak değil de, Atinalılarm en değerli armağanlarının saklandığı bir hazine evi (thesauros) olarak değerlendirdi.[2]

Bu soruya verilen yanıt, Gizem seremonisinin yeniden düzenlenmesinde büyük önem taşımaz. Ancak ben, içerisine sadece İmparator Marcus Aurelius'un girişine izin verilen bu yapının, bu kitapta söz edeceğim Hierophant'lardan ayrı bir *sacrarium* (mabet) olduğu kanaatindeyim. Bu, ilerleyen sayfalarda bahsi geçecek olan diğer iki olasılığa bir yenisini ekler; bu da muhtemelen Eleusis'lilerin thesauros diye tanımladıkları Megaron ile özdeş olma olasılığıdır. Neyse ki, tamamen çözüme kavuşturulmamış bu gibi belirsizlikler, bizce elzem olan herhangi bir şey ile doğrudan ilişkili değildir. Okuyucular bu kitabın, Eleusis diniyle ilgili oldukça bağıntısız olan zıtlıklar konusunda bir taraf tutmasını beklememelidir. Gizemlerin içeriğine dair bir yanıt

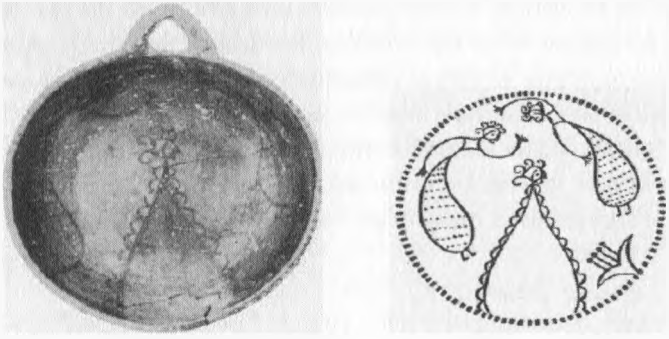
1 Τὸ ἔργου της Αρχαιολογικης Ἑταιρίας (1960-62).

2 Bkz. I. N. Travlos, "Ἐλνσίς" Archaiologikon Deltion 1960, XVI (1962), 55 vd.

bulma konusunda da, arkeologlardan bir beklenti içerisine girmemelidir. Ancak, arkeoloji ve dinler tarihi eşgüdümlü hareket ederse, o zaman sağlıklı sonuçlar elde edilebilir.

*

Aşağıdaki resimde okuyucu, günümüze ulaşmış ve Persephone'ye ait ilk tasvir olduğunu düşündüğüm, bir kupa kopyasını bulacaktır. Bu kupa, Orta Minos dönemi başlangıcına aittir (M.Ö. 2000'den kısa bir süre sonra) ve Doro Levi tarafından 1955 yılında, Phaistos'un ilk sarayının kazısında bulunmuştur. Levi kupayı şöyle tanımlar: "İç yüzeyi dini bir olayı gösteren basit bir kupa. İki kadının Yılan Tanrıça etrafında oldukça kıvrak figürlerle dans ettikleri görülüyor. Tanrıçanın başı, kolları olmayan fakat her iki yanından üçgen şeklinde yaylar uzanan bir bedene bağlıdır. Tanrıçanın bedeni ve yılanlar, bize 1000 yıl sonrası, ilk Helen sitelerinde ve Prinias'ta bulunan boru şeklindeki kil heykelleri ya da kurbanlara ait boruları anımsatır."[3]



Phaistos'taki ilk saraydan Orta Minos dönemine ait bir kupada (kopyası ile), Persephone iki eşlikçisi ile birlikte. Heraklion Arkeoloji Müzesi, Girit.

Boru biçimli kil heykeller ya da kurbana özgü borular, elbette ki yeraltı bölgesi ile iletişimi sağlamaktaydı. Bu

3 Doro Levi, "A Magnificent Crater and Rich Pottery from the Crete of 4000 Years Ago: New and Vivid Light on the Earliest Palace of Phaistos," *The Illustrated London News*, 6 Oct. 1956, p. 548.

bölge, Persephone mitinin bir edisyonunda belirgin bir biçimde tasvir edilen yılanla ifade edilir: Yılan biçimindeki Zeus, kendi kızı olan Persephone'yi baştan çıkarır.[4] Yılanla ve ensest ilişki, mitolojideki arkaik motiflerdendir.[5] Üç sayısı (karakter üçlemesi) da ayrıca arkaik bir öge olarak değerlendirilebilir. Bu, Persephone'nin Yunan mitinde ortaya çıkar: Persephone'nin en yakın iki dostu Artemis ve Athena'dır.[6] Homeros'un Demeter'e yazdığı ilahi, Persephone ile oynayan ve çiçek toplayan Okeanidai'nin sonsuz sayısından söz eder: bu da arkaik ögeleri silen ve dışlayan Homeros biçemi ile uygun düşer. Ancak aynı olayı, Phaistos Kupası ve ilahideki tanrıçanın kaçırılmasından önce, Persephone'nin çiçeğe olan hayranlığında görürüz.

*

Her şey bir tarafa, John Travlos'un devam eden kazıları ve bu kitaptaki bana ait ekler, özellikle Ek I, Eleusis araştırmasının sonu hakkında ne kadar da az şey söylenebileceğini göstermektedir. Bu kitap ile, bilinen olguların zorluk ve çelişkilerinin çözüme kavuştuğu ya da son sözün söylendiğine dair bir izlenim bırakmak, aklımın ucundan dahi geçmedi. Bilakis, devam eden araştırma ve yeni sonuç olanaklarına bilinçli olarak açık kapı bıraktım. Kitabım, ne olursa olsun Eleusis *ritueli* ve bir teşvik unsuru olarak görülmeli ve diğer öğrencileri Eleusis'in aslında ne *olduğu* konusunda daha yetkin bir tarihsel görüşün peşine düşmeye itmelidir.

Ascona, İsviçre C.K.

Mayıs 27, 1966

---

4 Krş. Kerényi, The Gods of the Greeks, s. 253 (Pelican edn., s. 222).

5 Krş. Kerényi, "Miti sul concepimento di Dioniso," *Maia*, IV (1951), I vd.

6 Euripides, Helene 1314-16; Diodorus Siculus V 3; Valerius Flaccus, *Argonautica* V 345-46; Statius, *Achilleis* II 150; Claudianus, *De raptu Proserpinae* II 35. Karş. Kerényi, "Persephone und Prometheus: Vom alter Griechischer Mythen," *Festschrift für Hans Oppermann (Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft*, 1965), s. 58 vd.

GİRİŞ

I

Din biliminde pek az konu, Eleusis ve Gizemleri gibi bölgesel arkeolojik bulgulara dayalı bir konuyu ele almaya yanaşır. Konunun mistik çekirdeği bakımından bu tip bir arkeolojik inceleme, okuyucuya sağlam bir zemin üzerinde durma hissi verecektir. Ayrıca, en azından eserin ilk bölümünde, bu anlatım yöntemini kullanmak, arkeolojik ve diğer materyallere dayalı bir yenileme girişiminde bulunmak, yazar için de büyük bir haz kaynağıdır. *Gods of the Greeks* ve *Heroes of the Greeks* adlı eserlerimde uyguladığım yeniden anlatım yöntemi gibi, bu yöntem de bilimseldir. Her iki methodu bilimsel kılan şey, her iki durumda da materyal dayanıklılığına titizlikle saygı gösterilmesi gerekliliğidir. Bu bakımdan bu iki method, tarihsel materyalin sadece şematik kesitini tek bir bakış açısıyla sunan diğer yöntemlerden daha üstündür. Yeniden inşa girişiminde, mevcut materyalin etkileri tekrar tekrar incelenip, test edilebilir.

Her bir yeni ifadenin, Gizemlerle ilgili güvenilir bir geleneğe ait olan diğer olgularla birlikte yeniden inşada kullanılıp kullanılamayacağı ve çelişki yaratıp yaratmayacağı, daima sorgulanmalıdır. Bu, mevcut ölçütümüzdür. Mesela, *High Mass* gibi büyük bir Katolik Kilisesi seremonisinin tüm kaynaklarının kaybolmuş olduğunu düşünebiliriz. Yalnızca dini kitaplardan kalan parçalar ve kilise kalıntılarının korunduğunu farz edebiliriz. *Mass*'in başından beri aynı olduğunu iddia edemeyiz. Korunmuş olan parçalar farklı dönemlere ait olabilir. Yine de yeniden inşa için girişimde bulunulabilir. Yani şüphesizdir ki, her bir gelişim aşamasında ayin, kendi iç mantığıyla bir şekilde uyum sağlar. Ayinin onu tamamen anlayan müdavimleri için genel anlamda ne demeye geldiğini bilmesek de, buradaki manevi

mantığı kavrayabiliriz. Bu mantıkla çelişen ve bu nedenle de içeriğe uymayan unsurları görebiliriz.

Bu tip bir yeniden inşa girişimi, kitabın ön planını oluşturur. İlk bölümü "Yeniden İnşa" olarak adlandırdım; ancak bu bölümde, Antikçağın din adamları için Gizemlerin içeriklerinin ne olmuş olabileceği üzerinde düşünmeksizin, söz konusu Gizemlerin yeniden incelenmesini amaç edindim. Hermenötik düşünme ve araştırma ise ikinci bölüme saklanmıştır. Ancak bu bölümün amacı, " hermenötik deneme" kültü inananların *duygusal* deneyimlerini yeniden yaratmak değildir. Eleusis Gizemlerinin içeriğinin, kimi bilginlerin de öne sürdüğü gibi, bir drama olduğunu farz edelim. Biz bu görüşün doğru olamayacağını göreceğiz. Ancak bu görüş gerçek olsa ve Gizemlere katılanlar drama ile derinden etkilenseler bile, benzer bir duygu deneyimi yaşamadan, dramanın hangi insani temellere dayanarak bu denli etkileyici olabildiğini sormalıyız. İşte, Hermenötiğin görevi bu temellere nüfuz etmektir.

Yeniden inşa ve hermenötikte yer alan kanıt aynı türden değildir. İlk esnada, birbiriyle ilintili gözükmeyen, ancak Gizemlerin parçalarına ait varsayımlarımız ile uygun düşen bir kanıt, bizi tatmin edebilir. İkinci durumda ise, yorumumuz olağandışı olsa bile, insan deneyimi ile uyumlu olduğunu görmemiz halinde bir kanıt edinmiş oluruz. Hiçbir insani deneyim alanı bilimsel araştırma dışında tutulmaz, dahası bu durum dinsel deneyimi de kapsar. Tarihsel araştırma, araştırmacının deneyim kapasitesine ya da başkalarının deneyimlerine açık olmayı gerektiren alanlardan çekilmek zorunda kalırsa dahi, "akademik" olmaya değil, bilim olmaya son verirdi.

2

Bu konu hakkında daha önceki bir çalışmamda[1] sınırları Eleusis ve Yunanları aşan bir hermenötiğe değinmeye çalıştım. "Bu Gizemlerle ilintili başlıca problemler, antik

1 "Kore", Jung ve Kerényi, *Essays on a Science of Mythology*, s. 139-214 (Torchbook edn. S. 101-55).

dinler tarihinin daima en önemli sorunları arasında olacaktır." Gizemler çalışmasına kayda değer bir katkı sağlamış ve büyük bir din tarihçisi olan Norveçli Samson Eitrem[2], bu sözleri ile konunun önemini vurgulamıştır. Dini eylemlerin küçük ya da büyük bir kısmını yeniden inşa etme çabalarım 20'li yıllara dayanır. Başlangıçta tüm bunlar yalnızca düşünceden ibaretti ki kaleme alındıklarında basılmamışlardı bile. Sonrasında gerek Budapeşte'deki derslerimde, gerekse Eleusis'te öğrencilere yönelik rehberliklerimde konuya dair fikirlerimden söz ettim. Fikirlerim, Eleusis tapınağının mimari tarihi[3] ile ilgilenen F. Noack'ın *Eleusis*'i ve Atina ile Eleusis arasında yaptığım geziler esnasında takip ettiğim Kanstantinos Kuruniotis'in kazıları ile kamçılandı.

1939'da "İlkel Çocuk" adlı konuya ilişkin mitolojik bir temayla uğraşım esnasında, son derece büyük bir öneme sahip etnolojik bir çalışma yayımlandı.[4] Bu çalışma, Eleusis'in[5] "temel sorunları" na karşı yaklaşımımda bana yeni bir pencere açtı; az önce de değinmiş olduğum gibi, bana farklı bir bakış açısı getirdi. Eleusis'in kutsal edimleri ya da hazırlıkları ile ilkel insanların ilk ayinleri arasındaki benzerlikler, daha önceki bir tarihte vurgulanmıştı. Ancak hiç kimse söz konusu içerikle, yani Eleusis dini miti ile Batı Ceram Wemale'leri* tarafından şimdilerde keşfedilen mitin birbiriyle örtüştüğüne dair, mitolojik veya dini herhangi bir materyal bulamadı. Kitabın editörü olan, Frobenius Enstitüsü Ceram keşif başkanı, bulguların Yunanların dini tarihi ile bir ilgisi olabileceğini düşünmemişti.

1939 yazında Elba Adası üzerine olan çalışma-

2 Samson Eitrem yazara gönderilen bir mektupta geçmektedir.

3 *Eleusis: Die baugeschichtliche Entwickelung des Heiligtumes.*

4 A.E. Jensen and H. Niggemeyer (eds.), *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram.*

5 Bkz. 2 no'lu dipnot.

* Doğu Endonezya kökenlidir. Bu mitte Satene, insanlığın başlangıcındaki kadın hükümdardır. Hainuwele mitinin üç tanrısal kızından biri olan Satene, Hainuwele'nin ölümüyle gazaba katılarak insanları ölümlü kılar.

mı tasarlayıp,[6] Jungçu fikirlerden bihaber olarak San Gimignano'da yazmaya başladım. Aynı yıl, henüz temellendirdiğim[7] hümanistik çalışmalar serisi olan bu çalışmanın, Albae Vigiliae'de C.G. Jung tarafından psikolojik bir yorum eklenerek ortaya çıkacağını doğrusu hiç düşünmemiştim. Klasik Eskiçağ çalışmasından ayrıldıktan sonra Frobenius Enstitüsü'nün haricinde hiçbir araştırma etkinliğiyle bağlantım olmadı. "İlkel Çocuk"la paralellik gösteren bir figür olan "İlkel Bakire" hakkındaki fikirlerimin belirginleşmesinde yardımcı olacak mitleri keşfeden ve toplayan, Frobenius Enstitüsü'ydü. Eleusis Gizemleri üzerine yayımlanan ilk çalışmam, birinin diğerini aydınlattığına inandığım ve iki kutup olarak gördüğüm Kore-Persephone, "İlahi Bakire" ve Ceram Kore figürleri çevresinde örüldü.[8]

Geriye dönüp başından beri ilgi odağım olan Eleusis Gizemleri'ne yönelik yaklaşımımın bu evresine baktığımda, çalışmamın gerek Jung'u Eleusis Gizemleri'ne dair psikolojik bir değerlendirme yapmaya itmiş olması, gerek Ceram'daki bulguların Gizemlerle parallelik göstermesi, gerekse Hainuwele'yi (meslektaşıyla birlikte) araştıran etnolog Jensen'i bir tarih etnoloğu bakış açısıyla bu paralellikleri açıklamaya sevk etmiş olması nedeniyle, bir parça da olsa değerli olduğunu düşünüyorum[9]. Jensen de Eleu-

---

6 "Zum Urkind-Mythologem," *Paideuma*, I (1940), 241-78.

7 Jung and Kerényi, *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung* (Albae Vigiliae VI/VII).

8 Bu eser 1941 yılında ayrıca şu başlık ile çıkmıştır: "Kore: Zum Mythologem vom göttlichen Mädchen," *Paideuma*, I (1940), 341-80, ve aynı zamanda Jung'a da sunulmuştur. Jung ile ortaklaşa basılan cilt, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Zurich, 1941), "Zum Urkind-Mythologem" ve "Kore" olmak üzere iki eser ve tarafımca yazılan giriş ve son söz ile birlikte, ilk olarak *Das göttliche Kind* ve *Das göttliche Mädchen*'de (Albae Vigiliae VIII/IX) yayımlanan yorumları birleştirmektedir. Bu kitabın çevirisi New York'ta *Essays on a Science of Mythology* ve Londra'da ise *Introduction to a Science of Mythology* başlıklarıyla yayımlandı.

9 A.E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur.*

sis Gizemlerine, çalışmamda sözü edilen aynı rolü yükledi. Ona göre Gizemler, Endonezya'nın uzak adası Ceram'da yapılan ve günümüze kadar varlığını korumuş olan ayinlerde cisimleşen bir mitin, ayinsel somutlaşmasının Yunan örneğini oluşturur.

Bu mit, besinini bitkilerden üreten insanlar hakkındadır. İçerik çok daha açık bir biçimde Yunanca bir kelime olan *zoë*'nin yardımı ile açıklanabilir. *Zoë,* yalnızca insan ve tüm canlıların yaşamını nitelemez, aynı zamanda yenmiş şey anlamına da gelir. Odysseia'da (XVI 429), düşmanları Odysseus'un zoë'sini yiyip bitirmek isterler. Aynı anlam bios'a, yani insanın karakteristik yaşamına da yüklenir.[10] İnsanların başlıca besin kaynaklarını bitkilerden edindikleri yerlerde, tahılın yanı sıra yumrulu ve meyve veren besleyici bitkiler de tek başlarına dayanıksız, yok edilebilir ve yenebilirler. Ayrıca birlikte ele alındıklarında da insan hayatının bekâsını garanti ederler.

Jensen tam da bu konuya, yani besleyici bitkilere dair görüşünü yeniden yapılandırdı. Bu, en azından trajik mitlerin ve ayinlerin başlangını içinde barındıran bir dünya görüşüydü. Jensen'in iddia ettiği gibi, bu dünya görüşü benzer kültüre sahip tüm insanlar arasında bir içsel bağlılığa sahip olsun ya da olmasın veya bu mitler ve ayinler mantıksal olarak, bu bağlantıdan ortaya çıkarılsın ya da çıkarılmasın, herhalûkârda bu, gösterilebilir bağlantı değildir. Gösterilebilecek yegâne şey, arkaik insanlar arasında ilahi varlığın hunharca ölümü aracılığıyla ilk kez ortaya çıkan bitkinin besleyiciğine ve üremeye dair inanca dayanan, birbiriyle ilintili mitlerin ve ayinlerin olduğudur. Şunu eklemek isterim ki asıl mit, hayatın yaygınlaşması ve üreme ile sonuçlanan bariz bir ölümden bahseder; ancak bu mitin taklidi olan kültte, bu aşikâr ölüm gerçek kurban edişlerde yansıtılır. Farklı bölgelerden edinilen geniş çaplı örnekler göz önünde tutulacak olursa, Eleusis ve Ceram mit ve ayinlerinin ortak özelliklerinin, tarihsel ya da bu tarzda tarih öncesi bir anlayışta herhangi bir kaynağa sahip ol-

10 Krş. *Der frühe Dionysos*, benim 1960 tarihli Eitrem Derslerim, s. 10.

dukları varsayılabilir. Fakat bu anlayış, Batı Ceram Wemale'lerinden daha çok Eleusis Gizemlerini yöneten miti biçimlendiren Yunanlardan çoktan uzaklaşmıştı. Tarihsel etnoloji, sadece benzerliklerin genel tarih öncesi kaynağını değil ayrıca söz konusu örnekleri bu kaynaktan ayıran uzaklığı da göstermiş ya da en azından bizim algılamamıza yardımcı olmuştur.

Jensen, Jung'un bu benzerlikler hakkındaki açıklamasını, yani insana dair genel temellerden türetmiş olduğu, Yunanistan ve Endonezya'da işler durumda olduğuna inandığı "arketipleri" ayrıntılı olarak eleştirir. Ancak unutulmamalıdır ki, bu eleştiri bir psikoloğun kendi alanında geçerli kılamayacağı bir ölçüte dayanır. Jensen, nasıl ki bir etnolog bütünlük, içsel mantık ve uyumu yalnızca kendi malzemesinde bulabilmek ve bunları düzenlemek zorunluluğundaysa rüyaların da aynı şekilde hareket etmesi gerektiğinde ısrar eder. C. G. Jung, arkaik içeriklerin bütün orijinal uyum ve tutarlılıklarıyla modern insanda büyük ve göze çarpan bir dağ gibi yükseldiğini asla söylemedi; onun söylediği unutulmuş mitlerin kalıcı unsurlarının çökmüş sıradağ zirveleri gibi meydana geldiğiydi. Jensen'in kitabı bu olasılık sorununa Eleusis Gizemleriyle ilişkili bile olsa bir hükümde bulunmaz. Batı Ceram mitleri ve Eleusis mitolojisi arasındaki paralellikler hakkında, biri tarih öncesi dünya görüşünün nakledilmesine, diğeri ise genel insan temeline vurgu yapmaya dayanan ve birbirine eşit olarak haklı kılınabilir iki tane açıklama hâlâ olasıdır. Ancak ilk teorinin mantıksal olarak tarihsel zeminde kanıtlanması gerekse de, ikinci teoriyi kabul etmek için hiçbir engel yoktur. Yabancı kavramların özümsenmesi, onsuz hiçbir iletişimin mümkün olamayacağı, genel bir insani temeli daima varsayar. Böylece arketipik ve tarihsel aktarıma dayalı açıklama arasında mutlak bir seçimden bahsedemeyiz. Daha doğrusu sorun, arketipik temel hakkında doğal edinim ya da aynı temel hakkında aktarım meselesidir. "Arketipik" terimi bir kimseyi onu kabul etmeye zorlayan, ancak aynı zamanda tam da bu nedenle hiçbir bireysel ilginin söz konusu olmayacağı bir biçimde onu sıradan kılan sonuçları içerir gibi gözükür.

Bu *sözcüğe* çok fazla önem yüklememeye dikkat etmemiz gerekir.

3

Prometheus: Archetypal Image of Human Existence'ın (s. xvii) Girişinde yaptığım gibi burada da bir kez daha, Jung'un "arketipler" teorisinden hareketle yorumladığı ilk çalışmalarımda ele aldığım konuları "arketip" ve "arketipik" terimlerine başvurmadan oldukça iyi bir biçimde işlediğimi ifade etmeliyim. Hatta Eleusis ve Batı Ceram mitolojileri ile ilişkili olarak sadece "ilkel figür"den bahsettim. Söylemeye çalıştığım şey, bu tarz bir figürün yalnızca özel bir kültürün, bu durumda sadece Yunan ya da Ceram'ın değil, bunların da ötesinde çok daha genel insan doğasına ait bir karakteristik olduğudur. Böylece en başından itibaren daha yalın bir terim olan "arketipik" sözcüğü, benimsediğim fikre uygundu.

Jung bu eski terimi, Batı kültürünün genel dilinden alıp yeniden hayata döndüren ilk yazardır. Ancak denemelerim üzerine yorumlarını yazdığında dahi bu terimi hâlâ büyük bir dikkatle kullanıyordu. Rüyalarda tekrar tekrar meydana gelen "türlerden"den bahsetmeyi tercih etti. Bu tarz türler için delil ve örnekler buldu. Fakat bu delil ve örnekler, kendi teorisinin de nihayetinde gerektirdiği gibi, insan ruhunda ve tüm insanlığa özgü alanlarda işleyen özel "arketipler" için değildi. Birbirlerinden oldukça uzak coğrafyaların çeşitli mitolojilerinde bulduğum "İlahi Çocuk" ve "İlahi Bakire" biçimindeki "ilkel figürler", Jung'un aradığı "arketip" örnekleri için epeyce uygundular. Onunla işbirliği yapmamın nedeni, onun tezlerini temel almamdan çok, onun araştırmalarımı bir temel olarak alabileceğine inanmış olmasıydı. Bu durum beni daha fazla araştırma yapmaya itti. Bu, dini ve mitolojik gelenek ile ilgili tamamen saf tarihsel alanda elde etmiş olduğum görüşlerin, fizikçilerin ve psikanalistlerin ilgi alanı olan acı çeken insan varlığına bir yardımı dokunabileceği anlamına gelir.

Bu bağlantı sadece sözel olmaktan uzaktı. Yine de eğer

fenomenolojik mitoloji tanımı için herhangi bir yarar sağlamamış olsaydı, asla "ilkel figürler" ya da "ilkel imgeler" yerine "arketipik imgeler" terimini seçmezdim. Bu konuyu *Prometheus* adlı çalışmamın Girişinde de ele almıştım (s. xix). Ayrıca düşüncelerimin gelişimiyle birlikte, "figür" yerine "imge" sözcüğünü tercih etmeye başlamıştım. Mitolojide hem figürler hem de imgeler bulunur. Ancak "imge" hemen merak uyandıran ve etkililiği tartışılmaz olan şu soruya sevk eder: Kimin ya da neyin imgesi? "Figür" kelimesinde ise bu soru geçerliliğini yitirir. Elbette biri daima "bu ya da şu figür nedir?" diye sorabilir. Ancak bu soru, *Hermes der Seelenführer (Ruhların çobanı Hermes): Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung* adlı çalışmamda değindiğim ve şu anki araştırmamda da devam ettiğim gibi konuyu kavramaya değil de, Walter Friedrich Otto'da[11] olduğu gibi bir betimlemeye yönlendirir.

Daha fazla araştırmaya yol açacak "Bu arketipiktir" ya da "Bu bir arketiptir" gibi ifadeler yüzeysel ve gereksiz olarak gözükse de, bilimsel bir çalışmada bu terminolojiyi kullanmaktan vazgeçilmemelidir. Bu terimin (arketipik) kullanımı kelimenin yarattığı büyü ile aynı etkiye sahiptir, öyle ki, söylenen bu kelime fizikçiler ve psikologlar tarafından kullanılsa bile durum değişmez. Eğer bizim ulaşacağımız yegâne sonuç "Arketipik bir hareket gerçekleştirildi," ya da "Üyeler kendilerini arketiplerle meşgul ettiler" ise, neden araştırma alanını Eleusis'in ya da daha da ötesi antik dünyanın sınırlarının ötesine genişletelim? Bu tip basit ve şematik hakikatlerden daha aldatıcı ne olabilir? Sorularımız oldukça somut olmalıdır: Gizemlerin içeriği neydi? Eleusis'te karşılaştığımız ve bugün de karşımıza çıkan bu imgeler kimindir? Bunlar, sanki kutsal bir ikilik gibi, Anne ve Kız imgeleridir. Ancak Anne ve Kız nedir? Demeter ve Persephone ne anlama gelir?

11 Walter F. Otto (1874-1958), özellikle Yunan özellikleri ve mitolojisinin etkileri ve anlamları konusunda uzman Alman filolog.

4

Yeniden inşa etme methodu, genel gizemleri değil de daha özel ve somut olan Eleusis Gizemleri'ni amaçladığı için, hermenötik bir yaklaşım da özel olan ve bir bakıma somut olan Gizemler'de ne olduğuyla ilgilenmelidir. Araştırmamız gereken şey bu olmalıdır, genel olarak arketip değil. Bu bağlamda aldığım konum, tıpkı İlkel Çocuk ve İlkel Bakire üzerine olan çalışmalarımda olduğu gibi Jung-öncesidir. Başka bir deyişle, Jung'un bulgularımdan elde ettiği sonuçlardan etkilenmiş değildir. Ayrıca, şu andaki konumum bir yandan da post-Jungçudur; bu sadece geçici manada değildir, çünkü Jung araştırmalarıma dayanarak bu konuyla yakından ilgilendi. Yine de Eleusis bağlamında post-Jungçu konumum, İlkel Çocuk ve İlkel Bakire'yle ilgili Jung-öncesi görüşümden çok da farklı değildir.

Jung'un "İlkel Çocuk"a katkısı ve yorumu temel olarak "İlkel Bakire için yaptığından farklıdır. Pek çok mitolojide rastlanan bu motifin, psikolojik manada anlayış ve değerlendirmesinde bizzat "İlkel Çocuk" motifiyle çalışıp, yorumlamıştır. Jung ilk kez kendi arketiplerinden birinin yani çocuk arketipinin fenomenolojisini, geliştirmiş olduğum mitolojik ilkel çocuk fenomenolojisine dayanarak tanımlayabilmiştir. Bu beklenmedik işbirliği sayesinde çalışma alanımın büyümesi, benim için oldukça teşvik edici oldu. Jung da, ilk çalışmamda izlediğim yöntemin bir benzerini uyguladığım Eleusis çalışmamdan epeyce ilham almış gibi görünüyor. Jung ilkinde olduğu gibi, bu çalışmaya da bir yorum yazma girişiminde bulunduysa da başarılı olamadı.

Benim ifadelerimden yola çıkarak, Jung'un ileri sürdüğü ve sıklıkla kendilerini "tipler" olarak adlandırdığı başlıca arketipler şunlardı: "Gölge, Bilge Yaşlı Adam, Çocuk (Çocuk kahraman içeren), ulu bir kişilik olarak Anne ("İlkel Anne" ve "Toprak Ana") (ulu olduğundan 'yarı tanrısal') ve kendisinin emsali olarak Bakire ve nihayet erkekteki Anima ve kadındaki Animus" [12]. Her ne kadar ele

12 Jung and Kerényi, *Essays*, s. 219 (Tor. edn., s. 157)

aldığı tema uğruna, "Bakire"yi bu diziye "eş (benzer)", "İlkel Bakire" ve fenomenolojisini de tanımladığım "Kore" olarak eklese de, tüm görünüşleriyle birlikte tek bir tipe indirgemedi. Jung şöyle yazar: "'Kore' benim bir yandan Benlik ya da üst benlik, diğer yandan Anima olarak adlandırdığım tiplerdeki psikolojik eşine sahiptir."[13]. Ancak tam da bu çifte paralellik Jung'un bir ilke meselesi diye terkedeceği mantıksal doğaya ait bir zorluk değil de bizzat konunun içerdiği bir zorluk ortaya koyar. Jungçu terminolojide kadının üst benliği bambaşka bir şeyken, Anima, erkeğin idealize olmuş dişi imgesidir.

Başka bir nesnel zorluk da; Jung "Benlik"deki "Kore"ye psikolojik bir paralel bulmaya çalışıp, onu Kadının üst benliği ile eşitlediğinde açığa çıkar. Jung'a göre, tıpkı şimdiki bağlamda da ısrar ettiği gibi, "Benlik" "tam erkektir, yani kendisine göründüğü gibi değil de gerçekte ne ise o olarak erkek. Bu bütünlüğe tıpkı bilinç gibi, kendi gereksinim ve ihtiyaçları olan bilinçdışı ruh da aittir."[14] Bu "Benlik" erkekte başka kadında başka bir şey olamaz.

Ancak sonrasında Jung, dişi bilincin erkeğinkine uygulanamayan ayrıntılı açıklamasını yapmaya devam eder: "Bir kadın önce anne olarak, sonra kız olarak yaşar. Bu bağların bilinçli deneyimi, yaşamının nesillere yayıldığı hissini yaratır. İlk adım anlık tecrübeye ve kendisi ile birlikte ölümsüzlük hissini getiren zamandışı olma inancına doğrudur. Kişinin yaşamı bir türe uyarlanır, aslında genel anlamda kadın kaderinin arketipi haline gelir. Bu durum, kadının atalarının yaşamlarının yeniden düzenlenmesine ya da eski haline getirilmesine yol açar. Ataları, bu geçici bireyin oluşturmuş olduğu köprüyle geleceğin nesillerine ulaşır. Bu tür bir deneyim, hayat akışındaki tüm gereksiz engelleri ortadan kaldırsın diye bireye, soy ağacında bir yer sağlar ve bir anlam katar. Aynı zamanda birey, yalnızlıktan kur-

13 A.g.e., s. 217 (Tor. edn., s. 156)
14 A.g.e., s. 223 (Tor. edn., s.160)

tulur ve bir benlik edinir. Arketip düşünceyi içeren tüm ayinler, nihayetinde bu amaca ve sonuca ulaşırlar."[15]

Yalnızca bir *kadının* yükseltilebildiği "dişi kader arketipi" "Benlik" olamaz, ancak Benlik için atılan bir adım olabilir. Tüm bunlar, Eleusis Gizemlerinin mitolojik varsayımları ("Kore" üzerine yapmış olduğum çalışmamda edindiğim varsayımlar) ile ilgilenen büyük bir psikoloğun fikirleridir. Ancak, yalnızca erkek inisiyelerde görüldüğü varsayılan duygular söz konusu olduğunda, arketip teorisi açısından "Eleusis'e özgü duygular"ın (Jung'un onları adlandırdığı şekilde) mantıklı bir açıklaması yapılamaz. Nihayetinde Jung tamamen psikolojik olan bu açıklamasının başarısızlığına değinir ve çareyi kültür tarihine başvurmakta bulur: "Demeter-Kore miti, bir anima-tasarımının yalnızca bir ürünü olamayacak kadar dişildir. Daha önce de değinmiş olduğumuz gibi Anima, Demeter-Kore (Persephone) mitinde tecrübe edinse de, tamamen farklı bir doğaya aittir. Anima en yüksek manada femme à homme'dur, oysaki Demeter-Kore, erkeğe yabancı olan ve kendilerini erkeklerden uzak tutan bir anne-kız imgesi sergiler. Aslında Demeter kültü psikolojisi, erkeğin gerekli fakat genel anlamda rahatsız edici olduğu yerlerde, anaerkil bir toplum düzeninin bütün özelliklerini sergiler."[16]

Böylelikle Jung, kökenler sorununa dair son sözü etnologlara bıraktı. Zira erkeklerin sadece rahatsız edici bir faktör olarak kabul edildiği anaerkil düzen hakkında kendine göre hiçbir şey bilmiyordu. Bu konuda akla gelen ilk örnek olan Wemale'ler, tümüyle ve mütemadiyen anaerkil bir toplum değillerdir[17]. Bu bağlamda, durumun Jung-öncesi olduğunu söyleme sebebim buydu. Diğer bir deyişle, araştırma yapmaya her yönden daha açık olmasıdır. Öte yandan, Jung'un kendisinin de tatmin olmadığı ve insanlık tarihindeki anaerkil bir sürece ilişkin genel düşüncelere

15 A.g.e., s. 225 f. (Tor. edn., s. 162).

16 A.g.e., s. 245 (Tor. edn., s. 177)

17 Krş. A.E.Jensen, *Die drei Ströme: Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in den Molukken*, s. 75.

dair bir açıklama yapılmadıkça, bu durum psikoloji açısından da doğrudur. Antik anıtları lüzumsuzca değerlendirme cesaretinde bulunan Jung'un öğrencisi Erich Neumann[18], bu konuya değinmiştir.

"İlkel Çocuk" ve "İlkel Bakire" çalışmalarımda Jung'dan bağımsız olarak edindiğim konum, bana hâlâ makul gelir. Bu bakımdan yeni bir terminoloji geliştirmeye gerek olmayacaktır. Mümkün olduğunca kısa bir özet yapmak gerekirse, söz konusu eğilimlerden hiçbirinin onlara ayrıcalıklı bir hak talep etmemesine rağmen, biri Jungçu psikolojiden, diğeri ise varoluşçu felsefeden alınan ve batı kültür dünyasında anlaşılabilir olan iki kelime kullanmaktayım. Benim açımdan *insani varoluşun arketipik hakikatlerinden*, yalnızca ruhun gerçeklikleri olamayacak ancak elbetteki dokunulabilir nesneler tarzında bir somutluk taşımayan gerçekliklerden bahsediyorum. Bunlar bireyin tarihsel varoluşu anlamına gelen *bios* ile aynı bağlamda somuttur.[19] Bireyin varoluşu *bios*'un arketipik bir öğesi, herşeyden önce insan varoluşunun kendisidir; bir diğer öğe ise yaşam anlamına gelen *zoe*. Yunan dilinde *zoe, bios*'dan ayrı düşünülür ve yalnızca insana değil tüm türler için kullanılabilecek bir kelime halini alır. Bu doğrultuda, serinin ilk kitabı insan varlığının arketipik imgesi olarak düşünülen Prometheus'u, ikinci kitap ise yok edilemez hayatın arketipik imgesi olan Dionysos'u ele alır.[20]

Bir başka arketipik öğe de her *bios* ve her insan yaşamındaki *arche* [**arkhe**], yani "başlangıç"tır. Bu öğenin arketipik imgesi ise İlkel Çocuktur. Yaşamın kaynağı, insan varoluşunun arketipik öğesinden daha az olmamasına rağmen, yaşamın başlangıcından çok daha derinlerde yatar. Ancak her yaşam hem eril hem de dişil kökene sahiptir. *Hermes der Seelenführer* adlı çalışmamda, *yaşamın eril kaynağının* arketipik imgesini ele almıştım. Aynı anlamda dişil yaşamın kaynağından bahsetme konusunda da yetkiye sahibiz, hatta mecburuz. Erich Neumann'ın "Kadın,

18 *The Great Mother*, s. 305 vd.

19 *Der frühe Dionysos*, s. 9 vd.

20 Hazırlanma aşamasında.

her şeyden önce yaşam kaynağı olarak kendisini keşfeder."[21] formülü, Eleusis Gizemlerinin hermenötiği açısından da manidardır. Ancak, dişilin "kendini bilmesi" Gizemlerin bilinmesini sağlar biçimde ele alınırsa, bu tek taraflı ve yetersiz olacaktır. Aksine, Gizemlerde hem erkek hem de kadının, yaşamın dişil kaynağının, entelektüel açıdan olmasa da, imgelediği tarihi hakikat ile karşı karşıyayız. Peki, entelektüel değilse hangi tarzdadır? Bu soruya sadece yeniden inşa bir yanıt verebilir. Peki, hangi temel üzerine bir inşa? Eğer bir yanıt varsa, sadece hermenötik bir yanıt verebilir.

5

Psikolojik bir yaklaşımla ele alınan, Eleusis sırrına dair buraya kadarki tüm teşebbüsler başarısız olmuştur. Jung sağduyuyla giriştiği teşebbüsünde "Kore figürünün psikolojik yönü"ne dayalı gözlemlerle kendini sınırlandırmıştır (bu, Jung'un çalışmama yapmış olduğu katkı konusudur); Erich Neumann'ın yaklaşımı etnolojik eleştiriye çok daha elverişlidir. Jung'un açısından, bu tip bir eleştiri yersizdir. Psikoloji alanı dışında, iki farklı yaklaşım daha ele alınmıştır: biri arkeolojik, diğeri filolojik ve insan düzlemi üzerinedir.

Arkeolojik boyutta kazılar, Konstantinos Kuruniotis tarafından başlatılmış ve Kuruniotis'in iş ortağı ve varisi mimar John Travlos tarafından büyük bir titizlikle devam ettirilmiştir. Aynı zamanda bir arkeolog olan G.E. Mylonas, otuz yıldan daha uzun bir süre önce, tıpkı Kuruniotis'in rehberliğinde olduğu gibi, Elesuis'in tarih öncesi en derin zemin kazılarıyla iştigal etti ve o zamandan bu yana bu aktiviteye aralıksız devam etmektedir. Eleusis'deki araştırmaları hayatına yön verdi ve kitabı, genel arkeolojik tabloda göründüğü kadarıyla, elzemdir.[22] Ancak, en gizli seremoninin yeniden inşasının en önemlisi olan Hierophant tahtının keşfi ve eski haline getirilmesi Travlos'un çalışmasıydı ve Mylonas tarafından yeteri kadar dikkate alınmadı.

21 *The Great Mother*, s. 305.

22 *Eleusis and Eleusinian Mysteries.*

Travlos'un Gizemler çalışmasının tatminkâr olmayışının bir diğer nedeni de, filolog ve din tarihçilerinin son zamanlardaki çalışmaları incelendiğinde, bu çalışmanın bugün en çok alıntı yapılan otoritelerle kendini sınırlamış olmasıdır. Fransız bilginler Charles ve François Lenormant'ın Gizemlerin içeriği hakkındaki önemli çalışmasına ya da Walter Friedrich Otto'nun cüretkâr teorisine ve dayandığı belgeye, Eleusis'deki inisiyelerin görünümüne dair bir imgeyi içeren papirüs parçasına önem vermediği için, başarıya ulaşamamıştır.[23]

Filolojik ve insan düzlemlerine dair Otto, az önce bahsedilenlenlerden oldukça farklı bir yaklaşım ortaya koyar; ancak ne yazık ki yeni teorisi bir bilim adamı olma itibarına katkıda bulunmaz. Otto, Eleusis'in Gizem Gecesi'nde hakiki mucizelerin gerçekleştirildiğini, çalışmasında[24] oldukça cesur bir biçimde öne sürdü. Bu iddia bir meydan okumaya eşdeğerdi. Otto, okuyucularını yeni bir bakış açısından Eleusis inisiyelerinin deneyimlerine, *pathe* dair söylemleri dikkate almaya ve Gizemlere katılanların hakiki ilahi tezahür olduğuna inandıkları şeyi *tecrübe etmiş* olabilecekleri fikrini göz önünde bulundurmaya çağırır.

Otto'nun, Platon'un *Phaedrus* adlı eserindeki klasik bir pasajını (M.Ö. 250)[25], ruhların Eleusis'te[26] görüldüğüne dair bir kanıt olarak yorumlamış olan Hollandalı bilim adamı K.H.E. de Jong'a öncülük ettiği söylenebilir. De Jong, teknik bir buluş neticesinde ortaya çıkan yanılgıya kapılsa da, *Phaedrus*'daki pasajı olduğu gibi ele alan Fransız arkeolog Charles Lenormant'ın[27] izinden gitmiştir. Arkeolojik bulgular, tapmakta bu tür özel bir buluşun varlığını kanıtlayacak bir şey içermiyor. Otto, Gizem Gecesi'nde mucizevî olarak

23 "The meaning of the Eleusinian Mysteries", in The Mysteries, s. 14 ff. ve s. 27, n. 21.

24 A.g.e., ss. 14-31.

25 Krş. aşağıda, s. 139.

26 *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, etnologischer und psychologischer Beleuchtung*, s. 323.

27 "Mémoire sur les représentations qui avaient lieu dans les mystères d'Éleusis," *Mémoires de l'Académie d'inscriptions et de belles-lettres*, XXIV (1861): I, 373.

bir tahıl başağının büyüyüp olgunlaştığını ekleyen bir öneri ortaya koyarak da, tezini makul kılamadı.[28] Bu anlayış Napoli'deki Aziz Januarius mucizesine oldukça benzerdi. *Oedipus Kolonos*'tanın son sahnesini yorumlayarak ve iddia edildiği üzere Gizemlere ihanette bulunan Aiskhylos davası ile ilgili çalışmalarda bulunarak, yeni bir yaklaşım edindim.[29]

"Kutsal Bakire" üzerine yapmış olduğum çalışmalarımda meydana gelen bakış açılarım, özellikle de mitolojik boyuttakiler, şimdiki çalışmamda da yer almaktadır. O zaman üstü kapalı bir biçimde ifade ettiğim yargıların her birini, bu çalışmamda düzeltmem gerekti ve aynı düzeltmeyi, bilinen diğer yazınlarımda da uyguladım. Eğer dipnotlarımda bir esere atıfta bulunmamışsam, bu onu önemsemediğim ya da değer vermediğim anlamına gelmez. Ben diğer âlimlerin eserlerini kötülemekten ziyade, bu eserlere her zaman değer vermişimdir.

Eleusis Gizemleriyle meşguliyetimin ilk yirmi yılı içerisinde, bu konuyla o kadar çok haşir neşir oldum ki, konuyu araştırmayı bırakmak benim için oldukça zor olurdu. Nasıl ki kazı yapan arkeologlar, tapınakları örten toprağı kaldırırken büyük bir dikkat gösterir ve aynı dikkati toprağı elekten geçirirken de gösteriyorlarsa, ben de Eleusis hakkında yazılmış olan kitap ve makale kütlesini incelerken hemen hemen aynı dikkati göstermekle yükümlüyüm. Daha önce dikkate alınmamış en ufak bir antik kanıt parçası dahi eleğime takılsa, ne kadar mutlu ve memnun olduğumu anlatamam. Elli yıllık bir süre zarfında okumuş olduğum Gizemlerle ilgili eksiksiz bir yazın derlemesi, ilgi çekici olacaktı.

Bu kitabı, aynı zamanda (Önsözde adı geçen) yüce dahi, Hollandalı kültür tarihçisi Jan Huizinga'nın Erasmusçu ruhuna ithaf ediyorum. Huizinga'nın "oyun"la ilgili

28 Bu kurama *Essays on a Science of Mythology*'ye yazdığım "Epilegomena"da karşı çıkılır, ss. 249-56 (Tor. edn., s. 178-83).

29 Bkz. "Über des Geheimnis der eleusinischen Mysterien," *Paideuma*, VII (1959), 69-82. Krş. aşağıda, ss. 122-3 ve ss. 140-1.

araştırmaları, *The Religion of the Greeks and Romans*'daki festivaller üzerine çalışmamla bağlantı gösterir. Oyunsuz bir şölen ve elbette bir gizem festivali söz konusu olamaz.

Pek çok bilim adamı, oldukça iyi korunan Eleusis Gizemleri sırrına dair hiçbir şey bilemeyeceğimiz söylemlerine hâlâ sadık kalırlar. Bu doğru değildir. Konuya dair her şeyi bilmiyor olabiliriz ancak başlangıçtan çok daha fazlasını bilmekteyiz. Doğru bilgilerimiz en azından dikkate alınmalıdır. Eğer böyle yaparsak, hem Yunan dininin bir öğesini yeniden kazanmış hem de Yunan kültürünün bir özelliğini daha edinmiş olacağız. Yunan varoluşuna dair çizdiğimiz tabloya gösterilen yetersiz ilgi, öngörülere dair *doğal* bir kapasite ile zenginleşecektir. Bu kapasite zaman zaman kamçılanabilir. Kallimakhos'un Apollon'a İlahisinde (IO), Eleusis dinine ait bir aksiyom şöyle ifade edilmiş olabilir: "O ki tanrının yüceliğini görür, o ki onu küçük görmez." Bu özellik kimi okurları daha fazla çeker. Demem o ki, inisiasyon taraftarlarını Yunan felsefesi taraftarlarına göre daha çok etkiler. Ancak bu durumun tarihçilerle hiç bir ilgisi yoktur. Eğer, seremoniler ve nesneleri gibi esnek ve belli sınırları olan görüşleri görmezden gelerek, bu özelliği genel akıldışılık kavramı ile değiş tokuş edersek, bu edim tablonun berraklığını azaltacaktır. Bu araştırmaları, Yunanlar arasındaki akıldışılığa dair bilgimize katkı olarak değerlendirmek, haksız bir basitleştirme olacaktır.[30] Şüphesiz ki böyledir de. Ancak bunları hakkıyla yerine getirmek, somut ve tarihsel bir gerçek olan Eleusis Gizemlerini araştırma girişiminde bulunmak anlamına gelir. Ve böylelikle, Yunan kültürüne dair bir parça daha bilgi edinebileceğiz.

30 Krş. E.R.Dodds, *The Greeks and the Irrational.*

ELEUSIS:
Anne ve Kızın Arketip İmgesi

BÖLÜM BİR
YENİDEN YAPILANMA



R. 1. Günümüz Eleusis' inde kazı ve endüstri



R. 2. Büyük Propylaia yakınlarında bulunan kazı alanı. Sağ tarafta, İmparator Antoninus Pius'un bir büstü.

I. COĞRAFİ VE KRONOLOJİK SAHNE

Kutsal Yol

Modern gelişmeler, antik Yunan dininin hemen hemen tüm ünlü kutsal yerlerinin doğal kuruluşlarını ele almaktadır. Ortaçağ ve Türk dönemlerinden uzun yıllar önce artakalan son eserlerden biri olup, Atina'da bulunan Akropolis, Attika'nın kayalıklı toprak ve mermer dağlarından fışkırmışçasına ayakta durmaktadır. Köyün tamamı ve öncesinde kurulan bir Bizans şehri, Delphi'deki Apollon tapınağının kalıntılarından çıkarılmıştır ve yüksek dağlar kutsal bölge üzerindeki tartışmasız egemenliğini sürdürmektedir. Halep çamının reçine kokusu, Zeus'un Olmypia'daki bahçesi ve doğal büyüleyici bir atmosferi olan Epidauros'daki Asklepios tapınağını sarar. Delos ve Samothrake (Semadirek), tanrıların dünyadan kopuk ve uzak adaları izlenimini verir. Yalnızca Atina kentinden kolayca ulaşılabilen zavallı Eleusis, bölgeyi saran sarı-gri renkteki toz örtüsü ve dumanın altında, büyüsü bozulmuş biçimde uzanır. Çimento fabrikaları, Eleusis'in mazgallı zeminini yavaş yavaş aşındırır [R. I].

Yirmili yılların sonunda otobüsler, Atina ve Gizemler bölgesi arasındaki tören alayı güzergâhı olan bir önceki Kutsal Yol üzerinden geçmeye çoktan başlamışlardı. [R. 2]. O zamanlarda bir kimse, ilk hasat sezonunda, yani en erken Nisan ayında, orakçılar topluluğu ile anayolda zaman zaman karşılaşabilirdi. Yol üzerindeki bu anlamlı karşılaşma, Tlıria ve Eleusis arasında yer alan ve Demeter'in talimatlarına göre ekilip biçilen bir arazi olan Rharian Plain'in verimliliğinin bir belirtisiydi. Eleusislilerin inançlarına göre, tanrıçanın Eleusis kralının oğlu Triptolemos'a ve onun aracılığıyla da tüm insan ırkına tahılı bahşetmiş olduğu yer burasıydı.

Ayrıca yirmili yılların sonlarında, Eleusis'den gelirken

ve Atina'dan Eleusis'e yapılan yıllık geçit törenlerinde, Atina'nın kurucusu Theseus tarafından katedilen ırmak yatakları ve su yolları hala farkedilebilirdi. Burası aynı zamanda, *inisiye* kafilesinin en yüce inisiyelik mertebesine ulaşmak için her yıl geçtiği yoldu.

Bugün bu yol, yalnızca kutsallığını kaybetmedi, aynı zamanda şehrin anayolu olmayı da geride bıraktı. Şehir, sertliği eski zamanların yayaları tarafından halen hatırlanan, taşlı toprağa sahip dağ yokuşuna doğru yayılmaktadır. Kent yayılımı, Apollon tapınağının bulunduğu bölgede yer alan Daphni kilisesi civarındaki seyrek ağaçlık ve uzun selvilere daha şimdiden ulaşmıştır. Eleusis Körfezi'ne nazır, yeni binalar kuruldu. Aigaleos ve Poikilon dağları arasındaki geçit yolu bir anayol asfaltı olarak genişletildi ve bölgedeki düzlük alan da artık eskisi gibi değil. Bu düzlük alan önceden, her yıl iki hasatın toplandığı ovalardan biriydi. Eğer endüstri saldırısı devam ederse, pek yakında hasattan eser kalmayacak.[1]

Ön plandan baktığımızda, dünya tarihinde ihtişamlı bir

1 Arpa ve buğday Ekim ya da Kasım'da ekildikten sonra Nisan ya da Mayıs'ta toplanabilirdi (antik zamanlarda, Gizemler'den sonra; krş. aşağıda, ss. 173-4). I.M.Geroulanos'tan öğrendiğime göre, Yunanistan'da arazi sahipleri arasında fasulye ikinci mahsul olarak ekilir ve toplanırdı. Bu durum, Demeter'in gayesi olmasa da, kesinlikle Antikçağ'da da geçerliydi. Fasulyeler tanrılara ve yer altı dünyasının ruhlarına aittiler (krş. R. Wünsch, *Das Frühlingsfest der Insel Malta*, s. 31 vd.). Persephone'nin yer altı dünyasında olduğu ve Demeter'in onu göremediği zamanlarda, yeryüzünün meyve vermeye izni yoktu. Yer altı dünyasının armağanı, fasulyeler Demeter'in duyduğu nefrete rağmen yine de yetişirdi. Muhtemelen Pausania "Yol üzerinde Kyamites (fasulyelerin adamı) tapınağı diye adlandırılan küçük bir tapınak vardır. Kyamites'in fasulyeyi ilk eken olup olmadığını ya da [bu görev için] bir kahramanın çağırılıp çağırılmadığını kesin olarak söyleyemem. Çünkü onlar fasülyenin icadını Demeter'e atfetmezler. Eleusis Gizemleri'ne tanıklık etmiş ya da bu konu hakkında söylendiği üzere Orpheus'un şiirlerini okumuş olan bir kimse neden bahsettiğimi bilir" derken (I 37 4) Kutsal Yol'un tanımında dokundurmada bulunduğu şeydir. Kyamites muhtemelen Hades için kullanılan bir isimdi.

perdeye sahne olmuş Salamis savaşının yapıldığı yerin şeklini koruduğunu görürken, uzaktan bakıldığında Eleusis'i saran toz bulutu ve dumanı görebiliyoruz. Yunanlar bu savaşı, sadece gemileriyle değil, şarkıları, tanrılara ve şehrin kahramanlarına söylenen seher vakti ilahileri ile de kıyaslanması zor olan bir performansla gerçekleştirdiler.[2] Elbette ki bu savaşa, izleyenlerin yararına bir oyun gözüyle bakan, Yunanlar değil Pers kralı Kserkses'di. Salamis adası karşısında, Aigaleos'un güney yamacında Kserkses'in, hiçbir detayı kaçırmadan filosunun zaferini kolaylıkla izleyebilmesi için kayadan yapılmış bir tahtı vardı. Çok daha geniş bir bakış açısıyla bu sahneye baktığımızda, yalnızca geçmişi değil, Thria ovasının verimliliğinin son zamanlardaki azalışını ya da körfezde mahsur kalan Yunan savaşçılarının cesaretini görebiliriz. Herodotos tarafından nesilden nesile aktarılan rivayet de, Eleusis Gizemleri'nin sıradışı önemini oldukça çarpıcı bir yolla göz önüne serer.

Kserkses (M.Ö.480) ve Valentinianus (M.S.364) Dönemindeki Gizemler

M.Ö. 480 yılı, Eylül ayının 27 veya 28'inde, Salamis savaşma ek olarak, tasvir ettiğim coğrafi ve tarihi sahne olan antik Atina'nın on iki mil batısında, bir başka olayın daha gerçekleştiği söylenir. Bu diğer olay, ablukaya alınan Yunanların zaferi kadar aydınlatıcıdır. O dönemlerde, geç kalınmış bir keşif ya da kuruntu olup olmadığını önemsemeksizin inanılan bu olayın, Yunan varoluşunun tarihine dair bilgimiz konusunda son derece önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Bu tıpkı, tarihsel gelenekte yer edinmiş olan efsanelerde Bachofen'in sözcükleri ve asla gerçekleşmemiş ya da en azından doğrulanmamış, ancak berraklaştırılıp dürüstçe yorumlanırlarsa tarihsel gerçekliğe ışık tutabilecek olayların hikâyeleri gibi empirik bir olgu değil fakat "insan ruhunun bir edimi" gibiydi.[3]

Pers kralının maiyetinde iki Yunan hain vardı. Hainler-

2 Aiskhylos, *Persae* 393.

3 *Die Sage von Tanaquil* (Gesammelte Werke, VI), s. 10.

den biri Theokydes'in oğlu, Atina'dan sürülmüş ve Persle-rin saygısını kazanmış olan Atinalı Dikaios'du. Herodotos tarafından kaydedilen olayın şahitlik raporunu veren oydu. Diğer hain ise, Spartalıların kovulan kralı Demaratos'du. Salamis savaşından önce bu iki kişi, muhtemelen Pers ordusunun bir kısmı ile birlikte, Kutsal Yola giden Thria ovasındaydılar. Atina civarındaki tüm kırsal bölge yerle bir edildi. Atinalıların hepsi, ya gemilere bindi ya da kadınları ve çocukları ile birlikte bölgedeki dağlara kaçtı. Genellikle inisiyeler, Boedromion ayının 19'unda, bize göre 27 ya da 28 Eylül'de, Atina'yı terk edip, bu kutsal geceyi kutlamak için Eleusis'e giderlerdi. 480 yılının bu gününde, Thria ovasında bulunan Dikaios ve Demaratos aşağıda bahsedeceğimiz olaya tanıklık ettiler. Hikâyeyi, neredeyse kelimesi kelimesine Herodotos'tan aldım (VIII 65).

"Otuz bin kişi aynı anda ayağa kalkmışçasına, Eleusis'ten büyük bir toz bulutu yükseldi. Durumu görüp hayrete düşen iki hain, kimin böylesi bir toz oluşturabileceğini merak etti. Hemen ardından, Gizem festivallerinde olduğu gibi sanki "Iakkhos! Iakkhos!" diye bağrıldığını işittiler. Demaratos Eleusis'te düzenlenen seremonilere aşina olmadığı için, bu bağrışların ne olduğunu sordu. Hikâyeyi anlatan Dikaios, şöyle cevap verdi: "Demaratos, bu sadece kralın ordusunun büyük bir yenilgiye uğrayacağının göstergesi olabilir. Belli ki Attika, sakinleri tarafından tamamen terkedildiğinden, bu sesler Atinalılar'a ve müttefiklerine yardım etmek için Eleusis'ten gelen kutsal bir ordu olmalı. Eğer bu ordu Peloponessos'a yöneldiyse, anakarada bulunan kral ve donanmasını tehlikeye atacaktır, eğer Salamis'teki filoya doğru dönerse, kral filosunu kaybetme tehlikesiyle yüz yüze demektir. Zira bu, Atinalıların her yıl Anne ve Kızı şerefine kutladıkları festivaldir. Bu festivalde tüm Atinalılar ve arzu eden Yunanlar inisiyeliğe kabul edilirler. Duymuş olduğun sesler festivalde yankılanan 'Iakkhos!' bağrışlarıdır." Bunun üzerine Demaratos şöyle dedi: "Sessiz ol ve bundan kimseye bahsetme. Eğer sözlerin kralın kulağına giderse, kelleni kaybedersin. Seni ne ben ne de başka biri kurtarabilir. Sadece sessizliğini koru. Tanrılar bu

ordunun kaderini belirleyecek." Bu da Demaratos'un uyarısıydı. Bir toz ve ses bulutu göğe yükseldi ve Yunanlılar'ın kamp kurduğu Salamis'e doğru yöneldi. Olayı gören bu iki adam, Kserkses'in filosunun ölüme mahkûm olduğunu biliyorlardı.

Bu Herodotos'un kaleme aldığı bir hikâyedir. Eleusis üzerinde daima bulunan toz ve duman bulutu, hikâyede tuhaf bir şekilde başkalaşmış halde ortaya çıkar. Bu mucizevî hikâyenin bir unsuru, Gizemler bölgesindeki toprağın doğasıdır. Bir diğer unsur da, Pers savaşları esnasında, herhangi bir engel olmadıkça yaklaşık otuzbin inisiyenin Gizemlere katıldığı bilgisidir. Herodotos, bu tahmini rakamdan başka bir yerde Atina'nın toplam nüfusu olarak bahseder (V 97). O esnada, festival kalabalığının yerini kutsal bir şey alır. Heredotos'un *Ion* tragedyasında yer alan bir koroda (1079-86)[4] Euripides, Gizem Gecesi için Kutsal Yol'dan Eleusis'e ilerleyen kalabalığın dansına karşı deniz ve göğe cevap verdirir. O halde: "Zeus'un yıldızlı gökyüzü dans etmeye başlar, ay tanrıçası ile birlikte Nerus'un elli kızı da denizde ve akan her akıntı girdabında dans eder, böylece altın taçlı Kızı ve kutsal Anneyi onurlandırırlar..." Yeryüzünde dansın liderinin, gençlik meşalesini taşıyan genç tanrı olduğu kabul edilirdi. Bu tanrının heykelini, tören alayı Atina'dan taşır ve ona "lakkhos! lakkhos!" diye bağırırlardı. Aristophanes'in *Kurbağalar*'ında (316) bu bağrış, yeraltı dünyası ve hayattayken Eleusis'in inisiyeliğine kabul edilmiş ve şimdi Elysium çayırlarında dans etmeye devam eden kutsanmışların ikametgâhında da yankılanır. Böylelikle yeryüzü, gökyüzü ve yer altı dünyası da dansa katılır.

Hainlerin her birinin aslında bir halüsinasyon gördüklerini düşünsek bile bunun sebebi olabilecek, hikayenin üçüncü ve belki de en önemli unsuruna değinmekteyiz. Söz konusu unsur, meşale ışığı ve danslar dâhil tüm ayinleri ile birlikte zamanı geldiğinde Gizemlerin kutlanması gerektiği inancıdır. Bu kutlama sıradan olmaktan ziyade dünyayı saran bir festivaldi. Plutarkhos'un *Themistokles'in Yaşamı*

4 Krş. Plutarkhos, *Alcibiades* 34.

(15), adlı eserinde kaleme alınan bu mucizevî hikâyenin sonraki bir uyarlamasında, kimse Gizemlerin esas kısmının incelenmediğini düşünmesin diye bu gizli ayine dair belirgin bir özellikten bahsedilmektedir. Tam da bağrışların duyulduğu anda, Eleusis'ten körfeze doğru bir ışık yayıldı. Mabetten yayılan bu ışık, gizli tutulmayan ve hemen hemen her anlatıda bahsedilen Gizemlerin bir özelliğiydi. Dinsiz biri alaydan kovulabilirdi ancak mabetten gelen bu ışık bir sır olarak kalamazdı.

Tüm dünyayı saran ve ilgilendiren bu gizemli ayin insanlar tarafından gerçekleştirilmeseydi, tanrılar bu ayinde bulunmak zorunda kalırdı. Gizemlerin tüm dünyayı neden bu kadar ilgilendirdiğine dair bir yanıt ancak Salamis zaferi ile verilebilir. Açıkça gerçekleşen şuydu ki; görülemeyen fakat işitilebilen ruhlar alayı olan kutsal bir ordunun, "Iakkhos" bağrışlarıyla Atinalıların festival kalabalığının yerini almış olmaları, savaşan Yunanlara katılmaları ve zafer kazanmalarına yardım etmeleriydi. Yunan din tarihinde, bu mucizeye paralel ve benzer bilinen hiçbir şey yoktur. Dioskouroi ya da Herakles savaşa katıldığında, beklenildiği gibi yardımda bulundular. Bu tezahür, onların iyi bilinen yardımsever doğalarından gelmektedir. Ruhlar alayı sadece insan zihninden değil, aynı zamanda ruhun karmaşıklığından doğan bir şaşkınlık ifadesiydi. Tüm Yunanlar, Eleusis'teki Gizem kutlamalarına derinden bağlanmışlardı. Yunan varoluşunun tehdit altında olduğu o günlerde Eleusis, kurulduğu günden bu yana hiç ihmal edilmeyen seremonilere sahne olmayı bıraksaydı, ne olacaktı? Bu düşünülemezdi bile. Her bir şehir halkı ve Yunan milleti bir bütün olarak kendilerini, tüm insan ırkının temsilcileri olarak görüyordu. Kimi felsefecilerin insan soyunun ölümsüz olduğundan bahsettikleri doğrudur.[5] Ancak Yunanların bilgisini küçümsememeliyiz. Aksine, anakara ve adalardaki şehir ve kabilelerin yok olduğunu, Hesiodos'un da söylediği

5 Censorinus, *De die natali* IV 3; Lukania'lı Okellos (ya da Ocellus) III I-3 (ed. Harder, s. 21); *Prometheus* adlı eserimde s. 20 vd.

gibi[6], daha mutlu insan ırklarının göçüp gitmiş olduğunu biliyorlardı. Ancak Eleusis ayinlerinin bu yok olan ırkların elinde olduğu hiçbir yerde ifade edilmemiştir. Salamis savaşı zamanında, ülkenin işgal edildiği ve düşman tarafından yakılıp yıkıldığı o günlerde, Gizemler kutlanmadı mı yoksa her şeye rağmen kutlandı mı? Kutlanmış olmalılar. Ayinler ve kurtuluş, Yunan varoluşunun kurtuluşunu getiren zaferle bir bütün olarak düşünülebilirdi.

Daha sonra ortaya çıkan bir tanık, Yunan varoluşunun ayrılmaz bir biçimde Eleusis Gizemlerine bağlı olduğu bilgisini açıkça ifade eder. Bu tanık bir Yunan değildi, ancak tanrılara sadık bir inanandı. Eleusis'te inisiyeliğe kabul edildi ve hatta Eleusis'li olmasa bile rahiplik* (hierophant) derecesi elde etti. Adı Vettius Agorius Praetextatus'du. Dini görevlerinin yanısıra, politik haysiyeti de Roma'daki bir kitabeye yazıldı.[7] M.S. 364 yılında katolik imparator Valentinianus, diğer ayinlerle birlikte Eleusis Gizemlerini de kaldırmak amacıyla tüm gece kutlamalarını yasakladı. Atina devleti tarafından, Gizemlerde yer alması için her zaman "ocakta" inisiyeliğe kabul edilmiş bir çocuğun gönderildiğine dair bir Eleusis geleneğini açıkça ifade eden 5. yüzyıl pagan yazar ve Yunan tarihçi Zosimos'un ima ettiğine göre, Valentinianus da "ocakta" inisiyeliğe kabul edildi. Zosimos'un anlatımı şöyle devam eder;[8] "Ancak sonrasında Yunan bölgesinde valilik görevinde bulunan Praetextatus, Yunan ırkını bir arada tutan ve en kutsal ayinleri olan Gizem ritüellerini uygulamaktan alıkonulurlarsa hayatlarının yaşanılmaz kılınacağını beyan etti ve sanki buyruk geçerli değilmiş gibi, atalarından miras kalan şekliyle ayinin uygulanmasına müsaade etti."

Bu son ifade, Eleusis Gizemlerinin anlamına önemli bir

---

6 *Erga kai Hemerai* [*İşler ve Günler*] s. 109 vd.

* Eleusis Gizemleri dininde baş rahiplik derecesi/ Antik Yunan'da ruhban sınıfın başı.

7 CIL VI 1779 (*Inscriptiones latinae selectae* 1259), krş. CIL VI 2959; Johanna Nistler, "Vettius Agorius Praetextatus," Klio, X (1910), s. 462.

8 *Historia nova* IV 33.

ışık tutar. Şüphesiz ki, yalnızca İmparator Hadrianus'un zamanında olduğu gibi insanların insiyeliğe kabul için her yerden gelmesi değil, ayrıca Gizemlerin tüm insanlık için ortak bir önem taşıması da bu gizemlerin "tüm insan ırkını bir arada tutuyor" gibi düşünülmesinin nedenleridir. Bu gizemler, hem Atina ve Yunan varoluşuyla hem de insan varoluşu ile genel olarak ilintilidir. Praetextatus, eğer kutlamalar engellenirse, *bios*, yani hayatın Yunanlar için yaşanılmaz (*abiotos*) hale geleceğini açıkça beyan etti. Şüphe yok ki burada, "Yunanlar" Hıristiyanlarla karşılaştırılmaktadır. Önceki dönemlere ait herhangi bir belgede bahsedilmeyen, Eleusis'un önemini net olarak sunan bu ifade, Yunan dini ve Hıristiyanlık arasındaki çatışmadan doğar. Yine de bizim için bu ifade, dinler tarihiyle herhangi bir bağlantının ötesinde, Gizemlerin özel bir öneme sahip olduğunu belirtmek için yeterlidir. Eleuis'te yapılan bu yıllık kutlamalar olmadan Yunanlar için hayat yaşanılmazsa, söz konusu kutlamanın sadece Hıristiyan olmayan varoluşun kapsamı dahilinde değil, Yunan yaşamının, Yunan varoluş biçiminin de bir parçası olduğu anlamına gelir. Bu da gizemlerin bizi ilgilendirmesine dair bir başka nedendir. Gizemlere adanan onlarca yazına rağmen, Eleusis Gizemleri ne Yunan varoluşu bakış açısından incelenmiş, ne de Yunan varoluşu Eleusis gözönüne alınarak dikkate alınmıştır.

İnisiyelerin Mutluluk Kanıtları

Eleusis Gizemlerinin önemi hakkında daha önce kullanılan ifadeler, son olarak söylenenlerden pek de farklı değildir ancak daha sonra bahsedilen söylemler varoluşsal öneme daha fazla vurgu yaparlar. "Varoluşsal" kelimesini varoluş felsefesindeki anlamıyla kullanmıyorum. Tarihsel bir *olgu* açısından "Yunan varoluşu"ndan bahsediyorum. "Varoluşsal" en yüksek ve en genel önem derecesini belirten bir ifadedir, çünkü olduğu gibi kalmayı sürdürebilir ama aksi imkânsızdır. Bu önem, M.Ö. 480 ve M.S. 364 yıllarında meydana gelen olaylarda açıkça ortaya konmuştur. Ölümü göz ardı ederek kişisel varoluşun bekası için Gi-

zemlerin en büyük önemi, muhtemelen tanrıça Demeter'in Gizemleri nasıl başlattığını anlatan, M.Ö. 8. yüzyıl kadar öncesi arkaik döneme ait, Demeter'e yazılan Homerik İlahi[9] ile vurgulanmıştır.

Anne Demeter ve Kızı Persephone olmak üzere iki tanrıça şerefine söylenen bu ilahinin biçemi Homeriktir ve bu biçem, diğer şair ve anlatımcıların es geçemedikleri kimi efsanevi detayların dâhil edilmemesini gerektirir.

Anne ve Kız kavuştuktan sonra, Antikçağ'da Thria'daki Rharian Ovası'nda diğer bitkiler ve çiçeklerle birlikte bol miktarda yetişen tahılı keder içinde geri aldığında Demeter'in, bu tahılı insanlığa nasıl geri verdiği kısaca anlatılmıştır. Ancak en başında vurgulanmalıdır ki Demeter'in insanlığa asıl hediyesi, Eleusis'te elde ettikleri üzerine neşesini ifade ettiği bu lütuf değildi. Esas hediye hiç kimsenin tanımlayamadığı ya da dile getiremediği seremonilerdi. Bu noktada şair, Homerik biçemden dolayı değil de, kendi (479) "tanrılara karşı duyulan derin huşu sesleri titretir" sözleri sebebiyle sessizliğe bürünür.

Eklemesi için izin verilen ve Dağda İsa'nın Vaazı'ına ait Beatitudes'lerde [İsa'nın Matta İncilinde geçen sözleri] hala farkedilebilir olan bir mesajdır. "Kutsanmış" olarak yorumladığım *olbios* kelimesi, başka yerlerde sıkça görüldüğü gibi maddi zenginliğe hiçbir göndermede bulunmaz. Şair, bu kelimenin anlamını dinsizler için kasıtlı olarak üstü kapalı bırakır (480-82). "Kutsanmış olan, yeryüzündeki insanlar arasındandır" ve bu mutluluk şöyle devam eder "ki o bunun farkındadır. Yoksa inisiyeliğe kabul edilmemiş ve seremonilerde yer almamış olan kimse asla bu tarz şeyleri paylaşmayacaktır. O, boğucu karanlıkta ölü bir adam gibi olacaktır." Varoluşsal vurgu, kutsanmışlığa dayanır. Bu durum, bir ayine katılmakla gerçekleştirilirdi. Böylece inisiye ve dinsiz arasında bir eşitsizlik yaratıldı, ve hemen bir ayrım meydana geldi. Bu ayrıma göre de, *bir* grup ölüme kutsanmış giderken, diğerleri ölüme belirsizlik

9 *The Homeric Hymns'de* (ed. Allen, Halliday, and Sikes), 2nd edn.; İngilizcesi Hugh G. Evelyn-White tarafından *Hesiod, the Homeric Hymns* ve *Homerica*'da verilmiştir (LCL edn.).

ve kusurlu giderdi. Ölümün iki yüzü vardır. Biri, varlığında insana ödünç verilen ışığın ölümde insana geri verilmesidir. Öteki ise, vasıfsız çoğunluğu bekleyen son olan sönüklüktür. "Bu tarz şeyler"in gramatik bağlamı açıktır: ölümün karanlığındaki öteki insanlar, inisiyelerin yaşayacakları "bu tarz şeyleri"[10] yaşayamayacaklardır. Okuyucunun 4. Bölümde göreceği gibi Homerik ilahi, inisiyeler için tamamen anlaşılır olan dolambaçlı sözlerdeki Gizemlerin sırrına değinir.

Sophokles aynı kutluluğu, muhtemelen *Triptolemos* tragedyasındaki karakterinin ağzından dile getirir, ancak bu ifade çok daha yücedir ve yaşamın sonuyla çok daha bariz biçimde ilgilidir. Triptolemos'un karakteri, tamamen Gizemlere katılış ya da katılmayışına bağlıdır: "Üç kez kutsanmış kişiler bu ayinleri seyrettikten sonra Hades'e inenler arasındakilerdendir. Orada yaşam sadece onlar için vardır; geri kalanların hepsi bedbaht olacaktır."[11] Ancak, bir kutluluk ifadesiyle Gizemlerden bahseden şairlerden yalnızca Pindaros içerikleri hakkında bazı şeyler anlatır. Pindaros, gizli kelimelerde yatan sırrı inisiyelerin anlayacağı şekilde konuşur : "Kutsanmış olan, bunun farkına vardıktan sonra, yeraltı yolundan geçendir: o hayatın sonu ve başlangıcının Zeus tarafından verildiğini bilir!"[12] "Son" ve "başlangıç" görünüşte renksiz kelimelerdir. Fakat bu iki kelime inisiyelere, sonun ve başlangıcın birleştiği görüşünü hatırlatırlar.

İnisiye, kutsanmışlık bahşeden ve yalnızca öbür dünya için geçerli olmayan bir bilgiye sahipti. Hem bilgi hem de kutluluğa, bu görüşün farkında olduğunda erişebilirdi. Eleusis'in her iki hediyesi olan, hem bu dünyada hem de öbür dünyadaki mutluluk, Lesbos'lu şair Krinagoras[13] ta-

10 481; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff tarafından omoiwç olarak yanlış bir biçimde düzeltilmiştir, *Der Glaube der Hellenen*, II, s. 56.

11 Pearson'da (III, 52), fr. 837.

12 Bowra'da, fr. 121.

13 Anthologia Palatina XI 42 3-6:

("...yine de ayağını Attika toprağına bas ki Demeter'in kutsal ayinlerinin uzun gecelerini görebilesin, böylece yaşayanlar arasında bulunurken zihnin kaygıdan uzak olacaktır ve daha büyük bir

rafından övülmüştür.

Onun daha yaşlı çağdaşı, Romalı Cicero, Yasalar Üzerine[14] adlı çalışmasında en büyük önemi Eleusis'in tüm yaşama serptiği ışığa iliştirir. Cicero şöyle yazar: Sadece mutlu bir hayat yaşamak için değil, ayrıca bir ümitle ölmek için bize bir akıl verildi (*neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus sed etiam cum spe meliore moriendi*). Bundan üç yüzyıl önce, Attikalı hatip Isokrates ince zekâsı sayesinde, sadece Gizemler tarafından sunulan kişisel umitlerin değil, bunun yanısıra tüm insan ırkı için geçerli olan sonuçların da hakkını verebildi. Atina hakkındaki methiyesinde (IV 28), tahıl ve Eleusis ayinleri olmak üzere (ayrıca ss. 166-7'ye bakınız), Demeter'in iki armağanından bahseder. İkincisi hakkında konuşurken, bir kez daha bu iki kutsamayı ayırt eder ve şöyle der: "Bu ayinlere katılanlar, yaşamın sonu ve tüm *aion* (yaşam süresi) bakımından daha iyi beklentilere sahiptirler."

Bu çok anlamlılık *aion* kelimesinde yatar. Bu kelime birçok yerde bireyin yaşamını belirleyen ömür anlamına gelse de, Isokrates'te *aion* dünyevi hayatı ifade eder.[15] Gizemlere katılım, ölüm korkusu olmadan yaşam ve ölümle yüz yüzeyken de güven garantisi verirdi. Bu sebeple şairleri inisiyeleri diğer ölümlülerden daha üstün görürlerdi. Tüm Yunanlar, aslında dil bu durumda ölçüt olduğundan Yunanca konuşan insanlar, bu armağanda pay sahibi olabilirdi. Bu his, Yunan varoluşuna karakteristik bir güven anlamı katar ve bunu yapabildiği için, tüm insan ırkını

---

gruba katıldığında, kaygın da o denli hafifleyecektir."- Tr. Paton, IV,91.)

14 *De Legibus* II XIV 36: *...nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus...* "Hiçbir [Atina kurumu] gizemlerden daha iyi değildir. Zira onlar aracılığıyla barbar ve vahşi yaşam tarzımız ortaya koyulur, ardından eğitilir ve medeni bir hale getiririz ve ayinler "başlangıçlar" olarak adlandırıldıkça, gerçekten de onlardan yaşamın başlangıçlarını öğrenmiş oluruz..."-Tr. Keyes, düzeltilmiş halidir, s. 415.

15 Isokrates I 1; IV 46, VI 109, VIII 34, X 62.

birleştiren bağı şekillendiren ruhsal ihtiyaca cevap verirdi. Bu ölüme karşı bir siper ihtiyacıydı. Böylece, Yunanlar asla açıkça söylemeseler de, Herodotos'un rivayet ettiği hikâyenin de gösterdiği gibi, Gizemler toplum için ve genel varoluş için temel bir öneme sahipti. Ancak ölüm tehdidi bütün insanlık ve her birey için baş göstermekteydi. Eleusis Gizemlerinin vermiş olduğu umut olmasaydı, hayat yaşamaya değer miydi? Gizemler, hem toplum hem de birey için her şeyi yok eden ölümle yüz yüze gelmede güven sağladı.

Gizemlerin Sonu

Eleusis Gizemleri, muhtemelen ikibin yıllık bir sürece yayılan varoluşları esnasında böylesi bir güven sağladı. Gizemlerin kutsal manasına değinmeden önce, tarihi yazgılarına göz atmak son derece ilgi çekici olacaktır. Ancak bize sadece birkaç tarihi detay ulaşmıştır. Bunun dışında Gizemlerin saklı tarihi, manevi içeriği, oluşumundaki değişimler ve kültü hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Gizli kalan arkaik kültler genelde iç değişime duyarlı değillerdir. Eleusis Gizemleri klasik Yunan gizemleri olarak adlandırılabilir. Ancak böyle olsa bile, yani arkaik bir kült klasikleşse bile, herhangi bir kanıt olmadan geçirdiği değişim hakkında konuşamayız. Olsa olsa görünen belirli değişikliklere değinebiliriz. En detaylı bilgiye ise, kültün son günlerine dair edindiklerimizden ulaşabiliriz.

Eleusis mabedinin sonunun nasıl geldiği bize, İsa'dan sonraki beşinci yüzyılda yaşamış olan son Yunan felsefecilerinin ve hatiplerinin tarihçisi ve biyografı Eunapios tarafından, Got kralı Alaric M.S. 396 yılında Yunanistan'ı istila ettiğinde tamamlanmış olan bir kehanet biçiminde bildirildi. Uzun zamandır ihmal edilen kültü eski haline getirmesi için İmparator Iulianus'un görevlendirdiği son meşru Eleusis rahibi (hierophant) tarafından, Eunapios Gizemler için inisiyeliğe kabul edildi.

Eunapios'u, rahiplik görevini ve ünvanını zorla ele geçiren son bir yüksek rahip izledi. Eunapios'un, Yeni Plâtoncu

Maximos'un biyografisinde kaydettiği kehanet, kendisi ve mabedin son yıkımı ile ilişkilidir. Hikayesi şöyledir:

"Zamanın rahibinin adından söz etmeyebilirim. Bu yazarı inisiyeliğe kabul eden ve soyunu Eumolpidai'ye kadar takip edenin aynı kişi olduğunu söylemek yeterlidir. Mabedin yıkılışını ve tüm Yunanistan'ın sonunu öngören kişi oydu. Kendisinden sonra, diğer tanrılara bağlı olduğundan rahiplik tahtına yaklaşma hakkı olmayan ve diğer seremonileri yönetmek için ağza alınmayacak hakaretlerde bulunan bir Hierophant'ın ortaya çıkacağını, yazarın huzurunda açıkça dile getirdi. Yine de, bir Atina vatandaşı olmasa bile bu seremonileri yönetecekti. Mabet -kehaneti oldukça geniş kapsamlıydı- yok edilecek ve o hayattayken yakılıp yıkılacak ve öteki kişi de engel tanımaz hırsından ötürü sırf seyretmek için yaşayacaktı. İki Tanrıçaya ibadet onun ölümünden önce sona erecek ve o, onurundan yoksun bir biçimde ne rahip olarak kalacak ne de uzun yaşayacaktı. Şöyle devam etti: Mithras gizemlerinde Baba derecesine sahip Thespiai'den yana olan adam güç bela rahip olmuştu... Atların ezdiği bir alanda Alaric, barbarlarıyla birlikte bir hipodromdan aşağıya doğru koşuyormuşçasına Thermopylai Geçidi'nden geçti: Yunanistan kapıları, karanlık kıyafetler içerisinde onunla birlikte engellenmeden giren kişilerin inançsızlığı, rahiplik kurallarının ve içerdiği bağların çözülüşü ile ona açılmıştı."[16]

Birinin rahip olabileceğini ya da olamayacağını belirleyen Eleusis kuralları vardı. Bu kurallar Eumolpidai'nin yazılı yasalarında yer almaktaydı. Bu nedenle bu yasalar sırrın bir parçası değillerdi. Örneğin bu kurallardan biri, rahibin adından bahsedilmemesi gerekliliğiydi.[17] Bunlar muhtemelen Cicero'nun Atticus'dan almayı dilediği buyruklardı.[18] Eunapios da bu yasaları dünyayı birarada tutan bir bağ

16 Eunapios, *Vitae sophistarum* VII 3.

17 *IG* II 1934 (Kirchner'e göre, İ.Ö. dördüncü yüzyılın sonunda). Mitolojik arka plan Apollodoros tarafından verilmiştir, *Bibliotheca* III xv 4 ve *Heroes of the Greeks* adlı kitabımda s. 290; krş. J.Toepffer, Attische Genealogie, s. 29, 52, 87.

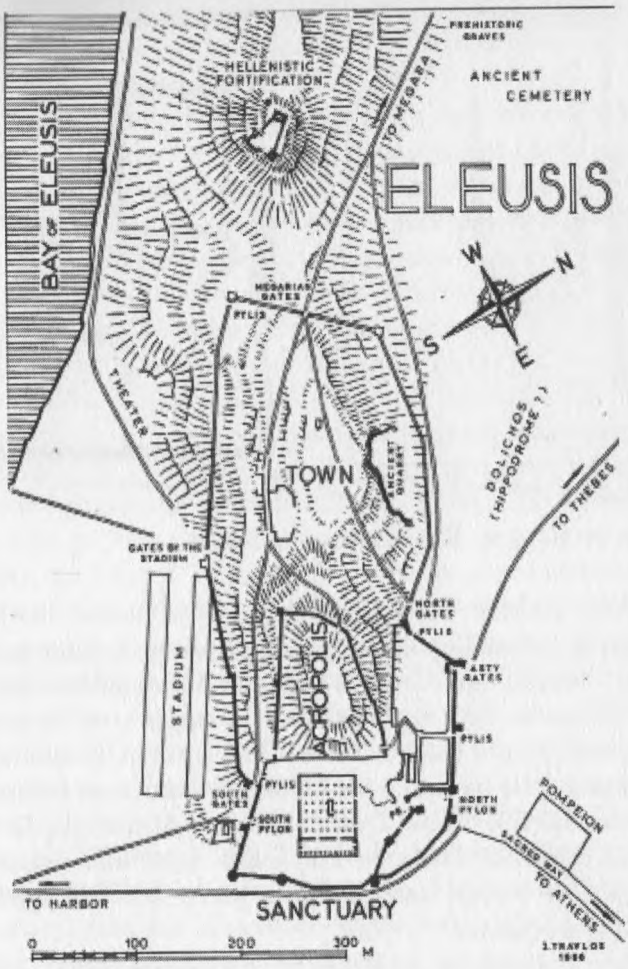
18 *Ad Atticum* I 9.

olarak görmekteydi. Ne hakiki ne de sahte rahibe adıyla hitap etti. Rekabetleri bu bağı paramparça eden iki rahip, yalnızca Gizemlerin değil tüm dünyanın çöküşüne de tanıklık ettiler. Alaric ile birlikte yaşayan siyah giysili adamlar keşişti. Böylece, Yunanistan için yeni bir varoluş şekli başlamış oldu. Yunan varoluşunun Gizemlerle özdeşleştirilmesi, genel yazgılarıyla da açıkça ve dokunaklı bir biçimde ortaya konmuştur.

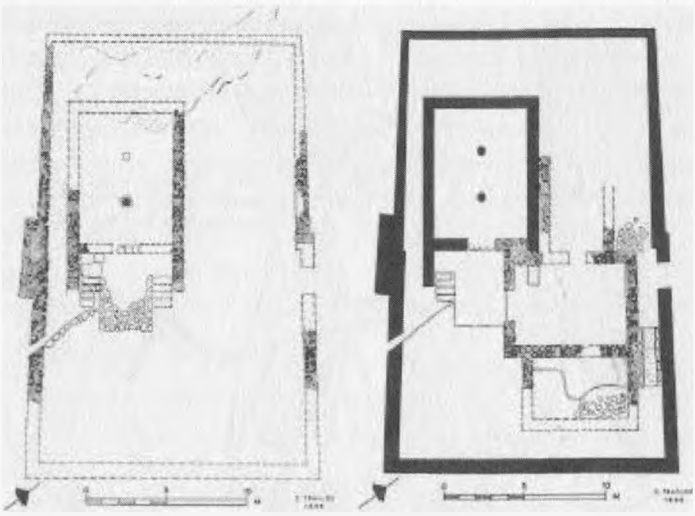
Kökenler Sorunu

Gizemlerin nasıl sona erdiği bilinse de, başlangıçları için böyle bir açıklık söz konusu değildir. Köken sorunu, Eleusis bölgesi insani yerleşim belirtileri göstermeden önce de sorgulanmaktaydı. Bu soruna arkeoloji net bir yanıt verir.[19] Ancak Gizemlerin başlangıcı için varsayımsal bir tarih öne sürmeden önce, başka bir soruyu cevaplamamız gerekir: Bu yer, kapsam ve önem bakımından küçük ev halkı kültlerini, kabile kültlerini ya da her yerde varolmuş olduğu varsayılabilen ölü kültlerini aşan bir kült bölgesi haline ne zaman gelmiştir? Eleusis bölgesinde kazılıp çıkarılmış en erken yerleşim yeri ve Gizem mabedi, "Mykenai" diye bilinen çağdan daha öncesine uzanır. M.Ö. onsekiz ve onyedinci yüzyıllara tekabül eden ve Orta Helladik diye adlandırılan dönemde, bu yerleşim yerinin pek de etkileyici olmayan taş evleri, sonradan inşa edilen mabedin bulunduğu dağın yamacını tamamen kaplamıştı.

19 Mylonas, s. 30.



R. 3. *Tapınağın ve Eleusis Şehrinin Planı.*



R. 4. *Megaron B ve uzantısının planı.*

Ateş izlerine dayanarak Profesör Mylonas, bu köyün yukarıda bahsedilen dönemin sonlarında yok olduğunu varsayar. Yapılan kazılarda binalardan herhangi birinin tapınak olduğuna dair bir belirti bulunmamıştır ve Mylonas'ın öne sürdüğü gibi (bkz. ss. 67-8), Eleusis'de o dönemde tahıl tanrıçasına ait herhangi bir külte dair kanıtımız yoktur. Bu gözlem, Büyük Anne Tanrıça, Rhea kültüne ya da daha önceki dönemde Demeter kültünden çok daha uygun olarak görülen yeraltı tanrıçası Persephone kültüne aşikâr bir biçimde uygundur.

Geç Helladik ya da Erken Mykenai döneminde, kabaca M.Ö. 1580'den 1500'e kadarki dönemde, bu dağ yamacındaki ilk köyün yerini alan bu yerleşim yerinin, terkedilen Gizem mabedi tarafından sonrasında işgal edilmesi konuyu çok daha ilgi çekici kılar. Eleusis'in özelliği olan bu kült, bu dönemde meydana gelmiş olmalıdır. Bu özel bölgedeki boş alan, önemli bir külte dair olumsuz bir belirtiyi ortaya çıkarır. Çünkü tarihi Gizem mabedinin sonradan inşa edildiği ve ikinci Geç Helladik yani M.Ö. yaklaşık onbeşinci yüzyıldaki bir dönemde arkeologların "Megaron B" [R. 4a]

diye adlandırdıkları binanın bulunduğu bölge burasıydı. İnanıyorum ki, bu binanın sebep olduğu değişimlerden, bu yerin özellikle bir Gizem kültünde kullanılma amacı güttüğü sonucunu çıkarabiliriz.

Bu bina aslında tek bir odaydı ve çatısı içerden iki sütun ile desteklenmekteydi. Diğer bir deyişle, dış taraftaki girişte sütun olmadığından bir Yunan tapınağına benziyordu. Bina, bir din adamı ya da tanrının yerel zuhuru amaçlanmışçasına bir tarafa doğru inen basamaklara sahip, çıkık bir platforma açılıyordu. Bu olaya tanıklık etme ayrıcalığına sahip kişiler, yüksek duvarlarla çevrili bir avluda platformun önünde toplanırlardı. M.Ö. 1400 ve 1100 yılları arasında, üçüncü Geç Helladik dönemde bu yapı, avluya açılan kapı ve ana bina arasına yerleştirilen üç oda ile genişletildi. Avluya başka bir giriş olmasaydı, bu üç yeni odanın eklenmesi nedeniyle ana binaya mecburen bu odalardan geçmek zorunda kalınacaktı [R. 4b]. Bunun gibi kanıtlar, bir Gizem kültü ya da inisiyelik göstergesi olarak kabul edilebilir. Binaların inşasından önce inisiyelik üslûbu bir dans şeklini almış olabilir. Tüm bu bilinenler ile yorum yapmak gerekirse, Eleusis Gizemleri M.Ö. ikinci bin yılın ortasına doğru başlamış gibi görünmektedir. Bu, Girit ile sonrasında "Mykenai" kralları tarafından yönetilen anakara Yunanistan arasında, dini ve tam tersi durumların söz konusu olduğu ortaklaşa bir etkileşim dönemiydi.

Ancak, Eleusis küçük bir şehir olarak acaba hiç bağımsız bir şekilde varoldu mu? Yoksa M.Ö. onaltıncı yüzyıl kadar erken bir dönemde, varoluşunu öncelikli olarak kendisini ünlü kılan külte mi borçlu? Bu konuya dair bir bilgimiz yok. Muhtemelen, "Mykenai" krallarından çok din adamları tarafından idare ediliyordu. Bu Yunanlar için pek de alışılagelmiş değildi, ancak bu durum Yunanlara karşı düşmanlık besleyen ve Eleusis'te ikamet eden Trakyalılara özgü bir gelenekle ilişkili ve oldukça da özel olmuş olsa gerekir. Atina sahnesinde Eumolpos,[20] tıpkı kendisi gibi savaşçı bir kral olan Erekhteos'un düşmanı, rahiplerin efsanevi atası ve öncüsü, aynı zamanda da eski bir Mykenai

20 Kerényi, *Heroes*, s. 215.

efsanenin kahramanı olarak temsil edilmiştir. Bunun yanı sıra, efsanevi kütüğüne göre Eumolpos bir Trakyalıydı.[21] Soy kütükçülerin ona bir oğul olarak verdikleri kahraman Immarados'un adı ile bu durum teyit edilir. "Immarados" bir Trakya mekânı olan Ismaros[22] ile bağlantılıdır ve fonetik olarak çok daha sonraki bir Trakya dilini, muhtemelen de bir güney lehçesini yansıtır. Trakyalı kahraman Tereos'un Megara'daki[23] mezarı, Trakyalı kabilelerin Eleusis'in ötesinde Isthmos'a baskı yaptıklarını kanıtlar. İkinci bin yıllık dönemde bu Trakya kabileleri, bugünkü Arnavutlar gibi, dağlık vahşi bölgelerde Yunanlarla yan yana yaşadılar ve tamamen Yunanlaştılar. Giritlilerin bu kabilelerdeki etkisi, Yunanlarınkinden aşağı kalır değildi.[24]

Demeter için yazılan Homerik İlahi, tıpkı diğer önemli Mykenai çağı şehirleri gibi, Eleusis'in de bir zamanlar kendi hanedanlığına sahip olma olasılığını doğrudan ortadan kaldırır. Bu şair, Gizemlerin kuruluşuna yol açan olayların sarayında meydana geldiği Keleos'dan başka, pek çok Eleuis kralını Homerik biçemde bir bir sayar. "Ağaçkakan" anlamına gelen adı ile değerlendirilen Keleos'un bizzat kendisi, Demeter'in de armağan olarak tahıl bahşettiği dünya üzerindeki aynı ırkın ormanlar kralı olan mitolojik bir varlık idi. Ne Homerik biçemde bir şahsiyet ne de muhtemelen Keledai olarak adlandırılmış olan bir ırkın gerçek atasıydı. Ancak, Atina devletine ait oldukları dönemde Eleusis'in en soylu ailelerinin, soylarını gerçek isimleri yerine kutsal görevlere ilişkin isimler taşıyan atalarından almaları karakteristik bir özelliktir. Bu tarz ailelerden biri de Eumolpidai'ydi. Bu ailenin atası az önce bahsi geçmiş olan ve güzel şarkı söyleyen Eumolpos'du. Mitolojik başkalaşımda Eumolpos, deniz tanrısı Poseidon ve kar beyaz bakire Khione'nin oğlu, aynı zamanda da insanlar arasında bulunan bir kuğuydu. Oysaki gerçekte, kutsal gece ayinle-

21 A.g.e., s. 289.
22 A.g.e., s. 215.
23 Pausanias I 41 8
24 Kerényi, *Der frühe Dionysos*, s. 23.

rinde sesi yankılanan bir din adamıydı.[25] Görmüş olduğumuz gibi, Gizemlerin yüksek din adamları olan rahipler, onun soyundan gelmek zorundaydı. Din adamlarının ikinci soyu ise, ilahi ulak Hermes'in oğlu Keryx soyundan gelen Kerykes soyuydu. "Meşale taşıyıcısı", "seremonilerin ulağı" Hierokeryx ve son olarak da sunakta ayinleri yöneten din adamı olarak bilinen Gizemlerin ikinci din adamı Dadouchos, bu aileden atanmıştı.

Eleusis ayrıca sıradan bir Yunan yer adı değildir. Bize bu yerin önceden Saisaria olarak adlandırıldığı söylendi.[26] Belki de bir şair eski bir hikâyeye dayanarak Eleusis'e bu adı ithaf etmiştir. Saisaria, Eleusis'li bir kadın kahramanın adıydı. "Sırıtan" anlamına gelen bu isim, yeraltı tanrıçasının bir özelliğini belirtmektedir. Eleusis adı hala daha şeffaftır. Uygun bir mânâda yeraltına göndermede bulunur ve belki de "mutlu varış yeri" olarak da tercüme edilebilir. Gramatik olarak, aksan ve büküm dolayısıyla "varış" anlamına gelen *eleusis*'den farklıdır, ancak Yunan sesli harf değişimi kurallarına göre tıpkı bu kelime gibi kutsanmışların diyarı Elysion'la ilişkilidir. Yabancı bir adm hiçbir yapay uyarlaması, bu çarpıcı gramer kurallarıyla uyuşamazdı. Eleusis adı, mutlu bir varış için uğraşanlara çekici geldi ve kendisinin insan hayatının amacı olarak bilinmesini sağladı.

Eleusis'in kutsal tarihine göre, ilk "varan" Demeter'di. Homerik ilahi bize Demeter'in Girit'den geldiğini (123) söyler, ancak bu kesinlikle Gizemlerin Girit kökenli olduğu anlamına gelmez. Tanrıça Gizemlerin ilk inisiyesi ve aynı zamanda kurucusuydu; Demeter'in inisiyeliği kızının bulunuşuydu. Yine de, Yunan kültür tarihine ait karakteristik unsurların pek çoğu ile birlikte, gelişmiş medeniyetini Yunanlar'ın M.Ö 15. yüzyıldan itibaren paylaştığı büyük ada Girit'te de, bu kökene işaret eden deliller vardır.

Antik edebiyat, Eleusis Gizemleri ile bağlantılı olarak Girit'e dair tek bir belirgin ifade içerir. M.Ö. 1. yüzyılın

25 Kerényi, *Heroes*, s.289.

26 Hesykhios, *Lexicon* (ed. Schmidt burada ve bundan sonra), s.v.; Pausanias I 38 2.

bilinen tarihçisi Sicilya'lı Diodorus Giritlilerin Eleusis Gizemlerine, Orpheus gizemlerine ve Semadirek'dekilere (Samothrake) sahip çıktıklarını anlatır. Bu tarz bir sahip çıkış Antikçağ'da genellikle doğrulama payı olmaksızın ortaya çıkmıştır. Diodorus yetkisinden söz etmez. Ancak muhtemelen Giritli bir tarihçiydi. Diodorus'ta bahsedilen(V 77 3), Gizemlerin Girit kökenli oluşuna dair kanıtı ilgi çekicidir. Başka bir yerde – bunlar kelimelerin tam aktarımıdır– bu tip ayinler gizlice bildirilirdi ancak çok eskiden bu yana Girit, Knossos'ta bu seremonilerden bahsetmek serbest idi. Ayinlerin gizli yapıldığı yerlerde biri seremonilere dair bilgi edinmek isterse, ancak sessizlik yemini altında inisiyelere bildirilen durumdan haberdar olabilirdi. Bunu her kim yazmışsa genelleştirmiş ve aceleyle karşılaştırma yapmış olabilir. Ancak o, yaşadığı dönemde Knossos'ta hala varolan ve bilinmeyen bu kültün unsurlarına kusursuz bir biçimde değinmiştir.

Elbette ki, benzer içeriğe sahip kültler ile bağlantılı farklı gizlilik dereceleri olmuş olabilir. Yunan dilinin kendisi, *arrheton*; dile getirilemez sır ve *aporrheton*; sessizlik yasası altında tutulan sır arasında bir ayrım çizer. Gizemlere, hatta hakiki sırra; *arrheton*'a kabul edilenler aslında bütün topluluğu, kabileyi ya da cemaati kapsamış olabilirdi. *Arrheton* bizzat doğası itibariyle dile getirilemez idi. Burada "kutsal açık sır" hakkında Goethe'ye danışabiliriz".[27] Kimi ayinler katılanları kendi içlerinde gizliliğe zorlar. Ancak bu doğrudan etki, kaynağını yalnızca ayinlerin dile getirilemez merkezinden alabilirdi. Bu merkez, daha az duygu yüklü ve biraraya getirilmiş aynı zamanda sessizliği sağlamaya dair öğeleri içermekteydi.

Eleusis'de bu öğeler festival alayını ve bu festivalde taşman pek çok şeyi içeriyordu. Atina, Poikile'de alaya katılanlar toplandıklarında, tüm barbarları ve katilleri

27 Goethe *Werke*'de (Hamburger Ausgabe) "Die Metamorphose der Pflanzen," "Epirrhema", I, 358 (ayrıca bkz. 565). Krş. Kerényi, *Die Geburt der Helena*, s. 49 ve "Voraussetzungen der Einweihung in Eleusis", *Initiation* (Studies in the History of Religions..., X), s. 60.

bu seremonilerde yer almaktan men eden yasak, Hierophant (rahip) ve Dadouchos tarafından bildirildi:[28] Kutsal açık sırda yalnızca onların yer almalarına izin yoktu. Bu, Girit'te egemen olan durumdan pek de farklı değildi. Diodorus'un kaynağına göre: seremonilerde katı gizliliğin yürürlüğe girdiği an değişmiş görünür.

Açık açık Girit'i değil ama alayın güney yönündeki güzergâhını sınırlayan denizi ve inisiyelerin dans ettikleri yeri işaret eden, Orphik bir ilahi vardı. Euripides korosundan şu sözcükleri alıntılıyorum: " Deniz tanrıçaları, Nereus'un kızları da inisiyelerin dansına katıldılar". Uzak kökenlerinin mitolojik bir başkalaşımını sunarak Nereid'lere söylenen bu Orphik İlahi, deniz tanrıçalarının "En kutsal Bakkhos ve saf Persephone" Gizemleri olan kutsal Gizemleri ortaya koymada ilk olduklarını bize anlatır (24 II). Bu ifade, bir bakıma, Yunanlar'ın en önemli gizemlerinin denizden geldiğini söylemektedir. Eleusis Körfezi'nde bu gizemler, Trakyalı din adamları tarafından kabul edildi. Orijinal dilleri, inisiyeler Yunan olduktan ve Yunan'ın en kutsal gizemlerinden çok sonra, Hierophant'ın şarkısında ve tanrılara verilen değişik adlarda kullanılmaya devam etti. Kökenler sorusuna verilebilecek olası bir cevap, tüm bunlarda yatmaktadır.

28 Isokrates IV s. 157; Aristophanes, *Ranae* üzerine yorum s. 369.

II. MİTOLOJİK SAHNE

Eleusis'te Hiçbir Oyun Sahnelenmedi

Asıl sır, Eleusis *arrheton*'u, tanrıça Persephone ile ilgiliydi. Aslında sır, geleneğe bağlı tüm kutsal varlıklar arasında yalnızca kendisine[1] *arrhetos koura*, "kutsal bakire" lakabı verilen tanrıçanın bizzat *kendisiydi.* Ancak bu, yavaş yavaş Gizemlerin çekirdeğine nüfuz ettikçe anlaşılır hale gelecektir. Bu sır ile birlikte konuşulmalarına müsade edilmeyen daha pek çok küçük sır bulunmaktaydı. Tüm bu gizli unsurlar, sessizlik yasasına bağlı olmayan ve sadece Gizemlere dair bir hazırlık olarak kabul edilen mitolojik öykülerin temelinde ortaya çıkmıştır. Eleusis Gizemleri ile ilintili öne sürülmüş pek çok yanlış teorinin en anlaşılamaz olanı, en bilindik mitolojik öykülerden birinin, Persephone'nin tecavüz hikâyesinin, bir oyun olarak ortaya konduğu görüşüdür. Bir kimse ancak, Gizem ayinleriyle açıkça ilgili ya da onu temsil eden herhangi bir şeyin izini sürmeye yönelik bir teşebbüsün boşa zaman harcayışı olduğunu beyan eden ve Demeter'e yazılan Homerik İlahi'ye[2] dair ifadelerde bulunan İngiliz yorumcularla aynı fikirde olabilir.

Mythos sözcük, ifade, aslen gerçek olan ve dile getirilen olay anlamlarına gelir.[3] Herkese sözcükler ve imgelerle sunulan Eleusis mitlerinin, en iç gizem olan *arrheton* ile değil de, *aporrheton* yani yasak olan ile ilgili olması inandırıcı değildir. Yasaklanmış kutsal öyküler her zaman ve her yerde varolmuştur. Bu öykülerin çeşitli gizli kültler ile ilişkili oldukları sık sık ima edilmiştir. Aynı zamanda

---

1 Euripides, *Helene* 1307 ve fr. 64, Nauck'da, *TGF*; Garnicus, Nauck' da, *TGF*, fr. 5, satır I.

2 *The Homeric Hymns* (ed. Allen, Halliday and Sikes), s. 119, n. 3.

3 Krş. Kerényi, *Griechische Grundbegriffe*, s. 59 vd.

bu öyküler oyunlaştırılarak, Samothrake [Semadirek] ve Thebai'deki Kabeiria gizemlerinin kutsal bölgelerinde ve Lykosoura'daki Arkadia gizem tanrıçası tapmağı yakınında kazılıp ortaya çıkarılan tiyatrolarda sahneye konmuşlardır. Ancak Eleusis'de herhangi bir oyun sahnelenmemiştir. Ne mabedin kendisi sahneye benzer bir şey içeriyordu, ne de tiyatroya benzer başka bir bina vardı. Mitler Gizemler için aleni bir tanıtım niteliğindeydi. Yasaklanmış bu unsura dair bilgi edinmek istiyorsak, Gizemlere dair yapılan bu giriş, kendilerini her şeyleriyle buna adayan bizler içindir. Açıkçası, sadece birkaç öykü ve bunun yanında mabetteki üyelere anlatılan ve gösterilen oyulmuş ya da resmedilmiş temsiller gizli kalmıştır. Temsiller, hikâye anlatımı ve tanrıların fiziksel görünüşlerini inceleyen insanların hazzını arttırma konusunda, yeterince bilgi sağlayamamışlardır. Bu tip öyküler ve temsiller, tohumun çiçek olması gibi, içten dışa doğru hareket etmiştir.

Bu gidişat bizi, sözler ve imgelerdeki mitler aracılığıyla kelimelerin ve imgelerin ötesine götürür. Bunu ele almadan önce, Yunan dininde "kelime ve imgenin ötesinde" bir alanın olabilirliğinin ne anlama geldiğine dair bir fikir oluşturmalıyız.

İki Tanrıça

Tanrı için kullanılan Yunanca kelime *theos*, yüklemsel bir kavrama denk düşer.[4] Artikeli olmadan kendi başına kullanıldığında, ilahi bir olay olarak tanrıyı işaret eder. Bu artikel vurguyu olaya yapmaz ancak tanrının çok daha kişisel bir görünüşünü ortaya koyar. Biçimsel bir değişikliğe uğramadan eril ya da dişil artikel ile desteklenerek, *theos* belirli bir tanrıya ya da tanrıçaya, konuşmacının adlandır*amadığı* ya da adlandırmaya *gerek duymaması* sebebiyle adını vermek istemediği bir tanrıya işaret eder. Sonuç olarak gizem tanrılarından bahsedildiğinde, bir isim kullanmaktan ziyade, *Theos* ya da dişil manada *Thea* kelimesinin kullanımı çok daha uygundur. Artikelli ve artikelsiz kullanımı

4 Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, 17; ardından, *Griechische Grundbegriffe* adlı kitabım, s. 17.

arasında, dinsiz olan kişinin çoğu kez dile getirmesine izin verilmeyen, özel bir ad bulunur. *Arrheton* kelimesi *theos*'a en uygun düşer fakat özel isim *aporrheta*'ya aittir. Halk arasında ancak açık açık olmasa da, bir kimse "belirli bir tanrı" ya da "belirli bir tanrıça"dan bahsederdi.

Bu durum en uygun biçimde yazıtlar, vazoların üzerindeki yazılar ve son zamanlara ait bir bulgu olan Thebai'daki Kaberia Gizemleri mensubuna ait bir karalama [5]tarafından kanıtlanmaktadır. Eleusis'de Gizem tanrısı - ilk olarak ben bu genel, sayı ve cinsçe belirsiz ifade biçimini seçtim - halk tarafından "iki tanrı" ya da "iki tanrıça" anlamlarına gelebilen ikili bir biçim içerisinde " iki ilah" olarak bilinirdi. Özel bir inanışı benimseyen kişiler, klasik dönemden sonra uzun bir süre daha bu belirsiz adlandırmayı kullanmaya devam etti.[6] Herkes bu iki ilahın *tanrıçalar* olduğunu biliyordu. Halkı ilgilendirdiği kadarıyla, vurgu daha çok ikili yapı üzerineydi. Aslında inisiyeler *aporrheta* alanına girer girmez, çok daha fazla ilahla karşılaştılar. Bu durum, İki tanrıçanın *Bir* haline geldiği a*rrheton*'da teorik olarak kabul edilmiştir. Herodotos'ta Salamis savaşından önce Spartalılar'a bahsedilen mucizeyi anlatan Atinalılar, herhangi bir isimden bahsetmezler ancak "Anne ve Kız" derler. Bu gelenek, Homeros ve iddia edildiğine göre Homeros'tan önce bir şiire bu kızın adını yani "Persephone" ismini koyan ilahi yazarı Pamphos[7] tarafından bize ulaşmıştır. Şairler daima Persephone'den, "Bakire" ya da Kore olarak, isim vermeden bahsetmeyi tercih ederdi. Attika vazoları üzerine onun adını yazmanın farklı yolları, Persephone'nin adını dile getirme ve gizleme arasında bir yerde meydana gelen değişken bir konumu ortaya serebilir.

Bu çiftin tersyüz edilen üyesi Demeter'di. Bu ad onu "Anne" ve *De*, daha eski bir biçiminde *Da* olarak tanımlar. Eski deyimlerde *De* hecesinin [De, Da] eski sözcüklerde kullanılması ile yardımı ve desteği akla gelen dişi bir ilahtır.

---

5 Bu bilgiyi Gerda Bruns'a borçluyum; krş. *Griechische Grundbegriffe*, s. 22.

6 Pausanias I 38 3.

7 A.g.e., VIII 37 9.

Meter ile zaten bağlantılı olan dilde, aynı hece Mykenai yazıtında muhtemelen tahıl bahçeleri için kullanılan bir ölçü anlamına geliyordu.[8] Demeter'in Gaia ya da Ge, yani Yeryüzünden ayrıldığı nokta buydu: evrensel anne vasfında değil de tahılın annesi olarak tüm varlıkların, hem tanrıların hem de insanların annesi olarak değil de tahılın ve bir dinsizin bulunduğu yerde isminin bilerek belirtilmediği gizemli bir kızın annesi olarak, o da yeryüzüydü.

Tahılın annesi Demeterle ve annesinden çalınıp sonra geri verilen bir bakire olduğundan kızı ile de ilişkili hiçbir şey sır değildi. Yeryüzünden doğan ve herkesin gözü önünde olgunlaşan Demeter'in armağanı tahıl başağı da, bir sır değildi. Hatta tahıl Gizemlerde sergilenmişti. *Tahıl* bir sır olmuş olsaydı, Eleusis'de ya da Eleusisli birinin bulunduğu herhangi başka bir yerdeki Eleusis ilahları kültüne adanmış bir tapınağı ve Gizem mabetlerinin görülür mimarisini süsleyen bir unsur olmazdı. Bunların yanı sıra, Demeter'in bilindik kederi de sır değildi. Meryem Ana'ya benzeyen başka bir izi bulunmasa da bu keder dolayısıyla tanrıçaya, modern zamanlarda bir çeşit Yunan *mater dolorosa* [acılı anne, güzel sanatlarda, Hz. İsa çarmıha gerildiği sırada Meryem Ana'nın üzüntüsünü işleyen yapıtlara verilen ad] olarak bakılmıştır. Tombul Ceres (Ceres, Antik İtalya'daki diğer adlarından biri olarak Demeter'in Romalılar arasındaki ismiydi) olarak resmi yapıldığında, gerçekliğe daha da yaklaşıldı.

Ayrıca bir sır olmadığından, Demeter'in kederinin Kore'nin zorla alınma hikâyesinden ötürü olduğunu eksiksiz olarak biliriz. Bunu daha detaylı olarak anlatmama gerek olmadığını düşünmekteyim.[9] Eleusis ya da Attika'dan çok daha geniş bir çerçeve içerisinde, Anne ve Kız mitlerinin yalnızca en önemli özelliklerini bir araya getireceğim.

8 Ventris and Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, s. 241 vd.

9 Krş. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, s. 232 vd. (Pelican edn., s. 205 vd.)

Demeter'e Dair Mitler

Pek çok anıtta yer alan, tahtında huzur içinde oturan tanrıça imgesini dikkate aldığımızda, Demeter mitleri hakkında şaşırtıcı olan şey, kızını tedirgince arayışıdır. Tahıl anası, bu öykülerde ay benzeri gezip dolaşması ile Io, Europa ve Antiope gibi ilahi kadınlara benzer.[10] Demeter figürü, hikâyelerin ortaya çıktığı farklı zaman ve yerler nedeniyle tamamen açıklanamayan başkalaşımlara uğrar. Demeter'in Girit'e özgü ve gerçek hikâyesi, Arkadia'ya özgü olandan farklıdır. Ancak ikincisi, "iki" yüze sahip olup yine de "bir" kalan tanrıçanın biçim değiştirmesini içerir.

Demeter'in Girit miti Homeros öncesidir. Odysseia bu mite göndermede bulunur (V 125). Demeter'e söylenen Homerik İlahinin, tanrıçanın Giritli olduğuna değinerek (123) aynı hikâyeye ima da bulunması da mümkündür. Yalnızca Demeter'in kederli oluşu değil, ayrıca Giritli avcı Iasios ya da Iasion'a olan aşkı ve üç kez sürülmüş tarlada birlikte oldukları açıkça bilinmektedir. Tanrıçanın aşkının bir avcı olduğunu, bize söyleyen ilk kişi Ovidius'tur.[11] Ancak, "canlıları yakalayan" ve bu sebeple de Zagreos ismini alan ve Yeraltı Dünyası Efendisi'nden başkası olmayan,[12] Girit'teki büyük bir avcıdan bahseden diğer kaynaklardan da haberdarız. Homeros'un bu hikâyeye ve Zeus'un Iasios'u şimşeği ile vurması etkisine yaptığı katkı, avcının yeraltı karakteri ile ilgili olabilir. Demeter'in başına gelen şey Persephone'nin başına gelenden pek de farklı değildir. Tek fark Demeter'in gönüllü olmasıdır. Aşkının meyvesinin Ploutos "zenginlik" olduğunu öğrenmek, bizi pek de şaşırtmaz.[13] Tahıl tanrıçasının gönüllülüğünden başka ne fışkırmış olabilirdi ki? Ancak bu yalnızca Eleusis'de tekrarlandı. Persephone'nin zorla kaçırılışından sonra bir çocuk dünyaya geldi, Latincesi Pluto olan tecavüzcü Plouton'a benzeyen, küçük Ploutos.

---

10 A.g.e., 109, 112, 192 (Pelican edn. 96, 99, 170); Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, s. 35, 38.

11 *Amores* III 10 25.

12 Kerényi, " 'Herr der Wilden Tiere'?" *Symbo*, XXXIII (1957), 129 vd.

13 Hesiodos, *Theogonia*, 969.

Dünyaya gelen bu *zenginlik,* Gizemlerin bir sırrı değildi. Ploutos, Kore'nin kaçırılıp götürüldüğü yerde dünyaya gelmiş olsa da, Eleusis tanrıçalarının halka yönelik iki temsilinde, geç Attika stilinde iki muhteşem vazodaki resimlerde bu çocuğu görmekteyiz. Bu iki temsilden birinde tahtına oturmuş Demeter'in huzurunda bir kap (bolluğu simgeleyen *"cornucopia"-bereket boynuzu*) ile ayakta duran küçük bir çocuk olarak [R. 50a, diğerinde yeryüzünden yükselen bir tanrıça tarafından Demeter'e verilen kapta (*cornucopia*) [R. 51] Ploutos temsilleri bulunmaktadır (krş. Aşağıda, s. 213). Örnekler sadece bunlarla sınırlı değildir. Zenginliğin ad ya da imgeleri – Plouton adı bunlardan biridir – Eleusis Gizemlerinin etrafını kuşatır. Atina içki âleminde bir şarkıda[14] ve Koan kutsal yasasında[15] Ploutos'un annesi Demeter, "Olymposlu" olarak adlandırılır. Bu, Demeter'i, Eleusis'de ve herhangi başka bir yerde kendisine tapılan Gizem tanrıçası "Eleusinia"dan farklı kılan bir durumdur. Eleusinia olarak aynı tanrıça fakat aynı zamanda başka biri: Persephone'nin annesidir.[16]

Demeter'in kaderi barbar Arkadia'da, Girit'de olduğundan çok daha zorluydu. Orada, gezgin tanrıça, Eleusis'li Kore'ninki ile aynı macerayı yaşamıştı: tecavüze uğramıştı.[17] Ona eziyet eden ve tecavüz eden, "Da'nın kocası" anlamına gelen bir tanrı olan Poseidon idi.[18] Tanrıça kendini bir kısrağa dönüştürür ve bir ahıra saklanır. Bunun üzerine tanrı, aygır şekline girer ve ismini söylemeye kimsenin müsaade edilmediği gizemli bir kızı peydahlamakla kalmaz,

14 Athenaios 694 c.

15 R.L. Herzog, *Heilige Gesetze aus Kos*, s. 21, satır 21 ve 23, IIa.

16 "Eleusinia"yı "Eleusis"den ayrıştırırken Toepffer (*Attische Genealogie*, s. 221) ve diğerleri bu kelimelerden birinin diğerinden doğru bir biçimde türemesini dikkate almamışlardır. Yunanca dilbilgisine bağlı kalsalardı daha iyi olurdu.

17 Kerényi, *Gods*, s. 185 (Pelican edn., s. 163).

18 P. Kretschmer, "Zur Geschichte der griechischen Dialekte," *Glotta*, I (1909), 27 vd.; bunu tam bir etimoloji olarak kabul ediyorum.

ayrıca ünlü mitsel bir atın da dünyaya gelişine sebep olur.[19] Aynı hikayede tanrıçanın yüzü değişir. Tecavüze uğramış biri olarak, kızgın yüz ifadesiyle hiddetlidir ve Erinys'lerin (intikam tanrıçaları) kötü adını dünyaya getirir. Ancak kaderine razı olup Ladon ırmağında yıkandığında, uysallaşır. Demeter Erinys ve Demeter Losia olarak her iki biçimdeki heykelleri Thelpousa'daki tapınağında görünürdü.[20] Ayrıca, Arkadia'da kızının Gizemlerinde yer alan, ismi ifade edilemeyen ama Despoina yani "Sahibe"[21] olarak çağırılan ikinci bir tanrıça olarak yer alırdı. Ancak Lykosoura gizemlerinde, Eleusis gizemlerindeki gibi, bu ikiliden daha yüce tutulanı kesinlikle kız idi. Arkadialı Persephone gerçekten de Kore'nin bahtını da üstlenen annesinden farklı mıydı?

İnsan, bu figürlerde kadınların evrensel kaderinin salt ilahi bir düzleme mi getirildiğini yani annenin çektiğini kızında çekmek zorunda mı olduğunu sorabilir? Ya da anne ve kız bir dinsiz için mi iki kişiydi?

Çünkü sadece Yüce Tanrıça şunu yapabilirdi: *bir defa* Anne ve Kız olan tek bir karakterde, tüm anne ve kızlarda tekrar tekrar ortaya çıkan motifleri temsil edebilir ve yeryüzünün dişil özelliklerini avare avare dolanan ayın değişkenliği ile birleştirebilirdi. Karada ve denizde yaşayan tüm yaratıkların sahibesi olarak, sadece o yeraltı dünyasından gökyüzüne uzanabilirdi. Lykosoura'nın gizem tanrıçası, yeryüzü ve denizdeki canlıların temsilleri ile süslenmiş evrensel bir harmani giymiş ve kucağında da gizli ayinlerin aletlerini içinde olduğu kapalı sepet olan *cista mystica*'yı tutmaktaydı.[22] Annesi de aynı tahtta, tanrıçanın yanında oturmaktaydı. Fakat Thelpousa'daki aynı tapınakta, Demeter'in yalnız ve öfkeli bir yüz ifadesi ile Gizem sepetini taşır halde olduğu iki heykeli bulunmaktaydı.

Burada iki ihtimal vardı: Thelpousa'daki gibi iki yüzü olan tek bir tanrıça ya da iki tanrıçanın farklı yönlerden gelen yüz yüze karşılaşmaları olabilirdi. Bu durum, Demeter

19 Pausanias VIII 25 7.
20 A.g.e., VIII 25 6.
21 A.g.e., VIII 37 9.
22 A.g.e., VIII 37 4.

ve Persephone'nin farklı kökleri olsa da, birbirinden ayrı tutulamaz bir bütün haline geldiklerini gösterebilir. Ya da Demeter, daha erken zamanlarda kendisiyle ilişiği bulunan Persephone'nin büyükannesinin yerini mi almıştı? Bu soru Eleusis'deki ikiliğe dair sonuç analizimizde ele alınacaktır (bkz. s. 191). Eleusis çiftinin bir bütün oluşu, Delos'taki bir yazıtta ifade edilir.[23] Bu yazıt Demeter'in, kendisi de keder yaşamış olan ve oradan oraya dolaşan yabancı Ulu Tanrıça İsis ile eş değer olarak onurlandırıldığı, Mısır tanrılarının kutsal bölgesinde bulunmuştur. M.Ö. 3. yüzyılın başlarında yabancı kültlerin de kutlandığı bu kutsal adada, inananlar özellikle bu meseleye karşı oldukça duyarlıydılar. Tanrıçaların birliğine, aralarındaki farklardan çok daha fazla önem verdiler. Söz konusu yazıt şöyledir: "Eleusis'li bakire ve kadın Demeter'in [Mülkü]." Bu Yunanca ifade, hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır: bakire ve kadın (ya da eş) Eleusis'li tanrıçanın eş zamanlı iki özelliğidir. Ancak Eleusis Gizemlerinin tüm sırrı bu değildi; aksi halde bu yazı taş üstüne oyulmamış olurdu. Dış görünüşünün ötesinde bir şeyler vardı. Mitolojik gelenekler, daima ve her yerde anne ve kızı bir arada tutması için ruha izin veren ve birbirleriyle özdeşleşmelerine neden olan bir insan olgusunu açığa çıkararak berraklık kazanırlar. Bu, Demeter ve Persephone'nin *mythologem*'inde [etimolojik olarak Yunanca *mythologema*, mitsel anlatı kelimesinden gelir. Mythologem kelimesi ise bir mitin temel çekirdeği, ana teması anlamlarına gelmektedir.] olduğu gibi, bu tip zaman dışı ve kişiselleştirilmemiş terimlerle nadiren ifade edilmiştir.

Eleusis'de süregelen bu ikilikte Demeter dünyevi yönü temsil ederken, Persephone oldukça manevi ve ulu tarafı temsil etmiştir. İkisi arasında, Demeter daima ulaşılabilir olanıydı ve insanın Persephone'ye yaklaşma arzusuyla çok

23 P. Roussel, *Les Cultes égyptiens à Délos du III^e^ au I^er^ siècle avant Jésus-Christ*, s. 199, no.206; *Inscriptions de Délos* 2475; bu yazıt tamdır. Eğer son kelime adananın eşine göndermeyse, eşin adından bahsedilmiş olmalıdır. Eksik olarak M.P. Nilsson'da yeniden üretilmiştir, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 89, n. 6 (karton ciltli kapak edn. İngilizce, s. 211).

daha kolayca kapıldığı mitolojik karakterdi. Demeter'e söylenen Homerik İlahi'de kaydedildiği gibi bu *mythologem*'in Eleusis yorumu, yas tutan tanrıça Demeter ile bir çeşit özdeşleştirmenin Eleusis'deki Gizem inisiyelerinden beklendiğini göstermektedir. İlahi, *mystai*lar tarafından taklit edildiğini bildiğimiz Demeter mateminin özel hallerini tanımlar. Şimdi, diğer antik kaynakların yardımı ile bu hikâyenin en önemli unsurlarını anlamaya çalışmalı ve dikkatimizi bu şiire yöneltmeliyiz.

Tecavüz ve Matem

Homerik ilahi, Persephone'nin kaçırılma öyküsünü büyük bir ustalıkla anlatır. Persephone'nin annesi uzaktadır; kendisi de uzakta, deniz tanrıçalarının bir önceki nesli olan Okeanos'un kızları ile oynamakta ve çiçek toplamaktadır. Zeus'un isteği ile Gaia, yani Yeryüzü kızı o yöne doğru çekmiş ve daha önce hiç görülmemiş muhteşem bir çiçekle hayrete düşürmüştür. Nysa, çatlamaya hatta "yarılmaya" başlayan zemindeki çayırın, laf arasında fakat büyük bir vurguyla bahsedilen[24] adıdır. Bu, şairin okyanus kenarında bulunduğunu söylediği, Dionysos'a özgü Nysa dağından adını almış *Nysion pedion* yani *Nysa* çayırıdır. Genel anlamda Nysa, şarap tanrısı Dionysos'un doğum yeri ve ilk evi olarak kabul edilmiştir. Ancak Karya'da bulunan, üç küçük şehirden oluşan ve geç bir Yunan kolonisi olan Küçük Asya'da, Nysa adında bir şehir daha vardı. Plouton ve Kore'nin ilahi evliliği "bu Çayırda"[25]- burada çayır kelimesi yer adı olarak kullanılır- kutlandı ve yeraltı tanrılarına buraya yakın bir mağarada ibadet edildi. Burası kült için seçilmiş ve hazırlanmış "Nysa Çayırı" ya da "Nysa Ovası"ydı. Kült, muhtemelen Homerik ilahiyi temel alarak ortaya çıkmıştır ve *Nysion pedion*'un izahını bizlere sunmaktadır. Bu isim İlahi'de geçer ve Nysa'nın bir biçimi olarak ele alınır. Ilias'da bahsedilen Nyseion (VI 133) ve Lakonia Brasiai'de bulunan bir mağaranın yakınlarında "Dionysos Bahçesi" olarak bilinen "ova", benzer kült böl-

24 Strabo XIV I 45.

25 Pausanias III 24 4.

geleri olmuştu. Homeros'un Trakyalı Nyseion'u ile Brasiai yakınındaki mağara ve ova da dâhil, tüm bu yerler Dionysos kültüne adanmıştır. "Nysa Ovası" olarak adlandırılan yerde, Demeter'in kızının kaçırılma hikâyesinin bu aynı kült ile ilişkili olma ihtimali de bulunmaktadır. Kore'nin çiçek ararken cazibesine kapıldığı yer tehlikeli bir bölge olsa da tüm benzerliklere rağmen bu bölge, aslen Plouton adı ile bağlantılı değildi.

Dionysos, Homerik ilahi şairi tarafından kullanılan aynı kelime ile biçimlenmiş, "şaşkın olan" şeklinde tuhaf bir soyada sahipti.[26] İlahide yeraltı dünyasının efendisi vasfındaki şarap tanrısının bahsedilen kızı kaçıran olduğuna dair bir görüş yer almamaktadır. Eğer arkaik bir vazo ressamı Persephone'yi Dionysos ile birlikte resmetmemiş olsaydı [R. 5], bunu algılamamız güç olurdu.[27] Bu hikâyeyi anlatmak ya da betimlemek her zaman için yasak değildi. Klasik dönemin vazo ressamları Eleusis'de resmi olarak geçerlik kazanmış farklı bir yorum dile getirmişlerdir. Eleusis mitini temsil edişlerinde, Pluton'a ait daha incelikli nitelikleri yaşlı şarap tanrısına, zenginlik dağıtan bir görünümü de yeraltı tanrısına yüklemişlerdir.[28] Homerik şair, Zeus'un yeraltı dünyasına ait kardeşi Hades'e kahramanca bir edayla, yarılmış yeryüzünden dışarıya doğru atlarını sürdürmüştür. Hades, kızı at arabasına bindirir ve kaçırıp götürdüğü gelinini, yeraltına indirmeden önce yeryüzünde uzun bir yolculuğa çıkarır. Bu yolculuğun gerçekleştiği yer, Eleusis yakınlarındaki Kephisos nehri ile gösterilir. Burası yakınlarda bulunan vahşi bir incir ağacının (*erineos*) ardını almış ve Erineos[29] olmuştur. Vahşi incir ağacı ve yeraltı dünya-

26 Aelianos(Aelian), *Historia* animalium VII 48; Plinius, *Naturalis historia* VIII XXI 57; soyadıyla ilişkilendirilen aslanın hikayesi açıkça geç zamana aitti. En yakın paralellik "yeri patlatan" lakabıydı (Orpheusçu İlahi 52 9).

27 J.D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, s. 184, yanlışlıkla Persephone ve Demeter'i "Ariadne (ya da Semele)" ve "bir başka tanrıça" zanneder.

28 Krş. K. Schauenburg tarafından toplanan vazo resimleri, "Pluton und Dionysos," *JDAI*, LXVIII (1953), 38-72.

29 Pausanias I 38 5.

sına ait Dionysos arasında yakın bir bağ vardı: maskesinin malzemesi Naksos'taki bu ağaçtan elde edilmişti.[30] Yunanlılar arasında bir incir ağacının altında uykuya dalmaktan korkma batıl inancı günümüze kadar varolagelmiştir. Vahşi incir ağacı Eleusis'den başka yerlerde de yeraltı dünyasına girişi belirlemiştir.[31]



R. 5. *Demeter, Hermes, Persephone, Dionysos. Xenokles kupasının bir yüzündeki resmin kopyası. Londra, British Museum.*

Euripides'in Eleusis korosunda da (Ion 1048) geçtiği gibi kızın feryatları sadece ay tarafından değil, Atinalılar için Demeter'in bir diğer kızı olan Hekate tarafından mağarasında otururken de işitilmiştir. Ancak Hekate yine de kızı kaçıp götüreni görmemiştir. Bununla birlikte Helios, yani Güneş her şeyi görmüş ve duymuştur. Persephone'nin sesini en son işiten Demeter olmuştur. Tacını başından kopartıp atmış, kendisini yas kıyafetlerine bürümüş, yememiş, yıkanmamış, yanan iki meşale taşıyarak yaklaşık dokuz gün boyunca oradan oraya dolanıp durmuştur. Onuncu gün geldiğinde, kendisi de ışık taşıyan Hekate ile karşılaşmış ve birlikte Helios'a gitmişlerdir. Güneş-Tanrıdan, kızı kaçırıp götürenin kim olduğunu öğrenmişler ve Demeter'in yası bir anda öfkeye dönüşmüştür. Tanrıları terk etmiş ve tanınmamak için çirkin bir biçime girerek insanların arasına karışmıştır. Böylece Eleusis'e gelmiş ve orada yaşayanların su almak için geldikleri Bakire Kuyusunun [R. 17,2]

30 Athenaios 78 c.

31 Kharybdis mağarası civarında Erineos: *Odysseia* XII 432; Theseus'un arkasında bir kaplumbağanın sırtında kaçarken: Kerényi, *Heroes*, fig. 29. Prokroustes, Eleusis Erineos yakınında ikamet eden bir Hades figürü, a.g.e., s. 222.

yanma oturmuştur.

Bu kuyu, kutsal hikâyenin farklı yorumlarında farklı isimlerle geçen, mitolojik bir kuyuydu. Kuşkusuz ki Parthenion "bakire kuyusu"[32] olarak adlandırılırdı, çünkü bir bakirenin yazgısı ile ilintiliydi ve muhtemelen Anthion "çiçek kuyusu"[33] olarak da adı geçmekteydi. Bunun da nedeni, derinlerde oluşan çiçeklenmenin burada meydana geldiği düşüncesiydi. Bu kuyuyu bölgedeki diğer kuyularla özdeşleştirmeye çalışmak ya da M.Ö. 6. yüzyıla ait mabedin planlamacıları ve inşacıları tarafından yerleştirildiği yerin ve bugün bulunduğu yerin [R. 6] dışında herhangi bir yere konumlandırmaya çalışmak zaman kaybıdır. Yuvarlak bir hat ile sınırlandırılmış ve ilahide de (273) bahsedildiği gibi burası Kallikhoron "güzel danslar kuyusu"ydu. Kazı yapanlar için hala görülebilir olan taş zemin üzerindeki çemberler, bir zamanlar Gizem inisiyelerinin sergilediği temel dans figürüne işaret eder. M.Ö. 5. yüzyıldan sonra, kutsal bölgenin duvarları dans zeminini parçalayıp dağıttı ancak kuyuyu bozmadı, bu sayede günümüzde halen bu kuyuyu görebilmekteyiz. Homerik ilahide tanrıça dinlenmek için bir zeytin ağacının gölgesinde, günümüzdeki kuyunun mitolojik aslının olduğu yerde oturur (100). Ancak aynı kuyu ile Kore'nin ortadan kaybolma hikâyesini anlatmayı amaçlamadığını şair önceden belirtmişti. Bu, söz konusu pasajı zeytin ağaçlarının bile feryadını duymamış olduğu anlamında kabul etmemize yönelik bir yorumdur. Ancak kaçırılma Nysa Çayırlarında gerçekleşmemiş olsaydı zeytin ağaçları feryatları duyarlardı. Aynı zamanda Yunan mitolojisinde kuyu etrafında dans ederken kuyuyla birlikte kaybolan bakire örneklemeleri bulunmaktadır.[34] Persephone'nin Güney İtalya kültündeki vazo resimleri, derinlerde beklenen bir çiçeklenmeyi gösterir. Bu resimler filizlenen çiçekler, bitkiler ya da tahıl başakları biçiminde gerçekleşen söz konusu olayı sunarlar [R. 39]

32 Demeter'e Homerik İlahi 99.

33 Pausanias I 39 1.

34 Kerényi, *Gods*, s. 100 (Pelican., s. 88).

(bkz. s.177).[35]

İlahi şöyle devam eder, artık çocuk bekleyecek durumda olmayan ancak yine de bir sütanne görevini gerçekleştirebilecek özelliğe sahip yaşlı bir kadın şeklindeki Demeter, kuyunun yanında oturur. Biraz ötede, şairin görüşüne göre ileri bir tarihte, ev halkı ile birlikte Eleusis'de yaşayan kralların sarayları bulunuyordu. En yakında Keleos'un sarayı vardı. Çok geçmeden Keleos'un dört kızı su almak için kuyunun yanına geldiler. Evde, anneleri Metaneira ile birlikte hala bakıma muhtaç küçük erkek kardeşlerini bırakmışlardı. Tanrıça bunu önceden görerek kızlara hizmet teklifinde bulunur. Kızlar teklifi kabul eder ve tanrıça sarayda kadınların kaldığı bölüme girer.



R. 6. *Tanrıçanın yanına oturduğu, bugün olduğu gibi çevresi duvarlarla örülü arkaik kuyu.*

Kucağında çocuğuyla kapıyı açan Metaneira tarafından karşılanır. Tanrıça içeri girdiğinde, kapı aralığından ilahi ışık yansır. Kraliçe, tanrıçayı tanımamış olmasına rağmen korkuya kapılır. Rahat sandalyesinden kalkar ve oturması için tanrıçaya sunar. Ancak Demeter normal bir sandalye alır ve yüzündeki peçeyi açar. Hizmetçi kız Iambe, sandal-

35 Krş. Konrad Schauenburg tarafından toplanan vazo resimleri, "Zur Symbolik unteritalischer Vasenmalerei," *Römische Mitteilungen,* LXIV (1957), 198 ve "Die Totengötter in der unteritalischen Vasenmalerei," *JDAI,* LXXII (1958), 75; ayrıca bkz. s. 190 [R. 40].

yeye beyaz bir koyun derisi serer. Bunun üzerine Demeter uzun bir süre sandalyede oturur (198).

Bunlar onun kederinin işaretleriydi ve Gizemlerin mensubu olan herkes Telesterion'a girmeden önce bunları taklit etmek zorundaydı. Keleos sarayı bir telesterion değildi. Gizemler evi henüz inşa edilmemiş, ayinler düzenlenmemişti. Şair, konuşulmasına izin verilmeyen durumlara ilişkin hiçbir şeye değinmez. Katılımcılar Gizemlere ya evlerinde ya da derisi üzerine oturacakları kurban edilecek hayvanın kesildiği yerde hazırlanırlardı. Burası Atina'da hatta Eleusinion'da, yani şehrin Eleusis tapınağındaydı.

Ancak Demeter'in Keleos sarayında yas tutması ve sessizce oturması, kutsal hikâyeyle ilgili anlatımların hepsinde yer almaz. Tanrıçanın bir kaya üzerinde oturduğunu [R. 7] öne süren bir başka ve hatta daha eski bir anlatım da vardı.[36] Bu tasvirde tanrıça "gülmeden" otururdu. Bu "gülmeden yoksun kaya", *agelastos petra*, sadece kutsal bölgeye giriş yapanlar tarafından görülüyordu. Dindar Pausanias herhangi bir şeyden bahsetmemesi için, iç taraftaki kutsal odadayken rüyasında uyarıldıktan sonra, tasvirinde bu kayadan söz etmedi (I 38 7). Günümüzde burayı ziyarete gelenler, söz konusu nedenle Kutsal Yolun sağında Küçük Propylaia içerisinde [R. 17:5] onu aramalılar. Eski hikâyeye göre Tanrıça, yeraltı tanrısına adanan ve Pluton'un küçük tapmağını muhafaza eden, dağ yokuşundaki oyuğun yakınında bulunan Güzel Danslar Kuyusundan çok uzakta olmayan kayada otururdu. Theseus'un da yeraltı dünyasına inmeden önce *agelastos petra*'nın üzerinde oturduğu söylenirdi.[37]

36 Apollodoros, *Bibliotheca* I V I; böylece Demeter bir Eleusis adaklık rölyefte inananlarını karşılar [7].

37 Suidas, s.v. Salaminios.



R. 7. *Yerde oturan Demeter küçük bir alayı kabul ediyor. Eleusis'deki bir adaklık rölyef parçası.*

Çeşitli dönemlerde Eleusisliler Hades'e giden en azından üç girişi bilirler ve onlardan bahsederlerdi. Bu girişlerden birincisi kuyudan, ikincisi bu bahsedilen yerden ve üçüncüsü de Kephios yakınındaki vahşi incir ağacının yanından idi.

Tanrıça, Metaneira'nın odasında ya da kayanın üzerinde gülmeden otururken, sevecen hizmetçi kız Iambe Tanrıça rolünü üstlendi. Kızın adı, yergi türündeki şiirlerin iambik vezni gibi fakat erilden ziyade dişil biçimde olan Iambe'ydi. Ona düşen görev, Demeter'i mimikleriyle ve taklitleriyle güldürmek ve hüznünü neşeye döndürmekti (200-4). Homerik şairin kullandığı biçem, kendisinin tanımlamasının yasak olduğu müstehcen mimikleri hizmetçi kıza yaptırarak, başarı elde etti. Ancak buna ek olarak, bize ulaşan başka bir hikâye daha vardır.[38] Demeter şenliklerinin atmosferi, bayağı oyunlara ve öykülere olanak vermişti. Bu hikâyeye göre, o zamanlar Eleusis'de kral yoktu, sadece ailesiyle birlikte fakir bir köylü vardı. Adı, "kulübede yaşamanın iyi olmadığı" Dysaules'ti. Karısı Baubo'nun ismi de bir anlam taşırdı: "göbek" anlamına gelirdi. Baubo, tanrıçanın önünde müstehcen danslar sergilemekten ve kendini onun sırtına dayamaktan çekinmiyordu. Böyle yaparak Demeter'i güldürürdü.

38 Kerényi, Gods, s. 243 f. (Pelican edn., s. 215).

Homerik ilahide de Iambe aynı şeyi şakalarıyla yapmıştı. Sarışın tanrıça, eski bir Girit aşk hikâyesinde olduğu gibi yumuşadı ve ılımlılaştı. Ancak bununla teselli bulamadı. Her şeyi açıklayan ve hatta Homerik şairin bile gizleyemediği bir motif şimdi ortaya koyulacaktır. Kraliçe büyük bir bardağı tatlı şarap ile doldurur ve Demeter'e sunar. Ancak Demeter, kendi adına kırmızı şarap içmenin *themis*'e, doğa yasasına ters düşeceğini söyleyerek şarabı reddeder (207). Tanrıçanın kızını ölüler diyarına kaçıran zorbanın kim olduğunu öğrendiğimizde, yani Hades ya da Pluton isimlerinin kime göndermede bulunduğunu öğrendiğimizde, tanrıçanın söylediklerini kolayca anlayabiliriz. İlahiye göre kaçırılma olayı, Dionysos'a ait yerin yarılarak açıldığı Nysa Ovasında meydana geldi. Tüm gizemlerin felsefi bir eleştirisini haşin Herakleitos şöyle dile getirir: "Hades Dionysos ile aynıdır."[39] Yeraltının şarap tanrısı tecavüzcüdür. Nasıl olur da bakirenin annesi *onun* [Dionysos] armağanını kabul eder? Böylece tanrıça, Gizemlere özgü sırlardan biri olmayan ancak inisiyelikten önce içilen ve Gizemlerin sembolü haline gelen başka bir içecek keşfetti.

Arpa, su ve naneden yapılan bu içecek, *kykeon* yani "karışım" olarak adlandırıldı. Özel mayalı bir içecekti. Eleusis'de Gizemlere kabul edilmek isteyen herkes *kykeonu* içmek zorundaydı.[40] Bu sebepledir ki, içkinin hazırlandığı ve taşındığı kap inisiyeliğin bir sembolü haline gelmiştir[59].[41]

Demeter'in bu karışımı, uzun bir oruç tutma sürecinin ardından[42] elde edilirdi. Ayrıca bu karışım şairin de açıkça ifade ettiği gibi (211) hosia yani tecavüzün, şiddet eyleminin, ölüler diyarına kaçırılmanın sonrasında; annenin yas tutma döneminde uymak zorunda olduğu dini adab ile de bağdaşmaktaydı. Ancak şimdi kavranılması zor görünen bir olguya doğru yaklaşmaktayız.

Demeter küçük Demophoon'u kendi gözetimi altına

39 H. Diels'de (ed.), *Vorsokr.*, fr. 15 (6th edn., I, 154 f.); krş. K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 25.

40 Krş. Ek I.

41 Krş. Ek II.

42 Krş. Ek I.

alır. Çocuk yiyecek hiçbir şey verilmemesine ve annesinin ona bakmamasına rağmen, bir tanrı gibi yetişir ve büyür (235). Tanrıça onu bir kütükmüşçesine her gece ateşe koyar. Bunu gizlice yapar; ebeveynleri hiçbir şeyin farkına varmazlar ancak oğullarının tanrısal görünümüne hayret ederler. Ancak kraliçe merakına yenilir. Tanrıçanın garip hareketi ile şaşkına döner ve korku içinde bağırır (248-49): "Oğlum Demophoon, bu yabancı kadın seni ateşe koyuyor. Senin için yas tutmalı ve ağlamalıyım." Demeter öfkelenir. Çocuğu ocak ateşinden alır ve yere koyar, kız kardeşleri çocuğu oradan alır ve aceleyle odaya getirirler. Tanrıça asıl yüzünü ortaya çıkarır. Tanrıçanın uyarısı sadece kraliçeye değil tüm insanlığadır. Öykü, tanrıçanın bildirisi ile kesilir (256): "Ey siz cahil ölümlüler ve düşüncesizler: teşebbüslerin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu bilmeyen sizler." Metaneira buna bir örnektir. Tuhaf hareketi ile Demeter, kraliçenin oğlunu ölümsüz yapacaktı. Fakat şimdi tıpkı diğer insanlar gibi o da ölümlü kalacaktı. Tanrıça kendi adına Güzel Danslar Kuyusunun üzerinde bir tapmak ister. Tapınak inşa edilir. Demeter oraya çekilir ve dünya üzerinde hiçbir bitkinin büyümesine izin vermez. Zeus Kore'yi annesine geri getirmek için Hermes'i yeraltı dünyasına gönderene kadar tanrılar kurban kabul etmezler (335).

Demeter'in Hades'e Yolculuğu

Hikâyede, Homerik ilahi şairinin Nysa Ovası'nda Dionysos'un tecavüzcülüğünü örtmesinde olduğu gibi sadece üstünü örtmeyip, tümden yok saydığı bölüme geldik. Belki geometrik bir biçim ilk iki bölümümü özetlememde bana yardımcı olabilir. Eleusis Gizemlerinin mutlak sırlarına ilişkin üç önemli noktaya dikkat çekebiliriz. Sınırları belirlenen bu üç konu tanımlanabilir ya da en azından yerleri belirlenebilir. Dile getirilemez anlamına gelen *arrheton*, Eleusis mabedi Telesterion'da yasalaşmıştı. Demophoon ve "büyük yangın" hikâyesi (248) ile bu ilahi bizi sanki mabedin eşiğine getirmiştir. Telesterion'dan yükselen büyük yangına dair hiçbir gizlilik yoktu. Düşüncesiz, cahil

ölümlüler ve dinsizlerin anlayamadıkları yangının çıktığı sarayı en iç çember kuşatırdı. İkinci çember, Atina'daki sözde Agrai'nin küçük Gizemlerinde ortaya çıkan her şeyi ve Atina'da düzenlenen tören alayı yürüyüşünde, *aule*'de ya da mabedin avlusunda olan diğer şeyleri de kuşatırdı.[43] Buradaki her detay, sessizlik yasasına boyun eğme anlamına gelen *aporrheton*'du, Geçit töreni göz önüne alındığında elbette ki sessizlik daha olasıydı. III. Bölüm bu alana ilişkin bilgilerimizi konu edecektir.

Homerik ilahi bu ilk iki bölümü atlar ve Gizem inisiyelerinin evlerini ve tanrıçalara sundukları tapmağı kuşatan üçüncü bölüm üzerinde durur. Böylece şairin mabetten ve onu çevreleyen çemberden, deyim yerindeyse, korkarak geri çekilmesi doğaldır. Şair bizi "Demeter tapınağı"na götürür. Bu tapınak yeraltı dünyasına giden bir yolu da kapsayan çok daha karmaşık bir mabedin şairane bir yalınlaştırılmasıdır. Tanrıça öfkeli ve kırgın halde tapmakta, Zeus'un kararını değiştirmesi ve kızını geri vermesi için bekler. Demeter'in bekleme sürecinde başka bir yere gittiğini bu ilahiden değil ancak diğer şairlerin verdikleri ipuçlarından öğreniriz.

M.Ö. 3. yüzyılda İskenderiye'de bir Dionysos rahibi Philikos tarafından yazılan bir ilahide, Demeter'e yapılan şu yakarışı okuruz: "Persephone'yi yıldızların altına geri getir" (48).[44] Bu ilahi sadece bir papirüse yazılı halde muhafaza edildiğinden, Demeter'in bu yakarışa cevap verip vermediğini, Philikos'un Demeter'in yeraltı dünyasına inişini ve kızıyla karşılaşmasını betimleyip betimlemediğini ya da Philikos'un da nihai bir esinlenmeden etkilenip etkilenmediklerini bilmiyoruz. Meter Antaia, "Ruhani Ana" olarak Demeter'e atfedilen bir Orpheusçu ilahi, çok daha fazlasını

43 *IG* I² 310 132.

44 A. Körte'de, "Der Demeter-Hymnos des Philikos," *Hermes*, LXVI (1931), 446, satır 48. Krş. Kerényi, "Zum Verständnis von Vergilius Aeneis B. VI," *Hermes*, LXVI (1931), 420. 408-409. Dizeler: *Ille [Charon] admirans venerabile donum Fatalis virgae, longo post tempore visum*, muhtemelen Demeter'in yer altı dünyasına inişine göndermedir.

söylese de her şeyi anlatmaz. Bu ilahi, kutsal hikâyenin çok daha önceki bir varyantına dayanır. Hikâyeye göre o dönemde sadece Dysaules ve köylü ailesi Eleusis'te yaşıyorlardı. Dysaules'in oğlu Eubouleus domuz çobanıydı. Yer yarılıp Persephone'yi yuttuğunda, Eubouleus'un domuzları da Persephone ile birlikte yeraltına gömüldü. Orpheusçu ilahi bu noktada başlar: Demeter Eleusis'teki oruç tutma sürecini bitirdikten ve "Dysaules'in kutsal oğlu" ona yolu gösterdikten sonra, yeraltı dünyasında bulunan Persephone için yeraltına iner (41 6; cf. 171).

Homerik ilahide tanrıların ulağı Hermes, Zeus'un emirlerini yeraltı dünyasının hâkimi Hades'e ve Persephone'ye taşır. O an meydana gelen durum, Gizemlerin büyük sırrının ötesine işaret eder ve Eleusis Gizemleri bölgesinin kapsamı dışında kalır. Homerik ilahinin Kore'nin yükselişini tıpkı söz konusu kaçırılmadaki gibi son derece detaylı tanımlaması, bu görüşe büyük destek verir. Zira Kore'nin yükselişi her nasıl tanımlanmış olursa olsun, tanımlanması ve temsili, Gizemlerde yer tutan bir unsur olamayacağını gösterir.

Homerik ilahide Kore, tıpkı kaçırılışında olduğu gibi Hades'in atlı arabasında annesine geri götürülür. Hades Hermes'den Zeus'un buyruğunu işittiğinde, tüm kalbiyle itaat eder gibi gözükür. Ancak, yılın üçte birinde kendisine getireceğini ve bu süre boyunca Yeraltı Dünyasının Kraliçesi olarak tüm canlılar üzerinde hüküm süreceğini bilerek, Persephone'ye yemesi için ufacık bir nar tanesini gizlice verir. Yılın üçte biri tahıl yaşamının önemsiz olduğu bir dönemdir. Hiçbir tohum bu dört ay boyunca toprak altında durmaz. Tüm ölümlü varlıkların Yüce Tanrıçası, Dünyanın hakiki egemeni olan Persephone'ye Hades'in ilahi arabasına binmesi için izin verilir. Hermes ona Demeter tapınağına kadar rehberlik eder. Demeter bu mitin başka bir versiyonunda kendisiyle olduğu kadar Persephone ile de yakından ilişkili olan, kendinden geçmiş halde oradan oraya dolaşan Yüce Anne Rhea'ya, yani annesine layık bir kadın gibi Persephone'yi karşılamak için ona doğru atılır (cf. 133). Rhea da ilahide gözükür ve Demeter'i yeryüzün-

de tekrardan bitkilerin yetişmesini sağlaması için ikna eder (459). Kızını arayışında yardımcı olan Hekate de anne ve kızın tekrardan bir araya gelişlerinin kutlamasına katılır.

Daha fazla mitolojik çerçeve ile ilgilenmemizin gereği yoktur. Demeter kızını gördükten sonra Eleusis krallarını, kendilerini inisiyeliğe kabul etme ve anlatılması yasak sırrı, törenle kutlamalarında gerekli olan kutsal ayinleri, kendilerine göstermeleri konusunda acele ettirir. İlahi, tanrıçaların iki lütfunun övülmesi ile sonlanır: bu iki lutuftan ilki manevi lütuf olarak güzellik görüşü, ikincisi ise İki Tanrıçanın da sevenlerine bahşettikleri maddi lütuf olan zenginliktir.

III. KÜÇÜK GİZEMLER VE BÜYÜK GİZEMLERE HAZIRLIKLAR

Myesis ve Epopteia

Platon ve Aristoteles gibi büyük Yunan filozofları ve daha öncesinde de şüphesiz ki Sokrates, Yunan yaşamının en önemli dini noktalarından aldıkları örneklerle manevi deneyimleri tanımladılar.[1] Platon, Agrai mabedi ve Atina yakınlarındaki Ilissos kıyılarında yakışıklı ancak sağlığı yerinde olmayan Phaidros ile yürüyüş yapan Sokrates'i bize gösterir. Agrai, Büyük Eleusis Gizemlerine hazırlık aşamasında hizmet eden Küçük Gizemler sahnesiydi. Platon, Gizem bölgesinin konumu hakkında tek bir kelime dahi etmez. Genç Phaidros, öncelikle revaçta olan bir yazar, Lysias tarafından yazılan aşk üzerine bir söylevi okur. Sokrates, ironik bir edayla kendine ait bir söylevi doğaçlama okur. Aşk üzerine söylediği ikinci ciddi söylevinin uç noktasında, Gizemlerde inisiyeliğin iki aşamasını belirten sözcükleri kullanır (*Phaidros* 250 C; cf. bkz. aşağıda ss. 139-140): ilk ayin, Ilissos kıyılarında sahnelenen *myesis*, ikinci ve en büyük ayin ise Eleusis'de gerçekleştirilen *epopteia*'ydı.

Benzer terimler Platon'un *Symposium*'unda rahibe Diotima'nın konuşmasında da geçer. Sokrates'e aşkın doğasını açıklarken, fiziksel aşkı ruhsal aşktan şu kelimeler ile ayırt eder: "Bunlar aşkın Küçük Gizemleri olan *myesistir* ki buna Sokrates sen dahi katılabilirsin; ancak daha önemli ve gizli olanları *epoptika*'ya gelince..." (209 E). Ne *Phaidros*'taki Sokrates ne de *Symposium*'daki Diotima gerçek anlamda Agrai ve Eleusis Gizemlerinden bahseder.

Ancak çağdaşlarına göre, fiziksel aşk düzeyinde başlamak zorunda oldukları ve sonunda İdea'ların görüşüne götüren ruhsal yaşam gizemlerinden bahsettiklerinde, söz

1 Krş. *The Religion of the Greeks and Romans* kitabımla, s. 151.

konusu gizemlere gönderme yaptıkları aşikârdır. Bu felsefi diyaloglarda söz konusu iki seremoniye yapılan imalar mecazlıdır ancak ayinlerin asıl havasının gerçeğe uygun olarak yansıtıldığı kesindir.

Myesis Latince "başlangıçlar" anlamına gelen *initia* ya da ondan türemiş *initiatio kelimelerinin,* gizemlere ve inisiyeliğe kabulu belirten kelimeler ile aynı anlama gelir. Çünkü *myesis,* eylemi ifade eden *myeo* (mueo) fiilinden türemiştir. İsim halinin türemiş olduğu daha yalın bir fiil olan *myo* (muo), sır unsurunu anlamına gelir. Gözlerin gördükten sonra kapandığı gibi, bu kelime de "kapatmak" tan başka bir anlama gelmez. Bu fiilin belirgin ilk nesnesi öznenin kendisidir: bir çiçekmiş gibi *kendini* kapatır. Ancak bizzat kendi iyeliğine yani özneye yakın olması gereken ikinci bir nesne de muhtemeldir. Böyle bir nesne sırrın kendisidir. Almanca'da sır ile sır tutan arasındaki bu yakın ilişki, en özel yer olan *Heim* (ev) kelimesinden türeyen isim hali *Geheimnis* (sır) ve sıfat olarak türetilen *heimlich* (gizli) kelimeleri ile ifade edilir. Yunanca'da pek çok bileşik kelimenin kökeni, içine kapanan anlamına gelen varsayımsal sıfat fiil *myston*'a kadar gider: *mysto-dotes* böylesi bir sırrı bildiren (Mesomedes'in Müzlere İlahisinde Apollon),[2] *mystographos* ise sırları kâğıda dökendir. Şunlar son kelimelerdir: eskiler *mystes*[3] ve sırrın bildirildiği şenlik *mysteria*'dır.

En büyük sırrı bildiren gizemler, Eleusis Gizemleri idi. Bu Gizemler, Boedromion'un kış ayında kutlanırdı. *Mystai*'ler yani "inisiyeler", "görmüş olma" anlamına gelen

2 K. Horna, *Die Hymnen des Mesomedes* (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, CCVII: I), s. 37, IX, satır 7, ya da Karl von Jan (ed.), *Musici scriptores graeci* (T), s. 462, satır 7.

3 Krş. Hesykhios, *Lexicon*: İsim halinin kendisinden türediği bu fiilin eski hali Pylos (UnO3, Ventris ve Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, s. 221) tarafından olasılıkla kralın üyeliği ya da belki de taç giymesi ile ilişkili *mu-io-me-no* olarak gösterilir. Oluşumu için bkz. E. Fränkel, *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf* - vd., I, s. 223 ve II, s. 199 vd. Yunancada bulunmayan bir kök olarak *mus* -, "çalmak"tan türemiş olan kelime değersizdir.

epopteia'ya erişilen bu "görüntü" şenliği için ayin alayına katılırlardı. Gizemlere dâhil olmamış hiç kimsenin ilk ayin *myesis*'den çok daha önemli bir ayinin gerçekleştirildiği bölgeye girmesine müsaade edilmezdi. Hatta Gizemlere dair gerçekleştirilen giriş bölümünde dahi mutlak bir gizlilik emredilirdi. *Myesis*'in gerçekleşeceği yer, zaman ve hazırlık için yapılması gerekenler bilgisi dışında halka açık başka bir şey yoktu. Bu konuya dair bahsedebileceğimiz tüm unsurlar bunlardır.

Milattan önce beşinci yüzyılın ilk yarısında *myesis,* hedefe yani *telos*'a ulaşıldığı için en yüce inisiyelik yeri, Eleusis Telesterion'unun[4] avlusunda her ay devam etti. *Teleo* yani "inisiyeliği kabul etmek", bu isimden türemiştir ve *telete,* gizemlerin ya da benzer ayinlerin kutlanması için kullanılan genel terim, aynı kökten gelmektedir. Aslında Eleusis *telete*'sine katılımı öncelikli kılan *myesis,* Ilissos tarafından kutlanan gizemlerle ilişkili değildi. Yine de, zaman içinde bir bağlantı kuruldu ve bu bağlantıya göre Agrai gizemleri Eleusis Büyük Gizemlerinin aksine İkinci Derece ya da Küçük Gizemler olarak adlandırıldı. Platon'un *Gorgias*'ında Sokrates, bu durumun kutsal bir yasa ile düzenlendiğini söyler (497 C). Ayinler arasındaki benzer ilişki, *Phaidros* ve fiziki ayinlerin ruhani ayinlere bir hazırlık olarak sunulduğu *Symposium*'da dile getirilir. Araştırmamızda biz de Agrai gizemleri ile başlamak ve daha sonra Büyük Gizemlere geçmek durumundayız.

Ilissos Kıyılarında Ne Oldu?

Büyük Gizemleri yöneten Eumolpidai ve Kerykes, sır seremonilerini Atina duvarları ardında kalan ve ayinler için gerekli hazırlığı yaptıkları Ilissos kıyılarına taşımaya muhtemelen M.Ö. beşinci yüzyılın ortalarında ikna olmuşlardır. Ayrıca bize ulaşan bir başka bilgi de bu gizemlerin, Eleusis'de ilerleyen zamanlarda ortaya çıkacak bir durum için yapılan hazırlık anlamına gelen *yönerge* amacına hizmet ettiğidir. Eleusis Gizemleri hakkındaki bu bilgi hiç-

4 *IG* I² 6 125.

bir zaman açıkça ifade edilmemiştir.[5] Agrai'den Eleusis'e ilerleyiş sıkı bir dini yasa doğrultsunda gerçekleşti. M.Ö. 302 yılında, bizim takvime göre Nisan ayma denk gelen Mounikhion ayında, "şehirlerin fatihi" ve Poliorketes olarak bilinen aynı zamanda Atinalıların oldukça bağlı olduğu Makedonyalı General Demetrios, Küçük ve Büyük Gizemler inisiyeliğine kabul için kendisini takdim etti.[6] Küçük Gizemler, bizde Şubat olan Anthesterion ayında Agrai'de gerçekleştirilirdi ve o zamanlarda bu gizemlerin herhangi başka bir yerde gerçekleştirilmesine izin verilmezdi. Hatta inisiyeler o yıl, *epoptei*'ya bile katılamazlardı. Ancak ertesi yılın Eylül ayında katılabilirlerdi. Demetrios her iki Gizem inisiyeliğine de kabulünün Nisan ayında olmasını istedi. Gizemlere katılmak için uygun ay olmadığından, Eleusis rahipleri temsilcisi Dadoukhos Pythodoros bu isteğe karşı çıktı. Bunun üzerine Atinalılar, Anthesterion yani Nisan ayının adının yeniden konulmasına ve Demetrios Agrai'de Gizemlere kabul edildikten sonra aynı aya Boedromion adının verilmesine karar verdiler. Böylece Makedonyalı, kutsal yasayı ihlal etmeden Büyük Gizemlere katıldı. Bu durum, kutsal yasanın nasıl da *aslına uygun olarak* ele alındığını göstermektedir. M.Ö. 215 yılından sonra Küçük Gizemler, büyük yabancı grupların Eleusis oyunlarına katılmak için geldikleri yıllarda iki kez kutlanmıştır.[7]

Son derece ısrarlı bir şekilde sürdürülen bir ilişki, rastlantısal olamaz. Kutsal Agrai bölgesi Ilissos kıyılarına konumlandırılmıştı. Bugün dahi bu isim, Sokrates ve Phaidros arasında geçen ve Platon tarafından ölümsüzleştirilen diyalogda bahsi edilen *lygos* çiçeklerini ve çınar ağaçlarının gölgesini hatırlatır. Bu durumda Agrai ismi, Artemis Agrotera yani Avcı Artemis'in avlanma bölgesi anlamına gelir. Böylece tanrıçaya, lakabına uygun olarak, bir yay taşıyor imgesi yüklenerek hürmette bulunulurdu.[8] Agrai'nin eski

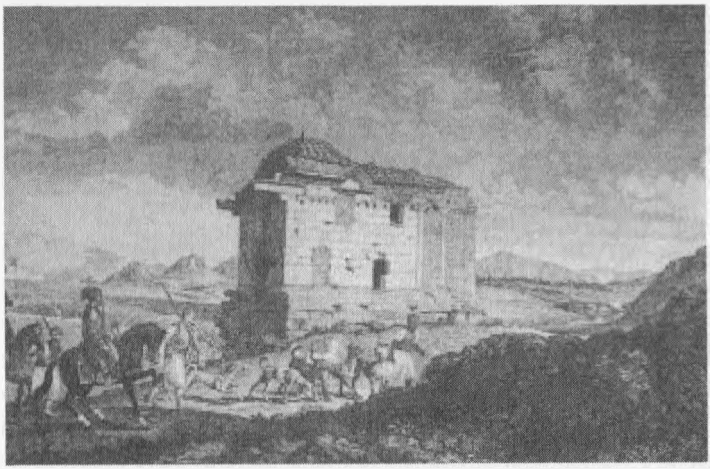
5 İskenderiyeli Clemens, *Stromata* V II 71 1 (bu gönderme ve Clemens'ten yapılan diğer alıntılar Stählin'dendir).

6 Plutarkhoss, *Demetrius* 26.

7 *IG* II ² 847 22.

8 Pausanias I 19 6.

ismi ve tanrıçası biraz farklıydı ve oldukça da zıt bir anlama geliyordu. Geleneksel, resmi ve daha kutsal olan "*Agra*" ismi, 'Av Ganimetleri' adlı tanrıçanın bölgesine işaret eden *en Agras*'dı. Aynı anlama gelen farklı bir isim de, *Thera* adasının ismini aldığı kişiye (thera) verilmişti. "Thera" da "Agra"yı işaret eder. Artemis gibi acı çekmiş olan, yabancı adı Britomartis, yani "tatlı bakire" ya da Aphaia olan tanrıça, Giritliler ve Aegina adası sakinleri için tanıdıktı: o avlandı ve sonunda ağa düştü.[9]



R. 8. *Türk döneminde (yaklaşık olarak 1760) Agrai gizem mabedi yakınında Ilissos'daki küçük bir Ionia tapınağı. (alt tarafta).*

9 Kerényi, *The Gods of the Greeks*, s. 148 (Pelican edn., s. 131).



9. Ilissos'daki Ionia tapınağının frizinden rölyefli bir sahne: Hyakinthidai'ın kaçırılması. Berlin, Staatliche Museen. (üstte)

Bir hikâyeye göre, takip edilirken tanrıçanın elbisesi mersin ağacına takılmıştı.[10] Bu Girit miti Ege Denizi aracılığıyla Aegina'nın yanısıra Attika'ya da ulaşmıştı.

Meter, "anne" diye çağırılan ve tapınağı Metroion, "annenin tapınağı"[11] olarak adlandırılan Ilissos'un diğer tanrıçası da Giritli idi. Klasik dönemde Agrai'da bulunan kült, "Demeter'in Küçük Gizemleri" ve "Persephone'nin Gizemleri" olarak kabul edildi. Bunlar Eleusis'e ait isimlerdi. Türk döneminde Ilissos'da bulunan küçük bir Ionia tapınağına ait friz [R. 8], bakirelerin kaçırılıp, kurban edilmelerine dair bazı sahneleri ifşa eder [R. 9]: Hyakinthidai'ın kurban edilişi. Bu trajik olayın, Atina'nın Girit kralı Minos tarafından kuşatılmasıyla meydana geldiği söylenir.[12]

Ilissos gizemlerinin, Demeter'in kaçırılan kızı Persephone'ye ve Demeter'in kendisine adanmış olmasının dışında, Dionysos'la ilişkili olduklarına da dair bir başka gelenek daha bize ulaşmıştır.[13] Bu gelenek, Kuzey Rüzgârı Boreas tarafından kaçırılan Atina kralının kızı Oreithyia'nın ismiyle de belirtilir.[14] Oreithyia "dağlarda

10 Kallimakhos, Artemis'e İlahi 202.

11 *IG* I² 310 132; Bekker, *Anecdota graeca* (bundan sonraki alıntılar için *Anecd. Bekk.*), I, s. 327, satır 3.

12 Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, s. 215; krş. "Zum Fries des Ilissostempels,"deki notlarımla, *AM,* LXXVI (1961), 22 vd.

13 Stephanus Byzantinos, s.v.

14 Kerényi, *Gods*, s. 206 (Pelican edn., s. 182).

hiddetlenen kız" anlamına gelir. Kadınların Dionysos festivallerinde yaptıkları şey de öfkelenmektir. Oreithyia ayrıca Hyakinthidai'lerin arasında sayılırdı.[15] Kızın hikâyesi, hem Dionysos şenliğini hem de bir bakirenin kaçırılmasını akla getirir. Küçük Gizemlerin, Şubat ayında Anthesteria'da gerçekleşen Dionysos şenliği ve özellikle de "Testi Günü" Khoes ile yakın ilişkisi, Ilıssos nehir yatağında bulunan bir anıt tarafından doğrulanır [R. 10]. Anıt, her ikisi de testi taşırken Hermes'in eşlik ettiği Herakles'in Gizemler inisiyeliğine kabul edilişini temsil eder.



R. 10. *Herakles'in Ilissos'a varışı. Ilissos nehir yatağında bulunan rölyef. Atina, National Museum.*

Herakles kırsal bölge tanrıları tarafından kabul edilir. Nehir tanrısının kalkanı üstünde oturan erkek tanrı bir Plouton figürüdür. Fakat burada Plouton, pek de görünmeyen arkadaşının cornucopia ve bir testi taşımasına izin verir. Khoes'den önceki gece Dionysos ve kraliçe ünvanını taşı-

15 Phanodemos, fr. 4, Jacoby'de, *FGrHis*t, pt. III, s. 79.

yan kişi arasında gerçekleşen Gizem Evliliği şehirde kutlanırdı. Gelenek, Agrai gizemlerinin hangi gün kutlandığını söylemese de aynı ay içerisinde kutlandığını bize bildirir.[16] Ayrıca, daha önce de söylediğim gibi, Ilissos'da düzenlenen ayinlerin Dionysos'un etrafında dönen olayların bir taklidi olduğunu bilmekteyiz.[17] Beşinci yüzyılın ortalarından itibaren klasik dönem Eleusis rahiplerinin Dionysos'un evlilik şölenine ilişkin Agrai'deki *mystai*'leri yönetmeleri, kendi Gizemleri için zorunlu bir hazırlık olarak görülürdü. Nasıl olduğunu tam olarak bilmesek de Agrai'de bulunan inisiyeler, Persephone'nin evliliğinden haberdardılar. Gizemlerin, *deiknymena* ve *dromena*'lardan[18] yani gösterilen şeyler, sergilenen hareketlerden ve *legomena*'lardan yani söylenen sözlerden oluştuğunu bilmekteyiz.[19] Tüm bunlar, sessizlik yasası buyruğu altındaydı. Gizemler inisiyeliğine kabul edilen Herakles'in hikâyesi bir sır değildi. Yer aldığı ayinler, sanat eserlerinde temsil edildi. Bu durum, ayinlerin bizzat *myesis*'in içeriğini kapsamadıklarını kanıtlar. Bu örnek olayla birlikte, daha önce hangi durumun gerçekleştiğini öğreniriz.

Herakles'in Arınması

Herakles'in neredeyse kural haline gelecek denli sıklıkla anlatılagelen kahramanlıklarından biri, Hades'in köpeği Kerberos'u getirmek için yaptığı yolculuktu.[20] Bu canavar efendisinin tahtına sığınmıştı. Kahraman Herakles köpeği takiben, yeraltı dünyası kral ve kraliçesinin huzuruna geldi. Hades burada tek başına değil, kaçırdığı kraliçesi ile birlikte hükümdarlık sürüyordu. Herakles Persephone'nin

16 Plutarkhos, *Demetrius*, 26; IG I² 676

17 Krş. yukarıda.

18 Ancak bunları birbirlerinden ayırmak her zaman için mümkün değildir. Krş. aşağıda, s. 136-7.

19 Hıristiyan gizemlerinde *legomena*'yla ilgili olarak bkz. Kerényi, Josef Kroll'un "Gott und Hölle...,"adlı eserine yaptığım eleştiri *Gnomon*, IX (1933), 367

20 Kerényi, *Heroes*, s. 177 vd.

önünde dikildi. Bu sahne Eleusis'te çok özel bir anlam meydana getirmiştir. Herakles'in daha önce Eleusis'te inisiyeliğe kabul edilmesi şartıyla, yeraltı dünyası kraliçesi Persephone'nin önünde durabildiği söylenirdi. Dindar kesim, bu nokta üzerinde fazlasıyla durdu. Herakles nasıl olmuştu da Eleusisli ya da Atinalı olmayanların Gizemlere katılamadıkları o günlerde, inisiyeliğe kabul edilebilmişti?[21] Çünkü yabancıların ilk kez gizemlere kabul edildikleri tarih itibariyle belirli bir gelenek de baş göstermiştir. İşte tam da bu nokta sorunun çözüldüğü yerdir: "Kapılı", yani "yeraltı dünyasının kapısı" anlamına gelen Pylios ismi ile Eleusisli bir kimse uyduruldu ve Pylios'un Herakles'i evlat edindiği söylendi. Başka bir yorumsa bu durumun, Agrai'de inisiyeliğe kabul törenleri gerçekleştirildiği ve Atinalı olmayanların da ayinlere katılmaya hak kazandıkları zaman ortaya çıktığını belirtirmektedir. Bu yeni kullanım, Herakles'in Agrai'nin ilk inisiyesi olduğuna ve Küçük Gizemlerin onun lehine düzenlenmiş olduğuna dair anlatılan bir hikâye ile doğrulandı.[22] Euripides de önceden bu konuyu ele almıştır ki bu durum, Herakles kendi inisiyeliğine gönderme yaptığında ortaya çıkar.[23]

Ancak diğer yabancıların, özellikle de askerlerin durumunda olduğu gibi Herakles'in *myesis* yolunda da engeller vardı. O da pek çok düşmanın ve mağlup canavarların kanıyla lekelenmişti. İnisiyeliğe kabulden önce arınma aşaması gerçekleştirilmeliydi. Tüm detayları verme konusunda belirli bir gönülsüzlük olsa da, açıkça konuşulmasına da bir mani yoktu. Arınma ayinleri oldukça çeşitli hallerde yapılmaktaydı. Sadece Smyrna'lı Theon gibi geç döneme ait kimi felsefe yazarları *myesis*'in bir parçası olarak *katharmos*'u, arınmayı dikkate aldılar.[24] Özellikle kasten olmasa bile cinayete teşebbüs eden ya da adam öldüren kişiler, arınmaya

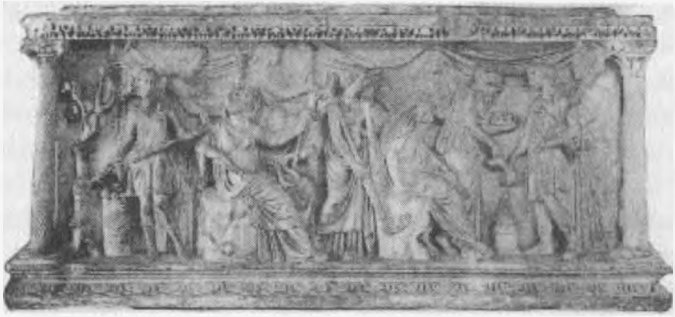
21 Apollodoros, *Bibliotheca* II V12.

22 Aristophanes, *Plutus* üzerine yorum 845 ve 1013.

23 *Hercules furens* 613.

24 Smyrrna'lı Theon, *Exposition rerum mathematicarum* (ed. Hiller, s. 14). Theon *epopteia*'dan daha yüksek bir seviyeden haberdardı: rahiplerin taçlarını taşıma.

ihtiyaç duyarlardı. Diğerleri için daha küçük arınma biçimleri yeterliydi. Pek çok yabancının ahlaksız konuşmaları ile nasıl başa çıkıldığını ya da Yunanca bilmeyenlerin ayinlere dâhil edilip edilmediklerini bilmiyoruz. İnisiyelerin, Şubat ayında suyu bol fakat çok soğuk olan Ilissos'ta, banyo yaptıklarından da haberdarız.[25]



R. 11. *Torre Nova'daki lahit üzerinde yer alan Herakles'in arınma olayı. Roma, Palazzo Spagna. (üstte)*

Herakles'in *myesis*'e hazırlanışı, Ilissos mabedi dışında bulunan bir rölyefte temsil edilir. Bir Helenistik dönem sanatçısına ait olan bu rölyef, yapılışının ardından birçok kez taklit edilmiştir. Hazırlık ayinleri için daha şahane bir yorum, Roma yakınlarında Torre Nova'da bulunan Efes kökenli bir lahit üzerinde görülebilir [R. 11]. Bu lahitte, iki rahibenin taşıdığı meşalelerin arındırıcı alevlerini, bir tarafta bir tanrıça ve diğer tarafta ise Iakkhos'u görürüz. Roma'da bulunan [R. 12a-12d] ve bu keşfi yayınlayan Prenses Ersilia Caetani Lovatelli'nin ardından Urna Lovatelli olarak bilinen kişinin, muhafaza edildiği mermer bir yapı üzerinde basit bir temsili görünür. Uzun olan bu seremonilerin her evresi, elbette ki tek bir sanat eserinde temsil edilemezdi. Sağa sola hareket eden genç Herakles, kendisini inisiyeliğe hazırlayacak olan ayinlere beş yıl süreyle katılır. Arınmaya ihtiyaç duyan bir insan örneği olarak bu kahraman, giydiği aslan postundan bir bakışta farkedilebilir.

Ayine katılanlar kendileriyle beraber her şeyden önce

25 Polyainos, *Strategemata* V 17 1: Himerios, *Oratio* XLVII 4 (ed. Colonna).

kurban edilmek zorunda olan hayvanlarını da getirirlerdi: buradaki bir domuzdur [R. 12a]. Herakles domuzu alçak bir sunağın üzerinde tutar. Sol elinde *pelanoi*'sini, rahibin kanlı kurban sonrasında sunacağı yuvarlak çöreği taşır. Hierophant'ın, Dionysos gibi giyindiği görülür. Bu kıyafeti, Eleusisli rahiplerin Aiskhylos'un tragedyalarında oynayan aktörlerden aldıkları söylenirdi.[26] Gerçekte, Eleusis'de bulunan Hierophant ikinci bir Dionysos olarak ortaya çıkar. Agrai'de Herakles'in arınma işlemini gerçekleştiren ve bu işlemden sorumlu olan bu Hierophant idi. Bir geleneğe göre, bu görev Demeter'in atadığı ilk yüksek rahip Eumolpos tarafından gerçekleştirildi.[27] Her iki Gizemde de Eleusisli rahipler kurban edişin bir parçasını üstlenirlerdi.[28] Burada Hierophant domuzun üzerine bir çeşit sıvı dökmekle meşguldür. Sol elinde, Demeter için kutsal bir çiçek olan gelincikleri barındırdıran bir çanak taşır.

Sonrasında muhtemelen ne olacağı, başka bir yerde betimlenir: büyücü kadın Kirke tarafından kana bulanmış Iason ve Medeia'nın arınmasında.[29] Domuzun kanına bulanmış ellerle kurban edişi gerçekleştiren kişi Zeus'a dua eder ve ardından kendini temizlerdi. Bu özel bağlantıda, domuz Demeter'in gözde hayvanı olmaktan çok daha fazlasıdır; en yoksul *mystai* bile inisiyeliğe kabul edilmeden önce, Demeter'e domuz kurban vermek zorundaydı.[30] "Gizeme ait domuzlar"ın[31] kesilmesi, bağışlanan gerçek bir kurban edişti. Bu hayvanlar inisiyeliğin gerçekleştiği yerde ölürlerdi. Platon'un *Devlet* adlı eserinde Sokrates'in açıkladığına göre (378 A) kurban, bir kimsenin başka herhangi bir şekilde duymasının yasak olduğu şeyi duyabilmesi amacıyla kurban edilirdi. İlk olarak bağışlanan kurban, sonra Agrai'de "duyma", diziliş sırası olarak kesinlikle tarihsel olgularla uyumluydu.

---

26 Athenaios 21 e.

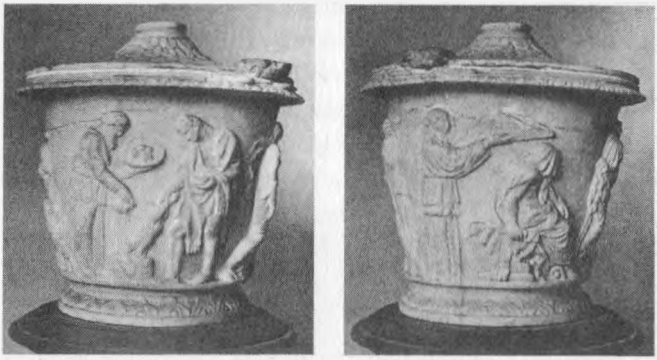
27 Apollodoros, *Bibliotheca* II V 12.

28 *IG* II^2 1231.

29 Apollonios Rhodios, *Argonautica* IV 702.

30 Aristophanes, *Pax* 374.

31 Aristophanes, *Acharnenses* 784 ve yorum.



R. 12A-12B. *Lovatelli vazosunda Herakles'in arınma olayı. Roma, Museo Nazionale Romano.* (*üstte*)

Mystai'lerin duymak zorunda oldukları şeye dair Sokrates'in kelimeleri bize bilgi verir: mitlerin filozofuna, gençlere söylenmesinin uygun olmadığını hatırlatan bir durumdur. İnisiyeler hayvanı kurban etmeden önce suda hatta eğer mümkünse denizde[32] yıkarlardı- burada kurban edenin kurban edişle özdeşliği açıkça ifade edilir- ve tanrıçanın onuruna yerlerdi. Ayinlerin yapıldığı yeri çevreleyen bölgenin tamamı, domuz rostosu kokusuyla dolardı.[33]

Herakles'le bağlantılı ikinci rahip Dadoukhos da ortaya çıkıp, arınma ayini süresince en büyük günahkârların, derisinin üzerinde oturdukları koçu[34] kesmek zorundaydı. Bu olay da vazo üzerindeki temsilde görünür [R. 12b]. Herakles orada başını ve yüzünü örten, güzel bir kıyafet ile sarmalanmış biçimde oturur. Ayağının ucunda bulunan koç kafası, üzerine oturduğu derinin sadece aslan derisi olmadığını gösterir. Sonrasında bir rahibe çok daha detaylı bir arındırma işlemine başlar (Eleusis'te iki rahibe vardı[35]).

32 Plutarkhos, *Phocion* 28.

33 Aristophanes, *Ranae* 338.

34 Hesykhios s.v.

35 *Les Mystéres d'Eleusis*'de, s. 211, P.F. Foucart bir Anne'nin, bir de Kız'ın rahibesi olduğunu varsayar. Ancak Eleusis'deki rahibelerden birinin Plouton'a hizmet ettiği doğrulanmıştır. Krş. aşağıda, s. 156.



C



D

Rahibe, tahılları temizlemeye yarayan örme harman savurma yelpazesini, Dionysos ayinlerine ait aksesuarların korunduğu ve içinde taşındığı gereç olan fallus ya da maskeyi başının üzerinde tutmaktadır.[36] İnsan oldukları kadar, ilahi varlıklar da olan çocuklar bu tip sepetlerin içine yerleştirilirlerdi.[37] Çocuklara ve tahıllara, olgunlaşmak üzere olan tohumlara bakıldığı gibi bakılırdı. Liknon'u, yani harman savurma yelpazesini görünce kişinin aklına iki şey gelirdi: arınma ve inisiyenin tekrar eski çocukluk haline döndüğü durum.

Bunların hiçbiri *myesis* değildi. Bir örtü ile bürünmüş haldeki Herakles, şüphesiz ki içine kapanmıştı. Herakles, tıpkı gelinlerde ve kendilerini yer altı dünyası tanrısına adayanlarda olduğu gibi boşluğa düşmüştü. Ancak, Herakles temizlendikten sonra dahi ona hiçbir şey gösterilmedi.

---

36 Harman savurmada kullanılan maske için bkz. Kerényi, *Gods*, pl. XII. Liknon'da bulunan phallus M.P. Nilsson'un *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*'de yaptığı gibi (s. 37 ff.) sadece Hellenistik dönem ile temsil edilmez; krş. E. Simon, "Zum Fries der Mysterienvilla bei Pompeji," *JDAI*, LXXVI (1961), 170 ve fig. 37. En erken iması muhtemelen Sophokles'te geçer, fr. 760, Nauck'da, *TGF*, ya da 844, Pearson'da.

37 Hermes'e Homerik İlahi 21; Kallimakhos, Zeus'a İlahi 47 ve yorumu.



R. 13. *Herakles Küçük Gizemler için hazırlanıyor. Pişmiş toprak rölyefi. Roma, Museo Nazionale Romano 13.*

Daha iyi bir temsilde [R. 13], çok daha güzel bir biçimde yetişmiş olan Herakles'i mersin ağacı dallarına doğru eğilip Demeter'in önünde ayakta dikilirken ve Dionysos'a özgü geyik derisinden yapılmış püsküllü beyaz bir elbise içinde görürüz. Vazo üzerindeki sahne, bu hikâye dizininin sonuncusudur [R. 12C]. Eleusis'te olduğu gibi Agrai'de de dışa dönük biçimde duran tanrıça gizem ayinlerinin ön safhasına oturtulur. Tanrıça *myesis*'e ait eşyaların içinde gizlendiği büyük bir sepetin, yani *cista mystica* (Gizem sepeti. Hellenistik çağda darp edilen ve Kistophoros adı verilen sikkelerde Dionysos'la ilişkili bir simgeydi)nın üzerinde oturur. Artık inisiye arınmış ve hazırdır, artık sırlar ona gösterilebilir, eğitim alabilir ve öğrenmekle yükümlü olduğu şeyi öğrenebilir. Kore de annesinin arkasında ayakta durmaktadır; Kore'nin iyi bilinen bir figürüdür bu [R. 12d].Bunun dışında Gizem sepetinin etrafına dolanmış, büyük bir yılan görülür. Yılan kendisini inisiyeye sunar. Herakles sağ elini uzatır: *myesis*'e tam olarak hazır olmanın göstergesidir fakat ta kendisi değildir [R. 12c; ayrıca R. 13]. Bu yılan muhtemelen diğer gizemlere ait bir aksesu-

arıdır. Agrai'de yılan, gizemlerin habercisiydi: aksi halde onu göremezdik. Yılan ile arkadaş olmak Dionysos'a özgü bir durumdu: Bakkhos rahibeleri de Lovatelli vazosu üzerindeki Herakles'ten daha az ihtiyat göstererek aynı şeyi yapmışlardı.[38]

İnisiyelik Bedeli

Şimdiye kadar, Herakles'in *myesis* için yapmış olduğu hazırlıkları inceledik. Hem arınma işlemi hem de inisiyelik, hayvanların kurban edilmesini içerir. Boğa gibi büyük hayvanlar yalnızca devlet tarafından sunulsa da, sonuç itibariyle bu etkinlik pahalıya patlardı. Demosthenes'e atfedilen bir söylevde,[39] Sokrates ve Phaidros arasında Ilissos kıyılarında geçen konuşmanın başlangıcında, ünlü biçemci Lysias'ın köle bir kıza âşık olduğunu tesadüfen öğrendik. Tıpkı Demeter'e atfedilen Homerik İlahi'de geçen kraliçe gibi Metaneira adı kendisine verilmiş ve Korinthos'lu bir kadın tarafından sahiplenilmişti. Lysias kıza etkileyici bir hediye vermek istedi ancak verilen armağanların hepsine kıza sahip çıkan kadının el koyduğunu biliyordu. Bu nedenle Lysias, köle kızı inisiyeliğe geçirme kararı verdi: bu da oldukça pahalı ve kızdan asla geri alınmayacak bir hediye oldu.

Mabetle ilgili pratik işlere dâhil olan Eleusisli görevliler Epimeletai ve Tamiai'ın açıklamalarını kaydeden yazıtlardan, birkaç detay daha günümüze ulaştı. Mecburi görevler, devlete ait köleler tarafından yapılırdı. Ancak inisiyeliğe kabul edilmeyen kişilere mabede giriş izni verilmediğinden, onlar da *myesis*'i kabul etmek zorundaydılar. M.Ö. 329/328 yıllarına dair rivayetler, Agrai'de ve Anthesterion ayının ilk günlerinde iki devlet kölesinin inisiyeliğe kabulü için 30 drahmi gibi bir bedel ödendiğini gösterir.[40] Khoes günü için yapılan adaklar, alınan sürahi ve şarapların köle-

38 Krş. Kerényi, *Religion*, pls. 58, 61, 63.

39 *In Neaeram* LIX 21.

40 *IG* II^2 1672 207.

ler için satın alındığı da belirtilir.[41] M.Ö. 327/326 yıllarına ait rivayetlere göre, beş kişi Telesterion'un iç işlerini düzenleyebilmeleri için inisiyeliğe kabul edilmiştir.[42] Bir grup köle için başlangıç niteliğinde bir koyun, Demeter'e bir koyun ve Persephone'ye de bir koç kurban edilirdi.

Kızına yas tuttuğu sırada Demeter, beyaz bir koyun derisinin üzerinde oturuyordu;[43] yüzü örtülüydü ancak *beyaz* koyun derisi Demeter'in de Herakles gibi arınmaya gerek duymadığının bir göstergesiydi. Elbette ki, Eleusis'te *epopteia*'ya yani son inisiye ayinine tanıklık etmek isteyen inisiyeler, tanrıçaya layık ve kederine ortak olabilmek adına uygun bir kurban sunmalıydılar. Demeter'in yası oruç tutmayı da içeriyordu.

Tanrıça daha uzun bir süre oruç tutsa da, Homerik İlahi (200) dokuz günlük bir süreç üstünde durur (47). Bunların dışında karışık içki, *kykeon*'un da hazırlanması gerekirdi; tıpkı yapımı tamamlanmış şarabın kışın düzenlenen Dionysos şenliğinin başlangıcını bildirmesi gibi, karışık içkinin hazırlanmış olması da Eylül ayında gerçekleşen büyük Gizem Şöleninin başlangıcını bildirirdi. Dadoukhos'un katıldığı[44] ve Epimeletai'ın kurban kestiği Lenaia ise Ocak ayındaydı.[45]

Eleusis'e İlerleyiş

Eylül ayının ortalarıydı ya da Boedromion ayının

41 A.g.e., 204.

42 *IG* II^2 1673 24.

43 Demeter'e Homerik İlahi 196-97. Arındırılmasına dair temsillerinde [R. 11 ve 12b] Herakles'in durumu ile Demeter'inki arasındaki fark tanrıçanın ve *mystes*'lerin, Herakles arındırılırken, bir rölyefte *liknon*la[R. 12b], ötekinde ateşle [R. 11] kutsanmalarıdır(*consecrati*). H. Diels, *Sibyllinische Blätter* s. 122'de doğru olarak örtünmenin amacına işaret etmiş ve Romalı gelinin *flammeum*, kırmızı elbise ile örtündüğünü eklemiştir

44 Aristophanes, *Ranae* üzerine yorum, 479.

45 *IG* II^2 1672 182.

16. günüydü ki bir bağırış yükseldi: "Ey inisiyeler haydi denize!"[46] *Myesis* öncesinde Ilissos'ta yıkandıktan sonra şimdi de Eleusis tanrıçaları ile birlikte, *mystai*'lere yani rahiplere niçin balık yemenin yasaklandığını açıklayan antikçağ kutsal efsanelerinde anlatılan kimi gizli durumların da var olduğu denizde yıkandılar. Denizde gerçekleşen bu toplu arınma ayini, geç gerçekleşen bir adet olarak görünür.



R. 14. *Bir Eleusis kahramanına (muhtemelen su) döken tanrıça. Eleusis'ten bir rölyef parçası. Atina, National Museum. (üstte)*

M.Ö. 215/214 yıllarına ait bir yazıt, bu olayı düzenleyen Epimeletai'yi[47] över. Belki suda arınmaya katılan ilk kişi, rahip Eleusisli Hydranos'du[48] ve muhtemelen bu nedenle yıkanma rahibin mekânında başladı. Eleusislilerin sevdiği bir yer olan Rheitoi'da, tuzlu su denize dökülürdü. Erken dönemde, bir Eleusis rölyefinde de görmüş olduğumuz gibi [R. 14], tanrıçalardan biri inisiyelik için kendi seçtiği kişi olan Triptolemos ya da bir başka Eleusisli kahramana, su

46 *IG* II² 847 20.
47 *IG* II² 847.
48 Hesykhios s.v.

dökmüştür.[49] Bunların hiçbiri sır değildi.

Takip eden günde, ayın 17'sinde Demeter ve Persephone'ye köylüler tarafından bir tohum sunuldu.[50] Eskiden *mystai*'ler postunun üzerinde sessizce oturdukları hayvanı kurban ederlerdi. *Mystai*'lerın, ayın 18'inde[51] Epidauros ayinine göre Asklepios onuruna düzenlenen ve dışarıda gerçekleşen bir geçit[52] esnasında evde kalmak zorunda oldukları söylenir. O gün, yeraltı dünyasının hâkimi ışıldayan ve sevecen yüzünü şifa tanrısı biçiminde gösterdi. Ancak Attika takvimine göre Demeter ve Persephone'ye tohumlarını almaları buyurulan gün olan bir gün öncesinde de sunulduğu gibi Dionysos'a ve diğer tanrılara da içki sunuldu.[53] Bu içki *trygetos*, "bağbozumu" adını taşısa da, bu sadece bağbozumu zamanında değil, istenilen her zaman yapılabilen bir bağbozumu adağıydı.[54] Ancak, Demeter'in yas tuttuğu esnada uzak durduğu şarapla alakalı bir şölendi bu. Şölende *mystai*'ler evlerinden çıkmayarak tanrıçayı örnek alırlardı. *Kykeon*'un hazırlandığı gün de muhtemelen o gündü. Komedya yazarları, Gizemlere hazırlanan tecrübesiz bir yabancının içerken sakalına bulaşmış *kykeon* ile nasıl sokağa çıktığını anlatırlar.[55] Bu yabancı bir Epidauros'luydu ve Asklepios alayını görmek için aceleyle sokağa

---

49 Küçük kahramanın durumu kendiliğinden anlaşılırdır. Üzerinde gözüktüğü taş [R. 14] sadece daha büyük bir rölyefin parçası olduğundan, diğer Eleusis kahramanları ve kral oğulları rölyefte aynı halde temsil edilmiş gibi gözükürler.

50 *IG* II² 1367 6.

51 Aristoteles, *Athenaion politeia* (*Atina Devleti*) 56 4.

52 *IG* II² 974 11.

53 *IG* II² 1367 8.

54 Kerényi, "Parva realia," *SymbO*, XXXVI (1960), 7; halen bu mevsimin, bağbozumu mevsiminin belirli bir gününde Dionysos'un hatırlanması ve üzümlerin ona sunulması mümkündür.

55 Eupolis, Edmonds'da (I, 352), fr. 122 BC 4-5; krş. S. Eitrem, "Les Épidauria," *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard, Revue archéologique*'in özel konusu, ser. 6, XXIX-XXX (1948), 351-54.

fırlamıştı. Deneyimsiz olduğu için elbette içkiyi içmemeli ve bu davranışı sergilememeliydi.

Ardından Boedromion ayının 19'u[56] ile birlikte Mysteria, Gizemler diye adlandırılan şenliğin ilk günü geldi. Yapılan her şey şenlik için bir hazırlıktan ibaretti ve diğer gizemler başlamak üzere olan hakiki Gizem değildi. Bugünün özel bir adı vardı, *agyrmos*[57] "toplanma". Sabah *mystai* alayı toplandı, ilerlemeye başladı ve çömlekçilerin bölgesi ile Kutsal Kapı yolundan şehri terk etti. Kutsal Yol boyunca yürüyüp, akşam vakti Eleusis'e vardılar. Yunanlıların hesabına göre ertesi gün, yani Boedromion'un 20'si, bu akşam ve kutsal gece ile birlikte başladı.[58] Ancak gizlilik kuralları, toplanma anından itibaren uygulandı. Eleusis'ten Atina'ya beş gün öncesinden ne tür kutsal eşyaların getirildiğini tam olarak bilmiyoruz.[59] Tek bildiğimiz, Atina sınırını geçtikten sonra eşyaları taşıyanların *hiera syke*, "kutsal incir ağacı"nın yanında durakladıklarıdır.[60] Ancak yakında göreceğimiz üzere, bu bölgenin seçimi muhtemelen bu nesneler ile alakalıydı. Eşyalar, Atina Eleusinion'unda bir müddet muhafaza edildi ve sonunda Eleusis'e alay ile birlikte geri getirildi. Rahibeler başlarında sepetlerle bu eşyaları[61] taşıdı. Sepetleri taşıyanların heykelleri kutsal bölgeye açılan kapının iç kısmında bulunmaktaydı [R. 23]. Eğer, alayı hatta alayın düşüncesini temsil eden ve Niinnion armağanı olan bir resim bulunmasaydı çok daha az şey öğrenebilirdik [R. 15].

Alaya dair kimi bilgilerin saklı tutulması imkânsızdı: saçlara takılan ve mystai'ların ellerinde tuttukları mersin ağacı dalları, "Iakkhos" diye haykırış, dua edilen genç tanrı heykelinin kafilesinde bulunma ve kafilenin gidecekleri yere götürdükleri meşale ışığı gibi bilgiler örnek verilebilir.

---

56 *IG* II ² 1078 11.
57 Hesykhios, s.v. Kerényi, *SymbO*, XXXVI (1960), 13.
58 L.Deubner, *Attische Feste*, s. 72, n. 7.
59 *IG* II ² 1078 11.
60 Philostratos, *Vitae sophistarum* II 20 3.
61 *IG* II ² 81 10.



R. 15. *Eleusis'de bulunan, adak olarak yapılan Niinnion resmi. Atina National Museum.*

Niçin bu kadar çok mersin ağacı vardı? En etkileyici özellik buydu. Herakles Agrai'de, myesis öncesinde mersin ağacı dallarından oluşan bir demete uzandı [R. 13]. Mersin ağacı dallarından yapılan demetler, inisiyeliğe kabul töreninde bulundurulurdu. Iakkhos'un katılımı da, bir dinsiz ile ilişkili ve hatta trajik çağda bile duyulmuş olması mümkün bir hikâye tarafından anlatıldı.[62] Iakkhos annesi Semele'yi ararmışçasına Eleusis'e doğru yol alan Dionysos'un öteki benliğiydi. Hikâyenin devamında, Dionysos üç kutsal bitki edinmişti: şarap, sarmaşık ve mersin ağacı. Mersin ağacı karşılığında Hades, annesi Semele'yi ona geri verdi. Mystai'ler mersin ağacının yeraltı kraliçesinin kaçırılışında rolü olduğunu bilirlerdi. O zamandan bu yana Mersin ağacı evlilikle ilişiklendirilmektedir.

Niinnion resminde [R. 15] Iakkhos ve tanrıça Hekate ellerinde meşalelerle, kadın ve erkek tüm inisiyeleri Eleusis'in

62 Aristophanes, *Ranae* üzerine yorum 330.

Yüce Tanrıçasına götürürler. *Mystai*'ler koyu renk giyinerek ve sıradan avareler gibi yolcu eşyaları taşıyarak kederli tanrıçanın izlerini takip ederler. Beyaz kıyafetler ilk olarak, M.S. 168 yılında gerçekleşen şenlikte görünmüştür.[63] Bu durum muhtemelen, beyaz keten kıyafetlerin kendine özgü olduğu Mısır gizemleri, İsis kültünün etkisine bağlıydı.[64] Ancak klasik dönemde *myesis* münasebetiyle giyilen kıyafetlere oldukça yüksek bir değer biçilirdi. Bu kıyafetler ya tanrıçalara adanır ya da dilenciler ve gezginler[65] tarafından giyilen oldukça basit tarzda kıyafetler olmasına karşın, yeni nesilin[66] kundak kıyafetleri olarak saklanırdı. Mersin ağacı dışında, *mystai*'ler diğer iki unsur ile de özdeşleşmişlerdi: kadınların[67] başlarında dikkatlice taşıdıkları *kykeon* kaplarını ve Herakles, Hermes ve Agrai tanrılarının ellerinde, Dionysos şenliğinin [R. 10] devamı niteliğindeki Küçük Gizemlerin belirtisi olarak erkeklerin taşıdıkları küçük sürahileri görürüz. Anthesterion ayında başlayan durum halen devam etmektedir. Eleusis'e ilerleyen kafilede sürahilerin şarap içmekte kullanılmadığı ise kesindir.

Bu, *mystai*'ler Eleusis'e yaklaştıkça çok daha yoğunlaşan, sırlarla örtülü bir çeşit ruhlar yürüyüşüdür. Sırların açıklanmasına dair kurallar olmasaydı, Kephisos nehri geçildiğinde neler olduğuna dair açıklamaları yapabilirdik. Antikçağda bu nehri geçmek için sağlam bir köprüye ihtiyaç duyulmuş olsa da modern zamanlarda bu geniş nehir yatağı coğrafyadan silinmiştir.[68] Alay, yapılan gülünç taklitler ve değişik oyunlar, *gephyrismoi* ya da "köprü jestleri" ile köprü üzerinde bekletilirdi. Verilen bir bilgiye göre ise, bu oyunlar bir kadın ya da *hetaira* (sevgili) tarafından, aktarılan başka bir bilgiye göre ise kadın maskesi takan

63 *IG* II^2 2090.

64 F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 4th. Edn., s. 241, n. 77.

65 Aristophanes, *Plutus* 844 ve 845 üzerine yorum. Kıyafetler Eleusis'de muhafaza edilirdi: *IG* II^2 1672 229.

66 Aristophanes, *Ranae* 407.

67 Krş. EK I.

68 Anth. Pal. Ix 147; Hiller von Gärtringen, *Hermes*, XXVII (1893), 469.

bir erkek tarafından oynanırdı.[69] Aristophanes'te komik ve yaşlı bir kadın, köprüde yük arabası içerisinde tasvir edilmiş olmaktan ötürü övünür.[70] Bu kadın ya Iambe'nin ya da daha muhtemel, şakaları ve müstehcen jestleri ile Demeter'i güldüren Baubo rolünü oynardı. Bu olay, ayrıca *mystai*'lerin yasını hafifletmeye de hizmet ederdi. Ve o an, kadınların başlarında taşıdıkları *kykeon*'u içme zamanıydı. Sevinçli "Iakkhos" bağırışları da muhtemelen o andan itibaren yankılanırdı.

Bugün halen varolan İkinci suyolu, tuzlu Rheitoi'den de bir köprü ile karşıya geçilirdi. Klasik dönemde Köprü öylesine dardı ki, alayda hiçbir araç yer alamazdı.[71] Eleusisli bir rahip ailesi olan Krokonidai'a ait mülk üzerinde bulunan inisiyeler, oldukları gibi gösterildiler. Bu mülk, "Krokon'un Kraliyet Sarayı" idi.[72] Anlatılanlara göre bu kişiler, *mystai*'lerin sağ el ve sol ayağına ip (*kroke*) bağlayan kralın soyundandı.[73] Burada, büyük bir ihtimalle, *mystai*'ler parolalar ve tanınma işaretleri ya da *synthema* olarak günümüze kadar ulaşan kelimeler ile kendilerini tanımlamak zorundaydılar.[74] Tüm bunlar üyelerin *epopteia*'ya katılmadan önce yapmak zorunda oldukları uygulamalara dair bir özettir. Sır şu ifadeyle bize ulaşmıştır: "Oruç tuttum, kykeon içtim, büyük sepetten bazı şeyler aldım ve ayin gerçekleştirdikten sonra onları küçük sepete koydum ki, onları büyük sepete tekrar koyabileyim."

"Küçük sepet" olarak tercüme ettiğim kelime *kalathos*, "büyük sepet" diye tercüme ettiğim kelime ise *kiste*, *cista mystica* idi. "Ayin" *myesis*'e gönderme yapar ve Agrai'de ya da Atina Eleusinion'unda gerçekleşmiş olabilir fakat hermenötik bir denemede söz edilmiş olamaz. *Synthema* buyruğu, *myesis* "Agrai Küçük Gizemleri"nde henüz ortaya

69 Hesykhios s.v.

70 Plutos 1014; krş. Kerényi, *SymbO*, XXXVI (1960), 11-16.

71 *IG* I^2 81 11.

72 Pausanias I 38 2.

73 *Anecd. Bekk.* I; 273, satır 25.

74 İskenderiyeli Clemens, *Protrepticus* II 21 1.

konmamıştı. Buyruk, *Epopteia*'da oruç tutulduğu ve *kykeon* içildiği zamanki günlere ait bir kalıntıdır. Eleusislilere göre bu seremoniler, mabedin avlusunda gerçekleşmiştir. Yuvarlak bir sepet anlamına gelen *Kalathos*, kaçırıldığında topladığı çiçeklerden ya da yılan biçimine giren babası yeraltı Zeus'u Hades ya da Dionysos tarafından ayartıldığında üzerinde el işi yaptığı yünden dolayı, Kore'ye ait olabilirdi. Bu yorum, Orphik ilahinin dokundurmada bulunduğu bir yorum olmanın dışında, başlıca Orphik şiirler tarafından desteklenen bir yorumdur.[75] Yılan, Demeter'in üzerinde oturduğu ve içinden ne olduğu bilinmeyen gizemli bir şeyin alınıp tekrar konduğu *cista mystica*'nın etrafını sarar. Sepetin temsillerinde [R. 23b,23c] (ayrıca bkz. s.113'e bak) görülen bitkiler arasına büyük bir olasılıkla bir ya da daha fazla fallus saklanmıştır. Bu nedenle *cista mystica* şehre taşındığında, incir ağacının yanında durulması uygundur (bkz. yukarı s. 99).[76] Fallus'u içeren bir ayinin de inisiyeliğe kabul töreninde[77] uygulandığı muhtemeldir. Ancak bu sadece bir hazırlık ayini olabilir. Tarihçi için, Eleusis'e ait bu yüce görüyü tümüyle saklı tutmak mümkün değildi.

75 Kerényi, *Gods*, s. 252 vd. (Pelican edn., s. 221 vd.)

76 Kerényi, *Der frühe Dionysos*, s. 48

77 Albrecht Dieterich tarafından, *Eine Mithrasliturgie*, 3rd edn. S.125'de ortaya koyulan bu tez kanıtlanabilir değildir, ama en azından bir olasılık olarak bahsedilmesi gerektiğine inanıyorum.

IV. ELEUSIS'İN SIRRI

Tapınak Kapıları Ardında

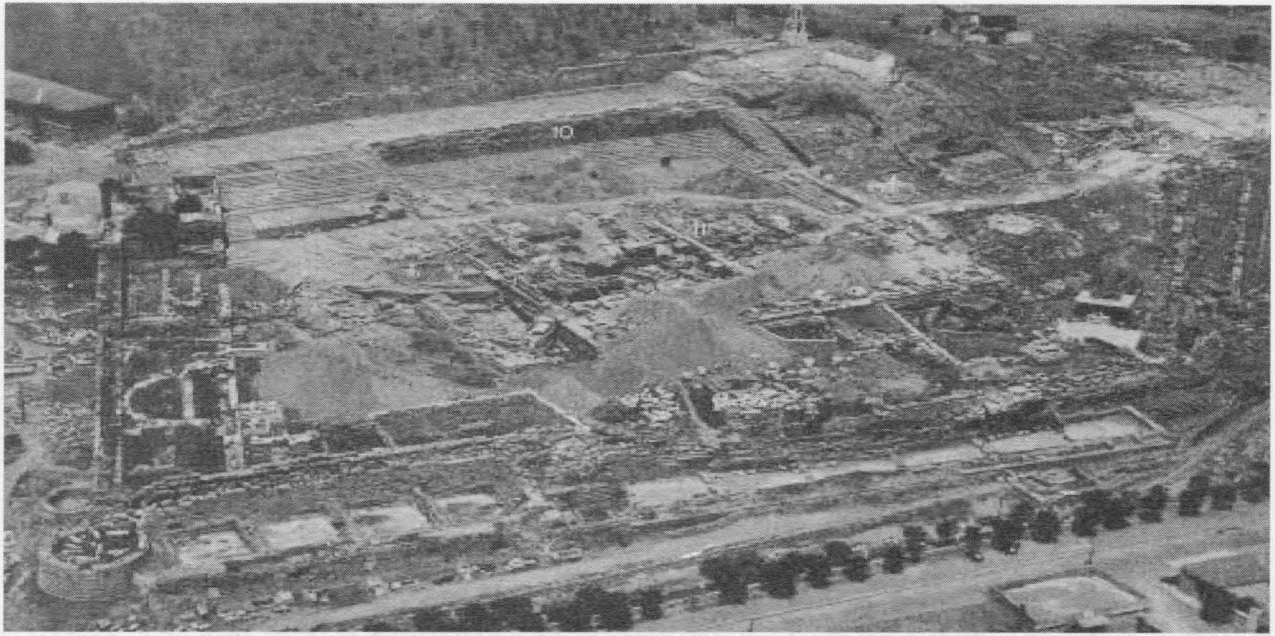
Günümüzde Kutsal Eleusis bölgesine, Atinalılar'ın da yapmış olduğu gibi hala Kutsal Yoldan girilir [R. 16,17]. Arnavutluğa ait Lefsina köyünden birkaç evi de içinde barındıran bu küçük şehrin planı, geçen yüzyılın başlarında yapılan kazılara aittir [R. 18]. Bu yeni şehir inşa edildiğinde, antik *hiera hodos* da dikkate alındı ve yeni giriş yoluna bu ad verildi. Ancak bugün bile Eleusis pek de büyük değildir ve Roma imparatorları zamanında mabedin dış avlusuna döşenen pürüzsüz dörtgen biçimindeki taş levhalara varmadan, o tozlu havayı çok fazla solumak zorunda kalmayız [R. 2]. Büyük Propylaia'nın dışında kalan bu alanı, yıkıntı tabakalar altında kalan gizli iç avludan ayırmak için "dış avlu" adı verilir. İç avluda gerçekleştirilen ilk inisiyeliğe kabul töreni, *myesis*, Eleusislilere ve hatta Agrai gizemleri bilinmezken ve Eleusis gizemleriyle özdeşleştirilmemişken, Atinalılara da bahşedilmiştir.

Klasik dönemde Rheitoi köprüsünden geçmelerine müsaade edilmeyen at arabalarının, mabedin kuzeydoğu girişini oluşturan Büyük Propylaia'nın [R. 19] taş merdivenlerinin olabildiğince yakınına gelmesine Roma döneminde izin verildi. Bölge sağdan ve soldan Roma zafer kemerleri ile sınırlandı. Bir tanesi şu ithafı taşıyordu: "İki Tanrıçaya ve tüm Hellen İmparatoruna."[1] Kabul ayini ile ilgilenen üç bilge imparator, şu hoş giriş düzenlemesinden sorumluydu: Hadrianus, Antoninus Pius ve Marcus Aurelius Antoninus (M.S. 117-80).

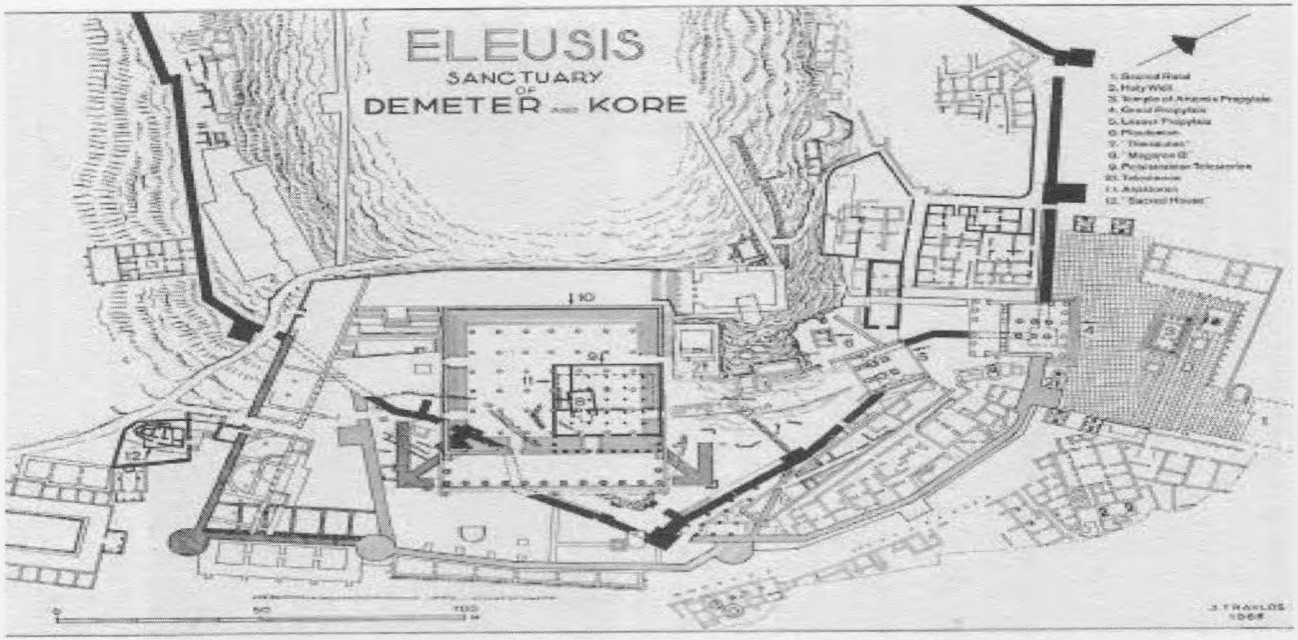
Evlatlık olan oğlu filozof imparatorun egemen olduğu bölgede dikilen Antoninus Pius'un büstünü, Propylaia'ya ait ve onarılmış bir alınlığın madalyonu üzerinde [bkz. R. 2] buluruz.

---

1 Toı qeoiv kaı twı autokratorı oı Panellhneç.



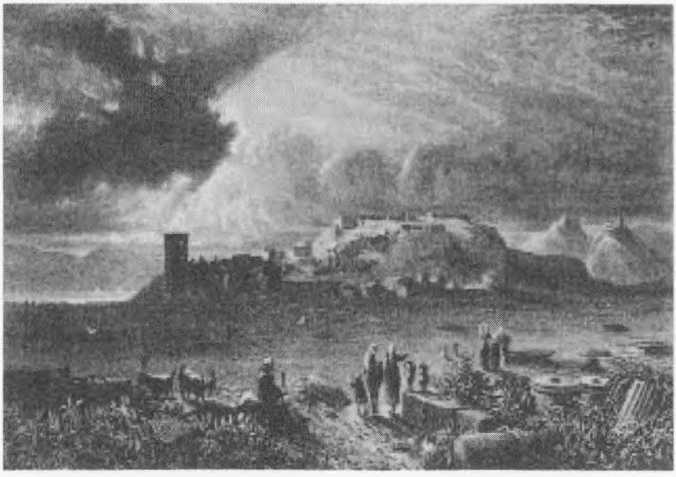
R. 16. *Demeter Mabedinin havadan görünüşü: Kazı sürecindeki Telesterion. Numaralandırmalar için 17'ye bakınız.*



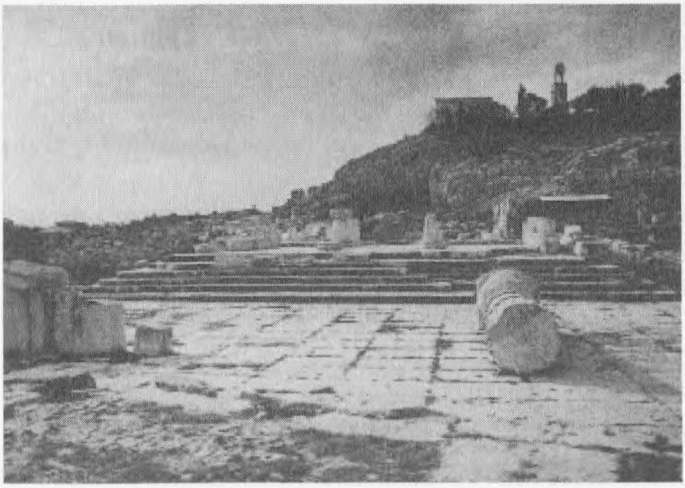
R. 17. *Mabedin genel planı*

Zemin planı dış avluda, Büyük Propylaia dışında oluşturulan bu küçük tapınak, belki de bu kapının bekçisi olan Hekate'ye ait bir mabedin yani yalın bir Hekataion'un yerini alarak Roma döneminde dikilmiştir. Kapının bekçisi Artemis, yani Artemis Propylaia'ya ve Baba Poseidon'a adanan bu küçük tapınak, başka bir isim altında aynı tanrıçaya hizmet etti ve aynı zamanda inisiyeler için Lykosoura gizemleri ile bir bağı temsil etti. Çünkü Arkadia'da, Artemis Persephone'nin kız kardeşi ve Poseidon ise babasıydı. Bu iki sunağa ek olarak yeraltı dünyası tanrılarına, Lykosoura'da Despoina'ya, Sahibe'ye ve büyük ihtimalle yeraltı dünyası tanrıçasından başkası olmayan ve adı her iki yerde de Persephone diye geçen yeraltı dünyası tanrılarına hediyeler sunma amacıyla kurulmuş geniş bir kurban ocağı bu tapınağın yanında yer alırdı.

Arkaik dönemde, büyük dans alanı Büyük Propylaia'nın kestiği iç kısımdaki surların daha da ötesinde yer alırdı. Dans alanında inisiyeler, Demeter'e yazılan Homerik ilahinin *kallikhoron phrear*'ı, Güzel Danslar Kuyusu etrafında dans ederlerdi.



R. 18. *Özgürlük savaşı sırasında Eleusis'in genel görünüşü (1821-29)*



R. 19. *Büyük Propylaia: basamaklar ve diğer kalıntılar.*

Bu bölüm ve dans alanının kullanılmayışı ve ayrıca mabed dışında yapılan Gizem ayinlerinin arkaik özelliklerinin yitirilişi, dış avludaki arkeolojik bulgularda görülür. Antoninus zamanlarında bölgeye giden bir gezgin, doğu zafer takı yanından akan bir su havzasıyla karşılaşırdı. Bugün de söz konusu olduğu gibi, tanrıça Demeter'in bir zamanlar dinlenmek için oturduğu, altıncı yüzyıla ait kenarlığı ile arkaik formdaki kutsal kuyu görülürdü. Bu kuyu için Büyük Propylaia yakınında yer alan ziyaretçiler için iki girişi bulunan özel bir oda, kutsal bölge duvarları ile ayrılmıştı. İnisiyelerin burada oturmaları yasaktır. Çünkü bir zamanlar Tanrıça orada oturmuştu:[2] bu yasaklama muhtemelen arkaik zamanlarda *mystai*'lerin kuyu etrafında dans etmeleri fakat üzerinde oturmadıkları olgusunda ortaya çıkar. Bunun dışında inisiyeler, her yönüyle Büyük Tanrıça'nın kederini paylaşırlardı.

Bu Roma duvarı, dans alanını kesip geçen M.Ö. 5. yüzyılda dikilmiş daha eski bir surun üzerine inşa edilmişti. Persler Salamis savaşı bitiminde Yunan anakarasından çekildiklerinde, Eleusis mabedini ateşe verirler.[3] Bu sebeple,

2 İskenderiyeli Clemens, *Protrepticus* II 20 1.

3 Herodotos IX 65.

yıkılan dans alanı dışındaki tahıl ambarlarını çevreleyen yeni duvar klasik dönemde inşa edildi. Ambarlar korundu fakat rahipler için getirilen tahılların, Eleusis Gizemleri ile hiçbir ilgisi yoktu. Tahıl tapmak hazinesinin önemli bir kısmını oluştururdu, zira tahıl bulunmayan hiçbir tapınak var olamazdı. Duvarlar oldukça kalın temellerle inşa edilmişti. Atina'daki Akropolis'in Propylaia örneğinin ardından, Büyük Propylaia'da yapılan bir kapı da kale kapısına benzer özellikler göstermekteydi.

Avlu ve Geçitlerden

Marcus Aurelius'un bir çağdaşı olan Periegete Pausanias, rüyasında bu duvar içerisinde gördüğü hiçbir şeyi anlatmaması konusunda uyarıldı. Son derece dindar olan Pausanias, bu yasağı oldukça doğal karşıladı,[4] ancak gördüğü rüyanın ortaya çıkardığı konu Büyük Propylaia eşiği ve Telesterion mabedi eşiği arasında kalan sırra dair farklı derecelerin ve anlayışların bulunma olasılığıdır. Büyük Propylaia'nın birkaç adım gerisinde, eski bir kale kapısının yerine yapılan Küçük ya da İç Propylaia [R. 20-23] diye adlandırılan daha dar ve daha sade bir giriş bulunmaktaydı: *propylum* kelimesi inşaatı yapan kişinin kaydında gözükse de bu kale kapısı İç Kapı[5] olarak adlandırılmalıydı. Bu kapı, Cicero'nun çağdaşı Konsül Appius Claudius Pulcher tarafından M.Ö. 40 yılında verilen bir sözün yerine getirilmesi için inşa edildi. Cicero bu tasarıdan mektuplarında iki kez söz etmiştir.[6]

4 Pausanias I 38 7.

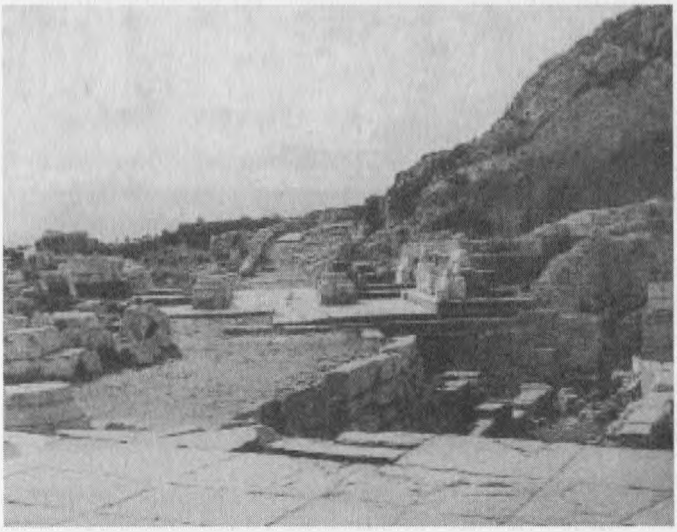
5 Ap. Claudius Ap. F. *Pulcher propylum Cereri et Proserpinae cos. Vovit imperator probavit Pulcher Claudius et Rex Marcius fecerunt et dedicaverunt. CIL* III 547.

6 *Ad Att.* VI 1 296, VI 6 2.



A

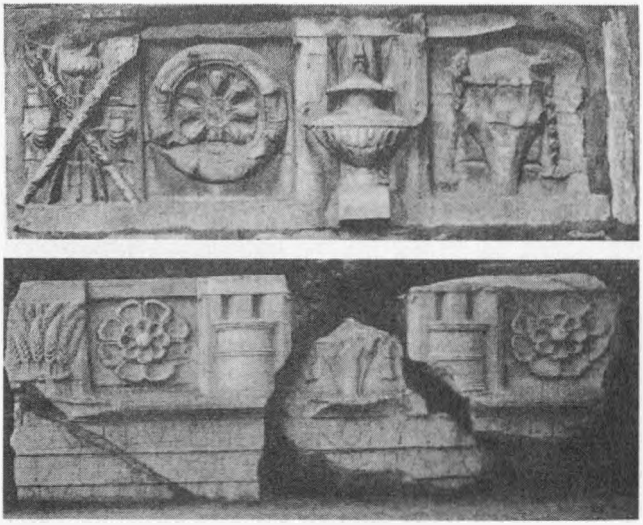
R. 20. *Küçük Propylaia. A. İçe açılan kapının işaretlerini gösteren zemin ve araçlar tarafından aşınan oyuklar. B. Kalıntıların genel görünüşü.*



B

Binanın kalıntıları, onu hem daha küçük hem de daha basit olan orijinal biçiminde ve ana geçişe iki geçiş daha ekleyip büyüterek, yeniden inşa etmemizi sağlar. Araçlar, Büyük Propylaia inşa edilene kadar bu kapıdan geçtiler ve izleri hâlâ görülebilmektedir [R. 20a]. Telesterion'a katılmak isteyen insanların sayısının M.Ö. 1. yüzyıldan, M.S. 2. yüzyılın sonuna kadar büyük oranda artış gösterdiği bilinmektedir.

Bu şölen kapısının iç kısmı, köşelerde yer alan hayali kanatlı hayvanların başları ile Kutsal yolun her iki yanında bulunan iki adet Korinthos sütununun başları [R. 22] dışında yolcuların olağan dışı hiçbir şeyle karşılaşmadığı yalın dış kısmından, çok daha fazlasını gözler önüne sermektedir. Üzerlerinde bulunan sütun baştabanları, sütun pervazları ve metoplar, birbirlerine yün iplerle bağlı tahıl demeti temsillerini, kutsal boğa ya da inek kafatasları, rozet ve bunun gibi kullanılıp eskitilen, gösterilen ve halk arasında kullanılan benzer ayin aletlerinin kopyalarını taşırdı [R. 21].



A

B

R. 21. *Eleusis'e ait nesneler ile süslenmiş sütun pervazları ve metoplar. A. Mersin ağacı dallarını, gelincikleri, kupayı, kykeon'a özel metal kupayı ve bir öküz kafatasını gösteren örnekler. Muhtemelen Atina Eleusinion'undan. Atina'da Aios Aleutherios kilisesinde inşa edilmiştir. B. Buğday demetlerini, derinden oyulmuş rozetleri, yuvarlak kutuları, kurbansal bir öküzün kafa-*

tasını gösteren örnekler. Eleusis'de Küçük Propylaia'da kazılıp ortaya çıkarıldı ve sergilendiler. Bunlar bir zamanlar burayı süslüyorlardı.

Eleusis'e ait rozetlerdeki taç yapraklarının standart sayısı gülde olduğu gibi beş değil de dörttür. Bu sayı gelinciğe uygundur. İki misline çıkarılınca sekiz taç yaprağı motifini sağlar. Bu motiflerin sadece iç tarafta mı yoksa dış tarafta da mı gözüktüğü konusunda hükümde bulunmak bir hayli zor olacaktır. Ancak ana girişin sağında ve solunda bulunan sütunların yerini alan, sepet taşıyan kadın figürü biçimindeki iki karyatit, [R. 23a] yalnızca iç kısımda bulunmaktaydı. Bu büyük *kistophoroi*'lardan (sepet taşıyanlar) biri Eleusis müzesinde [R. 23b, R. 23c], diğeri de İngiltere, Cambridge'dedir. Bu figürler, başlarında kutsal nesneleri taşıyarak şenlik kapısından büyük seremoniye doğru uzun adımlarla ilerleyen iki rahibeyi temsil etmektedir.[7] Heykeller iç tarafta olduğundan, rahibeler muhtemelen şenlik yürüyüşünde oldukları gibi temsil edilmişlerdir. Bunun yanı sıra sepetler, gizli olmayan fakat Eleusis Gizemlerine özgü nesneler ile süslenmiştir: örneğin Demeter'in kullanmış olduğuna[8] benzeyen, *kykeon* için kullanılan metal kap, ayrıca *kistophoroi*'ların kulaklarını süslemeye hizmet eden rozetler, çörekler, tomurcuklar, tahıl tomurcukları, mersin ağacı dalları ve yaprakların üzerinde bulunan sayısız gelincik keseleri. Örtülerin altındaki sepetler, muhtemelen sıkı bir biçimde gizli tutulan nesneleri içerirdi.

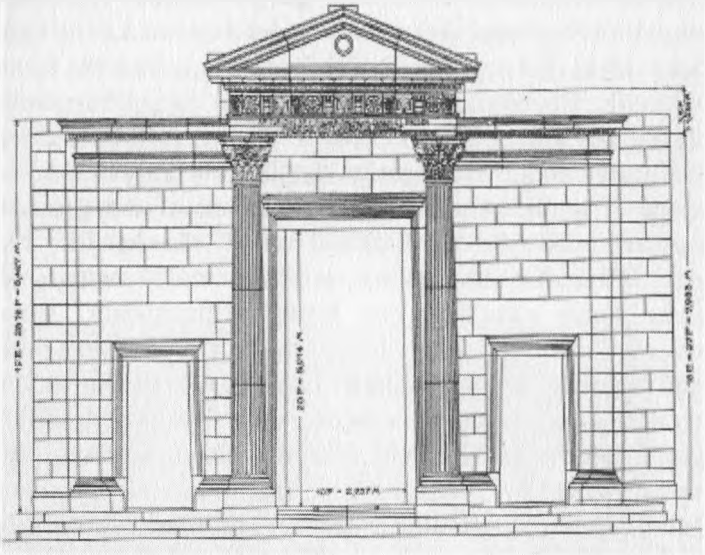
Alayı geçitten geçerken yol boyunca izleyebiliriz.[9] Her

7 *IG* II² 2090.

8 Orph. Fr. 52, satır 5; Kerényi, *SymbO*, XXXVI (1960), 15; Arnobius tarafından *Adversus nationes* V 25'de poclum olarak yapılan Latince çeviri yanlıştır. Açıkça Arnobius asla *kistophoroi* sepetinin [R. 23c] üzerinde ve [R. 59]'da kendi başına gözüken kabı görmemişti. Krş. EK II.

9 Bir kez daha kadınların araçlara binmesini yasaklamaya girişen hatip Lykourgos dönemi, İ.Ö. dördüncü yüzyılın sonundan sonrası – krş. *Vita*'sıyla, Ps.-Plutarkhos 19 f.; basamaklarıyla birlikte Büyük Propylaia inşa edilene dek, araçlar, yol üzerindeki tekerlek izlerinin [R. 20a] de doğruladığı üzere bu noktaya dek alaya eşlik etmişlerdi.

iki elinde de meşale tutan ve yaklaşan büyük ayinin ikinci rahibi olan Dadoukhos [R. 24], gece karanlık çöktüğünde şenlik alayı için yolu aydınlatmalıydı. *Mystai*'lerin lideri *Mystagogos*, Eleusis rahipliğinde üst düzey bir konuma sahip değildi.[10] Ancak M.Ö. beşinci yüzyıla ait bir vazo üzerinde bulunan resimde Dadoukhos'u, *epopteia*'ya giderken gençlerin önünde uzun adımlarla ilerlerken görürüz [R. 25].



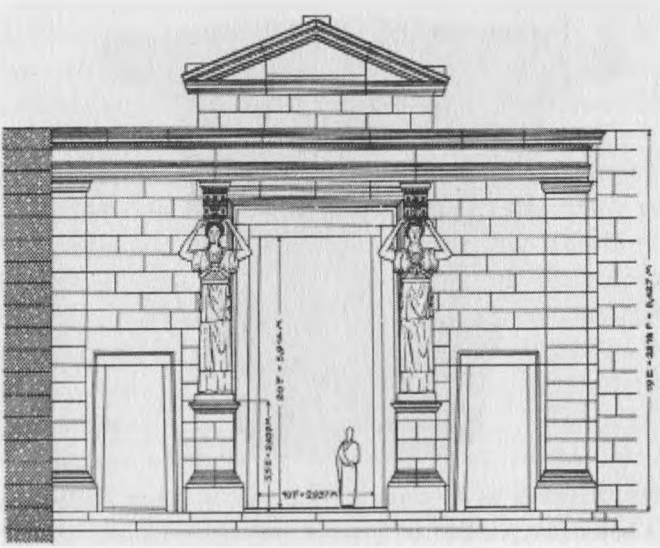
A



B

R. 22A. *Küçük Propylaia, dış tarafı: yeniden inşası (Hans hörmann tarafından) (üstte) 22B. Küçük Propylaia'nın dış tarafından bir sütun başı. Eleusis Müzesi(altta). (sayfa 76) Karşısında: 23A. Küçük Propylaia, iç kısım: yeniden inşası (Hans Hörmann tarafından) (ÜSTTE) 23B/23C. Cista mystica'lı rahibe. Küçük Propylaia'nın iç kısmından bir karyalit. Eleusis Müzesi (altta)*

10 Onlardan alayda yeralan katılımcılar olarak bahsedilirdi; Plutarkhos, *Alcibiades* 34.



23A



23B



23C



R. 24. *Herakles'in ve genç bir adamın arasında Dadoukhos. Yale Lekythos'un ressamı tarafından süslenen Skyphos. Brüksel, Musées royaux d'art et d'histoire.*



R. 25. *Genç mystai'e yol gösteren Dadoukhos. Eleusis Müzesi'nde bulunan bir amfora.*

Atina'daki Stoa Poikile'de bulunan *mystai* topluluğunda, Dadouchos'un ilk rahip Hierophant ile birlikte ayini yönettiğini de öğrenmekteyiz.[11] Bu alayın bir kısmının muhtemelen kutsal bölgede bulunan bir kaidede [R. 26] betimlenmesine rağmen, ayinin başını tutan ileri gelen rahipleri ve tüm alayı resmeden bir temsil bulunmamaktadır: ayinin başında yer alanlar Hierophant, Dadoukhos, rahibeler ve diğerlerinin öncülüğünü yapan Hierokerykes ya da Gizem habercileri. Ancak hepsinin alayda yer aldığı ve kutsal bölge duvarları ardındaki dans alanına ulaştıklarında ayin gecesinin çoktan başladığı kesindir. Bu sebeple lider rolünü, duvarların arasında meşaleyi taşıyan Dadoukhos'a atfedebiliriz.

Niinnion adak tableti ressamı (yaklaşık olarak M.Ö. 400) iki meşaleyi yalnızca kadın inisiyelerin lideri Hekate'nin eline değil, bu olayda Dadoukhos rolüyle orta çıkan genç tanrı Iakkhos'un eline de tutuşturur [R. 15]. Bununla birlikte günümüze ulaşan kalıntılarda, bu idealleştirilmiş temsilde mystai'lerin vardığı yeri aramak boşunadır. Burası, alayın içinden Telesterion'a doğru yol aldığı *aule*, yani avlu olmalıdır. Sağ taraftaki kayada, Pluton'un mağarasına giriş kısmının ilerisinde, adım izleri fark edilebilmektedir [R. 27]. Niinnion'un tabletinde, Demeter oturduğu taşın yanına varan *mystai*'yi kabul eder [R. 15].



R. 26. Mystai (Rahip) *alayı. Eleusis'deki bir kaideden parça. Atina National Museum.*

11 Aristophanes, *Ranae* üzerine yorum 369.

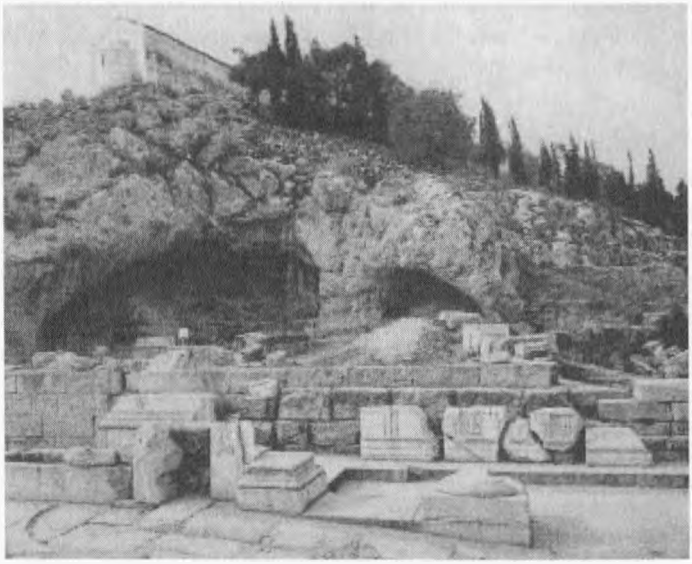
Parlak renkler içerisinde Demeter, "*agelastos petra*" diye bilinen ve zemine çizilen bir çizgi ile gösterilen kayanın üzerinde oturmaktadır. Bu kaya sağ tarafta bulunmaktadır. Demeter'in yanında, koyu renklerle resmedilmiş, arka planda tahtında oturan ve yeraltı dünyasının asıl kraliçesi olan kızı için yumuşak bir koltuk hazırlanmıştır. Beyaz yarım kürenin önündeki zemin üzerinde, *mystai*'lerin koyduğu iki mersin ağacı demeti ve *kistophoroi* sepetlerinde betimlendiği gibi kurban ayinine dair çörekler bulunurdu. Delphoi gibi Eleusis de kendi omphalos'una sahip olduğu ve bu omphalos'un kültte rol aldığına hiç şüphe yoktur. Yalnızca Ploutonion'a, yani yeraltı dünyasına giden girişi gösteren mağaraya yerleştirilmiş olabilirdi [R. 27]. Arkeologlar bir omphalos'a ait yapılar olabileceğini fark etmemiş olsalar da, kalıntılar tam olarak Ploutonion'da bulunmuştur.[12] İbadet yeri olarak kullanılan "orta yer (göbek)" terimi Antik Doğu kültüründen türemiştir. Bu terim bahsedilen kültürde, "gökyüzü ile yer arasındaki bağ"ı işaret ediyordu.[13] Aynı Delphi ya da Eleusis'te yer alan omphalos [göbek] gibiydi, fakat ikinci yerde bir yanda yeraltı dünyası diğer yanda gökyüzü ile yer arasındaki bağ anlamında gelmekteydi.

Alayın ve dans korosunun bir şenlik topluluğu halini aldığı yer, muhtemelen Ploutonion'un yakınlarındaydı. Törene katılan bir delikanlı sorumluluğunu, rahip rehberliği eşliğinde yerine getirirdi. Bu durumu, antik döneme ait bir

12 Mylonas, fig. 3, no. 20; krş. s. 147: " Üç ölçü, biri çap olmak üzere çaprazlama bir biçimde doğudan, sığ bir çukur çevresinde yer alan avlunun kayalık zemininde keşfedilen Philios tapınağının kuzey duvarının sonuna kadar geçer. Mylons bunu çukuru kazmak için gösterilen uçarı bir çabaya atfeder. Svoronos bunun bir *bothros* olduğuna inanmıştı. Elbette ki ne bu çukurun tarihi ne de amacı günümüzde tespit edilebilirdir." Bu sembolik çukur ya da *bothros* bir taş yarım küre, omphalos ile kaplanmış olabilirdi; krş. [R. 15].

13 W.F. Otto, "Apollon," *Paideuma*, VII (1959), 21; G. Widengren tarafından alıntılanan antik Doğu'dan örnekler, " Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino oriente," *Numen*, VII (1960), 2 ve 14.

vazo resminde, sepeti olmayan bir rahibenin arkasında yürürken görürüz [R. 28]. Delikanlı, Niinnion tabletindeki Gizem alayının temsili resminde de yerini almıştır [R. 15]. Bu delikanlıyı, Atina'nın en seçkin aileleri arasından kura ile seçilen ve devlet adına mensupluğa kabul edilen "*pais aph' hestias*, "ocak delikanlısı" olarak bilmekteyiz.[14] Özellikle söz edilen "ocak" terimi, aile ocağından alınan delikanlının yetişkinlerin birçok uğraş sonunda bile elde edemeyecekleri masumiyeti vurgulamak ve yetişkinlerinki kadar ileri boyutta bir arınma seremonisine ihtiyacı olmadığını belirtmek için kullanılır. Yoksa inisiyeliğe ait bir özellik değildir.



R. 27. *Küçük Propylaia'dan gözüken kutsal Plouton bölgesi.*

14 *Anecd. Bekk.*, I, 204, satır 19.



R. 28. *Alayda yer alan bir delikanlı. Eleusis Müzesindeki geniş bir amfora boynunda yer alan detay.*

Delikanlının mitolojik ilk örneği, kralın oğlu Demophoon'du. Bu çocuğu Demeter ateşte ölümsüz kılmak istemiş ve sonunda onu ocağın yakınında bir yere bırakmıştı.[15] Kura ile seçilen bu soylu çocuk, seremonideki yerini aldı: tüm şenlik topluluğu adına, belirlenen kutsal eylemleri yasalaştıran da bu delikanlıydı. Böylece Telesterion'da yer alacak *mystai*'lere yüce görüyü vermesi için Tanrıçayı harekete geçiriyordu.

Telesterion Sınırında

Mystai'ler, diğer Yunan tapınaklarına benzemeyen Telesterion'a doğru akın ettiler. Perikles çağında Parthenon'un mimarı Iktinos, en az üç tane benzer yapının yerini alan ve üç tarafında da girişi bulunan dikdörtgen biçimindeki heybetli mabedin planını hazırladı [R. 29, R. 31-33]. Binanın ön kısmında dekoratif sütunlar olacaktı. Ayrıca bir çeşit baca görevi görebilecek kubbeli bir çatı barındırırdı.[16] Boedromion ayının 19'u olan kutsal gecede, heybetli ateş ve duman adeta Gizemlerin sırrını bozarmış-

15 Demeter'e Homerik İlahi, 248-253.

16 Plutarkhos, *Pericles*, 13.

çasına bu bacadan püskürdü.

Mabetteki arkeolojik keşiflere ek olarak, *epopteia*'nın içeriğine ulaşabilmemiz için yazınsal bir kanıta da gerek vardı. Gizemin nasıl sıkı bir şekilde korunduğu ve mahiyeti hakkındaki bilgiyi, Sopatros adındaki geç döneme ait bir Yunan retorik hocasından öğrenmekteyiz. Sopatros tuhaf bir Gizem'e ihanet davasını taklit etmiştir. Bu saygısızlığa ilişkin olaylar, "dinsiz" olarak bilinen Melos'lu Diagoras tarafından yazılan bir kitaptan ayrı, genel anlamıyla *eksorkheisthai* kelimesi, yani "açıkça konuşmak"tan ziyade "dans etmek" kelimesi ile tanımlanırdı:[17] muhtemelen benzer hareketler ile bir şarkı eşliğinde gerçekleşen seremonilerin taklitleri olarak. Ortodoks ve Roma Kilisesi'nin ayinleri de bu tip saygısızlıklara maruz kalmıştır ancak yine de Eleusis'tekiler gibi gizem ayinlerine ihanet mahiyetinde değildi. Bu ihanet için uygulanan cezalar ya ölüm ya da sürgündü. Sopatros, *epopteia*'yı gizem seremonisiyle birlikte rüyasında gören bir adam hakkında hikâye yazdı. Bu adamın rüyasının Eleusis Gizemleri'ni temsil edip etmediğinden emin olmadığından, Sopatros bu rüyayı en yüksek inisiyeliği elde etmiş birine atfetti. İkincisi başıyla selam verdi. Saygısızlık ile suçlandı ve ölüm hükmü talep edildi. Bunun üzerine savunması gerçekleşti. Sopatros savunma için yapılan konuşmanın özetini verdi. Savunmada rüyayı gören kişi için tanrıların Dadoukhos'un görevini uyguladıkları ve bu Hierophant'ın sesini taklit ettiklerini içeren bir delil ortaya koyuldu.[18] Tanrılar, daha büyük bir ihanette bulunulması mümkün olmayan rüyayı gören kişiyi gerçek bir *epoptes* yapan, en yüksek inisiyeliğe kabulü kutlamışlardır.

Epopteia'nın içeriği, Hadrianus zamanına ait bir söylevden elde edilen birkaç satır eşliğinde bir papirüs parçasında[19] belirtilmiştir. Burada geçen kelimeler yazarın

17 Lucianus'da hem *Piscator* 33'de hem de *De saltatione* 15'de "dışarıda dans etmek"e vurgu yapılmıştır; krş. Arrianus, Epicteti *dissertationes* III XXI 16.

18 Christian Walz'da, *Rhetores graeci*, VIII, 123.

19 Milan Papirüsü No. 20, satır 31, *Papiri della R. Università di Milano'de*, I, 177. Bunun önemi W.F.Otto tara-

keşfetme ihtiyacı duymadığı bir durumda, Herakles'in ağzından söylenir. Yazar sadece olayların sırasını değiştirerek, Kerberos'u geri getirmek için kahramanın yeraltı dünyasına inmeden önce inisiyelikten Eleusis geleneklerine uygun olarak yararlanmıştır. Yazarın kurgusuna göre Herakles, yeraltı dünyasından geri döndükten ve çocuklarını kriz esnasında katlettikten sonra inisiyeliğe kabulünü istemiştir. Hatip, ellerini kana bulamış kahramanın inisiyeliğini gerçekleştiren bilindik arınma ayinlerini hatırlatır. Bu olaya benzer bir örnek, Herakles'in Delphoi'ye kendisini nasıl arındıracağına dair öneri almak için hatibe gittiği ve Pythia tarafından geri çevrildiğini anlatan hikâye ile verilir.[20] Eleusis'te de inisiyeliğe kabulü ilk seferinde reddedildi. Ne kadar doğru çevirebilirsem, o ölçüde çevireceğim: "Eleusis Gizemlerine inisiyeliği istenmeyen Herakles'in konuşması: 'Uzun zaman önce [ya da: başka bir yerde] inisiyeliğe kabul edildim. Eleusis'i, [Hierophant'ı] hapset ve ateşi söndür, Dadoukhos. Kutsal gece beni inkâr etti! Hâlbuki ben, çok daha özgün gizemlere uzun süre önce inisiye olmuştum.' " Papirüs parçası üzerindeki son sözler şöyledir: "'Ateşi [görmüştüm], ki bu sebeple [...ve] Kore'yi görmüştüm.'"

Herakles öfke içinde, ona göre aşırı olan Eleusis'in yüce görüsünü şöyle açıklar; Persephone'yi gördükten sonra sadece arınmaya ihtiyacı olmasıydı. Oldukça açık olan bu metin, konuyla ilişkili diğer Eleusis seremonileri ile tasdik edilir. *Ekheion* adında ve *epopteia* kutlamalarında kullanılan bir çalgıdan bahsedilir. Bu kelime, ilk olarak tarihsel yazında ve bu tip kelimeleri açıklamış olan grammercilerin yorumlarında yerini aldı. Böylece Kore'ye seslenildiği anlarda, Hierophant'ın *ekheion*'a[21] vurduğunu öğreniriz. Bu-

fından kabul edilmiştir, *Paideuma*, VII (1959), 19 ff. S. Eitrem'e metni tamamlamamda ve yorumlamamda yaptığı yardımlardan ötürü teşekkür borçluyum.

20 Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, s. 191.

21 Theokritos üzerine yorum II 35-36 (ed. Wendel, s. 279); krş. Velleius Paterculus I 4 I: *classis cursum esse directum... nocturno aeris sono, qualis Cerealibus sacris cieri solet* ("bu donanmanın yolculuğuna... tıpkı Ceres ayinlerinde vurulduğu gibi

nun yanı sıra aynı gramercilerin yardımıyla bu çalgının, doğuya özgü bir tarzda değil de Yunan tiyatrosunda gök gürültüsünü taklit etmek amacıyla kullanılan,[22] muhtemelen eski bir kültden ödünç alınan[23] ve sinir bozucu bir etkiye sahip, devasa düzenekli bir çan çeşidi olduğunu söyleyebiliriz. Romalılar ve Etrüksler tarafından söylenegelen[24] Yunan inanışına göre gök gürültüsü, yeraltı dünyasından gelirdi. Böyle bir gök gürültüsü, Sophokles'in *Oedipus et Colonos* [Oedipus Kolonos'ta] tragedyasında yeraltı dünyası açılıp, Persephone kör krala göründüğünde yankılanmıştır (1456 vd.). Bu sahne büyük bir ustalık ve Gizemlere ihanet etme günahından sakınma hissini akla getirir.

Son eseri bu tragedya olan ihtiyar şair, oldukça kutsal bir olay olan yaklaşan ölüm ve yeraltı tanrıları ortamını tam anlamıyla temsil etmeyi başarmıştır. Bu sahne, Sophokles'in ana yurdu olan ve yeraltı dünyasının girişi sayılan kayalıklı tepe yakınlarındaki Kolonos bölgesinde sergilenir. Burada, annelerin intikamını alan Erinys'lerin mülk edindiği, yeraltı tanrılarına ait ve Oedipus'un gezilerinin amacı olan kutsal koru vardı. Kör kral bölgeye varır ve sakince yasak bölgeye girer. Yaklaşan sonunun bildirilmesini beklemek zorunda olduğunu bilir ve işaretlere dair kehanetlerde bulunur: depremler, bir çeşit gök gürültüsü ya da Zeus'un şimşeği (95). Atina kralı Theseus'a, kendini ve sıradan bir mezar değil de Atinalılar için güven kaynağı olacak mezarının sırrını emanet eder. İlk alameti fark ettikten sonra, derhal Theseus'u çağırır. İlk alamet gök

---

bronz bir çalgının gecede çıkardığı ses rehberlik etmekteydi."- tr. Shipley, s. 11) Pinda-ros, Isthmia Epinikon [Isthmia Övgüsü] VII 3, muhtemelen Eleusis'e gönderme yapar ve Micha-el Psellos, *Graecorum opiniones de daemonibus, De operatione daemonum*'da (ed. Boissonade, s. 39, ya da Migne'de, PG, CXXII, col. 880): ölülerin çağırılması.

22 Aristophanes *Nubes* üzerine yorum 242; Vitruvius V 5 1-2.

23 Theokritos II 35-36 üzerine yorum [Sparta] (ed. Wendel, s. 279); Psellos, yukarıda n. 22'de alıntılandığı şekilde.

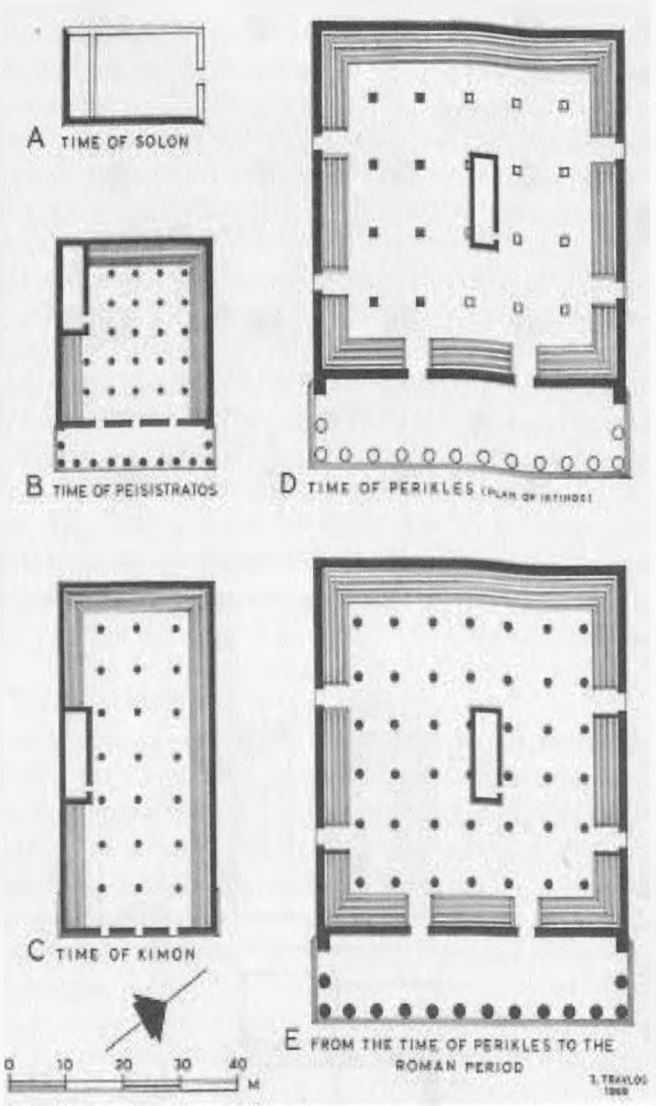
24 Plinius, *Naturalis historia* II LIII 138; Seneca, *Quaestiones naturales* II 49 3.

gürültüsüdür (1456). Oedipus alameti yorumlar: Zeus'un bu kanatlı gök gürültüsü beni doğrudan Hades'e götürecek (1460). Bunun üzerine şimşek üzerine şimşek, gök gürültüsü üzerine gök gürültüsü, tıpkı hiç dinmeyecek bir fırtına gibi meydana gelecek.

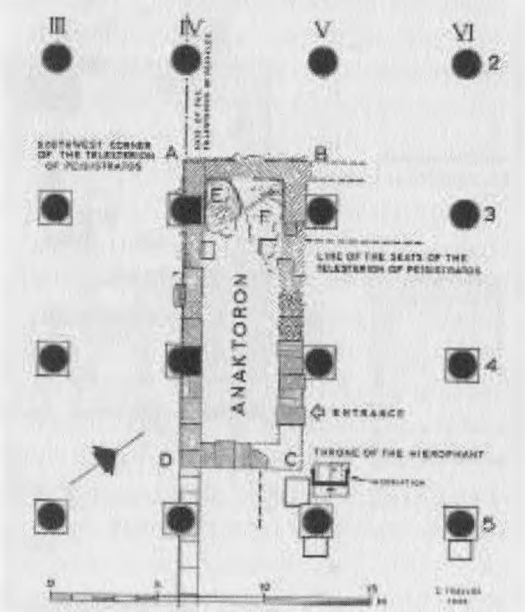
Bu kör adam Theseus'a rehberlik ederken, iki kızı da onlara eşlik eder. Emin adımlarla, görür gibi olduğu ruhları takip eder, çünkü Hermes'in adını verir: ayrıca adı ile hitap etmekten korktuğu yeraltı dünyası tanrıçasını izler. Persephone'nin tezahürünün gözüktüğü varsayılır, ancak sıradan gözlere sahip olanlara görünmeyen bir tezahürdür bu; ölümü anında sadece kör adama gösterir kendini. Oedipus'un son sözlerini şöyle aktarıyorum (1547-55):

Bu yol. Ey gel hadi! Ölüm meleği,
Hermes ve...Persephone beni götürün!
Ey ışıksız gün ışığı! Bir zamanlar benimdin!
Bu bedenimin seni hissedeceği son an;
Zira şimdi son günümü karanlığa hapsetmeye gidiyorum
Karanlık yeraltı dünyasında. En sevgili dostum!
Dua ediyorum senin ve toprağının ve tüm
İnsanlarının kutsanması için: beni hatırla,
Ölümümü unutma ve gelen tüm zamanı
Bahtiyar kıl![25]

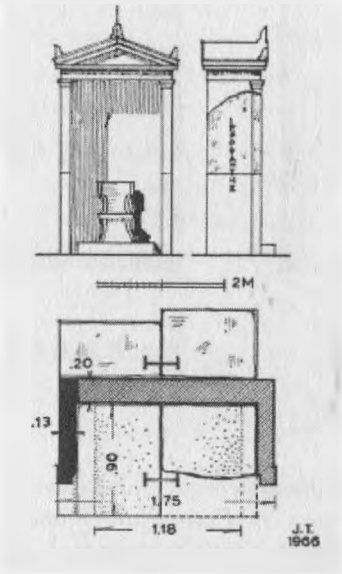
25 Tr. Fitzgerald, Harvest edn. s. 159.



R. 29. *Çeşitli dönemlere ait Telesterion'un zemin planları. A. Solon Zamanı, B. Peısıstratos Zamanı, C. Kımon Zamanı, D. Perıkles Zamanı (Iktinos'un planı), E. Perıkles Zamanından Roma Dönemine Kadar.*



R. 30A. *Telesterion'da Anaktoron'un zemin planı.*



R. 30B. *Hierophant'ın tahtı: yeniden inşa etme.*

Geri kalan kısmı, ulağın aktardığı bilgilerden öğreniriz. Kör adam sarp bir uçurumun yanı başında durur. Pirinçten yapılmış basamaklar, uçurumun başladığı noktaya giden girişi oluşturan kısımdan aşağıya doğru yapılmıştır. Bu noktada, yeraltı dünyasına giden sayısız yol kesişir. Oedipus, oyulmuş bir armut ağacı ve taş bir mezar arasında oturur. Kirlenmiş elbiselerini çıkarıp atar, kızları yardımıyla duş alır ve kendini ölü birine uygun biçimde giydirtir. Kızları, Demeter'in korusundan su getirirler. Kızlar işlerini bitirdiklerinde, bilhassa adlandırıldığı üzere yeraltı Zeus'unun gök gürültüsü (1606) duyulur: bu yeraltı dünyasına ait gök gürültüsüdür. Kızlar donakalırlar. Veda ağıtını tekrar tekrar söylerler ve Oedipus da onlara eşlik eder. Gök gürültüsü bittiğinde hepsi sessizleşir. Korkudan ürpererek, ani bir çağrı işitirler. "Tanrı", dört bir yandan Oedipus'u çağırır (1626).[26] "Tanrı" çağırır ve şöyle sorar (1626f.): "Duy, duy Oedipus! Niçin bekliyoruz?"[27] Yalnızca Theseus Oedipus'un ortadan kayboluşunu görme ayrıcalığına sahip olmuştur.

Telesterion'da

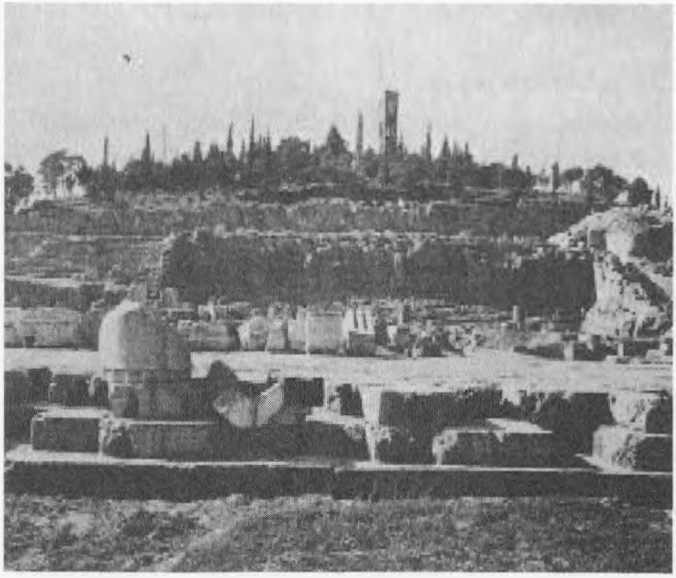
Telesterion'u *görmeye,* alayın tamamı gitmemiştir. Bu alay, Küçük Gizemlerin *mystai*'lerinden ve büyük ihtimalle daha öncesinde Eleusis'i "görmüş" *epoptai*'den oluşuyordu. *Epopteia*'ya birden fazla kez katılmak yasak değildi. Ancak Telesterion tüm alayı konuk edecek kadar geniş değildi. Yalnızca, özel kurbanlar sunarak veya oruç tutarak hazırlananlar içeri girebildi. Dokuz gün boyunca oruç tuttular; onuncu gün geldiğinde yürüyüşe geçtiler ve yolda giderken *kykeon* içtiler. Sabahın ilk saatleriyle birlikte, mabedin sınır kapısına karanlıkta ulaştılar. Ancak henüz hedeflerine erişmiş değillerdi. Tyre'li hatip Maximus, "Anaktoron'a varana dek, inisiyeliğe kabul edilmiş değilsindir." ifadesinde bulunmuştur (XXXIX 3). Anaktoron, "saray" kelimesi ve hatta daha geniş manasıyla *mystai*'yi karşılayan bina-

26 Krş. kitabım *Griechische Grundbegriffe*'le, s. 18.

27 Tr. Fitzgerald, Harvest edn., s. 162 (düzeltilmiş hali).

nın tümü için de kullanılmaktaydı. Binanın içerisinde bu adı taşıyan [R. 30a] ve Gizemlerdeki Kore'nin tezahürünü göz önünde canlandırmak için ilgilenmemiz gereken ayrıca önemli bir arkeolojik keşif de olan küçük bir yapı vardı.

Büyük bina Telesterion, şuan mevcut olan nihai zemin planını edinmişti [R. 29E, R. 31-33]. Dağ yamacındaki kayalıklara inşa edilen bu bina, 58 yardalık bir alanı kaplardı. Herhangi bir kimse duvara bastırır korkusuyla, oturmaktan ziyade ayakta durmaya yarayan ve üç taraftan yükselen basamaklara sahipti. Perikles döneminde çatı, sütunlarla sonrasında ise tüm iç kısmı eşit bölümlere ayıran yedi sütun ile desteklenmişti: ortada hiçbir açıklık bırakmayan oldukça fazla sütun bulunmaktaydı. Tam ortada olmayan iki sıra sütun arasındaki boşlukta, tek bir giriş ile uzatılmış dikdörtgen biçiminde küçük bir yapı bulunurdu [R. 30a]. Etrafını saran büyük bina gittikçe genişlerken bu küçük yapı, binanın orijinal yerinden asla yeri değiştirilmemiş antik çekirdeğiydi.



R. 31. *Şimdiki durumunda Telesterion, giriş bölümünden görülmektedir.*



R. 32. *Telesterion: yandan görünüşü.*

Tıpkı Loreto'daki büyük mabette yer alan küçük *Santa Casa* şapeli gibi ya da Assisi yakınlarındaki *Santa Maria degli Angeli*'de bulunan orijinal Fransisken kilisesi *Porziuncula* şapeli gibi, Anaktoron da Telesterion'un iç kısmında yer alırdı.

Hierophant, Hıristiyan ayinindeki keşiş gibi seremonide görevdeyken üzerine oturduğu ya da önünde ayakta durduğu tahtın [R. 30b][28] konumu ve yönünü, tam olarak belirlemek mümkündür. Görevinin özü, ünvanında ifade edilir: kesin bir ifadeyle söylemek gerekirse, *hierophantes* "kutsal şeyleri *gösteren*" kişi değildir. Bunun Eski Yunanca'da[29] *hierodeiktes* olarak adlandırılmış olması gerekir. *Hierophantes,* yani *phainei* "kutsal şeyleri *görünür* kılan kişi" anlamına gelir. Küçük Anaktoron'un tek kapısının sağında yer alan tahtı, ona doğru dönük durmaktaydı.

28 I.N. Travlos'a teşekkürler, ArchEph, 1950-51, s. 1 vd.

29 Krş., eğer Tralles'den yapılan okuma doğruysa, *Corpus inscriptiones graecarum* 2932 (II, 589)



R. 33. *Telesterion: zeminiyle birlikte Anaktoron'un merkezi yerleşimi.*

Ancak, "görünür kıldığı" şeyin oradan geldiğine hiç şüphe yoktur. Diğer üç taraftan taht gizlenmişti: başka hiçbir izlenim Hierophant'ın beklenen tezahür esnasındaki yoğunlaşmasını bozmamalıydı.

Olanlara dair bir açıklama, Plutarkhos'un *mystai* deneyimini felsefi bir aydınlanmaya benzettiği bir pasajda elde edilmiştir.[30] Başlangıçta en üst seviyedeki inisiyeliğe kabul ayinine doğru ilerleyen kalabalık, kutsal tören başlayana dek gürültülü bir halde ilerlemekteydi. Karanlık gece ve

30 De profectu in virtue 81 DE: "Başlangıçta karmaşa ve bağırış çağırışlar ve birbirlerini ittirmeceler arasında inisiyeliğe kabul edilen kişiler, kutsal ayinler yönetilmeye başladığında ve açığa çıktığında nasıl hemencecik huşu ve sessizlik içerisinde özenli davranıyorlarsa aynı şey felsefenin başlangıcında da geçerlidir: Gizemlerin ana kapılarının çevresinde de kimileri kaba bir şekilde ve nezaketsizce, bahşedilen saygınlığa kavuşmak maksadıyla yolları üzerinde itişip kakışırken büyük bir izdiham, konuşmalar ve utanmazlıklar göreceksin; ancak içeriye girmeyi başaran ve sanki bir tapınak açılmışcasına büyük bir ışık gören kişi bir başka sessizlik ve şaşkınlık ifadesi edinir ve alçakgönüllü ve düzenli bir biçimde akla sanki bir tanrıçaymışcasına katılır." Tr. Babbitt, I, 435.

birçok sütunun ışığa ihtiyacı vardı. Dadoukhos, *mystai*'leri konuk eden (*mystodokos domos anadeiknytai* Aristophanes tarafından kullanılan kelimelerdir[31]) büyük yapı içindeki küçük binayı elindeki iki meşaleyle aydınlatarak gösterdi. Açıklama şöyle devam eder ve burada Plutarkhos gösterişli mabede değinir, "Ancak şu an içinde bulunduğu ve büyük ışığı gören Dadoukhos, Anaktoron açılırken de olduğu gibi tavrını değiştirir, susar ve merak eder."

Bu küçük mabet kapısı, Hierophant tarafından söylenecek tek kelime ile tüm sırlarıyla birlikte açılır. Muazzam bir ışık yansır ve birden bir ateş parlar;[32] ancak bu durumun ortaya çıkacak sözü edilemez ve kutsal an olmadığı kesindir. Pek çok yazar bu ateşten bahseder. Telesterion çatısındaki baca benzeri açıklık, ateşin ve dumanın dışarı çıkmasını sağlardı. Bizim Hippolytos[33] olarak tanıdığımız Hıristiyan bir âlimden, Hierophant'ın ayini "büyük ateş altında" ve gece yönettiğini işitiriz. Tahtı, püsküren ateşe oldukça yakındı ve üzerinde bulunan bir çatı ile korunmaktaydı. Hippolytos yazısına şu sözlerle devam eder, "Büyük ve dile getirilemez sırları kutlarken, o yüksek sesle şunu bildirir: 'Sahibe kutsal bir çocuk dünyaya getirmiştir, Brimo Brimos'u dünyaya getirmiştir! Yani Güçlü Biri diğer Güçlü Birini.'". Hierophant, kendine has ve yüksek sesle ilahi okudu. Geç Antikçağ'da, Hierophant'ın diğer ilahi okuyanların da bu amaç için yaptıkları şeyi, yani erkekliğini eksilttiğine inanılırdı.[34] Bu ifade, Hıristiyan bir kaynaktan alınan

31 *Nubes*, 304.

32 O. Rubensohn'un "Das Weihehaus von Eleusis und sein Allerheiligstes,"de not ettiği gibi, *JDAI*, LXX (1955), 44, ateş çamdan ya da bağ kütüğünden meydana gelmiş olabilir.

33 *Refutation omnium haeresium* V 8 40 (İngilizcesi için krş. Francis Legge, *Philosophumena* ya da *The Refutation of All Heresies*; burada, I, 138); -de halindeki anlamı Telesterion'daki tahtın konumu ile uyumludur. Bu sebeple bu edat muhtemelen Plutarkhos, *Galba*14'de ya da Heliodoros *Aethiopica* X 41'de olduğu gibi mecazi anlamda yorumlanmamalıdır.

34 Bu meraktan Hierophant'ın yüksek sesli haykırışı gibi aynı bağlamda söz eden Hippolytos'a göre hadım etme eylemi baldıran otu aracılığıyla gerçekleştirilmekteydi.

ve kabul edilemez iddiadır. Hierophant'ın ilahisinde geçen Brimo ve Brimos kelimeleri, uydurulmamıştır. Bu kelimeler Yunanistan'ın kuzeyinde ortaya çıkmış ve Attika bölgesinde yabancılara ait isimler olarak kabul edilmiştir.[35] Eleusis rahiplerinin Trakyalı ataları, bu isimleri beraberlerinde getirmiş olmalılar (bkz. yukarıda s. 56). Yabancı isimleri Anne ve Oğul için çevirmeye yarayan bu kelimeler, Hristiyan âlime göre konuyu iyi bilen birinden alınmıştır. Bu kişi muhtemelen, yalnızca dilbilimsel kaygılarla bu nidayı aktarmaya ve açıklamaya yönelmişti. Brimo öncelikle ölüm diyarının kraliçesi için, yeraltı dünyası tanrıça sıfatları için ise Demeter, Kore ve Hekate için bir adlandırmadır. Böylece Medeia, Rodos Apollonios'unda[36] başlıca Hekate'yi kastederek, yeraltı dünyası kraliçesinin en hayali tezahürünü çağırır: Brimo, geceleri dolaşan, yeraltına ait olan, yeraltı dünyasının kraliçesi!" Sonrasında ölüm tanrıçası ateşte doğum yapar. Ne büyük bir haber! Yunan şehirlerinde yakılan cenaze ateşinin kıvılcımında ölüler –biri böyle düşünmüş olacaktır ki– ya yakılıp kül haline getirilirdi ya da gölgelere dönüştürüldü.

Hierophant'ın dile getirdikleri başka bir şeyi daha ortaya koyar. Eleusis mezarlarında[37] rastlanan gömme adetleri, ölüyü yakmanın cesedi ortadan kaldırmak için yaygın bir yöntem olduğunu, ancak asla evrensel bir yöntem olmadığını gösterir. Yanan ölü, Demeter'in yardımıyla yeryüzünden Persephone'ye doğru götürülürdü. Atinalılar ölüleri Demetreioi, "Demeter'in halkı" olarak adlandırırdı.[38] Bununla birlikte Protogeometrik ve Geometrik dönemlerden (yaklaşık olarak M.Ö. 1100-700) kalma ateş izlerinin, o dönemde zaten kurulmuş olan Gizemler tapınağının bulunduğu terasta ortaya çıkması son derece önemli bir olgudur.[39] Bu izlerin tanrılara kurban edilmek üzere yakılan hayvanlar

35 Eğer isimler Attika'ya özgü olsalardı, φρι–'nin ilk hece olduğunu düşünülebilirdi.

36 *Argonautica* III 861.

37 Krş. Mylonas, Dizin, s.v. "definler".

38 Plutarkhos, *De facie in orbe lunae* 943 B.

39 Mylonas, s. 57.

tarafından kalma olasılığı düşüktür. Çünkü sunağa dair bir işaret bulunmamaktadır.[40] Bu nedenle, ölülere hükmeden ve onları yakıldıkları yerden kendi bölgesine götürecek olan Gizem tanrıçasının mabedine yakın olmak için, insanların öldüklerinde burada kendilerini yaktırdıkları bilinmektedir.

Bir diğer bildiri de Hierophant'ın yüksek sesle ilahi okuması eşliğinde, ölüler kraliçesinin ateşte kudretli bir oğul dünyaya getirmesidir. Bu efsaneyle ilgili örnekler de verilir. Doğumu beklenenden erken gerçekleşmesine rağmen Dionysos, Semele'yi yakıp yok eden şimşeklerin ortasında doğmuş ve babası Zeus, doğumuna yardım etmiştir.[41] Bu mitin farklı bir yorumuna göre Dionysos'un annesi Semele değil, onu yeraltında doğurmuş olan Persephone'dir.[42] Dionysos'un eşi Ariadne, ikinci küçük Dionysos[43] dünyaya gelebilsin diye, çocuğunu[44] dünyaya getirirken ölmüştür. Sadakatsiz Ariadne'nin ikizi Asklepios,[45] Koronis'in cenaze töreninde yanan odun yığınında doğmuş ve ölen annesinden çocuğu Apollon kurtarmıştır.[46] Ölüm halinde doğumun gerçekleşmesi olasıydı! Ayrıca eğer kişi Tanrıçalara inanmaktaysa, bu durum insanlar için de mümkündü; bu Demeter'in Demophoon'u Eleusis'te ölümsüz kılmak için ateşe koyduğu zaman verdiği mesajdı.

Bu hakikat, gece seremonisinin gücüyle birlikte *mystailer*'i derinden etkilemişti. Ayrıca tüm olup bitenler bunlardan ibaret değildi. Yeraltı dünyası kraliçesi de çağırılırdı. Üç ay sonra Lenaia'da Dadoukhos, Semele'nin oğlu Iakkhos'u çağırmak için Atinalıları topladı ve birlikte Iakkhos'u çağırdılar.[47] Fakat Eleusis'te, Kore'yi belli bir

40 A.g.e., s. 58.

41 Kerényi, *The Gods of the Greeks*, s. 257 (Pelican edn. S. 226).

42 A.g.e., s. 252 vd. (Pelican edn., s. 222vd.).

43 A.g.e., s. 270 vd. (Pelican edn., s. 238).

44 Ariadne'nin Dionysos'tan olma oğullarının Oinopion, Euanthes ve Staphylos oldukları söylenir; krş. Kerényi, *Gods*, s. 272 (Pelica edn., s. 240).

45 Krş. W.F. Otto, *Dionysos: Mythos und Kultus*, s. 55.

46 Kerényi, *Gods*, s. 144 (Pelican edn., s. 127).

47 Aristophanes, *Ranae* üzerine yorum, 479.

ses tonuyla çağıran bir Hierophant vardı. Gök gürültüsü sesi çıkaran çalgıya, yani *ekheion*'a vurdu. *Epopteia* başladı ve dile getirilemeyen sırlar ortaya çıktı. Yeraltı dünyası tanrıçasının bir imgelemi, söz konusu papirüs parçasından elde edilebilir.[48] Sopatros'un metninde yer alan ve anlaşılamayan parça tam manasıyla düzeltilmiş olsaydı, yerden bir figür – *schema ti-* yükselecekti.[49]

Ne kadar süre sonra olduğunu bilmediğimiz ikinci evrede, derin bir sükûnet halindeki Hierophant, tıpkı Buddha'nın "Çiçek Vaazı"nda bir çiçeği sessizce göstermesinde olduğu gibi, biçilmiş bir tahıl başağını gösterdi.[50] Bu

48 I.ε., ν.20'δε αλντλαναν Μιλαν παπιρ⌋σ⌋.

49 Sopatros'un anlaşılması güç metni şöyledir: αν δαιδουχιαν θεασωμαι και σχημα τι περι του αδελφου γιγνομενον (Walz'da, Rhetores graeci, VII 123). Giriş kısmının 26. Notunda alıntılanan, ölümünden sonra yayınlanan denemesinin 372. sayfasında Charles Lenormant buradaki anlamsız sözcükler olarak περι του αδελφουψυ υπερ του εδαφους ile değiştirmeyi önerir: "*une figure qui s'élève au-dessus du plancher.*" Metinde gerçekleştirilen bu düzeltme oldukça doğru gözükür. Plutarkhos'a göre (krş. n.33, yukarıda), üyeler tam bir değişime uğrarlar: bir tanrının huzurunda hareket etmeye uygun bir biçimde hareket ederler. Şimdi yapılan alıntının son kelimelerini tekrardan okuyacak olursak, Plutarkhos'un da aklında bir tanrının tezahürünün olduğu açık olacaktır.

50 Hippolytos, *Refutatio* V 8 39 (krş. tr. Legge I, 138). Buddha'nın "Çiçek Vaazı"na Jung ve Kerényi'nin *Essays on a Science of Mythology* kitabında değinilir, s. 209 ff. (Tor. edn., s. 151 ff.). Hippolytos der ki: Αθηναιοι μυουντες Ελευσινια και επιδεικνυντες τοις εποπτευουσι το μεγα και θαυμαστον και τελειοτατον εποπτικον εκει μυστηριον εν σιωπηι τεθεπισμενον σταχυν. "Atinalılar Eleusis Gizemleri'nde mensupluğa girenleri, (kişiler) mensupluğa kabul edilmiş gördüklerinde, orada mensupluğa kabul edilmiş kişi için kudretli, olağanüstü ve kusursuz bir gizem sessizlik içinde durmaktaydı- bir biçilmiş mısır başağı" (tr. Legge, I, 138, düzeltilmiş hali). Bu söylenenler kesinlikle Gizem seremonileri esnasında bir vakit buğday başağının "sessizlik içerisinde" kesildiği anlamında değil de ayinle ilgili gösterme edimi-nin "sessizlik içerisinde" gerçekleştirildiği anlamında alınmalıdır (kesilmiş tahıl başakları uzun bir süre muhafaza edilebilirlerdi). Cümlenin, ilkinde εν σιωπηι'in önünde virgül olduğu ve ikinci

somut nesneyi "gören" herkes sanki gelecekten bu dünyaya dönüyormuşçasma tahıl da barındıran, elle tutulur varlıklar dünyasına geri döndüler. Tahıl tahıldan başka bir şey değildi fakat Demeter ve Persephone'nin insanoğluna verdiği her şeyi *epoptai* için özetlemekteydi: Demeter'in insanoğluna verdikleri yiyecek ve zenginlik, Persephone'nin ise yeraltında doğumdu. Bu durum Kore'yi Eleusis'te görenler için hiçbir şeyi kanıtlamayan bir benzetme olmanın ötesinde, yeraltı dünyası tanrıçasının mutlu bir görüntü sergilediği bir karşılaşma hatırasıdır.

Visio Beatifica'nın Eleusis Uyarlaması

Visio Beatifica (Tanrıyı görme) terimi, Hıristiyan varoluşun en son gayesini, telos'unu belirtmek için kullanılan bir deyimdir. Ortaçağ kullanımında Tanrının dolaysız olarak görünmesini, *videre Deum*'u, belirtir; Tanrıyı görenler, sonsuz mutluluğa erişirler. Bu durumda görü, *visio*, sözcüğü öznel bir yanılsama değil de gerçek bir görme eylemi olarak ele alınmalıdır. Ancak öznel unsur da tamamen göz ardı edilemez. Görü, "gören" bir özneyi gerektirir. Ayrıca elbette ki *mutluluk*, mutlu olan bir özneyi de beraberinde getirir.

Bu nedenle, *visio beatifica* öznellliği kapsar ve gerçeklik ile yanılsama arasında hiçbir *dilbilimsel* ayrıma işaret etmez. Dinler tarihi açısından, *visio beatifica*'nın pagan gizemleri ile bağlantısından da bahsedebiliriz.[51] Ortaçağ'daki *visio beatifica* kavramı, bir dizi tarihsel ve dinsel deneyimdeki en yüksek noktaları oluştururdu: her bir bireysel deneyime dair ideal sınır da buydu. Tarihi örnekler, Eleusis'e ait dini deneyim şekli gibi, bu sınıra yakın yorumlanabilir

durumda virgülün sonra geldiği her iki yorumu da eşit bir biçimde dilbilgisi açısından doğrudur. Metin "sessizlik içerisinde gösterme"nin lehindedir. Çünkü hemen ardından Hippolytos "bağırarak" ilahi doğumu bildiren Hierophant'ın yüksek sesinden bahseder: βοαι και κεκραγε λεγων.

51 Krş. F. Cumont, *Le Culte égyptien et le mysticisme de Plotin*, s. 78.

ve bu ölçütte değerlendirilebilir.

Değerlendirmeye ilk olarak işlev, yani kutluluk açısından bir girişimde bulunulabilir. *Epopteia*'nın kutluluk bahşettiğine dair, inkâr edilemez bir delil vardır (bkz. Yukarıda s. 47). Şüphesiz *beatitudo*, Telesterion'da erişilen *telos,* bir anda *hic et nunc'u* [burada ve şimdi] meydana getirdi. Ancak, *elpis* yani umut ve beklenti için de yer ayırdı. Böylece Hıristiyanların, *visio beatifica*' dan bekledikleri kutluluk derecesine ulaşmış oldukları söylenemez. Tasdik edilmiş bu işlev, Hristiyanlığa özgü *visio beatifica*'da doruk noktasına ulaşan serideki bir bağ olan Gizemleri değerlendirmemize izin verir. Bu olası bir tanımlamada bulunmamızı sağlar. Kutluluk etkisi, Eleusis'e özgü fenomenin karakteristik özelliklerinden biriydi.

Bir görünün doğası, sadece işlevi ile değil ayrıca görme eylemi ile de belirlenirdi. Görü, açık ya da kapalı gözlerle görülebilirdi. Görme ve "görmüş olma", Eleusis'te elde edilen kutluluğun kaynağını tanımlamak için kullanılan kelimelerle vurgulanırdı (bkz. yukarıda s. 48). Eski Yunancaya ait bu kelimelerin tonlaması, sembolik anlamda kapalı gözlerle "görme"yi ifade etmez. Fakat hariç de tutmaz. Göz açıkken görme, inisiyeliğe kabulün *ilk* safhasında, *myesis*'de gözleri kapamaya ya da bu eyleme, *myein* ve *myeîn*'e, yapılan belirgin göndermelerden türetilmiş olabilir. "Gösterme"ye, tam manasıyla *myesis* esnasında değinilirdi. *Deiknymena* terimi, "gösterilen şeyler", diğer iki terim *legomena* ve *dromena* ile birlikte Eleusis Gizemleri üzerine yazılmış bilimsel yazında kabul görmüş ve sırlara dair bölümlerden bahsetmiştir.

Kimi ifadelerde, "gösterme"nin bir *bütün* olarak Gizem seremonilerine göndermede bulunması bir hatadır.[52] Ancak "Gizemler" seremoniler ya da bazı nesneler, bazen her ikisi de, gösterilenin ne olduğunu önemsemeksizin, "gösterilir" olduklarında, inisiyeler gözlerini açık tutmak zorundaydılar. *Mystai*'lerın *epopteia* için gözlerini tekrar kapatmış olduklarını gösteren herhangi bir belirtiye rastlanmamıştır.

52 Krş. Lobeck, *Aglaophamus*, s. 49 ve özellikle Plutarkhos, *Alcibiades* 22.

İnisiyeliğe kabulün en yüksek derecesi için kullanılan bu sözcüğün yani "görmüş olma"nın, aslında *myesis*'in aksine seçilmiş olduğu görülür. "Gösterilen şeyler" için gözlerin zaten açılmış olmasından sonra, *epopteia* ile gözler gerçek anlamda açılır.

Gözlerin açılması, Demeter'in Eleusis'te kör bir adama görme gücü verdiğine dair savın temelini oluşturmak için, harfi harfine ele alınmıştır. Demeter, kendilerine tedaviler atfedilen Apollo, Asklepios ve Athena Hygieia gibi ilahlardan biri değildir.[53]



R. 34. *Eleusis'de bulunan Eukrates'in adaklık rölyefi. Atina, National Museum.*

53 Demeter tarafından kör bir adamın iyileştirilmesine dair alıntılanmış ikinci örnek Trakya'dan bir adaklık rölyefti. Örnek ilk olarak O.Kern tarafından, "Δημητηρ–Σεληνη," *EphArch,* 1893, col. 113, ondan sonra O.Rubensohn tarafından, "Demeter als Heilgottheit," *AM*, XX (1895),362 ve her ikisinden sonra da L. Bruzza tarafından, "Bassorilievo con epigrafe greca proveniente da Filippopoli," *Annali dell'Istituto di correspondenza archeologica,* XXXIII (1861), 380'de alıntılanmıştır. Trakya'da bulunan adaklık rölyef geç dönem Roma'dan kalmaydı ve özel bir kişinin Eleusis dininde ortaya çıkmış olabilirdi. Eleusis ilahlarına inananlar herhangi bir yerde "iyileştirilmiş görme duyusu"için, υπερ της ορασεως, Demeter'e şükranlarını iletmiş olabilir. Görecek olduğumuz üzere, olayların sayısı muhtemelen kendisini ikiye düşürür.

Eğer Eleusis'te, *epopteia*'da kör bir adama görme gücü verilmişse, bu armağanı veren Demeter olmalıdır. Çünkü insanlara Gizemleri getiren Demeter'dir. Persephone görünün nesnesidir ve kendisi bir armağandır.

Kör adamın iyileştirilmesinin, Telesterion kazılarında bulunan M.Ö. beşinci yüzyıla ait boyalı ve mermer bir adaklık rölyef [R. 34] ile tasdik edildiği görülür. Bu rölyef, Eukrates tarafından Demeter'e adanmıştır. Yazıtta şöyle yazar: "Demeter'e, Eukrates." Yazıtın üzerinde yüz kısmından kesilmiş haldeki bir burunla, iki de göz vardır.[54] Yukarısında, burun ve gözlerden bir pervaz ile ayrılan, kırmızı ışınlarla çevrili bir tanrıça başı vardır. Bu ışınlar tanrıçanın meydana getirdiği ışığı belirtir. Persephone'yi, görünen Gizem tanrıçası, yani *arrhetos koura* olarak adlandırmaya asla izin yoktu. Altındaki yazıt Demeter'e olan minneti ifade etse bile, inisiyelerden biri bu başı görecek olduğunda, muhtemelen Persephone'nin tezahürünü aklına getirirdi. Ün kazanan kör bir adamın iyileşmesine dair diğer bir tanıklık da, Augustus döneminde yaşamış olan Antiphilos'un, adamın ağzından söylettiği epigramdır. "Demeter Gizemleri"ne atıfta bulunur ancak "Tanrıçalar"a da teşekkür eder.[55]

Bu tanıklıklar, yüce görünün yani Eleusis'in *visio beatifica*'sının açıkgözlerle görüldüğünü dolaylı bir biçimde gösterir: Gizemler ışığı ve güneş ışığı arasında bir ayrım yapılmaz. Bu tarz bir görme, bir dindar için oldukça önemlidir.[56] Bu konu, ruhun felsefece ele alınan mitolojisin-

54 Muhtemelen boya bir gözün dışında solmuştur.

55 Anth.Pal. IX 298:

Σκιπον με προς νηον ανηγαγεν βεβηλον
ου μουνον τελετης αλλα και ηελιου
μυστην δ αμφοτερων με θεαι θεσαν οιδα δ εκεινηι
νυκτι και οφθαλμων νυκτα καθηραμενος
ασκιπων δ εις αστυ κατεστιχον οργια Δηους
κηρυσσω γλωσσης ομμασι τρανοτερον.

56 Mısırlı Asklepios, Imouthes'e övgü için yazılmış, M.S. ikinci yüzyıla tarihlenen, dindar okuyucular için olan metin (Oxyrhyncus Papyrus 1381, *POxy*'de, XI, 227, satır 107; İngilizcesi s. 230 ff.), tanrının rüyada görülmediğine vurgu yapar ve

de başka bir konuyu oluştururdu; doğumdan önce bedensiz halde bir *visio beatifica*'dan bahsedilirdi. Ancak benzer bir görü, Eleusis Gizemlerinin terminolojisiyle de tanımlanmıştır. Sokrates Platon'un *Phaedrus*'unda, Eleusis'e özgü görüyü küçümsemek fakat aynı zamanda onun varlığını da tasdik etmek adına bu konuşmayı yapmıştır.[57] Klasik çağın sonlarında felsefi imgelem, ikinci dereceden bir ışın olgusu anlatımıyla dolaylı bir biçimde tanımlanan, açık ve varolan Eleusis'e özgü görünün ve hemen hemen tüm Atinalıların bildiği dini bir deneyim üzerine inşa edilerek, daha yüksek dereceli bir *visio beatifica* ortaya koymuştur.

Phaedrus'ta şöyle yazar (M.Ö. 250):[58] "Ancak mesut kişilerin korosu eşliğinde, parıl parıl ışıldayarak görülen güzellik vardı... ruhlar kutlu görünüşü ve görüyü[59] seyrederlerdi, en kutlu kişileri çağırmak için toplanılan bu gizemler

---

onun hangi gözlerle görüldüğünü anlatır: ουτ οναρ, ουθ υπνος, οφθαλμοι γαρ ησαν ακεινητοι διηνυγμενοι βλεποντες μεν ουκ ακριβως, θεια γαρ αυτην [καηιν καδν]μετα δεους εισηιει φαντασια, και ακοπως κατοπτευειν κωλυουσα ειτε αυτον τον θεον ειτε αυτου θεποντας. Görüntü açık gözlerle, uyanık haldeyken oluşurdu ancak belirgin değildi (ουκ akribwς). *Phaidros*'tan yapılan alıntıya göre (250 BC), Eleusis'e özgü rüyet hakkında benzer bir kavram oluşturmalıyız: gözlerle görülebilen ancak belirgin olmayan.

57 S. 57, Lobeck önceden Eleusis Gizemlerinin içeriğine dair genel bir fikir vermek adına Platon'un *Phaedrus*'undan (M.Ö 250) alıntı yapmıştı. Ancak O bu gizemleri *De mysteriis*'de (II 10, ed. Parthey, s. 91; krş. II 4, S. 76) Iamblikhos tarafından tanımı verilen Mısır gizemleriyle karıştırdı ve tanrıların aydınlatılmış heykellerinin mysta-ilarca görüldüklerine inanırdı. K.H.E. de Jong s. 323'de Platon'un sözcüklerini alıntılamada C. Lenormant'ı izlemiştir ve onları Eleusis'teki hayaletimsi olgunun dolaylı kanıtı olarak ele alan ilk kişi olmuştur.

58 Lane Cooper tarafından yapılan İngilizce çevirisi, Plato: *Phaedrus, Ion, Gorgias* and *Symposium, with passages from the Republic and Laws*, s. 33 (ufak değişikliklerle); son cümle Reginald Hackforth tarafındandır, Plato's Phaedrus, s. 83.

59 μακαριαν οψιν τε και θεαν . . . ειδον. Burada gökyüzünün de yukarısında bulunan İdeaların rüyeti kastedilmektedir.

gizeminde kusursuzlaştırıldılar.[60] İnisiyeler olarak, gelecek olan kötülükler ile henüz bozulmamışken,[61] kusursuz, basit, dingin ve mutlu Hayali Görüntüleri görme iznimiz olduğunda,[62] hakiki ve kusursuz benliklerimizde bunu kutladık.[63] O zamanlar etrafımızda parıldayan ışık daha saftı ve biz de öyleydik." Sokrates, bedensiz ruhlar tarafından görülen bu daha yüksek *visio beatifica* açıklamasında, *telete, myesis, epopteia* ve "mutlu *phasmata*" hakkında konuşarak, yeteri kadar "kusursuz", "basit" ve "dingin" olmasalar da, görülerin Eleusis Telesterion'da ortaya çıktığını onaylar. Tüm bunlar filozofu tatmin etmez ve bu yolla, görülerin hayali özelliğine işaret eder. Ancak *phasma,* "hayali görüntü" kelimesi Platon tarafından söylendiğinde ve zihninde canlanan "Hayali Görüntüler" *epopteia*'nın içeriği olarak kabul edildiğinde, yazarlar Eleusis'e ait görülerden bahsederken aynı kelimeyi kullanmayı göze almışlardır. Onlar "dile getirilemez"[64] ve "kutsal"[65] *phasmata* olarak

60 ετελουντο των τελετων ην θεμις λεγειν μακαριωτατην.

61 Doğumdan sonra.

62 ολοκληρα και απλα και ατρεμη και ευδαιμονα φασματα μυουμενοι τε και εποπτευοντες. Ολοκληρα "kusursuz"dan çok "bütün", ατρεμη "dingin"den çok "sağlam" diye çevrilmelidir. Bu üç sıfat da ακριβεια'ya, beliren şekiller, (İngiliz çevirmen tarafından "Hayaletler"diye yorumlanır) fasmat'nın berraklığına gönderme yapar. Bu berraklık, açık gözlerle gözükmesine rağmen, yukarıda not 56'da alıntılanan rüyette eksiktir

63 ωπγιαζομεν: ετελουντο την τελετην ile aynı anlama gelecek şekilde Gizemlerin kutlaması için kullanılan bir diğer kelime.

64 αρρητα: Aelius Aristides, *Oratio* XXII (alias 19) 257 (ed. Keil, II,28).

65 αγια: Stobaeus, *Anthologia* (ed. Hense, V, 1089, satır 16), Themistios'dan alıntılanan muhtemelen Plutarkhos ile yapılan bir diyalogta "Büyük Gizemler" hakkında yapılan bir açıklamadan alınmıştır. Bu açıklama Plutarkhos, *De profectu in virtute* 81 De'de (bkz. n.31, yukarıda) yapılan özgün açıklamadaki kadar gerçekçi değildir; dahası, bu açıklama hem mensupluğa giriş tarzına hem de ölümden sonra ruhun durumuna uygulanabilen bir örnek ortaya koymaktadır: πλαναι τα πρωτα και περιδρομαι κοπωδεις και δια σκοτους τινες υποπτοι πορειαι

övüldüler.[66] Sonrasında yok edilen Melos'lu Diagoras'ın dine aykırı eseri, Klasik dönemde bu görülere dair pek çok insanın inancını sarsmıştır.[67] Eğer Phaedrus'ta betimlenen İdealar'ın görüntüsü gibi aynı tarz şeyler olsalardı bu durum gerçekleşmemiş olurdu!

Aiskhylos'un Gizemlere karşı ilgisiz kalması ve inisiye olmayı reddetmesi, Eleusis'e özgü *visio beatifica*'ya dair olumsuz bir özelliği ifade etmez. Bu durum kesinlikle Aiskhylos'un, onun bir tragedya şairinin seyircisine sunabileceği mitsel görüden yoksun olduğunu düşündüğünü ileri sürer. Aiskhylos Eleusis'te doğduğu için bu olay ün kazanmıştır. Aristophanes, Aiskhylos'a Demeter'in onu büyüttüğünü söyleyerek, ona tanrıçayı ve ana yurdunun Gizemlerini saygıyla dile getirdiği bir dua okutur.[68] Muhtemelen Aristophanes, Sofistler tarafından eğitim görmüş Euripides ve kendisi arasındaki zıtlığı her olası yolla ortaya çıkarmak adına Aiskhylos'a bunu söyletmiştir.[69] Bununla birlikte, Eleusis'e özgü *phasmata*'ya benzer bir ifade Aiskhylos'un tragedyalarından birinde de bulunmuştur.

και ατελεστοι, ειτα προ του τελους αυτου τα δεινα παντα, φρικη και τρομος και ιδρως και θαμβος εκ δε τουτου φως τι θαυμασιον απηντησεν και τοποι καθαροι και λειμωνες εδεξαντο, φωνας και χορειας και σεμνοτητας ακουσματων ιερων και φασματων αγιων εχοντες εν αις ο παντελης ηδη και μενυημενος ελευθερος γεγονως και αφετος περιιων εστεφανωμενος οργιαζει . . . Bu, ileride daha açık olacağı üzere, doğru bir tanımlama değildir, ancak olayın idealize edilişidir. *Epopteia*'ya *phasmata*'ya göndermede temas edilir, başka bir şekilde adı geçmez.

66 φαντασματα, φασματα'nın yanı sıra ikincil varians lectio olarak ortaya çıkar; krş. F. Lenormant, "Eleusinia,"DarSag'da, II, 576.

67 Aristophanes, *Aves* üzerine yorum, 1073.

68 Ranae 886-87:

Δημητερ η θρεψασα την εμην φρενα,
ειναι με των σων αξιον μυστηριων.

Krş. Euripides'in duasına karşıt olarak (a.g.e., 892-94).

69 Krş. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, "Lesefrüchte," Hermes, LXIII (1928), 383, açıkça atıfta bulunmadan *Ranae* 886 üzerine yoruma başvurur. Burada Aiskhylos'un duası hakkında verilen açıklama onun bir Eleusisli olduğu ama bir mensubu olmadığıdır.

Belki *Oedipus*[70] adlı eserinin sonunda yer alan, kurgulamasında Sophokles'te olduğu gibi bir kısıtlama uygulanmayan olay bu olabilir. Aiskhylos hapse atılmış[71] ancak suçsuz bulunmuştur. Çünkü her Atinalının bileceği üzere, inisiyeliğe girmediğini kanıtlayabildi ve sonuçta kasti bir taklitten ötürü suçlanamadı.

Eleusis'e özgü *visio beatifica*'ya dair bir yabancı, Yunan olmayan birinin bakış açısını ortaya koyan olumsuz bir değerlendirme, Augustus zamanında gerçekleşen tarihi bir olay ile elde edilir. Bu olay, ortaya konan Eleusis sırrı kavramı hakkında sıradışı bir teyit sağlamaktadır. Ardarda gelen pek çok Roma imparatoru gibi Augustus da, Eleusis'te inisiyeliğe kabul edilmiştir.[72] Actium zaferinin hemen ardından Gizemler'de[73] yer almıştır. Böylece Yunanların dinine, tıpkı yurdunda Roma dinine karşı gösterdiği

70 Nauck, *TGF*, fr. 386 (Herbert Weir Smyth tarafından yapılan İngilizce bir tercümesi Aischylos LCL edisyonunda yayınlanmıştır, II, 499, fr. 214).

71 Muhtemelen Aristoteles'in *Ethica Nicomachea*'sının III 1 (111 a) genişletilmiş bir metnini kullanan Areopagos'ta böyle geçmektedir, ancak İskenderiyeli Clemens'e göre, *Stromata* II 14 60 3, başlıca kaynağımız sorunludur. Krş. J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen, I, 161 ve 163. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellen*, II, 221, n.1, Areopagos'ta Aiskhylos'a yapılan suçlamayla ilgili ifadenin düzeltilmesini gerekli bulur. Bunu muhtemelen bütün insanlar bilmekteydi. O.Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*,s 75 ff.'de ve "Mysterien," *RE*, XVI, col. 1249'da açıkça doğrulanan bu olguyu reddeder. Krş. aşağıda, s. 149.

72 Krş. P.F. Foucart, "Les Empereurs romains initiés aux mystères d'Eleusis," *Revue de philologie*, XVII (1893), 197 vd.; G. Giannelli, "I Romani ad Eleusi," *Atti della Reale Accademia dele scienze di Torino*, L (1915), 319 ff., 369 ff.; P. Graindor, Athènes de Tibère à Trajan, s. 101 vd.; C. Picard, "L'Eleusinisme à Rome au temps de la dynastie julio-calaudienne," *Reveu des études latine*, XXVIII (1950), 77 vd., ve "La Patère d'Aquileia et l'éleusinisme à Rome aux débuts de l'époque imperiale," *L'Antiquité classique*, XX (1951), 351 vd.

73 Dio Cassius LI 4 1.

aynı saygıyı sunmuştur. M.Ö. 20 yılında Yunanistan'a dönmüş ve kışı Samos'ta geçirmiştir.[74] Burada Hint kralı Poros'un[75] kendisiyle dostça ilişkiler kurma isteği ve bir elçi kafilesinin yolda olduğu bilgisi kendisine ulaşmıştır. Elçilerden biri Eleusis sırrını öğrenmeye hevesli Zarmaros[76] ya da Zarmanochegas[77] ismindeki ünlü bir Brahman rahibidir. Augustus Gizemlerin zamanı dışında kutlanabileceği emrini vermiş ve kendisi de katılmak için hızla hareket etmiştir. Sırra tanıklık ettikten sonra, Brahman rahibi açıkça *epopteia*'ya ilerleme niyeti içerisinde, *sacrificium beatificum (gönüllü ölüm)* ile *visio beatifica*'yı atlayarak, kendine has bir teşhirde bulunmuştur: ateşe doğru yürüdü, böylece Yunanların en yüce Gizemine çok da saygı duymadığını göstermiş oldu.

Ateş ile gerçekleşen gönüllü ölüm, Hintlilerin *sacrificium beatificum*'uydu. Bu sayede tanrıların dünyasına doğrudan girebileceklerine inanırlardı.[78] Ancak çileci bir kıvanca da atfedilebilen ve diğer insanlara yöneltilen bu hareket, aşırı şiddet de içermekteydi. Hatta Hintli kanuncular bile bu görüşü benimsememiş ve pek çoğu bu hareketi yasaklamıştır.[79] Yunanlar bu korkunç eyleme, Büyük İskender'e katılarak Pers imparatorluğuna kadar takip eden Brahman rahibi Kalanos, odun ateşi üzerine tırmandığında ilk kez tanıklık etmişlerdi.[80] Bu durumda, çileli kıvanç Batılılılara karşı doğulu bir kibiri de barındırır gözükmektedir. Brah-

74 A.g.e., LIV 9 7.

75 O başka bir şekilde bilinmez ve bu ismin icat edildiği yani Büyük İskender'in hikayesindeki Poros'tan ödünç alındığı oldukça olasıdır. Yine de ismin Hintçe biçimiymiş gibi gözüken Paurava olarak aynı aileye ait olmuş olabilir. Krş. H. Schäfer, *RE*, XXII, col. 1226.

76 Dio Cassius LIV 9 10.

77 Strabo XV 1 73.

78 Krş. A. Hillebrandt, *Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe* (Sitzungsberichte der Bayerischen Academie der Wissenschaften, Phil-hist. Klasse, 1917, 8), s. 5 vd.

79 Hillebrandt, s. 5.

80 Arrianus, *Anabasis* VII 3; Strabo XV 1 63; Plutarkhos, *İskender* 69.

man rahibin imrenilen karakteri, İskender'in maiyetinde bulunan dümenci ve kötümser filozof Onesikritos tarafından gösterilmiştir.[81] Hadrianus zamanında bu hareket, Olympia'da kendisini Proteus ve Peregrinus olarak adlandıran doğulu bir Yunan tarafından taklit edilmiştir. Bu kişi "metanetli olmakta kendinin Brahman rahiplerden asla aşağı olmadığını" göstermek istemiştir ve Lucianus şöyle belirtir: "Niçin Hindistan bizim ülkemiz gibi budalaların peşinde olma ününe sahip olmasın?"[82]

Bize Zarmaros'un ya da Zarmanochegas'ın *epideiksis*, yani halka açık bir gösteri sağlamak istediği ve geleneksel Hint tarzında yaşamına son verdiği söylenir.[83] Bu, Eleusis'te onun için yapılan cenaze anıtında da görülürdü.[84] *Epopteia*'ya tanıklık ettikten sonra kurulan cenaze ateşinin tam olarak nerede olduğunu söylemek imkânsızdır. Augustus ve Atinalılar'dan[85] oluşan şenlik topluluğu, bu büyük Hint çileciliği cesaretine tanıklık etmek için orada bulundukları olasıdır. Telesterion yakınlarına[86] ateş izleri bırakan dönem oldukça geride kalmıştır. Ancak Euripides'in bir tragedyasında, *Hiketides* ya da *Tedarikçiler*'de, (I ff. 1001-3) bedenin yanmasının, ateşte gönüllü ölümün hatta bir kadın kahramanın intiharının, Demeter sunağında hoş görülebilir olduğu belirtilmektedir.[87]

Persephone'ye ateş tanrıçası olarak saygı duyulduğu-

81 Plutarkhos, *İsk.* 65.

82 Lucianus, *De morte Peregrini* 25.

83 Dio Cassius LIV 9 10.

84 Strabo XV 1 73; "Hindistanlının Mezarı"için Plutarkhos, *İsk.* 69.

85 Dio Cassius, LIV 9 10.

86 Krş. yukarıda, s. 131. Mylonas tarafından değinilen İ.Ö. 700'den 600'ye kadar söz konusu olan ateş izlerinin ayrıca Telesterion civarındanki bedenlerin yakılması sonucu oluştuğu olasılığını savunuyorum.

87 Krş. C. Picard, "Les Bûchers sacrés d'Eleusis," *RHR, CVII* (1933), 137 vd. Picard, Conrad Kuiper, "De Euripidis Supplicibus," *Mnemosyne*, n.s. LI (1923), 126 ile birlikte Ploutonion civarına bu sahnede işaret edildiğini ileri sürer. Sarp kayalık görülebilirdir: Euripides, *Suppl.* 987.

na tanıklık edilmiştir. O ateş tanrısı Hephaistos ile birlikte adlandırılırdı.[88] Bunun nedeni Eleusis'te aşikârdır: Persephone'nin gücüyle kötü unsurlar şefkate dönüşmüştür. Hintli adam vücudunu Yunan atletler gibi yağlamıştır. Böylece, bir Doğu şampiyonu olarak Batılı atletizm yarışmaları kurallarına uygun biçimde, gülerek ateşe atlamıştır.[89] Bu onun kutlu hareketidir. Bu hareketi insanların *epopteia* ile karşılaştırmasını istemiştir. Telesterion'da Hierophant sadece "ateş altında" yani *yakınında* kutlama yapmıştır. Fakat Brahman rahip ölümsüzlüğü ateş *içinde* kutlamıştır.

Telesterion'da Persephone'nin ateşi sadece bir ateş perdesiydi ve dışa yönelik manada dünya için gerçekleşen kutlu olayın ilanıydı. Bu şekliyle Hristiyanlık tarafından devralınmıştır. Günümüzde ve Kudüs'te gerçekleşen Paskalya Pazarı gününe ait bir açıklamayı burada dile getirmek isterim: "Daha sonra kilise, nihayet coşkulu sevinç çığlıklarıyla çınlar. İnsanlar haykırırlar ve bunlar ışık haykırışlarıdır. Kutsal Gömüt'ten ateş püskürür; alevler mezara benzer bu şapelden dışarı püskürür. Bu alevlerle, ocaklar ve mumlar ateş alır. Eşsiz ve kuvvetli bu neşe patlaması ile zincirleme bir ışık tepkimesi gerçekleşir: her bir birey aldığı alevin, yanındaki iki ya da üç komşusuna geçmesini sağlar; saniyeler içinde ateş kiliseden dışarı yayılır ve kilise avlusuna taşınır. İsa'nın mezarını kuşatan tapınağın çevresinde dinmek bilmez ilahiler karmaşası, bayraklar, rahipler, keşişler ve inançlı insanlar arasından doğan neşe, orada bulunan herkese geçer. 'İsa yükseliyor...hakikaten, İsa yükseliyor...!' Bu, Doğu Kilisesinde 'Ateşin İlahi Hizmeti'dir."[90]

---

88 Euripides, *Phaëton*, Hans von Arnim'de (ed.), *Supplementum Euripideum*, s. 77, satır 59-60:

συ δ' ω πυρος δεσποινα Δημητρος κορη.
Ηφαιστε τ' εστε πρευμενεις δομοις εμοις.

89 Strabo XVI 73.

90 G. Gerster, "Ostern in Jerusalem," *Neue Zürcher Zeitung*, 31 Mar. 1961, s. 5.

BÖLÜM İKİ

V. GİZEMLER ÜZERİNE HERMENÖTİK BİR DENEME

Giriş Niteliğinde Gözlemler

Türü ve kökeniyle oldukça bağıntısız olan bir görünün mutluluk bahşedecek olmasından daha olağandışı bir şey yoktur. Yine de her yıl tekrar edildiğinden, bin yıldan fazla sürece tekrarlanabildiğinden ve tüm şenlik topluluğu katıldığından ötürü, Eleusis'e özgü *visio beatifica*'nın kendisi bir türü temsil eder haldedir. *Visio beatifica*'nm eşsiz konumu, Yunanlar ve Romalılar tarafından bilinen dünyaya ait kaynaklarımızca da tasdik edilmektedir (bkz. ss. 160-1). Söylemeye değer bulduğum üzere, böylesine eşsiz bir dini olgu mahiyetindeki bu görü, klasik çağ ile igili olan öğretim görevlileri ve arkeologların yeterliliklerinin belirlenebilmesini sağlayan nesnelerden farklıdır. Bu durum, alıntı yapmaya gerek kalmaksızın, çok sayıda çelişkili yargı ve yorum ile kanıtlanır. Bu yargıları ortaya koyan kişilerden pek çoğunun, asla öğrenemeyeceğimiz Eleusis sırrının iyi bir biçimde muhafaza edildiğini ortaya koyan sıradan görüşü kabul ettiğini dikkate aldığımızda, dile getirilen yargılar çok daha şaşırtıcı bir hal alır.

Atina'nın klasik dönemine atıfta bulunan şöyle bir yargıya rastlamaktayız: "İnisiyelerin gözleri önünde Gizem tapınağında gerçekleştirilen kutsal eylemler, son derece ilkel ve anlamsızdır. Yeni düzende eğitim alan kişiler bu eylemleri, rahiplere özgü aldatmaca ve çocuksu saçmalıklar olarak değerlendirmişlerdir."[1] Bu görüşe zıt bir ifadeye göre ise, "Eleusis'e özgü ibadetin yüceliği", Aiskhylos'un bu ibadeti "güçlü bir biçimde hissettiği" aynı dönemde asla şüpheye yer bırakmamasıydı.[2] Bu görüşün yazarı olan söz

1 Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, 4th edn., IV, 215 (Ist. edn, s. 504).

2 O. Kern, RE, XVI, col. 1249.

konusu büyük tragedya şairinin, bir Gizem inisiyesi olmadığını yeterli bir biçimde ifade edememiştir (bkz. yukarı ss. 141). Her halükârda bu şekilde hissedenler[3] Eleusis sırrının yeteri kadar muhafaza edildiğine inanmadılar. "İnisiyeler, bir dölyatağının üremesine etki ederek Toprak Ananın rahminden tekrardan doğma ve böylece bizzat onun çocuğu olma garantisini elde ettiler."[4] Eğer doğrulanabilirse, Gizemlere bir taraftan yücelik öte yandan daha çok ilkellik içeriği katacak bu varsayım, şu şekilde dile getirilir: Rahmin kopyası *cista mystica* içinde tutulur ve bununla birlikte *synthema*'da bahsedilen hareket gerçekleştirilirdi (bkz. s. 103). Dışarıda bırakıldığını söyleyemeyiz, çünkü bu büyük sepetin içinde gerçekte neyin olduğunu bilmiyoruz.[5] İçeriği her ne olmuş olursa olsun[6] bu konuya dair bir kanıtımız yok; dahası rahim için önerilen sembolik yorumu destekleyecek herhangi bir kanıtımız dahi yoktur.[7] Üstelik bu görüşü destekleyen önceller, ne söz konusu nesneye ne de *epopteia*'nın içeriğine dair bir bilgiye sahip değillerdi. Her şey bir yana *bunu* görmüş olan kişileri kutlu olarak adandırmak, açıkçası oldukça

3 Krş. ilgili açıklaması için Kern, *Die Religion der Griechen*, II, 182 vd.

4 Kern, *RE*, XVI, col. 1249; A. Körte, "Zu den eleusinischen Mysterien," *ArchRW*, XVIII (1915), 122.

5 Büyük ihtimal *phallus*lar. Krş. yukarıda, bölüm iii, n. 77.

6 A.R. van der Loeff'e göre havlu, "De Formula quadam Eleusinia," *Mnemosyne*, XLV (1917), 364; E. Mass'a göre yeryüzü, "Segnen Weihen Taufen," *ArchRW*, XXI (1922), 260 ff.; C. Picard'a göre büyük sepette bir *phallus*, küçük sepette bir rahim, "L'Episode de Baubô dans les mystéres d'Eleusis," RW, XCV (1927), 237 ff.; S. Eitrem'e göre bir yılan, bir nar, *phallus* ve rahim biçiminde çörekler, "Eleusinia-les mystéres et l'agriculture," *SymbO*, XX (1940), 140 f.

7 Rahimle ilgili varsayılan tanıklık – Theodoretos, *Graecarum affectinum curatio* VII 11 (ed. Raeder, s. 183): τον κτενα μεν η Ελευσις, η φαλλαγωγια δε τον φαλλον (ειχεν αινιγματα)- çok genel terimler ifade edilmez ve büyük olasılıkla erkeklerin dahil edilmedikleri bir Eleusis kadın şenliğine atıfta bulunmaktadır.

abartılı gözükmektedir.

Bu hermenötik, Gizemler içeriğinin yalnızca bir kısmını kapsamakta ve bir varsayıma dayandırılmaktadır. Hermenötik bağlamda gerçekleştirilen bir diğer girişim ise, bir bakıma daha somut bir temele dayanır. Eleusis Gizemleri'ne ilişkin hiçbir şey, Demeter'in armağanı olan tahıl ve ölümden sonraki yaşam umuduna, inisiyelerin huşu içinde bakmalarından daha çarpıcı olmamıştır. Tahıl başağı bir Hristiyan kaynağında alaycı bir görünümle fakat aynı zamanda Eleusis'te gerçekleşen "büyük, imrenilesi, kusursuz ve destansı Gizem" olarak tasvir edilir.[8] Bu nedenle, Aziz Yuhanna'nın İncil'indeki şu sözcükleri anımsamak oldukça yerinde olacaktır (12:24): "Bir buğday tanesi düşüp ölmedikçe yalnız yaşar: ancak ölürse, çok daha fazla meyve verir."[9]

Yeni Ahit'te bir başka pasaj daha vardır ve bunun yanında Hıristiyan ya da Yahudi inancıyla yetişmiş olanlar için Eleusis Gizemlerine girişi çok daha kolay kılan benzer bir pasaj da Talmud'da yer almaktadır. Aziz Paulus'ta şöyle bir pasaj geçer (I. Cor. 15:35-37): "Ancak biri çıkıp

8 Hippolytos, *Refutatio* V 8 39 (krş. Legge, I, s. 138).

9 Bkz. G. Méatus, *Les Mystéres d'Eleusis*, s. 63. M.P. Nilson, "Die eleusinischen Gottheiten," *Opuscula selecta*'da Méautis ile paralellikler gösterir (II, 594, n. 129). Prudentius'un Ölüler için İlahi'sinden bazı dizelere vurguda bulunur (121-124):

Sic semina sicca virescunt
iam mortua iamque sepulta,
quae reddita caespite ab imo
veteres meditantur aristas

(İngilizcesi John Mason Neale'nin Collected Hymns'ünde, s. 172:

Böylece çorak ve cansız ve gömülü
Bu tohumlar güzellikleri içinde yükselecekler,
Ekildikleri çimenlikten yeniden canlanarak,
Daima yeniden büyüme düşüncesi içerisinde.)

"Bu tarımdan ödünç alınmış eski bir imgedir: toprağa serpilmiş eski tahıl tohumlarından yenilerinin tomurcuklanma imgesi" (Nilsson, a.g.e., II, 591). Bu imge "nesillerin değişimini, ırkların hayatta kalma mücadelesini" ifade eder (s. 594). Yuhanna İncili'nde geçen kelimeler "bu düşünceye oldukça yakındır."

diyecektir ki, ölüler nasıl dirilecekler? Hangi bedenle gelecekler? Seni budala, ektiğin şey ölmeden canlanamaz. Ayrıca ektiğin şey bu beden değil saf tahıl olacak. Başak ya da başka tür bir tahılın kaderi olabilir. Ancak Tanrı, kendisini memnun etmiş olduğundan, ona bir beden verir." Bu sözlerle Paulus, İsa'nın sözünü hahamlara özgü bir erdemle birleştirir. Kraliçe Kleopatra, Rabbi Meir'e (Sanhedrin 90 b), "Ölülerin yeniden hayata geleceğini biliyorum, zira bu yazılıdır (Psalm 72:16): 'Ve onlar [erdemli olanlar].... yeryüzünün çimenleri gibi şehirde çiçek açacaklar.' Ancak ayağa kalktıklarında çıplak mı yoksa kıyafetli mi olacaklar?" demiştir. "Kıyafet" ile beden kastedilmiştir. Haham şöyle cevap vermiştir: "Daha güçlü bir kanıtla [cevapla] bir buğday tahılından sonuç çıkarabilirsin; eğer çıplak halde gömülmüş bir buğday tahılı dahi onu sarmalayan bir örtü ile filizleniyorsa, kıyafetleri içerisinde gömülen o erdemli kişiler için kat kat fazlası geçerlidir!"[10]

Tüm bunlar, diğer dinlerden alınan kıssalardır. Ancak kıssalar tek başına dini kurumun canlı etkisini, yani ne Eleusis Gizemlerinin, ne Yahudiliğin, ne de Hristiyanlığın sürekliliğini hiçbir zaman açıklayamaz. Binlerce yıldır süregelen din ve kültler, yalnızca kıssalara dayandırılamaz. *Dini deneyim* farklı bir olaydır ve böyle bir deneyimin Eluesis'te de olduğunu varsaymamız gerekir. Çünkü yalnızca bu durum, kıssaya içerik ve geçerlilik vermiş olabilirdi. Hermenötikler, bu adı hak eden deneyimin varoluşunu kabul etmeli ve bu olguyu temeli olarak almalıdır. Evrensel olarak edinilen kıssa anlayışından, otantik bir dini deneyim düşüncesine atılan adım, hermenötiğe doğru bir adım öne atmakla sınırlıdır, ancak bu ikinci varsayımın hermenötik olmadan etki gösterecek yeniden üretim ile uyumluluğunu sağlaması şartıyla bu durum söz konusudur. Buradaki meselenin de bu olduğuna inanıyorum. Kıssa ve otantik dini deneyimin daha yüksek derecede olduğuyla ilişkili bu tarz bir varsayımdan vazgeçmek, açıkçası gerileme olacaktır.

Gizemler üzerine yürütülen, en önemli arkeolojik çalış-

10 Tr. Schachter ve Freedman, II, 607.

malarda yapılan budur.[11] Söz konusu yerleşim yeri ve tapınağın yeniden inşasını gerçekleştirmek maksadıyla yazılan bu kitapta, ortaya konan bulgular ne denli önemli olurlarsa olsunlar, Gizemlerin içeriğine yönelik söylenen her şey ya yanlış ya da yetersiz kanıtlara dayanmaktadır. Örneğin, yazarlarının hiçbiri Gizemlere mensup olmadığından Hıristiyan kaynakların hepsini reddetmek bir hataydı (s. 287). Hıristiyan yazarlar, sırları ifşa etme ya da ihanet etme niyeti olmadan, kendilerine bir takım özelliklerden bahseden pagan kaynaklarına sahip olabilirlerdi. Bu nedenle, örneğin, tahıl başağı kesinlikle Hippolytos'un sandığı gibi "büyük destansı Gizem" değildi. Öte yandan eğer Hippolytos, tahıl başağının *epopteia*'da önemli rol oynadığını belirten bilgiye rastlamamış olsaydı, bu tip bir sonuca da varmamış olurdu. Gizemlerin Hıristiyan muhalifleri, inisiyeliğe kabul edilmiş herhangi bir pagan okuyucunun yalan olduğunu bilebileceği bir şeyi uydurmamaya kesinlikle dikkat etmişlerdir. Yazın teknikleri, şüphesiz, Eleusis Gizemlerine göndermede bulunmayanları da içeren pek çok kaynaktan alıntı yapmaktı. Bazıları İskenderiye Eleusis'inde gerçekleşen olaylara dair göndermelerdi.[12] Böylece bir karmaşa doğmuş oldu. Bu durumda reddedilmesi gereken şey kaynaklar değil, karmaşadır.

Bize en çok yararı sağlayan, arkeolojik bir kaynak olan Mylonas'ın kitabındaki *megaron* kelimesi, karmaşaya neden olmuştur. Perikles zamanından bu yana Büyük Telesterion'un, merkezinde yer alan küçük bina, "Anaktoron" olarak bilinmektedir [R. 29, R. 30a] (ayrıca bkz s. 127). Mylonas da aynı düşüncedeydi. Ancak Mylonas, Anaktoron'un "asli işlevi olarak kültün, kutsal nesneleri barındıran *hiera* için depo olarak kullanıldığına,

11 G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries.*

12 Krş. aşağıda, s. 160-1. H.G. Pringsheim'ı takip ederek, *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults*, s. 49, n. 1, Mylonas kesinlikle synthema'yı İskenderiye'deki Eleusis'e havale etmek ister (s. 300). Ancak bu imkansızdır; çünkü Eleusis Gizemleri sadece Attika'da kutlanırlardı. Krş. aşağıda, s. 160-1.

Hierophant'ın katılan inisiyelerin önünde *hiera*'yı ya da bazılarını göstermek için ayakta durduğunda binanın kapılarının inisiyeliğe kabulün sonunda açıldığına" inanmaktadır (s. 84). Mylonas'a göre bu, *epopteia*'nın doğru bir biçimde yeniden üretilişiydi. Bunu destekleyen bir metin olmasa da Mylonas, M.S. ikinci yüzyıl Yunan yazarı Ailianos'un otoritesine atıfta bulunur. Mylonas şöyle devam eder: "Aelianos kesinlikle Hierophant'ın Anaktoran'a girme hakkı olduğunu ve bunun *telete* yasasına uygun olduğunu ifade eder" (s.86).

Mylonas'ın iddiası bir yanlış anlamaya dayanır. Aelianos Anaktoron'dan değil, "Megaron" olarak adlandırılan bir yerden bahseder.[13] Alıntı yaparken Mylonas, *megaron* yerine *anaktoron* sözcüğünü kullanır. Metindeki bu değişimin nedeni büyük ihtimalle Mylonas'ın, diğer arkeologlarla birlikte, Eleusis'te Anktoron'dan önceki yapının, *megaron* şekline sahip olduğuna inanmasıydı. Bu muhtemelen doğrudur. Doğru olmayan ise arkeologların, Homeros'tan ödünç aldıkları bir isim olan *megaron* ile adlandırdıkları binanın biçimini, Eleusis'teki "Megaron" diye bilinen binanın tarihsel adı ile bir tutmalarıdır. Şunu sormalıyız: Eleusislilerin bu adı verdikleri bina neydi? Ailianos'un bize anlattığı, dinsiz bir Epikürcü hakkındaki dini bir öykü bu binaya ve yersiz de olsa "Anaktoron"a atıfta bulunmuş olabilir. Hikâye şöyle devam eder: Epikürcü, Gizem yasasını hiçe sayarak yasaklı Megaron'a girdi ve tanrılar tarafından hastalıkla cezalandırıldı. Hemen hemen iki bin yıl içerisinde, Eleusis'te şekillerinden ötürü arkeologların "megara" olarak adlandırmak zorunda kaldıkları pek çok bina dikildi. Bunlar geç Telesterion'un ve Anaktoron'un bulunduğundan çok daha derin bir katmandan kazıp çıkarılan ve tapınağa benzer en eski binayı içerir. Ancak Eleusislilerin cezalandırılan Epikürcü hakkındaki öyküye kadar, Anaktoron'u "Megaron" olarak bildiklerini ileri sürmek

13 Ailianos, fr. 10 (ed. Hercher, II, 192, satır 4 vd.); Suidas s.v. ιεροφαντης: . . . ες το μεγαρον . ενθα δηπου τωι μεν ιεροφαντηι μονωι παρελθειν θεμιτον ην κατα τον της τελετης νομον.

için bir kanıtımız yoktur.

Bununla birlikte, Eleusislilerin *başka* bir binaya daha "Megaron" dediklerine dair bir olasılık vardır. Aelianos'un dini öyküsü, yalnızca Hierophant'ın girmesine müsaade edilen bir odanın varolduğu savını içermek dışında, bir güvenirliği olmayan tipik bir mucize öyküsüdür. Eleusis'te resmi olarak "Megaron" diye isimlendirilen bir odanın varlığını tasdik eden bir yazıt bulunmaktadır.[14] "Rahibeler"e verilen *apometra* ya da ücretler,[15] "Megaron"a getirilirdi. Rahibelerin beslenmesi için yapılan hizmetin, Mylonas'ın da hemfikir olduğu üzere "kutsalların kutsalı" Anaktoron'a götürülmüş olma ihtimali yok gibidir. Megaron, rahibelerin özel ilişkilere sahip olduğu bir yer olmalıdır. Aelianos dinsiz Epikürcünün, kendisine kadın gözüyle bakılan efemine bir erkek olduğunu söyler.[16] Bu Epikürcü, korku içerisinde Megaron'a girer ve uzun süreli bir hastalığa yakalanır. Yasa muhtemelen, sadece Hierophant'ın bu odaya girmeye izinli *erkek* olduğuna dairdi. Gayet tabii rahibeler de aynı hakka sahiplerdi. Çünkü Megaron bir anlamda *onların* bölgesiydi. Eleusis'te kazılıp ortaya çıkarılan binalar arasında, bu tipe uygun üç oda tanımlanmıştır.

Mylonas bu yazıtı dikkate almadı.[17] Yine de İmparator

---

14 Prott and Ziehen (eds.), *Leges graecorum sacrae*, II; 1, 29, n. 6 B.

15 Prott ve Ziehen'e göre, a.g.e., II: 1, 29, n. 6 A, Hierophant ve Keryx için düşünülen armağanlar Eleusinion'a götürülürlerdi. Aristeides, *Orationes* XXII (alias 19) 9 (ed. Keil, II, 30, satır 24), belirli bir zamandan itibaren (Rubensohn'a göre Iktinos'la başlayan; *JDAI*, LXX [1955], 34) Telesterion "Eleusinion" olarak adlandırılmıştır. Eleusinion ile Megaron'dan Prott ve Ziehen'de sırasıyla bahsedildiğinden, II: 1, 29, n. 6 AB (İ.Ö. IV/III. yüzyıllar), Eleusinion'un Atina'da ve Megaron'un Eleusis'te kurulmuş olması muhtemel gözükmemektedir. Sadece bu ifade bile Telesterion'un ya da bir kısmının, daha açık olarak Anaktoron'un Eleusis'te bulunan "Megaron" olarak çağırılmasını büyük ölçüde olasılık dışı bırakır.

16 Ailinaos, fr. 10 (ed. Hercher, II, 192): γυναν̃δρος αμηρ, θηλυς γενομενος, ο χλουνης τε και γυννις.

17 N. Kontoleon tarafından değinilir, ("Megaron"),

Marcus Aurelius'un durumuna atıfta bulunmuştur: "O'nun Anaktoron'a girmesine müsaade edildi, Eleusis'in uzun tarihi boyunca rahip sınıfının dışında tapmağa kabul edilen tek kişi oydu"(s.162). Bu kaynağın Latince metninde kullanılan kelime *sacrarium*'dur.[18] Bu kelime, kutsal nesnelere tapılan yerden çok bu nesnelerin saklandığı yeri belirtir.[19] Eleusis'te ise bu kelime, verilen tanıma en iyi cevap olarak "Kutsal Ev" diye adlandırılırdı.[20] Gizli kutsal nesneleri Atina'ya geri götürüp, oradan tekrar Gizem sepetlerinin içinde ve başları üzerinde Eleusis'e taşıyan iki rahibenin görev esnasında yaşadıkları evde saklanmaları ve Hierophant dışında hiçbir erkeğin bu eve girmesine izin verilmemesi oldukça olasıdır. "Kutsal Ev"den ayrı bir başka olasılık da Plouton tapınağıdır. "Megaron"dan bahseden yazıt, 'Rahibeler' ve 'Plouton'un Rahibeleri'nden de söz eder. Bu durumda *megaron* sözcüğü, genellikle olduğu üzere,[21] bir 'yer altı dünyası' mabedini tanımlamak için seçilmiştir. Eleusis'te bulunan Plouton tapınağının işlevi ve büyük mağaradaki konumu, [R. 27] mantıksal olarak "yeraltı dünyasına ait" şeklinde adlandırılabilir. Üçüncü bir olasılık ise Telesterion yakınındaki hazine evi ya da *sacrarium*'dur (bkz. s. 18).

Mylonas, kendi inşa ettiği *epopteia* için uygun bir yer gösterememiştir: *epopteia,* Büyük Telesterion'da [R. 29, R. 30a] yer alan küçük bina Anaktoron'un önünde duran Hierophant'ın, göz kamaştıran bir ışık eşliğinde Mylonas'ın aklından geçen nesneleri inisiyelere gösterdiği yerdir. Mylonas'ın yeniden inşasına göre Anaktoron, Hierophant ile büyük bir kısmının görüş açısı iç sütunlar nedeniyle zayıflayan topluluk arasında bulunmaktaydı. Mylonas'ın

---

Mélanges offert à Octave et Melpo Merlier, s. 7, ancak kendi başına yorumlanmaz. Mylonas (s. 87, n. 23) Kontoleon'dan danıştığı baş merci olarak bahseder.

18 *Scriptores historiae Augustae: Marcus [Aurelius] Antoninus* XXVII 2: sacrarium solus ingressus est.

19 Ulpianus, *Digest* I 892: sacrarium est locus in quo sacra reponuntur, quod etiam in aedificio privato esse potest.

20 Mylonas, s. 59,70 ve 101 vd.

21 Kontoleon, a.g.e.

aklındaki nesneler nelerdir? "... itiraf etmeliyiz ki kutsal nesnelerin ne olduğunu bilmiyoruz. Çalışmamızın başlarda yer alan kısmında, kutsal eşyaların Mykenai döneminden itibaren nesilden nesile geçen küçük kutsal emanetler olabileceklerini ve bu tip emanetlerin dönemin Yunan halkına yabancı ve huşu uyandırıcı gözükmüş olabileceği ihtimalini ileri sürmüştük. Bu emanetlerin tapmakta bulundukları dönem ve alışılagelmiş görüntüde olmayışları, Tanrıçanın burada kaldığı süre çerçevesinde kullanıldığı objelerin izlenimini vermiştir" (s. 273 f.). Bunun aksini öne süren kati bir sav, M.Ö. 415 yılında Alkibiades'in Atina'da bulunan akadaşlarına Gizemleri göstermeye teşebbüs etmesidir.[22] *Gizemler Üzerine* adlı söylevinde (12, 16, 17) Andokides, bu teşebbüsün en az üç evde gerçekleşmiş olduğunu söyler. Özel kutsal nesneler Eleusis'ten talep edilmiş olsaydı, bu tarz teşebbüsler mümkün olmayacaktı.

Sonuç olarak Mylonas şunları ekler: "...Bir sır olarak kalmış olan Eleusis kültüne ait çok daha fazla şeyin olduğu hissine kapılmaktan kendimi alamıyorum; gözümüzden kaçan önemli ve değerli şeylerin var olduğu hissine de mani olamıyorum" (s. 284). "...Eleusis Gizemlerinin, kurnaz rahipler tarafından köylü ve bilgisiz halkı kandırmak adına icat edilen, anlamsız ve çocuksu bir şey olmadığını fakat yücelme özlemi duyan insan ruhuna hakikatten bir paye veren, önem ve anlam taşıyan bir yaşam felsefesi olduğunu düşünmekteyiz (s. 285). Ancak *visio beatifica* bir tarafa, Gizemlerin Eleusis'teki dini deneyim düşüncesinden bile uzak olarak, *gizli bir felsefi öğretiyi* cisimleştirdiği varsayıldığında, bu onsekizinci yüzyıla doğru bir gerileme halini alır. Bu varsayımın temelsiz olduğunu ve halen bu temelsizliği sürdürdüğünü söylememe gerek bile yoktur.

Eleusis Gizemlerinin Eşsizliği

Eleusis'teki kutlu görünün hatırlanması, bin yıldan fazla süredir tekrar eden ve her yıl gerçekleşen bir girişimdi. Ancak, örneğin[23] bir tragedya gibi, ilk kez başarılı

22 Krş. yukarıda, bölüm iv, n. 52.

23 Krş. kitabım *Streifzüge eines Hellenisten* ile, s. 42 vd.

bir biçimde gerçekleştirildiği zaman bilinmez. Bu olgu çok daha uygun olarak Delphoi'ninki[24] ile Pythia'nın yaptığı işle kıyaslanır. Sıkı bir şekilde gizli tutulan koşullar altında, yüzyıllar boyunca değerlerini kanıtlamış hazırlıklardan sonra etkinliğinin inkâr edilmesi tanrısızlık sayılacak kutsal hallerde, bu teşebbüs tekrar tekrar başarılı olmuştur. Bu başarı ruhsal gerçekliğin doğasından gelmekteydi. Tragedya da ruhsal etki üretiyordu ancak bunu farklı bir biçimde gerçekleştirirdi. Gizem kültünün devamlılığı, bahşettiği dini deneyim anlamında önemli bir unsuru oluşturmaktaydı. Ancak bu devamlılık 1500 yıl önce tamamen sona erdi. Bizim için deneyimin bütünü, yani *empeiria* ulaşılamazdır ve bir *peira* "sınama"[25] dahi gerçekleşebilir değildir; bu doğrultuda başarabileceğimiz tek şey bu görüyü bir sahne oyunundan, hatta doğanın dini bir temsil edilişinden ayırt edenin ne olduğunu anlamaktır.

Aristoteles hem bir tragedyadaki izleyicilerin zihinlerinde neler olduğunu, hem de yılda bir kez tekrar eden Eleusis girişimi tarafından elde edilen tecrübeyi araştırmıştır. Tragedyada seyirciler ayin hazırlıkları ile uğraşma gereksinimi duymazlar; onların oruç tutma, *kykeon* içme ya da bir kafilede yürüme gibi zorunlulukları yoktur. Kendi iç kaynakları tarafından *epopteia*'ya, yani "görmüş olma" haline erişmezler. Şair, koro ve oyuncular seyirciler için hazırlanmış yer olan *theatron'da* bir görüntü, yani *theama*, oluştururlar. Seyirci kendini, hiçbir çaba göstermeden, izlediği durumun içinde bulur. Gördüğü ve işittiği şey onun için kolaylaştırılır ve karşı konulmaz bir biçimde gerçekmiş hissi verir. Seyirci buna inanmaya başlar ancak bu inanç *epopteia*'nın uyandırdığı histen oldukça farklıdır. Diğer insanların acılarına dâhil olur, kendini unutur ve Aristoteles'in vurguladığı gibi arınır. Gizemlerde arınma, yani *katharmos*, *epopteia* öncesinde uzunca bir süre almaktaydı. Tiyatro seyircisi ise sadece oyunun sonunda *katharsis*'i (arınma) elde etmekteydi.

24 Krş. kitabım Apollon: *Studien über antike Religion und Humanität* ile, 3rd edn., s. 280 vd. (Werke in Einzelausgaben, I, 357 vd.)

25 Kerényi, *Prometheus*, s. xxiii.

Aristoteles *Poietika*'sında şöyle yazar (VI2 1449b): "Acıma ve korku yoluyla tragedya tüm tutkulardan arınmayı sağlar."

Bu tamamen "estetik" bir öğreti olarak kabul edilemez; biz bunu, daha ziyade Yunan tragedyasının kaynaklık ettiği halk üzerindeki etkisinin fenomenolojisine dair empirik bir katkı olarak görmeliyiz. Aristoteles'in, *epopteia*'dan önce inisiyelerin arınmaya ek olarak elde ettikleri şeyin fenomenolojisine olan katkısı, *Felsefe Üzerine* adlı eserinde yer alır. Bu eser Antikçağ'da çok kez okunmuştur; en son okuyucularından biri piskopos Synesios'tu ve muhtemelen Bizanslı bilgin Psellos tarafından da okunmuştu. Psellos Aristoteles'in Eleusis'e göndermede bulunduğunu açıkça söylememiş olsaydı dahi anlaşılabilirdi. Aristoteles, felsefedeki eğitim sürecini gizemlerdeki inisiyeliğe kabul süreci ile karşılaştırdığında, bir Atinalı olarak aklında yalnızca Eleusis Gizemleri olmalıydı. Bu gizemlerde, Aristoteles'in kelimeleriyle anlatıldığı üzere,[26] inisiye öğrenmek zorunda değildir ancak *pathein kai diatethenai*, yani "maruz kalmak" ve "bir ruh haline sokulmak" zorundadır. Bu pasaj, yanlış bir varsayıma göre,[27] Aristoteles'in kendine ait dini duygularının ya da yaşadığı döneme dair dini deneyimlerin bir tasviri değildir. Pasajın önemi, hazırlıklar olmadan *epopteia*'nın imkansız olacağı vurgusunda yer alır. Eğer söz konusu girişim başarılı olursa, kendine has bir dinginlik haline ulaşılırdı. Epiktetos, ya da Epiktetos'un Söylevlerini yazmayı üstlenen Arrianus, *prodiakeimenos*'a hazırlanmış olan inisiyelerden söz eder (III XXI 13). Açıkça Aristoteles'in diyaloğuna atıfta bulunarak Epiktetos, hazırlığın ardından gelen bir sonraki aşamayı ifade eder. Aristoteles'in bu aşama için kullandığı sözcük ile *eis phantasian,* Epiktetos için *phasmata*, yani olaylara ait deneyimi kastetmemiştir. Ancak Aristoteles için durum büyük olasılıkla bu şekildedir. Gizemler üzerine yazılmış ve Bizans döneminde halen erişilebilen tüm yazılar hakkında bilgi sahibi olan Psellos, dinginlik halinin kendisine getirdiği bu

26 Rose'de fr. 15.

27 Werner Jager, *Aristotles*, 2nd edn., s. 162 vd.

olguyu, *ellampsis* "parlayan" ve büyü seremonilerinin neden olabileceği ilahi olaylar için kullanılan bir sözcük olan *autopsia*[28] kelimeleriyle adlandırırdı.[29]

Eleusis'e özgü bu girişim, Yunan dininde dinsizlik olarak görülen ve Gizemlerden, özellikle de en kutsal Yunan gizemlerinden ayrılan büyü ve hilekârlık amaçlarıyla taklit edilmiş ve kötüye kullanılmış olabilir. Yine de bu durum, özellikle geç Antikçağ'da fenomenolojik benzerliği ya da karşılıklı ilişkiyi dışta bırakmaz. Pausanias'ın Yunanistan'da bulunan Mısır tapınağı hakkındaki ifadesi önem taşır (X 32 17). Pausanias, Parnassos Dağı civarında bulunan bir İsis tapınağından bahseder. Pausanias aktardığı gibi, bir zamanlar inisiyeliğe kabul edilmemiş meraklı bir kişi, yasaklı oda olan *abatona* girer ve odanın ruhlarla dolu olduğunu görür. Bu kişi, gördüklerini dile getirir ve oracıkta ölür. Pasaj, bu tip olaylara inanmaya ilişkin bir delil sunmaktadır. Yunan dininde Eleusis Gizemleri, türünün tek örneğiydi ve asıl vurgulanan da bu eşsizliğin Gizemler'in karakteristik özelliği olmasıydı. Oysaki tek doğru olma iddiasında bulunan din öğretileri ve kültler tarihinde Eleusis, Telesterion'da inisiyelerin gözleri önünde olanlara izin veren ve doğru olan tek *yer* olarak görülürdü.

Mısır'da Büyük İskender'in halefleri olan Ptolemaios'lar, Eleusis Gizemlerine o denli önem vermişlerdir ki İskenderiye'de bulunan Yunanlı uyrukların da tıpkı Atinalılar gibi kendilerine yakın bir bölgede Eleusis'leri olmalıdır: İskenderiye'nin bir bölgesine bu ad verilmiştir. Ptolemaios sarayında Lagos, kralın Atina'dan Eleusis'e gönderdiği Eumolpidai ailesinden Timotheos adlı bir din adamını görevlendirmiştir. Görevi, dini yaşama rehberlik etmek ve

28 Psellos, "Ad Johannem Climacum," in *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (ed. Bidez et al.), VI, 171: αυτου παθοντος του νου την ελλαμψιν... αυτοπτησας τωι νωι... (krş. İnglizcesi, W. D. Ross'un kontrolünde çevirilen *The Works of Aristotle*'in içerisindedir, XII: Select Fragments, s. 87).

29 Iamblikhos, *De mysteriis* II 4, VII 3 (ed. Parthey, s. 76, satır 14; s. 254, satır 6).

Yunan-Mısır krallığının dini ihtiyaçlarını karşılamaktı.[30] Düzenleyici ve organize edici faaliyetleri, İskenderiye'deki Eleusis'te bulunan Persephone tapınağı, Koreion hakkında edindiğimiz bilgiden türetilebildiğimiz olumlu olduğu kadar olumsuz özelliklerden de muhtemelen sorumludur. Olumsuz unsur, Attika'da kutlanan Gizemlerin eşsizliğine açıkça tanıklık eder.

Bu gerçek Oxyrhynchos'ta bulunan bir papirüs parçasında dolaylı olarak korunmuştur.[31] Bu cümleler büyük ihtimalle Roma imparatorluğu döneminde İskenderiye'de dile getirilen bir konuşmanın parçasını oluşturur. Hatip, Küçük Asya'da takdim edilen bir imparator kültünün gizemsel seremonilerine karşı öfkelidir. Ayinden hoşlanmaz ve konuşma yaptığı yerde, muhtemelen İskenderiye'de, gizemlerin aşılanmasına karşı çıkar. Ancak kült, imparatora tapmanın bir başka çeşidi olduğundan, hatip gizemlerin haklı bulunması konusunda şüphe uyandıramaz. Sadece şunları söyler: "Bırakalım orada ve bu yolda olan insanların arasında, Atinalıların Eleusis Gizemlerini kutlamaları örneğindeki gibi kutlamalarını yapsınlar. Yoksa imparatora karşı saygısızlık etmeyi mi istemekteyiz? Taptığımız Demeter'e karşı saygısızlık olacağı gibi Eleusis Gizemlerini burada kutlamak da saygısızlık olayacak mı?." Bu cümleler, Epiktetos'ta yer alan bir pasaj ile tamamlanır (III XXI 13): Biri şunları dile getirir: "Eleusis'te bir yapı var: işte burada da bir tane var. Bir Hierophant var: Ben de bir hierophant atayacağım. Bir haberci var. Ben de bir tane haberci tayin edeceğim. Bir Dadoukhos var; ben de bir Dadoukhos bulacağım. Meşaleler var: burada da var. Duruşları aynı: buradaki ile oradakinin farkı ne?" Filozofun cevabı şudur: "Ey sen dinsiz adam, sence bir fark yok mu? Eğer gizemler yanlış yerde ve yanlış zamanda gerçekleşirse, ne fayda sağlarlar ki? Gizemler, sadece edilen duaların ar-

30 Tacitus, *Historia* IV 83.

31 Oxyrhynchus Papyrus 1612 (POxy, XIII, 151-53); doğru okuması için bkz. L. Deubner, *Bemerkungen zu einigen literarischen Papyri aus Oxyrhynchos* (Sitzungsberichte der Akademie Heidelberg, 1919, XVII), s. 9.

dından gerçekleşen kurban sunumu sonrasında ve ezelden bu yana kutsal olagelmiş ayinlere başlandığını fark ettikten sonra, amaçlarına hizmet edebilirler!"

İskenderiye'ye özgü Koreion'da Eleusis ayininin yerine başka seremoniler, yani inisiyeliğe kabul edilmemiş Kilise Rahipleri'nin Eleusis Gizemlerinin unsurları olarak gördükleri tiyatral gösteriler kuşaktan kuşağa devredilmiştir. *Drama mystikon*, İskenderiyeli Clemens[32] tarafından kullanılan bir sözcük, birkaç edimde farklı düzlemlerde, yerin altında ve üzerinde sergilenmiştir. Bu tarz bir dram, İskenderiye Koreion'unda mümkündü ancak Attika'ya özgü Telesterion'da olası değildi. Epiphanios,[33] Koreion'da gerçekleşen bir gece ayinini; özdeş olmamakla birlikte İskenderiye'deki Eleusis ayinlerine denk gelen ayinlerden ziyade 5 Ocak gecesinde gerçekleşen pagan Tezahür bayramını, kutsal tarihin sonraki bir evresini tasvir etmiştir. İnsanlar bu geceyi, flütler eşliğinde ilahiler söyleyerek tapınakta geçirmiştir. Meşale taşıyan bir grup içeri girmiş ve getirdikleri heykeli koymak için yeraltı kült odasına, yani *sekos hypogaios*'a doğru inmiştir: "Alnı, elleri ve dizleri altından yapılmış, haç biçimli mühürler ile süslenmiş, diğer tarafları çıplak tahta bir put, tahtırevanın üzerine yerleştirildi ve iç tapınağın çevresinde yedi kez taşındı." Biri (bu gece seremonilerine katılmış dinsiz bir yabancı) "Mysterion nedir?" diye sorduğunda, cevabı "Bugün bu saatte Kore, yani bakire, Aion'u dünyaya getirmiştir" olmuştur. Bize anlatılana göre bakirenin kutsal çocuğu, o gece yalnızca yeni bir yılın başlangıcı olmasına rağmen, doğumu yeni bir çağın başlangıcına işaret eden tanrının adını almıştır. El ve dizlerdeki altın haç mühürleri, Yunanistan'a değil Doğu'ya aitti. Ayrıca önceden görmüş olduğumuz gibi tapınak, kilise yazarlarının yanlışlıkla Eleusis Gizemleri'ne atfettikleri oyunun, yeraltında ve "iç tapınağın" çevresinde oynanabildiği şekilde inşa edilmişti.

Beşinci yüzyılın sonunda yaşamış olan Amaseia piskoposu Asterios, Gizemlere karşı küçümseyici bir tavır

32 *Protrepticus* II 12 2.

33 *Panarion* 51 22 13.

ortaya koyan açıklamasındaki bir noktada, İskenderiye'li Celemens'ten daha fazla detay vermiştir. Asterios, Demeter ve Kore'ye tapılan *gynaioi naoi,* yani iki "kadının tapmağı"ndan bahseder.[34] Bu, İskenderiye'ye özgü bir olgudur ve burada, Koreion dışında, özellikle kadınlara ait bir külte adanmış olan Demeter tapmağı, "Thesmophorion" vardı.[35] Asterios, bölgenin kaynağının tamamiyle Eleusis Gizemlerinde bulduğunu ısrarla söyler ve İskenderiye'de açıkça bildiği "çılgın kült"ün yerini Attika ile değiştirmeye devam eder: "Orada karanlık bir yeraltı geçidi (*katabasion to skoteinon*) yok mu? Orası Hierophant ile Rahibenin, bir erkek ile kadının kutsal karşılaşmalarının gerçekleştiği yer değil midir? Işıklar söndürülmez mi? Kalabalık topluluğun inandığı şey, bu iki kişinin karanlıkta yaptıkları ile kurtuluşa ulaşacakları olgusu değil midir?" Tertullianus, "Eğer Demeter tecavüze uğramamışsa, niçin rahibesi uğrasın ki?"[36] diye sormaktadır. Clemens olayların birbirini nasıl takip ettiğini, herşeyiyle anlatır.[37] "Deo'nun Gizemleri"yle başlar. Bu gizemler, Zeus'un ve Persephone'nin annesi Demeter'in şehvetli kucaklaşmalarına dayanmaktadır. Ardından, Tanrıçanın öfkesi ve Zeus'un kefareti olan olayları takip eder. Bu arada Kilise Rahipleri, Demeter'in durumu için alaycı bir şekilde "Bir anne ya da bir eş olarak mı?" diye sorarlar. Bir başka kaynaktan yararlanan Psellos, Persephone ve babası arasında gerçekleşen bir kucaklaşmadan bahseder; ancak bu olay sahnelenmez.[38] Bunun yerine, Aphrodite denizden yükseliyormuşcasına, yapay bir rahimden ortaya çıkar. Lactantius,[39] "Persephone meşale ışığının aydınlattığı gecede arandı ve bulunduktan sonra tüm seremoni sevinç içerisinde bitti; meşaleler havaya atıldı." der.

34 *SS. Martyres*'de ve Migne'de *Homilia* X, PG, XL, col. 324 AB.

35 Polybios XV 27 2, XV 29 8, XV 33 8.

36 *Ad nationes* II 7, Migne'de, PL, I, col. 595.

37 *Protrepticus* II 2 2 vd.

38 Psellos, *Graecorum opiniones de daemonibus, De operatione daemonum*'da(ed.Boissonade), s. 39 ya da Migne'de, PG, CXXII,col. 877.

39 *Institutionum epitome* XVIII 7.

Bunlar Hıristiyan yazarların Attika'ya ait Gizemlerle karıştırdıkları, İskenderiye'ye özgü Eleusis gecelerinin yankılarıdır. İskenderiye kutlaması *Epiphi*, Temmuz ayının 28'inde gerçekleşmiştir.[40] İskenderiye'de ayinler, bir sır yasasıyla korunmazdı. Bu sebeple Hıristiyanlar, ayinler hakkında pek çok şey bilirlerdi. İsteyen herkes bu ayinlere katılabilir ve hem karanlıkta hem de aydınlıkta ne olduğuyla ilişkili sorular sorabilirdi. Hıristiyan bilginler, yüksek duvarların ve gerçek Eleusis tapınağının heybetli kapılarının ardında ya da kalabalık tapınağın dar iç geçitlerinde dahi benzer durumların gerçekleştiğini ileri sürerlerdi. Ancak Eleusis'te uygulanan gizlilik yasası o kadar sıkıydı ki, uzak bir bölge olan Akarnania'dan buraya gelen ve istemeden Gizem şenliğine katılıp, sorular sorarak kendilerini ele veren iki masum genç erkek, M.Ö. 200 yılında idam edilmişlerdi.[41] İskenderiye Eleusis'inde ise farklı bir hava hâkimdi. Şair Kallimakhos bir süreliğine orada okul hocalığı yapmıştır.[42] Tapınak, *hetairai*'lerın[43] yaşadığı bölge ile Yunanistan'dan gelmiş ve İskenderiye'de yaşayıp ölen dini temsilcilerin gömüldükleri[44] Hadra mezarlarının arasına yerleştirilmişti.

Yunanistan'da İskenderiye Eleusis'inin gelişim tohumları hali hazırda Eleusis'ten çok Agrai tarzında bulunmasına rağmen, Mısır'daki Helenistik Eleusis sade ve süssüz Attika Eleusis'ten her yönüyle farklıydı. Tanrıçalara, yani Anne ve Kız'a, hatip Lysias'ın sahibesi ve Menandros'un Eleusis Gizemleri'nde[45] kendisine açıkça sadakat yemini ettiği, aşkları ataerkil evlilik bağınca onaylanmayan, ünlü Glykera'ya benzeyen genç kadınların koruyucuları olarak

40 Aratus, Phaenomena 150 üzerine yorum, *Commentariorum in Aratum reliquiae*'da (ed. E. Maass), s. 366.

41 Livius XXXI xıv 6-9.

42 Suidas s.v. Kallimakhos.

43 Strabon XVII 1 16.

44 A.C. Merriam, "Inscribed Sepulchral Vases from Alexandria," AJA, I (1885), 18 vd.; Néroutsos Bey, *L'Ancienne Alexandrie*, s. 110 vd.; "Eleusis"'de Schiff tarafından yapılan kuşkulu bir takdir, *RE*, V, col. 2342.

45 Alkiphron, *Epistulae* IV 18.

saygı duyulurdu.

Yaşanan deneyimler kökten farklıydı: bir yanda İlahi Bir Hayalin tezahürüne tanıklık edilirken, diğer yanda erotik bir oyun eşliğinde kendinden geçme gerçekleşirdi. Maksimlerinden birinde[46] Goethe, sanki antropomorfizmden doğan ve "olup biten her şeyi etik duyuma bağlı bir hisse dönüştüren" "erotomorfizm"den söz etmektedir. Attika'da bulunan Eleusis'te antropomorfizm baskınlığını sürdürmüştür; İskenderiye'de ise vurgu kasten erotomorfiktir. Bunu gizlemek adına hiçbir girişimde bulunulmadı ve bir Gizem sırrı olmaktan da uzaktı.

Bu gece ayinleriyle ilişkili pek az sırrın olması sebebiyle, düzmece bir peygamber başlıca sanatsal malzeme üzerinde biçimlenen ve bu malzemeye dayanan "gizemler"i tasarlayabilmiştir. Bu malzeme, "gizemler"in çevresinde merkezileştiği kutlu olaya götüren, birbirini takip eden soylara ait sahnelere dayanmaktadır. Bu şarlatan Karadeniz kıyılarında küçük bir kasaba olan Abonouteikhos'tan gelmiştir. Hintli çilekeşi taklit edip canlı canlı yanan Peregrinus'un betimlemesi gibi, onun tasviri M.S. ikinci yüzyılda yaşamış olan çağdaşı Lucianus tarafından kaleme alınmıştır.[47] Abanouteikhos İskender'e kendisini, Tanrısal Hekim'in oğlu kahraman Podaleirios'un bir oğlu olarak, bir *Asklepiades* [Asklepios soyundan] diye tanıttı. Bu olgu ona ait "gizemler"in temelini oluştururdu. Gizemler üç gün sürmüştür. İlk gün izleyiciler, Leto'nun Apollon'u nasıl dünyaya getirdiğini, tanrının Koronis ile nasıl birleştiğini ve Asklepios'un doğumunu gördüler. İkinci gün, İskender'in kehanetlerini ağzından yaydığı yapay ve dev bir yılan olan Glykon'un tezahürüne adanmıştı. Üçüncü günde, İskender'in annesi ve Podaleirios'un evlilikleri gerçekleşti. Bu evlilik kesinlikle gece gerçekleşti: annesinin ismi Dadis, yani "bakire meşale"ydi ve meşaleler seremonide ortalığı aydınlatırdı. Son sahne Selene ve İskender'in aşkını sergilemiştir. Yeni Endymion, Dadoukhos ve Hierophant olarak ayini yönetti. Uykuya dalmışcasına orta yerde uzandı. Ona

46 No. 1221, *Werke* (Hamburger Ausgabe), XII, 350.

47 *Alexander sive Pseudomantis* 39.

göre, gökyüzünden iniyormuşçasına tavandan aşağı doğru süzülen Ay tanrıçası değil de, bir hükümdar karısı olan, düzmece peygamberi seven ve onun da kendisini sevdiği Rutilia idi. Herkesin gözleri önünde birbirlerine sarıldılar ve öpüştüler: "Eğer meşalelerin sayısı çok olmasaydı, gizli bir olayın gerçekleşmesi çok kolay olacaktı" (*Alexander* 39).

Öncesinde ve sonrasında, bu sahneyi canlandıran oyuncunun Hierophant kıyafeti içerisinde gözükmesini ve Hierophant'ın yaptığı gibi kutsal bir bildiriyi açıklamak amacıyla sesini yükseltmesini olası kılan bu gelişme, hakiki Eleusis'te başlamış ve İskenderiye'deki yeni Eleusis'de devam etmiştir. Eleusis deneyimi adına yapılan bir hermenötik açıklamada, erotomorfik unsuru da kapsayan fakat *epopteia*'da sergilemeyemediği gibi İskenderiye'de de sergileyemeyen antropomorfizmden bahsetmemek olmaz.

Gizemlerin Tahıl ile İlişkisi

Eşsizlik, Eleusis Gizemlerinin önemli bir özelliğidir. Gizemlerin sıra dışı dini önemi, yalnızca burada yaşayanların ve yeraltı dünyası kraliçesinin dine uygun karşılaşmalarının gerçekleşebileceği inancına dayanmaktaydı. Aynı şekilde bir önemli başka özellik, gizemlerin Demeter'in armağanı olan tahıl ile ilişkisidir. Ancak, bu durumda da olduğu gibi, sadece bu bağlantı dikkate alınır ve özel doğası düşünülmezse yanlış bir resim ortaya çıkar. Çünkü bu bağlantı dikkatli bir ayrıma işaret eder. Süs olarak kullanılan tahıl demetleri, ruhsal ayin ya da Gizem ediminin psikolojik uyumluluğu için gerekli değildir. Aksine, Demeter'in yasından tahıl armağanına kadar her şeyin kendisiyle bağlantılı açık doğası, tahılın *aporrheta*'nın (yasak, gizli) bir parçası olmayacağına ve ve *arrheton* (yeni, garip) olmadığına bizi ikna etmiştir. Öte yandan "iki armağan", *dittai doreai*, yani Eleusis Gizemleri ve tahıl arasındaki bağlantı tarihidir: Demeter'e yazılan Homerik İlahi'de Gizemler tahılı izler. Bu ardışıklık daha yakından inceleme gerektirir.

Demeter'in birbirinden ayrılmaz ve eşit, ayrıca Ati-

na şehrinin insanlığa armağanı olarak değerlendirilen iki formülü, *dittai doreaii* yaklaşık olarak M.Ö. 380 yılında Isokrates'in şenlik söylemi, *Panegyrikos*'ta ortaya çıkmıştır (bkz. s. 48-9). Ancak bunun Atinalılar için evrensel bir geçerlilik taşıdığına asla kesin gözüyle bakılmaz. 386 yılında Sokrates'in, ölen kişiler adına Perikles'in karısı Aspasia'nın (onda filozofun ruhu bilge bir kadının ruhuyla birleşir) ağzından dile getirdiği bir cenaze söylevi, Platon'un yazılarının arasında bize ulaşmıştır. Söylevin Platon tarafından yazılmış olması muhtemel değildir. Çünkü Platon, ustasının onüç yıldır ölü olduğu gerçeğini gizlemek istememiştir. Bu söylev, Atinalılar tarafından büyük saygı görmüştür ve bize söylendiğine göre ölenlerin anma töreninde her yıl okunmaya devam etmiştir.[48] Isokrates'in Methiye'sinden kısa bir süre önce yazılmıştır. Söylev, Attika toprağının tıpkı insanı dünyaya getirdiği gibi buğday ve arpayı *da kendiliğinden* doğurduğunu söyler.[49] Çocuk, besinini annesinden temin eder ve burada kadınlar toprağı temsil eder. Ancak durum böyle olsaydı, Demeter'in kızını bulduğunda yeryüzünde tahılın yetişmesine yardım etmesine gerek duyulmazdı.

Demeter'in, mitolojik gelenekteki çelişkiler açısından olası bir biçimde, tahıl yetiştirdiğine inanılsa bile Atinalılar, tarımın başladığına inanılan üç farklı yerde törensel tarla sürme işini gerçekleştirmişlerdir.[50] Bu yerlerden ikisi, Skiron ve Bouzygion Eleusis topraklarında değildi. Sadece üçüncü yer olan Rharia Eleusis'in bir parçasıydı. Sonuçta tarımın kaynağına ilişkin Eleusisçi gelenek -biraz ileride tarım armağanının Gizemlere inisiyelikten keskinlikle farklı olduğunu göreceğiz- Atinalılar tarafınan dördüncü yüzyıldan itibaren kabul edilmeye başlamıştır. Bu geleneğe göre Rharia toprağına ilk tahılı eken kahraman Triptolemos, insanoğlunun tümüne büyük bir lütufta bulunmuştur. Ksenophanes'e göre,[51] M.Ö. 371 yılında bir barış elçisi ola-

48 Cicero, *Orator* 151.
49 Menexenus 237 E.
50 Plutarkhos, *Praecepta coniugalia* 144 AB.
51 *Hellenica* VI III 6.

rak Sparta'ya gönderildiğinde Dadoukhos Kallias tarafından yapılan konuşmada, Triptolemos'tan "iki armağan" ile uyuşan bir tarzda bahsedilmiştir. Bu söylevde Sparta ile yakın bağları olan Triptolemos, Herakles ve Dioskouroi'yu Gizemlerde inisiyeliğe katan kişiydi. Gizemlere inisiyelik armağanı bahşedilen ilk yabancılar, bu üç kahramandı. Sanki bu söylev vazo resimi [R. 45] için yazılmış bir metin gibi gelir ve bu resmi hatırlarız.

M.Ö. 4. yüzyıl vazo resimleri, özellikle de Kerç [Pantikapaion]vazoları – söylendiğine göre güney Rusya, bu tip vazoların çoğunun bulunduğu yerdir- Eleusis Gizemleri'nin henüz ortaya koyduğu geniş çaplı etkiye tanıklık eder. Eleusisçi sır her yerde ve her zaman ölümlerle karşılaşılan, savaşların ve hastalıkların olduğu bir dönemde başta Eleusislilerin arasında olmak üzere, Atinalılar arasında da yeni bir güç kazandı. Burada dini bir görevden bahsetmek biraz fazlaya kaçmak olur ve "propaganda" gibi bir sözcük modern düşünceye hitap ediyor olsa da, dini bir görevin gerçekleştiğini kanıtlamak oldukça güçtür. Bununla birlikte, benzer şekilde mezar süslemelerinde kullanıldığından, Atina'dan gönderilen vazolar ile yazınsal alan dışında kalan bir sahada kesin olarak kanıtlanabilir bir yayılmadan bahsedebiliriz. Bunlardan biri yukarıdaki resme gönderme yapan vazodur [R. 45]. Triptolemos yolculuk için hazırlanır. Önemli inisiyeler olan Herakles ve Diskouroi'lar O'na doğru mersin ağacı demetlerini taşıyarak gelmektedirler. Triptolemos'un yolculuğunun amacı, Demeter'in diğer armağanını dağıtmaktır. Bu duruma ayrıca Kallias tarafından da vurgu yapılmaktadır. Kallias'a göre bu armağanı kabul eden ilk yabancı toprak, Peloponessos'tu.



R. 35. *Triptolemos'un gönderilmesi. Demeteria tarafından Demeter'e adanan Eleusis'ten kırmızı desenli bir skyphos parçası. Atina, National Museum.*

O zamandan bu yana Triptolemos, Eleusis bölgesiyle sınırlandırılmış iki görevle, yani tarımın yayılması ve dini umudun bahşedilmesi görevleriyle özdeş olarak temsil edilmiştir.

Eleusis'te kahraman Triptolemos'un yeri tam olarak tarif edilir. İlk inisiyelerden biridir.[52] Demeter'in tarımı insanlığa götüren öğrencisi olmakla birlikte, Gizemler'den ayrı olarak kendi kültüne de sahip olmuştur. Büyük Propylaia bölgesi dışında kalan Artemis tapınağı olan eski Hekataion'a varmadan önce, girişin herkese kapalı olduğu kutsal bölge yolu üzerinden gidilirdi. Triptolemos ve görevini resmeden vazoların çoğu şarap çanağıdır[cf. 35]. Şarap içilmesine Gizem dönemi dışında müsaade edilirdi. Bu sayede bu tarz kaplar Triptolemos ve İki Tanrıça'ya sunulan adaklar olarak kullanılabilmiştir.

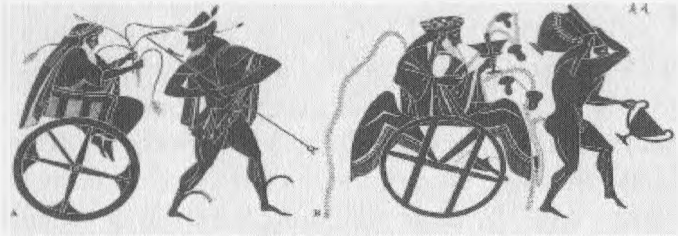
52 Demeter'e Homerik İlahi 474.



R. 36. *Triptolemos İki Tanrıça arasında. Demeter ona altın bir tahıl başağı (şimdi kayıptır) uzatıyor. M.Ö. V.yüzyılın ikinci yarısına ait mermer bir rölyef Eleusis'te bulunmuştur. Bu rölyef muhtemelen Triptolemos tapınağına yerleştirilmiştir. Atina, National Museum.*

Atina National Museum'da sergilenen ve tarihi, M.Ö. beşinci yüzyılın ikinci yarısına tekabül eden bu büyük rölyef [R. 36], Eleusis'te bulunmuştur. Rölyef, İki Tanrıça'nın arasında ayakta duran Triptolemos'u göstermektedir. Demeter ona altın bir tahıl başağı uzatır. Altıncı yüzyıl sonrasına ait vazo resimlerinde Triptolemos, kanatlı tekerleklerle donanmış ve yılanlar ile süslenmiş şahane bir tahtın üzerinde gözükür [R. 38, R. 45, R. 52]. Sophokles Triptolemos'u, M.Ö. 486 yılı civarında muhtemelen bu sahne ile takdim etmiştir. Triptolemos bu araçla nereden gelmektedir? Göreviyle ilgili bir mite göre, Triptolemos yeryüzündeki tüm insanların, en uzak bölgelerde yaşayanların dahi arasında kolaylıkla ilerlerdi. Bir altıncı yüzyıl vazosunda [R. 37] atlı arabasında oturan ve Hermes tarafından rehberlik edilen Triptolemos, kanatlı bir araba sürüp, bir kupa ile üzüm salkını taşıyarak Dionysos'a benzetilerek resmedilmiştir. Bir Silenos, şarap küpü ve *kantharos* (içki taşımaya yarayan kap) ile ona eşlik etmektedir. Bu tip kanıtların neticesinde, Demeter'in armağanı tahıl gibi yeraltı Dionysos'unun armağanı şarabın da Gizemlerin bitiminden sonra, Eleusis'ten diğer bölgelere yayılmış olduğu yargısına varılmaktadır.

Triptolemos bir Tanrıça mitinde rol alan ilkel erkek için söz konusu olabilecek *tek* isimdir. Eleusis'te Triptolemos, sunağı ve kültünün bulunduğu Rharia Çayırı ile birlikte anılırdı.[53] Ancak bu mit, Attika sınırlarının çok ötesinde de bilinmekteydi. Eleusis'te bu rolü üstlenenlerden iki isim daha bize ulaşmıştır.



R. 37A. *Triptolemos Hermes ile birlikte mucizevî arabasında. Siyah figürlü bir vazo yüzü. Compiègne, Musèe Antoine Vivenel.*

R. 37B. *Dionysos Silenos ile birlikte muhteşem atlı arabasında. Aynı vazonun arka yüzü.*

53 Pausanias I 38 6.

Mitin devamına göre, Demeter kendisine oldukça ihtiyaç duyan ilk insanla ilgilenmiştir. Elimize ulaşan tüm örneklerde, Demeter olası Gizem tanrıçasıdır ancak tahıl tanrıçası olma özelliğine *ihtiyaç duyulmuştur.* Tahılı bahşeden tanrıça olarak her yerde Demeter bilinmektedir. Demeter'in ilk insanlara atfettiği isimler, farklı yollardan tahıl ihtiyacını ifade eder. Diğer iki ad (onlardan daha önce bahsetmiştik) Eleusis'te Keleos ve Dysaules olarak bilinirdi. Keleos, "ağaçkakan", bir orman sakininin adıydı, Dysaules toprağın kendisine hiçbir şey vermediği ve bu yüzden "fakir olarak yaşamaya" zorlanmış bir köylünün adıydı. Triptolemos adı, onu Okeanos ve Ge'nin yani Yeryüzü'nün oğlu biçiminde takdim eden soykütüğüne göre, ilk insan için de kullanılıyor olabilirdi.[54] Keleos ya da Dysaules'i Eleusis'li ilk insan olarak kabul eden yazarlar, Triptolemos'u bu iki isimden birinin ailesinden saymışlardır. Demeter'in ateşe koyduğu kralın oğlu Demophon'un, "insan katili", adı Triptolemos isminin sadece değişik bir şeklidir ve Tanrıçanın *onun* sütannesi olmasıyla ilgili bir gelenek bulunmaktaydı.[55] Başka bir geleneğe göre[56] Triptolemos, Iasion adı altında Demeter'in aşkıydı.

Triptolemos, "üç misli güçlü savaşçı" adlı kahraman, savaş tanrısı Ares ile mukayese edebilecek vahşi biri olmalıdır. Triptolemos ile ilişkisi olduğundan bahsedilen ve Pausanias'ın dini bir huşu içerisinde ilgilendiği (I 14 I) kadın olan Deiope'nin adı, düşmanlığı ve öldürme sevgisini de ima edecek şekilde çok daha fazlasını dile getirmeye meyillidir. Bu çift, evcilleşme ve barışsever tarımcılığa dönme ihtiyacındaydı. Demeter'in gelecekteki havarisinin adı böyle bir değişim ihtiyacı sonucunda bulunmuştur. Tarımın medenileştirici etkisi ile bir kişi Demeter'in dininden bahsedebilir fakat bu dini Eleusis Gizemleri ile özdeşleştirme izni yoktur. Triptolemos daima *arrheton* ile olmasa da Demeter ve Gizemlerin dış görünüşüyle bağlantılıydı.

54 Apollodoros, *Bibliotheca* I v 2.

55 Hyginus, *Astronomica* I 14 (ed. Bunte, s. 49).

56 A.g.e., I 22 (a.g.e., s. 65).

Tamamen dilbilimsel bir açıdan Triptolemos'un adını, *neios tripolos*, "üç kez sürülmüş toprak" ile ve muhtemelen bu isimden türemiş *tripolein* fiili ile ilişkilendirerek yorumlamak da olasıdır.[57] Söylenenlere göre, büyük olasılıkla şenlik sonrasında Gizem inisiyelerinin eve gidiş yollarında köprüden geçerlerken Eleusis Gizemlerinde söyledikleri bir deyiş bize ulaşmıştır: "Ey Kore, üç kez gerçekleşecek toprağı sürme işlemi başlamadan önce Köprüyü geç."[58]

Böylece Triptolemos'un dönemi her koşulda Gizemlerden *sonra* gelirdi. Ancak Gizemlerin kutsal efsanesinde, Triptolemos'un "üç misli güçlü savaşçı"dan "üç kez saban süren"e, yani Rharia Çayırını sürüp eken kişiye dönüşmesi, Demeter Gizemleri yönetmeye ve verdiği örnek ile törene başlamadan önce gerekliydi: Triptolemos, hem Gizemlerden *önce* hem de Gizemlerden *sonra* rolünü yerine getirmiştir. Törene başlangıç halinde karakteristik ve daima göze çarpan bir görev olan *kykeon*, arpalı karışım, içme yerine getirilirdi. Gizemlere başlangıçta Demeter bu içeceğin karışımını gösterir ancak bu zaman arpa yetiştirdiği döneme denk gelmez. Öfkeli Tanrıça yetiştirilmesine engel olana kadar, tahıl, Rharia Çayırında verimli bir biçimde yetişirdi. Paros Tarihi'nde[59] iyi tasarlanmış bir hikâye vardır. Bu hikâyenin ilk cümlesi, Demeter'in Erekhtheus'un krallığı esnasında Triptolemos'a gelişiyle ilgilidir. İkinci cümlesi ilk Rharia hasadından bahseder ve yalnızca beşinci cümlede Eleusis'teki ilk Gizem şenliğinden söz edilir. Yaygın arkaik görüşü yansıtan Homerik İlahi de aynı hikâyeyi anlatır (450-74): Tahıl, İki Tanrıçanın bir araya gelmesinin ardından *tekrar* yetişti; bu, tahılın Demeter tarafından insana ilk kez gösterilişi ya da verilişi değildi.

57 Krş. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, 52, n. 2.

58 Proklos, Hesiodos *Erga kai Hemerai* 389 üzerine Plutarkhos'tan alıntı yaparak yorumda bulunur (τα εις Hsiodov upomnhmata, fr.Xxiii): Οι δε αρχαιοι και πρωιαιτερον εσπειρον, και δηλον εκ των Ελευσινιων τελετων, εν αις ελεγετο παριθι Κορη γεφυραν οσον ουπω τριπολεον δε." (Wilamowitz'in uzmanlığı üzerine; krş. n. 56, ve kitabı Griechische Verskunst, s. 286).

59 F. Jacoby'de (ed.), *Das Marmor Parium*, ep. 12-15.

Triptolemos ve başlarda bir o kadar da Dionysos kendilerine ait hediyeleri, bir yanda tahılı diğer yanda şarabı, aralarında Eleusis'li tarım kahramanın da bulunduğu inisiyeler Gizemler'in lütfuna eriştikten sonra yeryüzünün tamamına dağıttılar. Burada diğer bir hikâye olan, insanlar arasında "medeni yaşam"ın, *hemeros bios*,[60] yayılış hikâyesi başlar. Triptolemos'un kültürel önemi, kendisine atfedilen basit ve dindar bir yaşam tarzına uygun üç buyruk ile vurgulanır. Bu buyrukların Eleusis Gizemleri'ne değil de Triptolemos'a atfedilmesinin nedeni, insanın varoluşunun tümüyle alakalı olduğu için öneminin çok daha büyük olmasıdır. Üç buyruk şunlardır: "Ebeveynlerini onurlandır", "Tanrıları meyvelerle onurlandır" (Yunanlılar için meyve tahılı içerirdi) ve "Hayvanları koru."[61] Köken olarak Eleusisçi olmaktan ziyade Pythagorasçı olarak görünen bu buyruklar, Eleusis dininin önemini ve içeriğini asla gerektiği gibi ortaya koyamamıştır. Eleusis Gizemleri'nin Yunan dünyasındaki eşsiz konumu, bu buyruklar ve hatta Triptolemos tarafından oynanan rol olmadan çok daha kusursuzca kavranmış olurdu. Elimizdeki en eski belge olarak Demeter'e yazılan Homerik İlahi, Triptolemos'tan söz etse de bunu belirgin bir biçimde dile getirmez: O, Demeter'in kendisine kutsal ayinleri gösterdiği Eleusis krallarından biriydi.

Eleusis Gizemleri'nin eşsiz dini önemi, Demeter'in armağanı ile bağlantısı olmaksızın ve *Triptolemos'suz* kavranılabilecek olsa da, "iki armağan" Eleusis dininin tarihi oluşumunun bir parçasıydı. Gizemler sadece tek bir armağan bahşetmiştir: Gizemler inisiyeliğine kabul. Dini amaçlarla Eleusis'i ziyaret eden herkes için sadece bu armağan esastı. Öte yandan tahıl, nüfuz edebildiğimiz Eleusis mitolojisinin en derin katmanında dahi Demeter'in armağanı olarak belirir ve Triptolemos mitinin bizi, Homerik İlahi'nin varlığının öncesine, yani erken arkaik zamanlara geri götürdüğü de şüphesizdir. Yine de tahıl ve tarımı bahşedenin Demeter olduğunun düşünülmesi yalnızca Eleusis ile sınırlı

60 *IG* II^2 1134.

61 Porphyrios, *De abstinentia* IV 22.

değildi. Ayrıca Demeter'in bu eylemleri sır kültü biçiminde ve Eleusis Gizemleri'ni akla getiren bir mit çerçevesinde uygulaması her yerde gerçekleşmemiştir.

Demeter, Eleusis'te bile tahıllı Büyük Gizemler'in *dışında* (hem yer hem de zaman bakımından) Triptolemos aracılığıyla bahşetmiştir. Eğer Kız'dan Triptolemos'un görevi ile bağlantılı halde bahsedilmiş ve Annesi Triptolemos'u görevlendirirken Kız Annesi'nin yanında temsil edilmişse [R. 38], hiç şüphe yok ki Gizem şenliği olmayan bu şenliği varlığı ile süsleyebilsin ve ona daha büyük bir kutsallık atfedebilsin diyedir: Gizemlerde ilk hediye kabul eden ve Persephone'nin inisiyeliğe kabul armağanını insanlığa aktaran Demeter'di.



R. 38. *Eleusis sahnelerini ve tanrılarını resmeden adaklık rölyef parçaları, muhtemelen Demeter'i, Persephone'yi, Plouton'u ve Triptolemos'u tasvir eden günümüze kadar korunmuş en büyük sahnedir. Niinnion [R. 15] adaklık resimleri ile birlikte Eleusis'te bulunmuştur. Atina, National Museum.*

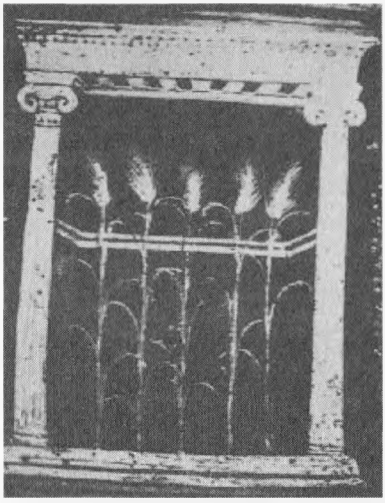
Demeter Hades ya da Plouton'un (Persephone'nin kocasının Homerosçu ve resmi adı) krallığıyla barışana kadar tahıl tanrıçası vasfından geri çekildi ve arpa içkisinin yapılmasını buyurdu. *Kykeon*'u bir başka kişilik halinde içti. Bu vasfı sebebiyle kederli ve yaslı olan Demeter, inisiyelik yoluna girdi ve Gizemler'in dile getirilemez özüne yani *kızının annesi* olma vasfına doğru meyletti. Eleusis Gizemleri'nin tipik bir özelliği, tahıl ve tarım ile olan bağlarıdır. Bu bağ zorunlu olarak öze ulaşmış değildir. Biz bu bağı basitçe Gizemler'in kendi ekonomik temeliyle, bu tarihsel dönemde ağırlıklı olarak tahıl yetiştirmeye dayalı bir medeniyetle ilişkili bir bağ olarak tanımlayabiliriz. Bağ, Eleusis'te mit ve Triptolemos kültü aracılığıyla dini bir ifade kazanmıştır. Ancak tahıl için Gizemler'in dile getirilemez özünün sembolü haline gelmek, bağın varlığı ile mümkün olmuştur.

Nar ve Asma

Demeter ortadan kaybolan kızını, kendi yarısı kaybolmuşcasına aramış ve sonunda yeraltı dünyasında bulmuştur. Ay, sonunda tam karanlığa bürünene dek kaçırılıp götürülen kısmının arayışı içerisine girdiğinde, her ayın ikinci yarısında gökyüzünde sahnelenen hikâyede bu mit anımsanabilir. Ancak, söz konusu olgu Anne ve Kızın kaderi açısından anlaşılmalıdır. Bir arada ele alındığında göksel ve yeryüzüne ait olaylar, yani *circulus mythologicus*'u, söz konusu mitin tam olmasa da göründüğü bölünemez döngüyü oluşturur. Eleusis Gizemleri, ay takvimine göre bu ayın son zamanlarında kutlanırdı. İkinci unsur bitkilerin büyümesiyle ilgiliydi ve üçüncü aşama, *phasma*, Gizem Gecesi'nin kutlu görüsü biçimini almış olmalıydı. Tanrıçayı aramaya ilişkin diğer mitler, Gizemlerin telos'una, amacına ve Persephone'ye ait mitlerin gökyüzü ve yeryüzünde meydana gelen bu merkezi olayların adlarına da ilk olarak erişmiş olmanın yanında, ikinci dereceden öneme sahiptirler.

Anne tahıl anası olduğundan, Kız da tahıl bakiresi olmuştur. Gizem ayininin sonunda Hierophant'ın elinde tut-

tuğu tahıl başağı yüce yeraltı Tanrıçasının bu yönünü açığa sermektedir. Tanrıçaya ait bu çehre, Yunanların Eleusis Gizemleri'ni değil de Eleusis mitini götürdükleri ve tahıl yetiştirilen uzak bölgelerde özel bir öneme sahipti. Örneğin Sicilya'da ya da güney İtalya'da, M.Ö. birinci yüzyılda yaşamış tarihçi Diodoros'un anlattığına göre yabani buğday bilinen bir bitkiydi (V 24). Bir Apoulia vazo resminde [R. 39] küçük bir tapmakta genelde resmedilen filiz yerine (Yunanca, *korai*[62]), beş tahıl başağı sergilenmiştir.



R. 39. *Bir mezarın üzerinde tahıl başakları ile birlikte sergilenen Aedicula. Bir Apulia vazosu üzerine çizilmiş resim. Leningrad, Hermitage Museum.*

Atina yasasına göre, arındırmak ve tekrardan yaşam vermek için defin alanlarına tahıl ekilirdi.[63] Ancak Attika dönemi komedya yazarları tragedyaların muğlâk dilini taşlayarak, Demeter'in kızı olarak una atıfta bulunmuşlardır.[64] Cicero Kore'den tahıl tohumu[65] diye bahseder. Bu açıklama, Stoa felsefesi teolojsinde tanrılar hakkında yapı-

62 Eusebios tarafından alıntı yapılmıştır, Porphyrios, *Praeparatio evangelica* III ıı 7-9.

63 Cicero, *De legibus* II xxv 63.

64 Euboulos Edmonds'ta (II, 116), fr. 75; krş. Kock'da Antiphanes, fr. 52, satır 9.

65 *De natura deorum* II xxvı 66.

lan diğer "fiziksel" açıklamalardan daha fazla bir geçerlilik taşımaz.

Çünkü Anne her zaman tahıl anası değildi. Aslında şüphesiz ki annenin bir parçası olma rolünü oynayan bu yaşlı tanrıça, Demeter onun yerini aldığında bile büsbütün unutulmamıştır. Homerik İlahi'ye göre, Demeter'in kızıyla yeniden bir araya gelmesinden sonra bile, kaçırılma olayı olmadan önce bol miktarda tahılın yetişmesini sağladığı ancak kaçırılma olayından sonra ise tahılı ortadan kaldırdığı Rharia Çayırı'nda, tahılın tekrar yetişmesini sağlamak bu durumu akla getirmemiştir. Kore'nin annesinin bizzat kızı olduğu tanrıların anası Rhea, Demeter'i tanrılara geri getirmek için Zeus tarafından gönderilmiştir. Bu girişiminde Rhea, Demeter'i insanlığa "yaşam veren meyvayı" (469) bahşetmeye ikna etmiştir. Böylece, Homerik İlahi'ye göre bu armağan, aynı zamanda Rhea'nın armağanıydı. Euripides *Helene*'de Yüce Tanrıça'yı ayrıca "Deo" (1343; bu noktada metin belli değildir) olarak adlandırır. Euripides'in korosu sadece Rhea olması mümkün olan "Ana Dağı"nı ve "Tanrıların Anası"nı *arrhetos koura*'nın annesi olarak görürdü (1307). Bu, Kybele'nin coşkulu alayına özgü çalgıların yankılanması eşliğinde kızını arayan ve kederliyken bitkilerin büyümesini durduran ve tohumların yetişmesine engel olan annenin kendisiydi. Burada Rhea ve Demeter tek bir kişidir. Aynı durum bir Epidauros ilahisinde[66] de açıkça görülmektedir. Bu ilahide Anne'nin öfkesinin nedeni olarak Persephone'nin kaçırılışı gösterilmez. Çünkü ilahinin yazarı, Euripides'in bir *diğer geleneğe* geri gitmesini sağlayan gözüpeklikten yoksundur.

Homerik İlahi'ye de uygulanabilir olan Hesiodosçu tanrıların soyağacında hem kız hem de anne olarak Demeter, Rhea ile Persephone'nin ortasında durmaktadır. Ancak Demeter her zaman bu yeri işgal etmemiştir. Tanrıların soyağacının Orpheusçu biçimi, sonradan ilahiyatçıların nasıl da bu iki geleneği birleştirmeye çalıştıklarını gösterir. Bu geleneklerden birine göre Rhea, diğerine göre ise De-

66 "Epidaurische Hymnen," ed. Paul Maas, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, IX: 5 (1933), 134 vd.

meter Persephone'nin annesiydi. İlk gelenekte, Persephone bizzat kendi babasından, bir diğer yeraltı Zeus'unu, yer altı çocuğu Dionysos'u dünya getirmiştir. Dionysos'un anneleri arasında arrhetos'tan bahsedildiğinde ondan başkasını kastetmesi mümkün değildir.[67] Dionysos'un annesi olarak Persephone miti, Diodoros tarafından Giritliler'e atfedilmiştir (V 754 f.). Aynı tanrıça olarak Rhea ve Demeter'in adları yalnızca Persephone'nin değil Dionysos'un[68] mitinde de birbirini izler ve hem Demeter'in hem de Persephone'nin adları çocuk Dionysos'un annesi için kullanılmıştır.[69] Açıkçası, tahıl tanrıçası daha eski bir soy ağacına göre sonradan gelendir. Rhea'nın değil de Demeter'in Persephone'nin annesi olduğuna dair sonraki bir görüş galip gelmiş ve klasikleşmiştir. Bu iki gelenek Orpheusçu tanrıbilimciler tarafından uzlaştırıldı. Orpheusçu teogoni'nin[70] son hali "Zeus'un annesi olduktan sonra, önceden Rhea olanın şimdi Demeter olduğunu" bize anlatır.

Böylece daha eski, kısmen Yunan dönemi öncesi dünyanın yüce Anne Tanrıçası, Eleusis'te Rhea'nın üstünü tamamen örtememiş olan tahıl annesi Demeter figürünün arkasında unutulup gitmemiştir. Hatta Persephone mitinin belirli bir bitki ve tüm bitkilenme özelliğiyle kökensel bağlantısı da unutulmamıştır. Bu ilişki kökensel bağlamda kabul görebilir. Çünkü mitte başka hiçbir bitki Persephone'nin kaderi için nar gibi açık ve özel bir biçimde belirleyici olmamıştır. Yeraltı dünyası tanrısı, Persephone'ye "hemen hemen hiç farkına varmadığı yalnızca tek bir tatlı nar tohumu" vermiş ve bundan böyle Persephone onun hükmü altında kalmıştır. Böylece hikâye Homerik İlahi'de olduğu gibi ilerler (372). Nar tohumunun yenmesi sır olmuş olamaz, aksi takdirde anlatılmamış olurdu. Ancak yeraltı kraliçesi ve nar ağacı arasında gerçek bir ilişki olmasaydı, bu hikâye bize anlatılmış olmazdı. Fakir halk, Persephone

67 Plutarkhos, *Caesar* 9.

68 Orph. Fr. 58 ve 36; Diodorus Siculus III 62 7.

69 Diodorus Siculus III 64 1.

70 Orph. Fr. 145.

mitini çağrıştıran bir tarzda narlarını yerdi: Aiskyhlos'ta[71] biri "Ekşi-tatlı nar tohumunu tohum ekmek için mi yiyeceksiniz?" diye sorar ve bunun dışında Aristophanes'ten bildiğimiz üzere elmalardan ve narlardan basit bir yemek yapmak da mümkündü.[72] Mezarlarında yatan ruhların narları dişlediklerine dair bir inancın olduğu da bilinmekedir. Nar tohumlarını yiyen Persephone'nin öyküsü, sanki esas mitin yerine geçen bir peri masalıyla ilişkiliydi: Ovidius bir seferde üç,[73] diğer bir seferde ise yedi nar tohumundan ve yeraltı kralının bahçesinde yetişen ağacın hikâyesinden bahseder.[74]

Nar, yiyecek ve içeceğin üretildiği pek çok Akdeniz bitkisinden sadece biriydi; susuzluğu giderici ve sarhoş edici asma ise bir diğer bitkiydi. Bu bitkiler, her biri kendi dini ilişkileri çerçevesinde iki sınıfa ayrılabilirdi: nar, elma, incir ve asma Dinoysos ile; nar, badem ve hurma ağacı tanrıların anası Rhea ile; kendisinin Frigya biçimindeki hali, yani Kybele ve onun aşkı Attis biçimiyle ilişiklendirilirdi. Olympia'da sergilenen arkaik bir sanat eseri olan "Kypselos'un Yayı"nda, uzun elbiseli ve sakallı Dionysos elinde altın bir kupa tutmuş, bir mağarada uzanırken temsil edilmiştir. Çevresinde asma, elma ve nar ağaçları yetişmektedir.[75] Yunanlar için bu üç meyve ve incir aynı aileye aittir. Melos adası elma ağaçlarının ardından bu isimle adlandırılmıştır ancak Meloslıların sikkeleri bir elmayı değil daima bir narı göstermiştir.[76] Kara incir "asmanın kız kardeşi" olarak adlandırılırdı. Şair Hipponaks tarafından kullanılan bu figür tamamen şiirsel gözükebilir[77] ancak bunu destekleyen bir soykütüğü vardır. Oksylos, Oreios'un oğlu olarak bilinirdi (bir başka efsanede, metresinin dünyaya asma getirdiği Orestheus'a benzer bir

71 Nauck, *TGF*, fr. 363.
72 *Vespae* 1268.
73 Ovidius, *Fasti* IV 607.
74 *Metamorphoses* V 534-38.
75 Pausanias V 19 6.
76 A.B. Cook, *Zeus*, III: I, 817.
77 *Anthologia lyrica graeca* (ed. Diehl), fr. 38.

isme sahip bir kahraman ve muhtemelen bir avcıydı.[78]) "Dağ adamı" Oreios'un oğlu Oksylos, kendi kız kardeşinin dünyaya getirdiği Hamadryades'in, ağaç nymphaları Ampelos ve Skye'nin, "asma" ve "incir ağacı"nın babası oldu.[79] Naksos'ta yeraltı Dionysos'u maskesinin, incir ağacı oyularak yapıldığından daha önce bahsedilmişti (bkz. ss. 70-71). Aynı adada yaşayanlara özgü Dionysos maskesi, asma bitkisinden yapılırdı.[80] Kült geleneği ve soykütüğü, incir ağacı ve asma ile aynı ilişkiyi ifade ederdi. En azından Delos ve Euboia, Rhoio[81] adalarında kabul edilen bir soykütüğüne göre incir ağacının, yani *rhoa*'nın, ilahi kişisi kişileştirilmiş üzüm olarak, Stphylos'un kızıydı. O Apollon'dan olma Anios'un annesiydi. Anios, acı çeken Dionysos'a yapılan dokundurmayı iyi bir biçimde gizleyen Delos'lu bir rahibin ismiydi.[82] Bu üç Oinotropoi, adları olasılıkla Dionysos şenliğinde suyu şaraba dönüştürme yeteneklerine göndermede bulunan kız kardeşler, Anios'un kızları olarak kabul edilirdi. Rhoio'nun torunlarının isimleri Oino, Spermo ve Elaiis, sırasıyla "şarap bakiresi", "tohum bakiresi" ve "yağ bakiresi"ydi.[83]

Aksi takdirde açıklanması güç olan Rhea'nın adının Rhoio gibi *rhoa* ile ilişkili olup olamayacağına dair bir soru sorulabilir. Destan dilinde, Eski Yunanca sesli harf tonunu bir kurala dayayıp oluştursa da, tanrıça Rheie, nar, yani *rhoie* diye adlandırılırdı. Ancak bu bağlantı Yunanca *oinos* "şarap" ve Latince *vinum* arasındaki ilişkiye benzer olabilir. Bu kıyasa Dionysosçu tanrıça Ino'nun da adı eklenebilir:[84] Bu kelimeler ve şarap için kullanılan Sami diline ait benzer kelimeler, Sami dili öncesi ortak bir kökenden gelmiş ola-

78 Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, s. 113.

79 Athenaios 78 b.

80 A.g.e., 78 c.

81 Diodorus Siculus V 62 1-2; Lykophron üzerine yorum 570.

82 Lykophron üzerine yorum 570: Ανιοσ δια το ανιαθηναι.

83 Lykophron üzerine yorum 570: krş. Ovidius, *Metamorphoses* XII 652-54.

84 "Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religi-on,"da yaptığım öneri, *EJ* 1950, XIX (1951), 36 .

bilir.[85] Bu olası dilbilimsel bağlantıdan daha önemli olan durum, Kybele ve Attis gizemlerindeki inisiyelerin nar yemelerinin yasaklanmasıdır. İmparator Iulianus'a[86] göre bu yasaklama, günümüze kadar gelmiştir. Bu gizemlerin kutsal efsanelerinde nar ağacı ya da badem ağacı ve Attis arasında bir çeşit özdeşliğin olduğu gösterilir. Somutlaştırılmış simgeleri, Attis rahipleri ve heykelleri ellerinde ya da başlarında çelenk şeklinde narlar taşırdı.[87] Kutsal efsanede anlatıldığına göre,[88] Büyük Tanrıça'nın çift cinsiyetli ilkel biçimi Agdistis hadım edildiğinde, nar ağacı akan kandan doğmuştur. Nana, Büyük Tanrıça'nm bir diğer adı, bu ağacın meyvesinden bir çocuk sahibi olmuştur. Kaderi Agdistis'inki kadar kanlı olan Nana, Attis'i dünyaya getirmiştir. Ancak inisiyeler için bu bir ölümsüzlük vaadiydi. Çünkü Attis asla tam olarak ölmemiştir.

Bu tarz mitler, dönencealtıyla ya da hurma ağacı durumunda daha güneye ait meyve bitkileriyle bağlantılıydı. Akdeniz ve Endonezya arasındaki mitlerin, İslam öncesi dönemde Arabistan yoluyla göçü akla uygundur. Ayrıca Persephone mitiyle[89] oldukça yakından ilişkili Hainuwele ve Rabie öykülerini bulduğumuz yer, Endonezya'nın Ceram adasıdır. Bakire Hainuwele'nin adı "hindistan cevizi ağacının dalları" anlamına gelir. O, babası Ameta'nın bir hindistan cevizi ağacı filizine düşen kan damlalarından doğmuştur.[90] Katledilen bakirenin bedeninden fışkıran yumru bitkilerden önce o, bir palmiye ağacının meyvesiydi. Etnolojik bakış açısı her şeyden öte İlkel Bakire arketip

85 Krş. A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, s. 62

86 *Oratio* IV 174 B.

87 Krş. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, pls. II: 1 ve IV: 1.

88 Kerényi, *The Gods of the Greeks*, s. 89 (Pelican edn., s. 78).

89 Krş. Jung and Kerényi, *Essays*, s. 179 vd.)Tor. edn., s. 129 vd.); *Labyrinth-Studien* adlı çalışmam, 2nd. edn. s. 21 vd. (Werke, I, 235 vd.); A.E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, s. 33 vd. ve 66 vd.

90 *Hainuwele*, ed. A.E. Jensen ve H. Niggemeyer, s. 59 vd.

imgesi ile desteklenen "nar bakiresi"nin, "Hindistan cevizi bakiresi"nin ilk örneğini sağlamış olduğu olgusu ile destek bulmuştur. Kendisine dağınık parçalarda, hatta bazen yalnızca bir isimde ulaşabildiğimiz, Yunan mitolojisinin oldukça eski bir kısmında Hainuwele'nin ya da Persephone'nin mitinden çok da farklı olmayan bir nar ağacı miti vardı.

19. yüzyılın ortalarında Karl Bötticher [91]tarafından çürütülmüş bir teori olsa da narın sadece bir üretkenlik sembolü olduğuna inanılırdı. Karl Bötticher şöyle yazmıştır: "Nar Hades'e adanmış kanlı bir ölüm meyvesiyken nasıl olup da mutlu üretkenliğin sembolü haline gelebilmiştir?" Modern dönem Yunan köylüleri arasında nar gerçek manada üretkenlik için bir büyü aracı ve arzu ifadesi halini almıştır. Epidauros bölgesinde yaşayan köylüler narları saban demirlerinde ufalarlar, bu tohumları birkaç tahıl ile karıştırırlar ve ekerken "Bırakalım da serpilsinler" diye bağırırlar.[92] Girit'te yeni evlenmiş gelin kapı eşiğini geçerken kocası ona bir nar verir. Ancak bu noktada bu mitten olabildiğince uzağız. Eski öykülerin hiçbiri hatırlanmaz ve narın anlamı en belirgin özelliğinde, yani tohumunun bolluğunda bulunur. Bu, sevimli bir büyünün temeli olarak ele alınır. Pausanias (IX 25 I) kanlı ölümle ilişkisine vurgu yapmasına ve bunu kesilmiş haldeki meyvenin koyu kırmızı rengine[93] dayanarak açıklamasına rağmen mite olan bu uzaklık, geç Antikçağ yazarların eserlerinde, ölüm tanrısı Hermes'in elindeki narı *logoi*'da, yani kelimeler ve düşüncelerde,[94] zengin tanrı Hermes Logios'un bir özelliği olarak yorumlanması biçiminde yer almaktadır.

---

91 *Der Baumkultus der Hellen*, s. 472. Bu eserdeki tüm önemli pasajlar alıntılanmış ve tartışılmıştır. Bötticher Athenaios 680 a'ya vurgu yapmaktadır. Ona göre nar Typhon'a adanmıştı (s. 474).

92 Deubner, Attische Feste, s. 51 vd.

93 İskenderiyeli Clemens, *Stromata* VI 15 132 1; ayrıca verimliliğe değil de sayıca çokluğa Herodotos'ta anlatılan bir Pers öyküsünde vurgu yapılmaktadır IV 143.

94 Meyvanın rengi Artemidoros'un *Onirocriticon libri* V ("Rüya Yorumları Kitabı) I 73'de de benzer bir şekilde yorumlanmıştır.

Kan kırmızı renk ve tohumların bolluğu Persephone mitinin özünde yer almış olabilir; yine de Gizem seremonilerini oluşturan trajik bir mit ve bir sır efsanesi olduğundan, bizim bu mitin izini başlangıcına kadar sürüp süremeyeceğimiz şüphelidir. Kilise Babası Eusebios bu hususta şunları söylemiştir: "Bu tip şeyler Gizemlerdir. Özetlersek şöyle diyebiliriz: cinayetler ve cenaze ayinleri!"[95] Nar tutan Persephone'ye dair hiçbir Eleusis temsili tarafımızdan bilinmemektedir. Yine de bir kaynakta Persephone yeraltı dünyası tanrıçası ile özdeşir bu özelliğiyle birlikte ortaya çıkar.[96]

Atina Akropolisi'ndeki tapınağında Athena Nike'nin arkaik kült imgesi olan bir başka Büyük Tanrıça, sağ elinde bir nar sol elinde ise bir miğfer tutmaktadır. Bununla ilgili yapılabilecek basit bir açıklama,[97] en azından klasik Atina'da vurgulanmamış olsa da var olan Athena Nike'nin görünüşüne benzer ağırbaşlı Persephone'dir.[98] Ayrıca Polykleitos, Argos'taki Hera heykelinin[99] eline bir nar koymuştur ve Pausanias (II 17 4) tanrıçanın neden bir nar taşıdığını açıklayamadığını belirtir: bu bir *aporrhetoteros logos*'tur, yani sessizlik emri altında anlatılan bir hikâye.[100] Bu aynı *logos*, adak sunuları olarak pek çok sayıda kiremit rengi narın tanrıçanın yeraltı dünyası vasfına adandığı Sele'nin girişinde yer alan tapınağın yanında bulunan Paestum'daki büyük Hera mabedinde de geçerliydi.[101]

Eleusis ve Atina'da bazı şenliklerde nar ve elma yemenin yasaklanması *mystikos logos*'a, kutsal bir sır efsane-

95 *Praep. evang.* II 3 28.

96 Metinlerin ve yazıtların toplaması A.B. Cook, *Zeus*'dadır, III: 1, 812 f.

97 *Die Jungfrau und Mutter in der griechischen Religion: Eine Studie über Pallas Athene*," adlı eserimden daha basittir, s. 34.

98 A.g.e., s. 35 vd.

99 Heykel üzerine, Harpokration s.v. Νικη Αθηνα.

100 Krş. *Griechische Miniaturen* adlı çalışmam ile, s. 195 vd.

101 Krş. *Abenteuer mit Monumenten* adlı çalışmam ile, s. 59 vd.; Hera'nın Persephone'ye benzer özellikleri için bkz. G. Säflund, *Aphrodite Kallipygos*, s. 81.

sine dayanıyordu.[102] Elbette ki bu şenliklerin en önemlisi Gizemler'di. Bir diğeri Demeter, Kore ve Dionysos onuruna düzenlenen ve şarabın çokça tüketildiği, muğlâk konuşmalar ve cinsel sembollerin yüceltilmesi ile karakterize olup kadınlar için gerçekleştirilen bir kış şenliği olan Haloa'ydı. Eleusis'te Haloa bir gizem ayini özelliği kazandı.[103] Burada nar, zihne kasvetli hatıralar anımsattığından yasaklanmış gözükür. Bir başka kadın şenliği Thesmophoria da Büyük Gizemler'in ardından kutlanır ve nar unsuru bu şenlikte oldukça farklı bir rol oynardı. Böylelikle neşenin kasveti takip ettiği ve kadınların en az bir oruç gününde nardan başka hiçbir şey yemedikleri gözükür.[104] Bu kadınların yere düşen narlara dokunmaları yasaklanmıştı. İskenderiyeli Clemens buna konuya dair, nar ağacının Dionysos'un kan damlalarından doğduğu yönünde yeni bir açıklamada bulunmuştur.[105]

Bu gelenek yalnızca Hıristiyan yazarların söylemlerinde yer alır[106] ve Dionysos'un ölümü hakkında yazılan diğer ifadeler arasında bu geleneğe rastlamak kolay değildir. Dionysos'un yerini alan ve kasvetli bir kurban ayininde[107] katledilen tekenin kanı asmaya sunulmuştur. Ancak Yunanlar için nar ve asma öylesine bağlantılıydı ki – Pausanias da doğruca açık narın betimlemesinden asmaya atlar(IX 25 I)- büyük bir olasılıkla kanından ilk nar ağacının serpildiği ilahi varlığın şiddetli ölüm miti Dionysos'la ilişkiliydi.

102 Lucianus, *Dialogi meretricii* VII 4 üzerine yorum: εν τωι μυστικωι ile λογωι elde edilir. Artemidoros 1 73'de, τον εν Ελευσινι λογον söz eder, ancak açıkça ilişkili olduğuyla ancak benzerlik gösterir; Lykosoura'nın yasaklaması (Pausanias VIII 37 7) Eleusis'inkiyle uyumludur: Porphyrios, *De abst.* IV 16, burada ayrıca sıradan elmadan bahsedilmektedir.

103 Lucianus, *Dial. Mer.* VII 4 üzerine yorum.

104 İskenderiyeli Clemens, *Protrepticus* II 19 3; Deubner tarafından doğru olarak anlaşılmıştır, *Attische Feste*, s. 58.

105 *Protrepticus* II 19 3.

106 Clemens'ten sonra; ayrıca Eusebios'ta, *Praep.* evang. II 3 28.

107 Kerényi, *Der frühe Dionysos*, s. 33 vd.

Sessizlik yasasına rağmen başlıca mitin bazı unsurları hâlâ fark edilebilir haldedir. Kan rengi nar motifi Pausanias'ta ortaya çıkar (ibid.). Pausanias, Thebai kapıları dışındaki Menoikeos'un mezarından bir nar ağacının filizlendiğini anlatır. Menoikeos şehri kurtarmak için özgür iradesiyle kendini öldürmüştür. Birbirlerini öldüren Thebai'lı erkek kardeşler Eteokles ve Polyneikes'in mezarları, söylenenlere göre kanlarından doğan bir nar ağacıyla temsil edilmiştir.[108] Burada asıl mite dair bir unsur olarak halk için kanlı ölüm motifini fark ederiz. Boeotia'da ve herhangi başka bir yerde nar ağacına "Side" denirdi. Side, avcı Orion'un karısının adıydı. Geleneğimizin muğlak ya da yüzeysel olması sebebiyle[109] Side yeraltı dünyasına gönderilmiştir. Side, aynı zamanda bazı şehirlere ve mitolojik kadınlara verilen bir isimdi.[110] Bu noktada nar miti unsurunun temel manası yeniden karşımıza çıkmaktadır. Toplum yararı için bir kadın yeraltı dünyasına gitmeliydi. Son unsur, babasının kendisini baştan çıkarmak istemesi nedeniyle annesinin mezarı başında hayatına son veren, bakire Side hikâyesinden gelmektedir. Onun kanı, yeryüzünde nar ağacının yetişmesine neden oldu.[111] Burada baba, baştan çıkartıcı rolüyle yer altı tanrısının yerini almıştır.

Hainuwele ve Rabie'nin öykülerine oldukça yakın bulunmaktayız fakat Persephone mitine daha yakın haldeyiz. Persephone'nin kutsal kayboluş hikâyesini, Eleusis'te ya da daha öncesinde Agrai'de inisiyelere anlatıldığı şekliyle biliyor muyuz? Hades ya da Plouton tarafından kaçırılmanın destansı hikâyesinin yanı sıra yılan şekline girmiş olan kendi öz babası tarafından Kore'nin baştan çıkarılmasına dair Orpheusçu öyküyü de biliyoruz. Bu değişik anlatımdan, öykünün gizli uyarlaması olan ve Küçük Gizemler [R.13]

108 Genç Philostratos, *Imagines* II 29 4.

109 Ηραι okuması temeline dayanan Apollodoros, *Bibliotheca* I ιν 3; Kerényi, *Gods*, s. 203 (Pelican edn., s. 179). Ancak Hera'nın geç bir tarihte hikayeye dahil olduğu bir gerçektir.

110 Pausanias III 22 11, VIII 28 3.

111 Dionysius, *De aucupio* [*De avibus*] 7: ανηκεν εκ του αιματος η γη.

için hazırlanan Herakles rölyefinde üstü kapalı biçimde bahsedilir. İnisiye olmayanlardan gizli tutulan bir hikâye vardı. Nar mitine tanıklık eden kısımlarda olduğu gibi bu hikâyede de Kore, tüm canlı yaratıkların ve yiyeceklerin geldiği ölüler diyarı, yeraltı dünyası Dionysos'unun diyarı için yeryüzünden ayrılırken evliliğe dair kan akmıştır. Kaçıranın kimliğine ilişkin bu noktaya dek gelenek açısından daha az önem gösterilen detaylar aslında bildiklerimizden daha fazla bilgi sağlar. Persephone'yi kaçıran şarap tanrısıyla birliktedir ve Persephone'nin narla olan gizemli ilişkisi bizi onu kaçıranın yanı başına, ortamına ve toprağına, üzüm bağlarının ve meyve bahçelerinin toprağına götürmemiş olsaydı dahi bu bilinen bir durum olacaktı.

Nar ve elmaların yasaklanması, Büyük Gizemler'de şarabın yasaklanmasına uygundur ve bir nevi tamamlayıcıdır. Elma, baştan çıkaranın kur yapmasında bir rol oynamış mıydı? Beş farklı balık çeşidinden ayrı, yumurtalardan ve kümes hayvanlarından da yasaklı yiyecekler olarak bahsedilir.[112] Yumurta ve horoz da yeraltının Dionysosçu tanrısının sıklıkla temsil edildiği armağanlardan olabilir. Persephone'nin Eleusisçi kutsal kaçırılma efsanesinin yeniden inşasında hâlâ ne kadar eksiğimiz olduğuna bakmaksızın belirsiz durumdan kendini gösteren tek bir şey vardır: Aralık ayında düzenlenen neşeli kadınların kutladığı gizemler olan Haloa'yı da kontrol eden ilahi üçlü. Üçlünün inisiyeleri birbirlerine ayrılmaz halde bağlı Demeter, Kore ve Dionysos'tur. Üçü de Eleusis'te düzenlenen Dionysos şenliğinde yer alır ve onurlarına korolar düzenlenirdi.[113] Bunlar Sicilya ve *Magna Graecia* üzerinden Roma'ya birlikte varan ve uğruna Latince konuşan dünyanın Ceres, Liber ve Libera üçlüsünü oluşturduğu tanrılardı.

Eleusis'te gerçekleştirilen Büyük Gizemler'in son günü sıvı haldeki berekete adanırdı. Bu, Gizem Gecesi'nin hemen ardından gelen gün olup olmadığını bilemediğimiz Plemokhoai, yani "bereket yağmuru" günüydü. Söylenenlere göre bu seremoni için hazırlanmış iki adet sabit duramayan yu-

112 Lucianus, *Dial mer.* VII 4 üzerine yorum.

113 *IG* II² 1186.

varlak vazo vardı. Bu konudaki[114] kaynak yazarımız, bir tragedyadan bir bölüm alıntı yapar. Buna göre *plemokhoai* (bereket yağmuru) topraktaki bir çatlağa, yani *chthonion chasma*, akardı. Böylece Eleusis ayini, Ploutonion'da gerçekleşmiş gibi görünür. Bir kap doğu tarafa, bir kap da batı tarafa yerleştirilir ve her ikisi de ters çevrilirdi. Kapları dolduran sıvıya isim verilmemiştir. "Mistik formül" (*rhesis mystike*), kaplar devrilirken ezbere okunurdu. Hristiyan bir yazar "Eleusis Gizemleri'nin yüce ve anlatılmaz sırrı"nı "*Hye kye*"[115] seslenişinde yer aldığını söylediğinde, bize muhtemelen bu formülü verir. Gizemlerin olağan ve geleneksel işleyişine tanıklık etmek için geç bir dönemde yaşamış Yeni Plâtoncu Proklos, bu nidayı ayini yöneten kişinin ilk kelimeyi yüksek sesle göğe bakarak, diğerini ise yere bakarak telaffuz ettiği notunu ekleyerek alıntı yapar. Proklos bu sözcükleri baba ve anneye özgü köklerin niyazı olarak yorumlar.[116] *Hye* "Ak!" olarak, *kye* de muhtemelen "Anla" şeklinde çevrilmelidir. Eğer *Hye* ismi Dionysos'a değil de Zeus'a atıfta bulunacak olursa tanrıya ad vermeye gerek yoktu. Brimo ya da Brimos gibi oldukça yabancı görülse de bu isim Attika'da[117] bilinmekteydi. Bu isim muhtemelen tüm hayat veren sıvıların efendisi olarak şarap tanrısını tanımlardı. Atinalılar, tarlalara ve çayırlara yağmur yağdırmasını dileyerek, aynı "akmak" fiilinin bir başka emir biçimi olan "*Hyson*" diyerek Zeus'a dua ederdi.[118]Bu eylemin, Gizemlerin hemen ardından gelen toprağı sürme ve tohum ekme eyleminden önce meydana gelmesi beklenmezdi.

"*Hye kye*" şeklindeki seslenişin Gizemlerin bir parçası olabilme olasılığı, bizi Gizemlerin dış hatlarına götürür. Sonrasında ise Gizemler'in merkezine yaklaşmaya başlarız ve Apoulia 'ya (Puglia) özgü daha önce iki kez atıfta bulunduğum (s. 72, 177) ölülerin idealleştirilen heykellerine

114 Athenaios 496b.

115 Hippolytos, *Refutatio* V 7 34 (krş. tr. Legge, I, 129).

116 Proklos, *In Timaeum* 293 C.

117 Kleidemos, fr. 27, Jacoby'de, *FGrHist*, pt. III, B, s. 59.

118 Marcus Aurelius V 7.

rastladığımız küçük bir mabette ya da *heroon*'da bulunan mezarların üzerinde, bitkileri betimleyen vazo resimleri ile Eleusis mitolojisinin ilk bölümlerinden birine geri götürülürüz. Belki de mistik narın yerine geçen bir gelincik, bitki biçimindeki bu tezahürler [R. 40] arasında bulunmaktadır.[119] Bir erkek bir de kadın inanan, ölü için ayini gerçekleştirmek amacıyla ona yaklaşır. Daha yüksek bir seviyede, yüce ve tanrısal formdaki tasvirler görülebilir. Bir mezarda bitki biçiminde ilahi bir tezahür sahnesini ortaya koyan bu kült, çok kez karşılaştığımız bu mite dayanmaktadır. Efsanevi bir varlık ölür fakat acı ve kan dökme de olmasına rağmen, sadece ölümü aşikârdır. Bu efsanevi ölümden bu yana her ölüm biri bitkisel, diğeri tanrısal iki boyutlu bir yaşamın sürdürülmesi halini almıştır. Bu tarz bir ölümsüzlüğü elde etmek için gereken, tıpkı bu efsanevi varlığın yaptığı gibi sadece ölümü *kabullenmek*ti. Ölü kültünde, tüm ölülerin bunu gerçekleştirdikleri düşünülürdü. Efsanenin ayinsel bir taklidi olarak, efsanevi varlığın ölümünün acısını çeken ve bu acıyı üstlenen kişilerin, aralarında belirgin bir ayrım mümkün değilmiş gibi gözüken tanrısal ve bitkisel tarzda ölümden sonra yaşayacaklarına inanılırdı. Dionysos dini de belirli bir noktaya kadar yeniden inşası mümkün olan Eleusis Gizemleri'ne benzer bu tarz bir seremoniye, bir inisiyeliğe kabul işlemine yer verirdi.[120]

119 Krş. Atinadaki fragmanda, sol tarafa doğru olan metop [R. 21a].

120 Kerényi, *Der frühe Dionysos*, s. 33 vd.



R. 40. *Bir mezardan doğup büyüyen gelincikli Aedicula. Vatikan'da bulunan Apulia vazosunun arka yüzü.*

İlahi bir varlığın çektiği acının ve ölümünün taklidi, tek bir dinden çok daha fazlası için geçerli bir özelliktir.

Bu, Olympia'ya özgü olmayan ve muhtemelen Yunan mitolojisinin Helen öncesi dönemini temsil eden bitkilere dönüşme eylemine dair anlatılan hikâyelerde gösterilen genel eğilimdir: ilk olarak insan formu ve çektiği acı, ardından acı çekmeyen ve ölümsüz bir bitki formu ve tanrısal hal: *zoe*'nin kişiselleştirilemez, yaşamın yok edilemez biçimi. Dionysos ve Persephone bu eğilim ile bağlarını koparırlar. Bu kutsal varlıklar, insanlar için sadece bitkisel beslenmeyi değil coşkunluk hali ile birlikte bitki kökü iksirini de garanti ederler. Onlar sayesinde bizzat *zoe*'nin bitki formu ve Dionysos sayesinde ayrıca hayvan formu, sanki ilahi insan yüzü ile bahşedilmiş şekilde ortaya çıkar. Klasik dönemin sonlarından (ya da bundan kısa bir süre sonrasından) kalma daha öncesinde hiç görülmemiş bir çömlek heykelcik, bir tezahürün temeli olarak ikiye ayrılmış bir narı gösterir [R. 41]. Bu meyvenin bir yarısı üzerinde kısa elbiseli bir bakire, kollarını kaldırarak dizleri üstüne çöker. Pelerinini bir tezahüre uygun halde tutar: kendini ifşa eder. Omzunun üzerinde küçük bir Eros ifşa sahnesi, ifşa edilenlerin, örneğin Aphrodite gibi tanrıların, bulundukları daha yüksek bir alana götürürken etrafı gösetlemektedir. Ya da şimdiki durumda olduğu gibi Persephone tekrar ortaya çıkmaktadır.

İkilik

Şimdi, Eleusis *eppopteia*'sında sergilenen *imitatio dei vel deae*'ın, yani bir tanrının taklidinin, Gizemlerin eşsiz karakterini nasıl açığa serdiğine bakalım. Doğrudan ya da dolaylı, yanlış ya da doğru bütün tanıklıklar arasında Gizemler'in sonunda bir kimsenin Persephone'nin rolünü Telesterion'da oynadığıyla ilgili bir ipucuna rastlamak kolay değildir.[121] Telesterion'a gitmek tiyatroya gitmeye

121 Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, s. 186, "genç bir rahibenin beliren Kore'yi temsil ettiğini" yazdığında ve Walter Friedrich Otto, "Der Sinn der eleusinischen

benzemezdi. Telesterion'u ziyaret edenler özel olarak hazırlanırlardı. Tiyatroda *personae,* yani karakterler, seyirciye maskeler altında tıpkı yeraltından gelen ruhlar gibi görünürdü.[122]



R. 41. *Yarım bir nar üzerinde dizleri üzerine çöken bir kızın çömlek heykelciği ve Eros. Amsterdam, Allard Pieson Museum. P: Telif hakkı Allard Pierson Museum*

Dahası bir maskenin *epopteia*'da inisiyelere gösterildiğine dair hiçbir bulguya sahip değiliz. Bizzat inisiyeler kendi oyunlarında "*personae*" idi ve maske takmamışlarsa, en azından alaya katılırmış gibi giyinir ve bir bakıma kılık değiştirirlerdi. İnisiyeler, kızını arayan Tanrıça rolünü oynamış ve tıpkı Demeter'in hazırlandığı gibi hazırlanmışlardır. Orada sergilenen *imitatio* (taklit), *imitatio Ceresis*'ti (Ceres'in taklidi). Erkek ve kadınlar aynı şekilde kızını ve kızında kendinden bir parça arayan Tanrıça[123] rolünde be-

---

Mysterien," EJ 1939, VII (1940), 99-106'nın yetkinliğinden bahsettiğinde bir yanlış anlamanın kurbanı olur. Otto'nun aklında tanrıçayı gören *epoptai* için bizzat tanrıçanın tezahürü vardı.

122 Kerényi, *Streifzüge eines Hellenisten*, s. 45.

123 Mensubun kendisini bir tanrı değil de tanrıça olarak kabul ettiğini gösteren tarihi bir kanıt vardır: GALLIENAE AUGUSTAE yazılı, M.S. 265/66 yılından kalma İmparator

lirdiler.

Tüm ızdırabıyla Anne ve Kızın ayrılışı kendi içinde bir ilk örnek ve kadınların kaderinin bir karakteristiği olarak adlandırılabilir. Eğer erkekler kendi kaderleriymiş gibi bu duruma dâhil olursa yapılacak açıklamanın, burada sadece kadınlar, orada ise sadece erkekler şeklinde bölünen erkek ve kadın varoluşundan çok daha derin bir düzeyde yapılması gerekir. Anne ve kızın ayrılışı, Demeter'in kızı Kore'ye duyduğu özlem, erkekler kadar kadınların da bölünmemiş insan varoluşunun bir özelliği olmalıdır. Ancak erkeklerin duyduğu özlem ile kadınların duyduğu özlem farklı olacaktır. Eleusis'e özgü *epopteia*'nın "anaerkil dönem"de kökensel olarak, sadece kadınların Gizem'i olduğu ve erkeklerin sadece kadınları taklit ederek Gizemler'e katılmaya başladıkları varsayımı yanlıştır. Çünkü arayış içindeki Tanrıçanın erkeklerce yapılan taklidi, tıpkı kadınların *imitatio deae*'sı gibi aynı *telos*'a, aynı amaca ve yerine getirmeye, aynı *epopteia* ve *visio beatifica*'ya sebep oldu. Erkekler ve kadınlar için bu durum, eşit olarak hakiki *ziyaret*, yani *visitatio*'ydu. Yunanların bunun için kullandığı kelime *theoria*'dır.[124] Erkekler ve kadınların ziyaret edilen ve gözlemlenen kişiyle ilişkisi aynıydı.

Epopteia ve tiyatroda elde edilen görüntü, yani *theama*, arasındaki bir başka ayrım da kelimenin asıl anlamıyla *epopteia*'nın *theoria*'ya, yani ziyaret ve ilahi imgelerin sey-

---

Gallienus'a ait sikkeler. Bu resmi belirtme için yapılan açıklama Gallienus'un Eleusis'te gerçekleşen mensupluğuna ayrı bir önem yüklediğidir; krş. A. Alföldi, "Zur Kenntnis der Zeit der römischen Soldatenkaiser: 2. Das Problem des 'verweiblichten' Kaisers Galienus," *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII (1928), 188. İmparatorun, sikke üzerinde buğday başağı tacını kullandığı Demeter ile özdeşleşmesi mensupluk *ayini* ile kurulmuştur: böylece isim -e halinde kullanılır. Bu sikke tanrısallıkla ilişkili Gallienus'a adanmıştır. *Galliena Augusta*'da Alföldi ve M. Rosen-bach tarafından Gallienus'un Gizemler'e verdiği önemden çıkarttıkları daha ileri boyuttaki sonuçlar Eleusis'te aslında gerçekleşen şeyin ne olduğun hakkında yanlış bir düşünceye dayanır.

124 Kerényi, *The Religion of the Greeks and Romans*, s. 152.

rine daha yakın olmasıydı.[125] Eğer ziyaretçiler kendilerini özel olarak hazırlamamış ve bu *imitatio*'da bir heykele bakmaktan oldukça farklı olan bu görüntüye dâhil olmasalardı, bu bir nevi "seyirci ziyareti" olurdu. Yunan dininin önemli hususlarından birini oluşturan esas *theoriai* nesneleri *agalmata*, yani tanrı heykelleriydi. *Theoriai*'nin insanların yanı sıra, temsil edilen tanrıları memnun ettiği ve mükemmel bir biçimde doğal *visio beatifica*'yı bahşettiği düşünülürdü. *Agalma* kelimesi de aynı duruma işaret eder.[126] *Agalmata,* kolektif bir imgelemin rehberlik ettiği, ilham verdiği ve sınırlandırdığı sanatçılar tarafından oluşturulmuştur. Bu, Yunanlar için tipik ve yaşayan bir geleneğin kontrol altında tuttuğu bir imgelemdi. Eleusis'te *epopteia*'da gösterilen bir heykelin, Persephone rolünde görünen bir kişiden daha çok doğrulanabilir, ima edilebilir ya da olası olduğu söylenemez. Heykeller Mısır gizemlerinde yer alırdı fakat bu bir sır olarak muhafaza edilememiştir.[127]

Epopteia'ya özgü *visio beatifica*, Hierophant'ın bildirdiği gibi evvelce doğum yapmış Kore'nin tezahürü, tüm *mystai*'lerin *imitatio deae*'sını devam ettirir. İnisiyelerin ruhlarında bu eylem Dile Getirilemez Olan'ı, *visitatio*'da yeniden keşfetme deneyimi için gerekli olan bölünmeyi temsil eder. Bu, her kız çocuğunun annesinden ayrılma sürecinin devamlılığına ilişkin zihinsel bir deneyim değildi. Bu durumun, kutluluk etkisi yaratma olasılığı da oldukça güçtü. Ancak söz konusu eylem, eller elde etmedikçe sanatçının imgelemini aşan görülebilir bir durumdur. Sanatçı olup Yunan olmayan bir mistik şöyle yazmıştır: "Ölmeye mahkûm gözlerinin görebileceğinden daha güçlü ve iyi ayırt edici özellikler içerisinde, iyi bir ışıkla imgelemde bulunamayan kişi hiçbir şekilde tasavvurda bulunamaz."[128] Eleusis'e özgü görü, felsefecilerin kabul etmekten kaçındık-

125 A.g.e., s. 151.

126 Krş. *Griechische Grundbegriffe* adlı çalışmamla, s. 39 vd.

127 Krş. yukarıda, bölüm iv, n. 57.

128 *The Writings*'de (ed. G.Keynes, 1925), III, 108 ya da *The Complete Writings*'de (a.g.e. 1957)s. 576, William Blake, "A Descriptive Catalogue..."

ları bir etkiye sahip olmalıdır. Her şeyin ötesinde bu görü, *epoptai* ruhları tarafından onaylanan bir hakikate sahiptir. Arayan ve bulunanın ikiliğini inkâr etmemiştir. İkilik, Annenin "anne ve kıza" bölünmesi, tıpkı tahıl başağının "tohum boşluğuna"[129] dair bir görüyü meydana getirmesinde olduğu gibi, *dişil yaşam kaynağına*, eşit olarak da erkekler ve kadınlar için genel yaşam kaynağına ait bir görüyü açığa çıkarmıştır. Bunun nedeni muhtemelen sadece kadınların değil tüm insanların, bu köken ve ikiliği yani hem Anne hem de Kız ikiliğini kendilerinde taşımaları ve sadece babalara değil annelere de ait bitmeyen bir çizginin varisleri olmalarıdır.

Birbirinden ayrılmaz fakat ayrılan ve yeniden kavuşan İki Tanrıça, Demeter ve Persephone'nin yani Gizem tanrıçasının ikiliği, Eleusis mitolojisindeki ikilikte değişiklik yapan arketipik imgeler dizisinin başında yer alır. Onlardan önce muhtemelen İlkel Anne olan Rhea'da da bir ikilik vardı.[130] Gizem Gecesi'nden ayrı olsalar da bu ikilikler, anıtlar sayesinde yeniden üretebildiğimiz farklı ve hayali ortamı ile bu tarihi kutsal mekânı, yani Eleusis'i kuşatırlar. Eleusis mitolojisiyle ilgilenen bir öğrenci, eğer edebi ve resimsel tüm geleneğin hakkını, yan yana gelmelerine müsaade edilen tüm karşıt ifadeler ile birlikte teslim etmek isterse, ikili bir bakış tarzı edinmelidir.

Aklımdaki ikili görü öznel bir durum değildir: iki eş zamanlı görü, aynı ilahi karakterlerin farklı rollerde ve kimi zaman eş zamanlı halde gözüktükleri iki mitolojik sahnede,

---

129 Krş. Kerényi, *Essays*, s. 211 ff. (Tor. edn. 153 ff.), bu eserde "çekirdek boşluğu" çevirisi çok da doğru değildi. *Abgrund des Kerns* deyimi Goethe'den alıntıdır.

130 İki eşeyli bir varlık şeklindeki ikilikleriyle ilişkili olarak, krş. yukarıda, s. 182. Phytagorasçılar için İlkel Anne ve ilk dişi ilah olarak Rhea kendinde ikiliği taşımaktaydı. Krş. Photios'da Gadara'lı Nikomakhos, *Bibliotheca* 143 b(ed. Henry, III 43, satır 9-13), ve benim *Pythagoras und Orpheus* eserimle, 3rd. edn., s 44 (*Werke*, I, 50). Ege Adalarının karakteristik "Yüce Tanrıçası"nın ikiliği en azından M.Ö. üçüncü binin "Kiklad Adalarına özgü Putları"kadar eskidir; krş. J. Thimme, *Die religiöse Bedeutung der Kykladischen* Idole, s. 79 vd.

Eleusis'e özgü eşlere sahiptir. Bu ikilik, her şeyden önce hem yeraltı dünyası kraliçesi hem de yeraltı dünyasından kendisi için döndüğü annesinin kızı olarak beliren Persephone için geçerlidir. Demeter'e yazılan İlahi'nin yazarının Homeros'a özgü tavrı onu eşzamanlılığı kabulden menetse de yazar, söz konusu ikili sahnenin ve ikili rolün farkındadır. Hades şöyle der (360-66; krş. yukarıda s. 79): "Ey sen, sadece annene git... Ama *burada* olduğun vakit [yeraltı dünyası] yeryüzünde yaşayan ve sürünen her varlığa hükmedeceksin! Bütün ölümlülerden daha üstün olarak onurlandırılacaksın..." Homeros veznine bağlı şair, zamanın bölünme hikâyesini iki rol ve iki sahne arasındaki boşluğu kapatmak için kullanır. Her dönem ölümleri tekrar eden ölüler âleminin kraliçesine ait kültte yeraltı dünyası, yılın iki üçlüsünde ya da daha sonraki bir uyarlamasına göre[131] yılın yarısında hemen hemen hiç kraliçesiz kalmamıştır. Yeraltı dünyasına yolculuk eden Orpheus, Herakles, Theseus ve Peirithoös acaba kraliçenin tahtını hiç boş bulmuş olabilirler miydi? Persephone'ye ait dinde bu tip bir düşünceye yer yoktur. Ancak tanrıçanın yeraltı diyarından dönüşü kesinlikle gereklidir. Hatta tıpkı Anne Rhea[132] ya da Hekate[133] gibi, Persephone'nin de dünyanın üç kısmının -gökyüzü, yeryüzü ve denizlerin- yönetiminde pay sahibi olduğunu bildiren eski din tarafından da durum bu şekildedir. Böylece Persephone karakterinin daima bir ikiliğe olanak sağladığı görülür.

Attika takviminde Tanrıçanın *anados*'unun, yani yeraltı dünyasından "dönüş"ünün, Eleusis Gizemleri'yle bağlantılı herhangi bir tarih ile ilişkisinden bahsedilmez. Kore'nin dönüşünden, *Proskhaireteria*,[134] adının da belirttiği gibi, bir neşelenme şenliğiyle ilişkili olarak bahsedilir. Ancak bu şenlik muhtemelen *Prokharisteria*'dan[135] farklı

131 Ovidius, *Metamorphoses* V 564-65; Hyginus, *Fabulae* 146 (ed. Schmidt, s. 20).

132 Epidauros'a ilahi'de; krş. yukarıda, n. 66.

133 Kerényi, *Gods*, s. 36 (Pelican edn. s. 31).

134 Harpokration s.v.

135 Suidas s.v. Proskhaireteria; *Anecd. Bekk.* I, 295, satır 3.

değildir. Şenlik dönemi ve şenliğin adandığı tanrıçanın adı tarafımızca bilinmektedir. Bu tanrıça, önceki biçimi kaçırma ve dönüş mitiyle tam olarak uyuşan, "Atinalıların Kore'si" yani Athena'dır.[136] Şenliğin yapıldığı zaman kış sonuna denk gelmekteydi. Bu, Şubat ayında gerçekleştirilen büyük "çiçeklenme şenliği" Anthesteria öncesinde gerçekleşirdi (ve bu belki de *pro-kharisteria* ve *pros-khaireteria* adlarındaki ilgeçlerin anlamını da açıklar). Nihayetinde bu aynı şenlik grubuna Agrai'de düzenlenen Küçük Gizemler de dâhildi. Anthesteria tanrısı, Atina'da çiçekler, açılan şarap küpleri ve ölülerin yükselen ruhları arasında evliliğini kutlayan Dionysos'tu. Bize ne Eleusis'te Persephone'nin *anados*'u ne de Eleusislilerin benzer bir "çiçeklenme şenliği" olan Anthesteria hakkında hiçbir şey ulaşmamıştır. Bununla birlikte Demeter'in *anados*'undan, sadece Atina'da değil, buna ek olarak ve çok daha ihtişamlı bir biçimde Eleusis'te de kutlanan Stenia şenliği[137] ile haberdar olmaktayız. Atina'da adaklar bu bağlamda Demeter'e ve Kore'ye sunulurdu.[138] Eleusis'te bu şenlikten önce Hierophant'ın ve rahibelerin de iştirak ettikleri, gece yapılan bir kutlama gerçekleşirdi.[139] Ancak bu, özellikle birbirleriyle alay eden ve birbirlerine söven kadınların şenliğiydi.[140] Muhtemelen bu yapılanlar Kore'nin annesini güldürme amacı gütmekteydi. Demeter'in Hades'e yolculuğunu *bu tip bir dönüş* takip edecekti. Takvimde Boedromion ayından sonra gelen Pyanepsion ayının 7. gününde kutlanan Stenia, Thesmophoria'dan önceki son şenlikti ve büyük olasılıkla annenin yeraltı dünyasında kızını ziyaret etmesiyle ilişkili olması da bir zorunluluktu. Thesmophoria'da kadınlar, nar tohumları yerdi.

Persephone figürünün ikiliği, Eleusislilerin ilk kez Gizemleri kutlanmasının ardından ve annesinin ziyaretinin hemen sonrasında, Triptolemos'un gönderilmesi esnasında orada bulunmak durumundaydı. Takvime göre aynı ba-

136 Kerényi, *Die Jungfrau und Mutter*, s. 35 vd.

137 Photios, *Lexikon* (ed. Naber) s.v.

138 IG II² 674 7.

139 IG II² 1363 14.

140 Hesykhios, Lexicon, s.v. στηνια; Photios, s.v.

har meydana gelen ve kısa bir süre sonra ayrı kutlanan Demeter'in *anodos*'unun, daha önce gerçekleşmiş olduğu düşünülürdü. Demeter'in rollerinden birinde kızı, kendisinden bir oğul dünyaya getirdiği Hades'in evi olan yeraltı dünyasında hâlâ hüküm sürmekteydi. Persephone geri dönen Kore olarak bir başka rolde olduğunda Anthesterion ya da Şubat, "çiçek ayı"ndan önce beklenmiyordu. Yine de Demeter'in, Triptolemos'u kutsarken resimlerde yanında yer aldığı görülür [R. 35, 36, 38]. Bu hikâye, Demeter'e yazılan Homerik İlahi'de olduğu gibi, yalın bir üslupta anlatılır. Öte yandan, başlarda yalnızca tapınağın içerisinde de olsa, ikiliğin sanatsal resmedilişi mümkündü ve buna müsaade edilmişti. Kafilenin idealize edilmiş resmini gösteren bir kil tablette [R. 15] (karş. s. 100, s. 117)[141] sanatçı, Persephone'nin eş zamanlı olarak bulunduğu ikinci sahneyle ilgili resimsel bir ipucu verir. Bu adak M.Ö. dördüncü yüzyılın sonundan kalmadır. Alt kısmında bir yazıt vardır: "Niinnion bu adağı İki Tanrıça'ya sunmuştur". "Küçük oyuncak bebek" manasına gelen bu adın [Niinnion] hecelenmesi, onun bir *hetaira* olduğunu ileri sürerken, *donatriks*'in [bahşedenin] Atinalı bir kadın olmadığını gösterir. O, *epopteia* sonrasında belki de alınlığın orta kısmında neşeli jestlerde bulunan beyaz bir figürdür. Tabletin ana yüzünde, İki Tanrıça'dan yalnızca bir tanesi gelen alayı karşılamaktadır: Bedeni parlak bir renkte resmedilen Demeter.

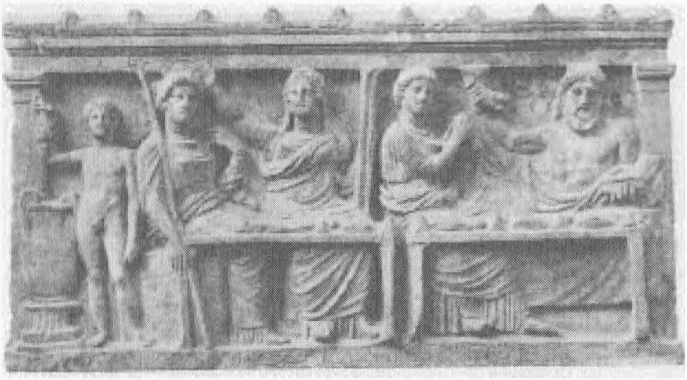
Arka zeminde tahtında oturan Persephone'nin koyu renkleri gizli ikinci sahneyi ima eder. Peki, ön planda boş tahtı dolduran kim olacaktır? Şimdi kayasının üzerinde oturmakta olan Anne bu tahtı dolduracaktır [R. 15].[142] An-

141 Alay ayrıca kutsal bölgedekine benzer bir kaide üzerinde temsil edilir [R. 26].

142 Eleusis temsillerindeki diğer ilahlar için de geçerli olmak üzere Demeter oturmaktan ziyade havada durmaktadır. Ancak Demeter sadece boş sandalyesinin üzerinde havada durmaz. Sandalyesinin üzerinde bir çizgi zemin üzerinde yükselişi görünmektedir ve çizgi, tanrıçanın yükselişi sırasında havada durduğu mertebenin zemine göre üzerindedir. Eleusis'teki bir rölyef [R. 7] Demeter'i inananlarını karşılarken yerde oturmuş

cak kızını tekrar görünce yasına son verecek olan kimdir? Ya da Persephone, çifte varoluşunda, aynı anda hem bu dünyada hem de öbür dünyada bulunuşunda annesinin yanında orada oturacak mı yoksa ayakta mı kalacaktır?

Persephone'nin iki katlı varoluşu, harflerinin şekillerine göre bir karara varılan, M.Ö. 4. yüzyıla ait ve üzerinde "Bunu Lysimakhides adamıştır" yazan mermer bir adaklık rölyef'de [R. 42] resmedilmiştir. İki sahneye, her birinde iki ilahi figürün de yer aldığı iki ayrı tablet ya da sunak tarafından işaret edilmiştir. Çiftlerin her biri, bir diğeri için değildir. Asa tutan Demeter büyük Gizem sepetinin üzerinde oturmaktadır; aynı masada yanında duran Kore, çift meşale tutmakta ve annesine taç giydirmektedir: bunlar Gizemler'in dışında gösterilen, halka açık figürlerdir. Ayrıca yüksekte küçük bir testi tutan, Gizemler'in *ardından* büyük bir amforadan şarap alıp, çıplak halde ayakta duran bir erkek çocuğu figürü de bulunmaktadır. Bu çocuk Tanrıçaların Dionysos'a ait hizmetkârıdır. İkinci sunakta yer alan ilahlar bir yandan belirlenmiş diğer yandan belirlenmemiştir: boylu boyunca uzanan Tanrı. Plouton'dan daha çok sakallı Dionysos'un özelliklerini taşımaktadır.

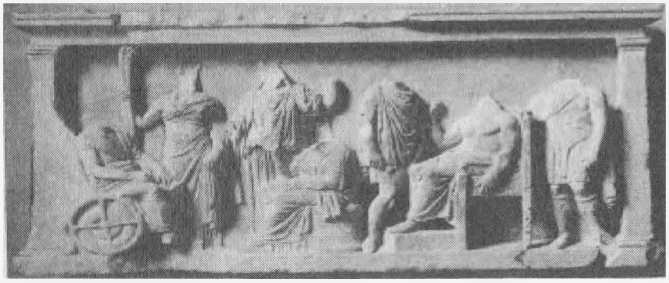


R. 42. *Lysimakhides'e ait adaklık rölyef, Eleusis'te bulunmuştur. Atina, Ulusal Müzesi.*

halde gösterir. Bu konumdayken o ayrıca Demeter Thesmophoros da olabilir. Çünkü Atinalı kadınlar yerde oturduklarında ve Thesmophoria'da oruç tuttuklarında onu taklit ederlerdi: Plutarkhos, *De Iside et Osiride* 378 E.

Sağ elinde zenginlik sembolü olan *cornucopia* değil de hayvan başlı bir şarap çanağı, yani *rhyton*'u havaya kaldırır; sol elinde şarap içmek için bir kadeh taşır. Başının üzerinde gizem tanrısına uygun ΘΕΩΙ "Theos" ithafı bulunmaktadır (bkz ss. 202-3). ΘΕΑΙ, "Thea" ithafı ile tanımlanan ve hem özellikleri hem de saç modeli ile Kore'den ayrılan eşi divanında oturmaktadır. Her iki kadın figürü de kesinlikle gerçek yüzünü Gizem Gecesi'nde gösteren Persephone'den başkası değildir. Persephone'nin gerçek yüzünün temsillerine tapmakta dahi müsaade edilmezdi. Yine de bu *iki* yüz rölyefte gösterilir ve bunlar onun [Persephone'nin] yüzleridir.

Diğer rölyeflerde bu figürlerin hepsi, Triptolemos'un dışına gönderilmede bulunurken, sahnelerde hiçbir fark olmadan gösterilir ve bu rölyeflerde Dionysosçu çocuk ya da genç dahi kopyalanmıştır. Napoli'ye çok uzak olmayan Mondragone'de bulunan M.Ö. dördüncü yüzyılın ortalarına ait bu rölyefin [R. 43] büyük sanatsal değeri, çok yanlı bir Attika mermerinden oluşmasındandır. Bu rölyef Eleusis tapınağında[143] yer almış olmalıdır ve muhtemelen Gizem ilahlarına inanan bir Romalı tarafından İtalya'ya götürülmüştür. Burada tüm Eleusis *panteon*'u gözler önüne serilir. Sol köşede Triptolemos mucizevî atlı arabasındayken görülebilir.



R. 43. *Mondragone'den bir Eleusis adaklık rölyefi. Napoli, Museo Nazionale.*

143 Krş. P.Mingazzini, "Rilievo eleusinie rinvenuto in territorio de Mondragone (Sinuessa)," *NS*, 1927, s. 309 vd., ve E. Buschor, "Zum Weihrelief von Mondragone," *AM*, LIII (1938), 48 vd.



R. 44. *Eleusis Müzesi'nde bir araya getirilmiş olarak bulunan Lakrateides'in adaklık rölyefinden parçalar.*

Demeter Triptolemos'un karşısında Gizem sepetinin üzerinde oturmaktadır; ikisinin arasında iki büyük figür, çifte Persephone durur. Bunların dışında meşaleler tutan Kore ve genelde tanrıların kraliçesi Hera'nın takındığı bir tavır içerisinde Thea yer almaktadır.[141] Theos kral gibi, ayakta duran iki delikanlının arasında tahtta oturur. Delikanlılardan birinin avcı çizmeleri sayesinde Iakkhos olduğu teşhis edilebilir (böylece o Niinnion tabletindeki [R. 15] *mystai*'ların lideri olarak giydirilmiştir). Burada ek olarak delikanlı, belinin çevresine Dionysos tarzında bir hayvan postu giymiştir. İkinci delikanlının adı ise Eleusis'te kazıp çıkartılan ve "O, Theos ve Thea ile bir rahibi paylaşan Eubouleus olmalıdır" şeklinde birkaç satırlık bir yazıyı da içeren üçüncü bir rölyefin [R. 44] parçaları ile bir araya getirilebilirdi.

M.Ö. 97'de bu rahip adı geçen rölyefi kendisi, oğulları ve kızı için adayan, Sostratos'un oğlu Ikaria'lı Lakrateides'ti.[145] Lakrateides kendisini ilahi topluluğun arka planında resmetmiştir; büyük ihtimalle sol kenardaki yassı kadın figürü (açıkça fark edilebilir haldedir) kızıydı ve kızın önünde

144 Buschor, a.g.e.

145 Rölyef şimdilerde boşlukları bulunan bir yazıt ile donatılıdır. Krş. *IG* II 1620 C.

belirgin bir biçimde bir mersin demeti tutarken resmedilip, tanrıça Demeter'e yakın bir biçimde duran erkek çocuk da bir bakıma gizemsel Demophoon rolünü üstlenen oğlu olmalıydı.[146] Bu ilahlar topluluğu iki sahneyi ortaya koyar. Demeter, Kore ve Triptolemos bir grubu, Plouton ve Theos olarak eşleşen yeraltı dünyası kralını da içeren çok daha gizli Gizem ilahları ikinci grubu oluşturur. Tahtta oturan iki tanrı arasında, Thea ve Theos'un tahtının arkasında uzun bukleleri, sol elinde büyük bir meşale, sağ omzunun yanında ise bir asma yaprağı ile kısa bir *khiton* [bir Yunan giysisi] giymiş genç bir çocuk durmaktadır. Plouton, Kore'ye bakmaktadır. Thea, Theos ve genç tanrı Eubouleus mistik üçlüyü oluştururlar ve bunların kültü, arka planda ayakta dururken görülen Lakrateides'e emanet edilmiştir.

Eleusis'te Thea ve Theos'a kendisine ve efendisine, kocasına daima tapılan yeraltı dünyası kraliçesinden ayrı, saygı duyulduğu sonucu çıkartılamaz. Eubouleus'a gelince, onunla ilgili olarak bu denemenin sonunda söyleyeceğimiz çok daha fazla şey vardır (s. 223). Ancak önemli bir çıkarımda bulunulabilir. Çünkü öyle görünüyor ki mistik ilahi çifti ve onların ilahi hizmetkârı Eubouleus, artık antik Eumolpidai kültünün ve Eleusis rahipliğinde bulunmuş diğer aile kültlerinin yeterli gelmedikleri bir öneme haiz olmuştur. Attika'da, Dionysos'a özgü en eski mekân olan Ikaria'dan bir adam onlara özel bir kült adamak için görevlendirilmiştir. Lysimakhides'in ve Mondragone'nin adaklık rölyeflerinin tahsis edildikleri M.Ö. dördüncü yüzyılda, Samothrake [Semadirek] gizemlerinin ve kısmen de Thebai yakınındaki Kabeirion gizemlerinin, Eleusis'te olduğu gibi Persephone için olmasa bile en azından kocası için inisiyelik sundukları bilinmekteydi.

Bize kadar ulaşan temsillerde[147] Trakya Adası'nın ve

146 Eleusis kahramalarına yapılan adaklarla ilgili bir yazıt Atina Meydanın'da bulunmuştur: James H. Oliver, "Greek Inscriptions," *Hesperia*, IV (1935), 5 vd.; krş. A. Körte, "Eleusinisches," *Glotta*, XXV (1936), 134 vd. Bu yazıtta adı geçen kahraman Threptos Demophoon'dur.

147 Viyana'da Semadirek'ten kalma bir rölyef başı (krş. B.

Thebai Mabedi'nin gizem tanrısı, Lysimakhides rölyefinde yer alan Theos'a benzer özellikler taşır. Artakalan pek çok şarap çanağından, kültünün iç bölgelerinde dahi bu tanrının Dionysosçu doğasının özgürce ifade edildiği sonucuna varılmaktadır. O, Yunan ibadet edenlerinin dilinde Theos olarak adlandırılırdı (bkz s. 200). Bu şekilde, çok daha mistik olan Kabeiros adını gizlemek için herhangi bir zorlama olmamasına ya da en azından her yerde olmamasına rağmen, Samothrake takviminde[148] adlandırıldı. Büyük Kabeiros kendisine hizmet eden genç bir tanrı ile ilişkilendirilmiştir.[149] Eleusis ve Samothrake Gizemleri ve Thebai'ya ait Kabeiros kültü bazı ortak noktalara sahiplerdi. Bunlardan en göze çarpanı gizem tanrısının Dionysosçu karakteriydi. Lakrateides Theos, Eubouleus Thea ve belki de diğer tanrıların da rahibi olarak ayini yönetti. Yazıtta bu nokta hakkında bir boşluk söz konusudur. Kabeiros Gizemleri inisiyeleri, Eleusis'te bu tanrılarla yeniden buluşmaktan memnun olmuşlardır.

Kore ve Thea, Persephone'nin iki farklı kopyasıdır; Plouton ve Theos yeraltı Dionysos'unun kopyalarıdır. Burada gizem tanrısının yer altı babası ve yer altı oğlu, Baba Zagreus ve çocuk Zagreus,[150] Persephone'nin kocası ve oğlu olarak ikileşmesinden bahsetmeyeceğiz. Çünkü bu ikilik Eleusis Gizemleri'nden çok Dionysos gizemleriyle bağlantılıdır. Ancak *khtonios* [yeraltı dünyasına ait] mistik Dionysos'un ikileşmesi, onun klasikleşmiş ve mitolojide Persephone'nin oğlundan Semele'nin çocuğu olarak ayırt edilen genç görünüşü tarafından da elde edilmektedir. Eleusisçi kaynağında böyle olmasa da, bu ikileşmenin esası,

---

Hmberg, *Die Kabiren*, s. 97) ve belki de Semadirek Müzesi'nde bulunan bir çömlek heykelcik (Krş. K. Lehmann, *Samothrace: AGuide to the Excavations and the Museum*, 2nd edn., fig. 11); Wolters-Bruns'da Thebai Kabeirion'dan, *Das Kabirionheiligtum bei Thebes*, I, pls. 5:6 ve 8:1.

148 Dionysius Periegetes 513-32, başlangıç harflerinde; krş. *Griechische Grundbegriffe* çalışmam ile, s. 19.

149 A.g.e., s. 20.

150 Kerényi, *Gods*, s. 250 (Pelican edn., s. 220).

Semele'nin de Persephone'nin çifti olmasıdır.[151] Gizem şenliğinde bulunan tanrılar arasında Dionysos'un gençlik figürüne en yakın olanı Iakkhos'tu.



R. 45. *Eleusis Telesterion'unun önünde tanrılar ve kahramanların birlikte bulunduğu bir sahne. Santa Agata dei Goti'den bir Attika vazosunun ön yüzü. Londra, British Museum. (kopyası ile birlikte)*

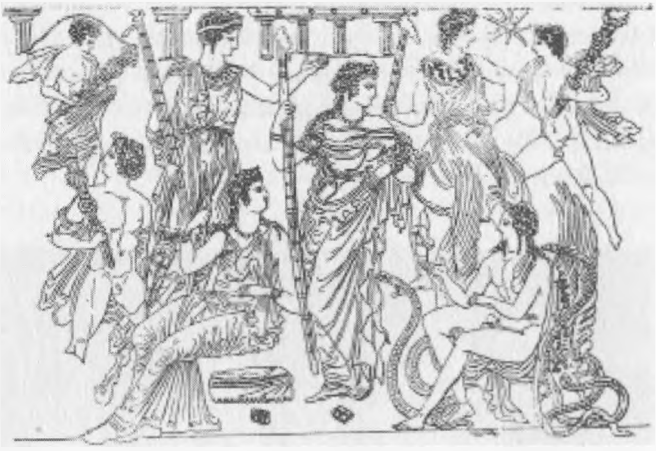
Athena'ya ait Lenai ayininde Eleusis'li Dadoukhos, kalabalığa şöyle buyurur: "Tanrıya seslenin!" Bunun üzerine onlar da şu şekilde seslenirler: " Ey Semele'ye ait Iakkhos, zenginlik bahşeden!"[152] Ardından çocuk Dionysos yeryüzüne getirilir.[153] Gizem Gecesi'nde Dionysos, yeraltında gerçekleşen doğumunda Iakkhos olarak sunulur. Aslında Eleusis'e özgü çifte bakış açısı bunu kabul edilebilir kılmıştır. Erken gelen doğumun, Atina'da Lenaia'nın kutlandığı vakit, Dionysos'un doğumuyla ve İskenderiye'deki Kore tapınağında, yani Yeni Elusis'te gerçekleşen Aion'un doğumuyla ilişkilidir (bkz. s. 162). Vakitsiz doğum Dionysos dini ile benzer

151 Krş. Kerényi, "Miti sul concepimento di Dioniso," Maia, IV (1951), 12 vd., ve *Der frühe Dionysos*, s. 47.

152 Aristophanes, *Ranae* üzerine yorum 479.

153 Krş. Deubneri *Attische Feste*'deki vazo resmiyle, pl. 21:2, s. 130'da doğru bir biçimde yorumlanmıştır.

bir unsurdur;[154] bu doğum gerçek doğumdan önce gerçekleşmiştir. Ayrıca Iakkhos'a ek olarak Ploutos, yani "zenginlik bahşeden" de çocuk Dionysos'un bir çiftiydi.



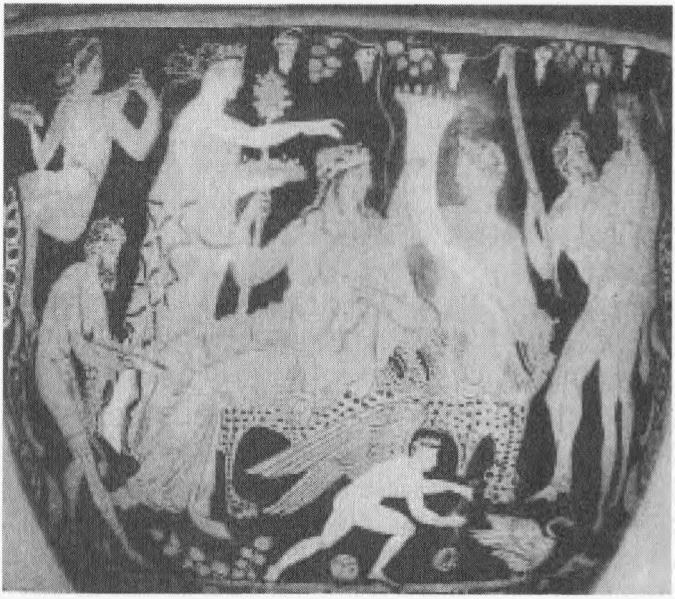
R. 45*'in kopyası B.*

Gizem tanrılarının ikileşmesi ile yaratılan bu ilahi figürler çeşitliliğinin sebebi kısmen dini düşüncedir. Bu daha çok Yunanların, *mythologia* olarak adlandırdıkları şiir ve müzik ile yakından ilişkili, içten gelen tinsel etkinlik yoluyla ortaya çıkmıştır.[155] Vazo ressamları bundan oldukça yararlanmışlardır ve bu konuda büyük ustalar olmuşlardır. Bu, opera'ya benzer olarak imgeler ve onların çeşitliliği ile yapılan bir tür müziktir. Her şeyden öte biz bunu sözüm ona Kerç vazolarında algılarız. Bu vazo resimleri Eleusis dinini Güney Rusya ve Güney İtalya'daki Yunan şehirlerine yaymıştır. Dadoukhos Kallias'ın Sparta'da yaptığı konuşmayla çarpıcı bir paralellik gösterdiği için kendisinden

154 Lucianus *Dialogi deorum*, Poseidon ve Hermes'te bu konuyla alay eder, 228; krş. Diodorus Siculus I 23. Ancak ayların sayısı (yedi), Agrai'de gerçekleştirilen Küçük Gizemler, muhtemelen evlilik gizemleri ile Eleusis'te düzenlenen Büyük Gizemler, yer altı dünyasında doğum Gizemleri arasında kalan döneme tam olarak uymaktadır.

155 Krş. *Religion* adlı çalışmamla,s. 18 vd.; *Prometheus* adlı çalışmamla, s. xxiii vd.; ve *Umgang mit Göttlichem* adlı çalışmamla, 2nd edn., s. 36 vd.

(Güney İtalya'da Santa Agata dei Goti yakınında bulunan ve Pourtalès vazosu olarak bilinen çukur bir çanağın yan yüzlerinden birindedir) daha öncesinde bahsetmiş olduğumuz bir resimde, grup halinde Demeter'i, Persephone'yi ve Triptolemos'u [R. 45], inisiyeleri karşılamak için acele eden iki Dioskouroi'u ve Eleusis Gizemleri'nin iki genç tanrısını (yine avcı çizmeleri sayesinde tanınabilen ve yıldızı ile özdeşleştirilen Dioskouroi'lardan birinin yardımıyla yönlendirilen Iakkhos ve Eubouleus) görürüz.



R. 46. *45'deki vazonun arka yüzünde diğer tanrılar ile birlikte Dionysos ve Ploutos.*

Eobouleus tıpkı bu resimde Iakkhos gibi sadece tek bir meşale taşımaktadır ama giydiği kıyafet Eleusis vazosundaki [R. 25][156] Dadoukhos'unkine ve sandaletleri de daha çok Dionysos ve hizmetkârı olan, erkek oyuncular tarafından giyilen kothornoi'ya benzemektedir.[157] Solda aşağı

156 Kıyafetiyle ilgili olarak, krş. K. Kuruniotis, "Ελευσενιακη δαδουχια," *ArchEph*, 1937:1, 233 vd.

157 Krş. Aristophanes, *Ranae* 47 ve 557 (*kothornoi* güzel bir

kısımda Herakles vardır. Dionysos oyuğun arka yüzünde resmedilmiştir [R. 46]. Dionysos burada elinde *thyros* tutarken panter derisiyle kaplı bir divanın üzerinde, sarkan salkımların altında oturmaktadır. Bir Silenos, Kharites'lerden biriyle yapacağı evliliğe doğru Hephaistos'a rehberlik eder. Biz burada Kharites'lerden iki tanesini görürüz ki bu onların Atina'daki sayısıydı.[158] Eğer vazonun yüzlerinden birinde Dionysos, geniş *cornucopia*'lı büyük delikanlı, Eleusis'i anımsatan kendi çifti Ploutos'un yanı başında uzanırken gösterilmeseydi, kimse bu iki resim arasında bir ilişki olduğunu düşünemezdi.

Kerç örneği [R. 47] yaldızlı bir kavanoz kaplamasına ait parçalar, Dionysos'u, Demeter'i, küçük Ploutos'u, Kore'yi ve inisiyeliğe ilk olarak kabul edilen Eleusis krallarının oğullarından biri olan kıvırcık saçlı bir erkek çocuğunu, uzun bir elbise ile sarılı ve elinde asa taşırken göstermektedir. Dionysos *thyrsos*'unu tutmakta ve bir panter kendisine eşlik etmektedir. Çekimser gözüken ve Athena tarafından teşvik edilen Herakles de bir taraftan bu gruba yaklaşmaktadır. Diğer yandan Dioskouroi at sürerken gelir ve aralarında da meşale taşıyanların başı, Iakkhos bulunmaktadır.

Santa Agata dei Goti'den elde ettiğimiz oyuğun [R. 45] üzerinde arka planda Telesterion'a giriş sütunlarını görürüz. Ön planda Triptolemos tahtta oturmaktadır; Demeter'in alçak bir iskemlede oturmaktan ziyade gezindiği görülmektedir; Kore ayakta durmaktadır ve üç kahramanın da mekâna vardığı gözükmektedir. Bu vazo türünün ustaları, çoğu kez *omphalos* [göbek, merkez] alanında bulunan Eleusis tanrılar topluluğu sahnesini vazolarına koymuşlardır. *Omphalos* büyük bir olasılıkla Plotonion'daydı (bkz. ss. 118-9). Ayrıca Dionysos'un, bu tapınağın efendisinin çifti olarak kabul edilmesi akla yatkındır.

---

avcı çizmesidir).

158 Pausanias IX 35 2.



R. 47. *Bir kavanoz kaplaması parçası üzerinde Eleusis'e ait bir sahne. Tübingen, Archaeological Institute.*

Bu tarzda resimlerin bulunduğu üç *hydriai*, su testisi vardır. Bu testilerin Gizem dönemi için düşünüldüklerini, bununla birlikte mezar hediyeleri olarak da hizmet etmiş olabileceklerini farzedebiliriz. Testilerden birinde [R. 48] Dionysos, *omphalos* üzerinde hükümdarlık ederken oturmaktadır. Demeter ve Kore ile birlikte avcı çizmesi ve asası ile genç bir ilah, Dionysos'a doğru dönük halde durmaktadırlar. Başka bir yerde daha gözüktüğü gibi boğa kafatası, tanrıya bir kurban sunulmuş olduğunu göstermektedir.

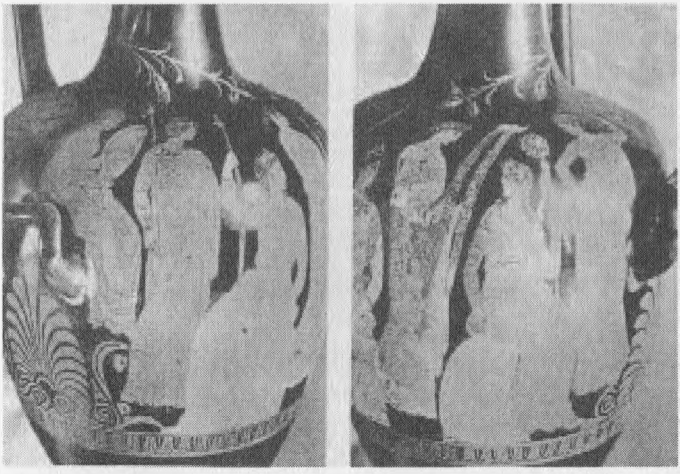


R. 48. *Girit'ten bir Attika* hydria*'sı üzerinde Eleusis* omphalos*'u çevresine resmedilen tanrılar (kopyası ile birlikte). Atina, National Museum.*



B

Aynı zamanda sahneyi çerçeveleyen üç kadın figür de Dionysos'la bağlantılıdır: bir tarafta Ariadne, gelini; diğer yanda annesi Semele ve biraz yüksekte Aphrodite bulunmaktadır. Aphrodite'nin bulunuşu, kutsal hikâyeyi tekrardan başlatacak gelecekteki ilahi bir evliliğe işaret etmektedir. Testinin boynu tahıl başakları ile süslenmiştir. Benzer bir resme, Capua Vetere'de Santa Maria kilisesinde bulunan eskiden Tyszkievicz olarak adlandırılan bir başka testide rastlarız [R. 49].[159]



A B

R. 49. *Capua Vetere'de Santa Maria'dan bir Attika* hydria*'sı üzerinde resmedilmiş Eleusis* omphalos*'unda bulunan tanrılar (kopyası ile birlikte). Lyons, Palais des Arts.*

159 Krş. A. Sogliano, *NS*'de alıntılanmıştır, 1883, s. 49 vd.



C

Sol elinde tuttuğu *thyrsos*'u (bir değnek) ile *omphalos* üzerinde oturan Dionysos ve karşısında oturan Demeter, birbirlerine sert bir biçimde bakmaktadırlar. Kore sanki ikisini birleştirecekmiş edasıyla Demeter'in yanından Dionysos'a doğru hareket etmektedir. Demeter'in arkasında asası ve uzun elbisesiyle genç bir ilah ayakta durmaktadır. Dionysos'un yanındaki figür muhtemelen Semele'dir; resmin öteki tarafında tüm inisiyelere Gizem Gecesi *ekheion*'unu (bkz. ss. 122-135) anımsatan yuvarlak çalgısı *tympanon* ile Dionysosçu bir kadın görürüz.

Bilinen bu muazzam yapıt, bir şarap çanağı olan Kerç'te bulunan bir *pelike*'nin [R. 50][160] her iki yanını da süslemektedir (önceden sayfa 102-3'de buna referansta bulunmuştuk). Çanağın bir tarafında Demeter tahtta oturmaktadır. Önünde delikanlı Ploutos, solunda Kore ayakta durmaktadırlar ve sağında, biraz daha arka planda, Eubouleus iki meşale taşımaktadır. Kıyafeti tıpkı Dadoukhos'unki gibi diğerlerine göre yarı uzunluktadır. Ayaklarında *kothornoi* vardır. At arabasındaki Triptolemos, Demeter'in başının üstünde ve havada durmaktadır. Sopası ve bir mersin demetini taşıyan Herakles, Demeter'in sağından içeri girer. Dionysos Demeter'in solunda sol ayağı annesinin sırtında dinlenirken *thyrsos*'uyla birlikte oturmaktadır. *Omphalos* üzerinde uzanan ve Dionysos'a dayanak sağlayan figür olsa

160 Fotoğrafların yokluğunda, Reichold'un iyi bilinen çizimleri, ortamın niteliğini gösteremese de, bilimsel bir değer taşımaktadır.

olsa Semele'dir. Semele'nin benzeri ayak ucunda kanatlı Eros ile Aphrodite'dir. Aphrodite bu sahnede yeniden ilahi bir evliliğin işaretidir. Vazonun diğer yanında Hermes, Athena'nın kalkanı ile gizlenen ve korunan ilahi çocuğu teslim alır. Oturur halde bulunan Dionysosçu kadının elindeki büyük yuvarlak çalgı tympanon, yeraltında gerçekleşen doğumunun Gizem Gecesi'nde bildirildiği çocuğun kimliğini inisiyelere tam olarak açıklar. Burada hayvan postuna sarılı çocuk Dionysos'tur. Böylece onu mağaradan alan ve tanrıların habercisine teslim eden, çiçeklerle sarılı yeryüzünün kraliçesi Ge'dir. Yedi aylık bebeği uyluğunda büyüten Zeus, tahtında onu beklemektedir.



A

B

R. 50. *Kerç'te bulunan bir* pelike *üzerinde Eleusis sahneleri. Leningrad, Hermitage Museum. K. Reichhold tarafından kopyası ile birlikte.*



R. 51. *Rhodos'ta bulunan bir Attika hydria'sı üzerinde resmedilen Eleusis'e ait bir sahne (kopyasıyla birlikte). İstanbul, Arkeoloji Müzeleri, Klasik Çağ Müzesi.*

Zeus'un yanında Hera durmaktadır. Çünkü bahsedilen önemli olaya tüm tanrılar onay vermiştir. Küçük kanatlı Nike, her zamanki gibi ilahi çocuğu koruyan ve bir yere kadar da çocuğu üstlendiğini gizleyen Athena'ya aittir. İki meşale taşıyan Kore, burada göksel alanda sunulur. Kore ayağını bir kayanın üzerine koyar ki bu Ge'nin çocuk ile birlikte tezahürünü ifade eder. Aşağıda başına gelen her şey hüküm sürdüğü diyarda gerçekleşir. Semele'nin oğlunun doğumuna Hera'dan daha az gönüllü olmamakla birlikte yer altı dünyası efendisinin evliliğini onaylamış olan Demeter, kızının dizine yaslanır.[161]

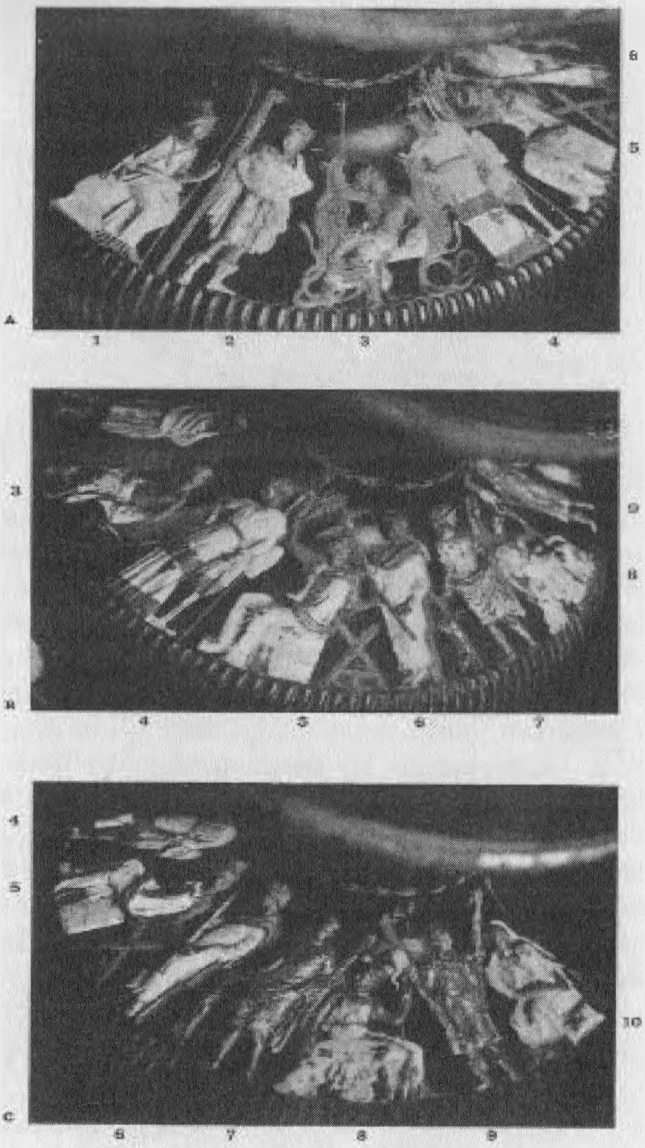
Eleusis dinini ifade eden vazolarda Eleusis'e özgü olmayan mitoloji, her defasında Gizem Gecesi'ne ait kutsal olayın kendisi sayesinde aydınlanan, renkli ve ince bir şekilde dokunmuş örtü haline gelir. Bu vazolarda gösterilen olaylar yavan teolojik alegoriler değil, neredeyse tek bir tema hakkında resmedilen sayısız çeşitlemelerdir.

161 Hera'ya Eleusis'te, daeira, Persephone'nin öfkeli baldızı olarak tapı-lırdı; krş. Servius'un Vergilius *Aeneias* IV 58 üzerine yorumuyla. He-ra Persephone'nin kocası Hades'in kız kardeşi ya da Zeus'un kızkardeşi olarak eğer ikincisi kaçıransa, o halde Persephone'nin *daeira*'sı olmuş olabilirdi. Onunla ilgili zıt bildirimler – Apollonios Rhodios, *Argonautica* III 847 üzerine yorumlar (ed. Keil, s. 469), Lykophron 710 ve yorumu ayrıca *Ilias* VI 378 üzerine Eustathius'un yorumu- bu hususta Hera'nın daha yaşlı bir yer altı dünyası tanrıçası ve Per-sephone'nin rakibi olduğunu gösterir.



R. 51. *Resmin kopyası.*

Şimdi İstanbul'da bulunan Rodos'ta keşfedilmiş bir *hydria* üzerinde yeryüzü tanrıçası, topraktan dışarıya çıkar ve bir *cornucopia* içerisinde çocuk Ploutos'u Demeter'e uzatır. İki meşale taşıyan, yarı uzunlukta bir giysi ile avcı çizmeleri giyen kıvırcık saçlı tanrısal çocuk sıçramaktadır: bu çocuk büyük ihtimalle Iakkhos'tan ziyade Eubouleus'tur. Ama sanatçının ikisini ayırt etmeyi istememesi de muhtemeldir. Kore, vazonun bir tarafında şaşkınlık içerisinde yaşadığı olayı anımsamaktadır. Pelerininin gizlediği diğer tanık hiç kuşkusuz Semele'dir. Daha yukarıda Triptolemos grubun ortasında tahtta oturmaktadır; vazonun diğer yanında genç bir tanrı, Aphrodite'nin kendisini cesaretlendirmesini bekleyen tanrısal bir bakirenin üzerinde oturduğu aşk divanına tırmanır. Aphrodite'nin burada bir kez daha bulunuşu tekrarlanan ilahi evliliği ve her yıl Gizem ayinine yol gösteren kutsal hikâyenin yeni başlangıcını ilan eder.



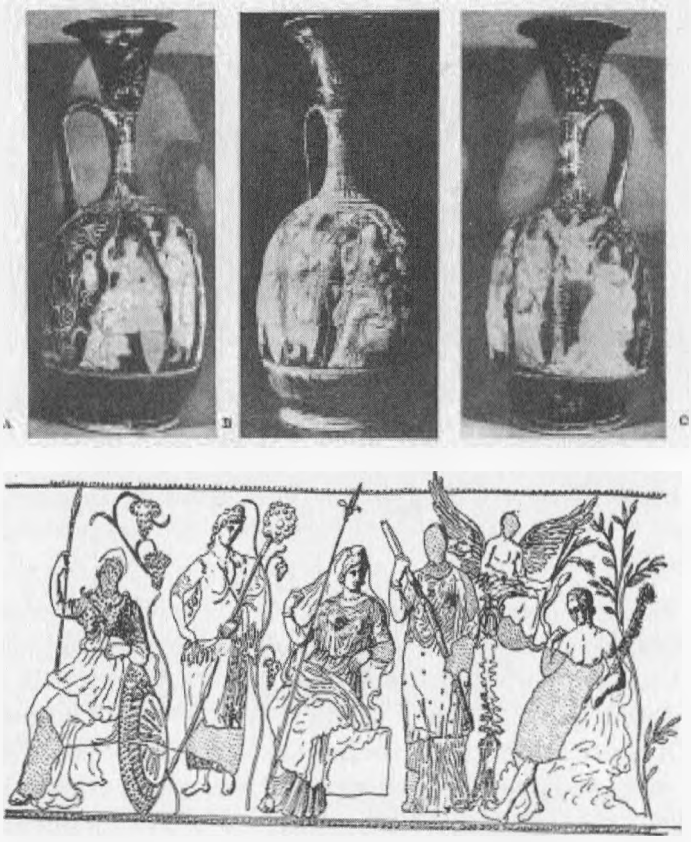
R. 52. *Cumae'da bulunan bir* hydria *üzerindeki resimli röl-yefte yer alan Eleusis ilahları (detaylar). Leningrad, Hermitage Museum. Numaralandırılmış figürlerin kim olduklarını öğrenmek için bknz 53.*



R. 53. *52'deki sahnenin kopyası: I, Hera; 2, Iakkhos (elinde bir meşale ile); 3, Triptolemos; 4, Dionysos; 5, Demeter; 6, Kore; 7, Herakles; 8, Athena; 9, Eubouleus (iki meşale ile); 10, Semele.*

Bu şehvani ortam diğer iki kapta resmedilen durumdan farklıdır. Kaplardan bir tanesi şimdi Leningrad'ta bulunan ve Cumae'de ortaya çıkarılan M.Ö. dördüncü yüzyıla ait bir *hydria* [R. 52, R. 53][162] üzerinde yer alan sahne nedeniyle Olympos tanrıları topluluğunu akla getirmektedir. Çünkü vazo on Eleusis tanrı figürü ile resmedilmiş renkli bir rölyef ile süslenmiştir. M.Ö. dördüncü yüzyılın başlarına ait bir yağ testisi üzerindeki [R. 54] üzüm salkımları, tanrılardan birini sanki elinde bulunan *thyrsos* yeterli bir belirlenim değilmişcesine kuşatmaktadır. Bir yanda Athena'nın varlığı tanrısal üçlünün -Demeter, Dionysos, Kore- Atina şehri için söz konusu büyük önemine ve içinde yer aldıkları olaylara tanıklık eder. Diğer yanda resmedilen figürler ise Eleusis ile ilişkili olarak, havada salınan ve tahıl başakları taşıyan Triptolemos ve açıkça Eleusisli bir kralın oğlu olan çıplak ya da yarı çıplak bir tanrısal oğlandır.

162 Açıkça E. Gabrici'nin üretimiyle özdeştir, "Cuma," *Monumenti antichi*, XXII (1913), pls. CI-CII.



R. 54. *Kerç'te bulunan bir* lekythos *üzerinde yer alan rölyefli figürler ile bezeli Eleusis tanrıları (kopyası ile birlikte). Paris, Louvre.*

Buradaki çocuk mersin demeti taşımaktadır. Gözleri kapalıdır ve bir kayaya yaslanmaktadır. Önünde, mezarlarda kullanılan bir çeşit şamdan görürüz. Kayanın arkasında bir karayemiş ağacı yetişir. Bu resim diğerlerine göre açık gözlerle görülebilenlerden ayrı bir boyutu fazlasıyla ortaya koymaktadır.

Tıpkı Kerç'te bulunan rölyef gibi yağ testileri ölü kültünde kullanılırdı. Kerç mezarlarını kuşatan bitki pek çok kez karayemiş ağacıydı.[163] Bu resimdeki delikanlı da

163 Krş. F. Cumont, *La Stèle du danseur d'Antibes et son*

havada durmaktadır, ama Triptolemos'ta olduğu gibi yerin üzerinde değildir; çocuk, Persephone'ye gitmek için yapacağı yeraltı yolculuğundan önce derin derin düşünmektedir.

Eubouleus

Vaktiyle yeraltına giden yol açılmıştı. Persephone yeraltı dünyası tanrısının ganimeti ve gelini olarak karanlığa doğru giden yolda ilerleyen ilk kişiydi. Persephone yeraltı dünyası tanrısı ile yaptığı evliliği, yeryüzünde kutlanan evliliklerde olduğu gibi kutladı ve yeryüzündeki kadınlar gibi tanrıya bir çocuk verdi. *O tarihten itibaren* dünya biz ölümlüler için olduğu gibiydi: bitkisel yiyeceklerle ve umutla dolu. Umutla dolu olmasının nedeni ise, ilk olarak yolculuk ettiği yolun onu bundan böyle yukarı dünyaya götürmüş olmasıdır. Eğer önceden dünya üzerinde tanrıçanın varlığının kutlu görü sayesinde sunulan kesinliğine katılmamış olsalardı, bu umut ona değer veren kişiler için böylesine büyük bir dini kıymete sahip olmazdı. Buna ek olarak, Gizem Gecesi deneyiminin kendine has bir inanılırlık sağladığı bir mitleri vardır. Bu mit bize kadar ulaşamamış kutsal bir öyküydü. Eubouleus'un bu öykünün hangi kısmında rol aldığını bilmemekteyiz. Bu figür sadece vazo ressamları tarafından değil ayrıca heykeltıraş Praksiteles tarafından da resmedilmiştir. Bu heykelin her zaman varolduğunun kanıtı, yüzyıllar sonra geriye aslının kopyasından elimizde kalan başsız bir *herma*'dır.[164] Sonrasında tanrının yoğun kıvırcık saçlı noksan büstü, Eleusis'teki Plouton tapınağında keşfedilmiştir.[165]

Demeter'e, Homerik İlahi'ye göre, kızını yer altı dünyası efendisine veren Zeus'tu (3) ve Büyük Yeryüzü Tanrıçası'nın tecavüzcüye yardımı "Zeus'un tavsiyeleri uyarınca", *dios boulesi*, gerçekleşmiştir (9).

---

décor végétal, s. 16 f.

164 G. Kaibel, "Zu den griechischen Künstlerinschriften," Hermes, XXII (1887), 151.

165 A. Philios, "Κεφαλη εξ Ελευσινος," *EphArch*, 1886, cols. 257 vd.

Boule "öneri" (ayrıca birine danışmak anlamında), "karar", "irade" anlamlarına gelir. *Boule* yaşamın hiçbir şekilde ışığını kaybetmemesi hatta tersine zenginleşmesine rağmen tüm ölümlerin başladığı, ölüme bir hayli benzeyen evliliği gerçekleştirmek amacıyla, Persephone'yi ayartmak için gerekliydi. Bu durumun her şeyin tanrısal öyküdeki gibi gerçekleştiği tanrısal bir planın, *boule*, sonucu olduğuna inanılırdı. Planı Zeus'a atfetmek bu ilahinin Homerosçu üslubu ile uyuşmaktaydı. Çünkü tanrıların göksel kralı olarak Zeus en yüce, ilahi *bolue*'ye sahipti (Ilias I 5). Zeus insanların iradelerini, *boulai*, kontrol ederdi ve bu niteliği dolayısıyla *boulaios* sıfatını aldı.

Bu addan farklı ve ayrı olarak, kült dilinde lakabı *bouleus*'tu. Zeus Bouleus'tan Demeter ve Kore ile ilişkili olarak bahsedilir.[166] Dionysos'un kış doğumgünü döneminde, Lenaion'un 10'unda, Mykonos'ta gebe bir dişi domuz ve yaban domuzu İki Tanrıça'ya kurban edilirken, genç bir domuz da Bouleus'a sunulurdu. Diğer Ege Denizi adalarında[167] Zeus Eubouleus, "İyi tavsiye veren Zeus"'tan aynı bağlamda söz edilirdi ve gönderme asla gök tanrısına değil de her zaman yeraltı dünyası Zeus'unaydı. Plouton'un Eubouleus olduğu açıkça ifade edilirdi.[168] Bouleus ya da Eubouleus ismi özellikle Persephone'nin kendisi aracılığıyla ilk kez yeraltı dünyasına götürüldüğü *boule* ve ilk yolculuğunda açılan yol ile ilgilidir. Bu gök tanrısının değil de, gerçekleşen evlilik sebebiyle değişmez emri doğrultusunda yeryüzüne yaşam veren, bizzat karanlık tanrının *boule*'si, planı ya da kararıydı.

Orpheus'a atfedilen ilahilerin son kitabında gözüken tanrılardan Eubouleus, en gizemlisidir. Aslında bu ilahilerin yazarının onun tam olarak kim olduğunu bilip bilmediği tartışmalıdır. Yazar Eubouleus'u "polymorphous" (29 8) diye çağırır ve onu Persephone ile babası Zeus'un oğlu gizemli çocuk Dionysos'a (30 6) ve bir ihtimal, eğer metin

166 Dittenberger, *Sylloge inscriptionem graecarum*[3] 1024 17 vd.

167 *IG* XI 287 A 68 vd.; XII 7 76 f., 5 227.

168 Hesykhios s.v. Ευβουλευς.

için önerilen düzeltme doğruysa[169] da Adonis'e eşit kılar.

Bu ilahi Eubouleus'u, Ploutos'a ek olarak Demeter ve Iasion'un[170] oğluna verilen ve Ploutos'un kendisine söylenen ilahilerden birinde (18 12) yer alan bir ad olarak Euboulos'tan ayırt eder. Atina'da, şehri kurtarmak için kızlarından birini kurban eden Leos'un üç kızından biri olarak Euboule adında bir kadın kahraman vardı:[171] Böylece bu ismin dişil biçimi, insanlığın tümü için değil sadece Atina şehri için olsa bile yine de Persephone'ninkine benzeyen bir kurbansal ölümle bağlantılıydı.

Persephone'nin tecavüz hikâyesinin içinde hiçbir Eleusis kralının yer almadığı, anlatıda geçtiği bu yoruma göre, sadece kaba ilkel bir adamın ve onun görgüsüz karısının, Dysaules ve Baubo'nun çocukları vardı. Diğer yorumlarda bu çocuklar kralın oğludur.[172] Üç çocuktan birincisinin, Triptolemos'un sığır çobanı, ikincisinin Eumolpos'un çobanı ve üçüncüsünün Eubouleos'un domuz çobanı olduğu söylenirdi. Yine de hikâyenin özü basitçe yeryüzü ikiye ayrıldığında ve yeraltı dünyasına giden yol açıldığında Eubouleus'un domuzlarını korumaya çalışması olarak gözükür. Zira bu yorum bizzat kendisi tarafından kaydedilmiştir.[173] Domuzlar tanrıçalar ile birlikte derin yarıkta gözden kaybolmuştur. Aslında şüphesiz sadece bir tanrıça, Persephone kaybolmuştur. Bu nedenle Orphesçu İlahi'nin adlandırdığı şekilde (41 6)"Dysaules'in kutsal oğlu", sonradan Demeter'in rehberi olarak hizmet edebilmiştir. Tekrar belirtmek gerekirse bu Eleusis'e ait kutsal bir öykü değildi. Yine de bu öyküde Eubouleus hakkında adından çok daha fazlasından bahsedilir. Eubouleus'un yeraltı dünyasına giden yolla ilişkisi olmalıdır. Adının "iyi danışman" *eubolia*'yı belirttiği bu kahraman, Persephone *bir başkası*

169 G. Hermann'a göre, W. Quandt (ed.), *Orphei hymni*, 2nd edn.

170 Diodorus Siculus V 76 3; Pausanias II 30 3; *Orphic Hymn* 41 8.

171 Kerényi, Heroes, s. 215.

172 Orph. fr. 51-52.

173 Orph. fr. 50.

tarafından kaçırılıp götürüldükten sonra yolu gösterenden *daha fazlası* değil miydi?

Yeniden yapılandırmada gerçekleştirilen bu girişimler, sonuç itibariyle eğer tanrı Eubouleus'un yüzüne dikkatlice bakılmamış olsaydı, oldukça eksik kalmış olurdu [R. 55].



R. 55. *Eleusis Ploutonion'dan Eubouleus başı. M.Ö. IV. yüzyıla ait, muhtemelen Praksiteles tarafından yapılmış bir mermer heykel parçası. Atina, National Museum.*

Praksiteles'e atfedilen, şimdi Atina'da *National Museum*'da bulunan ve muhtemelen Ploutonion'da aslen bulunduğu yerde duran heykelde, genç bir biçimde temsil edilen Yeraltı Dünyasının Efendisi bu adı [Eubouleus] taşımaktaydı. Bu genç, ışıyan ancak tuhaf bir içsel karanlığı açığa vuran Plouton'un kendisi ve aynı zamanda Kabeiros ya da Theos'un yanı sıra Hermes ya da Pais'la kaşılaştırılabilir çifti ve hizmetlisidir. Hatta Eubouleus bazen vazo resimlerinde elinde iki meşale [R. 50a] ve genele hitap eden resimlerde, kötüye kullanmamak için elbisesini ufak değişikliklerle giyen Dadoukhos rolünde gözükür. Ya da, dini terimlerle ifade edilecek olursa alayda ve Telesterion'a girişte onu temsil eden kişi Dadoukhos'tu. Bizzat Dadoukhos'lar Kerykes ailesinin izini, ait oldukları ve kendilerinin atası olarak hürmet ettikleri Hermes'e kadar takip etmiştir.[174]

174 Pausanias I 38 3.

Ancak ne bu benzerliklere dair düşünceler ne de onların ihtişamı tanrıların klasik habercisini anımsatır. Yoğun saçlar ya da uzun kıvırcık saçlar daha çok Hades *kyanokhaites*'i,[175] koyu renk saçlı Hades'i akla getirir.

Yaşayanların dünyasıyla ilişkili olarak, Demeter, Kore ve Dionysos tanrısal üçlüyü oluştururlardı. Yeraltı dünyası ilahlarının bu *gizemsel* üçlüsünde üçüncü Persephone ve kocasından sonra Eubouleus'tu. Bu üçünden sadece Eleusis yazıtlarında[176] değil ayrıca Güney İtalya'da bulunan Yunan kenti Sybaris yakınındaki M.Ö. 4 ve 3. yüzyıllara ait mezarlarda ve Roma'da gerçekleşen bir olayda bulunan altın yapraklarının üzerinde de bahsedilir. Bu yapraklar üzerinde bulunan yazılar kraliçeye, burada Eukles ya da Euklos adını taşıyan ölüler kralına ve Eubouleus'a iletilen selamları temsil eder.[177] Magna Graecia'da[178] hiçbir Gizem sırrı üçüncü figürün, altın yapraklarında yer alan ikinci yeraltı dünyası tanrısının etkinliğini gizlememiştir. *Epizephyrioi Lokroi* yakınlarında bir başka Yunan kentinde Persephone tapınağında bulunan klasik çömlek rölyefi biçimindeki adaklıklar bize Eleusis'te karşılaşmadığımız tarzda bir sahne sunar. Bu sahne, Persephone'nin kaçırılmasıyla ilişkili, hiçbir mitolojik geleneğin hakkında açıklamada bulunmamış gözüktüğü değişik ve kafa karıştırıcı bir çeşittir.[179] İlahi Bakire'nin, yeraltı dünyasının sakallı tanrısı ile olan ilişkisi önceden gösterilmişti, ancak kendi yararı için onu at arabasına bindirip, evliliğe götüren daha genç bir tanrının belirişi yenidir [R. 56].[180]

175 Demeter'e Homerik İlahi 347.

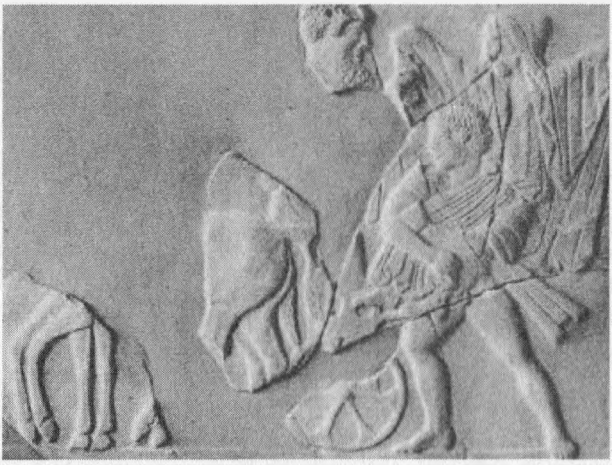
176 Yukarıda n. 164'de bahsedildiği gibi Lakrateides rölyefinde [44] ve A.Philios'da, col. 262.

177 Orph. fr. 32 c-g.

178 Büyük Yunanistan: Yunan kolenilerinin bulundugu Güney İtalya. *-ç.n.*

179 Bunlar Paola Zancani Montuoro'nun denemesi "Il Rapitore di Kore nel mito Locrese," ile gösterilmektedirler, *Rendiconti della Accademia di archeologia...*, Napoli, XXIX (1955).

180 Krş. pl. VIII Paola Zancani Montuoro'da, a.g.e.



R. 56. *Persephone'nin tecavüzü. Locri'den bir çömlek adak tabletine ait* parçalar. Reggio *Calabria, Museo Archaeologico.*

Bu hiç şüphesiz Eubouleus'un gizli hizmetiydi. İnsanların daha iyi bir yaşam sürdükten sonra çok daha güvenilir bir şekilde ölebilmeleri için gerçekleştirilen, dünyanın mükemmelliği adına alınan "iyi öğüt" hizmetiydi. Bunun için Eubouleus ilk koşulu yerine getirdi. Ancak ikinci koşul insanların kaçırılan Bakire'nin mutlu evliliği, tüm evliliklerin ilk örneği hakkında da bir şeyler *bilmeleri* gerektiğiydi. Bu bilgi onlara Eleusis'te Kore'nin kutlu görüyü, erkek ve kadınların en içte yer alan "ilahi bakire"lerine ait görü ile iletildi.

EKLER

EK I

Kykeon'un Hazırlanışı ve Etkisi

Eleusis Telesterion'da inisiyeliğe kabul için *hazırlanan* kişiyi belirten parola Yunanca şöyle başlardı: ενηστευσα, επιον τον κυκεωνα,[1] Arnobius'un Latince çevirisinde şöyledir: ιειυναωι ατθυε εβιβι χψχεονεμ[2] ve Türkçe çevirisi ise "Oruç tuttum, *kykeon*'dan içtim" şeklindedir. Gizemleri karşılamak için gerekli[3] iki koşulun temelini oluşturan bu kutsal metne, Demeter'e Homerik İlahi'de rastlanmış olmalıdır (200-1,208-11). Bu durum, ilahinin Eleusis ile ilişkisini kanıtlar. İlahi'de ikinci koşulla yakın ilişkisi sergilenen ilk koşul, yani oruç tutmakla ilgili burada söylenmesi gereken yegâne şey, bizim oruç tutmayı ciddiye almamamızı ifade eden bir tanıklığımızın bulunmayışıdır. Homerik İlahi'den elde edilen sonuç (47-50), bunun dokuz günlük bir süreye yayılan sıkı bir perhiz olmasıdır.

Κυκεω sözcüğü bir karışım, başka bir deyişle de karıştırılmış içecek anlamına gelir. Demeter'in kendisinin hazırlamayı istediği bu karışım, Gizemler'in en yüce armağanını kabul etmeden önce inisiyelerin içkiyi Demeter'in örneğine uygun olarak içmeleri ilahide tarif edilmiştir (208-9): Tanrıça taze γληχων (karışım) ile karıştırılmış, kabuğu soyulmuş arpa ve su ile yapılan bir içecek istedi. İçeceğin barındırdığı malzemeler, Kraliçe Metaneira'nın ev ahalisince bilinmiş olmalı, en azından kabuğu soyulmuş arpa içerdiği bilinmekteydi. Eğer herhangi bir şey eksikse, ya

1 İskenderiyeli Clemens, *Protrepticus* II 21 2. Bu tarz bir "parola" İskenderiye'deki Eleusis'e uymaz; krş. yukarıda, s. 164. Ancak Clemens bu parolayı İskenderiye'de öğrenmiş olsa bile, Attika'dan ödünç alınmış olmalıdır.

2 *Adversus nationes* V 26.

3 παραλαμβανειν, accipere, Gizem kültlerince kullanılan bir terimdi. Krş. *Griechische Grundbegriffe* adlı çalışmamla, s. 46.

da iksir için gereken durumda yoksa Tanrıçanın gücü sayesinde kolayca elde edilebilirdi. Eğer *kykeon*'un içindekilerle ilişkili daha detaylı bir açıklamayı dikkate almak istersek ki dikkate almalıyız, o zaman bu tarif unutulmamalıdır. Çünkü bu konuda birkaç bulguya daha sahibiz ve Homerik İlahi'de içerilen bu tarifin diğer bulgular ile tamamlanması oldukça doğaldır.

Ovidius, Sicilya'da kızını arayışı esnasında Tanrıçanın içtiği bu iksirin sadece tek bir malzemesinden bahseder. İksirin ismini söylemez fakat tadının tatlı olduğundan söz eder:

dulce dedit, tosta quod texerant ante polenta

(Ona, öncesinde kavrulmuş kabuksuz tahıllarla karıştırdığı tatlı bir iksir verdi)[4]

(Bu cümlenin öznesi yaşlı bir kadındır, Baubo ve Demeter'in kendi çifti). Ovidius'un Homerik İlahi'deki tarife yaptığı ek *tosta* kelimesinde kapsanır. *Tosta polenta* kavrulmuş, kabuğu soyulmuş arpa anlamına gelir. Açıkçası, tarife yapılan bu ek bir Yunan kaynaktan gelmektedir: Çünkü Yunanlar arasında arpa kırma haline gelmeden önce kavrulurdu: *Graeci perfusum aqua hordeum siccant nocte una ac postero frigunt, deinde molis frangunt.* ("Yunanlar suda ıslatılan arpayı bir gece boyunca kurutur, sonra kavurur ve en sonunda da değirmende öğütürler.)[5] Solon yasasına göre, Yunancası φρυγετρον olan yasa, kavrulmuş arpa için kullanılan kap, ev kadını görevlerinin bir sembolü olarak evlilik alayında gelin tarafından taşınırdı (Pollux I 246). Su içindeki kavrulmuş arpadan malt ve herhangi bir tatlandırıcı olmadan tatlı bir lezzet veren bir içki yapılır. Kısa bir mayalanma sürecinden sonra da alkollü hale gelir.[6]

4 Ovidius, *Metamorphoses* V 450.

5 Plinius, *Naturalis historia* XVIII 72.

6 Armand Delatte, *Le Cycéon: Breuvage rituel des mystéres d'Eleusis*, s. 33, balın eklendiğini düşünmüştü. Arkeologlar bunu hesaba katsalar da, O mayalanma olasılığını dikkate almaz: A.N. Skias, "Ελευσινιακαι κεραμογραφιαι," EphArch, 1901, cols. 19 ff.; J.N. Svoronos, Ερμηνεια του εξ Ελευσινος μυστηριακου πινακος της Νιννιου, Διεθνης εφημερις, *Journal international*

Tanrıçanın *kykeon*'u alkollü olmadan önce mayalanması için beklemesine gerek yoktu. *Kykeon*'un, yasadışı olarak, Eleusis'e yürüyüşe (bkz ss. 98-99) çıkmadan önceki gün Atina'da içildiğine dair tanıklığa sahibiz, hatta yürüyüş esnasında içeceğin içinde taşındığı özel kapların biçimini de biliyoruz.[7] Belirli bir dozun alınması gerektiği, Arnobius'un kullandığı ebibi ("İçip bitirdim", "Tüm iksiri içtim") sözcüğünden çıkarılabilir. Bu durumda söz konusu doz, alaydaki erkeklerin ellerinde taşıdıkları küçük kaplarda bulunan miktar olacaktır [R. 10].

Bu çıkarım mutlak anlamda bir zorunluluk taşımamaktadır. Bir farmakoloğun düşüncesini burada alıntı yapmak isterim: "Hayali görüntüler görme durumlarının yalnızca açlıktan meydana gelebileceği iyi bilinmektedir... Bu görülerin içeriği, kimyasallar yani uyuşturucular tarafından üretilen hayali görüntüler hakkındaki deneyimlerin göstermiş olduğu üzere büyük çapta ve belki de tamamen beklentiler, ruhsal hazırlık, başlangıçtaki psikolojik durum ve çevre tarafından belirlenir. Bu durumda yalnızca oruç tutmanın, Huxley'in terimini kullanarak, "algı kapıları"nı açtığı akla yatkındır. Görünün ve imgelerin içeriği, o halde beklentiler, ayin ve semboller tarafından belirlenmiştir. Bu tip bir durumda ufacık bir doz alkol dahi ilk dürtüyü harekete geçirmeye yeterli olmuş olabilir..."[8]

Şu ana kadar henüz cevaplanamamış olan bu farmakolojik soru kavrulmuş arpa suyunun, yani γληχων ya da βληχων'un, *Menta pulegium*'dan sonraki üçüncü malzemenin etkisiyle ilişkili olmasıdır. Onun "taze" yani canlı yapraklarına[9] dair ima kesinlikle önemsiz değildir. Bu

d'archéologie numismatique, IV (1901), 179'da ve R. Leonard, "Kernos," RE, XI, col. 323'de Homerik İlahi'de mayalanma için vakit olmadığı temeline dayanarak bunun aksini iddia etmişlerdir. Kavrulmuş tahılın yanı sıra, kavrulmamış tahıl da alkollü içecekler için gerekli ham maddeyi sağlayabilir. Mayalanma gerekliyken kavrulma değildir.

7 Krş. EK II.

8 Albert Hofman'dan bir mektup, Basel.

9 Böylece Delatte tarafından doğru bir şekilde yorumlanmıştır, s. 39.

çeşitler hakkında daha kesin bir açıklama beklerken, bir çeşit yaban fesleğeniyle alakadar olduğumuzun farkındayızdır. Bu bitkinin kuru yapraklarından Orta Avrupa'da yaşayan insanlar hafif sakinleştirici bir içecek, "naneli çay" yaparlar. Yeşil yapraklardan Kuzey Afrikalılar "hafif uyarıcı olarak değerlendirdikleri bir çay yaparlar."[10] Güney Avrupa'da kokulu olarak hazırlanan ve bu yabani bitkiyi (yaban fesleğeni) damıtarak elde edilen, "Yaban fesleğeni yağının (*Oleum pulegii*) başlıca malzemesi kokulu pulegone [ç.n. pulegone, yaban fesleğini gibi bir takım bitkilerin öz yağlarından elde edilen doğal olarak oluşmuş organik bir alaşımdır.] maddesidir .... Yüksek dozda alındığında bu madde sayıklamalara, bilinç kaybına ve kasılmalara neden olur."[11] Bu arada Sierra Mazataca'da (Meksika) bulunan aynı aileden bir bitkiye, yani *Salvia divinorum*'a da değinebiliriz. Albert Hofmann bu bitki için çok daha doğru bir biçimde "kahinlerin Salvia"sı şeklinde çevrilen *Salvia divinatorum* adı önerir. Bu bitki ayrıca *phantasticum* [düş] etkisine sahiptir.

βληχρος sıfatıyla ilişkili βληχων ya da γληχων isminden kişi, kolayca karminatif ya da narkotikten çok da uzak olmayan antispasmodik kelimelerini çıkarabilir. Bir salgın hastalığa yakalandıktan sonra Perikles'in kalıcı hastalığı Βληχρος olarak adlandırıldı.[12] Ancak Pindaros bu kelimeyi, gecenin karanlığının aktığı yer altı dünyası nehirleri ile ilişkili olarak kullanır: βληχροι δνοφερας νυκτος ποταμοι (karanlık gecenin ağır akan nehirleri")[13], ve bu ad ayrıca uyku armağanı için kullanılır: υπνου βληχρον ονειαρ ("miskin uyku armağanı").[14] Aristophanes'in *Pax* [Barış, *Eirene*] adlı eserinde (712) Hermes naneli *kykeon*'u, κυκεων βληχωνιας, kendisine eş olarak Opora'yı, "meyva bolluğu", alan Trygaios'a tavsiye eder, ancak böyle bir gelinin Trygaios'u hasta edeceğinden korkar. İstenilen bu

10 Hofmann'ın mektubu.
11 Hofmann'ın mektubu.
12 Plutarkhos, *Pericles* 38.
13 Bowra'da, fr. 114 c.
14 Quintus Smyrnaeus II 182.

karışım karın ağrısını dindirir mi? Tarihsel olabilecek ünlü bir kısa hikâyeye göre Efesliler ayaklanma halindeydiler ve filozof Herakleitos'tan tavsiye istediler. O, *tek bir kelime bile* etmedi, bir kap soğuk su aldı, içine arpa serpti, bir dal *Mentha pulegium* ile karıştırdı ve sonuna kadar içti.[15] Bu sembolik bir hareketti. Başına buyruk bir ruha sahip Hipponaks kesinlikle fiziksel anlamda anlaşılmaması gereken ponhpiη, "hastalığı" ile mücadele ederken, *kykeon* yapmak için, dolu bir kile (μεδιμνον) arpa ister.[16]

Kykeon Eleusis'te sadece "ilk dürtü"yü, ayrıca gerekli *iç huzuru* ve belki de rüyete ilişkin diğer ön koşulları da sunmuştur. Dr. Hofmann'ın sözleri şöyledir: "*Kykeon*'un alkollü içeriğine ek olarak yaban fesleğeni yağında (Oleum pulegii) bulunan uçucu yağlar, duyarlılıkları oruç tutmanın sonucunda artan kişilerde halüsinasyona pekâlâ neden olmuş olabilirdi."

O*pium*'un [afyon çiçeği] elde edildiği gelincik kapsülleri sıklıkla Eleusis anıtlarında betimlenmiştir [R. 12a, R. 21a]. Demeter'e benzeyen bir tanrıça ile ilgili geç bir Minos kültünün, *opium*'un kullanımıyla ilişkisine dair sorunu, Dionysos üzerine yakında çıkacak olan kitabımda tartışacağım.

15 Plutarkhos, *De garrulitate 511* C; Diels, *Vorsokr.*, A 3 b (6th edn., I, 144); krş. K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, s. 105.

16 *Anth. lyr.*'de, fr. 42.

EK II

Yürüyüş Alayında Başlarda Taşınan Kaplara Dair

Kykeon, kutsal tarih çerçevesinde yalnızca içkinin hazırlanması için gerekli, mitsel bir örnek değil aynı zamanda bu içeceğin içinde hazırlandığı ve ilk zamanlarda kykeonun içildiği kaptı. Elbette bu kap esas mitin Homerosçu uyarlamasında yer almaz. Iambe'nin değil de Baubo'nun tanrıçayı gülümsettiği (bkz s. 75) "Orpheus"çu uyarlamada ortaya çıkar. Ancak kökensel manada Demeter'e yazılan Homerik İlahi'de adı geçmiş *olabilir.* Homerik İlahi bu değinmenin gerçekleşmiş olabileceği satırın yerinde bir boşluk ortaya koyar.[17] Tanrıça gülümsedikten sonra, "Orpheusçu" İlahi'de şu satır yer alır:

δεξατο δ'αιολον αγγος, εν ωι κυκεων ενεκειτο

("*O, kykeon*'u içeren parlak kabı aldı").[18]

Αιολον, "parlak" kelimesi örneğin bir kalkan[19] için ya da pirinçten yapılmış bir zırh takımı[20] için kullanılan bir sıfat olarak Homerosçu bir tarzdır. Yorumculara göre bu kelime huzursuz, "karmakarışık" ve hareketli (ποικιλον) bir izlenim yaratan şey anlamına gelir.[21] Böylece "Orpheus"un bu kelimeyi Homerik İlahi'den devralması ve Homerik İlahi'deki boşluğun aşağıdaki şekilde doldurulabilmesi müm-

17 2II, *lacunam statuimus cuius sententia fuerit:* εκπιεν η δε λαβουσα δεπας θετο ενθ αωαιειρε (ed. Allen, Halliday, Sikes).

18 İskenderiyeli Clemens, *Protrepticus* II 21 1; Eusebios, *Praeparatio evangelica* II 3 34; Orph. fr. 52.

19 Ilias VII 222, XVI 107.

20 Ilias V 295; kaplumbağanın kalkanıyla ilgili olarak, Hermes'e Homerik İlahi 34.

21 Ilias VII 222 üzerine yorumcu T ve Eustathius; Hesiodos'un *Theogonia* 299 üzerine yorum (Gaisford'da, II, 501).

kün*dür*:

2II δεξαμενη δ' οσιης εινεκεν πολυποτνια Δηω.

2IIα εκπιεν αιολον αγγος εν ωι κυκεω ενεκειτο.

Her halükarda "Orpheus", αιολον sözcüğünden ötürü, maden oymacılığı sanatına uygun olarak metalden yapıldığını düşünmemiz gereken özel bir tür kabın varlığına tanıklık eder. Bu izlenim, Atina'da bulunan Eleusis'e ait metoplar [R. 21a][22] ve Küçük Propylaia karyalitlerindeki Gizem sepetleri [R. 23] üzerinde yer alan temsili kaplar ile iletilir. *Kykeon* taşınan bu kaplara göre M.Ö. 3. yüzyılın başlarında bu temsiller, aşağıda görülen yeniden üretilmiş Atina tipi sikkelerde olduğu gibi belge değeri taşımaktadır.[23]



R. 57



R. 58



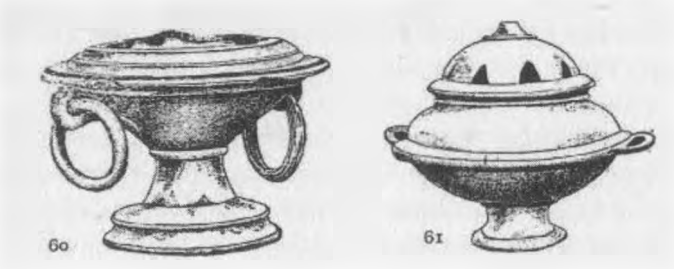
R. 59

Atina sikkeleri üzerinde temsil edilen baykuşun yanındaki Niinnion tabletinde, kapakları ip ya da şeritlerle bağlanan kapları nasıl da dikkatlice başlarında taşıdıkları görülmektedir [R. 58].

Adaklık olarak kullanılan ve Eleusis Tapınağı'nda ya da Atina Eleusinion'unda bulunan örnekler, birkaç noktada iliştirildikleri delikleri gösterir [R. 59].

22 Krş. P. Steiner, "Antike Skulpturen an der Panagia Gorgoepikoos zu Athen," *AM*, XXXI (1906), 339: "metal işi bir prototipten yanlışlıkla kopyalanmış, kapağı ile birlikte iki kollu zarif şekilli bir kap."

23 Krş. C.E. Beulé, *Monnaies d'Athènes*, s. 154 ve 344. H.G. Pringshe-im'da gözüken kabı belgeleyen bir sikke kataloğu, *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults*, s. 69, n. 4, yeniden baskısı *RE*, XI, col. 319 vd.



R. 60 R. 61

Kaplar daima metalden yapılmazdı. Parçaları günümüze ulaşan kaplardan pek çoğu çömlektir. Bunun dışında bronzdan yapılmış çömlekler de bulunmuştur. Aşağıda, metal modelli bir çömlekte resmedilen bir temsil görülmektedir [R. 60].

Bu tip bir kaptan elde edilebilecek yegâne çıkarım, alayda *kykeon*'un içmek maksatlı taşınmasıdır. Kapağındaki deliklere [R. 61] bakarak bir kimse, ateşin *thymiateria*, yani "duman sunuları için kaplar" adı verilen bu tip kaplarla taşındığını öne sürebilir.[24] Öncelikle, Eleusis için karakteristik olduğundan özellikle bahsettiğim [R. 21a, R. 23c] bu tip kapları göz önünde bulundurursak bu imkânsızdır. Çünkü Niinnion tabletinde [R. 58] ve paraların üzerinde [R. 57] görülebildiği gibi mersin dalları saplara yerleştirilir. Eğer bu kaplar ateş içerselerdi, dallar ve tahıl başakları[25] alevler içinde yok olup gitmiş olurdu. Ayrıca yaldız izlerinden adaklıklarda bahsedilmiştir.[26] Ben bu tarz izleri, Eleusis müzesinde bulunan bu tip bir kabın mermeden yapılmış taklidi üzerinde görmüştüm. Doğal olarak, altından yapılan adaklıklar Antik çağın sonlarında tamamen kaybolmuştur.

---

24 Bu Pringsheim'ın teziydi, a.g.e., s. 77. Ne ölçüde savunulabilir olduğunu diğer çeşitler ile bağlantılı olarak göreceğiz.

25 Modern çizerler bu dalları tahıl başakları olarak yorumlamaya eğilimliydiler. Mersin dallarının amaçlanmış olması daha olasıdır.

26 Krş. D. Philios, "Αρχαιολογικα ευρηματα των εν Ελευσινι ανασκαφων," *EphArch*, 1885, col. 172.

Eleusis hazine sorumlularının[27] hesap vermekle yükümlü oldukları χρυσοι κερχνοι, yani Atina Eleusinion'da saklanan değerli nesnelere ait iki liste vardı.[28] Κερχνος terimi, ilk ve öncelikli olarak yapıldığı malzemeden ötürü (altın), üzerinde tartıştığımız kap tipiyle ilişkili olabilir. Κερχνωτα[29] pek çok adla bilinen içme kupalarının ağızlarında bulunan rölyef şeklinde dövülmüş süsleme için kullanılan bir terimdi: τετορνευμενα επι του χειλος των ποτηριων, ωσπερ κερχνωδη, ποικιλα, τραχεια, πολυπλαστα[30], κερχωνατα ve hatta κυκλωματα.[31] Κερχνωτα ayrıca kalkanların ve kupaların kenar süslemeleri için kullanılan bir terimdir, ο περι τας ιτυς των ασπιδων κοσμος, και ποτηριων επιχειλων. Tüm bunlar açıkça içme kupalarını ya da kalkanları yapmakta kullanılan maden oymacılığı sanatına işaret eder. Bu teknik, eğer kelimeyi tanımlamam doğruysa[32], bu tip kaplar yapıldıkları malzeme, bu metalin kullanımı sonucu ortaya çıkar.

Κερνος, Eleusis'te Gizem Gecesi'yle bağlantılı bir başka kap çeşidi için kullanılan bir kelimedir. Εσχαριδες, "küçük ocaklar" ile yapılan daha ileri bir karışımın yanı sıra bu tip kap ya da daha doğrusu iki çeşit olarak κερχνος ile kernos'un birleşimi bir kap, alay sırasında kadınlar tarafından başlarının üzerinde taşınırdı. M.Ö. 2. yüzyılın oldukça önemli bir bilgini Polemon sayesinde κερνος ve içeriği hakkında bir tanımlama bulunmaktadır: "Ön hazırlıkların

27 Bu görev *Epistatai* tarafından icra ediliyordu.

28 *IG* I 2 313 ve 314 23.

29 Hesykhios s.v.; krş. S.N. Dragumis, "Μυστικη προστροπη Δημητρος και Περσεφονης," *AM.* XXVI (1901), 43.

30 Bu benim okumamdır; polupasta gelenekseldir. M. Schmidt Hesykhios edisyonunda bu anlamı verir: *caelaturae exstantes labris poculorum insculptae.* Arnobius, *Adversus nationes* V 25, αισλον αγγος'u *poculum* olarak tercüme eder. Çünkü kabın nasıl gözüktüğü hakkında bir fikri yoktur ve bildiği tek şey onun içmek için kullanıldığıdır.

31 Hesykhios s.v. κερχνωμασι.

32 O. Rubensohn, "Kerçnos," *AM.* XXIII (1898), 271 ff.'de alayda başlarda taşınan tüm kapları *Kerçnos* terimi altında toparladığında, çok ileri gitmiş olur.

ardından [rahip] mistik ayinlerin kutlamasını (τελετη) yönetir; mabedin (θαλαμη) içindekileri dışarı çıkarır ve bunları tepsilerini yanlarında getirenlere dağıtırdı (το κερνος περιενηνοχοτες).

İkincisi, içinde birbirlerine yapışık bir dizi küçük kupa (κοτυλισκοι) bulunan toprak işi bir kaptır. Bu kupaların içinde adaçayı, beyaz gelincik tohumları, buğday ve arpa taneleri, bezelye, bamya tohumları, mercimek, fasulye, pirinç, yulaf, sıkıştırılmış meyve, bal, yağ, şarap, süt, yumurta ve yıkanmamış yün bulunurdu.[33] Dalgalanan kutsal yelpazeyi taşıyan kişiye benzer şekilde bunu taşıyan kişi de bu maddelerden tadardı."[34]

Burada tanımlanan mistik ayinler, alıntının başında ve sonunda gösterilen Eleusis Gizemleri olamaz. Tanrıça Rhea kutsal θαλαμαι'a[35] sahipti ve kutsal hizmetlilerinden biri κερνοφορος olarak adlandırılırdı:[36]

κερνοφορος ζακορος βωμιστρια 'Ρειης.

Κερνοφορος kelimesinin açıklamasında, bir âlim[37] krathreç'ten, Eleusis'te düşünülmesi güç şarap karışımı için kullanılan kaplardan ve bunun dışında Eleusis'te olması oldukça akla yatkın olan λυχνοι'dan, yani "ışıklar"dan da bahseder: κερνοφορος η τους μυστικους κρατηρας φερουσα ιερεια κερνους γαρ φασι τους μυστικους κρατερας, εφ' ων λυχνουςτιθεασι. Başlarda bu tip bir kabın taşındığı bir dansın da adı geçmektedir (Pollux IV 103):

---

33 Geleneksel metin, οιον εροιν απλυτον, "yıkanmamış koyun yünü", Meineke tarafından ωιον, εριον απλυτον şeklinde düzeltilmiştir. Bu oldukça doğrudur, çünkü Yunan'da koyun yününden başka bir yün yoktu (bir Latince deyime göre, *lana caprina*, "keçi yünü" "hiçbir anlam ifade etmeme"ye gelir"; οιον εροιν gereksiz söz olmuş olacaktır..

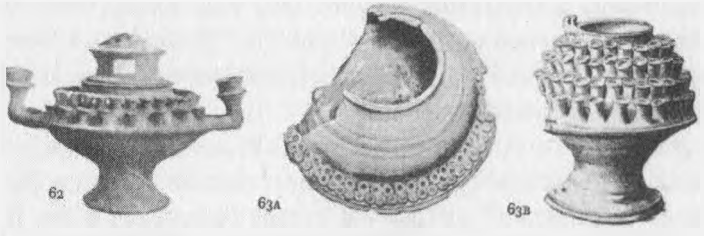
34 476 ef'de kısaca, 478 cd'de daha uzun olarak Athenaios'un Περι του Διου κωιδιου ("Kutsal Post Üzerine") adlı kitabından alıntılanmıştır. Bkz. Alois Tresp, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, s. 87 f., Almaca'ya C.B. Gluck tarafından çevrilmiştir.

35 Nikandros, *Alexipharmaca* 7-8.

36 A.g.e., 217.

37 Nikandros *Alexipharmaca* 217 üzerine yorum.

το γαρ κερνοφορον ορχημα οιδα οτι λυχνα[38] η εσχαριδας εφερον, "*Kerna*'ların taşındıkları dans söz konusu olduğunda, başları üzerinde ışık ya da küçük ocakları taşıdıklarını biliyorum." Bu kabın adı bir kez daha tekrarlanır, ama kelime bu defa cinssiz ve çoğul haldedir: κερνα δε ταυτα εκαλειτο. Rhea ve aşkı Attis gizemlerinde κερνα taşımak, bu dine bağlı kişiler tarafından kullanılan tanınma işaretlerine, συμβολα, aktarılacak kadar önemliydi.



R. 62 *R. 63A* *R. 63B*

Mystes, çeşitli kutsal eylemleri gerçekleştirerek ve *kerna* taşımış olduğunu beyan ederek, εκερνοφορησα,[39] kendisini bir inisiye olarak tanımlardı.

Eleusis'te kapların, κοτυλισκοι, küçük taslar [R. 62] ile birlikte bulunuşu, Rhea kültünün etkisini ya da bu iki kült arasında var olan kökensel akrabalığı kanıtlar. Küçük taslar, *kykeon*'u içeren kapların çevresinde gruplandırılabilir. Bu taslarla şarap sunulmasına izin verilmezdi ve kapalı olduklarından ateş de içeremezlerdi, ama her iki yanında λυχνα, yani "mumlar" bulunurdu. Açıkça sadece tas olabilen [R. 63a, R. 63b] bu κοτυλισκοι'lar, kesinlikle Polemon'un listesini verdiği şeylerin tamamını içeremeyecek kadar sığdı[40]. Eleusis Gizemleri'nde bu taslardan ye-

38 Elimize ulaşan bu metinde λικωα kelimesi vardır; bunu λυχνα olarak okudum, çünkü ardından εσχαπιδες sözcüğü gelmektedir. Cinssiz λυχνον vardır; krş. R. Reitzenstein (ed.), *Etymologicum Vaticanum* (Index lectionum in Academia Rostochiensi, 1891-1892), s. 14; Hipponax, *Anth. lyr.*'de, fr. 22.

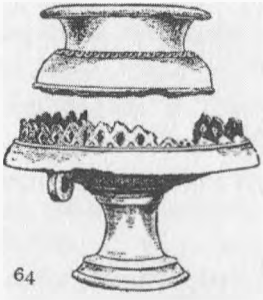
39 İskenderiyeli Clemens, *Protrepticus* II 15 3; Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 3rd edn., s. 216 f.

40 Bu ayrıca Rubensohn'un görüşüdür, *AM*, XXIII (1898), 282.

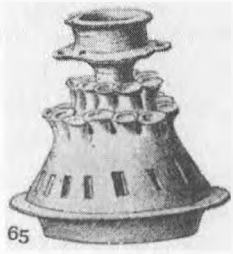
mek yenmezdi! Bunlar Rhea kültünden arta kalanlardı.

Eleusis'te, εσχαριδες, yani "ufak ocaklar" olarak ama bunun yanı sıra az da olsa θυμιατηρια, yani "duman adakları için kulanılan kaplar" olarak da kabul edilebilen başka bir çeşit yine bahsettiğimiz kaplardan oluşmaktaydı. Bu kaplar ateş, Gizem Gecesi'nde ise ışık taşımak için kullanılırdı ve bu nedenle de etraflarında delikler vardır [R. 64].[41]

Pseudokotyliskoi [R. 65] da alay sırasında ya da dans ederken başlarda taşınmaktan başka bir amaca hizmet etmeyen bu tip ateş kaplarının yanında yer alırdı.[42] Başlarında bu tip kaplar taşıyan Eleusis'teki kadın inisiyelerin bir dans gerçekleştirdikleri ve bu sırada küllerle kaplı ateşin alev alev yanması oldukça olasıdır. Bu tip kaplarda ve kap parçalarında[43] bulunan ateş ve kül izleri, kuşkusuz Antikçağın sonunda bu tapınağı yok eden büyük ateşe dayandırılabilir.



R. 64



R. 65

Ancak εσχαριδες ile bağlantılı olduğundan bahsedilen κερνοφορον ορχημα'nın ne olursa olsun Eleusis Gizemleri için varolduğu iddia edilebilir. Bahsedilen dans Rhea kültüne atfedilmez. Dans eden kadınlar başlarında ışık taşıdıkları için yıldızlar da onlara eşlik ediyormuş gibi gözükürken denizdeki yansımaları olağanüstü bir görsellik sunmuş olmalıdır. Euripides'in *Ion* adlı eserinde yer alan koronun söylediği ilahi belki de bu dansa dair bir göndermedir (bkz s. 43).

41 Hans von Fritze'ye göre, *EphArch*, 1897, col. 166.

42 D. Philios'a göre, *EphArch*, 1885, pl. 9:8.

43 Krş. a.g.e., col. 173.

KAYNAKÇA

Genelde klasik metinler, özellikle de LCL ya da Teubner edisyonlarında ulaşılabilir olduklarında listelenmezler. Birkaç istisna dışında, listelenen bu metinler bunlardan başka edisyonlardır (notlarda belirtilmiş olsun ya da olmasın) ve yapılan alıntıların kaynakları ya da çevirileridir.

Aeschylus (Aischylos). Fragments. In: *TGF*. (Fr. 363, 386.)

Ailios Aristeides. See Aristides, Aelius.

Aischylos. See Aeschylus.

Alföldi, Andreas. "Zur Kenntnis der Zeit der römischen Soldatenkaiser: 2. Das Problem des 'verweiblichten' Kaisers Gallienus." *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII (1928), 156–203.

Alkiphron. *Alciphronis rhetoris Epistularum libri IV*. Edited by M. A. Schepers. (T.) Leipzig, 1905.

Andokides. *On the Mysteries* [*De mysteriis*]. Edited by Douglas MacDowell. Oxford, 1962.

Antiphanes. Fragment. In: Theodor Kock (ed.). *Comicorum atticorum fragmenta*. Leipzig, 1880–98. 3 vols. (II, 31 ff.)

Apollonios Rhodios. *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*. Edited by Karl Wendel. (Bibliothecae graecae et latinae auctarium Weidmannianum, IV.) Berlin, 1935.

Aratus of Soli. Scholia. In: Ernst Wilhelm Theodor Maass. *Commentariorum in Aratum reliquiae*. Berlin, 1898.

Aristides, Aelius (Aristeides, Ailios). *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*. Edited by Bruno Keil. Berlin, 1898. New edn., Berlin, 1958. (Only II published.)

Aristophanes. Scholia. In: Friedrich Dübner (ed.). *Scholia graeca in Aristophanem*. Paris, 1842.

Aristotle. *Works*. Translated into English under the editorship of W. D. Ross, Oxford, 1908–52. 12 vols. (XII, 87.)

Arnobius. *Adversus nationes libri VII*. Edited by A. Reifferscheid. (CSEL, 4.) Vienna, 1875.

ARTEMIDOROS DALDIANOS. *Onirocriticon libri* V. Edited by Rudolf Hercher. Leipzig, 1864.

ASTERIOS, Bishop of Amasea. *Homilia X in SS. Martyres*. In: MIGNE, *PG*, XL, cols. 313–34.

BACHOFEN, JOHANN JAKOB. *Die Sage von Tanaquil*. In: *Gesammelte Werke*. Edited by Karl Meuli. Basel, 1943–58. 7 vols. [publication incomplete]. (VI.)

BEAZLEY, JOHN DAVIDSON. *Attic Black-Figure Vase Painters*. Oxford, 1956.

BERNAYS, JACOB. *Gesammelte Abhandlungen*. Edited by H. Usener. Berlin, 1885. 2 vols. (I.)

BEULÉ, CHARLES ERNEST. *Les Monnaies d'Athènes*. Paris, 1858.

BLAKE, WILLIAM. "A Descriptive Catalogue of Pictures . . . by William Blake . . . for Public Inspection . . ." (1809). In: *The Writings of William Blake*. Edited by Geoffrey Keynes. London, 1925. 3 vols. (III.) Also: *The Complete Writings of William Blake with All the Variant Readings*. Edited by Geoffrey Keynes. New York, 1957.

BÖTTICHER, KARL. *Der Baumkultus der Hellenen: Nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken dargestellt*. Berlin, 1856.

BRUZZA, LUIGI. "Bassorilievo con epigrafe greca proveniente da Filippopoli." *Annali dell'Istituto di correspondenza archeologica* (Rome), XXXIII (1861), 380–88.

BUSCHOR, ERNST. "Zum Weihrelief von Mondragone." *AM*, LIII (1928), 48–51.

CALLIMACHUS. See KALLIMACHOS.

CAMPBELL, JOSEPH. *The Masks of God: Primitive Mythology*. New York, 1959; London, 1960.

CARCINUS. In: *TGF*. (Pp. 619–22.)

Catalogue des manuscrits alchimiques grecs. Edited by Joseph Bidez, Franz Cumont, et al. Brussels, 1924–30. 7 vols. (VI.)

CENSORINUS. *De die natali liber*. Edited by Friedrich Hultsch. (T.) Leipzig, 1867.

CICERO, MARCUS TULLIUS. *The Laws*. In: *De re publica; de legibus*. With an English translation by Clinton Walker Keyes. (LCL.) 1949.

CLAUDIANUS. *Claudii Claudiani de raptu Proserpina*. In: *Claudii Claudiani*

Carmina. Recension of Theodore Birt. (Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum, X.) Berlin, 1892. (Pp. 347–93.)

CLEMENT OF ALEXANDRIA. *Protrepticus*. In: [*Works*]. Edited by Otto Stählin. (GCS.) Leipzig, 1905–36. 4 vols. (I, 3–86.)

———. *Stromata*. Ibid. (II, III.)

COOK, ARTHUR BERNARD. *Zeus: A Study in Ancient Religion*. Cambridge, 1914–40. 3 vols. in 5. (III: 1.)

Corpus inscriptionum graecarum. Edited by August Boeckh et al. Berlin, 1828–77. 4 vols. (II.)

COUVE, LOUIS. "Kernos," DarSag, III: 2, 822–25.

CUMONT, FRANZ. "Le Culte égyptien et le mysticisme de Plotin." *Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres . . .* (Fondation Eugène Piot) (Paris), XXV (1921–22), 77–92.

———. *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. 4th edn., Paris, 1929.

———. *La Stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal: Etude sur le symbolisme funéraire des plantes*. Paris, 1942.

DELATTE, ARMAND. *Le Cycéon: Breuvage rituel des mystères d'Eleusis*. (Collection des études anciennes.) Paris, 1955.

DEUBNER, LUDWIG. *Attische Feste*. Berlin, 1932.

———. *Bemerkungen zu einigen literarischen Papyri aus Oxyrhynchos*. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, XVII.) Heidelberg, 1919.

DIELS, HERMANN. *Sibyllinische Blätter*. Berlin, 1890.

DIETERICH ALBRECHT. *Eine Mithrasliturgie*. 3rd edn., Leipzig and Berlin, 1923.

DIONYSIUS PERIEGETES. *Periegesis vel Orbis descriptio*. In: KARL MÜLLER (ed.) *Geographi graeci minores*. Paris, 1855–61. 2 vols. (II, 103–76.)

DIONYSIUS (of Philadelphia; or perhaps Periegetes). *Ixeuticon seu De aucupio libri tres*. Recension by Anton Garzya. (T.) Leipzig, 1963.

DITTENBERGER, WILHELM (ed.). *Sylloge inscriptionum graecarum*. 3rd edn., Leipzig, 1915–23. 4 vols. (III.)

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational.* (University of California. Sather Classical Lectures, 25.) Berkeley and Los Angeles, 1951. (2nd paperbound edn. Berkeley and Los Angeles, 1964.)

DRAGUMIS, S. N. "Μυστική προστροπή Δήμητρος καὶ Περσεφόνης." *AM*, XXVI (1901), 38–49.

EITREM, SAMSON. "Eleusinia—les mystères et l'agriculture." *SymbO*, XX (1940), 133–51.

———. "Les Epidauria." *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard.* [A special issue of *Revue archéologique* (Paris), ser. 6, XXIX–XXXII (1948).] 2 vols. (XXIX–XXX, 351–59.)

EPIPHANIOS. *Panarion.* In: *Ancoratus und Panarion.* Edited by Karl Holl. (GCS, XXV, XXXI, XXXVII.) Leipzig, 1915–33. 3 vols. (I, 153 ff.; II, III.)

EUBOULOS. In: JOHN M. EDMONDS. *Fragments of Attic Comedy.* Leiden, 1957–61. 3 vols. in 4 parts. (II, 82–145.)

EUPOLIS. Ibid. (I, 310–446.)

EURIPIDES. Fragments. In: *TGF.*

———. *Phaëthon*, fragment. In: *Supplementum Euripideum.* Edited by Hans von Arnim. Bonn, 1913. (P. 77, 59/60.)

EUSEBIOS. *Praeparatio evangelica.* Edited by Karl Maas. In: *Eusebius Werke*, VIII: 1, 2. (GCS, XL: 1, 2.) Berlin, 1954–56. 2 vols.

FOUCART, PAUL FRANÇOIS. "Les Empereurs romains initiés aux mystères d'Eleusis." *Revue de philologie*, XVII (1893), 197–207.

———. *Les Mystères d'Eleusis.* Paris, 1914.

FRÄNKEL, ERNST E. S. *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf* -τήρ, -τωρ, -της [-τ-]. (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft, 1, 4.) Strasbourg, 1910–12. 2 vols.

FREEMAN, KATHLEEN (tr.). *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers.* Cambridge, Mass., and London, 1948. (A complete translation of the Fragments in Diels, *Fragmente der Vorsokratiker.*)

———. *The Pre-Socratic Philosophers.* 2nd edn., Oxford, 1949. (A companion to Diels, *Fragmente der Vorsokratiker.*)

FRITZE, HANS VON. "Συμβολὴ εἰς τὸ τυπικὸν τῆς ἐν Ἐλευσῖνι λατρείας." *EphArch*, 1897, cols. 163–74.

GÀBRICI, ETTORE. "Cuma." *Monumenti antichi* (*Accademia dei Lincei*), XXII (1913), cols. 6–766.

GERSTER, GEORG. "Ostern in Jerusalem." *Neue Zürcher Zeitung*, 31 March 1961, p. 5.

GIANNELLI, GIULIO. "I Romani ad Eleusi." *Atti della Reale Accademia della scienze di Torino*, L (1915), 319–33, 369–87.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON. "Epirrhema" to "Die Metamorphose der Pflanzen." In: *Werke*. Edited by Erich Trunz, Wolfgang Kayser, and others. Hamburg, 1948–1960. 14 vols. (I.)

———. "Maximen und Reflexionen." Ibid. (XII.)

GRAINDOR, PAUL. *Athènes de Tibère à Trajan*. (Université Égyptienne. Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres, 8.) Cairo, 1931.

HARPOKRATION. *Lexicon in decem oratores Atticos*. Edited by Wilhelm Dindorf. Oxford, 1853. (Only I published.)

HEMBERG, BENGT. *Die Kabiren*. Uppsala, 1950.

HERZOG, RUDOLF L. *Heilige Gesetze von Kos*. (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1928, Philosophisch-historische Klasse, no. 6.) Berlin, 1928.

HESIOD. Scholia. In: THOMAS GAISFORD (ed.). *Poetae minores graeci*. Oxford, 1814–20. 3 vols. (II.)

HESYCHIOS OF ALEXANDRIA. *Hesychii Alexandrini Lexicon post Joannem Albertum*. Edited by Moritz Schmidt. Jena, 1858–68. 5 vols.

HILLEBRANDT, ALFRED. *Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe*. (Sitzungsberichte der [Königlich] Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-, philologisch- und historische Klasse, 1917, no. 8.) Munich, 1917.

HILLER VON GÄRTRINGEN, FRIEDRICH. "'Ανταγόρου 'Ροδίου." *Hermes*, XXVIII (1893), 469–71.

HIMERIOS. *Declamationes et orationes*. Edited by Aristides Colonna. (Scriptores graeci et latini.) Rome, 1951.

HIPPOLYTOS. *Elenchos* [or *Refutatio omnium haeresium*]. Edited by Paul Wendland. In: *Hippolytus' Werke*, III. (GCS, XXVI.) Leipzig, 1916. (For an English version, see *Philosophumena: or, The Refutation of all Heresies*.

Translated by Francis Legge. [Translations of Christian Literature.] London and New York, 1921. 2 vols.)

HIPPONAX. In: *Anth. lyr.* (III.)

HOMER. Scholia. In: EUSTATHIUS. *Eustathii commentarii ad Homeri Iliadem: ad fidem exempli Romani editi.* Leipzig, 1827–30. 4 vols.

———. Scholiast T. In: W. DINDORF (ed.). *Scholia graeca in Homeri Iliadem . . . ,* V: *Scholia graeca in Homeri Iliadem Townleyana.* Oxford, 1875–78. 6 vols. (V: 1.)

Homeric Hymns, The. Edited by Thomas W. Allen, W. R. Halliday, and E. E. Sikes. 2nd edn., Oxford, 1936.

HORNA, K. See MESOMEDES.

HYGINUS. *Astronomica.* Edited by Bernhard Bunte. Leipzig, 1875.

———. *Fabulae.* Edited by Moritz Schmidt. Jena, 1872.

IAMBLICHOS. *De mysteriis.* Edited by Gustav Parthey. Berlin, 1857.

Inscriptiones graecae. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum. Berlin, 1873 ff. 14 vols. (Especially VII, XI, XII.)

———. Editio minor. Berlin, 1913 ff. 4 vols. published. (Especially I, II, designated in notes as I^2 and II^2, respectively.)

Inscriptiones latinae selectae. Edited by Hermann Dessau. Berlin, 1892–1916. 3 vols. in 5 parts. (I.)

Inscriptions de Délos. Edited by F. Durrbach, Pierre Roussel, and Marcel Launay. Paris, 1926–37. 3 vols. in 5 parts. (V.)

JACOBY, FELIX. *FGrHist.* See KLEIDEMOS.

———. *Das Marmor Parium.* Berlin, 1904.

JAEGER, WERNER. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.* Berlin, 1923. 2nd edn., Berlin, 1955.

JAN, KARL VON. See MESOMEDES.

JENSEN, ADOLF ELLEGARD. *Die drei Ströme: Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in den Molukken.* (Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937–38 in die Molukken und nach Holländisch Neu-Guinea, II.) Leipzig, 1948.

——— and Hermann Niggemeyer. *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram.* (Ibid., I.) Frankfort on the Main, 1939.

———. *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur.* (Studien zur Kulturkunde, IX.) Stuttgart, 1948.

Jong, Karel Hendrik Eduard de. *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung.* Leiden, 1909.

Jung, Carl Gustav, and C. Kerényi. *Einführung in das Wesen der Mythologie: Das göttliche Kind; Das göttliche Mädchen.* Amsterdam and Leipzig, 1941; new edn., Zurich, 1951. (For the English translation, see *Essays on a Science of Mythology*, below. For earlier versions of these essays, see the monograph *Das göttliche Kind* and Kerényi, "Kore," below.)

———. *Essays on a Science of Mythology: The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis.* Translated by R. F. C. Hull. (Bollingen Series XXII.) New York, 1950; London, 1951 (titled *Introduction to a Science of Mythology*). (New edn., with different pagination, in: Tor., 1963.) (For the original text, see *Einführung in das Wesen der Mythologie*, above.)

———. *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung.* (Albae Vigiliae, 6, 7.) Amsterdam and Leipzig, 1940. (For the beginning of these studies, see Kerényi, "Zum Urkind-Mythologie," below. For the sequels to the 1940 versions, see *Einführung in das Wesen der Mythologie* and *Essays on a Science of Mythology*, above.)

———. *Das göttliche Mädchen: Die Hauptgestalt der Mysterien von Eleusis in mythologischer und psychologischer Beleuchtung.* (Albae Vigiliae, 8, 9.) Amsterdam and Leipzig, 1941. (For the beginning of these studies, see Kerényi, "Kore," below. For the sequels to the 1941 versions, see *Einführung* and *Essays*, above.)

Kaibel, Georg. "Zu den griechischen Künstlerinschriften." *Hermes*, XXII (1887), 151–56.

Kallimachos. Scholia. In: *Callimachus.* Edited by Rudolf Pfeiffer. Oxford, 1949–53. 2 vols. (II.)

Kerényi, C. [in some publications Karl]. *Abenteuer mit Monumenten.* Olten, 1959.

———. *Apollon: Studien über antike Religion und Humanität.* 3rd edn., Düsseldorf, 1953. (Partly in *Werke*, I, q.v.)

KERÉNYI. "Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religion." *EJ* 1950, XIX (1951), 13–39.

———. *Eleusis: De heiligste mysterien van Griekenland.* Translated into Dutch by Johan Anton Schröeder. The Hague [1960].

———. "Zum Fries des Ilissostempels." *AM*, LXXVI (1961), 22–24.

———. *Der frühe Dionysos.* (Universitetet i Oslo, Klassisk institutt. Eitrem-forelesninger, 2.) Oslo [1961].

———. *Die Geburt der Helena.* (Albae Vigiliae, N.S. 3.) Zurich, 1945.

———. "Über das Geheimnis der eleusinischen Mysterien." *Paideuma*, VII (1959), 69–82.

———. *The Gods of the Greeks.* Translated by Norman Cameron. London and New York, 1951. (Reprinted with different pagination in Pelican Books, Harmondsworth, 1958.)

———. *Griechische Grundbegriffe.* (Albae Vigiliae, N.S. 19). Zurich, 1964.

———. *Griechische Miniaturen.* Zurich, 1957.

———. *Hermes der Seelenführer: Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung.* (Albae Vigiliae, N.S.1.) Zurich, 1944.

———. *The Heroes of the Greeks.* Translated by H. J. Rose. London, 1959.

———. "'Herr der Wilden Tiere'?" *SymbO*, XXXIII (1957), 127–34.

———. *Die Jungfrau und Mutter in der griechischen Religion: Eine Studie über Pallas Athene.* (Albae Vigiliae, N.S. 12.) Zurich, 1952.

———. "Kore: Zum Mythologem vom göttlichen Mädchen." *Paideuma*, I (1940), 341–80.

———. On Kroll, Josef, "Gott und Hölle: Der Mythos vom Descensuskampfe. . . ." *Gnomon*, IX (1933), 363–71.

———. *Labyrinth-Studien: Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee.* 2nd edn. (Albae Vigiliae, N.S. 10), Zurich, 1950. (*Werke*, q.v.)

———. "Miti sul concepimento di Dioniso." *Maia: Rivista di letterature classiche* (Messina), IV (1951), 1–13.

———. *Die Mysterien von Eleusis.* Zurich [1962.]

———. "Parva realia." *SymbO*, XXXVI (1960), 5–16.

———. "Persephone und Prometheus: Vom Alter griechischer Mythen." *Fest-*

schrift für Hans Oppermann. [A special issue of *Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft* (Braunschweig), 1965.]

———. *Prometheus: Archetypal Image of Human Existence.* Translated from the German by Ralph Manheim. (Archetypal Images in Greek Religion, I.) New York (Bollingen Series LXV) and London, 1963. (Original: *Prometheus: Die menschliche Existenz in griechischer Deutung.* Hamburg, 1959.)

———. *Pythagoras und Orpheus: Präludien zu einer zukünftigen Geschichte der Orphik und des Pythagoreismus.* 3rd edn. (Albae Vigiliae, N.S., 9.), Zurich, 1950. (*Werke*, q.v.)

———. *The Religion of the Greeks and Romans.* London, 1962. (A translation by Christopher Holme of *Die antike Religion*, 3rd edn., revised, Düsseldorf, 1952.)

———. *Streifzüge eines Hellenisten, von Homer zu Kazantzakis.* Zurich, 1960.

———. *Umgang mit Göttlichem.* Göttingen, 1955. 2nd edn. (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 18.) Göttingen, 1961.

———. "Zum Urkind-Mythologem." *Paideuma*, I (1940), 241–78.

———. "Zum Verständnis von Vergilius Aeneis B. VI." *Hermes*, 66 (1931), 413–41.

———. "Voraussetzungen der Einweihung in Eleusis." *Initiation: Contributions to the Theme of the Study-Conference of the International Association for the History of Religions, Held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964.* (Studies in the History of Religions. Supplements to *Numen.* X.) Leiden, 1965. (Pp. 59–64.)

———. *Werke in Einzelausgaben*, I: *Humanistische Seelenforschung.* Munich, 1966.

KERN, OTTO. "Δημήτηρ–Σελήνη." *EphArch* 1892, 1893, cols. 113–18.

———. *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit.* Berlin, 1927.

———. "Mysterien." In: *RE*, XVI, cols. 1209–1314.

———. (ed.). *Orph. fr.*

———. *Der Religion der Griechen.* Berlin, 1926–38. 3 vols. (II.)

KLEIDEMOS. Fragments. In: *FGrHist.* (Pt. III B.)

KONTOLEON, N. M. "Μέγαρον." In: *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier.* Athens, 1952.

KÖRTE, ALFRED. "Zu den eleusinischen Mysterien." *ArchRW*, XVIII (1915), 116–26.

———. "Eleusinisches." *Glotta*, XXV (1936), 134–42.

———. See PHILIKOS.

KRETSCHMER, PAUL. "Zur Geschichte der griechischen Dialekte." *Glotta*, I (1909), 9–59.

KRINAGORAS. In: *Anth. Pal.* Also: *The Greek Anthology*. With an English translation by W. R. Paton. (LCL.) 1948–56. 5 vols. (IV.)

KUIPER, CONRAD. "De Euripidis Supplicibus." [Translated from Dutch into Latin by I. I. Hartman.] *Mnemosyne*, N.S. LI (1923), 102–28.

KURUNIOTIS, KONSTANTINOS. "Ἐλευσινιακὴ διδουχία." *ArchEph*, 1937: I, 223–53.

LACTANTIUS, LUCIUS CAELIUS FIRMIANUS. *Institutionum epitome*. In: *Opera omnia*. Edited by Samuel Brandt and Georg Laubmann. (CSEL, 19, 27.) Prague, Vienna, Leipzig, 1890–93. 2 vols. (I, 675–761.)

LEHMANN, KARL. *Samothrace: A Guide to the Excavations and the Museum*. (Institute of Fine Arts, New York University.) 2nd revised edn., New York, 1960.

LENORMANT, CHARLES. "Mémoire sur les représentations qui avaient lieu dans les mystères d'Eleusis." *Mémoires de l'Académie d'inscriptions et de belles-lettres* (Paris), XXIV: 1 (1861), 343–445.

LENORMANT, FRANÇOIS. "Eleusinia." In: DarSag, II, 544–81.

LEONARD, R. "Kernos." In: *RE*, XI, cols. 316–26.

LEVI, DORO. "A Magnificent Crater and Rich Pottery from the Crete of 4000 Years Ago: New and Vivid Light on the Earliest Palace of Phaistos." *The Illustrated London News*, 6 Oct. 1956, pp. 548–50.

LOBECK, CHRISTIAN AUGUST. *Aglaophamus; sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres . . . idemque poetarum Orphicorum dispersas reliquias collegit*. Regiomontii Prussorum (Königsberg, now Kaliningrad), 1829. 2 vols. (continuously paged).

LOEFF, A. RUTGERS VAN DER. "De formula quadam Eleusinia." *Mnemosyne*, XLV (1917), 361–66.

LUCIAN. Scholia. In: H. RABE (ed.). *Scholia in Lucianum*. Leipzig, 1906.

LYKOPHRON. *Alexandra*. Edited by Gottfried Kinkel. Leipzig, 1880.

———. *Scholia*. Ibid.

MAAS, PAUL. *Epidaurische Hymnen*. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, IX, 5). Halle, 1933. (Pp. [127]–61.)

MAASS, ERNST. "Segnen Weihen Taufen." *ArchRW*, XXI (1922), 241–86.

——— (ed.). See ARATUS.

MÉAUTIS, GEORGES. *Les Mystères d'Eleusis*. Neuchâtel, 1934.

MEILLET, (PAUL JULES) ANTOINE. *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*. Paris, 1913.

MERRIAM, A. C. "Inscribed Sepulchral Vases from Alexandria." *AJA*, I (1885), 18–33.

MESOMEDES. Hymn to the Muse. In: KONSTANTIN HORNA. *Die Hymnen des Mesomedes*. (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, CCVII, Abhandlung 1.) Vienna and Leipzig, 1928. Also in: KARL VON JAN (ed.). *Musici scriptores graeci*. (T.) Leipzig, 1895–99. (Reprinted 1962.)

MEYER, EDUARD. *Geschichte des Altertums*. Stuttgart, 1884–1902. 5 vols. Revised and enlarged, with some vols. in differing edns., Basel, 1953–58. 5 vols. in 8. (IV of 1st edn.; IV: 2, 4th edn.)

MINGAZZINI, PAOLINO. "Rilievo eleusinio rinvenuto in territorio de Mondragone (Sinuessa)." *NS*, LII (ser. 6, III) (1927), 309–15.

MONTUORO, PAOLA ZANCANI. See ZANCANI MONTUORO, PAOLA.

MYLONAS, GEORGE E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton, 1961 [actually 1962].

Mysteries, The. (Papers from the Eranos Yearbooks, 2; ed. Joseph Campbell.) New York (Bollingen Series XXX) and London, 1955.

NAUCK, AUGUST. See under AESCHYLUS; CARCINUS; EURIPIDES.

NÉROUTSOS, TASSOS DEMETRIOS. *L'Ancienne Alexandrie: Étude archéologique et topographique*. Paris, 1888.

NEUMANN, ERICH. *The Great Mother*. Translated by Ralph Manheim. New York (Bollingen Series XLVII) and London, 1955; 2nd edn., 1963. (Also: *Die grosse Mutter*. Zurich, 1956.)

NICANDER (NIKANDROS). *Alexipharmaca.* In: *The Poems and Poetical Fragments.* Edited with a translation and notes by A. S. F. Gow and A. F. Scholfield. Cambridge, 1953.

———. ———. Scholia. In: *Nicandrea: Theriaca et Alexipharmaca.* Revised and emended by Otto Schneider. Leipzig, 1856.

NIKOMACHOS OF GADARA. In: PHOTIOS. *Bibliotheca,* q.v.

NILSSON, MARTIN PERSSON. *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age.* (Skriften utgivna av Svenska institutet i Athen, ser. 2, 5.) Lund, 1957.

———. "Die eleusinischen Gottheiten." In: *Opuscula selecta,* II. (Ibid., ser. 2, 2.) Lund, 1952.

———. *Geschichte der griechischen Religion.* (Handbuch der Altertumswissenschaft, sec. 5, part 2, I, II.) Munich, 1941–50. 2nd edn., Munich, 1961. 2 vols. (II.) (An English version, in paperback, with different pagination: *A History of Greek Religion.* [Translated by F. J. Fielden.] 2nd edn., New York [1964].)

NISTLER, JOHANNA. "Vettius Agorius Praetextatus." *Klio: Beiträge zur alten Geschichte* (Leipzig), X (1910), 462–75.

NOACK, FERDINAND. *Eleusis: Die baugeschichtliche Entwickelung des Heiligtumes; Aufnahmen und Untersuchungen.* Berlin, 1927.

OKELLOS LUKANOS. *De universi natura.* Edited by Richard Harder. (Neue philologische Untersuchungen.) Berlin, 1926.

OLIVER, JAMES H. "Greek Inscriptions." *Hesperia: Journal of the American School of Classical Studies at Athens* (Cambridge, Mass.), IV (1935), 5–70.

Orphic Hymns. In: QUANDT, q.v.

OTTO, WALTER FRIEDRICH. "Apollon." *Paideuma,* VII (1959), 19–34.

———. *Dionysos: Mythos und Kultus.* (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike, 4.) Frankfort on the Main, 1933.

———. "Der Sinn der eleusinischen Mysterien." *EJ* 1939, VII (1940), 99–106. (An English version, "The Meaning of the Eleusinian Mysteries," in: *The Mysteries,* 83–112, q.v.).

Oxyrhynchus Papyri 1381, 1612. In: *POxy,* XI, XIII.

Papiri della R. Università di Milano. Edited by Achille Vogliano with the collaboration of various scholars. (Pubblicazioni della R. Università di Milano.) Milan, 1937. (Only I published.)

PHANODEMOS. Fragments. In: *FGrHist.* (Pt. III B.)

PHILIKOS. Hymn. In: ALFRED KÖRTE. "Der Demeter-Hymnos des Philikos." *Hermes*, LXVI (1931), 442–54.

PHILIOS, A. "Κεφαλὴ ἐξ Ἐλευσῖνος." *EphArch*, 1886, cols. 257–66.

PHILIOS, D. "Ἀρχαιολογικὰ εὑρήματα τῶν ἐν Ἐλευσῖνι ἀνασκαφῶν." *EphArch*, 1885, cols. 169–84.

PHOTIOS. *Bibliothèque* [*Bibliotheca*]. Edited and translated into French by René Henry. (Collection Byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.) Paris, 1959–62. 3 vols. (III.)

———. *Lexicon.* Edited by S. A. Naber. Leiden, 1864–65. 2 vols.

PICARD, CHARLES. "Les Bûchers sacrés d'Eleusis." *RHR*, CVII (1933), 137–54.

———. "L'Eleusinisme au Rome au temps de la dynastie julio-claudienne." *Revue des études latines* (Paris), XXVIII (1950), 77–80.

———. "L'Episode de Baubô dans les mystères d'Eleusis." *RHR*, XCV (1927), 220–55.

———. "La Patère d'Aquileia et l'éleusinisme à Rome aux débuts de l'époque impériale." *L'Antiquité classique* (Brussels, etc.), XX (1951), 351 ff.

PINDAR. *Carmina cum fragmentis.* Edited by Cecil Maurice Bowra. (Oxford Classical Texts.) 2nd edn., Oxford, 1947.

PLATO. *Phaedrus.* Translated by Reginald Hackforth. Cambridge, 1952.

———. *Phaedrus, Ion, Gorgias, and Symposium, with Passages from the Republic and the Laws.* Translated by Lane Cooper. London and New York, 1938.

PLUTARCH. *De profectu in virtute.* In: *Moralia.* With an English translation by Frank Cole Babbitt and others. (LCL.) Cambridge (Mass.) and London, 1927 ff. 15 vols. (I.)

POLEMO ILIENSIS. In: KARL MÜLLER. *Fragmenta historicorum graecorum.* Paris, 1841–84. 5 vols. (III, 108–48.)

PRINGSHEIM, HEINZ GERHARD. *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults.* Munich, 1905.

PROKLOS. See HESIOD. Scholia.

PROTT, JOHANNES DE, and L. ZIEHEN. (eds.). *Leges graecorum sacrae e titulis collectae*. Leipzig, 1896–1906. 2 vols.

PRUDENTIUS. Hymn for the Burial of the Dead. In: *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*. Recension by J. Bergman. (CSEL, LXI.) Leipzig, 1926. (An English version in: JOHN MASON NEALE. *Collected Hymns, Sequences and Carols*. London and New York, 1914.)

PSELLOS, MICHAEL. *Graecorum opiniones de daemonibus* (Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες). In: *De operatione daemonum* (in Greek). Edited by Jo[hann] Fr[anz] Boissonade. Nuremberg, 1838. (Pp. 36–43.) Also in: MIGNE, *PG*, CXXII, 875–81.

———. "Ad Johannem Climacum" (in Greek). In: *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, q.v. (An English translation in ARISTOTLE, Works, XII, q.v.)

QUANDT, WILHELM (ed.). *Orphei hymni*. 2nd edn., Berlin, 1955.

REITZENSTEIN, RICHARD (ed.). *Etymologicum Vaticanum*. (Index lectionum in Academia rostochiensi . . . 1891–1892.) Rostock [1893?].

ROSENBACH, MANFRED. *Galliena Augusta: Einzelgötter und Allgott im gallienischen Pantheon*. (Aparchai: Untersuchungen zur klassischen Philologie und Geschichte des Altertums, 3.) Tübingen, 1958.

ROUSSEL, PIERRE. *Les Cultes égyptiens à Delos, du III^e^ au I^er^ siècle avant Jésus-Christ*. (Annales de l'Est.) Paris, 1916.

RUBENSOHN, OTTO. "Demeter als Heilgottheit." *AM*, XX (1895), 360–67.

———. "Kerchnos." *AM*, XXIII (1898), 271–306.

———. "Das Weihehaus von Eleusis und sein Allerheiligstes." *JDAI*, LXX (1955), 1–49.

SÄFLUND, GÖSTA. *Aphrodite Kallipygos*. (Acta Universitatis Stockholmensis. Studies in Classical Archaeology, 3.) Stockholm, 1963.

Sanhedrin. Translated by Jacob Schachter and H. Freedman. 2 vols. In: *The Babylonian Talmud*. Edited by Isidore Epstein et al. London, 1935–48. 34 vols. (Seder Nezikin, V, VI.)

SCHÄFER, HANS. "Poros." *RE*, XXII, cols. 1225–28.

SCHAUENBURG, KONRAD. "Pluton und Dionysos." *JDAI*, LXVIII (1953), 38–72.

———. "Zur Symbolik unteritalischer Rankenmotive." *RM*, LXIV (1957), 198–221.

———. "Die Totengötter in der unteritalischen Vasenmalerei." *JDAI*, LXXIII (1958), 48–78.

SCHIFF, ——. "Eleusis." In: *RE*, V, col. 2342.

SERVIUS MAURUS HONORATUS. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Edited by Georg Thilo and Hermann Hagen. Leipzig, 1881–1902; reprinted 1961. 3 vols. (I.)

SIMON, ERIKA. "Zum Fries der Mysterienvilla bei Pompeji." *JDAI*, LXXVI (1961), 111–72.

SKIAS, ANDREAS N. "Ἐλευσινιακαὶ κεραμογαφίαι." *EphArch*, 1901, cols. 1–50.

SOGLIANO, A. Quoted in "Notizie degli scavi: Febbrario." *NS*, 1883, pp. 25–54. (Especially 49 f.)

SOPATER (SOPATROS). Διαίρεσις ζητημάτων. In: CHRISTIAN WALZ (ed.). *Rhetores graeci*. Stuttgart, 1832–36. 9 vols. (VIII.)

SOPHOKLES. Fragments. In: *Fragmenta*. Edited by Alfred Chilton Pearson. Cambridge, 1917. 3 vols. (III.)

———. ———. In: *TGF*. (Fr. 760.)

———. *Oedipus at Colonus*. An English version by Robert Fitzgerald. In: SOPHOCLES. *The Oedipus Cycle: An English Version*. (A Harvest Book.) New York, n. d. (Pp. 79–181.) (Earlier editions, with different pagination: New York, 1939, 1941; London, 1957.)

———. *Triptolemos*, fragment. In: *Fragmenta*, ed. Pearson, above.

STATIUS, PUBLIUS PAPINIUS. *Achilleid*. Edited with introduction, apparatus criticus and notes by O. A. W. Dilke. Cambridge, 1954.

STEINER, PAUL. "Antike Skulpturen an der Panagia Gorgoepikoos zu Athen." *AM*, XXXI (1906), 325–41.

STEPHEN OF BYZANTIUM. *Ethnicorum quae supersunt*. Edited by A. Meineke. Berlin, 1849. (Only I published.)

STOBAEUS, JOANNES. *Anthologium*. Edited by K. Wachsmuth and Otto Hense. Berlin, 1884–94. 5 vols. (V.)

SUIDAS (SUDA). *Suidae Lexicon*. Edited by Ada Adler. (Lexicographi graeci recogniti et apparatu critico instructi, I.) Leipzig, 1928–38. 5 vols. (II.)

SVORONOS, J. N. "Ἑρμηνεία τοῦ ἐξ Ἐλευσῖνος μυστηριακοῦ πίνακος τῆς Νιννίου." *Diethnes ephemeris tes nomismatikes archaiologias: Journal international d'archéologie numismatique* (Athens), IV (1901), 169–91.

TERTULLIAN. *Ad nationes*. In: MIGNE, *PL*, I, cols. 559–608.

THEODORETOS. *Graecarum affectionum curatio*. Edited by Johann Raeder. Leipzig, 1904.

THEOKRITOS. Scholia. In: CARL WENDEL. *Scholia in Theocritum vetera*. Leipzig, 1914.

THEON OF SMYRNA. *Expositio rerum mathematicarum*. Recension by E. Hiller. (T.) Leipzig, 1878.

THIMME, JÜRGEN. "Die religiöse Bedeutung der Kykladenidole." *Antike Kunst* (Olten), VIII (1965), 72–86.

TOEPFFER, JOHANN ALEXANDER FERDINAND. *Attische Genealogie*. Berlin, 1889.

TRAVLOS, IOANNES N. "Τὸ Ἀνάκτορον τῆς Ἐλευσῖνος." *ArchEph*, 1950–51, pp. 1–16.

———. "Ἐλευσίς." *Archaiologikon Deltion* 1960, XVI (1962), 46–59.

———. In: Τὸ ἔργον τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας κατὰ τὸ 1957, 1960–62. [Athens. Société archéologique.] Athens, 1958, 1961–63.

TRESP, ALOIS. *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*. Translated into German by C. B. Gluck. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XV: 1.) Giessen, 1914.

ULPIAN. *Digest*. In: *Corpus juris civilis*. Edited by T. Mommsen and P. Krueger. Berlin, 1954.

VELLEIUS PATERCULUS. . . . *Res gestae divi Augusti*. With an English translation by Frederick W. Shipley. (LCL.) 1955.

VENTRIS, MICHAEL GEORGE FRANCIS, and JOHN CHADWICK. *Documents in Mycenaean Greek: Three Hundred Selected Tablets from Knossos, Pylos, and Mycenae*. Cambridge, 1956.

WIDENGREN, GEO. "Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino oriente." *Numen* (Leiden), VII (1960), 1–25.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, ULRICH VON. *Der Glaube der Hellenen*. Berlin, 1931–32. 2 vols.

DİZİN

Yıldız işareti, gösterilen sayfada bulunan resme; üstte bulunan rakam ise (ör. 194[4]), gösterilen sayfadaki nota işaret eder; *q*. kısaltma işaretidir ve bir alıntı olduğunu gösterir.

A

Actium, 142
Adonis, 219
Aegina, 85, 86
agalmata, 194
Agdistis, 182
agelastos petra, 74, 118
Agra, 85
Agrai, 81, 83, 84, 88, 101, 102, 105, 164
Ailianos, 154
Akarnania, 164
Akropolis (Atina), 39
Alaric, 50, 51, 52
alkol, 227
Alkibiades, 157
alegoriler, 212
Amaseia, 162
Ameta, 182
Ampelos, 181
Anaktoron/anaktoron, 127, 129, 131, 153, 154, 156
Andokides, 157
Anima (arketip), 29, 30, 31
anima-tasarımı, 31
Animus, 29
Anios, 181
anodos, 198
Anthesteria (festival), 87, 197
Anthesterion (ay), 84, 95, 101, 198
Antiope, 65
Antiphilos, 138
Antoninus Pius, İmparator, 105
Aphaia, 85
Apollo, 137
apometra, 155
aporrheton, 58, 78
aporrhetoteros logos, 184
Appius Claudius Pulcher, 110
Arabistan, 182
arkeolojik araştırma/ bulgu/ kazı, 18, 21, 34, 109, 121, 152
arkaik, 20, 25, 26, 47, 50, 70, 108, 109, 173, 174, 180, 184
Ares, 172
Argos, 184
Ariadne, 133, 209
Aristophanes, 43, 102, 131, 141
Arnobius, 225, 227
arrheton, 58, 61, 63, 77, 166, 172
arrhetos koura, 61, 138, 178
Asklepios, 39, 98, 133, 137, 165
Aspasia, 167
Assisi, 129
Asterios, 162, 163
Athena; Hygieia; Nike, 20, 137, 184, 197, 204, 207, 211
Atinalılar, 18, 42, 63, 71, 84, 123, 132, 160, 167, 168, 188
atletler, 145
Attika, 42, 63, 66, 98, 132, 163, 164, 167, 171, 177, 196, 200
Attis, 180, 182, 236
Augustus, İmparator, 138, 142, 143, 144
autopsia, 160

B

Bachofen, 41
barbar, 41
banyo (ritüel), 90
Baubo, 75, 102, 226, 231
Beazley, J.D, 70
Bernays, J., 142
bios, 32, 46, 174
Blake, W., 194
Boedromion (ay), 42, 82, 84, 96, 99, 197
Boeotia, 186
Boreas, 86
bothros, 118
boule/ boulai, 218
bouleus/ Bouleus, 218
Bouzygion, 167
boyun eğme, 78
Brahman, 143, 144, 145
Brasiai, 70
Brimo/ Brimos, 131, 132
Buddha, 134
boğa, 95, 112, 208
Bizans dönemi, 159

C

Campbell, J., 191
Capua Vetere, Santa Maria in, 209
Censorinus, 44
Ceram, 23, 24, 25, 26, 27, 182
Ceres, 64, 187
chthonion chasma, 188
Cicero, 49, 110, 177
circulus mythologicus, 176
Cook, A. B., 180, 184
Cumae, 215

D

Dadis, 165
Dadouchos, 57, 59, 117
daeira, 212
dans/ dansçı/ dans etme, 19, 43, 55, 59, 72, 108, 109, 118, 121, 236, 237
Daphni, 40
deiknymena, 88, 136
Deiope, 172
Delos, 39, 68, 181
Delphi, 39, 118
Demaratos, 42, 43
Demeter, 18, 20, 28, 31, 47, 54, 56, 65, 66, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 91, 96, 98, 117, 118, 120, 132, 135, 137, 138, 144, 163, 171, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 185, 187, 195, 198, 199, 201, 208, 210, 212, 215, 218, 219, 221
Demetreioi, 132
Demetrios, 84
Demosthenes, 95
Deo, 163, 178
Dikaios, 42
dios boulesi, 217
Dioskouroi, 44, 168, 206, 207
Diotima, 81
dittai doreai, 166, 167
drama mystikon, 162
dromena, 88, 136
Dysaules, 75, 79, 172, 219

E

Eitrem, 23
Elaiis, 181
ellampsis, 160
elpis, 136
Elysion, 57
empeiria, 158
en Agras, 85
Endymion, 165
Epidauros, 39, 98, 178, 183
Epiktetos, 159, 161
Epimeletai, 95, 96, 97

Epiphanios, 162
Epiphi (ay), 164
Epopteia, 18, 81, 83, 96, 103, 114, 121, 122, 134, 136, 137, 140, 145, 156, 158, 193, 198
epoptes, 121
Erineos, 70
Eros, 191, 211
Eteokles, 186
etnoloji, 26
Euboia, 181
Euboule, 219
Eubouleus, 79, 201, 202, 203, 206, 210, 217, 218, 219, 220, 222
Eukles/Euklos, 221
Eukrates, 138
Eumolpidai, 51, 56, 83, 160, 202
Eumolpos, 55, 56, 91
Eunapios, 50, 51
Euripides, 43, 59, 141, 178
Europa, 65
Eusebios, 184

F

festival, 43, 44, 58
figür, 24, 27, 28, 134, 180, 201, 209, 210, 217
Foucart, P.F., 92, 142

G

Gaia, 64, 69
Gallienus, İmparator, 193
Ge; yeryüzü tanrıçası, 172
Geometrik dönem, 132
gephyrismoi, 101
Glykera, 164
Glykon, 165
Goethe, J. W., 58, 165
gynaioi naoi, 163

H

Hades, 70, 76, 79, 100, 103, 176, 186, 196, 221
Hadra, mezarlar, 164
Hadrianus, imparator, 46, 105, 121, 144
Hainuwele, 182
Hainuwele, 182, 186
Haloa, 185
hasat, 39
Hekataion, 108, 169
Hekate, 71, 80, 100, 132, 196
Helios, 71
Hellenistik dönem, 93, 94
hemeros bios, 174
Hephaistos, 145, 207
Hera,184, 201, 212
Herakleitos, 76, 229
Herakles, 44, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 100, 101, 122, 168, 187, 196, 207, 210
Hermes, 79, 101, 124, 171, 183, 211, 220, 228
Herodotos, 41, 42, 43
heroön, 189
Hesiod, 44
hetaira, 101, 164, 198
hiera, 153
hiera hodos, 105
hiera syke, 99
hierodeiktes, 129
Hierokeryx, 57
Hierophant, 18, 33, 45, 50, 59, 91, 117, 129, 131, 134, 145, 156, 161, 163, 165, 166
Hippolytos, 131, 153
Hofmann A., 17, 228, 229
Homerik ilahiler: Demeter'e Hermes'e, 47, 48, 56, 57, 61, 69, 95, 174, 217, 225, 231
hosia, 76
Hyakinthidai, 86, 87

Hydranos, 97
hydria, 208, 213, 215
Hye kye, 188
Hyson, 188

I-İ

Iambe, 74, 75, 76
Iasion, 65, 172, 219
Iason, 91
Ikaria, 201
Iktinos, 120
Ilissos, 81, 83, 84, 86, 87, 95
Immarados, 56
Ino, 181
Ismaros, 56
Isokrates, 49, 167
İsis, 68, 101, 160
İtalya

J

Januarius, Aziz, 35
Jensen, A. E., 24, 25, 26
Jong, K. H. E., 34
Jung, C. G./ Jungian psikolojisi, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 33

K

Kabeirion, 202
Kabeiros/ Kabeirian, 203, 220
Kalanos, 143
Kalathos, 102, 103
Kallias, 168
kantharos, 171
katharmos, 89, 158
katharsis, 158
Keleos, 56, 74, 172
Kephisos, 70, 101
Kerberos, 88, 122
kerna, 236
Keryx, 157
Kirke, 91
kiste, 102
Knossos, 58
Körte, A., 78, 150, 202
Kolonos, 35, 123
Kore, 24, 30, 31, 33, 63, 79, 94, 132, 162, 173, 185, 187, 198, 199, 202, 203, 204, 207, 208, 210, 212, 213, 218, 221
Koronis, 133, 165
kothornoi, 206, 210
kroke, 102
Krokonidai, 102
Kuruniotis, Konstantinos, 23, 33
Kyamites, 40
Kybele, 178, 180, 182
kykeon/ içecek; kaplar, 17, 76, 96, 98, 101, 102, 113, 127,158, 173, 176, 229, 231, 232

L

Lactantius, 163
Ladon, 67
Lakrateides, 201, 203
Lefsina, 105
legomena, 88, 136
Lenaia (festival), 96, 133, 204
Lenaion (ay), 218
Lenormant, Charles ve François, 34
Leos, 219
Leto, 165
Levi, Doro, 19
Liber ve Libera, 187
logos/logoi, 184
Lovatelli, Princess Ersilia Caetani, 90
Lovatelli, 95
Lucianus, 144, 165
Lykosoura, 67, 108
Lysias, 81, 95

M

Magna Graecia, 187, 221
malt, 226
Marcus Aurelius Antoninus, İmparator, 185
Mass, High, 21
mater dolorosa, 64
Maximos, the Neoplatonist, 51
Medeia, 91, 132
Megara, 56, 154
Megaron/ megaron; Megaron B, 18, 54, 153, 154, 155, 156
Meillet, A., 182
Melos, 80
Mentha pulegium, 229
Merriam, A. C., 164
Mesomedes, 82
Metaneira,73, 77, 95
meter/ Meter, 64, 86
Meter Antaia, 78
Metroion, 86
Minos, 86, 229
Mithras, 51
Mondragone, 200, 202
müzik, 205
myeo, 82
myesis, 81, 82, 83, 88, 89, 93, 95, 97, 100, 101, 105, 136, 140
myo, 82
mystagogos, 114
mysteria/ Mysteria, 82, 99
mystes/ mystai, 82, 236
mistik, 21, 188, 189, 194, 202, 203, 235
mystikos logos, 184
myston, 82

N

Nana, 182
neios tripolos, 173
Neroutsos Bey, T. D., 164
Nilsson, M. P., 68, 93
Nysa, 69, 70, 72
Nyseion, 69, 70
Nysion pedion, 69

O

okyanus, 69
Odysseus, 25
Oedipus, 123, 124, 127, 142
Oino, 181
Oinos, 181
Oinotropoi, 181
Okeanidai, 20
Okeanos, 172
Olympia, 144, 180, 191
olbios, 47
Oleum pulegii, 228, 229
Omphalos, 18, 118, 207, 208, 210
Onesikritos, 144
Opora, 228
Oreios, 180, 181
Oreithyia, 86, 87
Orestheus, 180
Orion, 186
Orpheus, 58, 196, 231, 232
Ovidius, 65, 180, 226

P

Paestum, 184
Pais, 220
pais aph' hesitas, 119
Pamphos, 63
panter, 207
papirüs parçası, 34, 121, 122, 134, 161
Parthenion, 72
Parthenon, 18, 120
pathe, 34
Pausanias, 74, 110, 160, 183, 184, 185, 186
Pax, 228

Peirithoös, 196
pelanoi, 91
Peregrinus, 144
Perikles, 120, 128, 153
Persephone, 20, 28, 31, 47, 54, 59, 61, 63, 67, 68, 79, 108, 123, 124, 138, 161, 163, 179, 182, 184, 186, 191, 194, 196, 198, 199, 201, 202, 217, 218, 219, 221
Phaidros, 81, 84, 95
Phainei, 129
Phaistos, 20
phantasticum (düş), 228
phasma, 140, 141, 159, 176
Pindaros, 48, 228
Plouton, 65, 66, 69, 70, 87, 156, 186, 202, 203, 217
Ploutonion, 118, 188, 220
Ploutos: erkek; çocuk, Demeter, Persephone, 65, 66, 205, 210
Podaleirios, 165
Poikile (Atina), 58, 117
Polemon, 234
Pollux, 226,235
Polykleitos, 184
Polyneikes, 186
Poros, Hindistan Kralı, 143
Poseidon, 56, 66, 108
Pourtales vazosu, 206
Praetextatus, 45, 46
Prinias, 19
Proklos, 188
Prometheus, 27, 28, 32
Propylaia,74, 108, 110
propylum, 110
Proteus, 144
Psellos, Michael, 159, 163
pseudokotyliskoi, 237
psikoloji, 32, 33
pulegone,228
Pyanepsion (ay), 197
Pylios, 89
Pythia, 122, 158
Pythodoros, 84

Q

Quintus Smyrnaeus, 228

R

Rabie, 182, 186
Rharian Plain(Ovası), 39, 47
Rhea, 54, 79, 178, 179, 180, 196, 235, 236, 237
Rheie, 181
Rheitoi, 97, 102, 105
rhesis mystike, 188
rhoa/ rhoie, 181
Rhoio, 181
rhyton, 200
Roma dönemi, 108
Roma dini (pagan), 142
Roma, 90, 105, 109, 142
Rusya, Yunan şehirleri, 205
Rutilia, 166

S

sacrarium, 18, 56
Salamis/savaş, 41, 42, 45, 63, 109
Salvia divinorum, 228
Samos, 143
Sanhedrin, 152
Santa Agata dei Goti, 206, 207
Schauenburg, K., 70, 73
sekos hypogaios, 162
Sele, 184
Selene, 165
Semele, 100, 133, 209
Sicilya, 187
Sessizlik yasası, 58, 61, 78, 88, 186
Silenos, 171, 207
Skiron, 167

Sokrates, 81, 83, 84, 95, 139, 140
Solon, 226
Sopatros, 121
Sofistler, 141
Sophokles; Oedipus Comonus'ta;
Triptolemos, 48, 171
Sparta (lılar), 42, 63, 168
Spermo, 181
Stenia, 197
Stoa Poikile (Atina), 117
Sybaris, 221
Syke, 99
Synesios, 159
synthema, 102, 150

T

Tamiai, 95
teleo, 83
telete, 83, 140, 154
telos, 83, 136, 193
Tertullian, 163
tiyatro/ theatron, 158
Thelpousa, 67
themis, 76
Themistokles, 43
theoria, 193, 194
Theos/ theos, 62, 63, 200, 201, 202, 203
Thera, 85
Thermopylai, 51
Thesauros/ define evi, 18
Theseus, 40, 74, 123, 127, 196
Thesmophorion, 163
Thespiai, 51
Thria, 39, 41, 42
thymiateria, 233
thyrsos, 207, 210, 215
Timotheos, 160
tripolein, 173
Triptolemos, 48, 97, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 200, 202, 207, 210, 213
Trygaios, 228
trygetos, 98
Türk dönemi, 86
tympanon, 210, 211

V

Valentinianus, İmparator, 41, 45
Velleius Paterculus, 122
Vettius Agorius Praetextatus, 45
videre Deum, 135
vinum, 181
visio beatifica, 135, 136, 139, 140, 157, 194
visio, 135
visitatio, 193, 194

W

Wemale (ilkel insanlar), 23, 31
Widengren, G. 118
Wilamowitz-Moellendorff, 48, 141

X

Xenokles kupası, 71

Y

Yale Lekythos, Ressamı, 116

Z

Zagreus, 203
Zancani Montuoro, P., 221
Zarmaros/ Zarmanochegas, 143, 144
Zeus; Z. Bouleus, 20, 48
Zoe, 25, 32
Zosimos, 45

ELEUSIS

Anne Kızın Arketip İmgesi

CARL KERÉNYI



Atina yakınlarındaki Eleusis tapınağı,yaklaşık ikibin yıllık mazisi olan bir gizem kültünün merkeziydi ve mensupları dünyanın dört bir yanından buraya akıyordu. İnsanlarda vizyon görme eğilimlerini dikkate alan Kerényi, Eleusis gizemlerini sadece Yunan miti bakış açısından değil, insan tabiatı bakımından incelemektedir.

Kerényi'ye göre, her yıl güz aylarında Demeter'in kaçırılan kızı Persephone'yi arayışını temel alan antik mit çerçevesinde düzenlenen geleneksel Eleusis törenleri, sadece kadının olgunlaşma arayışıyla eşdeğer değildi; Eleusis törenleri her insanın kimlik arayışını simgeleyen bir olguydu. Bu törenlerin içeriğini inceleyen Kerényi, arkeolojik bulguları, sanatsal objeleri ve dinler tarihini de göz önüne almakta ve diğer uygarlıkların mitolojileriyle pek çok ortaklıklar kurmaktadır.

ISBN : 978-605-5302-24-5

0032698
ACV
2698 ACV

15 TL

www.pinhanyayincilik.com