ANTİK DÜNYA VE GELENEKSEL TOPLUMLARDA DİNLER VE

MİTOLOJİLER SÖZLÜĞÜ

YÖNETEN
YVES BONNEFOY

I. CİLT
A-K



TÜRKÇE BASKIYI YAYINA HAZIRLAYAN
LEVENT YILMAZ

DOST KİTABEVİ YAYINLARI

MİTOLOJİLER SÖZLÜĞÜ



D



Üç boynuzlu boğa. Besançon, Musée des Beaux-Arts. Foto: Giriaudon.

Yöneten:
Yves Bonnefoy

ANTİK DÜNYA VE GELENEKSEL TOPLUMLARDA DİNLER VE MİTOLOJİLER SÖZLÜĞÜ

I. CİLT
A-K

Türkçe baskıyı yayına hazırlayan:
Levent Yılmaz

DOST
kitabevi

ISBN 975-8457-17-9 (Takım no)
ISBN 975-8457-18-7 (1. Cilt)

Dictionnaire des Mythologies
YVES BONNEFOY (sous la direction de)

© Flammarion, 1981

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Ağustos 2000, Ankara

Yayına hazırlayan, Levent Yılmaz

Düzelti, M. Emin Özcan
Teknik hazırlık, Ferhat Babacan, Dost İTB
Kapak tasarımı, Ferhat Babacan, Dost İTB
Baskı, Pelin Ofset
Cilt, Balkan Ciltevi

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 419 93 97
raulman@domi.net.tr

Dost Dağıtım
Tel: (0312) 432 48 68 Fax: (0312) 433 75 96

Tüm yayın hakları saklıdır. Bu kitap Türkçede telif sahibinin önceden yazılı izni olmadan kısmen ya da tamamen yeniden basılamaz, herhangi bir kayıt sisteminde saklanamaz, hiçbir şekilde elektronik, mekanik, fotokopi ya da başka türlü bir araçla çoğaltılıp iletilemez.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut d'Etudes Françaises d'Istanbul.

Çeviriyc ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

MİTOLOJİLER SÖZLÜĞÜ'NÜN TÜRKÇESİNİ SUNARKEN...

Mit: Sözcük Yunancadan gelme; aslı, *mythos*. Türkçeye ise büyük olasılıkla Fransızca üzerinden geldi. Türkçede efsane, söylen, masal gibi sözcüklerle karşılanmış da olsa, mit olarak da kullanılsa, sözcüğün Yunanca aslı *anlatı* anlamına geliyor. Hatta *mythos*'u *hikâye* sözcüğüyle karşılamak belki de daha doğru.

En eski zamanlara ait olan, insan topluluklarının aktara aktara *bugün*'e getirdiği, insanların, şehirlerin, dünyaların, tanrıların ve evrenlerin nasıl ortaya çıkmış olduklarını anlatan hikâye, hikâyeler, bu süreçte başka işlevler de yüklendiler. Evreni, dünyayı, tanrıları ve insanı, yani açıklanamaz olan'ı anlatıp, açıkladılar. Bununla kalmayıp inandırdılar, bu inanışın gerektirdiği davranışları belirleyip kurumsallaştırdılar; insanlararası ve (bu ve öteki) dünyalararası ilişkileri düzene koydular. Geçmişten geldiler, ama hep bugüne ait oldular. Anlattıkları olayların özel olan yanları silindi, unutuldu; hep daha fazla genelleştiler, bugünde yaşayanlar için *örnek* haline geldiler. Ancak dikkat edilmeli, bu hikâyeler mit adını almadılar, bu ad altında sınıflandırılıp ona göre anlamlı kılınmadılar. Bu hikâyelere *inanıldı*. Nasıl ve niye inanıldığı da, bu inanışın hakiki olup olmadığı da sorulabilir... Fakat, toplumlar bu hikâyeleri anlattı, aktardı; anlatır ve aktarırken, toplumda oluşan yeni ağırlıklara göre hikâye farklılaştı, değişti. Yeni kesitler eklendi, kimi kesitler atıldı. Toplumların örgütlenişi ve sürekliliği açısından bu hikâyeye inanış işlevsel ve kendiliğinden olduğu ölçüde hikâye de varoluşunu sürdürdü. Hikâyenin anlattıklarının gerçek olup olmadığı, kanıtlanıp kanıtlanamayacağı "acaba" kipinde dahi düşünülmedi. Oysa bir an geldi, toplumların ağırlık noktaları, değerleri ve düzenleri, iç ya da dış, birtakım etkenlerle farklılaştı. Değişim keskindi kimi kez, işte o zaman, hikâye *öldü*. Hikâye, hikâyeye artık inanılmadığı için öldü. "Doğru değil", dendi: Oysa "hikâye doğru değil" demek, aslında bir başka doğru hikâye olduğunu söylemek de demekti.

Mythos işte bu doğru olmadığı söylenen hikâyeye Yunanlıların verdikleri ad. Ama, "bu hikâye mittir", diyen, aslında "Doğru hikâye, benim anlattığımdır: Bana inanınız, çünkü ben anlattıklarımı gözlerimle gördüm, ya da gözleriyle görmüş olan inanılır ve saygın insanlardan duydum" da demektedir... Herodotos gibi. Diğer söylenenler, diğerinin söyledikleri ise ne duyulmuş ne de görülmüştür: Onlar mittir. Tarihçinin yazısı kendisini böyle kuracaktır, *mythos*'a karşı: İzleri toplayarak, kanıtları biraraya getirip birbirleriyle karşılaştırarak anlatıdaki "yalan"ı, yanlış sanıları ya da mitik olanı ayırarak, olguları bularak ve doğruluk konusunda ikna edici olmaya çalışarak. Thukydides gibi. İlki "inanılırlık" derken, ikinci "gerçeğebenzer" diyecektir. Tarih *mythos*'a karşı yazılacaktır: İnanma dediğimiz işlemi yeniden inşa etmek için.

Mitoloji ise, dünyanın Batı olarak adlandırılan kısmında, başlarda mit olarak sınıflandırılmış hikâye öbeklerine verilen ad iken, daha sonraları, özellikle 17. yüzyılın sonundan itibaren, bu hikâyelerin anlamlarını, bu hikâyelerin hangi toplumsal örgütlenişlere kaynaklık etmiş olduğunu, ya da hangi toplumsal değişikliklerce üretilmiş olduğunu araştıran bir bilim dalı haline gelecek. Yine başlarda, belirli amaçlara hizmet edecek; örneğin Yunan ya da Afrika mitleri içinde insanlığa ilk inmiş vahyin izleri aranacak... Ama bu çaba, sonraları dönüşecek ve mit, ait olduğu kültür evreni içinde değerlendirilmeye başlanacak. O kültür evrenini anlayabilmek için. Üstelik bazı kültür evrenlerinde, mit dediğimiz anlatıların ölmemiş olduğu, onlara inanılmaya devam edildiği görülecek: Antropoloji bunları anlamak üzere yola koyulduğunda, bu mitlerin yalnızca anlatılmakla kalmayıp, rit denilen davranış dizileriyle birlikte, birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olarak yaşadıklarını görecek. Latince *ritus*'tan gelen rit de, mit ile içiçe geçmiş olan törenleri, kutlamaları, ayinleri işaret edecek. Bunları, bireyin içinde doğduğu toplumun toplumsallığına kendiliğinden katılmasını sağlayan bütünlükler olarak görmek gerek. İlk anlamlarını yitirmiş, tekrarlana tekrarlana toplumun zamanını kuran, böylelikle de toplumsallığın yaşamasını sağlayan dizgeler bunlar: Bileşkelerine ise *din* adı verilmekte. Toplumun kendi iç bütünlüğünü, birliğini sağlamak için yarattığı, ama kendisiyle arasındaki tüm bağları koparıp farklılaştırdığı aşkın bir odağın bu dünyadaki yansımaları...

Mit dediğimizde, öncelikle, bu anlatıları mit olarak adlandırarak onlara inanmadığımızı belirtmiş oluyoruz. Oysa onları mit olarak adlandırmamış kişi ve toplumların dünyasında, dünyayı kuran, düzenleyen, açıklayan, neredeyse yasa gücündeki hikâyeler bunlar. Dolayısıyla sözcük ve kavram olarak mitin doğum yeri Yunan dili. Ancak Yunan dünyasına ve tarihine bağlı olan bu sözcüğün işaret ettikleri sadece bu kültürle mi sınırlı? Bu sözlüğün de yazarlarından olan Vernant, bu aynı soruyu, özellikle, "Hayır, doğru olan

tam tersidir" diye yanıtlıyor. Herhangi bir miti anlamak için *karşılaştırma*'nın olmazsa olmaz bir koşul olduğunu söylüyor. Lévi-Strauss, 1964'ten başlayarak, bir mit bilimi kurma yolunda *Mythologiques*'i yayımlamaya başladığında da yapısalcı yönteminin temeline karşılaştırma'yı yerleştiriyordu. Hint-Avrupa alanındaki çalışmaları *Sözlük*'teki çoğu yazarı ve maddeyi etkilemiş, uzun yıllar İstanbul Üniversitesi'nde de dersler vermiş ve hatta 1926'da eski yazıyla yine aynı şehirde bir *Tarih-i Edyan* yayımlamış olan Dumézil'in de, Eliade'nin de bakışının temelinde bu yöntem yatmakta. Elinizdeki *Sözlük*'ün en can alıcı, en önemli yanlarından biri bu: Mitolojiyi yalnızca Yunan ve Roma dünyasına ait olarak görme körlüğünü kırmak üzere yola çıkması. Dünyanın bütününü kapsamına alması. Öte yandan, anlatmaktansa anlamayı, anlayıp açıklamayı tercih etmesi, bu *Sözlük*'ü diğer sözlüklerden ayırıyor. Bu *Sözlük*'te mitler ve ona bağlı eylem bütünlükleri, bu hikâyelere inanmış ve inanmaya devam eden toplumların yapılarını anlamak ve açıklamak için kullanılıyor. Diğer yandan, Yves Bonnefoy'nın da yazısında belirttiği üzere, çeşitli kültürlerin bazı ana kavramları hangi sözcelerle (ve davranışlarla) düşündüğünü ve kurduğunu araştırıyor; yanyana gelen, neredeyse makale boyundaki sözlük maddeleri bu kavramlar etrafında yoğunlaştığından, okuyucunun kendisi de karşılaştırma imkânına kavuşuyor. Bu kitap, toplumsal bilimlerin Avrupa-merkezli bakıştan kurtulmak üzere kendilerini yeniden düşündükleri dönemde kazandığı tüm zenginlikleri içeriyor. Kimi araştırma yöntemleri bugün geçmişe oranla daha az kullanılıyor da olsa, bu *Mitolojiler Sözlüğü*, bugüne kadar bu alanda yapılmış en önemli çalışmalardan biri olarak duruyor.

Bu *Sözlük*'ün Türkçeye çevrilmesinin temelinde, yukarıdaki cümlelerden de sezilecek türden birçok bilimsel neden olmasının yanısıra, bu satırların yazarının iki düşünsel etkinliğini ilgilendiren *kişisel* bir yönü de var. Yves Bonnefoy, her şeyden önce, şair. Bu satırların yazarı da öyle olma iddiasında, üstelik Bonnefoy'nın şiirlerini yıllar önce çevirmiş, bu nedenle yolları kesişmiş biri. Diğer yandan da, uzun zamandır tarihyazımının tarihi üzerine çalışan bir araştırmacı. Bu araştırmayı yaparken de, Bonnefoy başta olmak üzere, bu *Sözlük*'ün birçok yazarıyla uzun yıllar birlikte çalışma ve tartışma keyfine vardı. Çalışma alanı, tarihyazımında zaman sorunu kadar, şiir ile mit ilişkilerini de kapsıyor. Dolayısıyla, bu *Sözlük*'ün Türkçe serüveninin temelinde, her şeyden önce, kişisel dünyaların ve düşünsel ilgilerin kesişmesi bulunuyor. Ama bu serüvenin kolay olmayacağı açıktı.

Mitolojiler Sözlüğü'nün Türkçede yayımlanabilmesi, her şeyden önce Dost Kitabevi Yayınları'nın gösterdiği güven sayesindedir. İlk öneriyi yaptığımda tasarıyı sevgiyle destekleyen Raul Mansur'a, ikna olmakla kalmayıp heyecanlanan Erdal Akalın'a ve Günay Okumuş'un desteğine teşekkür ederim. Diğer yandan, çeviri sürecinin başından beri çevirmen bulmak, madde çevirmek ve çeviri denetlemek konusunda sonsuz desteklerini (nedense her zamanki gibi) veren Gönül ve Nevzat Yılmaz'a da çok şey borçludur bu serüven. Daha önce yayımlanması beklenen bu *Sözlük*, Türkiye'de çevirmenlerin aslında *çevirmeyen* olmaları sonucunda gecikti; uzman bildiğimiz kişiler, çeviriyoruz diye bizi oldukça oyaladı. Oyalamayanlar, işini ciddiye alanlar, çalışanlar, kimi zaman zorlanılsa da bu işin üstesinden gelinebileceğini gördü: İsimleri künyede yazılı olanlara teşekkür ederim. Bu ve buna benzer otuz iki sorunu çözmek, ancak bir kişi sayesinde oldu: Çoğu maddenin altında [M.E.Ö.] olarak karşınıza çıkacak Mehmet Emin Özcan. Başından bu yana hem çevirmen, hem düzeltmen, hem de hızır olarak, öğretim görevi dışındaki tüm vaktini ve enerjisini bu tasarıya harcadı: Herakles misali, on iki işi birarada yaptı. Bu kitap ona çok şey borçlu. Sayfa düzeni, düzeltmelerin işlenmesi, teknik hazırlık gibi can alıcı (her anlamda) işler ise Ferhat Babacan'ın yönetiminde yürüdü (Mehmet Dirican'ın da desteğiyle): Bin teşekkür. Sefa Kaplan, tüm metni okuyarak kimi zaman Türkçeden uzaklaşan cümleleri yine Türkçeye davet etti. Aslında metnin kıyısından köşesinden birçok kişi tuttu: Bir ara, iyice tutmaya yeltenen Berna Ülner'e müdahaleleri için çok teşekkür ederim. Bu süreçte önemli uyarılarda bulunan Tansu Açık'a da içten bir teşekkür! Ancak, dile ilişkin kimi önerilerini, kavramlarda ve yazımda geleneksel kullanımın içinde kalmayı tercih ettiğim için, üzülerek duymazdan gelmek zorunda kaldım. Oysa haklıydı: Yunanca *ph*'yi *f*, *y*'yi *ü* ya da *û* olarak yazmalıydık, fakat bu konuda Azra Erhat'ın *Sözlük*'üne uymayı tercih ettim. Kavramlarda da önerdiği karşılıkları bazen kullanamadım. Sözlük okurunun yeniliğin ürkütücülüğünden korkacağını sanısına kapıldığımdan geleneksel kullanımları devam ettirdim. Coğrafî ve tarihsel adlarda ya AnaBritannica ölçüt alındı ya da kimi üniversitelerde o dalda çalışan uzmanlara danışıldı. Türkçede üzerine çok az yazı yazılmış kimi alanlarda, yazılışları olduğu gibi bıraktık. Kimi zaman da Türkçeye Fransızcadan gelerek yerleşmiş biçimler yerine (Jüpiter gibi, Jül Sezar gibi) özgün yazılışları tercih ettik (Iuppiter, Iulius Caesar); ama Dizin'de, Türkçeye yerleşmiş bu biçimleri de yazıp, kullandığımız biçimlere göndermede bulunduk. Kimi maddeleri o alanın uzmanları tekrar okudu, denetledi, örneğin eski Yunan'ı Candan Şentuna, Hindistan'ı Korhan Kaya... Tüm metin, maddelere göre iki ya da üç aşamada, özgün metinle birebir karşılaştırılarak denetlendi: Bu aşamayı Mehmet Emin Özcan başta olmak üzere, İbrahim Elden, Nevzat Yılmaz, Adnan Kahiloğulları yürüttü. Nihai göz olarak Murat Yurdakul metni tekrar okudu. Ben ise, baştan beri, metni gerek özgün metinle

karşılaştırarak, gerekse de karşılaştırılması gerektiğine karar vererek okuyarak, denetlemeye çalıştım. Hazırlık sürecinde alınan tüm kararların ve seçimlerin sorumluluğu bana ait. Hata olmaması için herkesin elinden geleni yaptığını biliyorum. Ama yine de varsa, ki mutlaka vardır, sorumlusu benim ve okuyucunun bunları iletmesini dilerim: Kesinlikle düzeltileceklerdir.

Sözlük, derleyicisinin tasarladığı özgün haliyle yayımlanıyor. *Sözlük*'ün hangi düşünsel öncellerle hazırlandığına, nasıl kullanılması gerektiğine, neleri niye ve hangi bakış açısıyla içerdiğine dair bilgileri onun sunuş yazısında bulacaksınız. Bu arada, elinizdeki baskıda iki küçük ekleme var. İkinci cildin sonuna, mitoloji ve ilgili konular üstüne bir Türkçe yayınlar kaynakçası ekledik. Bir de, Bonnefoy'nın isteği üzerine, başka hiçbir dildeki baskıda olmayan bir madde: Baubô.

Bu konu üzerine, bu boyutta ve bu önemde bir sözlük ilk kez Türkçe yayımlanıyor. Klasik bir sözlük olmayan, kültürlerin geçişgenliğini, çeşitli kavram ve uygulamaların farklı insan topluluklarına nasıl içkin olduğunu, bilimsel araştırmanın önemini vurgulayan bu kitabın, doğrudan Türkçe yazılacak araştırmalar için kışkırtıcı bir işlevi olsun isterim.

Son olarak, Yves Bonnefoy'ya, tüm bu yıllar boyunca gösterdiği yakınlık ve dostluk için teşekkür ederim.

İyi okumalar...

Levent Yılmaz


13
27
10
5
27
28
30
42
53
3
16
53



Bu haritada yeralan rakamlar, değişik araştırma alanlarına işaret etmektedir: Hangi ana konu başlıklarına karşılık geldiklerini görmek için *Sözlüğün Maddeleri*'ne bakınız (s. XXI-XXIV).

MİTOLOJİLER SÖZLÜĞÜ

I

Kalkıştığımız işi haklı çıkarmak için olmasa da, niyetlerimizden bazılarını ve yönteme ilişkin çeşitli noktaları belirtmek için birkaç söz...

İlk elde, sözlük biçimini kesinleştirmek gerekti. Çünkü, çoğu zaman bir çırpıda okunamayacak kadar uzun olan ansiklopediye genellikle dizin aracılığıyla bakılır ve bu açıdan ansiklopedi bir sözlük gibidir, ancak bir sözlükte olmayan bazı sakıncaları içerir. Bir yandan okuyucu ortak bir noktaya sahip ama farklı bağlamlarda yeralan iki sorun arasında alfebetik sıralama sayesinde kurabileceği beklenmedik yakınlaşmalardan yoksun kalır; bunlar sezgisel bir bilgiyi doğurabilecek rastlantılardır. Öte yandan ne kadar akılcı olması istenirse istensin, konuların düzenlenişi yalnızca o çağın kavrayışlarını yansıtabilir, bu nedenle de çarçabuk eskir ve hatta bir anda tersyüz olur. Daha düne kadar kitaplarda Akdeniz dünyası ile adına Doğu denilen şey birbirine zıt olarak gösterilmiyor muydu? Sanki biz dünyanın merkezinde yaşıyormuşuz gibi! Bu ve diğer bazı yan alanlarda ilerleme sağladık, ancak oldukça tehlikeli önyargılar bugün bile düşüncelerimiz arasında gezinmeyi sürdürüyor. "Her ne şekilde olursa olsun dinleri sınıflandırmak (...) bir yönüyle mutlaka yapay ve eksik kalacaktır; hiçbir sınıflandırma tamı tamına doğru değildir" diye yazar Henri-Charles Puech[1]. Hakemliğine başvurulan alfabetik sıralama, gizli dogmatizmlere geçit vermeyecek, henüz farkına varılmamış hataların iyice pekişmesini engelleyecektir.

Zaten bir ansiklopedi söyleminin, baştaki akılcı düzen çabasını tamamlar nitelikte olması için bir birliğe, hatta bir türdeşliğe ihtiyacı vardır; ayrıca ansiklopedi kendi türündeki diğer yapıtlarda olduğu gibi, en çok şeyi en az sayfada söylemeye çalışır; demek ki en önemli bilgilerden oluşan tutarlı bir serimlemeye öncelik verilecek, monografilerde bol bol yer verilen şeyler, yani araştırmacıların duyarlılıkları, yönelimleri ve tavırları bir yana, çok çeşitli bakış açıları, fikirler ve yöntemler arasındaki çatışmalar bile kısaltılacaktır. Peki ama herhangi bir noktada görüş birliğine varıldığında her araştırmanın cansuyu olan aykırılık, verim gücünü yitirmiş olmaz mı? Çok sayıdaki yazara özgürlük tanıyan ve ayrıntı araştırması ile bireşimci yazıyı rahatça yanyana getiren sözlüğün üstünlüğü, zıtlıkları, karışıklıkları bile hem yüceltici hem de düşündürücü birer öğrenme süreci haline getiren bilim yaşamına en büyük yeri, daha doğrusu en dolaysız konumu sağlamak olmuştur. Şöyle diyelim: Sözlük bir toplamdır, henüz sadece gücül olduğundan dogmatikleşme tehlikesiyle pek karşı karşı olmayan bir derlemedir. İster sıralama ister karşılaştırma olsun, ister varsayım ister eğitsel sergileme olsun, ister bir yasanın konulması isterse anlamı hakındaki düşünüş olsun, her tür bilgilenme etkinliğine kendi yerini, kendi özgül niteliğini keşfetme fırsatını veren açık bir yapıdır bu. Ve şuna inanıyoruz ki, sözlük, çağımızda, araştırma konusunun ve aynı zamanda bu konu ile onu işleyen yöntemler arasındaki etkileşimlerin sayısını, karmaşıklığını içten içe bilerek, dizgelerden uzak duran araştırmaların en eksiksiz ifadesidir.

Bir bakıma sadece konuların belirlenmesinden ibaret gibi görünebilecek bu girişim bize göre bir tek zihnin, yani bir tek "dehanın" ürünüdür; bu anlayışın doğrudan sonucu olarak şu kararı aldık: Sayfa kısıtlaması yüzünden bir eleme yapmak zorunluydu ve daha önceden bulunmuş şeylerin değil, araştırılmakta olanların, bugün bile kabul edilseler de dünkü bireşimler içinde yerini bulmuş konuların değil, sorgulanan, başlangıç noktasında bulunan tartışmalı konuların seçilmesi gerekiyordu. Başka deyişle kesin yanıtlara sahip (ve bu nedenle iyi bilinen) konular yerine –bunlar önemli olsalar da– sorunları seçtik. Böylece asıl konu, zamanımızın tek yüce uğraşı olan *araştırma*'nın bizzat kendisidir. Bu kitapta zaten bir çerçeve içine alınması epeyce zor olan belirli konuların sıralanmasından çok, şu ya da bu mite, şu ya da bu bayrama ilişkin halihazırda sürdürülen araştırmalara yer verilecektir. Bu arada şunu da belirtelim: Bu şekilde genel kanıya yardım etmek adına, bilimin bazı alanlarında yalnızca birkaç ayrıcalıklı kişiye kendini kanıtlamış bir uygulamayı yaygınlaştırmış oluyoruz. Ecole des Hautes Etudes'ün (dinleri konu alan V. kısmı) *Annuaire*'inin girişinde, bölümdeki profesörlerin "kurulmakta olan" bir bilimle ilgili dersler verdikleri belirtilir[2]. "Tez yöneticisi, araştırmacıya yol göstermek ve onu teşvik etmek için sadece kendi araştırmalarının sonuçlarını

1) *Histoire des religions*'a önsöz, I. cilt (Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard) Paris, 1970.

2) Örneğin, *Annuaire*, LXXXIII. cilt, 1. fasikül (1975-1976 öğretim yılı), Paris, s. 4.

sunabilir, hatta araştırma sırasında karşılaştığı çıkmazları bile gösterebilir[3]". Biz bu hayranlık verici sözlerin gerektirdiği kadar kökten bir bakışı her zaman benimseyemedik ama bu sözlükte, "kazanılmış bilgileri aktarmak" değil "bilgilerin nasıl kazanıldıklarını ve nasıl ilerlediklerini olabildiğince somut biçimde göstermek"[4] söz konusudur.

Bu nedenle mitolojiyle ilgili yazılarda çok işlenen konuların, özellikle en eski ya da en çok kabul görmüş yapıtlarda ön sırada olan yarı-tanrıların, nymphaların, demonların, cinler ya da kahramanların daha ilk başta tasarımızın dışında bırakılmasına şaşmamak gerekir. Gerçekten de günümüz biliminin yeniden ele aldığı konular arasında yeralmadıklarından bunların her birini kısa kısa betimleyerek sıralamak –binlerce terim var, daha iyisi nasıl olabilir?– çok eskiden tohum olan şeyin yerine bu tohumun kabuklarını bir kez daha ve gereksiz yere eleğe koymak olurdu: Böylece bilimsel sorumluluk kisvesi altında eskinin basit konuları yeniden işlenmiş olurdu. Ancak Yunan mitlerinin birkaç ikincil kahramanı dışında –bunca yüzyıldan sonra hâlâ varolmuş, yeniden doğmuş ya da nostaljik anılarda yer bulmuş olduklarından sanat ya da edebiyat açısından ilgimizi çeken antik tanrılar– kozmik dramda ya da köklerimizin oluşumunda rol almış sayısız oyuncuyu daha geniş makalelerde ele almayı yeğledik; bu makalelerin esas konuları *yapılar*'dı, yani yaratılış, kozmos, kurban, su tanrıları, tanrısal hayvanlar ya da atalar vb. gibi yapılardır. Çağdaş bilim mitlerin görünür karmaşıklığına karşın bu yapıları her geçen gün daha iyi belirleyebilmektedir. Zira bilme isteğinden doğmuş simgesel bir bütünlük içinde herhangi bir öge olmakla kalmamış şeylerin son anlamlarını ancak ve ancak daha kapsayıcı çerçeveler ve daha etkin kavramlar ortaya koyabilir; farklılıklar, çekişmeler, çağrışımlar ancak böyle belirlenir; öte yandan klasik resimde ya da dedelerimizin *Mitolojiler*'inde zarif Marsyas'a, sevimli Flora'ya dönüşen şeylerin temelindeki hakikatin ve –korkunun olmasa da– gizemin ne olduğu da ancak böyle belirlenir. Buna karşın sayfalardaki sütunlarda bir bakışta ve kolaylıkla bulunamayacak adların yeraldığı dizin sayesinde makalelerimizin büyük ateşten sıçrayan bu küçük kıvılcımlar hakkında da bilgi verdiği görülecektir.

İlk bakışta çok eski bir dine, neredeyse hiç bilinmeyen bir kavme ilişkin ayrıntıların, teknik olmasa da fazlasıyla kesin açıklamaları gibi görünebilecek şeylere de hiç duraksamadan yer verdik, hatta önemli bir yer verdik, çünkü burada en yeni araştırmaların veçheleri ortaya çıkıyor, deneyden geçiyor ve bir yandan da çağımızın uyguladığı bir yöntemin somut örnekleri olarak öne çıkıyordu. Aslında bu uçsuz bucaksız seçenekler deryasında seçimlerimizi yöneten temel ilke, sahte bir kapsam sunan dökümlerin yerine aydınlatıcı örnekler seçmek oldu; ancak bazı durumlarda büyük bir titizlikle yapılmış tam anlamıyla ileri bir sayım, kısa olduğu ve sözlükte tamamına yer verilebileceği için örnek olarak kullanılabilmiştir. Bu sözlük genel anlamda bir *örnekler ağı*'dır, her örnek, dinsel olguların ya da yöntemin bir yönünü ya da bir kategorisini gösterir. Bu nedenle kurban töreninin özel bir öneme sahip olduğu bir dinde kurbana ilişkin incelemeye yer verilirken, mitik anlatılarında hayvanların ya da ölülerin varlığının esas noktayı oluşturur göründüğü bir başka din için, aynı başlığı taşıyan makale bir yana bırakılmıştır. Bu ilkenin yararı kimi kez görünürde de olsa derinlere inmek olmuştur, bu da evrensele ulaşmanın ve böylece her şeyden sözetmenin bir yoludur. Makalelerin neredeyse hiçbir zaman kısa olmadığı görülecektir; sözlüklerde genellikle daha kısa işlendikleri düşünüldüğünde orta uzunluktaki bu yazıların kısa monografilere dönüşmesini istedik; ayrıca sevinerek görüyorum ki bu sözlük için çalışırken gerek konuları gerekse yaklaşımları bakımından kimi kez tamamen yeni araştırmaların sayısı artmıştır. Okuyucu yaratma sürecini iş üstünde yakalayacaktır.

Okuyucu *Oxford Classical Dictionary*'de ya da *Real-Encyclopädie* gibi bir yapıtta birkaç satır ayrılmış bir adı ya da bir konuyu sözlükteki makaleler arasında ya da hatta dizinde bulamazsa, çalışmaya başlarken esas aldığımız bu düşünceleri anımsasın ve sayfalarımızın derinliğinde her tür araştırmaya eşlik eden kaynaşmayı anlasın: İşte böylelikle hep açık kalacak bu sözlükte ileride bir gün başka makale konularını ve daha sonra da yeni bir cilt fırsatını oluşturacak araştırma tasarıları, taslaklar, düşünceler, okuyucunun henüz tatmin edilmemiş gereksinimlerinden, henüz tartışılması gereken varsayımlardan, karşı çıkışlardan, hatta çatışmalardan doğacaktır. Her ciddi sözlük biraz da tutkuyla sürüp gitme iddasını taşımalıdır; başka bir deyişle yüzyılda on iki kez basılan bir dergi, geçmişini gelecek haline getiren bir kurum, bir bilim alanını canlı tutan bir güç kaynağı olmaya çalışmalıdır.

II

Peki buradaki bilim alanı tam olarak hangisidir? Ve bu sözlüğün konusunu nasıl tanımlayabilir ya da daha doğrusu nasıl belirleyebiliriz?

Sözlüğün başlığı: "Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü"; bu başlık da iki ayrı araştırma konusu ortaya koyar gibidir. Peki nedir söz konusu olan ve içeriği bakımından yapıtta neler bulunacaktır?

Öncelikle yayınevimizin bir "Mitolojiler Sözlüğü" yayımlamayı istediğini belirtelim; sanırız bu açıklama yeterli, çünkü bilimdeki sayısız güncel sorunu işleyen, zengin ve somut

3) *A.g.y.*, s. 4.
4) *A.g.y.*, s. 4.

bir alandır bu. Yine V. kısmın yıllığını anarsak, bugün din bilimleri antropoloji araştırmalarında merkezi bir yere sahipse, bunun nedeni "insanla ilgili olguların açıklanması ve anlaşılmasında 'mit'e verilen önemdir. Bu noktada en zıt çağdaş akımlar bile aynı fikri paylaşıyor. Bilim dalları ve çok çeşitli akımlar bunları ister insanlar arasındaki iletişim dizgelerinin imgeleri ya da yansımaları olarak, ister *psykhe* arketiplerinin tezahürleri olarak, isterse de insan bilinciyle ilgili bir görüngübilimin özel konuları olarak görsünler, hepsi de dinsel mitleri ayrıcalıklı bir araştırma konusu haline getirmektedirler..."[5]. Sokrates'in *Phaidros*'undan sonra, öncelikle kendimizi tanımamız gerektiği için, mitlerle oyalanmayı bir yana bırakmak gerektiğini düşünmüyoruz, tam aksine! Mitoloji dünyaya ve yeryüzündeki çevreye ilişkin, kesinlikle yararlı bir düşünce olduğu kadar, kendimizle olan ilişkilerimizin en önemli veçhelerinden biridir. Bu bakımdan yüzyılımızda mit konusundaki düşünceleri içeren çeşitli yapıtlarla gerçekleştirilen keşiflerin –elbette geçici– bir bilançosunu çıkarmak gerekiyor. Ayrıca araştırmacıların üstünde uzlaştıkları bir mit tanımı olmasa da önemli değil; tanımladığımız biçimiyle böyle bir sözlük girişiminin beraberinde getirdiği çoğul bakış nedeniyle birbiriyle zıtlaşan, kolayca karşılaştırılabilecek öneriler, doğal olarak birarada bulunacağı için, böyle bir sorunun şimdilik erken ortaya konulmuş olmasının da önemi yok. Ne giriş bölümünde ne de yapıtta, seçenekler ifade edilirken, oldu bittiye getirilip yasa koyar gibi bir mit tanımı öne sürülecektir. İletişim dizgelerine özgü araçlar kadar, arketiplere dair araştırma haklarını da güvenceye aldığını sandığımız yönteme ilişkin tek kısıtlama şudur: Mit, ortak kavrayışlar düzleminde ele alınacaktır; mit katılımcılarımızdan birinin yazmış olduğu gibi, "belirli bir toplumun temel hakikatlerinin sözcelenme ve alımlanma biçimi" olarak görülecektir; öyle ki mitte, başıboş gibi görünse de, bir bilgi bulunmaya çalışılacak ve bu yapılırken, büyük romanlarda ya da şiirlerde ne kadar çarpıcı olursa olsun özel bilinçlerin uçucu ürünlerine bakılmayacaktır. Sadece sınırlarımızı keşfedip işaretlemek amacıyla yer verilen birkaç değini dışında sözlüğümüzde "kişisel mitler" yeralmayacaktır; sanat alanına, serbest imgelem alanına giren kişisel mitler, varlıkları gerçek yaşamdaki alışverişlerin, karşılaştıkları zorlukların gölgesi altında biraraya getiren ve ritlerle inançların eşlik edip güvence altına aldığı mitlerden belki de çok farklı bir diyalektiğe aittirler. Benzer biçimde, kimi kez "modern mit" olarak adlandırılan, halk edebiyatı ya da medyanın aktardığı ve birçok zihne ulaşan, ama mitik anlatıların çoğunun aksine, bir toplumu anlatmaktan çok, farklı bir toplum isteğini ya da bize ait yapılara katılmayan güçler karşısındaki korkuyu dillendiren kavrayışları kitabın dışında bıraktık. Bize göre bunlar dinsel deneyimin temel kategorilerini, özellikle aşkınlık, kıyamet, selamet gibi kategorileri inceleyecek sözlüklerde yer bulmalıdır.

Kısaca mitleri sadece topluluk ya da kümelerin ağzıyla derledik, ancak mitin derin ruhsal yapılarla olan bağını incelemeyi bir yana bıraktığımız sanılmasın; ancak her tür karışıklıktan kaçınmak amacıyla daha sonra başka konularla yakınlaştırılabiliecek ya da bu yapıtta yapıldığından daha başka türlü çözümlenebilecek bir düşünce sorunu belirlenmektedir. En azından büyük örnekleriyle buraya almak istediğimiz kişisel yaratım biçimi, kendilerine özgü felsefi ya da manevi kabuller yardımıyla bile mitleri toplumun onları ürettiği ya da üstlendiği biçimleriyle anlamaya çalışan kişilerin düşüncesidir (Platon, Cicero gibi). Onlarınkine benzeyen bazı önkabuller, çağdaş araştırmalarda –bunlar ne denli güçlü olsa da– hâlâ işbaşındadır belki; öte yandan, bu eski yorumlardan, gelecek zamanlarda mitin toplumsal ilişkilerin ifadesi, mit figürlerini de yerel bilgiler ortasında daha evrensel düşünce biçimlerine doğru bir açılım olduğunun anlaşılmasına yardım edecek dersler çıkarılamayacağını kim söyleyebilir?

Ancak toplumla olan ilişkisi dışında mitin esası ya da işlevi hakkında hiçbir fikir sunmamakla bir mitoloji sözlüğünün sınırları kolayca belirlenebilir sanılmasın, zira mit asla ayrıcalıklı bir olgu, kendi yasa ya da terimlerini yine kendinden alan bir anlatı değildir: Ayrıca sunulan düşünce ya da bilginin kesintili ya da fazlasıyla imalı olmaması için sözlükte topluma, kültüre, topluluğun bilinçli ya da bilinçsiz diğer bütün etkinliklerine ayrılacak yeri de kararlaştırmak gerekiyor. Başka bir deyişle bir mitler sözlüğünün araştırma alanı hakkında sadece zayıf bir bilgi verecek ve bu nedenle de tehlikeli olabilecek bir gevezeliğe dönüşmemesi için sözlüğe hangi tamamlayıcı incelemeler katılmalıdır?

Sözlüğün başlığında "mitoloji" ile "din" sözcüklerinin yanyana kullanılmasından doğan belirsizliğin nedeni de budur. Felsefi tehlikelere atılmadan, sadece uygulamaya dönük olarak şunu söyleyebiliriz: Bütün insan topluluklarında mitik anlatılarla dinsel uygulamalar sıkı sıkıya birbirlerine bağlıdır, bu yüzden de her yerde ya da hemen hemen her yerde dinler tarihçisi ya da araştırmacısı aynı zamanda mitolojileri de inceler. Bu belirlemeden, mitolojileri, onları belirleyen ve aslında aydınlatan dinsel olgulara başvurmadan sıralamanın ve incelemenin hiçbir anlamı olmadığı sonucu çıkarılabilir mi? Yeni konuya yer açmak için tam da mitle ilgili çok sayıda ögeyi feda etme pahasına... Böylelikle alan genişliği açısından yitirilenler, mitin yeri ve anlamı konusundaki kazanımlarla telafi edilmiş olur. Demek ki bu kitap mitler kitabı olduğu kadar, dinler kitabıdır da, daha doğrusu şöyle söylemeli: Bu kitap, bu iki yolun kesiştiği noktada oluşturulmuştur; ancak şunu da belirtelim ki yazarları bu

5) *Annuaire*, LXXXIII. cilt, 1. fasikül (1975-1976 öğretim yılı), Paris, s. 3.

iki kaygıyı değerlendirmede ya da konuların seçiminde serbest bıraktık; çünkü örneğin toplumların, dillerin, dinsel çalkantıların çok olduğu geniş bir alan olan ve araştırmalarımızın henüz sayım aşamasında olduğu ve düzenlenmeyi beklediği Endonezya, Veda Hindistanı, ya da günümüzde oldukça fazla tanınan Eski Yunan gibi çok çeşitli bölgelerde aynı bilimsel amaç çok farklı biçimler alabilir.

Bununla birlikte, dinle ilgili olan her şey mitlerin üretilmesiyle ve bunların dağınık, belirsiz figürleriyle işbirliği içinde olacak ya da hatta aralarında basit bir devamlılık bulunacak diye bir şey yoktur; böylece bir yarılma noktasında bir taraf tutmamız gerekti, bunun sonuçları elbette çok büyüktü ve doğrulanmayı bekliyordu. Başka bir deyişle bu kitapta Sümer, Mısır ya da Pers dinlerinin yeraldığını, ancak Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ya da İslamın bulunmadığını görüp şaşıracaksınız belki de; ya da Budizmdeki tanrıların (tanrı demek doğruysa elbette) bulunduğunu ama bu büyük deneyimin Çin'de, Japonya'da ya da başka yerlerde manevi esasını oluşturan olgularla ilgili hiçbir konunun işlenmediğini göreceksiniz. Daha da ayrıntısına girersek, ele alınan dinler incelenirken, bu dinleri aşkın bilgi biçimleri, gizem, mutlak arayışı, bireylerin ya da mezheplerin arzusu ya da özlemi gereğince kurtuluş vaadeden bağımlılık alanları haline getiren ögelere yer verilmediğine şaşılacaktır. Ancak böyle ele alındığında, din, belki de çelişkili özünde, bir zamanlar beslendiği mitik anlatıya karşı çıkıyor demektir. Bu durumda anlayış, tanrılar seviyesiyle sınırlı kalmaz, mitin sunduğu temsillere indirgenemeyen bir aşkınlığı hedefler; mitten ya da onun gizli anlamını araştıran bir yüce bilginin suretinden yüz çevirir; böylelikle tezahürlerini çelişkili ya da eksik bulduğu tanrısallığa ulaşmak için sarfettiği çaba nedeniyle, mitleri ve onlara eklemlenen inanışlarla ritleri içeren bir sözlükte yeralmaz. Özgül anlamda tanrılara, aracılara karşı koyanları –bu durumda paganizmin türleri olarak görülürler– savaşanları ve tam olarak ele alınması aynı büyüklükte ikinci bir yapıtı gerektiren bu kendi içinde karmaşık ve zengin nesneleri ele alamazdık. Bu nedenle esası –bir sözcükle– aşkın tanrısallığa ilişkin, doğrudan deneyime dayanan ve böylelikle, yeri ve kültürü ne olursa olsun, her canlıya gönderilmiş bildirinin evrenseliğini savunan dinler bizim sunduğumuz dinler arasında yeralmamaktadır; şu ya da bu toplumun ya da halkın tarihine kök salmaları bir kurucuyu, tanrılaştırılmış bir kişiyi, bir peygamberi, önceki paganizme ait bir reformu mitlere benzeyen anlatılara ya da efsanelere yerleştirilmiş olmalarına bağlı olsa bile... İkincil veçhelerindeki "pagan" niteliğin gerektirdiği bazı giriş çıkışlar dışında –örneğin Batı kiliselerindeki azizler kültü ya da Budizme ait tanrı ya da demonlar– bir Kelâm, bir Vaad taşıyan dinler ve özellikle gizlem dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, gnostik dizgeler, Taoizm, eski Budizm bu kitabın dışında bırakılmıştır.

Umarız bütün bu dinler bir gün başka bir sözlüğe konu olur; tanrıları değil de tanrısallığı, bir yığın miti, kutsal yeri ve riti sıralamak yerine tanrıbilimleri ve birlik deneyimini konu alacak başka bir sözlükte işlenir. Ve biraz düşününce, benzer bazı konuları, örneğin selametçi dinlerin misyonerlerinin ikna etmeye çalıştıkları toplumların –dün olduğu gibi bugün de, üstelik öğretilerindeki devrimlerle– mitlerini ele alma tarzlarını incelemek, ya da Hıristiyanlığın –daha uzağa gitmeye gerek yok– gerçek bir cemaat olma yetisinin büyük bir kısmını gözden çıkarmak pahasına bir hakikat, ilerleme miti rolü oynadığı zamanları ele almak gibi bazı sorunları bu diğer sözlüğe ayırdık. Makalesini okuyacağınız yazarlardan birinin belirttiği gibi, sadece başkalarında bulunan mitlere mit gözüyle bakılır ve bu nedenle, bilimimizin daha düne kadar ilkel denen toplumlar için kullandığı yöntemlerin aynısını batılı tavırlarımıza uygulamak zorundayız. Ancak büyük bir dinsel deneyimin anlam belirsizliklerini belirlemek, bu deneyime ilişkin kısa bir yazının ötesine geçmeyi gerektirir.

Bununla birlikte bu kitapta, Mutlak'ı başka hiçbir dinde olmadığı kadar arayan Hindistan ya da Mısır dinlerine yer verilecektir: Çünkü bunlar, onlara ilk yaklaşıldığı anda ve henüz bir yanılsama biçimi altında bile olsa çok içten, neredeyse nihai bir tarzdaki birlik arayışlarında miti içerirler. Bu sözlüğün mitlerini incelediği dinleri ifade etmek için "çoktanrılı" deyimini kullanmadık; buna karşın sözcük tanrısallığın çok biçimli ve farklı oluşuna işaret eder gibiydi. Bunun nedeni Yunan ya da Roma dini gibi kesinlikle çoktanrılı dinlerin yanısıra başka gelenek ya da ülkelerde daha karmaşık güdülerin bulunmasıdır; burada figürlerin çokluğu bizim bütünlük ile yokluk, birlik ile çokluk arasında fazlaca belirgin zıtlıklarımızı doğrular görünen bir zihin yapısının sonucu olarak, hem kesin hem de belirsizdir. Yoksa bu dinlere "şiirsel", "figüratif" demek daha mı doğru? Zira sanatçı, ufukları içinde, temel hakikati tek söyleyen o figürlerin hayali doğasını pek iyi bilir. Her halükarda bunlar yoğun ve sürekli olarak mit mantığına dayandıklarından bu sözlükte yeralacaklardır.

III

Şimdi de yapıtın kapsadığı coğrafî ve tarihsel alan konusunda ya da daha ziyade bu soruşturmanın çeşitli bölümlerine ayırdığımız yer konusunda birkaç belirleme –çünkü sözlük, adından da anlaşılacağı gibi, yeryüzünün tamamını, tarihteki bütün çağları içeriyor.

Öncelikle şu açıklama yararlı olabilir: Yerkürenin en uzak bölgelerine eşit olarak yayılan bir sorgulama içinde mitleri ayırdetmek, bunları tanımlamak demek, en güçlü mitolojilere dayanarak –bunları ifade eden dillerle aralarında

sıkı ilişkileri vardır– yeryüzünde bu bilinç türü açısından tekörneklik olduğunu onaylamak anlamına gelmez. Sık sık vurgulandığı gibi mit sözcüğü bile Yunancadır; el yordamıyla ilerlemeye, doludizgin gelişmeye ama aynı zamanda bir mantığa, tutarlı yapılara bağlanmaya alışık olan bizlerin bu sözcüğe yapıştırdığı kavram da bu kökle belirlenmiştir. Öte yandan yine mit diye adlandırdığımız biçimler altında başka bir halkın yaşadığı şeyin, bizim bildiğimiz yasayla aynı yasaya boyun eğdiğini söylemek istemiyoruz. Mitik anlatıların anlamlı bir bütünlüğe katılamadığı toplumlar da olabilir. Bunlar bir anda yanıp sönen ve bizim her yerde aradığımız ya da bulmaya çalıştığımız şeyi, bir evrenin hiç değilse yarım kalmış gökkubbesini aydınlatamayan kıvılcımlardır. Bu gibi durumları, bilincin daha yüksek biçimlerini hazırlayan sözler olarak gördüğümüze göre, acaba burada bilincin başka bir tarzı oluşmuş olamaz mı? Değil mi ki kesintili, kısmi, hiç tamamlanamayacak olan şeyler tam da insana özgü anlamın esasını oluşturmaktadır... Yoksa dünyayapamuk ipliğiyle bağlı oluşumuzu savlayan varlıkbilim mi bu, gezegenin yakın tarihine bakıp da yalanlayamadığımız, umutlarımızın yıkıntılarına aldırmayıp kabul etmek zorunda olduğumuz bir varoluş biçimi mi?... Tanrısallığın temsili çok çeşitli konumlara sahip olabilir; tıpkı Yunan mirasçısı Poussin'in denetimli akıldışılığından, çağımızdaki kimi yapıtların gri sayfalardaki belli belirsiz izlerine kadar genişleyen sanattaki temsil gibi.

Bizimki gibi bir sözlüğün mitolojilerin çeşitliliğini ortaya çıkarma görevini yerine getirebilmesi için, dinsel olgularla ilgili tanımlamalara uygarlıkları, zihin yapılarını, dilleri, toplumsal birliğin işleyişini ilgilendiren başka bilgileri de eklemesi gerekir. Mit, gizemi sorgulama biçimlerinden biri olduğu kadar, bilincin bilme işlevini, *praxis*'i yerine getirirken, tarihi hatırlarken ya da bulunduğu çevreyi keşfederken bütün bir kültürle kurduğu ilişkilerden biridir. Yakın tarihli araştırmaların gösterdiği gibi, görünürdeki karmaşıklığı bile, düşlem, felsefe ya da bilim arkeolojisinin en etkili araçlarından biridir. Demek ki bu yapıtta mit sadece tanrısallıkla ilgili bir söz olarak değil, bir metin olarak ortaya çıkmalıydı; bu metin sayesinde mit etnoloğun, sosyoloğun ya da dilbilimcinin belirleyip incelediği gösterenlere sonsuza dek kök salmıştır. İnsan bilimlerinin arka düzlemi, bu kitap için bir emrivaki olmanın da ötesinde bir yazgı, çoğu yazarın açık ya da gizli biçimde hiç terketmedikleri doğal bir mekânı oluşturur. Ama belli sayıdaki sayfada tam anlamıyla mitolojik gerecin yerini kısıtlayan şey de işte budur. Tekmil yeryüzü bir ağızdan söz isteyince, söz hakkı dağıtımında adil olmak gerekir.

Bu engeli nasıl aşmalı? Kavimmerkezci alışkanlıkları bir yana itip, bütün ayrıcalıklara, bütün hiyerarşilere bir çizgi çekip, bir zamanlar Mısır'da ve Ortadoğu'da kurulmuş o çekici eski Yunan-Roma tekelini sonsuza dek bir yana bırakmak ve böylece dünyanın her bölümüne aynı sayıda sayfa ayırmak geliyor insanın aklına. Ancak bu ilke ne denli akılcı ve doğru olursa olsun, en azından henüz bizim çağımızda uygulamada bir ütopyadan başka bir şey olamayacaktır. Zira ilk ve en büyük neden, en çok bildiğimiz mitlerin Fransızca, İngilizce, İtalyanca ya da Almanca gibi Batı dillerini okuyup yazan araştırmacılarca ve nadiren de başka dilleri konuşup yazanlarca incelenmiş olduğudur. Bilincimizin iyi işlemesini, yani kendisinin dışındaki başka kategorilere daha iyi açılabilme yolunda içten içe kendi farklılığını belirlemeyi öğrenmesini istiyorsak, büyük yararları ama aynı zamanda sınırları olan, dille ilgili bu durumu incelemekten kaçmamalıyız. Oysa eski Japonya ya da Afrika mitolojisi bizim için bir inceleme konusu olsa da, eski Yunan ve Roma, hatta Kelt ya da Germen dünyasının mitleri ve tanrıları gizli simgeler altında, hissedilir alışkanlıklar, sanatsal ya da felsefi göndergeler ve özellikle kavramlar altında, yani en derin varlığıyla, nesneyi değerlendirip incelediği seviyede varolmayı sürdürmektedir; bizler, Batı'da, yeryüzündeki diğer uygarlıklara ilişkin iyi bir bilim oluşturmak istiyorsak, bu denli tanıdık ama hiçbir zaman yeterince açınsanmamış, asla yeterince tetkik edilmemiş bu bileşkelere ayrıca dikkat etmeliyiz.

Böylece köklerimize ilişkin bölümü fazlaca kısaltıp, kendi yöntemlerimizi psikanalizden geçirmek için değerli bir fırsatı feda etmemek gerektiğini düşündük; başka bir deyişle, bir kez daha ama biraz hafifletilmiş biçimde, az çok klasik Antikçağ'ın mitolojilerine ve kültlerine, ayrıca bunların bizi doğuran Avrupa'nın dinsel, sanatsal ve zihinsel yaşamında sonraki etkilerine önemli bir yer ayırmak gerektiğini düşündük. Dünyadaki diğer dinler konusunda araştırmaların seviyelerindeki büyük farkları da hesaba katmak gerekiyordu, bu nedenle yazıları aynı uzunlukta tutmak büyük kayıp olurdu. Ayrılacak yerlerle ilgili kararı işte böyle kabul edip bakış açımızı da belirlemiş olduk ve bunu hiç çekinmeden yaptık, çünkü gözlemevi yakına kuruldu diye, hep yakına bakacağız, uzakları yasaklayacağız demiyoruz –en azından öyle olduğunu umuyoruz. Yapıtın neredeyse yarısı, kendi mitolojileri hakkında Avrupalı bir bilince sahip olmuş Akdeniz dünyasına, Yakın ve Ortadoğu'ya ve tarihsel ilişkilerine ayrıldı: Antikçağ tanrılarının süregitmesi, İtalyan Rönesansı'ndan beri Mısır'ın sorgulanması vb. Diğer yarısı da dünyanın geri kalanına ayrıldı, ancak dünyanın şu ya da bu bölümünün bugün elbette değişen ve daha sonra değerlendirilebilecek bir araştırmada, verilecek kitap eklerinde, başka değinmelerde kazanabileceği güncellik değerini de hesaba kattık. Afrika ya da Asya'nın geniş topluluklarının sütunlarımızda bir kez daha küçük Yunan halkından daha az yer tuttuğu doğrudur. Ancak Vietnam'da yokolmaya yüz tutmuş şu ya da bu toplulukla ilgili sorunlar belki de bizim klasik dünyamızdan

beklenen birçok veçheden daha fazla dikkate değerdir... Konuların bu şekilde dağılımının okuyucuya fazlasıyla yabancı olmayacağını umuyoruz.

Okuyucunun sözlük labirentinde yolunu bulmasına yardım etmek için şimdi de kullanımla ilgili bir açıklama. Haklarında ne yazık ki çok az şey bildiğimiz kimi dinler ya da kültürler kolayca bulunacak bir tek makalede ele alınmıştır; makale ülkenin ya da coğrafi bölgenin adını taşımaktadır, Arnavutluk ya da Girit gibi. Ancak katılımcı yazarlar çoğunlukla çok daha geniş bir yer işgal etmiş ve böylece temel olduğu kadar örneklendirici olarak da gördükleri çeşitli soruları ele alma fırsatını bulmuşlardır; bu durumda makaleler bütün sözlüğe dağılmıştır. Bunlara dizine başvurmak gibi zor ve dolayısıyla zaman alıcı bir işlem olmadan nasıl ulaşılabilir? Kitabın başında yeralan haritadaki numaralar alan adlarına göndermektedir; bu alan adlarının altındaki listede makale adları yeralıyor: *Yunanistan*, *Japonya* gibi, bunlar da bütünsel belirlemeler ve genel kaynakça için yararlı; daha sonra da başka açıklamalar, örneğin makaleyi yazanın ya da yazanların adları var. Başka bir liste yapıta katkıda bulunanları içeriyor. Bu liste, makalelerin altındaki kısaltmalardan yazarın ya da yazarların adlarına kolayca ulaşılacak biçimde alfabe sırasına göre sıralanmıştır.

IV

Aynı listede sözlüğün yazılmasına katkıda bulunan onlarca araştırmacının akademik ünvanları da bulunuyor; bunların çoğunun Collège de France'ta, Ecole Pratique des Hautes Etudes'de ya da Fransız üniversitelerinde çalıştıkları görülecektir. Düşünsel alışverişlerin en azından bazı ülkeler arasında bu denli fazla olduğu, içindekiler sayfasında Tübingen ya da Yale'deki akademisyenlerle Tokyo ve Nairobi'dekilerin biraraya geldiği yayınların, kollokyum bildirilerinin bol olduğu bir çağda bu tercihin nedeni nedir? Öncelikle şunu belirtmek gerekiyor: Bu son tür yayınlarda yazılar çoğunlukla tebliğin yazıldığı dilde verilmektedir, bu da okuyucunun her şeyden önce dilsel ve kavramsal gereçlerden haberdar olmasını gerektirir. Bunlar düşünce akımları, kültürel ya da dinsel alışkanlıklar ya da geleneklerdir; Almanca ya da İngilizce yazılmış tebliğ ya da tezde kimi sözcüklerin başka okumalar, yolculuklar vb. gibi zaman içindeki değişimleridir, zira her dilin hem karmaşık hem de indirgenemez anlambilimsel boğumları vardır ve bir Fransız araştırmacı da bunları önceden öğrenmek zorunda olduğunu bilir. Araştırmanın katkısı ve değeri ancak metin dışında açtığı alanlar sayesinde belirlenir. Gerçi çevirmek ve çeviriden okumak olanaklıdır. Ancak o zaman da bu arka düzlemdeki düşüncelerin belirlenmesi, bu anlam derinliğinin ortaya çıkması için cümlelerin basitçe çevrilmesinden daha fazlası gerekir.

Oysa bizimki gibi bir girişim, başka dillerde yazıp düşünen yazarlara açılınca, tam da böyle bir tehlike ortaya çıkar, baskın hale gelir; dünyadaki araştırma akımlarının en önemlilerinin gereği gibi temsil edilebilmeleri bu yazarların fazla sayıda olmasına bağlıdır. Böyle söyleyenlerin doğruluk paylarından birazını kaybettiklerini düşünüyoruz. Bunun yanında sorunların farklılaştırılması ve hatta karşıt yöntemlerin sunulması, birliğin ve aynı zamanda çeşitliliğin olabildiğince teşhir edilmesini sağlayabilir, bu birlik ve bütünlük hem bitişik hem de rakip gücüllükler olan, tarihin belirli bir anındaki dildir. Daha ziyade Fransızcayı kullanan araştırmacıları biraraya getirmek istedik ve isteğimize olumlu yanıt verenler en yetkin, temsil gücü en yüksek araştırmacılar olduğu için, böylelikle mitolojiler ve dinlerden oluşan bir tablonun yanısıra bir de benzerleri arasında ilk sırada olan ve böyle bir takdimi hakeden Fransız tarih, sosyoloji ve din araştırmaları ekolünü sergileyen bir ikinci tablo daha sunmuş oluyoruz. Kısaca, bu kitapta başka dillerden çevrilmiş birkaç yazı var, ancak yapıtı bütünsel bir öneri olarak görmek gerekir, yani henüz yeni bir bilim alanının önemli bir anında, hem kendi geleceğine hem de diğer kültürlere dikkat eden bir toplumun önerisi olarak. Birbirlerinden uzakta çalışan ve hem anlaşmazlıklarının hem de uzlaştıkları noktaların bilincinde olan araştırmacıların kendilerini ifade ettikleri bu sözlük "Fransızdır" –eğer çevirilirse, umarız çevirmen, sözlüğün bizim kategorilerimizin, zihinsel alışkanlıklarımızın, niteliklerimizin, sınırlarımızın sayfalarda birbiri ardına açıkça ortaya çıkmasına ve böylece sözlüğü tartışmaya açmasına yetecek kadar geniş olduğunu görebilir.

V

Çalışmamızı belirleyen ilkeler bunlar olmuştur. Yalnız bir şeyi eklemek gerekiyor: Her ne kadar yayın sorumlusu makale yazarlarına güvense de –bu makaleler kimi kez küçük bir kitap oluşturacak kadardır–, bu ilkeler, özellikle yayın sorumlusunun yazarların yaptıkları ve yapmak istedikleri hakkındaki görüşlerinin ifadesidir, dolayısıyla sadece yayın sorumlusunu bağlamaktadır.

"Güvenden" sözettim. Aslında her tür güvenin köküne indiğimizde daha ziyade bir "lütuf" görürüz demeliydim, zira yapıt tamamlandığında, gerek sadece kendi aralarından birine değer verebilecek uzmanlardan yayıncı olarak gördüğüm kabulü, gerekse bana göre açıkça ortada olan yazıların niteliğini en iyi gösteren işte bu "güven" sözcüğünü açıklayan "lütuf" sözcüğüdür.

Birçok işi olan bu bilim adamlarından büyük çoğunluğu

öneriyi aldıkları ilk gün, sözlük henüz sadece ancak onların anlam kazandırabileceği bir fikir halindeyken, kendi bilim alanlarını temsil etmeye razı oldular. Hatta birçoğu makalelerin resimleri konusuyla da ilgilenmeyi kabul etti; bu durum metnin devamı niteliğindeki ve çoğunluğu nadiren basılmış ya da hiç basılmamış resimlerle metnin zenginliğini artırmıştır. Bundan sonra yol ilerledikçe davranışları belirleyen şey yine anlayış ve karşılıklı yardımlaşma oldu. Bu sözlüğün bütün yazarlarına ve ilk kararlar alınırken bana danışmanlık eden çok yetkin birkaç kişiye en büyük şükranlarımı sunuyorum. Artık bizimle olmayan ama bilginin, açık görüşlülüğün ve hassaslığın timsalleri, üstadları olarak hep yaşayacak iki kişiye bizzat iletemeyeceğim bir şükran duygusu bu. Eugène Vinaver'nin Brötanya konusunda ne denli büyük bir tarihçi olduğu bilinir –bu konu mit ile edebiyat arasındaki sınırda yeralan konularımızdan biri. Ve son yazdıkları bu sözlükte yayımlanan, Güney Amerika'daki yerli uygarlıklarının tutkulu tanığı Pierre Clastres.

Öte yandan şimdi de bu sözlüğün varolmasını isteyen ve ele aldığı sorunlara büyük ilgi gösteren Henri Flammarion'a, Charles-Henri Flammarion'a teşekkür ediyorum. Bu kadar çok elyazması, fotoğraf ve grafik aracılığıyla, elinizde tuttuğunuz kitabı oluşturmamı sağlayan kişilere de teşekkür ediyorum. Adını anacağım ilk kişi, sözlüğe tutkuyla bağlanan çok sevgili Francis Bouvet ne yazık ki artık aramızda değil. Aynı görevde aynı sevgiyi ve aynı değerli yardımları sunan Adam Biro'ya teşekkürler. Baştan sona içten bir bağlılıkla ve eksiksiz bir sabırla, üstelik başka işlerinin arasında sözleşmeleri, metinleri, belgeleri, düzeltmeleri isteyen, alan, okuyan, sınıflandırıp saklayan Claire Lagarde'a da teşekkürler. Nihayet yardımlarının karşılığını hiç ödeyemesek de Denise Deligny'ye, Danielle Bornazzini'ye ve hiç duraksamadan düzeltmeleri yapmak gibi ağır bir yükün altına girmeyi isteyen Pierre Deligny'ye teşekkürler. Az tanınan adların, göndermelerin, yeniden sınıflandırmaların, ayırıcı işaretlerin, ek düzeltmelerin üstesinden üç aşamada gelen ve özellikle dizin işini üstlenen Deligny ve Bornazzini'ye bir kez daha teşekkürler. Evet, onlara *Mitolojiler Sözlüğü*'nü yazan yazarlar adına teşekkür ediyorum.

Yves Bonnefoy [M.E.Ö.]

YAZARLAR

A.B. Alain BALLABRIGA, Centre national de la recherche scientifique'te araştırmacı (*Eski Yunan*)
A.L.-G. André LEROI-GOURHAN, Collège de France'ta profesör (*Tarihöncesi*)
A.P. Arshi PIPA, Minnesota (Minneapolis) Üniversitesi'nde profesör (*Arnavutluk*)
A.S. Alain SCHNAPP, Paris Üniversitesi'nde profesör (*Eski Yunan*)
A.S.-G. Annie SCHNAPP-GOURBEILLON, Paris Üniversitesi'nde (VIII) uzman asistan (*Eski Yunan*)
B.B. Bernard BÖSCHENSTEIN, Cenevre Üniversitesi'nde profesör (*Edebiyat ve Mitoloji*)
B.R. Brinley REES, Collège de l'Université de Galles'de (Bangor) öğretim görevlisi (*Adalı Keltler*)
B.S.A. Bernard SALADIN D'ANGLURES, Laval Üniversitesi'nde profesör (*Eskimolar*)
C.C. Claude CALAME, Lozan Béthusy Koleji'nde profesör (*Eski Yunan*)
C.L.-D. Camille LACOSTE-DUJARDIN, Centre national de recherche scientifique'te araştırma yöneticisi, Ecoles des hautes études en sciences sociales'da tez yöneticisi (*Mağrip*)
C.Ma. Charles MALAMOUD, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi (*Hindistan*)
C.Me. Claude METTRA, France-Culture'de yapımcı (*Mit. Genel sorunlar*)
C.P. Christian PELRAS, Centre national de la recherche scientifique'te araştırma görevlisi (*Endonezya*)
C.R. Clémence RAMNOUX, Paris Üniversitesi'nde profesör (*Mitoloji ve felsefe*)
D.L. Denyse LOMBARD, Ecole des hautes études en sciences sociales'da tez yöneticisi (*Endonezya*)
E.C. Elena CASSIN, Centre national de la recherche scientifique'te araştırma yöneticisi (*Mezopotamya*)
E.I. Eric IVERSEN (*Mısır, yaşayışlar*)
E.L. Emmanuel LAROCHE, Institut üyesi, Collège de France'ta profesör, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi (*Hititler ve Önasya*)
E.P. Evelyne PATLAGEAN, Paris Üniversitesi'nde (X) profesör (*Hıristiyanlık ve mitoloji*)
E.V. Eugène VINAVER, Manchester Üniversitesi'nde (İngiltere) profesör (*Edebiyat ve Mitoloji*)
F.C. Françoise COZANNET, araştırmacı (*Çingeneler*)
F.Fl. Françoise FLAHAUT, Centre national de recherche scientifique'te asistan (*Eski Yunan*)
F.Fr. Françoise FRONTISI, Collège de France'ta asistan (*Eski Yunan*)
F.L. François LISSARRAGUE, Centre national de la recherche scientifique'te araştırma yöneticisi (*Eski Yunan*)
F.M. François MACE, Centre d'études sur les religions et traditions populaires du Japon (Japonya dinler ve halk gelenekleri araştırmaları merkezi, Paris) üyesi (*Japonya*)
F.-R.P. François-René PICON (*Göçebelik*)
F.S. François SECRET, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi (*Simya ve mitoloji*)
G.C. Georges CHARACHIDZE, Paris Üniversitesi'nde (III) ve Ecole pratique des hautes études'de (IV. kısım, tarih ve filoloji) profesör (*Ermenistan-Kuzey Kafkasya-Gürcistan-Osetler*)
G.D. Germaine DIETERLEN, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi (*Batı Afrika*)
G.L. Godfrey LIENHARDT, Oxford Üniversitesi'nde profesör (*Nil havzası halkları*)
H.-D.S. Henri-Dominique SAFFREY, Centre national de la recherche scientifique'te uzman araştırmacı (*Neo-Platonculuk ve Yunan mitleri*)
H.O.R. Hartmut O. ROTERMUND, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi, Centre d'études sur les religions et traditions populaires du Japon (Japonya dinler ve halk gelenekleri araştırmaları merkezi, Paris) müdürü (*Japonya*)
J.B. Jean BOTTERO, Ecole pratique des hautes études'de (IV. kısım, tarih ve filoloji) tez yöneticisi (*Mezopotamya*)
J.C. Jeannie CARLIER, Ecoles des hautes études en sciences sociales'da araştırma yöneticisi (*Eski Yunan*)
J.-C.S. Jean-Claude SCHMIDT, Ecoles des hautes études en sciences sociales'da tez yöneticisi (*Hıristiyanlık ve mitoloji*)
J.D. Jacques DOURNES, Centre national de la recherche scientifique'te araştırma görevlisi (*Hindiçin'de yerli halklar*)
J.E.J. John E. JACKSON, Cenevre Üniversitesi'nde öğretim üyesi (*Edebiyat ve mitoloji*)
J.G. Jean GUIART, Muséum national d'histoire naturelle'de (Ulusal doğa tarihi müzesi) profesör, Musée de l'homme'da laboratuvar müdürü, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi (*Okyanusya*)
J.La. Jean LAUDE, Paris Üniversitesi'nde (I) profesör (*Sanat ve mit*)
J.Le. Jean LECLANT, Institut üyesi, Collège de France'ta profesör, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi (*İsis kültleri-Meroitik din*)
J.-L.D. Jean-Louis DURAND, Paris Üniversitesi'nde (IV) öğretim üyesi (*Eski Yunan*)
J.-L.M. Jean-Luc MOREAU, Institut national des langues et des civilisations orientales'da profesör (*Fin-Ugurlar*)
J.M. Jean MOLINO, Université de Provence'ta (Aix-Marseille I) profesör (*Edebiyat ve mitoloji*)
J.P. Jean PEPIN, Centre national de la recherche scientifique'te araştırma yöneticisi (*Hıristiyanlık ve mitoloji*)
J.-P.D. Jean-Pierre DARMON, Centre national de la recherche scientifique'te araştırma görevlisi (*Eski Yunan*)
J.-P.R. Jean-Paul ROUX, Centre national de la recherche scientifique'te araştırma yöneticisi, Ecole du Louvre'da profesör (*Türkler ve Moğollar*)
J.-P.V. Jean-Pierre VERNANT, Collège de France'ta profesör, Ecole des hautes études en sciences sociales'da tez yöneticisi (*Eski Yunan*)
J.Ri. Jean RICHER, Nice Üniversitesi'nde profesör (*Romantizm ve mitoloji*)
J.Ru. Jean RUDHARDT, Cenevre Üniversitesi'nde profesör (*Eski Yunan*)
J.Sc. Jacques SCHEUER, Centre d'études indiennes en sciences sociales (Hindoloji araştırmaları merkezi, Paris) üyesi (*Hindistan*)
J.Se. Jean SEZNEC, British Academy üyesi, Harvard ve Oxford Üniversiteleri eski öğrencisi (*Süregelen ögeler*)
J.St. Jean STAROBINSKI, Cenevre Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde profesör (*Edebiyat ve mitoloji*)
J.V. Jean VARENNE, Université de Provence'ta (Aix-Marseille I) profesör (*Hint-Avrupalılar; İslamiyet öncesi İran*)

L.Be. Laurence BERTHIER, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) öğretim üyesi (*Japonya*)
L.Br. Luc BRISSON, Centre national de la recherche scientifique'te araştırma görevlisi (*Eski Yunan*)
L.D. Laurence DELABY, Centre national de la recherche scientifique'te belge uzmanı (*Sibirya*)
L. de H. Luc de HEUSCH, Universite Libre de Bruxelles'de profesör (*Eski Yunan*)
L.K.-L Laurence KAHN-LYOTARD, Ecole des hautes études en sciences sociales'da uzman (*Eski Yunan*)
L.O. Li OGG, Paris Üniversitesi'nde (VII) uzman asistan, aynı üniversitede Kore araştırmaları bölümü başkanı (*Kore*)
L.O.M. Tu Chuong LE OC MACH, Institut national des langues et des civilisations orientales'da Vietnam dili okutmanı (*Vietnam*)
M.A.E.F.M. Mission archéologique et ethnologique Française au Mexique (Meksika'daki Fransız arkeoloji ve etnoloji misyonu):
Jacques GALINIER, etnolog, Centre national de la recherche scientifique'te araştırma ataşesi
Dominique MICHELET, Paris Üniversitesi (I) Colombus öncesi arkeoloji asistanı
Anne-Marie VIE, Meksika'daki Fransız arkeoloji ve etnoloji misyonu üyesi
Yönetici: Guy STRESSER-PEAN, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi (*Orta Amerika*)
M.Ba. Monique BALLINI, (*Yeni Gine*)
M.Bi. Madeleine BIARDEAU, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi, Centre d'Etudes indiennes en sciences sociales'da yönetici (*Hindistan*)
M.D. Marcel DETIENNE, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi (*Eski Yunan*)
M.Ed. Michael EDWARDS, Essex Üniversitesi'nde profesör (*Edebiyat ve mitoloji*)
M.El. Mircea ELIADE, Chicago Üniversitesi'nde profesör (*Mit. Genel sorunlar*)
M.K. Maxime KALTENMARK, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi (*Çin*)
M.-L.R. Marie-Louise REINICHE, Ecoles des hautes études en sicences sociales' da uzman asistan (*Hindistan*)
M.O. Maurice OLENDER, Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes üyesi, EHESS öğretim üyesi (*Eski Yunan*)
M.P. Massimo PALLOTTINO, Institut üyesi, Accademia dei Lincei üyesi, Institut de études étrusques et italiques'in başkanı, Roma Üniversitesi'nde onursal profesör (*İtalya*)
M.S. Maurice SZNYCER, Ecole pratique des hautes études'de (IV. kısım, tarih ve filoloji) tez yöneticisi (*Batılı Samiler*)
M.T. Michel TARDIEU, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi (*Gnostikler ve Mitoloji*)
N.B. Nicole BELMONT, Ecole des hautes études en sciences sociales'da tez yöneticisi (*Fransa*)
N.L. Nicole LORAUX, Ecole des hautes études en sciences sociales'da tez yöneticisi (*Eski Yunan*)
P.Bo. Philippe BORGEAUD, Cenevre Üniversitesi'nde öğretim üyesi (*Eski Yunan*)
P.Br. Pierre BRUNEL, Paris Üniversitesi'nde (I) profesör (*Edebiyat ve Mitoloji*)
P.C. Pierre CLASTRES, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) tez yöneticisi (*Güney Amerika*)
P.D. Pierrette DESY, Montreal Québec Üniversitesi'nde profesör ve tez yöneticisi (*Kuzey Amerika*)
Ph.D. Philippe DERCHAIN, Köln Üniversitesi'nde profesör (*Mısır*)
P.E. Pierre ELLINGER, Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes üyesi (*Eski Yunan*)
P.F. Paul FAURE, Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde profesör (*Girit ve Mikene*)
P.K. Per KVAERNE, Oslo Üniversitesi'nde profesör (*Tibet*)
P.-M.D. Paul-Marie DUVAL, Institut üyesi, Collège de France'ta profesör (*Kıtalı Keltler*)
P.O. Paul OTTINO, Ecole de hautes études en sciences sociales'da tez yöneticisi, Centre Universitaire de la Réunion'da profesör (*Madagaskar*)
P.S. Pierre SMITH, Centre national de la recherche scientifique'te araştırma görevlisi (*Bantular*)
P.V. Pierre VERGER, Muséum national d'histoire naturelle de Paris'de üye, Centre national de la recherche scientifique'in eski üyesi, University of Ife'de (Nijerya) ve Bahia (Brezilya) Üniversitesi'nde profesör (*Yoruba*)
P.V.-N. Pierre VIDAL-NAQUET, Ecole de hautes études en sciences sociales'da tez yöneticisi (*Eski Yunan*)
R.A.S. Rolf A. STEIN, Collège de France'ta profesör (*Budizm ve Mitoloji*)
R.B. Régis BOYER, Paris Üniversitesi'nde (VI) profesör (*Germenler ve Kuzeyliler, Slavlar*)
R.C. Raymond CHRISTINGER, Cenevre Üniversitesi'nde profesör (*Eski İsviçre*)
R.R. Renée RICHER, Nice Üniversitesi'nde profesör (*Edebiyat ve Mitoloji*)
R.S. Robert SCHILLING, Ecole de hautes études en sciences sociales'da tez yöneticisi, Strasbourg Üniversitesi'nde (II, İnsan bilimleri) profesör (*Latinler*)
S.G. Stella GEORGOUDI, Ecole pratique des hautes études'de (V. kısım, din bilimleri) araştırma yöneticisi (*Eski Yunan*)
S.T. Solange THIERRY, Muséum national d'histoire naturelle de Paris'te (Paris doğa tarihi müzesi) profesör, Musée de l'homme'da müdür yardımcısı (etnoloji laboratuvarı), Institut national des langues et des civilisations orientales'da öğretim görevlisi (*Güneydoğu Asya*)

ÇEVİRMENLER

Ab.E.	Abidin EMRE	**H.T.**	Hande TURAN	**N.S.**	Necmettin SEVİL	**Ö.A.**	Ömer AYGÜN
A.A.	Ayşen ALTINEL	**İ.E.**	İbrahim ELDEN	**N.K.**	Nedim KULA	**P.A.**	Pınar AKA
A.E.	Ayten ER	**İ.Y.**	İsmail YERGUZ	**N.T.Ö.**	Nedret Tanyolaç ÖZTOKAT	**S.B.**	Sevgi BALIKÇIOĞLU
B.S.Ş.	Bahadır Sina ŞENER	**J.L.M.**	Jean Louis MATTEI	**Ni.K.**	Nizamettin KASAP	**Si.B.**	Sibel BOZBEYOĞLU
B.A.	Burcu AKDAĞ	**K.Ö.**	Kemal ÖZMEN	**N.Y.**	Nuriye YİĞİTLER	**S.Ö.**	Sibel ÖZGÜNDOĞDU
E.A.	Ekrem AKSOY	**L.A.**	Lale ARSLAN	**N.M.D.**	Nurmelek Mataracı DEMİR	**S.A.**	Suna AĞILDERE
E.Ö.	Esra ÖZDOĞAN	**M.A.**	Medar ATICI	**N.Ç.**	Nusat ÇIKA	**Ü.E.**	Ülker ERZURUMLUOĞLU
G.Y.	Gönül YILMAZ	**M.E.Ö.**	Mehmet Emin ÖZCAN	**O.K.**	Olcay KUNAL	**Ü.D.**	Ümran DERKUNT
G.Ç.	Gülser ÇETİN	**M.O.**	Mehveş OMAY	**O.E.**	Ozan ERÖZDEN	**Y.K.**	Yunus KOÇ

SÖZLÜĞÜN MADDELERİ

Aşağıda bu kitabın konularının sınıflandığı madde başlıklarının *alfabetik* bir listesini bulacaksınız. *Büyük puntoyla* yazılmış maddeler (ASYA ya da AVRUPA gibi) o konudaki temel araştırma maddelerine gönderme yapıyor. Bu maddeler bir ya da birçok yazarın sorumluluğunda hazırlanmış olabilir. Daha sonra, yanlarında, haritadaki rakamların yeraldığı büyük harfle yazılmış maddeler bulacaksınız, bunlar ise bu kitaptaki *ana konuları* göstermektedir (rakamsız maddeler, coğrafi olmayan ana konu başlıklarıdır). Bu ana konular, temel araştırma maddelerini bütünlemekte ve onları başka açılardan ele almaktadır. Bu ana konu başlıklarının altında da, yine alfabetik olarak sıralanmış, o konuyla ilgili maddeler bulunmaktadır: Bunlar, *Sözlük*'te yeralan tüm maddelerdir ve ana konulara ilişkin çeşitli tamamlayıcı çalışmaları içermektedirler. Her madde " - " işaretiyle diğerinden ayrılmıştır. Her maddeden sonra, parantez içinde, yazarının baş harfleri yeralmaktadır.
Madde başlıklarında yeralmayan konu ve isimleri kitabın ikinci cildinin sonunda yeralan *Dizin*'den bulmak gerekecektir (çünkü çoğu konu, başlıklarda yeralmamaktadır, *Dogonlar*, *Hera*, *Samoyetler* örneklerinde olduğu gibi).

AFRİKA:
BANTULAR - BATI AFRİKA - MAGRİP - MEROİTİK DİN - MISIR - NİL HAVZASI HALKLARI - SANAT VE MİT - YORUBA - ve ayrıca MADAGASKAR.

AMERİKA:
ESKİMOLAR - GÜNEY AMERİKA - KUZEY AMERİKA - ORTA AMERİKA - YORUBA.

1) ARNAVUTLUK (MİTOLOJİSİ) (A.P.).

ASYA:
BUDİZM VE MİTOLOJİ - ÇİN - ERMENİSTAN - GÜNEYDOĞU ASYA - HİNDİÇİN - JAPONYA - KORE - TAKIMADALAR - TİBET - TÜRKLER VE MOĞOLLAR - VİETNAM - YENİ GİNE. Bkz. ÖNASYA DİNLERİ - MEZOPOTAMYA - BATILI SAMİLER.

AVRUPA:
ARNAVUTLUK - BRÖTANYA KONUSU - ÇİNGENELER - ERMENİSTAN - ESKİ İSVİÇRE - FİN-UGURLAR - FRANSA - GERMENLER VE KUZEYLİLER - GİRİT VE MİKENLER - GÜRCİSTAN - HİNT-AVRUPALILAR - İTALYA - KELTLER, ADALI - KELTLER, KITALI - KUZEY KAFKASYA - LATİNLER - NEO-PLATONCULAR VE YUNAN MİTLERİ - OSETLER - SLAVLAR - TARİHÖNCESİ - YUNANİSTAN. Bkz. EDEBİYAT VE MİTOLOJİ - HIRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ - İSİS KÜLTLERİ - ROMANTİZM VE MİTOLOJİ - YAŞAYIŞLAR.

AVUSTRALYA. Bkz. OKYANUSYA.

2) BANTULAR:
BANTULAR. Din ve mitler (P.S.) - İKİZLER. Bantu kabilelerinde (L. de H.) - KOZMOGONİLER (BANTULARDA) (L.de H.) - KUTSAL KRALLIKLAR. Büyük Göller bölgesi Bantularında (P.S.) - KUTSAL KRALLIKLAR. Zaire ve Güney Afrika Bantuları (L.de H.). Bkz. BATI AFRİKA - SANAT VE MİT.

3) BATI AFRİKA (G.D.):
ASTRONOMİ VE TAKVİMLER. Batı Afrika'da - BATI AFRİKA. Mandelerin mitolojisi ve araştırma konusu olarak Dogonların seçimi - DEMİRCİ. Batı Afrika mitleri - ETENE. Batı Afrika mitleri ve ritleri - GRAFİK İŞARETLER. Bilginin tohumu. Batı Afrika'daki 266 temel işaret - İKİZLER. Batı Afrika mitolojilerinin başat izleklerinden biri - KURBAN. (BATI AFRİKA'DA). Dogonların mitleri ve tapınma biçimleri - MASKLAR. Batı Afrika'nın geleneksel toplumları - SÜNNET. Batı Afrika mitleri - TOTEMİZM. Batı Afrika'da. Dogonlarda *binu* kurumu. Bkz. BANTULAR - SANAT VE MİT - YORUBA.

4) BATILI SAMİLER (M.S.):
ARAMİLER VE PALMİRALILAR. Dinler - BATILI SAMİLER. Dinler ve mitler. Yöntem sorunları - FENİKELİLER VE PÜNİKLER. Dinleri - İSLAMÖNCESİ ARAPLAR VE NEBATİLER. Dinler - SURİYE (İÖ II. BİNDE). Batılı Samilerin inançları - UGARİT. Tanrılar ve mitler. Bkz. MEZOPOTAMYA.

5) BRÖTANYA KONUSU (E.V.):
ARTHUR (Kral). Yuvarlak Masa romanları. Graal efsanesi - TRİSTAN İLE ISEUT. Bkz. EDEBİYAT VE MİTOLOJİ - KELTLER, KITALI.

6) BUDİZM VE MİTOLOJİ (R.A.S.):
BUDİZM VE MİTOLOJİLER. Sorun - KAPI BEKÇİLERİ: Hint ve Japon Budist mitolojisinden örnekler. Bkz. GÜNEYDOĞU ASYA, özellikle: BUDİZM VE MİTOLOJİ. Küçük Araç ve Güneydoğu Asya'daki mitik izlekler - ÇİN - JAPONYA, özellikle: BUDİZM VE ARKAİK İNANÇLAR: Japonya'da Şinto-Budist bağdaştırmacılık - TAKIMADALAR - TİBET - VİETNAM.

7) ÇİN (M.K.):
ATEŞ. Dökümcüler ve çömlekçiler. Bunlarla ilgili Çin mitleri - ÇİN. Eski mitoloji sorunu - ÇİN ve çevresi. Mitler ve efsaneler - DEMONLAR. Çin'de - DİŞİ TANRILAR (Eski Çin'de). Ve kadın soyları - GÖK VE YER-YÜZÜ. Eski Çin'de güneş, ay, yıldızlar, dağlar, nehirler ve yönler - KOZMOGONİ. ÇİN'DE - KRALLIK. Çin'de mitik hükümdarlar: Üç Houang, beş Ti - MAĞARA VE LABİRENTLER. Eski Çin'de - TAOİZM VE MİTOLOJİ. *Lao Tseu* ve ölümsüzlerle ilgili birkaç efsane - TUFAN. Çin mitolojik düşüncesinde büyük su baskını. Bkz. BUDİZM VE MİTOLOJİ.

8) ÇİNGENELER. Mitler ve Ritler (F.C.).

EDEBİYAT VE MİTOLOJİ:
EDEBİYAT VE MİTLER. Avrupa'da çöküş ve simgecilik (P.Br.) - EDEBİYAT VE MİTOLOJİ. Bir başka örnek: XX. yüzyılda İngiliz şiiri (M.Ed.) - EDEBİYAT VE MİTOLOJİ. Modern Yunan şiir anlayışında antik mitlerin yaşayışı (R.R.) - ERDİŞİ (J.M.) - FABL VE MİTOLOJİ. XVII ve XVIII. yüzyıllar. Edebiyat ve kuramsal düşüncede (J.St.) - İMGELEM VE MİTOLOJİ. Çağdaş edebiyat (Tolkien, Lovecraft) ve bilim-kurgu (F.Fl.) - ROMANTİZM VE MİT. Blake, Nerval, Balzac (J.M.) - ŞİİR VE MİT. Bir mit sorgulaması olarak modernlik. Hölderlin, Baudelaire, Mallarmé, T.S. Eliot, Rilke

(J.E.J.) - ŞİİR VE MİTİK DÜŞÜNCE. Dionysos. Hölderlin'in yorumu (B.B.). Bkz. BRÖTANYA KONUSU - MİT (Genel Sorunlar) - ROMANTİZM VE MİTOLOJİ.

9) ERMENİSTAN. Din ve mitler (G.C.). Bkz. GÜRCİSTAN - İSLAMÖNCESİ İRAN - KUZEY KAFKASYA - OSETLER.

10) ESKİMOLAR. Kuzey Amerika Orta Arktik İnuitlerinin mitleri (B.S.A).

ETRÜSKLER. Bkz. İTALYA.

11) FİN-UGORLAR. Mitler ve dinler (J.-L.M.). Bkz. GERMENLER VE KUZEYLİLER.

12) FRANSA (N.B.):
HALK MASALLARI VE MİTLER. Fransız peri masalları - FRANSA. Fransız folklorunda mitik ögeler - FRANSA'DA HALK GELENEKLERİ VE TÖRENLER - PERİLER. Fransa'da halk inanışları ve efsaneleri. Bkz. BRÖTANYA KONUSU - EDEBİYAT VE MİTOLOJİ - HIRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ - KELTLER. KITALI.

13) GERMENLER VE KUZEYLİLER (R.B.):
ASE VE VANE TANRI SOYLARI. Kuzey-Germen Tanrıları - BALTLAR. Mitler ve dinsel kategoriler - BÜYÜ (*sejdr*). Kuzeylilerde ve Germenlerde - GERMENLER VE KUZEY KAVİMLERİ. Kutsal olanın unsurları - HEİMDALLR - KURBAN (*Blot*). Kuzey Germen paganizminde - LOKİ. Bkz. FİN-UGURLAR - SLAVLAR.

14) GİRİT VE MİKENLER. Mitolojiye ve din tarihine ilişkin sorunlar (P.F.). Bkz. YUNANİSTAN.

GNOSTİKLER VE MİTOLOJİ (M.T.): EROS. Gnostiklerde - GNOSTİK IUSTINUS. Bağdaştırmacı bir mitoloji - GNOSTİKLER VE PAGAN MİTOLOJİLERİ - HEKATE. Yunan ezoterizminde - İSİS (Büyücü). Yunan ve Kıptî elyazmalarında - NAASSENLER. Pagan mitolojisine göndermeler - PERATLAR. Paganizm hakkında gnostik tefsirler. Bkz. MISIR - YAŞAYIŞLAR. Ayrıca bkz. NEO-PLATONCULAR VE YUNAN MİTLERİ.

15) GÖÇEBELİK. "Göçebe düşünce" ve dinsel olgu (F.-R.P.).

16) GÜNEY AMERİKA (P.C.):
ANDLAR. And toplumlarının dinleri ve kültleri (Güney Amerika) - GÜNEY AMERİKA. Yerlilerin mitleri ve dinleri - ORMAN YERLİLERİ. Güney Amerika'da - TUPİ-GUARANİ. Güney Amerika yerlilerinde dinsel düşünce ve kâhinlik. Kötülüksüz Ülke.

17) GÜNEYDOĞU ASYA (S.T.):
AY. Güneydoğu Asya'da ayla ilgili mit ve ritler (Birmanya, Tayland, Laos, Kamboçya) - BUDİZM VE MİTOLOJİ. Küçük Araç ve Güneydoğu Asya'daki mitik izlekler - GÜNEYDOĞU ASYA (Birmanya, Tayland, Laos, Kamboçya). Güneydoğu Asya, Veda, Brahman mitleri - HİNDİSTAN VE GÜNEYDOĞU ASYA. Hindu tanrıların Birmanya, Tayland, Laos ve Kamboçya'ya girişi - KÖKENLER. Güneydoğu Asya'da (Birmanya, Tayland, Laos, Kamboçya) kökenler ve kuruluşlara ilişkin mitler - TOPRAK CİNLERİ. Güneydoğu Asya (Birmanya, Tayland, Laos, Kamboçya). Bkz. BUDİZM VE MİTOLOJİ.

18) GÜRCİSTAN. Dağlı Gürcülerin dinleri ve mitleri (G.C.). Bkz. ERMENİSTAN - KUZEY KAFKASYA - OSETLER.

HIRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ:
ESKİ HIRİSTİYANLIĞIN İLK DÖNEMLERİNDE SÜREGİDEN MİTİK ÖGELER (J.P.) - HIRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ. Hıristiyan yazarların Evhemerosçuluğu (J.P.) - HIRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ. Hıristiyanlık ve paganizmin benzerlikleri üzerine Hıristiyan yargılar (J.P.) - HIRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ. Ortaçağ'da Batı ve "Mitik Düşünce" (J.-C.S.) - HIRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ. Yunan Kilisesi (E.P.). Bkz. GNOSTİKLER VE MİTOLOJİ - NEO-PLATONCULAR VE YUNAN MİTLERİ.

19) HİNDİÇİN (J.D.):
ARACILAR VE ARADAKİLER. Hindiçin yerlilerinde işlevleri ve araçları - HİNDİÇİN (YERLİ HALKLAR). Yarımadanın güneyindeki yerli halklar. Mitoloji ve ritüel: Araştırmaların yönelimi - İKTİDAR. Avustroasyalılar ile Avustronezyalılarda belirsiz bir kavram. Jörailerin Pötao'su - KOZMOGONİ. Hindiçin yerlileri - MİT. Hindiçin yerlilerinde mitin tarihi ile işlevi. Değişim ile süreklilik - YANG. Güney Asya ve Güney Endonezya kavimlerinde "kutsal" ilişki ve sayıcı rit - YEDİ. Hindiçin yerlilerinde yedi rakamı, çift ve tek sayılar. Bkz. GÜNEYDOĞU ASYA - VİETNAM.

20) HİNDİSTAN:
AVATARA (M.Bi.) - BEŞ SAYISI: PANCAMUKHA. Hinduizmde beş başlı tanrı (M.Bi.) - DEVA/ASURA. Hinduizmdeki göksel tanrılar ve "demonlar" (M.Bi.) - DEVİ. Hindistan'daki tanrıça (M.Bi.) - DÜNYA. Hint dininde dünya simgeleri (M.Bi.) - GANAPATİ (M.Bi.) - GANJ. GANGA/YAMUNA. Selâmet ve kökenler nehri (M.Bi.) - HİNDİSTAN. Mitolojiler. Hinduizm (M.Bi.) - HİNDİSTAN (*VEDALAR*'A İLİŞKİN). Din ve mit (C.Ma.) - KAMADHENU. Mitik inek, mutluluğun simgesi (M.Bi.) - KOZMOGONİ (*PURANALAR*'DA) (M.Bi.) - KOZMOGONİ (*VEDALAR*'DA) (M.Bi.) - KRİŞNA. Çocukluk ve ergenlik yaşamı (M.Bi.) - KURBAN. *Rudra-Şiva* ve kurban töreninin bozuluşu (J.Sc.) - KURBAN. Yupa, kurban töreninde kullanılan direk (M.Bi.) - MAHABHARATA. Temel mit (M.Bi.) - MATSYA. Balık ve tufan. Mitik imgelemin işleyişi (M.Bi.) - NARA/NARAYANA (M.Bi.) - NARASİMHA. Aslan-Adam (M.Bi.) - PARASURAMA (M.Bi.) - POPÜLER HİNDUİZM (M.-L.R.) - RAMAYANA (M.Bi.) - SKANDA. Güney Hindistan'ın en yüce tanrısı (M.Bi.) - SOMA. Sunu maddesi ile kutsal figürün Vedalar mitolojisindeki yeri (C.Ma.) - VAMANA (CÜCE) (M.Bi.) - VASİŞTA/VİŞVAMİTRA. Krallık ve rahiplik görevlerinin ayrılması (M.Bi.) - VİŞNU/ŞİVA. Hint bhakti'sinin büyük tanrıları (M.Bi.). Bkz. BUDİZM VE MİTOLOJİ - GÜNEYDOĞU ASYA - HİNT-AVRUPALILAR.

21) HİNT-AVRUPALILAR (J.V.). Bkz. HİNDİSTAN - İSLAMÖNCESİ İRAN - TARİHÖNCESİ.

HİTİTLER. Bkz. ÖNASYA DİNLERİ.

22) İSİS KÜLTLERİ. Yunanlılarda ve Roma İmparatorluğu'nda (J.Le.). Bkz. MEROİTİK DİN - MISIR - YAŞAYIŞLAR.

23) İSLAMÖNCESİ İRAN (J.V.):
AHURA MAZDA (ya da: OROMAZDES, OHRMAZD) - ANAHİTA (ya da ANAHİD) - İSLAMÖNCESİ İRAN - MİTHRA (ya da MİHR, MİHİR, MEHER) - VAYU (ya da VAY, VAİ) - VERETRAGHNA (ya da VARAHRAN, BAHRAM). Bkz. HİNT-AVRUPALILAR.

İSLAM VE MİTOLOJİ. Bkz. MADAGASKAR.

24) İSVİÇRE (ESKİ) (R.C.).

25) İTALYA (M.P.):
DEMONOLOJİ. Etrüsk örneği - DISCIPLINA ETRUSCA. Öğreti ve kutsal kitaplar - ETRÜSKLER. Dinlerindeki önemli özellikler - IAPYGLER. İtalya'nın güneydoğusunda yaşayan yerli halkın inanış ve törenleri - İTALYA - İTALYA (ROMA ÖNCESİ). Genel tarih çerçevesinde din sorunu - KÂHİNLİK. Etrüsklerde ve Eski İtalya'da - KURBAN TÖRENİ. Romalılar öncesi İtalya'da kültler ve ritler - ÖTE DÜNYA. Roma öncesi İtalya halklarının kavrayışları - SABELLİLER-UMBRİALILAR. Yarımadanın orta-

sındaki ve güneyindeki İtalyanların dini - VENETLER. Kuzey İtalya'daki bir Hint-Avrupa halkının mitleri ve kültleri - VER SACRUM. İtalyanlara ait "Kutsal İlkbahar" riti - YUNAN-İTALYANLAR (GELENEKLER VE MİTLER). Bronz çağından Vergilius'a. Bkz. LATİNLER.

26) JAPONYA:
BUDİZM VE ARKAİK İNANÇLAR: Japonya'da Şinto-Budist bağdaştırmacılık (H.O.R.) - BÜYÜ. Japonya'da - CAN, RUH. Japonya'da (H.O.R.) - DAĞLAR. Japonya'da (H.O.R.) - DAĞLI ÇİLEKEŞLER. Japon *yamabushi*'leri (H.O.R.) - DEMONLAR. Japon *tengu*'ları (H.O.R.) - JAPONYA. Dinsel ve mitolojik inançlara toplu bir bakış (H.O.R.) - KÂHİNLİK. Japonya'da - MEVSİMSEL BAYRAM VE TÖRENLER. Japonya'da *matsuri* ve *nenchu gyoji* (L.Be.) - ÖTE DÜNYA. Japon kavrayışları (F.M.) - ŞAMANİZM. Japonya'da (H.O.R.). Bkz. BUDİZM VE MİTOLOJİ.

27) KELTLER, ADALI (B.R.) :
ARTHUR VE ARTHUR'LA İLGİLİ KAHRAMANLAR (Gal ülkesinde) - CÚ CHULAINN, CONCHOBAR: İrlanda mitolojisinde savaşçı kahraman - DRUİD, OZAN. İrlanda "fili"si. Galya "bardd"ı - FİNN VE FİANALAR - KELTLER (ADALI). Mitler ve anlatılar - KÖKENLER (MİTİK). İrlanda'nın sürekli iskanı - KRALLIK. Gal (Mabinogionlar) ülkesinin mitleri. Bkz. BRÖTANYA KONUSU - KELTLER, ADALI. Ayrıca bkz. EDEBİYAT VE MİTOLOJİ.

28) KELTLER, KITALI (P.-M.D.):
ANA TANRIÇALAR ve ortak tanrılar (Kelt ve Kelt-Roma dünyasında) - "APOLLONLAR" (Keltlerde) - CERNUNNOS. Geyik boynuzlu tanrı - EPONA - ESUS - GALYA-ROMA TANRILARI - KELTLER (KITALI). Galyalıların mitleri ve dini - KELTLER (KITALI). İspanya, İngiltere ve Tuna boyu dinleri - KELT SANATI. Temsilin birkaç dinsel özelliği - KELT TANRILARI. Tanımlanamayan figürler - KUTSAL CANAVARLAR. Keltlerde - NEHALENNIA - OGMİOS - RİTONA - ROSMERTA - SİRONA - SMERTRİOS - SUCELLUS. Tokmaklı tanrı - TARANİS - TEUTATES, TOUTATIS - ÜÇ TURNALI BOĞA. Tarvos Trigaranus. Bkz. KELTLER, ADALI - TARİHÖNCESİ.

29) KORE MİTOLOJİSİ (L.O.).

30) KUZEY AMERİKA (P.D.):
DÜNYANIN YARATILIŞI. Kuzey Amerika yerlileri - GÜNEŞ DANSI (Kuzey Amerika yerlilerinde). 1973 yinelenişi - KUZEY AMERİKA. Yerlilerin mitleri ve ritleri.

KUZEYLİLER. Bkz. GERMENLER VE KUZEYLİLER.

31) KUZEY KAFKASYA. Ubıhlar, Çerkesler ve Abhazlarda tanrılar ve mitler (G.C.). Bkz. ERMENİSTAN - GÜRCİSTAN - OSETLER.

32) LATİNLER (R.S.):
ANNA PERENNA - APOLLO - ARVALES (FRATRES) [Arval Kardeşler] - AUGUSTUS. Dinsel siyaseti - AVGVRES - BAYRAM. Roma'daki biçimleri - CERES - CİCERO (Tanrıbilimci) - DIANA - FAVNVS - FELSEFE VE DİN. Roma'da din ve Yunan felsefesi - GENIVS - HERCVLES - IANVS - IVNO - IVPPITER - KÂHİNLİK Roma'da - KURBAN TÖRENİ. Roma'da - LARES LAR'LAR) - LATİNLER. Roma dininin kökenleri - MANES (DI). YA DA MAN'LAR - MARS - MERCVRIVS - MINERVA - NEPTVNVS - PENATES (DI) - QVIRINVS - ROMA. Cumhuriyet dinini konu alan yakın tarihli araştırmalar. İncelenen sorunlar - ROMA. Din - ROMA DİNİ. Çöküşü ve sonrası - ROMA. Tanrılar - SILVANUS - VENVS - VERGILIUS. Dinsel görüşü - VESTA - VOLCANUS. Bkz. EDEBİYAT VE MİTOLOJİ - İSİS KÜLTLERİ - İTALYA - YAŞAYIŞLAR.

33) MADAGASKAR. Yukarı yerleşimlerde Madagaskar mitolojisi ve Andriambahoaka'ların siyasal yönetim dönemi (P.O.). Ayrıca bkz. TAKIMADALAR.

34) MAGRİP. Kabil mitolojisinin ögeleri (C.L.-D.).

35) MEROİTİK DİN (J.Le.). Ayrıca bkz. İSİS KÜLTLERİ - MISIR.

36) MEZOPOTAMYA:
KOZMOGONİ. Mezopotamya (E.C.) - KÖTÜLÜK SORUNU: Mezopotamya uygarlığında mitoloji ve "tanrıbilim" (J.B.) - MEZOPOTAMYA. Din sorunu (J.B. ve E.C.) - MEZOPOTAMYA. İktidarın teknik işlevi ve bilim: Enki/Ea – Panteon dizgesinin görünümü (J.B.) - TANRISAL EGEMENLİK VE İKTİDAR-BÖLÜŞÜMÜ. Mezopotamya mit ve şiirleri (E.C.). Bkz. BATILI SAMİLER.

37) MISIR (Ph.D.):
ANTROPOLOJİ. Firavunlar dönemi Mısır'ı - KOZMOGONİ. Firavunlar döneminde Mısır'da - MISIR. Açıklama - MISIR RİTÜELLERİ - ÖLÜM. Mısır inanışında - TANRILAR. Eski Mısır'da kutsallık ve tanrılar sorunu. Bkz. GNOSTİKLER VE MİTOLOJİ - İSİS KÜLTLERİ - MEROİTİK DİN - YAŞAYIŞLAR.

MİKENLER. Bkz. GİRİT VE MİKENLER.

MİT (Genel sorunlar):
ERDİŞİ (J.M.) - FELSEFE VE MİTOLOJİ. Hesiodos'tan Proklos'a (C.R.) - MİT. Bir tanım denemesi (M.El.) - MİT İHTİYACI. Çağdaş insan. Bir tanıklık (C.Me.) - MİT VE SİYASAL KURAM. Milliyetçilikler ve sosyalizmler (J.M.) - MİT VE YAZI. Mitograflar (M.D.) - MİTLERİN YORUMU KURAMI. 19 ile 20. yüzyıllar (M.D.). Bkz. EDEBİYAT VE MİTOLOJİ - GÖÇEBELİK - HIRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ - NEO-PLATONCULAR VE YUNAN MİTLERİ.

MOĞOLLAR. Bkz. TÜRKLER VE MOĞOLLAR.

38) NEO-PLATONCULAR VE YUNAN MİTLERİ (H.-D.S.).

39) NİL HAVZASI HALKLARI. Dinka, Anuak, Shilluk. Kozmik ve toplumsal uyum mitleri (G.L.).

40) OKYANUSYA, Dinler ve mitler (J.G.).

41) OSETLER. Din ve mitler (G.C.). Bkz. ERMENİSTAN - GÜRCİSTAN - İSLAMÖNCESİ İRAN - KUZEY KAFKASYA.

42) ORTA AMERİKA (M.A.E.F.M.) :
ATEŞ. Orta Amerika'da - DÜNYA. Orta Amerika - GÖK. Orta Amerika dinlerinde güneş, ay, yıldızlar ve meteorolojik olaylar - İNSAN. Orta Amerika'da insan imgesi - KOZMİK DÜZENSİZLİK. Orta Amerika geleneklerinde hastalık, ölüm, büyü - MEKÂN VE ZAMAN. Orta Amerika'da din anlayışı - ORTA AMERİKA. Din sorunu - ORTA AMERİKA. Mitik düzen ve ritüel - YARATILIŞ. Orta Amerika'da doğuş mitleri.

43) ÖNASYA DİNLERİ (E.L.):
HAYVANLAR. Hitit Anadolu'sunda hayvanbiçimcilik - HURRİLER. Babil dizgesinden alıntı - LİKYA. "Termile" halkının kutsal adları - ÖNASYA DİNLERİ. Tanım ve sorunsal - ÖNASYA PANTEONLARI. Hititlerde tanrıların düzeni - TEŞUP VE HEPAT. Büyük Hurri tanrısı ve yardımcısı - YAZILIKAYA. Bir Hitit kaya tapmağı.

ROMANTİZM VE MİTOLOJİ (J.Ri.) :
BAŞKALDIRI. Başkaldırana ve kurbana ilişkin romantik mitler. Şeytan, Prometheus, Kabil, Eyüb, Faust, Ahasverus, Don Juan, Empedokles - ERDİŞİ, İKİZ, YANSI Romantizmin birkaç miti - IULIANUS (DÖNEK). Romantizmin başvurduğu bir figür - İSİS (Romantik). Anne-eş miti. Hélène, Sophie, Marie - NAPOLYON. Bir mit - ORPHEUS. Romantizmde şiirsel ve tinsel arayış - ROMANTİZM VE MİTOLOJİ. Edebiyat yapıtlarında mito-

lojiden yararlanma - TEMEL ÖGELERİN RUHLARI. Superileri, semenderler, yercüceleri, periler. Bkz. EDEBİYAT VE MİTOLOJİ - MİT (Genel Sorunlar).

44) SANAT VE MİT. Aşağı Sahra Afrika'sında simgesel işlev biçimleri (J. La.). Bkz. BATI AFRİKA.

45) SİBİRYA (L.D.):
EFENDİ-RUHLAR VE ŞAMANİZM. Sibirya - GÖK. Sibirya'nın büyük kutsal tanrısı - RUHLAR VE DEĞİŞKENLERİ. Sibirya - SİBİRYA. Tunguz örneğinden hareketle din ve mitler. Bkz. FİN-UGORLAR - GÖÇEBELİK - SLAVLAR - TÜRKLER VE MOĞOLLAR.

SİMYA VE MİTOLOJİ (F.S.):
HERKÜL. Simyada - HERMETİZM. XVI. ve XVII. yüzyıllara ait fabller ve simgeler - KABALA VE MİTOLOJİ - ORPHEUS. Rönesans'ta - PAN. Kabalacılarda ve Rönesans simyacılarında - SİMYA VE MİTOLOJİ Bkz. EDEBİYAT VE MİTOLOJİ.

46) SLAVLAR (R.B.):
SLAVLAR VE GERMEN-KUZEYLİLER. Mitolojilerin akrabalığı. Perun-Perkun- Perkunas-Fjörgyn(n) sorunu - SLAVLAR. Mitleri, ritleri ve tanrıları. Bkz. GERMENLER VE KUZEYLİLER.

47) TAKIMADALAR (D.L. ve C.P.) :
BAYRAMLAR (Topluluğa ilişkin). Takımadalar'da - GEÇİŞ RİTLERİ. Takımadalar'da - İNSANIN KÖKENİ. Endonezya mitlerinde ilk insanların dünyaya inişi - KÜLTÜREL KAHRAMANLAR. Takımadalar - MİTLER. Kutsallıktan arındırma. Java'da masaldan mite - ÖTE DÜNYA. Takımadalar'da mesihçiliğin son şekilleri - RAMAYANA. Takımadalar'da - RİTÜEL TİYATRO. Java ve Bali'de. Wayang ve mitleri - TAHILLAR. Tahılların oluşumu üzerine bir mit. Hainuwele, Ceram, Endonezya - TAKIMADALAR (HİNT). Dinler ve mitler - TANRISAL BÜTÜNLÜK VE ÖGELERİ. Yüce tanrı, kutsal çift, Endonezya dinlerinde teslis. Bkz. GÜNEYDOĞU ASYA - MADAGASKAR - YENİ GİNE.

48) TARİHÖNCESİ. Din sorunu (A.L.-G.). Ayrıca bkz. HİNT-AVRUPALILAR - KELTLER, KITALI.

49) TİBET (P.K.) :
ANTROPOGONİK MİTLER. Tibet'te - KOZMOGONİK MİTLER. Tibet'te - KÖKENLER. Tibet mitolojisindeki önemi - TİBET. Mitoloji. Soruna giriş - TİBET'TE TANRISAL KRALLIK. Bkz. BUDİZM VE MİTOLOJİ.

50) TÜRKLER VE MOĞOLLAR (J.-P.R.) :
AĞAÇ. Türklerde ve Moğollarda hayat ağacı ve kozmik eksen - AHİRET. Türkler ve Moğollarda dünyanın sonu ve ölümden sonra insanın kaderi - ATALAR KÜLTÜ. Türkler ve Moğollar - ATEŞ. Türklerde ve Moğollarda ateş kültü - CENAZE ADETLERİ. Türklerin ve Moğolların gelenekleri - DAĞ. Kozmik eksen. Türkler ve Moğollar - DEMONLAR. Türkler ve Moğollarda - DÜNYA. Türkler ve Moğollarda - EFENDİ-RUHLAR. Ecen, İzik. Türklerde ve Moğollarda - GÖK. Gök-tengri ve Türkler ile Moğollarda yıldızlar - HAYVANLAR. Türk ve Moğol dinlerinde öncelikleri. Kavimsel mitler ve avritleri - KAHRAMANLAR. Türkler ve Moğollarda - KAN. Yemin riti. Türkler ve Moğollar - KOZMOGONİ VE KOZMOGRAFİ. Türkler ve Moğollarda - SU. Türklerin ve Moğolların dininde - ŞAMANİZM. Türklerde ve Moğollarda - TÜRKLER VE MOĞOLLAR. Din ve mitler - TÜRKLER VE MOĞOLLARDA KİŞİLEŞEN YILDIRIM. Bkz. SİBİRYA.

51) VİETNAM (L.O.M.):
UYGARLAŞTIRICI KAHRAMANLAR. İlk Vietnam Krallığı'nın kuruluşu - VİETNAM. Mitoloji sorunu. Bkz. GÜNEYDOĞU ASYA - HİNDİÇİN (YERLİ HALKLAR).

YAŞAYIŞLAR:
MISIR. Ortaçağ'dan XVIII. yüzyıla, Mısır tanrılarının kaderi (E.I.) - ORTAÇAĞ VE RÖNESANS. Antikçağ tanrılarının yaşayışı (J.St.). Bkz. EDEBİYAT VE MİTOLOJİ - GNOSTİKLER VE MİTOLOJİ - HIRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ - İSİS KÜLTLERİ - NEO-PLATONCULAR VE YUNAN MİTLERİ - ROMANTİZM VE MİTOLOJİ.

52) YENİ GİNE (M.Ba.). Ayrıca bkz. TAKIMADALAR.

53) YORUBA. Mitler ve din. Afro-amerikan uzantılar (P.V.).

54) YUNANİSTAN: MİT VE YAZI. Mitograflar (M.D.) - PLATON. Mitoloji ve felsefe (L.Br.) - YUNANİSTAN. Mitolojik sorun (J.-P.V.) - YUNANİSTAN. Tarih, coğrafya ve din sorunu (P.V.-N.), Eski Yunan için kaynakça bilgileri (S.G.).

ADONİS ve Adonia bayramları (M.D.) - AKTAİON (J.C.) - AMAZONLAR (J.C.) - APOLLON (J.C.) - ARGONAUTLAR (J.C.) - ARGOS ya da ARGUS (J.C.) - ARTEMİS (P.E.) - ASKLEPİOS (J.C.) - BAUBÔ (M.O.) - DEMETER (M.D.) - DİONYSOS (M.D. ve J.-P.D.) - DİOSKURLAR (J.C.) - DOLON (KURT). Savaş ile av arasında, bir Yunan kurnazlık miti (F.L.) - EROS (L.Br.) - EUROPE (J.C.) - GORGOLAR (J.C.) - GRELER (J.C.) - HARPYALAR (J.C.) - HELENE. Kültü ve Eski Yunan'da kadınların erginleme (topluluğa kabul) töreni (C.C.) - HELİOS-SELENE-ENDYMİON (J.C.) - HERAKLES. Kahraman, Gücü, Kaderi (N.L.) - HERMES (L.K.-L.) - HESPERİDLER (J.C.) - HESTİA (J.C.) - İKSİON (J.C.) - İO (J.C.) - İRİS (J.C.) - KENTAURLAR (A.S.) - MARSYAS (J.C.) - MİDAS (J.C.) - MOİRALAR (J.C.) - MUSALAR VE MNEMOSYNE (J.C.) - NARKİSSOS (J.C.) - NEMESİS (J.C.) - ODYSSEUS (L.K.-L.) - OİDİPUS (J.-P.V.) - ORİON (J.C.) - ORPHEUS VE EURYDİKE (J.C.) - PAN (S.G. ve P.Bo.) - PELOPS (J.C.) - PERSEUS (J.C.) - PHAETON (J.C.) - PLEİADLAR (J.C.) - PRİAPOS. Tanrıların sonuncusu (M.O.) - PSYKHE (J.C.) - RHADAMANTHYS (J.C.) - THETİS (J.C.) - ZEUS. Öteki: Bir doğurtma sorunu (M.D.).

AKRABALIK YAPILARI. Yunan mitolojisinde kahraman soyları: Atreusoğulları ve Labdakosoğulları (J.-P.D.) - AV. Eski Yunan'da av kahramanları ve mitleri (A.S.) - EVLİLİK (TANRILARI). Yunanistan'da (M.D. ve J.-P.D.) - HAYVANLAR VE MİTOLOJİ. Yunan mitolojisinde hayvanların anlamsal değeri (J.-P.D. ve A.S.-G.) - İNSANLARIN KÖKENİ. Yunan mitleri: Nihayet ölümlü doğmak (N.L.) - KOZMOGONİK MİTLER. Yunanistan'da (J.-P.V.) - KURBAN. Yunan mitleri (J.-P.V. ve J.-L.D.) - ÖLÜM. Yunan mitleri (L.K.-L ve N.L.) - RÜZGÂRLAR (J.C.) - SAVAŞ. Tanrılar. Yunan mitolojisinde Ares ve Athena (J.-P.D.) - SAVAŞ. Yunan destanında kahramanlar ve tanrılar (A.S.-G.) - SU TANRILARI. Yunan mitolojisinde (J.Ru.) - THEOGONİA İLE EGEMENLİK MİTLERİ. Eski Yunan'da (J.-P.V.) - YERALTI DÜNYASININ TOPOGRAFYASI. Arkaik ve klasik Yunan edebiyatında (A.B.) - YUNAN SİTESİ. Mitlerin site içindeki yeri. Atina sitesinin mit siyaseti (N.L.) - ZANAATKÂR. Tanrılar ve zanaatkârlar. Hephaistos. Athena. Daidalos (L.Br. ve F.Fr.).

Bkz. EDEBİYAT VE MİTOLOJİ - GİRİT VE MİKENLER - GNOSTİKLER VE MİTOLOJİ - İSİS KÜLTLERİ - MİT (Genel Sorunlar), özellikle: MİTLERİN YORUMU KURAMI - NEO-PLATONCULAR VE YUNAN MİTLERİ - YAŞAYIŞLAR.

A

ADONİS ve Adonia bayramları.

Öfkeli bir yabandomuzunun Aphrodite'den ayırdığı yakışıklı sevgili ya da yeniden doğmadan önce dünya nimetleri ortasında ölmüş delikanlı tanrı. Adonis uzun mu uzun serüvenlerinde, herhangi bir imleyici yaftaya göre tanımlanmaz. Hikâyesi çelişkendir. Sami kökenlidir, çünkü tıpkı Baal'ın Efendi anlamına gelmesi gibi, adı tanrı demeye gelir; denildiğine göre bu Fenikeli, klasik Antikçağ geleneğinde pek tantanalı bir ün edineceği Atina, İskenderiye limanlarına yanaşmadan önce, ta Sümer'de bile görülmüştür. Ne var ki Yunancalaşmış adıyla bu Fenikeliye ilişkin el altındaki bütün bilgiler Yunanlıların yazıp düşündükleridir. "Mit tanrıbilimcileri"nin yaptığı, İS 2. yüzyılda Origenes'in ana hatlarını biraraya getirdiği, James G. Frazer'ı derinden etkileyecek özelliklerinin getirdiği yorum, hiçbir zaman sallantısızca bir yana bırakılamamıştır: "Yunanlıların Adonis adını verdiği tanrıya Museviler, Suriyeliler, Tammuz derler. Görünüşe bakılırsa, her yıl birtakım kutsal törenler yerine getirirler; ilkin ölmüşcesine ona ağıt yakarlar, ardından ölüler arasından dirilmişcesine sevince boğulurlar. Yunan mitlerini yorumlamaya girişmiş olanlar ile mit tanrıbilimi denen dal, Adonis'in yeryüzü nimetlerinin simgesi olduğunu, toprağa ekildiği sıra ağlandığını, serpilmesiyle çiftçinin sevincine yol açtığını söyler". Tammuz ile akrabalık, ölüler arasından diriliş, bitelge döngüsünü düzenleyen büyük mevsimsel ritimler: Başka tanrılara ilişkin olduğu kadar, su götürmez biçimde Adonis konusuyla da ilişkili olan, İS 2. yüzyıla ait bir Yunan yorumunu Origenes böyle özetliyordu. Ancak, Hıristiyanlık savunucularının kalem kavgalarından on sekiz yüzyıl sonra, pagan dinlerin gizlemleriyle Hıristiyan gizlemi arasındaki çekişme modernlikle birlikte yeniden ortaya çıkacaktı: Başpapaz Loisy, Aphrodite-Astarte'nin sevgilisinin dirilen İsa'nın modeli olmadığını açıklayacaktı, öte yandan altmışlara doğru –yani daha dün– saygın rahip K. Prümm (bkz. "Mystères" maddesi, *Dictionnaire de la Bible*, Ek VI, 1960) alaylı bir biçimde bitelgenin küçümen bir kahramanının "ölüm üzerindeki zavallı zaferinin" doğanın döngüsel gidişinden kopabilmeyi beceremeyeceğini anıştıracaktı.

Tammuz'u yeterince tamsak da hiçbir Asurbilimci bunu bugün kesinleyemez, Adonis konusunda, doğum yerine varasıya Fenikeli adamın bütün anılarını bulandırmış görünen şu çok



Adonia bayramları. Boğazı dar. resimli geniş vazo (aribalisk lesit). Berlin, Staatliches Museum. Foto: Müze.

çiğnenmiş Yunan aktarımlarını gözardı edemeyiz. Origenes'in aktardığı, "mit tanrıbilimi yorumlayıcıları"nın okuması diye sunduğu yorumun en tutumlu yorumlama dizgesi olduğuna, konunun ögelerini daha iyi açıkladığına kesinlikle karar verilebilir. Bu durumda, Adonis'i İskenderiye'yle Atina'daki Adonialar, Adonis bayramları ile Byblos'takiler arasındaki ayrımları atlamadan

sunmak gerekir; özellikle de bütünlüğün her kıvrıntısında, birçok şarkiyatçının (R. Dussaud, Ch. Virolleaud, B. Soyez...) öne sürme eğiliminde olduğu gibi "yenilenişin tanrısı", "bitelge ruhu" ya da "sonsuz dönüş" gibi alabildiğine bulanık anlamlar varsaymadan göstermek gerekir bunu.

I. Atina'nın Adonis bayramları.

Adoniaların üç ana değişkesinden –Atina, İskenderiye, bir de Byblos'takinden– en eskisi olan ilki, ritüel vurgusunun ünlü Adonis bahçelerinde ortaya çıktığı bir toprak işleme bağlamına yerleştirir Fenikeliyi. Oysa her şey, Atinalıların Adonis'inin bir bitelge tanrısı olamayacağını, dahası bunun tastamam tersi olduğunu gösteriyor. Topraktan yapılma dayanıksız kaplara ya da basit sepetlere ekilen bahçecikler, yaz güneşinin sıcağında, sekiz günde büyür. Adonis bayramları, güneş yılının tam ortasında, kızıl ısı günlerinde kutlanır. Filizler yeşerir yeşermez, güneşin kavuruculuğuyla solar, kurur. Bu hızlandırılmış tarım, aslında güneşe yakınlaştırılmıştır: Merdivenlere tırmanarak bu bahçecikleri çatı üzerine, gökle yer arasındaki yolun yarısına yerleştiren kadınlar eliyle yürütülür. Toprağı işlemenin bu taklitleri, Adonis bahçecikleri, Demeter'in tarım türlerinin, işlenmiş toprağın, mevsimlerin döngüsüyle ağır ağır olgunlaşan tarlaların, meyve taşıyan tohumların, insanların yetiştirip hasadını kaldırdığı tahıl besinlerinin, ölümlülere ekmek veren, canlıların iliği arpa ile buğday tarımının tam karşı kutbunu oluşturur.

Yunanlılar filizlenmenin kurumaya bitiştiği Adonis bahçeciklerini, tahıl tarımı ile Demeter'in düzeninin baştan aşağı değillenmesi olarak tasarlar. Platon'dan Simplikios'a dek bütün bir gelenek, Adonis bahçelerinde, temelde kısır, ürünsüz toprak işlemeyi görüp durmuştur. Yeğni, yapay, olgunluktan yoksun kılınmış, köksüz olan her şeyin imgesi; sanki bir taş bahçesi, çoktan soğumuş, donuk, ölüm gibi.

Yunan mitoloji geleneği, Adonis'in baştan çıkarıcı yanı üzerinde hem de ıtırlı bitkilerle ilişkisi üzerinde ısrarla durdukça, bitkilerin gerçek tarımının bu değillemesi daha da belirgin biçimde kesinlenir. Babasıyla ensest sonucunda mersine (*myrrha*) dönüşen Myrrha'dan doğma Adonis, karşı koyulmaz bir baştan çıkarıcılıkla donanmıştır; hem Aphrodite'de hem de Persephone'de istek uyandırır. Karşıt egemenlik alanlarının tanrılarının baştan çıkarıcısı Adonis, Yunanlılar için ne bir eştir ne de eril bir varlıktır: Sevilen birisi, kadınsı birisidir yalnızca; Plutarkhos'un demesine göre müminleri kadınlar ile erseliklerdir. Tohumu bol genç oğlan, güzel hanımların çok erken gelişmiş sevgilisi, evlilik ile verimli cinsel birleşmenin tersine çevrilmiş bir figürünü belirtir. Aşırı cinsel gücü, kısır döllemeyle elele giden vaktinden önceki cinsel birleşmenin, olgunlaşma noksanlığının tersinden başka bir şey değildir. Bir taş bahçesine düşmeye yazgılı olan Adonis'in tohumu hiçbir zaman yasal, tam tohum gibi köklenmeyecektir. Mevsimsiz baştan çıkarıcının güzergâhı, bahçeleriyle aynı yolu izler: Çoluk çocuktan yoksun, genç yaşında yokolmaya yazgılı Adonis birdenbire ıtırlı bitkilerden marula geçiverir, kendisine baştan çıkarıcılık gücü sağlayan mersin çalısından, avdaki başarısızlığının ardından can çekişmekteyken onu kabul eden, böylelikle onu, marulun yerleşik bir işareti olduğu cinsel güçsüzlük konumuna yerleştiren nemli, soğuk sebzeye geçiverir.

Atina Adoniaları iki evresiyle tastamam bu baştan çıkarıcılığın çevresinde oynanır: İlki, kaynak sularını ya da denize atılan tohumun kısırlığını dile getirir gibidir; ötekiyse "ıtırlı bitkilerin toplanması" aracılığıyla kokuların verdiği hazzı, baştan çıkarma umudunu esenler gibidir. Bir ritüelin sınırlayıcı süresi içinde gizlice yeralan iki evre, sanki Adonis'i tanımlamada birbiriyle yarışan iki ayrı tarz gibi görünür: Site açısından, Demeter'in ağırbaşlı yol yordamının tersine çevrilmesi ile başarısızlık bakımından; içerden ise evlilik dışı hazları, evlerin özel yaşamı içerisinde bile olsa, her yanı kaplayan siyasal-dinsel egemenlikten uzakta kutlayan müminleri ile sevenleri için. Atina'nın belleğinde, bahçeciklerle heykelciklerin çevresinde cenaze ritlerine öykünür gibi görünen kadınların ağıtları, Atina için yıkım dolu bir sonuca ulaşınaya yazgılı Sicilya seferinin başlamasıyla bağlantılı görülmüştür yalnızca (Plutarkhos, *Nikias*, 13, 10-11; *Alkibiades*, 18, 5). Kadınların benimsediği ve ev içi bayramlarıyla kutlanan Atinalı Adonis, tarımsal çalışmaların döngüsünün simgesi olacak bir tanrının ölümüyle başlayan kozmik bir dramdansa özel yaşam değerlerinin belirlediği kentsel bir bunalıma tanıklık eder.

II. Byblos'un Adonis bayramları.

Yunancalaşmış bir ad altında saklanmış olan Fenikelinin doğum yeri Byblos'a gelince, Adonis'in bilebildiğimiz ilk tasavvuru çoktan iki kat çarpıtılmış durumdadır: Kuşkusuz Yunanlıların anlattığı, ama Kıbrıs'tan gelme bir değişkede, Kıbrıslı Adonis'in adı Gauas'dır, yıkımını gizlice Musalar hazırlar; yabandomuzu onu öldürür, Aphrodite ona ağlar. Karşı-kahraman gibi ele alınmış bir avcının talihsizliği üzerine, bütünüyle bir Yunan anlatısı; ancak bu kişinin ritüeldeki ya da bayramlardaki yeri, köpük ile denizden doğma bir tanrıçanın doğumunun simgesi olan bir tutam tuz ile bir erkeklik organı taşıyan Aphrodite mürşidlerinin gizlem törenleriyle, çok sayıdaki tapınaklarıyla çiftcinsli büyük bir Aphrodite tarafından neredeyse tümden gölgede bırakılmış gibi görünüyor. İÖ 1000 ile 800 arasındaki Byblos'un krallık yazıtlarında adı geçmeyen Bybloslu Adonis ancak İS 2. yüzyılda, Lukianos'un *Suriyeli Tanrıça Üzerine* (*De dea Syria*, 6-9) kitabının etnografik soruşturması sayesinde gölgeden aydınlığa çıkar. Bu kez, kuşkusuz başka kült yerlerinden ayrı olarak bütün Byblos ülkesi Adonis'le, onun onuruna bayramlarla yatar kalkar. Byblos ülkesini iki Aphrodite tapınağı sınırlar: Biri Akropolis'te, öteki yabandomuzunun açtığı ölümcül yaranın anısına o bölgede her yıl sularının kan rengine bulandığı İbrahim Nehri'nin, Adonis Nehri'nin kaynağını aldığı dağda, Afaka'da. Tören, kadınları, erkekleri, bütün ülkeyi seferber eder. İki önemli anın belirlediği ritmiyle kamusal, neredeyse ulusal bir bayram: Ağıtlarla birlikte büyük bir yas ile "cesede uygun düşeceği üzere" bir cenaze kurbanı, ardından yaşayan Adonis'e açık havada eşlik etmek üzere bir geçit töreni. Byblos halkının yorumcuları, Adonis'lerini bir maske, yerel bir takma ad olacak biçimde Mısırlı Osiris'e yamama eğiliminde olduğu sürece Adonis'in has Fenikeli özellikleri daha az seçilebilir.

Ne var ki bu tür bir yorumlayış içerisinde kalan *İsis ile Osiris Üzerine Deneme*'nin hiçbir yerinde sözü geçmeyen "Osirisleşmiş" Adonis –oysa "İskenderiyeli" değişkesinde İsis'in arayışı Byblos'a uzanan görülmedik bir dolambaç çizer– yolunu yeni baştan yitirir, ancak bu kez kendi yurdunun ortasında olmak üzere, başka bir gücün biçimi içinde yiter gider. Onu yutanın kozmik tanrı konumu Osiris'inkinden daha kesindir, ama aynı zamanda ölülerin büyük kralıdır. İsis'in çabasıyla toprağa verilişi

ona öte dünyada ölüler üzerinde egemenlik tanır; bu egemenlik, Yunan geleneğinin özdeş iki yer gibi iki kadın arasında bölünen Adonis'e ayırdığı almaşık mübadelenin ötesindedir.

Bahçelerin, toprağı işlemeye ilişkin başka çalışmaların anılmadığı Byblos bayramında tuhaf bir cinsel davranış Lukianos'un dikkatini çeker. Yas süresince, saçlarını kestirtmeyen kadınlar bir günlüğüne, yalnızca yabancılara orospuluk etmek, Aphrodite tapınağına bu işin kazancını sunmak zorundadır. Bir suçu cezalandıran, suçlulara cezasını veren zorla orospuluk. Atina bayramının tensel ilişkilerinin taban tabana karşıtına benzeyen cenaze töreni orospuluğu. Paphos kralı, Adonis'in babası Kinyras'ın kızlarının nasıl yabancılara orospuluk yapma, yoksa ya sürgün ya da gücünü yadsımış oldukları Aphrodite'nin kararıyla kaba taşa çevrilme cezasına çarptırıldıklarını anlatan (Apollodoros, *Bibliotekhe*, III, 14, 3; Ovidius, *Dönüşümler*, X, 220-242) Kıbrıs geleneği, yukarıda anılan ayrılığı doğrular. Burada da orospuluk, son biçimi soğuk, duyarsız taşa dönüşme olan bir cezadır.

Adonis, Kıbrıs'taki yerli adıyla *Aôos*, kesilmiş ağaçların tanrıçaya sunuluşundan başka bir şey bilmediğimiz bir Aphrodite bayramı dışında, ritüel düzleminde varlık göstermez. Adonis, yerel demonlarla bir tutulduğu Kıbrıs'ta da, bir Yunan maskesi ile Osirisimsi bir kişi arasında salındığı Byblos'ta da, kuşku götürmez bir biçimde bir Sami tanrısı olarak belirmez. Bununla birlikte, Yakındoğu dünyasına göndermelerin bir varış yeri anlamına gelir gibi olduğu bir hikâye içerisinde Adonis'in ardına düşülür; Yunanlıların Adonis'i temel ayırdedici özelliklerini yorumlama geleneğinden alsa da, onu İskenderiye'ye olduğu kadar Atina'ya da bağlayan Yunanlılar, bu özelliklerini kuşkusuz rasgele çizmemişlerdir.

Byblos, Adonis bayramlarının belirtkesini Ptolemaiosların anakentinden alır. Kimileyin bu, İskenderiye'den Byblos limanına kadar denizin taşıdığı papirüsten bir "kafa" ile sağlanan öngörüdür–Lukianos orada kalırken onu gördüğünü anlatır. Kimileyin İskenderiyeli kadınların Bybloslu kadınlar onuruna yazdığı bir mektuptur: Mühürlü bir çanağa yerleştirilen ileti, Adonis'e yeniden kavuşulduğunu bildirmek için denize atılır. Her yıl aynı dönemde Aphrodite'nin müritleri, *ecelerinin* Adonis'inden ayrılmadığını öğrenmeleriyle ağıtlarını keserler.

III. İskenderiye Adonis bayramları.

Ptolemaiosların İskenderiye'sinde bayram, korosu, oyuncularıyla birlikte bir temsil, öncelikle bir gösteri olarak belirir. Aphrodite Adonis'in ölümüne ağladığı sıra koro, inilder, ağıt yakar; yeraltından döndüğünde, aradığını bulduğunu söylediğinde de herkes onunla birlikte sevinir, dans etmeye koyulur. Bu sahne tapınaklarda oynanır (İskenderiyeli Kyrillos, *Patrologia Greca*, LXX, 440-1). İskenderiyeli Kyrillos'a göre, İS V. yüzyılda, gösteri, yeniden kavuşmanın neşesi içinde sona erer. Öte yandan Theokritos'un anlatısına göre, Ptolemaios Philadelphos'un eşi kraliçe Arsinoe'nin sarayında yapılan bayram-gösteri, iki sevgilinin birleşmesini anıştıran şarkılarla başlar. Sevgililer rezene saplarından yapılma bir çardağın altına yerleştirilmiştir, çevrelerinde her tür ağacın meyveleri, gümüşten sepetlerde zarif bahçeler, Suriye kokularıyla dolu altından kaplar, uçan ya da yürüyen hayvanların biçiminde türlü türlü çörekler takım takım yere koyulmuştur (Theokritos, XV, 111-118). Oysa, ertesi gün başlayan ikinci evre bir cenaze alayıyla açılır: Kadınlar toplu halde Adonis'in figürünü kent dışına, dalgaların köpürdüğü kıyıya taşırlar (132-5). Saçlarını yolarak, göğüs bağır açılmış halde üzüntülü bir hava tuttururlar. Diri Adonis'in açık havada gezdirildiği Byblos *pompe*'sini, bu alay tersine çevirir. Ancak Theokritos'un şiiri, eski Yunan'ın kahramanları arasında (Agamemnon, Hektor, Pelopsoğulları, Pelasglar, Lapithler) sırayla bir yeryüzüne çıkan bir yeraltına inen tek yarı-tanrıya, Adonis'e seslenişle tamamlanır (136-144).

Birkaç yüzyıl sonra İskenderiye'de bile, Adonis'in çifte aşk yaşamı, bu ya da öteki anlamıyla yorumlanabiliyordu. Ama gelen her yıl, yas ile sevincin, şenlik ile ağıtlaşmanın almaşmasıyla birlikte Adonis bayramlarının vaktini geri getirir. Tiyatromsu küçük ritüelde kadınlar Atina'da olduğu gibi başrolde görünürler, ancak açık, kozmopolit başka bir kenttedirler; baştan çıkarmanın da tarımın da aynı anlama gelir gibi görünmediği, benzeşik bir yer bile tutmadığı başka bir kentte. Meyveler ile hamur işlerinin ortasına konmuş bahçecikler istekleri bütünüyle yerine gelmiş sevgililerin belirgesine dönüşür, uzanmış Adonis aynı zamanda hem kımıltısızlığını üzüntüye sunmuş birisi, hem de haz şöleninin davetlisidir.

M.D. [N.Ç.]

KAYNAKÇA

ATTALAH, W., *Adonis dans la littérature et l'art grec*, Paris, 1966. COLPE, C., "Zur mythologischen Struktur der Adonis-Attis und Osiris-Ueberlieferungen". *Festschrift Von Soden* içinde, 1969, s. 23-44. DETIENNE, M., *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977; *Les Jardins d'Adonis*, ikinci baskı, Paris, 1979. GOW, A.S.F., "The Adoniazusae of Theocritus", *Journal of Hellenic Studies*, 1938, s. 180-204. RIBICHINI, S., "Per una riconsiderazione di Adonis", *Rivista di Studi Fenici* içinde, 1979, s. 12-23. SOYEZ, B., *Byblos et la fête des adonies* (EPRO 60), Leyde, 1977. WEILL, N., "Adôniazousai ou les femmes sur le toit", *Bulletin de correspondance hellénique* içinde, 60. cilt, 1966, s. 664-98. WILL, E., "Le rituel des Adonies", *Syria* içinde, 52. cilt, 1975, s. 93-105.

AĞAÇ. Türklerde ve Moğollarda hayat ağacı ve kozmik eksen.

Türkler ve Moğollar, Büyük Ağaç, Yalnız Ağaç, Kuru Ağaç, Yaşlı ya da Kurumuş Ağaç, ayrıca genellikle daha az dikkate değer olan ağaççıklar ve bir koruluk ya da bir orman meydana getiren ağaç toplulukları hakkında çok sayıda mit ve inanç geliştirmişlerdir. Bunların hemen hepsi, belli başlı iki kavrama, hayat ağacı ve kozmik eksen kavramlarına dayandırılabilir.

Bitkinin tanrılaştırılmasının bu tasavvurlardan ileri geldiğini söylemek zordur. Ona tapıldığını ya da onun taparcasına sevildiğini söyleyen bilgi kaynaklarına, Türkiye'de onun için edilen dualara ya da Kaşkarlı'nın bildirdiğine inanılırsa: "Türkler, büyük bir ağaç gibi göze büyük görünen her şeye Tengri (tanrı) adını verirler", bu durumda da tanrılaştırmanın çok sık bir biçimde meydana geldiğini sanırız.

Uygurlarda, Kıpçaklarda, Oğuzlarda çok sayıda eski mit, büyük insanların doğumunda ağaca bir rol verir, onu babaları ya da anaları yapar. Bazen ağaç ve insan arasındaki akrabalık, onun çocuklarına verdiği öğütlerle vurgulanmıştır. Günümüzde Yakutlar ilk insanın, kozmik ağacın içinde, belinden yukarısı çıplak bir kadın tarafından beslendiğine inanırlar; bu mit tarihsel zamanların eşiğinde, Sogd ülkesinde evvelce de vardı ve ayrıca, *Oğuznâme*'de

biraz değişik bir biçimde bulunur. Anadolu'da, bir ağacı kesmek üzere olan oduncunun onun gövdesinde bir kızın belirdiğini gördüğü hâlâ anlatılır. Bu kavram, XIX. yüzyılda Orta Asya'da ve Sibirya'da çok iyi tanınan ağaç tanrıçasını ortaya çıkartmış olmalı. Yakutlar hayvan sürülerine göz kulak olduğu ve av hayvanlarını koruduğu için ona gönül borcu duyarak, ondan dilekte bulunurlar. Kazaklarda, kısır kadınlar, çocuk sahibi olmak için tenhada bir elma ağacının dibinde, yerde yuvarlanırlar. Türkiye Türkleri, geceyi bir ağacın dibinde geçirirler ve yaşlı bir adamın onları ziyaret edeceğini düşlerler. Hitanlarda, düzenli bir biçimde, çatallı ağaçların dibinde bir tören yapılırdı: İmparator yere yatardı, yaşlı bir adam, bir sadağa (ok kılıfı) vururdu ve bağırırdı: "Bir oğlan doğdu!" Çağdaş Türkiye'de olduğu gibi Moğollarda da bir ağaç diken kimsenin uzun bir ömrü olacağı düşünülür, Anadolu'da bir köylü bir ağaç keserse artık çocuğu olmaz. Ağacın, yeniden dirilme ya da sonsuz hayat açısından da önemli bir rolü vardı. Diğerleri gibi Yakutlar da ölüyü bir ağaç altına gömerlerdi. Moğollar ölülerin ruhu için bir tane ağaç dikerlerdi. Daha sık olarak, cesedi, etlerin çözülmesi ya da hayvanlar tarafından parçalanması için, ama aynı zamanda, ölüyü Gök'e yaklaştırmak için ve bitkilerin hayatına katılması için, dalların üzerine kaldırırlardı; aynı nedenle kurban olarak sunulan atların uzun kazıklara geçirilmiş derileri asılırdı, içi boşaltılmış bir ağaç gövdesinden ilkel bir tabut yapılırdı. Özellikle Tu-kiularda, cenaze töreni için, yaprakların düşmesi ya da yeniden çıkması beklenirdi.

Eski dönemde, kısmen kanıtlanmış olan kozmik ağaç, günümüzde çok iyi bilinmektedir. Altay Tatarları "yeryüzünün göbeği üzerinde, her şeyin merkezinde, tepesi Bay Ülgen'in (Büyük tanrı) oturduğu yere değen dev bir çamın", yeryüzü ağaçlarının en büyüğünün bittiğini söylerler. Yakutlar, dünyanın merkezinde Gök'ü kateden, köklerinin altından ebedi bir su fışkıran dev bir ağacın köpüklü sarı bir su yaydığını anlatırlar; gelip geçenler onu içtiklerinde yorgunlukları dağılır ve açlıkları yokolur. *Manas Destanı*'nın (XIX. Yüzyıl, Kırgız) Er-Töştük hikâyesinde eşsiz bir ağaç vardır, gökyüzü kubbesinin onun üzerine dayandığına inanılır. Kozmik Dağ ile aynı nitelikte, evrenin iki ya da üç düzeyini birbirine bağladığı kabul edilen ve bazen göğü destekleme işlevi taşıyan bu kozmik ağaç, Şamanizmde büyük bir rol oynar. Gövdesi üst açıklıktan geçecek biçimde Yurt'un merkezine dikilmiş (Altay Tatarları, Buryatlar), çoğunlukla yedi ya da dokuz dalı olan (Altay Tatarları) bu ağaç, şamana, o tanrısal yolculuk sırasında, merdiven görevi görür.

Türkiye'de simgesel değerlerini muhafaza eden hayat ağacı ve kozmik ağaç, bu ülkede tabiatıyla zorunlu olarak Orta Asya kökenli değildir. Bununla birlikte, İslamlaşmanın ilk yüzyıllarında ağaçlara büyük saygı gösterilir, onlara dualar edilir, bir kimseye "gölgeli büyük ağacın hiç kesilmesin" denir. "Başsız ve ayaksız bir ağaca" başvurulur (yardım istenir). Eski Oğuz rivayetine göre, efsanevi bir hükümdar göbeğinden üç ağacın çıktığını, gölgelerinin her tarafa yayıldığını ve gök'e değdiğini görür; bu Osmanlılarda da vardır: Hanedanın kurucusu Osman'ın göbeğinden bir ağaç yükseldi. Dallarının gölgesi bütün dünyaya yayıldı. Bugün, kutsal ağaç inancına, sadece oduncu çevrelerinde rastlanmaz. Yörük hayvan yetiştiricileri ve çok sayıda göçebe olmayan, yerleşik düzen insanı, kayın ağacını, çamı, ardıç ağacını, mersin bitkisini, sedir ağacını, çınarları, çok yaşlı ve çok büyük ağaçları, koca = yaşlı adı verilen ve "güçlü" anlamına gelen küçük ağaççıkları kutlu sayar. Onlar evliya gibi gösterilirler. Onların yanına hacca gider gibi gidilir, etraflarında dönülür, diplerinde taşlardan tümsekler meydana getirilir, çoğu zaman hastalığı simgeleyen bez parçaları bağlayarak ya da onları süsleyerek dilekte bulunulur. Bu ağaçlar kesilmez. Keresteciler, oduncular, onları "efendiler" (rabbi) olarak adlandırırlar. Zanaatlarının öncüsü olan, gerçekte belki de, bu unvanla çağırdıkları Hadip Nacar, ağaçların efendisidir.

Karakoyunluların ormanı, Karaoğlan'ın yarı yanmış asasından yetişmişti. Karaoğlan adı, ayıyı belirten örtmece bir addır. Kuşkusuz bu Ortaçağ efsanesi, ormanın efendisi/sahibi olan bir ayıya duyulan inancı açığa vurur. Bu efendi, genelde, ağaçları koruduğu kabul edilen bir evliyadır. Ağaç kutsal bir yerin yanına dikildiği zaman onun erdemlerini kazanır. Cinler de, ağaçların etrafında toplanabilirler ve onları canlandırabilirler. Eski Ahit kökenli "tekrar yeşeren ölü ağaç" izleği, XV. yüzyılda Alevi-Bektaşi geleneğine girmiştir ve orada sürüp gitmektedir. Bu geleneğin gizemci tanrıbiliminde "darağacı", ünlü Hallac-ı Mansur'un gördüğü işkenceye göndermede bulunur; tapınmada, tapınmanın cereyan ettiği meydanın merkezidir. Türkiye'de hemen hemen her tarafta, çok sayıda kutsal koruluk vardır. Orta Asya'da bildiklerimizi anımsatırlar; Ötüken dağ ormanı bunun en iyi örneğidir belki de.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

J.-P. ROUX, *Faune et Flore; Les traditions*. C. KUDRET, *Karagöz*, Ankara, 1969. L. BARBAR, "Baumkult der Bulgaren", *Anthropos* 30, 1935. HOLMBERG, *Der Baum des Lebens*, Helsinki, 1922-1923.

AHİRET. Türkler ve Moğollarda dünyanın sonu ve ölümden sonra insanın kaderi.

Türkler ve Moğollarda dünyanın sonu hakkında pek az bilgi bulabiliriz. Tu-kiu metinlerindeki imalar, gökyüzünün yıkılabileceğini ve yeryüzünün yokolabileceğini düşündürür. Ama evrenin ve insan türünün kaderi, doğuş sorunundan daha fazla meşgul etmedi onları. Türkiye'de İslam kendi görüşlerini kabul ettirdi, bunların üstüne kökenini bilmediğimiz birtakım izlekler ilave edildi: Yaşamın sonu, kurtla kuzunun anlaşması, kadınların kısırlığı, yolların kısalması ve üzerine bina yapılan alanların çoğalması gibi alışılmamış (garip) olaylarla bildirilecekti. Orta Asya'nın ve Sibirya'nın çağdaş geleneklerinde, Hıristiyan ve Budist etkiler algılanabilir ve hiç kuşkusuz ahiret anlayışı üstünde oldukça önemlidirler (tufan ve Nuh'un gemisi).

Buna mukabil, insanın ölümden sonraki kaderi, büyük bir dikkat uyandırmıştır. "Öldü" anlamında "o hiç oldu" gibi ifadelerin oldukça ender de olsa kullanılması aksini düşündürse de, ölüm yaşama bir son vermez. Ölümden sonra gidilen yer çoğunlukla göktür, çünkü kuşkusuz gökten gelen bütün büyükler, oraya dönerler, bizim bilgilerimiz başlıca onlarla ilişkilidir zaten. Ona, uçarak, belki de bir kuşun biçimine bürünerek ulaşılır. Daha sonraları vücudu terkeden bir sinekten (Er Töştük), bir güvercinden (Ebu Müslim) sözedilecektir ve "akdoğan oldu" formülü kullanılacaktır. Bu, Müslüman Türklerde uzun süre büyük rağbet görecektir. *Uç* ile fiil takısı *-mak*'tan oluşan *uçmak* sözcüğü, Farsça *cennet* anlamına gelen *uçmak* sözcüğüyle karıştırılmıştır. Böylelikle XI. yüzyıldan beri bu sözcük, öbür dünyanın eskiden

bilinmeyen bu özel bölgesini belirlemek için kullanılmıştır. Ataların yaşadığı ve bazı Tu-kiu öncesi halklarında ölülerin geri döndükleri bölge diye kabul edilen o ayrıcalıklı bölge bunun ilk halidir: Ölülerin oturdukları yer olan Vu-huanların Kızıl Dağı, Gök'ün yerini tutmuş olabilir.

Gök'te, yaşam, yeryüzündekine benzemektedir, bu nedenle oraya, münıkün olan en çok miktarda kazanılan malları, uşakları, kadınları götürmek gerekir. Cehennem (*tamu/tamuk*) yabancı bir dinin etkisi altında yeni kabul ettirilmiştir ve ölülerin ilk mekânı olmasa gerekir. Hatalar yeryüzünde cezalandırıldığından, bir ödül (mükafat) kavramı bilinmemektedir. Bununla beraber, cehennem ve ödül, daha yeni modern tasavvurlarda sağlam bir yere sahiptir.

Hükümdarın Gök'e kendi olanakları ile ve neredeyse önüne geçilmez bir biçimde ulaştığını düşünmek gerekir. Buna karşılık çok eski bir dönemden beri, şamanın yardımı, alınyazıları daha az güvenli olan ölümlülerin çoğuna gerekli olmalıdır. Törenlerin yerine getirilmemesi, ölünün kötü bir ruh tarafından kaçırılması, muzaffer düşman tarafından ele geçirilmesi onun ebedi yaşamını etkileyebilir. Ruh taşıyan canlıların kanını akıtma adeti (hanedan ailesine yasaktır bu), kurbanlık hayvanlar, kemiklere uygulanan zorunlu işlemler, güçlülerin bile can yakmadan Gök'e ulaşmasının tam anlamıyla güvence altında olmadığını gösterir. XVII. yüzyıla kadar, Müslüman ülkeler dahil olmak üzere çok sık görülen bir geleneğe göre düşmanlar, kemikleri yakılmak üzere mezarlarından çıkarılır: Bu edimle, onların yeryüzü ile hâlâ süren bağları ve özellikle de orada muhafaza ettikleri güçleri yokedilir. O halde, açıktır ki, ölü, aynı zamanda kısmen bu aşağıdaki dünyada da oturabilirdi. Gerçekte, heryerdelik yeteneği herkeste vardır ve bu, her bireyin sahip olduğu ruhların çokluğuyla açıklanır. Her birinin çeşitli yerlerde yaşamaya devam etmesi istenir: Mezarda; öldüren kişinin kurbanını asmak için diktiği taş ya da tahtadan yapılmış biçimsiz direk *balbal*'da; ya da Moğol döneminde, *balbal* adeti kaybolduğunda onun yerini tutan "yastıklarda", mezar heykellerinde (araştırmacılar sık sık *balbal*'larla karıştırır bunları); ev tanrılarının putlarında; sancaklarda. Bazıları da gene evlerine dönebiliyorlar ya da orada burada, hoşnutsuz bir Şeytan biçiminde dolaşabiliyorlardı. Dirilme, ya da yeniden doğuş çok açık değildir, hayvanlar için olduğu kadar insanlar için de kabul edilir nadiren (Türkiye'de bile, Tahtacılarda görülür bu). Modern dönemde, ölülerin mekânı ve bu mekânın esinlediği tasarımlar daha da çeşitlenmiştir. Yakutlar, "kuzeyde" anlamına da gelebilen "aşağıda"ki bir cehennemde yaşamaya devam edeceklerini sanırlar. Diğerleri öbür dünyada, her şeyin tersine çevrilmiş olduğunu düşünürler.

Sık sık gördüğümüz gibi, ölüm bir cezadır ve kader ne olursa olsun, ölen kişinin kaderi imrenilecek bir şey değildir. Ölüm, kişinin yaşam cevheri (*kut*) ve iyi kaderi (*uluğ*) tükendiği ya da tanrı tarafından "yenilenmediği" zaman rastlanılan ("o lâyığını buldu", *kergek*), kuşkusuz kişileştirilmiş, önüne geçilmez bir gerekliliktir. Müslüman Türk toplumlarında, ölüm meleği, Zorunluluk'un gerçekleşmesi olan kırmızı kanatlı Azrail, bir ruh haline gelen bu *kut*'u almaya gelecektir. Kut'u ona bırakmamak için Türkiye Türkleri, kuşkusuz Orta Asya'daki selefleri gibi, Azrail'le mücadeleye girerler ya da tanrı ile pazarlık yaparlar veya Moğollar gibi, kendi yerine ölecek bir gönüllü bulurlar (*Dede Korkut Kitabı*, Tuluğ'un ölümü, Babür Şah'ın ölümü menkıbeleri). Her çareye başvurarak, ölümcül/öldürücü vade sonunun geciktirilmesine çalışılır. Cengiz Han, bir ölümsüzlük ilacı arayışındadır ve ömrü uzun olsun diye bütün mezheplerin bütün din adamlarına dua ettirir.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

P. N. BORATAV. *Türk Folkloru*, İstanbul, 1973; "Notes sur Azrail dans le folklore turc", *Oriens*, IV, 1951. Ayrıca bkz. HARVA, *a.g.y.* RADLOV, *a.g.y.* IMAN, *a.g.y.*, ayrıca bkz. "Türkler ve Moğollar" ile "Cenaze Adetleri" maddelerinin sonundaki kaynakçalar.

AHURAMAZDA (ya da: OROMAZDES, OHRMAZD).

Hint-İranlılar, ataları Hint-Avrupalılardan, içinde tanrısal görevlerin üç geniş hiyerarşik alana ayrıldığı bir tanrıbilim dizgesini miras almışlardı: Büyüsel-dinsel egemenlik, fizik gücün ifası, zenginliklerin (mal-mülk) elde edilmesi. Çok sayıda tanrı, dünyanın bekası (yani kozmik Düzen'in korunması) için kutsal alanlarda etkinliklerini sürdürüyorlardı. Örneğin birinci görev çok sayıda tanrının da yardımıyla iki büyük tanrı tarafından, Mithra ve Varuna tarafından yerine getiriliyordu. Mithra, barışı (anlaşmalar, ittifaklar) ve uzlaşmayı (hukukun işletilmesi) amaçlayan girişimleri telkin ediyor ve güvence altına alıyordu. Varuna ise, varlıkları gözetim altında tutuyor, sayısız gözleriyle onların davranışlarını izliyor ve adaletin tecellisi için savaşlara müdahale ediyordu; bunun için de, kötüleri felç ediyor ya da çıldırtıyordu. Tüm büyüler (*mâyâ*) ona aitti; onun önünde kutsal bir dehşet hissediliyor, iyiler onun yardımına sığınıyor, yine benzer biçimde pişmanlık duyan günahkârlar da onun affından yararlanıyorlardı. Mithra aynı zamanda güne hâkimdi (güneşin hareketini yönetiyordu); Varuna ise gece ve yıldızların gizli dünyası üzerinde egemendi.

Ahura Mazda. Sasani oyma taş kalıp. Paris, Milli Kütüphane. Foto: B.N.



Henüz tam olarak bilemediğimiz bir çağda, kimi İranlılar bu çizelgeyi bir miktar değiştirdiler ve bu güç ikiliği yerine, Zeus-Iuppiter'in tek başına tanrılar tanrısı olarak benimsendiği Yunan ve Latin dünyasında yaşanan süreci hatırlatan bir süreç doğrultusunda, tek, aynı zamanda görkemli ve korku veren bir egemen güç kavramını koydular. Mithra ve Varuna, Asura (İran dilinde Ahuras) sınıfına ait oldukları için, Ahura, Tek Ahura, Bilge Güç, Ahura Büyük tanrı oldu ve Ahura Mazda adıyla anıldı. Daha sonraki çağlarda, İÖ VIII. yüzyıla doğru, Zerdüşt, tüm öteki tanrıları, Büyük Tanrı'nın altında, onun yardımcıları gibi niteleyerek gerçek anlamda bir tür tektanrıcılığı yaydı. Zerdüşt'e göre sadece Ahura Mazda ezeliydi, diğer tanrılar canlı varlıklar gibi Ahura Mazda tarafından yaratılmışlardı. Böylece, adları tapılmaya lâyık olan anlamına gelen *yazata*'lar, onun gözünde birer melek, iyi huylu birer cin, birer Amesha Spenta ("Ölümsüz Aziz") idi. Zerdüşt, Ahura'ya ayrıca iyilik, açıklık, dinginlik özelliklerini veriyordu; tanrı, kusursuz, adil ve barışçıl bir düzen (*arta*) yarattı ve bütün varlıklara yeryüzünde mutlu bir hayat ile ölümlerinden sonra ışıklı, hoş, eğlenceli bir cennet vaat etti. Bunun için gerekli olan tek şey ise, yüce dinin gereklerine sadık kalmak ve bir *artâvan* (doğru insan) olarak yaşayabilmekti. Kuşkusuz bu durum kötülük sorununu gündeme getirmektedir; şu ya da bu varlığın tanrının yolundan gitmediği nasıl anlaşılabilirdi? Zerdüşt, görevi insanları aldatmak olan ve Druj denen kötülük cinini ortaya atmakla yetindi. Ancak, temel görüşüne (kökten tektanrıcılığa) sadık kaldığından, *arta/druj* zıtlığıyla ilgili hiçbir mitoloji oluşturmadı. Bu iki varlığın, yine iki kutsal ruh (*manyu*) olan Kötücül Ruh (Angra Manyu ya da Ehrimen) ile Aziz'in (Spenta Manyu) etkisi altında bitip tükenmek bilmeyen bir savaş sürdürdüklerini ve insanların da Aziz'in bayrağı altında toplanması gerektiğini söyledi. İyi Seçim selametin de ön koşuludur, çünkü Bilge Tanrı adalete (*arta*) sadık kalan insanları yalnız bırakmaz.

İranlıların dinsel duyarlılıklarının böyle bir dizgesinin tam olarak benimsenmesine olanak tanımadığını belirtelim. Nitekim, Zerdüşt Mazdeizmi ancak İS III. yüzyılda İran'ın resmi dini olmuştu. Büyük rağbet gören Mithra'nın Varuna tarzı bir egemenlik anlayışıyla birlikte anılmasının nedeni, muhtemelen Mithra mitolojisinin Mazdeizmin devraldığı ögelerle dolu olmasıdır. Bu nedenle, Ahura Mazda gizlemlerinin değil de Mithra gizlemlerinin (İran dışında da) varolmasını doğal karşılamak gerekir. Avesta metinlerini ustaca taklit eden kişilerin, Büyük Tanrı'nın çömezleri olarak görülen, aralarında Mithra'nın da bulunduğu Vayu, Haoma, Anahita gibi tanrılara övgüler dizen ilahileri korumaları, bütün İran'ın (geç dönemlerde) bu dinin etkisi altına girmesine olanak sağlamıştır. Bugün, Parsiler için Ahura Mazda, mitolojik açıdan, Hıristiyanlardaki Tanrı Baba figürü kadar silik bir figürdür: Görkemli, egemen, yaratıcı, doğası gereği iyi, ancak uzak ve "hikâyesiz" bir figür.

J.V. [K.Ö.]

AKRABALIK YAPILARI. Yunan mitolojisinde kahraman soyları: Atreusoğulları ve Labdakosoğulları.

Yunan mitolojisinin iki önemli sülalesi incelendiğinde, her birinin tarihleri boyunca toplumun temel yapılarının oluşturulmasına ilişkin temel sorunla ilgilendiği görülür. Toplumun temel işlevi de bu sorunu ortaya koymak ve çözmek olmuştur.

1. Atreusoğulları.

Atreusoğulları mitini oluşturan temel sorunsal, iktidarın (ya da mirasın) intikali ve iktidara gelme biçimidir. İktidara gelme bir ölümlüyle bir tanrı arasında bir ayrıcalık oluşturduğundan birçok risk de taşır.

Tantalos, Zeus ve Plutos'un (Zenginlik) oğludur. Anadolu'da kral olan Tantalos tanrılarla aynı sofrayı paylaşır: Onların sofrasında davetli olarak insanüstü besinler olan nektar ve ambrosia tüketir ve karşılık olarak da tanrılara korkunç bir yemek (yahni yapılmış oğlu Pelops'u) sunar; ölümlüleri beslemek için nektar ve ambrosia çalmayı da ihmal etmez. Bu ölçüsüz davranış Tantalos'un hiçbir zaman gideremeyeceği bir açlık ve susuzluk çekerek Tartaros'ta sonsuza dek (ambrosia yediğinden ölümsüzdür) azap çekmesine neden olur.

Kökenleri Pelops'u krallığa yazgılı yapmaktadır. Tüyleri ürperen tanrıların yeniden can verdiği (aç Demeter'in yediği omzunun yerine fildişinden bir takma omuz konur) Pelops, tanrılara içki dağıtır. Oinomaos'un kızıyla evlenerek Elis'te kral olur. Yiğitliği, tanrıların koruması, kumazlık ve ihanet sayesinde haksız bir yarışı hile yaparak kazanır ve ortadan kaldırmayı başardığı baskıcı kralın kızı prenses Hippodameia'yı kurtarır. Pelops böylece babasından ve altın kumlu nehir Paktolos'un kızı olan annesi Euryanassa'dan miras kalan Asya'nın masalsı zenginliklerini Yunanistan'a getirir.

Pelops'un oğulları arasında ilk başta, Troizen'in bilge kralı, Aigeus'un kayınpederi, Theseus'un eğitmeni olan, mükemmel Atina monarşisinin modelini sunan Pittheus gelir. Son oğul Khrysippos'tur: Laios'un sevdiği Khrysippos, Thebai'de Labdakosoğullarının lanetlenmesine yol açan ilk insanlar arası eşcinsel aşka neden olur. Bu ikisinin arasında da ikizler Atreus ve Thyestes vardır: Bu ikizler soyları, sürekli iktidar mücadelesinin yapıldığı "bol altınlı" kent Mykenai'de trajik iktidar değişikliğinde önemli rol oynayacaklardır.

Krallığın kökeninde halkın isteği yatmaktadır: Kralsız kalan Mykenai (Heraklesoğulları tarafından öldürülen Eurystheus geride çocuk bırakmamıştır) kâhinin tavsiyeleriyle Pelops'un oğullarından birinin tahta çıkmasına karar verir. Uzun süredir Mykenai'ye sığınmış olan Atreus'la Thyestes'den hangisi kral olacaktır? Büyük olan (ama ikizliğin ilk çocuk olma ayrıcalığını tartışılır ve güçsüz kılan bir özelliği vardır), Altın Post'un meşru sahibi (ancak bu meşruiyet de tanrıça Artemis'e karşı işlenen kusur yüzünden yara almıştır), Girit'te örnek monarşinin kurucusu Minos'un torunu Aerope'nin kocası Atreus mu? Yoksa küçük kardeş, Altın Post hırsızı, Aerope'nin sevgilisi Thyestes mi? Halk önce Thyestes'i seçer. Zeus, Atreus'un yararına bir mucize gerçekleştirir: Güneş ve yıldızlar ters yönde hareket eder ve Doğu'dan batarlar. Thyestes tahttan feragat eder ve sürgüne gider: Atreus kral olur. Ancak ölçüsüzlüğü meşruiyetini tehlikeye düşürür. Thyestes iktidarı paylaşma bahanesiyle Mykenai'ye çağrılır; aslında amaç ona Zeus'tan sığınma istedikleri halde Atreus'un öldürttüğü oğullarını kendisine yahni olarak sunmaktır. Thyestes yahniyi yedikten sonra oğullarının kesilmiş başlarını görüp lanetler yağdırarak kaçar.

Thyestes'e öcünü alacak biri, yani bir oğul gerekmektedir. Kâhinin hain tavsiyesi üzerine, kendini tanıtmadan kızı Pelo-

peia'yla birleşir (bu çok ciddi suçun üç yönü vardır: Pelopeia bir rahibedir ve ırza geçme bir kutsal tören sırasında olur). Bu birleşmeden Aigisthos doğar. Pelopeia, daha sonra, tanımadığı saldırgandan çaldığı kılıçla Mykenai'ye döner ve Aigisthos'u evlat edinen Atreus'la evlenir. Böylece Mykenai tahtına kimin geçeceği de sorun olur: *Büyük soydan* gelen *meşru* bir çocuk olan ve Minos'un torunu *büyük oğul* Agamemnon mu yoksa *ikinci* karının *evlat edinilmiş*, *küçük* soydan gelen ve *gayri meşru* ve *iğrenç* birleşimden olma oğlu Aigisthos mu?

Atreus'un yaptığı bir başka ölçüsüzlük kesin olarak küçük soyun yararına olur: Agamennon ve kardeşi Menelaos hapiste olan Thyestes'i ele geçirmek için gönderilirler. Aigisthos Thyestes'i öldürmek üzere görevlendirilmiştir: Çektiği kılıcı Thyestes hemen tanır; ırzına geçerken Pelopeia'nın kendisinden çaldığı kılıçtır. Aigisthos Atreus'u öldürür ve Thyestes'i Mykenai tahtına çıkarır.

Küçük kardeş, *insan eti yiyen*, *kardeşinin karısıyla yatan* ve *kardeşini öldüren* kral Thyestes'in karşısına şimdi Agamemnon çıkar. Sparta kralı Tyndareos'un kızı Klytaimnestra'yla evlenir; kralın desteğiyle Mykenai tahtını ele geçirir ve Thyestes'i kesin olarak sürgüne gönderir. *Büyük* soydan gelme *meşru ve masum büyük kardeş* tahtta yerini sağlamlaştırır. Ölçüsüz davranışları her şeyi tehlikeye sokar: Krallar kralı olmakla, Troya'ya karşı yapılan seferde komutanlık yapmakla gururlanır, elverişli rüzgârlar elde etmek için büyük kızı İphigeneia'yı kurban eder ve böylece Agamemnon gider gitmez Aigisthos'u yatağına alan Klytaimestra'nın büyük bir öfkeye kapılmasına neden olur. Artık Mykenai tahtı *ensest ilişkiden doğma*, *cani küçük kardeşindir*: Atreus'tan sonra cinayetlerine bir yenisini ekler ve Troya'dan dönüşte bir ağla yakaladığı Agamemnon'u da boğazını keserek öldürür.

İki sülale arasında gidip gelen taht, dışarıda eğitilmiş olan, reşit olduktan sonra Mykenai'ye dönen ve Aigisthos'u öldüren Agamemnon'un oğlu Orestes'le sonunda büyük soya geçer. Ancak meşruiyeti, bu intikamdan sonra Agamemnon'un öldürülmesinde suç ortağı olan annesini öldürmesine yol açan ölçüsüzlüğün pençesine düşer. Orestes bu kez de öç alma tanrıçaları Erinyslerin öfkesini çeker ve kaçmak zorunda kalır. Mykenai tahtı bir kez daha boş kalmıştır.

En sonunda Olymposluların istediği düzen kurulur: Orestes suçundan arındırılır ve yargılanır. Mahkeme sonunda suçsuz bulunur: Bu karar babanın anneye üstünlüğünü, soyun yalnızca baba tarafından sürmesini, ayrıca büyük soydan gelme meşru erkek çocuğun mirasa konmasını ve iktidarı ele geçirmesini sağlar. Mahkemenin verdiği bu karar zaman içinde küçük soyun gittikçe daha da korkunçlaşan tüm özelliklerinin sonsuza dek olumsuz bir şekilde anılmasına yol açar.

II. Labdakosoğulları.

Thebai'nin Labdakos sülalesi özellikle akrabalık ilişkilerinin düzenlenmesi, zaman içinde süreklilik sağlayacak biçimde kuşakların birbirini izlemesi gibi sorunlarla ilgilenir. Ancak kadına anne olarak da, eş olarak da gerçek konumunu vermediğinden *bu sorunları çözmeyi başaramaz.*

Kadınların konumuna ilişkin anormallik değişik biçimlerde tüm anlatı boyunca sürer. Thebai'nin kurucusu Kadmos ejder Ares'in dişlerini ekerek topraktan Spartoi denen adamların çıkmasını sağlar: Bunlardan sağ kalanlar Thebai aristokrasisini oluşturur. Oğlu Polydoros'u Spartos Khthonios'un (Topraktan Olma) kızı Nykteis'le (Gece) ve kızı Agaue'yi de yine bir Spartos olan Ekhion'la evlendirir. Thebai tahtı bu iki Spartos'tan gelen aile arasında el değiştirmiştir. Dolayısıyla başlangıçta annesiz kahramanlar, ama aynı zamanda her yerde olan toprak anadan doğma oğulları vardır. Sülalenin kadınları önemli roller üstlendiklerinde aşırı, ölçüsüz birer anne olurlar: Agaue Bakkha öfkesiyle oğlu Pentheus'u kendi elleriyle parçalar; Nykteis dayıları Nykteus ve Lykos yararına oğlu Labdakos'u iktidardan eder; Pentheus'un torununun kızı İokaste kendi oğlu Oidipus'la evlenir. Eşlerden çoğunlukla hiç sözedilmez. Örneğin Pentheus'un, oğlu ve torunu Oelasos ve Menoikeus'un karıları ne bir rol üstlenirler ne de adları kalır. Polydoros'un soyundan gelen oğlu Labdakos ve torununun oğlu Eteokles için de durum değişmez. Kadmos'un torun çocuğu Laios Pelops'un oğlu Khrysippos'a tutkuyla bağlanır. Böylece insanlararası eşcinsel ilişkileri başlatır, kendisinin ve sülalesinin lanetlenmesine neden olur. Euripides'in *Bakkhalar*'ında Pentheus, Aiskhylos'un *Thebai'ye Karşı Yediler*'inde de Eteokles kadınlara söver ve her ikisi de Thebai'yi tümüyle bir erkekler kenti yapmak istediklerini ileri sürer.

Cinsiyetler arasındaki ilişkinin anormalliğine bir de Thebai'de tahtın el değiştirmesindeki anormallik eşlik eder. Her kralın daha önceki kralla olan akrabalık ilişkisi çok çeşitlidir: Oğul (Kadmos'un yerine kral olan oğlu Polydoros), kızkardeş tarafından yeğen (Pentheus), anne tarafından kuzen (Labdakos), anne tarafından büyükbaba (Nykteus), kardeş (Lykos), kız tarafından torun (Amphion ve Zethos), eş tarafından kuzen oğlu (Laios), kayınbirader (Kreon), kayınbirader ve aynı zamanda yeğen (Oidipus), kayınbirader ve aynı zamanda amca (Kreon), yeğenler ve aynı zamanda kızkardeş tarafından yeğen çocukları (Eteokles ve Polyneikes), dayı (Kreon), yeğen çocuğu ve yeğen torunu (Laodamas). Kadın tarafının büyük önem kazandığı bu karmaşık, tutarsız soy zinciri, yalnızca birinin Kadmos'a bağlandığı üç ayrı soyu birbirine karıştırır. Tersine tek örnek, babasının yerine geçen Polydoros'tur. Oidipus'tan sonra da akrabalık ilişkilerini belirtecek sözcük bulmak zordur. Oidipus İokaste'nin hem oğlu hem de kocası, Eteokles ve Polyneikes'in hem kardeşi hem de babası, Laodamas'ın dayısı ve büyükbabası, Kreon'un hem yeğeni hem de kayınbiraderidir.

Kuşaklar arasındaki bu düzensizlik zamanın sanki *yerinde saymasına* neden olur. Laios'un ölümünden, Oidipus'un gitmesinden ya da Eteokles'in ölümünden sonra kralsız kalındığı dönemlerde Kreon hep oradadır. Dahası, Kadmos'un döneminde yaşamış olan kâhin Teiresias Thebai sülalesine ilişkin tüm mitik bölümlerde ortaya çıkar; son döl olan Laodamas ölürken yanındadır ve halkın kaçmasına yardımcı olur. Ayrıca tahta çıkış soy ağacından hem ileri hem de geri gidilerek olabilir.

Böylesi bir karmaşanın sonucu kısırlık ve ölümdür. Lykos çocuk bırakmadan ölür; Amphion hem Niobe'den olma çocuklarının hem de Thebe'den olma Zethos'un birer birer öldüğünü görür; Kreon, oğlu Haimon'un ölümüne şahit olur. Bir tek Laios soyu sürdürür, ancak onun soyu da Khryssipos'a olan aşkı nedeniyle lanetlenmiştir. Oidipius annesiyle ensest ilişkiye girer. Eteokles ve Polyneikes birbirini öldürür. Mitin son bölümünde Laodamas ölür, halk sürgüne gider, kent de Epigonlar tarafından yıkılır ve yağma edilir.

J.-P.D. [N.T.Ö.]

AKTAİON.

Thebaili Autonoe ile arıcı Aristaios'un oğlu, Yunan kahramanı. Koruyucusu Artemis'in beylik alanında avlanan avcı. Gelgelelim aşırılığı, tanrıçayla boy ölçüşmeye, avcılıkta üstüne olmadığını savlamaya iter onu. Üstüne üstlük Artemis'e evlenme çağrısında bulunacak kadar da küstahtır. Kimileri ona tecavüz etmeye yeltendiğini ya da tanrıçayı, hizmetinde olan su perilerinin arasında yüzerken yakaladığını söyler. Artemis ceza olarak, Aktaion'un elli köpeğini, tüm kudurganlıklarıyla üzerine salar, köpekler geyiğe dönüşmüş olan sahiplerini paramparça ederler.

J.C. [N.Ç.]



Artemis'in köpeklerince parçalanan Aktaion. Selinonte'deki Hera tapınağının metopu (yan mermer levhası). İÖ 460 yılları. Palermo, Ulusal Müze. Foto: Alinari-Giraudon.

AMAZONLAR.

Yunanlılar, bu savaşçı kadın topluluğunun, uzak bir zamanda, mitik dönemin sınırlarında ve/veya dünyanın uçlarında, hudutlarda yaşadığına her zaman inanmışlardır. Plutarkhos (*Pompeus'un Yaşamı*, 35) Pompeus'un Mithridates'e karşı seferi sırasında, Romalıların Kafkasyalı dağlılarla yaptıkları bir çarpışmanın ertesinde, savaş alanında "Amazonlara ait kalkan ve bağcıklı potinler" bulduklarından sözeder. Amazonların Theseus zamanında Attika'ya yapabilecekleri olası saldırıların güzergâhını da ciddiyetle inceler (*Theseus'un Yaşamı*, 26-28). Bazı çağdaş yazarlar, Herodotos'un Sauromatların ataları Amazonlarla ilgili yazılarında bazı tarihsel olayların izini bulurlarken farklı bir şekilde düşünmezler.

Aslında Amazonlar miti, Yunanlılara üçlü bir başkalığın özelliklerini birbirleriyle bağlantılandırma ve çeşitlendirme imkânı vermiştir: Amazonlar barbardırlar; kadındırlar, bir Yunanlı için bu, hayvansılığa ilişkindir; ve Amazonlar Homeros'tan beri "kadın-adamlar" (*antianeirai*) olarak kabul edilirler (*İlyada*, VI, 186). Bu da *anti-* önekinin iki anlamı üzerinde oynayarak onların "erkeklere eşit" ve "erkeklere düşman" olduğunu söylemektir. Ayrıca, bu korkunç savaşçılara karşı düzenlenen sefer, genç erkeği savaşçı mertebesine yükseltmektedir.

Amazonlar barbardırlar ve denizciliği bilmezler (Herodotos, IV, 110); tahılları tanımazlar (Diodoros, III, 53); etoburdurlar (*kreoboroi*, Aiskhylos, *Yakaran Kadınlar*, 287); her zaman atlıdırlar ve savaş arabası kullanmazlar; barbarların ta kendisi olan İskitlerin ülkesinden de ötede yaşadıkları söylenir. Herodotos'un (IV, 110 vd.) anlatısında bütün açıklığıyla görüldüğü gibi, bu savaşçı kadınlar kendileriyle çarpışanları farklı bir davranışta bulunmaya zorlarlar: Yunanlılar bunları bir çarpışma sonucunda teslim alınca gemilerine götürürler. Amazonlar da "erkek katili" (*androktonoi*) sözünü doğrulamak ister gibi ilk fırsatta gemideki bütün erkekleri öldürürler. İskitler, ülkelerine yanaşan bu kadınlarla savaşa tutuşurlar. Önceleri Amazonları erkek sanan İskitler bir süre sonra düştükleri yanılgıyı anlarlar ve savaş, yerini sevişmeye bırakır. Aslında burada evcilleştirmeden sözetmek gerekir: Herodotos'un kullandığı sözcük tam olarak "öğürleştirme, alıştırma" anlamındadır. Savaşçıların en genç olanları Amazonlara vahşi bir hayvana yaklaşır gibi yavaş yavaş yaklaşırlar ve sonunda onlarla birleşirler. Böylece savaşın yapamadığını sevişme yapar. Çünkü "erkek düşmanları" aynı zamanda "erkekler için kadın"dırlar (*philandroi*, Plutarkhos, *Theseus*, 26) ve bu genç İskitlerle açık havada öğle güneşi altında sevişmeyi azımsanmayacak bir zafer olarak algılarlar. Bununla birlikte İskitlerin elde ettiği başarı tam bir zafer değildir: Amazonlarla birleşirlerken niyetleri, Herodotos'a göre, çocuk yapmaktır; daha doğrusu ileride iyi savaşçılar olacak İskit oğlanları doğurtturmaktır. Oysa, hikâyenin sonunda Amazonlar evliliği kabul etseler de kocalarına kendi yaşam biçimlerini dayatırlar ve onları ülkelerinden uzağa, Tanais'in (Don ırmağı) ötesine götürürler. İskitlerle Amazonların birleşmesinden, kadınları savaşçı olan Sauromat halkı meydana gelir. Alışılmış çizelgenin aksine bu kez kadınlar kocalarını kaçırmışlardır.

Amazonlar savaşı. Euphorinos'un kıvrımlı testisi. Arezzo, Museo archeologico. Foto: Tavanti.



Yunanlıların, Amazonları ve onların erkeklerle ilişkilerini tasavvur edebilmek üzere oluşturdukları modeller içinde Herodotos'un anlatısı normallikten en az ayrılandır. Çünkü genelde Amazonlar evliliği reddederler. Herakles'in (Apollodoros, II, 5-9) Amazonların kraliçesinden kusursuz savaşçılığın simgesi olan (*sumbolon*) kemeri (*zôster*) alma çabası anlamlıdır. Oysa yeni evli bir kadın için, bu kemerin kocası tarafından gerdek gecesi çıkarılışı, kadınlık hayatının doruğuna (*telos*) ulaşmayı simgeler. Evlilik dışında düşünülen Amazonların erkeklerle ilişkisi, erkeklerin boyunduruk altına alınışı olarak hayâl edilmiştir. Diodoros'a göre (III, 52 vd.) Amazon toplumu Yunan toplumunun tam tersidir: Savaşan ve yöneten kadınlardır, erkekler yün eğirir ve çocuklarla ilgilenir. Bazen erkekler daha fazla ezilir (*a.g.y.*, II, 45): Küçük erkek çocuklar ileride savaşmasınlar diye sakat bırakılır, aynı biçimde, kız çocuklarının da, ileride ok atarken kendilerine engel olmasın diye sağ memeleri dağlanır. Bu sakatlama tamamıyla bir dilsel yaratıdır (Yunanlılar "*a-mazôn*" sözcüğünü "göğüssüz" diye anlarlardı); çünkü bu durumun resimli tasviri yoktur ve ancak İÖ V. yüzyılda, fiziksel akılcılığın ideolojiye hizmet ettiği Hippokrates'in bir metninde ortaya çıkar: "Sauromat kadınlarının sağ memeleri bütün güç ve gelişim omza ve kola yönelsin diye dağlanırdı" (*Havalar, Sular ve Yerler Üzerine*, 17). Kimi yazarlar da Amazon topluluğunu tamamen erkeksiz bir toplum olarak tasavvur eder: Bu nedenle, soylarını sürdürebilmek için Amazonlar yılda bir kere civar köylerdeki erkeklerle birleşirler; doğan çocuklardan yalnızca kız olanları alıkoyarlar (Strabon, XI. 5-1). Bu birleşme, eşin tanınmamasını sağlayacak koşullarda "karanlıkta ve rastlantısal olarak" gerçekleşir. Oysa bir başka ihtimâl: İskitlerle açık havada ve gündüz birleşirler. Bu örnekler, Amazonların erkeklerle ilişkilerinin evlilik dışı ve genelgeçer kuralların dışında, sapkın olduğunu göstermenin iki simetrik yoludur. Oysa "gerçek kadınlar", tohumlarını eksinler ve bu erkek bitki onların ölümünden sonra soylarını devam ettirsin diye "tarla-karınlarını" erkeklere sunarlar; Amazonlar ise –bir başka erkek düşü– erkeklerden tohumlarını çalarlar ve bunları kendi amaçları için kullanırlar: Onların izinden yürüyecek ve erkeklerin düzenini tehdit etmeyi sürdürecek kız çocukları doğurmak için.

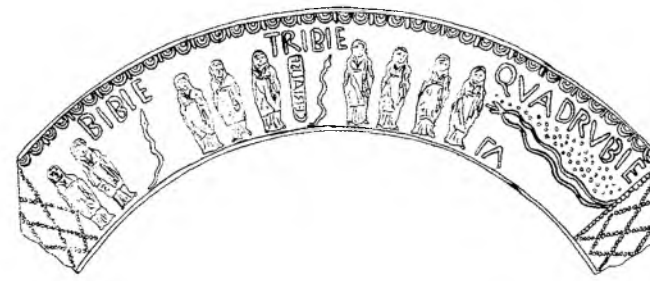
J.C. [L.A.]

KAYNAKÇA

"Amazones" makalesi, ROSCHER, *Ausführliches Lexicon*..., I, 1. kol. 280-280. BENNET, F.-M., *Religious Cults associated with the Amazons* (Tez. Columbia), New York, 1912. BERGMANN, F. G., *Les Amazones dans l'histoire et la fable*, Colmar, tarihsiz. BOTHMER, VON, *Amazons in Greek Art*, Oxford, 1957. IMHOOF-BLUMER, F., *Amazons on Greek Coins*, *Numisma*, 2. cilt, 1909.

ANA TANRIÇALAR ve ortak tanrılar (Kelt ve Kelt-Roma dünyasında).

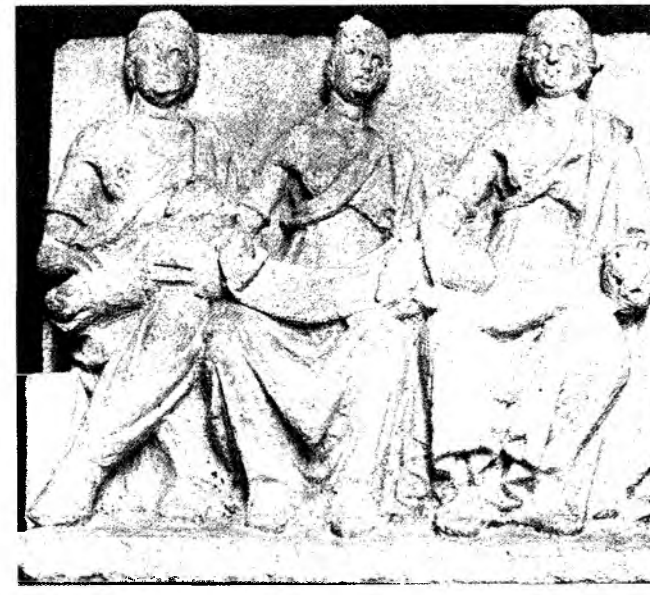
Bu madde, Antikçağ Kelt ve Kelt-Roma panteonunun önemli bir bölümünü oluşturur. Burada tanrılaştırılan ananın iki özelliği belirir: Tanrıça bir çocuğu tutar ya da emzirir; yanında bir ya da iki arkadaşı vardır ve kimi kez her üçü de hep birlikte bebeğe bakarlar. Demek ki bu tam anlamıyla bir Ana'dır ve onu "toprak ana" ya da belli belirsiz bir bolluk tanrıçası olarak görmemek



İkili, üçlü ve dörtlü kavşak tanrıçaları. Mühürlü Galya-Roma vazosu.

gerekir. Örneğin bolluğu gösteren boynuzlarla simgelenen bereket ile analık birbirine yakın iki şeydir. Latincede annelere *matres* denir, Galya dilinde *matrae* ya da *matronae* denir. Her zaman olmasa da çoğu zaman bu annelere, onları tanımlayan bir lâkap takılır: *Namausicae* (Nimes'de), *Glanicae* (Glanum'da), *Vacallinehae* (Germania'da), *Dervorunae* (Alplerin berisindeki Galya'da), *Aufaniae* (İspanya'da). Kimi kez tanrıçanın yanında bir yoldaşı vardır, ancak bir kabartmada bir tanrının yanında görülen kim olduğu belirsiz kadına da Ana demek doğru değildir. Demek ki bu kadar çok tanrıça temsili önünde, bir de bunlar yalnızsalar ya da eş konumundaysalar büyük ölçüde kararsız kalırız, çünkü bu tanrıçalar ikişer ya da özellikle üçer kişi olduklarında, tam anlamıyla onları niteleyecek izler olmasa da, ne olduklarının ya da ne olabileceklerinin bilinmesi konusunda daha çok şansa sahiptirler: Kadınların, anaların çok sayıda olmaları "yoğunluk tekrarı" yoluyla üretkenliği yüceltir. Tanrıların ortak niteliği, özellikle kişileştirme yapılmadan sadece bir cins isme (burada "Analar") sahip olduklarında, Antikçağ Kelt ve Kelt-Roma dini açısından arkaik bir ögedir; aynı şey Yunanistan'da ya da Roma'da sık sık rastlanan, uzun süreden beri soyu kurumuş hayvanlar ve kutsal canavarlar için de geçerlidir.

Vertault ana tanrıçaları. Côte-d'Or. Châtillon-sur-Seine Müzesi. Foto: Lauros-Giraudon.



Antikçağ'daki ortak tanrıçalar perilerin egemen olduğu Hıristiyan İrlanda'da (Morrighanlar, Brighitler, Machalar) devamlılıklarını koruyacaktır. Kuzey İtalya'da bulunan Ana tanrıçalar inanışı Galya'da bu kadar yaygınlık kazandıysa, bunun nedeni bu ülkenin kadınlarının ün salmış doğurganlığının orada da saygı görmüş olmasıdır. Roma İmparatorluğu dönemine rastlayan bu imtiyaz, Kybele, İda Dağı'nın Büyük Anası inanışlarının Galya'da önemli bir yaygınlık kazanmasını açıklıyor. *Proxumae* "Çok Yakınlar", *Fatae* "Periler", ya da *Suleviae* gibi diğer ortak tanrıçalara aynı zamanda *Iunones* de denilirdi, bu ise *Genii*'nin dişil eşanlamlısıdır: Anlamı, tanıdık cinlerdir, J. Toutain bunlara "pagan dinlerdeki koruyucu melekler" diyor. İki, üç ve dört yollu kavşak koruyucuları olan ve bildik yılanlarıyla birlikte kabartmalarla süslü Galya-Roma vazolarında ikili, üçlü ve dörtlü olarak resmedilmiş olan *Biviae*, *Triviae*, *Quadruviae* adlı tanrıçalar özel bir göreve daha uygundurlar.

P.M.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

PAULY ve WISSOWA'nın *Real-Encyclopädie*'sindeki "Matres" maddesi, XIV, 2, 1930 ve "Muttergottheiten der Gallorömer" maddesi, XVI, 1933-1935 (F. HEICHELHEIM). DE VRIES, J., *Altgermanische Religionsgeschichte*, I², 1950, harita. DUVAL, P.-M., *Les Dieux de la Gaule*², Paris, Payot, 1976, s. 55-57.

ANAHİTA (ya da ANAHİD).

Vedik dinde olduğu gibi (genel bir tanımla, tüm Hint-Avrupa dinlerindeki gibi), Zerdüştîlik de kadın tanrılara pek az yer verir. Fravartiler (ya da Fravashisler), yani "doğru insanların ruhları" ve Daena (kişisel bilinç) adları bir anlamda listenin de sonudur. Bununla birlikte, bu listeye "atların tanrıçası" olan Drvaspa'yı (ancak bu ad tanrı Gaush'un "gücü"nün adı da olabilir) Aras ırmağının kutsal dişi ruhu olan Vanuhi Daitya'yı da (ya da Veh Datig) eklemek gerek. Druj'a (kötülük, düzensizlik, aldatma) gelince, o hiç kişiselleştirilmemişe benzemektedir. Böylece, sözcüğün tam anlamıyla, tek İran tanrıçasının Anahita (Yunanlılar ona Anahitis diyorlardı) ya da daha açık bir ifadeyle Ardva Sura Anahita (yüce, güçlü, lekesiz) olduğu söylenebilir. Avesta metinlerinde onun fiziksel özelliklerini anlatan [oldukça] açık ifadeler vardır (Yasht 5): 126. kıta ve devamında, Anahita'nın iri göğüslü bir genç kıza benzediği ve belini bir kemerle sıkarak göğüslerine daha bir dolgunluk verdiği, başında yıldızlı ve ışıltılı bir taç bulunduğu, ayrıca samur kürk giydiği ve muhteşem mücevherler taktığı belirtilmektedir. Susa'da bulunmuş pek çok heykel de bu tasvirleri doğrulamaktadır. İri, dolgun göğüslerini ve taşıdığı onca süsü gören kimi Yunanlılar onu Aphrodite'ye benzettiler; kimileri de onun adına ve kutsallığına atıfta bulunarak, onun İranlıların Diana'sı olduğunu söylediler. Bununla birlikte, onun daha ziyade Minerva'yı hatırlattığını söyleyelim; nitekim, (Georges Dumézil gibi) pek çok çağdaş bilim adamı, tanrıçanın bilgeliğine (Zerdüşt'e nasihatlerde bulunmuş ve ona belirli bir kurban usulünü öğretmişti) ve adaleti gerçekleştirme konusundaki mücadelesine dikkat çekmişlerdir.

Bununla birlikte, Anahita, Avesta'da öncelikle su tanrıçası olarak sunulmuştur: Yasht'ın ilk dörtlüğü ona adanmıştır ve tanrıçayı genel anlamda suyla özdeşleştirmektedir; yani, ırmak, göl, deniz, canlılarda döl, vajinal akıntı ve süt biçiminde varolan arındırıcı ve dölleyici su. Buna mukabil yağmur suyu, fırtına tanrısının bir niteliği olduğu için burada anılmamaktadır. Dolayısıyla, Zerdüştîlik açısından Anahita, Bilge Tanrı'nın yaratım sürecine ve kozmik düzenin korunmasına önemli katkılar sağlayan (dişi) bir ruh olarak görülmektedir. Bu görevlerine, adalet mücadelesi ile dinsel törendersleri de eklenirse, Hint-Avrupalıların temel ideolojileriyle ilgili olarak Dumézil'in getirdiği yorum doğrultusunda, İran toplumunun üçe bölünmesine denk düşen üç büyük etkinliğin esinleyicisi, "üç işlevli" bir tanrıçanın söz konusu olduğu görülür. Kuşkusuz bu nedenledir ki, Zerdüşt tanrıbilimcileri, Anahita'yı dinsel dizgeleri içine, dahası Zerdüşt tektanrıcılığı çerçevesi içine sokamadan edememişlerdir. Anahita, aynı zamanda göğün en parlak yıldızı olan sabah yıldızı Venüs gezegeniydi. Çok sayıdaki kanıttan, tanrıça Anahita'nın, İslam dininin İran'a gelişine kadar, İran'ın yayıldığı o geniş bölgede kutsandığını anlıyoruz.

J.V. [K.Ö.]

ANDLAR. And toplumlarının dinleri ve kültleri (Güney Amerika).

Andların dünyasına girmekle, yabanlarınkinden çok farklı bir dinsel alana, bir kültür ufkuna adım atılmış olur. Yaban toplumların büyük çoğunluğu tarımla uğraşsalar da, hayatlarında av, balıkçılık ve toplamacılık yoluyla elde edilen doğal besinler önemli bir yer tutmaktadır. Doğa en yalın anlamındadır, bahçe ve bostanlarla kaplanmamıştır. Orman kabileleri de, tarım yoluyla elde edilen bitkiler kadar av hayvanları ve vahşi bitkilerle de beslenme yoluna gitmektedir. Bu tercih teknik yetersizlikten değil –ürünü artırmak için tarım yaptıkları alanların boyutlarını genişletmek yeterli olacaktır–, çok cömert bir doğal ortamın sunduklarını (av hayvanları, balıklar, kökler ve meyvalar) elde etmek için çok az bir emeğin yeterli olmasından kaynaklanmaktadır. Andlı toplumların doğal çevreleriyle kurdukları tekno-ekolojik ilişki ise tamamen farklıdır. Bu halklar, tabii ki tarımcı, hatta doğal kaynakların hayatlarında hemen hiç yer tutmaması anlamında neredeyse tümüyle tarımcı halklardır. Bu, And yerlilerinin Amazon yerlilerine oranla toprakla çok daha yoğun bir ilişki kurdukları anlamına gelmektedir. Toprak onlar için besleyici anadır ve bu olgu doğal olarak dinsel hayatları ve ritüel pratikleri üzerinde derin bir iz bırakmaktadır. Mekânın hayatlarındaki gerçek ve simgesel anlamı açısından orman yerlileri belli bir bölgenin insanları, And yerlileri ise belli bir toprağın insanları, diğer bir deyişle, köylüleridir.

Andlardaki bu toprağa bağlılık olgusunun kökeni çok eskiye dayanmaktadır. Bu bölgede tarım İÖ III. binyılda başlamış ve tarımtekniklerindeki ileri uzmanlaşmanın, sulama çalışmalarının yüksek yoğunluğunun, deniz yüzeyinden merkezi Yüksek Yayla'ya kadar uzanan bir alandaki değişik çevre koşullarına uyarlanmış ve ayıklama yöntemiyle elde edilmiş bitki türlerindeki şaşırtıcı çeşitliliğin kanıtladığı üzere, mükemmel bir gelişim göstermiştir. And toplumları, Güney Amerika ufkunda başka hiçbir yerde rastlanmayan bir özellikleriyle dikkat çekerler: Bu toplumlar, siyasal iktidarın düşey ekseni doğrultusunda hiyerarşik, katman-



Bir insan kurbanını gösteren mochica vazosu. Paris. Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Müze.

laşmış ve bölümlenmiş bir yapıya sahiptirler. Aristokratlar ya da dinsel ve askeri kastlar, kendilerine haraç ödeme yükümlülüğü altındaki bir köylü kitlesine hükmetmektedirler. Arkeolojik çalışmaların ortaya çıkardığı gibi, yönetenler ve yönetilenler şeklindeki bu bölümlenme Andlarda çok eski dönemlerden beri mevcuttur. İÖ I. binyılın başlarında kurulan Chavin uygarlığında kentler oluşmaya başlamış ve toplumsal yaşam rahiplerin koruyuculuğundaki birer hac ve kült merkezi olan tapınaklar çevresinde örgütlenmiştir. Andların tarihi, daha bu dönemden itibaren, kuvvetli bir teokrasi dozu taşıyan, en sonuncusu ve en bilineni de İnkalar olan imparatorlukların birbiri ardına kurulması ve yıkılması şeklinde oluşmuş gibi görünmektedir. İnkalar öncesi And ülkeleri hakkında bildiklerimiz, ancak mezarlarda bulunan cenaze töreni gereçleri, günümüze ulaşabilen anıt yapılar, kumaşlar, seramikler vb.'nin sunduğu bölük pörçük verilerden çıkarsanabilmektedir. XIII. yüzyıldan İspanyolların gelişine kadar uzanan İnka dönemi ise, bol miktardaki arkeolojik buluntu yanında vakanüvislerin tasvirleri ve yerlileri Hıristiyanlaştırma amacıyla paganizmin dizgesel bir biçimde kökünü kazımaya girişen misyonerlerin araştırmalarından dolayı, doğal olarak en iyi bilinenidir.

İnka imparatorluğunun kuruluşu ve yayılması, tahmin edilebileceği gibi, Andların dinsel çehresini, derinlemesine değiştirmese bile, yeniden biçimlendirmiştir. İnkaların siyasal emperyalizmi aynı zamanda kültürel ve özellikle dinsel bir yön de taşımaktadır. Çünkü mağlup edilen halklar, sadece imparatorun otoritesini tanımak zorunda bırakılmamakta, bunun yanında muzafferlerin dinini de kabul etmeye mecbur tutulmaktadır. Ancak öte yandan İnkaların, yerel kült ve rit dizgelerini hiçbir zaman tamamen yoketme yoluna başvurmamaları nedeniyle, bir bütün olarak kendi inanç dizgelerini, İmparatorluğa dahil ettikleri halkların inanç dizgelerinin yerine oturtmaya çalışmadıkları söylenebilir. İşte bu nedenle Andlar bölgesinde bu dönemde, birincisi varlık alanı İmparatorluğun siyasal yayılmasıyla atbaşı giden İnkaların dini, ikincisi de İnka devletinin kurulmasından çok önce mevcut bulunan yerel dinler olmak üzere iki farklı dinsel dizge vardır.

I. Popüler din.

Bu din, hem kıyı bölgelerinde yaşayanlar hem de yayla halkı açısından bakıldığında bir köylü dini, bir tarım dini olması itibarıyla, And yerlilerinin dünyayla ilişkilerini açık bir biçimde ifade eder. And yerlilerinin kafasını meşgul eden başlıca konu, mevsimlerin düzenli bir biçimde birbirini takip etmesine, ürünün bol olmasına ve lama sürülerinin verimliliğine egemen olan güçleri birarada barışık olarak tutabilmektir. İşte bu nedenle, yerel özgünlüklerin ötesinde, hem kıyıları, hem yaylaları ya da hem Quechuaları, hem Aymaraları, hem de Mochicaları kapsayan, tüm Andlara özgü kültlerden ve inanışlardan sözetmek mümkündür.

II. Tanrılar.

Bu köylü halkların gündelik hayatını düzenleyen, hem kardeş hem de karı-koca olarak görülen Güneş ve Ay, gece ve gündüz yıldızları, gökkuşağı, Pacha-Mama yani Toprak-Ana gibi doğal unsurlar tanrısal güç olarak kabul edilmektedir. Tüm bu tanrısal figürler, aşağıda görüleceği üzere, kültlere ve gösterişli törenlere konu olmaktadırlar. And tarımının başlıca bitkisi olan mısır, altın, gümüş ya da taş başakla temsil edilmektedir. *Sara-mama* olarak adlandırılan bu başaklar, kendisinden bol ürün beklenen mısır-ana'lardır. Bu tanrılar hediyelerle, mayalanmış mısırdan elde edilen içkilerin etrafa saçılmasıyla ya da kurban törenleriyle onurlandırılmaktadır. Törenlerde kurban edilen lamaların kanları mısır tarlaları üzerine saçılır ve törene katılanların yüzleri bu kanla yuğulur.

III. Atalar ve ölü kültleri.

Bu kültler And toplumlarını "yaban" kabilelerden açık bir biçimde ayırmaktadır. Yaban kabilelerde, bilindiği gibi, atalar yaşayanların çağdaşı olarak değil, toplumu kuran mitik şahsiyetler olarak kabul edilir. Buna karşılık Andlarda, cemaatin sosyokültürel yaşantısı, büyük ölçüde hem atalar hem de ölüler kültüne dayanmaktadır. And yerlileri doğrudan ataların soyundan geldiklerine inanırlar ve Amazon düşüncesinin aksine, ölüler dünyasıyla yaşayanlar dünyası arasındaki sürekliliği sağlamaya çaba harcarlar. Bu süreklilik, aynı zamanda, aynı topraklar üzerinde tanrılarının ve ölülerinin koruyuculuğunda yaşayan köylü cemaatinin süreklililiğini de vurgulamaktadır. Mitik kurucu ata ge-

nellikle *markayok* adlı bir kayayla temsil edilir ve bu kaya atanın yeraltı dünyasından çıkıp geldiği yer olan *pakarina*'ya eş değerde kutlu sayılır. Böylelikle, her cemaatin ya da *ayllu*'nun kendi atası ve ona ait bir kültü bulunmaktadır. *Markayok* ve *pakarina*, *ayllu*'nun zaman içindeki sürekliliğinin temsilcisi olarak, cemaati oluşturan ailelerin arasındaki dayanışmayı sağlamaktadır.

Orman yerlilerinin cenaze törenlerinde ölülerin bedenleri, ölüyü unutuluşa terketmek üzere ortadan kaldırılırken, And yerlileri tam tersine ölülerini gerçek mezarlıklara yerleştirmektedirler. Mezarlıklar, ya kule şeklinde mezarlar halinde, ya falezlerde oluşturulan oyuklar halindedirler ya da mağaraların kuytu köşelerinde yanyana getirilmişlerdir. Ölüler, aile büyüklerinin ziyaretleri, rahat etmeleri için kendilerine düzenli olarak verilen hediyeler, onlar için kesilen kurbanlar vasıtasıyla toplumsal yaşama katılmaya devam ederler. Dolayısıyla And yerlileri ölülerini unutmak yerine, ölüler yaşayanları unutmasın ve yaşayanların refahını gözetsin diye ellerinden gelen her şeyi yaparlar. Ormanda geçerli olan ölü düşmanlığının ve ölüleri dışlama ilişkisinin yerini burada içselleştirme ve ittifak bağı almıştır. Bu nedenle, paganizmi ortadan kaldırmakla görevli İspanyol din adamları, iskelet ya da mumya (*malqui*) halindeki gerçek ölülerin, tıpkı mitik ölüler gibi birer kült ve kutsama nesnesi olduklarını söylemektedirler. Bu ölüler bazı törensel hallerde değerli kumaşlarla ve tüylerle süslenmektedirler.

Huacalar: Yerlilerin doğaüstü bir güç barındırdığına inandıkları tüm doğal nesneler için kullandıkları isim budur. Ataları temsil eden kutsal taşlar, tıpkı mumyalanmış ölüler gibi, birer *huaca*'dır. Aynı şekilde, idoller, idollerin durduğu yerler, bir dağ ya da bir bitki, bir pınar ya da bir mağara, bedensel bir marazla doğmuş bir çocuk ya da bir tapınak, bir takımyıldız ya da bir mezar da *huaca* olabilir. Belli bir güzergâhtaki bir dağ geçidi ya da bir konaklama noktası gibi bazı özel mekânlar da yolcular tarafından *huaca* olarak kabul edilebilir. Bu tarz yerler taşlarla bezenmiştir ve yolcular oradan geçerken kendi taşlarını yığına ekleyip bir koka yaprağını da kurban niyetine sunmaktan geri kalmazlar. Böylelikle tüm dünyevi mekân doğaüstülükle bezenir ve *huacalar* dizgesiyle dünya kutsal kodlarla donatılır.

Huacalar sadece kutsal olanla olmayan arasındaki ayrım noktasında yeralmamakta, aynı zamanda her ailenin sahip olduğu koruyucu güçleri temsil eden çeşitli nesnelerde, heykelciklerde, muskalarda da bulunmaktadır. *Conopa* olarak adlandırılan bu cisimler değişik biçim ya da renklerdeki taşlar olabileceği gibi, lama ya da mısır başağı şeklinde yontulmuş heykelcikler de olabilirler. Aile *conopa*'ları, sakinlerini hastalıktan korudukları evlerin gizli köşelerinde saklanır ya da ürününün bol olmasını sağladıkları tarlalara gömülür. Cemaatlerin (*ayllu*'ların) *conopa*'ları ise, yılın belli zamanlarında saklandıkları yerlerden çıkarılır, onlara saygılar sunulur, lamalar ya da koka yaprakları adanır, dualar okunur.

Her cemaatte en azından bir şaman ya da bir hekim bulunur. Bu şaman ya da hekim, kendisini bir yıldırım göndermek suretiyle seçen Yıldırım tanrısı tarafından belirlenir. Bu kişi, tedavi hizmetleri yanında, kâhinlik de yapar. Ancak, orman kabilelerinin aksine, şamanizm Andlarda dinsel yaşamın merkezinde değildir. Buradaki dinsel yaşam, Toprak Ana'nın bereketli olmasını sağlayarak *ayllu*'nun refahının/mutluluğunun güvence altına alınmasını, tanrılardan, atalardan, ölülerden, *huaca* olarak adlandırılan tüm güçlerden istemeye yönelik bir ritüeller bütünüdür. Kısacası bu din, köylünün tüm yatırımını yaptığı toprak parçası üzerinde tanrılara gözetme görevini yükleyen, alabildiğine tarımcıl bir dindir.

IV. İnkaların dini.

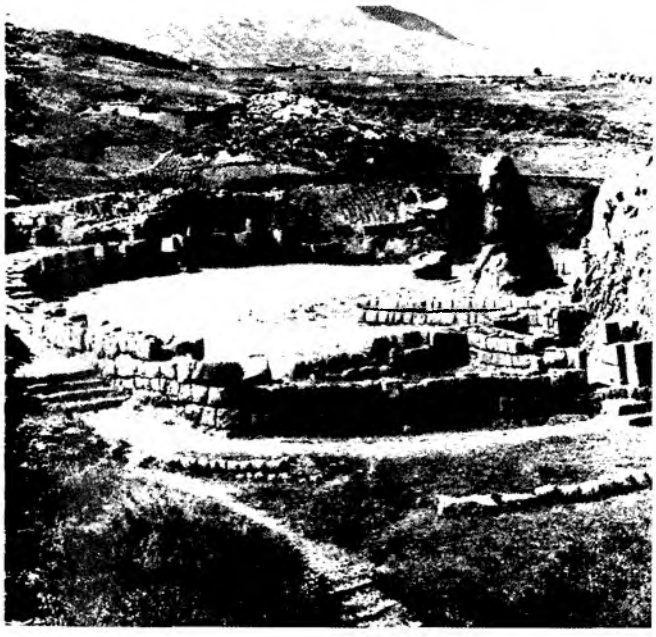
Bu din, gerek kökeni gerekse içeriği bakımından popüler diye adlandırılan dinden fazla farklı değildir. XIII. yüzyıl civarında İnkalar, Cuzco bölgesinde küçük bir kabiledir. Hem tarımla hem de hayvancılıkla uğraşan bir toplum olan İnkaların dinsel hayatında, kıyı bölgelerinin ya da yaylaların diğer köylü halklarında olduğu gibi, kozmik düzenin sürekliliği, sürekli aynıya dönüş arzusu yanında, tanrısal güçlerin, ataların ve ölülerin –kendileri için yapılan ritlerin ve kendilerine sunulan kurbanların hatırına– insanlara toprağın verimliliğini ve toplumun devamlılığını sağlayacakları umudu başlıca yeri tutmaktadır. Günümüzde bile gizemini koruyan bazı etkenler sonucunda XIII. yüzyılda İnka kabilesi İspanyolların gelişiyle duracak olan bir fetihler zinciri başlatır. Bu nispeten kısa zaman dilimi içinde İnkalar, imparatorluklarının sınırlarını inanılmaz ölçüde genişletecek (1530'da imparatorluğun nüfusu 12 ila 15 milyon arasındadır) ve bugün bile kurumlarının "modernliği"yle şaşkınlık uyandıran bir devlet aygıtı kuracaklardır.

Çok dik bir hiyerarşik piramit oluşturan imparatorluk toplumu, her şeyden önce, muzaffer İnka aristokrasisiyle, ödedikleri haraçla bu aristokrasinin otoritesini tanıdıklarını beyan eden, imparatorluk içinde yeralan halk kitleleri, kavimsel gruplar ve kabileler arasındaki ayrımı yansıtmaktadır. Hiyerarşinin zirvesinde aynı anda hem kendi kavimsel grubunun reisi, hem imparatorluğun hâkimi, hem de tanrının yeryüzündeki temsilcisi olan monark, İnka vardır. İnkaların askeri ve siyasal yayılmacılıkları yanında, mağlup ettikleri halkların geleneksel inanç ve ritüel dizgelerini ortadan kaldırarak yerine kendi dinsel dizgelerini dayatmak yoluyla bir dinsel yayılmacılık da izlediklerini düşünmek yanlıştır. Çünkü her şeyden önce, ana çizgileri itibarıyla İnkaların dini, boyunduruk altına aldıkları halkların dinlerinden çok az farklılaşmaktadır. Öte yandan, İnkaların hâkimiyet kurma çabaları, "paganizmin" kökünü kazımaya girişen İspanyollarınkinden farklı olarak, uyrukların sadakatini sağlamakla sınırlıdır. İnkalar, tepesine kendi dinsel "üst-kod dizgeleri"ni yerleştirmek üzere, geleneksel dinlerin kendi "kod dizgeleri"ni yerli yerinde bırakmaktadırlar. Kendi tanrıları yanında muzafferlerin tanrılarını da tanımaları ve gönendirmeleri koşuluyla İnkalar, egemenlikleri altına aldıkları halklara ibadet özgürlüğü tanımışlardır.

Otoritelerine besledikleri güven geliştikçe İnkalar, eski inanç dizgelerinde bazı değişiklikler yapma yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda, panteonlarının bazı figürlerini daha da öne çıkarmışlar, geleneksel bayram ve törenleri iyice gösterişli kılmışlar, çok sayıda tapınak ve ibadet yeri yapmak, hiyerarşik yapılı bir ruhban sınıfı oluşturmak ve bu ruhbana uyruklarının kendilerine ödediği haracın önemli bir bölümünü aktarmak suretiyle dinin toplumsal-siyasal düzlemde de kayda değer bir ağırlığının olmasını sağlamışlardır.

V. Güneş kültü.

Güneş, *İnti*, İnka tanrılarının en önde gelenidir. Bunu ikili bir mantıkla açıklamak mümkündür. Öncelikle, çok eski dönemlerden beri Peru bölgesinin tümünde varolan geleneksel dizgelerde,



Kenko törenlerinin yarımdairesi. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Metais.

Güneş bir tanrı olarak kabul edilmektedir. İkinci olarak, imparatorluğun kurulmasıyla tüm arkaik despotik değerler ortadan kalkarak yeni bir toplumsal-siyasal düzen oluşacak ve bu dizgede imparatorluğun hâkimi Güneş'le bütünleşecektir. Bu nedenle Güneş hem birinci sıradaki İnka tanrısı, hem de hanedanın atasıdır. İmparatorlar Güneş'in oğlu olarak kabul edilmektedir. Güneş kültü, hanedan kültü olmanın yanısıra, herkese dayatılan resmi din vasıtasıyla da değer kazanmaktadır: Güneş kültü sayesindedir ki, İnkaların dini bir devlet dini haline dönüşmüştür.

İnkalar bir kavimsel grubu egemenlikleri altına aldıklarında bazı idari önlemler (nüfus sayımı, kaynakların dökümünün çıkarılması vb.) yanında dinsel önlemler de almaktadırlar: Mağluplar İnti kültünü kendi dinsel dizgelerine dahil etmek zorundadırlar. Bu bütünleşme, tapınakları, bu tapınaklarda görev yapacak din adamlarını ve tabii ki, bu din adamlarına yaşamlarını idame ettirmek ve Güneş'i kutsamak üzere verecekleri kurbanları sağlamak için gerekli olan maddi kaynakları biraraya getiren bir altyapının oluşturulması anlamına gelmektedir. İnkaların, ele geçirdikleri her kabilenin topraklarını, biri *ayllu*'ya bırakılmak, biri devlete kiralanmak ve biri de Güneş'e tahsis edilmek üzere üç bölüme ayırdıkları bilinmektedir. Taşradaki Güneş tapınakları, imparatorluğun başkentindeki ünlü Coricancha tapınağı örnek alınarak inşa edilmektedir. Gerçek bir dinsel ve siyasal merkez olan Coricancha, hem ibadet hem de hac mekânı olmanın yanısıra, geçmiş imparatorların mumyalarının saklandığı yer olma özelliğini de taşımaktadır. Dikdörtgen biçiminde inşa edilmiş Coricancha'nın surları 400 metre uzunluğundadır. İnce bir işlemecilik ürünü olan, 30 ila 40 santimetre enindeki bir altın kaplama tüm surları çevrelemektedir. Burada, altın ve gümüş armağanlarla dolu sunakların yanısıra, tapınakta hizmet eden çok sayıda görevlinin kaldığı barınaklar bulunmaktadır. Tapınakta ayrıca, altından yapılmış mısır saplarının dikili bulunduğu bir bahçe de vardır. İmparatorluktaki ekim dönemini açan, bu bahçeye inerek ritüel gereği çalışmaya başlayan İnka'nın bizzat kendisidir.

Her Güneş tapınağının görevlileri arasında, rahipler, kâhinler ve hizmetkârlardan oluşan hiyerarşik bütününün yanında, Güneş'in bakireleri, *Aclla* olarak adlandırılan bir grup kadın da bulunmaktadır. Bu kadınlar, zerafetleri ve güzellikleri dikkate alınarak, krallık görevlileri tarafından, tüm ülke sathından toplanmaktadır. Önce, manastır tarzı yerlerde (*aclla-huasi*) eğitilmek üzere toplanan bu kadınlar burada, kurban törenlerinde (çok miktarda) sunulan vikunya ve alpaka yününden yapılan değerli kumaşları dokumayı ve her törende mutlaka kullanılan mayalanmış mısır içkisi *chicha*'yı hazırlamayı öğrenmektedirler. İnka, eşlerini ve imparatorluk önde gelenleri arasında ödüllendirmek istediklerine hediye edeceği kadınları, Romalı Vesta rahibeleri gibi mutlak bir cinsel perhize tabi tutulan bu kadınlar arasından seçmektedir. Yeni imparatorun tahta çıkması, İnka'nın ağır bir hastalığa yakalanması ya da ölmesi, deprem vb. gibi olağanüstü hallerde içlerinden bazıları kurban edilmektedir. Coricancha'nın 4000 personelinin 1500'ünün Güneş bakiresi olduğu söylenmektedir. Güneş bakireleri her tapınakta, Güneş'in karısı olarak kabul edilen bir Hanım Anne'nin, *Mama-Cuna*'nın otoritesi altındadır. İmparatorluğun dinsel hiyerarşisinin en üstünde, imparatorluğun dinsel hayatını yönettiği Coricancha'da bir derviş hayatı süren, imparatorun amcası ya da kardeşi olan, büyük Güneş rahibi Vilca-Oma bulunmaktadır.

VI. Viracocha kültü.

Viracocha, gerek Aymaralar gerekse Quechualar tarafından tanınması ve kutsanması nedeniyle hem çok eski, hem de tüm Peru bölgesine aşina kabul edilebilecek insan biçimli bir tanrı figürüdür. Viracocha'ya ithaf edilen kökeni belirsiz mitlerden süzülen, her şeyin (yerin ve göğün, güneşin ve ayın, günün ve gecenin) ölümsüz yaratıcısı olan, birçok insan uygarlığını yaratıp ortadan kaldırdıktan sonra mevcut insan türünü ortaya çıkaran, onlara yerleşecekleri toprakları gösteren, yaşamlarını sürdürebilmeleri için zanaat öğreten, uymaları halinde kozmik ve toplumsal düzenin iyi işlemesini sağlayacak kuralları gösteren bir kahraman imajıdır. Viracocha kendisine düşen işleri tamamladıktan sonra deniz kıyısına iner ve sandala dönüştürdüğü kabanına binerek batıya doğru yitip gitmecesine yola koyulur. Yerliler, İspanyollarla ilk karşılaştıklarında onları Viracocha olarak adlandırmışlardır.

İnkalar, imparatorluğun tümüne kendi kavimsel tanrıları olan Güneş'in kültünü dayatmışlardır. Viracocha örneğinde ise tam tersi bir yol izledikleri, Andların tümüne özgü bir tanrıyı kendi kabile tanrıları haline dönüştürdükleri görülmektedir. Büyük İmparator Pachacuti'nin hükümdarlığı esnasında (1438-1471) İnka tanrılarının hiyerarşisindeki değişikliğin iyice belirginleştiği, imparatorun gene Güneş'in oğlu olarak kalmasına rağmen, İnti'nin merkezî konumunu Viracocha'ya bıraktığı görülmektedir. Viracocha'nın tanrılar hiyerarşisinde ilk sıraya oturmasını birden çok etkenin biraraya gelmesine bağlamak mümkündür. Bu etkenlerden birincisi, Güneş gibi gözle görülebilir bir nesneden daha soyut bir dinsel kaynak bulmaya çalışan din adamlarının tamamıyla tanrıbilimci çabalarıdır. İkinci olarak, İmparator Pachacuti, Chancalara karşı kazandığı önemli bir askeri başarının öncesinde rüyasında Viracocha'yı kendisine yardım ederken görmüş ve böylesi kişisel bir sebeple ona daha çok bağlanmıştır. Üçüncü bir etken de, tüm despotik dizgelerde bazı hallerde göz-

lemlenebilecek olan, tektanrıcılığın kurulmasına ve yerleştirilmesine yönelen dinsel eğilimdir.

Her ne sebeple olursa olsun bu yola yönelen Pachacuti, Cuzco'da Viracocha adına, içinde tanrının "on yaşındaki çocuk boyunda" som altından bir heykelinin bulunduğu bir tapınak inşa ettirmiştir. Aynı şekilde, imparatorluğa bağlı eyaletlerin başkentlerinde de ayrı ruhbanı bulunan ve kendisine ruhbanın ve tapınağın giderlerinin karşılanması için yeterli kaynak ayrılan birer Viracocha tapınağı inşa edilmiştir. Viracocha kültü –Eski Efendi, Uzak Efendi, Pek Mükemmel Efendi–, Güneş kültünün aksine, hiçbir zaman popüler bir kült haline gelmemiştir. Bunun başlıca sebebi, herhalde daha soyut, daha deruni, somut dünyayı popüler kültlerden daha az dikkate alan bir kült oluşturarak, dinsel alanda da yönetici kast olarak farklılıklarını vurgulama gayretindeki İnkaların, bu kültü popülerleştirmemeye özen göstermeleridir. Bu nedenledir ki, Viracocha kültü, popüler kültlerin aksine, imparatorluğun yıkılışıyla birlikte hemen ortadan kalkmıştır.

VII. Yıldırım kültü ve Huacalar.

Yıldırım, *İllapa da* İnka tanrıları arasında tüm Andlara özgü olan bir figürdür. Fırtınanın, dolunun, yıldırımın, şimşeğin ve yağmurun efendisi olan İllapa, sapanını şaklatarak göklerde gürülder. Tarımla uğraşan And halkı İllapa'nın faaliyetlerini yakından izler, ondan yeteri kadar yağmur vermesini ister, kuraklık dönemlerinde ona kurbanlar adar. İllapa'nın İnka tanrıları arasında İnti ve Viracocha'nın hemen ardında yeralmasının sebebi, And toplumlarının tarımla uğraşan toplumlar olmasıdır.

Gerek İnka kastı için, gerekse köylü kitleleri için *huaca*'lar mekânın kutsallıkla bezenmesi anlamına gelmektedir. İnkalar, popüler *huaca*'lar dizgesine, imparatorun (ayak basmak ya da düşünde görmek suretiyle) maddi ya da manevi kişisel bir bağ kurduğu mekânlardan oluşan, kendilerine özgü *huaca* dizgesini eklemişlerdir. Hangi tür olursa olsun *huaca*'lar kurbanlarla (mısır birası, koka, kalpleri tanrıya sunulan seçilmiş kadınlar, çocuklar, lamalar) kutsanır ve onurlandırılır. Sadece Cuzco kentinde beş yüz *huaca* vardır. İmparatorluk *huaca*'ları, Coricancha'dan çıkarak imparatorluğun sınırına dek uzanan, güneş ışınlarına benzer sanal çizgiler (*zeke*) üzerinde yeralmaktadırlar. Gerek küçük gerekse büyük tanrıların sayılarının bolluğu, Andlarda kutsallığın zamanın ve mekânın tümüne bulaştığını göstermektedir. *Huaca*'ların mekânı kaplamasına koşut olarak, zaman da ritüel uygulamalarla bezenmiştir.

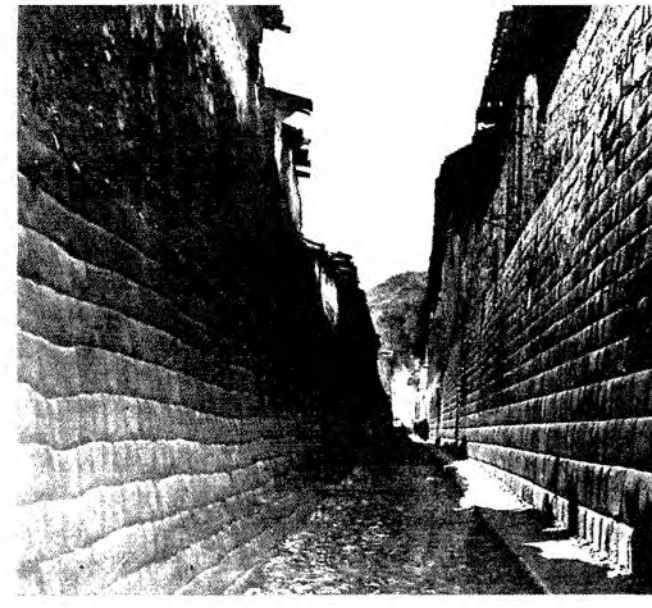
VIII. Bayramlar ve merasimler.

Ay ya da güneş tutulmaları, depremler, kuraklıklar gibi ender rastlanan ya da beklenmedik olaylar, tantanalı dinsel merasimlere vesile olmakta, kurban törenleriyle tanrıların öfkesi giderilmeye çalışılmaktadır. Öte yandan Güneş'in oğlu olarak tanrılar ülkesiyle yeryüzü ülkesi arasındaki bağlantı noktası olan İnka'nın fiziki varlığının kaderiyle toplumun ortak varlığının kaderi sıkı sıkıya birbirine bağlı olduğu için, imparatorun sağlığını ve huzurunu bozan her şey doğrudan toplum üzerinde etki uyandırmaktadır. Toplumsal kuralları ihlal etmek, doğrudan imparatorun şahsına saldırmak, dolayısıyla da tanrıların gazabını uyandırmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle, yeni İnka'nın tahta çıkması, imparatorun ölümü, hastalanması, savaşta yenilgiye uğraması gibi istisnai olaylar, imparatorluğun selametini ve halkın mevcudiyetini sarsan, tehlikeye düşüren olaylardır. Bu gibi durumlarda bol miktarda insan (çocuklar, savaş esirleri, Güneş bakireleri) kurban etmek suretiyle, bozulmuş olan sosyo-kozmik düzenin yeniden insanlardan yana dönmesine gayret edilir.

"Dünyanın düzeni"nin bozulmasına yol açan bu istisnai olaylar bir ölçüde hazırlıksız, doğaçlama olarak yapılan ritüellerle karşılanmaktadır. Bunların yanısıra, ekim, hasat, gündönümü, haraç ödemeleri gibi tarımsal faaliyetlere büyük ölçüde bağımlı toplumsal yaşamdaki hareketlilikleri yakından izleyen ritüeller, yılın belli dönemlerinde ritmik olarak düzenlenmektedir. Her ne kadar yıl, ayın hareketlerine göre belirlenerek on iki aya bölünmüş olsa da, And yerlilerinin asıl dikkat ettiği şey, güneşin hareketleridir. Her ay, ekim, hasat, bağbozumu, tarlaların ekime hazırlanması vb. gibisinden özel bir olayın kutlandığı bayramlar düzenlenmektedir. Bu bayramlar bazen tapınaklarda, daha sık olarak bu işe ayrılmış meydanlarda, özellikle de, Cuzco'daki, bayram süresince İnka tanrılarının putları yanısıra eski imparatorların mumyalarının da sergilendiği büyük meydanda kutlanırlar. Bu düzenli bayramlar arasında üç tanesi özellikle dikkat çekmektedir. Bu özel bayramlardan ikisi gündönümlerine denk düşen bayramlardır. Üçüncüsü ise, kökeninde bir ay bayramıdır.

Kış gündönümü (güney yarıkürede 21 Haziran) İnti Raymi bayramıdır. Bu bayram Güneş'e ve onun yeryüzündeki oğluna, İnka'nın şahsına düzenlenmektedir. Bu vesileyle tüm yüksek düzey görevliler ve yerel reisler Cuzco'ya çağrılır. İmparator, yanında akrabaları ve saray erkânıyla birlikte başkentin büyük meydanında güneşin ilk ışıklarını bekler. Güneşin ışımasıyla birlikte herkes diz çöker ve İnka, Güneş'e içmesi için gümüş kap içinde *chicha* sunar. Tüm büyük bayramlar gibi İnti Raymi de saçılarla, adaklarla, türkülerle ve danslarla kutlanır. Yaz gündönümü ise (21 Aralık), Capac Raymi bayramıdır. Capac Raymi de bir Güneş bayramıdır, ancak genç soyluların yetişkinliğe geçişlerinde düzenlenen erginleme törenleri de bu bayram esnasında yapılır.

Cuzco: Sağda Aclla Huasi (Bakirelerin manastırı), solda Amaru Kancha (Huayna Capac tapınağı). Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Müze.



Köylü kitlelerin çocukları açısından ergenlikten yetişkinliğe geçiş bir ritüele bağlanmış değildir. Oysa, egemen kast açısından yetişkinliğe adım atma efendiler aristokrasisine adım atmayla aynı anlama geldiğinden, büyük törenlere konu olmaktadır. *Huarachicoy* (*huara* gençlerin tören sonunda erkeklik organlarının üzerine kuşandıkları giysi parçasıdır), tüm erginleme törenleri gibi, tanrılara adaklar sunulmasının yanısıra, fiziki güç gösterilerini (kırbaçlanma, güreş, oruç, yarış) ve atalarının yolunda gitmeye yapılan çağrıları içermektedir. Gençlere *huara*'larla birlikte silah da verilmekte ve halka küpe takılmak üzere kulakları delinmektedir. *Huarachicoy* esnasında aristokrasiye tümüyle dahil olma ve İnka'ya hizmette mutlak sadakat zorunluluğu izlekleri, yetişkinliğe geçişten daha fazla vurgulanmaktadır.

İnkaların üçüncü büyük töreni eylül ayında gerçekleştirilmektedir. *Sitowa*, tüm kötülüklerin başkentten kovulduğu bir arındırma törenidir. Yeni ayın gökyüzünde belirmesiyle birlikte büyük meydanda toplanan kalabalık "hastalıklar, felâketler, mutsuzluklar bu ülkeyi terkedin!" diye, hep bir ağızdan bağırır. İmparatorluğun idari olarak bölündüğü dört eyalete açılan dört ana yola doğru hücuma geçen yüzer kişilik dört savaşçı kümesi kötülükleri önlerine katıp sürer. Kent sakinleri evlerinin girişinde elbiselerini silkeler. Türküler, danslar ve tören alayları gece boyunca sürer. Tanrıların ve imparatorların da, heykelleri ve mumyaları meydanda sergilenmek suretiyle *sitowa*'ya katılmaları sağlanır. Kendilerine beyaz lamalar kurban edilir. Kurbanların kan mısır ununa katılarak tören için özel olarak hazırlanan bir hamur, *sanku* elde edilir. Tanrıların heykellerinin ve mumyaların üzerine de sıvanan bu hamurdan Cuzcolular bir parça yerler.

Tepeden tırnağa dinsellikle, motiflerle bezenmiş bu toplumda, ister bireysel olsun ister toplumsal, ister mütevazı olsun ister debdebeli, girişilecek tüm işler önceden doğaüstü güçlere danışılmalıdır. Bu nedenle bu toplumda, toprağa atılan koka yapraklarının konumunu, parmaklar arasından süzülen salyaları, kurban edilen hayvanların bağırsaklarını, üzerlerindeki damarların ortaya çıkması için üflenerek şişirilen lama akciğerlerini yorumlayan kâhinler önemli bir konuma sahiptir. Böylesi bir dünyada ortaya çıkacak herhangi bir düzensizlik ancak bir yasağın (kasıtlı olsun ya da olmasın) ihlal edilmiş olmasından kaynaklanabileceği için, sorumluyu bulmak ve günahından arındırmak da, gene kâhinlere düşmektedir. Şartlar gerektirdiği zaman, işlenen suçlardan dolayı bozulan sosyo-kozmik düzeni yeniden inşa etmek için halka açık toplu "günah çıkarma" seansları düzenlenir. Geleneksel hac mekânı olan Pachacamac ve Lima tapınaklarında ünü tüm imparatorluğa yayılmış, imparatorların bile danışmaktan geri durmadıkları büyük kâhinler vardır. Sözümüzü, Kilisenin tüm çabalarına rağmen birçok yerli inanışın, Hıristiyan kültüyle bağdaşmış biçimde, halen Bolivya'nın Aymara ve Peru'nun Quechua yerlileri arasında varlığını sürdürdüğünü belirterek bağlayalım.

P.C. [O.E.]

KAYNAKÇA

BAUDIN, L., *L'Empire socialiste des Inka*, Institut d'ethnologie, Paris, 1928. BUSCHNELL, G.H.S., *Le Pérou*, Arthaud, Grenoble, 1958 (Fr. çeviri). ENGEL, F.A., *Le Monde précolombien des Andes*, Hachette, Paris, 1972. GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, Buenos Aires, 1943. GUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva Cronica y Buen Gobierno*, Institut d'ethnologie, Paris, 1936. METRAUX, A., *Les Incas*, Seuil, Paris, 1962. MURRA, J., *Formaciones economicas y politicas del mundo andiano*, Lima, 1975. PEASE, F., *Les Derniers Incas du Cuzco*, Marne, Tours, 1974 (Fr. çev.). ROWE, J.H., "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest", *Handbook of South American Indians*, II. cilt, Washington, 1946. WACHTEL, N., *La Vision des vaincus*, Gallimard, Paris, 1971. ZUIDEMA, R.T., *The Ceque System in the Social Organization of Cuzco*, Leyde, 1962.

ANNA PERENNA.

Romalı perinin adının neden iki isimden oluştuğu Macrobius'un yorumuyla aydınlanır (*Saturnalia*, 1, 12, 6): *Eodem quoque mense* (= *Martio*) *et publice et privatim ad Annam Perennam sacrificatum itur ut annare perennareque commode liceat*, "yine aynı ayda (Mart ayında) insanlar topluluklar halinde ya da teker teker, bütün seneyi mutlu geçirmek için Anna Perenna'ya adak adarlar." (Martialis, Anna Perenna kutsal ormanından [*nemus*] sözeder, 4, 64, 17). Anna yeni seneye karşılık geliyorsa, Perenna (*perennu*, *perennis* sözcüğünün eşilidir ve eğer *perennare* ya da *peranmare* eylemine gönderme yapılırsa) bütün bir sene anlamına gelmelidir, hatta, anlamı biraz daha genişletirsek sonsuz bir süreye bile işaret edebilir (bu karşılık için, bkz. Ovidius, *Fasti*, 1, 721).

"Neşeli" Anna Perenna bayramı (bkz. Ovidius, *F.*, 3, 523) Tiber ırmağı yakınında, Roma'ya bir kilometre uzaklıktaki bir *nemus*'ta 15 Mart tarihinde kutlanır. Ovidius bu eski ve resmi *festum geniale*'yi ballandıra ballandıra anlatır (*F.*, 3, 525-542).

"İnsanlar ormana girerler ve yeşil çayırlara dağınık bir biçimde otururlar; yanlarına sevgililerini de alarak çayırlara uzanır içerler. Kimisi açık havada kalmayıyeğlerken, kimileri çadır kurar; kimisi dallardan ve yapraklardan küçük kulübeler yapar, kimisi dik sütunlar halinde sazlar diker ve ihramlarını bunların üzerlerine gerer. Bu arada güneş yükselir ve şarapları ısıtır, insanlar daha uzun seneler boyunca şarap kadehlerini kafalarına dikebilmeyi ve gönüllerince içebilmeyi dilerler. Burada, tüm Nestor yılları boyunca içebilecek adamlar, dolu dolu şarap kadehlerini kafalarına dikerek *sibylla*'lara dönüşen kadınlar görebilirsiniz. Tiyatro gösterilerinde söylenen bütün şarkıları söylerler ve şarkılara eşlik etmek için el çırparlar. İki kulplu bir şarap testisini yere dikerler ve etrafında daireler oluştururlar; süslenmiş püslenmiş bir kız saçları darmadağın dans eder. Eve dönüş yolunda, herkes eğlencenin sarhoşluğuyla sendeleye sendeleye yürür ve etraftan çekinmeden gönlünce eğlenir: İnsanlar bunlarla karşılaştıkça 'Sizler mutlusunuz ha!' diye bağırırlar. Ben de kısa bir süre önce böyle bir geçit alayıyla karşılaştım, bu anıyı anmanın tam zamanı: Yaşlı ve sarhoş bir kadın yine yaşlı ve sarhoş bir adama destek vermiş sendeleye sendeleye gidiyorlardı."

İçki ve müstehcen sözlerle (*obscena*: Ovidius, *F.*, 3, 695) kutlanan bu neşeli bayram, eski takvimdeki önemli bir günde, İdes'te, yani eski yılın ilk ayının en güneşli gününde yeni yılı başlatır. Kimisine göre resmi olmasa da halk arasında tutulan *Mamuralia* eğlencesinden hemen sonra (Philocalus takvimine göre), kimisine göre de bu eğlenceyle aynı zamana denk gelir (Lidyalı İohannes'e göre, *Aylar*, 4, 49): Mamuralia, Mamurius Veturius'un ülkesinden kovuluşunu anmak için kutlanır. Bu iki sözcük (Salienlerin şarkısında da vardır, bkz. Varro, *De Lingua Latina*, 6, 49) "eski Mart" ya da başka bir deyişle "eski sene" olarak da yorumlanır (bkz. A. Degrassi, *Institutium Iustus*, XIII, 2, s. 422-423). Bu nedenle bu iki bayramın ardarda gelişinin belli bir anlamı vardır.

Anna Perenna'ya gelince, antik nedenbilgisi bu kadını efsanevi ya da tarihsel çeşitli kişiliklerle özdeşleştirir. Ovidius, (*F.*, 3, 449 vd.) Anna Perenna'ya atfedilen çeşitli kişilikleri şöyle sıralar: Dido'nun, Lavinium'da "Numicius *nympha*'sına" dönüşen kızkardeşi Anna (*F.*, 3, 557-656); ya da *Bouillae*'li Anna: Mons Sacer'e çekildiği sıra (*a.g.y.*, 3, 661-674) halkı "köy çörekleri"yle doyuran, Roma'ya yakın kentlerden birinde doğmuş olan yaşlı kadın. Şair, Anna Perenna'ya atfedilen öteki kişiliklerin sadece ismini vermekle yetinir (*Luna*, *Themis*, *İo*, *Atlantis*: *A.g.y.*, 3, 657-660).

R.S. [L.A.]

ANTROPOGONİKMİTLER. Tibet'te.

I. Maymunun ve devanasının çocukları.

Tibet'in antropogonik mitleri Buda dönemi ve Buda öncesi unsurların karışımına iyi bir örnektir. İzlek açısından kozmogonik mitlere göre çok daha az çeşitlilik gösterir. En fazla yaygınlık kazanmış olanlar bir maymundan ve *brag-srin-mo* "yalıyarların devanası" diye adlandırılan dişi bir şeytandan türedikleri kabul edilen Tibetlilerin soyağaçlarıyla ilgilidir. Bu mitin çeşitli değişkelerine çeşitli kaynaklarda rastlanır ve Laufer (1901, s. 27, n. 11) batılı yazarlardan örnekler bulunan en eski kaynakların eksiksiz bir listesini verir. Bu konuyla ilgili olarak Kuznetsov'a da bakılabilir (1966, s. xviii). En arkaik değişkelerden biri de belki XIV. yüzyıldan kalma "Krallık Hanedanlarının Parlak Aynası"nda (*rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*) bulunur. Kuznetsov bu metni yenilemiştir (1966, s. 42-45) ve metin Wenzel tarafından çevrilmiştir (1893). Moğolca bir değişkesi de Schmidt tarafından çevrilmiştir (1824, s. 210-14). Hikâyenin özeti şöyledir:

Büyülü güçlere sahip büyük bir maymun, bodhisatva Avalokitesvara'nın huzurunda *upasaka* olmak için dilekte bulunur. Avalokitesvara onu karlar ülkesi Tibet'e tefekkür için gönderir. Orada acımayla ilgili düşüncelere daldığı sırada ve Boşluk sıkıntısı içine düşmüşken, bir dişi şeytana rastlar. Önceki yaşamlardaki eylemlerinin etkisiyle tutkulu bir arzuya kapıldığını gösteren işaretler çoğalır. Kadın kılığına girerek maymuna kendisiyle evlenmesi için yalvarır ve hemen oracıkta ölebileceğini söylediğinden maymun yanında yatmasına izin verir. Ama dişi şeytan kendisiyle evlenmesi için yalvarmaya devam eder ve aksi takdirde bir şeytanla evleneceği, birçok canlı varlığı öldüreceği ve Karlar Ülkesi'nde yaşayan bütün varlıkları yokedecek olan bir şeytan soyu yaratacağı tehdidinde bulunur. Acıma duygusu ve iffetli kalma isteği arasında bocalayan maymun hemen bir büyü yaparak yıldırım gibi güneye Potolo Dağı'na gider ve Avalokitesvara'ya ikilemini anlatır. Avalokitesvara ona şeytanla evlenme emri verir ve gökteki tanrıçalar Bhrkuti ve Tara da bu evliliğe rıza gösterirler; bu arada Avalokitesvara gelecekte Karlar Ülkesi'nde Buda öğretisinin hâkim olacağı kehanetinde bulunur.

Bir süre sonra maymunun ve devanasının altı küçük maymunu dünyaya gelir; aslında bunların her biri başka bir varlığa göçün (tanrılar, titanlar, insanlar, hayvanlar, karışık ruhlar ve cehennemlerin sakinleri) altı durumundan biridir. Baba yavrularını bir ormana götürür ve orada bırakır. Üç yıl sonra ormana döndüğünde yavrular çoğalmış ve sayıları beş yüzü bulmuştur. Orman meyveleri onlar için yeterli besini sağlayamadığından, babalarına, kendilerine yiyecek bir şeyler vermesi için yalvarırlar. Ne yapacağını bilemeyen baba gene yıldırım hızıyla Avalokitesvara'ya gider ve acı acı yakınır: Bir dişi tarafından baştan çıkarılmıştır ve kesinlikle cehennemde yeniden dünyaya gelecektir. Bu arada Avalokitesvara dünyanın merkezindeki Meru Dağı'na çıkar ve bu dağın yamacından beş çeşit tahıl tanesi çıkararak aşağı savurur, öyle ki bütün ülke tahılla kaplanır. Maymun yavrularını oraya götürür ve bu yavrular taneleri yedikten sonra maymunların tüyleri ve kuyrukları kısalır. Konuşmayı öğrenirler, ağaç kabuklarından giysiler yaparlar ve yavaş yavaş evler kurup, düzlüklerde tarlalar açarlar. Tibet halkı da bunlardan türemiştir.

II. Budist ve Budist olmayan unsurlar.

Bu mitin Budist unsurları belirgindir. En açık olanı da elbette bodhisattva Avalokitesvara'yla ilgili olanıdır. Buradaki varlığı hiçbir biçimde rastlantısal değildir. Gerçekten de Lotus Sutra'sından beri kendisine inananların tümünü, başvurulduğunda korumak için harekete geçen etkin bir tanrı olarak anlatılmıştır. Tibet geleneğinde belirleyici bir rolü vardır çünkü ülkenin kutsal sahibi olarak kabul edilir. İS VII. yüzyılda Tibet'i birleştiren büyük hükümdar Srong-btsan sgam-po, daha sonra tekrar dünyaya gelmiş bir Avalokitesvara gibi görülmüştür ve krallık geleneklerini Lhasa'da teokratik bir biçimde sürdüren Dalay Lama'lar da aynı biçimde büyük bodhisattvanın görüntüleri olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Tibet halkının ortaya çıkışını sağlayan olayların yaratıcısının kesinlikle Avalokitesvara olması son derece anlaşılır bir durumdur. Maymun ve dişi şeytanın evliliğine onay verenlerin de iki Buda tanrıçası olduğunu belirtmek gerekebilir. Özellikle Tara Avalokitesvara'nın dişisi gibi düşünülmüştür. Ayrıca Tibetlilerin atası büyük maymun Buda sözcüklerle tanımlanmıştır. Bir upasaka olmak ister, derin düşüncelere dalmak için Tibet'e gider, ve kendisine âşık olan dişi şeytandan uzak durmaya çalışır. Belirgin özelliği dişi şeytana ve soyuna karşı duyduğu merhamettir. Nihayet varlığın altı durumuna ve göçe yapılan başvuru bütünüyle Budist unsurlar taşır.

Ama öte yandan da mit, kesinlikle budist olmayan unsurlar da içerir ve bunların en çarpıcısı da hiç kuşkusuz insan soyunun (ya da bu bağlamda aşağı yukarı aynı anlama gelen Tibet halkının) bir-iki maymunun birleşmesinin ürünü olmasıdır. Budizm, genelde, kozmik dönemlerde insanlığın tanrıya yakın ve yaşamın uzun sürdüğü bir mutluluk durumundan şimdiki acılara ve erken ölüme kadar kademeli olarak gerilediğini kabul eden Pan-Hint kavramlarını paylaşır; oysa bu mitte hareket tam tersi yöndedir, yani maymunlar vahşi meyve yerine ekip biçtikleri tahılları yemeye başladıkları günden sonra insan olmaya başlamışlardır. Yapısalcı terimlerle, mitin bu ikinci bölümünün doğadan kültüre geçişi açıkladığı ve Avalokitesvara'nın da bir tür kültürel kahraman rolü oynadığı söylenebilir.

Mitin bir başka değişkesi bir XV. ya da XVI. yüzyıl metninde, "Açıklamaların hazinesi, bütün dilekleri yerine getiren Mücevher"de (*bShad-mdzod yid-bzhin nor-bu*; Lokes Chandra'nın yayımladığı bir metin; E. Gene Smith'in bir önsözüyle, *A 15th Century Tibetan Compendium of Knowledge*, Satapitaka Series, cilt 78, Yeni Delhi, 1969; bkz. cilt 88-100) görülür. Burada Budist unsurlar belli bir açıdan bakıldığında daha belirgindir. Sözgelimi maymunun Avalokitesvara'nın doğaüstü nitelikler

taşıyan bir görünümü olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir. Maymuna *Ha-lu-ma-'da'* adı verilmiş olması da çok ilginçtir; bu sözcükte Hint destanı *Ramayana*'da çok önemli rolü olan maymun-kral Hanumant dikkat çeker. Mit ve destan ilişkisi bu ayrıntıyla daha da belirgin hale gelmiştir: Maymunun şeytanlar ülkesi Langa-pu-rangs'ta (Lanka-pura) doğduğu söylenir; Sanskritçe *pura* "kent" sözcüğü yaklaşık eşseslisi *Pu-rangs* gibi anlaşılmıştır ki bu da Batı Tibet'te bir bölgedir.

Bu değişkede devanasının kötü niteliği öbürüne göre daha belirgindir. Oğlunu yemeye kalkışır ve baba, oğlunu bu nedenle ormana kaçırır. Buna karşılık burada her biri varlığın durumlarından birinde yeniden doğan altı küçük maymun izleği yoktur. Yalnızca bir çocuk vardır ve aslında bir insan oğludur, çünkü ne tüylü bir derisi ne de kuyruğu vardır. Bununla birlikte ormanda yaşayan bütün dişi maymunlarla çiftleşir ve Tibet'in dört temel kavminin ataları olacak olan dört yüz yavru da böyle dünyaya gelir. Ama ilk çocuğun bu yavruları ağaçlara çıkamazlar ve meyve toplayamazlar; bir yıl sonra bodhisattva-maymun döndüğünde açlıktan ölmelerinin nedeni, mitin öteki değişkesinde görüldüğü gibi kalabalık olmalarından çok, budur. Hepsine yetecek kadar meyve toplayamayınca Avalokitesvara'nın yanına koşar; Avalokitesvara maymunun eline beş çeşit tahıl koyar (bunların kökenleriyle ilgili hiçbir şey söylenmemiştir), maymun Karlar Ülkesi'ne döner ve bu taneleri Yar-lung bölgesinde, ülkenin ortasında rTse-sdang'a (rTse-thang) eker.

Aynı mitin başka değişkeleri de vardır ve oldukça karmaşık bir değişkede maymun ve dişi şeytanın birleşmelerinden altı yumurta çıkar ve altı yumurtanın her birinden hayatın altı durumundan birini temsil eden bir varlık doğar. Ama bunların dışında bir çocuk daha doğar ve bu çocuk kozmogonik mitteki ilk insanın tıpatıp benzeridir, zira kral Ye-smon, Ye-smon rgyal-po adını taşır. Tibet kabileleri da bundan doğmuştur (Hermanns, 1949, s. 277-8). Nihayet yakın dönemlerde derlenen bir sözlü değişkede de devanası ve maymunun yavruları çok kalabalık ve birbirlerinden çok farklı olarak (hayvanlar, kuşlar, balıklar, tırmanıcı mahluklar ve insan) gösterilmiştir, öyle ki zaman içinde, insanların çocukları K'unlun Dağı'na göç etmek zorunda kalmışlardır; K'unlun Dağı'nın dört bir tarafından dört büyük ırmak akar ve bu ırmaklar bir atın, bir filin, bir arslanın ve bir tavus kuşunun ağzından dökülürler. Çocuklar bu ırmakları izlerken birbirlerinden ayrı düşerler ve böylece farklı ırklar meydana gelir" (Combe, 1926, s. 36; *a.g.y.*, s. 38, bir Bonpo bilgi kaynağından alıntıyla).

Elimizde mitin Buda öncesi dönemine ilişkin hiçbir değişkesi yoktur ve ben kendi payıma bunun Budistlerce uydurulduğuna inanıyorum. Ama bunlara karışmış Budist olmayan unsurların da bulunması mümkündür. Her şeyden önce XIV. yüzyıldan kalma bir metin olan "Kralın Sözlerinin Kitabı" (*rGyal-po bka'i thang-yig*) vardır; bu kitap hiç kuşkusuz çok daha eski geleneklerin varlığını dile getirmektedir ve bölümlerinden birinde, ilk kralın iktidara gelmesinden önce Tibet'e hâkim olan şeytansı mitik yaratıklar anlatılır: "Önce siyah bir şeytan hüküm sürdü ve ülke şeytanlar ülkesi olarak tanındı... Buradan *nyen-po* ve *cen-po* adlı cinler çıktı. Sonra bir şeytan ve bir devanası hüküm sürdüler ve ülke iki kutsal öcü ülkesi diye tanındı. Buradan et yiyen kırmızı yüzlü yaratıklar çıktı. Sonra yılanlar (*klu*) *ve* güçler (*btsan*) hüküm sürdüler ve ülkenin tamamı Tibet ülkesi adını aldı. Buradan sularda etkin olan tahıl çıktı". Ve böyle devam ediyor (bu çeviri Snellgrove'un çevirisinden sonradır; 1957, s. 129-30; Tucci'de farklı bir çeviri; 1949, s. 732). Aslında burada bizim için ilginç olan ikinci şeytansı yaratıklar kuşağıdır. Tibet, mitik tarihöncesinin belli bir döneminde iki şeytanın egemenliği altına girmiştir ya da iki şeytan tarafından temsil edilmiştir; bunların birisi erkek, birisi dişidir ve dişi olanın adı *srin-mo*'dur. "Et yiyen kırmızı yüzlü" yaratıklar buradan çıkmıştır. Bu tanım genel olarak özellikle şeytansı yaratıklar için kullanılırsa da Tibet halkını öteki halklardan ayırmak için de kullanılır ve hatta T'ang hanedanlığındaki Çince metinler Tibetlilerin yüzlerini kırmızıya boyadıklarını belirtir (Hummel, 1958 ve Stein, 1958, s. 6). Kırmızı rengin dinsel ve büyülü anlamı konusunda çok şey söylenebilir ama Tibetlilerin bu renk boya kullanmalarının nedenlerinden biri hiç kuşkusuz atalarının kırmızı yüzlü olduğuna inanmalarıdır.

İncelediğimiz bölümün başka bir ilginç yönü de vardır ki bu da *Mani bka'-'bum*'da bulunan antropogonik mitin üçüncü bir değişkesiyle doğrudan bağlantı kurmasıdır. Bu kez, altı küçük maymunla ilgili olarak, bedenlerinin tüylü deriyle kaplı olmasının ve *yüzlerinin kırmızı olmasının* nedeni babalarının maymun olmasındandır deniyor. "Kuyrukları olmamasının ve *çiğ etle kana bayılmalarının* nedeni ise annelerinin bir yalıyarlar devanası olmasıdır." (çeviri, Rockhill, 1891, s. 355-61, Hermanns, 1949, s. 817-21 ve Macdonald, 1959, s. 435-439; Burada Macdonald'ın çevirisi ele alınmıştır. Başka bir değişke için, dPa'o gtsug-lag'phreng-ba değişkesi için bkz. Dargvay, 1972, s. 164-5). Dördüncü bir değişke de "Rahiplerin Sözlerinin Kitabı"nda (*Blon-po bka'i thang-yig*) bulunur ve burada çocuğun *tek* olduğu, ayakta durduğu ve "*kırmızı* ve düz *bir yüzü* ve kuyruksuz olduğu belirtilmiştir. *Kırmızı et yiyordu ve sıcak kan içiyordu*" (Snellgrove, 1957, s. 124-6). Buradan çıkarılabilecek bir sonuca göre antropogonik mitin oluşturucularından biri Buda öncesi düşünceye dayanır ve buna göre Tibet mitolojik zamanların belli bir evresinde iki şeytanın egemenliğindeydi; bunların birleşmesinden et yiyen kırmızı yüzlü yaratıklar doğmuştur.

RGyal-po bka'i thang-yig'de tahıl kültürünün daha sonraki kuşakta ortaya çıktığı belirtilmiştir. Bu dönem, tahılın bodhisattva-maymun'u izlediği birinci ya da ikinci kuşaklarla birlikte ortaya çıktığının görüldüğü antropogonik mite denk düşer. "Sularda etkin" deyişi, eğer çeviri doğruysa, pirincin söz konusu olduğu anlamına gelebilir (Tucci'ye rağmen, 1949, s. 732). Bu durumda kendimizi, bu kültürün mümkün olabileceği tek bölge olan Güney Tibet'te buluyoruz. Son derece ilginçtir bu, çünkü mitin ikinci bileşeni, insanların kökeninin maymuna dayanması, Batı Çin'deki birçok Tibet-Birmanya halkınca doğrulanan, Tibet ve Çin arasındaki bölgeden gelir. Bunlar dil ve din açısından Tibetlilere çok yakın halklardır ama Budizmin etkisinde kalmamışlar ya da çok az kalmışlardır.

Bu toplulukların en tanınmışı olan K'ianglar yakın dönemlere kadar Çin'in Seu-çuan eyaletinin batısında ve kuzeyinde yaşıyorlardı (bkz. Tucci, 1949, s. 713; Tucci bu bölgeleri çok önemser; daha sonraki açıklama ise Stein'a dayanır, 1958). K'iangların mitolojisi, onların önce başka yerlerde yaşadıklarını, daha sonraki bölgelerine göç etmek zorunda kaldıklarında *Qa* adı verilen yaratıklarla mücadele etmek ve onları buradan kovmak zorunda kaldıklarını anlatır. Bu *Qa*'lar güçlü ama aptal yaratıklar olarak gösterilmiştir, geniş ve sağlam bir yapıları, uzun dişleri vardır, alınları basık, kuyrukları uzundur, kısacası maymundur bunlar. Mağaralarda yaşıyorlardı, meyvelerle, ot kökleriyle besleniyorlardı. Ve K'ianglar, toprakları sürmeyi ve toplumsal kurumlar geliştirmeyi, kısacası gerçek anlamda insan olmayı ancak bir tanrı onlara gelip *Qa*'ları nasıl uzaklaştırabileceklerini söyleyince başarabildiler.

Bu aşamadan sonra K'ianglar *rmi* ya da *rma* "insanlar" diye adlandırıldılar; bu sözcük Tibet dilinde "insan" anlamına gelen *mi* sözcüğünü çağrıştırmaktadır. Burada ilkellerden uygarlara, doğadan kültüre geçiş görülmektedir ki bu durum, kendi içinde, bodhisattva-maymun'un çocuklarının Avalokitesvara'nın müdahelesiyle koşullarının değişmesine benzer. Ama K'iang mitleriyle Tibet antropogonisi arasında daha açık bir ilişki vardır. Çin vakayinamelerine göre K'ianglar *mi* maymunlarının soyundan geldiklerini iddia ediyorlardı. Çin sözlüklerine göre kırmızı suratlı ve kısa kuyruklu büyük bir maymun, bir başka ifadeyle bir antropoid söz konusudur. Bunun adı da *mu*'dur. Bu sözcüğü ilginç kılan, R.A. Stein'la birlikte Çinlilerin de Tibet-Birman dilinde "insan" anlamındaki bir sözcüğe bağlamalarıdır (Tibet dilinde *mi*, jyarung'da *rmi*, K'ianglar'da *rme, rma, vb.* Ayrıca bkz. *RMu, rMe, rMa vb.* Tibet kabileleri).

Eski Çin kaynakları başka bir sınır halkının cücelerden oluştuğunu aktarır ve buna neden olarak da, uyudukları sırada kadınlara tecavüz eden maymun soyundan gelmiş olmalarını gösterirler (Eberhard, 1942, s. 144). İlk Tibetlileri genel olarak *mi'u*'lar, "cüceler" olarak adlandıran Tibet kaynaklarıyla ilişki kurulması ilginçtir. Her halükârda zamanımızın K'ianglarının dininde maymunun çok önemli bir rolünün olması da ilginçtir. Abba ("baba") Mu-la ("gök"?) Sei ("tanrı") adlı bir tanrısal ataya taparlar. Bu tanrı maymun, akciğerleri, karaciğeri, bağırsakları, dudakları ve tırnaklarıyla birlikte beyaz bir kâğıda sarılmış kafatasıyla temsil edilir ve ona "Yaşlı efendi-ata" diye hitap edilir (Stein, 1958, s. 8). Tibetlilerin antropogonik mitine ulaşmak için bu kavramları Tibet'e egemen olan iki şeytan kavramlarıyla birleştirmek yeterlidir.

III. Tibet Budistlerinin mitolojik unsurlar üstünde kalem oynatması.

Geriye şu soru kalıyor: Tibet Budistleri bizim görmüş olduğumuz iki miti nasıl birleştirdiler ve maymun atayı nasıl bir bodhisattva yaptılar? Aslında kolaydı bu. Çünkü maymun birden fazla değişkede Hanumant olarak adlandırılmıştır yani *Ramayana*'nın yiğit ve soylu kral-maymunuyla özdeşleştirilmiştir. Bu Hint destanı Tibet'te çok eski dönemlerden beri tanınmıştır ve her halükârda XI. yüzyıl öncelerine kadar bilinmektedir (de Jong, 1972). Budist Jataka edebiyatında başka bir yol daha gözükür gibidir ve burada daha sonra Buda Sakyamuni'de yeniden ortaya çıkacak olan bilge ve kurnaz bir maymun pali kutsal kitabı Mahavastu'nun Çince bir değişkesinde (van Lohuizen-de Leeuw, 1947) yeralan ünlü bir Jataka'nın temel figürüdür. Başka bir Jataka'da Buda başka bir yaşamda maymunların kralı biçiminde yeniden ortaya çıkar (Cowell, 1895, I. cilt, s. 144, Jataka n° 58). Dolayısıyla her zaman bir bodhisattva olmuştur.

Bir başka motif özellikle Budist değilse de Hint kökenlidir: Şiddetli cinsel istekleri olan dişi dev motifi. Her şey bir yana Tibetlilerin doğrudan yaratıcıları bu ısrarlı girişimler olmuştur. Oysa Tibet geleneği erkek olsun dişi olsun böyle bir şeytanlar düşüncesi için temeller sağlıyormuş gibi gözükmez. Hint geleneğinde ise, tersine, dişilerin, uyandığında, ne aklın ne de ahlakın durdurabileceği çok yoğun cinsel istekleri olduğunu kabul etmek psikolojik gerçeği kabul etmenin temellerinden biridir. Bu kavram burada çile motifiyle birleşir; çilekeş, düşüncelere daldığı sırada bir kadın tarafından arzulanmıştır ve sonunda da bu kadının arzularına boyun eğer; bu, Hint bölgesinde çok eski dönemlerden beri bilinen bir izlektir.

Böylelikle Tibetlilerin kökenine ilişkin mit, farklı unsurlardan hareketle yaratılmış olmaktadır. Geriye son unsurun Budist gelenekten nasıl alındığını göstermek kalıyor. Yukarıda söz konusu edilen *Mani bka'-'bum* özellikle Avalokitesvara kültünü merkez almıştır. Hem bu metinde hem *Blon-po bka'i thang-yig*'de bir tür mite giriş görülür ki burada Buda Amitabha Avalokitesvara'yı çağırıp ona, Tibet'in, gelecekte Budist olmasını sağlayacak bir biçimde nüfusunu çoğaltma emrini verir. Avalokitesvara Potola Dağı'ndaki tahtına döner ve Tibet'e kutsal gözüyle bakarken sol avcundan bir ışık demeti geçer: Bu ışık demeti maymuna dönüşür. Aynı biçimde Tara devanasına dönüşür, ve böylelikle iki tanrı daha sonra kendilerini birleşmiş bulurlar. Geç dönem Buda geleneğinde, sözgelimi beşinci Dalay Lama'nın kitabında mantıksal bir sonuca varır bu: Dişi devin şehvetinden sözedilmemiştir ve tam tersine tanrıçanın "sözde bir vahşi hayvan biçimine girdiğini, ama yüreğinin gene yeni doğmuş bir ay kadar temiz kaldığını" öğreniriz.

Mani bka'-'bum'da küçük bir ek vardır ve burada Budist propaganda özellikle belli olur. Aynı zamanda maymunun yavruları dolayısıyla ele aldığımız iki değişke arasındaki bireşim de gerçekleşir: Bir yanda maymunlardan oluşan altı ya da dört yavru, öte yanda hatırlanacağı gibi yarı insan olan ama dişi maymunlarla çiftleşen bir erkek çocuk. Bu metin aslında önce altı küçük maymundan sözetmektedir ama bize aynı zamanda da kendilerini yavaş yavaş insan haline sokan tahılı aldıktan sonra Avalokitesvara'nın, bu kez yeniden, olağanüstü bir güzelliğin bütün belirtilerini gösteren küçük bir çocuk yarattığını da söylemektedir. Maymunlar bu çocuğa niçin bu kadar güzel olduğunu sorunca, çocuk on günahtan nefret ettiği ve on erdemi uyguladığı yanıtını verir. Bunun üzerine maymunları Buda öğretisine göre eğitir ve bunlar aşama aşama insan olurlar (Macdonald, 1959, s. 438-9).

Bununla birlikte şu soru sorulabilir: Budizmin eski mitik temelleri kendi amaçları için kullanması antropogonik mit açısından çok verimli olmuş mudur? Bir XV. yüzyıl Bonpo metni hikâyeyi, tümüyle yalan yanlış olduğunu söyleyerek reddediyor ve şu alaycı gözlemde bulunuyor: "Tibetlilerin bir maymunla bir devanasının birleşmesinden türedikleri ve kuyrukları olduğunu iddia edenler var. Ama doğru değildir bu çünkü Tibetlilerin kuyrukları yoktur. Ayrıca Çin'de, Doğu'ya doğru, sınır çevresinde de kuyruklu insanlar bulunduğu söylenmiştir; ama bu yaratıklar ve insan soyu birbirlerinden çok farklıdır" (Laufer, 1901, s. 25). Her şeye rağmen şu bir gerçek ki Budist olmayan unsurlar kendilerini farkettirecek kadar gözönündedir. Ve incelediğimiz bu mit nihayetinde, daha çok "efsane" olarak adlandırılması gereken başka bir hikâyeyle boy ölçüşmüştür, çünkü çok iyi tanımlanmış bir tarihsel açıya yerleşerek Tibet halkının kökenlerini, *Mahabharata*'da görülen ve tarihsel özeliklerinden kuşku duyulmayan büyük çatışmaya bağlar.

IV. Kökenler üzerine bir başka efsane.

Bu değişke büyük Tibetli bilgin Bu-ston'un (1290-1364) *Budizmin Tarihi* adlı yapıtında yeralır ve burada E. Obermiller'in çevirisi kullanılmıştır (1932, s. 181; bkz. Tucci, 1949, s. 731; metne göre bu değişke belirli bir kaynağa, *Devatisayastotra* kutsal metninin Prajnavarman yorumuna bağlı olabilir. Prajnavarman

VIII. yüzyılın ikinci yarısında Tibet'te etkinlik gösteren Hintli bir çevirmendi. Sözü edilen Rupati konusunda bkz. Haarth, 1969, s. 176-9. Mahabharata'da bu adda hiçbir kralın adı geçmemektedir; bkz. S. Sörensen, *An Index to the Names in the Mahabharata*, Londra, 1904-1925): "Bu-ston şöyle söyler, Tibet'te ilk insanların ortaya çıkışıyla ilgili olarak söyledikleri *Devatisayastotra* Yorumunda görülebilir: Beş Pandava Kaurava'ların on iki ordusuyla dövüşürken kral Rupati, kadın kılığına girmiş bin savaşçıyla birlikte Himalaya dağlarına kaçar. Tibetlilerin ataları bunlar olmalıdır."

Burada hiçbir doğaüstü iz görülmemektedir. Bu-ston, tamamen akla dayanarak kurduğu ilintide yorum yapmadan, sadece Tibetlilerin kökenini maymuna bağlayan öteki değişkeye işaret eder ve böylelikle yaklaşımı, mitolojik olmayan bir yaklaşımı açıkça gösterir (Dargyay, 1972, s. 175-6).

Tibet'te başka antropogonik mitler de varolmuştur, ama bunlar maymun-ata miti gibi yaygınlık kazanmamıştır. Aynı biçimde *rLangs po-ti bse-ru* İlk İnsan *Ye-smon rgyal-po*'dan hareket eden daha çok karmaşık bir soyağacı görümündedir ve sayısız kutsal varlık kuşağından sonra sonunda Tibet'in ilk altı kabilesine, bir başka deyişle insanlığa ulaşır. Aynı zamanda bir theogoni (tanrıların doğumu anlatısı) olan bu antropogonide kesinlikle bir maymun, bir devanası, ya da Avalokitesvara söz konusu değildir. Bu hikâye tümüyle, hiç değilse özü açısından Buda öncesi özellikler taşır (Tucci, 1949, s. 730).

P.K. [İ.Y.]

KAYNAKÇA

Zikredilen kitaplar için bkz. "Tibet. Mitoloji. Soruna giriş." maddesinin kaynakçası.

ANTROPOLOJİ. Firavunlar dönemi Mısır'ı.

Bu yazıda Mısırlıların kozmos karşısında kendilerini tanımlamakta kullandıkları araçları ele alacağız. Genel anlamda insanların yaratılışı ile diğer canlı varlıkların yaratılışı arasında bir fark yoktur. İnsan çömlekçi tanrı Khnum'un kurduğu bir tertibatla biçimlendirilmiştir; bu tanrı, bir mitte bütün dişi canlıların[1] karnına aynı tertibatı yerleştirdiğini belirtir; ayrıca insan, Ptah tarafından tıpkı diğer canlılar gibi kotarılmış da olabilir[2]. İnsanın tanrıların gözyaşlarından türediğini anlatan gelenek sadece *rmj* ("ağlamak") ile *rmt* ("insan") sözcükleri arasındaki bir benzetmeye dayanır; Mısırlıların buradaki ses benzeşmesinden herhangi bir manevi ya da metafizik kıssa çıkarmayı amaçlamadıkları görülüyor. Yine, insanın yaratılışıyla ilgili mitte, insan ile toprak arasında bir eşleştirme bulunmadığı görülüyor.

İnsanın evrendeki yeri kökleri itibarıyla özel bir varlık olmasından değil düşünebilen varlık olarak şeyleri tasarlayabilir olmasından, böylelikle bu şeylere, kendisinin de katılmaya çalıştığı bir tutarlılık kazandırmasından ileri gelir[3].

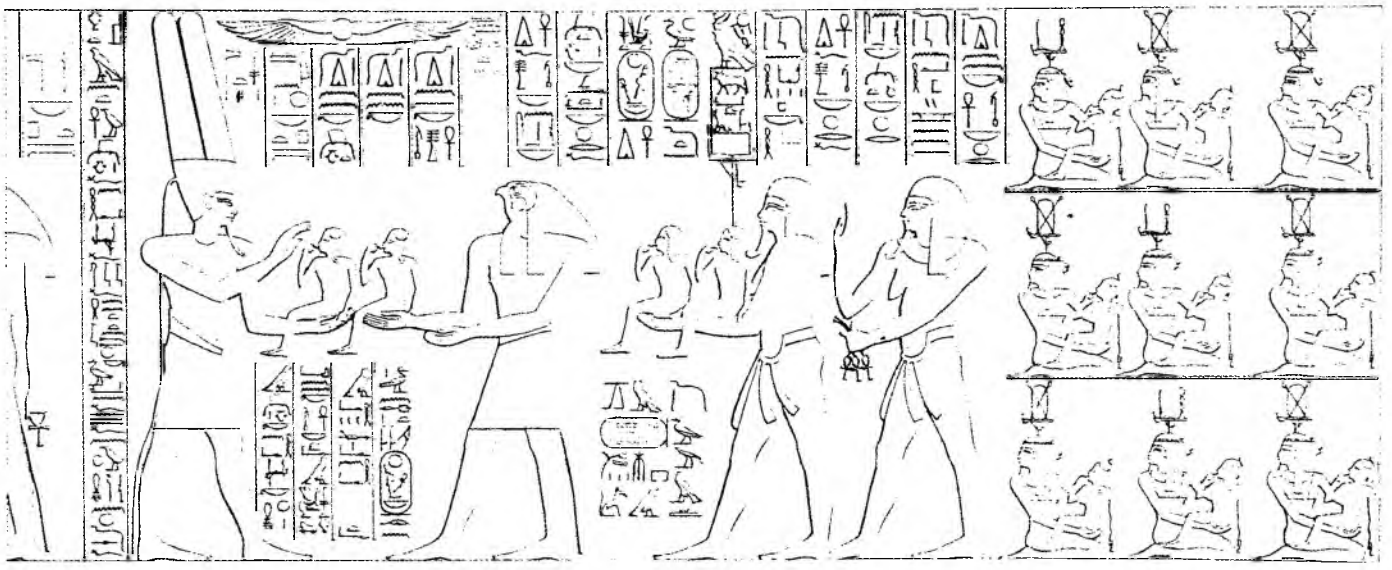
Kişiliğini tanımlayan bazı özellikleri hem tanrılarla hem de hayvanlarla paylaşır. Bunların hepsi de yaşam belirtileridir; insanın özelliği bu parçayı tasavvur edebilmesi ve altında kalmak istemediği bir "gücü", bu parçadan çıkarabilmesidir; insan, bu gücü, düzenli olarak yapıldığında bireylere, her an yakalanabilecekleri ölümün ve yokoluşun ötesine geçecekleri hissini veren ritler yoluyla ayarlayabileceğini düşünür[4].

İlk zorunluluk, görünen, maddi, bireysel dünya ile temsil edilen dünya, yani tanrılar ve mitler dünyası arasında bir ilişki kurabilmektir. Doğayı düşünen insanın eylemi ritlerde maddeleşir; ritler temsil seviyesinde yeraldıklarından bunları mantıksal olarak sadece bir tek kişi, "işaret" anlamındaki bir kişiliğe sahip biri yapabilir. Bu işaret firavundur; kuramsal olarak tek din görevlisi odur; insanın bir tür olarak kozmos içinde yerini belirleyen ve insanı diğer doğal güçler karşısına yerleştiren tanrılarla ancak firavun muhatap olabilir. Öte yandan her birey, çevresine gerçek anlamda ya da hayâli olarak iştirak edebilmek için aynı zamanda kişiliğinin özelliklerini oluşturacak iletişim araçlarına gereksinim duyar; Mısırlı bu araçlardan çoğunu bilir; bunlardan kimilerinin ele geçirilmesi zordur, çünkü dilimizde ve tasavvurlarımızda eşdeğerleri bulunmamaktadır. Bununla birlikte çok iyi bildiğimiz ruh/beden kutuplaşması, yararlı görünmesine karşın –gerçekten de Mısırlı dünyayı kutuplar halinde görmektedir (bkz. "Kozmogoni. Firavunlar döneminde Mısır'da." maddesi)– Mısır çizelgesine[5] uygulanamaz; Mısırlı için çeşitli yönler bu kadar basit biçimde ayrılamaz, zira bunlar fiziksel, dinsel, toplumsal, büyüsel ilişkileri bildirirler ve bunlar olmadan çeşitli alanlar arasındaki sınırları belirlemek olanak dışıdır.

Birkaç yıldır belirli sayıdaki kavramlar konusunda derinlemesine yapılan araştırmalar, eski Mısırbilimde çok sık kullanılan ama *ba* ve *ka* adını verdiğimiz Antikçağ kavramlarını hiç kapsamayan "ruh" ya da "suret" gibi tanımlamaların yerlerine başkalarını koymamızı sağlamıştır. Bu kavramlar en tanınmış kavramlardır, ancak Mısır antropolojisinde insanın kişiliğini belirlemeye yönelik başka kavramlar da kullanılır: Bunlar, ad, gölge, kalp, huy, her birinin içindeki tanrı, beden –ölümden sonra mumyalanacaktır– ve sözcüğü sözcüğüne "ışıklı" ya da "ışıltılı, biçim değiştiren" olarak tercüme edebileceğimiz, ancak uygulamada daha ziyade "hayâlet" dediğimiz *akh* gibi kavramlardır. Bu sıralamadan çıkarsanabileceği gibi en sonuncusu hariç bütün bu veçheler, yaşayan insana bağlıdır ve bunları insandan ancak ölüm ayırabilir; cenaze ritüelinin amacı da bir zamanlar birlik halinde olan bu veçheleri yeniden "birleştirmek"tir; öyle ki bireyin selâmeti, yine bireyin bütünlüğünü imgelem düzeyinde tekrar oluşturmaktan geçtiği için insanın doğası konusunda başlıca bilgi kaynağımız cenaze metinleridir.

Kişiliği tespit eden ilk şey elbette addır; ad, çağırmaya yaradığından topluluğa kişi üzerinde etkiyebilme fırsatı veren somut ögedir ve sadece bu yönüyle aynı zamanda toplumsal bütünleşmeyi ifade eder. Mısırlıların mezarlara ve dikilitaşlar üzerine, şecereleri olabildiğince uzun uzadıya yazmaları ve bu şecerelerin ölü sanki yaşıyormuş izlenimi verecek kadar, defalarca tekrarlanması konusunda ısrarlı olmaları ad'a verilen temel önemi kanıtlıyor. Ad, tanrılar, insanlar ve hayvanlarda ortak bir kişilik ögesi olduğundan bu konu üzerinde biraz durmamız gerekiyor; bu üç varlık kategorisi arasında uygulamaya dönük sınırlar çizebiliriz; ayrıca en sonunda esasa değil seviyeye dayalı bir farklılığın olduğunu göreceğiz.

Hayvanların kişisel ad taşımaları enderdir. Bu durum hayvan ile sahibi arasındaki bir ilişkiden doğar, zira bildiğimiz tek hayvan adları evcil köpek adlarıdır[6]. Aksine insanların her zaman bir, kimi kez de lâkap ya da "göbek adı"[7] olan ikinci bir adları vardır. Adın önemi Roma imparatorlarından çok daha önce, adlarıyla kişiliği uyumlu hale getirilmeye çalışılan kimi suistimalci yöne-



III. Amenophis'in, doğduğu zaman gelecekteki hükümdar ve tanrının oğlu sıfatlarıyla Amon'a takdim edilişi. Kral ve *ka*'sı ayrı belirtilmiştir. *Lepsius Denkmaler*, III içinde. Foto: Flammarion.

ticiler ya da suçluların çarptırıldıkları *damnatio memoriae* (hatırasını lanetleme) cezasıyla iyice vurgulanmaktadır[8]. Tam aksine tanrının sonsuz sayıda adı vardır. Tanrıya ulaşabilmeyi kesinlemek amacıyla "bütün bu adların" sıralandığı dualar vardır. Buna karşılık bir mitte anlatıldığına göre yüce tanrı Râ'nın gizli bir adı vardı ki bunu bilmek demek iktidara sahip olmak demekti; tanrıça İsis dalavereyle bu adı ondan çalıp onu hükmü altına almaya, bütün dünyada iktidarı ele geçirmeye çabalamıştı[9].

Ancak anlatıda tanrıçanın amacına ulaştığı ve hatta bu adı oğlu Horus'a bile söylemiş olduğu –Horus bütün Mısır krallarının modelidir[10]– belirtilse de papirüste bu adı anmaktan çekinmişlerdir, zira en yüce büyücü bile olsa insanın iktidarı, en azından Mısır mitolojisinin henüz Mısırlılara ait olduğu çağlarda mekânın ve zamanın efendisi olan yaratıcıya boyun eğdirecek kadar değildi[11].

Ancak ad, taşıyana güç kazandırsa da bu kişi mezara kapatıldığında adının söylendiği, hayata çağrıldığı durumlar, mezardakinin, ziyarete gelen kişinin sunmak üzere getirdiği içeceklere, armağanlara eşlik eden duaları alması için *ba*'sını gönderdiği durumlar çok nadirdir[12]. Mısırlının bu duanın onu sadece hatırada yaşattığının bilincinde olduğunu bilelim, zira ölüyü diriltecek gerçek bir dua karmaşık bir işlemdir, başarıya ulaşması için bütün tanrıları törenle duaya davet etmek gerekir; tıpkı Khonsuemheb[13] hikâyesinde olduğu gibi ya da çağımızın başlarında Demotik ve Yunan-Mısır sihirli papirüslerinde yeralan kimi muhteşem büyü reçeteleri gibi.

Ad konusundan kişiliğin ikinci veçhesi olan *ka*'ya[14] rahatlıkla geçebiliriz, zira Mısırlılar tanrısal tarihlerinin sonunda cenaze törenlerinde *ka*'dan tamamen vazgeçmişlerdi, çünkü birinciyle karışır hale gelmişti; öyle ki 𓂓 ve 𓎛 olarak belirttikleri iki hiyerogliften oluşmuş birleşik bir sözcük yapacak kadar ileri gitmişlerdir; oysa iki kavramın akrabalığı eskiye dayanıyordu, zira *ka*'yı tasavvur etmeye yarayan araçlar arasında kimi kez kolların dirseklerden bükülerek yukarıyı gösterdiği hiyeroglif temsili yeralır; iki kol arasında üstünde krallık kartalı suretinin bulunduğu sarayın ön cephesi yeralır, kartalın üstünde de kralın adlarından biri yazılıdır[15]. *Ka*'yı göstermenin bir başka yolu da onu kişinin ardından yürüyen bir ikiz haline getirmektir, bu nedenle uzun yıllar Mısırbilimde buna "suret" adı verilmiştir. Yine kimi kez de *ka*, çok sık kullanılan bir ikonografi işlemi uyarınca başının üstünde hiyeroglif biçiminde adını taşıyan bir heykeldir[16]. Kimi doğum ya da yıldönümü (*hb sd*)[17] sahnelerine ilişkin krallık ikonografisinde *ka* asla temsil edilmez.

Cenaze metinleri yoluyla bize ulaşan insan işlevlerini incelerken *ka*'nın armağanlardan yararlanmayı sağlayan etkinlik olduğu görülür. Gerçekten de söz konusu kişinin adına yapılan duanın metninde açık biçimde *ka*'ya hitap edilir.

"Ölmek" anlamını ifade etmek için "*ka*'sı önünde toplanmak" gibi bir deyiş Mısır uzmanlarını burada ele almayacağımız yanlış yorumlara götürmüştür. Bu deyiş sadece şunu açıklar: Ölüm gibi bir kaza nedeniyle bireyin bu yaşamsal işlevi durmuştur ve ritler yoluyla bu işlev sahibine teslim edilmelidir. Ölüm insan ile *ka*'nın ayrılmasıdır, yani insanın yaşamsal güçten yoksun kalmasıdır. Bu son ifade kuşkusuz Mısırlılarda *ka* kavramını en iyi tanımlayan ifadedir; *ka*, bir canlının yaşamsallığıdır, yaşamsal etkinlikleri gerçekleştirme yetisidir. Sözcüğün çoğul hali, bedeni canlı tutan yiyecekleri ifade etmek için sıkça kullanılır.

Ka'nın bu tanımını kabul edersek tanrıların da *ka*'ya sahip olmalarında şaşılacak bir yan kalmaz, zira canlılık tanrıların da belli başlı özelliklerindendir. Bununla birlikte tanrılar konusunda canlılık belirtilerinin farklılaştırılması eğilimi vardır; onlara güç, kudret, baskınlık, beslenme, onur, parıltı, şan, etki, kumandanlık, basiret, işitme, irfan gibi sayıları on dörde ulaşan *ka* atfedilebilir; burada tercümesini verdiğimiz kavramlar Mısır'a ait kavramları aşağı yukarı karşılamaktadır[18]. Canlılık belirtileri arasında cinselliğin olmayışı tuhaf görülebilir, ancak bu durum, cinselliğin bireyden çok türün tamamını ilgilendiren bir işleve sahip olmasıyla açıklanabilir; bu nedenle eğer önerdiğimiz yorumlama biçimi doğruysa, Mısırlının cinselliğe, onu gölge[19] ile temsil ederek özel bir yer ayırdığını düşünebiliriz.

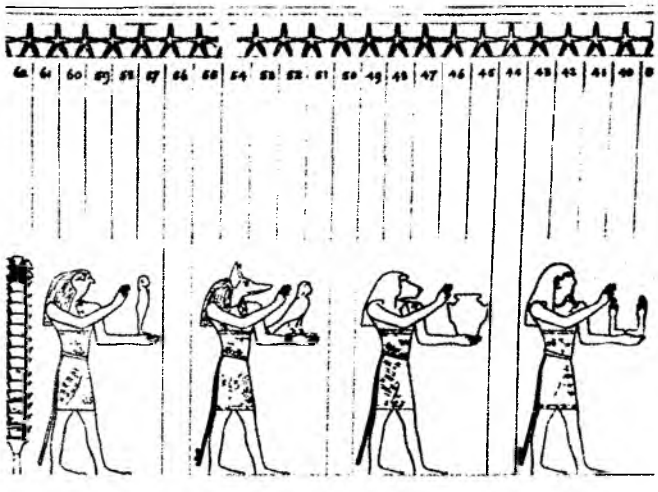
Mısırlı, tanrılara ait bu on dört *ka*'nın yanısıra yeryüzündeki saadetin sınırlarını belirleyen dört *ka* daha bilir: Malların bolluğu, uzun ömür, güzel bir mezar ve onurlu bir mazi[20].

Demek ki *ka*'nın niteliği ikidir; *ka*, kimi kez etken kimi kez edilgendir. Böylelikle *ka*, emek karşılığında yiyecek elde edilen yaşamın ta kendisidir. Bunun anlamı şu: *Ka*, yaşam boyunca sahibinden ayrılamaz. Ölümden sonra çok önem kazanır, zira cesette izi bile kalmayan bir yaşamsallığı ifade etmelidir. Ölülerin birer *ka*'larının olduğu bizzat ölümün yadsınmasıdır, bu yadsıma eğer canlılar hatırlama ve armağan sunma (bu da hatırlamanın görünen biçimidir) yoluyla atalarıyla sürekli ilgilenirlerse bir anlam taşır.

Kişiliğin diğer bir veçhesi kalptir; hem insanlarda hem de tanrılarda vardır. İlginç bir kozmogoni sunan Shabaka dikilitaşına göre kalp, yaratıcı etkinliğin –bir anlamda imgelemin– bulunduğu yerdir, bu etkinlik düşünceyi söze, yani eyleme dönüştüren dil vasıtasıyla gerçekleşir[21]. Ancak kalp aynı zamanda bellek olarak da işe yarar, bu haliyle öbür dünyada bile kişinin kimliğini ele verir; öbür dünyada kalpler, toplumsal ve kozmik düzen kavramı anlamına gelen ve dengede tutmak zorunda oldukları Maât'la boy ölçüşürler. Böylelikle kalp, insanın toplumsal uzlaşılara duyulan saygıdan maneviyata, yerel tabulara ve memurların kullandığı deontolojik kurallara varıncaya kadar bir dizi kurala uyup uymadığının tartıldığı öbür dünyadaki yargılamaya ilişkin tasavvurlarda merkez işleve sahiptir. Ancak kimi kez söylendiği gibi, kalp bu karşılaşmada bilinç olarak değil sadece tanık olarak işe karışır, bu da bize işlevinin belleğe sığınak oluşturması olduğunu gösterir. Kalbin iki işlevi arasında, yani yaratıcı imgelem ve bellek arasında bir bağ kurmaya çalışırsak, kalbin tanrı Sia'nın ikametgâhı olduğunu söylememiz yeterli olacaktır; Sia'nın adının anlamı "bilgi"dir, geçmiş konusundaki bilgi, "bellek"tir; oysa yaratıcı imgelem zorunlu olarak geleceğe dönüktür[22].

Bunun dışında kalp cesaretin[23] bulunduğu yerdir ve belki de duygusal yaşamın mekânıdır; zira büyük bir heyecanı belirtmek için "kalbin durması" deyimi kullanılır. Ancak bu son örnek için kalbin, ruhta olup biten hareketlerin kaynağı değil, sadece bunların ortaya çıktığı yer olmaktan öteye gidip gitmediğini söylemek zordur[24].

Tören alayının taşıdığı, kişiliğin dört ögesi. G. Lefevre. *Tombeau de Pétosiris* içinde, Kahire, 1923.



Yine "insanın içindeki tanrı"[25] da kalpte bulunur. Bu ifade de bireyin bir tanrıya bağımlı olduğu, bu tanrının ona geçici ya da sürekli olarak sahip olduğu ve davranışlarını belirlediği düşüncesi var gibidir. Herhangi bir tanrı tarafından ele geçirilme gerçeğe uysa da belgelenen tek durum, kargaşa ve düzensizlik tanrısı Seth'inkidir; bu ise davranışlarıyla cezayı hak eden birini temize çıkarmak için bir bahane gibi görünüyor.

Kişiliğin başka bir yönü de "huy"dur; bu kavramda herhangi bir dinsel yananlam yok gibidir, öyle ki bu terimin bir öncekiyle hemen hemen aynı kavramı içerdiği aklımıza takılabilir. Gerçekten de huy, bireyin toplum içindeki davranışlarından sorumlu tutulur ve kimi durumlarda, biraz sonra göreceğimiz gibi, kişinin bahanesi[26] olur. Ancak insanın içinde bulunan tanrının aksine huy, süreklidir ve insanların, kişisel davranış çizgilerini belirleyerek birbirlerinden farklılaşmalarına yarar. Doğal yoldan, kendiliğinden oluşan huy konusunda tarihteki ilk ilginç tartışma Bilge Ani ile oğlu arasında geçer; tartışmada eğitimin ve sorumluluğun temelleri söz konusu edilir. Üstad'a göre her varlık eğitilebilir, yani sorumludur; çömezine göreyse huyun kendiliğinden oluşmuş olması o kişiyi temize çıkarmaya yeter[27].

Tam tekinil bir insanın gölgesi de olmalıdır[28]. Garip bir varlık olan gölge ancak ölümden sonra işleve sahiptir. İleride sözünü edeceğimiz ve Mısır tarihinin sonlarındaki halk kavrayışlarında gölgenin yerini alan *ba* ile çoğunlukla bir tutulmuştur[29]. Ölüm karşısında kazanılan zafer gölgenin dönüşü demektir, tıpkı kişiliğe ait diğer özellikler gibi; buradan şu sonuca varabiliriz: Doğal olarak gölge, sahibini, o hayatta olduğu sürece, ölüme benzeyen bir zaman parçası olan gece hariç hiç terketmez[30].

Kişiye ait gölgenin yanısıra, bir ağacın, bir duvarın gölgesi serinlik ve korunma işaretidir ve tebasını koruma altına alan bir tanrı ya da bir kral için de kullanılabilir. Bütün bunlar elbette gündelik yaşamın gözlenmesinden doğmuştur, zira Mısır'ın dayanılmaz güneşi altında gölge her zaman istenen bir şeydir, rahatlığın simgesidir.

Ayrıca gölgenin sessizce hareket edebilmesi, hareketin olup olmadığı pek iyi bilinmeyen öte dünyada sahip olunmak istenen bir niteliktir.

Gölge ile sözünü ettiğimiz *ba*'nın sonraki dönemlerde birbirine karıştırılması –yine ad ile *ka*'nın birbirine karıştırılması gibi– antropolojik çözümlemelerde nedenlerini iyi bilemediğimiz bir basitleştirmeyi, bir zayıflamayı gösterir. Bu durum tam aksine gittikçe derinleşen ve birbirlerinden gittikçe ayrılan kozmogoni, tanrıbilim, tapınakların mimarisi ve simgeselliği gibi konuların gösterdiği ilerlemeyle zıtlaşır.

Eskiden uzun bacaklı kuş biçiminde ve XVIII. hanedandan sonra da insan başlı kuş biçiminde[31] tasvir edilen ve tanımlaması kolay olmayan *ba* kavramına geliyoruz. Buraya kadar gözden geçirdiğimiz diğer bütün ögeler gibi *ba* kavramı insana özgü değildir. Bildiğimiz bütün fenomenlerini incelersek bir özellikten çok bir işlev olduğu ortaya çıkar. Bu işlev de varlığın iki yüzünü, yani gerçeği ve düşseli, geçmişi ve geleceği, geceyi ve gündüzü, tanrıları ve insanları, öte dünyayı ve bu dünyayı tanımlamak biçiminde ifade edilebilir; böylelikle bu işlev kişiye sürekliliğini kazandırır.

İşte bu yolla tanrı heykeline kült sunulabilir ve bu heykel tanrının bulunduğu yer olarak görülür; tanrı, *ba* ile birlikte heykelin içine girmiştir; tapınağın yanında ayrılmış bir bölmede bir tanrıyı cisimleştiren hayvana, ayrıca her gün güneşin geceleyin yeraltındaki dünyadan geçip dünyayı aydınlatmak için göğe yükselmesini sağlayan güçlere de tanrının *ba*'sı adı verilir.

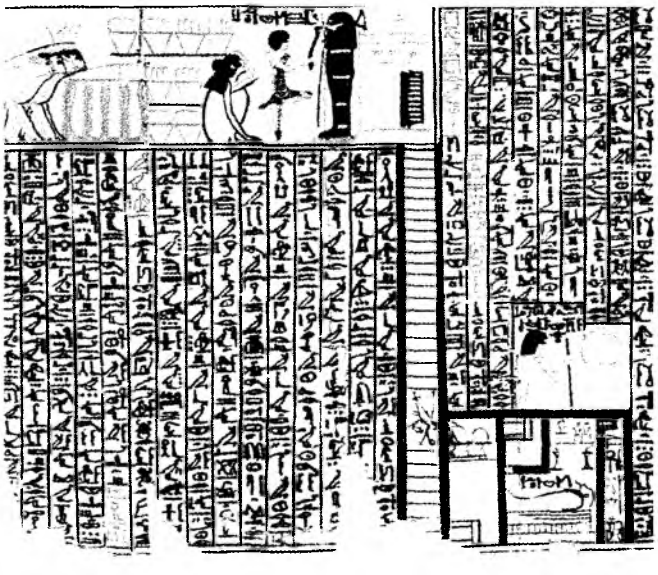
Gerçek ile düşselin bu şekilde bağlanıp sürekliliğin sağlanmasının, öldüğünde kültünü sürdürecek olan canlılarla ilişkisini sürdürmek zorunda olan insan için başat olduğu anlaşılacaktır. Burada sunduğumuz çok ünlü bir resimde, bir mezardan çıkarak mumyaya, daha önceden kendisi için mihraba bırakılmış ve bizzat gidip alamayacağı bir sürahi soğuk su ve ekmek götüren kuş kılığındaki *ba* açıkça görülmektedir. Ölümden sonra da varolan bu kişilik özelliği antropolojik bir kavram olarak her iki anlamıyla hatıra sözcüğüyle özetlenebilir; G. Wirz, Köln'de hazırladığı ve basılmakta olan tezinde bunu kanıtlıyor (bkz. 22. not). Gerçekten de anıların kalıcılığı geçmiş içinde kaybolup gitmemek için tek güvencedir; insanın kendi içinde koruduğu hatıra, geçmişinin yekûnudur; bu hatıra tıpkı kimi kez yaşlılarda gördüğümüz gibi kaybolur ya da unutulursa kişilik zayıflar. Hatıra-*ba* hep tanıdığı yerlere dönecektir; aynı zamanda, tanık olduğu olaylar nedeniyle dışlandığını hisseden bir biçareye[32] çevresiyle yeniden kurabileceği teması gösteren de aynı *ba*'dır.

Kişilik bilincinin farklı şekillerde oluşması her zaman ayrıntılarıyla belirlenemeyebilir. Yukarıdaki kısa sunuşta adın kişiye güç verdiği, *ka*'nın kişiyi hayatta tuttuğu ve öte dünyada beslenmesini sağladığı, kalbin bellek ile imgelemin mekânı olduğu, insanın içindeki tanrının huy vasıtasıyla özgürlük ile sorumluluğun sınırlarını belirlediği görülecektir; gölge sadece hareketliliği ve bilinmeyen bir nedenden dolayı kimi durumlarda cinselliği temsil etmektedir; *ba* ise sürekliliği sağlamakta ve bir anlamda kimliği oluşturmaktadır.

Her durumda, buraya kadar tanımladığımız ve beden üzerine oturmuş ögeler, hem yaşarken hem de öldükten sonra bireyin kimliğini belirler; ölüm kişiliğin çözülüp dağılması anlamına gelir, işte ritler de dağınık haldeki bu bileşkeleri yeniden biraraya toplamaya yöneliktir.

Bununla birlikte ölümden sonra insan *akh* kavramıyla açıklanan bir değişime uğrar; göründüğü kadarıyla bu ad, "ışıklı" anlamına gelen ve özellikle hayâl dünyasına, bilinmeyenler dünyasına ait olan hayâlet ya da demon gibi her tür doğaüstü varlığı ifade eden bir kökten gelmektedir. *Akh*, ihtiyaç olduğunda başvurulabilecek, ancak aynı zamanda canlıların hoşuna gitmeyecek biçimde kendiliğinden ortaya çıkabilen üstün bir kudrete sahip ölünün girdiği kılıktır[33]. Kısaca ölüler karşısında duyulan endişe ifadesidir; eğer cenaze kültüne ilişkin geleneksel ifadelere bakarsak Mısır'da hiç izine rastlayamayacağımız türden bir endişedir bu.

Ba, mumyaya kavuşmaya giderken. Neb Ked papirüsünden ayrıntı. Paris. Louvre Müzesi.



Mısırlıların insan hakkındaki tahlillerinin karmaşıklığından rahatsız olabilecek okuyucuyu mutlu etmek için burada bir sınıflandırma yapmayı deneyebiliriz; ancak böyle bir sınıflandırmanın üstünkörü ve yapay olacağını biliyorum. Başka bir yazımda (bkz. "Tanrılar. Eski Mısır'da kutsallık ve tanrılar sorunu." maddesi) somutluğa ve düşselliğe yaptıkları göndermelere göre verilerin ayrılmasını kullanarak her iki eksen boyunca söz konusu ettiğimiz bütün terimleri düzene koyabiliriz; bunu yaparken bu iki ekseni, en fazla görünür olandan en fazla gizli olana doğru giderek, bu arada "somut" dizisinin terimleri anlam içerdikleri için eşanlamlı olmayan iki dizi arasında bir "farklılık" saptayarak düzene koyacağız.

Böylece şu çizelgeyi elde ediyoruz:

SOMUT	DÜŞSEL
beden	
	akh
ad	
	ka
gölge	
	ba
kalp	
	insandaki tanrı huy

Yukarıda sözünü ettiğim son zamanlardaki (antropolojik çözümlemelerde) indirgeme, "düşsel" dizideki terimlerin, ifade ettikleri organların işlevlerine aktarılmalarına ve kaybolmalarına yol açmıştır; bu işlevler bütün zamanlarda yine bu organlarla gösterilmiştir.

Buraya kadar andığımız bütün ögeler, modern psikolojinin yadsıyamayacağı bir kişileştirme dizgesine kaydolurlar[34]. Ancak Mısırlı bununla yetinmiş görünmüyor; kişinin sınırları beden ile yetilerinin sınırlarına ulaşmış değildir. Bu kısa yazıyı bitirirken *ka*'yı, dikilitaşı, mezarlıktaki mezar taşını, kaderi, hayatın uzunluğunu, doğum sandalyesini, sütanneyi ve cenini oluşturanları (tanrı Khnum ile birlikte tanrıça Meskhenet ve Renenet), *ba*'yı, *akh*'ı, bedeni, gölgeyi, ayrıca armağandan yararlandığı düşünülen her tür varlığı bir çırpıda sıralayan bir metni, XVIII. hanedanlığa ait bir metni anacağım[35].

Bu yolla Mısırlı, varlığı ve hatırası için kaçınılmaz olan dış mülkiyetin ögelerinde bulunan kişiliğe iştirak eder; bu durum bir anlamda kimi çağdaş Afrika halklarının kavrayışlarını anıştırır[36].

Araştırmamızda insanı temel aldığımız için sıraladığımız çeşitli ögeler insanın kişiliğini oluşturan parçalar gibi görülebilir; ancak daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, aynı biçimde başka varlık kategorilerine de katıldığı için, insan ile bunlar arasında varlıkbilimsel bir ayrım yapamıyoruz. Sonuçta aralarındaki farklılık, dünyanın iki yüzüne, düşsel ve duyusal (somut) yüzüne iştirak etme oranları bakımından kısmidir. Özellikle heykelleri, tapınakları ve diğer biçimleriyle duyumsanan dünyaya bağlı olan tanrılar, düşsel dünyaya aittirler. Aksine daha ziyade duyumsanan dün-

yada yeralan insan düşsel dünyaya, "insan" fikrinin cisimleşmiş biçimi olan, dolayısıyla temsili olarak tanrılarla aynı düzeyde bulunan firavun aracılığıyla geçiş yapar.

Ayrıca ölüm, duyumsanan dünyadan düşsel dünyaya geçişi sağlar, her tür düşünce bu iki yüzü birbirine yaklaştırmaya çalışsa da.

Bu yüzden evrende bulunan çeşitli varlık kategorilerinin hiyerarşisi açık değildir, zira tanrılarda her bakımdan üstün bir yüce kudretin olduğu; ölülerde de canlılarda olmayan yetilerin olduğu kabul edilirse her ikisinin de varlıkları temelde, tamamen duyumsanan dünyaya kök salmış ritüel etkinliğe dayanmaktadır. Böylelikle Mısır antropolojisinde kozmogoniye damgasını vurmuş açmazı görürüz.

Ph.D. [M.E.Ö.]

NOTLAR VE KAYNAKÇA

1) SAUNERON, S., *Esna V*, Kahire, 1962, s. 235.
2) JUNKER, H., "Die Götterlehre von Memphis", *Abhandl. Preuss. Akad. Wiss.*, Berlin, 1940.
3) BRUNNER, H., *Lexikon der Ägyptologie*'deki "Antropoloji" maddesi. Wiesbaden, 1975, 303 vd. Bkz. DERCHAIN, P., "Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique", *Le Pouvoir et le Sacré*, Brüksel, 1962, 72-73.
4) Ritin işlevi konusunda bkz. DERCHAIN, P., *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des religions I*'deki "Religion égyptienne" maddesi, Paris, 1970. 95 vd.
5) SAINTE-FARE GARNOT, J., "L'anthropologie de l'Egypte ancienne", *Studies in the History of Religions*, Supplement to *Numen II. L'Anthropologie religieuse* içinde, Leyde, 1955, 14-27, ayrıca bu tezin eleştirisi için GEORGE, B., *Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele*, Bonn, 1970, 16 vd.
6) JANSEN, J.H.A., "Über Hundenamen im pharaonischen Ägypten", *Mitteil. Deutsc. Archäol. Inst. Kairo*, 16, 1958, 176-182.
7) MEULENAERE, H. DE, *Le surnom égyptien à la basse époque*, İstanbul, 1966.
8) POSENER, G., "Les criminels débaptisés et les morts sans noms", *Rev. d'Egyptol.*, 5, Paris, 1946, 51-52.
9) BRUNNER-TRAUT, E., *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf-Köln, 1963, 115-120.
10) Babanın oğula geçişi konusunda bkz. ASSMANN, J., "Das Bild des Vaters im alten Ägypten", TELLENBACH, (der.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte* içinde, Stuttgart, 1976, 12-49.
11) Aksine Yunan-Mısır papirüsleri tanrıların üstünde bir güç sağlayabilecek çok sayıda gizli ada yer verir (PREISENDANZ. *Papyri Graecae Magicae*, 1928-1931).
12) SAINTE-FARE GARNOT, J., *L'Appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens*, Kahire, 1938.
13) LEFEBVRE, G., *Romans et contes égyptiens*, Paris. 1949, 173.
14) GREVEN, L., "Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des alten Reichs", *Ägyptol. Forsch.*, 17, Glückstadt 1952. SCHWEITZER, U., "Das Wesen des Ka", *Ägyptol. Forsch.*, 19, Glückstadt, 1956. Ayrıca bkz. BONNET, H., *Reallexikon der ägypt. Rel.-gesch.*, 1952, ve *Lexikon der Ägyptologie*'deki "Ka" maddeleri.
15) Bkz. bu yazının ekindeki resim.
16) Kral Hor'un Kahire müzesinde bulunan ve tıpkıbasımı sıkça yapılan ünkü *ka*'sı.
17) Bu bayram konusunda bkz. HORNUNG, E. ve diğerleri, "Studien zum sedfest", *Aegyptiaca Helvetica*, 1, Basel-Cenevre, 1974.
18) MEEKS, D., "Génies, anges et démons en Egypte", *Génies, anges et démons, Sources orientales* içinde, 8, Paris, 1971, 40.
19) GEORGE, B., 5. dipnottaki kaynak, 112 vd.
20) MEEKS, D., 18. dipnottaki kaynak.
21) Önceleri sanıldığı gibi, kesinlikle bir bilinç (Alm. *Gewissen*) söz konusu değildir, YOYOTTE, J, "Le jugement des morts dans l'Egypte ancienne", *Sources orientales*, 4, Paris, 1961 ve GRIESHAMMER, R., "Das Jenseitsgericht in den Sargtexten", *Äg. Abhandl.*, 20, Wiesbaden, 1970.
22) Burada belleğin işlevi konusunda belirttiğim her şey G. WIRZ'in tezinden alınmadır, *Tod und Vergänglichkeit. Ein Beitrag zur Geisteshaltung der Ägypter von Ptahhetep bis Antef.*
23) Örneğin "Conte du Naufragé", LEFEBVRE, G., 13. dipnottaki kaynak.
24) HERMANN, A., *Altägyptische Liebesdichtung*, Wiesbaden, 1959, 95-97.
25) BONNET, H., *Reallex, äg. Rel.-gesch.*, Berlin, 1950, 225.
26) GRAEFE, E., *Untersuchungen zur Wortfamilie Bj3-*, Köln, 1971, Dok. 106-108.
27) *A.g.y.*, Dok. 108.
28) Gölge konusunda bkz. GORGE, B., 5. dipnottaki kaynak.
29) BISSING, F. VON, "Tombeaux d'époque romaine à Akhim", *Annales du Service des Antiquités*, 50, Kahire, 1950, 570 vd.
30) Örneğin Amarna ağıtlarında, SANDMAN, M., "Texts from the Time of Akhenaton", *Bibliotheca Aegyptiaca*, 8, Brüksel, 1938, 13, 1; 93, 17-18. Ayrıca bkz. BUCK, A. DE, *De godsdienstige opvatting van de slaap*, Leyde, 1939.
31) KLEBS, "Der ägyptische Seelenvogel", *Zeitschr. äg. Spr.*, 77, Leipzig, 1942, 78-91.
32) GOEDICKE, H., *The Report about the Dispute of Man with his Ba*, Baltimore, 1970. BARTA, W., *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba*, Berlin, 1969.
33) Bkz. *Lexikon Ägyptologie*, I, Wiesbaden, 1975, özellikle "Akh" maddesi.
34) Modern psikoloji kuramlarının Mısır kavramlarına uygulanması konusunda bkz. özellikle B. GEORGE'un 5. dipnotta anılan yapıtı.
35) DAVIES, N. De GARIS ve GARDINER, A.H., *The Tomb of Amenemhet*, Londra, 1915, 21 ve 23. QUAEGEBEUR, J., *Le Dieu égyptien Shaï*, Louvain, 1975, 133.
36) TEMPELS, P., *Philosophie bantoue*, Paris 1949.

Genel kaynakça için, basılmakta olan *Lexikon der Ägyptologie*'deki çeşitli maddelere başvurulabilir.

APOLLO.

Apollo, Yunan tanrısı 'Απολλων'un isminin Latince söylenişidir. Roma'da "iyileştirici" tanrı olarak tanınır. *Apollo Medicus*, İÖ 433 yılında onun için kurulan ve İÖ 431 yılında, ciddi bir salgın hastalık sırasında ona adanan tapınaktaki resmi unvanıdır (Titus-Livius, 4, 25, 3; 40, 51, 6). Apollo'nun, Flamen Tarlalarından kutsal Capitolium'un güneybatısına uzanan (dolayısıyla yasak bölgenin dışında kalan) Apollo tapınağı bölgesi, *Apollinare* diye anılıyordu zaten (Titus-Livius, 3, 63, 7); yine de bu "Apollo bölgesinin" resmi bir külte ya da özel bir külte ait olduğunu söylemek olanaklı değildir.

Vesta rahibeleri, dualarında (*Indigitamenta*) Apollo'yu "*Apollo Medice, Apollo Paen*" (iyileştirici, her derde deva) olarak anarlar (Macrobius, *Saturnales*, 1, 17, 15); bu ikinci ad, Yunan kültüründe iyileştirici tanrıya yöneltilen ἰήπαιήων adına karşılık gelmektedir, (bkz. von Blumenthal, *R. E.*, Paian maddesi, c. 2341). Tanrı, İÖ 399'da ilk *lectisternium*'da, annesi Leto'nun eşliğinde ön sırada kendini gösterdiğinde de "iyileştirici" niteliğiyle öne çıkar (Titus-Livius, 5, 13, 4).

İÖ 217'de, "Trasimene" felâketinin ardından öteki dinsel unvanlar arasında yeralan 12 kutsal kişinin *lectisternium* kutlamaları sırasında da Apollo, Diana'yla birlikte onurlandırılır. Artık Apollo sadece iyileştirici bir tanrı değildir. İÖ 212'de bir kâhinin, Marcius'un teşvikiyle, Sibylla Kitapları'nın da uygun görmesiyle (Titus-Livius, 25, 12, 15) oyunlar, ilk olarak, "zafer kazanmak adına", Apollo'nun onuruna oynanıp kutsanır, *ludi Apollinares*'tir bunlar (Latin tarihçi bunu kesinler: *uictoriae, non ualetudinis ergo*).

Augustus zamanında, Apollo kültü en parlak günlerini yaşar. İÖ 28'de, bir yıl sonra "Augustus" sıfatını alacak olan Octavianus, Apollo için, kendi sarayının yakınlarına, Palatinus tepesi üzerine muhteşem bir tapınak inşa ettirir: O zamana kadar Capitolium'daki Iuppiter tapınağında bulunan Sibylla Kitapları'nı buraya getirtir (Suetonius, *Aug.*, 31, 1) bu davranışın simgesel bir önemi vardır: İmparator, tanrının tapınağına bu önemli kehanet kitaplarını getirip ona atfederek, Apollo'nun "kâhinliği"ni tanıdığını ve kabul ettiğini gösterir.

İÖ 17'de, Apollo, Yüzyıl Oyunları nedeniyle yapılan kutlamaların onuruna düzenlendiği iki tanrıdan biridir (öteki Diana-Artemis'tir); bayramın tutanakları (bkz. J.B. Pighi, *De ludis saecularibus*, Amsterdam, 1965, s. 107-130) Horatius'un bestelediği resmi övgü, *Carmen saeculare* hâlâ korunmaktadır. (Daha geniş bilgi için, bkz. J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus graecus" à Rome, des origines à Auguste*, Paris, 1955.)

R.S. [L.A.]

APOLLON.

Winckelmann'ın arkeoloji çalışmalarıyla yeniden keşfedilen Yunan dünyasına ait bütün bir mitoloji geleneği içinde Apollon her zaman maddeye hükmeden ruhun ve düşünüşün simgesi olmuştur. Hegel, Apollon'u en Yunanlı tanrı olarak tanımlamış ve W. Otto onu uzaklık ve yücelik düşüncesiyle özdeşleştirmiştir. Bugün, bu Apollon simgesini çok yadsımamakla beraber, Pindaros tarafından geliştirilen yeni bir mitin doğuşunun ardından, korkunç hatta karanlık özelliklerinden çok, onun aydınlık ve ışıltılı yüzüne önem veren bir dizi yorumcuya öncelik tanımanın daha iyi olacağını düşünmekteyiz.

Yunanlılar Leto'nun oğluna bu kadar çok özellik ve yetenek atfedilmesinden her zaman hoşlanmışlardır: "Kimse Apollon kadar sanata yatkınlık gösteremez. Yetenek haznesinde okçuluk ve ozanlık vardır; ok ona aittir, şarkı da. Kâhinlik ve falcılık onun yeteneklerindendir, Phoibos'tur, yani doktorlar gibi ölümü geciktirme bilgisine sahiptir. Phoibos'tur, ama çoban gibidir de... Phoibos'un izinde kentler kurulur, Phoibos bunların kurulmasına sevinir ve kendi eliyle temellerini atar" (Kallimakhos, *Apollon'a Övgü*, 40-55). Bu özelliklerine, hiç yaşlanmadan sonsuza kadar genç kalma, tanrısal *kouros* (genç adam) olma, insanların *kouros*'larının koruyucusu ve modeli olma özelliklerini de eklemeliyiz. Kentler kurulurken onlara öncülük etmesinin yanısıra, kentlerde uyumlu bir yapılanma sağlamanın koşullarını da sunar. Phoibos olan Apollon hem Arı, Arındıran ve Arınmış, hem Parlak olandır; öyle ki ışıltısı, koruması altında olanları bile korkutur ve şaşırtır.

Yunanlılar, Apollon'un birbirinden bu kadar farklı ve ayrı görünen özellikleri arasında oldukça yakın ilişkiler kurmasını bilmişlerdir: Eğretilemeler yardımıyla, hiç de anlamsız ya da temelsiz olmayan kökenbilim verileri aracılığıyla, bu özellikler arasında çok yakın ilişkiler kurarlar. Platon, sadece Apollon'un adından yola çıkarak onun en önemli işlevlerini şöyle sıralar: Arındıran-hekim, dürüst kâhin, okçu, dünyevi ve göksel uyumun efendisi; öyle ki eski çağlardan beri bu tanrı figürü çok yönlü ve zengin bir figür olmasının yanısıra, son derece iyi yapılanmış ve organik bir uyuma sahip olmuştur. Arkaik dönemde bu figürün erişilmez, parça parça oluşturulmuş bir figür olması da pek önem taşımaz. İşte Yunanlı filozof ve ozanların Apollon'un mitleri üzerine yazdıklarının izinden giderek önce Apollon'u sonra da ilgi alanlarını açıklamaya çalışacağız.

I. Apollon'un doğuşu.

"Ondan sözedeceğim ve unutmayacağım. Uzaklardan şimşekler çakan Apollon'dan. Kutsal evlerinde oturan tanrılar onun yaklaştığını duyunca tir tir titrerlerdi, ışıldayan yayını gerdiğinde hepsi oturdukları yerlerden fırlar ve kaçışırlardı, Zeus'un yanında sadece Leto kalırdı: Oğlunun omzundaki askıyı çözer, sadağı kapatırdı, sonra, bu güçlü tanrının omuzlarından yayını kendi elleriyle alır, babasının oturduğu sütunun tam karşısına altın bir çiviye asardı ve onu elinden tutup tahttaki yerine götürürdü. Böylece, babası oğlunu altın kupada nektar sunarak ağırlardı. Sonra, öteki tanrılar gelip yerlerine otururlardı ve soylu Leto, yayı taşıyabilen böylesi güçlü bir oğlan doğurduğu için sevinirdi."

Apollon'a Övgü'nün ozanı, şiirine Apollon'un doğuşuyla değil de onun tanrılar arasına gergin yayıyla, etrafına korku salarak girişini tasvir ederek başlar. Apollon da, kardeşi Hermes gibi, ama ondan çok farklı yöntemlerle, ona doğduğunda sunulmayan Olympos'u sonradan fetheder. Tanrılar Kralı'nın oğlu "uzaklarda, terkedilmiş kayalar üstünde, sadece foklarla deniz canavarlarının gelip doğum yaptıkları bir yerde doğar" (Kallimakhos, *Delos'a Övgü*, 241-3): Hera'nın gazabından korkan hiçbir toprak parçası, doğurmak üzere olan Leto'yu kabul etmek istemez. Sadece dalgalar üstünde süzülen kıraç, köksüz bir adacık olan Asteria, önce Artemis'i sonra Apollon'u doğuran Leto'yu kabul eder. Apollon doğunca, ada altınla donanır ve bu cesaretinin karşılığını alır. Yunan denizinin ortalarında bir yerde kök salar, parıltılı anlamına gelen Delos adını alır ve adaya bütün Yunan illerinden güçlü ve besili kurbanlık sığırlar gönderilir.

Bu arada, gerçek bir çocuk-tanrı olan Apollon doğar doğmaz kundağını çıkararak lirini ve yayını ister ve kendini "Zeus'un niyetlerini önceden en kesin ve doğru biçimde haber veren habercisi" ilan eder. Ama kâhinlerin efendisi olmadan önce uzun bir süre başıboş dolaşır, Delphoi'ye girişi engelleyen hayvanı öldürür ve Düşler'in yardımıyla bir *khthon* (toprak, yer) kehanetiyle rekabete girer: Zeus oğlundan yana olur ve "insanları kehanetlerden kurtarır" (Euripides, *İphigenia Tauris'te*, 1278-9).

"Genç erkek" (*kouros*) olarak zaferler kazandığında Olympos'a kabul edilir. Ozanlar onun sonsuz gençliğinden ve onda gençliğin, gücü hatta şiddeti beraberinde getiren ve hiç son bulmayan olumlu bir nitelik kazandığından sözetmekten hoşlanırlar: "Gençliğinin ilk yıllarında, güçlü ve yapılı görüntüsüyle... uzun saçları geniş omuzlarına dökülüyordu" (*Homeros İlahileri, Apollon*, 449-450); "her zaman genç ve yakışıklı bu tanrının güzel ve yumuşak yanaklarına bir tek tüyün gölgesi bile düşmemişti" (Kallimakhos, *Apollon'a Övgü*, 36-37); "efendim, asla saçlarınızı kesmeyin ve zarar görmelerine izin vermeyin: Kural budur" (Rodoslu Appollonius, *Argonautika*, II, 708-9). Çünkü, geleneklere göre, genç erkek çocukların saçları erişkinliğe adım atarlarken kesilirdi.

Bununla birlikte, eski *khthon* kehanetinin uzaklaştırılması Apollon'un son zaferi değildir. Hayvanın [dişi ejderha Python]



Piombino'daki Apollon. Bronz. İÖ 475-450'ye doğru. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Giraudon.

kanıyla kirlenen Apollon'un, yıkanmak için, gerçekten Phoibos yanları olmak için, Tempe vadisine, Teselya'ya gitmesi gerekir. Daha sonraları, babası Zeus'a karşı geldiği her iki seferde de, Olympos'tan kovulur ve geçici olarak hizmetkârlık (*latreia*) yapmakla cezalandırılır. Önce, Sparta kralı Laomedon'un yanında hizmetkârlık yapar. Rampalar inşa eder ve/veya sürüleri bekler. Daha sonra da Admetos'un yanında sığırtmaçlık yapar, burada da sürülerin büyümesini sağlar. Her sene kış mevsiminde Yunanistan'daki tapınağına çekilir. Yaygın bir inanışa göre bu "inziva" dönemlerinde (*apodêmiai*) bir tür cennette, "kuzey rüzgârının ötesinde" bir yerde yaşayan saf ve temiz Hyperborelilerin ülkesinde dinlenir, orada bayram ve şenliklere katılarak eğlenir.

II. Yakınlık ve uzaklık.

Apollon'la ilgili bütün mitolojik hikâyeler "yakınlık" ve "uzaklık" olmak üzere iki sözcükle özetlenebilir: İnsanlara yakınlık. *Kouros*'ların modeli olan –insan *kouros*'larla tanrısal *kouros*'u aynı tip üzerine kuran eski dönem heykelcilik sanatı, şairlerin söylemini kendince ikiye katlar– Apollon aynı zamanda onların patronudur da. Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu*'nda (*Theogonia*), onun nehirler ve Okeanos kızlarıyla birlikte genç insanoğullarını koruyan tanrı olduğunu söyler. *Odysseia*'da Telemakhos onun himayesinde erişkin bir adam olur ve Apollon, erişkinliklerini tescil edecek serüvenlerin peşine düşen kral çocukları Argonautları korur. Genç erkekler, ilk kez saç kestiklerinde, saçlarını, sonsuza kadar genç kalan öteki tanrı Herakles'le birlikte ona da adarlar. Bir süre başıboş dolaşmış olmasını, Olympos'a geç girişini, hizmetkârlık yapmasını dikkate alan sosyologlar, Apollon'da, kaybolmuş bir geleneğin yeniden canlandığını söylerler: Erkekler, topluma kesin olarak kabul edilmeden önce, belli bir süre için, toplumlarından uzakta yaşayıp, başka ülkeleri gezerlermiş. Bu ister gerçek bir geleneğin ister tamamen mitlere özgü bir ögenin yansıması olsun, bu model-tanrının, kahramanlık mitlerindeki *kouros*'lar gibi, türdeşlerinin yani Olympos'luların arasına kabul edilebilmesi için kendini kanıtlaması gerektiği çok açıktır.

Sürgünler, yolculuklar onu insanlara yakınlaştırır. Çünkü, hem böylece onlarla aynı kaderi paylaşır hem de Olympos'tan kovulduğu her iki seferde de bir insanın yanında hizmetkârlık yapması onu geçici olarak tanrılardan uzaklaştırır. Ayrıca, *İlyada*'da insanlarla tanrılar arasındaki derin ayrılığın altını çizen de odur: "Yerleri sarsan güç, kimi zaman toprağın ürünüyle beslenip mutluluk içinde yaşayan, kimi zaman tüketen ve ölüp giden, yapraklar kadar güçsüz insanlar için sana karşı savaşırsam deli mi olmalıyım sence!" (*İlyada*, XXI, 462-6). Koruduğu insanları kendine yönlendirmez, kardeşi Athena gibi kılık değiştirmeyi sever: Argonautlar'a da böyle davranır, onları cesaretlendirmek için şafakta ışıklar içinde görünür; genç erkekler titrerler ve şaşkınlıktan donakalırlar, gözlerini kaldırıp bakmaya cesaret edebildiklerinde tanrı çoktan uzaklaşmış, Hyperborelilerin ülkesine doğru gitmektedir, onlarla konuşmaz bile (Rodoslu Apollonius, *Argonautika*, II, 680 vd.). İnsanlara daha da yakınlaşmak istediğinde, onlarla arasındaki uçurumu aşmada öteki tanrılardan daha fazla zorlanır. İnsanlarla girdiği aşk ilişkileri hep kötü biter. Aşklarından ikisi onun yerine insanları tercih ederler. Biri sonsuza kadar genç kalacak bir âşık istemez. Bunlar içinde en çarpıcı olanı, genç Hyakinthos'la yaşadığı düş kırıklığıdır. Onunla birlikte disk atarken tanrı –hareketlerine çok hâkim bu tanrı– yanlışlıkla oyun arkadaşını öldürür ve bu arkadaşça yarışmada fırlatılan disk, öldürücü okların yerine geçer.

Koruduklarına hep uzak kalan, sevdiklerini bile korkutan bu tanrı, Hyperborelilerin cennet ülkesinde inzivaya çekildiğinde tanrılar ve insanlardan tamamen uzaklaşır. Bu nedenle, Yunanlıların "yüce tanrı" izleğini işlerken Apollon simgesini kullanmaları şaşırtıcı değildir.

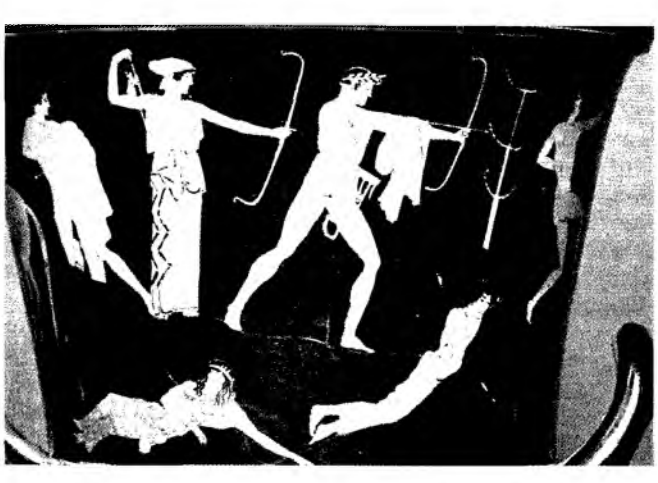
III. Apollon'un ateşi.

Apollon, *İlyada*'nın başında, Akhaları öldürmek için sadağında oklarıyla Olympos'tan aşağı indiğinde, ozanın dediğine göre "gece" gibidir. Bununla birlikte, ona atfedilen en belirgin özellik

(19. yüzyıl Alman filolojisi buna "özgün" sıfatını eklemiştir) onun güneşli ve aydınlık yönüdür. Bizim kaynaklarımızda Apollon'un Güneş'e benzetilmesi Aiskhylos'tan önceye gitmez, ama Homeros zamanından beri, adının başına eklenen "Phoibos" sıfatı onun "ışık saçan" olarak nitelenmesini sağlamıştır. Mitler, onu gececil ve gaipten gelen güçlerin, *İphigenia Tauris*'te oyununda Düşler'in sahibesi Gaia'nın ve Aiskhylos'un *Oresteia*'sında da Gece'nin kızları Erinyslerin karşısına çıkarır. Delphoi'de oklarıyla öldürdüğü murdar yaratık, karanlık ve ıssız mağaralarda yaşar, Leto'yu korumak için öldürdüğü dev Tityos yeraltından çıkagelir. En ünlü tasvirlerinden birinde timsah avcısı olarak (*sauroktonos*) görülür. Ama, özellikle belli bir sınıfa dahil rakiplerle çarpışmak, Apollon'un bunlarla ayrıcalıklı bir ilişkiye girmesine neden olmuştur: Apollon'un sürüngenlerle, cehennem tanrılarıyla, *gêgeneis*'lerle (yerden doğanlar) ilişkileri hep çift yönlüdür. Çünkü, Apollon aynı zamanda, ilk karşımıza çıktığında "Sıçanlı tanrı"dır (*Smintheus*). *İlyada*'nın ilk bölümlerinde, rahip onu bu adla çağırır; söz konusu tanrı, salgın hastalıkların efendisi, karanlık güçleri olan Apollon'dur. Daha sonraki dönem yazarlarına göre, Apollon Smintheus, hem sıçanların saldırısından kaçar hem de heykelinin çevresini saran canlı ya da hayâli farelerin dostudur ve *gêgeneis* olarak adlandırılan farelerden de bu bağlamda, kimi zaman saldırganlar kimi zaman da kurtarıcılar olarak sözedilir: Düşmanların yaylarının iplerini kemirirler (İskenderiyeli Klemens, *Protreptikos pros Ellenas*, II, 39,7, Aelianus, *De natura animalium*, XXII, 5). Ayrıca, Apollon'un, insanları hastalıklardan arındıran ve yılanları bir vuruşta ikiye bölen Aristaios gibi kendisine benzer oğulları yanında, toprakla ve kehanet güçleriyle suç ortaklığı yaptıkları söylenen kâhinler, yılan-kahramanlar gibi, Asklepios, Trophonias gibi ondan çok farklı oğulları olduğu da anlatılır. Bütün bunlar aydınlık ve göksel Apollon'un karanlık yönünü oluşturur.

Apollon'un yaktığı ateş, kardeşi Hermes'in büyük bir sabır ve beceriyle iki kuru dalı birbirine sürterek yaktığı ateşe benzemez: Pythagorasçı gizemcilerin Apollon'a atfettikleri o barışçıl olağanüstü ışık da değildir bu. Apollon'un Delphoi'ye girmesi şu şekilde anlatılır: "Sonra gündüz vakti bir yıldız gibi ışıl ışıl parıldayan okçu efendimiz Apollon'un gemisi göründü. Bedeninden yayılan alevler göğe yükseliyor ve çevresini aydınlatıyordu. Sütunların arasından geçerek tapınağına girdi ve etrafa göz kamaştıran bir ışık yayarak (*kêla*) meşaleyi yaktı. Meşaleden yayılan ışık tüm Crisa'yı kapladı ve Crisalı kadınlar, güzel kemerli ince belli kızlar Phoibos şokuyla (*ripê*) çığlıklar attılar, alevler içindeki Phoibos yüreklerine korku saldı" (*Homeros İlahileri, Apollon*, 440-7). Şok, ani gelen etki, egemenlik, korku, çığlıklar: *Homeros İlahileri*'nden beri Apollon'un ışığı, yayın korkunç özelliklerini anıştırır (*kêla*, oklar, *ripê*, fışkırma) –bu yay onun özel silahıdır ve ona Olympos yolunu açmıştır.

Apollon ve Artemis, Niobidesleri öldürürken, Attika vazosu. İÖ 460'a doğru. Paris, Louvre Müzesi, Foto: Giraudon.



IV. Okçu tanrı.

Kızkardeşi Artemis, yıldırımlar çakan Zeus gibi Apollon da "uzaktan çarpan" (*hekêbolos*) tanrıdır. Okları insanlara ve hayvanlara ölüm ve hastalık taşır. Adı rahatlıkla *apollunai* (yıkım getiren) sözcüğüyle açıklanabilir. Yunanlılara kızdığında, yayından fırlayan okların çıkarttığı ses korkunçtur (*İlyada*, I, 48 vd.). Ama etrafına korku salan bu yay, kötülüğü uzaklaştırma gücüne de sahiptir: Apollon *Hekaergos* (uzaklaştıran), *Aleksikakos* (kötülüğü yokeden) tanrıdır. Apollon, yayıyla Delphoi canavarını öldürdüğünde, bölgeyi, insanları ve hayvanları öldüren bu canavardan kurtarır. Bu zaferi anlatırken Kallimakhos "kurtarıcı-tanrı"yla "okçu-tanrı" kavramlarını yakınlaştırır, Apollon'u onurlandırmak için söylenen 'İepaieon' sözcüğünü yorumlar: "Fırlat (*hiei*), *Paean*, evet *fırlat okunu*, sen ki annen seni doğurduğu anda bu dünyanın kurtarıcısı oldun" (*Apollon'a Övgü*, 103-4). Yunanlılar bir şarkıya ad olan ve aynı zamanda tanrının isimlerinden biri olan bu sözcüğün, 'İepean'ın kökenini araştırdıklarında, iki terimle karşılaşırlar: 'İyileştirmek' ve 'fırlatmak'. "İe-" önekinin kimi zaman 'iyileştirmek' (*iaomai*) kimi zaman da 'fırlatmak' (*hiêmi*) eylemlerine eklendiğini ve ikinci kısmın '*paiô*'dan (çarpmak) ya da Paean özel isminden geldiğini bulurlar. "Pean", Apollon'un nitelemelerinden biri olmadan önce, Homeros'ta tanrıların hekimine verilen isimdir.

Her ne kadar tanrının sürüler üzerindeki etkisi (onun gözetlediği sürülerdeki dişi hayvanlar ikiz doğururlar) bu şekilde yorumlanamazsa da, bir hekim olarak insanları koruması, ekinleri ve tohumları gözetmesi onun Okçu Aleksikakos olmasıyla açıklanabilir. Ekinleri farelerden, çekirgelerden, zararlı hayvanlardan kurtarır. Oğlu Asklepios gibi "iyileştirici" bir hekim olmaktan çok hastalığı ve ölümü uzaklaştırma gücüne sahip bir hekimdir. Kallimakhos (*Apollon'a Övgü*, 46) onun hekimlik görevini anlatırken bir kez daha *ballô* (atmak) eyleminin kökünü kullanarak oluşturduğu *anablêsin thanatoio* tanımlaması "gecikme" ve ölümün "reddi" anlamlarına gelir. Euripides'in *Alkestis*'inde Alkestis'i yakalamak üzere olan Ölüm tanrıya yakarır "Burada ne işin var Phoibos? *Elinde yayın*, bu kadını mı koruyorsun?" (29-35). Bu arada, Apollon, elinde yayı olduğu halde uzaklaşır ve Herakles Ölüm'le göğüs göğüse dövüşür, sonunda onu iki kolunu arkadan bağlayarak yener (847). Euripides'ten çok sonra, imparatorluk döneminde kâhinler, salgın hastalıklara ve vebaya karşı korunmak için, kentlerinin kapılarının önüne *Okçu* Apollon'un heykelinin dikilmesini önerirler.

Eski çağlarda Yunanlılara göre her tür tedavi bir çeşit arınma yöntemiydi. Hastalık, işlenen bir suç, cinayet ya da bir kötülük sonucunda oluşurdu. İşlenen suç maddi ya da manevi olabilirdi, bu suçun bedelini sadece suçu işleyen değil, –işleyen çoğu zaman suçu işlediğinin farkında olmazdı– bütün kent halkı öderdi.

Phoibos arınma törenlerinin baş efendisiydi. Kendisi de işlediği bir cinayetin bedelini ödemek ve arınmak için Tesalya'ya –ya da kimilerinin dediği gibi başka bir yere– sürülmüştü, oysa, öteki tanrılar da canavar öldürürlerdi ama hiçbir zaman arınma gereksinimi duymazlardı. Orestes'e annesini öldürmesini söyleyerek onu kirleten, sonra da onu arındıran Apollon'du. Durum ne olursa olsun tanrı bütün arınma yöntemlerini bilirdi ve bunları başarıyla uygulardı. Ama genelde suç, kişilerin geçmişinde kalırdı, kimse bilmezdi ve bir sır olarak saklanırdı. Bu durumda, gerçek hayatta olduğu gibi mitlerde de, insanlar, "dünyadaki kum tanelerinin sayısından denizlerin derinliklerine ve büyüklüklerine kadar" (Herodotos, I, 47) her şeyi bilen tanrıyı, başlarına gelen kötülüğün nedenini ve çaresini bulmak için soru yağmuruna tutarlardı.

V. Kehanetlerin sözü, şiirsel söz.

Apollon öncelikle kâhin tanrıydı. Delphoi'de, tanrıyı karşılamak için gerekli ritleri gerçekleştiren rahibesi Pythia tanrının kehanetlerini kimi zaman düzyazı kimi zaman da şiir halinde insanlara bildirirdi ve tanrı onun ağzıyla "ben" derdi. Bütün Yunanistan'dan olduğu gibi öteki ülkelerden, hatta Barbarların ülkelerinden insanlar, devlet memurları, resmi temsilciler Pythia'yı görmeye gelirlerdi. "Yolsuz" Loksias'ın Herodotos'un *Tarih*'inde aşağıladığı, iki anlamlı kehanetlerin doğru olduğu genellikle kabul görmez; bu sözler, aslında insanoğlunun körlüğünü ve tanrıların ileri görüşlülüğünü vurgulayan kehanetlerdir. Gerçek kehanetler ritleri, özellikle de arınma törenlerini düzenlerler. Apollon üç özelliği açısından gerçek bir kâhindir: Phoibos'tur, yani "aydınlatan" ve "saf" olandır, hastalığı uzaklaştıran hekimdir, bunun nedenini ve çaresini bilen kâhindir. Bu hekimle kâhinin dayanışmasını Aiskhylos, "kâhin-hekim" (*iatromantis*) olarak adlandırır. Platon bir başka bakış açısının altını çizer: Hem hekim hem kâhin olan tanrı aynı etkileri (ruhların ve bedenlerin arınması, iyileştirilmesi) aynı işlemlerle (tütsü yakarak, kutsal su serperek) yaratır (*Kratylos*, 405 a-c). Arkaik temiz ve kirli sorunsalına yabancı ve yeni bir kavram olan ruh, bir tanrısal figürün birliği sorununu çözmede filozofa makul bir yolu sunar.

Pindaros kâhin tanrının her şeyi bilme özelliğini uzaktan, dolaysız ve tam olarak hedefi bulma modeli üzerine kurar. *III. Pythika*'da (25 vd.) ozan, Tesalyalı Koronis'in, karnında tanrının çocuğunu taşırken Arkadia'dan gelen bir yabancıya âşık olduğunu anlatır. Apollon o sırada çok uzakta, Delphoi'dedir. Genelde anlatılan efsaneye bakarsak, tanrıya sevgilisinin kendisini aldattığını bir karga söyler. Ama Pindaros, tanrının bakışının her yere ulaştığını, onun her şeyi gördüğünü ve uzaklıkları aştığını anlatır. Tanrının aracıya ihtiyacı yoktur: Yolsuz Loksias'ın doğru ve dolaysız zekâsından (*euthutatos*) –her iki sözcük de aynı mısrada kullanılır– hiçbir şey kaçamaz, ne düşüncelerinde ne de edimlerinde. Mit üzerine bu çalışmada ikili bir çaba vardır: Bir yanda Apollon'u Yolsuz, yani belirsiz ve anlaşılmaz kehanetler savuran bir tanrı olarak tanıtan geleneğe –aynı biçimde Platon da Apollon'u *Haploun*, Sıradan nitelemesiyle tanımlar– karşı durma çabası, öte yanda gümüş yaylı tanrının her şeyi bilme özelliğini, uzaktaki hedefi bulma özelliğini de çağrıştıran sözcüklerle açıklama çabası.

Apollon Leto'nun karnından çıkar çıkmaz "Bana verilsin lir ve yay, Zeus'un niyetlerini önceden en kesin ve en doğru biçimde haber vereceğim" diye haykırır (*Homeros İlahileri, Apollon*, 131-2). Yunanlılar, her zaman, lirle ya da sazla yay arasında bir bağlantı olduğuna inanmışlardır. Karısına talip olanların boş çabalarını gören Odysseus, yayını alır: "Usta bir kitara çalgıcısı gibi yayının ipini kolayca gerdi ve uçlara getirdi, hayvan bağırsaklarından yapılmış bu ipi her iki uçta iyice sıkıştırdı ve böylece büyük yayın ipini kolayca geren Odysseus, sağ eliyle ipi gerip bıraktı ve bir bülbül gibi şakımaya başladı" (*Odysseia*, XXI, 405-11). Ama nasıl yay lire benzerse Apollon'dan esinlenen lirik ozanın ezgisi de uzaktan çekilip atılan ve hedefini vuran bir ok gibidir. "Musaların uzaktan vuran (*hekatabolôn*) yayıyla silahlanan, onların sana verdiği okları fırlat... Elis'in uğursuz kâhini... Pythia'ya yumuşak ezgilerinden birini gönder! Kuşkusuz sözlerin havada buhar olup uçmayacaktır" (Pindaros, *IX. Olymphika*, 5-12); Zeus'un yıldırımını ya da Ares'in ateşini dindiren, bu "lir"in (*kêla, ripai*) özellikleridir (Pindaros, *I. Pythika*, 5-12).

Böylece genel bir eğretileme, doğrudan doğruya uzaklardaki bir hedefe yönelme ve mutlaka bu hedefe ulaşma eğretilemesi, şiirsel söz ile kehanet sözünü birbirine eklemlemenin aracı olur. Ama burada eğretileme çok önemli bir özelliği vurgular: "Eski Yunan'da şiirsel söz söyleme sanatı sadece güzel ve hoş bir eğlenme aracı değildir; tanrısal kehanet gibi, hakikatin amaçladığı ve erişmek istediği noktadır. Apollon'dan esinlenen ozanlar ve kâhinler Hakikat Efendileri unvanını taşıyan kişilerdir. Bu iki bilge-güç arasındaki arkaik Yunanistan'ın kavramsallaştırdığı öz birliği, bu biricik efendiliği doğrular.

Ama şiir gerçeğin ulaştığı nokta olsa da, aynı zamanda ona eşlik eden müzikle birlikte dertlerin unutuluşu, uyum ve dansa davettir. Okçu Apollon, aynı zamanda tanrıları dans ettiren tanrıdır. Apollon'un *Homeros İlahileri*'nin başında ürkütücü bir biçimde ortaya çıkışına karşılık, ikinci bölümde bu tanrısal varlığın belirsiz simgesinin altını çizmek ister gibi –Pythagorasçılarda, Orpheusçularda ve hatta modernlerde bu belirsizlik zengin ve sürekli bir düşünüş alanını, Apolloncu gizemciliği vareder– ışıklar saçan saz ustasının girişi şöyle anlatılır: "Böylece ölümsüzler kitaradan ve şarkılardan başka bir şey düşünemez olurlar... Güzel saç örgüleriyle Bağışlar ve iyi niyetli Saatler, Uyum, Gençlik ve Aphrodite elele tutuşarak dans ederler... Ares ve keskin bakışlı Argeiphontes onların dansına eşlik eder; Phoibos Apollon ışıklar içindedir, ince elbisesinden ve ayaklarından ışıklar saçılmaktadır etrafa" (*Homeros İlahileri, Apollon*, 188-203). Apollon'un liri, kavgacı, karışık ve yırtıcı her şeyi yatıştırır ve sakinleştirir. Apollon'un koruduğu Admetos'un sürüleri, vaşakların, arslanların, dişi geyiklerin yanı başında otlarlar ve kitaranın ezgileriyle kendinden geçmiş bir biçimde dans ederler (Euripides, *Alkestis*, 574-587). Lir, Zeus'un yıldırımını, içi içine sığmayan Ares'i bile yatıştırır, onlara sahip olur, onları büyüler. Apollon'un dansı coşkulu ve çılgınca değildir, aksine, düzenlidir, uyumludur ve dengelidir. Platon'un *Yasalar*'ındaki Atinalı (653 e vd.), insanlar ve hayvanlara özgü doğal hareketlerin, Musalara ve Apollon'a özgü ritm ve uyum duygusuna karşıt olduğunu söyler.

"Eğer tüm insanlar müziği öğrenselerdi, bu, anlaşmanın ve dünyada evrensel barışı sağlamanın bir yolu olmaz mıydı?" Molière'in bu şakasını Pythgorasçılar ciddiye alabilirlerdi. Bütün Yunanlılar için Apollon, uygun yasamaların, uyumlu yapılar üzerine kurulu kentlerin koruyucusu ve güvencesidir. Pythgorasçılar, bunun nedenini bilirler: Seslerin uyumu, yani toplumun



Apollon kanatlı ve üç ayaklı iskemlesiyle denizi geçerken. Üç kulplu Attika testisi. İÖ 490'a doğru. Roma, Vatikan Müzesi. Foto: Alinari-Giraudon.

yurttaşlar arasında uzlaşmayı ve barışı sağlayan farklı kısımlarının uygun biçimde düzenlenmesi ve notaları uyumlu iyi müziğin yaratılması da aynı aritmetik kurallar esas alınarak yapılır. Doğal olarak, Apollon'un iki görevi vardır. Aslında, Apollon çok önceden bu görevlere hâkimdir, tanrıbilimciler müzikle iyi yönetim arasındaki yakın ilişkileri bulup açıklamadan (ya da yaratmadan) çok önce Apollon bu Yunan sömürgeciliğinin mimarisini çizmiştir.

Aynı düzen özellikle göklerde de sürer. Platon: "Apollon'un adının üçüncü anlamını, "gök cisimlerini uyum içinde ve birlikte (*a-*) hareket ettiren (*polon*)" olarak açıklar ve "bu, müzisyen bir tanrı için çok doğaldır" der. Sonraki ozanlar, lirinin vurguları sayesinde ve tel yerine de güneş ışınlarını kullanarak evreni uyum içinde tutan bir tanrı düşlediklerinde, onlardan çok önce Pythagorasçıların oluşturduğu "iyi dengelenmiş" toplum imgesini, tanrıları dans ettirdiği gibi dünyaları da dans ettiren tanrının etkisi ve egemenliği altındaki kozmik düzeye aktarırlar.

J.C. [L.A.]

KAYNAKÇA

I. *Antikçağ yazarları.*

CALLIMAQUE, Hymne à Délos, Hymne à Apollon, *Epigrammes*, *Hymnes* içinde E. Cahen yayını ve çevirisi, Paris, Belles-Lettres, 1953. [HOMÈRE], Hymne à Apollon, *Hymnes*'de, J. Humbert yayını ve çevirisi, Paris, Belles-Lettres, 1941 ve *Inni omerici* içinde, Cassola yayını ve çevirisi, 1975 (giriş ve notlar için). PLUTARQUE. *Dialogues Phtyhiques* (= *Œuvres Morales*, IV), R. Flacelière yayını ve çevirisi, Paris, Belles-Lettres, 1974.

II. *Çağdaş yazarlar.*

AMANDRY, P., *La mantique apollinienne* à *Delphes*, Paris, 1950. DELCOURT, M., *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955. DODOS, E. R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Fr. çeviri, Paris, 1965, s. 71-104. GREGOIRE, H., GOOSSENS, R., ve MATHIEU, M., *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra*, Brüksel, 1949 (Mémoires de l'Acad. royale de Belgique, Cl. des Lettres et des Sc. Mor. et Pol., 45. cilt, 1. fasikül). KERENYI, K., *Apollon*, Viyana, 1937. OTTO, W., *Les dieux de la Grèce*, Fr. çeviri, Paris, 1993. PARKE, H. W., ve WORMELL, D.E.W., *The Delphic Oracle*, 2 cilt, 1956. ROSCHER, W.H., *Ausführliches Lexicon der gr. und röm. Mythologie*, "Apollon" maddesi, I. cilt, kol. 422-419. ROUX, G., *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976.

"APOLLONLAR" (Keltlerde).

Üç ya da dörttürler, Galya dilindeki adları Romalıların büyük tanrısının adına benzer ve bu tanrıya uygun düşen nitelikleri belirtir: İyi gelen, iyileştirici ışık ve sıcaklık. Göz kamaştırıcı ışıltısıyla güneşin, beyaz ya da ateş rengindeki ışığın tanrısı: Ateş gibi parlak *Belenos*, ışıklı ve kurtarıcı *Grannos* (*Aquae Granni*: Aix-la-Chapelle); fokurdayan kaynağın tanrıları: Bütün Bourbonların atası sayılan *Borvo*, *Bormo* ya da *Bormanus*. Böylelikle Caesar'ın, "hastalıkları kovan" bir "Apollon"u beş büyük Galya tanrısı arasında ikinci sıraya yerleştirdiğinde yaptığı şey fazlasıyla sentetiktir: Şifalı etkilere sahip güneşe ya da yine şifalı kaynaklara ilişkin birçok yerel tanrı adı vardır ve bunların hepsi de Romalıların eline geçen Galya'da Apollon'la benzeştirilecektir. Zaten Belenos da Galya dışında başka yerlerde, örneğin Alplerin berisindeki Galya'da Aquila bölgesinde ulu sayılıyordu. Galya'da Apollon'la bir tutulan başka benzer tanrılar da vardı: Bunlar, Alesia'da *Moritasgus*, Essarios'ta (Côte-d'Or) *Vindonnus*'tu; yine başka yerde de *Virotutis* diye adlandırılır, anlamı "insanlara iyilik yapan, onları koruyan (ya da iyileştiren)"dir. Her yerden görülebilen Güneş, Galya'da bol bulunan sıcak su kaynakları, bunların hepsi, onlara tapanlara göre birer Apollon'dur, ayrıca Apollon yalnızca bu ülkede şifalı suların efendisi görünümüne bürünmüştür.

P.-M.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

DUVAL, P.-M., *Les Dieux de la gaule*, 2. baskı, Paris, Payot, 1976, s. 76-78. GOURVEST, J., "Le culte de Bélénos en Provence occidentale et en Gaule", *Ogam, Tradition celtique*, VI, 1954.

ARACILAR VE ARADAKİLER. Hindiçin yerlilerinde işlevleri ve araçları.

I. Aracılar ve aradakiler. Kopmaların onarımı ve süreklilik arayışı.

Hindiçin yerlileri, sanki kozmik kopmalardan rahatsız olmuşlar gibi (bkz. "Kozmogoni. Hindiçin yerlileri." maddesi), sürekliliğe tutkundurlar, kökensel uyumu akıllarından çıkaramazlar ve bu nedenle varlığı silinmiş ama mitle telafi edilen birliği yeniden inşa edecek dolaylamalara saparlar. İki hükümranlık arasındaki ya da evrenin iki katı arasındaki varoluş biçimleri gibi belirsiz varlıkların hepsi bu işlevle ifade edilir; bunlardan gök ile yer arasında bulunan *kuşlar* özellikle Srelerde önemli bir yer işgal eder.

Yıldızların oğlu Yai-dam-du yere inmiştir; burada güçlükle karşılaşır. Yukarıda kalan kızkardeşinden ona yiyecek yollamasını ister; kızkardeşi de bu görevi kuşlara verir: Pirinci kargaya, sebzeleri baştankaraya, suyu drongoya (*Dissemurus paradiseus*)

(Ms. 14) verir. Bu birçok örnekten sadece biridir. Jörailerde bu dolaylama biçimi daha ziyade yatay bir düzlemde, tam olarak orman dünyası ile köy dünyası arasında gerçekleşir: Ormanların yaşlı kadını tarafından görevlendirilen ağaçkakan ve karatavuk böyledir (Mj. 30; Dournes, 1975).

Mac-mai nişanlısının yanına gidecektir; o ve nişanlısı, ya birinin ya da diğerinin yerine geçen maymun adamlar tarafından aldatılırlar. Ndu, iki kahramana gerçeği açıklaması için bir kumru gönderir (Ms. 93). Bu kimi zaman, sevdiği erkeğin duygularının gerçek olup olmadığını sınamak için kumruya dönüşmüş bir genç kız da olabilir (Ms. 13). Bir Jörai mitinde bir delikanlı, babasına, karısının başına gelmiş bir felâketi haber vermek için bir kumruya dönüşür (Mj. 115); aynı türden bir hikâyede, delikanlıya annesinin hapis tutulduğu yeri bildiren, bir kumrudur (Mj. 109). Kuş her şeyi görür, bilir ve konuşur; bu anlayış muhtemelen uçuş yönüne ve kuşların şarkılarına göre fal bakma uygulamasına bağlıdır.

Jörai Antikçağı'nda drongo, gök tarafından insanlar arasındaki anlaşmazlıkları (özellikle Pe'nin erkek kardeşiyle yaşadığı ensest ilişkiyi) çözümlemekle görevlendirilen yargıçtı; bu uzun kuyruklu (onun "peştemali"dir bu) kuşun kalın ve otoriter sesinin yankısı bugün, "adaletin sözü"nü söyleyen Jörai yargıçlarının (ya da daha ziyade aradakilerin) söylevlerinde vardır. Sre Antikçağı'nda karga ve akbaba yeryüzündeki krallardı, insanlardan kurban isterlerdi; Tre'nin-oğlu-kahraman-Trong bunları alaşağı etti, dövdü, bunların kanatları çıktı ve kaçtılar (Ms. 27). İnsan, kuşların yerine hükümdar oldu ve insan yerine manda kurban edildi.

Bugün, küçücük bir maymun olan *nycticebus kukang* ya da lori için özel bir tören yapılır (Jörai dilinde *kra ale* tam olarak "bambu maymun"dur; Sre dilinde *do gle* aynı anlamdadır ve aynı hayvanı ifade eder, tıpkı Bahnar dilindeki *dok gle* gibi). *Nycticebus* ağaçların üstünde, yer ile gök arasında yaşar; sadece geceleri hareketlidir, ancak ona gündüzleri soru sorulur: Küçük bir dal uzatılır, bunu tutup tutmaması sorulan soruya bir yanıt oluşturur –bu bir kehanet türüdür. Birçok kavmin geleneğinde kral olarak (*bötav,pötao*) sunulur; özellikle Jörai mitlerinde sık adı geçer (Mj. 4, 107): Fil ya da gergedan ile yaptığı savaşı kazanır, yaşlı anne Brousse'un (çalılık) arkadaşıdır ve bu haliyle, bütün sınavları başarıyla geçen ve bu nedenle onun gibi bir aracı (hayvanların dünyası ile insanların dünyası, orman ile köy arasında bir aracı) olan küçük, rezil Drit'e benzetilir; üstelik Jörai evrimciliğine göre hayvanların hükümdarlığı ile insanlarınki arasında bir halka gibi görülür, ataların adlarıyla aynı sırada anılır.

Mitoloji, hükümdarlıklar arasında köprü kurmak konusunda çok sayıda kaynağa sahiptir: Hem Srelerde hem de Jörailerde çift kişilikler bol bol bulunur: Doğaları ve işlevleri belirsiz, genelde korku saçan, kimi kez de küçük bir çocuktan korkan bütün o *sŏmri*'ler (Sre) ya da *rökai*'ler (Sre ve Jörai), kaplan adamlar ya da öcüler. Bir insan sırasıyla bir manda, geyik, sonra kaplan olarak görülür (Ms. 80); benzer bir Jörai sanatı bunu bir fil adama dönüştürür. Gerçekten iki doğaya sahip olan bu kişiler, kurbağa, kedi ya da piton olarak görünen ama aslında çevresini sınayan delikanlılar olan, sonra da haberci ve tastamam bir insan oldukları ortaya çıkan mitoloji kişilerinden (özellikle Jörai mitolojisinin kişilerinden) ayrı tutulmalıdır; buna karşın bunları Jörailerin "çift adam" dediklerine benzetmek gerekir: Gündüz herkes gibi, gece vampir gibidirler; tek kafaları vardır, peşlerinden kuyruk gibi işkembelerini sürüklerler, insanların kanını (= yaşamını) emer ve kızıl yarasalara benzetilirler –ancak bunlar vampir değildir (*desmodontidae*, tam olarak Amerikalı tür). Yine de bütün bu düşsel varlıklar, ayrılıkları aşmak, kategorileri çakıştırmak, düşlenen ama korkulan bir birliği yeniden bulmak yolundaki bir gereksinimi değilse bile, bu yönde bir hevesi gösterir; ayrıca yerli düşüncenin, bizim ayrıcalık tanıdığımız insanlara ayrıcalık vermeyen kendi zoolojisinde benzeştirdiği şeyi ortaya koyar.

Başka bir düzlemde, pratik yaşam düzleminde, insanın hayvanlarla (özellikle Bahnar-röngaolarda kaplanla, *nycticebus*'la, bkz. Kemlin, 1917), hatta aynı zamanda bir farklılığı koruyarak bir sürekliliği ifade etmek üzere bitkilerle kurabileceği ittifak ritleri vardır (tam olarak rakibi olan kaplanla bir tür saldırmazlık anlaşması yapan avcı konusunda olduğu gibi, bir işbirliği bağı bile olabilir). Bu ittifaklar, gerek iki aileyi birleştiren (delikanlı bağ kurduğu kayınpederine, tıpkı avcının ormandaki müttefiklerine dediği gibi, "amca" der), gerekse özellikle iki yabancı kişiyi kankardeşi yapan ya da akrabadan da yakın kılan (kardeş ilişkisini, ana-oğul ilişkisini aşan) anlaşmalar sırasında yapılan toplumsal yaşam anlaşmalarına benzer. Yine de ritin bu düzlemi mit düzlemini –homojen bir dizgede bizim ayrımlarımızın pek anlamı yoktur– iki duruma ayırır: 1) Avcı ve aykırı biri olan, orman hayvanlarıyla ittifak yapan, daha sonra yardımına koşacak olan tutsaklarını bırakan kahraman Drit; 2) Gerçek kişiler, bunların fantazmaları onları kaplan kadınlar ya da orman perileriyle evlenmeye, akıllarını kaçırmaya iter. Aile bunları serbest bırakmayı denemek için ritüel bir boşanma duası okur –Drit bir *dryade* ile evlenebilir, bunu herkes düşleyebilir, ancak bunun gerçekleşmesi tehlikelidir (ruhsal bunalım işaretidir bu).

Tanrılarla yapılan ritüel ittifaklar nadirdir–bu kez yatay değil dikey düzlemde (yaşayan varlıklarda hiyerarşi yoktur); uyarı biçimindeki düşlerden kaynaklanır. Bunlar, düş vasıtasıyla böyle bir bağlılık türünün çok sık ortaya çıktığı mitle buluşurlar; bu bağlılık Srelerde bir merdivenle, Jörailerde de bir iple tasvir edilir. Bir kahramanı cezbetmek ve peşinden gelmesini sağlamak için güzel bir kadını merdivenle aşağı indiren Güneş'tir bu (Ms. 130; bkz. Ms. 10, 16, 124), çetin bir savaşçıyı almak ve bir ipin ucundaki sandalla yukarı çekmek için aşağıya burgaç tanrısını gönderen Gök'tür (Mj. 24); bu son özellik bizi, diğer yöne doğru, yani bir sandal içine hapsolarak yeraltı dünyasına inen kahraman Drit'e götürür (Mj. 15). Üstelik Jörailerde bir iğden boşalan iplik, kimi kez koruyucu bir periye ulaşmaya (Mj. 30), kimi kez de güzel bir eşi bulmak için yeraltına inmeye ve onu oradan çıkartmaya yarar (Mj. 36,125). Kullanılabilecek bütün vasıtalarla (dolaylamalarla) hükümdarlıkları ve dünyaları bağlamak gerekir ve mitin imgelemi bu vasıtalardan yoksun değildir.

II. Uçuş ve yolculuk.

Uçma hayâli Hindiçinlilere özgü değildir. Bu denli evrensel izleklere ilişkin her tür karşılaştırma, eğer inceleme özgün bir görüş olarak bir kültürün bu izleklere kazandırdığı çeşnilere yönelik değilse, yararsız olacaktır.

Bir uçurtmaya bağlı olarak uçmak, ki bu pek o kadar sıradan bir şey değildir, birçok kavimde mitlerin geliştirdiği bir imgedir; oysa uçurtmanın Çin'den Malezya'ya kadar Doğu Asya kökenli olduğunu biliyoruz. Çeşitli Avustroasya ya da Avustronezya dillerinde buna *klang* [kla:ŋ] (ya da Sre dilinde *kling*) denir, atmaca ve şahin adlarıyla aynı kökten gelir (tıpkı İngilizcedeki *kite* gibi). Hanım Kling'in oğulları (bu ad muhtemelen boş yere seçilmiş değildir) bir uçurtma uçururlar, ipe yapışırlar, ipi keserler,

yine uçurtmalar üstündeki düşmanlarıyla bu şekilde savaşırlar; ancak ipi kesilmemiş bir uçurtma onların yıkımına yol açar (Ms. 23). Drit, beyin eline düşen güzel kızı aramak için bir sandalın içinde indiği derinliklerden ipsiz bir uçurtmaya bağlanarak yukarı çıkar (Mj. 15); bir başka seferinde Drit, ondan kurtulmak isteyen bey tarafından bir uçurtmaya bağlanır, havada yükselir, büyülü bir ülkeye kadar uçar, buradan bütün güçlükleri aşmasını sağlayacak bir tılsım getirir (Mj. 117).

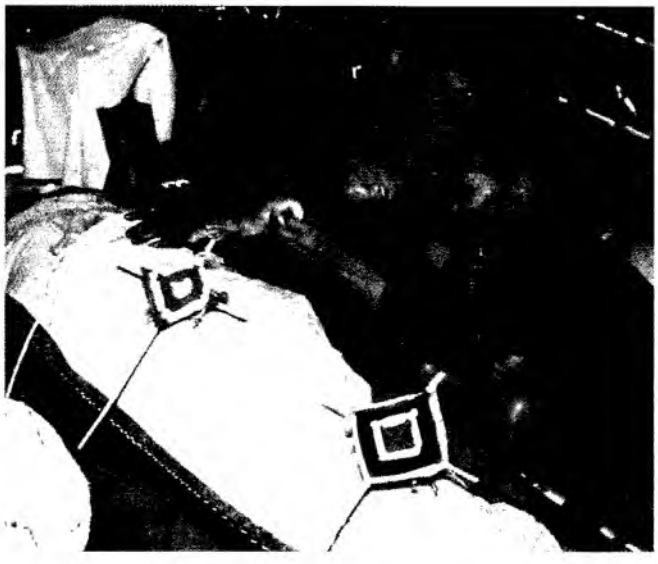
Başka bir hava ulaşım aracı da "uçan at"tır; Sre dilinde ve Jörai dilinde *aseh por*'dur (bunları anlatan mitlerin ortak bir kökenden kaynaklanabileceklerini bir kez daha söyleyelim). Her zaman belirtildiği gibi beyaz bir attır bu (bunun nedeni belki de bu bölgede nadir olmasıdır) ve bu atı hemen Pegasos'a benzetmemek gerekir. Güneş'in kızı Lang kocasını bir görev için annesinin yanına gönderir; kocası "uçan beyaz ata" biner ve at onu Güneş'e götürür (Ms. 13). Bir Gök kızı "uçan beyaz atını" yeryüzüne gönderir; Drit ata binmeyi başarır, ata biner ve böylece yukarıdaki güzel kıza ulaşır (Mj. 1).

Uçmanın en basit yolu kanat yapmaktır, özellikle kızın kuş niteliği taşıdığı durumlarda kahraman bunu yapar. Havada yaşayan bir kız, yıkanmak için yeryüzündeki bir göle iner; tüylerden yapılmış giysisini çıkarmış ve suya girmiştir; Drit çıkagelir, giysiyi alır, kız onu izler; sonra Drit'in sakladığı giysiyi bulur, giyer, havalanır ve kaybolur; Drit kendisi için kanatlar yaptırır, uçma talimleri yapar, yukarılara ulaşır, sevdiği kadını bulur, İkaros'tan daha mutlu olur (Mj. 16; ayrıca bkz. Mj. 22, 89).

Uçuş imgesi bir Jörai cenaze ritinde de ele alınır. Çapraz ipli, kare biçimli sineklik, kullanıldıktan sonra çaprazlamasına kırılır, üçgen biçimli iki yarısı tabutun iki yanına konur, bunlar onun ölüler dünyasına gitmesini sağlayacak "kanatlarıdır". Üstelik ölü, birbiri ardına geçireceği değişimler sırasında, bir süre bir atmaca, *klang* biçimini alacaktır.

Havada gezinmek suda yüzmek kadar "doğaldır", en azından Jörai destanlarındaki savaşçı kahramanlar için. Teke tek savaşların çoğu gök ile yer arasında, bulutların alanında yapılır; düellocular kalkanlarına binerler, yukarı çıkarlar, bundan başka tıpkı havada çarpıştıklarını düşünebileceğimiz uçan daireler gibi kalkanlar da kendi kendilerine çarpışabilirler.

Kefeni içindeki bir ölünün yanı başında ağıtçı kadınlar. Kefenin üstünde ip haçlardan sineklikler (Vietnam). Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: J. Dournes.



Sadece hareket halindeyken etkili olabilen kalkan gibi mitoloji kişileri de –özellikle destanlardakiler– yerlerinde duramazlar; (Jörai ülkelerini gezen Sing-könga gibi) yeryüzünde, (Drit ve Srelerdeki eşdeğeri olan Trong gibi) balina sırtında denizlerde, yağmur yılanlarının alanı olan suların diplerinde, yer ile göğün sınırına kadar havada, hatta batıda bir yerlerde olan ölüler ülkesinde, sanki hiçbir şeyi ayırdetmeden her şeyi keşfetmek, bütünlüğüyle ele alınan mitolojinin bütünsel görüşünü sağlamak istercesine mucizevi yolculuklar yaparlar.

Yolculuktan sözetmek rüyaları dile getirmek demektir, (yerli düşüncesinde) böyle bir çağrışım Hindiçin yerlilerinin uyguladıkları şamanizm türüne varır.

Mitik kahraman yasakları ve kategorileri aşar, ara bölgelerden ve sınırlardan geçer –tek sözcükle çok uzağa gider, mitin bunun için yaratıldığını da söyleyebiliriz–, ancak gündelik yaşamda ölümlüler topluluğu için bu oyun çok tehlikelidir. Uyku sırasında beden ya da "görünüş" (Sre ve Jörai dillerinde *rup*, Sanskritçede *rupa*) yattığı yerde kalır, "ikiz"den de ileri olan sürekli benlik (Jörai dilinde *böngat* [benat], Mali dilinde *semangat*) geçici olarak dışarı çıkıp gezintiye gidebilir, o zaman buna rüya denir. *Böngat*'ın gezintisi sırasında yaptığı ve gördüğü her şey rüyasında olup bitenlerdir. Bütünlük, çok uzağa gitmemek, gereksiz tehlikelere atılmamaktır. *Böngat*'ın geri gelmediği, onu tutsak eden bir hayâlin, onu yakalayan bir *yang*'ın pençesinde geçici bir süre kaldığı durumlar da olur; o zaman bu hastalıktır. Hasta yakınları hastanın *böngat*'ını serbest bırakıp yeniden bedenine döndürebilmek için, kehanetle ya da şamanın yardımlarıyla hangi *yang*'a hangi kurbanın kesileceğini araştırır.

Hindiçin yerlisinin, bu kavimlerdeki bütün dillerde *pöjau* [ped,aw] (ya da *böjau*, *njau*) diye adlandırılan şamanın kendi işlevini nasıl tasarladığı, bu mitik yolculuk ve rüya kavramından yola çıkılarak açıklanabilir. *Pöjau*, orman tanrılarıyla içli dışlı olmuş ama hiç zarar görmemiş Jörai kahramanı Drit'e benzer biçimde ve bu tanrıların cazibesine kapılıp vahşi bir yaratığa dönüşmüş "ecinni"den farklı olarak, "çok uzakları" tecrübe etmiş bir erkektir (ya da kadın); sorunlarının üstesinden gelmiş ve onu yolundan çevirebilecek "ruhlara" hâkim olmuş, ayrıksı, aşırı duyarlı biridir; yolculuğa çıkmış ve geri dönmüştür. İster ormanda yaptığı ve paçasını kurtarabildiği bir kaçamaktan sonra, ister ona *pöjau* olmasını emreden bir alametli rüyadan sonra, ama her halükârda psikosomatik bir hastalığın sonunda yolculuğa çıkan özne, "izlenecek örnek" (yerin örneği olan gök gibi) ve "erginleyici" anlamında *gru* denilen (Sanskritçe *guru*) kendi *yang*'ının ya da başka bir *pöjau*'nun önderliğinde erginlenir ve görev alır.

Pöjau'nun eylem biçimleri çeşitlidir; başlıca ikisi rüya ve yolculuktur. Eğer rüya tekniğinde uzmansa, hizmet bekleyen hastaya ait bir eşya ile birlikte uykuya yatması yeterlidir. Bedenin eşyayla simgesel bağlantısı, rüyasına yön verir. Şaman uyur, rüya görür, yani *böngat*'ı dışarı çıkar ve maceraya atılır, bu durumda hastanın *böngat*'ıyla karşılaşacaktır; böylece onun başına ne geldiğini, hangi *yang*'ın onu tutsak ettiğini görecektir. Uyandığında hastalığın nedenini söyleyecektir; hastanın ailesi hangi *yang* için kurban kesmesi gerektiğini bilecektir.

Gezgin şaman da aynı biçimde, ancak ikincil bir konumda hizmet eder, bu ise uyku değildir. Otururken ya da ayaktayken, çoğunlukla yardımcısının çaldığı bir müzik aleti eşliğinde ellerini kollarını sallayıp gövdesini oynatarak kendi *yang gru*'sunu ça-

ğırmakla işe başlar, sonra (alkol ya da uyuşturucu olmadan) bir tür sarhoşluk yaşar; *böngat*'ı (yani bizzat kendisi) gitmiştir. Hasta ve yakınlarının kulübe içinde gördükleri kişi sadece bir görünüştür; bir ses duyarlar, zira "ağzı konuşur", yeri geldikçe geçtiği yerleri, kaplanlarla, kötü tanrılarla karşılaştığı, tehlikelerle dolu ormandan –insanın dışındaki vahşi dünyadan– geçişini anlatır; neredeyse tükenmiş bir halde, hastanın *böngat*'ının maceraya atıldığı ve bir *yang*'ın tutsağı olduğu yere ulaşır; *gru*'sunun erdemleri ve sahip olduğu çekiciliği sayesinde kaybolan *böngat*'ı geri alır, onunla birlikte dönüş yoluna düşer ve kulübeye zaferle döner (bedeni bu kulübeden ayrılmamıştır), sonunda kimi kez şamanın elinde tuttuğu bir haşere ile simgelenen (ya da elinde tutar gibi yaptığı bir haşere, yine de bunun önemi yok, burada simgesel bir "dil" vardır) *böngat*'ı hastanın kafasına yerleştirir. Özellikle Jörailerde uzaklardaki tutsağın aranması cinsiyetle de ilintilidir, şaman orman kızlarını ayartmaya çalışır ve kurtarılacak *böngat*'ı bir dişi gibi görür (*pöjau* kadınsa bu durum tersine döner); bu senaryo, kahramanın bir canavarın ya da kötü bir derebeyinin elindeki güzel bir tutsağı kurtarmak için tehlikeli bir yolculuğa çıktığı bir dizi mitteki senaryoya benzer.

Şamanın yolculuğu, miti ve rüyayı bir anlamda gündelik yaşamakatar. *Pöjau* kişiliği belirsizdir; yalnızca "aynanın öte tarafını" görmekle kalmaz, ayrıca aynanın her iki yanında yeralır; ayrışık alanları birleştirir, kendisinde hiçbir karmaşa olmaz –şamanın bizzat yaşadığı hastalık yaratan kopmalara karşı en esaslı (düşünülmüş *ve* denenmiş) misillemedir bu.

J.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

I. Aracılar ve Aradakiler.
bböhnar-röngao: KEMLIN, J., "Les alliances chez les Röngao", *Bull. EFEO*, cilt XVII, 1917.
jörai: DORNES, J., "La fée du figuier", *L'Ethnographie*, no: 68, 1974, s. 79-92; no: 69, s. 81-114; *Akhan, contes oraux de la forêt indochinoise*, Paris, Payot, 1976; *Forêt Femme Folie*, Paris, Aubier, 1978.
sre: DOURNES, J., "Chants antiques de la montagne", *B.S.E.I.*, Saigon, 1948, s. 11-111; *Trois Mythes sré*, Paris, *SELAF*, 1978.

II. Uçuş ve yolculuk.
Mitler konusunda bkz. "Hindiçin. (Yerli halklar)" maddesindeki genel kaynakça.
Şamanizm konusunda: CONDOMINAS, G., *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo*, Paris, Mercure de France, 1957, dizin s. 439-440; Şaman yolculuğu: s. 147-155. DOURNES, J., *En suivant la piste des hommes sur les hauts-plateaux du Vietnam*, Paris, Julliard, 1955, s. 25-26, 165-168; "Chamanisme à Mujat (Sarawak, Bornéo)", *Objets et Mondes*, XII, 1, 1972, s. 23-44; "Le chaman, le fou et le psychanaliste (introduction à une typologie des *pöjau* jörai)", *ASEMI*, IV, 3, 1973, s. 19-30 (bu sayının tamamı Şamanizme ayrılmıştır, kaynakçaya bakınız). GUILLEMINET, P., "Recherches sur les croyances des tribus du Haut-Pays d'Annam, les Bahnar du Kontum et leurs voisins; les magiciens", *Institut Indochinois pour l'Etude de l'Homme*, 4, 1941, s. 9-33. MORECHAND, G., "Le chamanisme des Hmong", *Bull. EFEO*, 54, 1968, s. 53-294.

ARAMÎLER VE PALMİRALILAR. Dinler.

Aramîlerin dinlerine ilişkin ilk tanıklıklar İÖ ikinci binyılın sonlarında pek çok kent-devlet kuracakları Suriye topraklarına yerleştikleri (ki aynı dönemde Fenikeliler Akdeniz kıyılarına yerleşirler) dönemden sonrasına tarihlenir. Tarih boyunca Aramî kentleri hiçbir zaman biraraya gelemedikleri için, bir devlet de oluşturamadılar. Tam tersine, kuzeydeki ve doğudaki güçlü komşularının (Mezopotamya krallıkları ve imparatorlukları) sürekli göz diktiği bu kentler, kendi aralarında savaşıp duruyorlardı. Fenike kentleri ya da diğer Batılı Sami devletleri gibi Aramî kentleri de kendi özelliklerini sıkı sıkıya koruyorlardı; bu farklılaşma iradesi dinsel alanda yankısını bulmakta gecikmedi. Bu nedenle, Aramî dininden ya da bu konuda yazılmış kapsamlı bir kitabın başlığını ödünç alırsak, "*religio aramaica*"dan sözetmekte tereddüt ediyoruz çünkü, en azından yazı dili olarak, Aramî dilini kullanan insanların çokluğu bu konuda kesin belirlemeler yapmamızı engelliyor; nitekim bizi haklı çıkaran temel neden, belirli bir dönemden sonra (İÖ VI. ya da VII. yüzyıl) Aramîcenin uluslararası bir dil, tüm Ortadoğu'nun ortak dili haline gelmesidir. Bu nedenle, kökenleri itibarıyla Aramî olmayan halklar da bu dili kullanmaya başlarlar. Diğer yandan, elimizdeki belgeler, Aramîlerin giderek yerleşik bir topluluk haline geldikçe inançlarını genel olarak –en azından belirli yönlerini– ilişkide oldukları halklardan aldıklarını göstermektedir. Nitekim, Aramî inançlarında Mezopotamya, Fenike, hatta Hitit ve Hurri özellikleri bulmak mümkündür.

Aramî devletler arasında, kuzeyden güneye doğru *Samal* Krallığı'nı, başkenti *Til-Barsib* olan *Bit-Adini* Devleti'ni, Fırat Nehri üzerinde *Bit-Aguşi* bölgesi kentleri olan *Halep* ve *Arpad*'ı, Asi Nehri üzerinde de *Laaş* ve *Hamat* krallığını ve Suriye'nin güneyinde *Şam* krallığını anabiliriz. İki İbrani krallık olan İsrail ve Yahuda arasındaki rekabetten yararlanan, Asurlulardan ziyade Kuzey Aramîleri tarafından tehdit edilen Şam krallığı, *Barhadad* ve *Hazael* hanedanları döneminde (İÖ IX. yüzyılın ikinci yarısı) güçlü bir devlet olmuştu. Bununla birlikte, IX. yüzyıldan itibaren Aramî devletleri, belirli aralıklarla, bir yüzyıl sonra V. Şalmanezer ve II. Sargon zamanında Aramî devletlerinin özerkliğine son verecek olan Asurluların hücumlarına uğrarlar: Şam, İÖ 732'de alınır.

Aramîlerin inançlarıyla ilgili temel kaynak Aramî dilinde yazılmış yazıtsal belgelerdir, ancak yine de Kitabı Mukaddes'te, Asur belgelerinde ve daha geç dönemlere tarihlenen Yunanca ve Latince metinlerde kimi zayıf bilgiler bulmak mümkündür. Ancak, (resimli anıtlar dahil) tüm bu kaynaklar bize tanrılar hakkında bölük pörçük bilgiler vermektedir. Aramî kültleri hakkında ise birkaç bilgi kırıntısından başka bir şey bilmiyoruz. İlk bakışta insanı şaşırtan şey, Aramîce kökenli tanrı adlarının azlığıdır. Anılan tanrıların çoğu Mezopotamya ya da Fenike kökenlidir. Bununla birlikte Aramî kültlerinin baskın figürü gibi görünen fırtına tanrısının *Hadad* diye anıldığını görüyoruz. Ancak, İÖ XIV yüzyılda, Aramî kökenli olmayan Ugaritliler fırtına tanrıları olan Baal'ın yerine Hadad (= Haddu; bkz. "Ugarit." maddesi) adını kullanıyorlardı. Ayrıca, Aramîlerde, ikinci binyılda, Halep kentinin ana tanrısı olarak Hadad'ın çok iyi tanındığını biliyoruz. Özel bir Aramî lehçesinde kaleme alınmış olan *Zincirli* (Türkiye) kral yazıtlarının da gösterdiği gibi, Hadad, Kilikya'daki *Samal* krallığında İÖ VIII. yüzyılda hüküm sürmüş olan yöresel hanedanlığın tanrılar grubunun da başındadır. Fırtına tanrısı Hadad, hüküm süren ana hanedanlığın kral adlarının da gösterdiği gibi, Şam krallığında da saygı görüyordu: Hanedanın adı *Barhadad* idi ve bu ad "Hadad'ın oğlu" anlamına geliyordu. Bununla birlikte, bir başka Aramî krallığında, Hama ve Laaş'ta, kral *Zâkir*'in büyük Aramî mezar taşından da öğrendiğimiz gibi, kendisine

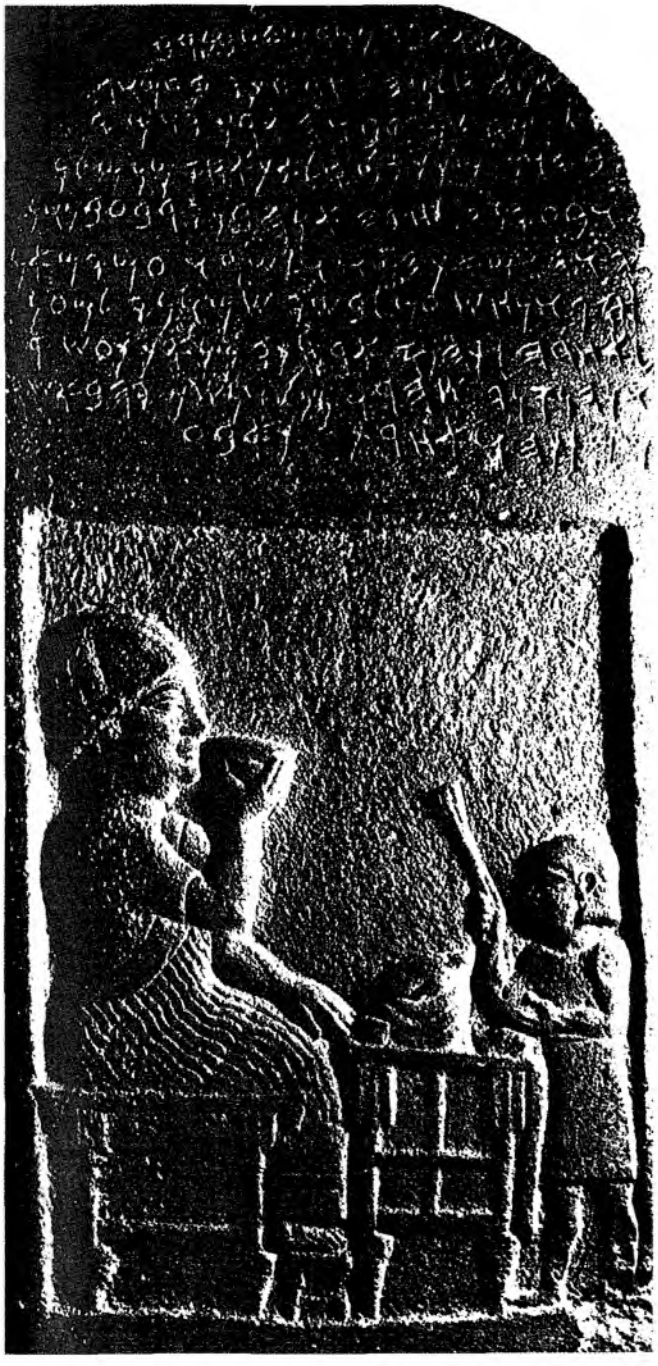


yalvarılan büyük tanrı *Baal-Şamain*'dir ("göğün efendisi"). Yine kimi Aramî belgelerinde doğrulanmakta olan bu tanrı, özellikle Kartaca-Fenike dünyasında, İÖ X. yüzyılda Byblos'ta, Kıbrıs'ta, Sardunya'da, Kartaca'da ve Sur'da (Tyr) tanınmıştır (bkz. "Fenikeliler ve Pünikler." maddesi). Diğer Fenike ya da Kenan tanrıları da Aramîlerde saygı görmektedir: *Raşap* (ya da İbranice telaffuza göre *Reşef*) Samal krallığında, ünlü Fenike kenti olan Sur'un da büyük tanrısı olan *Melqart* ise Şam krallığında. Büyük bir stel Şam kralı Barhadad tarafından bu tanrıya adanmıştır. İthafta Aramî dilinde şunlar yazılmış: "Aram kralı Barhadad'ın, efendisi Melqart için diktiği taş". Bundan başka, (Arpad, Samal ve Nerab'da bulunan) birçok Aramîce belgede çeşitli Mezopotamya tanrıları söz konusu edilir: Güneş tanrısı *Şamaş*, ay tanrısı *Sin*, *Marduk*, *Nergal*, *Nikkal*, *Nuşku* vd. Aramî belgeleri, bir kentten diğerine farklılık gösteren çeşitli yerel panteonlar hakkında bize kısmi bilgiler vermektedir. Örneğin Zincirli kral yazıtları, aşağıdaki sırayla Samal krallığının panteonunu vermektedir: *Hadad*, *El*, *Rakib-El*, *Reşef*, *Şamaş*, sonra da "Ya'udi'nin tüm tanrıları". Batılı Samilerin en büyük tanrısı olan El, burada, fırtına tanrısı Hadad'ın arkasında ikinci sırada yeralmaktadır. Onu, Samal kral hanedanlığının özel tanrısı Rakib-El izlemektedir. Dikkat edilirse bu listede hiçbir tanrıça adına rastlanmamaktadır. İÖ VIII. yüzyılda Arpad kralı Matiel ile bir başka devletin kralı arasında yapılan ittifak anlaşmasının içerdiği tanrılar listesi ise tamamen başkadır; bu listeyi bize Sfire'de bulunmuş olan Aramî yazıtları sunmaktadır. Burada, Halepli Hadad, El ve Elyôn, çok sayıda Mezopotamya tanrısından sonra anılmaktadır. Sfire'nin birkaç kilometre uzağındaki Nerab'ta bulunmuş olan iki mezar yazıtı, bu yerin İÖ VIII. yüzyılda Aramîce adıyla *Şahar* diye anılan ay tanrısı kültünün merkezi olduğunu göstermektedir. Elimizdeki bölük pörçük ve sınırlı bilgiler çeşitli Aramî kentlerindeki kültlerin ve panteonların çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, unutmamak gerekir ki, tüm bu listeler genelde krallık yazıtları olduğu için, çoğunlukla resmi tanrı ve kültleri içermektedir.

Dolaysız kaynaklar, yani Aramî yazıtları genelde bize tanrıların işlevleri hakkında bilgi vermemekte sadece adları sıralamaktadır. Ancak, kimi durumlarda daha şanslıyız; örneğin Hadad'ın bir fırtına tanrısı olduğunu ya da diğer tanrılarla ilgili olarak, metne bakarak bunların atalardan gelme tanrılar mı, yoksa hanedanlık tanrıları mı olduğunu anlıyoruz. Aramî belgeleri kültler ya da ritlerle ilgili sadece birkaç özelliği tanıtmaktadır bize. *Hama* ve *Laaş* kralı Zâkir'in yazıtı, on altı Aramî kralı ittifak yaparak başkent *Kazrek*'e saldırdığında, kral *Zakir*'in tanrısı *Baal-Şamain* tarafından nasıl kurtarıldığını anlatmaktadır:

"Ve tüm krallar Kazrek'i kuşattılar,
ve Kazrek surlarından daha yüksek bir sur diktiler,
ve Kazrek'inkinden daha derin hendekler kazdılar.
O zaman, ellerimi Baal-Şamain'e doğru kaldırdım
ve Baal-Şamain dualarımı kabul etti,
ve Baal-Şamain kâhinleri aracılığıyla benimle konuştu,
ve Baal-Şamain bana dedi:
Hiç korkma!
Çünkü seni hükümran kılacak olan benim,
Senin yanında ben olacağım,
Ve seni ben kurtaracağım."

Görüldüğü gibi, tasvir özellikle dramatik kılınmıştır: Tanrısal müdahale tam Kazrek halkının kuşatmacılar tarafından ele geçiri-



Halep yakınlarındaki *Nerab*'da bulunmuş ve İÖ VI. yüzyıla tarihlenen iki mezartaşı. İkisinin de üzerinde, Ay-tanrının rahibi olan merhum kişi yeralmaktadır. Taşlardan birinde aynı kişi bir şölen sırasında yemek yerken çizilmiştir. Paris. Louvre Müzesi. Foto: Musées nationaux.

leceklerini düşündükleri anda olmuştur. Ancak, metin her şeyden önce, kralın duasına eşlik eden jesti tasvir etmektedir: Kral kalkar ve yakardığı tanrıya, göklerin efendisine doğru ellerini kaldırır. Daha sonra metin bize, kâhinlerin ve büyücülerin rolü hakkında bilgiler vermektedir: Kitabı Mukaddes'teki peygamberlerde olduğu gibi, tanrı onların aracılığıyla iradesini belli etmektedir. Yukarıda andığımız Sfire İttifak Anlaşması, anlaşmaların kefili olarak tanrıların rolünü ortaya koymakta ve ayrıca anlaşmanın yapıldığı anda uygulanan büyü ritlerini tasvir etmektedir:

"Şu balmumu ateşte nasıl yanarsa, öyle yansın Arpad ve sayısı çok kızları!... Şu balmumu ateşte nasıl yanarsa, öyle yansın ateşte Matiel!

Şu yay ve okları nasıl kırıyorsak, öyle kırsın Anahita ve Hadad, Matiel'in ve efendilerinin yayını!

Şu dana nasıl kesilirse, öyle kesilsin Matiel ve efendileri!"

Bu resmi hukuki belgede, bir bakıma resmi, dolayısıyla din alanına ait büyü yöntemleri söz konusudur. Dolaylı belgeler, yani Asur kaynakları ve Kitabı Mukaddes ise Aramî kültleri ve ritleri hakkında bize daha da az bilgi sunmaktadırlar. Örneğin, İbranice Kutsal Kitap'ın *Krallar* bölümünde, Yahuda kralı *Ahaz*'ın (İÖ 736-716), muhtemelen Şam'da, Hadad tapınağında gördüğü sunağa benzeyen bir sunağı, Kudüs'te inşa ettirmek istediğinden sözedilir:

"Ve kral Ahaz, Aşur kralı Tiglat-pileser'i Şam'da karşılamaya gitti ve Şam'daki sunağı gördü. O zaman, kral Ahaz sunağın resmini ve planını rahip Uriya'ya gönderdi. Kâhin Uriya sunağı inşa etti. Kral Ahaz'ın Şam'dan gönderdiği her şeyi, rahip Uriya olduğu gibi uyguladı. Kral Şam'dan döndüğünde sunağı gördü, sonra sunağa yaklaştı ve oraya çıktı" (II Krallar 16, 10-12). Metin bize, kralın daha sonra bu sunakta nasıl kurban sunduğunu anlatmakta, ancak bu Aramî sunağının özelliklerini belirtmemektedir: Bilebildiğimiz, kademeli olduğudur.

Bir başka dolaylı kaynak bize, bir Aramî kentinin kültleri, ritleri ve tanrıları hakkında daha belirgin bilgiler vermekte; ancak bu kaynak geç bir döneme aittir, doğruluğu da biraz kuşkuludur.

Bu, İS II. yüzyılda yaşamış Suriye kökenli bir Yunanlı yazar olan Samsatlı Lukianos'a ait olduğu söylenen *Suriyeli Tanrıça* (*De dea Syria*) adlı bir kitapçıktır. Hakkındaki kimi kuşkulara, içerdiği karıştırmalara ve anakronilere rağmen, kitap bize ilginç bilgiler vermektedir. Özellikle Halep'in kuzeydoğusunda ve Fırat'ın yirmi kilometre batısında yeralan *Hierapolis* (bugünkü adıyla *Münbic*; paralardan bildiğimiz Aramîce adı *Manbog* idi) tapınağındaki kült uygulamalarını anlatmaktadır. Burada kutsanan tanrılar Hadad ve onun eşi tanrıça *Atargatis*'tir (Lukianos bunları Yunanca adlarıyla, Zeus ve Hera diye anar). Atargatis adı diğer kaynaklarca da (Aramî ve Yunan) doğrulanmıştır ve bu adın (Aramîce *Atar'ateh*) antik Batılı Sami tanrıça *Anat*'ın Aramîceleşmiş bir biçimi olduğu bilinmektedir. Lukianos'un metninden hareketle söylenenin tersine Hierapolis'te tanrısal bir üçlü (*sêmeion*) yoktu, hem ayrıca bu sözcük, Yunanca metinde, daha ziyade sancak anlamına gelmekteydi. Zaten bu üçlüye sadece Palmira ve muhtemelen de Hatra gibi Suriye kentlerinde rastlanmaktadır. Delos'ta bulunmuş çok sayıda ithaf arasında, sadece birkaçında Hadad ve Atargatis'in yanında, bir Asklepios adı geçmektedir, bunun da muhtemelen bir Fenike sömürgesinin etkisi olduğu sanılmaktadır. Lukianos'un kitabı, Hierapolis'i ayrıntılarıyla anlatmakta, orada yapılan ritler ve kültler hakkında bilgi vermektedir. En azından bu bilgilerin bir kısmının erken dönemlere ait olması ihtimali de mevcut.

Eski Aramîlerin inançları ve cenaze törenleriyle ilgili bilgilerimiz az. Birkaç mezar yazıtından, Samiler gibi Aramîlerin de ölülerin mutlak istirahate ihtiyaçları olduğuna ve onların hiçbir şekilde mezarlarında rahatsız edilmemeleri gerektiğine inandıklarını biliyoruz: Olası bir tecavüzcüye yöneltilmiş lanetler buna tanıklık eder. Nerab'da bulunmuş ve ikisi de ay-tanrı Şahar'a ait olan iki mezar taşı yazıtından birinde, "Kim olursan ol, bu görüntüye ve bu yatağa zarar verirsen, onu bir başka yere taşırsan *Şahar* ve

Şamaş, *Nikkal* ve *Nuşku* senin adını ve yerini bu hayattan koparacaklar, seni en kötü biçimde öldürecekler ve soyunu kurutacaklar! Eğer bu görüntüye ve yatağa dokunmazsan, onu korursan, senin ve sülaleninkiler de korunmuş olacak!", denir.

Her ne kadar mezar yazıtları ölünün öteki dünyadaki hayatıyla ilgili doğrudan imalarda bulunmuyorlarsa da, kimi taşlarda, örneğin Nerab'da bulunmuş bir taş üzerinde, ölünün katıldığı bir şölen tasvir edilmekte, bu da ölümden sonra hayatın tekrar başlayacağını hatırlatmaktadır. Ancak, öyle de olsa, bu hayatın, yeraltında mı, yoksa mezarda mı sürdürüleceğini bilmek olanaksız görünüyor. Bir başka ilginç örnekse, Samal kralı *Panamuwa*'nın anısına düzenlenmiş yazıttır (İÖ VIII. yüzyıl, 17, 21-22. satırlar). Yazıtta, kralın, kendisinden sonra tahta geçecek oğullarından Hadad'a kurban sunmalarını ve babaları olarak kendisini sadakatle, genellikle şöyle çevrilen metni okuyarak "hatırlamalarını" ister: "Panamuwa'nın ruhu Hadad'la yemek yesin, Panamuwa'nın ruhu Hadad'la içsin." Kimi yorumcular, bu sözlerden hareketle kralın öldükten sonra tanrısallaştığı sonucunu çıkardılar; çünkü, kral öldükten sonra tanrılar sofrasına özellikle de ona adanmış bir kült olan büyük tanrı Hadad'ınkine kabul ediliyordu. Oysa burada, konuya biraz temkinle yaklaşmak gerek: Bir kere, *nafş* (İbranice *nefeş*) sözcüğünün *ruh* diye çevrilmesi, İÖ VIII. yüzyıla ait bu metinde gözle görünür bir anakronizm oluşturmaktadır. Geniş bir anlambilimsel gelişim gösteren ve dolayısıyla çokdeğerli bir nitelik kazanan sözcük, her şeyden önce nefes alma ve yutma organını, "boğaz"ı, ve daha sonra anlam genişlemesiyle "istek", "iştah", "hayati soluk", "hayati ilke", "hayat" gibi değişik anlamları içermektedir. O halde, bu sözcüğün "ruh" olarak karşılanması ancak geç dönem metinleri çerçevesinde kabul edilebilir. Sonuçta, ne olursa olsun, bu metinde söz konusu edilen bir kraldır ve sıradan birisi değildir. Ayrıca, Kilikya'da kurulmuş olan Samal krallığı oldukça heterojen bir çevrenin ortasındaydı ve özellikle de, kralların öldükten sonra tanrısallaştıklarına inanan Hititlerin etkisi altındaydılar. O halde, görüldüğü gibi, Panamuwa'nın yazıtı bize kesin bir biçimde Aramîlerin inançları hakkında bilgi vermemektedir. Tersine bu türden yazıtlar açıkça uzun ve mutlu bir dünya hayatının önemini vurgulamakta, böyle bir hayatın yüce bir ödül olduğu, erken ölümün de kötü bir ceza olarak algılandığını göstermektedir. Bu durum, yine de, kimi Sami halklarda görüldüğü gibi, Aramîlerin de mezarlara çeşitli eşyalar, kimi durumlarda yiyecek ve içecek koydukları ihtimalini de dışlamamayı öğütlemektedir.

Aramîcenin Yakındoğu'nun büyük dili olması, bu bölgede ve Orta Asya'ya kadar Aramî yazıtlarının yayılmış olması, bize, Mezopotomya, Arabistan, Küçük Asya ya da Mısır'daki, Sami olsun olmasın diğer halkların da tanrıları ve kültleri hakkında bilgi vermektedir. Nil üzerindeki *Elephantine* adasında ve eski *Hermopolis*'te (*Tuna el-Cebel*, Mısır) bulunmuş olan Aramîce kaleme alınmış belgeler özel bir durum arzederler. İÖ V. yüzyıla ait bu Aramî *ostraca* ve *papiriüsleri* Elephantine'deki Yahudi topluluğunun inançları hakkında bilgi vermektedir. Bu topluluğun dinsel merkezi *Yaho* (= *Yahve*) ve tanrıça Anat tapınağı idi. Ayrıca bu metinlerden Mısır'da yerleşmiş Suriyelilerin Mısır tanrıları yanında (Ptah gibi), Babil tanrılarını (*Nabu* ya da *Banit* gibi) ve Batılı Sami tanrıları da (*Bethel*) kutsadıklarını öğreniyoruz. Bu Sami tanrılardan olan *Malkat-Şamain* (Göğün kraliçesi), Eski Ahit'teki *Yeremya* kitabında da bu adla anılmakta ve muhtemelen *Aştart* (*Astarte*) ya da *Anat* gibi Batılı Samilerin büyük bir tanrıçası olmalıdır. Bu belgeler bize, daha İÖ V. yüzyılda dinsel planda bir bağdaştırmanın yapılmış olduğunu göstermektedir. İzleyen yüzyıllarda da her şey öylesine iç içe geçecektir ki arkeoloji ve yazıtbiliminin varolduğunu söylediği inanç ve kültlere ilişkin bu yumağı çözmek giderek zorlaşacaktır.

Palmira'dan gelen resimli anıtlar ile yazıtsal belgeler bu durumu kısmen de olsa yansıtmaktadır: Palmira vahası Suriye'de Homs ile Fırat arasında yeralır. Eski ama şimdi de Arapça'da kullanılan adı *Tadmor*'dur; Yunan-Roma kökenli Palmira adının, iddia edildiği gibi, etimolojik olarak *palmiye* (ya da *palm*) sözcüğüyle ilişkili olduğu kesin değildir. İÖ XIX. yüzyılın çivi yazılı tabletlerinde de anılan ve İÖ XVIII. yüzyıl *Mari* belgelerinde kesinlenen bu yer, çoğunlukla Amoritlerin yaşadığı önemli bir vahaydı. Bununla birlikte, İÖ 1100'lerde kimi belgelerde Palmira kentinin sakinlerini *Aramîlerin* oluşturduğu belirtilmektedir. Daha sonra, Ahamemişler zamanında bu vaha önemli bir ticaret merkezi haline gelecektir. Ancak, kentin büyük ve önemli bir yerleşim yeri, Suriye'nin doğusu ile batısı arasında en büyük kervan merkezlerinden biri olması için Roma dönemini beklemek gerekecektir. Bu geçen zaman içinde Aramî halklar Asur-Babil etkisinde kalmışlar ve daha sonraları da Arap halkların etkisi altına girmişlerdir. Örneğin Palmiralı bir Arap şeyhin komutasında (*Zabdibel*) on bin kişilik bir ordu, İÖ 217'de Filistin'de bir savaşa katılmış ve bu savaşta kral IV. Ptolemaios Lagidos, Seleukos kralı III. Antiokhos'u bozguna uğratmıştır. Pompeus tarafından, İÖ 64 yılında Suriye Roma eyaletinin kurulması sonrasında, Palmira, Partlar ve Romalılar arasında özerkliğini koruyabilmiştir. İşte bu dönemde Palmira uygarlığı üzerinde, daha önce varolan Yunan etkisine ek olarak bir Part etkisi görülmeye başlar. Muhtemelen bir senato ile bir halk meclisi tarafından yönetilen bu kervan kenti büyük oranda kabile dizgesinin etkisi altındadır. Nitekim, Palmira'da dört büyük kabilenin yaşadığı bilinmektedir. Bu "yarı kabilesel, yarı kentsel" siyasal ve idari dizgenin çarklarının nasıl döndüğünü bugün tam olarak bilmiyoruz. Bu dizge, bütünlüğü içinde Roma döneminde de sürmüş olmalı. 129 yılında, Palmira'da kısa bir süre kalan imparator Hadrianus kente *civitas libera* konumu vererek, onun, özellikle mali planda özerk-

Palmira'daki bir üçlü tanrı grubunun yeraldığı kabartma. Üç tanrı da Roma askeri gibi kuşanmışlardır ancak zırhları Helenistik tarzdadır. İS I. yüzyıla tarihlenmektedir. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Musées nationaux.



liğini sağlamıştır. Romalılar döneminde kent gelişmiş, güzelleşmiş, zenginleşmiştir. Kentin bir Roma garnizonu olması ve Palmiralı askerlerin Roma ordusu içinde iyi okçu olarak hizmet etmeleri yüzünden, Palmira doğu ile batı arasındaki bu stratejik konumunu korumuştur. Kent, özellikle II. ve III. yüzyıllarda, Roma'da Severiuslar hanedanlığı döneminde (bu hanedanlık Suriye kökenliydi) gelişiminin doruk noktasına ulaşmıştır. Palmira, o zaman, resmen, Suriye-Fenike eyaletine bağlanır. III. yüzyılın ortalarına doğru Odaynat adında Palmiralı bir reis, bu Roma eyaletinin başına vali olarak atanır. Odaynat Sasani kralı I. Sapor'a karşı kazandığı savaştan sonra "krallar kralı" unvanını alır. Onun öldürülmesinden sonra da karısı Zenobya yönetimi ele geçirir. Onun orduları Mısır'ı ve Küçük Asya'yı istila ettikten sonra İmparator Aurelianus'un ordularının mukavemetiyle karşılaşır. Bir süre sonra, Roma orduları Palmira ordularını püskürtür, Palmira ele geçirilir ve kraliçe Zenobya 272 yılında tutsak düşer. Bir yıl sonra da, bir ayaklanmanın ardından kent Romalılarca yağmalanır ve yakılır. Bu tarih aynı zamanda Palmira'nın çöküş tarihidir.

Palmira uygarlığı, özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bölgede yapılan yoğun arkeolojik kazılarda bulunan çok sayıda resimli anıt ve yazıtla belgelenmiştir; kazılar bugün de Fransız, İsviçreli, Polonyalı ve Suriyeli arkeologlar tarafından sürdürülmektedir. En önemli kaynakları oluşturan Palmira yazıtları, İÖ I. yüzyıldan başlayarak İS III. yüzyıla yayılır. Bu yazıtlar özel bir yazı yardımıyla, özel bir Aramî lehçesiyle yazılmışlardır. Palmira yazısı Aramî yazısından türemiştir. Dili ise, kimi "doğu" özellikleri içeren bir batı Aramî lehçesidir. Palmira lehçesi Nebatî lehçesine yakın olmakla birlikte ondan daha az Arap etkisi altındadır. Yaklaşık iki bin dolayında Palmira yazıtı, Palmira sit alanında olduğu kadar başka yerlerde de bulunmuştur: Vahaya yakın yerlerden ya da Fırat üzerindeki *Doura-Europos*'tan gelenleri saymazsak Mısır'da, İtalya'da, Kuzey Afrika'da. Bunların Roma ordusundaki Palmiralı askerler tarafından taşındığı ya da yazıldığı sanılmaktadır. Palmira dilinde ve Palmira yazısıyla yazılmış olan bu yazıtlar genelde ithaf, adak ya da mezar yazıtlarıdır ancak, örneğin 1881'de bir yolcu tarafından bulunmuş ve hem Palmira dilinde hem de Yunanca olarak yazılmış, İS 137 yılında Palmira senatosu tarafından yayımlanmış vergi kanunu metni olan ünlü *Tarif* gibi başka kategorilere sokulacak yazıtlar da vardır. Özellikle bu yazıt, bu kervan kentinin ticareti hakkında çok değerli bilgiler vermektedir (belirtilenler arasında köleler, kokular, kuru yemişler, yağ vb. vardır). Bu arada, yine Palmira'da, Yunanca ya da Palmira dilinde ve Yunanca olarak iki dilde yazılmış metinler bulunmuştur. İÖ 44 yılına ait olan en eski Palmira yazıtı tanrı *Bel*'in rahiplerinin yazdığı bir kitabedir.

Palmira uygarlığı hakkında diğer bir önemli kaynak da (özellikle dinsel alanda) yine Palmira'da gün ışığına çıkartılmış çok sayıda resimli anıtlardır: Tapınaklar, sütunlar, surlar, anıt mezarlar, erkek, kadın ve tanrı heykelleri, şölen sahneleri, vb. Ancak tüm bu anıtlar değerlendirilirken, özellikle de tanrısal simge ve resimlerde, uzmanlar arasında ciddi fikir ayrılıkları çıkmıştır. Kuşkusuz, burada olduğu kadar başka yerde de, bu türde ikonografik belgelerin çokluğuna rağmen, yine de yazılı belgeleri tercih etmek gerekir. Çeşitli Sami tanrılarının Yunan ve Latin tanrılarıyla özdeşleştirildiği Yunan-Roma döneminde, çok daha yaygınlık kazanan bu bağdaştırmacı din (yani değişik dinsel etkileri birleştirerek oluşturulmuş din) söz konusu olduğunda, bu durum, daha da gerçeklik kazanmaktadır.

İÖ I. yüzyıl ile İS III. yüzyıl arasında yeralan ve bugün elimizde olan bu belgeler aracılığıyla tanıdığımız Palmiralıların dini, şu temel özellikleri göstermektedir: 1. Batılı Sami, Babil ve Arap tanrılarıyla karışım; 2. Sadece erkek tanrılardan oluşmuş iki adet üçlü tanrı grubunun yaratılması; 3. Tanrıçaların silik rolü; 4. Yeni sayılabilecek bir tarihte, Palmira din adamlarınca tanrısal bir dünyanın astrolojik bir ilke temeli üzerine kurulması; 5. Palmira'ya özgü tanrı adlarının karma niteliği.

Bu birkaç ayırdedici nitelik bile Palmira halkının dininin derin ve yaygın bir dinsel bağdaştırma temeli üzerine oturduğunu, çeşitli türden halkların, özellikle de dış etkilerin (başta doğu Helenizmi olmak üzere) izlerini taşıdığını, bunun da kentteki değişik kavimsel gruplarla değişik toplumsal tabakalar arasındaki güç ilişkisiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Palmiralıların karma panteonuna dahil olan Babil kökenli tanrılar arasında, büyük Palmira tanrısı *Bel* dışında, *Nabu* (*Neba*), *Nergal* ya da tanrıça *Nanai* bulunur. Palmira'da kutsanan Arap tanrılar arasında da çok sayıda tanrısal çift vardır: *Arşu* ve *Azizu*, *Abgal* ve *Şalman*, *Abgal* ve *Azizu*, vb. Bu tanrılar ya tek başlarına, ya da bir başka bir tanrıyla, yere, tarihe, onları kutsayan halka ya da kabileye göre anılırlar. Bunlar sıklıkla at ya da deve ile temsil edilen "kervancı tanrılar"dır ve çöl boyunca kervanlara yol gösterdiği kabul edilen bazı yıldız-tanrılar gibi belirli bir yıldız görünümünün özelliğini muhafaza etmek zorundadırlar. Palmira yazıtlarında çöl *cinleri* de bulunur; ancak yer ya da kabile cininin Palmira'daki adı *Gad*'dır ("İyi Talih"); *Gad*, Yunanlıların *Tykhe*'sine denk düşer.

Palmira'da kabullenilen Arap tanrıçalar arasında, büyük tanrıça *Allat*'ı, ya da kader tanrıçası *Manat*'ı, Suriyeli tanrıçalar olarak *Aştart* (*Astarte*) ya da *Atargatis*'i ve tanrı olarak da *Şadrafa*'yı örnek verebiliriz. Palmira'ya özgü tanrıların (yani Palmira metinleri dışında bir başka yerde tanınmayan) temel özellikleri, karma özellikli olmaları, her birisinin iki öge içermeleri (genelde rastlanan tanrısal *Bel* ya da *Bol* adı) *Yarhibal*, *Aglibol*, *Malakbel*, *Arsirabel*, *Belastar* vb. Bu olgu, tek başına nispeten yeni olan tanrısal bir yaratımın söz konusu olduğunu gösterir.

Bu karma tanrısal adların ana ögesini oluşturan *Bel* ya da *Bol* biçimindeki tanrı adı aynı zamanda Palmira'nın da büyük tanrısıdır. Bu tanrının adı ilk kez İÖ 44 yılında bir ithafta anılmıştır: "Bel'in sahipleri, Bene Kahinnabu kabilesinden olan Nabuzadab'ın oğlu Goraimai'ye bu anıtı dikerler". Bu tanrının eski adının *Bol* olduğunu biliyoruz; bu adın büyük Batılı Sami tanrı *Baal*'ın bir biçimi olduğu sanılmaktadır. Bu *Bol* adı Seleukoslar zamanında *Bel*'e dönüşmüş olmalı; *Bel* adı ise bir Babil adıdır (büyük Babil tanrısı *Bel-Marduk* diye adlandırılırdı). Palmira ikonografisinde bu tanrı bıyıksız ve sakalsız olarak gösterilmektedir ve tüm Palmira tanrıları gibi silahlıdır. Hep ayakta, çizmeli, zırhlı olup elinde bir kılıç ve bir krallık asası vardır. Anıtlarda kozmik bir tanrı, göğün ve gezegenlerin efendisi olarak gösterilir. Yunan metinleri onu Zeus'la özdeşleştirirler. Bununla birlikte, İS I. yüzyıldan itibaren, diğer iki tanrıyla *Yarhibal* ve *Aglibol*'le sıkı sıkıya birleştirilerek onlarla, kendisinin ortada olduğu bir üçlü tanrı grubu oluşturulur. İS 32 yılında bu üç tanrıya bir tapınak adanmıştır. Bu üçlü, din adamlarının yeni bir yaratımıdır, Yunanlıların yıldızlar ve astrolojiyle ilgili kurallarının etkisi altında oluşturulmuştur. *Bel*'in iki yardımcısından *Yarhibol* Güneş'i temsil eder (ve hep bir ışıltılı ayla taşır); diğeri, yani *Aglibol* ise Ay tanrısıdır. Yarhibal ayın Sami adı olan *yarh*'ı içerir. *Aglibol* ise "*Bol*'ün danası" demek olup Batılı Sami tanrı Baal'ın sığıra benzeyen görünümünü hatırlatmaktadır. Bu görünüm özellikle

Ugarit mitlerinde ortaya çıkar, ancak bu iki tanrı arasında bin beş yüz yıl olduğundan, bir ilişkiyi düşünmek oldukça zordur. Bu üçlü içinde, Babillilerde görüldüğü gibi, güneş aydan önce gelir. Oysa, ikinci Palmira tanrı üçlüsünde, Ay tanrısı önceliklidir. Bu üçlüde, tanrı *Baalşamin* egemen durumdadır: "*Göklerin Efendisi*" denen bu tanrı aslında bir Suriye-Fenike tanrısıdır. İki yardımcısından Ay tanrısı Aglibol aynı zamanda *Bel* üçlüsüne de dahildir, diğeri *Malakbel* ("Bel'in habercisi") Güneş tanrısıdır ancak başka bir ikonografik gelenekte bitelge tanrısı olarak sunulur. Herne kadar bugüne kadar Aglibol ve Malakbel'ın tapınakları bulunamadıysa da, *Baalşamin*'in tapınağı, içerdiği çok sayıda yazıtla birlikte ortaya çıkarılmıştır. Batılı Sami bir tanrı olan *Baalşamin*, *Bel* gibi Palmira'daki büyük tanrılardan biri olup Yunan metinleri ondan *Zeus Hypsistos* ("Çok Yüksek") diye sözederler. Yazıtlar onu kimi zaman "dünyanın hâkimi" diye de adlandırır. İkonografide sakallı ve elinde yıldırımıyla resmedilir: Fırtınanın ve bereket getiren yağmurun tanrısıdır. Ona, "iyi ve ödüllendirici tanrı" da denir. Ancak bu sıfatlar anonim, adı olmayan bir tanrıya da verildiğinden, görülen odur ki, *Baalşamin*'in yerini, dinsel düşüncenin evriminin ileri safhalarında bu tanrı almıştır. Her ne kadar bu tanrıdan, metinlerde, "dünyanın hâkimi", "adı sonsuza dek kutsal tanrı" ya da "esirgeyip bağışlayan" gibi nitelemelerle sözedilirse de, Palmira'da bir tektanrıcılıktan sözetmek abartılı olur: Bu tanrının yanında, her biri özel bir etkinliği yöneten çok sayıda başka tanrı da vardır. Genel bir deyişle, Palmira'da rastlanan çok sayıdaki tanrının, birbirine hem benzeyen, hem birbirinden farklı olan kültlerin birarada yaşamasından, çeşitli tanrıların işlevlerinin yer yer birbirine karışmasından, Palmira'da yaşayan çeşitli kabilelerin varlığından ve kentte oynadıkları rolden kaynaklandığı düşünülebilir. Her kabilenin kendi tanrıları, kültleri, gelenekleri vardır. Sözcüğün en genel anlamıyla bağdaştırmacı olan bu dinde, çeşitli düzeylerde Yunan etkisini de hesaba katmak gerekir. Bu etki, özellikle, alışkanlık yoluyla Sami tanrıların Yunan tanrılarıyla özdeşleştirilmesiyle kendisini gösterir: Örneğin *Nergal* Herakles ile, *Nabu* Apollon ile, *Nanai* Artemis ile özdeşleştirilir. Dionysos'un da ayrı bir yeri vardır. Bu arada Palmira subay giysileri içinde, zırhlı, çizmeli, silahlı biçimde resmedilmeleri, belirli ölçülerde kentin toplumsal-siyasal yapısını ve özellikle de çok gözde olan askerlik mesleğinin önemini de yansıtmaz değildir.

Palmira kentinde gün ışığına çıkartılan çok sayıda tapınak, belirli bir Sami modelin korunduğunu göstermektedir: Ortada tanrının oturduğu düşünülen bir kısım (*cella*) vardır. Kültsel etkinlikler, pek çok Sami dinde olduğu gibi sunakların ve bazen de kademeli anıtsal sunakların, sunu kaplarının kullanılmasını zorunlu kılar. Anıtlar ve özellikle de yazıtlar, kimi rahip okulları, sunular, bayramlar ve dinsel resmi geçitler hakkında, dağınık da olsa, kimi bilgiler vermektedir. Ayrıca, Palmira'da yine çok sayıda *tessere* yani kutsal şölenlere ve cenaze törenlerine katılma olanağı sağlayan bir tür "giriş bileti" bulunmuştur. Bu arada, yine Palmira'da çeşitli dinsel törenler düzenleyen, tapınak yapımı ve çeşitli din hizmetleriyle uğraşan dinsel derneklerin (*thiase*) olduğu da biliniyor. Oysa cenaze törenlerinin nasıl yapıldığı konusunda çok az şey bilinmektedir. Helenizmin etkisiyle, ölümden sonra yaşam kavramı geliştirilmiş olabilir, bu kesin değil, mümkündür. Palmira'da en basit bireysel mezar taşlarından çokkatlı anıtlara kadar, birçok tip anıt mezara rastlanmaktadır, bunların bazılarına, ya da bir bölümüne *nafş* ("hayatın temeli", "ruh") denmiştir.

M.S. [K.Ö.]

KAYNAKÇA

SCHIFFER, S., *Die Aramäer*, Leipzig, 1911. KRAELING, E.G.H., *Aram and Israel*, New York, 1918. UNGER, M.F., *Israel and the Aramaeans of Damascus*, Londra, 1957.

Özellikle:

DUPONT-SOMMER, A., *Les Araméens*, Paris, 1949. MOSCATI, S., *Histoire et civilisation des peuples sémitiques*, Paris, 1955 (VII. bölüm: "Les Araméens"). MALAMAT, A., "The Aramaeans", D.J. Wiseman (der.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford, 1973 (VI. bölüm, s. 134-155).

Aramî yazıtları *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, *Pars secunda*, ve başka kitaplarda yayımlanmışlardır. Temel metinler, şu kitapta biraraya getirilmiş, çevrilmiş ve filolojik açıdan yorumlanmıştır: H. Donner ve W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden, 1968 (2. baskı). Mısır'da bulunan birçok Aramî yazıtının çevirisi için bkz., P. Grelot, *Documents araméens d'Egypte* (collection "Littératures anciennes du Proche-Orient"), Paris, 1972.

Farklı Aramî kentlerinin dinleri üzerine bkz.:

HOFTIJZER, J., *Religio Aramaica*, Leyde, 1968.

Ayrıca:

Wörterbuch der Mythologie, I, *Götter und Mythen im Vorderen Orient*'deki birçok makaleye bakılabilir, H.W. Haussig (Stuttgart, 1965). (3. bölüm: "Syrien").

SEYRIG, H., "Les dieux de Hiérapolis", *Syria*, 1960, s. 233-251. LIPINSKI, E., *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, Louvain, 1975.

Palmira ve dili üzerine genel çalışmalar arasında şunları sayabiliriz: FEVRIER, J.-G., *Essai sur l'histoire politique et économique de Palmyre*, Paris, 1931. STARCKY, J., *Palmyre*, Paris, 1952. SCHLUMBERGER, D., *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Paris, 1951.

Palmira'nın dinsel, siyasal, toplumsal hayatını ilgilendiren birçok nokta şu çalışmalarda işlenmiştir:

SEYRIG, H., *Antiquités syriennes* (Fransızca *Syria* dergisinde çıkmış yazıların toplamı, 1934'ten 1965'e 6 cilt çıkmıştır). SCHLUMBERGER, D., "Le développement urbain de Palmyre", *Berytus*, II, 1935, s. 149-162. WILL, E., "Marchands et chefs de caravanes à Palmyre", *Syria*, 34, 1957, s. 262-277.

Palmira yazıtları şu kitaplarda yayımlanmıştır:

C.I.S., *Pars secunda*, III. cilt (1936-1947). CHABOT, J.-B., *Choix d'inscriptions de Palmyre*, Paris, 1922. CANTINEAU, J., *Inventaire des inscriptions de Palmyre*, I-IX. ciltler, 1930-1936; X. cilt, haz. J. Stareky, 1949; XI. cilt, haz. J. Teixidor, Beyrut, 1965; XII. cilt, haz. A. Bounni ve J. Teixidor, Beyrut, 1976. GAWLIKOWSKI, M., *Recueil d'inscriptions palmyréniennes provenant de fouilles syriennes et polonaises récentes*, Paris, 1974.

Palmira dini üzerine şu kitaplar incelenebilir:

FEVRIER, J.-G., *La religion des Palmyréniens*, Paris, 1931. EISSFELDT, O., *Tempel und Kulte Syrischer Städte in Hellenistisch-Römischer Zeit*, Leipzig, 1941. WILL, E., "Le relief de la tour de Khitot et le banquet funéraire à Palmyre", *Syria*, 1951, s. 71-100. INGHOLT, H., SEYRIG, H, STARCKY, J., CAQUOT, A., *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris, 1955. STARCKY, J., "Palmyre", *Supplément* içinde, *Dictionnaire de la Bible*, VI. cilt, Paris, 1960, kol. 1066-1103. CAQUOT, A., "Sur l'onomastique religieuse de Palmyre", *Syria*, 39, 1962, s. 231-256. COLLART, P., "Aspects du culte de Baalshamîn à Palmyre", *Mélanges K. Michalowski* içinde, Varşova, 1966, s. 325-337. HOFTIJZER, J., *Religio Aramaica*, Leyde, 1968 (Palmira üzerine, s. 25-50). GAWLIKOWSKI, M., *Monuments funéraires de Palmyre*, Varşova, 1970. SEYRIG, H., "Bêl de Palmyre", *Syria*, 48, 1971, s. 85-114. GAWLIKOWSKI, M., *Le temple palmyrénien. Etude d'épigraphie et de topographie historique*, Varşova, 1973. DRIJVERS, H.J.W., *The Religion of Palmyra* (Coll. "*Iconography of religions*", XV, 5), Leyde, 1976. GAWLIKOWSKI, M., "Allat et Baalshamîn", *Mélanges d'histoire ancienne offerts à Paul Collart*, Lozan, 1976, s. 197-203.

ARGONAUTLAR.

Boiotia'ya egemen olan Athamas, kral Aiolos'un yedi oğlundan biridir. Kendisine Phriksos ve Helle adlı iki çocuk veren eşi



Athena, İason ve ejderha. Douris Attika bardağı. İÖ 490'a doğru. Roma, Vatikan Müzesi. Foto: Hirmer.

Nephele'yi boşayıp İno ile evlenir. Üvey anne çocukları öldürmek ister: Ülkenin kadınlarını, erkeklerin haberi olmadan tüm tohumları yakmaya ikna eder ve o yıl hiç ekin alınmaz. İno'nun rüşvetle ele geçirdiği, Delphoi'ye gönderilen bir hizmetkâr, sahte bir kehanetle döner: Açlığın ortadan kalkması için Phriksos'un ya da Phriksos ve Helle'nin kurban edilmesi gerekmektedir. Ancak Zeus –ya da anneleri Nephele– çocukların, Poseidon'un oğlu olan ve Hermes'in postunu altına dönüştürdüğü muhteşem bir konuşan koçun sırtında uçarak kaçmalarını sağlar.

Bu sırada tanrılar, çocuk öldürme planını cezalandırmak için Athamas'ı delirtirler. Athamas, İno'nun verdiği oğullarından biri olan Learkhos'u öldürerek, İno'yla öteki oğlu Melikertes'in peşine düşer. İno ve Melikertes denize atlayarak ondan kurtulurlar ve İno, Beyaz tanrıça Leukothea'ya dönüşür. Sürgün, göçebe Athamas kehanete başvurur: Vahşi hayvanların kendisine konukseverlik gösterecekleri bir yere gitmelidir, Tesalya'da kurtların yaptıkları gibi.

Phriksos ve Helle, yükselen güneşin ülkesi Kolkhos'a doğru uçmaktadırlar. Helle, bundan böyle kendi adını taşıyacak denize, Hellespontos'a düşer. Kolkhos'a varan Phriksos, hayvanın da isteği üzerine, koçu "kaçaklar"ın Zeus'una kurban eder ve Altın Post'u, her zaman uyanık olan bir ejderhanın bekçilik ettiği Ares ormanına asar. Ülkenin kralı Aietes kaçağı kıvançla karşılar ve kızlarından birini onunla evlendirir. Sonuçta onu öldürdüğü de söylenmektedir: Biri onu Aiolisli bir yabancıdan sakınması konusunda uyarmıştır. Aietes güneşin oğludur, Okeanos kızlarından biri olan Eiduia ile evlenmiştir. Ya da başka açıklamalara bakılırsa, korkunç bir büyücü, avcı, erkek katili olan Hekate ile evlenmiştir. Hekate oradan geçen yabancılar üzerinde zehirlerini denemektedir. Kızları ise Medeia'dır.

Aiolos'un bir başka oğlu olan Kretheus, Tesalya'da İolkos'un kralıydı. Oğlu İason, Aiolos'un ana tarafından akrabası, Poseidon'un oğlu olan, kuzeni ya da ikinci dereceden kuzeni zorba Pelias tarafından tahttan uzaklaştırılır. İason, Pelias'tan intikam alması için yeni doğan oğlunu, onu kendi dağlarında yetiştirerek İason adını koyacak olan Kentauros Kheiron'a emanet eder.

Çok zaman sonra, İolkos'un tartışılmaz kralı Pelias herkesi Poseidon adına yapılacak kurban törenine davet eder. İason koşarak gelir. Ancak bir nehri geçerken –ya da bir başka değişkeye göre, aslında Hera olan yaşlı bir kadını nehirden geçirirken– sandaletinin tekini yitirir. Onu gören Pelias bir kehaneti anımsar: Tek sandaletli (*monosandalos*) bir yabancının karşısında yenilecektir. O zaman, rakibinden kurtulmak için İason'a zorla olanaksız bir görev yükler: Altın Post'u ve Phriksos'un huzursuz ruhunu Kolkhos'tan getirmektir bu görev.

İason'un çağrısıyla, Yunanlıların en yiğitleri Argo gemisine binmek için biraraya gelirler. Yol boyunca yüz engel aşmaları ve birçok çatışmaya girmeleri gerekir. Korkunç Symplegadları, deniz hareketinin önce ayırıp sonra birbirine vurduğu yüzen kayaları aşarlar. Bunlar, Argo geçtikten sonra sonsuza dek dibe çöker. Kolkhos'a vardıklarında Aietes'ten Altın Post'u kendilerine vermesini isterler. Aietes İason'a bu konuda söz verir, ancak şartları vardır: Burun deliklerinden alevler çıkan bronz ayaklı boğaları boyunduruğu altına sokmayı ve kendisinden silahlı devler doğacak olan ejderhanın dişlerini sökmeyi başarmalıdır İason. Ancak Hera'nın müdahalesiyle Medeia İason'a sevdalanır; İason, onun büyüleri sayesinde buyrulan görevleri yerine getirir. Aietes sözünü tutmayı kabul etmez; böylece İason Post'u çalar: Medeia'nın büyüleri onu koruyan ejderhayı uyutmuştur. Argonautlar kaçarlarken Altın Post'u ve kralın kızını da götürürler.

Aietes'in genç oğlu Apsyrtos'u da götürdükleri söylenir. Medeia onu boğazlar, parçalar ve parçaları tek tek güverteden aşağı atar. Aietes bu parçaları toplamak ve gömmek için zaman kaybederken, Argonautlar izlerini kaybettirirler.

İolkos'da Medeia yine İason'un öç almasına aracılık eder. Pelias'ın kızlarını kandırır, parçalarından genç bir adam oluşturabileceklerini söyleyerek kızlara babalarını boğdurtup parçalattırır. Kendisi de aynı yöntemle yaşlı bir koçtan genç bir kuzu yaratmamış mıdır? Sonuç olarak Pelias kendi kızlarının elleriyle öldürülür.

Dolayısıyla İason, Medeia sayesinde İolkos'a egemen olur. Ancak Tesalya'yı terkeder (ya da terketmeye zorlanır) ve Medeia ile mutluluk içinde yaşayacakları Korinthos'a yerleşir ve çok sayıda çocuk sahibi olur. Ancak, Korinthos kralının kızı Kreusa'ya vurulur ve yabancıyı boşar. Medeia da yeni geline zehirli bir düğün hediyesi verir: Saçtığı korkunç alevle hem prensesi hem kralı hem de sarayı yakan bir elbise. Medeia İason'dan olan çocuklarını da öldürür ve büyükbabası Güneş'in gönderdiği, uçan ejderhaların çektiği arabaya binerek kaçar.

Argonautların hikâyesi Graal Arayışı ile Denizcilik Dersleri arasında gider gelir; ya da biz Valerius Flaccus ya da Rodoslu Apollonios'un yazdığı destanlanlarda İason'un maceralarını izlerken bu iki izleği birbirine katarız. Katmanların çözümlemesi, bu anlatılarda arkeologların tespit ettiği Helenöncesi ticaret yollarından (Balt denizinden Pontos'a [Karadeniz] kadar), Strabon'un sözünü ettiği (VII, 4, 5) "Barbarların en büyük pazarı" Tanais (Don) ırmağı yörelerine kadar Yunan kentlerinin giriştiği son sömürgeleştirme maceralarının izi vardır.

Odysseus'un yolculukları "dillere destan açık deniz gemisi Argo"nun (*Od.*, XII, 70) izlerini taşır ve büyücü Kirke Odysseus'a

eşlik edenlere uzun dönüş yolunu tarif ettiğinde, Plankte denilen Titreyen Taşlar sorunu, İason'un mürettebatının çoktan öğrendiği bir sorundur. Hera'nın yardımıyla, suyla ateşin, gökyüzüyle denizin birbirlerine karıştığı geçilmez yolu aşmışlardır zaten. Ancak Argonautlar mitolojisinde coğrafya, körleşmiş bir anlam haritası değildir; Altın Post'un ele geçirilmesi, dönüş yolculuğunun gidilecek yolu biçimlendirdiği ve her keşfe kendi yerini ve düzenli bir mekân içinde kendi konumunu veren bir hatıra işlemini zorunlu kılan bir mekân yolculuğu, bir deniz gezisi güzergâhı olarak tasvir edilebilir.

Kserkses askeri birlikleriyle birlikte Biolislilerin toprağı olan Akhaie'yi geçerken, rehberleri ona Zeus Laphystios'un (Yokedici ya da Yutucu) tapınağına ilişkin yerel bir hikâye anlatır, der Herodotos (VII, 197): "Aiolos'un oğlu Athamas İno ile birlikte hareket etmiştir ve Phriksos'un öldürülmesi için komplo hazırlamıştır; bunun sonucunda Akhalar bir kehanete uyarlar, küçüklerinden şu türde sınavları aşmalarını isterler: Ailenin en büyüğüne *leiton*'a (kutsal ateşin yandığı yere, *prytanaeum*'a Akhalar bu adı verirler) girişi yasaklarlar ve kendileri de burayı sıkıca korurlar. Oraya girerse kurban edileceği andan önce oradan çıkma olanağı yoktur; birçok kişinin de zaten kurban edilmeyi beklerken korkudan başka bir ülkeye kaçtığını ve bir süre sonunda *prytancum*'a... (boşluk), girmeden önce şaşırdığını eklerler ve kurban edilenin nasıl kurban yerine götürüldüğünü açıklar". Kserkses, şiddetin şiddeti getirdiği bir krallık *Hubris* (cinnet) hikâyesi karşısında kayıtsız kalmış değildir. Bu tedirgin edici tapınağa girmekten çekindiği anlatılır. Herodotos'un anlattığına göre Akhalar, bir kehanete uyarak Aiolos'un oğlu Athamas'ı, ülkelerini temizleyecek günah keçisi olarak burada kurban etmek istemezler mi?

Ele geçiriş hikâyesi korkunç bir kurban edişle başlar, kefaretinin ödenmesi gereken bir günahtır bu, ama ilk kurbanı hepsi bir öncekinden beter diğer kurbanlar izler. Zeus'un belirsizliği deniz yolculuğunun merkezindedir: Aia ülkesinde, Kolkhos'ta, kaçakların (*phuksios*) koruyucusudur, zaten Phriksos keçiyi ona kurban etmiştir ve Post'u da ona sunar (Rodoslu Apollonios, II, 1140-1150). Ancak Aiolis'te Zeus, hayvanî bir güç, insanları yutmaktan hoşlanan bir tanrı olarak, yabancıları kurban etme ününe sahip dinsiz Busiris gibi ya da çocuklarından birinin etlerini konuğu Zeus'a sunan Lykaon gibi temsil edilir.

Kuraklık Athamas krallığını yıkar. Yine bir kadının büyüsü: İstenmeyen eş Bulut'un (Nephele'nin) çocuklarından nefret eden İno'nun büyüsü. Bulutun uzaklaşması gökyüzü suyunun kurumasının ilanı değil midir? İno olayların akışını hızlandırır: Üvey anne, ocağın ateşinde arpa ve buğdayları kurutmakla yükümlü ülke kadınlarını tüm tohumları da kızartmaya ikna eder. Doğal döngü kesintiye uğrar ve kehanet Phriksos'un kanını ister. Herodotos'un anlatısında (VII, 197) Athamas'ın kendisi ülkeyi arındırmak üzere kurban olarak seçilmiş süslü bir öküz gibi sunağa götürülür ve bu kurbanın sorumluluğunu Phriksos'un oğlu Kytissoros'un soyu taşır. Çünkü, Kolkhos'tan dönen Phriksos babası Athamas'ı kurtarmıştır ve böylece tanrısal öfkeyi, yani Yokedici Zeus'un öfkesini daha da kışkırtmıştır, ancak bu sefer öfke, bu korkunç kurbanı engellemek isteyenin üstüne yönelir. Başka iki ayrıntı ise o soydan gelenlerin yemesine izin verilen şeyin yabancılığını vurgular. Öte yandan, Apollodoros değişkesine göre (*Bibl.*, I, 9, 2), Hera'nın öfkesiyle Learkhos'u öldürmeye ve Melikertes'in peşine düşmeye itilen sürgün ve gezgin Athamas, "vahşi hayvanların kendisine konukseverlik gösterecekleri" bir yere yerleşmek zorunda kalacaktır; ve tüm ülkede yalnız başına gerçekleştirdiği yolculuğu, boğdukları koyunları paylaşan kurtlarla karşılaştığı gün son bulur. Onun görünmesiyle vahşi hayvanlar dağılırlar ve parçaladıkları hayvanları da ona bırakırlar. Athamas, Hypseus'un kızı Themisto ile evlendikten sonra orada bir kent kurar. Çocuklarını boğduğu için insanlar tarafından kurt kabul edilen Athamas, kente ve insanların yurduna, hem cinayetlerinin semeresi hem de bir kurban sunumu olarak görülebilecek şeyi paylaşmak üzere toplanmış kurtların kentinden dolanarak döner. Kurulduktan hemen sonra dağılan geçici bir kenttir bu; ancak bu dağılış, masalarına oturmak ve artık onlara ait olmayan bir yere yerleşmek konusunda kendilerinden daha kurt olan bir adama yöneltilen bir daveti de anıştırır gibi. Athamas, kurtların ona bıraktıkları kurban parçalarını yerken, insanlığına kavuşur. Kurtların verdiği kurban –onu sürgüne, "yalnız kurt" yaşamına mahkûm eden öldürme biçiminin öteki yüzüdür bu– vasıtasıyla kefaret öder.

Athamas'ın en yakın akrabası olarak ortaya çıkan İason, pisliği temizlemek ve postu geri getirmekle yükümlüdür. Sırtında hayvan derileriyle dağlardan iner; ama Kheiron onu eğitmiştir ve hem bir yabancı hem de ülkeden biri olarak görünse de, sol ayağında sandaletinin olmayışı, Pelias'ın gözünde, onun zorla ele geçirilmiş olan tahtı alacak kişi olduğunu gösteren özelliktir. Yalnız Pelias'ın bilmediği bir şey vardır; bu işareti taşıyan adam, kendisine Pelias'ın yüklediği olanaksız görevi yerine getirmekle yükümlü olan kişidir aynı zamanda. Hera kahramanı korur: O, ırmak kıyısında, insanları sınadığı zaman Hera'ya yardım etmeyi kabul eden tek insandır ve değişkelerden birine göre (Hyginos, *Fab.*, 13; Valerius Flaccus, *Arg.*, I, 83-85) nehri geçerken de bir sandaletini kaybetmiştir. Hera'nın isteğiyle gerçekleşecek sefer, öncelikle, aşılmaz bir mekânın, denizin, yüksek denizin, yani sınırları yalnızca gökyüzü ve su olan devasa bir alanın geçilmesidir. Üzerinde esen rüzgârlarla altüst olmuş, dalgaların birbiri ardına çarpmasıyla durmadan kırbaçlanmış Argo gemisinin aşmak zorunda olduğu deniz, hiç durmadan silinen bir yol, hiç haritası çizilmemiş bir geçit, açılır gibi olduğu anda kapanan bir yoldur. Bu açmaz, Symplegadlar geçidinde, yani Başıboş Kayalar ve Karanlıklar'la doruk noktasına ulaşır: Hiçbir çıkış yok gibidir, tanrısal bir gücün gelip işi kolaylaştırarak geçidi açması dışında, tüm çıkışların kapalı olduğu bu yerden çıkmanın hiçbir yolu yoktur. Orpheus'a atfedilen *Argonauthika*'da bu güç, Athena tarafından gönderilen, deniz kargası türünde bir kuştur, sürekli birleşip ayrılan iki kaya arasından geçmek için doğru anı kollayan geminin önünden uçan bir kuş. Kuş geçerken, geçmesini engelleyecek denli olmasa da kuyruğunu sıkıştıracak denli hızla, birbirine yaklaşır kayalar. Ardından, kuşun uçuşuna göre yönü önceden belirlenen gemileriyle Argonautlar ilerler; bu mitteki uçuşla yön tayin etme işinin önemi, antik denizcilik tekniklerini yansıtır. Pusuladan yoksun olan eskiler, karanın yönünü bilmek istediklerinde, salıverdikleri kuşlara başvururlardı. Ancak, kuş ve gemi arasındaki ilişki bir ayrıntıyla pekişir: Boğazı geçerken kayaların ölümcül tuzağından kaçan kuş, kuyruğundan birkaç tüyü bırakır ardında. Tıpkı nehri geçerken sandeletinin tekini suya düşüren İason gibi. Bu ikisi, birer tanıtıcı özellik olmalarından ötürü birbirine benzer.

İason'un, Kolkhos kralının emrettiği işleri o olmadan yapamayacağı kişinin, yani Medeia'nın mevcudiyetiyle, Hera'nın koruyuculuğu dolaylı yoldan dile getirilmiş olur. Aietes'in kızı olan, güneş ve gecenin güçlerini biraraya getiren Medeia, büyü-

cülük ve karanlık güçler konusunda kadınların oldukça yetkin olduğu bir aileden gelmektedir. Agamedes, Hekamedes ya da Perimedes gibi düşünce yönünden zengindir, Pindaros'un Bellerophontes'e övgüsünde (*XIII. Olympikha*, 18-22) *mêtis* diye tanımladığı endişe verici bir zekâya sahiptir. Sayesinde iktidarın yenik düştüğü kurnazlık dolu çok büyük bir zekâya sahiptir, ancak bu zekâ, yapmacıklık, aldatmaca ya da başka düzenbazlıklar içermez: Medeia büyüleri, otları, iksirleri kullanarak ve gecenin güçlerini harekete geçirerek olan biteni fiilen değiştirmeyi hedefler. Medeia *mêtis*'li (kurnaz, kıvrak zekâlı) bir kadındır; ancak İason'la ittifakı, Zeus'a hükümranlığını kazandıran Zeus-Metis (ilk eşi) evliliğine benzemez. Medeia'nın büyüleri sayesinde İason'a Post'un yolu açılır: Bu tılsımın yitirilmesi Aietes için krallığının son bulması anlamına gelir (Diodoros, IV, 47), ancak İason için Pelias'ın ele geçirdiği krallığı kolayca geri almak anlamına gelmez. Büyücü olmasa, İason Aiolos oğullarının tahtını geri alamazdı. Eş ve müttefik, bir gün pek korkutucu bir düşman olabilir, çünkü evlilik Medeia'nın doğasına aykırıdır.

Kimi geleneklerde (Diodoros, IV, 45 vd.), Medeia'nın annesi, Perses'in kızı, Toros dağlarında doğup çöl bölgelerinde yaşamış, insan avlamış ve toprağın ürettiği bin türlü zehiri toplamış, tarım yapılan topraklardan uzak Hekate'dir. Aynı zamanda Kirke'nin de annesi olan Hekate gibi Medeia da yalnızca çöllerin, dağların ve vahşi ormanların hâkimi olabilir. Tarım yapılmayan topraklar ona, gücünün araçları olan zehirleri ve panzehirleri sağlayan alanlardır. Medeia korkutucu şiddete sahip bir büyücüdür; yakıcıdır, mizaç tutarsızlıklarına, melankoliye, en çok sevdiklerini bile mahveden bir iki yüzlülüğe sahiptir o.

Bu büyücünün önemli niteliklerinden biri de, aşçılıkla ilgili endişe verici işlemlerle uğraşmasıdır. Aleti, silahı, şiş değil kazandır, tenceredir, kurban etlerini kaynatmakta kullanılan gereçlerdir bunlar. Yalnız iki yönlü bir farklılık vardır: Öncelikle, eski Yunan'da et hazırlamak kadınların işi değildir, yalnız erkekler aşçı, kasap ve kurban kesici olabilir; tencere de, elinde şiş ve bıçak tutana aittir. Medeia eril bir ayrıcalığı sahiplenmiştir. Pişirdiğine gelince, bir kurbanı andırmaktadır ancak bu, bir canlıyı öldürmenin tersine çevrilmiş halidir. Kazanından, bir dişinin karnından çıktığı gibi yenilenmiş yaşam çıkmalıdır. Medeia'nın, parçalanmış koçu koyduğu kazandan çıkan gencecik kuzuyu göstererek Pelias'a vaat ettiği yenilenmiş yaşam budur. Ancak kazan, Pelias'ı öldürmek için kullanılan araçtır, onu toprağın karnına saklamanın aracıdır.

Büyücü tedirginlik verici bir aşçıdan başka bir şey olamayacağı gibi, üreyebileceğe de benzemez. Medeia Korinthos'ta göçebedir, alınıp götürülmeye izin veren kadındır, ancak vahşi dünyadan gelmesi sanki tüm kökleşmeleri, ekili toprakla ve bir yuvayla bağ kurmasını yasaklıyormuş gibi, kendisi de birilerini kaçırıp götürür. Medeia'nın çocukları lanetlenmişlerdir: Anneleri onları Hera'nın tapınağında saklar, ya da, ya ölü doğarlar ya da Medeia doğurduğu her çocuğu canlı canlı toprağa gömer. Korinthos değişkesine göre, erkek çocukların katli, Athamas ya da kızkardeşi Medeia tarafından parçalanan Apsyrtos'un korkunç bir biçimde kurban edilmesiyle ilişkilidir.

J.C. [L.A.]

KAYNAKÇA

I. *Antikçağ yazarları*:
APOLLONIUS DE RHODES. [Argonauthika] *Les Argonautiques*, (I. ve II. şarkı), haz. Vian, çev. Delage, Paris, Belles-Lettres, 1974. *Apollonii Rhodii Argonautica*, haz. Fränkel, H., Oxford, 1961. *Scholia in Apollonium Rhodium Vetera*, haz. Wendel C., 3. baskı, Berlin, 1974. EURIPIDE. [Medeia] *Médée*, haz. ve çev. Méridier, Paris, Belles-Lettres, 1925. PINDARE. *Pythiques* IV, haz. Puech, Paris, Belles-Lettres, 1930. [ORPHEE]. *Argonautiques*, haz. Dottin, Paris, Belles-Lettres, 1930. VALERIUS FLACCUS. *Argonautiqus*, haz. Krammer, Leipzig, 1913.

II. *Modernler*:
ROSCHER. *Ausführliches Lexicon der gr. und r. Mythologie* içinde, "Argô, Argonautensage" (I, 1, kol. 502-537); "Athamas" (I, 1, 669-675); "İason" (II, 1, 63-88); "Medeia" (II, 2, 2482-2515); "Pelias" (III, 2, 1847-1861); "Phrixos" (III, 2, 2458-2467) maddeleri. DUMEZIL, G., *Le crime des Lemniennes*, Paris, 1924. DELAGE, E., *La géographie dans les Argonautiques d'Apollonios de Rhodes*, Bordeaux-Paris, 1930. HURST, A., *Apollonios de Rhodes, manière et cohérence*, Cenevre, 1967. ROUX, R., *Le problème des Argonautes*, Paris, 1949.



Herakles ve Argos. Attika tek kulplu şarap küpü (oinokhoe). İÖ 460'lara doğru. Napoli. Foto: D.A.I.

ARGOS ya da ARGUS.

Argos'un başının arkasında gözleri vardı, hatta bazı kaynaklara göre tüm bedeni gözlerle kaplıydı. Bu her daim uyanık bekçi (asla gözlerinin hepsi birden kapanmazdı), hem canavar hem de canavarların annesi olan yılan kuyruklu kadın Ekhidna'yı, o uykudayken öldürür. Ardından Hera onu, Zeus'un sevgilisi inek İo'ya göz kulak olmakla görevlendirir. Ancak yüz gözlü Argos, kendisinden daha uyanık biri tarafından öldürülür: Onu uyutmayı başaran tanrı Hermes'tir bu. Hera'ya adanmış tavus, tanrıçanın sadık hizmetçisinin sayısız gözünü tüylerinin üstünde taşır.

J.C. [L.A.]

ARNAVUTLUK (MİTOLOJİSİ).

Arnavut mitolojisi henüz bir monografiye konu olmamasına rağmen, dilbilim, folklor ve etnoloji disiplinleri çerçevesinde bu konuya ilişkin birçok deneme ve makale yayımlanmış bulunmaktadır. Bu mitolojinin Balkan paganizmi kapsamında olduğu söylenebilir. Daha sonraki zamanlarda üzerine eklenen tektanrıcı dinler –kuzeyde Katoliklik, güneyde Ortodoksluk, ülke genelinde ise İslam– bu mitolojinin doğasını fazla etkilememiştir. Köken olarak Balkanlardaki ilk Hint-Avrupa göçlerine dek uzanan Arnavutların tarihinin neredeyse tümü, Antikçağ boyunca Romalıların, Ortaçağ'da Slav kavimlerinin, Rumların ve İtalyanların, Modern Çağ başında ise Türklerin birbiri ardına gelen istilalarından oluşmaktadır. Bu yüzden, Arnavut mitolojisinin bir hayli bağdaştırmacı olmasına şaşmamak gerek. Bu mitolojide, kolayca görülebilecek bir omurgaya, kabile ruhu kültüne eklenen yabancı katmanlar saptanabilir.

Arnavut mitolojisinin tanrıları hemen hemen bütünüyle pagandır. Bu mitolojide dağ ve ormanlar perisi oreadlar (*nuset e malit*, tam çevirisi "dağların su perisi"), ırmaklar tanrıçası nayadlar (*këshetë*), hava perisi sylphidler (*shtojzavalle*) ve diğer periler vardır. Gene bu mitolojide kötü devlerin (*baloz*, *katallâ*) yanısıra insanlara takılarak dalgalarını geçen yeraltı cüceleri (*thopç*) bulunmaktadır. Ayrıca, kurtadama (*karkanxhol*) ve bir cins Parmak Çocuk'a (*kacilmic*) rastlanır. Canavarlar (*përbindsh*) bol miktardadır: Çocuk yiyen devler (*gogol*), ejderhalar (*kuçedër*) ve alev saçan cavavarlar (*lubi*). Erkeklerin geyiğe, ayıya ya da baykuşa, kadınların gelinciğe, guguk kuşuna ya da kumruya dönüşmesine sıkça rastlanır. Hane tanrıları insan (*nana e votrës*, "evin annesi") ya da hayvan (*vitore*, bir tür yılan) kılığına bürünebilir. Hayvanlar (ki bir zamanlar birer kadındırlar) büyük yapıların temelleri üzerinde kurban edilir; büyüler yapılır (örneğin, erkeği güçsüz kılmak için). Şeytan kovmak için yakılmış türkülerin yanısıra, insanları hüzünlendirmek için yazılmış olanları da vardır. Ay tutulması sırasında, kendisini kuşatmış kurtlar korkup kaçsınlar diye Ay'a ok atılır, ateş edilir. Ayna, muska, yüzük gibi büyülü eşyalar önemli bir yere sahiptir. Kem göze (*syni i keq*), anlamlı rüyalara inanılır. Taşların ve otların, ama özellikle de kahramanların üstün yeteneklere sahip olduğu neredeyse kesin gibidir.

Töresel hukukta olduğu kadar halk destanlarında da ifadesini bulan köklü bir ulusal gelenekte yerini almış olan kahraman kültü, kuzey Arnavutluk'un bazı bölgelerinde mitik niteliğini korumuştur. Sarp dağlar tarafından korunan yöre halkı, Romalıların ve Slav kavimlerinin işgaline karşı direnebilmiş, hatta Türk egemenliği altında bile belli bir özerkliği korumayı başarabilmiştir. Çoğunluğu Katolik olan bu kuzeyli çobanlar kendilerini *uk*, "kurt", *dash*, "koyun", *shpend*, "kuş", *sokol*, "şahin" olarak adlandırmakta; ateşi kutlu saymakta (ateşe tükürmek tabudur); "yer ve gök adına" ant içmekte; ölülerinin ardından, aslında eski bir dansın kalıntısı olan bir töre gereğince, yüzlerini tırmalayarak ağlamakta; bazı mekânların kudretine, ruhlara, şeytanlara, cadılara ve vampirlere inanmaktadırlar. Totemizm ve canlıcılık (animizm, ruhçuluk) klasik mitlere ve Ortaçağ efsanelerine karışmaktadır. Odysseus ve Perseus'un Arnavutluk değişkeleri bulunur. Arnavutların Polyphemos'u, XIV. yüzyılda Katalan paralı askerlerin Arnavutluk'ta giriştikleri zulmün anısına, *katallâ* olarak adlandırılır. Kahramanların koruyucusu *zanë*, giriştiği işler bakımından Slav perisi *vila*'yı andırıyor olsa bile, etimolojik olarak Diana'ya yakındır (Romalı tanrıçaya bir dişi geyik eşlik ederken, Arnavut tanrıçanın yanındaki hayvan bir dağ keçisidir). *Shtojzavalle* adı da bir pagan-Hıristiyan bağdaşımıdır: "*Shotj*, *Zo*(*t*), *vallet*" deyişinin sözlük karşılığı, "çoğalt, Tanrım, saflarını"dır.

Bu pagan inanışlardan birçoğunu başka Balkan halklarında da görmek mümkündür. Arnavut mitolojisinde kullanılan diğer izlekler ise Latin ya da –belki de– Kelt kökenlidir. Öyleyse bu mitolojinin kendine özgü fizyonomisinden, belirgin biçimde ayrıştırıcı çizgilerinden sözetmek mümkün müdür? Bu sorunun yanıtı "evet"tir.

Öncelikle, bu mitolojide tanrı yoktur. Tanrısal kişilikler ikinci plandadır ve özel adları bulunmamaktadır. Daha doğrusu, taşıdıkları adlar cins adlardır. Gök ve Yer üstüne yemin edilir, Güneş, Ay imdada çağrılır. Dolayısıyla, bireylerin değil doğadaki cisim ve ögelerin kişileştirilmesi söz konusudur. Bunlar arasında toprak ağırlıklı bir yer tutar. Erkek ya da dişi kahramanlara övgü toprağa atıfla yapılır: *Burri i dheut*, "toprağın yiğidi"; *e bukura e dheut*, "toprağın güzeli". "Taş üzerine yemin", *beja më gur*, ağır bir yemindir (Gjeçov § 534). Taş üzerine yemin edip de yeminini bozanlar taş olacaktır (*zana*'lar taş edici bakışlar fırlatma yeteneğine sahiptir). Kan davasında öldürülen birinin vurulduğu yerde taş yığınları (*muranë*) durur (Çabej 360). Yorgunluk atmak için sağa sola taş fırlatılır (*me lanë pritesen*).

Bu mitolojinin bir diğer ayırdedici özelliği, ölümden sonraki yaşamı tanımamasıdır. Göğün tanrısal/kutsal hiçbir yönü yoktur ve hiçbir yerde cehenneme rastlanmaz. Hortlak (*kukuth*, *lugat*, *vurkollak*) inancı yaygındır; ancak hortlak, yaptığı ciddi kötülükler nedeniyle toprak tarafından kabul edilmeyip ceza çekmekte olan bir ruhtan başka bir şey değildir. Bu ruh ya bir gölge (*hie*) ya da bir hayâlettir (*abe*), cisimleri yerinden oynatabilen bedensel bir biçime bürünür.

Dolayısıyla, Arnavut mitolojisinin, her ne kadar periler ve şeytanlar barındırıyor olsa da, tanrıları ve ahiret inancı bulunmaması, ruh kavramına bile olumsuz bir içerik yüklemesi nedeniyle, tamamen dünyevi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu mitoloji etik bir iyi-kötü kutuplaşması üzerine inşa edilmiştir. Bir yanda suları kurutan, havayı zehirleyen, yedi başlı bir yılan şeklinde tasvir edilen bir canavar, bir ejderha (*kulshedër* veya *kuçedër*, *mamadragë*), diğer yanda ise, bu yaratıkla mağarasında savaşan ve sonunda onu öldüren mitik kahraman bulunur. Bizans imparatorunun egemenliğinden sonra Osmanlı sultanının otoritesine boyun eğen güney Arnavutluk'ta bu kahraman, genellikle soylu biridir ("kralın oğlu"). Kuzeyde ise aynı kişi, *drangue*'dan ("ejder") olma bir halk çocuğudur. Ejder-adam'ın kollarının altında kanatları vardır ve bu kanatlar sayesinde uçabilir. Bu hikâye, sonraki dönemlerde ejderi öldüren Aziz Yorgos anlatısına dönüşecek olan miti, Ejderha'yı öldüren Herakles mitini anımsatacaktır. Aziz Yorgos Arnavutluk'ta çok popülerdir. Aziz Yorgos yortusu ilkbaharın gelişine denk düşer. Yorgos ("Gjergj") aynı zamanda, rahatlıkla Arnavut rapsodileri içinde en güzeli olduğu iddia edilebilecek bir rapsodide adı geçen, ülkesini "denizden gelen siyah canavar"ın boyunduruğundan kurtaran kahramanın da adıdır (*KK 5*).

Doruk noktasına bir dizi kuzey rapsodisini yerleştirebileceğimiz Arnavutluk mitolojisinin önemli ölçüde kavimsel içerikli bir kahramanca yaşam anlayışını yücelttiğini söylemek hatalı olmaz. Söz konusu rapsodiler, ritmik ölçüleri gibi (rapsodiler Arnavut *gusla*'sına denk düşen *lahutë* sesinde söylenirler), birer Müslüman adına sahip olan kahramanları Muj ve Halil'i

de destansı Boşnak türkülerinden ödünç almaktadırlar. Muj, kendilerine sunduğu bir hizmet karşılığında periler tarafından insanüstü bir güçle donatılan bir çobandır –çınarları kökünden sökebilmektedir (*KK 7*). Bir diğer rapsodi de, Muj'un bu gücü, altın boynuzlarında perilerin gücünü saklayan üç keçiyi yakalayarak kanıtlamış olduğu avcılık yeteneğiyle elde ettiğini aktarmaktadır (*KK 1*). Muj, arada sırada yenilse de, düşmanı olan Slavları öldürmekten geri durmaz. Bir rapsodide Muj, ciddi biçimde yaralanmış bir halde, yanında koruyucu ruhu, kendisini tedavi etmeye çalışan yılanı ve ona muhafızlık eden kurduyla birlikte anlatılır. (*KK 23*). Düşmanı onu öldüğünde bile rahat bırakmaz. Mezarına gelip kışkırtmaya çalışır. Bunun üzerine Muj uyanır ve bir kuş aracılığıyla Halil'i yardıma çağırır. Halil gelip Slavı öldürür ve kardeşini yeniden mezarına yerleştirir (*KK 32*). Muj yeniden hayata döner ve günün birinde barutla ateş alan merminin neler yapabileceğini kendi eli üzerinde denemek ister. Elini delinmiş gördüğünde, artık kendi döneminin kapanmış olduğunu anlar. Bunun üzerine o da, tıpkı Kolonos'ta kaybolan Oidipus gibi, yerin altına girer ve kahramanlık çağının tekrar yeryüzüne döneceği günleri sabırla beklemeye başlar (*KK* Önsöz).

Vico insanlık tarihini, dinsel dönem, kahramanlık dönemi ve insancıl dönem olmak üzere üç döngüsel döneme ayırır. Mitik Arnavutluk düşüncesi ilk dönemi neredeyse es geçerek ikinci döneme atlamış ve bu dönemi terketmekten de özenle kaçınmıştır. Bu mitik anlayışı cisimleştiren tek kişilik Muj değildir. Bu alandaki bir diğer örnek, Scanderbeg lâkaplı ulusal kahraman Georges (Gjergj) Castrioti'nin (1405-1468) ta kendisidir. Kahramanın ilk romanslaştırılmış hikâyesini yazan (1510 civarları) Arnavut hümanist Marinus Barletius, kahramanın annesinin, düşünde, gövdesi tüm Arnavutluk'u kaplayan ve ağzıyla Türkleri parçalayan bir ejder doğurduğunu gördüğünü anlatmaktadır. Bu mit halk arasında, Scanderbeg'i "elli kişiyi" kucaklayabilen, bıyıkları "dört karış" gelen bir deve dönüştürecek şekilde geliştirilmiştir. Kendisini kuşatan düşmanlara "ev kadar büyük" taşlar atmakta, Türklerin geçmesini engellemek için "bir ayak darbesiyle" bir nehrin akışını durdurabilmektedir. "Eteneye sarılı biçimde" (*lê me këmishë*) doğduğu için yara alması mümkün değildir. Atı bir kayalıktan diğerine uçarken, taşlar üzerinde bugün bile görülebilen izler bırakmaktadır. Scanderbeg öldüğünde, halk, kemiklerinden tılsımlar yapabilmek için, onu mezarından çıkarmıştır (*Sca* 113; 116, 113; 24; 25; 127; 206).

A.P. [O.E.]

KAYNAKÇA

HAHN, J.G. VON, *Albanesische Studien* 1-3, Jena, 1854; *Griechische und albanische Märchen* I-II, Leipzig, 1864. PEDERSEN, HOLGER: *Zur albanesischen Volkskunde*, Kopenhag, 1898. LAMBERTZ, MAXIMILIAN, *Albanische Märchen und andere Texte zur albanischen Volkskunde*, Viyana, 1922. JOKL, NORBERT, *Linguistischkulturhistorische Untersuchungen aus dem Bereiche des Albanischen*, Berlin-Leipzig, 1923. *Visaret e Kombit* II: *Kangë kreshnikësh e legenda*, "Le Trésor de la Nation II: Chants épiques et légendes" (B. Palaj, D. Kurti), Tiran, 1937 (kısaltma: *KK*). GJEÇOV SHTJEFEN, *Codice di Lek Dukagjini ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania* (İt. çev: P. Dodaj), Roma, 1941. ÇABEJ, EQREM, "Albanische Volkskunde", *Südost-Forschungen* XXV (1966) içinde, 333-87 (tanrılar ve canavarların eksiksiz bir listesini vermektedir). *Tregime dhe këngë popullore për Skenderbeun*, "Contes et chants populaires sur Scanderbeg" (Q. Haxhihasani, Z. Sako), Tiran, 1967 (kısaltma: *Sca*).
PIPA, A., *Rusha*, Münih, 1968 (mitik ögeler barındıran destansı şiir). CAMAJ, M., *Legjenda*, Roma, 1964 (temelinde mitler ve efsaneler olan lirik şiirler).

ARTEMİS.

"Gürültücü altın oklu Artemis'i söylüyorum, kutsal bakire, mızraklarıyla geyikleri vuran okçu, altın kılıçlı Apollon'un kızkardeşi, gölgeli dağlardan ve rüzgârın dövdüğü sivri tepelerden güçlü yayını geren, av coşkusuyla dolu ve inleten oklar fırlatan. Orman hayvanlarının korkunç sesleriyle yüksek dağların dorukları titrer ve gölgelerle dolu orman yankılanır; balıklarla dolu deniz gibi toprak da sarsılır. Sağlam yürekli tanrıça her bir yandan fırlar ve vahşi hayvan ırkına ölümü yayar" (*Homeros İlahileri*, *Artemis*, II, 1-10). Okçu, sığ göller, bataklıklar aşarak kalın sazlarla kaplı nehir ağızlarına, okyanusa iner. Geceleyin, kadın arkadaşları Nymphalarla birlikte, çiçeklerle bezenmiş çayırda dans eder. Dağların zirvelerinden, denizlerin derinlerine, kadın avcı (Agrotera) ya da bataklıklar tanrıçası (Limnatis) Artemis, insanların topraklarını her yandan saran vahşi mekânı baştan sona gezmeden duramaz.

"Artemis sık sık kentlere inmeyecektir" (Kallimakhos, *Artemis'e Övgü*, 19). İnsanlar, onunla, dağlarda ya da denizlerde karşılaşacaktır. Sparta'nın genç kadınları Karyai'ye (Ceviz Ağaçları), kendi ülkeleri ile komşu Arkadia arasındaki dağları kaplayan karanlık meşe ormanlarının sınırına giderler. Topluluk, açık havada, Ceviz ve diğer vahşi yemiş ağaçlarının Sahibesi Artemis Karyatis heykelinin etrafında dans etmektedir. Ya da kralın komutası altında Taygetes geçişlerini aşmışlardır ve nemli akarsu yataklarına hâkim sarp dağlar üzerindeki bataklığın tanrıçası Artemis Limnatis'in tapınağına ulaşmışlardır. Dağın öte yanındaki komşuları Messenialılar bayram nedeniyle ovalarından yukarı tırmanmışlardır. Sonunda dram patlak verir –tecavüze uğrayan genç kızlar intihar ederler, kral onları savunurken öldürülür– böylece kefareti ödenmez bir savaş başlar.

Attika'daki Brauron tapınağı da bölgenin en uç sınırlarında yeralır, zengin Mesoges ovasının ötesinde, yani deniz kenarında, Euboia boğazı kıyısındadır. Ağaçlı tepelerin çevrelediği bataklıkların ve yaş çayırların ortasında, sakin suları geniş bir limanda denize ulaşan Erasinos ırmağı, tapınağı yıkamaktadır. Atinalı kızlar "dişi-ayı oyunu oynamak" için oraya gelirler. Geçmişte, bir dişi ayı bu kutsal bölgeye girdiğinde evcilleşmiştir. Ancak kötü yetiştirilmiş küçük bir kız, onu sürekli kızdırmaktadır; sonunda bundan bıkan ayı kıza pençe atar. Buna çok sinirlenen kızın erkek kardeşleri hayvanı öldürürler. Artemis, kenti vebayla yokederek öç alır. Bu öldürme olayının karşılığının verilmesinden bu yana Artemis'in kızları, ellerinde meşalelerle buraya "dişi-ayı oynamaya", dans etmeye ve olgun olmayı öğrenmeye gelirler. Yine denize, tanrıçanın Rokka burnunun üstündeki tapınağına, Rethimnonlu Giritliler yılan tarafından sokulmuş zavallıları taşırlar. Kudurmuş köpekler koşuşurlar falezin tepesinden, dalgalara atlarlar (Aelianus, *De natura animalium*, XII, 22; XIV, 20).

Kimi zaman katedilen kısa bir mesafenin, yolculuğu gerçekten ziyade simgesel hale getirdiği doğrudur; tıpkı Artemis'in ilk kez avlandığı, Atina'nın hemen dışındaki Agrai'de (Avlaklar) ya da Sparta'nın yakınında, Eurotas bataklıklarının girişindeki Limnai'de (Bataklıklar) olduğu gibi: Genç Spartalılar orada, Artemis Orthia'nın heykelinin altında kamçı sınavından geçerler. Ekili toprakların sınırına gitmek, ötesine, vahşi mekâna geçmek gerekir. Vahşi mekân, yani *agros*, otlaklar, kent topraklarını ayıran ve çevreleyen, genellikle denizle birleşen ormanlar ve dağlar, burunlar, bataklıklar ve deniz kıyısındaki çayırlar ya da uzak iç bölgeler, göl ve ırmak kıyıları tanrıçanın avlaklarıdır. Demek ki



Artemis "ptonia theron". Aias, Akhilleus'un cesedini taşırken. Attika vazosu ("François vazosu" da denir). Kulp ayrıntısı. İÖ 570'e doğru. Floransa. Arkeoloji Müzesi. Foto: Soprintendenza.

Artemis tapınakları genellikle ekili toprakların bitimindeki bölgelerde yeralmaktadır. Zaten vahşi olan, dağlara yakın ya da onun içinde eriyen, denizi aşan bu bölgelere Yunan dilinde *eskhatiai* denir: Uçlar, sınırlar, "uçtaki" topraklar. Dağlar doğrudan ovanın tarlalarına baktığında dağların gölgesi doğrudan ovanın tarlalarına düştüğünde, ekili toprağın ve vahşi bölgenin bu sınırı net görünür; ancak genellikle belirsiz ve süreksizdir. Arkadia ovalarındaki gibi hareketli de olabilir ancak, dibini kaplayan gölün yükselen suları ve bataklıklarla sürekli tehdit altındadır. Öte yandan dağlar mengene gibi her tarafı kuşatmıştır. Kasabalar dağ yamaçlarına sığışmışlardır ve sakinleri de tutkuyla tanrıçayı korumaya çalışmaktadır. Stymphalos'ta olduğu gibi, ritlerle ilgili en küçük bir unutuş yüzünden cezalandırılacakmış, tüm ekili alanları sel alacak ve dünyaları vahşiliğe geri dönecekmiş tedirginliğini yaşamaktadırlar. Geçiş toprakları *eskhatiai*, Artemis mitolojisinin göstermeye çalıştığı Uygarlıkla Vahşilik, Doğa ve Kültür arasındaki karmaşık ilişkiyi toprağa kazır.

Bir Yunan kentinde, yurttaşa ait siyasal toprakla ekili toprak özdeşleşir. Sınır, ülkenin sınırı olan kesin sınırdır. Vahşi bölge "kent dışında"dır. Ekili toprak, yetişkinlere, kentlilere, onların işlerine, çatışmalarına ve onu savunmak için yaptıkları savaşlara aittir. Ağır silahlı hoplitos alayları, güpegündüz yapılan dürüst ve dayanışık bir savaşta korkusuzca güçlere karşı koymuşlardır. Tersine, *eskhatai* denilen, toplumdan uzak, kültürlerin tamamen vahşi bölgeye geçişini simgeleyen bölge aynı zamanda hem başka bir geçiti simgelemektedir hem de onun ta kendisidir; yani çocukluktan ergenliğe, vahşi ve güçlüklerle dolu yaşamdan uygar yaşama, "öğütülmüş buğday" geçiş anlamına gelmektedir ki, böylece gençler savaşçı, kentli ve eş konumuna ulaşırlar. Tanrıçanın yönetimindeki evliliğe geçiş yeri *eskhatiai*'de, sınır kalelerini gençler korurlar, en azından mitlerde söylenegeldiği üzere, tek başlarına ve geceleri savaşırlar, vahşi hayvanlara karşı koyarlar ve kente uyum sağlama yetkinliklerini kanıtlarlar. Burası aynı zamanda dişil girişimlerin de yeridir. Brauron'un ayıları, dağlardaki danslar ve korolar, ve çimenlikliklerdeki kutlamalar parthenosları evliliğe hazırlayan ritüellerdir. Daha önce ise genç kızlar kemerlerini ve oyuncaklarını tanrıçaya adayacaklardır. Sonra tanrıça, şiddetli doğum sancılarından sonra yurttaş anneleri olan, başka doğumlarla da kadınlıklarını kanıtlayan genç evli kadınlara eşlik etmek üzere, insanların yaşadığı kentlere gelecektir. Sonuçta, Artemis Kourotrophos (genç erkekleri büyüten) yeni doğanları ve doğru dürüst büyüyebilmeleri için onların besinlerini koruma altına alır. Dolayısıyla süt çocukluğundan reşitliğe ve genç kızlığa, doğurarak üreyeceği ana dek, yaşamın zorlu zamanlarında Artemis'in egemenliği söz konusudur. Sonsuza dek bakire kalan kendisi de yetişkin çağın ekili toprağına ulaşamayacaktır.

Geçişi zorlamaya ya da engellemeye çalışana eyvahlar olsun! Patras kentinde bir zamanlar, karşılıklı bir aşkla birbirlerini seven iki genç varmış, Melanippos (Kara At) ve Artemis'in rahibesi Komaithô (Uzun Saçlar), her ikisi de muhteşem güzellikteymiş. Ne yazık, aileleri evlenmelerine karşıymış. Böylece Melanippos ve Komaithô, insanların ve tanrıların yasalarını hiçe sayarak, Artemis'in tapınağının bir odasını kullanarak kendilerini tutkunun ateşine teslim etmişler. Artemis büyük öfkesini tüm kentte hissettirmiş: Toprak hiç meyve vermemeye başlamış ve insanlar garip hastalıklardan ölmüşler. Şair Kallimakhos'un dediği gibi, "sürüleri veba, toprakları don kırıp geçiriyor, ihtiyarlar oğullarına yas tutmak için saçlarını kesiyor ve kadınlar doğum sırasında aniden ölüyor ya da kurtulsalar bile dünyaya dik ve doğru duramayan evlatlar getiriyorlar" (*Artemis'e Övgü*, 124-128). Görüşü sorulan Delphoili kâhinin yanıtı, Melanippos ve Komaithô'nun cürmünü aydınlatır, onların Artemis'e kurban edilmelerini ve tanrıçaya, her yıl, ülkenin en güzelleri olmak üzere, bir genç kız ve bir genç adamın kurban edilmesini emreder.

Mite göre, daha sonra Dionysos'a tapılmaya başlanmasıyla bu kanlı uygulamaya son verilmiştir. Patras gençliği tarafından düzenlenen törenle, doğru davranışın kuralları yeniden anımsanarak, bu olay da anılmıştır (Pausanias, VII, 19-20).

Toplumdaki yaşama ilişkin kuralları, Zeus'un adaletine uygun olarak düzenleyen insanlar, hayvansal yaşamı terkederek Kültür'e ve kent yaşamına ulaştılar. Artemis, vahşete dönüşün her türlüsünü, insani etkinliklerin tüm seviyelerinde iki durum arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya yönelik tüm girişimleri (av, savaş, siyaset, cinsel yaşam gibi) cezalandırmaktadır. Tüm ihlaller adlandırılır ve suçlunun lâyığını bulması için her birine karşılık verilir.

Dolayısıyla, vahşi dünyada bir insan etkinliği olan av, vahşi ve sınırsız bir yıkım olmayacaktır. Hayvanların yavruları insanlarınkiler gibi Artemis'in koruması altındadır ve zarar görmemeleri

gerekir. Orion, sınır tanımaksızın hayvanları yokeden vahşi bir avcıdır: Bunun yanısıra, tecavüz etmek için de *Nymphaları* kovalar. Artemis'in bekâretine saldırmak isteyince de ölür. Aiskhylos'a göre, Troya Savaşı için biraraya gelen Akhalar korkunç bir olaya tanık olurlar: Kuşlar kralı kartallardan ikisi "gemi krallarına" görünürler, mızrağı atan kolun tarafındadırlar ve biri siyah, biri beyazdır, rahatça görünecek biçimde tünemişlerdir ve dişi bir tavşanı parçalayarak yemekle uğraşmaktadırlar. Kâhin Kalkhas, kartalların içinden Atreusoğulları, Agamemnon ve Menelaos'u tanır; tavşanın karnındaki yavrularıyla yenildiğini görünce, Troya'nın bütünüyle yıkılacağını bilir. Agamemnon, siyah kartal, yani lanetlenmiş avcı, bu yıkımı ancak çocukları pahasına ödeyecektir: Artemis'in donanmayı ters rüzgârlardan koruduğu Aulis'in deniz *eskhatia*'sı üzerinde kızı İphigenia'nın kurban edilişiyle. Galip olarak geri döndüğünde, kızının öcünü almak için karısı Klytaimnestra'nın gerdiği ağın içine düşer. Sıra kendisine geldiğinde, av sırasında arslana dönmüş karısı tarafından sıkıştırılan av durumuna düşer.

İÖ VII. yüzyılda, bir Yunan halkının başka bir Yunan halkı tarafından yıkımı ve kullaştırılması sonucunu getiren tarihi ve mitik Messenia savaşı, ancak korkunç bir ihlâl ile meşrulaştırılır: Sparta'nın genç kızlarına Artemis Limnatis'in tapınağında tecavüz edilmesiyle Sparta, üreme yetisini yitirir ve bu durumdan ancak suçlu kenti yokederek kurtulacak, yani eski haline dönecektir. Sparta savaşçıları Messenia yakılıp yıkılmadan ülkelerine



Avcı Artemis. Attika küpü (pelike). İÖ 380'e doğru. Londra, British Museum. Foto: Müze.

dönmeyeceklerine ve karılarıyla birleşmeyeceklerine yemin ederler. Savaş tam bir kuşak boyunca, yirmi yıl sürer. Tanrılardan biri, prenslerden birinin bakire kızını kurban etmesi koşuluyla Messenialıların soyunun bağışlanacağına söz vermiştir. Aristodemos kendi kızını sunar. Kızı kurtarmak için nişanlısı onu gebe bırakır. Babası, hiddetle kızının karnını deşer: Sözün yanlışlığı ortaya çıkar. Aristodemos çocuğunu kurban etmiş değil, öldürmüştür. Kral olarak halkını kurtaramayacaktır. Sonunda olacaklar bellidir. Aristodemos düşünde, ölen kızının savaş öncesi kurbanı kaçırdığını görür: Kurbanların bağırsaklarını fırlatır ve yarasını açarak ona kendi bağırsaklarını gösterir; daha sonra silahını ve krallara ait giysisini kapıverir. *Agrôstis*, "vahşi" adlı bir bitki (ayrık otu), sarayının ortasında, tam krallık ocağının, İtestia'nın, yani soyunun sürekliliğini simgeleyen bu yerin çevresinde biter. Messenialıların köpekleri her gece biraraya toplanıp, kurtlar gibi ulurlar, daha sonra hep birlikte düşmana saldırırlar. Sonunda, ülkeyi koruyan Artemis heykeli, kalkanını düşürür. Umutsuz Aristodemos kızının mezarı üstünde intihar eder. Vahşilerin dünyası, kenti yeniden ele geçirmiştir. Artemis'in öcü alınmıştır (Pausanias, IV, 13; Plutarkhos, *Moralia*, 168 f). Bu tür adaletsiz savaşlarda insanlar birbirlerini yiyen balıklar, yırtıcı hayvanlar, ve kanatlı kuşlar gibidirler (Hesiodos, *İşler ve günler*, 275-277); hatta tanrıçanın mızraklarındaki av olarak tanımlanırlar. Kuşkusuz bu nedenledir ki düzenli ordu çatışmalarında ve hoplit savaşı idealine göre, Spartalılar, güçlerinin kanıtı olarak savaş sırasında kentli gençleri yoketmezler, bunu bir kıyıma çevirmeyip tam savaş anında Artemis Agrotera'ya bir keçi kurban ederlerdi. Sparta'nın bir türlü yaralarını saramadığı Leuktres felâketi öncesinde kurtlar kurbanlık keçileri parçalarlar. Savaş, Delphoi'deki Apollon kehanetine başvuran iki genç Spartalıların tecavüzüne uğrayıp intihar eden iki genç kızın mezarlarının çevresinde yapılır.

Bir tiran tarafından yönetilen ve yasaların egemen olmadığı bir kent, vahşileşmiş bir dünyanın başka bir görüntüsüdür. Bazen tiran, neredeyse ormandan kente hiç inmeyen, ephebosluk döneminde kalmış bir oğlan gibidir. Phthia'daki Melite'de, mitteki tiranın adı, kentten atılışının önceden kararlaştırıldığını vurgulayan Tartaros'tur. Genç kızlara, onlarla evlenmeden, sahip olur. Doğuştan soylu bir genç kız olan Aspalis, korumaların gelişini öğrenerek kendini asar. Ölü bedenini daha tüyü bitmemiş erkek kardeşi bulur. Kızkardeşinin giysilerini soyarak kendi üstüne giyer ve tiranın evine giderek onu öldürür. Tartaros'un lanetli cesedi, kentin sınırları dışındaki, o günden beri bu şeytani adla anılan bir nehre atılır. Asparis'in bedeni ise ortadan yokolmuştur, Artemis putunun yakınındaki cesedin yerinde bir heykel belirmiştir. Heykele genç kızın adı verilir. "Ülkedeki bakireler her yıl buraya gelerek, kendini astığında bakire olan Aspalis'in anısına hiçbir erkekle ilişkisi olmamış bir koyun asarlarmış" (Antoninus Liberalis, XIII). Başka mitlere göre, Artemis tiranın öldürülmesini emretmek için insan kılığında görünür ya da avda onu parçalayarak yiyen bir arslan görünümünü alır. Kendini insanların ve yasaların üzerinde gören tiran, bir hayvandan daha fecidir ve kaderini bilir. Av sanatındaki başarısızlığı kente uyum sağlama konusundaki temel yetersizliğini göstermektedir; bunun tersine, kız kılığına giren genç adam onu zararlı yırtıcı hayvanmış gibi kolayca yokeder.

Ancak, vahşetin geri dönüşü, doğa ve kültür ayrımını ortadan kaldırmanın ve evrenin bütünlüğünü tanımazlıktan gelmenin tek yolu değildir. Başka bir yol daha vardır: Sanki kent tekmiş ve vahşi dünyanın içinde değilmiş gibi, dünyayı ekili topraklarla bezemeyi istemek. Bu, Oineus'un günahıdır. Tufandan sonra yeniden doğan bir dünyada, Yunan Nuh'u Deukalion'un attığı taşlardan meydana gelen yeni insan ırkı dağlardan iner ve uygarlık sanatlarını yeniden öğrenir. "Bağ adamı" Oineus'un babası olan "tarımcı" Phytios'a can veren Deukalion'un oğlu, "Dağlı" Orestheus'tur. Vahşi doğadan ekin toprağına uzanan bu soyağacına göre Oineus ağaç yetiştirmeyi keşfeden kişidir. Ditolya'nın ortasında ovada, Kalydon kralının muhteşem bağları, zeytinlikleri ve dağları vardı. Kralın Meleagros adında bir de oğlu vardı.

Doğumunun yedinci gününde *Moiralar* çocuğun kaderini

belirlemek üzere gelirler: Kralın ocağında yanan tahta parçasının ömrü kadar yaşayacaktır. Annesi Aethaia bunu duyar: Hemen tahta parçasını alır ve sarayın en diplerindeki bir sandığın içine saklar. Başka bir değişkede ise, Meleagros'un ruhu, hamile olduğu sırada annesi tarafından yenilen bir zeytin fidanıdır ve dolayısıyla annesi oğlundan da hamile kalmıştır. Meleagros'un kaderi cinsiyeti olan kuşaktan olmayıp kendinden doğan bin yıllık ve krallığa ait zeytin ağacınınkiyle karışır. "Genç Meleagros, kaderi yapraklarıyla tüm Kalydon toprağını kaplamak olan bir zeytin ağacının verdiği umuttur" (M. Detienne), Oineus'un bahçesindeki en güzel ağacın.

Hasat günü geldiğinde Oineus ilk ürünlerden tüm tanrılara sunar: "Ya unuttuğundan ya da zaten bunu hiç düşünmemiş olduğundan", ölümsüzlerin arasında yalnızca Artemis'e sunmaz (*İlyada*, IX, 537). Bu garip bir ihmaldir (çünkü Melagros, tüm gücünü ava veren demektir). Kalydon Ormanları tanrıçası bütün kızgınlığıyla, beyaz dişli, yaşlı, devasa bir yabandomuzu yaratır: "Hiç soluk almadan Oineus'un bağları arasında büyük yıkımlar yapmış ve toprağın üstündeki yüksek ağaçları köklerinden koparıp, üzerinde ışıldayan meyveleriyle birlikte söküp atmıştır."(*İlyada*, IX, 540-542). Oineus oğlunu ve Yunan gençlerini bu canavarın, bu yeni Tufan'ın üstüne salar. Gençlerin arasında Atalante adlı bir genç kız vardır. Bu kız, okla avlanan bir bakiredir ve erkeklerden kaçarak tepelerde gezinir. Onu elde etmek bir yarış gerektirir: Erkek kaçar ve eğer yakalanırsa Atalante onu öldürür. Avcılar, canavarı ormandan kovarlar; canavar birçok kişiyi katletmiştir bile; sonunda bir tahta parçası kadar ömrü olan Meleagros, okuyla canavara ulaşan ilk kişi olur ve onu öldürür. Bunun üzerine Artemis şiddetli bir kavga başlatır. Hayvanın derisine kim sahip olabilecektir? Yeni evli olmasına karşın, Atalante'ye âşık olan Meleagros, Kuretlerden olan dayılarına karşı çıkarak deriyi ona armağan eder. Hır çıkar, o da dayılarını öldürür. Bu olaydan sonra, doğumuyla olduğu gibi Meleagros'in ölümüyle ilgili olarak da farklı şeyler söylenegelmiştir. En çok bilineni ise, kardeşlerinin öcünü almak için Althaia, oğlunun çifti olan tahta parçasını ateşe atar. Başka bir değişkeye göre, oğluna küserek onu lanetler. Meleagros, babasının kentini Kuretlere karşı savunmayı reddederek karısının evine kapanmıştır. Kentlilerin yalvarmalarına aldırmaz ve yalnızca bir kez, o da kent hücuma uğradığında, biricik evini kurtarmak için savaşır. Düşmanını yokettiği anda ise annesi kulübeyi ateşe verir. Zeytin ağacını içeren değişkeye göre ise, Oineus canavarın derisine sahip olamayınca, bahçesindeki zeytin fidanını söker ve oğlunu yokederek, bahçenin yıkımını tamamlamış olur.

Kalydon savaşının çelişkisi, Yunanlılara, lanetlenmiş, inanca aykırı ve olanaksız bir girişimin başlangıcı olmasına karşın, birlikte avlanmanın kahramansı bir modelini sunmuş olmasıdır. Örnek olan, kahramanlar değil mittir. Gerçekte, Oineus'un günahı ve Meleagros'un kaderi koşut ve aynı türdendir: Kültür adamı Oineus'un garip ihmali, zaten Meleagros'un doğumunun içeriğindedir. Doğa'nın reddine, ölümü yenme sanrısı karşılık verir. Moiraların vahyi Meleagros'un annesi tarafından, bir odununki kadar kısa bir yaşamın haberi olarak değil, ancak, yavrusunu sonsuza dek ölümden koruyacak yapay bir olasılık gibi yorumlanmıştır. Zeytin fidanı değişkesine göre ise Meleagros ekinsel açıdan tamamen ağır basar: Büyük bir özenle yetiştirilmiş bir ağaçtır, neredeyse ölümsüz bir ağaçtır; her zaman aynı varlık halinde kalarak kendi kendini yenileyen, cinsiyetli kuşakla, kuşakların sürmesiyle ve cinsiyet farklılıklarıyla ilgilenmeyen bir ağaç. Ancak doğadan tamamen kaçabilmek için Meleagros bütünüyle kendinden vazgeçmiştir. Annesinin sandığına kapatılmış tahta parçası, babasının zeytin ağacıdır, kaderi işte onların ellerindedir, asla kendisine ait değildir. Meleagros ergenliğe ulaştığında, alnına yazılmış olan bir savaşçı ve kral oğlu olmayı da beceremez. Dinsiz avcı, Artemis'in yabandomuzunun katili Meleagros, bu hayvanın derisini tanıdıkları arasında eşit biçimde pay etmeyi reddeder. Evli olmasına karşın, erkeklerden nefret eden bir bakire için duyduğu arzu nedeniyle yakın akrabalarının namusunu lekeler. Savaşçı olmasına karşın, düzensiz bir çatışmada yalnızca yoldaşlarını öldürür; kışkırttığı gerçek iç savaşta ise kentinin duvarlarını koruması gerekirken kadınların arasına, karısının haremine (gyneka) sığınır. Ülkesini değil, evini savunmak için oradan çıkar.

Kalydonlu Artemis ritüeli, bildiğimiz gibi, özellikle vahşi hayvanların, ceylanların, yavru kurtların, yavru ayıların (hatta yetiştirilmiş ağaçların meyvelerinin) büyük bir ateşin üzerinde canlı canlı yakıldığı bir katliamdan ibaretti.

Oineus, "ateş hakkı"nı vermediği için, ürünün tamamını, tam olgunluğa ulaştığı sırada, kurban kutsal ateşi üzerinde değil, Saray Hestia'sında, babasının ocağında kaybeder, aynı oğlu ve bahçesi gibi.

Baba Oineus Kültür'den başka bir şey tanımak istememiştir. Biricik Artemis'i onurlandırmak adına gerçekleştirilen eşit ve

Artemis, Aktaion'u öldürürken. Attika vazosu (krater). İÖ 480'e doğru. Boston, Museum of Fine Arts. Foto: Müze.



simetrik cürüm, tanrılar için bir başka tanrıyı aşağılamaktır. Genç Hippolytos'un yanlışlarından biri de budur Euripides'e göre. Theseus'un oğlu tüm gayretini savaşa verir; kıyılarda kısraklarıyla dolaşmadığı sürece, av köpeğiyle birlikte dağda ve insan eli değmemiş çayırlarda durmaksızın seğirtir. Kadınlardan kaçınır ve Aphrodite'yi hor görür. Ancak Artemis'in hoş bir aşka ulaşmasını bekleseydi, ceza almadan ölümlülerle bir olmayı öğrenemeyecekti. Sonrası gayet iyi bilinir: Theseus'un eşi Phaidra'nın, damadına olan tutkusu, Hippolytos'un gururlu karşı koyuşu, onu kendisine hakaret etmekle suçlayan genç kadının intiharı. Babası tarafından lanetlenen Hippolytos, sürgün yolundaki ıssız bir kıyıda, dalgaların arasından yükselen Theseus'un çağrısıyla Poseidon'un yarattığı korkunç bir boğanın fırladığını ve kısraklarına saldırdığını görür.

Genç adamın elleriyle yetiştirdiği kısraklar kadar azgın dişi taylar da savaş arabasını devirirler ve sürücüsünü paramparça ederler. Artemis, yandaşını kurtarmak için müdahele edemeden, Aphrodite onları doğal vahşiliğe geri göndermiştir.

Oineus'unki gibi Hippolytos'un günahı da dünyayı görüntülerinden yalnızca bir tekine indirgemektir; bu, bize, tanrıların, kimsenin tanımazlıktan gelemeyeceği tutarlı ve dayanışma içinde olan bir panteona ait olduklarını anımsatmaktadır. Yunan dizgesi hakkındaki bilgi, onların karşılıklı ilişkilerinin öğrenilmesinden geçer. Artemis'i, Kültür'le ilişkileri içinde vahşi Doğa tanrıçası olarak ele alan çözümlememiz de böylelikle sınıra erişir.

P.E. [L.A.]

KAYNAKÇA

Başvuru kaynakları: SCHRIBER, TH., "Artémis" maddesi, ROSCHER, W.H., *Ausfürliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie* içinde, Leipzig, 1884, I. eilt, 558-608. WERNICKE, K., "Artémis" maddesi, PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II (1895), 1336-1440.

Artemis üzerine genel çalışmalar: FARNELL, L.R., *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1896, II, s. 425-607. HOENN, K., *Artemis, Gestaltwandel einer Göttin*, Zürih, 1946. PRELLER, L., *Griechische Mythologie*, I, *Theogonie und Götter*, 4. Auflage bearbeitet von C. ROBERT, Berlin, 1894, s. 296-335. SECHAN, L., LEVEQUE, P., *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966, s. 353-365. SIMON, Erika, *Die Götter der Griechen*, Münih, 1969, s. 147-178.

Bayramlar, ritüeller: NILSSON, M.P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, 1906, s. 179-256.

Birkaç büyük kült ve tapınak: DAWKINS, R.M. (haz.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, Londra, 1929. HERBILLON, J., *Les cultes de Patras avec une prosopographie patréenne*, Baltimore, 1929, s. 38-74. KAHIL Lilly G., "Autour de l'Artémis attique", *Antike Kunst* (1964), s. 20-33. KONTIS, I.D, "ΑΡΤΕΜΙΣ ΒΡΑΥΡΩΝΙΑ", *Archaiologikon Deltion*, XXII (1967) s. 156-206. PICARD, C.H., *Ephèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris, 1922.

İkonografi: KAHIL, Lilly, "Artémis" maddesi, *Lexicon Iconographicum Mytologiae Classicae* (*LIMC*).

İphigenia üzerine: SALE, W., "The Temple-Legends of the Arkteia", *Reinisches Museum*, CXVIII (1975), s. 265-284. VIDAL-NAQUET, P., "Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* d'Eschyle", VERNANT, J.-P., VIDAL-NAQUET, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* içinde, Paris, 1972, s. 135-158.

Meleagros üzerine: DETIENNE, M., "L'olivier: Un mythe politico-religieux", FINLEY, M.I. (der.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 1973, s. 293-306. KAKRIDIS, J. TH., *Homeric researches*, Lund, 1949, s. 11-42.

Eskhatiai kavramı üzerine: ROBERT, L., "Recherches épigraphiques, V. Inscriptions de Lesbos", *Revue des Etudes Anciennes*, LXII (1960), özellikle s. 304-306, *Opera Minora Selecta*, II, Amsterdam, 1969, s. 820-822'da yeniden yayımlanmıştır.

Ve nihayet, şu kitap atlanmamalıdır: KLOSSOWSKI, P., *Le bain de Diane*, Paris, J.-J. Pauvert, 1956, 1972.

(Kullanılan çeviriler, çoğunlukla Collection des Universités de France çevirileridir. Baştaki alıntıyı çeviren: J. Humbert.)

ARTHUR (Kral). Yuvarlak Masa romanları. Graal efsanesi.

I. Arthur efsanesi.

Bu deyim, Edmond Faral'ın Ortaçağ'daki bazı Latince metinlerin ortaya çıkışıyla ilgili ünlü yapıtının aynı adla yayımlanmasından sonra Fransızların bilim diline geçmiştir. Biraz çelişkili bir başlıktır bu, çünkü Faral'a göre bu metinler, bir efsaneyi nakletmek yerine, herhangi bir halk geleneğinden esinlenmeye çalışmadan bunların her parçasından bir efsane üretir. 1137'de Monmouthlu Geoffrey tarafından derlenen, kral Arthur'un hükümranlığını, büyük fetihlerini, 542 yılında savaş alanında bir kahraman gibi can vermesini anlatan ilk düşsel tarihçe olan *Historia Regum Britanniae* için de durum böyledir. Zaten bu tarih ve Wace tarafından yapılan Fransızca uyarlaması (1155) da birer Arthur romanıydı; kahramanının çevresinde feodal geleneklere göre ona saygı duymak ve inanmak zorunda olan şövalyeleri vardı. Bu metinlerin ve çok çeşitli türevlerinin ortaya çıkışını açıklamak için, kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılan gerçek bir efsane olduğu varsayımına mı başvurmak gerekir? Köklerin halkta olduğu yolundaki kuram, çoğunlukla çelişkili ve neredeyse hiçbir zaman doğrulanmayan bir dizi koyuttan öteye geçememiştir, çünkü edebiyat öncesi bir Arthur mitinin varlığını kanıtlayacak kesin bir belge gösterilememiştir. Bunun nedeni Kelt ya da İskandinav folklorunda, kral Arthur'un ve şövalyelerinin efsanevi figürüne yaklaşan bazı anlatılarla koşutluklar ya da benzerlikler bulmanın zor oluşu değildir. Ancak esas olan şudur; *bu koşutlukların hiçbiri Arthur çerçevesine ait değildir*, Ortaçağ edebiyat metinlerinin sunduğu biçimiyle kişilere ya da izleklere bağlı değildir; bunlardan hiçbiri tam olarak "Arthur'a özgü" değildir. Bununla birlikte edebiyat biliminin bunca zaman durmadan bu tür kurguları derlemesinin nedeni, bu kuramı atıp yerine kendisine verilen metinlerin iyi kötü tatmin edici bir açıklamasını koyamamasıdır; Ortaçağ anlatısal edebiyatına, edebiyat üretiminin yasalarına boyun eğen bir dizi yapıt olarak ele alınına hakkı tanındığı gün yapılmış bir açıklamadır bu. Mitin araştırılmasından vazgeçmeden önce şuna inanmak gerekiyor: Arthur ile Yuvarlak Masa çevresinde kümelenmiş olan kişilere ilişkin hikâyelerin gittikçe artması, buna benzer diğer birçok gelenek gibi, elimizdeki metinlerin yazarlarının özerk ve içten çabalarıyla ve özellikle ayrı ama birbirini bütünleyen iki işlem sayesinde açıklanabilirdi. Birinci işlem, o ana kadar sadece yalnız başına ortaya çıkmış olan ve halihazırda varolan ögeleri biraraya getirmekten ibarettir. Böylece yapıt, tıpkı bir manyetik alan gibi, bu ögelerin içinde biraraya gelip yeni bir yapı oluşturduğu, henüz hiç bilinmeyen bir anlam kazandığı bir alana dönüşür. Bu işlem XIII. yüzyıl Fransız anlatısal edebiyatını tamamıyla etkisi altında bulunduran destan ve roman dizilerinin temelini oluşturur. Burada mecazî olmayan diğer işlem hep yapılagelmiş bir işlemdir. Belli bir bütünü, ona daha derin, daha ayrıntılı ya da seslendiği halkın zevklerine daha uygun, yeni bir anlam vermek için yeniden düşünmektir bu. Monmouthlu Geoffrey'nin hayâli olaylar tarihi de



Kral Arthur. Graal'ın belirişi (Elyazması, ms. fr. 112). Paris, Milli Kütüphane. Foto: B. N.

olsa olsa Arthur monarşisinin büyüklüğü ve çöküşüyle ilgili mitin bir parçasıdır, bu mit de Ortaçağ'ın son üç yüz yılında Fransız ve İngiliz yazarlarının birbiri ardına yaptıkları katkılar sayesinde oluşmuştur. Tıpkı *Historia*'sından türetilen diğer bütün tarih yazılarında (Wace'in *Brut*'ü, Layamon'unki ve *Morte Arthure* adlı XIV. yüzyıl İngiliz şiiri) olduğu gibi Geoffrey'de de Arthur, Mordred'in ihanetine uğrar ve ölür. Hiçbir ön hazırlığı ve doğrulaması olmayan, rasgele bir olaydır bu. XII. yüzyıl Fransız düzyazı yazarları, büyük Arthur romanları dizisini yazanlar (1220-1225), bu önemli olaya canlılık kazandıracaklar ve bilgece geliştirilen bütün bir izlekler dizisini bir sonuca bağlayacaklardır. XV. yüzyılın üçüncü çeyreğinde, Arthur romanı yazanlar içinde en ünlüsü olan sir Thomas Malory'nin kalemiyle devam edecek bir süreçtir bu. Tıpkı bir roman kurgusunda sıradan bir olayın bütün bir yapıtı yaratması gibi, tarih yazısının bir bölümü *Morte Arthur saunz guerdon* adlı patetik drama dönüşür. Arthur ile ilgili ilk izlekler böyle bir evrim geçirdikleri için, bütün bir Arthur mitolojisinin buradan, yani bütünlükleri oluşturan ve bunların anlamlarını durmadan yenileyen bu ikili hareketten kaynaklandığını söyleyebiliriz. İngilizce konuşan ülkelerde, bugün bile, Galler ve Cornwall sakinlerinin ağzından dinleyebileceğimiz anlatılardan zamanımızın İngiliz yazar ve şairlerinin yapıtlarına varıncaya dek, yazılı ve sözlü kültürün her seviyesinde bu mit bulunur.

Roman izleği bakımından zengin ve anlam yüklü bu bütüne, büyük kralın hâlâ yaşadığı ve bir zamanlar dünyanın en büyük krallığı haline getirdiği ülkeye dönebileceği düşüncesi ne zaman eklenmiştir? Burada başka birçok ülkenin folkloruyla da kanıtlanan son derece genel bir inanışla karşılaşıyoruz: Bir kurtarıcı, özgürlüğü sağlayan bir kahraman ölüp gitmiş olarak görülmez, onun geri gelip halkını kurtaracağına inanılır. Büyük bir kralın zaferlerle dolu savaşlarını konu alan anlatılarda, onun geri geleceği umudunun doğması olgusu, şeylerin doğasında vardır; ayrıca Brötanya geleneğinde böyle bir umudun edebiyattan kaynaklandığını yalanlayan hiçbir şey yoktur. Bunun ilk ifadesini Monmouthlu Geoffrey'nin yapıtlarından çıkarılan vakanüvislerde, Wace'in ve Layamon'un yazılarında buluyoruz; Latince *Rex quondam rexque futurus* (eski zamanların ve geleceğin kralı) deyişi, *Morte Arthure* adındaki XIV. yüzyıl İngiliz şiirinde varlığını korur. Malory bir yandan bu inanışı ortaya koyar ama öte yandan bunu paylaşmaktan uzak durur: "Bazıları böyle düşünüyor; gerçekte bildikleri tek şey, büyük kralın bu dünyada kendi varlığını bir başka varlığa değişmiş olduğudur" diye yazar (*in this world he changed his life*).

Bundan başka, iki izlek aynı kadere sahiptir: Graal izleği ve Lancelot ile Guenièvre'in aşkları izleği. Gerçi bu izlekler ilk kez Arthur çevresinde –Chrétien de Troyes'nın romanlarında– ortaya çıkar; birisi *Graal Masalı*'nda (1181 civarı) diğeriyse *Araba Masalı*'nda (1172 civarı). Ancak bu romanlar aslında tam olarak Arthur "efsanesi"ne karışmazlar. Bu romanlarda öne çıkarılan kral Arthur, Monmouthlu Geoffrey ile Wace'in masalsı savaş kahramanı değildir artık. Chrétien de Troyes'nın kral Arthur'u, aynı savaşçıya atfedilen savaşların hiçbirini anımsamaz. Onun işi, çevresinde olup biten maceraları kışkırtmaktır, yoksa bunlara kendisi karışmaz. Arthur krallığına ilişkin destan olan Graal ile Lancelot ve kraliçenin aşk tutkusunun birleştirilmesi ancak XIII. yüzyılda Gautier Map'a atfedilen, Arthur'la ilgili, düzyazı büyük roman dizisinde gerçekleşir. Bu bağlamda bu son iki izlek yeni bir anlam ve derinlik kazanmıştır. Bunların gerçek değeri artık, halk geleneklerinin gizemli derinliklerinden değil, yeniden ele alan, uyarlayan kişilerin imgeleminden gelen bir olgu gibi ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde oluşturulan kesitler kimi kez, tıpkı yakılıp yıkılmış bir ülkeye dönüşen krallık izleğinde (*terre gaste*) olduğu gibi edebiyatöncesi mitler olarak görülme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Yakın tarihli çalışmalar bu tarihin, kökeninde birbirinden bağımsız çeşitli ögelerin kaynaşmasıyla oluştuğunu ve bu nedenle bunları ilkel bir mit olarak görmemize yol açacak hiçbir şeyin olmadığını kanıtlamıştır. *Terre gaste* efsanesinin gerçek mimarlarının nasıl çalıştıklarını görmek için XII ve XIII. yüzyıl metinlerinin kronolojisini izlemek yeterlidir. Bu çalışma Fransızcadaki Arthur romanları dalgasıyla devam etmiştir; XV. yüzyılda Thomas Malory'nin yapıtlarında varlığını korumuş, XX. yüzyıldaki en büyük şiirlerden biri olan Eliot'ın *The Waste Land*'ine kadar gelmiştir. Eğer Chrétien de Troyes, Graal motifinin o olağanüstü serpilişini görecek kadar uzun yaşamış olsaydı, kendi kendine, tıpkı Booz gibi, "Nasıl oldu da bütün bunlar benden çıktı?" diye sorardı. XII. yüzyıl yazarlarının düşgüçlerinin, düzyazı dizilerinde Graal'ı, ne anlama geldiğini hiç sormadan tanrı lütfunun bir simgesi haline getirenlerin hakkını vermeyi unutacak olursak, bu soru yanıtsız kalacaktır.

II. Graal.

Chrétien de Troyes'nın aynı adı taşıyan şiirinde (1181 civarı) Graal'ın anlamı bilinmiyor. Bu romanda tanımlandığı biçimiyle Graal resmi geçidinden zamanımıza mürekkep lekeleri kalmıştır. Metni okuyan herkes gibi genç şövalye Perceval'in de şu iki

gizemli nesne önünde gözlerinin kamaşma zamanı gelmiştir: Graal'ın kendisi, yani genç bir kızın taşıdığı kutsal kap ve tören alayının başındaki genç adamın elleri arasında kanayan mızrak. Eğer Perceval önünden geçerken mızrağı gördüğünde bunun ne anlama geldiğini soracak olursa, bu şatoda oturan *mehaigne*, yani yaralı kral iyileşmiş olacaktı.

Oysa Perceval, Gornement adında çok bilge birinden aldığı öğüdü yanlış anladığından, soruyu sormaktan kaçınmıştı. Soruyu sorarsa, şatodakilerin ona ne yanıt vereceklerini nasıl bilebilirdi? Peki Chrétien de Troyes'nın kendisi, şiirine bu şekilde yerleştirdiği nesnenin neyi temsil ettiğini tam olarak biliyor muydu? Tıpkı Chrétien de Troyes'dan önce bir Graal efsanesinin varolup olmadığını bilmediğimiz gibi bu sorunun yanıtını da bilmiyoruz. Her şey, eğer bir efsane varolmuşsa, tıpkı Arthur efsanesi gibi bunun da edebiyattan kaynaklandığını, yani yazarlar tarafından yaratılmış ve yayılmış olduğunu gösteriyor. Chrétien de Troyes'dan sonra sırada Robert de Boron vardır; XII. yüzyıl sonunda, *Estoire du Graal* ya da *Joseph d'Arimathie* başlıklı bir şiir yazmıştır. Robert de Boron'a göre Graal, Joseph'in içine, çarmıha gerilişten sonra İsa'nın kanından birkaç damla koyduğu ve Joseph'in kayınbiraderi Bron ile oğlu Alain'in İngiltere'ye götürmek zorunda oldukları bir kaptır –Batı'da yayacakları inancın simgesidir bu. Robert de Boron da bir *Perceval* yazmış mıdır? Bundan eser yoktur, ama XIII. yüzyıl başına ait bir düzyazı metin olan *Perlesvaus*, Robert'in kaybolan şiirinin bir uyarlaması olabilir.

Graal izleğinin XIII. yüzyıldaki evriminde en önemli olay Galaad'ın Perceval'in yerine, Graal kahramanı rolüne geçmesi olmuştur. Lancelot'nun gayri meşru çocuğu, halis şövalye Galaad ilk kez 1220-1225 tarihleri arasında yazılan büyük Arthur dizisinde görülür; burada Arthur'un krallığını sefahat günahından kurtarmak için büyük bir görev üstlenmiş gibidir. Graal'ı *açıkça* görüp amacına ulaşan tek kişi o olur. Kişiliği ve tavırları sayesinde, kaptan yayılan büyülü ışığı bedeniyle temsil edecek tek kişi odur. Zaten Etienne Gilson'un da o çok ünlü incelemesinde (*Romania*, 1925) göstermiş olduğu gibi, burada Graal'ın kesin bir anlamı vardır. Tanrı lütfunun simgesi önünde Arthur şövalyeleri, bir bakıma mükemmelliklerine ya da kusurlarına göre sınıflandırılmıştır. Galaad saf akılla (*pura mens*) erişilebilecek en yüksek kutsal sır bilgisine ulaşır. Daha alt bir seviyede, buna hisleriyle ulaşan Perceval ile Bohort vardır, oysa Lancelot buna sadece düşlerinde ulaşmaktadır: Bunlar, Clairvauxlu aziz Bernard'ın bir önceki yüzyılda hayranlık verici bir tarzda anlattığı üç gizemci durumu oluşturur. Galaad'ın giriştiği arayışın ilk kez ortaya çıktığı diziyi neredeyse bunun kadar geniş bir kompozisyon izlemiş, buna günümüzde *Graal Romanı* (1235) adı verilmiştir. Büyük Arthur romanlar dizisinde Graal arayışı, kısmen sınırlı bir erimi olan bir tek hikâye kesiti oluşturduğu halde, *Graal Romanı*'ndaki o "macera dolu krallık"m, yani Arthur krallığının kaderinde, daha ilk başta bu büyülü nesneyle karşılaşmak vardır: Bu nesnenin varlığı bile, krallığı ve krallığın temsil ettiği kibarlık ideolojisini yargılar gibidir. Aynı dönemde Wolfram von Eschenbach *Parzifal*'inde aynı adlı kahramanı Graal şövalyesi rolüne çıkarır ve Graal'ın kendisini de esaslı ahlaki anlamları olan büyülü bir taşa dönüştürür. Wagner'in Wolfram'dan esinlendiği açıkça görülür, Wolfram'ın ise Chrétien de Troyes'dan başka bir esin kaynağı yok gibidir. Buradan şu ilginç sonuca ulaşıyoruz: Modern okuyucuların çoğunun aklında Graal efsanesi bir Perceval efsanesidir, oysa Ortaçağ'ın son üç yüzyılındaki okuyucular için Graal efsanesi esas olarak Galaad efsanesidir, bir düzyazı roman olan Lancelot nasıl ona bağlıysa, o da Lancelot'ya ayrılmaz biçimde bağlanmıştır. Bu roman modern çağda sadece sir Thomas Malory'nin İngilizce uyarlamasıyla (1485'te William Caxton tarafından yayımlanmıştır) yaşadığı için, bu saf Galaad (Galahad) şövalyesinin anısı sadece İngilizce konuşulan ülkelerde korunabilmiştir. Tıpkı Arthur efsanesi ya da Tristan ve Iseut (Isolde) efsanesi gibi Graal efsanesi de, Ortaçağ sonu şairleri ve düzyazı yazarlarının yüklemek istedikleri biçimler ve yorumlara göre bu şekilde çeşitlilik kazanır. Şiir izleği, dinsel ya da ahlaki simge olan Graal, onların düşgüçlerinin ürününden başka bir şey olmamıştır. Bizi duygu gücünün ve o muhteşem parıltısının gizini başka yerde aramaya iten hiçbir neden yoktur.

III. Terre gaste (*harap ülke*).

Tamamlanmış ve en son biçimi altında bu izlek dört ögeyi kapsar: Mucizeler yaratan bir silah, büyük bir kişiye –bir kral ya da bir şövalyeye– acı veren ağır bir yara, krallığın tahrip edilmesi ve yaralı kişinin iyileşmesi. Yarayı açan darbe –hain darbe (İngilizce terminolojiye göre *dolorous stroke*)– çoğunlukla mucize silahtan gelir, oysa bu anlatısal bütünün diğer ögeleri çoğunlukla birbirlerinden ayrıdır. Bunların hepsi ilk kez *Graal Romanı*'nın bir bölümünde, kimi kez *Merlin Toplamı* olarak adlandırılan ve yaklaşık 1230-1235 tarihlerine ait olduğu sanılan kollarından birinde biraraya gelir.

Tahrip edilen ülke izleğinin dört ögesi, romanda, kahramanı yaklaştığı her şeye talihsizlik getiren zavallı, biçare şövalye Balain olan sürekli bir anlatı oluşturur. Ülkenin tahrip edilmesine yol açan hain darbeyi, güçlü bir kral olan Pelles'e (Graal izleğiyla gizemli bir bağı vardır Pelles'in, çünkü onu iyileştirecek olan şey, saf şövalye Galaad'ın elleri arasında bulunan Graal'dır) karşı kendini savunurken o alır. *Terre gaste* efsanesinin mimarları yalnızca bu şekilde son derece tutarlı ve dengeli bir senaryo yazmakla kalmamışlar, ayrıca Arthur romanları dizisi içindeki Graal izleğine yeni bir vurgu kazandırmışlardır, çünkü zavallı şövalyenin, Ortaçağ'da söyledikleri gibi *mescheant* şövalyenin karşısında mutluluk içinde yüzen Galaad vardır. Birisi Arthur'un krallığını karanlıklara ve mutsuzluklara sürükler, diğeriyse krallığı yeni bir ışığa boğar ve ona selâmet yolunu gösterir.

E.V. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

I. Metinler.

GEOFFROI DE MONMOUTH. *Historia Regum Britanniae*, Acton Griscom (yay.). New York, 1929; *Historia Regum Britanniae, A variant version*, J. Hammer (yay.). Medieval Academy of America, yay. no: 57, Cambridge, Mass., 1951.

WACE. *Le Roman de Brut*, Ivor Arnold (yay.), 2 cilt, Paris, (SATF), 1938-1940.

LAYAMON. *Brut*. G.L. Brook ve R.F. Leslie (yay.), (EETS), 1963.

CHRETIEN DE TROYES: İki baskı: 1) W. Foester, *Sämtliche erhaltene Werke nach allen bekannten Handschriften*, 4 cilt, Halle, 1884-1899; Wörterbuch, 1914; 2) Guiot'nun kopyasına göre yapılmış bir baskı (Fr. Milli Kütüphane, 794): *Erec et Enide*, yay. Mario Rocques, (CFMA), 1955; *Cligés*, yay. A. Micha, (CFMA), 1957; *Le Chevalier de la Charette*, yay. M. Rocquws (CFMA), 1958; *Le Chevalier au Lion* (*Yvain*), yay. M. Roques (CFMA), 1960; *Le Conte du Graal* (Perceval), yay. F. Lecoy (CFMA), 2 cilt, 1975; *Le Conte du Graal et les continuations: Der Percevalroman*, yay. Alfons Hilka, Halle, 1932; *Le Roman de Perceval*

ou le Conte du Graal, yay. W. Roach. yeniden gözden geçirilip genişletilmiş 2. baskı, Droz (TLF) 1959; *The continuations of the Old French Perceval of Chrétien de Troyes*, yay. W. Roach, I-III. cilt (*The First Continuation*), IV. cilt (*The Second Continuation*), Philadelphia, (I. cilt, 1949; II. cilt, 1950; III. cilt, bölüm I, 1952, bölüm II, 1955; IV. cilt, 1971); GERBERT DE MONTREUIL. *La continuation de Perceval*, yay. Mary Williams (CFMA), I. cilt, 1922; II. cilt, 1925; III. cilt, (yay. Marguerite Oswald), 1975; *The Elucidation, a prologue to the Conte du Graal*, yay. A.W. Thompson, New York, 1931; *Bibliocadran*, yay. L.D. Wolfgang, *Beihefte zur Zeitschrift für romantische Philologie*, CL. cilt, 1976.

ROBERT DE BORON, *Le roman de l'estoire dou Graal*, yay. W.A. Nitze, Paris (CFMA), 1927.

Der Prosaroman von Joseph Arimathia, yay. G. Weidner, Oppeln, 1881; *The Modena Texte of the prose Joseph d'Arimathie*, yay. W. Roach, *Romance Philology*, cilt IX, 1955-1956, s. 313-342.

The Didot Perceval, according to the manuscripts of Modena and Paris, yay. W. Roach, Philadelphia, 1941.

Perlesvaus. Le Haut Livre du Graal, yay. W.A. Nitze ve T. Atkinson Jenkins, 2 cilt, Chicago, 1932-1937.

La Queste del Saint Graal postérieure à la Vulgate, F. Bogdanow'un SATF dizisi için hazırladığı eleştirel basım.

WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Parzival*, Text (nach der 5. Aufl. der Lachmannschen Ausgabe von 1891; Nacherzählung, Worterklärungen von Werner Hoffman) yay. Gottfried Weber (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt), 1967.

The Vulgate Version of the Arthurian Romance, yay. H.O. Sommer *from Manuscript in the British Museum*: I. cilt, *L'Estoire del Saint Graal*; II. cilt, *L'Estoire de Merlin*; III-V. ciltler, *Le livre de Lancelot del Lac*; VI. cilt, *Les Aventures ou la Queste de Saint Graal: La Mort le Roi Arthus*; VII. cilt, *Supplement*; *Le Livre d'Artus, with Glossary*, Washington (The Carnegie Institute of Washington) 1908-1916. Kısmi yayımlar: *La Queste de Saint Graal*, yay. A. Pauphilet (CFMA), 1924; *La mort le Roi Artu*, yay. J. Frappier, Droz, 1936; TLF, 1954; 4. baskı, 1968.

Merlin, roman et prose du XIII^e siècle publié avec la mise en prose du poème de Merlin de Robert de Boron d'après le manuscrit appartenant à M. Alfred H. Huth, yay. G. Paris ve J. Ulrich, Paris (SATF), 2 cilt, 1886.

La Folie Lancelot, yay. F. Bogdanow, Tübingen (Niemeyer), 1965.

MALORY, SIR THOMAS, *The Works*, yay. Eugène Vinaver, *ikinci baskı*, Oxford (Clarendon Press), 3 cilt, 1967.

La demanda del Sancto Grial. Primera Parte: *El Baladro del sabio Merlin con sus profecias*. Segunda Parte: *La demanda del Sancto Grial con los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz su hijo, Libros de Caballerias*. Prima Parte: *Ciclo arturico*, por Adolfo Bonilla y san Martin, Nueva Bibiloteca de Autores Espanoles, 6 Madrid, 1907. *El Baladro del sabio Merlin segun el texto de la edicion de Burgis de 1498*, hazırlayan ve notlayan: Pedro Bohias, 3 cilt, Barcelona, I, 1957, II, 1961, III, 1962. *A Demando do Santo Graal*, Augusto Magne yay., Rio de Janeiro, 1944, 3 cilt, gözden geçirilmiş 2. baskı, I. cilt, 1955, II. cilt, 1970.

II. Eleştirel çalışmalar.

BRUCE, J.D., *The Evolution of Arthurian Romance from the Beginnings down to the year 1300 Second edition with a supplement by Alfons Hilka*, Göttingen (Vandenhoeck ve Ruprecht) ve Baltimore (The John Hopkins University Press) 1923; 2. baskı A. Hilka'nın kaynakça ekiyle birlikte, 1928, 2 cilt (yeniden baskı, 1958, Peter Smith, Gloucester, Mass.). CHAMBERS, E.K., *Arthur of Britain*, Londra, 1927 (kaynakça ekiyle yeniden basılmıştır, Cambride, Speculum Historiale, 1964). FARAL, E., *La Légende Arthurienne*, Araştırmalar ve belgeler, 3 cilt, Paris, 1929 (Ecole des Hautes Etudes, fasikül no. 255-257). FRAPPIER, J., *Chrétien de Troyes*, Paris (Hatier), 1957 (yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni baskı, 1971); *Etude sur la Mort le Roi Arthur, roman du XIII^e siècle, dernière partie du Lancelot en prose*, Paris (Droz), 1936 (yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı, 1961). LOOMIS, R.S. (yay.), *Arthurian Literature in the Middle Ages, a Collaborative History*, Oxford (Clarendon Press), 1959. LOT, F., *Etude sur le Lancelot en prose*, Paris (Champion), 1918 (Ecole des Hautes Etudes, fasikül no. 226; bir ekle birlikte yeniden basılmıştır, 1954). TATLOCK, J.S.P., *Legendary History of Britain*, Berkeley ve Los Angeles, 1950. VINAVER, E., *A la recherche d'une poétique médiévale*, Paris (Nizet), 1970; *The Rise of Romance*, Oxford (Clarendon Press), 1971. ZUMTHOR, P., *Merlin le Prophète. Un thème de la littérature polémique de l'historiographie et des romans*, Lausanne (Imprimeries Réunies S.A.), 1943.

BOGDANOW, F., *The Romance of the Grail*, Manchester (U.P.), New York (Barnes and Noble), 1966. BROWN, A.C.L., "The bleeding Lance", *Publications of the Modern Language Association*, cilt 25, 1910, s. 1-59. BURDACH, K., *Der Graal*, Stuttgart, 1938 (yeniden basılmıştır, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974). LOOOMIS, R.S., *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*, New York (Columbia U. P.), 1949; *Celtic Myth and Arthurian Romance*, New York (Columbia U. P.), 1927; *The Grail, from Celtic Myth to Christian Symbol*, Cardiff (U. of Wales Press), New York (Columbia U. P.), 1963. *Lumière du Graal, Etudes et textes présentés sous la direction de René Nelli*, Paris (Les Cahiers du Sud), 1951. GOLTHER, W., *Parzival und der Gral in der Dichtung des Mittelalters und der Neuzeit*, Stuttgart, 1925. MARX, J., *La Légende arthurienne et le Graal*, Paris, (Presse Universitaire de France), 1952; *Nouvelles recherches sur la littérature arthurienne*, Paris, (Klincksieck), 1965. PUPHILET, A., *Etudes sur la Queste del Saint Graal attribuée à Gautier Map*, Paris (Champion), 1921. *Les Romans de Graal dans la littérature des XII^e et XIII^e siècles* (CNRS Kollokyumu), Paris, 1956.

VIETTERMANN, E., *Die Balen-Dichtungen und ihre Quellen. Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie*, cilt 60, 1918. WESTON, J., *From Ritual to Romance*, Cambridge, 1920.

ARTHUR VE ARTHUR'LA İLGİLİ KAHRAMANLAR (Gal ülkesinde).

İki eski Gal şiirinde (600 ya da belki 635 yılına doğru) paradigmatik bir Arthur'a ilişkin imalar bulunuyor. IX. yüzyılın başında "Nennius"un *Historia*'sında Arthur'un Britanya adasındaki Kelt krallarıyla, Hengist'in oğlu Octha döneminde savaştığı anlatılıyor: Arthur *dux bellorum*'du (anlamı "orduların komutanı" olabilir mi?). Zaferlerinin on ikisinden sözediliyor, bunlar arasında Badon tepesi zaferi (görünüşe göre, birkaç yüzyıl önce yazan Gildas'ın sözünü ettiği *mons* Badonicus zaferi) ve bir başka zafer vardır ki Arthur savaş sırasında, bir günde dokuz yüz altmış adam öldürmüştür. *Historia*'daki Mirabilia Arthur adıyla eşleştirilen iki mucizeye göndermede bulunur, bunların her ikisi de Galya'nın güneybatısında bulunur: Arthur'un oğlu Amr'ın mezarı ve köpeği Cabal'ın domuz Troit'i avlarken bıraktığı ayak izinin bulunduğu bir taş –Culhwch ve Olwen hikâyesindeki Twrch Trwyth'in böyle bir rolü vardır. X. yüzyıldaki *Annales Cambriae*, Camlann savaşından sözeder, bu savaş sırasında "Arthur ile Medrawd ölürler". XI. yüzyıl ile XII. yüzyıl başları tarihini taşıyan *Azizlerin Yaşamları*'nda Arthur, önceleri düşman olan ama bir mucize sonucu desteği alınan bir yönetici rolündedir. *Vita Gildae*'de, Yaz ülkesi (*aestiva regio*) kralı Melwas'ın kaçırdığı karısı Gwenhwyfar'ı bulur, bu ise Chrétien de Troyes'nın yapıtlarında (ve bir Gal şiirinde) yeniden ortaya çıkan bir anlatıdır. Pwyll ve Pryderi'yle Annwfn reisinin kazanından sözeden eski bir Gal şiirinde, Arthur ile adamları, dolu gemiyle Caer Siddi'ye, yani öte dünya krallığının kalesi olan yere (İrlanda dilinde *sídh*) giderler; sadece yedi kişi döner. Yine başka bir şiirde, Arthur ile yaveri Glewlwyd arasındaki bir konuşmada, Arthur'un yoldaşları içinde en üstün mevkiye sahip olanlar, ilk olarak Cai, daha sonra ondan biraz aşağıda olan Bedwyr'dir; bunlar "dünyanın en iyi insanları" olarak sunulmuştur (bu insanların arasında Llyr oğlu Manawydan ile Modron oğlu Mabon da vardır; bu adlar Kelt yazıtlarındaki *Maponus* ile *Matrona*'nın eşdeğeridir). Her tür

cadıyı ve ülkeyi talan eden her tür canavarı katletmek için çarpışırlar. Başka bir şiirde Arthur "imparator" olarak gösterilir; Culhwch ile Olwen hikâyesinde yaver Glewlwyd –Arthur'un Cornwall'de kurulan sarayındaki yaveri–, Arthur Yunanistan'ı doğuya kadar fethettiğinde, orada olduğunu anlatır. Hindistan'a, Afrika'ya ve Korsika adalarına gitmiştir. XII. yüzyılda Galler'de olduğu gibi Cornwall ve Brötanya'da da Arthur'un hâlâ yaşadığı ve geri döneceği inancının bulunduğunu da eklemek gerekir.

Adı geçen metinler Arthur'u ilk Gal geleneğinden, yani Avrupa'da Arthur üzerine yazmış büyük yaratıcılar Monmouthlu Geoffrey, Wace, Layamon ve Chrétien de Troyes geleneğinden ayırır. Ancak Geoffrey'nin *Historia*'sının yayımlanmasından önce, yani 1136'ya doğru, Arthur'la ilgili hikâyelerin Hıristiyan dünyanın büyük bölümünde anlatılageldiğini gösteren belirtiler vardır.

Büyülü yabandomuzlarını avlayan, devleri, cadıları ve canavarları öldüren, çarpışmalarıyla büyülü, gizemli bir dünyaya gidip gelen bir yığın kahramanın reisi olan Gal geleneğindeki savaşçı Arthur, İrlanda geleneğindeki Fionn ile birçok ortak noktaya sahiptir. Bunların her ikisi de, bilge kişilerin tanıdıkları ve kimi kez andıkları, ama hiçbir zaman en değerli şey olarak görmedikleri hem güçlü hem de kalıcı bir folklor geleneğinin merkezi figürleridir. Her iki dizi de kendine özgü biçimi XII. yüzyılda bulur. *Fian* anlatılarında maceraların çoğunluğu Güney İrlanda'da geçer. Fionn soyağacında Laigin'in (Leinster) atalarına ve ayrıca çelişkili olsa da Mumu'nun (Munster) ataları Erainn'e yakınlaştırılır; Laigin'de Almu beyidir. Nennius'un *Mirabilia*'sı, *Culhwch ve Olwen* ile diğer metinler Arthur'un Galler'in güneyinde olduğunu yazar. Onun *Mabinogi*'nin (yine Alun Dyfed ile Annwfn kralı Gwynn ap Nudd'la birlikte) güneydeki kollarının merkezi figürleri olan Pwyll ile Pryderi'yle ilişkisi olduğu belirtiliyor. Ayrıca Llyr ailesinden Manawydan'ı da görürüz; Manawydan düğününe Rhiannon'la birlikte Dyfed'i de kabul eder; ayrıca Don ailesinden, rençber ve demirci olan Amaethon ile Gofannon'u da görürüz. Arthur'un sarayı ya Cornwall'de ya da Galler'in güneydoğusundadır. Arthur şövalyesinin, yani kadınları kollayan, ormanlarda, öte dünyanın gizemli konutlarında bir başına macera peşinde koşan, değerini kanıtlamaya uğraşan genç beyefendinin (bir "bey" değil bir "şövalye"dir bu) genç savaşçı Fian ile yakınlığı yok değildir.

Fionn için söylenen odur ki, sonbahar yaprakları altın, denizlerin köpüğü gümüş olsa, bunları her isteyene verirdi. Cömertlik, "üçüncü işlevin" esas erdemi olan "açık yüreklilik", Arthur edebiyatında da el üstünde tutulur.

Peredur, Owain ve Gereint ile ilgili üç Gal hikâyesi, izlekleri, çerçeveleri ve ahlak anlayışları bakımından birbirlerine benzerler. Bundan başka, her biri Chrétien de Troyes'nın anlatısal şiirleri olan *Perceval* (ya da *Graal Masalı*), *Yvain* (ya da *Arslanlı Şövalye*) ve *Erec* ile uyuşur. Bu metinleri ikişer ikişer birbirlerine bağlayan ilişki hep tartışma konusu olmuştur, ancak bu üç Gal anlatısı, hammadde büyük ölçüde Kelt kökenli olsa da, Fransız uygarlığının izlerini taşır. Bu iki metin dizisinin farklılıkları ne olursa olsun, sonraki tartışma aynı biçimde hem Chrétien'in şiirlerine hem de Gal anlatılarına uygulanabilir.

Anlatıların her birinde, en tehlikeli yolu seçen, bütün meydan okumalara açık yüreklilikle karşılık veren, başı dertteki her genç bakirenin, her kadının yardımına koşan bir Arthur şövalyesi vardır. Kısaca kendini böyle, yani değerli olma iddiasındaki bir şövalye olarak gösterir ve sevdiği kadının gönlünü böyle çalar. Zaman zaman kahramanın ya da karısının kötü ilişkilerinden sözedilmiş olsa da, doğan çocuklardan söz açılmaz. Bu üç kahramanın her biri ağır bir kusur işler, bunun sonucunda başka insanlar yok yere acı çekerler ve bu yüzden kahraman, halk önünde azarlanır. Kahraman yabancı topraklarda birçok muhteşem macera yaşadıktan sonra, Arthur ile şövalyeleri onu bulurlar. Çığırtkan yargıç Cai ve çapkın komutan Gwalchmai (Fransızcası Gauvain) sırayla onu Arthur'a götürmeyi denerler. Genç adam Cai'yi altetmiştir, ama Gwalchmai yoldaşını tanır ve birbirlerine saygı duyarlar. Sonuç olarak kahraman görevinin ne olduğunu anlar ve anlatı yine onun yaptığı bir savaşla biter. Cömertlik her üç anlatıda da hep en yüce erdem olarak görülse de, bu anlatılarda bir şövalyenin nasıl olacağına ilişkin üç ayrı görüş vardır.

Bu üç kahramandan ikisi kuzeyden, birisi de güneyden gelmektedir. Peredur kuzeyli kont Efrog'un oğludur; Owain Urien'in (Solway halici bölgesinde Rheged kralı) oğludur; Gereint ise Cornwall kralı Erbin'in oğludur. Galler'de Peredur Gwynedd ile, Owain Powys ile eşleştirilir; Chrétien'de ise Erec ili "Destregalles"tir (Güney Gal Ülkesi mi, yoksa Strathclyde mi?); anlatı Erec'in Brötanya'nın güneyinde, Nantes'da taç giymesiyle son bulur. Tıpkı Enid'in adı gibi Erec'in adı da Brötanya'nın güneydoğusundaki bir krallığa ait bir ad olarak görülmüştür. Nihayet, üç anlatıda da "üç Hint-Avrupa işlevi"nin özelliği olan erdemlere ve eksikliklere değiniliyor; bu işlevler şunlardır:

1) Öncelikle *Bilgi*. Peredur hikâyesinde yemin törenleri, kehanetler ve fallar büyük rol oynar. Kahraman, Arthur'un sarayından çıkarken, Cai'nin bir cüceyle bu cücenin karısına yaptığı haksızlığı telafi etmedikçe oraya artık bir daha geri dönmeyeceğine yemin eder. Bundan sonra anlatı içinde, altın elli Angharad'm gönlünü kazanmadıkça hiçbir Hıristiyanla konuşmayacağına, yine bundan sonra kanayan mızrağın sırrıyla amcasının sarayında gördüğü diğer mucizeleri açıklamadıkça asla uyumayacağına yemin eder. Onun o uğursuzluk ve yıkım getiren kusuru, bu tuhaf mucizeler gözünün önünde belirdiğinde bunların anlamını ve nedenini sormayı unutmasıdır; bu kusuru yüzünden kuzeninin katilinden ve amcasını yaralayan kişiden öç alamamıştır. Soruyu sormuş olsaydı, kral sağlığına, ülkesi de barışa kavuşabilir; savaşlar, ölen şövalyeler olmaz; kadınlar dul, kızcağızlar dayanaksız kalmazdı.

Peredur birbiri ardına üç kadının kalbini çalar; bu kadınlardan her biri üç "işlev"den birini simgelemektedir: Önce muhtaç güzel; teni kar gibi beyaz, saçları karga kanadı kadar siyahtır, yanakları kan kırmızısıdır; daha sonra şövalyelerin sarayında karşılaştığı Angharad ve son olarak da ona üç kadeh şarap sunan İmparatoriçe –bunları içmek üstünlük iddiasında bulunmak demektir (bkz. İrlanda geleneğindeki *Medhbh*). Peredur İmparatoriçe'yle birlikte tahtına kurulur ve saltanat sürer.

Peredur, Gwalchmai için bir saygı nesnesidir, çünkü Gwalchmai onu yüce bir rüyada kaybolmuş olarak bulur.

Peredur gördüğü mucizelerin anlamını öğrendiği zaman hikâye biter. En son çarpışmasında, daha önceden de söylendiği gibi, Caerloyw cadılarını öldürür. Ona at ve silah veren ve bunları kullanmayı öğretmiş olan kişiler işte bu ikinci işlevin sahibi "Musalar"dır.

2) *Çarpışma*. Owain'in görevi, kocasını öldürdüğü Dame de la Fontaine'i "kılıç ve kalkan" gücüyle ele geçirip korumaktır. Peredur gibi Owain de onurlu ve genç bir bakireden (efendisi sayesinde zengin olmuş bir bakireden) sevgi ve yardım görür,

onun yardımıyla Owain, Dame de la Fontaine'le evlenir. İlk kez ona gittiğinde potinlerinin kopçaları altın arslan biçimindedir. Sonradan bir yılanın tutsak aldığı bir arslanı kurtarır. Arslan onun sadık yoldaşı ve koruması olur. Owain'in yaptığı hata Arthur'un sarayında üç yıl kalmak olmuştur, oysa karısından sadece üç ay için izin almıştır: Şövalyelerle birlikte olduğundan, mallarını "atıyla, silahları ve bütün gücüyle" korusun diye kendisiyle evlenen kadını unutmuştur. Son çarpışmasında üçüncü işlevin ülküsüne sadık kalır ve rolünü pek de beceremeyen sahte bir Hospitaler şövalyesinin, kara tiranın oyununu bozar.

Hikâye, Owain'in, kendi mallarını, yani Cynfarch ırkına ait Üçyüz Kılıç'ı ve Karga Sürüsü'nü elde edeceği Arthur'un sarayında savaşçı birliklerin komutanı olmasıyla sona erer. "Ve Owain nereye gitse onlar da yanındaydı, zafer de onunlaydı".

Owain hikâyesiyle Cú Chulainn'e ilişkin iki anlatı olan *Cú Chulainn'in Ölüm Döşeği* ve *Emher'i Baştan Çıkarma* arasındaki benzerlikler sık sık vurgulanmıştır. Ancak burada Cú Chulainn'in suları aşıp ulaştığı büyülü ülkelerdeki serüvenleri söz konusudur. Bunlar kahramanın çarpışma işlevi çerçevesinde yaptığı en büyük savaşlar değildir.

3) *Zenginlik*. Pwyll'in hikâyesi gibi Gereint'inki de bir av sırasında başlar (buradaki av Galler'in güneydoğusunda yapılır; Chrétien'in şiirinde Caradigan'dan güneybatıya hareket ederler). Burada da kahraman avdan ayrılır, ancak sonunda avlanan beyaz geyiğin kafası yine onun sevgilisine gidecektir. Bu arada bir hakaretin öcünü almak isteyen Gereint, tıpkı Annwn'deki Pwyll gibi, Nudd'un oğlu Edern'i yenip, birbirlerinin toprağını sahiplenen Yniwl diye biriyle yeğeni arasındaki eski bir kavgaya son vererek, değerini ortaya koyar. Yniwl ("sis") ve Nudd ("hafif sis") adları, Pwyll hikâyesindeki "Hafgan" ile "Gwawl" adlarının zıt anlamlılarıdır; üstelik Yniwl'in yoksulluğu Arawn'ın su götürmez zenginliğinin tam aksidir. Güzel Enid'le evlenen Gereint, ondan Arthur'un sarayından dönünceye kadar bakire kalmasını ister (Enid Gereint'in önüne, Rhiannon'un Pwyll'e giderken bindiği gibi muhteşem bir beyaz atın üstünde çıkmaz; Gereint'in atına bakmak için gelir). Şölenler, şarkılar, oyunlar, hediyelerle düğünlerinin yapılmasından üç yıl sonra Gereint, yaşlı babası, Custennin oğlu Erbin'in yerine topraklarının yönetimini üstlenmek ve sınırlarını korumak amacıyla saraydan ayrılma iznini alır. Gereint ile Enid'in yanında beyzadeler vardır, Severn'in öbür yakasında Cornwall beyzadeleri ve saray hanımları onları sevinçle karşılarlar. Beyzade, onur, arazi, hediye dağıtılması ve neşe gibi Galce sözcükler, anlatının bu bölümünün tamamında belirgindir. Gereint sarayını en iyi atlarla, en iyi silahlarla, en gösterişli, en ünlü hazinelerle zenginleştirir. Ancak aynı zamanda rahatını, karısını ve şarkılarla, eğlencelerle dolup taşan sarayının dinginliğini sevmeye başlar. Karısının odada kendisiyle birlikte olmasını o kadar çok sever ki, artık başka hiçbir şeyden zevk almaz olur ve bu yüzden şövalyelere duyduğu sevgiyle av zevklerine duyduğu ilgiyi yitirmeye başlar.

Sarayındakiler onun dedikodusunu yaparlar, arkasından alay ederler, çünkü bir kadının aşkı yüzünden onları çok ihmal etmiştir. Değerini bir kez daha kanıtlamak için malikânesinden, bütün zevklerinden ayrılır ve Lloegr'in (yani İngiltere'nin) yolunu tutar. Karısını uzakta bırakıp ona bir tek sözcük söylemeyi bile yasaklayarak en tehlikeli yolu seçer, hırsızlarla, haydutlarla ve vahşi hayvanlarla karşılaşılabilecek bir yoldur bu.

Bu anlatı kesitiyle *Mabinogi*'deki Pryderi, Manawydan ve bunların karılarıyla ilgili hikâyenin benzerliği anlamlıdır. Bu son hikâyede bu iki karı-koca, şölenlerde keyifli anlar yaşayıp rahata kavuşup gece gündüz hep birlikte olacak kadar birbirlerinden hoşlandıktan sonra, bütün bu rahatı, toplumun sunduğu bütün bu refahı bir yana bırakırlar ve onlar da Lloegr'in yolunu tutarlar; burada onlar da kötü "hırsızlarla" karşı karşıya kalırlar. Sohbetiyle ünlü Rhiannon'un söz söylemesi yasaktır ve her iki koca da karısından ayrıdır. Ancak Arthur anlatısında, sabırlı ve şefkatli davranan kişi erkek değil kadındır.

Her iki anlatı da benzer biçimde biter. Gereint son olarak sisin oluşturduğu "duvardan" ve bununla birlikte büyülü gözyanılgılarından sonsuza dek kurtulmak için çarpışır. Daha sonra herkes biraraya gelir, genel bir uzlaşma sağlanır. Chrétien'in şiirinde "Sarayın neşesi" başlığını taşıyan bu çarpışma, Mabonagrain ile karısının aşırı sevdaları (onları aynı sevda ayrı tutar) yüzünden zorunludur; bu ikisi Gereint'in de suçlandığı bu yıpratıcı gevşeklikle suçlanırlar. Genel sevinç ve daha sonra yapılan şölenler, İrlanda'nın taşradaki refah merkezi olan Laigin'de, Buchet'nin evinde hüküm süren sevinç ve bolluğun aynısıdır. *Mabinogi*'de toplumun zevkleri, büyük şölenler, sevinç sahneleri güneyle ilgili anlatılarda söz konusudur; başka metinlerde bu bayram havası, bolluk ruhu, nükte dolu şarkılara duyulan ilgi güneydoğu'daki Glamorgan'a atfedilmiştir.

Peredur'un, topal amcasının verdiği talimatlara uyduğu için, yani hiç kimsenin ona açıklamak için yanıp tutuşmadığı mucizelerin nedenini sormadığı için elde etmek istediği bilgiden yoksun kalması dikkat çekicidir: Owain'in diğer şövalyelerle birlikte olmaktan keyif aldığı için karısını ve topraklarını korumayı ihmal etmesi ve Gereint'in karısıyla zevke daldığı için sarayındaki beyzadelerin sevgi ve arkadaşlığını yitirmesi de dikkat çekicidir.

Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Meleagant'ın Arthur'un karısını kaçırması, Chrétien de Troyes henüz *Arabalı Şövalye*'yi yazmadan önce, Galler'de anlatılagelen bir hikâyedir; bununla birlikte Chrétien'in şiirinin Gal edebiyatında karşılığı yoktur. Onun işlediği evlilik dışı aşk izleği, iki âşığın davranışlarındaki "ölçüsüzlük", Lancelot'nun o iğrenç arabaya binmeyi kabul etmek gibi bir kusur işlemesi –Gauvain böyle bir hareketi "çok kötü" bulur–, bütün bunlar yapıtın *Erec ile Enide*'yi tamamlamak ama aynı zamanda bu hikâyeye karşı çıkmak için tasarlandığını gösterir. Çünkü Erec'in "ölçüsüz" davranışının ardından evlilikteki aşkın ve saray çevresinin sağladığı sevinçli bir uzlaşma gelmiştir.

B.R. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

[Ayrıca bkz. "Keltler. (Adalı)." maddesinin kaynakçası].
LOOMIS, R. S., *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*, New York, 1949; *ALMA*, 1-19, 31-39, 52-71. GOETINCK, G., *Peredur*, Cardiff, 1975. OWEN, D.D.R. (haz.), *Arthurian Romance*, Edinburgh, 1970, 24-36. Yukarıda yapılan yorumla ilgili olarak: REES, *CH*, 70-72, 178; *CM*, 52-58.

ARVALES (FRATRES). [Arval Kardeşler].

Fratres aruales (*arua* = tarlalar) tarım ve toprak işlerinde yetki sahibi, ya da daha ziyade tarlaların gizemli güçlerden korunmasını sağlayan rahiplere verilen addır. On iki üyeden oluşan bu rahipler birliğinin özgünlüğü, kimi kült ögeleri açısından arkaik döneme uzanması, bu arada asıl işlevlerini imparator Augustus'un yenileme çabalarıyla kazanmasıdır.

Arvaller kültü hakkında, Augustus döneminden (ilk yazıtın tarihinin İÖ 20 olduğu düşünülüyor) İS III. yüzyıla kadar (kurulun başkanının isminin anıldığı, İS 304 tarihinde yazılmış taş kabartma bir tutanak bile bulunmuştur) uzanan taşa yazılı *Acta fratrum Arualium*, resmi tutanaklar sayesinde oldukça fazla bilgiye sahibiz. Bu rahipler birliğinin şanı üyelerinin niteliğiyle ölçülürdü: Bir çeşit onursal üye olarak görülen imparator dışında, toplumun ve senatonun ileri gelenleri bu birlikte yeralırlardı. Kentli üyelere sahip olmasına karşın bu birlik tarlaların ve ürünlerin verimli olmasına yönelik bir kültten sorumluydu: Bu nedenle, Arvallerin ritleri antik *Ambarualia* geleneğini sürdürmeliydiler: Bu törenlerde, Mars'a adanacak hayvanlar tarlaların etrafında dolaştırılırdı (genelde bu hayvanlar *suouetaurilia* adı altında üçlü bir küme oluştururlardı –erkek domuz, koç, boğa– bunu, çiftçinin Mars'a yakarırken söylediği ve Cato'nun *de Agri cultura* kitabının 141. bölümünde anlattığı ünlü duadan öğreniyoruz).

Ama Arval kültü bu eski antik törenden, sadece törenlerinin özellikleriyle değil genel eğilimleriyle de farklılık gösterir: Bu kültün baş tanrısı, Mars değil *dea Dia* adıyla anılan bir tanrıçadır. Kendi adına düzenlenen bu törenlerle öteki tanrı ve tanrıçalar arasından sıyrılan bu tanrıçanın, baş tören sırasında "Kardeşler"in söylediği *carmen Aruale* adlı resmi ilahide adı geçmez. Bu, *carmen Aruale*'yi daha yakından incelememizi gerektiren ilginç bir çelişkidir.

Her ne kadar On iki Arval Kardeşten oluşan birlik, doğuşunu ve örgütlenişini tartışılmaz bir biçimde Augustus'un girişimlerine borçluysa da, mite göre ortaya çıkışları "Romulus dönemine" uzanır. Masurius Sabinus'a göre (Aulus Gellus tarafından zikredilir, *Attika Geceleri*, 7, 7, 8) bunların atalarının, Acca Larentia'nın on iki oğlu olduğu söylenir: Bunlardan biri ölünce Acca Larentia Romulus'u evlat edinmiştir. Bu kurumun arkaik döneme uzantısının en iyi kanıtına kültle ilgili kimi yazıtlarda ve imalarda rastlıyoruz. Kurula bir magister *başkanlık* eder, yardımcısı flamen isimli bir rahiptir: Başkanlık (*magisterium*) süresi, olağan yıla göre belirlenmez, Saturnales bayramından (17 Aralık), Halikarnassoslu Dionysios'a göre (3, 32, 4) Romalıların hasatı kaldırdıktan sonraki (*ex Saturnalibus primis ad Saturnalia secunda*) bayramlarına kadar uzanır; bu sürenin farklı oluşunun nedeni eski tarım gelenekleriyle açıklanabilir.

Bu konuda başka ipuçları da vardır: Kültte demir kullanımı yasaklanmıştır, bu maden her kullanıldığında –tutanakların taşlara kazınmaları için maden çubuk kullanılması gibi– günahların bedeli olarak adaklar sunulması gerekir (*ob ferrum illatum*). Aynı nedenle, Kardeşler, törenleri sırasında basit bir teknikle pişirilmiş toprak çömlekler (*ollae*) kullanırlar, bu çömleklerden çoğu Arvallerin kutsal ormanında bulunmuştur. Arkaik dönem ilahisi *carmen Aruale*'yle aynı zamana gelen bütün bu özellikler bizi uzak Antikçağ'a götürüyor.

Ama bu birlik imparatorluk döneminin de izlerini taşır. Augustus, genel planına uygun olarak, onur duyulabilecek bir Antikçağ'a ait bir kültü canlandırmak ister, böylece en önemli isteklerinden birini, yani iç savaşlar sonucunda harabeye dönen tarlalarda tarımı yeniden diriltme isteğini de uygulamış olacaktır. Arval Kardeşler'e tanınan ayrıcalıkları ve bunlara bahşedilen onuru anlamak için Vergilius'un *Georgica*'larının doğuşuna zemin hazırlayan genel havayı düşünmek yeterli olacaktır: İmparatorun da aralarında olduğu bu yüksek rütbeli memurlar, devlet teşviklerinden yararlanır (*sportulae* adı altında) ve her sene dinsel tören ve usullerine göre gerçekleştirdikleri törenlerle ilgili tutanaklar hazırlarlar.

İmparatorluk döneminin izlerini, öncelikle, kültün burada ilk defa ortaya çıkan *dea Dia* etrafında gelişmesinde görüyoruz – hiç kuşkusuz *dea Dia*, ürünün olgunlaştığı "güzel hava" ve "açık gökyüzü" tanrıçasıdır (*Dea Dia*, "kutsal gök kubbe altında", *sub dio culmine*, Mayıs törenlerini Ocak ayından haber veren tören yazılarıyla ilişkili açık bir göndergedir). Sonraları, yeni tanrı ve tanrıçaların külte dahil edilmesiyle, örneğin İS 224 yılının törenlerinde, Mars'a *Mars pater Vltor* adıyla yakarılır ve bu törenlerde "Kinci tanrı" özelliğiyle belirir –Augustus tarafından geliştirilmiş külttür bu, ayrıca ölümlerinden sonra tanrılaştırılan imparatorlar (*diui*) sırasıyla tanrılardan sonra anılırlar. Bu nedenle, Arvallerin imparatorluk ailesinin selâmeti için Ocak ayının dinsel törenlerine resmi dualar (*uota publica*) eklediklerini ve prenslerin doğuşu ya da imparatorların tahta çıkışı ya da inişi gibi durumlarda bu aileye bağlılıklarını ifade ettiklerini öğrenirsek şaşırmayacağımız kesindir.

Kültün tam olarak neye yönelik olduğu Varro tarafından açıkça dile getirilir (*De lingua latina*, 5, 85): "Fratres Aruales dicti, qui sacra publica faciunt propterea ut fruges ferant aura.." (*Arval Kardeşler, tarlaların hasata hazır olması için halk adına adak törenleri hazırladıklarından bu biçimde anılırlar*). Kısa bir süre sonra getirilen bazı yeniliklere karşın bu tanım gerçeğe uygun görünür. Aslında, eskiden *Ambarualia*'da olduğu gibi adaklar Roma toprağının –*ager Romanus*– etrafından dolaştırılmazlar: Sözcüğün etimolojisine uygun olarak *Ambarualia*'da, daha sonra kurban edilecek –erkek domuz, koç ve boğa gibi– temsili adak hayvanlarının etrafından dolaştırılmaları suretiyle alanın kutsal suyla yıkanmasının sağlanması gerekir (*lustratio agri*'den Cato sözeder, bu, özel bir hiyerarşide küçük rittir). Oysa, Arvaller, törenlerini, Roma topraklarında, "via Campana'daki yolu üzerinde, 5. mil taşında", *dea Dia*'nın tapınağı ve kutsal ormanının bulunduğu belli bir yerde yaparlar.

Tören tarihleri, faaliyet döneminin ilk ayında (Ocak ayı) *magister*, başkan tarafından belirlenir. Bu bayramlar da, ekin törenleri (*Sementiuae*) ve değişken bayramlar (*feriae conceptiuae*) gibi üç gün sürer. Tutanaklardan öğrendiğimize göre Vespasianus'tan beri bu tarihler Mayıs ayının 17, 18 ve 20. günlerine ya da 27, 29, 30. günlerine denk gelir. (Roma adetine uygun olarak bayramın birinci ve ikinci günleri arasında bir gün ara verilir: İkinci gün, *dea Dia*'daki *lucus*'taki resmi törenlere ayrılırken ilk gün Roma'da törenlerin başladığı gündür ve genelde çift sayılı günlere gelen üçüncü gün Roma'da kutlanan bayramın son günüdür –21 Şubat'taki, ölüler bayramı *Feralia* ve 22 Şubat'taki akrabaların toplanma günü *Caristia*'larla bu törenlerin yakınlığı üzerinde düşünülebilir).

Temel ritleri özetleyelim. İlk gün, şafakta, Rahipler *dea Dia*'ya günnük (tütsü) yakarlar ve şarap sunarlar, sonra, "taze ve kuru başaklar"la dokunarak (*fruges aridas et uirides contigerunt*) kutsarlar. Öğleden sonra, koku ve taç dağıtılır ve ardından Kardeşler şölende toplanırlar. Bütün bu törenler çoğunlukla başkanın Roma'daki evinde kutlanır. İkinci gün kutlamaları *dea Dia*'ya pek çok adağın sunulduğu kutsal ormanda yapılır. Önce –ağaçların budanması gibi çeşitli işlerin etkisini yoketmek için– günahların bedeli olarak dişi domuzlar (*porcilias piaculares*) kurban edilir, sonra, onursal bir törenle bir inek kurban edilir. Sonra, Kardeşler, lâl renginde kenarlıklar işlenmiş beyaz ihramları, örtülü başlarında başaklardan yapılmış taçlarıyla *dea Dia* onuruna yağlı bir koyunun (*agnam opimam*) adandığı kurban törenini gerçekleştirmek için ormana giderler. Sonra Kardeşlerden ikisi

önceki gün kutsanan başakları almaya gider: Bu başaklar, sağdan sola, elden ele geçirilerek hizmet eden kölelere verilir. Daha sonra da, Kardeşler, kimileri gizemli (örneğin, toprak çömleklerin çeşitli dualarla okunması [*ollas precati sunt*]) çeşitli adetleri yerine getirmek ve toprak çömlekleri tapınağın kapılarından fırlatmak için tapınağa girerler. Sonra tapınak Kardeşlerden başka herkese kapatılır. Kitapları ellerinde, lâl renkli kenarlı ihramları yukarı sıyrılmış olarak, üçlü bir ritimle dans ederek (*carmen descindentes tripodauerunt*) geleneksel ilahiyi söylemeye başlarlar. Geri kalan zamanda gelecek sene için başkan ve flamen seçilir ve oyunlar kutlanır; Roma'ya dönüşte büyük bir şölen verilir. Üçüncü gün, başkanın evinde son kutlamaların yapıldığı gündür. Tütsü yakılıp şarap sunulduktan sonra *dea Dia*'ya başaklar adanır.

Genel olarak baktığımızda bu törenlerin simgeselliği kolay çözümlenir: Birbiri ardına elde ele dolaştırılarak *dea Dia*'ya sunulan "kuru ve taze" başaklar adak adayanların beklentilerini dile getirirler: Geçmişten kalan başak bir anlamda gelecekteki başağın güvencesidir. Bu nedenle *dea Dia*'ya yapılan adaklar genelde tanrıçanın rızasını almak için yapılan adaklardır.

Dea Dia'nın rolü nedir? Ne bereket tanrıçası Ceres'le, ne Toprak tanrıçası Tellus'la ikili oluşturur. Ama bu tanrıçalarla işbirliği yapar, "açık gökyüzü tanrıçası" olarak onlarla yardımlaşır: Bu tanrıçaya hasatın kaderini belirleyen ay olan Mayıs ayında yakarılması ve adaklar adanması bir rastlantı mıdır? Ama resmi ilahi *carmen Aruale*'de *dea Dia*'nın adı geçmez. İS 218'den kalan bir tutanak sayesinde, İÖ VI. yüzyıllara denk gelen bu ilahinin sözlerini öğrenmemiz bizim için olağanüstü bir şanstır. Bazı yazım ve çeviri zorluklarına karşın, az ya da çok anlaşılır biçimde bize ulaşan arkaik zamana ait tek latince eser budur:

E nos, Lases, iuvate [e]nos, Lases, iuvate e nos lases iuvate,
Neve lu[e], rue, Marma, sins incurrere in pleores, neve lue, rue Marmar, [si]ns incurrere in pleoris, neve lue, rue, Marmar, sers incurrere in pleoris.

Satur fu, [f]ere Mars; limen [sal]i sta berber.
Satur fu, fere Mars; limen sali sta berber.
Satur fu, fere Mars; limen sa[l]i s[t]a berber.

[Sem] unis alternei aduocapit conctos, Semunis
alternei advocapit conctos, Simunis altern[ei] advocapit [conct]os,

E nos, Marmor, iuvato, e nos, Marmor, iuvato, e nos, Ma[r]mor, iuvato.

Triumpe, triumpe, triumpe, trium [pe, tr] iumpe.

Aşağı yukarı şöyle çevrilebilir:

"Lar'lar yardım edin bize, yardım edin bize! Mars, yüce Mars, halkımızı Yıkım'dan ve Dağılmak'tan koru (?). Mars, yüce Mars, halkımızı Yıkım'dan ve Dağılmak'tan koru (?). Mars, yüce Mars, halkımızı Yıkım'dan ve Dağılmak'tan koru (?).

Ey vahşi Mars sakinleş artık; aş sınırları; siper al,
Ey vahşi Mars sakinleş artık; aş sınırları; siper al,
Ey vahşi Mars sakinleş artık; aş sınırları; siper al.

Hepiniz birlikte Semone'lere yakarın, hep birlikte, teker teker Semone'lere yakarın, hep birlikte teker teker Semone'lere yakarın, hep birlikte.

Yüce Mars yardım et bize, yardım et bize Mars, Ey Mars, yardım et, Mars, Ey Mars.

Zafer, zafer, zafer, zafer, zafer!"

Burada bu değişkeyle ilgili tüm soruları tartışmak gibi bir niyetimiz yok (bkz. Kaynakça). Bu ilahinin ilgi çekici yanı, burada toprağı koruyan tanrılar *Lar*'lara, ekin tanrıları *Semone*'lere (*semina*) yakarılmasına karşın savunucu ve koruyucu olarak özellikle Mars'a seslenilir: Tanrı'dan Roma sınırında siper alması böylece görünür ya da görünmez düşmanlardan toprakları koruması istenir. Bu özellik, arkaik dönemle imparatorluk dönemi arasında belirgin bir karşıtlık olduğunu gösteriyor. Koruyucu Mars, ikinci derecede yeraldığı törenler (Kinci tanrı Mars) ya da mucizelerin gerçekleşmesi için sunulan olağanüstü *suouetaurilia* adakları dışında Arvallerin imparatorluk zamanındaki dinsel tören ve usullerinde yeralmaz. Mars, Roma topraklarına (*arua*) herhangi bir saldırı müdahale olabileceği düşünülmediği zamanlarda, insanların doğal olarak savunmadan çok ürünlerinin verimini düşünmeleri nedeniyle törenlerdeki onur koltuğunu *dea Dia*'ya bırakır.

R.S. [L.A.]

KAYNAKÇA

HENZEN G., *Acta fratrum Arualium*, Berlin 1874. PASOLI E., *Acta fratrum Arualium*, Bolonya, 1950. WISSOWA G., *R.E.*, "Aruales fratres" maddesi, 1463-1486 (1895); *Hermes*, 52, 1917, s. 321-347, *Zum Ritual der Arvalbrüder*. NORDEN, E., *Aus altrömischen Priesterbüchern*, 1939, s. 109-280 (*carmen Aruale* hakkında). SCHILLING, R., *Dea Dia dans la liturgie des Frères Arvales* (*Hommages à Marcel Renard*), Collection Latomus, CII. cilt, 1969, II, s. 91-96, *R.C.D.R*'de de yeralmıştır.

ASE VE VANE TANRI SOYLARI. Kuzey-Germen tanrıları.

Kuzey-Germen panteonunda yaşayan iki büyük tanrı "ailesi", Ase ve Vane soyadlarını taşımaktadır. Bu soyların kökeni, üzerinde birçok kuram üretilmesine rağmen, halen karanlıktır. Ancak, XIII. yüzyılda Snorri Sturluson tarafından kaleme alınan *Edda*'da bu kökenin, geçmişte kalan bazı mitler tarafından kısmen desteklenerek akılcılaştırılmaya çalışıldığı dikkate alınırsa, bu ikiliğin tarihsel, hatta toplumsal süreçte oluştuğu anlaşılacaktır. Fakat, bilindiği gibi, hem Germenler hakkındaki bilgilerimiz çok sınırlıdır, hem de Germen kavimleri arasındaki farklılıklar çok büyüktür.

Germen kavimleri arasındaki farklılıkların bu derece büyük olması, bu kavimlerin bir fetih geleneğine sahip olmasıyla ve fetihler sonucunda kendilerine özgü farklı kültürleri bulunan halkları boyunduruk altına almalarıyla açıklanabilir. Boyunduruk altına giren bu kavimlerin de elbet belli bir mantık yürütme tarzları ve ilkel bir kültürleri bulunmaktadır; fakat, arkeoloji bilimi bunlar hakkında ancak konjonktürel bazı kestirimlerde bulunabilmektedir. Gene de, boyunduruk altına giren bu halkların, –belli bir



Bronz heykelcik. Reykjavik, National Museum. Ed. Hamlyn arşivleri.

çekince payı koymak şartıyla– tarımla uğraşan halklar olduğu iddia edilebilir. Bir tarım toplumunun doğal gereksinimleriyle karşı karşıya olan bu halkların tanrıları, tipik birer doğurganlık-üretkenlik tanrısı olan Vaneler (sözcüğün etimolojisi hakkında hiçbir tatmin edici açıklama yoktur) olacaktır. Vane soyuna dahil tanrılardan pek azı bilinmektedir: Njördr (Tacitus bu tanrının aslında dişi olduğunu ve adının da Nerthus olduğunu söylemektedir), Njördr'ün çocukları Freyr ve Freyja. Bazen, hakkında pek az şey bilinen Hoenir de bu kardeşler arasına dahil edilmektedir. Bu tanrıların ilgi çekici cinsel ikilikleri, İskandinav kültüründe ve folklorunda günümüze dek varlığını sürdüren bir ruh halini yansıtmaktadır. Bu tanrıların cinselliğine yapılan vurgu açıktır. Kuzey bronz çağının mağara resimlerinde, muskalarda, dikilitaşlarda ve eski Germen-İskandinav yazıtlarında somut biçimde gözlenen phallus kültü de, Vane tanrılarının bu yönünü ortaya koymaktadır. *Hieros gamos* figürleriyle, dikili değnek (*stafr*, *stafgardr*) ve at penisi (*Völsa Páttr*) kültleriyle karışık bir halde olan bu büyülü simgeler, ölülerin her zaman başrolde olduğu bir tarımsal evreni tanımlamak üzere, sıvıyla ve gemilerle bağlantılandırılmıştır. Nitekim, Vanelermezar tepeciklerinin ve gemilerin tanrılarıdır. (Freyr'in Skidbladnir olarak adlandırılan büyülü bir kadırgası olduğuna inanılır. Bu gemi, bir kez kullanılıp işi bittikten sonra katlanabilmekte ve tanrının cebine girmektedir. Finlandiya'nın İskandinav etkisi altında kalan bölgelerinde de, geçen yüzyıla dek, bu sevimli açılır-kapanır gemi tasvirine rastlanmaktadır.) Freyja ise, büyülerin ve *sejdr* olarak adlandırılan törenlerin tanrıçasıdır. Bütün bunlardan çıkan sonuç, Vanelerin yaşama sıkı sıkıya bağlı bir düzlemde yeralan inançlara ve tapınma biçimlerine egemen olan tanrılar olduğudur. Unutulmamalıdır ki, Kuzey Asya coğrafyasında yaşam kültüyle ölüler kültü, yaşam veren toprağın dünyasıyla manevî dünya birbirinden ayrıştırılmamıştır. Bu konudaki en iyi örnek, (*Edda şiiri*'nde yeralan) *Skirnisför* başlıklı şiirdir. Bu şiirde, yaşamın sürekliliğini sağlamak için dölleyici erkeklikle dişil toprağın birleşmesi simgeleştirilmektedir. Herhalde, bol miktarda aşk ve yaşam, Vanelerin doğal atmosferidir.

Germanya olarak adlandırılan ülke, muhtemelen İÖ 2000 yıllarında savaş baltalarını kuşanmış kavimlerin istilasına uğramıştır. Bu kavimler salt güçlerini değil, düşünce tarzlarını, geleneklerini ve tanrılarını da mağlup kavimlere kabul ettirmiştir. Aseler de bu istilayla birlikte gelmişlerdir. Diğer büyük kuzeyli tanrılar, Odinn, Tyr, Thorr, Heimdallr, Frigg, vb. ve bunların farklı tözleri Aseler ailesindendir. *Ase* (*áss*) sözcüğünün kökeni hakkında farklı düşünceler vardır. Bu sözcük eski **ansu*- sözcüğünden türemiş ve İordanes'in Anses ya da Anser olarak adlandırdığı, sonradan tanrılaştırılmış bir kahramanın adından geliyor olabilir. Ya da, kökenini eski ortak Germen dilinde kalas anlamına gelen **ansu* sözcüğünde aramak gereklidir; çünkü Aseler, daha önce mevcut olmayan bir tarzda, tahtadan yapılmış idollerle simgeleştirilen ilk tanrılardır. Bu konuda öne sürülen daha cazip bir görüş, sözcüğün kökenini Hint-Avrupa dillerindeki **ansu* (Gotik *usanan*, Sanskritçe *asu*) sözcüğüne bağlamaktadır. Latince *anima* sözcüğüyle anlam yakınlığı içinde olan ve dolayısıyla yaşam doluluk, yaşama sevinci düşüncesi içeren bu sözcüğün etimolojisi de Aselerin Vanelerle olan ilişkisi ve kökenlerinin ne olduğu sorununu çözümlememektedir. Nitekim, yüzyıllar boyunca süren iç içe geçişler, karışmalar ve etkileşimler bu ayrımı oldukça belirsiz hale getirmiştir. Bu hususa bir örnek vermek gerekirse, önce Vanelerin sonra Aselerin ortaya çıktığı yolunda oluşturulan kronoloji pekala tam tersine gelişmiş de olabilir. Dünyanın ilk oluşumundaki tanrılardan birisi olduğu düşünülen ve elimizdeki en eski kaynakları oluşturan birkaç metinde adından sözedilen Tyr, bir Vane tanrısının sahip olduğu özellikleri taşımamaktadır. Kendisi az tanınan, ancak yer adlarında geçmesi itibarıyla ünü gene de yeterince yayılmış bulunan bir diğer Ase tanrısı Ullr için de durum aynıdır. Nitekim Vanelerde olduğu düşünülüp de Aselere hak görülmeyen yetilerin sayısı son derece azdır. Üstelik bu konudaki karışıklık o derece fazladır ki, Dumézilci üç işlevin paylaştırılması ancak sınırlı bir-iki halde geçerliliğini koruyabilmektedir. İster Ase ister Vane olsun, tüm Kuzeyli Germen tanrıları kutsallığa (gerçi burada Odinn daha öne çıkmaktadır), savaşa (burada da Thorr ya da Tyr daha ön plandadır) ve doğurganlığa (halbuki bunun sadece Vanelerin alanı olması gerekirdi) hükmetmektedirler. Öte yandan ad benzerlikleri de (örneğin Freyja ile Frigg arasında olduğu gibi) tüm karıştırma olasılıklarını daha da yükseltmektedir.

Ancak, birbirinden farklı yarım düzine kaynakta ısrarla belirtildiği gibi, dolayısıyla belli bir tarihsel temele oturtulabilecek bir biçimde, Aseler ve Vaneler arasında çok sert bir çatışma meydana gelmiştir. Çatışmada iki taraf da birbirine üstünlük sağlayamamış, sonuçta karşılıklı esir mübadelesi yaparak barış içinde yaşamayı seçmek zorunda kalmışlardır. Bu noktadan hareketle farklı bir akıl yürütme yöntemi benimseyebilir ve Aselerin, halkın çoğunluğuna daha yakın ve maddeci bir düşünce yapısına sahip Vanelerden farklı olarak, kinik, kadın düşmanı ve ürkütücü aristokratlar olduklarını ileri sürebiliriz. Yine bu bakışın devamı olarak –ve Snorri Sturluson'un tanrıların insan yaratısı varlıklar olduğu yolundaki görüşüne hak vermek suretiyle– Aselerin, sonuçta yerli halkla barış yapmak zorunda kalan ve yerli halkın içinde eriyen bir aristokrasiyi, bir işgalci eliti temsil ettiklerini söyleyebiliriz. Nitekim, günümüzde Beyaz Rusya olarak bilinen bölgenin Varegler olarak adlandırılan İsveçliler tarafından işgal edilmesi örneğinde de görüleceği gibi, bu tarz olgulara dünya tarihinde sık rastlanmaktadır. Bu kuram, eski Kuzeyde somut bir biçimde mevcut olan ve İzlanda sagalarında rahatlıkla gözlenebilen bir ikiliği anlaşılır kılması açısından da caziptir. İzlanda'da, "soyluluk" ve kibir kokan her bir saga metnine (*Vatnsdoela Saga*), oldukça yakın ve amiyane bir diğeri karşılık verir (örneğin, *Hoensa-Póris saga*).

Böylesi bir tarihsel açıklamanın beraberinde kendine özgü çekinceleri taşıması doğaldır. Macera ve maceranın damakta bıraktığı lezzet, ta en başından beri Germen dünyasının önde gelen unsurlarından birisi olmuşa benzemektedir. Bunun doğal bir türevi olarak da, bir elit kesime ait olma duygusu aynı dünya insanına hâkim olmuştur. Bu duyguyu, dışsal etkilere hiç başvurmaksızın, yöre halklarının düşünce yapısının ayrılmaz bir parçası olduğundan kimsenin şüphe etmediği aile kültüyle açıklamak mümkündür.



Phallus biçimli taş. Esselte Studium, Akademiförlagct. Göteborg. Ed. Hamlyn arşivleri.

Bu noktada ihtirasımızı biraz gemleyerek, bu tanrıların her birini bireyselleştirme çabasına girişmekten geri durmamız gerekmektedir. Aseler ve Vaneler nihayetinde birer "göreli" tanrıdırlar, çünkü onların da karşı gelemedikleri bir kaderleri vardır. Germen ve Kuzey dünyası, doğal güçlere duyduğu hayranlıkla bağlantılı olarak, şu ya da bu tanrıya bireysel bir kimlik vermektense, ortak güçler bütününü yüceltmektedir.

R.B. [O.E.]

KAYNAKÇA

BRATE. E.. *Vanerna*, 1914. ECKARDT, K. A., *Der Wanenkrieg*, 1940. DUMEZIL, G.. *Jupiter, Mars, Quirinus*, 1940; *Tarpeia*, 1947; *Les dieux des Germains*, 2. baskı, 1959. SCHRÖDER, F. R.. *Ingunar Freyr*, 1941. TURVILLE-PETRE, E.O.G.. *The Cult of Frey in the Evening of Paganism*, 1935.

ASKLEPİOS.

İyileştirici kahraman Asklepios'a sofulukla inanan çoktu ve bu nedenle de uzun süre Hıristiyanlığa rakip olmuştur. Tapınaklarında mucize eseri iyileştirdiği kişilerle ilgili çok sayıda hikâyeye sahip Asklepios şaşırtıcı derecede yoksul bir "mitolojik tarihe" konu eleştirir.

Neredeyse herkes tarafından kabul edilir: Apollon'un oğludur. Argolis'teki Epidauros, Tesalya, Messenia, onun doğumunu görme onuruna hangisinin sahip olduğu konusunda tartışırlar; tartışma, Epidauros'a hak veren Delphoilu Apollon'un huzurunda bile sürdürülmüştür. Bu arada Homeros, Akha ordusunun becerikli hekimleri olan Makhaon ve Podaleizos'un babasını bir Tesalya kahramanı ilan eder (*İlyada*, II, 2.731). Pindaros, tanrılara adadığı güzel şiirinde (*Üçüncü Pythika*), mucizevi doğumunu ve trajik ölümünü anlatmaktadır. Apollon'un sadakatsiz sevgilisi, Tesalya kralı Phlegyos'un kızı Koronis, kardeşinin öcünü alan Artemis'in oklarıyla ölür. Ancak ana-babası genç ölüyü ateşin üstüne koyduklarında ve Hephaistos'un "coşkun alevi" ölüyü kuşattığında, Apollon oğlunu kurtarmak için atılır: "Cesedi kapıp kaçar, alevler yol verirler". Böylece Asklepios büyük bir başarıyla, mitlerde ölümsüzlük sınavı olarak anılan ateş sınavını geçer; yaşamın ve ölümün yollarını tersine çevirecek kişi olarak cenaze ateşinden çıkar. Apollon, çocuğu, yarı insan yarı at olan Kheiron'a emanet eder; Kheiron, Tesalyalı birçok gencin eğitimcisidir, insan ve vahşi hayvan *–ther–* olarak çifte doğası, hayvanlar, vahşi doğa ve bitkiler hakkında çok önemli bir bilgiyi insanlara iletmek üzere barındırmaktadır: Bu bilgi av sanatı ve tıptır. Adı, *Kheiron*, "eli olan" (*cheir*), ellerini kullanmayı bilen demektir.

Asklepios'un bu "derin *mêtis*'li" (*euromêdon, bathumêta*) Kentaurostan öğrendiği, Apollon hekimliğinden çok farklı, zanaatçılara özgü bir hekimliktir. Nesneler hakkında kesin bilgi olan bu *mêtis*, tek bir bakışla en elverişli anın hemen değerlendirilmesi demektir. Asklepios, Kheiron'un okulunda, büyülü sözler söylemeyi, büyülü ilaçları ve merhemleri, yamulup kalanları ayağa kaldıran yararlı cerrahlığı öğrenir. Bundan böyle "iyi sağlığın becerikli zanaatkârı"dır ve Pindaros tarafından seçilen, *hameros* ya da *himeros* olarak söylenen "hoş" anlamındaki sözcük aynı zamanda eğitilmiş, evcilleştirilmiş ve vahşi olmayanın niteliğini de belirtmektedir.

En yaygın gelenek, Asklepios'un bilgisini insanların hizmetine sunduğunu, hatta insanları diriltmeye kadar gittiğini anlatmıştır. Apollodoros, Asklepios'un Athena'dan öğrendiği şeyin büyülü bir iksir olduğunu söyler (*Bibliotheke*, III, 10, 3): Gorgo-

ların kanıdır bu; Gorgo'nun sol tarafından alındığında hastayı kaybettirir, sağından alındığında onu kurtarır. Pindaros'un sözetmeye tenezzül etmediği, değişken, garip bir ilaçtır bu. Bu arada Hades öfkelenir: Avları elinden alınmaktadır, "Zengin" (*Ploutôn*) yoksullaşmaktadır: Asklepios insanları sağaltmaya başladığından beri Hades'te ölüler azalmıştır. İyiliksever bir kahraman sayesinde insanlar ölümsüzleşecekler midir? Ancak Zeus her zamanki gibi nöbettedir: Kamçısı cüretliyi cezalandırır. Pindaros bu ceza kıssasından tüm hisseleri çıkarır. Geleneksel değişkeler ise Asklepios'u, iyi niyetli, tanrılara karşı insanları seçen bir kahraman olarak gösterme eğilimindedir –öyle ki, geç tarihli bir hikâyeye göre, tanrısal cezanın sonucu olan bir körlüğü iyileştirdiği için kamçılanmıştır–, bir tek Pindaros, Asklepios'un yanlışını çıkarla ilişkilendirmiştir: Altın sevdası. Ancak Olymposlular kıskanç ve kinci değil, insanlarla tanrılar arasındaki eşit üleştirmenin koruyucuları olarak görünürler: "Ey ruhum, ölümsüz bir yaşama heves etme, ama olanaklarının sonuna kadar da git" (60-1).

Asklepios'un Hephaistos ateşinde başlayan mesleği böylece Zeus'un cezalandıran ama aynı zamanda ölümsüzleştiren ateşinde son bulur. Asklepios tanrısal güce karşı suç işleyenlerin cehennemine gitmeyecektir. O, Zeus'u rahatsız edecek denli sever insanları: Elbette V. yüzyılda bu yanlışın bir affı vardır. V. yüzyılda ve daha öncesinde, –Herakles için yapıldığı gibi– nasıl tanrı olduğu anlatılmaksızın, bir kahraman olarak kabul edilir Asklepios; tanrılığı farklıdır. Yalnızca iyilik yapan bir tanrıdır, "*charma brotois apasi*", insanların yanlışları karşısında hoşgörülü, acıları karşısında merhametlidir. Şair İsyllos'un mısralarının esin kaynağıdır (IV. yüzyıl); bu mısralar pek değerli olmasalar da, en azından Antikçağ sonuna dek sürecek olan, "tanrılar arasında insanı en çok seven"e duyulan candan ve güvenli bağlılığı kanıtlar.

Ne var ki, ışıldayan Phlegyas'ın torunu, Parlak Phoibos'un oğlu, ateşten doğan ve ateşe dönen Asklepios birçok yönüyle, babası Apollon'un savaştığı karanlık güçlere bağlı bir zebani tanrıdır. En sevdiği hayvan, bastonuna sarılı duran yılandır. Fırsatını bulduğunda, tanrının kendisi bile yılan görüntüsüne bürünmektedir, tıpkı dişi katırların çektiği bir arabayla Epidauros'tan Sikyon'a götürüldüğü sırada olduğu gibi (Pausanias, II, 10,3). Asklepios'un toprakla sıkı ilişkileri olmasının nedeni, Antikçağ'ın sonuna dek tüm büyük tapınaklarında uygulanan kuluçkadır. Epidauros'ta Lourdes'daki gibi yöntemler uygulanmamaktadır. Hastanın iyileştirilmesi düşsel bir vahye bağlıdır. Hastalıklarının iyi edilmesi için başvuranlar, kendilerini dinsel arınmaya eriştirecek kimi gerekleri (cinsel ilişkiden sakınma, oruç, kimi yiyeceklerin yenmemesi) yerine getirdikten sonra, Epidauros'a özgü ve tamamen zararsız yılanların dolaştığı, tanrının heykeliyle süslü bir yatakhaneye, yani "yasak yer" *abanton*'a kabul edilirlerdi. Burada hastalar, düşlerin taşıyıcısı toprağa dokunacak biçimde yere uzanırlar. Uyurlarken tanrı onları ziyaret eder ve düş görürlerken iyileştirir –sabah olduğunda kesinlikle iyileşmişlerdir– ya da düşlerinde bir tedavi yöntemi salık verir. Epidauros yazıtları, Asklepios'un sürekli hastası ve tutkunu Aelius Aristides'in tanıklığı bizi tanrının bu iki tıbbi işlemi hakkında bilgilendirir: Bir gözünün yerinde bir delikten başka hiçbir şey olmayan tek gözlünün görmeye başlaması ya da beş yıldan beri hamile olan kadının doğum yapması (Herzog, *Wunderheilungen*..., IX ve I) gibi genellikle inanılması olanaksız, mucizevi iyileştirmeler; geceler boyu görülen "tanrı benden bu kadar çok sinirlenmememi istiyor" gibi mantıksal çıkarsamalarla dolu düşler üzerine kurulan uzun süreli bir sağaltım. Auros'taki adak çeşitliliği ve bolluğu, tanrının güçlerinin genişliğinin kanıtıdır. Ama denildiğine göre bu güçleri, Apollon'un Delphoi'da Gaia kehanetini kurarak insanları kurtardığı "karanlık kehanet"i yeniden dirilterek kullanır.

Belki de, güneş tanrısının oğlu ve kuluçka döneminin sahibi, yeraltında yaşadığına ve mitler onu güneşle doğrudan ihtilaf halinde gösterdiklerine göre, geçmişte yılandan daha zebanimsi bir hayvana bağlıydı: Söz konusu hayvan köstebektir. Grégoire ve Goossens tarafından biraraya getirilen ipuçları ve Vedalar'da anılan kimi olgularla koşutluklar kurulması bu kanıyı yaratmış olabilir. Öncelikle tanrının adı: Asklepios ya da Tesalya'daki biçimiyle *Askalapios*, köstebeğin yöresel adı olan *skalops*'tan türemiş olabilir. Nasıl ki bir "sıçanlı" Apollon (Smintheus) varsa, sağaltıcı tanrı da "Köstebekli", Apollon Askalapios'tan başka bir şey olmayacaktır; ki bu varlık bağımsızlığını kazamnış, özerk bir tanrısal figüre dönüşmüştür. Ve ne olursa olsun Apollon'a çok bağlıdır. Öte yandan, Epidauros'taki Asklepios tapınağında yapılan kazılar, Klasikçağ'ın *tholos*'u altında, eş merkezli halkalardan oluşan ve bir köstebek yuvasının yeraltı yollarına benzeyen, garip bir yeraltı labirentinin temellerini ortaya çıkarmıştır. Bu keşfi desteklemek için, kâhinlikle ilişkili, hem iyilik hem kötülük yapan, Yunanistan'da ve başka yerlerde hekimlik ve büyücülük dahilindeki reçetelerde kullanılan köstebeğin özelliklerinin altı çizilmektedir.

Asklepios'un hayvana ilişkin geçmişi ne olursa olsun, kaydedilmesi gereken şudur: Gerçekten bir zamanlar köstebeklerin tanrısı ya da köstebekli bir tanrı olmuş mudur, olmamış mıdır? Yunanlılar bunu tamamen unutmuşlardır ya da daha doğrusu, bizim bilmediğimiz nedenlerle hatırlamaktan kaçınmışlardır. Grégoire ve Goossens tarafından derlenen özlü dosyada, Yunanistan'dan gelen tek bir kanıta yer verilmemiştir. Etimoloji alanında ne denli becerikli olsalar da, hiçbir dilbilimsel değerlendirmeden kaçınmasalar da, Yunanlılar hiçbir zaman Asklepios'la *skalops* arasındaki benzerliğin onlara sunduğu şeylerden yararlanmayı düşünmemişlerdir. Etimolojileri tamamen başka bir yönde ilerler. Hoş, iyiliksever *Epios*, Lykophron onu böyle çağırmaktadır; karısı ise *Epionê*'dir. Sözcüğün ilk eki için de bir açıklama getirilmiştir: *Aiglê*, yani parıltı. Parlak ve İyiliksever: İşte Asklepios.

Sürüngenlerin ve yeraltında yaşayan hayvanların açık düşmanı olan, kuluçka kehanetinin başarılı rakibi Apollon gibi bir tanrı, nasıl olur da düşlerin üreticisi Toprak'la olan ilişkileriyle tanınan bir erkek çocuk dünyaya getirtebilir ve onu korur? Asklepios'un durumu benzersiz değildir: Apollon'un oğulları arasında bazen Trophonios'un da adı geçer: Toprak tarafından yutulmuş, yeraltı mağarasında yaşayan bir boğayılanı; ve Apollon'un korudukları arasında yeralan, kuluçkada bakılan ve Zeus'un onu kovalayanlardan kurtarmak için bir yıldırım darbesiyle toprağı yarmasından beri yeraltında yaşamayı sürdüren başka bir kobra olan Amphiaros. Bu üç kâhin kahraman arasındaki benzerlikler özellikle belirtilmiştir; üçü de farklı derecelerde zebanidir, ama mit üçünü de Apollon'un oğlu ya da koruduğu biri kılar. Sanki söz konusu bağlar ve korumalar aracılığıyla Apollon'a bağlı olarak, ama yine de araya belli bir ölçü koyarak, tüm kâhinlik sanatının dönüp dolaşıp Toprak'a dayandığını teslim ederler. Aiskhylos ve Euripides, bir başarı sürecini izleyen kuluçka kehanetinin Delphoi'da nasıl ortadan kaldırıldığını anlatırlar. Mit, zebani boğayılanlarını Apollon'la ilişkilendirerek farklı bir üleştirmeye varır, belki de iki kehanet arasındaki birlik olasılığını gözönünde tutmaktadır. Bu üleştirme sırasında Apollon'a sıkı sıkıya bağlı

olan Asklepios, aynı zamanda zebani niteliği en az belirtilmiş olandır; bir biçimde, Apollon'a özgü ışığı ve parıltıyı yürekten arzulamaktadır: Yıldırıma çarpılmıştır ama gömülmemiştir; yılandır ama köstebek değildir.

J.C. [L.A.]

KAYNAKÇA

EDELSTEIN, E. J., ve EDELSTEIN, L., *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies*, 2 cilt, Baltimore, 1945. GREGOIRE, H., GOOSSENS, R., ve MATHIEU, M., *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra*, Brüksel, 1949, (*Mém. de l'Acad. Royale de Belgique*, Cl. des Lettres, Sc. Mor. et Pol., 45. cilt, 1. fasikül). HERZOG, R., *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig, 1931 (= *Philologus*, Ek, cilt 22, Heft 3). TAFFIN, A., "Comment on rêvait dans les temples d'Esculape", *Bull. de l'Ass. G. Budé*, ekim 1960, s. 325 vd. SECHAN, L., ve LEVEQUE, P., *Les grandes Divinités de la Grèce*, Paris, 1966, s. 227-242. THRAEME, ROSCHER, *Ausführliches Lexicon der gr. und röm. Mythologie* içinde, "Askleipos" maddesi, I. cilt, kol. 615-641.

ASTRONOMİ VE TAKVİMLER. Batı Afrika'da.

Batı Afrika'da kozmolojinin işlevlerinden biri, sözcüğün tam anlamıyla, evrenin başlangıcında meydana gelen ve onun oluşumuna yol açan önemli olayları hatırlatmaktır. Bunları hatırlatmak, hiç kuşkusuz yıldızların devinimlerinin sıkı sıkıya bağlı olduğu büyük törenlerin tarihlerini –altmış yıllık, yedi yıllık, yıllık olmak üzere– saptayarak sürekli güncelliği yakalamak olmalıdır.

I. Dogonların astronomi dizgeleri. "Fonio yıldızı".

Bu görüş açısıyla, Mande bölgesinden olduklarını söyleyen topluluklar, sık sık, önemli ölçüde karmaşık astronomi dizgeleri koydular ortaya. Yıldızların sarmallanan dünyası, Dogonlara, Bambaralara ve Malinkelere göre, Kutupyıldızı'nı Güney Haçı'nın yıldızlarından birine bağlayan kuramsal bir eksenin etrafında döner. "Amma'nın (tanrı) gözleri" olarak geçen bu iki yıldız, tanrı düşüncesinin ilk ifadesi olan, yaratılışın 266 işaretini gösteren, "dünyanın temelini destekleyen yıldızlar" denilen 266 yıldız ya da takımyıldızı içinde barındıran bu sarmal dünyayı taşıyıp gözetir (bkz. "Grafik İşaretler." maddesi).

Bu geniş bütün içinde iki dizge Dogonlarda rol oynayacak, insanların davranış ve yaşamını etkileyen çeşitli takvimlerin başlangıcında yeralacaktır: 1) Biri, yeryüzüne en yakın olanı, eksen olarak, yaratılış dizgesinin bozguncu kahramanı Ogo'nun etenesinin yakıcı tanığı Güneş'e sahip olacaktır; 2) Diğeri, daha uzakta olanı Sirius ise, "dünyalı" Ogo'nun neden olduğu zararları gidermek için –kendi tanrısal etenesi içinde– Amma tarafından kurban edilen Nommo'nun etenesinin tanığı olacaktır.

Bu kurban etme olayının her aşaması (göbek bağının kesilmesi, kanın akması, hayati önemi olan iç organlardan parça alma, bedenin parçalara bölünmesi...) bir yıldızın oluşumunda da yeralacaktır.

Dogonlara göre, yıldızlarla ilgili bu iki dizge aynı zamanda, evrenin yaratılmasına, arıtılmasına ve yeniden düzenlenmesine neden olan temel çift etenenin kalıntılarından meydana gelmektedir.

Tuhaf ama bu ikili dizgenin en önemli yıldızı ne Güneş ne de Sirius'tur. Marcel Griaule, 1953'te, Dogonlarda, Sirius'un çevresini elli yılda dönen, "Fonio yıldızı" da denilen küçük bir yıldızın işlevini ortaya çıkardı. Çıplak gözle görülmeyen bu yıldız, bütün yıldızların en küçüğü ama en önemlisidir –Amma'nın oluşturduğu yıldızların sarmal dünyalarının tümü için hayati bir önemi vardır. *Põ tolo* ismi onun ayrıcalıklı konumunu sergiler: Fonio'yu belirleyen *põ*, *polo* yani "başlangıç" sözcüğünden gelir: *Tolo* ise, *to* sözcüğünden gelip "derin" anlamını taşır. Böylece, *põ tolo*, yerli dilinde "derin başlangıç" anlamına gelir. Yıldız, son derece küçük olan *põ* ile, bir iç ve kasırgaması devinimle, Amma'nın "sözü"yle hayat bulan, patlayıp "dünya yumurtası"nı oluşturan "dünyanın tohumu"yla ilgilidir.

Põ pilu'nun, beyaz Fonio'nun yaratıcı işlevi sayesinde bu yıldız, bütün nesnelerin kaynağı, haznesi olarak görülür. Diğer bütün yıldızları bulundukları yerde tutanın *põ tolo*'nun devinimleri olduğunu, Dogonlar kesin olarak söylerler: Hatta, böyle bir devinim olmadan, yıldızlardan hiçbirinin "bulundukları yerde olmayacakları" söylenir. Onların yörüngede kalmalarını sağlayan da *põ tolo*'dur: Özellikle de, kendi yörüngesiyle çevreleyerek diğer yıldızlardan ayırdığı, düzenli bir eğri izlemeyen tek yıldız olan Sirius'un yörüngesini düzenler.

Dünyanın ağır cenini ve Amma ne yarattıysa hepsinin tanığı olan *põ tolo*'nun devinimleri etkilidir: İçeriği, hızlı bir şekilde gelişen *põ pilu* –beyaz Fonio– tohumlarına benzeyen çok küçük oluşumlar halinde, dönmenin verdiği güçle dışarı atılır: *Põ pilu* (*Digitaria exilis*) gibi beyaz olan yıldız, tohumun başlangıçta içinde taşıdığı kutsal hayatın filizlerini dağıtmayı böyle sürdürür.

Dogonlarda, iki ilk etenenin birleşimini ve "Fonio yıldızı"nın Sirius çevresinde dolaşımını çağrıştıran Sirius'un güneşle ilgili konumu, hem insanın söz söyleme yeteneğinin belirmesinin hem de yeryüzünde ölümün ortaya çıkışının anısına altmış yılda bir düzenlenen Sigui törenlerinin yapılmasıyla yakından bağlantılıdır.

II. Dogon takvimleri

Güneş ve Ay, Dogonlarca kullanılan belli başlı iki takvimin kaynağını oluşturur. Ürün toplamayla ilgili olan ilk ay, ay yılını başlatarak, Amma'nın yarattığı ilk canlı varlıkların kavrama yetisini hatırlatır. Güneş yılı, *goru* törenini belirleyen kış gündönümünde başlar; bu dönemde, ataların yaptıkları işleri simgeleyen işaretlerin özelliklerinin kazılı olduğu sunaklarda bir kurban sunulur. Sanga'da güneşin gözle görünen gündönümü ve gündüzgece eşitliği konumu, eskiden, Ogol köyünün batısına yerleştirilmiş üç "toplantı" sunağı kullanılarak bir yöne doğru yapılan alet çevirimleriyle ölçülürdü. Görevli, söz konusu sunakların tepesine düşey olarak küçük bir çubuk yerleştirir, doğan Güneş'i gözlemek için ufukta bilinen bir işaret noktasını kullanırdı. Bu ölçüm, yılda dört kere, bileşik "aile" reislerinin biri ya da diğeri tarafından uygulanırdı; buna da "zamanı düzenleyen ölçü" denirdi.

İki farklı takvim –güneş ve ay takvimleri–, özellikle yeryüzü nüfusunun artmasıyla meydana gelmiş olayların ve evrenin oluşum evrelerinin anısına düzenlenen ritlerin yapılması için, bazen birleştirilecek bazen de birbirinden ayrılacaktır.

Toplumsal düzenleme alanında, Güneş'in gözle görülür konumu, tufan gemisinde yeralan dört ataya bağlı dört Dogon kabilesi

arasında paylaştırılır: Üyeler, ritleri, gündönümünün ve gündüzgece eşitliğinin söz konusu olduğu dönemlerde yapacaklardır. Diğer taraftan bu konumlar, mitin bölümlerini hatırlatacaktır. Yıl boyunca sürüp giden ritler sırasında, dört kabile, Ogo'nun yol açtığı düzensizliklerin ve ikizi Nommo'nun kurban edilmesiyle yeniden kurulan düzenin evrelerini kutlayacaktır.

Güneş ve ay takviminden başka, Venüs gezegeninin konumu, Dogonlarda bir başka takvimin ortaya çıkmasına neden oldu. Gezegenin, her biri "Venüs'ün gözü" olarak nitelendirilen altı konumu, kozmogonide hadım ve kurban edilen Nommo'nun kanının etene üzerine ve mekâna akışına olduğu kadar, dünya nimetlerinin özü olan, köprücük kemiğini oluşturan maddenin çıkışma da karşılık gelir. Yıldız, Güneş etrafında dönüşü sırasında arka arkaya girdiği altı konumdan biri ya da diğerine bağlı olarak kurban kanı dökülmüş sunakların alt tarafında tasvir edilecektir. Konumlarından her biri, üzerinde sayıları 1 ile 6 arasında değişen doğrusal şekiller bulunan bir daireden oluşmuş grafik bir işaretle sunakların altında gösterilmiştir. Ayrıca bu şekiller, yıldızın uzaydaki devinimini gösteren kehanet masası üzerine, acemi kâhinlerin eğitimi için, bir bütün olarak yapılmıştır.

Venüs'ün yıl boyunca gözlemlenen altı konumunun belirtildiği Venüs takvimiyle insanların çeşitli etkinlikleri arasında bir bağ oluşacaktır. İnsanlığı yaratan kişinin köprücük kemiğinin, onun akan kanının tanığı olan Venüs, gökyüzünde, Fonio denilen *pō*'nun etenesinin de tanığıdır. Yıl boyunca girdiği konumlar, başlangıçtan beri ilk tohumdan çıkmış temel tahılların filizlenme safhalarını, yani darının ölümünü ve yeniden dirilişini hatırlatır. Bu bakış açısıyla, "kış dönemi çalışması" denilen tarımsal özellikli bir takvim oluşturur.

Aynı zamanda Nommo'nun öldürülmesi ve Tilki'nin sünnetiyle ilgili olan Venüs eskiden, konumuyla, erkeklerin sünnet edilme tarihini de belirliyordu. Değişik yerlerde, bölgesel düzeyde yapılan düzenlemeler mitik ataların sünnetini anma törenleriyle kutlanmaktadır. Sünnet için bugün artık takvime bağlı kalınmamaktadır; Dogonlar, sadece "iki töreni ayıran" yılların sayısının hesaplandığını söylüyorlar.

Dogonlar, sadece biraz önce sözünü ettiğimiz ve gezegenimizin de yeraldığı yıldızlarla sarmallanmış bir dünyanın varlığını değil, çok sayıdaki yıldız dünyalarının da varlığını öngörür. Bu dizge, *sirige* maskının anlamını açıklamak için kullanılmış kuramsal figürlerden biriyle gösterilmiştir. Maskın yüzü, bir açık bir kapalı olarak almaşan aralıklarla bölünmüş, gözenekli uzun bir tahtanın üzerine işlenmiştir. Bu ikili bağlardan her biri, bu sarmal dünyalardan birinin yıldızlı göğünü ve yeryüzünü, sayılarını (yedi tanedirler), sonsuzca çoğalmalarını imleyen üstüste duruşlarını çağrıştırmaktadır.

III. Malinke ve Bambara.

Mitik olaylarla yıldızların devinimi arasında Dogonlarca sıkı sıkıya kurulmuş bu bağ, Malinke ve Bambaralarda da vardır. Youssouf Cissé, Bambaralardaki *sumangolo*'yu, yaratılışın sayılar çizelgesini anlatır; bu çizelgede, bütün bir yıldız dizgesine ilişkin olarak, "oluşturucu ögeler sayılıp dünyanın ve insanın yapısında ortak olan sayısal ilişkiler ve yaratılışın temel nicelikleri elde edilir".

İnsanın anatomik yapısıyla bazı astronomik dönemler arasında çok yakın bağlar kurulmuştur: İnsanın ağırlık merkezini ve varlıksal dayanağını oluşturan 33 omur kemiğine karşılık, sonunda ay ve güneş takvimlerinin örtüştüğü 33 ay yılı vardır (Bambara ve Malinke yılı kış gündönümünde başlar; yeni Ay o gün görünürse, yeni ayın ilk gününde kış dönümü olmadan 33 ay yılı gelip geçecek demektir).

Diğer taraftan, 78 sayısı "sayılar çizelgesi"nde, her 76 yılda bir görünen Halley kuyrukluyıldızının ay yıllarındaki devinimini simgeler: Dönüş süresinden takvimlerinin temel niteliklerini çıkaran Malinkelerin çok önceden keşfettikleri bir yıldızdı Halley. Bu kuyrukluyıldız "ateşli ruhlar" olarak adlandırılan 77 yaşındaki insanların bir simgesidir. Malinkelerin verdikleri adla bu "uzun yıl", Yukarı Nijer vadisinde bugün hâlâ Mandeli olduklarını söyleyen 84 ailenin atalarının ve tufan gemisinin inişini çağrıştıran *kama blo*'nun kulübesini onarmak üzere her yedi yılda bir yapılacak törenlerin zamanını saptamaya yarar.

Bambaralar ve Malinkelerde olduğu gibi Dogonlarda da, dünyanın yaratılışıyla ilgili başka mitlere bağlı ve son derece karmaşık gökbilimsel incelemelere dayalı çok zengin kozmobiyolojik ilişkilerin bulunduğu gözlemlenmektedir.

G.D. [N.K.]

KAYNAKÇA

CISSE, Y., "Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali", *La Notion de Personne en Afrique Noire*, CNRS Uluslararası Kollokyum, Paris, 1973, s. 131-179. DIETERLEN, G., "Les Cérémonies soixantenaires du Signe chez les Dogon", *Africa*, Londra, XLI, I, 1971, s. 1-11. GRIAULE, M. ve DIETERLEN, G., "Un système soudanais de Sirius", *Journ. Soc. Africanistes*, XX, Paris, 1950, s. 273-294: "Le Renard pâle", I. cilt: "Le Mythe cosmogonique", 1. fasikül: "La Création du monde", *Travaux et mémoires de l'Institut d'éthnologie*, LXXII, Paris, 1965, s. 541.

ATALAR KÜLTÜ. Türkler ve Moğollar.

Atalara tapınma, bir ölçüde, hayvanlara tapınma ile birlikte düşünülebilir, çünkü atanın kendisi de bir hayvandır. Burada, hayvanın hayat verdiği, kavmin ya da ailenin gerçek kurucusu olan atayı dikkate alıyoruz. En eski zamanlarda, atalara tapınma, kökenlere ilişkin mitin bölgesinde gelişmiş ve böylece belirli bir coğrafi yere bağlanmıştır. Her yıl, bizzat hükümdar tarafından, o bulunmadığı zaman da resmi bir heyet tarafından gerçekleştirilir. Çinlilere göre Tu-kiular neslin atasına yedinci ayın yedinci günü kurban sunarlardı. Bu kurban Gök'e sunulanla eşit önemdeydi.

Bu kült, aynı toplumlarda ve daha genel olarak defin yeri gizli tutulmadığı zaman, mezarın yakınlarında, muhtemelen bir ölüm tapınağının (Tu-kiu, Karluk) ya da en azından eski Türklerin "sonsuz taş" diye adlandırdıkları yazıtlı mezar taşının ve ölünün heykelinin yanında gelişiyordu. X. yüzyılda, İstakri, Hazarların kral mezarlarının yanından attan inmeden ve dua etmeden geçemediklerini söyler. Daha geç dönemde, Ebu'l Gazi, paganizmin kökenini atalara tapınmaya bağlamıştı. O dönemde ölünün resimlerini yapma alışkanlığı başlamıştı, dolayısıyla onlara tapınmaya da başlanmıştı. Bu basite indirgeme anlamsız değildir ve pek çok etnograf, şamanizmin, atalara duyulan saygıdan geldiğini sandı. En azından, evlerde besledikleri, su verdikleri ve saygı gösterdikleri ölü heykelcikleri ya da üzerlerinde onların adları kazılmış olan tabletler bulunuyordu.

Atalara tapınmanın en ilginç biçimlerinden biri sancağa tapınmada görülebilir. İmparatorluğun kurucusunun ruhu –önce hayvanınki, sonra insanınki– sancağı mesken tutmuştur. Cengiz Han'ın hazinesini içeren bayrak anlamına gelen ve Moğol döneminde *tug sülde* ifadesinde kullanılan *sülde* sözcüğünün anlamına bakılırsa, o "bir yol arkadaşı" idi, imparatorluğa yol gösteriyor ve onu koruyordu. Minnettarlık ifadesi olarak, ona kurban sunuluyordu. Cengiz Han'ın bayrakta vücut bulması, oldukça eski bir olguya özel bir ışıltı kazandırdı: Sancak açma töreni görkemli bir biçimde yapılıyordu ve bu törenin o kadar büyük bir anlamı vardı ki, Hindistan'daki Moğol İmparatorluğu'na kadar, uzun süre korundu. Bir kurt başı ile süslü olan Tu-kiuların sancağına gelince, Osmanlılar dahil, Müslüman Türk dünyasında daha sonra göreceğimiz ve manda ya da at kuyruklarıyla süslenmiş, üzerlerine kehanetle ilgili ve hayvanları temsil eden resimler nakşedilmiş bütün sancakların ilk örneği gibidir bu.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

HEISSIG. *La religion*, Paris, 1973. J.-P. ROUX. *Faune et Flore*, Paris, 1966. ZELENINE, *Le culte*, Paris, 1952.

ATEŞ. Dökümcüler ve çömlekçiler. Bunlarla ilgili Çin mitleri.

Yin ve Çeuların bizlere bıraktığı harikulade bronz ve seramik nesnelerden anlayabileceğimiz gibi, eski Çin uygarlığında maden dökümü, çömlek pişirme gibi ateş sanatları, önemli bir yere sahipti. Bronz takımların birçoğunun kült kullanımına ayrıldığı gözönünde bulundurulduğunda, dökümcülerin özel bir konuma sahip olması ve dökme işinin gizemli bir işlem olarak görülmesi, doğal olur. Oysa çömlekçinin sanatı, biraz daha az şanlıdır, çünkü sözünü ettiğimiz iki zanaat, mitolojide birbirine karıştırılmıştır; dünyanın yaratılışı, büyük bir olasılıkla, dökümcüden farklı olarak çömlekçinin çamuru tekeriyle biçimlendirmesinden ötürü, dökme işine değil de çömlekçilerin işine benzetilmiştir (bkz. çamurdan insan yaratan ve gökyüzünü kendisinin erittiği beş ayrı renk taşla tamir eden Niu-koua ile ilgili mit).

Mitlerde yeralan hükümdarlar, özellikle de Houang-ti ve Büyük Yu, kutsal kazan dökümcüleridir. Houang-ti bir sacayağın (*ting*) dökümünü tamamladıktan sonra, bir ejderhanın sırtına binip gökyüzüne çıkar. Yu, dokuz eyaletten (yani tüm imparatorluktan) gelen madenleri eriterek dokuz adet *ting* döker; söz konusu sacayaklarının üzerinde, kulların yolculuk ederken tanımalarının iyi olacağı tanrı ve demonlarm resimleri vardır.

Houang-ti'nin bakır kafalı, bronz alımlı ve demir kemikli silah mucidi Chi-you ile dövüşmek zorunda kaldığını unutmamak gerekir. Houang-ti'ye baykuş kurban edildiği gerçeğinden hareket eden ve söz konusu kuşla ilgili izlekleri karşılaştıran Granet, görkemli bir demirci kabilesinin işaretinin baykuş olduğu sonucuna varmıştır (*Danses et Légendes*, II, s. 537). Eberhard, Chi-you'nun karısının bir baykuş olduğunu söyleyen bir geleneğe işaret eder (*Lokalkulturen*, I, s.136).

Demirciler, kadın-erkek olarak ayrılan nesneleri yapmakta kullandıkları madenlerin cinsiyetlerini ayırdetmeyi bilirlerdi. Kılıçlar böyledir. Büyülü bir kılıcın dökülmesi işine tüm tanrılar katılır: Kiao Ejderhaları, fırının durumuna bakarlar; Kızıl tanrı, onu odun kömürüyle tıka basa doldurur; Yağmur tanrısı, su püskürtüp süpürür; Yıldırım tanrısı ise fırındaki ateşi üfler. Biri kadın, diğeri erkek olan iki kılıç ünlüdür; birinin adı Kan-tsiang, diğerinin ise Mo-ye idi. Saydığımız bu adlar, aynı zamanda karı koca olan iki dökümcünün adıdır; onlarla ilgili şu efsane anlatılmaktadır: Kan-tsiang, iki kılıç dökme emri alır. Beş dağ gezip demir toplar ve on yönden altın getirir; yer ile gökyüzünü, *Yin* ile *Yang*'ı inceler; üç ay boyunca uğraşır, ama topladığı madenleri kaynaştıramaz. Bunun üzerine Mo-ye, madenin dönüşmesinin bir kişinin kurban edilmesini gerektirdiğini anımsatır. O zaman Kan-tsiang, ustasının, madenin kaynaşması için karısını ve kendisini fırma attığını söyler (başka bir değişkeye göre ise sadece kadın kendisini kurban eder). Mo-ye (ya da karı-koca), saç ve tırnaklarını feda eder ve üç yüz erkek ve kıza fırına üflemelerini buyurur. Diğer bir değişkeye göre ise Mo-ye, fırının içine yalnız girer. Böylece kurbandan ve kutsal bileşimden sonra dökme işi başarılı olur ve iki kılıcın yapımı sonuçlanır. Erkek kılıç, Kan-tsiang adını alır, kadın olana ise Mo-ye adı verilir. Kan-tsiang, erkek kılıcı saklar ve krala sadece kadın kılıcı verir. Öfkesinin etkisiyle kral, Kan-tsiang'ı öldürür; Kan-tsiang ise öldürülmeden önce, gebe olan Mo-ye'ye doğuracağı erkek çocuğa erkek kılıcın saklı bulunduğu yeri göstermesini söylemiştir. Mo-ye'nin oğlu kılıcı gerçekten de bulur ve babasının öcünü almayı düşünür. Ancak oğulun kellesini koparacak kişiye ödül verileceği ilan edildiğinden, yabancı bir kişi, Mo-ye'nin oğluna, onun kafasını kesip krala götürmeyi ve böylelikle kralı öldürmeyi önerir. Mo-ye'nin oğlu

Üç ayaklı vazo. Tcheu dönemi. Paris, Guimet müzesi. Paris/SPADEM fotoğraf arşivi.



bunu kabul eder, anlaştıkları gibi yabancı kişi, onun kafasını krala götürür; kral getirilen kafayı bir kazanın içine koyup kaynatmaya başlar, ama kafa bir türlü pişmez; yabancı kişi, kralın kafasını keser, kesilen kafa kaynar suyun içine düşer; sonunda yabancı, kendini öldürür, onun kafası da diğer iki kafanın akıbetini paylaşır. O zaman üç kafa pişer ve birbirinden ayrılmaz bir bileşim olur. Üç tümülüs yapılır ve buna üç kral mezarı denir.

Kılıç, cinsiyeti olan ve çift oluşturan tek madeni nesne değildir; aynı şey havada uçmayı ya da suların içinde çözülmeyi seven çanlar, Güneyli yerli toplulukların kutsal saydığı bronz tefler için de geçerlidir.

İS I. yüzyılın başlarında kaleme alınan, Taoist azize ilişkin metinlerin bir derlemesi olan *Lie-sien tchouan*'da (*Liezi*) Houang-ti'yi ululaştıran efsaneye benzeyen ve bir dökümcünün tanrılaştırıldığı bir hikâye yeralmaktadır: "T'ao Ngan-kong adlı kahraman, demirci ustasıydı. Günün birinde demirci ocağından gökyüzünü saran bir ateş yükseldi. T'ao Ngan-kong kendisini hemen ocağın yanına, yere attı ve affedilmesi için tanrıya yalvarmaya başladı. Demir ocağının üstüne kırmızı bir kuş gelip kondu ve ona: 'Ngan-kong, Ngan-kong, senin demir ocağın göklerle irtibata geçti; yedinci ayın yedinci gününde bir ejderha seni görmeye gelecek,' dedi. Söylenen günde ejderha gerçekten de geldi ve demirci onun sırtına binip güneydoğuya doğru uçtu." Anlatılan bu hikâyenin ilginç tarafı, Taoist bir demircinin kırmızı ejderhanın sırtında ve kuşkusuz demir ocağından gökyüzüne kadar yükselen bu ışıklı yolu izleyerek uçmasıdır. Taoistler genelde ışıklı bir çizgi üzerinde yukarı uçarlar, ama T'ao Ngan-kong örneğinde, demircilerin özellikle de kendilerini harlı ateşin içine atıp feda ettikleri hallerde gökyüzüne alevlerle birlikte çıkmaya bir anlamda yazgılı oldukları görülmektedir.

Liezi'nin diğer bir kahramanı Ning Fong tseu, Houang-ti'de çömlek ustasıdır; beş ayrı renk duman çıkarmayı öğrenir. Bir odun yığını oluşturur ve kendisini de yakar; dumanları izleyerek bir iner, bir çıkar. Ürettiği kapların iyi pişmesi için çömlekçinin de kendini yakarak feda etmek zorunda kalmış olması düşünülebilir; bu ise söz konusu iki zanaatın birbirine ne kadar yakın olduğunu gösterir (T'ao Ngan-kong adındaki *t'ao*, "çömlekçi" anlamına gelir).

Alev İmparatoru'nun yanısıra baş ateş tanrılarından birinin Tchou-jong olması şaşırtıcı bir şey değildir. O, "Ateş Ayarlayıcısı"dır, yani *Houo-tcheng*'dir ve adı da, "Demir Ocağının Parıltısı" anlamına gelse gerektir.

M.K. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

EBERHARD, W., 1942; GRANET, M., 1926. LANCIOTTI. L., "Sword casting and related legends in China", *East and West*, temmuz 1955. Tam başlık için bkz. "Çin. Eski mitoloji sorunu." maddesi.)

ATEŞ. Orta Amerika'da.

Aztek panteonunda, ateş tanrısı *Xiuhtecuhtli* veya *Huehueteotl*, yaratılışın geceye ait biçimleriyle büyülenmiş bir halk olan "Otomilerin efendisi" olarak kabul ediliyordu. Doğası gereği bu tanrı, gökyüzünün tepesinde hüküm süren en ulu tanrı *Tonacatecuhtli*'ye en yakın olanıydı. Hatta *Xiuhtecuhtli*'nin adlarından biri, onu "firuze piramit"te, yani gündüzün mavi göklerinde oturan bir tanrı olarak nitelendirir. Tanrıların en yaşlısı olduğu söylenir ve klasik dönem öncesi çağlardan beri, sürekli olarak, kambur, buruşuk yüzlü ve dişsiz bir ihtiyar olarak tasvir edilir. Bu ihtiyarın başında bir mangal vardır, çünkü ateş tanrısı aynı zamanda yanardağların, özellikle de Meksika'nın batısındaki Colima Yanardağı'nın tanrısıdır.

Doruk tanrısı sıfatıyla *Xiuhtecuhtli*, *Tonacatecuhtli* ile birlikte, kendisini bir kor yığınına atarak şimdiki güneşe dönüşen kahramanı seçmişti. Özel olarak kendisine adanan bir bayramda, *Huehueteotl*'un sureti yüksek ve yağlı bir ritüel direğine asılırdı. Bu yüksek konumda ateş tanrısının sureti, *cuexcuex*'lerin, yani şanlı ölümleri sayesinde güneşin cennetine girmeye hak kazanan savaşçıların tanrılaşmış ruhlarının özelliklerini taşıyordu. Ancak yanardağların tanrısı sıfatıyla ateşin, şafakta tekrar doğmak üzere gece ve ölüm çukurlarına düşen akşam güneşi kavramına bağlı olarak, yeraltına özgü bir yanı da vardı.

Eski çağların tanrısı olan ateş "yılın efendisi" idi. Günümüzde hâlâ, Doğu Sierra Madre'de yaşayan bazı Otomi toplulukları, her yıl, bir "ateş yenileme" riti düzenlerler. Bunun dışında eskiden Aztekler, dünyanın yıkılmasından korktukları sıkıntı yüklü akşam saatlerinden sonra, elli iki yıllık "yüzyılları"nın sonunda, büyük bir yeni ateş bayramıyla "yılların birbirine bağlanmasını" kutlarlardı.

Ateşin ve yanardağların yaşlı tanrısı *Huehueteotl*. Totonak seramiği. Mexico, Ulusal Antropoloji Müzesi. Foto: Müze.



Sıcaklığın ifadesi olarak ateş, erkeğin yaşamsal gücünün simgesi olan bibere bağlıydı. Ateşin kutsal ağacı, geceleri aydınlanmaya yarayan meşaleleri sağlayan çam ağacıydı. Kırmızı, sarı veya mavi gibi kıvılcımın değişken renklerine sahip olduğu söylenirdi. Çamdan, aynı zamanda, bazı dansçıların ölüler ülkesinden gelen hortlakları taklit etmek için süründükleri is ve odun kömürü elde edilirdi. Çarpıcı bir zıtlıkla, Azteklerin kâhin takviminde Xiuhtecuhtli, *atl* (su) günlerinin efendisiydi. Sahagún tarafından derlenmiş güzel bir metinde, *Xiuhtecuhtli* mitik mekânında su ve sisle çevrili olarak yaşarken tasvir edilir. Üretken ve yaratıcı yaşamsal gücü, karşıtlarının üzerinde etkili olmak, karanlıklarda ışık, soğukta sıcak, dişi unsurların ortasında eril, sonunda da yücelmeyi sağlayan ölüm olmaktı. Ateşin arındırıcı bir gücü vardı. Bütün kirleri yokediyordu. Günümüz Otomilerinde, ateşe ait kuşun, pislikleri yiyen, dünyayı temizlemekle yükümlü olan akbaba olması bununla açıklanabilir. Duman, kutsal temizlik ritlerinde kullanılırdı. Eski Mayalar, Chiapas'ın dağlık bölgelerinde yaşayan Tzotzillerde hâlâ varlığını koruyan kor ateş üzerinde yürüme ritiyle kendilerini arındırırlardı.

Eskiden Orta Amerika bütün kültür bölgelerinde buhar banyosu veya "temascal"ın (*nahuatl temascalli*) üstlendiği işlevler, su ile ateşin canlandırıcı ve arındırıcı işlevleri birçok ritüel uygulamada görülür. Bunların izleri hâlâ mevcuttur ve birçok yerli köyünde, doğumla ilgili ritlerde, anne ile bebeği koruyucu ve canlandırıcı buhara girerler.

Son olarak tarım, yemek ve zanaat tekniklerinde oynadığı temel rol nedeniyle ateş, bütün uygarlıkların koşulu ve kökeni olarak görülür. Her evde, koruyucu bir güç olan ocak bulunmalıydı; ocak, kadınlar tarafından kullanılıyor ve ateşi, içine hâlâ bazen pulk (Meksika'ya özgü biriçki) veya rakı damlatan erkekler tarafından besleniyordu.

M.A.E.F.M. [N.M.D.]

KAYNAKÇA

Bkz. "Orta Amerika. Dinsel sorun." maddesinin sonundaki kaynakça ve özellikle:
I. kısım: **26.** II. kısım: **6, 17, 38.** III. kısım: **12, 13, 53, 65.** IV. kısım: **14, 24, 35.**

ATEŞ. Türklerde ve Moğollarda ateş kültü.

Theophylaktos Simokattes'in "Türkler ateşi çok olağanüstü bir biçimde onurlandırırlar" diye teyit etmesine karşın, her şeyden önce, VII. ve VIII. yüzyıl Türklerinde ateşin yeri o kadar belirsizdi ki, ateş kültünün varlığından kuşku duyulabilirdi. Böyle bir kültün olmaması mümkün değildir. Ateş kültü tüm Altaylarda görülür ve belgeler çoğaldıkça, bu, daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bugün, Orta Asya'nın ve Sibirya'nın şaman ortamlarında, ateş başlıca tanrılardan biridir. Bununla birlikte, temelde bir tanrı değil, ama çok önemli bir rolü olan bir güçtür.

Evrenin dört ya da beş unsurundan biri olarak kabul edilen ateşin, eski bir döneme uzanan, bildik bir kökeni yoktur. Moğollar onu hâlâ yaşamın en eski etkinliği sayarlar. Tehlikeli ve zararlı, bazen yararlı bir gücün cisimleşmesi olarak, bazen de yıldırım biçiminde gökten geldiği söylenir. Bazı kişiler, onu keşfedip ehlileştirmekle ün kazanırlar. Buryatlarda, Teleutlarda, Yakutlarda bu uygarlaştırıcı kahramanlar hayvan biçimlidirler.

Ateşin ağıcı gücü, 907 yılından beri, hükümdarın tahta çıkışını göğe haber vermek için odun yakan Hitanlarda açığa çıkar. Bugün o, ilahilerde yüceltilir: "Ey ateş, doksan dokuz *tengri*'ye çıkan parlaklığını yayan ateş!" Duman, yurdun ortasına yerleştirilen ocağın oluşturduğu *axis mundi*'yi ve çadırın üst açıklığını izler; kendisi de bir *axis mundi*'dir. Yıkıcı olan ateş, tükettiği her şeyi kendisiyle birlikte götürür, özellikle sunuları, vücutları ve bilhassa yeryüzüne ait her türlü varlığı silinmek istenen ölülerin kemiklerini.

O, arıtıcıdır. Menandros, Türklerin Bizans elçisi Zemarkhos'u bir ateş etrafında nasıl döndürdüklerini anlatır. Moğol döneminde, Avrupalı gezginler, ordugâha girmeden önce iki ateş arasından geçmek zorunda olduklarını, haraçları ve armağanları oradan geçirmenin adet olduğunu anlatırlar. Bu gezginler ve diğer kaynaklar, aynı ritin yas tutanlar ve ölünün bıraktığı eşyalar için, hırsızlar ya da ikinci derecede önemli tabuları ihlâl edenler için kullanıldığını göstermektedir. Çok daha sonra, Orta Asya'da, Sibirya'da, Türkiye'de, daha başka uygulamalara da rastlayabiliriz. Moğollarda arındırılan, genç gelindir; Türkiye'de, hastaların ocak üzerinden atlatılarak, iki ateş arasından geçirilerek iyileştirilebileceklerine inanılır. Anadolu'da, Sibirya'da olduğu gibi, oda, ruhları kovmak için, tutuşturulmuş ardıç ağacı dalları ile tütsülenir.

Ya alevin rengini incelemek için ya da koyunun kürek kemiklerini kavurmak için, ateş kâhinlikte kullanılır. Ateş, silah yapar, ışıldayan bir malzeme olan demiri elle işleyen demirciye özel bir konum kazandırır.

Bu başlıca işlevler, esrimesi, zor sönmesi, coşkunluğu ve yayılması, hayvanları ve ruhları uzakta tutma gücü, ateşe bariz bir şaman görünümü kazandırır; o, şamanın *alter ego*'sudur. Şaman gibi, Müslüman Türk evliyası da ateşin efendisi olacaktır, korlar üzerinde yürüyebilecek ya da eline alevleri alabilecektir.

Cengiz Han'ın yasa metni (*yasak*) ateşle ilgili olarak uygulanacak davranışın ne olacağını belirlemiştir. Onu yaralamamak ya da başını kesmemek için, ateşe maden ile değmek, bıçak değdirmek, ocak üstüne su dökmek yasaktır. Bu yasaklar, *yasak*'tan öncedir ve Müslüman Türkiye'de aynen bulunmaktadır. Ateşe duyulan saygıyı kanıtlar bunlar. Ortaçağ dünyasının çoğu gözlemcileri, onunla ilgili olarak, tapmadan ya da ululamadan sözederler. Eftalitlerin, Oğuzların, Uygurların, Kımeklerin, Peçeneklerin, Slav-öncesi Bulgarların, Hazarların törelerini anlatırlar... Bu halkların bazıları Mazdeizmi uygulamış olabilir, ama eldeki bilgi, hepsinde ateş kültünün varolduğunu düşünmeyi sağlayacak kadar geneldir. Bununla birlikte, daha belirgin keşifler de vardır: Bazı yerlerde bir ateş tanrısından (*od tengri*) sözedilir ve Hitanlarda onun bilhassa kışın ululandığı söylenir.

Yuvanın simgesi ve ailenin sürekliliğinin teminatı ("soyunu yokedin" demek için, Türkiye'de olduğu gibi Orta Asya'da da "ocağını söndürün" denecektir) olan ateşin cinsiyetinin erkek olduğu ve çok eski bir tarihten beri, en küçük oğul *ecen* ya da *odçigin*'in ("Ateşin prensi") kişiliğinde büyük bir din adamının olduğu sanılır: Bu oğul baba evini terketmeyecek ve imparatorluk ya da aile mallarının tamamı kendisine miras kalacaktır. Ancak, günümüzde Sibirya'da ve heterodoks Türk kavimlerinde *odçigin* kaybolmamış olsa da, birçok bölgede ateş, kadın (dişi) bir tanrıdır ve bir rahibesi vardır. "Ateş Ana" ve "Kadın Ata" diye adlandırılır. 1594 yılından itibaren, genç (yeni) evli kızın ona tapındığına dair kayıtlar düşülmüştür. Yalnızca Moğolistan'da, ülkenin güneyi ve kuzeyi arasında bu açıdan bir sınır çizgisi çizilebilmiştir; bir tarafta ateş erildir ve bir rahibi vardır;

diğer tarafta dişildir ve rahibeleri vardır. Bu tanrıya, dualar ve sunular, özellikle ilk ürünler sunulur (Yakutlar, Teleutlar, Soyotlar, Goldlar vs.). Otların büyümesi, sürülerin zenginleşmesi ondan beklenir. Bilinen en eski dua(lar) metni, 1768'de Pallas tarafından derlenmiştir; bu da, eski tarihlerde kültün belli belirsiz olduğunu göstermeye yeterlidir. Sunularla ilgili imalar, bunların ateşin kendisine mi sunulduğuna, yoksa ateş aracılığıyla herhangi başka bir güce, özellikle de Gök'e mi sunulduğuna karar vermek bakımından, çok kesin değildir. Toprakta yiyecek yakmaktan ibaret olan Hitan töreninde ve daha sonraları Moğollar tarafından yeniden ihsas edilen benzer törende, kuşkusuz söz konusu olan, ateştir.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

Ateş kültüne şüpheyle yaklaşan R. GIRAUD (*Les Règnes...*, *a.g.y.*), N. POPPE, "Zum Feuerkultus bei den Mongolen", *Asia Major*, II, 1925'de ve J.-P. ROUX, "Fonctions chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques", *RHR*, 1976, I, s. 67-101'de yeniden ele alınmıştır. Gene bkz. P.A. MOSTAERT, "A propos d'une prière au feu", *American Studies in altaic linguistics*, Bloomington (Ind.), 1962, s. 211-213. RINTCHEN, *Les matériaux...*, *a.g.y.*, bu incelemede pek çok kaynak bulunabilir.



Augustus ve Vicomagister. Belvedere sunağı. Roma, Vatikan Müzesi. Foto: Müze.

AUGUSTUS. Dinsel siyaseti.

Başkan Léopold Sédar Senghor'a

Böyle geniş bir konu, ancak Antikçağ tarihçilerinin birbirinden farklı yargılarını bünyesinde toplayan bir kaynakça dergisinde incelenebilir, çünkü sınırları ve boyutları böylesine belirsiz bir konu, ancak böyle bir kaynakta ele alınabilir. Fakat bu yazıda bizim amacımız farklı. Bu konuyla ilgili olarak, sadece, Augustus'a çok eleştirel yaklaşan Ronald Syme'in tavrı (*The Roman Revolution*, Oxford, 1939, 2. baskı, 1952) Hans Erich Stier tarafından geri çevrildiği ölçüde, bir sarkaç hareketi ortaya çıktığını söylemekle yetineceğim (*Augustus friede und römische Klassik*, A.N.R.W., II, s. 49, 1975).[1]

Kaynakça türleri dışında, bu yazıda, Augustus'un din alanındaki eserlerini genel hatlarıyla ortaya çıkarmak ve eleştirel ve nesnel bir görüşe varabilmek için Antikçağ kaynaklarını temel alacağız. Yararlandığımız başlıca kaynaklar, Suetonius'un deyişiyle *index rerum a se gestarum*[2] ya da başka bir deyişle *Res gestae diui Augusti*[3] adlı değerli eserden başka tarihçilerin bize sağladıkları bilgiler[4] ve Augustus döneminde yaşamış şairlerin, özellikle de Vergilius, Horatius ve Propertius'un eserlerindeki anıştırmalardır.

Bu yazıda, öncelikle Iulius Caesar'ın veliathının kariyerinin farklı aşamalarının bir özetini vermeye, sonra da bunun başlıca özelliklerini inceleyebilmek amacıyla genel hatlarıyla dinsel alanda yaptıklarını incelemeye çalışacağız.

* * *

İÖ 44 yılında Caesar'ın manevi evlatlığı –*diui filius*– Octavius siyaset sahnesine çıktığında, gelecekte Augustus unvanını alacağı hiç düşünülmüyordu. Augustus unvanına güçlü Antonius'un sahip olacağı sanılıyordu: Bu anlamda Shakespeare, *Julius Caesar* oyununda başrolü Marcus Antonius'a vererek yanılmamıştı. "Tarihsel gerçek" o günkü koşullara uygundu.

Oysa Octavius siyasal kariyerinde giderek yükselerek yavaş yavaş din alanında da gücü ele geçirdi. Bu gelişim çizgisini üç aşamada açıklayabiliriz.

a) İÖ 44'den 31'e kadar, Octavius Caesar'ın sadık veliathı olarak hareket eder. 44'te kendi imkânlarıyla *Venus Genetrix* tapınağı kitabesi onuruna kutlamalar düzenler ve böylece bu görev için önerilen yüksek yargıçlık mevkiindeki boşluğu doldurur[5]. Dünyaya yayılan imparatorluğun, üç Triumvir arasında paylaştırılmasından sonra Antonius'la karşı karşıya kalır: Afrika'yı alan Lepidus (Sextus Pompeius'a karşı Naulocus'ta kazanılan zaferin ardından) 36'da bertaraf edilir. Batı'yı yöneten Octavius, Doğu'da hüküm süren Antonius'a karşı temkinlidir. Antonius sonunda (rakibinin kızkardeşi Octavia'dan boşandıktan sonra) Kleopatra'yla evlenecek kadar Doğu'ya meyledince, Octavius Batı'da gerçek bir hükümdar olarak yükselir. Bu çatışma, İÖ 31'de Actium savaşıyla noktalanır, Octavius'un övgücüleri bu zaferi Venus ve Caesar'ın[6] yardımlarına ve lütfuna bağlarlar.

b) İÖ 31'den 12'ye Octavius giderek tüm din işlerine damgasını vurur. Böylece Roma Devlet Başkanı, Actium zaferini borçlu olduğunu düşündüğü Apollon'u resmi bir konuma getirir; Apollon için Palatinus tepesinde bir tapınak inşa ettirir (İÖ 28). İÖ 27'de Senato'nun onayıyla *Augustus* unvanını alarak din alanındaki en üst mevkiye ulaşır ve görülmemiş bir saygınlık kazanır[7]. İÖ 17'de *Magister des X uiri sacris faciundis* unvanıyla,

esas olarak Apollon ve Diana himayesinde gerçekleştirilen Yüzyıl Oyunları'nı düzenler.
c) İÖ 12'de Lepidus'un yaşadığı sıralarda, ona olan saygısından çok, taşıdığı unvana olan saygısından ötürü, geri almadığı *Pontifex Maximus* (Baş Rahip) unvanı onun ölümüyle kendisine geçer. Bu tarihten sonra, Augustus artık *Res Gestae*'de[8] sayılan bütün unvanlara sahiptir: *Pontifex maximus, augur, quindecimuirum sacris faciundis, septemuirum epulonum, frater Arualis, sodalis Titius, fetialis fui.*

I. Din alanında yaptıkları.

Şimdi Augustus'un eserlerini inceleyebiliriz. Augustus'un en büyük eseri, iç ve dış savaşların neden olduğu yıkımların ardından başlattığı yeniden yapılanma sürecidir. Öncelikle yıkılan yapıları yeniden inşa ettirmiştir. Augustus[9], yıkılmış ya da zarar görmüş 82 kutsal mekânı yeniden inşa ettirdiğini söyler. Yapıları onardıktan sonra alanına el atar ve bu alanda da bir yeniden yapılanma süreci başlatır: *Augurium salutis* ya da *Lupercalia* bayramlarının yeniden düzenlenmesi gibi[10]. Bazı kurumlara yeniden saygınlık ve onur kazandırır. Vesta rahibelerinin prestijini yükseltir, bunlardan biri ölünce, yurttaşların, kızlarını rahibe olması için kuraya sokmada hiç de acele etmediğini görerek "torunlarımdan biri uygun yaşta olsaydı, bu göreve getirilecekti" diyerek yemin eder[11]. İÖ 87'den beri, son vekil L. Cornelius Merula'nın düşmanlarından kaçmak için Iuppiter tapınağına sığınmasından ve rahiplik rütbelerini çıkardıktan sonra intihar etmesinin ardından olaylı biçimde –75 yıl– boş kalan *Flamonium Dialis* mevkiine gerekli atamayı yaparak bu işe bir son verir[12].

Aynı düşünceyle önemli rahiplik kurullarının, kâhinlerin, *XV uiris s.f.*'lerin, *VII uiri epulones*'lerin ve ruhban birliklerinin normal görevlerine dönmelerini sağlar. Bunları yeniden yapılandırırken günün koşullarına uydurmayı da bilir.

Yakın tarihli bir inceleme[13] Augustus'un Arval Kardeşler'in yeniden yapılanmasındaki niyetlerini ortaya çıkarmıştır. Bu yeniliğin tarihinin, Augustus'un "sabana onurunu geri vermek"[14] istediği, Vergilius'un "*o fortunatos nimium sua si bona norint, agricolas*"[15] dizelerini döktürdüğü bir döneme geldiğine kuşku yoktur. Arval Kardeşler'in görevleri isimlerinin de gösterdiği gibi (*arua*), tarlaların gizemsel korumacılığını yapmaktı. Ayrıca, her senenin başında, özellikle, Ocak ayında Caesar'ın ve Roma İmparatoru'nun selameti ve bereket için tanrılara yakarmak görevleri arasındaydı. Augustus bu kurula toplumun tüm ileri gelenlerinin katılmasını ustalıkla sağlayarak, bu kurulun olabilecek en iyi ve en kapsamlı biçimde tüm Roma topluluğunu temsil etmesini sağladı: Kökleri eskilere giden soylular, Cumhuriyetçi soylular, Pompeius ya da Antonius'un eski yandaşları, Augustus'un sadık yandaşları "kardeşçe" aynı amaç uğruna hizmet ettiler: *Ad maiorem gloriam populi Romani*. Augustus'a göre "Fratres" unvanı, bu yeni soylu sınıfı, aile bağlarıyla yeni *princeps*'e bağlayan bir akrabalık bağını temsil etmeliydi[16].

Bu örnek bize Augustus'un devrimci ruhla gelenekçi ruhu ne usta bir bilgelikle bağdaştırdığını ve uzlaştırdığını gösteriyor. Aslına bakarsanız, Roma dini hep bu iki yüzü taşımıştır: Hint-Avrupa köklerinden gelen geleneklere sıkı sıkıya bağlı olmasına karşılık paganizmin mantığına uygun olarak, kapısı her zaman yeni kültlere açık olmuştur. Örneğin 215'de, Roma Venus'u konumuna yükseldiği için Aphrodite'nin Capitolium'daki Eryks tepesine getirilişi, Troya efsanesi adına Kybele'nin 204'de Palatinus tepesine yükselişi. Ama bütün bunlar bir ölçüye ve dengeye bağlıydı, özellikle de hükümdarların –Sylla'dan Antonius'a– Doğu'nun cazibelerine, az ya da çok kendilerini kaptırmalarından sonra. Roma İmparatorluğu sınırlarını genişletirken, *interpretatio Romana*'nın kolaylıklarına kendini bırakmak varken Augustus yeni eğilimlerle gelenekler arasında bir denge kurulması konusunda çaba sarfetmiş ve kaygılanmıştır. Girişimlerinin çoğu incelendiğinde, bunların nedeninin bu kaygı olduğu anlaşılmaktadır.

Savaşlardan bıkan insanların ilgisini çekmek için, barış zamanında Ianus tapınağının kapısının kapanmasıyla ilgili eski adete başvurur. Vasiyetnamesinde gururla[17]: "Atalarımızın isteğiyle, tüm Roma İmparatorluğu'nda, havada ve karada, barış hüküm sürdüğünde kapanması istenen Ianus Quirinus tapınağının kapısı, o güne kadar sadece iki kere kapanabilmişti: Benim hükümranlığım sırasında, Senato'nun emriyle kapılar üç kere kapatıldı" der.

İÖ 12'de *Pontifex maximus* unvanını aldığında, ortaya çıkan yetki karmaşasını da incelikle çözmeyi bilmiştir: Devlet Başkanı olarak, Baş Rahip'in resmi konutu olan *Regia*'da oturamayacağından Palatinus'daki sarayında Vesta onuruna küçük bir ibadet yeri inşa ettirir; böylece Roma'nın sonsuza kadar varolmasının güvencesi olarak, hiçbir zaman sönmemesi gereken kutsal ateşle temsil edilen tanrıça, prense daha yakın olmuş ve imparatorluğun kaderi için daha duyarlılıkla ve dikkatle çalışmıştır.

Augustus, Roma gelenekleriyle Helenistik ögeleri ustalıkla kaynaştırmasını da bilmiştir. İÖ 28'de, Baş Rahip olunca Palatinus'da Apollon için bir tapınak inşa ettirmiştir; sonra buraya, bugüne kadar Iuppiter'in koruyuculuğunda, Iuppiter Capitolium tapınağının bölmelerinde saklanan *Sibylla Kitapları*'nı getirtmiştir; hatta bu vahiy-kehanet kitaplarını çetin bir elemeden geçirdikten sonra, Apollon'un heykelinin altına yerleştirmiştir[18]. Böylece bir yandan Senato'nun emriyle gerektiğinde *Sibylla Kitapları*'na başvurulmasını sağlarken, öte yandan kehanet kitaplarıyla bunları esinleyen tanrı arasında –oldukça mantıklı– bir ilişki kurarak istediği değişikliği yapmıştır.

Aynı denge unsuru, Yüzyıl Oyunları'nın düzenlenişinde de vardır (İÖ 17): Bunlar tamamen *XV uiri s.f.*'nin yetkisi altındaydılar (unutmamalı ki Augustus o dönemde henüz Baş Rahip değildi.) Bu nedenle Augustus özellikle *Dis Pater* ya da Pluton'a adanan yani ölüm ve cenazeyle ilgili bir tören olan eski bir adeti aldı ve buna ikili bir boyut ekledi. Bu adette, gece ve karanlık yönünü olduğu gibi bırakırken (törende kader tanrıçaları Parkalar'a, doğum tanrıçaları İlithyeler'e, bereket tanrıçası Tellus'a yakarılır), gündüz boyutunu, aydınlık bir boyutu ekledi (Roma'nın koruyucu tanrılarına –ama özellikle Iuppiter ve Junon'a– ve Roma'ya "mutlulukla dolu yeni bir yüzyıl" bahşetmeleri için Apollon ve Diana'ya da yakarılır)[19].

Eski kültlerin yenilenmeleriyle ilgili en iyi örnek belki de Augustus'un Mars-Venus birlikteliğini yenilemesi, buna yeni bir bakış açısıyla yaklaşmasıdır. Mars, en başından beri, "savaşçı tanrı" olarak onurlandırılır (*fere Mars, carmen Aruale*'de geçen bir yakarıştır) ve *Vrbs*'un kurucusunun, Romulus'un babasıdır. Venus, Troya efsanesiyle, yüzyıllar boyunca Romalı-Aeneasoğulları ırkının annesi olarak anılır. Hiç kuşkusuz bu tanrı ve tanrıça, İÖ 217 lectisternum'u sırasında, Aphrodite ve Ares gibi, *graeco ritu*, birleştirilmişti. Augustus bu Helenistik çizelgeden esinlenmek yerine yeni bir çıkış önerir. Kentin

kurucusunun babası Mars'a, hanedanın koruyucusu, *Mars Vltor*, öldürülüşünün ve Roma onurunun intikamını alan tanrı sıfatlarını kazandırır. Venus, Lucretius'un şiirinin girişindeki gibi, ne pahasına olursa olsun barış için yakarmayı bırakır; artık Romalı-Aeneasoğullarının emrindedir. Vergilius'un, Venus'ün isteğiyle Aeneas'ın kalkanını yaptığı ve işlediğinde Volcanus'a atfettiği tanrılarla ilgili görüş buydu: Her ikisi de Actium savaşında, "Nil'in korkunç tanrılarına ve çığırtkan Anubis'e karşı" Octavius'un yanında yeralmışlardır[20].

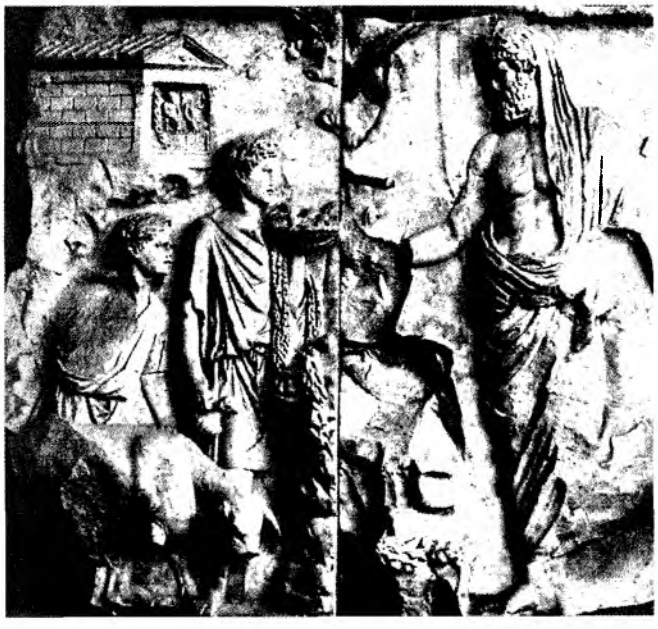
Böylece, Mars'ın ve Venus'ün neden resmi sanat eserlerinde birlikte tasvir edildikleri açıklanıyor. M. Vipsanius Agrippa, bütün tanrı ve tanrıçalar adına Pantheon'u kurduğunda (İÖ 25 yılında) bu ikisinin heykeli yanyanadır[21]. Daha sonra, İÖ 2 yılında, Augustus forumunda büyük Mars Vlator tapınağı onurlandırıldığında, Venus, alınlıkta Mars'ın yanında yeralır: *Stat Venus Vltori iuncta*[22].

Bundan sonra Augustus'un Venus'ün Pantheon'daki heykelini eskiden Mısır kraliçesine ait olan iki büyük inciyle donatması şaşırtıcı değildir[23]: Bu, düşmandan alınan "savaş ganimetlerini" Romalı Venus'e adamanın bir yoludur. Ama Augustus'un bu davranışıyla *Venus Genetrix* Tapınağı'na, gerçek bir saygı gösterisi olarak, Mısır kraliçesi "Kleopatra'nın güzel bir heykelini" (Appianus) koyduran Iulius Caesar'ın davranışı arasında çok yaman bir çelişki vardır[24].

II. Augustus'un kişiliği ve yenileşme ruhu.

Augustus'un kişiliğiyle ilgili açıklayıcı birkaç bilgi vererek araya girmenin zamanı geldi sanırım. Yaşam hikâyelerini yazanların, Augustus'un kişiliği ve davranışlarıyla ilgili anlattıkları pek çok olay vardır: Anlatılarında, iyi kalpliliğinin ve mizah duygusunun yanısıra, özellikle alçakgönüllülüğü, sadeliği ve ölçüyü tutturma ve dengeyi kurma duyarlılığı üzerinde dururlar. Augustus her türlü dalkavukluğu küçümsemekle kalmamış, onu bir kahraman olarak ululaştırmak isteyen her tür propagandaya da direnmiştir. Bu konuda anlatılan üç olay bu özelliklerini açığa serer.

Aeneas'ın sunduğu kurban. Roma, Barış sunağı. Foto: Anderson-Giraudon.



Bir efsanede annesi Atia'nın yılan biçimine dönüşmüş Apollon'dan gebe kaldığı anlatılır[25]. Octavius, *Veneris nepos* olmakla çok çabuk övünen Iulius Caesar'ın aksine, *Apollinis filius* ününü hemen hiç kullanmaz hatta *cena δωδεκαθεξ* ("12 tanrılı akşam yemeği") maskarılığıyla bu unvanla alay eder: Bu kutsal yemek sırasında, Apollon kılığına girer, "tanrıların ve bunların yeni gayrımeşru eşleri, tanrıçaların kılığına girmiş ziyaretçilerine şölen verir"[26]. Kuşkusuz gençlik yıllarına ait bu anı, Actium'da Apollon'a yakarılmasıyla silinir: İnançta efsaneye ilişkin hiçbir şey kalmamıştır.

Anlatılan başka bir olay da aynı şekilde açıklayıcıdır. Geleceğin Augustus'u doğduğu gün (İÖ 63) Pythagorasçı P. Nigidius Figulus, bebeği *dominum terrarum orbi natum* ("Evren için bir efendi doğdu") diyerek kutlamıştır[27]. Bu "ünü" kullanmak yerine, onun için yapılan bir sevgi gösterisi ardından –bir temsil sırasında bir aktör "*o dominum aequum et bonum!*" diye bağırınca, halk, imparatoru alkışlamak için ayağa kalkmıştır– özel bir fermanla kendisinin *dominus* olarak adlandırılmasını yasaklamıştır[28].

En son örneğimiz Suetonius'tan[29]: "İlk konsüllüğü sırasında, Augustus kehanet işaretlerini aldığı sırada, 12 akbaba tıpkı Romulus'a olduğu gibi, görünür." Fakat Augustus bu kehanetten yararlanmayı da reddeder. İÖ 27'de ünlü Senato toplantısı sırasında, kimileri onu onurlandırmak için, Romulus ya da *nouus counditor* unvanını almasını isterler ama Octavius, *Augustus* unvanını yeğler[30].

Bu örnekler bizim Augustus'un girişimlerini yönlendiren ruhu anlamamızı sağlıyor. Kendini dev aynasında görmeyen bu Romalı, yükselişi sırasında kölenin galibe söylediği cümleyi hep hatırlar: "*Memento te hominem esse*". Bu nedenle, yabancı etkilere karşı özellikle de Doğu etkilerine karşı içgüdüsel olarak mesafeli duran Augustus toprağına bağlı bir bilgedir. Zaman içinde onaylanmış kültlere saygı duyar ve onaylar: Örneğin Atina'da[31] sınavını verdiği Atinalı Demeter'in gizlemleri. Birkaç yıl önce (İÖ 43) Triumvirlerin Roma'da İsis ve Serapis adına bir tapınak dikilmesini onamalarına karşın İsis kültünün Roma'ya girmesine izin vermez (İÖ 28). Aynı şekilde Mısır'a yaptığı gezi sırasında, Apis öküzünü görmek için yolunda en ufak bir değişiklik yapmayı, geri dönmeyi kabul etmez[32].

Musevilere karşı hareketlerindeyse rahat olmuştur. Torunu Gaius'u, Yahuda'yı geçip Kudüs'e adakta bulunmadığı için kutlamıştır[33]. Ayrıca Musevilerin kralı Hirodes'in emriyle, kendi oğlu da içlerinde olmak üzere, iki yaşından küçük oğlan çocuklarını katlettiğini duyunca, "Hirodes'in oğlu olmaktansa domuzu olmayı tercih ederim" ("*mallem Herodis porcus esse quam filius*")[34] diye haykırmıştır.

Ayrıca yabancılardan gelen övgü ve saygı gösterilerine karşı ihtiyatla ve özenle davranması da bu bağlamda ilgi çekicidir. Bu konuda, onunla tesadüfen Pouzzoles kıyısında karşılaşan İskenderiyeli denizcilerin olağanüstü saygı ve itibar gösterilerine tepkisi örnek olarak verilebilir: Onun yaşamını anlatan yazar, Augustus için "*admodum exhilaratus*" (etkilenmiş ve memnun olmuştu) diye yazar, ayrıca İskenderiyelilerden mal almaları için arkadaşlarına ve maiyetine altın dağıtır[35].

Helenistik geleneğe uygun olarak, Önasya'daki kentler, bu imparatora kutsal ve onursal unvanlar sunmuşlardır: Önasya Yunan Kent Konfederasyonu'nun bir kararnamesiyle (İÖ 9) ve

Halikarnassos'taki (İÖ 2) bir yazıtta σωτηρ olarak anılır. Ama taşrada Roma'nın ismiyle kendi ismini yanyana getirmeyen hiçbir tapınağın kurulmasını kabul etmez, oysa bu onuru Roma için geri çevirir[36]. Bu nedenle Roma ve Augustus adına bir sunak Lyon'da İÖ 12'de ve miladi çağın başında da Köln'de (*ciuitas Vbiorum*) ancak dikilebilmiştir.

Augustus'daki denge ve ölçü duyarlılığı onun Roma ruhunu çok iyi bilmesi ve duyumsamasıyla örtüşürdü. Augustus içgüdüleriyle Roma'nın eski dinine özgü figürlerden, *Fides* ya da *Ceres* gibi, kutsallaştırılmış soyut kavram ve olguları canlandırmayı bilmiştir. Bunlar, bu kez de sonlarına imparatorluk unvanı eklenmiş olarak varlık kazanmışlardır: *Fortuna Augusta, Clementia Augusta, Iustitia Augusta, Pietas Augusta, Salus Augusta.*

Pax Augusta bu kuruldan ayrıdır. Tiber ırmağı boyunca eskiden imparatorun heykeliyle taçlanmış *Augustus Anıtkabiri*'nin yanında, Bergama[37] sunağının gösterişli bezemeleriyle çelişen olağanüstü sadeliğiyle, etkileyici *ara Pacis Augustae* bugün bile yıkılmadan ayaktadır. Bu sunak Augustus dönemi dinine ve sanatına iyi bir örnektir. Burada Vesta rahibeleri, adaklar ve bu adakları adayan rahiplerin oluşturduğu tören alayı tasvir edilmiştir: Augustus ailesinin üyelerinden, rahiplerden, yargıçlardan, prensin, *capita uelato* kendisinden oluşan bu tören alayı üç Baş Rahip tarafından çevrelenmiştir ve ardından senatörler ve halktan insanlar gelmektedir.

Başka yerlerde Roma'nın doğuşuyla ilgili sahneler tasvir edilir: *Lupercal* ve Aeneas, Penatlar'a adak adarken gösterilir. Yine başka bir tarafta *Roma* ve *Tellus* tanrıçası iki çocuğu kollarına almış ve iki Hora'yı sarmış bir halde tasvir edilir. Görüldüğü gibi, her şey Roma etkisindeki Yunan sanatı aracılığıyla, Roma görkemini onurlandırmaya yöneliktir. Bütün Roma toplumu Kurucu Aeneas'tan Iulius Caesar hanedanının temsilcisine ve bereketin güvencesi olarak tüm dikkatleri üzerine toplayan Augustus'a kadar temsil edilmiştir. Bunca iç ve dış savaştan sonra Romalılar mutluluklarını Barış'a, daha doğrusu Augustus'un sağladığı Barış'a borçludurlar. Bu nedenle, aynı dönemde, prense "*lucem redde tuae, dux bone, patriae*"[38] diye seslenen şair gibi, minnetarhklarını Augustus'a her fırsatta ifade ederler.

III. İmparatorluk kültünün ilk dönemleri.

Gerçek bir halkçı olan Augustus, Roma adetlerini aşırıya kaçmadan, bozmadan, yavaş yavaş resmi bir biçime sokmayı başarmıştır. Hiç kuşkusuz Caesar henüz çok gençken teyzesi Iula'nın cenaze töreninde yapılan övgü konuşması sırasında "anne tarafından krallık soyunu, baba tarafından tanrılar soyunu" istediğinde, o, bunun nedenini düşünmüştür[39]. 44 yılı Mart İd'lerinde ani ve sarsıntılı biçimde biten *Venere prognatus*'un meslek yaşamını da gözden geçirmiştir.

Augustus yine kuvvetli güdüleriyle, her ailede, aile babasının *Genius*'unu onurlandıran eski bir İtalyan adetini öne çıkarmıştır. Horatius'un *dux bonus* olarak selamladığı ve birkaç sene sonra (İÖ 2'de) resmi olarak *Pater patriae* unvanını kazanacak olan Augustus, halkın, *Lares compitales* ile çevrelenmiş *Genius*'unu onurlandırmasına izin verir. Bu rastlantı dikkat çekicidir: Şairin bu rüyasından hemen sonra kült kurumsallaşır (İÖ 12). Aslında Horatius (İÖ 16-13 yıllarında)[40] Roma yurttaşının bu kütle bağlılığını, koşuk tarzında bir şiirde şu sözlerle ifade eder: "Her birimiz, sana sık sık dua ederek ve saf şarap sunarak, *Lar*'lar ile aynı anda senin kutsal ruhunu da onurlandırıyoruz". İÖ 7'de gerçekleşen bir yenilik de bu kültü düzenlemek için 265 *collegia compitalicia*'nın görevlendirilmesidir. Bundan böyle, Roma halkı, her dörtyol ağzında Augustus'a tutkulu bir bağlılık örneği olarak, *Lar* heykelleriyle çevrelenmiş bir *Genius Augusti* heykeli bulur. Böylece imparatorun şahsının tanrılaştırılması süreci yavaş yavaş gelişir.

Augustus'un dehası, bu inancı, kanunla, yaptırımla kabul ettirmek yerine, gelenek ve göreneklere yavaş yavaş, alıştıra alıştıra sızdırmasındaydı. Iulius Caesar soyundan gelmenin gücüyle, *Diui filius* tanrılaştırılmayı emredebilirdi: O tanrılaşma ve ululaşmayı tam doruk noktasında kucaklamayı yeğledi. Augustus, her ne kadar, kutsal bir konumun hanedana bağlılık bağını kurabildiğini kabul etse de, bu konumun, halkın çoğunluğu tarafından kabul edilmesi gerektiğini anlamıştı.

Böylece, prensin, Iuppiter'in yeryüzündeki temsilcisi olduğu siyasal-dinsel bir gizemin oluştuğunu görüyoruz. Bu niteliğiyle prens αυτοκρατωρ ya da gücü ve iktidarı sınırsız *dominus* olarak davranmaktan öte, adaleti sağlamakla yükümlüdür. Çünkü Romalıların köklü bir inancına göre, sonuçta bütün güç tanrılara bağlıdır: Roma hükümdarına seslenirken Horatius "*Dis te minorem quod geris imperas*" ("Tanrılara boyun eğdiğin için yönetiyorsun") demiştir[41].

Gökyüzünden gelen işaretleri, kehanetleri, gerçek yetki ve güçleri şahsında toplayan prens, tüm halkın gözünde tanrılarla Roma halkı arasında seçilmiş bir aracıdır; öyle ki generallerine savaşların sadece teknik (*ductus*) yönetimini bırakacaktır. Horatius, Iuppiter'e seslendiği duasında da bu hiyerarşiyi gözetir[42]: "İnsan soyunun babası ve koruyucusu, Saturnus'un oğlu, kader tanrıları sana büyük Caesar'm himayesini verdi. Senden sonra gelen Caesar'la birlikte hüküm sürebilecek misin?" ve daha sonra Iuppiter'e Augustus'u takdim eder ve belirtir "Sana boyun eğecek ve bütün dünyayı adaletle yönetecektir"[43].

* * *

İşte Augustus'un dinle ilgili yaptıkları genel hatlarıyla buydu. Bu eserler, genel olarak Helenizm ve Romacılığı birbirine kaynaştırma çabasıyla açıklanabilir. Helenizmin, sık sık, Romacılığın

Roma: Barış sunağı (*araPacis*): Senato geçit alayı. Senatörlerin önünde iki ihram giymiş ve başlarında defne tacı bulunan baltalı muhafız (lictor) bulunmaktadır; başı örtülü ve küçük bir sanduka taşıyan kişi de dinsel vurguyu oluşturmaktadır. Foto: Anderson-Giraudon.





Roma: Barış sunağı (*ara Pacis*); İmparatorluk alayı. Ortada dinsel giysisiyle Augustus (başı örtülü, *capite uelato*), önünde de baltalı muhafızlar (lictor) ve en uçta da başlıklı (*galerus*) rahipler gözükmektedir. İmparatorluk ailesinin üyeleri, belki de Caius Caesar, *stola* içinde Livie ve defne taçlı Agrippa, onu izlemektedir. Foto: Alinari-Giraudon.

hizmetinde kullanıldığı da doğrudur. Ayrıca, doğudan gelen etkilere karşı mesafeli durması –bu yönüyle açıkça Iulius Caesar'a ters düşer– hatta hep temkinli olması başka bir özelliğiydi; özellikle Mısır tanrıları, Actium zaferinin sonuçlarından anlaşılacağı gibi Roma'dan uzaklara itilmiş ve bir sürgün dönemi yaşamışlardır.

Bu siyaset Augustus'un gerçekçiliğini gözler önüne serer. Felsefeye çok açık olmasına karşın[44] bütün Romalılar gibi batıl inançlara sahipti[45]. Gizemci değildi, ama Roma zihniyetini öyle iyi kavramıştı ki bu konudaki güdüsüyle Iulius Caesar'ın tökezlediği yerde başarmasını bildi. Döneminin düşünceleriyle imparatorluk gizemini kabul ettirmeyi başardı. Augustus, tabii ki kutsal Antikçağ kavram ve olgularının itiş gücüyle tanrıların yüceltilmesini başararak, dine yeni bir dinamizm kazandırdı.

Dinsel inanışını özellikle bir etik üzerine kurdu: Iuppiter'in doğrudan yönetimi altındaki imparator dürüstlük ve eşitliğin hizmetindeydi ve sorumluluklarını yerine getirdiği ölçüde kutsallaşır ve tanrılar katına ulaşırdı (kötü imparator *damnatio memoriae* tarafından cezalandırılırdı).

Augustus'un yaptıklarını anakronizme düşmeden irdelemek kolay değildir. Jean Bayet[46] Augustus'u felsefenin kaynaklarını ve döneminin evrensellik çağrılarını yadsımakla eleştirir. Bu kadar karışıklık ve bozgundan sonra Augustus daha iyisini yapabilir miydi? Kanımca onun yaptıkları, "düşünsel" açıdan değil tarihin koşulları ve dönem sosyolojisi açısından değerlendirilmelidir.

Şurası kesin, imparatorluk dininin, "tütsü yakılması, şarap saçılması gibi"[47] ritleri vardı, bunlar Hıristiyanlar için gerçek engellerdi. Ama Augustus tektanrıcılığın sonraları çıkış yapabileceğini önceden bilebilir miydi?

Ne olursa olsun İS V. yüzyılda Orosius iki nedenle Augustus'u onayladığını belirtir[48]: 1) "İmparator, beklenmedik düzenlemelerle İsa'nın yükselişinin zeminini hazırlayan gerçek ve sürekli bir barış kurmuştur; 2) Zirvede, en yüksek makamda olmasına karşın Augustus *dominus hominum* unvanını, insan soyunun gerçek *dominus*'unun doğacağı sırada reddetmiştir". Oysa mutlak *dominus* unvanını reddetmek, tüm Helenistik geleneğe ve Doğu teamüllerine aykırıdır.

Hıristiyan Orosius'un değerlendirmesinin Modern tarihçiler tarafından dikkate alınması gerektiği kanısındayız.

R.S. [L.A.]

NOTLAR

1) Bkz. Son yıllarda çıkan bir kaynakça, B. Haller, *Augustus und seine Politik, Ausgewählte Bibliographie, A.N.R.W.*, II, s. 55-74 (= *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*).
2) Suetonius, *Diuus Aug.*, 101, 5. Vasiyetname, Augustus'un ölümünden 1 yıl önce İÖ 13'de, Vesta rahibelerinin korumasında açıklanır.
3) J. Gagé, *Res Gestae diui Augusti*, (Paris, 1935), s. 9.
4) Özellikle yan tuttuğu düşünülen Şamlı Nicolas (bkz. Jacoby, *Fr.Hist.Gr.*, n. 90) Tacitus, *Annales, passim*; Plinius, *Doğa Tarihi*, 7, 147-150 (Augustus'u çok eleştirir); Suetonius, *Diuus Augustus*; Appianus; Dion Cassius.
5) Bkz. Dion Cassius, 45, 6, 4 ve Suetonius, *Aug.*, 10, 2. Ayrıca kitabım, R.R.V., s. 313 ve 325 (R.R.V. = *La Religion Romaine de Vénus*, Paris, 1954).
6) Bkz. Vergilius, *Aeneis*, 8, 679-681 özellikle: "... *patriumque aperitur aertice sidus*" (babalık yıldızı [gökyüzünde Augustus'un] başının üstünde parlıyordu). Bkz. Propertius, 4, 6, 59: *At pater Idalio miratur Caesar ab astro: Sum deus: Est nostri sanguinis ista fides* (ve babası Caesar [Venüs] yıldızı üzerinden bu salıneyi seyrediyordu: Ben tanrıyım; ve işte benim [tanrısal] soyumun kanıtı).
7) *Augustus* üzerine bkz. benim *Rev. belge de phil. et d'Hist.*'da yayımlanan makalem "L'Originalité du vocabulaire religieux latin", 49, 1971, s. 48-49, *R.C.D.R.*'de de yeralmıştır.
8) *Res Gestae*, J. Gagé yayını, 7.
9) *A.g.y.*, § 20, 4.
10) Suetonius, *Aug.*, 31, 4-5.
11) *A.g.y.*
12) Bkz., *Vellius Paterculus*, 2, 22, 2.
13) J. Scheid, *Les Frères Arvales, Recrutement et origine sociale sous les empereurs julio-claudiens*, Paris, 1975.
14) Bkz. Vergilius, *Georgica*, 2, 458-459.
15) *A.g.y.*, I, 506.
16) J. Scheid, Augustus'un *Vasiyet*'inde yeralan *Frater Arualis*'in Yunanca çevirisinin bu konuda açıklayıcı olduğunu farketmiştir. Latince deyim (*Res Gestae*, 7, 3) αδελφος αρουαλις olarak çevrilmiştir (kan bağıyla kardeşliği gösteren) fakat daha sonra gelenek, Yunanca'da "bir topluluğa bağlılık" (αρουαλις) anlamına gelen sözcüğü kullanılmıştır.
17) *Res Gestae*, 13.
18) Bkz. Suetonius, *Aug.*, 31,1.
19) Bkz. Horatius, *C.S.*, 66-68.
20) Bkz.Vergilius, *Ae.*, 8, 698-702.
21) Bkz. Dion Cassius, 53, 27, 2.
22) Ovidius, *Tristia*, 2, 296
23) Plinius, *Doğa Tarihi*, 9, 121.
24) Bu konuyla ilgili bkz. Benim kitabım, *R.R.V.*, s. 328, not. 1, bkz. Appianus, *B.C.*, 2, 102.
25) Bkz. Suetonius, *Aug.*, 94, 4.
26) Bkz. *a.g.y.*, 70, 1. –Bu yemek İÖ 39-38'de ya da 38-37'de gerçekleşmiş olmalı. Bkz. J. Gagé, *Apollon romain*, s. 487.
27) Bkz. Suetonius, *Aug.*, 94, 6.
28) Bkz. *a.g.y.*, 53, 1.
29) Bkz. *a.g.y.*, 95, 2.
30) Bkz. *a.g.y.* Hiç kuşkusuz Octavius, Romulus ve Remus'un isimlerinin yakın tarihli iç savaşlarda polemik konusu edildiğini bilmektedir (bkz. Horatius, *Epod.*, 7, Romalıların, Romulus'un kardeşi Remus'u öldürmesinden sonra bir tür "ilk günahın" ağırlığı altına girdiklerini anlatır).
31) Bkz. Suetonius, *Aug.*, 93, 1.
32) Bkz. *a.g.y.*, 93, 2.
33) Bkz. *a.g.y.*, 93, 2.
34) Macrobius, *Saturnales*, 2, 4, 11.
35) Suetonius, *Aug.*, 98, 2.
36) *A.g.y.*, 52, 1.
37) Bu düşünce H.E. Stier'e aittir, *A.N.R.W.*, II, 2, s. 49. Bergama Altarı İÖ 2. yüzyıldan kalmadır. *Ara Pacis*'le ilgili olarak bkz. Pietrangeli ve Bianchi-Bandinelli'nin makaleleri, *Enciclopedia dell'arte antica*, "ara Pacis Augustae" maddesi, s. 523-528. Sunak İÖ 13'de kurulmuş ve İÖ 9'da adanmıştır.
38) Horatius, *C.*, 4, 5, 5, (İÖ 16 ve 13 yılları arasında yazılmıştır).
39) Bkz. Suetonius, *Diu. Iul.*, 6, 2.

40) Horatius, *C.*, 4, 5, 33-34:
"*Te multa prece, te prosequitor mero*
defuso pateris et Laribus tuum
miscet numen..."
41) Horatius, *C.*, 3, 6, 5.
42) Horatius, *C.*, 1, 12, 49-52.
"*Gentis humanae pater atque custos,*
orte Saturno tibi cura magni
Caesaris fatis data; tu *secundo*
Caesare regnes..."
43) *A.g.y.*, 1, 12, 58: "*Te minor latum reget aequus orbem*".
44) Bkz. Suetonius, *Aug.*, 89, 2. Augustus, filozof Areus ve oğulları Dionysos ve Nicanor sayesinde engin bir kültüre sahipti.
45) *A.g.y.*, 90-92.
46) J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris, 2. basım, 1969, s. 191).
47) Augustus da bu tür törenlere karşı ilgisiz değildi. Bunun kanıtı da senatörlerin *religiosius* görevlerini daha bilinçli bir biçimde yerine getirmelerini sağlamak için "Senatonun oturumunun yapalacağı tapınakta tanrı sunağının önüne şarap dökülmesini ve burada tütsü yakılmasını" emretmesidir: Suetonius, *Aug.*, 35,4.
48) Orosius, *Aduersus paganos*, 6, 22, 5 (yazar, bir temsil sırasında Augustus'un halkın heyecanla ona ithaf ettiği *dominus* unvanını reddettiğini hatırlatır: Suetonius, *Aug.*, 53, 1): "Igitur eo tempore, id est eo anno *quo firmissimam uerissimamque pacem ordinatione Dei Caesar composuit*, natus est Christus, *cuius aduentui pax ista famulata est*, in cuius ortu audentibus hominibus exultantes angeli cecinerunt "Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis". Eodemque tempore hic (= Augustus) da quem rerum omnium summa concesserat, *dominium se hominum appellari non passus est*, immo non ausus, quo uerus dominus totius generis humani inter homines natus est."

AV. Eski Yunan'da av kahramanları ve mitleri.

Yunanlılar için av dünyası olağandışı bir dünyadır. Et peşinde koşmak tehlikeler getirir, avcıyı çizgidışı ve tehdit altında bir kişi yapar. Avlak tüm tehlikelerin göze alındığı kaygı verici bir alandır. Av dünyasının temel değişkenliği, avcının ava, av hayvanının da vahşi bir hayvana dönüşebilme özelliğinden kaynaklanır. Av sanatının bu temel belirsizliği, merkezinde etin besin özelliği bulunan bir çerçevede yeralır.

Et elde edebilmek için insanın iki olanağı vardır: Avlanma ya da hayvan yetiştiriciliği. Hayvanların insana yakınlıklarına göre bu iki teknikten biri uygulanır. Burada yanılanın başına felâketler gelir! Odysseus ve yol arkadaşları, Kyklopların keçilerini av hayvanı olarak görürler (*Odysseia*, IX, 155-160) ve Güneş'in sığırlarını kurban ederler (*Odysseia*, XII, 351-355). Evcil hayvan-vahşi hayvan, kutsal hayvan-vahşi hayvan arasındaki ayrımı yapamamanın sonucunda, Odysseus'un yol arkadaşları yokolurlar.

Kentte kurban, etin hazırlanmasıyla insanları tanrılara bağlayan ilişkileri belirler. Kent dışında av, insanın vahşi doğayla ilişkilerini düzenler. Avı kovalama, pusuya yatma, tuzak kurma, avcıların uymak zorunda oldukları av ritüelinin çok sıkı kurallara bağlanmış evreleridir. Peşinde koşulabilecek av hayvanları, izleme türleri, avcının ya da avcıların yaşı, kentin belirlediği çok sıkı toplumsal kurallara bağlıdır (Platon, *Yasalar*, 823 b). Ayrıca av dünyası ideolojik gerilimlerin de anlatımıdır. Yurttaşlık onuru nedeniyle övülen av, mahvedici bir nitelik de taşıyabilir. Çoğunlukla avcıyı topluluk dışına iten bir tutkuya dönüşebilir. Av peşinde koşan genç kız, kendi kendini kadınların dünyasından nasıl dışlarsa, çok becerikli ya da beceriksiz bir avcıyı da bekleyen tehlikeler vardır. Etle beslenmenin dar yollarında yanlış atılacak adımlar korkunç sonuçlar doğurabilir. Yunan kahramanlarının birçoğunun avcı olduğu söylenmiştir. Ayrıca avın, kahramanın tehdit altında oluşunun bir göstergesi olduğu da eklenebilir. Aktaion ve Meleagros için olduğu kadar, Orion ve Atalante için de av bir çatışma, bir tehlike yeridir: Avcının nitelikleri aynı zamanda güçlüklerle karşılaşmasına neden olur.

Biyolojik bir zorunluk olarak tanımlanmadan önce, av, insan topluluğunun doğaya direnebilme yetisinin bir simgesidir: "Savaşların en iyisi ve en zorunlusu, bir topluluk olarak insanların hayvanların vahşiliklerine karşı yaptıkları savaştır. Daha sonra ise Yunanlıların Barbarlara ve doğaları gereğikendilerine düşman olanlara karşı verdikleri savaş gelir" (İsokrates, *Panathenaikos*, 163). Av insanı hayvandan en iyi ayıran tekniktir. Hem bir edimler bütünüdür, bir kurum niteliği taşır, hem de topluluk tarafından kuralları belirlenmiş bir alıştırmadır. Savaşın bir modelidir, ama savaşta olduğunun tersine siyasetin aracılığını gerektirmez. Doğal görünmesi için kendini haklı göstermesi gerekmez. Av, savaş ve kurban üçgenindeki ilişkilerde, av, gerektirdiği alıştırmadan ötürü savaşın kimi özelliklerini almıştır; ancak besin elde etme aracı olduğundan, kurban etmeyle de ilişkisi vardır. Böylece mitik av imgesi, bir üretim zorunluğu ile insanın vahşi doğada kendini kanıtlaması arasında gidip gelir.

Ava ilişkin en eski imgeler, canavarlara karşı mücadeleye, yerinde duramayan dünyanın taşkınlıklarına karşı direnmeye bağlanır. Herakles'in ya da Theseus'un kahramanlık dizilerinin her biri, insanları bir canavardan kurtaran kahramanın arındırıcı

Gençlerin at üstünde avlanması. Siyah figürlerle bezeli Attika amforası. İÖ 510'a doğru. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.





"Yiğitlerin" alageyik avı. Kırmızı figürlü Attika vazosu (krater). Ayrıntı. İÖ 440'a doğru. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.

eylemine bağlanır. Nemeia arslanı, Erymanthos yabandomuzu, av dünyasının parlayan yıldızlarıdır. Bununla birlikte, örnek niteliği taşısalar da, kahramanların bu arındırıcı avları tam anlamıyla av sayılamaz. Theseus ile Herakles tuzak kurmazlar, av sürmezler. Avlarıyla silahsız olarak karşılaşırlar ya da topuz veya yay gibi tuhaf silahlar kullanırlar. Kahramanlık edimi canavarları kentin dışına atar; avcıyı belirleyen, avla karşı karşıya gelip çatışmaktır. Bir yaban savaşçı gibi, avda başarı kazanmış yalnız bir avcı da denetim altında tutulması gereken tehlikeli bir yaratıktır. Arslan postuna bürünmüş, elinde topuzuyla Herakles, kentin ortasında vahşi doğanın olağandışılığını simgeler. Kişiliğinin tehdit ettiği kent düzeninin savunucusudur ve topluluğa katılımı ancak tanrılaştırılmasıyla olanaklıdır.

Orion ve Kephalos aynı biçimde avın tehlikelerine örnek oluştururlar. Her ikisi de topraklarını vahşi hayvanlardan temizleyen olağanüstü mitik birer avcıdır. Her ikisi de kendisini tümüyle ava verir ve başarılı olur: Artemis her ikisinin de peşindedir. Bu trajik kader onları köpekleri tarafından parçalanan Aktaion'a bağlar. Ustalıklarıyla Artemis'in rakibi olan bu üç kahraman, erotizmle av arasındaki ilişkileri de simgeler. Avdaki büyük ustalıklarının yanısıra avın erotik cazibesinin de kurbanı olurlar: *Nymphalar* ya da Artemis'in kendisi, onlarda yasak bir arzu uyandırır. Böylece tanrıların öfkesine neden olurlar. Orion ve Aktaion, Artemis'in intikam alması sonucu ölürler; Kephalos bir av kazasında arkadaşı Prokris'i öldürür. Aşk ve av, Melanion, Hippolytos, Meleagros ve Atalante'nin çeşitli maceralarının kökeninde yeralır. Bu maceralara ilişkin anlatılarda Artemis ve Aphrodite'ye ait rakip güçler karşı karşıya gelir. Kent içindeki kurallı davranışlar, avın gerçekleştiği kent dışında yerlerini erkek avcıyla kadın avcı arasında oluşan erotik bir arayışa bırakır. Bu arayış iki yönlü bir taşkınlıktır: Aphrodite'yi reddeden avcının taşkınlığı (Melanion, Hippolytos), evliliği reddeden kadının kibri (Atalante). Aşk ve avın karmaşık ilişkisi, erkekle kadına uymaları gereken bir işlev, bir konum veren mitik dramın yansımasıdır. Her ikisinde de durumların tersine çevrilebilirliğinden ötürü, av ve erotizm bu mitolojik oyuna çok uygundur. Aşkta olduğu gibi avda da kovalayanla kovalananın durumları her an değişebilir.

Öncelikle tragedya bu belirgin dönüşüm olasılığını örnekler. Aiskhylos'un üçlemesinde her kahraman sırasıyla hem avcı hem de av olur. Kızını yiyen siyah kartal Agamemnon, dişi arslan Klytaimnestra ve kurt Aigisthos tarafından öldürülür, anasını öldüren yılan Orestes'in peşinde ise acımasız avcı kadınlar vardır.

Sophokles, tragedyalarında, değişik biçimlerle de olsa aynı simgeler dizgesini kullanır. İyi ok atan mucizevi avcı Philoktetes silahsız kalınca vahşi hayvanlara av olur. Aiakos evcil hayvanlara insan gibi davranır ve Yunanlı sandığı sığırları avlamaya çalışır: İntikam hırsı üç alanı, avı, savaşı ve kurbanı birbirine karıştırmasına neden olur. Avcıyla av arasındaki bağıntıyı tersine çeviren bu trajik karışıklık *Kral Oidipus*'ta zirveye varır: Oidipus'un tüm dram boyunca peşinde olduğu av kendisinden başka bir şey değildir. Tüm bu eğretilemeler bütünü, Euripides'in *Bakkhalar*'ında doruk noktasına ulaşır. Başlarında Agaue olmak üzere Dionysos'un kadın avcıları Pentheus'u avlar ve yerler. İnsan eti yemeleri eş ve anne konumlarını yitirmelerine yol açar. Agaue "mekik ve dokuma tezgâhını bırakıp gözümü yükseklere diktim ve ellerimle vahşi hayvanlar avladım" (*Bakkhalar*, 1236-1237) diyerek Atalante'nin programını üstlenir ve onun gibi, kesin olarak kendini kentten uzaklaştırmış olur.

Öte yandan Atalante ve Meleagros'un maceraları basit bir av başarısı olmanın ötesinde bir şeyi simgeler. Yabandomuzu kovalama bir yanıyla arındırıcı vahşi hayvan avlama geleneğine bağlanır. Kahramanın yalnızlığını dile getirmek yerine, ava katılanların ortaklaşa paylaştıkları değerleri simgeler. Aralarından en iyilerinin yönetimindeki soylu gençler vahşi bir avı kovalarlar. Avı öldürerek avdaki becerilerini ve ahlaki değerlerini gösterirler. Bu anlamda toplu olarak yapılan av, kimi yönleriyle bir erginleme töreni gibidir. Soylu ve kral oğlu olabilmek için bu toplu avlardan birine katılmış olmak gerekir. *Odysseia*'da (XIX, 429) Autolykos'un katıldığı av, bu tür avlardan biridir. Odysseus amcalarıyla birlikte, tek başına avlamak zorunda olduğu dev bir yabandomuzunu kovalar: Aldığı yara cesaretini ve değerini ortaya çıkarır. Herodotos da (I, 36) Kroisos'un oğlunun avını anlatırken, krallık göreviyle av arasında bir eşdeğerlik kurar: "Ey kral, ülkemizde ekinlerimize zarar veren, tüm çabalarımıza karşın baş



Erotik sahne: Duhul halinde eşcinsel bir çift. Edilgen kişi elinde bir av değneği (lagobolon) tutmaktadır. Tarlada bir köpek yabantavşam kovalamaktadır. Siyah figürlü Attika kupasının madalyonu. İÖ VI. yüzyıl sonu. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.

edemediğimiz dev bir yabandomuzu var; ondan kurtulabilmemiz için, seçeceğin gençler ve köpeklerle birlikte bize oğlunu göndermeni senden rica ediyoruz."

Av hizmeti krallık görevlerinin bir yönüdür. Halkını korkunç hayvanlardan korumak için kral, genç soylular eşliğinde oğlunu görevlendirmek zorundadır. Bu girişim her zaman olağan sonuç vermez. Kroisos'un oğlu bir av kazasında, babasının onu koruması için gönderdiği Adrastos tarafından öldürülür.

Av alanı tuzaklarla doludur. Tanrıçayı incitmek, bir kazaya neden olmak, avlanan hayvan tarafından kovalanmak, kahraman avcıyı her gün bekleyen durumlardır. Av imgeleri aslında av hayvanı kovalamanın çok ötesinde, başka amaçlar ortaya koyar. Avın mitolojik boyutu yalnızca antropolojik nitelikli değildir. Av maceraları, insanla doğa arasındaki ilişkinin tanımlanmasının da ötesinde yeralır; aynı zamanda toplumsal yaşamın itkilerini de simgeler. Birbirine karşıt güçler olan Aphrodite ve Artemis aracılığıyla erotizme ayrılan yer, toplumda cinsiyetlerin konumunu kesinlikle belirleyen bir kurallar bütününü gösterir.

Böylece avın ikili işlevi ortaya çıkar. Kurbanla olan ilişkileriyle av, et peşinde olan insanların konumunu belirlemeye katkıda bulunur; erotik dünyayla ilişkileriyle de, izin verilen cinsellikle yasak cinsellik arasındaki gerilimi dile getirir. Bu ikili işleve, avın savaşla olan belirsiz ilişkisi de eşlik eder. Av savaşa en iyi hazırlık olarak görülür ve kahramanlık geleneği erkeğe özgü erdemlerin yüceltilmesinde savaş ve avın birlikteliğini ortaya koyar. Kuret ya da ephebos yoldaşlığı örneğinde olduğu türden birliktelikler, toplu seferler, gençlerin hem savaşta hem de avda dayanışma içinde olmalarını sağlar. Ancak, avla savaş, kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış değildir. Birinden ötekine geçiş her zaman olanaklıdır. Dahası, IV. yüzyılda, savaşta, avda kullanılan kimi taktikler örnek alınır. *Kyroupaideia*'da yeni tuzak kurma ve şaşırtma stratejileri birer av tekniği olarak yeralır. Avı çekmek, pusuda beklemek, etrafını çevirmek, genç Kyros'a savaşma modelleri olarak önerilen kurallardır (*Kyroupaideia*, II, 4, 24, 25).

Kurbandan erotizme ve sonra da savaşa, av üçgeni tamamlanır: Değişik yönleriyle av, kente ve kent içinde insana gönderme yapar. Beklenmedik olayları, tersine dönen durumları ve olağanüstünün işleviyle av serüveni, mitlerde yeralan anlam geçişmelerine çok uygun düşer. Av dili ve izlenecek av yoluyla çok sayıda anlatı, içinde mitin taşıdığı dersi görmemizi sağlayan düzenli figürlerdir.

A.S. [N.T.Ö.]

KAYNAKÇA

BRELICH, A., *Gli Eroi Greci*, Roma, 1958. BURKERT, W., *Homo necans*, Berlin-New York, 1972. SCHAUENBURG. Konrad, *Jagddarstellungen auf grieschischen Vasen*, Hamburg-Berlin, 1969 (burada bu konudaki yeni çalışmaları içeren bir kaynakça yeralmaktadır).

AVATARA.

Klasik mitoloji sadece Vişnu'nun *avatara*'larını tanır, oysa olayların içinde Şiva'nın yöresel *avatara*'ları da yeralmaktadır. Fakat, Şiva ve Vişnu'nun *avatara*'larının yanısıra, sahnede Şiva'nın iki oğlu da görülmektedir. Oğullarından biri, Skanda-Subrahmanya, Hindistan'ın güneyinde *avatara*'nınkine, yani belli bir bölgenin egemen büyük tanrılarınınkine eş bir görev üstlenmektedir. Buna karşın, Vişnu'nun oğlu hiçbir yerde görülmemektedir. Ganapati'yi çok geç içine almış olan klasik mitoloji, Skanda'yı destan döneminden beri çok iyi tanımaktadır. İşte bu gibi ayrıntılara dikkat etmek gerekir ve bu da *avatara* mitlerinin çözmeye yardımcı olması gereken sorunlardan sadece bir tanesidir.

Diğer yandan, en azından mit düzeyinde, Vişnu'nun *avatara*'lığı her zaman kozmik bir dönemle, *yuga* ile ilişkilendirilmiştir. Ulu Purusha dünyayı bir *mahakalpa*'lık (=bir Brahma hayatı veya yüz Brahma yılı) dönem için yaratır ve bir *mahakalpa*'nın içinde yüz kere 360 Brahma günü veya bir *kalpa* yeralır. Bu devirlerin içinde üçlü dünya, Trimurti'nin himayesi altında, bir yayılma ve bir yokolma dönemi, bir kozmik gün ve bir kozmik gece yaşar. Her *kalpa* bin *mahayuga* veya "tanrısal" *yuga* ile ölçülür, her *mahayuga* da büyükten küçüğe doğru azalan dört *yuga* dizisinden oluşur: Kritayuga, sosyo-kozmik düzenin, *Dharma*'nın en mükemmel durumda olduğu 4000 "tanrısal yıl" olarak ölçülür, başında ve sonunda her biri 400 yıllık iki "şafak" yeralır; Tretayuga'da dörtte bir küçülen *Dharma*, sadece 3000 kutsal yıla ve 300 yıllık iki şafağa sahiptir; Dvaparayuga'da ise *Dharma* yarıya indirgenmiştir ve süresi 2000 yıl, şafaklar ise 200 yıldır. En son olarak, içinde yaşadığımız ve en kötüsü olan Kaliyuga'da sadece dörtte bir olan *Dharma*, 1000 yıllık bir süreye ve 100 yıllık şafaklara sahiptir. Eğer hesap edilirse, bir *mahayuga* 12000 tanrısal yıla sahiptir ki, bu sayı 360 ile çarpıldığında kendisine denk düşen insan yılı sayısı bulunmuş olur. Böylece, sadece süresi açısından değil, aynı zamanda insanın sorumlu olduğu *Dharma*'yı da işe katması açısından bizi *kalpa*'dan daha çok ilgilendirecek olan bir zaman birimine ulaşmış oluyoruz. *Yuga* (ve *mahayuga*) sadece üçlü dünyamızı ilgilendirirken, kozmik krizler olan şafaklar da sadece varlıkların göç ettikleri üç küreyi etkiler. *Yuga*'daki bu oluşumun kaynağı ne olursa olsun, Hint mitolojisinde bu dört *yuga*'nın adlarını zar oyunundan aldıklarını belirtmek gerekmektedir.



Vişnu'nun yabandomuzu-avatara'sı Dünya'yı kurtarırken. Alagarkoil tapınağı (Madura). Foto: M. Biardeau.

Destanda biçimlenmiş olan kurama göre, bir *avatara* Vişnu'nun bu üçlü dünyaya "inişi"dir; *yuga*'nın sonunda *Dharma* o kadar kötü bir hale gelmiştir ki, iyileşmesi için tanrısal bir müdahale gerekmiştir. Bu nedenle, yarı insan yarı arslan *avatara* Narasimha'nın son Kritayuga'nın bitiminde göründüğü, Rama'nın Tretayuga sonunda, Krişna'nın ise Dvapara'nın sonunda *avatara* olduğu söylenmektedir. Bu düzenin de birtakım zorlukları vardır: Vişnu'nun *Dharma*'yı düzeltmek için müdahale etmesi anlaşılması güç bir konudur, bunun nedeni ise bir sonraki *yuga*'nın bir öncekine göre *Dharma* açısından daha zayıf olmasıdır. Krişna inanışı Kaliyuga'da Krişna'nın yeryüzünde kalabilmesini hoş karşılamaz ve Kaliyuga'yı Krişna'nın ölümüyle başlatır (bkz. "Krişna." maddesi): Oysa, Krişna *Dharma*'yı canlandırmak için Dvapara'nın sonunda yeryüzüne "inmemiş miydi"? Diğer yandan, *Puranalar*'ın kozmosun oluşumu ve bozulmasını konu alan anlatılarına benzer bir "şafak" anlatısı bulmak oldukça güçtür. Her *avatara* için değişik anlatılar vardır; her biri aynı yapıya sahip olsa da, basmakalıp özellikler kullansalar da, kozmogoni (evrendoğum) ve *Puranalar*'daki *pralaya*'da olduğu gibi iki *yuga* arasında bir *avatara*'dan veya şafak mitinden sözetmek mümkün değildir. Kısacası, *kalpa* şeklinde bir zamansal devir düşünülürse, bu *yuga* yerine dört *yuga*'dan oluşan *mahayuga* düzeyinde olur: Bir Kaliyuga'nın sonunda, bir felâket yeni Kritayuga'ya geçiş imkânı sağlayacak ve *Dharma*'nın bütünlüğünü yeniden kuracaktır. Zaten bu olasılık, içinde bulunduğumuz Kaliyuga'nın sonu için öngörülmektedir ve Vişnu, *avatara* Kalkin şeklinde müdahale edecektir. Fakat ne olursa olsun, bu zamansal devir –diğer üst devirleri hesaplamak için temel alınan birim– tanrısal hayatın veya tanrısal *yoga*'nın ritmine artık uygun düşmez. O halde, *Puranalar*'daki kozmogoninin devirleri ve *yuga*'lar açısından bir kopuş oluşmaktadır, üstelik de destan söz konusu kopuşla *kalpa*'lardan daha çok ilgilenmektedir.

Bir başka sorun ise, *bhakti*'nin *Dharma*'ya göre daha evrensel oluşunun getirdiği belirsizlikten kaynaklanır: Her şeyden önce Kaliyuga *bhakti*'nin en önemli çağıdır, çünkü *Dharma* yokolunca Vişnu'ya bağlılığın bu yokluğu telafi etmesi gerekir; dolayısıyla yüksek kastların oluşturduğu toplum tarafından unutulan *şudra*'lar ve kadınlar, bu *yuga* boyunca bağlıklarıyla selamete ulaşabileceklerdir –zaten söz konusu olan bağlılık *şudra* ve kadınlık görevleri arasındadır. Geri kalan kısmını ise tanrısal kayra tamamlar. Öyleyse, selâmete ermenin iyice zorlaştığı bir çağ olan Kritayuga'yı oluşturmak bu kadar gerekli midir? İlk bakışta, bağışlama günaha çoğalma şansı vermektedir, çünkü kötü kişi bile, son sözüyle Vişnu'yu andıysa selâmete erişebilir. Hatta bir hikâyeye göre, ölüm döşeğindeki bir kötü kişi, tanrıyla aynı ada sahip olan oğlu Narayana'yı çağırır, bu bile kurtulması için yeterli bir sebeptir. Bununla birlikte, bu selâmet toplumsal düzenin giderek kötüleşmesini engellemez. Eğer bağlılığın *Dharma*'yı oluşturan Vişnu'nun *avatara*'larına yöneldiği düşünülürse, karışıklık doruğa tırmanır: Vişnu'ya ait *bhakti*'den en fazla yararlananlar Rama ve Krişna'dır (en azından Hindistan'ın doğusunda). *Dharma bhakti* tarafından güçlendirilse de aralarında karşılıklı bir uyuşmazlık vardır.

Bu tanrısal müdahalenin ve yüce Purusha'nın aldığı bu yeni şeklin anlamı nedir? Klasik on *avatara* listesi pek fazla bilgi vermemektedir. Yine de, içerisinde çeşitli izleklerin yeraldığı bir oluşum bulabilmek mümkündür, bunlardan bazıları *Vedalar*'dan alınmış kozmogonik izleklerdir (Balık, Kaplumbağa, Yabandomuzu, Cüce); diğerlerini anlamak ise çok daha güçtür, günümüzde bunlara bazı bölgelerde egemen tanrılar biçiminde rastlamak mümkün olduğuna göre, *avatara* olmalarının kökeninde kült niteliklerinin yattığı da düşünülebilir. Nedeni ne olursa olsun, bu, cevaplanması gereken soruyu daha da karmaşık hale sokmaktadır, çünkü ete kemiğe bürünerek yeryüzüne inen bu tanrı, karşılaştırmalı tanrıbilimciye yeni fikirler esinleme potansiyeline sahiptir.

Eğer bu tanrısal varlıklardan bize ilk sözedenin destanlar olduğunu (bunlardaki hikâyelerde, yeryüzüne inen Vişnu'ya belli sayıda göksel tanrı, antik Veda tanrısı ya da başka insanüstü varlıklar eşlik eder), bu destanların da hikâyelerini söz konusu tanrısal varlıklar etrafında geliştirdiklerini gözönüne alırsak, sorun, bir yönden aydınlanmış olur. En önemli güçlük ise, incelenmesi gereken eserlerin, özellikle de MBh'nın büyüklüğüdür; ama yine de, hikâyelere sürekli öğretici pasajların karıştığı MBh, sorumuz karşısında en aydınlatıcı bilgileri verecek olan eserdir. İlginçtir ki anlatı Dvaparayuga ve Kaliyuga'nın kesiştiği yere denk gelir, diğer yandan Dvapara ve Kali'nin enkarnasyonları olan iki anlatı kişisi, mit öyle gerektirdiği için *Asura* olmuşlardır. İki *yuga* arasındaki birleşmeye kronoloji açısından bakıldığında, çok belirsiz olduğu görülür ve anlatının hangi noktasında bir

yuga'dan diğerine geçişin söz konusu olduğu halen tartışılan konular arasındadır. Öte yandan, Kali'nin enkarnasyonu olan zorba kralın yönetimi ele geçirmek için dürüst krallığı temsil eden beş erkek kardeşe savaş açması ve böylece baştan beri belirtilen felâketin oluşumunu hızlandırması, anlatının hiç şüphesiz temel konularından biridir. Kaldı ki, destanın birçok yerinde kötü krallar, Kali olarak adlandırılmaktadır ve bu nedenle *yuga*'yı oluşturanın kral olduğu fikri mümkün gözükmektedir (MBh V 132, XII 69-70) veya *Manu Yasaları*'nın vurguladığı gibi (XI 301-302), *yuga* kraldır. Başka bir deyişle, dünyanın durumu, yani *Dharma*'nın durumu tamamen yönetimdeki krala bağlıdır.

Oysa, R'da, *avatara* Rama meşru kraldır. Düşmanın ne pahasına olursa olsun öldürülmesini gerektiren bir savaş sonucunda Lanka'nın fethedilmesinden sonra sürgünden kurtulmuş ve krallığına kavuşabilmiştir. MBh'da olaylar zinciri daha karışıktır. Çünkü *avatara* Krişna, sanki arkasında bir *avatara* geçmişi varmış gibi davranıp ideal kralı temsil edecek olan kişiye kendisini örnek olarak gösterir: Böylece *avatara* kendisinde, savaşmayan ama öğüt verip yol gösteren *yogin* Purusha'dan izler bulur ve kendisi de yakın arkadaşı Arjuna'nın zafere ulaşmasını sağlar;

Vişnu'nun avatara'sı ve Ramayana'nın kahramanı Rama. Özel koleksiyon. Foto: Dominique Champion.



fakat bütün bunları *Dharma*'ya, yani savaşım yasasına zarar vererek gerçekleştirir. Çünkü dünyayı kurtarmak için savaşmak ve ne pahasına olursa olsun zafere ulaşmak gerekmektedir. *Avatara* ve kral hiç şüphesiz birbirlerine sıkıca bağlıdırlar ve yeryüzünde de savaşmak için vardırlar. MBh bunu açıkça söylemektedir.

Hindu mit yapıları Vişnu'nun *avatara*'sına bu kadar önemli bir yer veriyorsa, bu sadece kralın Hindu toplumunda çok önemli bir kişilik olmasından değil, aynı zamanda konumunun ve ahlaki değerlerinin, *Brahmanlar*'ınkilerden ve dünya nimetlerinden vazgeçen kişilerinkilerden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Özetle, dinsel bir dille ifade etmek gerekirse, selâmete eremeyecek olmasından kaynaklanmaktadır. *Avatara*'ya ışık tutan destandan da anlaşılacağı gibi, savaş, hep olayların merkezi olmuştur. Zaten kral da gücün temsilcisidir ve bu güç sayesinde krallığın ceza dizgesini yönetebilmiştir; fakat yine de kralın görevi sadece bununla sınırlı değildir.

Ahimsa, yani "öldürmeyen"in çevresinde süregelen tartışmalar bir kenara bırakılacak olursa, kurban sunma konusunda Hindu geleneği, konuyla ilgili bir vahiy ve onun olumsuzlanışı üzerine kurulur: Kurban sunma töreninden Brahman sorumludur ve kurban, ister hayvansal ister bitkisel olsun, mutlaka yokedilmelidir (tüm büyük sunularda hem hayvansal hem bitkisel sunular yeralır). Her yokediş bir ölümdür, her ölüm ise bir kirliliktir ve ritüeli yöneten kişi için olduğu gibi kurbanı sunan kişi için de bir tehlike teşkil eder. Bu nedenle, ritüel sırasında kurban etmenin özünde bulunan bu kirliliği, hatta her tür kirliliği ortadan kaldırmak için tüm önlemler alınır: Zaten, kurban sunarken "öldürmek aslında öldürmek değildir" (*Manu* V 39); günahların ödenmesi için insan her davranışını kurban verme şekline dönüştürebilirse, her ölümlü suçunun bedelini ödemiş sayılır. Dünya nimetlerinden vazgeçen ise, kurban adamayı redderek bu kolaylıktan da faydalanamamakta ve *ahimsa* konusunda titiz davranmaktadır. Brahman ve onu izleyen kişiler tarafından otyeme orucunun kabulünü ve buna bağlı olarak da *Vedalar*'a uygun, görkemli kurbanlardan vazgeçilmesini, dünya nimetlerinden vazgeçen kişiye borçluyuz. Vazgeçenin ideali, mutlak gücün Büyük *Yogin* olmasıyla beraber, yeryüzündeki insana da yansıdı. Üstün kişi olarak görüldüğü için önce Brahman'ı etkiledi, o da günümüze kadar *ahimsa*'nın vazgeçilmez savunucusu oldu. Artık o, *bhakti* geleneğinde ve krallığın koruması altında yaşayan, "şiddete" ilişkin herşeyden uzak durarak rahiplik mesleğini yürüten kişidir.

Haksız olarak genelde, sadece düş ve düşüncelere dalan ve hayatın maddi zorunluluklarıyla yüzyüze gelmekten çekinen insanlar olarak görülen Hindular, hem kral hem de savaşçı olan *Kşatriya*'yı değerler krallığından ihraç etmişlerdir. Güçlü bir yönetime şiddetle ihtiyaç duymaktadırlar. Sadece güçlü bir yönetim, herkesi *Dharma*'sını yaşamaya teşvik eder hatta zorlayabilir (topluma örnek teşkil eden bir rolü olan vazgeçen kişiyi bile). Purusha'ya ilişkin ilahide belirtildiği gibi, iki üst *varna* olan Brahmanalar ve *Kşatriyalar* farklılığı ve tamamlayıcılığı daha da güçlenmektedir. Brahmana ne kadar "şiddet karşıtı" olursa kral da o ölçüde savaşçı olmak zorundadır. Büyük *Yogin* gibi Yüce Purusha da Brahmana değerlerinin güvencesidir (kurban sunma bundan böyle *yoga*'nın denetimi altındadır); aynı zamanda, krallık değerlerini koruyacak şekilde oluşturulmalıdır: İşte bu da *avatara*'dır. *Avatara*, bir zamanlar *yogin* olduğunu unutmamakla beraber, yine de kurban sunmanın en önemli güç olduğu, devirsel yenilenmenin aslında bir çeşit kurban sunma olarak görüldüğü yeryüzüne indiğinin bilincindedir. Bu nedenle savaş, savaşçı

için bir kurban sunma biçimidir; kurbanı yöneten Brahman'a ihtiyaç duymaksızın, savaş sırasında düşmanın yerine geçme umuduyla savaşçı, kendini kurban mı eder? Ne de olsa kıyıcı olan bu kurban verme eylemi, eğer sadece "dünyaların iyiliği" için yapılmışsa, hiçbir kirlilik taşımaz, çünkü bağlılık gerektirmez.

Destansı kavrayışlara *karman* öğretisinin, özellikle de ritüel edimin dönüşümü eşlik eder. Vahiyde yeralan dünya nimetlerinden vazgeçen kişi, tüm edimlere, özellikle de yeniden doğuşlara neden olan ritüel edimlere karşı olan kişidir. MBh'nın ayrılmaz bir parçası olduğu genelde gözardı edilen *Bhagavad Gita* bu tür bir vazgeçmeyi kabul etmez: Krişna (*avatara*) Arjuna'ya (ideal kral figürü), hiçbir şey yapmadan yaşamanın, dolayısıyla da öldürmeden yaşamanın olanaksız olduğunu ve bunun sadece küçük hayvancıklara özgü olabileceğini anlatır. Aslında insanın ruhunu kirleten, edimler değildir, bunların sonuçlarına duyulan bağlılıktır; bir başka deyişle, edimin çok istenen bir şey için yapılmasıdır. Eğer söz konusu bağlılık ortadan kaldırılır ve dünyanın iyiliğine yönelik bir kaygıya dönüştürülürse, her edim sadece iyiye ve selâmete yöneltilmekle kalmaz, aynı zamanda da kişiyi tanrıyı, yani *yogin*'i taklit etmeye zorlar; zaten *yogin* de evreni ayakta tutabilmek için sürekli "hareket" halindedir. Savaşçı *Dharma*'yı tehdit eden düşmanları öldürürse, dünyaları yeniden kendinde toplayan tanrı *yogin*'in görüntüsünü oluşturur: İşte Gita'da (XI) Krişna'nın kendisi hakkında Arjuna'ya anlattığı korkunç görüntünün anlamı budur. Tanrının savaşçı *avatara*'sı, *mahakalpa*'nın veya *kalpa*'nın sonunda dünyaları yeniden içinde yokedecek olan Büyük *Yogin*'in bir görüntüsüdür sadece. Buna bağlı olarak, düşmanlara karşı savaşan, dünyaların iyiliği ve tanrının istediği dünya düzeni adına onları öldüren kral, *avatara*'nın bir suretidir; dolayısıyla Büyük *Yogin*'in silik bir görüntüsüdür.

Aslında, *avatara* mitleri genelde tanrısal enkarnasyonun karşısına bir veya birçok *Asura* koyar; bunlar (dünyada bir kargaşa düzeni –*adharma*– oluşturmak için) kendilerine ait olmayan bir güce sahip olmuşlardır veya sahip olmak istemektedirler. Bunun somut örneği ise *Asura*'ların *Deva*'lara galip gelip onları gökyüzünden attıkları savaştır. Böylece, cehennem bölgesinde yaşaması gerekenler gökyüzünde yaşamakta ve yeryüzünde tanrılara adanan kurbanları almaktadırlar: Kozmik denge bozulmuştur, tanrılar Vişnu'dan yardım istemeye giderler, o da yeryüzüne "inerek" yaşanabilir tek düzeni kurar. Genellikle anlatıda Brahmana'nın *Asura*'lar kralına bir lütuf bahşettiği, kralın ise söz konusu lütuftan doğan kötü sonuçlarla baş edemediği söylenir. Bir başka hikâye ise, dekoru, üç dünyanın da (gökyüzü, yeryüzü, cehennem) kaderinin belirlendiği yeryüzüne yerleştirmektedir: Bir *kşatriya* oluşur, bir başka deyişle bir kral *Dharma*'yı kendi krallığında yaşatmaz. Bu kötü davranışın nedeni ne olursa olsun, sonuç olarak Brahmanalar ile krallar arasında bir uyum olmasını isteyen ve böylece sunulan kurbanlardan pay alan tanrılar bile mağdur olurlar. Kötü *kşatriya* her zaman *Asura*'nın enkarnasyonu olarak yorumlanır ve oluşan kargaşa da, her zaman için krallık iktidarının Brahmanalarınkini ayaklar altına alması olarak görülür.

M.Bi. [S.A.]

KAYNAKÇA

Kısaltmalar: MBh.: *Mahabharata* (Citrashala Press yayını, Poona); R.: Ramayana (Gita Press yayını, Gorakhpur).

BIARDEAU, M., "Etudes de mythologie hindoue". IV. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 1976.

AVGVRES.

Augur (Kâhin-rahip), *augurium* ismiyle *augustus* sıfatının türetildiği eski, cinssiz **augus* sözcüğünün eril türevidir. Eril *augur*, *ris* terimi *augurium* ismiyle aynı kökten gelmektedir. *Augur*, *auguria*, konusunda yetkin din adamına denir. Bu iki sözcük, ancak "büyük, gizemli güç, yetenek" (Georges Dumézil) anlamına gelen eski bir izleğe, **augus* izleğine (*genus* ya da **uenus* gibi) dayandırıldığında bir anlam kazanır. *Augurium* doğaüstü bir olayın göstergesiyken *augur* bu gizemli gücün varolup olmadığını belirleyen din adamıdır, en azından tarihsel çağdaki tanımı budur (önceleri, *Augur*'un sanatıyla işaretleri *tespit* edip etmediği ya da *yapıp* yapmadığı konusunda bir şey söylemek olanaklı değildir). *Augustus* sıfatına gelince, bu sıfat gizemli doluluğa sahip bir nesne ya da bir insanı niteler (başlarda bu sıfatın sadece nesneleri nitelemek için kullanılması ilginçtir). Octavius imparator olunca Roma Senatosu'nun onayıyla İÖ 27'de *Augustus* unvanını alan ilk kişi olmuştur.

Fransızca'daki "augure" ifadesi, din adamı ve doğaüstü işaretler anlamlarını aynı anda karşıladığı için belirsizdir. Anlamsal açıdan farklı bir kökenden gelmesine karşın *augur* alanına yabancı olmayan *auspicium* sözcüğünde de benzer bir belirsizlik vardır. *Auspicium*, kuşların (*aues*) gözlenmesi (*specere*) anlamına gelir ki *augure* bu işaretlerden tanrıların isteklerini çıkaran kişidir. Herkes Roma'nın bir *auspicium* sonucunda kurulduğunu bilmektedir: Romulus 12 akbabanın başının üstünde uçmasıyla tanrılar tarafından kentin kurucu-kralı olarak ilan edilir. Böylece Roma tarihindeki ilk *augur* olma sıfatını da taşır.

Bununla birlikte *Avgvres* (Kâhin-rahipler) kurulunun kuruluşu, onun ardılı Numa'ya atfedilir (Titus-Livius, 4, 4, 2). Bu kurulun üye sayısı giderek artar; sayıları sırasıyla (300'de Pleblerin yükselişi sırasında) üç, altı, dokuz, (Sylla devrinde) 15 ve (Iulius Caesar'ın devriminden sonra) 16 olur. Bunların resmi tanımı çok açıktır: "Interpretes Iouis Optimi Maximi, publici augures" (Cicero, *Yasalar üzerine*, 2, 20), "Devletin avgvrları (Kâhin-rahipleri) tanrı Iuppiter'in tercümanlarıdır".

Kâhinlerin asıl işlevi, Iuppiter'in gönderdiği işaretleri yorumlamaktır; bu işaretleri almak ise yüksek görevlilerin işidir. Bu temel ayrım, kendisi de bir *avgvr* olan Cicero'un bir metninde iyice vurgulanır: "Biz kâhinler (*augures*) sadece işaretleri belirleme ve gösterme hakkına sahibizdir (*nuntiationum*) oysa konsüller ve öteki yüksek görevliler bunları alma ve geleceği söyleme yetkisine de sahiptirler (*spectionem*)" (*İkinci Phillippica*, 81). Böylece tüm cumhuriyet dönemi boyunca, kamusal kehanet (*auspicia populi romani*) yüksek görevlilerin tekelinde kalır: *Auspicium imperiumque* biçimindeki ritüel formül bunların yönetim güçlerinin kehanet teminatına ne denli bağlı olduğunu gösterir.

Kâhin-rahiplerin asıl görevi nedir? "Söyleme görevini yerine getirmektir"; bu tanım farklı şekillerde de ifade edilir: *Augurium agere* (Varro, *De Lingua Latina*, 6, 42), *augurare*, *inaugurare*. Bununla birlikte, *disciplina augurium* konusunda yarım yamalak bilgilere sahibiz. Bunun nedeni kehanetin sadece erginlenenlere açık olması, öteki insanlara kapalı kalması gerektiği inancıdır; bir başka neden de bu konuda yazılmış kitapların çoğunluğunun kaybolmuş olmasıdır. Yine de bazı etkinlikleri belirleyebiliriz. Öncelikle, kâhin-rahipler (*avgvres*) geçmişten uzanan bazı ritlerin sürdürülmesinden sorumluydular; bugün en azından bunların gerçekleştirilme nedenlerini biliyoruz: Örneğin *auguria uernisera*

(Paulus-Festus, s. 520 L) ve *augurium canarium* (Plinius, *Doğa Tarihi*, 18, 14) ritleri gelecek hasatların iyi olması için yapılırdı. Ayrıca ordu sefere çıkmadığı zamanlarda senede bir kere kutlanan *augurium salutis* ismini taşıyan bir tören de vardı (Dion Cassius, 37, 24, 1): Varro'nun sözünü ettiği (*De Lingua Latina*, 5, 47) kâhin-rahiplerin Capitolium'daki tapınaktan çıkarak Kutsal Yolu takip edip kente inerek gerçekleştirdikleri başka bir törenle bunun bir ilgisi var mıdır bilmiyoruz.

İnsanların yüksek mevkilere atanma töreni ve bazı yerlerin açılış törenleri hakkında daha fazla bilgiye sahibiz. Titus-Livius (1, 18, 6-10) Babalar'ın kral ilan ettiği Numa'nın tahta çıkışını söyle anlatır: Kâhin-rahip tarafından tapınağın burcuna götürülür ve bir taşın üzerine yüzü güneye dönük bir halde oturtulur. Kâhin-rahip, başı örtülü olarak sağ elinde *lituus* adını taşıyan, hiçbir boğumu olmayan, ucu kıvrık bir değnek olduğu halde kralın sol tarafında yerini alır. Sonra gözlerini kentin ve tarlaların üzerinde gezdirerek, tanrılara yakarır, sağ tarafındaki bölgeleri güney, sol taraftaki bölgeyi kuzey olarak belirleyerek doğudan batıya tüm yönleri saptar ve gözünün uzanabildiği yerlere kadar olan tüm alanın sınırlarını çizer. *Lituus*'u sol eline geçirir ve sağ elini Numa'nın kafasına koyar ve duasına başlar:

"Ulu Iuppiter (*Iuppiter pater*), eğer şu anda kafasına dokunduğum, Numa Pompilius'un Roma kralı olması tanrılarca kabul ediliyorsa, biraz önce sınırlarını belirlediğim alan içinde bize açık ve net işaretlerini gönder (*uti tu signa nobis certa adclarassis*)"

"Sonra da Iuppiter'den istediği işaretleri (*auspicia*) teker teker sıralar (*peregit uerbis*), işaretler alındığında Numa kral ilan edilmiştir ve tapınağın burcundan iner (*templum*)".

Bu anlatıda, kâhin-rahip ritüel giysileriyle tasvir edilir (başı örtülü, elinde ucu kıvrık *lituus*'la). Doğu'ya dönük bir biçimde işaretlerin ortaya çıktığı dörtgen biçimindeki *templum* alanını çizer. Varro'nun bir metninden öğrendiğimize göre (*De Lingua Latina*, 7, 7) kâhin-rahibin doğuya dönmesi zorunlu değildir, söz konusu metinde rahip güneye döner ve *templum*'un dört köşesini şöyle belirler: "Sol taraf, doğu yönüdür (*sinistra*), sağ taraf (*dextra*) batıdır; ön taraf (*antica*) güney yönüdür, arka taraf (*postica*) kuzey yönüdür". Bu törenlerde Iuppiter'e danışırken rahiplerin temkinli davranıp, koşulları ve işaretleri önceden belirleme kaygıları ilgi çekicidir. Kâhin-rahip gözlem sahasının sınırlarını tam olarak çizmekle kalmaz yorumlayacağı işaretleri de (*auspicia*) kendisi belirler (Plinius, *Doğa Tarihi*, 28, 17) –bu, aslında bilinen bir işlemdir, *legum dictio*, yani koşulların önceden bildirilmesidir.

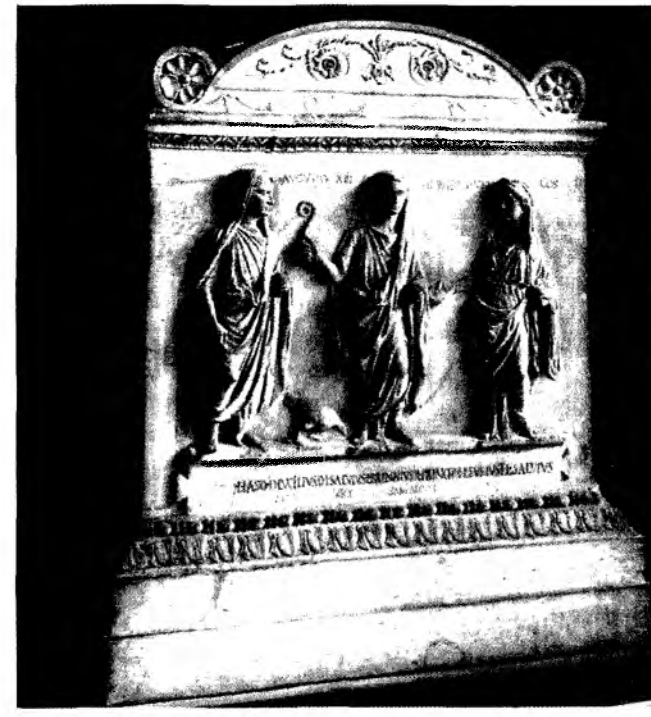
Eskiler önceden tanımlanmış belirli koşullarda, bir *templum* içinde (*auspicia impretratiua* ya da *impetrita*) ortaya çıkan işaretlerle, kendiliğinden gelişen işaretleri (*auspicia oblatiua*) birbirinden ayırırlardı. Bu işaretlerin –*signa* ya da *auspicia*–, ortaya çıkışlarına göre 5 ayrı kategoride değerlendirildiklerini görüyoruz (bkz. Festus, s. 316 L): Göksel işaretler –*ex caelo*– (özellikle şimşek ve yıldırım); kuşların verdiği işaretler–*ex auibus*– (kimi kuşların uçuşları –*alites*– kimilerinin şakıması –*oscines*– dikkate alınır); kutsal piliçlerin sıçramalarından anlaşılan işaretler –*ex tripudiis*– (bunların yanlış yorumlanması yüzünden bu adet bozulmuştur); dört ayaklı hayvanların davranışlarından çıkarılan işaretler –*ex quadrupedibus*–; en son da korkutucu fallar gelir –*ex diris*–.

Kâhin-rahiplerin başka bir görevleri de bazı yerleri törenle açmalarıdır. Titus-Livius'un Numa'nın tahta çıktığı yer olarak anlattığı *Capitolium* kalesi *auguraculum* ismini taşırdı –bu kehanet yeri aynı zamanda *templum*, tapınaktı. Bu sözcükle ilgili Varro'nun verdiği kesin tanımlamaya dönersek (*a.g.y.*, 7, 8): "Yeryüzünde kehanet merkezi ya da işaretlerin alındığı yer olması için kesin ve net kurallarla belli sınırlar içinde çizilen yere *templum* denir (*augurii aut auspicii causa*)" –ilk etkinlik (kehanet yeri) kâhin-rahiplerin alanına girerken, yüksek görevlilerin ilgi alanına da "işaretlerin alındığı yer" girer. Açılan yer "şeytanlardan ve cinlerden korunmuş, uygun" bir yerdir, *locus liberatus et effatus*.

Bu tapınaklar (*templa*), sadece kutsal yerler değil (örneğin Vesta'nın yuvarlak *aedes*'i kutsanmış bir yer değildir) dindışı yerler de olabilir (*Curia-Comitium* gibi). Daha geniş bir anlamda, Roma kenti aslında büyük bir *templum*'dur çünkü burası kentle ilgili işaretlerin ortaya çıktığı yerdir (*auspicia urbana*). Aslında kâhin-rahipler toprakları da 5 sınıfa ayırırlar (Varro, *a.g.y.*, 5, 33): Roma toprağı, Gabilerin toprağı, yabancı topraklar, düşman toprakları, tanımsız topraklar. Bu sınırlamaların, işaretlerin yorumlanması açısından büyük önemi vardır. Hatta Roma'da, kent alanı bile geri kalan topraklardan (*ager Romanus*) *pomerium* denilen sınırla ayrılır. Ayrıca kentin genişlemesiyle kurulan her bölüm yeni bir *pomerium*'un belirlenmesiyle kente katılmış sayılır.

Kâhin-rahipler kurulu, Pontifler kurulundan sonra gelir. Bütün soyluluk unvanlarına karşın, bu kurulun çöküşü cumhuriyetin son döneminde oldukça hızlanmıştır: Çöküşün en önemli nedenleri arasında o sırada görevdeki kâhin-rahiplerin giderek artan cehaletleri ve siyasal olaylarla gelişen bozukluklar baş sırada yeralır. Örnek olarak, Cicero'nun (*İkinci Philippica*, 81) kâhin-rahip Antonius'a sert biçimde çıkıştığı şu alıntıyı verebiliriz. "Bu ne küstahlık! Aylar önce Senato'ya, Dolabella'nın seçimini 'işaretler aracılığıyla' (*auspicium*) engelleyeceğini söyle-

Roma: İS II. yüzyıla tarihlenen ve *Vicus Sandaliarius*'dan gelen bir sunak. Bir yüzünü Zafer, diğer yüzünü ise iki Lar süslemektedir. Burada, elinde *lituus* olan genç bir augure'yi (belki de Lucius Caesar), bir yanında Augustus, diğeryanında da Livie ile gösteren arka yüz görülmektedir (bu, hanedana ilişkin bir olayın kutlanmasıyla ilgili tek örnektir). Foto: Alinari-Giraudon.



mişti...". Buna karşın kurulun çöküşü Augustus'un reformlarıyla biraz ertelenir: Son kâhin-rahipler İS IV. yüzyılda yaşamışlardır.

R.S. [L.A.]

KAYNAKÇA

BOUCHE LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV (Paris, 1882). WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer*[2], Münih, 1912, s. 523-534. CATALANO, P., *Contributi allo studio del diritto augurale*, I (Torino, 1960). MAGDELAIN, A., *Auspicia ad patres redeunt*, Collection Latomus, 70, Brüksel, 1964, s. 427-473. DUMEZIL, G., *Idées romaines* (Paris, 1969), s. 80-102; *La Religion romaine archaïque*[2] (Paris, 1974) s. 98-103, 584-589.

AY. Güneydoğu Asya'da Ayla ilgili mit ve ritler (Birmanya, Tayland, Laos, Kamboçya).

Ay mitlerine ilişkin ilk araştırmalar bize, yerel düşüncelerin Hindistan ve Çin kökenli efsanelerle örtüştüğünü göstermiştir. Bu özel izlekte, kuşaktan kuşağa aktarılıp yaşatılan geleneklerin karma özelliği göze çarpmaktadır.

Hindistan'da Ay, genelde eril bir tanrıdır. Veda ilahilerinde bazen ona Soma adı verilir. Soma, tanrılarla irtibatı sağlayan bir çeşit bitkinin adıdır. Brahmana efsaneleri ise Ay tanrısının Güneş'in bir kızıyla olan evliliğinden sözeder. Çin mitlerinde Ay, dişil bir kişiliktir. Ancak Kamboçya'da, Ay'a atfedilen cinsiyetlerin ikisi de sırasıyla geçerli olmuştur. Dolayısıyla bazen tanrı, bazen de tanrıça olarak karşımıza çıkan Ay, derebeyi, Brah Chan, Brah Khe ya da yerde yaşayan bir kızın âşık olabileceği, Ay takviminin tanrısal bir ayı olarak görülmüştür. Bunun yanısıra Ay, dişi Soma olup yılan-kadın Nagi ile özdeşleştirilmiştir. Nagi, rutubet ile soğuğun kızıdır; Funan krallığında yaygın olan Sanskrit geleneğine göre Brahmana Kaundinya'nın yılan biçimli karısıdır, sözlü edebiyat geleneğine göre de ilk Khmer hanedanının kurucusu olan Güneş-kral Brah Thon'un karısıdır.

Eski Kamboçya'da hanedanlarla ilgili efsanelerin üzerinde en fazla durduğu konular, Ay prensesleriyle Güneş prenslerinin evliliğidir. Nagi Soma efsanesi, taş yazıtlarda, çeşitli vakayinamelerde olmak üzere birçok yerde anlatılmıştır. Hindistan'dan gelme Brahmana Kaundinya ya da prens Brah Thon, deniz kıyısında, egemen hükümdar ve toprağın sahibi olan Naga kralının kızıyla karşılaşır. Her ikisi de kralın kızıyla evlenir ve "görkemli bir ırk oluşturur". Bütün bunlara bakılırsa, bir zamanlar Phnom-Penh'in kral sarayında düzenlenen Ay ritleri, Güneş prensiyle Ay arasında yapılan esrarengiz evliliğin kutlamalarıydı. Angkor kralı, XIII. yüzyıl Çin vakanüvisi Chou Ta-kuan'a göre, her yıl simgesel bir *nagi* ile evlenir ve böylece kökenlere ilişkin ittifakı yeniler.

Hanedan efsanelerinde anılan Ay mitlerinin karmaşık olduğu anlaşılmaktadır; karmaşıklık, söz konusu mitlerin, yılan-kadın mitiyle ve dolayısıyla, toprağın sahibi yarı-insan, yarı-yılan Nagaların mitiyle iç içe geçmesinden kaynaklanmaktadır. Ay ile ilgili mitler, Güneş ile Ay'ı, nemli ve kuru olanı, yılanla kuşu birbirine zıt kılan ikici dizgenin içinde yeralmaktadır; ayrıca bu mitler, başka zıtlıklar aracılığıyla, eski Kamboçya'nın mitolojik-toplumsal evreninin içinde de yeralmaktadır.

Ayın başka isimleri de olmuştur. Sondaki ünlü *a* sesinin uzatılmasıyla dişileştirilen Soma, adından da anlaşılacağı gibi, büyük bir olasılıkla Brahmanaların başlattığı bir bilim ve krallık geleneğinin temsilcisidir. Sözlü olarak aktarılan efsanelerde Chan adına sık sık rastlanmaktadır. Chan adı, Sanskritçede Ay anlamına gelen *chandra* sözcüğünden türemiştir. Güneş'le çift oluşturan Brah Chan göğe hükmeder. Biman Chan efsanesi, Kamboçya'da çok yaygın olan bir efsanedir. Biman Chan, "Ay meskeni" anlamına gelir. Anlatılan hikâye, Gök kralı Brah Chan ile yeryüzündeki genç bir kız arasında yaşanan aşka gönderme yapar. Efsaneye göre Gök kralı, genç kızı yerden alıp göğe götürmüştür.

Hikâyenin devamında birbiriyle iç içe geçmiş birçok başka izleğe de rastlanır; özellikle kafa kesme izleği dikkati çekmektedir. Ay kralının diğer iki karısı tarafından iyi karşılanmayan Biman Chan, kocasından onu hep daha yükseklere götürmesini ister, ama yukarıda rüzgâr çok daha şiddetli estiğinden kızın kafası kopar; kopan kafa, bir manastırın bataklığına düşer, genç kızın gövdesiyse gökte yaşamaya devam eder. Kısa bir müddet sonra kızın kafası bulunur ve pagodanın içindeki Buda heykelinin önüne yerleştirilir. Daha sonra, birçok olayın ardından genç kadının kafasıyla gövdesi birleşir ve eski haline dönen Biman Chan, yerden bir prensle evlenir; prensin adı Suryavan'dır, bu ad "Güneş ırkından" anlamına gelir.

Tanrı, gezegen ve kral niteliklerinin karışımı olan bu nurlu çiftler üzerine yapılan çeşitlemeler, Buda'dan da sözetse bile Veda'lardaki Ay ve Güneş ilahilerinin uzak bir yansımasıdırlar. Köy gelenekleri, kadın ya da erkek olmasına bakmaksızın, her şeyden önce Ay'ın insanlara yararlı olduğunu vurgular. Ay, çeltik tarlalarını daha verimli kılan yağmurları yağdırır. Ay'ı "on beş aydınlık" ve "on beş karanlık"a ayırarak, zamanın ölçülmesini sağlar. İki ay dönemi arasında meydana gelen dolunay, zenginli-

Tanrı Sumya, bir törensel Tayland yelpazesi üzerindeki güneş. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Destable.



ğe işaret eder; bu dönemde herkesin şansı dengelenir. Ay'ın gözlemlenmesi sonucunda kehanet ilmi geliştirilir, filizlenme, refah ve felâketlerin sırları çözülür; kehanet üzerine yazılanlar, bütün Güneydoğu Asya ülkelerinde kopya edilmiştir.

Khmerlerin anlayışına göre Ay, ışık ve hareket demektir: "Ay, gece olduğunda dünyayı aydınlatma görevini üstlenmiştir. Dışı gümüş bir tabakayla kaplı, değerli taşlardan yapılmış bir arabaya biner. Bu araba, 49 *yojana*[1] büyüklüğündedir. Ay, üç dünyayı aydınlatır. Tek bir noktadan, ışığını 900.000 *yojana* uzağa gönderir. Bütün gece boyunca durmadan üç dünyanın etrafında gezip durur. Güneş'le birlikte Somer Dağı'nın[2] etrafında döner ve *pradakshina*'yı gerçekleştirir. Ay'ın hızı, Güneş'in hızından daha azdır. Zaman zaman Ay ile Güneş birbirlerine yetişirler ama Güneş Ay'ı geçer. Ay gökyüzünden kaybolunca, Güneş ortaya çıkar; Güneş kaybolunca da Ay"[3].

Geleneksel sözlü anlatılara göre Ay ve Güneş, gecenin ve gündüzün yıldızları olmadan önce insandılar. Bir efsane, Güneş'in, ateşin, yıldırımın, rüzgârın, yağmurun, Rahu yıldızının ve en gençleri olan Ay'ın yedi kardeş olduklarını belirtir. Bir diğeri ise, Güneş, Ay ve Rahu yıldızının kardeş olduğunu, ama büyük kardeş Rahu'nun Güneş ve Ay'ın tutulmasına neden olduğunu ve onları yutan bir canavara dönüştüğünü anlatır.

Tayland, Laos ve Kamboçya'da yaygın olan mitlerde Rahu yıldızının, sadece üst çenesi bulunan muazzam ağzıyla, bazen öfkeden bazen de kardeşine olan sevgisinden ötürü Ay'ı yuttuğu anlatılır. Her halükârda, gezegenlerin tutulması korku yaratmakta ve bazı yasakların konmasına neden olmaktadır.

Son olarak benzer mitlerin, krallık ya da köy ritlerinin ayrılmaz parçası olduğunu da belirtmek gerek. Angkor'da kutlanan törenlerle ilgili hiçbir kaynak yoktur. Buna karşın, tarımsal çevrimle ilgili olan Ay kutlama bayramları günümüze dek gelmiştir. 1850'lerde kral An Duon, Su Bayramı'ndan hemen sonra, ekim-kasım aylarında, yani normal yılın sekizinci ayında, artık yılın ise dokuzuncu ayında düzenlenen bu büyük törene bütün ihtişamını tekrar bahşetti. Kral, deniz kabuklarının sesleri arasında, gökyüzündeki yıldızları sarayından selamlıyordu. Dubalı bir köprünün karaya bağladığı, su içinde yüzen evinden kral, Phnom-Penh'de "Dört Kol"un sularına yansıyan ışınları seyredebiliyordu. Eski Brahmana rahiplerinin ardılı olan bir *bakou*, altın bir kupa içinde sunulan altın mineli bir mühre kabuğunda "nurlu" bir su getirdi. Kral bu suyla avuçlarını ıslattı, ellerini Ay'a uzattı, yüzünü sildi ve saygılarını ilettikten sonra *bilva* (*Aegle marmelos*) ağacı yaprağıyla çocuklarının üzerine bu sudan serpti. Bonzlar (Budist rahipler) taht salonuna yemek yemeye davet edildiler; orada bulunmalarıyla, Brahmana geleneklerine olduğu kadar tarımsal döngüye de bağlı olan bu ritlerde Buda'nın varlığı vurgulanıyordu.

Köy, kır ve daha çok manastır bahçelerinde bu bayram, hafif kızarmış yeni pirinçten yapılmış ezme ikram edilerek, Ay doruğa vardığındaysa mum ve tütsü yakılarak kutlanırdı. Muz yapraklarının üstüne dökülen mum damlalarından yağmurların bol olup olmayacağı kestirilirdi. Ayrıca düşen damlaların aldığı şekillerden, insan ve hayvanların sağlığına, ülkenin refahına ilişkin sonuçlar çıkarıldı. "Ey Brah Chan, büyük, ulu, görkemli ve harikulade, pırlantadan daha göz alıcı, billurdan daha aydın, ey Brah Chan, sizi selamlıyorum." Değişik köylerde kutlandığı saptanan bu bayramın çeşitli biçimlerinde hep aynı değişmez öge vardır: Pali dilinde Ay şerefine okunan bir çeşit dua olan *Chanda Parit-tam*'ı okuyan Budist rahiplerin mevcudiyeti. Bazı yerlerde ise rahiplerin kendileri manastır toprağını sulayarak bol yağmur istediklerini ifade etmiş olurlar. Kralın çocuklarına su serpmesi, Budist rahiplerin toprağı sulamaları, köylülerin pirinç dağıtmaları ya da mum damlatmaları gibi ritlerin bir tek anlamı vardır; bu, su ile Ay'ın birbirine bağlandığı bolluk ritidir.

Son olarak bir çevrimden daha sözetmek gerekir. Budizmin egemen olduğu Güneydoğu Asya'da Ay kutlama bayramlarına, Buda'nın daha önceki yaşamlarının anlatısı olan Jatakalar'a dayalı bir açıklama getirilir. Sasa-jataka'ya göre, Buda önceki yaşamlarından birinde tavşan olarak dünyaya gelmiş ve merhametli biri olduğu için de kendi etini aç bir yolcuya ikram etmiştir. O zamandan itibaren halk masallarında, halk geleneklerinde o tavşandan sık sık "Ay tavşanı" olarak sözedilmeye başlanmıştır. Ayın yuvarlak yüzüne bu tavşanın resmedildiği ve açık havalarda bu suretin görüldüğü inancı yerleşmiştir.

Böylece hanedan efsanelerinden köy ritleri ve Budist masallara değin pek çok yerde, Ay mitleri, bunlar aracılığıyla da toplumsal davranışlara sıkı sıkıya bağlı olan bütün bir dinsel tarih izlenebilir.

S.T. [G.Ç.]

KAYNAKÇA VE NOTLAR.

Bkz. "Güneydoğu Asya." maddesinin genel kaynakçası.

1) Mesafe birimi 2 mile tekabül eder, yani yaklaşık olarak 3 kilometreden biraz azdır.

2) Hindistan kozmogonisindeki Meru Dağı'nın, Evrenin merkezi olduğuna inanılır, Güneydoğu Asya'da Sumru, sonra Somer ya da Men olmuştur.

3) POREE-MASPERO, E., ve BERNARD-THIERRY, S., "La Lune, croyances et rites du Cambodge", s. 264-265, *La Lune, mythes et rites* içinde Paris, Seuil, 1962, s. 263-287 (Sources Orientales dizisi, 6).

B

BALTLAR. Mitler ve dinsel kategoriler.

Baltık denizinin güneybatı sahillerine oldukça erken dönemlerde (kesinlikle, İÖ 1000 yıllarından önce) yerleşmiş olan Balt kabileleri üzerinde, halen kaldıramadığımız bir gizem perdesi vardır. Hiç kuşkuya yer vermeyecek bir biçimde Hint-Avrupa kökenli olan bu kavim Fin-Ugorlarla, Germenlerle ve Slavlarla çevrelenmiştir (hatta, Baltlarla Slavlar arasında bir yarı-bütünleşme bile söz konusudur). Bu komşuluk, bir yandan Baltların kendi içlerine kapanık bir biçimde yaşamalarına ve dolayısıyla çok sınırlı bir gelişme gösterip, kökenlerine oldukça yakın bir konumda kalmalarına neden olmuş, diğer yandan da, daha aşağıda söz konusu edeceğimiz karşılıklı etkileşimleri ve almaşımları doğurmuş olabilir.

Baltları, Dvina'nın kuzeyine yerleşmiş olan Letonlardan, Letonların hemen güneyinde yerleşik olan Litvanyalılardan ve Prusya'da (bugünkü Beyaz Rusya) Vistül Nehri'nin denize döküldüğü noktada yerleşik bulunan Prutenlerden ayrı bir yere

koymak gelenek haline gelmiştir. Ancak, bu halkı tanımak için gerekli olan özgün belgeler ne yazık ki mevcut değildir ve bu konuda bulunabilmiş birkaç tanıklığa da ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Bir popüler kültüre ilişkin doğru bilgilerin, bu kültüre ilişkin bilgileri oldukça eksik olan yabancı gözlemcilerin ve bu kültüre açıkça düşman bir rahipler grubunun tanıklıklarından yola çıkılarak elde edilmesi olanaksızdır. Üstelik, Töton şövalyeleri XIII. yüzyıldan itibaren Baltları egemenlikleri altına alarak, bu halkın tüm özerkliğini ortadan kaldırmışlardır. XVI. yüzyılda ise Reform hareketi şövalyelerin başladığı işi sona erdirmişse de Baltların özgünlüklerinin tüm yönleri silinip gitmiştir. Gene de Baltların geniş ufuklu ve dinamik insanlar olduklarını bilmekteyiz. Arkeolojik keşifler bu halkın İsveçlilerle düzenli ve sürekli bir ticari ilişki içinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Nadir kaynaklarımızdan çıkarsayabildiğimiz kadarıyla, Balt paganizminin iki önemli özelliği bulunmaktadır. Bu pagan düşüncenin öncelikle, çok eski temellere sahip ve Hint-Avrupa kökenine yakın bir düşünce biçimi olarak karşımıza çıktığı ve Dumézilci bir bakış açısıyla, bu düşünce dizgesinde ilk iki işlevin üçüncü işlev önünde silinme eğiliminde olduğu söylenebilir.

Baltlar, ya olduğu gibi benimsedikleri ya da çeşitli biçimlerde kişiselleştirdikleri doğal güçlere tapınmaktadırlar. Bu doğal güçler arasında da, verimlilik, doğurganlık vurgusu taşıyanlar ön plana çıkarılmaktadır. Tarımla uğraşan bir kavim olarak Baltlar, öncelikle, içinde şeytanlarını ve tanrılarını barındıran ağaçları, ormanları, tarlaları, gölleri ve ırmakları kutsal kabul etmektedirler. Tapınak olarak kullandıkları binalar çok az sayıdadır. Onun yerine, kutsal ormanlarda ya da *alka*'larda tapınmaktadırlar. Her türden dört ayaklı hayvana, ayrı birer özel güç atfedilmektedir. Hane ruhlarını içselleştirdikleri düşünülen kara kurbağaları ve yılanlar da bu kutsal hayvanlar grubuna dahildir. Dolayısıyla Baltların düşünce dünyasına bir tür animizm (canlıcılık) egemendir ve *vele*, *kavkis* (ya da cüceler) ve *laume* (dişi) hayatı koruyan ve hayat veren her şeyde vardır. Cizvit misyoner Stribing, Livlerin 1606 yılında dahi, "bazı ağaçlara ve ormanlara adaklar sundukları(nı); bu ağaçların kutsal olarak kabul edildiği"ni anlatmaktadır.

Letonlarda ise, ölüler kültü de kutsal ormanlarda kutlanırdı. Gene Stribing'in belirttiğine göre Letonlar, "ölülerin kısmen ayı ya da kurt biçimine girdiklerine, kısmen de tanrı" haline dönüştüklerine inandıkları için, ölülerine adaklar sunduklarında "bizleri hatırlayınız" anlamına gelen bir dua etmektedirler. Balt inancında yeralan bu reenkarnasyon ya da ruhların göçü düşüncesi, doğal güçlerin kutsanması olgusunu atalar kültüyle bağlantılı hale getirmektedir. Genellikle, ya mezarlıklarda özel usullere göre yakılan ölülere adaklar sunulmakta ya da adak sunma törenlerinde çeşitli bitkiler ve ekim alanları aracı olarak kullanılmaktadır. Böylelikle hiç sonu gelmeyen bir dönüşüm hareketi başlamaktadır ve bu inançları nedeniyle Baltlar ölüme pek aldırmamaktadırlar. Aynı şekilde, doğal güçler de kendi bütünlükleri içinde kutsanmaktadır ve dolayısıyla, bu pagan inanca özgü bir nitelik olarak, kişiselleştirilmemektedir. Bunun sonucu olarak da, birçok tanrı ortak olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Prutenlerdeki *deïvai*'ler, *kaukai*'ler ve *aitvarai*'ler kurtadamlar, cadılar ve diğer demonlara denk düşmektedirler. Bu ortak tanrıların Litvanyahlardaki karşılığını ise, *lauma*'lar, *deiva*'lar ve *ragana*'lar oluşturmaktadır.

Ancak tüm bu aktarılanlar, Baltların inanışında güneşin, ayın ve yıldızların kutsanmadığı anlamına gelmemektedir. Prutenler ve Litvanyalılar ise daha çok ateşi kutsarlarmış gibi görünmektedirler. Meşhur mitik demircilerden bu halklarda da bir tane bulunmaktadır: Telavel. Güneşi imal eden bu tanrının, İskandinav Thorr'un Mjöllnir'ine benzeyen devçekicine özgü bir kült de bulunmaktadır. Diviriks olarak adlandırılan gökkuşağının tanrısallaştırılmış olması da muhtemeldir. Aynı şekilde ateş de yaygın olarak bir kült nesnesi olarak kabul edilmektedir. Gene ateşin, muhtemelen özel bir rahip-büyücü-kâhin kastı tarafından gerçekleştirilen ve Baltlar arasında çok yaygın olan kehanet uygulamalarında kullanıldığı yolunda çeşitli tanıklıklar bulunmaktadır. Bu bağlamda, ejderha-yılanlar olarak tasvir edilen ateşten yaratıklarla cinli-perili bir hareye bürünen hane ortamının da aynı nitelikleri gösterdiğini belirtmek gerekmektedir.

Ancak, Baltların dinsel ilgi alanlarında ilk sırayı üretici-doğurucu güçlerin aldığı konusunda şüpheye yer yoktur. Bu çerçevede ilkel bir ana tanrıçalar, "Analar", *mate* kültünün varlığı göze çarpmaktadır. Bu ana tanrıçaların varlığı, toprak kökenli bir ilksel ana tanrıçanın varlığına işarettir. Hatta, Balt dillerinde güneşin dişil bir sözcük olması ve güneşi ifade eden *saule* sözcüğünün aynı zamanda "küçük ana" anlamına da geliyor olması, bu ilksel ana tanrıçanın güneşle de bağlantılı olabileceğini düşündürtmektedir. Letonlar bu konuda, her birinin son derece anlamlı adı olan, geniş bir panteona sahip bulunmaktadır: Laukamat (tarlalar anası), Mezamat (ormanlar anası), Lopemat (sürü hayvanları anası), Jurasmat (denizler anası), Darzamat (bahçeler anası), Vejamat (rüzgâr anası)...

Sonuçta, henüz arkaik ve popüler bir düzlemde bulunan Balt dininden ilk aşamada öğrenebildiklerimiz, bu Hint-Avrupa toplumunda savaşçılık işlevinin henüz bir ayrışmaya uğramadığını, bir düşün ortamının ve sosyolojik açıdan da bir aristokrasinin daha oluşum aşamasında bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Daha yakın dönemlere gelindiğinde de, kişiselleştirilmiş kutsal varlıklar ortaya çıkmasına rağmen, halen dirimsel hatta bitkisel bir evrede olduğumuzu görmek oldukça çarpıcıdır. Bu nedenle tüm Balt topluluklarınca kabul gören büyük tanrı Perkunas –ki gökler, yıldırımlar ve daha sonraları da savaş tanrısıdır– Hint-Avrupa dünyasının yüce tanrısının Baltlara göre dönüşüme uğramış halinden başka bir şey değildir. Perkunas adı etimolojik olarak Sanskritçedeki Paryanyah, Eski Nor dilindeki Fjörgyn(n), Slavcadaki Perun ya da Perkun, Yunancadaki Phorkys ile aynıdır. Tüm bu adlar "yaşama elverişli" anlamını içermektedir. Bu çözümleme en uç noktasına götürüldüğünde ise, Latincedeki meşe anlamına gelen *quercus* kelimesiyle aynı yönde bir bağlantı kurulabilmektedir. Dolayısıyla Perkunas, bereketli ve doğurgan yaşamı kusursuz olarak temsil eden, ve bu nedenle de adına temel bir kült oluşturulan bu ağacın kişiselleştirilmiş halidir. Baltların yüce tanrısallığı düşünüş tarzları bu yönde gibi gözükmektedir. Perkunas ile birlikte isimlerini bildiğimiz kişiselleştirilmiş başka bazı tanrılar için de aynı mantık silsilesi geçerlidir. Prutenlerin toprağın efendisi olarak kabul ettikleri ve adında belki de bir Slav etkisi sezinlenebilecek olan Zempat bu örneklerden birisidir. Tarlaların bekçisi ve buğdayın koruyucusu Laukosargas bu konudaki bir diğer örnektir. Bu tanrı XIII. yüzyıl tarihli bir kaynakta anılan ve hasat edilen son başağı geleneksel olarak kendisine maleden tanrı Kurke ile aynı tanrı olarak kabul edilebilir. Nitekim Litvanyalıların tanrısı Nonadeï, her iki tanrısal kişiliği de bünyesinde barındırmaktadır. Gene, her halde tamamen tarımsal bir mantık düzleminden çıkılmıyor olması son derece çarpıcıdır. Dolayısıyla, daha önceleri de ortaya atılmış bulunan, bu halkların tarihöncesindeki oldukça erken bir dönemde "durmuş oldukları" düşüncesi güç kazanmaktadır.

Altı çizilmesi gereken ikinci husus yoruma daha az açıktır. Balt dini, belirgin tarihsel ve coğrafî nedenlerden dolayı, Germen ve Slav paganizmiyle açık bir örtüşme göstermektedir. Nitekim, buna ilişkin bazı ipuçları önceki paragraflarda verilmiştir.

Örneğin, Baltların, özellikle de Litvanyalıların ormanları tavaf eden tavşan-tanrısı Meiden; ya da Litvanyalıların tanrıçası Zvoruna (Köpek) pekala Slav kökenli olabilir. Bunları, F. Vyncke gibi, içinde bulunulan koşullarla ilgili birer totemizm olgusu olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak, aynı olguları, yukarıda sözetmiş olduğumuz ruhların göçü düşüncesinden hareketle, özünde tamamen doğal olan ve bu nedenle de çeşitli dış etkilere, özellikle de Slav etkisine açık olan bir kültün bir hayvanda cisimleşmesi olarak yorumlamak neden mümkün olmasın?

Buna karşılık, kuzeyli Germen kültlerin Balt paganizmindeki etkisi çok daha belirgindir. Balt dini belki de, tıpkı eski İskandinavyalılarda olduğu gibi, düşünsel düzeyi pek de yüksek olmayan bir dizi rite ve anlam ifade eden kültsel eylemlerin toplamına indirgenebilir. Bu kültte üç olgu göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi, keçilerin, dişi domuzların, danaların, atların ve hatta insanların kurban edilmesidir. İkinci olgu, sert iklime bağlı olarak geleceğin –kabilenin,kavmin, ürünün geleceğinin– diğer bölgelere nazaran daha belirsiz olduğu bir ortamda neredeyse kaçınılmaz bir şekilde ateşin ve suyun tanrısallaştırılmasıdır. Üçüncü olgu ise, bal şerbetinin kalorisiyle ısısı yükselen topluluk ruhunu birarada tutmaya yarayan ve daha sonraları Hıristiyanlık tarafından kesin bir biçimde yasaklanan sefîh danslara ve oyunlara sahne olan şölenlerdir (*sıuke*).

İlkel bir mantığın hüküm sürdüğü, zamana ve mekâna ilişkin koşulların insanları anlık tepkiler vermeye zorladığı her ortamda (örneğin kuzeyli Germen kavimlerinde) olduğu gibi, Baltlarda da kader kavramı dinsel evrende önemli bir yere sahiptir. Kelime dağarcığı bile bu konuda hemen ipuçları elde etmemizi sağlamaktadır. Örneğin, Prutenlerde sulara ve ormanlara egemen güçler olarak kabul edilen *laume*'ler ile Litvanyalılarda bireysel ve toplu kaderlere egemen güçler olarak görülen *laima*'lar ve Letonların kader tanrıçası olan Laima (P. Eihorn "Talih ya da mutluluk tanrıçası" der) arasındaki genetik bağ son derece açıktır. Litvanya dilindeki *laima* kelimesinin, tıpkı Slavcadaki *rozanica*, eski Nor dilindeki *hamingja* ya da *gaefa* kelimeleri gibi, hem mutluluk hem de kader anlamına gelmesi dikkat çekicidir.

Sonuç olarak Balt dini, her ne kadar az biliniyor olursa olsun, iki açıdan incelenmeye değerdir: Bu din bir yandan bizleri zaman içinde uzun bir yolculuğa çıkararak, çok eskilerde kalmış bir Hint-Avrupa evresine götürmekte; öte yandan da, Kuzey Germen düşüncesiyle Slav düşüncesi arasında ilginç bağlantı noktaları bulmamızı sağlamaktadır. Kader kavramının merkezi konumda olduğu bu arkaik din, doğaya ve ölülere yönelik bir kült niteliğindedir. Yaşam kavramı ise, henüz çok saf bir halde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu dinsel çevrede yaşam daha yasalarını oluşturamamış, kurallarını koyamamıştır.

R.B. [O.E.]

KAYNAKÇA

ANTONIEWICZ, J., "Prusowie we wczasnym sredniowieczu i zarys ich kultury materialno", *Pomorze wczesnosredniowieczne,* Varşova, 1958, s. 121-159. BRÜCKNER, A., "Litauische Religion", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* içinde, III, Berlin, 1929. SCHMIDT, P., "Die Mythologie der Letten", *Die Letten* içinde, Riga, 1930, s. 205 vd.

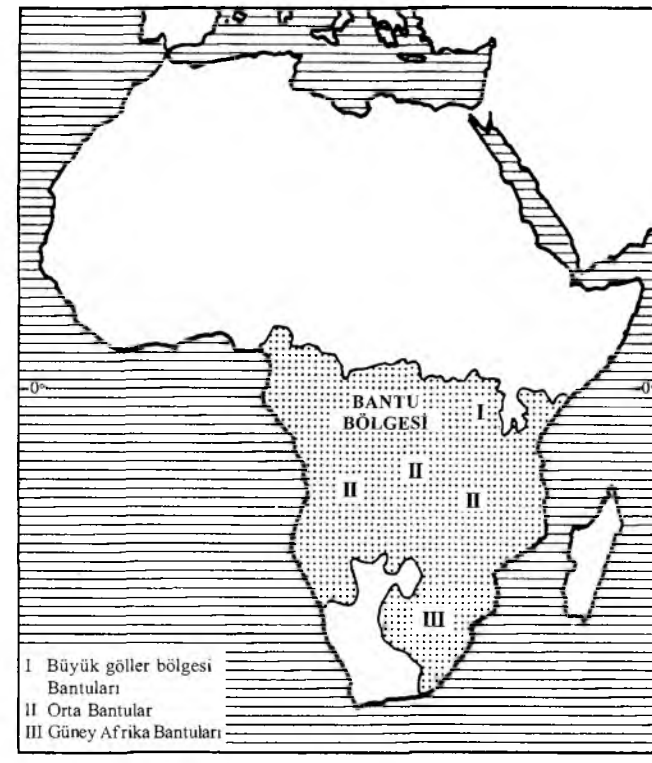
BANTULAR. Din ve mitler.

I. Bantu halklarının birliği, Büyük Göller bölgesinden Güney Afrika'ya.

Bantu halkları, arada herhangi bir kesintiye uğramaksızın, Somali'nin güneyindeki Nijerya'nın güney kısmında, Gine körfezinin sahil şeridinde yeralan batı-doğu sınırının güneyinde olmak üzere Afrika kıtasının yüzölçümünün üçte birini kaplar. Tanımlanması sadece dilsel ölçüye, yani bütün bu halkların konuştuğu birbirine çok yakın olan diller olgusuna dayanan bu bütünde üç yüzden fazla halk, kabile ya da millet göze çarpar. Bütün bunlar, ilk ortak bir aileden başlayan, nisbeten yeni (2000 yıllık?) ve çarpıcı bir yayılmayı tahmine zorluyor bizi. Batı Afrika dillerinden çok daha farklı büyük ailenin içinde, bütün Bantu dilleri sadece küçük bir altbölüm oluşturur.

Bu dilsel tekbiçimlilik altında, farklı yerlerden dört bir yana sürekli göçlerle, karmakarışık, içinden çıkılmaz bir hale gelmiş, büyük bir fiziksel tip ve kültürel görünüş farklılığı bulunur. Dillerin tersine, dinler ve mitler karşılaştırmalı incelemelere, bireşimlere konu olmadı; hem zaten, ister başka açılardan üstün olan İngiliz etnologların bu sorunları ikinci derecede görme eğilimlerinden kaynaklansın, isterse bu sorunlarla özellikle ilgilenen misyonerlerin yan tutucu ve çarpıtıcı bir düşünce çerçevesinde bulunmalarından meydana gelsin, bu alanlarda edinilen bilgiler yetersiz ya da eksiktir. Bunu söyledikten sonra, dinsel düşüncedeki birkaç önemli nokta yine de ortaya konulabilir.

Bantular, genellikle, derin bir saygı duymadıkları, ama daha önce varolanın bir simgesi, açıklayıcı bir kaynak olarak gördükleri yüce, uzak ve gizli bir tanrıya inanırlar. Az çok istiareli bazı anlatılarda insan biçiminde görünür, ama bu bağlam dışında, yaşam, bereket ve talih kaynağı, aynı zamanda Ereksel Neden



ve tanrı olarak, daha soyut bir biçimde de algılanabilir. Bu tek olma hali değerlendirilmediği, ortaya çıkarılmadığı ölçüde, bu inançların tam anlamıyla tektanrıcı özelliği üzerinde ısrar etmek yine de haksızca bir davranış olurdu. Bu tanrı soyut bir öge olarak tektir, ama bazı durumlarda somut biçimde kendi içinde bölündüğü de olur.

Temel kült canlılara zarar verebilecek öfke ve acılarını yatıştırmak, onları saygıyla anmak ya da koruyucu yardımlarını elde edebilmek düşüncesiyle, ölünün yakınlarına yönelmiştir. Bu güvenlik ve korunma olgusunun içinde, kâhinlik hemen her yerde oldukça önemli olup, uzaktaki tanrı ya da elçilerince simgeleştirilmiş temel yasaya bir ya da birçok şekilde bağlı olarak algılanmıştır. Kültlere konu olan diğer varlıklar ise genel olarak şu iki sınıftan birine bağlıdırlar: Doğadaki ruhlar ve tanrılaştırılmış kahramanlar (krallar, reisler, kurucu atalar, kültürel kahramanlar, büyük avcılar ya da savaşçılar, peygamberler, medyumlar, üstün nitelikli kadınlar...). Bütün bunlar birbirinin karşıtı değildirler, tam tersine birbirleriyle kaynaşmak eğilimindedirler; Bantular, gerçekten, toplumsal güçlerde, bir kopmadan çok, doğal güçlerin uyumlu bir uzantısını görür gibidirler. Krallarının ve dinsel gücü temsil eden diğer kişilerin kutsal, hatta tanrısal niteliği, insanların yaşadığı dünyada doğal güçlerin benzeri olma ya da en azından bu güçlerle toplum arasındaki ayrıcalıklı aracılar olarak (yağmur yapıcılar, bereket fazlalaştırıcıları, yaratılış aykırılıklarını düzenleyenler gibi) algılanma olgusundan doğmaktadır. Daha çok suyla bağlantılı doğa ruhları kültünün, bazı orta Afrika topluluklarında, atalarla artık genelleşmiş olan bir tür ritüel ilişkiyi ortadan kaldırdığını da gözardı etmeyelim. Temel değerler düzlemine gelince, Bantular, hayatı, genel olarak hüzünlü bir gölgeler dünyası olarak tasvir edilen ölüm sonrasındaki bir yaşayış aracılığıyla değil, atalar kültü çerçevesinde kendi hatıralarını koruyacak, böylelikle de toplumsal ve fiziksel varlıklarını bu dünya üzerinde sabit kılacak kalabalık bir soy düşüncesiyle kutlarlar. Bu düşünce, yakıtı değişirken ışıltıyla yanmasını sürdüren, soy sopun yaşadığını gösteren kutsal bir ateşle simgelenir, sönmüş korlarsa tam tersine çoluk çocuk bırakmamış bir adamın ölümünü çağrıştırır.

Kültürel görünüm konusunda, Bantuların dinsel düşüncesi genellikle ne kozmogonik ne salt mitolojik büyük yapılarla kendini gösterir, ne de bir yıla yayılmış, düzenli olarak yapılan, kamusal ritlerle ve bayramlarla. Her durumda, daha ziyade, değişik koşullar ve mezhepler, özel kültler, oldukça farklı uzmanların oynadıkları rollerdeki karmaşıklık açısından çeşitli çözüm yollarını içeren tercihler ortaya konmaktadır. Aynı simgesel ilkelerle karşılaşılmasına rağmen, onları somut bir "dinin" yalın ögeleri olarak görmek oldukça güçtür, bunun içinde, aynı zamanda kutsal krallığın dinsel ritleri, atalar kültü, medyumluk ya da cinlenme seansları, tedavi amacıyla yapılan büyüler de söz konusudur. İşaretlerden çok nesnelere bağlı somut bir simgecilik için belirgin bir zevkle kendini belli eden, gözle görünür bu dinsel pragmatizm altında, yeni araştırmaların da gösterdiği gibi, içinde dinsel deneyimin farklı şekillerinin uygulandığı tutarlı simgesel bir ortam ortaya konulabilmektedir. Bir bölgeden diğerine çok büyük farklılıklar gösteren sağlam ilişkiler, kendi içlerinde işaretler halinde birleşmiş uyumlu nesnelerin gizli bir şey söyledikleri gerçek bilmeceleri oluşturan farklı nesne ve maddelerle ilgili olarak, birey, toplum ve evren arasında iyice kökleşmiştir.

Ne olursa olsun, ritler, eksik olan ya da uygulayıcıların çoğu tarafından varoldukları bile bilinmeyen mitlerin dolaysız anlatım biçimi olarak pek nadiren ortaya çıkar. Mit çeşitli kurumsal, ritüel çerçevelerde ya da töre ve rit yorumlarında, karmaşık yapılı şiirsel türlerde olduğu kadar, kahramanların yaşamı ya da kabilelerin ve hanedanların gelişimi, kökenleriyle ilişkili tarihsel anlatılarda aranmalıdır. İçsel ve dışsal karşılaştırmalı çözümlemeyle ilişkilendirilen bu sözlü veriler, özellikle akrabalık ilişkilerinin, hayvanların, bitkilerin, coğrafi özelliklerin, yeryüzü ve gökyüzünün, güneşin, ayın, Zühre'nin, yıldırımın işin içine girdiği çeşitli "kurallar"ın ortaya çıkmasını ve renklere, sıcak ve soğuğa, ışık ve yokluğuna, beden imgesine dayanan genel kategorilerin saptanmasını sağlamıştır. Çok farklı kültürlerce paylaşılabilir olan bu simgesel bütünlüklerin ortak bir felsefi içeriği kesin olarak her yerde belirttiğini ileri sürmek, yine de sakınımsız bir söyleyiş tarzı gibi görünebilir. Bazı dinsel ve simgesel sürekliliklere, anlambilimsel özelliklere bağlı bir Bantu felsefesi varsa, bu sadece diğer büyük kültürel bütünlüklerde ortaya konulan düşünsel tutumların tersine olabilir; etnologun karşılaştırmalı yaklaşım biçimi bazı başka ölçütler aracılığıyla Bantu dünyasının kendi içinde varolan bu tür kopuklukları ortaya koyabilir.

Sömürge döneminin misyonerlerince Hıristiyanlaştırma eyleminin böyle çarpıcı bir başarıya şüphesiz hiçbir yerde ulaşmadığını, geleneksel ögeleri Kutsal Kitap'la ve Hıristiyanlıkla ilgili ögelerle, siyasal amaçlı da olsa birbirine karıştıran, yeni mesihçilik, kâhinlik ve farklı tarikat akımlarının hiçbir yerde bu denli fazla olmadığını vurgulayalım.

II. Tarihsel farklılaşma ve bir sınıflamanın ölçütleri.

Bantu dünyasının o güzel bütünlüğünü oluşturan nedenleri, yani dili ve mantıksal yapısını, coğrafi birliği, maden işleme ve tarım tekniklerinin ortak kullanımını ve belirli sayıda, çok genel dinsel kavramları bir kere tanıdıktan sonra, sadece komşu topluluklarda değil, aynı toplumun içinde bile bulunan en çelişkili, en farklı tarihsel hareketlerle bu dünyanın kuşatıldığını saptamak da gerekir. Kuşkusuz, Bantu topluluğunun içinde özellikli bazı kültürel alanlar seçilebilir, ama işin içine belirli bir düzen sokmaya elverişli bazı ölçütleri belirlemek oldukça güç görünmektedir. Sık sık tartışılan ölçütler arasından üç adet sayabiliriz: Baba ya da ana tarafından gelen soy zinciri ilkesi; ülke yapısında, küçük bir prenslikten gerçek bir imparatorluğa uzanan kutsal krallıklar şeklinde merkezileşmiş siyasal örgütlenmenin varlığı ya da yokluğu; yetiştirilmesine kültürel özellikler eşlik ettiği ve göreli bir önem taşıyan ineğin varlığı ya da yokluğu: Çünkü büyükbaşlarla ilgili olan (genellikle daha üstün bir yeri olan tarıma göre) toplumsal ve estetik saygınlık ya da seçkin savaş kahramanlığı ve savaşçılara özgü gösteriş gibi, bu kültürel özelliklerden bazıları, doğu Afrika'nın Bantu olmayan kırsal toplumunun bir mirası gibidirler.

Bu üç ölçütün sekiz mümkün bileşiminin her biri, Bantu dünyasındaki birçok topluluk tarafından temsil edilir; örneğin, gelenek ve görenekleri, tutum ve davranışları Büyük Göller bölgesinin hayvancılıkla uğraşan Bantularına çok benzeyen, Namibya'nın güneybatı ucunda yaşayan Hererolar da sadece hayvancılıkla geçinirler, ama anaerkil yapıya önem verirler, merkezileşmiş bir siyasal örgütlenmeden de yoksundurlar. Sürülerin Bantu bölgesinin güneyinde ve kuzeydoğusunda bulunduğunu, ataerkil toplumların ise Bantu yerleşim alanının özellikle kuzeyine ve güneydoğusuna düştüğünü yine de bir saptama olarak verebiliriz. Bu kuzey ve güney halkları, Atlantik kıyısından Hint Okyanusu'na

kadar uzanan, büyük sürülerden yoksun, anaerkil ağırlıklı çok geniş topluluklar kuşağıyla birbirinden tamamen ayrılmıştır. Devletle ilgili en önemli gelişmeler, bir taraftan, kuzeydoğunun (Büyük Göller bölgesi) ve güneybatının (Güney Afrika) en çok sürü yapısıyla belirlenen ataerkil topluluklarında yerleşik bir hal alırken, diğer taraftan, bu topluluklar arasında, Zambiya'nın, Angola'nın, Zaire'nin sınırında, Bantuların yaşadıkları merkezi bölgede dikkat çekici ilişkiler gözlenmektedir. Bu üç bütün hem tarihsel boyutuyla hem de sözlü geleneklerdeki zenginliklerle derin bir şekilde belirginlik kazanmıştır ve burada da sözü edilen mitolojik kavrayışlarıdır.

Ayrıca bkz. "Kutsal Krallıklar. Büyük Göller bölgesi Bantularında." ve "Kozmogoniler, (Bantularda)" maddeleri

P.S. [N.K.]

KAYNAKÇA

BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, 1955. BAUMANN, H., ve WESTERMANN, D., *Les Peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1962. *Ethnografic Survey of Africa*, International African Institute, Londra (Bantu halklarını ilgilendiren 25 cilt yayımlanmıştır). HEUSCH, L. DE, *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Paris, 1971. KAGAME, A., *La Philosophie bantu comparée*, Paris, 1976. MURDOCK, G.P., *Africa, Its Peoples and their Culture History*, New York, 1959. WERNER, A., *Myths and Legends of the Bantu*, Londra, 1933.

BAŞKALDIRI. Başkaldırana ve kurbana ilişkin romantik mitler. Şeytan, Prometheus, Kabil, Eyüb, Faust, Ahasverus, Don Juan, Empedokles.

1830'da *Introduction à l'histoire universelle*'de (*Evrensel tarihe giriş*) Michelet bir amalgama başvurarak Prometheus'u son derece romantik bir çizgiye yerleştiriyordu: "Tanrısız özgürlük, imansız yiğitlik, Yunanistan'da Aiskhylos'un *Prometheus*'uyla başlayarak kendini duyuran ve Hamlet'in acı kuşkusuyla yenilenen edebiyattaki şeytancı ekol (satancılık), Milton'ın Şeytan'ında (Satan) ülküselleşir ve Byron'da umutsuzluk içinde son bulur" (*OEC*., XXXV. cilt, 457-458). Gerçekten de XIX. yüzyılda Avrupa'da birçok yapıtta "Titancı" bir geleneğin parladığı görülür: Milton'un yeniden biçim verdiği Titan Prometheus'un yanında Şeytan da yapıtlarda yeralır–tuhaf biçimde Pan'la özdeşleşir, başkaldıranların reisidir.

I. Şeytan (satan).

Milton'ın *Kayıp Cennet*'indeki (I. şarkı) Şeytan'ın soyu birçok yöne dağılmıştır. Torunlarından Schiller'in *Haydutlar*'ındaki Karl Moor (1781) "cömert eşkıya" tipinin kaynağını oluşturacak, edebiyatta Vautrin'i ve Jean Valjean'ı da kapsayan bir gelecek kuşağa yol açacaktır. Bir başka damar da, gizemli ve buyurgan erkeklerin üst düzeyde başkaldıran kişiler olduğu damardır: Bunların arasında Ann Radcliff'in *Udolphe'un Gizemleri* kitabının (1794) Montoni'si, yine aynı yazarın *İtalyan ya da kara tövbekârların günah çıkarma yeri*'ndeki (1797) Schedoni, Lewis'in *Keşiş*'indeki Ambrosio vardır. Almanya'da da gizemli haydut figürü Henri Zchokke'nin *Abellio* adlı yapıtına (1794) can verecektir–Charles Nodier'nin *Le Voleur*'ü (1805) ve *Jean Sbogar*'ı (1818) bu yapıttan esinlenecektir. Bu yapıtlarda çift kişilikler söz konusudur, öyle ki cömert eşkıya izleği çift kişilik izleğine bağlanır, bundan ileride sözedeceğiz.

Ama Başkaldıran insan izleğini en üst düzeye ulaştıran, muhtemelen Byron olmuştur, *dara*, *Korsikalı*, *gavur* gibi bir dizi karanlık kahramanın adını taşıyan yapıtlarda, onları gizemli bir yazgının kıskacında göstermiştir. Byron kahramanlarına benzemek istemiştir, bu da onun kendisini bir oyun içinde görmesine ve ciddi biçimde yaşamını mahvetmesine yol açmıştır. Byron'ın kahramanlarının yozlaşmış biçimleri Alexandre Dumas'nın *Antony*'sinin başkahramanı ve Eugène Sue ya da Paul Féval'in bazı kişileri olacaktır, şeytansı bir görünüm altında aslında Devlet'i kurtarmak isteyen İyilik temsilcisi olan cömert kahramanların maceralarıdır bunlar. Ama E.T.A. Hoffmann'ın *Şeytan'ın İksirleri* adlı yapıtında (1814) kahraman Médard kötüyle iyiyi ayırmakta zorlanır. Bunun dışında Paul Féval, *Les Mystères de Londres*'da (*Londra'nın gizemleri*, 1844) Byron'ı Rio Santo Markisi adı altında gösterir.

Öte yandan, yoğun bir dramatik varlığı olan, Hugo'nun şeytanı, tanım gereği varolmayandır, çünkü şair gerçekten Şeytan'ın varolduğuna inanmaz ve kötülüğü maddeyle özdeşleştirir. Hugo'nun yapıtındaki Kötülük'ü temsil eden tüm varlıklar Pierre Albouy'nin gösterdiği gibi, zalim olmadan önce, hırslı, kıskanç kişilerdir.

II. Prometheus.

Eski bir imgeyi ele alarak Byron (*Dante'nin Kehaneti*) ve Hugo (*Le Génie*, *Odes et Ballades*, [*Deha*, *Odlar ve Kasideler*] IV, 6) Prometheus'u, insanlara gökyüzünün ateşini, bir başka deyişle esini getiren anlaşılmamış bir deha olarak ele alırlar. P.S. Ballanche'a göre (*Orphée*, [Orpheus] VII. kitap) Prometheus sayesinde insan iyilik ve kötülük yeteneğini edinmiştir. Romantik Prometheus Titancılığın en önemli temsilcisidir: Tanrılar tarafından yeryüzünde kurulmuş olan ve kendisine ne akılcı ne de ahlaklı gelen düzeni protesto eder ve bu düzene başkaldırır. Yeryüzünde kötülüğün belirgin egemenliğine karşı başkaldırı çoğunlukla yazarlarda (Byron, *Kabil*; Vigny, *Eloa*) Kabil ve özellikle Şeytan gibi o zamana kadar suçlu görülmüş varlıkların insanın yardımcısı durumuna getirilmesiyle sonuçlanan bir tür yeni-gnostisizme yol açar.

Lamartine'de başkaldırıdan boyun eğişe ve tersine, sürekli bir gidiş-geliş vardır: Nihai düşünce ise *Le Désert*'de (Çöl) belirttiği gibi bilinemeyen bir tanrı kavramıdır. *Méditations poétiques*'in (*Şiirsel tefekkürler*, 1820) ikinci parçası olan ve Byron'a adadığı *L'homme* (*İnsan*) adlı oyunda İngiliz yazara oranla konumunu şöyle belirtir: "Kuşkuyu ve dine küfrü gecenin çocuklarına bırak". Ancak Tanrı'nın ve Şeytan'ın rollerinin daha önce William Blake'te anlamlı bir biçimde tersine çevrildiğini belirtmemiz gerekir: Blake sonunda "farkında olmadan şeytandan yola çıktığını" belirttiği Milton'la özdeşleşir ve İsa'yı insan imgeleminin temsilcisi olarak görür.

Üçlemesinin yalnızca birinci bölümünün (*Zincire Vurulmuş Prometheus*) bize ulaşması, Aiskhylos'un Prometheus'unun anlamının romantikler tarafından, bir ölçüde bilerek, bozulmasını kolaylaştırmıştır. Titan'la Zeus'un uzlaşmasını ele alan *Kurtarıl-*

mış Prometheus'tan yalnızca bazı bölümler vardır ve *Ateş Taşıyan Prometheus*'a ilişkin ise yalnızca tahminler yapılmaktadır.

Shelley *Kurtarılmış Prometheus*'unun önsözünde kendince uzlaşmanın olanaksız olduğunu açıklayacaktır: Prometheus'un acıları ve direncini, Titancı bir tanrıya karşı çıkmasını mitin özü olarak görüyordu. Shelley'nin *Kurtarılmış Prometheus*'u lirik bir başyapıttır; Titan bu yapıtta hem insan ruhunu hem de bazılarınca, İsa'yı temsil eder. Iuppiter insanların kötü zevklerinin dışavurumu, Kötülük'ün cisimleşmesi gibi belirir. Onun baskısından kurtulmak için akla ve bilime dayanarak, onu istemek yeterlidir. Bu nedenle yapıt özgürlüğe bir övgüdür. Karmaşık ve incelenmesi güç kişilik Demogorgon, Gereklilik'i, olayların birbirine bağlanmasını temsil ediyor gibidir. Dördüncü ve sonuncu bölüm, kozmik boyuta el atar, son dizeler ise acı ve kötülüklere karşı hep yeniden doğmakta olan iyimserliği anlatır; işte sözleri: "*Umut'un kendisinin sonsuz diye nitelediği acıları çekmek*; *geceden ya da ölümden de karanlık suçları bağışlamak*; *her şeyin üstünde gibi duran bir güce meydan okumak*; *sevmek ve katlanmak*; *umut kendi felâketinden bir amaç çıkarana değin umut etmek*; *değişmemek*, *duraksamamak*, *pişman olmamak*; *Titan*, *senin zaferin gibi*, *iyi*, *yüce*, *mutlu*, *güzel ve özgür olmaktır*; *yalnız bu Yaşam'dır*, *Neşe*, *İmparatorluk ve Zafer'dir*". Raymond Trousson'un gösterdiği gibi, Shelley insana bağladığı umudu böyle dile getirirken romantik Prometheus'un ilkörneğini de oluşturuyordu. *Bible de l'Humanité*'de (*İnsanlığın İncili*) Prometheus'u ilk demokrata dönüştürecek Michelet, İngiliz şairin esinini sürdürür. *Prométhée* (*Prometheus*) üçlemesinin önsözünde Edgar Quinet bu kahramanın "dinsel insanlığın figürü" olduğunu söyledikten sonra, kendi Prometheus anlayışını özetler. Şunları ekler: "Ama yalnızca bu tarihsel niteliği yoktur onun: Tanrı'nın ve insanın, inancın ve kuşkunun, yaratıcının ve yaratılmışın iç dramını taşır; ve bu açıdan bu düşünce her çağa uyar ve bu tanrısal dram hiç bitmeyecektir". Her biçimin bir öncekinden meydana geldiğini savunan, Herder'in tarih felsefesine uygun olarak, Edgar Quinet, Prometheus'u İsa'nın pagan habercisi yapar. İnsanlığın dinsel evrimine ilişkin böyle bir anlayış kuşkusuz, insanı ilgilendiren her şeyde olduğu gibi, dinlerin ölümlü olduğu düşüncesini de içerir ("kartal yaşlanır, güvercin de öyle yaşlanacaktır"). Quinet'nin yeterince esini vardı ama anlatımı asla düşünceleriyle aynı düzeyi yakalamadı, bu da bugün artık hemen hemen hiç okunmuyor olmasını açıklıyor.

Hugo *Dieu*'de (*Tanrı*, IV, Akbaba) Prometheus'u uzun uzun inceler, onu bilinci ve aklı uyandıran, kör inançları ve cehaleti geri püskürten, gelişmeden yana bir insan olarak görür. 1816'da kısa bir şiirde, Prometheus'da Byron iyi olduğu için suç işleyen tanrılara karşı başkaldıran Titan'ı övmüştü. Louis Ménard'ın gençlik yapıtı *Prométhée délivré*'si (*Kurtarılmış Prometheus*, 1843) aynı zamanda gelişmeye olan inancın doruk noktasıdır: "İdeal sendedir: İşte yüce Tanrı". R. Trousson'un belirttiği gibi, Prometheus'ta romantikleri çeken benmerkezcil bir başkaldırıyla yetinmemesiydi; Prometheus akıl ve bilimin yardımıyla yeni bir dünya kuran insansever olarak görülüyordu. Nerval dışında, Pandora izleği tümüyle yokolur, çünkü Prometheus suçlu olarak görülmemektedir. Romantik İsa bir Prometheus figürü olur. Vigny (*Le Mont des Oliviers* [*Zeytin Dağı*], 1843) ve Nerval'in (*Le Christ aux Oliviers* [*Zeytin Dağı'ndaki İsa*], 1844) acımasız Yehova'ya başkaldıran İsa'yı neredeyse aynı anda salt insan figürüne dönüştürmesinden sorumlu tutulması gereken Jean-



William Blake, *Eyüb*. Londra, British Museum. Foto: Fotomas.

Paul Richter'in *Düş*'ünün bir bölümünü *De l'Allemagne* (*Almanya üzerine*, 1810) adlı yapıtında çeviren Madame de Staël'dir.

III. Kabil.

Byron'ın 1821'de daha önce sözü edilen bir "gizlem" yazdığı Kabil'e romantikler büyük asiler ya da kurbanlar arasında yer verirler. Daha geleneksel bir bakışla ele alınan bu kişi Hugo'nun *La légende des Siècles* (*Yüzyıllar Efsanesi*) adlı yapıtında yeralan *La Conscience* (*Bilinç*) şiirine esin kaynağı olmuştur: Hugo bu şiiri önce *Les Chatiments* (*Cezalar*) için yazmıştı ve bu yapıttaki "*Sacer esto*" parçasının ve eldeki çok sayıda belgenin gösterdiği gibi Hugo lânetli kişiyi III. Napolyon'la özdeşleştiriyordu.

IV. Eyüb.

İncil'de *Eyüb'ün Kitabı* tanrısal adalet ve insanla (fırtına biçimini alan) tanrı arasındaki ilişkiler sorununu ortaya koyar. Young'ın *Nights*'ına (*Geceler*) esin kaynağı olan bu kitap XIX. yüzyılda çok yorumlanmıştır: Chateaubriand *Génie du christianisme*'de (*Hıristiyanlığın Dehası*) ondan sözeder. Baour Lormian *Şiirsel Beklemeler*'ine bir de *Eyüb, lirik şiir*'i ekler. 1842'de P. Christian, Young'ın *Geceler* ve Hervey'in *Mezarlar* adlı yapıtlarının yeni basımının başında "Essai sur le jobisme"i ("Eyübcülük üzerine deneme") yayımlar. Isidore Cahen

1851'de *Esquisse sur la philosophie du poème de Eyüb*'de (*Eyüb şiiri felsefesi üzerine taslak*) şöyle diyecektir: "Eyüb Prometheus'tan daha çağdaş ve daha günceldir, çünkü daha ileri bir uygarlığın acı veren düş kırıklıklarını daha iyi dile getirir". William Blake, *Book of Job* (*Eyüb'ün Kitabı*) adlı yapıtında Eyüb'ün başına gelenleri körü körüne bağlılıyla açıklar. Başına gelenleri kabullenip yalnızca kutsal ruhun insana can verdiğini anladığında Yehova kendisini bağışlar.

Ballanche'ın *Orphée*'sinde (*Orpheus*) Eyüb'ün hikâyesi Prometheus'unkine yaklaşır. Yunanlı kahraman başkaldırıyı başlatmıştır, ancak Eyüb de Kötülüğü ahlak sorunu olarak ortaya koymuştur. Ballanche ruhun ölümsüzlüğü kavramını Eyüb'ün umutsuzluğundan çıkarır. Quinet de Eyüb'ün Hıristiyanlığı muştuladığını söyleyecektir (*Génie des religions* [*Dinlerin Dehası*], V, 4), bununla birlikte Eyüb'ün "kuşkuda takılıp kaldığını" düşünür ve onu "lânete kadar uzanan" Prometheus'un karşıtı olarak görür. P. Leroux'ya göre (*Eyüb*, 1866; 1860'da yayımlanmış öndeyiş) Tanrı kulunun yakarmalarına gelişim kuramıyla karşılık vermiştir. Lamartine *Eyüb*'ü kendi "dost kitapları"nın arasına koyar ve her üzüldüğünde, acı çekme ve ölüm sorunlarını her andığında, esin gücü değişmez biçimde *Eyüb Kitabı*'ndaki esinle buluşur; *Méditations poétiques*'inin en ünlü şiirlerinden bazılarında görülür bu (*Le Vallon*, *Le Désespoir*, *La Providence à l'homme*, *L'Automne*). *Harmonies*'de (*Uyumlar*) yeralan *Pourquoi mon âme est-elle triste*? (*Ruhum neden hüzünlü*?) adlı şiir bu damara bağlanır; başka örnekler de kolayca verilebilir. 1868'de *Cours familier de littérature*'deki (*Bildik edebiyat dersleri*) Eyüb konulu eşsiz sayfaları da belirtelim.

Hugo'da Eyüb bazen bir kişilik olarak görülmüş bazen de iç gerçeklik boyutunda algılanmıştır. Şaire göre Eyüb Prometheus'tan üstündür; *Contemplations*'un (*Seyre Dalışlar*) *Les malheureux* (*Mutsuzlar*) adlı şiirinde şu dizeleri buluruz:

> "*Prometheus orada olsa da,*
> *Eyüb, sen yetersin, gübreyi Kafkaslardan daha yüksek kılmaya*"

ve her tarafta bu koca gübre yığınına, toprakla çalışan insana rastlanır. Hugo'nun kendi şiir sanatını daha açık bir dille anlattığı kitabı, *William Shakespeare*'de "Eyüb'ün boyun eğmesinin Prometheus'un başkaldırısını tamamladığına" dikkat çeker. Ancak Titan niteliğini, Eyüb'ün gücünü de vurgular: "Düşmüştür, yüceleşir" – "Bir yandan yaralarındaki böcekleri ezer, bir yandan yıldızlara haykırır". Hugo Quinet'yle aynı biçimde, şu sonuca varır: "Eyüb'ün gübreliği değişecek, İsa'nın çarmıha gerildiği tepe olacaktır".

P. Albouy'nin belirttiği gibi, Hugo'nun yapıtında aynı anda hem Eyüb hem de Prometheus olan, yoksul ama mücadeleci bir kişinin ortaya çıkması beklenebilir –ve bu kişi *Travailleurs de la mer*'deki (*Deniz Çalışanları*, 1866) Gilliatt olacaktır: "Mücadele eden bir Eyüb, savaşan ve felâketlere göğüs geren bir Eyüb, fetheden bir Eyüb ve bu sözler bir yengeç ve pavurya avcısı için çok fazla yüce olmasaydı, Prometheus olan bir Eyüb diyebilirdik". Hugo'ya göre, *L'Homme qui rit*'deki (*Gülen İnsan*) Gwynplaine yıldırım çarpmış bir Titandır, o da hem Eyüb hem de Prometheus niteliklerini taşır. Devrimin yaklaştığını hisseden ve ayaklanan sefil bir halkı temsil eder. Öte yandan, Hugo Villequier olayından sonra, kendi adına Eyüb'ün dramını yeniden yaşar ve şiirinin bir bölümü tümüyle Eyüb esini taşır. Bu özellikle *Contemplations*'un dördüncü bölümü (*Pauca meae*) için geçerlidir.

Ama bu esin kaynağı birçok şiirde daha karşımıza çıkar: *Les Voix intérieures*'de (*İç Sesler*, 1836) örneğin *Sunt lacrymae rerum* şiirinde vardır, *Châtiments*'daki *Lux*'da (*Işık*) *Légende des siècles*'deki *Tout le passé et tout l'avenir*'de (*Tüm geçmiş, Tüm gelecek*), *Dieu*'de (*Tanrı*) ve *L'Ane*'da (*Eşek*) yine bu esinleniş vardır, gerçekte, Hugo insanları ezen Tek güç Tanrı'nın ağzından her konuştuğunda buna rastlarız. Tanrı'nın anlaşılmaz yüceliğine ilişkin Eyüb izleği *Contemplations*'daki *A la fenêtre pendant la nuit*'de (*Gece boyu pencerede*) de karşımıza çıkar. Son olarak en azından, Journet ve Robert'in *Choses de la Bible* (*İncil Nesneleri*) adıyla yayımladığı, Bibliothèque de la Pléiade dizisinde yayımlanan *Oeuvres poétiques*'in ikinci cildinde P. Albouy'nin yer verdiği parçaları da anmak gerekir en azından: Birçok dizede *Eyüb Kitabı*'ndan (*a.g.y.*, s. 859'dan 863'e) birçok bölüm aktarılır ya da çevrilir. Bunlar *Contemplations* için malzemelerdir aslında.

V. Faust.

Faust az sayıdaki modern mitlerden biridir. Birçok Fransız romantiği için Gérard de Nerval'in çevirdiği (1828, sonra 1835) Goethe'nin ilk *Faust*'unun okunması bir ergenlik niteliği taşımıştır. Ve 1840'ta *İkinci Faust*'un Fransa'da okunmaya başlanmasıyla onca yazarın kendi yönelişlerini ve hayâllerini yansıtacağı bir yapıtın ne boyutta olduğu ölçülebilir. Yapıtın baş kişisi, bilgi kahramanlarından Hamlet'in yanında bir yer kazandı ve Rönesans'tan beri ortada olan Batı dünyasının bilincinin tipik bir temsilcisi oldu. 1840'ta *İki Faust*'un baskısına yazdığı önsözde Nerval'in yaptığı derinlikli saptamaların yankısı uzun sürer: Şair, önsözde özellikle Helene parçasının anlamını ortaya çıkarıyor, bu parçada eski dünyayla yeni dünyayı birleştirme yönünde bir çaba görüyordu.

Faust'un hikâyesinin Goethe değişkesine koşut olarak, efsanenin popüler değişkesi de ortalardadır –Klinger bir romanla bu değişkesi korumuştur; bu efsanede çeşitli ülkeleri gezen kahramanın, Mefistofeles'in güçlerini iyiye kullanmak isterken üstüste felâketler yaşaması anlatılır. Bu anlatıdan Byron bitmemiş hikâyesi *Dönüşmüş Biçimsiz*'i (1822) yaratacaktır, Méry ve Nerval *Imagier de Harlem* (*Harlem Resimcisi*, 1851) yapıtı için olay düğümünü bu anlatıdan alacaklar, reenkarnasyon yanlısı düşüncelerle bunu oldukça karmaşık hale getireceklerdir. W. Beckford'un *Vathek*'i (1786) ve yukarıda andığımız Byron'un Gavur'u, ayrıca *Manfred*'in (1817) kahramanı, M. G. Lewis'in *Keşiş*'indeki Ambrosio gibi başkaldıran kahramanlar Goethe'nin *Faust*'undan birçok özellik almışlardır.

Quinet'nin *Ahasvérus*'unun yanına George Sand'ın *Les Sept Cordes de la lyre*'ini de (*Lirin yedi teli*, 1839) katmak gerekir, bu simgesel dramda Mefisto ve Helene telleri insanın en yüce ihamlarını temsil eden bir lir için karşı karşıya gelirler. Honoré de Balzac'ta şeytanla anlaşma izleği *Melmoth réconcilié*'de ([*Barışmış Melmoth*] Maturin'in anısı Goethe'nin anısıyla karışır) taşlama biçiminde, *Illusions perdues*'de de (*Yitik yanılsamalar*, 1842) ciddi bir biçimde ele alınır, bu sonuncu yapıtta Vautrin, Lucien de Rubempré'ye bir anlaşma önerir. Bunun dışında Lenau lirik ve karamsar bir *Faust* yazmıştır (1835 ve 1840), yapıtta kahraman, tıpkı Lucien gibi intihar eder –bu da Faust kişisine Werther'in bazı özelliklerinin bulaşması olarak görülebilir. Faust izleğinin yayılmasında müzisyenlerin de payı olduğunu

anımsatalım: Berlioz 1818'de *Huit Scènes de Faust*'u (*Faust'un sekiz sahnesi*), 1846'da La Damnation de Faust'u (*Faust'un Lânetlenişi*) bestelemiştir, Gounod'nun *Faust*'u ise 1859 tarihlidir. Robert Browning'in Paracelsus'u öne süren *Paracelsus* adlı yapıtı için (1835) tarihteki Faust'tan çok efsanedeki Faust'a daha yakın bir kişi seçmiş olması önemlidir (Trithem ve Melanchton'a göre tarihteki Faust ikiyüzlü ve oğlancıdır).

VI. Gezgin Yahudi, Ahasverus.

Goethe gençliğinde *Ahasverus* adlı destansı bir şiir tasarlamıştı, ancak eldeki parçaların bu kişiyle ilgisi yoktur. Shelley *Kraliçe Mab* (1813) adlı yapıtının yedinci bölümünde, Yehova'yı ve rahipleri lânetlemesi ve İsa'yı gülünç duruma düşürmesi için sözü Ahasverus'a verir. Onun gezgin Yahudisi "*cehennemdeki özgürlüğü, cennetteki köleliğe*" tercih eder –bu da birçok gençlik yanılgılarını gösterir. Friedrich Schubert de kendi karamsarlığını dile getirmek için bu kişiliği seçmişti.

Edgar Quinet'nin *Ahasvérus*'ü belki gençlik yapıtı olduğundan (1833) yazarın en kolay okunan yapıtıdır; yazarın sonradan koruyamadığı bir esinsel coşku vardır yapıtta. Baş kişi gezgin Yahudidir ve ilk bölümde *Faust*'tan birçok iz ve ona öykünme vardır. Quinet tam olarak algılamakta güçlük çektiğimiz birçok varlığa sözü verir: Leviathan, dev yılan, kuş Vinateyna, Okeanos, ırmaklar, Josaphat vadisi, çöl, yıldızlar, sfenksler ve griffonlar, bunların yanında da katırlar, at arabaları, kuşlar, melekler ve demonlar. Bu varlıkların üstüste yığılmasında bazen fazla ileri gidilmiştir; örneğin Strasbourg katedrali konuşur, ancak vitraylardaki kişiler de konuşabilmektedir (hatta dört İncil yazarının simgeleri bile konuşur). Burada, bazı tuhaf diyaloglar ilginçlikler içerse de, belki fazla dizgeli bir biçimde uygulamaya konmuş şiirsel bir düşünce vardır.

Öğreti açısından, Quinet Herder'in felsefesinden yola çıkar ve ilgi alanının merkezine, son aşamada Tanrı'yı ve insanın tanrısallaşmasını yadsımak üzere dinsel fenomeni yerleştirir. Ahasverus, kendisine acıdığı için yeryüzüne düşen ve Mob'un (Ölüm) hizmetçisi olan melek Raşel'in aşkı sayesinde kurtulur. Çözüm bölümünden önceki Son Yargı bölümünde bağışlanan Ahasverus gelerek insanlığın imgesi olur ve Ölümsüz Baba, Yargıç-İsa'ya şöyle der: "Ahasverus sonsuz insandır. Tüm ötekiler ona benzer. Senin onunla ilgili yargın hepimiz içindir. Şimdi senin görevin bitti; gizem de bitti. Bizim ülkemiz kapandı. Yarın başka dünyalar yaratacağız". Ve son söz Hiç'e ve Hiçlik'e verilir. Tüm bu sonuç bölümü genel bir karamsarlık perspektifiyle yorumlanmalıdır, buna göre kozmik bağlamda, insan kuşaklarının tümünün yaşamı, insanlar daha yetenekli ya da farklı bir türe ya da Hiç'e yerlerini bırakmadan önce, mükemmel zamanın yalnızca kısa bir anını oluşturur. Bu açıdan Quinet fazla değişikliğe gitmemiştir, *Génie des religions*'un (*Dinlerin Dehası*) sonunda şunları yazar: "Şu hızlı yaşamımızda, şu evrenle ilgili bilgilenmek için kısacık bir süre tanınmıştır bize, ondan sonrası ölüm. O halde, insanların bizden önce düşündüklerini, yarattıklarını, inandıklarını, umut ettiklerini, taptıklarını gözler önüne serelim en çabuk yoldan. Tüm bu geçmişi şu kısa varoluşumuza bağlayarak, belki kendi kendimizi genişletebilecek ve algılanmaz bir noktayı sonsuz bir çizgiye dönüştürebileceğiz".

Bu satırları alıntıladık çünkü yazarların, özellikle de XIX. yüzyıl yazarlarının niçin bu kadar sık olarak mitler aracılığıyla kendilerini ifade etme yolunu seçtiklerini anlamamızı sağlamaktadırlar; bunlar, gerçekten de bireye, uzun bir geleneğin içinde yeraldığı ve böylece yalnızlığı yendiği duygusunu verirler.

VII. Don Juan.

Faust aynı andahem Aşk'ı hem Bilgi'yi arar. E.T.A. Hoffmann'ın bir hikâyesinde (1813) dile getirilen romantik Don Juan yorumu bu mitik kahramanı, aşkın peşinde sonsuzluğa susamış bir kişiye dönüştürmeyi amaçlıyordu, böyle bir şey Mozart'ın ve onun libretto yazarı Da Ponte'nin açık açık dile getirilen amaçlarının çok uzağına düşmektedir. O zamandan başlayarak, iki kahraman arasındaki koşutluk ve karşılaştırma her yerde karşımıza çıkacaktır, örneğin *Préface de Cromwell*'de (*Cromwell'in Önsözü*, Victor Hugo, 1827), Musset'de *Rolla*'da (1833), Théophile Gautier'nin *Comédie de la Mort*'unda (*Ölüm Komedyası*, 1838). İki olay düğümünü üstüste getirerek Da Ponte'nin kitabıyla, *Don Juan et Faust* (1929) adlı bir kitap yazarak, Goethe'nin *Faust*'unu gerçek anlamda birbirine karıştırmadan biraraya getiren C.D. Grabbe olmuştur. Esas düşünce insanüstü olmak isteyen, biri Latin mizaçlı, öteki Germen ruhunun temsilcisi ("eğer Alman olmasaydım, Faust olmazdım") olan iki kahramanı karşıkarşıya getirmekti.

Öte yandan, İspanya'da doğmuş olan Don Juan kişiliği çeşitli edebiyatlarda varlığını sürdürüyordu. Bu kişilik, Byron'un "plansız ama bol malzemeyle" yazdığı, alaycı, bazen burlesk, geniş ölçüde de özyaşamöyküsel destanı *Don Juan* (1813/1823) için saydam bir maske olmuştur. *Don Juan* bazen onun başyapıtı olarak kabul edilir. Ne olursa olsun, Byron'un kendisini neredeyse keskin bir gözle incelemeyi başardığı tek yapıttır. 1830'da Don Juan Puşkin'in *Le Convive de pierre* (*Taşın çağrılısı*), Balzac'ın *L'Elixir de longue vie* (*Uzun Yaşam İksiri*) adlı yapıtlarında ortaya çıkar. Musset *Namouna*'da (1832) güzellik arayışında bir sanatçı yapar onu ve ertesi yıl *La Matinée de Don Juan*'da (*Don Juan'ın Sabahı*) gerçeklikle yaşamın karşıkarşıya gelişini gösterir. 1834'te Blaze de Bury, *Souper chez le Commandeur*'de (*Komutan'ın Evinde Yemek*) Don Juan Tenorio ile Don Juan Mañara'yı tek bir kişide birleştirerek günahkârı aklar.

1834'te Prosper Mérimée *Ames de purgatoire* (*Arafın Ruhları*) adlı anlatısını yayımlar, 1836'da Alexandre Dumas *Don Juan de Mañara ou la Chute d'un ange*'ı (*Don Juan Mañara ya da bir meleğin düşüşü*) sahnede oynatır. Lemau'nun piyesinde (1844), yaşlanmış Don Juan Komutan'ın oğlu tarafından öldürülür; bu gizli bir intihardır. Levavasseur'ün *Don Juan Barbon*'u (1848); J. Viard'ın *La Vieillesse de Don Juan*'ı (*Don Juan'ın Yaşlılığı*, 1853) da anılabilir. Baudelaire'in şiirini de anımsatalım, *Don Juan aux Enfers* (*Don Juan Cehennemde*, 1846, *Kötülük Çiçekleri*, XV).

Aslında normal olduğu üzere, izleği sabitleyen piyes *Don Juan Tenortio*, José y Moral tarafından İspanya'da yazılmış (1844), halk tarafından Ölüler yortusunda oynanmıştır. İki bölümden oluşan önemli bir piyestir, Doña Inés'in aracılığıyla Don Juan'ın kurtulduğu görülür.

VIII. Empedokles.

Empedokles, hiç kuşku yok ki, Sokrates öncesi dönemde yaşamı romantik bir yoruma en iyi uyabilecek filozoftu. XIX.

yüzyılın birçok yazarının onu bilgi kahramanlarının arasına yerleştirmiş olmaları böyle açıklanır. Hamlet gibi (Hamlet'le ilgili Hugo'nun *William Shakespeare*'inde çok önemli sayfalar vardır), melankolik düşüncelerin kurbanıdır o da. Faust'un tersine, canlılık ve eylemle kurtulmayı başaramaz ve Etna Yanardağı'nın içine yuvarlanır. Hölderlin, ısrarlı biçimde, kendi aklını kurcalayan bazı temel soruları bu kahramana yansıtacaktır; onun ne yazık ki bitmemiş olan *Empedokles*'inin birbirini izleyen değişkeleri inanılmaz güzellikler taşır. Bir süre sahip olduğu ve kendisini tanrı katına çıkaran tanrısallıkla doğrudan ilişkisini kaybetmiş olmaya razı gelemeyen kahraman bizlere gösterilir ("tanrısal ruhun sözüne aracılık etmiş kişi, gitmeli artık" diye okuruz ilk değişkede, 1789). Üçüncü değişke (1799) izleyicisi Pausanias'la dokunaklı bir diyalog sunar. Ve şairin Empedokles'in ölümüne adadığı ağıt şöyle başlar:

"*Yaşamı araya araya, pasparlak fışkırışını görüyorsun*
Toprağın derinlerinden tanrısal bir ateşin."

1829'da Polonius imzasını kullanan, Jean Labensky Kontu bin dizelik Empedokles şiirini Fransızca yayımlar: "*Ama insan hatayı bilgisizliğe tercih etti, yalnızca sevmesi gerekliydi, o öğrenmeyi tercih etti...*". 1851'de aynı adla yayımlanan şiirinde Louis Ménard Empedokles'i ruhgöçüne inandırır.

Romantizmi açısından Matthew Arnold'un *Etna'daki Empedokles*'i (1852) sonradan bir tür yeni-klasisizme dönen yazarın belki de başyapıtı sayılmalıdır. Onun kahramanı *Hamlet*'i, *Faust*'u ve *Manfred*'i, Oberman ve Amiel'i de okumuştur. Üstünlüğünden ötürü yalnız bir insandır; felsefesi Lucretius ve Epiktetos'tan esinlenir. Salt Bilgi'dir; güzel bir dize şiirin anlamını özetler: "*Nothing but a devouring flame of thought*" ("*Yalnızca yokeden bir düşünce alevi*".)

Dieu'deki (*Tanrı*) *L'Océan d'en haut* (*Yukarıdan Okyanus*) adlı şiirde şu hoş dizelerle bir ruh Hugo'ya seslenir: "... *uçurumları merak eden kişi. Tanrı'nın Empedokles'i.*"

J.Ri. [N.T.Ö.]

KAYNAKÇA

I. Şeytan (*Satan*).
MILNER, M., *Le Diable dans la littérature française de Cazotte à Baudelaire*. Corti, 2 cilt, 1960.
II. Prometheus.
PY, A., *Les Mythes grecs dans la poésie de Victor Hugo*. SHELLEY, P.B., *Prométhée délivrée* (*Prometheus Unbound*), yay. Louis Cazamian. Paris, Aubier, 1942. TROUSSON, R., *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*. Cenevre, Droz, 2 cilt, 1964. P. ALBOUY ve M. PRAZ'ın anılan yapıtlarına da bakınız.
III. Kabil.
GRILLET, C., *La Bible dans Victor Hugo*. Lyon, Vitte, 1910.
IV. Eyüb.
ALBOUY, P., *La Création mythologique chez Victor Hugo*. Paris, Corti, 1963. GRILLET, C., *La Bible dans Victor Hugo*. Lyon, 1910. WRIGHT, A., *Blake's Job, a Commentary*. Oxford, Clarendon Press, 1972.
V. Faust.
BUTLER, E. M., *The Fortunes of Faust*. Cambridge, 1952. DABEZIES, A., *Le Mythe de Faust*. A. Colin, 1972. DEDEYAN, C., *Le Thème de Faust dans la littérature européenne*, 6 cilt, Paris, Minard, 1954-1967.
VI. Ahasverus.
VABRE PRADA, G., *La Dimension historique de l'homme ou le Mythe du Juif errant dans la pensée d'Edgar Quinet*. Paris, Nizet, 1960-1961.
VII. Don Juan.
BERVEILLER, M., *L'Eternel Don Juan*. Paris, Hachette, 1961. GENDARME DE BEVOTTE, G., *La Légende de Don Juan*, 2 cilt, Paris, 1911. WEINSTEIN, L., *The Metamorphoses of Don Juan*. Stanford, 1959.
VIII. Empedokles.
ARNOLD, M., *Empédocle sur l'Etna* (Etna'daki Empedokles), çeviren Louis BONNEROT, Aubier, 1947. HÖLDERLIN, F., *Oeuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Philippe JACOTTET yönetiminde, 1962. Çeşitli *Empedokles* değişkeleri Robert ROVINI tarafından çevrilmiştir. HUGO, V., *Dieu*, R. Journet ve G. Robert yayını, 2 cilt, Paris, Nizet, 1960 (değerli bir özel adlar dizini vardır). *L'océan en haut*'dan (*Yukarıda Okyanus*) yapılan alıntı 3426 numaralı dizedir.

BATI AFRİKA. Mandelerin mitolojisi ve araştırma konusu olarak Dogonların seçimi.

Mande ya da Manding olarak adlandırılan bölge, Mali Cumhuriyeti'nin başkenti Bamako'nun güney ve batı kısmında yeralır. Yukarı Nijer vadisinden Gine'deki Kurussa'ya kadar uzanarak, Manding tepelerini kapsar. Aşağı yukarı, 600.000 dolayında bir nüfusu vardır.

Tarihi açıdan bakılacak olursa, bu bölge, Vagadu İmparatorluğu'nun gerileyip çöküşünü hazırlayan aralıksız savaşlar ve kuraklıklar yüzünden sahil bölgesinden göç etmek zorunda kalan Kagoro, Soninke gibi topluluklarca ele geçirilir. Bugün, Mande yerleşim yerlerinin büyük bir çoğunluğunda yaşayan halk, bu toplulukların soyundan gelir.

XII. yüzyıldan itibaren, bölgeyi silahlı güçleriyle işgal eden Sumanworo Kante'nin bozguna uğramasından sonra, Mande, fatih Sundiata Keita'nın kurduğu Mali İmparatorluğu'nun merkezi olur. Bu imparatorluk, çok geçmeden, Senegal'den Nijerya'daki Kano'ya kadar genişler. Önemli bir mite dayanan dinsel, toplumsal, iktisadi ve siyasal bir dizgeyi hayata geçirir. Uluslararası olarak nitelendirilen bu oluşumun altyapısını kavramak için söz konusu dizgeyi tanımak gerekir.

Kökleri Mande'de olan ve Mali İmparatorluğu'nun kuruluşunda yeralan birbirleriyle bağlantılı otuz ailenin Batı Afrika'da çok geniş bir coğrafyaya dağıldığını, soykütüğü uzmanları da söylerler. Bu aileler sadece Mande dillerini konuşan bütün grupları (Malinke, Bambara, Diula, Kassonke) değil, aynı zamanda, Mali, Senegal, Fildişi Kıyısı Cumhuriyeti, Yukarı Volta, Togo, Dahomey'in belirli sayıdaki topluluklarını da içinde barındırır. Bu topluluklardan seçilen temsilciler, yedi yılda bir, *kama blo* tapınağının onarımı nedeniyle, eski Manding kenti Kangaba'ya giderler; tören sırasında, toplulukların içinden çıktığı "ailelerin" adları yeniden hatırlatılır.

Mande, içinde barındırdığı toplulukların iktisadi ve toplumsal yaşamını, tarihini, arkeolojisini, coğrafyasını olduğu kadar, çeşitli Mande gruplarının dillerini de içeren çok sayıda inceleme ve yayının konusunu oluşturur. Batı Afrika'nın en önemli mitleri, öncelikle de Dogonlar, Bambaralar, Malinkeler, Bozolar, Soninkeler ve Minyankalarda derlenen kozmogonik mitler çalışma alanımıza ışık tutar. Vagadu İmparatorluğu döneminde, daha sonra XII. yüzyıldan itibaren Mande bölgesinde ortaya çıkan İslama dönüş, günümüzde meydana gelen din değiştirmelere, günlük siyasal ve iktisadi şartların şekillendirdiği hayatın gösterdiği gelişime rağmen, geleneklerin bugüne dek eski değerlerini koruyup korumadığını saptamaya çalışacağız.

Mande'de yaşayan toplulukların bütününü birbirine yakınlaştıran coğrafi planda, kaynağından Debo gölüne kadar olan akışıyla Nijer Nehri, bu mitolojinin temel eksenini oluşturur. Bu mitoloji, hiç şüphesiz, bazı bölümlere zenginlik katan ya da bazı-

larına da zayıflatıcı etkiler yapan değişiklikler sunsa da, hiç değişmeden kalan, sadece içerik ve taslaktır. Dilsel farklılıklar yüzünden, belli başlı kişiler kavimlere göre değişik adlar taşısalar da, aynı özellikleri sergiler, aynı şekilde davranıp, aynı görevleri üstlenirler.

Kozmogonik mitin anlatıldığı "İkizler." maddesinde Dogon yorumunu yeğledik; bunun iki nedeni var:

1. Dogonlar, XII. yüzyılda yaşadıkları ve halen kardeşlerinin yaşadığı Mande bölgesini, geleneksel dinlerini bırakmamak için terkeden Malinke ailesindendir. Uzun süren bir göçten sonra, Bandiagara yalıyarlarına sığınmışlar, inançlarını, gelenek ve göreneklerini günümüze kadar hiç bozmadan getirmişlerdir. Aynı, eskiden yaşadıkları bölgede olduğu gibi, toprağa çizdikleri resimlerin sayısını çoğaltmışlardır: Astronomi bilgileri, düzenli ritlerin yapıldığı sunaklara, daha pek çok yüzeye farklı düzenlemelerle kaydedilmiştir.

2. Yakınlarda, 1967'den 1973'e kadar olan dönemde, altmış yılda bir gerçekleşen Siguiri törenlerini kutlamışlardır. İnançlarının nedenini, dinsel ve toplumsal yaşamlarının eksenini oluşturan kozmolojiyle ilgili bilgilerinin bazı önemli kısımlarını yeniden güncelleştirmek ve anmak –eskiden Mande'de yapılan ve daha sonra yine bu bölgede geçerliliğini yitiren– bu törenlerin, diğerleri arasında, en belli başlı amaçlarından biridir.

G.D. [N.K.]

KAYNAKÇA

Mali'den (Mande) sözeden belli başlı eski yazarlar şunlardır: SA'DÎ. *Tarikh es Soudan* (*Tarih es Sudan*). Adrien Maisonneuve, Paris, 1964. KATÎ. Tarikh El-Fettach (*Tarih ül Fettah*), Adrien Maisonneuve. Paris, 1964. EL BEKRÎ, *Description de l'Afrique septentrionale*, Adrien Maisonneuve. Paris, 1965. İBN BATTUTA, *Voyages* (*Seyahatnâme*), Ed. Anthropos, Paris, 1969. J. LEON L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, A. Maisonneuve. Paris, 1956.

Diğer Yayınlar:

DELAFOSSE, M., *Haut Sénégal-Niger*, Larose, Paris, 1912. DIETERLEN, G., "Mythe et organisation sociale au Soudan française", *Journal de la Société des Africanistes*, XXV, Paris, 1955, s. 39-76; "Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale (suite)", *Journ. Soc. Africanistes*, XXIX, Paris, 1959, s. 119-138; "Contribution à l'étude des relations protohistoriques entre le Mandé et l'actuel Ghana", *Actes du symposium international sur les religions de la préhistoire* içinde, Capo di Ponte, Ed. del Centro, 1975, s. 368-377. LABOURET, H., *Les Manding et leur langue*, Larose, Paris, 1934. MAUNY, R., "Tableau géographique de l'Afrique de l'Ouest au Moyen Age d'après les sources écrites, les traditions et l'archéologie", *Mémoires de l'I.F.A.N.*, 61, Dakar, 1961, 567 sayfa. MONTEIL, C., "Les Empires du Mali", *Bulletin du Comité historique et scientifique de l'A.O.F.*, 1929. VIDAL, J., "Au sujet de l'emplacement du Mali", *Bulletin du Comité historique et scientifique de l'A.O.F.*, 1923.

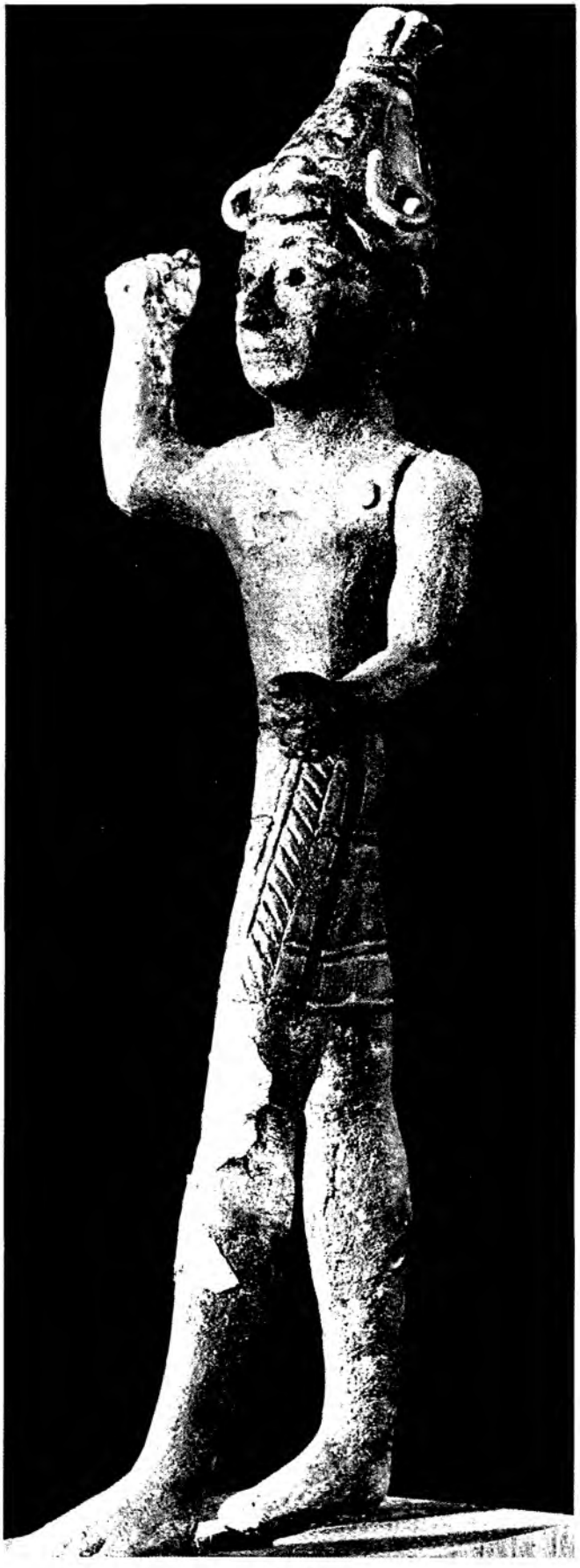
BATILI SAMİLER. Dinler ve mitler. Yöntem sorunları.

I. Ad, coğrafi ve tarihsel ortam.

Samiler terimi, üstünde uzlaşıldığı biçimiyle, en azından İÖ üç bin yıldan bu yana Yakındoğu'da yaşamış olan halkların çoğunu belirtir. Bu sözcük, bilindiği gibi, Tufan'dan sonra "halkların tablosu"nu veren İncil'in bir bölümünden alınmıştır (*Tekvin*, bölüm X); burada, Nuh'un oğlu *Sam*, Assur ve Aram'ın babası, Eber'in (Asurlular, Aramîler ve İbranilerin atası) büyük dedesi olarak sunulmaktadır. Samilerin kökenleri hakkında bugün çok açık bir bilgimiz olmadığı gibi, tüm bu halklara özgü kavimsel özelliklerin ne olduğunu da bilmiyoruz. Sadece dilsel ölçüt, farklı Sami dillerden oluşmuş, kendi içinde tutarlı bir Sami bütünlüğü tanımlamayı olanaklı kılmaktadır. "Sami" sıfatı, Alman şarkiyatçı A.L. Schlözel tarafından XVIII. yüzyılın sonunda, yakınlıkları daha önce belirlenmiş olan dilleri göstermek için kullanılmıştır (İbranice, Aramîce ve Arapça).

Sami dil "ailesi", genel olarak, doğu ve batı olarak iki ana gruptan oluşur; batı grubu, ayrıca kendi içinde kuzey ve güney dal olarak ikiye ayrılır. Böylece Sami dillerin doğu grubu *Akatça* ya da hecelemeli çivi yazısı yardımıyla yazılan *Asur-Babil* diliyle temsil edilirken, Batı grubu da, *Amorit* dili (henüz tam olarak bilinememektedir) alfabetik çivi yazısıyla yazılan ve eski Ugarit krallığının dili olan (İÖ ikinci bin) *Ugarit dili*, *Fenike dili* ve *Pünik dil*, *İbrani dili* ve *Maabatik* yada *Ammonit dili* denen kimi birkaç lehçe ve *Palmira*, *Nebatî* gibi tüm lehçeleriyle *Aramî dili* ve nihayet Batılı Samilerin güney dalını oluşturan *Arapça* ve Etiyopya'daki Sami diller gibi farklı Güney Arabistan lehçelerini kapsamaktadır. Doğulu türdeşlerinden (Babilliler ve Asurlular) ayırmak için Batılı Samiler diye adlandırılan gruplar, İsa'dan binlerce yıl önce Yakındoğu'ya yerleşmiş olan ve İÖ ikinci binden itibaren tanınmaya başlayan halkları temsil etmektedir. Kuşkusuz, genel çizgileriyle de olsa, bu halkların çağlar boyunca göçlerini, mücadelelerini, yayılmalarını ve gerilemelerini çeşitli Batılı Sami devletlerin kurulmasına kadar tespit etmek çok zor görünmektedir. Elimizde belgeler, İÖ ikinci binli yılların başında, güney Mezopotamya'da ve Suriye'de, özellikle Fırat yakınlarındaki eski *Mari* krallığında *Amorit* topluluklarının oynadığı önemli rolü gözler önüne sermektedir. İÖ ikinci binin ortalarında Suriye'de pek çok devlet kuran farklı *Aramî* toplulukların istilalarını, Akdeniz kıyısında kurulmuş olan çeşitli *Fenike* kentlerinin hareketli tarihini, ve nihayet, İÖ binli yılların başında, *Arabistan* yarımadasının kuzey, orta ve güney halklarının tarihini ve İÖ birinci binin sonunda ve İS birinci binli yılların başında *Nebatîlerin* ve *Palmiralıların* hayatını da yine bu belgeler aracılığıyla genel hatlarıyla biliyoruz.

İlk önemli Batılı Sami devletler, Arabistan hariç bugünkü Suriye, Lübnan, Ürdün ve İsrail'in bulunduğu bölgelerde, "Bereketli Hilal" denen Yakındoğu'nun batı kısmında kurulmuşlardı. *Aramî* devletler iç kısımlarda kurulmuşken, farklı *Fenike* kentleri Suriye-Lübnan kıyıları boyunca ve İÖ birinci binin sonundan itibaren (İÖ 931'de) İsrail ve Yahuda krallığı olarak ikiye bölünen İbrani devletiyle komşu olarak yaşıyorlardı. Batılı Sami devletler, bir yandan kendi içlerinde rekabet edip mücadele ederken, diğer yandan da doğudaki, güneydeki ve kuzeydeki güçlü komşularının, yani, Asur-Babil, Mısır ve Hitit imparatorluklarının genişlemelerine karşı koymak durumundaydılar. Şurasını hatırlamak gerekir ki, Mezopotamya'da görülenin tersine, ne Aramî, ne de Fenike kentleri, tarihlerinin hiçbir döneminde bir devlet halinde birleşebilmişlerdir; öyle ki, her kent kendi özelliklerine sonuna kadar sahip çıkmıştır. Bu durum, kuşkusuz, temelde birer kent dini olarak kalacak olan Batılı Sami dinlerin kimi özelliklerini de anlamamıza olanak tanımaktadır. Oysa, Asur-Babil dinleri, büyük bir merkezi devletin, bir imparatorluğun dinleri olmuşlardı. Öte yandan, İÖ birinci binli yıllardan itibaren, özellikle denize ve deniz ulaşımına dönük olarak yaşayan Fenike'nin ticaret kentleri



(ilk elde *Tyr* = *Sur*) deniz yoluyla çeşitli seferlere çıkmışlar ve tüm Akdeniz boyunca Kıbrıs'ta, Malta'da, Sicilya'da, Sardunya'da, İtalya'da, Kuzey Afrika kıyılarında, Balear adalarında, İspanya'da ve Afrika'nın Atlas Okyanusu kıyılarında önce ticaret merkezleri, daha sonra da kentler kurmuşlardır. Zamanla Roma İmparatorluğu'yla boy ölçüşecek kadar güçlenen ve merkezi *Kartaca* olan batı Akdeniz havzasından yayılan bu Fenike uygarlığına *Pünik* denmektedir. Böylece, Fenike kentinin uygarlığı, dolayısıyla da dini, batı Akdeniz'de kök salmıştır.

Elimizdeki mevcut kaynaklar ışığında, *Amoritlerin*, özellikle *Marililerin* olduğu kadar, İÖ ikinci binli yıllarda diğer birkaç Batılı Sami tanrı hakkında (Ugarit'te bulunmuş olan çok sayıda metin sayesinde bilinen Ugarit dinini bir yana koyarak) kimi bilgiler vermemiz mümkün. İÖ birinci binli yıllarla ilgili olarak, elimizdeki sınırlı belgeler ışığında Fenikelilerin ve Püniklerin (*Libyalıların* tanrılarıyla ilgili kimi bilgileri de ekleyerek), *Aramîlerin*, *Palmiralıların*, *İslamöncesi Arapların* dinlerini tasvir etmeye çalışacağız. *Nebatîler* bu son halklara dahilseler de, Aramî dilini kullanmışlardır, Eski Etiyopya'nın Sami halkları gibi.

II. Kaynaklar.

Son yarım yüzyıl içinde Yakındoğu arkeolojisi bir hayli zenginleşmiş olsa da, genel özellikleri içinde, Batılı Sami halkların uygarlıklarıyla ilgili kaynaklar (daha çok dinsel planda) hâlâ sınırlı ve parçalıdır. Kuşkusuz, arkeolojik keşifler, binaları, sarayları, tapınakları, mezarlarıyla *Ugarit*, *Mari*, *Alalakh*, *Katna*, *Byblos* gibi kentlerle, *Hazor*, *Megiddo* ya da *Lakiş* gibi Filistin kentlerinin ortaya çıkarılmasına olanak tanımıştır. Bu arada, kazılar *Hamath*, *Sidon*, *Tyr* ve *Umm el-Amed* ya da *Palmira*'da başarıyla sürdürülmektedir. Kuşkusuz, çok sayıda dinsel nitelikli eşya ya da yapı ortaya çıkarılmıştır (tapınaklar, sunaklar, mezartaşları, taşlar, heykeller, kabartmalar, kupalar, maden kaplar, vazolar, vb.). Bununla birlikte, bu keşifler ne kadar önemli olursa olsun, onların yorumları hep spekülatif olacaktır: Oysa, bu konuda, mutlaka metinlere ihtiyacımız var. Genelde, arkeologlar resimli temsiller ya da kimi ikonografik ögelerden hareketle, örneğin Sami tanrıları, onların niteliklerini, işlevlerini tasvir etmeye, kültleriyle ilgili ayrıntıları ortaya koymaya çalışmaktalar; oysa, Samilerin dini gibi böylesine karmaşık bir konuda, arkeolojik belgeler sadece ek bilgiler vereceği için, her zaman metinlerden yola çıkmak gerekir. Yazılı kaynakların, ilk elde de doğrudan tanıklıkların büyük önemi vardır, bu da üzerinde çalışılan uygarlıkla ilgili doğrudan ve aracısız bilgiler demektir.

Hemen söyleyelim ki, Batılı Samilerin dinleriyle ilgili olarak, bir istisna dışında, yazıtsal kaynaklar son derece fakirdir. Bu açıdan Batı bölgesinin Sami dinlerinin tarihçileri, doğu bölgesinin Sami dinlerinin (Asur-Babil) tarihçilerine göre daha şanssızlar. Bu dengesizlik basit bir malzeme ögesinden kaynaklanmaktadır; Asur-Babil metinleri pişmiş topraktan tabletler üzerine hecelemeli çivi yazısıyla kaleme alınmışken (bu da bu tabletlerin günümüze kalmasını sağlamıştır), Batı bölgesi Samilerinin alfabetik metinleri papirüsler ya da diğer bozulabilir maddeler üzerine yazılmıştır, dolayısıyla çoğu kaybolmuştur. Bize, bugüne kadar

Baal heykelciği. Ras Shamra. II. binyılın ortası. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Musées nationaux.

ulaşabilen metinler, sert maddeler, taş, mermer, bronz, bakır, altın, demir, kurşun, gümüş, topraktan yapılmış çömlek, seyrek olarak fildişi, kemik ya da cam üzerine yazılmıştır. Sonuçta, elimizde, çok sınırlı sayıda *Aramî* yazıtı, çok sayıda *Palmira* ve *Nebatî* yazıtı, birkaç yüz dolayında *Fenike* yazıtı, çoğunluğu birbirine benzeyen adak yazılarından oluşan birkaç bin Pünik yazıt, çok nadir *Maabitik*, *Ammonit* yazıtları, ve nihayet, okunmaları da, yorumlamaları da hâlâ zorlukla yapılabilen ve büyük oranda basit yazılardan oluşmuş olan azımsanmayacak sayıda *Güney Arabistan* yazıtları var. Ancak, ne yazık ki, tüm bu belgeler, Batılı Sami halklar konusunda bize çok sınırlı bilgiler vermektedir. Birinci derecede önemli birkaç dinsel belgenin dışında –Pünik ya da Palmira kutsal yasaları, kurban usulleri, bir tapınağın harcamaları, bir tapınağın inşası ya da onarımından sözeden yazıtlar, bireysel kimi adak ya da cenaze yazıtları, tanrıları, kutlamaları ya da dinsel birlikleri anan yazıtlar–, bu metinlerin büyük bölümü çoğunlukla önemsiz bilgiler içermektedir. Örneğin, bu bilgilerle çeşitli tanrıların adını öğreniriz, ancak onların birbirleriyle olan ilişkileri, bir panteon içindeki yerleri, ait oldukları dinsel dizge içindeki görevleri gibi konuları açıklığa kavuşturamayız. Diğer yandan, bu belgeler kült uygulamaları (kurbanlar, adaklar vb.) hakkında bize birkaç bilgi verseler de, mitler konusunda hiçbir şey söylememekteler. Bu da, bir anlamda doğal sayılabilir, çünkü, mitik hikâyeleri taşa kazıyamazsınız. Bu eksiklik, kısmen, İÖ ikinci binli yıllar için, *Ugarit*'te gün ışığına çıkartılmış metinlerle giderilmiştir. Gerçekten de, İÖ XIV. ve XIII. yüzyıllarda oldukça yüksek bir gelişim düzeyine ulaşan bu eski Batılı Sami kent, geniş mitik anlatımlar ile dinsel tören metinlerini içeren zengin bir hazine sunmuştur. Bunlar da, büyük ölçüde, Ugarit dininin derinliklerine inme olanağı vermiştir bize. Bu değerli edebiyatın bir bölümü Asur-Babil metinleri gibi tabletler üzerine yazıldığı için bugüne kadar korunabilmişlerdir: *Ugarit dili* (Batılı Sami) diye adlandırılan dillerine Batı metinlerini çevirmek için, Ugaritli yazıcılar Batılı Sami alfabe modeli üzerine otuz işaretten oluşan bir çivi yazılı alfabe bulmuşlardır.

Ugarit dışında, doğrudan diyebileceğimiz yazıtsal kaynaklar, Batılı Sami dinlerin işleyişini anlamamıza olanak sağlamadığı için, dış kaynaklı edebî metinlere ağırlık verme gereği doğmuştur. Bunlar arasında, öncelikle İncil'i anmak gerekir; gerçekten de *İncil*, İsrail dininin dışında, Batılı Sami dinler hakkında önemli bir kaynaktır. Ancak, bu kaynak da, henüz, vahye dayalı bir din (tek tanrıcı) ile "Kenanlılar" denen Batılı Samilerin "barbar" dinsel uygulamalarını karşılaştırmakla yetinen bir anlayıştan öte değerlendirilmemiştir. *İncil*'in pek çok bölümü, özellikle İbrani peygamberlerle ilgili bölümleri, daha sonraları "pagan" olarak adlandırılacak olan tanrılara, ritlere ve uygulamalara karşı bir tutum sergilese de, kimi bölümlerde, ritler ve kültler hakkında açıklayıcı ayrıntılar vermektedir. Örneğin, Carmel Dağı'nda (I. Krallar, 18) Tyrli Baal'ın peygamberleri, bir sunağın çevresinde, tek ayak üstünde sekerek ve vücutlarını kesici bir aletle kanatarak (bu Fenike ritleri diğer kaynaklarca da doğrulanmaktadır) dans etmektedirler; kutsal fahişeliğe ya da Batılı Sami tanrıların adını vermeden, insan kurban etmeye imalar da vardır. Bundan başka, genelde İncil metinlerinin yorumlanmasından kaynaklanan güçlüklerin dışında, İncil'de sözedilen dinsel uygulamaların tam olarak Batılı Samilere mi yoksa İbranilere mi ait olduğunu ayırdetmek de zor görünmektedir. Çünkü İncil'in "Kenanlı" olarak nitelediklerini ayırdetmek olanaksızdır; daha önce de söylendiği gibi "ne kadar geriye gidelim, İsrailoğullarının uygulamaları, Kenan eline yerleşmelerinden sonra, Kenanlıların uygulamalarından farklı değildir" (R. Dussaud, *Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1921, s. 13).

İÖ iki bininci yıllarla ilgili olarak, *Mari*, *Alalakh*, *Tell*, *Taanek*, *Katna* ya da *Meskene* (yeni bulunmuştur) bölgelerinde, bu dönem açısından en önemli dış kaynakları oluşturan Asur-Babil metinlerinde geçen Batılı Sami dinler hakkında kimi bilgiler edinmekteyiz. Bu metinler, bize daha çok ya doğrudan ya da dinsel bir ad taşıyan (*theophoros*) kişiler aracılığıyla, çeşitli Batılı Sami tanrıların adları hakkında bilgiler vermektedir. Bunlar aynı zamanda, Mısır firavunları III. Amenofis ve IV. Amenofis (daha sonra Akhnaton adını alacaktır) ile çeşitli Suriye ve Filistin kral ve prensleri arasında Asur-Babil dilinde kaleme alınmış ve kimi Batılı Sami "dinsel yorum"lar içeren resmi mektuplaşmadan oluşan ünlü *Tell El-Amarna* (Mısır) arşivlerinin bize naklettiği ve İÖ XIV. yüzyılda şu ya da bu Suriye-Filistin kentinde tapınılan kimi tanrı adlarıdır. Diğer yandan, kimi Suriye devletleriyle yapılmış anlaşmaların Hitit değişkeleri, bu anlaşmalarda kefil olarak anılan kimi tanrı adları açısından da ilgi çekicidir. Diğer yandan, *Boğazköy*'de bulunmuş bir Hitit tableti, muhtemelen bir Batılı Sami mitin uyarlaması olan mitik bir parçayı göstermektedir. Sami tanrıların Mısır'a girişi konusunda bizi bilgilendiren Yeni İmparatorluk belgeleri dışında, *Mısır metinleri* bize çok az bilgi aktarmaktadırlar: "Beddua" metinlerinde anılan tanrı adları ve İÖ XI. yüzyılda tarihlenen, "Wen-Amon'un talihsizlikleri"ni anlatan Mısır masalında, Byblos'un Fenikeli prensinin sarayında vecd haline geçen peygamber adları anılır.

İÖ birinci binyılla ilgili olarak, *Asur* kaynaklarında (krallık vakayinameleri, antlaşmalar) dağınık olarak mevcut olan birkaç tanrı adı yanında, Batılı Samilerin tanrıları, kültleri, bazen de mitleri hakkında bize oldukça bol bilgi sunan *Yunan* ve *Latin* kaynaklarıdır. Herodotos, Sicilyalı Diodoros, Plutarkhos, Strabon, Appianos, Polybios, Flavius Iosephus, Titus-Livius, Yaşlı Plinius, Iustinus, Silius Italicus; daha önceki dönemlerden de Hesykhios ya da Suidas gibi yazarlarda Batılı Samilerle ilgili birçok göndermeye rastlanır. Sahip oldukları değer açısından eşit olmasalar da, iki eseri burada anmak gerek: Samsatlı Lukianos'a atfedilen *Suriye Tanrıçası* (*De Dea Syria* adlı eser, Suriye'deki Azamî kenti Hierapolis'in kültlerini belirtmektedir) ve Bybloslu Philon'un (İS I. ve II. yüzyıllar) *Fenike Tarihi* (bu eser, Philon'un tüm eserleri gibi kaybolmuştur; eserin, sadece bir parçası, Caesareali Eusebios'un *Praeparatio evangelica*'sında anılmaktadır). Bybloslu Philon'un *Sankhoniathon* adlı eski bir Fenikeli bilgenin eserinden çevirdiğini iddia ettiği ve seçilmiş alıntılardan oluşan bu *Fenike Tarihi*, başından beri yoğun tartışmalara yol açmıştır; Sankhoniathon'un gerçekten varolup olmadığı konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. XVI. yüzyıldan günümüze değin bu konuyla ilgili çok sayıda çalışma yapıldı; Ugarit mitolojik metinlerinin yayımlanmasından sonra sorun tekrar canlılık kazanmıştır, ancak, henüz kesin bir sonuca ulaşılmış değildir. Bu tartışmalardan çıkan şu ki, Bybloslu Philon'un metinlerine ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Aynı ihtiyatı, Suriye tanrıları hakkında bilgiler veren Neo-Platoncu Damascius'un (İS VI. yüzyıl) *İsidoros'un Hayatı* gibi sonraki döneme ilişkin kaynakların kullanımında ya da *Abodah zarah* ("yabancı kült") adlı Talmud (ya da Kişnik) metninde ya da Kilise Babaları'nın ve Suriye dilinde yazan kimi Hıristiyan yazarların (Saruglu Yakub, ya da Antakyalı İshak, İS V. yüzyıl) tanıklıklarında, ya da "pagan" diye nitelendirilen tanrıları, inançları ve kültleri karalayan Hıristiyan ermişlerin hayatını anlatan hikâyelerde de

aramak yerinde olur. Öte yandan, hepsi geç dönemlerde ortaya çıkmış olan bu tanıklıkların, Helenistik bağdaştırma dönemindeki Batılı Sami dinlerin olsa olsa bir yansımasını verdiği söylenebilir.

III. Yöntem sorunları.

Doğrudan kaynakların cılızlığı ve dağınıklığı ile yabancı kaynakların taraflılığı (örneğin, Yunan-Roma) ve aykırılıkları, Batılı Sami dinlerle ilgili olarak yapılan çalışmaların kapsamını nesnellik düzleminde kaçınılmaz olarak sınırlamaktadır. Bunlara koşut olarak, öznel düzlemde kimi diğer etkenleri de ekleyebiliriz. Yöntemlerden, dahası bu çalışmaların gidişatını belirleyen yöntembilimsel kargaşadan, daha doğrusu akılcı yöntemlerin yokluğundan sözetmek gerekir. Bu yöntembilimsel kargaşayla genel olarak hayâl kırıcı, çoğu zaman da can sıkıcı olan sonuçların, en azından bir kısmı açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu da, yöntembilimsel sorunlara, bize göre, verilmesi gereken önemi gösterir.

Bu açıdan ilk ortaya konacak sorun, genel anlamda Batılı Sami çalışmaların, özel anlamda da Batılı Samilerin dinleri üzerine yapılan çalışmaların gelişmesi ve yönlendirilmesinde aşırı derecede etkili olan İncil incelemeleridir. Bu durumu daha iyi anlayabilmek için, bütün Sami çalışmalarının İncil ve İbranî incelemelerinin dar çerçevesinde doğup geliştiğini ve günümüze kadar da bu durumun sürdüğünü hatırlatmak yeterli. Bu olgu, ne yazık ki, Batılı Sami uygarlıkların çeşitli özellikleri üzerine yapılan çalışmaların özgürce gelişmesini engellemektedir. Bir yandan, Batılı Sami çalışmalara kendisini veren araştırmacıların çoğunluğunun, bu tür araştırma ve incelemeleri, genelde İncil'in bir yorumu olarak gören İncil uzmanlarından oluşması, diğer yandan da, Batılı Sami uygarlıkların ve özellikle dinlerin, genel bir çerçevede kendi içlerinde incelenmeyip daha çok İncil'in şu ya da bu bölümünün açıklanması çerçevesinde ele alınışı büyük sakıncalar ortaya koymaktadır. Bu genel eğilimle ilgili bir örnek vermek gerekirse; eski Yakındoğu'nun temel metinlerinin çevirisinde en çok tanınan ve en çok kullanılan kitap, J. B. Pritchard tarafından *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (*Eski Ahit'le ilgili olan Antik Yakındoğu Metinleri*, Princeton, 3. baskı, 1972) adı altında (bu ad çok anlamlı) yayımlanmıştır. Böylece Batılı Samilerin dinlerinin çeşitli özellikleri "normalleştirilip", doğal olarak İncil'e uydurulmaktadır (örneğin, "günah" kavramı, kurbanlar ya da "melekler" gibi). Böyle bir tutum kaçınılmaz olarak perspektif çarpıklıklarına, *apriori* değer yargılarına götürmekte, böylece de incelenen olguların ve sorunların anlaşılmasını, gerçek boyutlarının kavranmasını olanaksız kılmaktadır. Çünkü, André Caquot'nun 5 Aralık 1972'de, Collège de France'ta verdiği açılış dersinde de belirttiği gibi: "İncil, bizi bu görevimizde etkilememeli. O, gerçekte, bu Kutsal Kitap sayesinde soydaşlarından biraz daha iyi tanınmış İsrailoğullarının edebiyatıdır. Hukukta, hiçbir hiyerarşi, hiçbir tercih haklı gösterilemez. Geçmişini araştırdığımız birbirine komşu ve akraba halklar, araştırma açısından birbirinden eşit uzaklıktadır. Bize, Ras Shamra'nın metinlerini miras bırakan Bronz Çağı Samileri bizim için hiçbir şekilde 'İsrailoğullarının ataları' değildirler. Tarihlerinin ve kültürlerinin kalıntıları, her şeyden önce kendi içinde taşıdıkları değer açısından değerlendirilmelidir, yoksa İncil'i daha iyi anlamak için değil. Bu unutulmuş halklara olan borcumuz hiç de öyle azımsanacak gibi değildir: Her şeyden önce alfabemizi borçluyuz onlara. Bize, bugüne birkaç parıltısı ulaşmış da olsa, gelişmeleri, yükselmeleri büyük olmuştur. Fenikeliler, uygarlıklarını İspanya'ya kadar taşımışlardır. Aramî diline gelince, İbranicenin bir eyalet dili olduğu bir zamanda o, bir imparatorluk diliydi" (s. 13). Batılı Sami din tarihçilerinin ilk görevi, netice itibarıyla, bu çalışmalara zarar veren "İncilmerkezcilik"i aşmaktır. Pek çok örnek arasında ünlü Amerikalı şarkiyatçı W. F. Albright'ın çalışmalarını anmak yeterlidir (örneğin, *Taş devrinden Hıristiyanlığa. Tek tanrıcılık ve tarihsel evrimi* ya da ölümünden kısa bir süre önce yayımlanmış olan *Yahve and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, [*Yahve ve Kenanelinin Tanrıları. İki çelişkin dinin çözümlemesi*] Londra, 1968). Onun çalışmalarını şimdi izleyicileri sürdürmektedir (örneğin, F. M. Cross'un son eseri, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* [*Kenanlı Miti ve İbrani Destanı*] Harvard-Cambridge, 1973). O halde, bakış açılarında köklü bir değişim şarttır: İsrail dışında, Batılı Sami dinlerin incelenmesi için, İncil metinleri sadece dış kaynaklardan biri olarak değerlendirilmelidir.

Genel olarak, eski Samilerin dinleri hakkında yapılan çalışmalarda karşılaşılan bir başka güçlük de, Asurbilimci L. Oppenheim'ın belirttiği gibi "kavramsal engel"dir; bu konuda şöyle der: "Bu, genelde, ileri sürülen veri ve özel bilgi eksikliği sorunundan daha ciddidir. Batılı insan, Antikçağ Yunan ve Roma uygarlıklarına duyduğu hayranlıktan olsa gerek, bu dinlerle pek ilgilenmez ve onları anlama konusunda pek istekli görünmez; yaklaşık bir yüzyıl boyunca, animist kuramları, doğa tapınmacılığı, yıldız mitolojileri, bitkilerin döngüsel yenilenmeleri gibi ölçütlerden yola çıkarak kendisine yabancı olan bu alanların derinliklerini karıştırmaya çalıştı; sonra da, onları, mana, tabu, orenda gibi kimi inanılmaz olgularla çarpıttı. Tüm bu uğraşlardan geriye, ilginç olmayan kitabî bireşimler, zekice yapılmış karşılaştırmalar silsilesi, insanın bilinen tarihi içinde çeşitli uygarlıklar arasında oluşturulmuş bir dizi koşutluklarla şişirilmiş genellemeler kaldı" (bkz. *Mezopotamya. Bir Uygarlığın Portresi*, Fr. çevirisi, Paris, 1970, s. 193).

Bu türden "kavramsal güçlükler" örneğin Fenikeliler ve Püniklerin dinlerinin incelenmesi amacıyla Yunan-Roma kaynaklarının kullanılmasında ortaya çıkan binlerce yıllık ideolojik ve kültürel varsayımlarla daha da içinden çıkılmaz bir hal alır. Gerçekte, modern tarihçiler, özellikle Yunan-Roma dönemi tarihçileri, genelde doğal olarak ve dizgeli biçimde, Fenikeliler ve Püniklerin rolü, yaşama biçimleri, dinlerinin değerlendirilmesiyle ilgili olarak, eski Yunan ve Roma yazarlarının görüşlerini benimseme eğilimindedirler; bu nedenle, farklı alanlarda Fenike-Pünik uygarlığını bir miktar çarpıtmışlardır. Çünkü, bu Latin ve Yunan yazarlarının eserlerinde Fenike-Pünik dininin şu ya da bu özelliği ile ilgili olarak naklettikleri bilgiler çok büyük oranda tek yanlıdır. Fenikeliler ve Püniklerin dinsel uygulamaları, inançları ve tanrıları sonuçta bize, Yunanlı ve Romalı da olsalar, yabancılar tarafından aktarılmıştır; onların da, kendilerine yeni, farklı ya da "başka" gelen her şeyden, bu büyülü, ancak "barbar" Doğu'nun, bugünkü deyimle söylersek pitoresk ve egzotik dininden etkilenmeleri, onu gerçekte olduğundan daha farklı göstermeleri de doğal bir bakıma. Kuşkusuz onların bu doğulu inançlar, uygulamalar karşısındaki tavırları, ilk Avrupalı kaşiflerin, gezginlerin, misyonerlerin, hatta bilim adamlarının kimi Asya ya da Afrika halkları ya da kabileleri önündeki tavırlarından, örneğin bir Alfred Métraux'nun Haiti Vudu'sunun gizli ritleri, ya da bir Claude Lévi-Strauss'un yerli Bororolar ya da Nambikwaralar önündeki tavrından çok farklı değildi. Böylece, Fenike dininin şu ya da bu özelliğinin

Yunanlı ve Latin yazarlar tarafından değiştirilmesi, çarpıtılması, uyarlanması kaçınılmaz olmaktaydı. Ayrıca, kendi içlerinde ne kadar iyi niyetli olurlarsa olsunlar, bu yazarların kendi kültürel ve siyasal çevrelerinin, dahası, Yunan ya da Roma uygarlığının, "barbar" diye niteledikleri diğer halkların uygarlıklarından daha üstün olduğu inancına dayalı olan ulusal ideolojilerinin etkisinde kalması da doğaldı. Bu halkların, Yunanlıların ve Romalıların gözünde "barbar" olması da anlaşılır bir şeydi, çünkü, gerçekte onlartehlikeli ve ciddi birer rakiptiler. Dolayısıyla, Yunan-Roma dünyasının modern tarihçilerinin çoğu, Fenike-Pünik uygarlığına, eski, "klasik" edebiyatın yanıltıcı prizmasından, her düzlemde üstün olduğu kabul edilen Yunan-Roma uygarlığı ile eski Batılı Sami uygarlığı arasında, varolduğu söylenen katı ve kesin bir karşıtlık merceğinden bakmaktadırlar. Oysa, giderek, ilişkilerin, karşılıklı etkilerin, bu iki uygarlık arasında sandığımızdan da çok olduğu ortaya çıkmaktadır. Fenike-Pünik dininin araştırılmasında eğer Yunan-Roma edebiyatı kaynakları kullanılacaksa, bu, alışıldık metin ve elyazması eleştirisi ve tarihsel eleştirinin kurallarının uygulanmasının dışında, tersine, Yunan-Roma yazarlarının Fenike-Pünikleri ilgilendiren olguları yansıtırken nasıl bir yol izlediklerinden, hangi ruh haliyle davrandıklarından da yararlanarak gerçekleştirilmelidir.

Bu alanda ortaya çıkan bir özel sorun Sami tanrıların Yunan ya da Roma tanrılarına *tekabüliyeti* sorunudur. Fenike ya da Pünik tanrıların Yunan-Roma kaynaklarında, genelde Yunan ve Roma tanrıadları altında sunuldukları bilinmektedir. Fenike yayılmasının Akdeniz'in batı uçlarına varmasıyla, belirli bir tarihten sonra Fenike-Pünik tanrılarıyla Yunan-Latin tanrıları arasında benzerlik bulunmaya, daha sonra da birbirleriyle özdeşleştirmeler yapılmaya başlanması kaçınılmazdı. Bu hareket, nispeten yakın bir dönemde tam bir dinsel bağdaştırmaya yol açtı. Ancak, burada da özdeşleştirmeye olan bu eğilimin tek biçimli olmadığını gözden uzak tutmamak gerekir. Özdeşleştirmeler yere ve zamana göre değişebiliyordu. Diğer yandan, örneğin bir Yunanlı yazar, Yunan adıyla bir Fenike ya da Pünik tanrıyı sunduğunda, bu özdeşleştirmenin gerçek doğasının ne olduğunu anlamak ya da her iki taraftan da bunun ne derece hissedildiğini bilmek çok zordur. Bu açıdan, bir Fenikeli ya da Pünik tanrının özelliklerini belirlemek ya da panteon içindeki yerini tanımlamak amacıyla bu özdeşleştirmelerin *dizgeli* bir biçimde kullanılması bizce bir yöntem hatası oluşturmaktadır.

Sami dinler üzerine yapılan ilk ayrıntılı eser XVII. yüzyıla aittir (Selden, *De Diis Syriis*, Londra, 1685). Ancak, o tarihten bu yana bu dinlerle ilgili dinler tarihi çerçevesinde genel kuramlar geliştirilip duruldu ("animizm", "evrimcilik", "totemizm", "sosyolojizm" vs... Özellikle de Sami dinler çerçevesinde "biçimler okulu" (*Formesgeschihtliche Schule*) "yıldız kültü", "bütünlükçü tektanrıcılık", Amerikan "örüntü" (*pattern*, "tip", "model") okulu, İngiliz *Myth and Ritual School*, Joseph Henninger'in "karşılaştırmalı etnoloji"si... Bu yorumsal kuramların hiçbirinin, Ugarit metinlerinin bulunması ve çözümlenmesinden önce sadece birkaç kopuk parçasını bildiğimiz (İsrail dışındaki) Batılı Sami dinlerle ilgili, ortada varolan sorunların anlaşılmasına net bir katkıları olduğu söylenemez. Diğer yandan, en gözde yöntem olan "karşılaştırmacılık", bu alanlarda yanlış biçimde kullanıldı ve kullanılmaktadır. Belirli bir yöntemi olmayan –"vahşi" diyebiliriz– bu genel "karşılaştırmacılık", ister genel ister ayrıntı çalışmalarında olsun Batılı Sami dinler konusunda işleri iyice karıştırmaktadır. "Kültür dizgelerinin özelliklerini hesaba katmadan doğrudan



Çıplak tanrıça. Altın takı. Ras Shamra. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Musées nationaux.

birini öbürüne bağlama yoluyla yapılan bu genel karşılaştırmacılığa kolayca kaçılmaktadır" (J.-P. Vernant, *Mythe et Société en Grèce ancienne* [*Eski Yunan'da Mit ve Toplum*], Paris, 1974, s. 143). Her ne kadar, iyi ve yerinde kullanılması durumunda bu yöntemin yararları inkar edilmese de, özellikle Sami dinler konusunda yapılan karşılaştırmacılık, eleştiriye çok açıktır: Birbirlerinden mekânsal olarak binlerce kilometre, zamansal olarak da binlerce yıl uzaktaki yerlerde rastlanan terimleri, kavramları ya da olguları rahatlıkla, hiçbir kaygı duymadan karşılaştırmaya çalışmanın soruna nasıl bir açıklık getireceği ortadadır. Açık yanıtlar getireceğine, bu sorumsuz tavır, zaten karanlık olan sorunları daha da bulandırmakta, bozmaktadır.

Bu arada, Batılı Sami metinlerin değerlendirmelerinin büyük ölçüde, çoğunlukla güç ve tesadüflere bağlı bir iş olan filolojik açıklamalara bağlı olduğunu belirtelim. Özellikle yazıdan kaynaklanan tuzaklara düşme tehlikesi hep var. Bilindiği gibi, Batılı Sami alfabe temelde sessiz harflere dayalı bir alfabe olup, sesli harfler zihinde tamamlanmaktadır; bu durum eşsesliliği ve sözcüklerle terimlerin çokanlamlılık olasılığını önemli ölçüde artırmaktadır. Bu nedenle, Batılı Sami kökenli çeşitli dallardan gelen dinsel sözcükler, kavramlar ve terimleri karşılaştırırken son derece dikkatli olunmalıdır. Böylelikle, örneğin *tarifeler* aracılığıyla bildiğimiz Pünik kurban terimleri, çoğu zaman, görünüşte, İncil'de verilen İbrani kurban terimleriyle aynıdır ve doğal olarak da içeriklerini belirlemek üzere onlarla karşılaştırılmışlardır; ancak bu terimler iki kültte, ne kadar benzer olursa olsun, *farklı* kurbanları göstermektedirler.

Mitlerin yorumlarıyla ilgili bir sorun yoktur, çünkü Ugarit mitolojik metinlerinin ortaya çıkartılmasından, önce mitik metinler pek bilinmiyordu. Ancak, yine de bu konuda, özellikle İncil'deki kimi atıflardan, Bybloslu Philon'un Sanchoniathon'a atfettiği *Fenike Tarihi*'nden, ya da Mochus adlı bir Sidonluya atfedilen bir eserin parçalarından hareketle (bu eser Damascius adlı Neo-Platoncu bir filozofun, İS VI. yüzyıla tarihlenen *De principiis* adlı eserinde özetlenmiştir) mitolojik motifler oluşturulmaya çalışılmıyor da değildi. Bununla birlikte, bu son iki kaynak kuşkuludur. Yayımlanmalarını takiben, Ugarit metinleri, İncil metinleriyle karşılaştırmaya yönelik bir biçimde çok sayıda yoruma yol açtı. Sıklıkla, uç noktalara kadar taşınmış bir karşılaştırmacılıktan yola çıkan bu yorumlar, bir ilk açıklama düzeyinde kaldılar. Henüz tam olarak bilinmeyen Ugarit dili sözcüklerinin yol açtığı belirsizlikler ve filolojik güçlükler düşünülürse, bu metinleri daha derin ve daha karmaşık bir çözümlemeye tabi tutmak çok tesadüfi bir girişim olur. Bununla birlikte, bir Ugarit metninin yapısal bir çözümlenmesi, kimi belirsizliklerine karşın ilgi çekicidir.

Eğer, Batılı Sami dinlerle ilgili olarak, burada, yöntem sorunlarıyla ilgili kimi özellikleri sunduysak –eldeki mevcut kaynakların akılcı, yöntemsel ve tedbirli bir biçimde değerlendirilmesinin önemi düşünülürse–, bu, bu sorunların ne denli önemli olduğuna dikkat çekmek içindir. Yokluğu, eksikliği ve dağınıklığı her zaman sıkıntı yaratan doğrudan yazıtsal belgeler, sıklıkla belirsiz ve değerlendirilmeleri hassas bir konu olan arkeolojik kalıntılar, kısmi ve taraflı dış kaynaklar, konunun önemini daha da ortaya koymaktadır. Bu üç kaynak kategorisi, çoğunlukla, güçlükle birarada değerlendirilebilmektedir. Ugarit kaynaklı oldukça bol sayıdaki belgeleri bir yana bırakırsak –ki, bu belgeler ilk kez mitik hikâyeler de içermektedir– elimizdeki dağınık kaynaklar bize tanrılar ve kültler hakkında çok sınırlı bilgiler vermektedir.

IV. Batılı Samî dinlerin genel nitelikleri.

Uzun zamandan beri Batılı Sami din tarihçileri, açık ya da kapalı bir biçimde Batılı Sami dinlerin temel birliğini kabul etmekteler; hatta, Samilerin batı kolunun çeşitli temsilcilerinde farklı ögelerini buldukları bir ortak dinden bile sözetmekteler. Bu açıdan, "ilkel bir Batılı Sami panteonu" oluşturmak amacıyla, tanrı adları dahil tüm mevcut ögeleri birleştirmeye çalışıyorlar. Batılı Sami halkların akrabalığı kesinlik kazanmış olsa da, elimizdeki belgeler araştırmalarımızı bu yönde sürdürmemizi engelliyor. Çok kopuk ve kısmi olan az sayıdaki doğrudan kaynaklar (İÖ ikinci binli yıllar) tam tersine, tanrılarla ilişkili olarak bir kentten diğerine farklılıklar olduğunu göstermektedir. A. Caquot'nun da iyi gördüğü gibi: "Gerçekte sanki bir kent-devlet ya da bir krallık, tanrısına seçtiği adla (gerek onu uydurarak, Tyrli *Melkart* gibi, gerekse de geleneksel bir ad haznesine başvurarak) komşularından farklılaşmaya çalışıyor gibidir. Burada, kuşkusuz panteon demektense hazne demek daha uygun, çünkü, birincisi, henüz varolup olmadığı bilinemeyen bir ilkel Sami tanrılar dünyasının varlığını kabul eder. Bu türden bir farklılaşma, birbirinden çok kısa bir zaman içinde ayrılan ve kentleşerek devlet kuran toplumlarda şaşırtıcı değil". Dolayısıyla, "Sami bölgesinin bir noktasından diğerine değişen özgün farklılıklara, başka kültürlerde de bulabileceğimiz sabit değişmezlerden daha çok" güvenmeliyiz (*Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, 1968, s. 114-115). Batılı Sami kentlerin dinsel bölünmüşlüğü bir bakıma bunun gerekçesi ve pek çok açıdan da doğrulanması olan keskin siyasal bölünmüşlüğe kök salmıştır. Dolayısıyla, kentlerden her birinin özel

Baal heykelciği. Minet el-Beida (Ugarit'in limanı). Paris, Louvre Müzesi. Foto: Musées nationaux.



bir panteonu olduğu, bu panteon içinde aynı tanrılara rastlansa da, hepsine aynı önemin verileceği ya da dizge içinde aynı yeri alacağı söylenemez. Bu ortak tanrı adları arasında sıklıkla *Baal* adı geçer; ancak, "Hâkim", "Efendi" anlamına gelen bu genel ad, kent adıyla birlikte söylenir; *Baal Ugarit* (Ugaritli Baal), *Baal Sidon* (Sidonlu Baal), *Baal Sor* (Tyrli Baal), vb.

İÖ ikinci binli yılların ortalarından itibaren çeşitli alanlarda, özellikle de Tell El-Amarna mektupları sayesinde elimizde pek çok belgesi geçen Suriye-Filistin kentlerinin bu özelliği, Batılı Samilerin inançlarını ve dinsel uygulamalarını tek biçimde toplama eğilimine karşı bizi uyarmak açısından yeterli olacaktır. Kuşkusuz, önceleri belirli bir birlik vardı ve bu birliğin varlığını, farklı tarih ve yıllarda, tanrı anlayışlarında ya da insanların tanrılar karşısındaki tavrında gözlemlemek mümkündü. Tanrılar, insanlar üzerinde belirli iyi etkileri olan (döllenme, iyileşme, refah, vb.) "krallar", "beyler" olarak görülürdü ve tarihsel olduğu kadar (onlar, kenti ya da kralı korurlar, zaferi sağlarlar, kentin düşmanlarını yokederler) doğa üzerinde de etkiliydiler. İster kral, ister otoriteyi elinde tutan, isterse sade kişi olsun, bireylerin tanrı karşısındaki tavrı, kendisini dinlediği ve sözü, dileği yerine geldiği için teşekkür eden bir insanın tavrıydı. Binlerce adak yazıtı şu formülle biter: "Çünkü, o, (adı metin başında belirtilen tanrı) onun sesini dinledi ve onu kutsadı". Bir fiille, adla, sıfatla bağlanmış olan ve tanrısal bir öge taşıyan kişi adlarından, adı ne olursa olsun, tanrının "büyük", "yüksek", "doğru", "korur", "verir" (çocuk), "yardım eder" vb. gibi nitelemelerle anıldığı ortaya çıkar. Ad taşıyan kişi sıklıkla, "baba", "kardeş", "amca" olarak adlandırılan tanrının "kul"u diye nitelenir. Bu tür tanrısal adlar Batılı Sami özel adların çoğunluğunu oluşturur ve dindarlıkla ilgili bize kimi bilgiler verir. Her ne olursa olsun, Batılı Sami alan içinde oldukça yaygın bir kült, kurban ve tanrı çeşitliliği görülür. Dahası var: Bir tanrı, farklı yerlerde aynı adı da taşısa, onun biçimbilimsel ve işlevsel profilinin de her yerde aynı olduğu sonucu çıkmaz. Örneğin, tanrıça *Aşera* (Ugarit'te *Athirat*), varolduğu söylenen çeşitli yerlerde farklı niteliklerle anılır.

Belirli bir ortak dinsel temele rağmen, Batılı Sami dinler değişik düzeylerde farklılaşmıştır ve bu da, Batılı Samilerin (bazıları için bayındır kentler, bazıları için ise ekili alanların uzağında bir yaşam) tarihsel olarak farklılaşmış olduğunu ve Mezopotamya'nın Mısır'ın ve Hitit dünyasının etkilerini yansıtır. Bu nedenle, diğerlerinden daha iyi tanıdığımız Ugarit dininin, İÖ ikinci binde Batılı Samilerin dinini temsil ettiğini düşünmemek gerekir. Ugarit metinlerinin yayımlanmasından bu yana, Ugarit dininin Batılı Sami dinle aynı tipte olduğunu savunan grubun bu görüşleri inandırıcı değil. Çünkü Ugarit panteonu, inançları ve kültleri sadece Ugarit'i temsil eder. Olsa olsa, başka Suriye ve Filistin kentlerinin bir ölçüde benzer mitlere sahip olduğunu, bunların bazı kahramanlarının Ugarit mitlerinde de sözü edilen aynı kahramanlar olabileceğini *hayâl edebiliriz*.

Sadece birkaç özelliğini yakalayabildiğimiz Batılı Samilerin inançları ve uygulamaları incelendiğinde, "resmi" bir dinin, siyasal, yönetime ilişkin, iktisadi bir "seçkinler grubu"nun dininin söz konusu olduğunu unutmamak gerekir. Bu dinin kuralları, gerekleri yazıcılar ve rahipler tarafından hazırlanmış ve yayılmıştı. Bu da, bu dinin, neden çok belirgin bir yararlılık temeline dayandığını gösterir: Tanrılar, kentin, kralın ve sarayın, gelişmiş bir hiyerarşi temeli üstünde yükselen toplumsal düzenin koruyucularıdır. Bir başka açıdan, onların tarihsel düzlemde de etkili olduğu görülür; dış düşmanlara karşı topluluğu korurlar. Özetle, adına "yazı dini" denebilecek –yazının kendisi de sınırlı bir grubun tekelindeydi– bir anlayışı bilebiliyoruz ancak; halk inançları ve kültleri hakkında aşağı yukarı hiçbir şey bilmiyoruz desek yeridir. Bu kültlerle ilgili, ancak daha geç dönemlerde, genelde Mısır etkisi olan ve çeşitli kentlerde bulunmuş bol miktarda nazarlık tılsım, kutsal böcekçik (*scarabée*) ya da birkaç adak ve mezar taşı aracılığıyla kimi küçük izler yakalayabiliyoruz.

Batılı Samilerin dini hakkında konuşurken, sıklıkla yapıldığı gibi, ne bir "yüce varlık"tan, ne de üstü kapalı bir tektanrıcılıktan sözetmek gerekir; gerçekte söz konusu olan, "insanmerkezci" özellikler taşıyan, tanrıların insanlar gibi başlarında reisleri olan topluluklar kurdukları bir paganizmdir. Kuşkusuz, tüm Sami dünyada, tanrıyı işaret eden genel terim *İl*'dir (ya da *el*); bu aynı zamanda Batılı Samilerin büyük tanrısının da adıdır (*İl* ya da *El*) ancak, örneğin, Ugarit mitlerinde, bu büyük tanrı genç ve ateşli *Baal* tarafından ikinci plana itilmiştir. *El*, kimi metinlerde "tanrıların babası", "yerin yaratıcısı" gibi nitelenmektedir. Ancak *Zincirli*'de bulunan (Türkiye) Aramî belgelerde, tanrı Hadad'tan sonra gelmektedir aynı zamanda, Aramî *Sfire* risalesinde de diğer tanrılardan farksız bir tanrıdır. O halde tanrı *El*'in Batılı Samilerdeki üstünlüğü konusunda hemen sonuç çıkarmamak gerekir; bu da yine Batılı Sami bölgelerinde kültlerin çeşitliliğine tanıklık etmektedir.

Tanrıların yanında, Batılı Samilerin *tanrıçaları* da belirsizliklerini korurlar. Biçimleri olduğu kadar işlevsel özellikleri de güçlükle belirlenir; en önemli ve en tanınan tanrıçalar için de durum böyledir. Kuşkusuz bu belirsizliğin, sahip olduğumuz belgelerin sınırlılığından, eksikliğinden kaynaklandığı düşünülebilir (tanrıçalar, genelde, benzer bağlamlarda adlarının anılmalarıyla ve yorumlanmaları zor resimli temsillerle tanınırlar), ancak, sahip

Astarte'nin tahtı. Fenike (Tir). İÖ II. yüzyıl. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Musées nationaux.



olduğumuz kimi önemli Ugarit mitleri de aynı izlenimi verir: Üç önemli tanrıçanın kişiliği (*Athirat*, *Anat* ve *Aştart*) tanrılarınkinden çok daha az farklılaşmıştır ve bu üç tanrıçanın işlevlerinde bir geçişkenlik, çoğunlukla, birbirinin yerine geçebilirlik görülmektedir.

Bilindiği gibi tarımla ilgili bereket ve döllenme kültleri Batılı Sami dinlerde önemli bir rol oynarlar ve bir bakıma çok sayıda Batılı Sami kentin coğrafi özelliğine uygun olarak kurulmuşlardır ve kökenleri önceki zamanların doğacı kültlerine uzanır. Uygulamaları bugün Ugarit metinleri sayesinde daha iyi bilinen bereket kültleri çoğunlukla cinsellik ve erotizm kokan (*kutsal evlilik*, *kutsal fahişelik*) çeşitli ritüellerle belirginleşirler.

Bizim için tümüyle bir sır olan Batılı Samilerin kozmogonik dizgesiyle ilgili olarak daha da kuşkucu olmak durumundayız. Bu konuyla ilgili olarak Byblosluı Philon ya da Damascius'tan hareketle oluşturulan dizgeler ya da kimi Ugarit metinlerinin kişisel yorumları, varsayımlara dayalı olmaktan uzağa gitmiyor. Gerçekte ise, kimi anmalar ya da kimi tanrısal unvanlar açısından (sıklıkla tanrı *El*'e isnat ettirilmiş olan "yeryüzünün yaratıcısı" gibi) söylenebilecek birkaç kozmogonik ad dışında bir şey yok elimizde.

Bu arada, Batılı Sami dinlerin sözde yıldızsal nitelikleri ya da bu dinlerin güneşsel niteliğiyle ilgili kuşkuları da burada vurgulayalım. Eğer yıldızlar (gök cisimleri) Batılı Samilerin farklı dinsel dizgelerinde yer ve zamana göre değişen belirli bir rol oynuyor idiyseler, güneşle ilgili özelliklerin, çok geç bir çağda Helenistik bağdaştırmacılığın etkisi altında ortaya çıkmış olduğunu söylemeliyiz.

Genel olarak denebilir ki, Batılı Samilerin dini, İsrail dışında, bize, özellikle Mezopotamya'da ya da daha sonraları, krallığının dinsel niteliği şu ya da bu Batılı Sami kentinkinden daha belirgin, daha resmileştirilmiş olan İsrail'deki diğer Samilerin dininden çok daha az katı, daha az ciddi ve daha az şaşalı gibi gelmektedir.

M.S. [K.Ö.]

KAYNAKÇA

I. Batılı Samilerin dinleri üzerine genel çalışmalar:

LAGRANGE, M.-J., *Etudes sur les religions sémitiques*. 2. baskı. Paris. 1905 (Fransızcada varolan tek genel çalışma. Doğulu Samilerin dinlerinden de sözeder; eskimiştir). VON BAUDISSIN, W.-W., *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911 (1971'de tekrar basılmıştır; bilgilerin zenginliği ve alimlik açısından ilginçtir ancak karşılaştırmacılığın fazlasıyla etkisindedir, ayrıntılara boğulmuştur ve genel bir bakıştan yoksundur). DUSSAUD, R., *Les Religions des Phéniciens et des Syriens*, II. cilt, 2. bölüm, collection "Mana" (Les anciennes religions oricntales), Paris, 1945 (çoğu zaman tartışılır olan yazarın kişisel görüşleri sunulmaktadır). MOSCATI, S. (der.), *Le antiche Divinità semitiche* (Studi Semitici, 1), Romc, 1958 (aynı zamanda şu M.-J. Dahood'un bir yazısı da vardır içinde, "Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine"). EISSFELDT, O., "Kanaanäisch-Ugaritische Religion", VIII. cilt, fasikül I, *Religionsgeschichte des Alten Orients*. Leyde. 1964, s. 76-91. POPE, H.-H. ve RÖLLIG, W., *Syrien, die Mythologie der Ugariter und Phönizier*, *Wörterbuch der Mythologie*'nin I. cildinde (*Götter und Mythen im Vorderen Orient*), H.W. Haussig (haz.), Stuttgart, 1965, s. 217-312 (maddeler alfabetik sıraya göre dizilidir). SZNYCER, M., "Mythes et dieux de la religion phénicicnne", *Archeologia*, n° 20, Paris, 1968, s. 26-33. CAQUOT, A., "Problèmes d'histoire religieuse", *La Siria nel tardo Bronzo*, Roma, 1969, s. 61-76. GESE, H., *Die Religionen Altsyriens*, H. Gese, M. Hdfner, K. Rudolph (derleyenler), *Die Religionen Altsyriens*, *Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, s. 1-232. CAQUOT, A., "Les religions des Sémites occidentaux", *Histoire des Religions*, I. cilt (*Encyclopédie de la Pléiade*), Paris, 1970, s. 307-358 (kısa ama başarılı inceleme).

II. Batılı Samilerin metinleri:

Fransızcaya çevrilmiş bir metin derlemesi yoktur. "*Littératures Anciennes du Proche-Orient*" (éd. du Cerf, Paris) dizisi halen yayınlanmaktadır. Batılı Samiler hakkında bugüne kadar yalnızca iki cilt yayınlandı, biri Ugarit metinleri, diğeri ise Mısır Aramî metinlerine ilişkindir (bkz. "Ugarit." ve "Aramîler." maddelerindeki kaynakçalar). Bu arada elbette İngilizce, Almanca derlemelere başvurabiliriz.

COOKE, G.-A., *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford, 1903 (eski ama özellikle değerlendirmeleri açısından hâlâ yararlı). PRITCHARD, J.-B. (der.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old* Testament (kısaltma, *A.N.E.T.*), 3. baskı, Princeton, 1972. DONNER, H., ve RÖLLIG, W., *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, 3 cilt, 2. baskı, Wiesbaden, 1968.

III. Samilerin tarihi, tanımları ve kökenlerine ilişkin sorunlar.

Eski kuramlar şu yazarlarca geliştirilmiştir:

RENAN, E., *Histoire générale des langues sémitiques*, Paris, 1855, ve *Histoire du peuple d'Israël*, I. cilt, Paris, 1887. GUIDI, I., *Della sede primitiva dei popoli semitici* ("*Memorie dell'Accademia dei Lincei*", III. cilt, 1879, s. 566-615). CAETANI, L., *Studi di storia orientale*, I, Milano, 1911.

IV. Sami dil "aileleri" üzerine:

NOLDEKE, TH., *Die semitischen Sprachen*. Lcipzig, 1899. BROCKELMANN, C., *Semitische Sprachwissenschaft*, Leipzig, 1906; Fransızcaya F.W. Marçais ve M. Cohen tarafından *Précis de Linguistique sémitique* diye çevrilmiştir, Paris, 1910. DHORME, E., *Langues et écritures sémitiques*, Paris, 1930. FRONZAROLI, P., *Studi sul lessico comune semitico*, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 1964 yılından başlayarak (yayımlanmaktadır). COHEN, D., "Le vocabulairc de base sémitique", *Etudes de linguistique sémitique et arabes* başlıklı kitabı içinde, La Haye, 1970, s. 7-30 (yeni bir değerlendirmedir).

V. Samileri ilgilendiren sorunların sunumu:

LEVI DELLA VIDA, G., *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse*, Paris, 1938. MOSCATI, S., "Che furono i Scmiti?", *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, VIII. cilt, 1957, s. 1-51. CAQUOT, A., "Sémites" maddesi, *Encyclopaedia Universalis*, XIV. cilt, Paris, 1972, s. 865-868 (bu sorunlarla ilgili olarak yapılmış en yeni değerlendirme).

Batılı Sami halklarının tarihine ilişkin, çeşitli genel Antikçağ kitaplarından başkaca şu kitap okunabilir: MOSCATI, S., *Histoire et civilisation des peuples sémitiques*, Paris, 1955 (biraz eski olmasına karşın kullanışlı bir özettir).

Batılı Sami dinleri çalışmalarını ilgilendiren yöntembilimsel sorunlar üzerine, İsrail dışında, şu kitaplara bakılabilir: DUSSAUD, R., *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, 1914 (Samilerin dinleri üzerine yapılan çalışmalarda halen birçok yazarın izlediği eski kuramların bir değerlendirmesini sunar). CAQUOT, A., "Religions sémitiques comparées", *Problèmes et méthodes d'histoire des religions* içinde, Paris, 1968, s. 113-121. SZNYCER, M., "Mythes et dieux de la religion phénicienne", *Archeologia*, n° 20, 1968, s. 26 vd. CAQUOT, A., *Leçon inaugurale faite au Collège de France le 5 décembre 1972*, Paris, 1972. SZNYCER, M., "L'expansion phénico-punique dans la Méditerranée occidentale: Problèmes et méthodes", *Actes du deuxième Congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale*, Cezayir, 1976, s. 35-48. XELLA, P., *Problemi del mito nel Vicino Oriente Antico*, Napoli, 1976.

BAUBÔ.

Yaşlı bir kadına dönüşmüş biçare Demeter, kızını ararken yaptığı gelişigüzel yolculuklar esnasında Eleusis kentine gelince yasına bir son verip kahkahayı patlatır. Açık saçık sözcükler ve hareketlerin nasıl olup da bu kutsal anayı eğlendirip rahatlattığını anlatan iki gelenek vardır.

Homeros İlahileri'nde (*Demeter*, 192-211) tanrıçayı kaba saba şakalarla neşelendiren, İambe olacaktır. Bu açık saçık sözlerin içeriği hakkında yazar bir şey söylemez, ancak İambe'nin sözleri-

nin etkili olduğuna kuşku yok. Gerçekten de Demeter güler, yasına son verir, orucunu bozar ve oradaki ev sahibesi, Keleos'un karısı Metanire'nin sunduğu *kukeôn*'u (un, su ve naneyle hazırlanmış içkiyi) içmeyi kabul eder.

Kilise Babaları'na göre Baubô, Homeros'taki İambe'ninkine benzer bir role sahiptir. Ancak İambe tanrıçayı ipe sapa gelmez laflarla eğlendirebilmiş, oysa Baubô sırf sözlerle Demeter Ana'yı yasından vazgeçirememiştir. Bu yüzden Baubô tarzını değiştirir ve sözden eyleme geçer: Demeter'in karşısına aniden çıkıp elbisesini kaldırarak muhteşem bir manzara gösterir ona. Hayasızca yapılan bu teşhir (*anasurma*) yas tutan anayı güldürür ve Demeter Baubô'nun sunduğu *kukeôn*'u içer. Açık saçık harekete ilişkin anlatıyı Orpheusçulara atfeden Hıristiyan polemikçiler, bu beklenmedik manzaraya ilişkin iki değişke sunarlar. Caesereali Eusebios'un (*Préparation evangélique*, II, 3, 31-35) ardından gelen İskenderiyeli Klemens (*Protreptique*, II, 20, 1-21, 2) genç İakklıos'un Baubô'nun eteğinin altına saklandığını, gülerek el salladığını anlatır. Öte yandan Arnobius (*Adversus nationes*, V, 25-26) daha ayrıntılı ve farklı bir değişke aktarır; Baubô'nun apaçık ortaya çıkmış cinsel organı, kozmetik bir işlem sayesinde çocuğa benzetilmiştir.

Demeter'in yasının bitişine işaret eden bu "manzara" (*thema*, *spectaculum*) çok sayıda yoruma neden omuştur. Genel olarak tarihçiler burada verimlilik ritlerini doğrulayan nedenbildirici (etiolojik) bir mit görmüşlerdir; kimi uzmanlar Baubô'yu Eleusis'de cinsellikle ilgili nesnelerin arkaik kullanımını konu eden bir mit kalıntısı olarak yorumlar.

Priene'de Demeter ve Kore (İÖ IV. yüzyıl) tapınaklarında, 1898 yılında bulunmuş heykelciklerin Baubô'ya ait olduğu söylenir–ancak böyle bir aidiyet kesin temellere oturtulmuş değildir (F. Graf, 1997). Pişmiş topraktan bu heykelciklerde orantısız bir baş doğrudan iki bacağın üstüne yerleştirilmiştir. Bu sakat vücudun gövde kısmında surat vardır, göğüs hizasında bir burun ve iki göz vardır. Ağzının altında bir kadın organı seçilir. Gerçeğe hiç uymayan bu kadın organı alabildiğine kıllıdır. Priene'de bulunan bu *Baubô* heykelciklerinde baş, karın ve kadınlık organı birbirine karışmıştır.

Adıyla ve yaptığı hareketle sütannelerin mırıldandıkları ninnileri anıştıran Baubô (Empedokles, *Diels*, fr. 153) kadınlık organıyla ilgili birçok büyülü, mitik ya da ritüel temsil kategorisiyle de bir tutulur. Genel olarak Baubô çoğunlukla bulanık biçimde Antikçağ dünyasında "aischrologie" ile ilgili olan her şeye ve özellikle dişilik çağrıştıran sözcüklere, açık saçık nesnelere atfedilir.

M.O. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

PICARD, Ch., "L'épisode de Baubô dans les mystères d'Eleusis". *Revue de l'Histoire des Religions*. 95, 1927, s. 220-225. GRAF, F., "Baubô", *Der neue kleine Pauly. Enzyklopädie der Antike*, 2. cilt (der. H. CANCIK ve H. SCHNEIDER), 1997, kol. 499. OLENDER, M., *Baubô*, yayımlanacak.

BAYRAM. Roma'daki biçimleri.

Festa kelimesinden gelen Fransızca bayram (*fête*) latince bir sözcüktür. Bu *festa* sözcüğü klasik *Festus* (*dies*) ifadenin çoğul ve cinssiz biçimine tekabül eder. Bu saptamadan hareket edersek **dhes-* kavramına kaynak olan **dhe-* kelimesinin köküne inmek gerekmektedir. Bu kavram latincede *fesiae –feria*'ya gider– ve *festus* (*dies*) sözcüklerinin (kök zayıftır), ayrıca *fanum* sözcüğünün (kök güçlüdür) temelini oluşturmaktadır. Benveniste'e[1] göre "kutsal olmakla birlikte nedenini ve anlamını açıklayamadığımız dinsel bir konu ya da rit olan" *dhəs-*/*dhes-* kavramını tanımlamak hiç kuşkusuz çok zordur.

* * *

Bu tanımda varolan belirsizlik Modernlerin cehaletlerinin ölçüsünü göstermektedir. Bu belirsizlik bizi bu konu hakkında bilgi edinebilmek için Eskiler'in bilgilerine yönlendirir. Macrobius'un[2] takvim olgusunun temeline kadar inen açıklamaları: "Numa yılı aylara, ayları günlere böldü. Günleri de *dies festos* (tatil günü), *profestos* (iş günü) ve *intercisos* (aradaki gün: Aradaki zaman dilimi iş günü olmak üzere, sabah ve akşamın tatil olması) olarak gruplara ayırdı. Tatil günleri tanrılara, iş günleri kişisel veya kamu ile ilgili idari işlerin yapılması için insanlara, aradaki günler de bazen tanrılar, bazen de insanlara adanmıştır".

Bu gruplandırma kral Numa tarafından yapıldığı kabul edilen cumhuriyet dönemi takvimi (bu takvimin özelliği, 365 günlük güneş yılı ile 355 günlük ay yılı arasındaki farktan doğan zaman kaybının telafisi için her iki yılda bir takvime *mencis intercalaris* ya da *mercedonius* adı verilen artık bir ayın eklenmesidir)[3] için geçerli olduğu kadar, milattan önce Iulius Caesar tarafından geliştirilen ve 16. yüzyılda Papa 13. Gregorius tarafından yenilenen Jülyen takvimi için de geçerlidir. Aynı mantık günümüz Latin kökenli toplumlarının takvimlerinde de varlığını korumaktadır.

Bununla birlikte, takvimin üzerinde bir biçimde işaretlenmemiş olmalarından dolayı Macrobius'un takviminde günlerin bölünüşünü görmek rahat olmamaktadır. Takvim insanların kullanımı için yapıldığından, günlerin dinsel kullanıma elverişli veya elverişsiz olduklarını gösteren birtakım kısaltmalarla işaretlendirilmişlerdi: Örneğin F bayram günlerini (*dies fasti*) bildirir. Bu günler "dinsel açıdan meşru" günlük işlerle uğraşılan günlerdir (fas)[4]. Takvimi kullanan kişi adli yargılamaya *legis actio* izin veren üç kutsal kelimeyi söyleyebiliyordu: *Tria uerba solemnia*, "*do*, *dico*, *addico*"[5]. C harfi halk meclisi kıyafetlerinin giyilmesine izin verilen meclis günlerini (*dies comitiales*) simgelemektedir[6].

Bunun aksine, N harfi *non licebat lege agere*[7] olan (*dies nefastos*) günlerini simgelemektedir. Çünkü bu günler tanrılara ayrılmış günlerdir. Varro'nun deyimiyle *deorum causa* günleridir[8]. *Nefastus* kelimesi daha sonradan[9] kendisine yüklenen kötü anlamı henüz taşımamaktadır. Kelime sadece kullanıcının kutsal üç ayları ağzına almaması gerektiğini ve meclisin toplanması gerektiğini ifade etmektedir. Bu günler, kişi bilmeksizin *–imprudens–* bir kuralı ihlal etmedikçe dinsel anlam içermez. Kuralı ihlal eden kişi bir kurban adayarak günahından arınabilir *–piaculari hostia.* Ama bu durumun aksine kişi kuralı bilinçli olarak, *prudens*, ihlal etmişse bu günahın telafisi yoktur, *impietas*[10]. Diğer taraftan *dies nefasti*, senatörlerin meclis kıyafeti giymelerine, *contiones* toplantılarına ve ticari etkinliğe engel oluşturmaz[11].

Büyük harflerle yazılı özel isimler taşıyan gerçek bayram günleri *–dies fasti–* takvimde genellikle *NP* kısaltılması ile belirtilir[12]. Bu kısaltma kesin bir sonuca bağlanamamış bir dizi tartışmanın da kaynağını oluşturmaktadır[13]. Ama Varro'ya göre burada tanrıya adanmış (*dies deorum causa instituti*) *feriae publicae* günleri[14] söz konusudur. Bu günler şenlik ve törenlerin düzenlenerek

tanrılara adakların kurban edildiği günlerdir ve dahası bu günler boyunca dinlenmek zorunludur[15]. Cicero bu günleri, tartışmaların bitirilip unutulduğu, biten işlerin kutlandığı *dies quieti* olarak tanımlamaktadır (*Yasalar üzerine*, 2, 55)[16]. Özgür insanlar davalardan ve tartışmalardan vazgeçmeli, köleler de çalışmadan dinlenme haklarını kullanmalıdırlar[17]. Macrobius'a göre[18] dinlenme talimatı kesin bir düzenleme ile belirlenmişti: "Rahiplerin belirttiğine göre bir kere bayram ilan edildikten sonra o günlerde çalışmak dine karşı saygısızlıktır". Fakat uygulamada bazı istisnai durumlar gözönünde bulundurulmuştur. Örneğin bazı tarımsal çalışmalar[19] ve hâkimlerin geliştirdiği bir vicdan dizgesinden hareketle birkaç çalışma daha hoşgörülebilmektedir. Scaevola'ya bir dinsel bayram gününde ne gibi işlerin yapılabileceği sorulduğunda şöyle cevap verir: "Yapılmadığında zarara yol açacak şeyler"[20]. Aynı soruyu zikreden Macrobius iki somut örnek verir: "Eğer bir inek bir çukura düşmüş ve sahibi yanında çalışanlarla onu kurtarmışsa bu dine karşı saygısızlık değildir. Çökmekte olduğunu farkettiği çatısını onaran kişi için de aynı durum söz konusudur"[21].

Bununla birlikte, talimatlar yüksek din adamlarının, papazların ve kurban sahibinin gözünde tartışılmaz bir bütün oluşturmaktadır. Macrobius sonuç olarak şöyle bir açıklama getirir: "Dinsel işlerden sorumlu bakan Scaevola'ya göre, kurban kralının ve papazların bayram günlerinde çalışma izni vermeye yetkileri yoktur. Bu günlerde yapılmakta olan bütün işlerin bırakılması gerektiği bir tellal yoluyla ilan edilir. Buna karşı gelenler cezaya çarptırılır. Para cezasını dışında, eğer kişi bu kuralı farkında olmadan ihlal etmişse bir domuz kurban etmektedir. Bu şekilde işlediği günahtan arınabilir. Diğer taraftan eğer kural bilinçli olarak ihlal edilmişse, Pontif Scaevola'ya göre bu günahın telafisi mümkün değildir"[22]. Yine de, Macrobius Scaevola'nın görüşünü tashih ederek yumuşatır[23]: "Eğer iş tanrıları ya da kültü ilgilendiriyor ve hayati önemde bir aciliyet arzediyorsa günah değildir."

Bayramlar (*feriae*) kendi aralarında özel bayramlar (*feriae priuate*) ve halk bayramları (*feriae publica*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır[24]. Özel bayramlara örnek olarak 9, 11, 13 Mayıs günlerinde ailenin evdeki *Lemuria*'yı kovmak için kutladığı bayramlar veya yas tutan bir ailenin arınmak için kutladığı *Denicales* bayramlar gösterilebilir.

Halk bayramları ise kendi aralarında sabit ya da değişken tarihlerde *feriae conceptivae* resmi olarak *pro populo*, halk için kutlanan bayramlar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Değişken tarihli bayramlar *feriae conceptuvae* aynı mevsim içerisinde olmak şartı ile, her sene farklı bir tarihte ilan edilerek kutlanırlar. Bu bayramlar daha çok tarımsal nitelikli (*Sementivae* gibi) ya da dinsel veya resmi otoritelerin ilan ettiği zamanlarda bazı olağanüstü sebeplerle (bir zaferin kutlanması gibi) kutlanan bayramlardır *feriae imperativae*. Takvim üzerinde (*Corpus inscriptionum Latinarum*'un gösterdiği takvimler) ise sadece sabit tarihli bayramları (*feria publicas statiuae*) görmek mümkündür.

Bu açıklamalardan sonra bayramların yıl boyunca takvim üzerindeki dağılımlarını incelemek yerinde olur. Bu günlerin takvimdeki yerleşimleri ve ifade ettikleri anlamlar bize bu konu hakkında değerli bilgiler vermektedir: Bu açıdan bakıldığında takvim eski Romalıların dinsel mantıklarını yansıtan sadık bir ayna gibidir. Burada eski Roma din tarihçilerinin kendi türünde yegâne olan bir belgeye de sahip olduklarını belirtmek istiyorum: Şair Ovidius'un *Fasti*'ye dair litürjik yorumu. Roma dinini ve Yunan mitolojisini birbirine karıştıran bağdaştırmacı yaklaşımma rağmen Ovidius'un şiiri bizim için değerli ve geçerli bir kaynak oluşturmaktadır. Çünkü Ovidius'un yöntemi dinsel olayları üç ayrı bölümde ele almaktadır: Ovidius ilk olarak *ritler*'i açıklar, daha sonra bunları tarihsel köklerine yerleştirir ve son olarak bir mit vasıtası ile anlamlarını açıklamaya çalışır.

Bu aşamada ortaya çıkan soru, yukarıda bahsi geçen üç alan arasındaki ilişkilerin keyfi olarak mı yoksa dinsel gerçekliğin aydınlatılmasından hareketle mi kurulduğudur. Bu soruya genel bir cevap getirmek kesinlikle mümkün değildir. Ne kadar olgu varsa o kadar farklı durum vardır[25]. Burada altı çizilmesi gereken; doğuştan gözlemci olan Ovidius'un bayramlardaki sıralamanın tartışılmaz bir tanığı olduğu gerçeğidir. Ovidius bu arkaik törenlerin anlamlarını yorumlamanın ötesinde kendi çağdaşlarına bile "garip" gelen bu ritleri gerçeğe sadık kalarak anlatmakla yetinmiştir. Georges Dumézil'in Hint-Avrupa mirasının yapıtlarına dikkat çekmesi Roma'da da anahtarı kaybolmuş bu arkaik ritlerin açıklanmasını daha kolay bir hale getirmiştir. Örneğin 11 Haziran'daki *Matalia*: O gün kadınlar kucaklarına kendi çocuklarını değil kızkardeşlerinin çocuklarını alarak anlamını bilmedikleri törenlere katılırlardı; bunlar Veda Hindistan'ında karşılıklı bir büyüye tekabül ediyordu: Tanrıça Aurora Gece'nin yani kızkardeşinin çocuğu Güneş'e bakar ve onu besler[26].

Yukarıdaki örnek doğal olarak uç bir örnektir. Dinsel bayramların çoğu, klasik dönem Roma insanı için anlaşılabilir, sebepleri bilinen bayramlardı[27]. Bu arada özellikle iki grup bayramın diğer bayramlardan ayrıldığını görmek için takvime bir göz atmak yeterlidir. İlkbahar mevsiminde başlayan askeri harekatlar adına düzenlenen Mart ayındaki askeri bayramlar (14 Mart: *Equirria*; 17 Mart; *Agonium Martiale*; 19 Mart: *Quinquatrus*; 23 Mart; *Tubilustrium*) ve Nisan ayında gerçekleşen doğa ve tarım bayramları (15 Nisan: *Fordicidia*; 19 Nisan: *Cerialia*; 21 Nisan: *Parilia*; 25 Nisan: *Robigalia*).

Ekim ayında askeri senenin açılış törenleri yapılır, kapanış törenleri ise harekâtlar ne zaman sona ererse o zaman kutlanır: 1 Ekim'de *Tigillum Sororium* arınma törenleri, 15 Ekim'de yarış galibi atın kurban edilmesi ve 19 Ekim'de *Armilustrium*.

Tarım ve doğa bayramlarına gelince, onların da özellikle iki mevsimde; yaz ve kış mevsimlerinde yoğunlaştıklarını görmekteyiz. Temmuz ve Ağustos aylarında arka arkaya kutlanan bayramlar tarihleri ile şöyle sıralanırlar: *Lucaria* (19 ve 21 Temmuz), *Neptunalia* (23 Temmuz), *Furrinalia* (25 Temmuz), *Portunalia* (17 Ağustos), *Consualia* (21 Ağustos), *Volcanalia* (23 Ağustos), *Opiconsiuia* (25 Ağustos), *Volturnalia* (27 Ağustos). Bütün bu yaz bayramlarının amacı o seneki ürünün verimini arttırmak ya da sürülerin refahını sağlamaktır. Bu dönemin ardından bir anlamda dinsel tatil olan bir süreç gelir: Eylül ve Kasım ayları tamamen "boştur". Tarımla ilgili son bayramlar, elde edilen ürünün kış boyunca kayıpsız korunabilmesi amacıyla Aralık ayında düzenlenir: 15 Aralık *Consulia*, 19 Aralık *Opalia*.

Yukarıda görüldüğü gibi Roma toplumunda dinsel yıl bir ahenk içerisinde belli aralıklara bölünmüştür. Askeri bayramlar, harekatların başlangıç ve bitiş tarihlerine denk getirilmektedir. Diğer taraftan tarım ve doğa bayramları bitkiler ve hayvanlar için hayati önem taşıyan üç mevsime denk düşen üç zamana bölünmüştür: İlkbahar, yaz ve kış.

Her ne kadar antik toplumun en önemli iki uğraşını (savunma ve geçim) ilgilendirse de bu iki bayram grubu bütün dinsel yapıyı kaplamaz. Burada Iuppiter adına düzenlenen ve büyük bir bayram olan *Vinalia*'dan da bahsetmek gerekir. Bu bayram birçok yönüyle ilgiye değerdir: Bu bayram, takvime göre aynı sene

içerisinde iki defa kutlanır (19 Ağustos ve 23 Nisan), ve en büyük tanrı adına en büyük din adamı (kentin baş rahibi, *flamen dialis*) tarafından düzenlenir. Amacı ise hükümdar tanrı ile Roma halkı arasındaki ittifakın her sene yenilenmesidir[28].

* * *

Son olarak irdelenmesi gereken bir tek konu kalıyor. Arkaik düzenden kaynaklanan bu bayramlar zaman içerisinde bir çeşit yenilenmeye tabi tutulmuşlardır. Bunun sonucu at yarışlarını içeren *Consualia* törenleri, Büyük Sirk'i canlandıracak olan *ludi* zevkini kazandırmıştır. Böylece *ritus graecus*, *lectisternia* ve matronların *supplicatio*'ları, dehşet anlarında tapınakları doldurarak Roma törenlerinin hiyerarşik yapısını değiştirdi. Ama temel amaç hep aynıydı: *Ferias obseruare*'nin[29] amacı her zaman, Titus-Livius deyişiyle *pacem ueniamque deum*, yani tanrıların iyiliğini ve inayetini kazanmak için, onlara, dindışı dünyadan alınma bir zaman dilimi sunmaktır.

R.S. [L.A.]

NOTLAR

1) E. Benveniste, *V.I.I.*, II. cilt, s. 133.
2) Macrobius, *Saturnales*, 1, 16, 2: *Numa, ut in menses annum, ita in dies mensem quemque distribuit diesque omnes aut festos aut profestos aut intercisos uocauit. Festi dis dicati sunt, profesti hominibus ob administrandam rem priuatam publicamque concessi, intercisi deorum hominimque communes sunt. Dies intercisi*'nin sayısı sekizdir (bkz. Varro, *Latin Dili*, 6, 31). Bu arada sayıları üç olan *dies fissos*'ları da zikretmek gerekir (25 Mart ve 25 Mayıs şu harflerle Q(uando) R(ex) C(omitauit) F(as), 15 Haziran ise şu harflerle Q(uando) St(ercus) D(elatum) F(as) gösterilir ve biri kutsal diğeri dindışı olmak üzere iki kısma ayrılırlar: Bkz. Servius, *ad. Aen.*, 6, 37).
3) Bu Iulianus-öncesi takvimin yapısı *Fasti Antiates ueteres*'in keşfinden bu yana iyi bilinmektedir; bu belge, Antium'da bulunmuş ve ilk kez *N.S.*'de 1921 yılında yayımlanmıştır.
4) *Fas*'ın etimolojisi tartışmalıdır. E. Benveniste *V.I.I.*, II. cilt, s. 133'de Eskiler'i izleyerek, *fas*'ı **bha-* kökünden gelen *fari*'ye yaklaştırıyor: *Fas* burada *tanrısal söz*'ü, tanrısal hukuğu imler. Tersine, G. Dumézil, *R.R.A.*[2], s. 144'de *fas*'ı *fanum* ve *feriae*'in kökeninde bulunan **dhe-* (ilk hali: -dhes-) köküne bağlar ve buna *gizemli toplantı* anlamını atfeder... "*ius*'un belirlemiş olduğu tüm görünür ilişkileri ve davranışların desteğidir".
5) *Do* (*iudicem*), dico (*ius*), *addico* (*litem*): Bkz. Macrobius, *S.*, 1, 16, 14. Bkz. A. Giffard, *Etudes de droit romain* (Paris, 1972), s. 19.
6) Bkz. Macrobius, *a.g.y.*
7) İfade Gaius'undur, *İnst.*, 4, 29. Bkz. Varro, *Latin Dili*, 6, 53.
8) Varro, *L.D.*, 6, 12.
9) İS II. yüzyılda Aulus Gellius, *Attika Geceleri*, 5, 17'de *nefastus*'a aşağılayıcı "iğrenç" anlamını kazandıracak olan sürecin evrimine işaret eder. Modern dönemde de sözcüğün bu anlamı kullanılmıştır, ancak klasik dönemde bu anlam ater (ya da religiosus) sıfatıyla ifade edilmektedir. Bu konuda Nonius Marcellus, s. 103 L.'ye bakılabilir: *Atri dies dicuntur quos nunc nefastos aut posteros uocant.*
10) Bkz. Varro, *a.g.y.*, 6, 30.
11) A. Kirsopp Michels, *The Calender of the Roman Republic*, s. 68'de haklı olarak bu veçhe üzerinde, klasik ders kitaplarının dediğinin tersini söyleyerek, ısrar etmiştir. Örneğin, Wissowa, *Ruk*[2], s. 435 şu tabloyu sunuyordu: On bir özel gün düşüldüğünde (8 *intercisi* gün, 3 *fissi* gün), Iulianus-öncesi takvimde 344 gün kalır; bunların 235'i insanlara aittir (192 *dies comitiales*, 43 *dies fasti*), 109'u tanrılara aittir (bütün *İd*'ler, *Calenda*'ların yarısı –Şubat, Mart, Haziran, Temmuz, Ekim, Aralık –*Non*'ların üçte biri–, Şubat, Nisan, Haziran, Temmuz – ve özel bir adı olan ve *feriae publicae*'ye tekabül eden 45 gün.
12) Sayıları dokuz olan bazı bayramlar dışında: A. Kirsopp, *a.g.y.*, 76-77'de *N* işaretini *Regifugium* (24 Şubat), üç *Lemuria* (9, 11, 13 Mart), *Vestalia* (9 Haziran), *Matralia* (11 Haziran) ve *F* işaretini de *Feralia*'lar (21 Şubat) olarak açıklamaya çalışır. 23 Nisan'da olup F harfi ile işaret edilen *Vinalia*, *FP* harflerini taşıyan 19 Ağustos *Vinalia*'sı konularında ise görüş bildirmez. Ben de, *R.R.V.* adlı kitabının 129 ve 130. sayfalarında, Wissowa'yı izleyerek, *FP*'nin açılımını *Feriae publicae* diye vermiştim (aslında *Feria publica* demiştim ama klasik dönemde yalnızca çoğul hal *Feriae publicae* kullanılmıştır); bu varsayımda, en azından 19 Ağustos *Vinalia*'ları ile sıkı bağıntı içinde olan 23 Nisan *Vinalia*'ları için *P* yanlışlık eseri kullanılmıştır.
13) Açılımı *nefas* (*feriae*) *publica* olarak öneren Wissowa'dan (*Ruk*[2], s. 438) sonra, A. Kirsopp, *a.g.y.*, s. 76'da (*dies*) *nefasti publici* okumayı önermektedir.
14) Varro, *Latin Dili*, 6, 12, vd.
15) Bkz. Macrobius, *S.*, 1, 16, 4.
16) Cicero, *Yasalar Üzerine* (*De Legibus*), 2, 19: *Feriis iurgia amouento, easque in famulis, operibus patratis, habento...*
17) Cicero, *a.g.y.*, 2, 29: *Cum est feriarum festorumque dierum ratio, in liberis requiten habet litium et iurgiorum, in servis operum et laborum.*
18) Macrobius, s., 1, 16, 9: *Affirmabant autem sacerdotes pollui ferias, is indictis conceptisque opus aliquod fieret.*
19) Cato, *Tarım Üzerine* (*De agricultura*), 138; Plinius, Doğa Tarihi, 18, 40.
20) Macrobius, *S.*, 1, 16, 11: *Scaeuola denique consultus quid feriis agi liceret, respondit quod praetermissum noceret.*
21) Macrobius, *a.g.y.*
22) Macrobius, 1, 16, 9-10.
23) Macrobius, *a.g.y.* Bu düzelti *Vmbro* adlı bir kişiye atfedilir, ancak bu ad başka bir yerde geçmez.
24) *Lemuria* üzerine, bkz. Ovidius, *Fasti*, 5, 421-444. *Denicales* üzerine, bkz. Festus, s. 61; 282, 16 L.
25) Makaleme bakılabilir: "Ovide, interprète de la religion romaine", *R.E.L.*, 46, 1969, s. 222 vd. Daha sonra *R.C.D.R.*'da tekrar yayımlanmıştır.
26) Ovidius, *F.*, 6, 475 vd., Roma ritlerinin tasviri için; G. Dumézil, *R.R.A.*[2], s. 66 vd.
27) Bu bayramların ayrıntısı üzerine, G. Wissowa'nın klasik kitabı *Ruk*[2] dışında, Georges Dumézil'in *R.R.A.*[2]'sı ile *Fêtes romaines d'été et d'automne*'una bakılabilir.
28) Bkz. Robert Schilling, *R.R.V.*, s. 71 vd., özellikle s. 124-155.
29) Bkz. Macrobius, *S.*, 1, 16, 4.

ÖZET KAYNAKÇA

WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer* (Münih, 1912), s. 432-449 (*Die Festzeiten*) (= *Ruk*[2]). DUMEZIL, G., *La Religion romaine archaïque*[2] (Paris, 1974), s. 551-558 (*Sacra publica*) (= *R.R.A.*[2]); *Fêtes romaines d'été et d'automne* (Paris, 1975). ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Paris, 4. baskı, 1959), "feriae" maddesi (= *D.E.*). BENVENISTE, E., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, 1969), 2, s. 133 vd. (= *V.I.I.*). KIRSOPP MICHELS, A., *The Calendar of the Roman Republic* (Princeton University Press, 1967), özellikle 69-83. MARQUARDT-WISSOWA, "Die Feiertage des römischen Kalenders", *Römische Staatsverwaltung*, s. 567-589. SCHILLING, R., *La Religion romaine de Vénus...* (Paris, 1954) (= *R.R.V.*) ve *Rites, cultes, dieux de Rome* (Paris, 1979) (= *R.C.D.R.*).

BAYRAMLAR (Topluluğa ilişkin). Takımadalar'da.

Genelde bu tür bayramlar yıllıktır, kozmos birliğini yeniden yaratarak toplumu kötü etkilerden arındırıp, bir sonraki dönemde ona canlılık ve bereket vermek için, toplumu kökenlerin mitik zamanına geri götürür.

Kalimantan'da, Ngajularda tüm Ngaju halkı adına, genelde toplu halde, altmış kadar ölüyü kapsayabilen ikinci cenaze törenleri nedeniyle *tiwah*'ı böyle kutlayan köy kümeleridir. Halk törenleri yedi gün sürer. Katı yasaklarla belirlenmiş ilk dört gün cenaze ritüelleri üzerinde odaklanmıştır ve iki törenden oluşur. Bu iki

tören eşlikçi ruh, Tempon Telon tarafından ölülerin önce manevi ruhlarının (*liau*) sonra bedensel ruhlarının (*liau karaban*) yeniden biraraya getirilip yeni bir hayat için uyandırıldıkları Ölüler ülkesine (*lewu liau*) götürülmesini amaçlar. Aynı zamanda, bayramın başlangıcı için köye geri götürülüp yakılmış kemikler onlara ayrılan biriktirme kaplarına (*sandong*) konur. Çevre köylerden sunuları ile gelen çok sayıdaki heyetin katılımıysa belirlenen en önemli gün olan beşinci günde yasakların kaldırılmasına rastlar. O gün atalar yaşayanları ziyaret eder ve ritlerle kökenlerin zamanına geri dönülür. Son iki gün katılanların arınmasına ayrılmıştır.

İbanların kafa avı ile ilgili büyük bayramı, bir köyün (bu sadece "uzun bir ev" olabilir) tüm sakinlerini ilgilendiren *gawai kenyalang* ya da *gawai burong*'dur. Bu bayrama dışarıdan çok sayıda kişi davet edilir ve büyük bir yemek ve pirinç birası (*tuak*) tüketimi olur. İbanların diğer törenleri gibi (*gawai batu*, tarla süzülmeden önceki tören; *gawai benih*, ekim öncesi tören; *gawai antu*; İbanlar içerisindeki Saribas Krian grubunun ölü bayramları) bu bayramın da ritüelleri aynıdır: Kuşların uçuşunda alamet görmek (*beburong*); tavuk ya da domuzların tanrıya kurban edilmesi (*ginselan*); horoz dövüşleri (*sabong*); adaklar (*piring*); ve büyüler (*pengab*).

Sumatra'da her bir Batak toprak birimi, *bius* olarak adlandırılan, yılda bir olan bir arınma bayramına sahipti. Manda kurban etmek gerekirdi ve çok sayıda temsili savaşı kapsardı.

Nias'da her yedi ya da on dört yılda bir, ataların gökten indiği bir tapınak (*osali*) ve kutsal bir ağaç (*fösi*) ile belirlenen adanın farklı yerlerinde *börö n'adu* kutlanıyordu. Her biri kültürel bir topluluk oluşturmuş birçok köyü biraraya getiriyor ve şarkı, dans ve adaklar eşliğinde beş gün sürüyordu. P. Suziki'ye göre bu bayramda, önce temsili dövüşler ve her *öri* tarafından getirilen ahşap heykeller derin sulara atılmasıyla Kozmos'un yokoluşu başlar ve bunu izleyen, yedi yıl boyunca zarar görmeden kalmış olması gereken kutsal bir domuza yapılan yiyecek adakları ile de kozmosun yeniden doğuşu simgelenir. Kökenlere ait zamanın düzenli olarak böylesine geri dönüşüyle, şüphesiz insanlar ve tanrısal dünya arasındaki birlik de kutlanır.

Ayrıntıdaki büyük farklılıklarına rağmen bütün bu bayramların –Güney Selebes'deki Torajaların *bua'kasalle*'si, Flores'deki Ngadaların *reba*'sı, güneybatıdaki Molüklerin *panka*'sı vb.– ortak özelliği, yerel ve hatta bazı siyasal birimlere yönelmeleridir; bunların amacı halkın hayvanlarının doğurganlığı ve sağlığı konularında bütünlüğü sağlamaktır. "Büyük dinlerin" ortaya çıkışlarının çok eskiye dayandığı bu yerde, bu bayramlar yokolmamışlardır. Gerçekten, Hindu Balililerin *galungan* bayramı hatta belki Müslüman Javalıların *garebeg*'leri bunların devamı olarak görülebilir.

Galungan Balililerin en önemli bayramlarından biridir. Asıl Hinduizmde tam karşılığı olmadığından muhtemelen Hinduizm öncesi bir mite bağlı olmalıdır. Mite bakılırsa Bali halkının büyücü kral Maya Danawa'nın karşısında İndra'nın yönettiği tanrılar ordusunun yardımıyla elde ettiği zaferi anmak üzere kutlanıyor olmalıdır. 210 günlük kutsal yılın on birinci haftasının çarşambasında kutlanır. Kelimenin tam anlamıyla gerçek bir bayram söz konusudur. Bu bayramda, tanrıların insanlara dünyayı emanet edip onların kullanımına vererek oluşturdukları birlik yenilenir. Tanrılar dünyanın gerçek efendileridir.

Bayramdan birkaç gün önce tapınaklar ve aile sunakları temizlenir ve Batara Kala'nın enkarnasyonu olan, bu nedenle yeryüzüne indiği kabul edilen *Galungan*'ın "demonunu" (*buta*) yatıştırmak için bazı törenler yapılır. Galungan günü törenler düzenlenir, ama sadece köydeki tapınaklarda değil: Köken tapınağı (*pura puseh*), ana tapınak (*pura desa* ya da *pura agung*) ve ölüler tapınağı (*pura dalem*); krallığın tapınaklarında: Dağ tapınağı (*pura panataran*) ve deniz tapınağı (*pura segana*); aynı şekilde her bir aile sunağında (*sanggah*) ve ev ile toprağın önemli sayılan yerlerinde: Yatak, ocak, tahıl ambarı, avlular, ahırlar, giriş kapıları, sokaklar kavşaklar, bahçeler, kanalizasyonlar, ırmaklar, göller, kaynaklar; ve son olarak da, yakılmayı bekleyen ölülerin dinlendiği tüm mezarlıklarda. Bundan sonra iyi dilekleri bildirmek üzere herkes ebeveynlerini ve dostlarını ziyaret edecektir. Bunu eğlence havası içinde, danslarla, gösterilerle başlayan ve Kuningan günü (insanların saygılarını ve sunularını kabul edip karşılığında insanların dünyasını kutsamak için yere indikleri kabul edilen tanrılaşmış atalara saygı göstermeye ayrılmış ibadet günü) sona erecek olan on günlük şenlik izler.

R. Gonis birçok kanıtla, eski zamanlarda, litürjik döngünün bir Kuningan'ın ertesi günü başlaması gerektiğini göstermiştir. Diğer taraftan *galungan* adı "dönmek", "bir devir gerçekleştirmek"



Yogyakarta (Orta Java): *Garabeg*'lerin kraliyet ritüeli. Dağ şeklindeki (*gunungan*) simgesel yiyecek sunguları; hükümdar ile halk arasındaki uyumun teminatı olan yiyecek öbekleri. saraydan büyük camiye giden çok büyük bir alaya dönüşür. Tören Hint dönemi öncesine dayanan çok sayıda öge içerir. Bununla birlikte, günümüzde İslami bayramlarla uyumlu olarak yılda üç kez düzenlenir. Önde dişi *gunungan*, arkada erkek *gunungan*. Foto: Marcel Bonneff.

anlamlarına gelen *giling* kökü ile bağlantılı görünmektedir. O halde burada, ikici (düalist) olarak kabul edilen bir evrenin doğuşunu ve ölümünü temsil eden "zamanın yenilenmesi" adlı eski bir rit ile karşı karşıya bulunmaktayız.

Garebeg'e gelince, hükümdarın (Yogyakarta sultanı, Surakarta Sunan'ı, Cirebon Sultanları) onu halkı ile birleştiren bağı yeniden kurarak gücünü ispat etmesini sağlayan büyük, ortak bir Java ritüelidir. Mojapahit devrinden beri yapılan fakat fazlaca İslam dini etkisinde kalmış bir bayramdır. Aslında bugün İslami takvime göre düzenlenmiş üç *garebeg* vardır (*G. Mulud*, *G. Sawal* ve *G. Besar* bu sonuncu İdul Adha'ya tekabül eder); bunların en önemlisi Peygamber'in (*Mulud*) doğumu nedeniyle gerçekleştiren, ilkidir. O zaman taşra halkı büyük bir fuarın düzenlendiği başkente akın eder. Bu aynı zamanda, genelde pirinçle ödenen vergilerin götürüldüğü dönemdir. Böylelikle bu pirincin bir kısmı pişirilir ve "dağ" (*gunungan*) şeklinde hazırlanır. Söylenen günde hükümdar memurlarına ve halkına tüm görkemiyle kendini gösterir ve *gunungan*'lar şatafatla (*garebeg*'in ilk anlamı "geçit alayı, kortej'dir") dışarı çıkartılırdı ve kısa bir cami ziyareti sonrası (*pangulu*'nun duasını almak için), *gunungan*'lar (biri "erkek" diğeri "dişi" sayılır) bir parça koparabilmek için atılan halka bırakılırdı.

D.L. ve C.P. [N.K.]

BEŞ SAYISI: PANCAMUKHA. Hinduizmde beş başlı tanrı.

Beş sayısı klasik Hinduizmde en çok kullanılan sayıdır. Tüm kullanımlarını aynı anlamları taşıyan tek ve aynı modelde toplamak kuşkusuz imkânsız olacaktır. Beş sayısı, ister klasik ikonografide, isterse de modern ikonografide olsun, sürekli yinelenen bir izlektir ve burada kendisine açık bir anlam ve belli bir yapı bulur. Söz konusu olan yapı ise, beş başlı veya beş yüzlü tanrıların temsilidir –*pancamukha*–, fakat mitte bir başlı oluşlarıyla ünlü tanrıların neden beş başlı olarak yeraldıkları açıklanmamaktadır. Beş sayısı Şiva'nın *linga*'sı ile ilgili tapınaklardaki tanrılarda görülür, böylece Şiva esrarengiz bir şekilde *pancamukha-linga*'ya dönüşmüştür: Doğrusu, Şiva, mitolojide beş başlı olarak geçen tek tanrıdır (bkz. resimler). Buna karşılık, geçit yerindeki heykellerde, duvar ve sütunları süsleyen kabartmalarda da beş sayısını görmek mümkündür. Böylece beş başlı *Ganapati*'lere, *Hanuman*'lara, *Bhairava*'lara, tanrıçalara, *Vişnu*'lara ve *Narasimha*'lara kolaylıkla tanık olabiliriz. Fakat bu listeden, sadece dört başa sahip olan Brahma'yı Trimurti'nin enkarnasyonu olduğu için üç başlı olan Dattatreya'yı ve bir veya altı başlı olan Skanda'yı çıkarmak gerekir. Genelde beş başlılar aynı düzleme yerleştirilmezler. En sık rastlanan düzenleme biçimi ise, dört başın ana yönler doğrultusunda, merkez eksen etrafına (mesela *linga*'nın) yerleştirilmesi ve beşinci başın ise en üste yerleştirilmesidir. Beş baş da aynı düzlemde olduğu zaman, merkezde bulunan baş en yüksek noktayı oluşturur. Aslında istisnalar dışında beş başlar hep 4+1 baştan oluşurlar.

Bu temsil, temelini belli bir mitten, daha doğrusu birbirleriyle bağlantılı iki mitten almaktadır ve bu mitten birincisi ikincisi varolduğu için vardır. Birincisi sadece Brahma ile ilgilidir. Tüm canlıların doğurucusu olması özelliği dolayısıyla, Pracapati'nin mirasçısı olan klasik Brahma, ensest izleği ile bağdaştırılmaktadır. Fakat bu konu başka bir açıdan yeniden işlenmiştir. Bu konu ile ilgili *Matsya-purana*'da (3 30-41) yeralan hikâye kısa ve özlüdür: Varlıkları yaratmak isteyen Brahma bir çift oluşturabilmek için ikiye bölündü, fakat bu bölünmeden meydana gelen kadın onun kendi vücudundan oluştuğu için ona kızı gibi göründü. Kızını görür görmez güzelliğine âşık oldu ve Brahma'dan doğan bu kadını kızkardeşi gibi gören *rsi*'lerin karşı çıkmalarına rağmen (başta Vasişta olmak üzere) onu derhal arzuladı. Bu kadının adı Savitri, Sarasvati, Gayatri, Brahmani, Şatarupa ("yüz biçimli") olabilir ve bu kadını bir eş gibi Brahma'nın yanında buluruz: *Gayatri* (veya *Savitri*) Brahman'ın güneş doğarken RgVeda'dan okuyacağı bir ayettir, fakat tüm bu dizideki isimler gibi o da Veda'nın kişileştirilmiş Sözü ve Brahma'nın doğurganlığını simgeleyen kadınsı enerjisidir, böylece *Vedalar*'daki bilgiler aktarılabilir: Kadın olmadan hiçbir rit ve canlı yaratım olamaz.

Bir kez yaratıldıktan sonra, Savitri, babasına saygısını etrafında sağından dönerek (*pradakşina*, yani saat yönü doğrultusunda) belirtir. Brahma mahçup, fakat arzudan çılgına dönmüştür, *kama-atura*, metin böyle der, "arzudan hastalanmış" bakışlarıyla onu o kadar takip etmek ister ki, sağından bir baş çıkar, arkasından bir baş daha ve en sonunda sol tarafında bir baş daha oluşuverir. Ensest arzusu, varlıkları yaratmak için uyguladığı çileciliğin ona kazandırdığı tüm saygınlığı yitirmesine neden olur. O zaman bir çileci topuzuyla gizlediği beşinci başı tepesinde yükselir, ve oğullarına (belki de kendi yerine) varlıkları yaratma emrini verir.

İşte 4+1 başlı Brahma. İlk dört tanesi, beraber dünyayı yarattığı Savitri'nin güzelliği ve arzusu içinde yokolmuştur: Her şey Veda'dan dolayısıyla da Brahma'dan meydana gelmemiş midir? Fakat bu arzudan dolayı, saygınlığını ve yaratma gücünü yitirmiştir. Çileci topuzu ile gizlenmiş beşinci başı ise bakışlarını yukarıya yöneltmiş, eski ağırbaşlığına bakmakta ve yaratma yetisini artık oğullarına bırakmaktadır. Anlatının simgesel anlamı karmaşıktır, yaratıcı ve ritüel eylemin oluşturduğu Veda'da yeralan tükenme fikri burada da görülür ve kaybedilen güçlerin yeniden canlanmasına yapılan bir çağrıdır. Fakat Hinduizm bu izleği *Upanişadlar*'la ilgili düşünceden geçirerek büyük ölçüde zenginleştirmiştir: Arzusundan hasta olan Brahma ile çileci topuzu olan beşinci baş arasındaki gerginlik, bütün evreni kapsayan kurbana ilişkin değerler ile yaratılışın son amacı olan dünyadan vazgeçme ile aynıdır. Ritin dini bundan böyle arzu dünyasıyla ilişkilendirilir: Bir sonuç arzuladığımız için rit vardır ve Brahma bazen aşk tanrısı Kama ile özdeşleştirilir. Fakat *Upanişadlar* ast Brahman –*Veda*, ritlerin bilimi *Veda*'nın sözü– ile ayinlerin ve Sözün ötesi, vazgeçenin Yücesi olan üst Brahman arasında bir ayrım yapmaktadırlar. Böylece burada, Brahma'nın ilk dört başı rit düzeyindedir –ritsel edimi harekete geçiren Savitri'nin güzelliğine, yaratıcı söze ve yaratılışın tümüne duyulan arzudur.

Yeryüzü, arzu âlemi ve hareket âlemi –*karmabhumi*– dört ana yönle simgelendirildiği için, dört Veda gibi dört de baş vardır: Beşinci baş ise vazgeçenin yeniden doğuşların selâmetini içinde aradığı Yüce Brahman'ı simgeler; Hint kozmolojisinde Brahmaloka "Brahma dünyası" aynı zamanda da "Brahmana" adıyla da anılır.

Fakat Brahma hiçbir zaman sadece dört başla temsil edilmez. Trimurti'nin üç tanrısından *bhakti*'nin tanrısı olarak görülmeyen tek tanrıdır, yani Vişnu ve Şiva gibi yüksek kozmoloji seviyesine terfi etmeyen tek tanrıdır. Vazgeçen kimliğine rağmen Veda ve



Beş başlı Bhairava. Madras müzesinin rezervindeki arabanın tahtası. Foto: IFI 198-51.



Beş Brahma üzerine oturan beş başlı Vişnu. Nagapattinam'daki Sattanadar tapınağı (güney Hindistan). Foto: IFI 6680-3.

ritüele sıkı sıkı bağlıdır, bu da, kimliğine rağmen üst kasta mensup olan bir vazgeçenin terkettiği rit dünyası ile sıkı ilişkiyi gözler önüne serer. Brahma bir *bhakti* tanrısı gibi bağışlama gücü olan bir tanrı değildir. Vermeyi bildiği tek şey, kişilerin çileci çabalarını ödüllendiren yardımlardır –*vara*–; bu kişiler genellikle ya bir *Asura* ya da kuşkulu niyetler taşıyan kötü bir prenstir. *Karman* dağıtım çemberinden hiç çıkmaz, hatta bu *karman* ("ritüel edim"), *tapas*, yani "olgunluk", "çilecilik isteği" haline geldiğinde bile. Nedensiz bağışın tanrısı değildir.

Brahma'yı beşinci başından sonsuza dek yoksun bırakan ikinci mitin de anlatmak istediği işte budur. Şiva veya "korkunç" görünüşlerinden biri, idamı üstlenir, bu da mite aldatıcı, katı bir Şivacı hava verir: Brahma'nın bir kafasını kesmek daha doğrusu kurban etmek Hindu *Dharma*'sının en korkunç suçlarından bir tanesi bir Brahman katlidir. Öyleyse *bhakti* dünyasında bu suçu Şiva'dan başka kim üstlenebilir? Bu mit değişik şekillerde birçok defa Şiva'nın başına gelen korkunç olaylarla anlatılmıştır (*Vamana-purana* 2; *Kurmapurana* II 31, vs...), burada bu acıları özetleyeceğiz... Anlatı, aslında kendi içinde çok basittir: Rudra-Şiva ve Brahma kavga ederler. Brahma beşinci başından dolayı kendisini üstün görür ve Rudra'yı kızdırır. Brahma ile eşit olabilmek için Rudra da beşinci bir başa sahip olur, fakat Brahma hâlâ Rudra'nın üstünlüğünü kabul etmemektedir, bunun üzerine Rudra (veya Bhairava) bir tırnak darbesi ile Brahma'nın beşinci başını uçrur. Fakat, Rudra bu işten öyle kolay sıyrılamaz, çünkü Brahma'nın kafası eline yapışmıştır ve artık bu kafa onun sadaka çanağı olacak (Kapalika mezhebi üyelerinin, "kafataslı" adamların da, sadaka çanağı olacaktır) ve bundan kurtulması için uzun sürecek bir hacca gitmesi gerekecektir.

İlginç olan konu ise Şiva'nın "fiziksel" olarak Brahma ile aynı konuma gelebilmek için beşinci bir başa daha gereksinim duymasıdır: Bu beş baş Hinduizmde Brahma'nın dört başı kadar ünlüdür. Her birinin ayrı ayrı adları vardır, (katı Şivacılıkla çok suçlanmayan) *Mahâ-nârayana-upanişad*'da bunlar vardır ve Upanişad tarafından iletilen ritsel yakarmalarda bu beş ada da yer verilir. Dolayısıyla başlar genel olarak bir tek ad altında toplanırsa bu *pancabrahma*, "beş *Brahmana*" veya "beş ritüel formül" olabilir. *Pancamukha-linga*'nın en yaygın şekli ise göğsünde dört ana yöne bakan insan yüzü olan *linga*'dır; beşinci baş ise *linga*'nın en üst seviyesinde ve dört başın üstündedir. Tabii ki Şiva'nın beş başı birinci mitte yeralan Brahma'nın beş başıyla aynı konumda değildir. *Linga*'nın en üst noktası tanrının açığa vurmadığı yüce şeklini yani selâmetle özdeş noktayı, dört yüz ise Şiva'nın *Vedalar*'a ilişkin ritüel dünya ile ilgili bağlantısını simgeler (buradabunun uzantısı olan Şivacı ritüelden sözetmeyeceğiz).

Vişnu'nun da dört veya beş başlı temsilleri bilinmektedir. Genelde hayvan yüzü biçimindeki yan başlar Vişnu'nun *avata-*

ra'larım anımsatır: Yabandomuzu, arslan, balık. Zaten aşamalı olarak dar görüşlü Vişnu anlayışın dört *vyûha* (tanrının dört "ortaya çıkış biçimini"), onun görünmeyen yüce durumundan, görünen yüceliğe geçişini sağlar (adları Krişnacı mitolojiden alınmadır ve *Mahabharata*'da yeralır) ve bu anlayış biçiminin de ikonografide tercümesi yoktur. Bu da Brahma'nın beşinci başının yokolması mitinin katı, dar görüşlü olmayışının bir kanıtı gibidir. Vişnu'nun kutsal değerler karşısındaki konumu hiç kuşkusuz ki ona Yüce Brahman sıfatını sağlamıştır. Zaten kendisine tanınan üstünlük için (Şivacı mitolojinin ihtiyaçları dışında. Bkz. "Kurban. Yupa, kurban töreninde kullanılan direk." maddesi) Brahma ile tartışacak konumda değildir.

Beş başlı tanrılar ile ilgili ikonografik izleklerin genelleştirilmesi tesadüf değildir; hangi seviyede olursa olsun inanan Hindu için *bhakti*'nin bütünlüğünü ve bu dünyada mutluluğun imkânsız olduğunun uyarısını –*Bhukti*– selâmetin öteki dünyada –*mukti*– olduğunu temsil eder. Bhairava veya Hanuman (üst seviyeli bir tanrının "toprak bekçiliği" görevi ile yükümlülük) gibi ikinci dereceden tanrılar ise kendilerine başvuran inananlar olduğunda Yüce Tanrı'dan üstü kapalı olarak yetki almak zorundadırlar.

M.Bi. [S.A.]

BUDİZM VE ARKAİK İNANÇLAR: Japonya'da Şinto-Budist bağdaştırmacılık.

Budizm ile arkaik inançlar arasında yakınlık arama çalışmaları, 6. ve 7. yüzyıllarda başlamıştır. Japonya'ya kıta kültürü olarak giren Budizm, hükümdarlar tarafından faal bir biçimde desteklenmiştir. Prens Shôtoku Taishi'ye atfedilen (574-622) "17 maddelik Anayasanın" 2. maddesi, "üç mücevher"e (*sanbô*) tapılmasını önermektedir. İmparator Temmu (686) 14. yılın 3. ayın 27. günündeki bir kararnameyle Buda heykelleri yapılmasını ve onlara tapılmasını emreder. (bkz. *Nihongi*). Dine verilen siyasal destek, iki tür inancın birbiriyle karışmasına yol açar, çünkü imparatorlar, aynı zamanda ulusal din olan Şinto dininin birer yüksek görevlisiydi. Şinto dininde tanrısal varlıklar söz konusu olmadığından insanların Budist ikonografiyi ve ifade ettiği düşünceleri kabullenmesi kolay olmuştur. Budizmden farklı olarak açıkça tanımlanmış ahlaki ve felsefi kavramlar olmadığından, Şinto tanrılarının Budizme katıştırılması, *shingon* ezoterizmi içinde yapılmaktaydı. Shingon öğretisine göre evrenin tümü, Buda Dainişi'nin beliriyişiydi. Aynı şekilde ritler dikkate alındığında, Budizmin pek çok çekici tarafı vardır; örneğin cin çıkarma (kötü güçleri kovma) uygulamaları çok fazladır, bu ayinler, Budizm öncesi yaygın olan ve yağmur duası (*amagoi*) okunurken yapılan büyülere kolayca uyum sağladı. *Kami*'ye gelince, halk buna başlangıçta korkuyla karışık saygıyla yaklaşırdı; ama zamanla bu saygının yerini çeşitli tapma biçimleri alınca *kami*'nin doğaüstü güçlerinden kuşku duyulmamaya başlandı. Kısa zamanda *kami*'nin önünde *sûtra* okumak, sıradan bir şey olmaya başladı. Ve daha genel bir biçimde Tendai ve Shingon tarikatlarının temsil ettiği Budizmin yeni şekliyle, sûtraların büyücü özelliği, Nara dönemi Budizminde varolan eğilimler vurgulanarak büyük önem kazandı.

Ancak Budizm ve Şinto inançlarının yakınlaşması, kültlerin birbirine yakın hatta aynı yerlerde olmasıyla hız kazandı. Taşra bölgelerinde farklı tapınakların arasında iktisadi dengeyi sağlamak amacıyla Budizm, yerel kültlere dayanma eğilimi içine girmiştir. Genelde başkentte oturan soylu sınıfın yeni oluşan dini çabuk benimsemesine karşın, taşrada ve Budist tapınaklarına ait topraklarda çalışanların arasında, eski Şinto inançları hüküm sürüyordu. Eski inançların yaşadığı bu toprakları daha iyi korumak için Budistler, yerel tanrıları kullanmaya başladılar; yerel tanrılar, Budist tapınakları koruyan birer tanrı oldular. Tapınakların yapılmasını haklı göstermek için efsaneler uyduruluyordu. Bu efsaneler, örneğin belli yerlerde yaşlı birinin (insan kılığında görünen yerel tanrının) bu tapınağın kendisine verilmesini istediğini anlatır. Nara'daki "Büyük Buda" tapmağının yapıldığı sırada, muhtemelen Budizmin yaygınlaştırılmasından tedirgin olan halkın tepkilerini çekmemek ve iki dinin birbiriyle kaynaşmasını sağlamak amacıyla büyük tanrı Hachiman d'Usa (Kyushu'da) başkente "taşınır".

Mimaride Budizm ile Şinto inançları arasında bağların güçlendirilmesi, önlerinde sûtra okunan ve Budist törenlerin yapıldığı, Şinto tapınaklarına eklenen *jinguji*'lerin yapımında ortaya çıkmıştır. Budizmin diğer dinlere açılması, Budist Yasa'nın koruyucusu konumunda olan *kami*'nin önünde ahiret mutluluğuna erişmek için sûtra okunması ve adak adanmasına kısmen de olsa yol açmıştır. Henüz Nara döneminde, bu yalan ve çileli dünyaya bağlı insanlar gibi *kami*'lere de, Budist Yasa sayesinde ahiret mutluluğuna erişebilecek varlıklar arasında yer verilirdi. Bir sonraki aşamada Budist Yasa'nın gücü sayesinde bodhisattva (Japoncası, *bosatsu*) haline yükseldiği sanılan Şinto tanrılarına *bosatsu* adı ve unvanını vermek oldu. Bunu ilk örneği 781 yılında Hachiman dai bosatsu olarak adlandırılan Hachiman'dır. Gelecekteki Budaların (yani bodhisattva'nın) niteliklerini taşıyan *kami*'ler, sonunda Buda ile aynı konuma getirildi, ancak bunlar birer *kılıktır* (*gongen*), ayrıca da Budizmde, sözünü ettiğimiz unvanlarıyla anılırlar; *kami*'ler, Buda'nın "yere inen iz"leridir (*suijaku*); oysa onlar, *kami*'lerin "başlangıçtaki, en ilk hali"dirler (*honji*).

Kami'leri Buda'nın geçici görünümü olarak gösteren *Honji-suijaku* kavramı, Budizm Çin'de yaygınlaştırılırken, onun Konfüçyüsçülük ve Taoizm'den üstün olduğunu da dile getirme işlevini gördü. Japonya'da, ister ideolojik isterse kurumları açısından olsun hiç bir başka din Budizm ile yarışabilecek düzeyde değildi. Şinto tanrılarını Budist kavramlarla tanımlamanın yolları aranmaktaydı. Her ne kadar Nara döneminde henüz gerçek bağdaştırma oluşmamışsa da, Heian döneminde *honji-suijaku* kavramı oluştu, ancak henüz her tanrıya *honji* olacak özel bir Buda atfedilmemişti. *Kami* ile Buda, aynı sanılmaktaydı, Budalar, değişik biçimler altında kendi özlerini dünya üzerine indirmek için "bilgeliklerinin ışığını yumuşatırlar"dı (*wakô*) ve dünyada, varlıkların (*dôjin*) eşitsiz alımlayışlarma uyum gösterirlerdi.

Honji-suijaku kavramı mantığı içerisinde *Kami*'lerin belirgin biçimde Budizme doğru evrilmesi, Kamakura döneminde (1185-1333) olmuştur. Bu olay, *Shasekishû* başlıklı ünlü *setsuwa* seçkisinde belirgin bir biçimde ortaya çıkar. Bu didaktik anlatılar, Ortaçağ başlangıcında *kami* olgusunun anlamında meydana gelen değişikliği açıkça göstermektedir; *kami*'ler, insanların düşüncelerini bu fani dünyadan uzaklaştırmak, *genze riyaku* (maddi çıkar) arayışlarından vazgeçirmek arzusuyla yanıp tutuşan kimseler olarak tarif edilmiştir. Onlar, dikkatleri tek gerçek değer olan gelecek yaşama (*gose*) çevirmek istemişlerdir. Tanrılar, insanların *Samsâra* çevriminden kurtulmaları için, onların Budizme girişini kolaylaştıran, *hoben*, yani bazı yöntemlerden yararlanma-

larını sağlar. Böylece *kami*'ler, onları Budalardan ayıran özelliklerini kaybederler ve onlarla işlevsel anlamda olduğu kadar varoluşsal anlamda da özdeşleşirler.

Budist ve Şinto tanrıların değişik şekillerde görünmelerinin nedenlerinden ilki, metafizik vücuduyla Dainichi nyorai'dir (*hosshin*). Bir *hoben*'e inmek (acıma duygularından hareketle), yani gerçek Buda oluşunu gizleyerek bu fani dünyada *kami* gibi görünmek, Ortaçağ Şinto inançlarının temel kavramını (*wako dojin*) oluşturmaktadır. *Lao tseu*'de (*Tao Tö king*, "Yol ve Güç Klasiği") yeralan bu paragraf, Buda edebiyatına, özellikle Çin'de Tendai'nin kurucusu olan *Chigi*'nin ünlü *Maka shikan*'ına (594) geçmiştir. Bu metnin, sûtra ve diğer yapıtlarda anılmaya başlamasıyla *wako dojin* kavramı Japonlar tarafından keşfedilmiş ve sadece dönemin edebiyatında işlenmekle kalmamış, bazı keşişlerin (İppen gibi) "Yasa Sözleri"nde, *Ryôjin hishô*'nun, dinsel halk şarkılarında (*imayô*) ve Nô oyunlarında da yeniden ele alınmıştır. (*Aridôshi* gibi) *Waho dojin* düşüncesi ve *kami* ile olan ilişkisi, *Shasekishû* adlı yapıtta gösterilmiştir. Sözünü ettiğimiz yapıtta yeralan hikâyelerin bazıları, *kami*'nin (henüz *honji-suijaku*'da sabit) farklılaşmasıyla Buda'nın aleyhine sonuçlanan evrimin başlangıcı olarak görülebilir. Bu evrim, söz konusu *setsuwa*'larda kuşkusuz henüz başlangıç aşamasındadır. En no Gyôja'nın hikâyesinde Shâkyamuni ve Miroku bosatsu, *mappô* döneminde insanları yönlendirme ve kurtarma çabalarında *gongen*'den (Zaô Gongen) daha alt konumda olarak gösterilmektedir. *Mappô* döneminde birçok insan, *doshin*, yani dindar ruhtan yoksundur. *Doshin*'in eksik olması, *kami*'lerin (esasen Buda'nın) iradesine karşı bir şeydir. Örneğin, Kasuga tapınağı tanrısıyla "salt düşünce" (*yuishiki*) konusunda tartışan Eichô Sôzu, kendisine söylenenlere göre *dôshin*'den yoksun olduğu için onun nurlu yüzünü görememektedir. Aynı tepkiyi *kami*'ler, "gören kalpten" (*bodaishin*) yoksun olanlara karşı göstermektedir. Bu ruh hali –*samsara*'nın arınması için gerekli koşul– Budist tapınakları bakımından daha önemli sayılmıştır. Gelecekteki yaşam düşüncesine göre belirlenen *bodaishin*'in değeri konusunda yapılan bu ısrar, aynı zamanda Ortaçağ *kami*'lerine özgüdür, aynı şey merhamet için de söz konusudur. Merhamet (*jihi*), *kami*'leri insanların dünyasına sadece müdahale etmeye teşvik etmekle kalmaz, aynı zamanda o, tabuların (pisliklerin de olduğu gibi) geleneksel biçimlerinin gözetilmesinden daha önemli görülmektedir. Yoshino tanrısı, bir ölüyle temas ettiğinden kirlenip *kami*'ye ulaşmasının engellendiğini zanneden Jokan-bo adlı keşişe işte bunu anlatmaya çalışmıştır.

Anlaşıldığı kadarıyla başlangıçta sadece Buda ve *bodhisattva*'lara özgü merhamet erdeminin kılıklarına geçmesini sağlayan, *honji-suijaku* kuramıdır. *Shintoshu*'da (14. yüzyılın ortası) yeralan çeşitli *engi*'ler, (özellikle de tapınakların kökeni üzerine hikâyeler) ve *otogi-soshi*'lerinde (Muromachi dönemi halk hikâyeleri), özellikle de *honji-mono*'larda merhametli insanların çektiği tüm sıkıntıları çeken *kami*'lerden sözedilmektedir. Çıkar güden istekleri (*genze-riyaku*) kınadıklarını belirtmek için *kami*'ler bunlara karşı devinimsizlik ve güçsüzlüğü ortaya koyar; öte yandan *hoben*, yani insanların Budizm yolunu tutmasını çabuklaştıran ve manevi eğitim için özel cehennem öngören (Kasuga ve Hiyoshi tapınaklarının üstünde) yöntemler açısından zengindir.

Söylediklerimizi özetleyelim: *Honji-sujiaku* ve *wako dojin* kavramları sayesinde, birer Buda *kılığı* sayılan Ortaçağ'ın başlarına özgü Şinto tanrıları, sonunda –ve içinde ortaya çıktıkları Buda'nın özelliklerine ve işlevlerine sahip olduğu için–, düşünceleri ve tepkileri itibarıyla Budizmin geleneksel değerlerini simgeleyen "budist *kami*"lere dönüşmüşlerdir.

H.O.R. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

I. Kaynaklar: *Collection de sable et de pierres, Shasekishû*, Japoncadan çev., önsöz ve notlar H.O. ROTERMUND. *Connaissance de l'Orient, collection Unesco d'oeuvres représentatives*, Paris 1979.

II. Monografiler: MATSUNAGA, A., *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji Suijaku Theory*, MN Monograph, Tokyo, 1969. HARADA, T., *Nihon shûkyô kôshô-shi ron*, Tokyo, 1969. HORI, I., *Waga kuni minkan shinkô-shi no kenkyû*, 2 cilt, Tokyo, 1953. MURAYAMA, SH., *Shinbutsu shûgô shichô* (Sara sôsho 6), Kyoto, 1964; *Honji suijaku* (Nihon rekishi sôsho 33), Tokyo, 1974. OYAMA, K., *Shinbutsu kôshô-shi*, Kôya-san, 1944. SAKURAI T., *Shinbutsu kôshô-shi kenkyû*, Tokyo, 1968.

III. Makaleler: ROTERMUND, H.O., "La conception des kami japonais à l'époque de kamakura. Notes sur le premier chapitre du Sasekishû", *Revue de l'histoire des religions*, CLXXXIII. cilt, Paris, 1972.

BUDİZM VE MİTOLOJİ. Küçük Araç ve Güneydoğu Asya'daki mitik izlekler.

Hinayana ve *theravada* Budizmi, yani konumuz olan ülkelerde XIII. yüzyıldan itibaren öncelik kazanan ve eski tarihlerde Mahayana ya da Büyük Araç Budist inancıyla beraber yaşayan "Küçük Araç" ya da Güney Kilisesi ile ilgili olarak mitolojiden sözetmek, tuhaf gelebilir. Büyük Araç inanışının yerleştiği bölgelerde mitolojik izlekler ve birçok veçheye sahip bir panteon oluşturduğu zaten biliniyor. "Kurtaran" ya da "uyanık kişiler" yani *bodhisattva*'lar, Budizmin yaygın olduğu kuzey ülkelerinde koruyucu tanrılarla özdeşleştirilen bir biçim ve işlev kazanmışlardır. Özgün Buda öğretiminin dayanakları *hinayana* ya da *theravada*, kuramsal olarak Buda'nın kendisini, Yasasını, Topluluğunu, Üç Mücevherini ilgilendirmeyen her şeyden uzak tutulur.

Ancak her şeye rağmen burada mitoloji söz konusu ediliyorsa, bunun nedeni, Budizmin bir yandan toprak cinleri inançlarıyla kaynaşması, öte yandan da bazı yerel mitolojik izleklerin oluşmuş oluşmasıdır.

Budizmin özellikleri, iki ayrı düzlemde kısaca ele alınabilir: Dünya üzerine ve olaylar hakkında açıklamaların yapıldığı metinsel gelenek ve Budist efsanenin ta kendisi. Budist efsaneler, Güneydoğu Asya'da halk dinine yakındır; ayrıca heykel ve kutsal eşyalar, birer etkili büyü kaynağına dönüşür; bunlar, Budist anma kutlamalarına ya da pagoda açılışlarına atalara özgü motifleri taşır ve kurtarıcı, iyiliksever kişiler yaratır.

I. Dünyanın düzeni.

Üç Dünya'nın tarihi olan *Traibhumikatha*, Güney Asya'da belli sayıda değişkesi bulunan karmaşık bir yapıttır. Bunlardan *Traibhumi Brah Rvan* başlıklı olanı, 1345 yılında Sukhotai ya da Lü Thai hanedanından bir kral tarafından Siyam dilinde yazılmıştır. Başka metinler, parçalar halinde kaleme alınmışlardır, bunlardan biri, örneğin kral Tak Sin tarafından XVIII. yüzyılda kaleme alınmıştır.



Ulusal kadın kahraman Suranari'nin heykeli. Çinliler, Taylandlılar ve Laoslular günümüzde ona tapınmaktadırlar. *Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto:* Müze.

Söz konusu olan, Budist kozmoloji üzerine bir yapıttır; yapıt, ağdalı bir bilimsel bir niteliği olmasına karşın, aydınlar ya da rahiplerin dışındakilere de ulaşmıştır. Sözü edilen yapıtta evrenin ayrıntılı olarak tasvir edilmesi, bunlardan yola çıkılarak resimlerin yapılmasına yol açmış, kişiler ise halk geleneklerine dahil edilmiştir.

Söz konusu Üç Dünya, Budist bağlamda, Arzu Dünyası, Biçim Dünyası ve Biçimi Olmayan Dünya'dır. Bu dünyaların her birinin, ayrıca, "toprak"ları vardır. Örnek olarak sadece ilk dünya Kamabhumi'yi oluşturanları sayalım; on bir yer ya da alan sayılmış ve tasvir edilmiştir: Cehennem, hayvanların dünyası, *preta* yani "lânetlilerin" toprakları, *Asura* yani "demon"lara ait topraklar, insanlara ait topraklar, dört yönün bekçisi olan dört kralın toprakları, "otuz üç"lerin toprakları vb. Biçim Dünyası'nda üstüste bindirilmiş "topraklar", daha doğrusu, "nurlu tanrılar", "sınırlı nurlu tanrılar", "az nurlu tanrılar"ın, Brahmanaların yönettiği "gökler" sıra sıra yükselir. Biçimi Olmayan Dünya'da ise, "hiçliğin alanı" ve "mekânın sonsuzluğunun alanı" bulunur.

Açıkladığımız dünya kavrayışına, üreme ve ruhgöçü yasalarına göre enkarnasyon biçimlerinin listesi de eklenir: bütünlüğe, az ya da çok soyut Budist kavramlar ve canlı tasvirler de eklenmektedir: "Bazıları kargı, mızrak ve kılıçla, bazıları da alev saçan kızıl demir çekiçleriyle, silahlı cehennem muhafızları onları kovalıyor, kovuyor ve dibi kor dolu bir çukura düşene kadar peşlerinden koşuyorlar"[1]. "Meru Dağı'nın eteklerinde Simbali olarak bilinen bir gölcük vardır... Onun etrafında tepeleri aynı seviyede olan sahte pamuk tarlası vardır... Zarif ve ince görünümlüdür, insanın gözüne hoş gelir ve büyüler... Bu gölün kıyıları, tüm *Garuda*'ların[2] yaşadığı yerdir".

Başka bir deyişle, burada, bütün bir mitolojik dünyanın manzarası ve sakinleri gözler önüne serilmiştir. Cennet ve cehennem, doğal ve doğaüstü varlıklar, çok daha eskilere dayandığı izlenimi veren bir Budist felsefe bağlamında ve geniş çerçevede ele alınmıştır. Anlaşılmayan bir metafiziğin unsurları olmaktan uzak, dünyanın merkezi olan Meru Dağı, gökyüzü katmanları ve kozmik dağ motifleri, Güneydoğu Asya mimarisinde geniş yer tutar: Angkor'daki (Kamboçya) dağ tapınağı, evrenin küçültülmüş bir görüntüsünden başka ne olabilir? Tanrı ve demonlar, ruhlar, *naga*, güneş ve ay tutulmasına neden olan canavarlar, kısaca tüm "biçimler" Güneydoğu Asya edebiyat ve sanatının her fırsatta başvurduğu bu muazzam freskoda işlenmiştir. Burada Budizmin mitolojisi, genel evren tasvir etmesi ve karma durumuyla özdeşleşir.

II. Yeni kurtarıcılar.

Heykeltraş ve araştırmacılara sürekli esin kaynağı olan, tiyatro ve dans sahnelerine hayat veren, gölge oyununu başlatan kültür kaynakları, çağlar boyu canlı kalmıştır. Anıtların simgeselliği ve krallık iktidarına bağlanan büyük mitik izlekler her ne kadar tükenmiş de olsa, bayramlarda atalar ve tanrılar hâlâ anılır. Su ile ilgili bayramlar, yılbaşı kutlamaları, tarım mevsiminin başında işlenen ilk saban izi vb., köklü geleneklerden kaynaklanan mitlere işaret eder.

Hatta Budist ülkelerin "Altın Efsane"si bitmemiştir. Tanrılar, *Budalar*, "aziz"leri Vişnu ya da Buda'nın ayağının bastığı yerlere düzenlenen hac seferleri, Phra Keo, Yeşim Taşlı Buda ya da Phra Bang[3] gibi heykellerin, mucizevi bir biçimde çıktıkları uzak ülke gezileri ile ilgili yazılmış sayısız yapıt ve aziz Malay'ın cennet ve cehennem gezisi anlatıları Güneydoğu Asya'ya özgü bir mitolojiyi oluşturur.

Bununla birlikte bu, hiç olmazsa bazı yerlerde hâlâ yaşamaktadır. Belli başlı cinlere olan inançlar hâlâ sürmektedir; aynı şekilde iyilikseverliğin karşılığı olarak gerçekleşen bir mucize, mit ve ritlere göndermede bulunur. Kuşkusuz, burada dine bağlılık ve mitolojik inançlar arasında ayrım yapmak zordur. Fakat kuşkusuz günümüzde Tayland'da gelişen *hlvn ba* ya da daha yaygın yazılışıyla *luong ba* kültlerini, efsanevi yaratılış sürecinin bir devamı olarak görme eğilimi ağır basmaktadır.

A.R. Peltier[4] tarafından incelenen Taylandlı *hlvn ba*'lar, hayatta olan ya da ölü Budist rahiplerdir; bu rahipler, hastaları tedavi edecek, kahramanca savaşacak, çeşitli mucizevi işler yapacak kadar doğaüstü bir güce sahiptirler. Bunların özgeçmişlerine bakıldığında henüz küçük yaşta olağanüstü olaylar yaşadıkları, yaşamlarına tanrıların müdahale ettiği ve dönüşüme uğradıkları görülmektedir; ayrıca bu rahiplerin hayatı, tanrısal mitlerde anlatılan olaylar gibi gelişmektedir. *Hlvn ba* adı, "ulu peder" ya da "kral baba" anlamındadır. A. R. Peltier, yaptığı araştırmasında

400 rakamını kaydetmiştir: "Bu kategorideki keşişlerle ilgilenenler, müritlerin ister manastırın avlusu içinde özel olarak yapılmış küçük bir kulübenin içine isterse pagodanın misafir odasının içine olsun, tapmak amacıyla sürekli artan sayıda *hlvn ba* heykeli yerleştirdiklerinin farkına varınca şaşırırlar, *hlvn ba*'ların hayatta olup olmadığı önem taşımaz. Şaşırdığımız diğer bir olay, sözü edilen rahiplerin taş üzerine bıraktıkları ayak izlerinin artmasıdır. Bu ayak izleri Buda'nın bıraktığı ve günümüzde onları görmek için hac seferleri düzenlenen izleri andırmaktadır"[5].

Veda ve Brahmana etkili olduğu geçmişten, temeli inançlara dayanan günümüz Budizmine kadar uzanan dönemle ilgili olan veriler biraraya toplandığında, ilk bakışta tutarsızlık izlenimi uyanabilir. Bu zengin ve karmaşık mirastan yararlanarak edebiyat, sanat, değişik kurum ve insanların günlük yaşamında yeralan rit ve inançlarında kendini belli eden bir mitoloji yaratmak, Hint etkisi altında kalmış Güneydoğu Asya ülkelerine özgü bir şeydir.

S.T. [G.Ç.]

KAYNAKÇA VE NOTLAR

1) COEDES, G., ve ARCHAIMBAULT, CH., *Les Trois Mondes (Traibhumi Brah Rvan)*, Publ. E.F.E.O., LXXXIX. cilt, Paris, 1973, s. 35.
2) *A.g.y.*, s. 49.
3) LINGAT, R., "Le Culte du Bouddha d'Emeraude", *Journal of the Siam Society*, XXVII, 1934, s. 9.
4) PELTIER, A. R., *Introduction à la connaissance des hlvn ba de Thaïlande*, Doktora tezi, Paris VII, 1976, 238 sayfa.
5) *A.g.y.*, s. 11.
Ayrıca "Güneydoğu Asya." maddesinin kaynakçasına da başvurulabilir.

BUDİZM VE MİTOLOJİLER. Sorun.

I. Genel bakış.

Her şeyden önce selameti amaçlayan bir felsefe, fiziksel, ruhsal ve zihinsel bir uygulama bütünlüğü olmasına karşın, Budizm, sayısı ve önemi ritüellerin rolüne koşut olarak artan mitolojik anlatılar yaratır ve bir panteon kurar. Bunu da, büyük ölçüde Hinduizmin çeşitli akımlarından etkilenerek gerçekleştirir. Hinayana'da büyük Brahmanik tanrılar, Buda'ya eşlik ya da hizmet ederler ve onu korurlar. Daha alt konumdaki değişik tanrılarsa, keşişleri ve laik mümin topluluklarını ilgilendirir. Mahayana'da (I. ve II. yüzyıldan itibaren) büyük tanrılara benzeyen metafizik *Buda* ve *bodhisattva*'lar karşımıza çıkar. Görünüşleri daha çok Budizm dışı örneklerden alınmadır. Aynı zamanda Hindu tanrı ve tanrıçaların sayısı artmaktadır; *Buda ve bodhisattva* benzerleri olarak bunlar büyük önem taşımaktadır. Ancak özellikle Tantracılıkla (Tibetli *gsan-snags*, Çin *mitsong*, Japon *mikkyo*) 6. ya da 7. yüzyıldan itibaren panteonu oluşturan tanrı ve mitolojik hikâyelerin sayısı önemli ölçüde artar. Ayrıca en fazla Şivacılık'm etkileri egemen olduğundan, şiddet, korku ve aşırıya kaçma eğilimleri belirgin hale gelir.

Hindistan'da oluşan Budizm, 1500 yıl boyunca (Hinayana'dan Mahayana'ya, sonra da Vajrayana ya da "Tantracılık"a kadar) bölgelere (Keşmir ve kuzeyde Assam'dan güneyde Seylan'a kadar) göre değişen akımlar meydana getirerek, böylece kendinde çok çeşitliliği barındırarak, özellikle panteon ve mitoloji konularında birçok Hindu (Brahman, Şivacı, Vişnucu vb.) özelliği benimseyip özümseyerek gelişmiştir. Fakat aynı zamanda Budizm, birçok yabancı ülkeye, kuzeyde Orta Asya, doğuda Çin, Kore ve Japonya, güneydoğuda da Hindiçin ve Endonezya'ya geçmiştir. İlgili dönem ve bölgenin tarihi koşullarına göre, Budizmin değişik biçimleri ortaya çıkmıştır. Bunun nedenleri, sadece Hint ekolü, tarih ve bölgenin özelliğine bağlı olarak değişen, iletişim araçlarının türüne dayandırılan ve elyazması sayısının azlığından doğan kaynak sorunları değildir; sözü edilen inanç ve düşünceleri benimseyip kabul eden ülkenin yerel özellikleriyle kaçınılmaz bir biçimde yüzyıllar boyunca kaynaşma söz konusudur. İşte bu nedenden dolayı Hindistan ve daha çok Budizmin yerleştiği diğer yabancı ülkelerde değişik biçimler, terslikler ve dönüşümler gözlenir.

II. Yöntem sorunu.

Bu dönüşümler, beraberinde sorunları da getirmektedir. En basit ve en yaygın olan yöntem, bu değişik biçimlerden oluşan kütleye bir düzen getirir: Bunlar kronolojik (dönemlere göre), coğrafi (ülkelere göre) ve sosyolojik (çevre ve ekollere göre) olarak sınıflandırılır. Ancak, tarihsel yöntem, dönüşümleri açıklamaz, sadece saptamakla yetinir.

Bu konuyla ilgili olarak genelde evrimden sözedilir; tanrılar, anlatılar ve ritüeller hakkında belli sayıda yazılmış monografi bulunmaktadır. Bununla birlikte "evrim" sözcüğü, yakışıksız bir düşünce içermektedir: Buna göre güncelliğini kaybeden biçim, zamanla ve göçler dolayısıyla silinir. Dolayısıyla böylece meydana gelen dönüşüm, kanunların dışına çıkmak anlamına gelir, söz konusu olan bir çeşit çarpıtmadır; kısaca özgün olandan uzaklaşılır. Yabancı ülkenin ögeleriyle kaynaşma sonucu meydana gelen ve bağdaştırmacı olan bu yeni biçim, özellikle de bir kilisenin katılığından ve temel metinlerin otoritesinden uzak laik halk kesimlerine aitse, saf ve hakiki de olsa aslında melezdir.

Birçok yazar, dönüşümleri, açıklanması basit, tarihsel ya da diğer koşulların sonucu olarak görmüştür; ayrıca dış etki, yapıtların yanlış okunmasına bağlı olarak oluşan yanlış anlamalar ya da bilinmeyen sözcük vb. de birer nedendir. Tamamen tarihsel ve filolojik olan bu bakış açısı, çoğu zaman, bizi şu veya bu yeni biçimin neden ortaya çıktığı sorusundan uzaklaştırır (genelde bu, üstü kapalı biçimde hiçbir değer ya da anlam taşımayan bozulma düşüncesini dile getirir). Her bir ayrıntıyı açıklamanın mümkün olmadığı bir gerçektir; dönüşümün gerçekleşmesinde payı olan olumsal etkenleri inkâr etmek söz konusu değildir. Fakat sözünü ettiğimiz tutum da biraz basitleştiricidir ve düşünme tembelliğinden kaynaklanır; böyle bir yaklaşım, derin bir inceleme-çözümlemeye ve araştırmaya gerek duymamaktadır.

Birkaç örnek vererek, sadece aynı dönem ve çevrelere ait ögelerin arasında değil, geçmiş ile gelecek biçimler ve alıcı ya da verici ülkeler arasında ilişkiler ağının varolduğu tezini kanıtlamak mümkündür. Kısaca söylenecek olursa, alıcı ülkede, uzak ya da yakın dönemde oluşumu tamamlanmış bir olguyu anlamaya çalışan bir gözlemci, böyle bir bütünlüğün farkına varır. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: Dönüşüm yoluyla yeni ortaya çıkmış biçimleri oluşturan, genelde anonim, ama bazen belirli de olabilen kişiler, bilinçli ya da bilinçsiz, geçmiş tarih ve değişik kökenlerle ile ilgili (sözlü ya da yazılı olarak öğrendikleri), bizim ise ulaşılabilir

tüm kaynakları araştırınca ancak elde ettiğimiz bilgilerin tümünü hafızalarına kaydetmiştir.

Panteonun tanrılarının daha sonraki halleri ve şu ya da bu ülkede oluşturdukları yeni kümelenmeler, tesadüfler, dinin eski Ortodoks modelinden sapış ya da yanlış yorumlama sonucu ortaya çıkmamıştır. Kuşkusuz bilinen ama fazla bilimsel olmayan bir deyimle her şeyin, sonraki gelişme ve dönüşümlerin, sanki önceden programlanmış bir halde ya da eski biçimlerin mantıken izlemesi gerektiği yolda geliştiğini söylemeye cesaret etmeyeceğiz (nitekim tarih biliminde de olayları önceden bilmek mümkün değildir). Ancak nispeten daha yeni bir dönüşümün, geçmişteki biçimlerle bağlantılı olduğu ve bu dönüşümün işlev ve yapı kavramlarıyla ilişkili biçimlere özgü bir "mantığa"[1] bağlı olan bütünlüğe dahil olduğu, *a posteriori* saptanabilir. Tarihsel gelişmeler boyunca ve değişik ülkelerde meydana gelen önemli değişikliklere karşın, çoğu zaman eski imgelerin sunuş biçimi ve ilişkilerinde belli bir yerleşmişlik hatta süreklilik gözlemlenir. Çoğu zaman dönüşü mümkün olmayan evrim sonucu, hareket noktasından uzaklaşmak yerine, yeni biçimler, güncelliğini yitirmiş eski modellere dönerler. Bazen bunun nedenlerini görmek mümkündür ya da hiç olmazsa başvurulan kaynak teşhis edilebilir, ama çoğu zaman eski modellerden uzaklaşmış yeni yazarların nasıl eski kaynaklara ulaşabildikleri bilinemez.

Sözü edilen yerleşikliğin nedenlerinden biri, kuşkusuz insanların iyi bildiği kilise kurallarına sadık kalarak, gelenekleri sürdürme kaygısıdır. Fakat değişik ülkelerin müminlerinin benimsedikleri dini, saf ve hakiki olarak korumak istemelerine karşın, bu dinler görsel, sözlü ya da yazılı söyleme sonsuza kadar direnemezlerdi; bilinçli ya da bilinçsiz olarak kişi, ülke ve dönem değişiklikleri, onları da etkileyecekti. Din adamları ya da sade müminler, ulaşabildikleri yazılı metin ve resimler üzerinde düşünmüşlerdir. Kuşkusuz zaman zaman yanılmış, hatta anlaşılmaz bir biçimi yeniden yorumlamış da olabilirler. Ama yine de bizim yaptığımız gibi çeşitli konuları inceleyince, panteonun üyeleri arasında kurulan ilişkileri sezebilmiş ya da açıkça görmüşlerdir. Bu ilişkilerin tüm ayrıntılarını gün ışığına çıkardıktan sonra müminler ve din adamları, güncelliğini yitirmiş kişilerin özelliklerini saptayabilirlerdi, ya da ikame, bindirme, kimlik saptama, almaştırma ve biraraya getirme yoluyla yenilik katabilirlerdi. Ancak bunu yaparken onlar, bu kişilerin gerçek tarihsel kimliği ya da kökeniyle ilgilenmezlerdi. Onları ilgilendiren tiplerdir; din adamları ve müminlerin, bütün bu işlemlerden elde edip kaydedebildikleri şeyler, bazen tek tek adlar ve biçim özellikleri, motif ya da izlekler, ilişkiler ya da işlevler, bazen de bu unsurların birkaçı birden olmuştur. Konulara benzetme yoluyla ya da onların kullandığı sınıflandırma yöntemleriyle yaklaşmışlardır. Ancak birleştirilen değişik unsurların değişik kökenli ya da farklı bağlamlara ait olabileceği olasılığına karşın yaptıkları seçime bakılırsa, müminlerin, biçim ile içeriğin birbiriyle ilişkili olduğunu bildikleri izlenimi doğmaktadır.

III. Panteona ilişkin Budist kavramlar.

Çağdaş bilim adamı, panteonda yeralan farklı kişiler arasında kurulan ilişkileri araştırırken, Budist yazarların gayet iyi bilincinde oldukları bazı genel sınıflandırma ilkelerini dikkate alabilir, hatta almalıdır da. Kuşkusuz yüzyıllar boyunca değişik ekollerde yapılan sınıflandırmalar, çoğu zaman savunulan öğretinin kaygılarını dikkate alır; bu ise belli derecede keyfilik uygulandığı anlamına gelir, ama bunun yanısıra sözü edilen öğreti kaygıları, kişilere verilen rol, topluluk içindeki konumları ve aralarındaki ilişkiler hakkında yararlı bilgiler de verebilir.

En yaygın olarak uygulanan ilke, "tanrının insan olarak meydana çıkması" (enkarnasyon) (Hindularda "avatara" kavramına tekabül eder –söz konusu sözcük, "yere inmek" anlamındadır–) ilkesidir. Avrupalı çevirmenlerin seçtiği "enkarnasyon" ("tanrının insan olarak meydana çıkması") sözcüğü, tam olarak özgün dildeki anlamı karşılamamaktadır, çünkü bu kavram, sadece bizim dünyamızda yaşayan ve etten kemikten oluşan varlıkları kapsamaz; bu kavram aynı zamanda tanrıları da kapsar. Her bir *Buda*'nın üç Vücudu vardır: Bir çeşit Salt "biçim" olan *Dharma*'nın vücudu (*dharmakaya*), insanların çeşitli davranışlarda bulunmalarını sağlayan ara evre olan Haz Vücudu (*sambhogakaya*) ve Yapay Vücut (*nirmanakaya*, Tibet dilinde *sprul-sku*, halk dilinde *toulkou*; Çince *houa-chen*); Yapay Vücut, gerçek gibi görünen "enkarnasyon"dur ("tanrının insan olarak meydana çıkması"). Hint-Tibet Tantracılığı'nda, ek olarak, Saf Kan ya da Mutluluk'un olduğu söylenen, hiyerarşinin tepesinde bir Vücut vardır; ayrıca sakin (barışçıl), temiz ve dehşet biçimi (*krodha*) arasında ayrım yapılmaktadır. Çin-Japon Tantracılığı ise bir adım alta gidip Karışma Vücudu (Çince *teng-lieou*, Japonca *toru*) kavramını ortaya atmışlardır; Karışma Vücudu bir *Buda*'nın demon ya da kana susamış Budist olmayan tanrıları onların kılığına girip onlar gibi hareket etmek suretiyle evcilleştirmek için bürünebildiği ürkütücü ve "şeytansı" bir biçimdir. Hindistan ve Tibet'te her *Buda*'nın kendi belirme biçimi ya da varolmanın üç kipi, Vücut, Söz ve Düşünce kiplerine uygun Yapay Vücutları olabilir düşüncesinden hareketle panteonun değişik figürleri arasında bağ kurma girişimleri çoğalmıştır. Üç Vücut sınıflandırılmasına bir de, her ezelî *Buda*'nın kendine ait Haz Vücudu'na tekabül eden *bodhisattva* (örneğin *Buda* Amitabha → *bodhisattva* Avalokiteşvara) kavramı eklenmektedir. Ayrıca, sakin ve barışçıl olan *bodhisattva*'ların, Karışma Vücudu'na yakın ve benzer, ürkütücü bir biçimi vardır (örneğin Avalokiteşvara → ürkütücü biçim: Hayagriva) ya da (özellikle Japonya'da) birer Budist figür olan *Buda* ya da *bodhisattva*'lar, başlangıçtaki ilk biçim (Japoncası: *Honchi*) sayılmaktadır, oysa yerlilerin tanrıları ya da Hindu kökenli oldukları bilinen tanrılar, *Buda*'nın yeryüzüne inen "izi" olarak görülmektedir (*avatara*; Japonca *suijaku*).

İkonografik özellikler, sık sık söz konusu ilişkilere gönderme yapar. Avalokiteşvara, başlığında Amitabha'nın resmini taşır. Çin ve Japonya'da Hayagriva ("at boynu"), Avalokiteşvara'nın (Kouan-yin, Kan-non) üzerinde taşıdığı at başıyla ayırdedilir. Bu şekliyle Hayagriva ipek böceği (öldürüp derisini yüzdüğü atın derisiyle sarılan genç kız) tanrısıyla özdeşleştirilmiştir. Bu değişikliklere uyarak adı ("At Sesi", Ma-ming) dolayısıyla *bodhisattva* Asvaghosa (ünlü din adamı) görünümüne girer; kadın (Pai-yi Kouan-yin) gibi de görünebilen Avalokiteşvara, beyaz bir at üzerine konmuş beyaz lotus çiçeği içine oturmuş beyaz elbiseli tanrı da olabilir.

İkinci bir ilke sayesinde panteona üye bazı figürler arasındaki ilişkiler belirlenebilir. Hint-Tibet Tantracılığı'nda bilinçli olarak tanımı yapılmış bu ilke, Çin-Japon Tantracılığı'na özgü Karışma Vücudu'na tekabül eder. Bu ilkeye göre kötü varlıkları zararsız hale getiren tanrı, savaşacağı varlıkların kılığına girer ve Hint-Tibetli eski Tantra yorumcularının (8. ve 10. yüzyıllar) söylediği gibi "zararsız hale getirilmesi istenen varlıkla baş edebilmek için onun adını almak gerek" ya da: "Kadın ya da erkek kahraman

olan bu alıştırıcılar, *ürküten varlıklar*'ın kılığına girer, adlarını alır ve onları ayaklarının altına alırlar". Böylece ölüm tanrısı Yama'nın kafası manda ya da boğa kafasıdır. Yamantaka'yı ("Yama'nın katili") zararsız hale getiren varlığın kafası, Yamantaka'nınkiyle aynıdır. Rudra demonuyla savaşan tanrıların kılığı, demonunkiyle aynıdır. Şiva ve Uma'yı zarasız hale getirmek isteyen tanrılar ise ellerinde Şiva ve Uma'nınkine benzer silah ve simgeleri taşır ve onları ayaklarının altına alırlar.

Ancak söz konusu panteona ait tüm tanrıların, zamana ve ülkeye göre değişen kılıkların hepsini saptamak olanaksızdır. Nitekim bu yapıtta sadece verdiğimiz bilgileri doğrulayan örnekler sunacağız. Mantık sırasına göre (çünkü kronolojik öncelik söz konusu değildir ve örneğin Hinduizm ile ilgili bilgilere örnek olarak ikonografik özelliklerden birkaçından sözettik ve değişik dönemlere ait hikâyelere değindik), ilk olarak uyulan modelleri geliştirip sunan Hindistan ve Hinduizmden başlayacağız; Hindistan kökenli Hinduizm sayesinde daha sonraki dönemlerde ve diğer ülkelerde oynadıkları rolden haberdar olduğumuz figürlerin arasından bazılarını seçebiliriz.

R.A.S. [G.Ç.]

NOT

1) Bu terim, yerinde kullanılmamış gibi gelebilir. Bu terimi kullanırken amacımız, kesin düşünce ve muhakemelere gönderme yapmak değildir; burada onu konuşma dilinde kullanıldığı anlamıyla "tutarlı süreklilik", "tutarlı, düzenli ve gerekli bir devam" (Robert sözlüğü) olarak kullandık. Jean-Pierre Vernant, "bir panteonun düzenlenişini yönlendiren mantık"tan sözeder (*Mythe et pensée chez les Grecs*, I, s. 128).

KAYNAKÇA

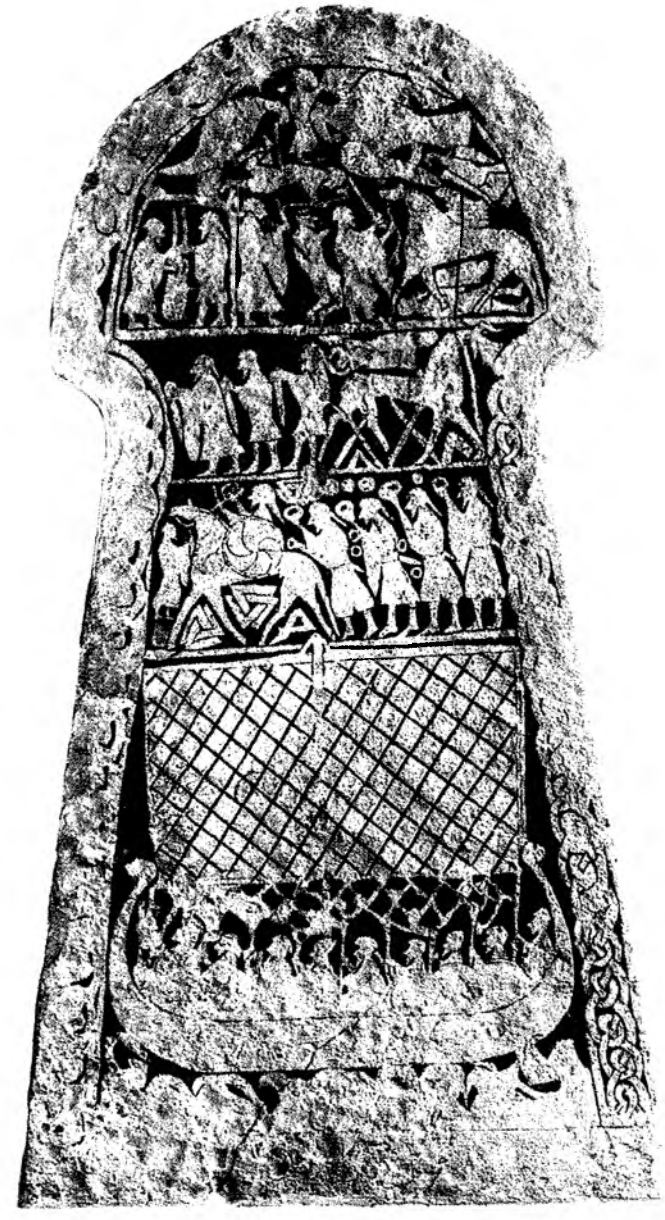
DEMIEVILLE, J. ve FILLIOZAT, J., *Le Bouddhisme*, RENOU, L. ve FILLIOZAT, J. (der.), *L'Inde classique* içinde, Hanôi, 1953, II. cilt. DORE, H., *Recherches sur les superstitions en Chine*, Şanghay, 1929. LINOSSIER, R., *Mythologie du bouddhisme dans l'Inde*, Hackin (der.), *Mythologie asiatique illustrée*, Paris, 1928. HACKIN, J., *Mythologie du lamaïsme* (*a.g.y.*); *Mythologie du bouddhisme en Asie centrale* (*a.g.y.*). GETTY, A., *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford, 1928. BHATTACHARYA, BENOYTOSH, *The Indian Buddhist Iconography*, Kalküta, 1958; *An Introduction to Buddhist Esoterism*, Varanasi, 1964. DASGUPTA, S.B., *An Introduction to Tantric Buddhism*, Kalküta, 1958. SENART, E., *Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines*, Paris, 1882.

BÜYÜ (*sejdr*). Kuzeylilerde ve Germenlerde.

Kuzeyli ve Germen dinsel evreninde daha çok görünürde olan, yaygın kanının aksine savaşçıl ya da erkeksi değerler değil, büyüdür. Eski İskandinav yazıtları, yorumlanması güç, tarihlenmiş büyük kayalar, ezoterik şiirler, her türden muskalar gibi unsurlar büyünün, sürekli olarak gelişim gösteren tanrılar tarihi başta olmak üzere, her yerde ön planda olduğunu kanıtlamaktadır. Büyü fikriyle bağdaştırılması güç olan Thorr bile "kutsamak"ta, şeytan kaçırmakta ve ölüleri diriltmektedir. Snorri Sturluson'un *Gylfaginning*'inde (Gylfi'nin Büyüsü) Thorr'un büyü ülkesindeki yarı simgesel yarı destansı maceralarının anlatılması tesadüf eseri değildir.

Edebî dönemde aile sagaları ve diğer sagalar, okült uygulamalarda kullanılan araç gereç olmaksızın akla getirilmemekteydiler. *Völundarkvida* tarzı şiirler aynı türden ritlerin bir katoloğundan başka bir şey değillerdir. Gelenek ve göreneklerin bize aktardığı birçok büyü ve nazar bulunmaktadır. Zaten Odinn de mükemmel bir büyü tanrısıdır. Onun kuzeyli tanrılar arasına şamanist kökenli bir Kuzey Asya tanrısı olarak girip girmediği üzerine dönen tartışmanın esaslarına dokunmadan denilebilir ki, Odinn tüm gücünü kara büyüden almaktadır. Nitekim *Edda şiiri*'nde yeralan *Hávamál*'ın son bölümünde ve *Grimnîsmál*'in tümünde bu olgudan bahsedilmektedir. Ortalıkta gezinen ruhlar, sürekli olarak o dünyadan bu dünyaya göç etmeler, kutsal dehşet ve çığlıklar, geçmişin ya da geleceğin sırlarına erme, doğaüstü güçlere ait yararlı ya da zararlı cisimler, vecdler, her türden reenkarnasyonlar gibi olgulara ancak zorlu erginlemeler sonucunda erişilebilmektedir. Tüm kaynaklar, iki bölümü arasında sürekli bir irtibat bulu-

Lärbro'nun (Gotland) küçük şekillerle süslü büyük taşı. Stockholm, Antikvarisk Topografiska Arkivet. Hamlyn arşivleri.



nan ikili bir evrenin varlığını ortaya koymaktadır. Gerçeklikte çok az dinsel evren düşçülükle böylesine bezenmiştir. Bilebildiğimiz kadarıyla bu halklar, ruhu içsel bir ikili "biçim" (*hamr*) olarak algılamaktadırlar. Bu "biçim", zamansal ve mekânsal zorunluluklara aldırmayarak, maddi temelini terkederek öteki dünyaya gidip gelmekte ve gelirken beraberinde yeni kutsallıklar taşımaktadır. Burada bu dünya algılayışının muhtemel kökenleri üzerinde durulmayacak; sadece birçok izin bizi Samlara (İzlanda sagalarında "Finliler"e verilen ad) kadar geri götürebildiği belirtilmekle yetinilecektir. Esas olarak, bu din hakkında bildiklerimizin tümü bir şekilde büyüyle ilişkilendirilebilmektedir. Bu ana kadar çeşitli nedenlerle seyrek olarak aydınlığa kavuşturulmuş bu nokta üzerinde biraz durmak gerekmektedir, çünkü büyüyle, gelecek üzerine yapılan kehanetler ayrılmaz bir bütündür. Modern araştırmalar da, Kaderin birçok figür üzerinde oynadığı önemli rolü ortaya çıkarmaktadır.

Büyü, gerek Kaderle bütünleştiği yerlerde, gerekse bir düşmana ya da ortaya çıkan bir engele karşı koymak için kullanıldığı hallerde, hep Kudretlerin ellerinde bulundurduğu karanlık güçleri ortaya çıkarmak amacına yönelmektedir. Kaynaklarımız, bazı ayrıntılı işlemlerin izlerini bize aktarmaktadır. Örneğin bir kişiye, yıkıma uğratmak ya da kovalamak için yapılan karalama işlemi (*nid*) veya bir kimseyi küçük düşürmek için onu eşcinsellikle suçlama ritleri (*ergi*) gibi... Ancak, değişik metinlerin bize aktardığı üzere, bu işlemler arasında en olgunlaşmış ya da en ilginç olanı *sejdr*'dir (bunun sözcük anlamı, Odinn'in güçlerinden birisi olan birleştirme fikrini anıştırmaktadır).

Sejdr de kehanete ya da kötülüğe yönelik olarak yapılabilir. Bu büyüyü muhtemelen Vaneler'le ilişkilendirmek gerekmektedir. Bu büyüyü gerçekleştirmek için bazı karmaşık araçlara gereksinim duyulmaktadır. Bu araçlar arasında büyü duaları, vecd seansları yanında, basit ya da karabüyü büyücülüğüne yönelik cadılık yetileri de bulunmaktadır. Burada da şamanlığa özgü bazı unsurlar (ruhların göçü, kabalistik işaretlerle donatılmış sihirli bir davul kullanılması vb.) bol miktarda karşımıza çıkmaktadır. *Völva* olarak adlandırılan dişi büyücü, korkunç rüküşlüğüyle (*stafr* ya da *gandr* olarak adlandırılan sihirli değneği, pürüç ya da incilerle süslenmiş kedi postları vb.) en önde gelen figürü oluşturmaktadır. Her ne olursa olsun, birden fazla metinde aktarıldığı üzere, kötücül *sejdr*'in muhtemel kurbanının ruh hali üzerinde yarattığı yıkıcı etki korkunç boyutlardadır. Bu büyü aynı zamanda çeşitli unsurlara hükmedebilmekte, fırtınalar koparabilmektedir. *Hávamál*, Odinn'in kudreti hesabına geçirilecek on sekiz büyü sayabilmektedir. Bunların, *sejdr*'in yapabilecekleri olarak anlaşılması daha doğru olacaktır.

Sonuç olarak, Kuzey Germen paganizminin bize sunmakta olduğu büyü uygulamalarının bütünü, salt bu dinsel çevrede öteki dünyanın kazanmış olduğu önemi ortaya koymamakta, aynı zamanda bu dünya ve öteki dünya arasında oluşturulan bir tür sürekli geçişgenliği de anlatmaktadır.

R.B. [O.E.]

KAYNAKÇA

AGRELL, S., *Runornas talmystik och dess antika förebild*. 1927. BAEKSTED, A., *Målrüner og troldrüner*. 1952. BUGGE, S., *Der* Runenstein von Rök. 1910. LID, N., "Magiske fyrestellingar og bruk". *Nordisk* Kultur. XIX. 1935. LINDQUIST, I., *Galdrar*. 1923. REICHBORNKJENNERUD, I., *Var gamle trolldomsmedisin*. I-V, 1927-1947. STRÖMBÄCK, D., *Sejd*. Stockholm. 1935.

BÜYÜ.Japonya'da.

Halk inanışlarının temel unsuru olarak büyü, Japon edebiyatının en eski yapıtlarında ortaya çıkar. Genelde büyünün, büyülü sözden ayırdedildiği, farklı bir şey olarak algılandığı bilinmektedir. Yapılan büyülerin özellikleri, benzetme (taklit, benzerini çağrıştırmak), temas (bitişik eylem) ve sevimli hareket (örneğin "pars pro toto" deyiminde belirtildiği gibi olay ya da nesnelerin iç bağlantılarına olan inanca dayanan hareketler) etkileriyle belirlenir. Bununla birlikte taklitsel büyü çeşitleriyle temas ve sevimli hareketlerle yapılan büyü (*hi togata* örneğinde, arınma riti sırasında insan pisliği ve işlediği günahların nakledildiği insan şeklinde bir kukla) biçimlerini (örneğin *amagoi*: Yağmur duası, *taue*: Pirinç filizlerinin dikilmesi) birbirinden ayırırken Japon halk inançlarının karmaşık niteliğinin gözönünde bulundurulup bulundurulmadığı sorusu akla gelebilir. Aynı şekilde kişisel olarak yapılan büyü türleri, topluca yapılanlardan ya da hiç değişmeden belli bir sıraya göre yapılan ve duruma göre değişen büyü uygulamalarından ayırdedilebilir.

Din fenomenolojisi bakımından büyüsel davranış, insanın çevresinde varolan nesne, kötü ruh, ejderha, ve hatta tanrılar, istendiği gibi değiştirebilir düşüncesine dayanır. İşte bu davranış biçimi, *kotodama* inancına dayanan sözlü büyü ile açıklanabilir. İşlevleri bakımından Japon büyü çeşitleri, üç büyük sınıfa ayrılır: (a) Varolan serveti arttırma ya da herhangi bir çıkar sağlama, (b) birini lânetlemek ya da zarar vermek, (c) talihsizlik ve felâketlere karşı korunmak. Saydığımız bazı uygulamalarda (haşaratı kovan *mushi-okuri* gibi ya da yağmur duası *amagori* gibi) tedavi edici ve koruyucu unsurların bulunduğu saptanmıştır. Bununla beraber büyücülük olarak adlandırılan davranışları, *gankake* (istek) ve *kigan* (yalvarış, yakarış) vb. gibi gerçek anlamda dinsel davranışlardan ayırdetmek pek kolay değildir.

Eskiden tamamen, şimdilerde ise kısmen de olsa Japonların yaşamı hâlâ büyüsel edimlerle ayarlanır. Özellikle de insanların doğumu ve eğitimi sırasında (o halde ilk büyü taklitsel olur). Aynı şekilde hastalık dönemlerinde tecrübeyle öğrenilen tedavi ile büyü yöntemlerinin birbirine karıştığı bir uygulamaya geçilir. Büyücü, çoğu zaman kötü ruhların çevirdiği dolap olarak algılanan hastalıkları kovmaya ya da herhangi bir nesneye nakletmeye çalışır; herhangi bir kavşakta onu terkedip kaçmayı, hatta bir başkasına "satmayı" dener. Bu çeşit tedavi yönteminde kullanılabilen büyülü nesneler, kılıç, bıçak, olta vb. olabilir. Evlerin girişlerine pirinç kepçesi (*shakushi*) ya da sarınısak asmak, hastalıklara karşı alınan koruyucu önlemdir. Nazarlık (muska) (*o-fuda*) takmak, kutsal tel çalmak (*shimenawa*), *nenbustu* (özellikle *hyakuman-ben nenbustu* biçimiyle) ya da tehdit edercesine *kigan* uygulamak ve bir tanrıyı Shibari Jizo ("sımsıkı bağlı Jizo") olayında olduğu gibi davranmaya zorlamak, büyü yapmaktır. Hastalık ejderhaları (*ekibyogami-okuri*) yılın başka bir mevsimi yaşanıyormuş gibi yapılarak (zamanı gelmeden Yılbaşı kutlamaları düzenleyerek) ya da gerçeği başka bir biçimde gizleyerek kovulur. Bazı efsanevi olaylar –Yu no o dağ geçidi üstünde bulunan çay evi hikâyesinde açıkça görüldüğü gibi– olarak özetleyebileceğimiz geleneklerin arka fonunu oluşturmaktadır.

Ölüm durumlarında yapılan büyü ritleri, öncelikle pisliklere karşı korunmak, ölünün yaşayanlarla olan ilişkilerini kesmek ve bir daha dönememeleri için önlem almak amacıyla yapılır. Yukarıda sözettiğimiz (hastalık) "ejderhaların kovulması" riti, hastalık durumunda *ad-hoc* yapılıyor olmakla birlikte benzer uygulamaların

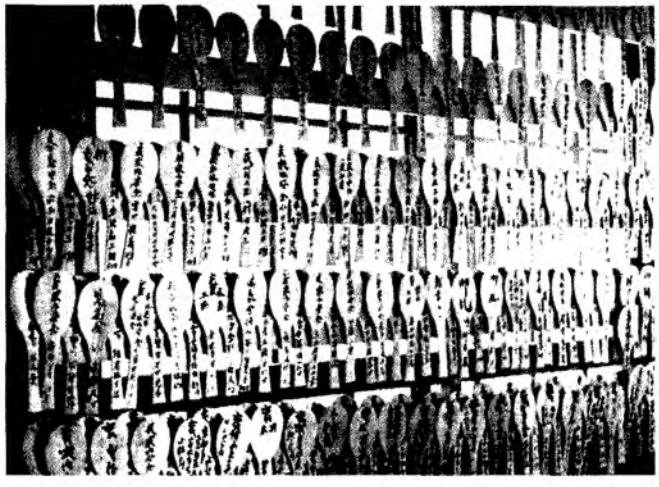


Kyoto. Gözünden rahatsız bir kadın, parmağıyla ilk önce kaplumbağanın gözüne dokunduktan sonra iyileşmesi dileğiyle hasta olan gözüne dokunur. CERTPJ fotoğraf arşivi. Foto: P. Bonicel.



Daruma ve *Himedaruma*, Sendai, 12 ve 10 cm. Hacıyatmaz gibi olan bu kuklalar, insanların, zorlukların karşısında dimdik ayakta kalışını simgeler. Piyasada satılan *daruma* tek gözlü olur; ikinci gözü, dilek tutulunca yapılır. CERTPJ Fotoğraf arşivi. Berval koleksiyonu. Foto: L. Frédéric.

Shakuşi ya da *şamoji* pirinç kaşıkları (Okayama vilayeti) adak olarak sunulur. Kaşıkların üzerinde Sanskritçede bir dilek yazısı bulunur ve adayanın adı, yaşı ve adadığı tarih yazılıdır. CERTPJ fotoğraf arşivi. Foto: H. O. Rotermund.



yapılmasına müsait *setsubun* ("mevsim değişimi") günü gidbi mevsimlik olaylar da vardır. Yılbaşında olduğu gibi o gün, daha doğrusu iki *kotoyoka* (2. ve 12. ayların 8 günlerinde) gününde hemen *taue* sonrası, *mushi-okuri* ya da *mushi-yoke*'yle başlanabilir. "Haşarata karşı mücadele" anlayışı ile ölülerin ruhlarını *goryo*'ya (lânetleyen öfkeli ruhlar) karşı korumak amacıyla alınan önlemler arasında birçok benzerlikler olduğu saptanmıştır. *Goryo* inancı, Heian dönemine kadar uzanmaktadır.

En fazla bilinen büyü uygulamalarının birçoğu, özellikle ağaçların çoğalması için yapılan *narikizeme*, yılbaşında yapılır. Genelde büyü eylemi, *kotodama* anlayışına uygun olarak, belli kalıpların (*jumon*, *tonaegoto*, *majinaiuta*) okunmasıyla birlikte gerçekleştirilir.

H.O.R. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

I. Kaynaklar: KARASAWA, SH., *Shinbutsu hihô taizen*, Tokyo, 1909. MEISHIN CHÔSA KYÔGI KAI (der.) *Nihon no zokushin*, 3 cilt, Tokyo, 1952. ONO, K., *Kaji kitô himitsu taizen*, Tokyo, 1970.
II. Monografiler: FRANK, B., *Kata-imi et kata-tagae. Etude sur les interdits de direction à l'époque Heian* (Bulletin de la Maison Fr.-Jap., n.s., V. cilt/2-4), Tokyo-Paris, 1958. ROTERMUND, H.O., *Majinai-uta. Grundlagen, Inhalte und Formelemente japanisher magischer Gedichte des 17.-20. Jahrhunderts. Versuch einer Interpretation*, MOAG, 59, Hamburg, 1975. FUJIKAWA, Y., *Meishin no kenkyû*, Tokyo, 1932. HINO, T., *Meishin no kaibô*, Tokyo, 1938. INOGUCHI, SH., *Nihon no zokushin*, Tokyo, 1975. INOUE, E., *Yôkaigaku*, Tokyo, 1930. KANEKO, T., *Kodai no juteki shinkô*, Tokyo, 1968. KONNO, E., *Gendai no meishin* (Gendai kyôyô bunko), Tokyo, 1969. MIYANAGA, Y., *Majinai no kenkyû*, Tokyo, 1911. YOSHIDA, T., *Jujutsu*, Tokyo, 1970. YOSHINO, H., *Nihon kodai jujutsu. Omnyôdô gogyô to Nihon genshi shinkô*, Tokyo, 1975.
III. Makaleler: HARADA, T., "Zokushin" (*Nihon minzokugaku taikei*, VII), Tokyo, 1962. UENO, I., "Majinai ni tsuite", *Minkan denshô*, XIII/11.
IV. Diğer: MIYATA, N., *Kinsei no hayari-gami*, Nihonjin no kôdô to shisô, 17, Tokyo, 1972. ORIKUCHI, SH., "Kodai kenkyû", *Orikuchi Shinobu zenshu*, I, II, III. SAKURAI, T., *Minkan shinkô to gendai. Ningen to jujutsu*, Nihonjin no kôdô to shisô, 9, Tokyo, 1971.

C

CAN, RUH. Japonya'da.

Genelde dilimize "can" olarak çevrilen *tama* sözcüğü, aslında "canlı ruh" anlamına gelir: İşlevi bakımından *tama*, tüm olaylarda önceden duyumsanan güçlere işaret eder. Dilimizde uygun bir karşılığı bulunmayan *mana* örneğinde olduğu gibi, önsezi olarak karşımıza çıkan güçlere işaret eder. Sözü edilen bu yaşamsal önsezi gücü, nesne ya da insan vücudunda bulunmasına rağmen, onlardan ayrı ve bağımsız olarak varolabilir, serbestçe dolaşabilir ve bulunduğu nesne ya da insan vücudundan başka nesne ya da insanlara geçebilir. Bununla birlikte *tama*, daha çok *kotodama* (söze içkin güç) örneğinde gözlemlenen kişi dışı güçleri çağrıştırır. *Fukuro sôshi*'nin "sihirli şiirler"le vurguladığı ve *zumon uta* olarak öneminin altını çizdiği bu anlayış, söz konusu sözcüklerin gücü yettiği ölçüde istenilen şeyin elde edilebileceği inancından kaynaklanmaktadır. "Sözcüklerin ruhu", iyi şeyler için kullanılabildiği gibi kötülük yapmak için de kullanılabilir. Kişisel çıkarlara hizmet edilebildiği gibi başkalarına kötülük de yapılabilir.

Eski dönemlere ait çift figür örneklerinden en fazla bilineni *norito*'lardır. *Norito*, başlangıçta bir tanrıya ait olduğu sanılan bir çeşit "dua" ya da insanların söyledikleridir. İyi şeylerden sözedilince güzel şeylerin, kötü şeylerden sözedilince de kötü olayların meydana geldiği inancı yaygındır. *Norito*'nun dışında diğer bir klasik örnek, insanların başına kötü olayların gelmesine yol açan beddua türü sözler, *Kojiki*'de anlatılan kayıp olta iğnesi örneğidir. Bazı sözcüklerin tabu olduğu ve onların yerine *imikotoba* (ilk göndermelerin *Nihongi*'de yapıldığı tabu sözcükler) kullanılması, *kotodama* kavramının geniş alanına girer. Bu terimin en eski örnekleri, Manyôshû'da (no: 894, 2506, 3254) bulunur. Sözünü ettiğimiz olay ise tâ başlangıçtan beri *kami* inançlarının bir ürünü olarak düşünülmüştür; *Kami* duaları, Şinto rahipleri ya da hükümdarları tarafından açıklanıp aktarılmıştır. Yüzyıllar boyunca bu sıkı dinsel bağ kaybolur ve *kotodama*'lardan bağımsız olarak sınırsızcasına etki eder. Tanrısal olduğu düşünülen sözlerin (bunları telâffuz eden kişinin kim olduğu hiç farketmez) ayrıca *kami* gücüne sahip olduğu inancı yaygınmış. *Kotodama* kavramının oluşma tarihinin başka bir evresinde, sözlerin etkileme gücü, genelde dile özgü bir şey olarak görülmüş ve böylece unutulmuştur. Tanrılarla konuşmak için "sesini yükseltmek" (örneğin *Manyôshû*, no: 3253, 4124) anlamına gelen *kotoage*, *kotodama* kavramına benzer bir kavramdır. Daha doğrusu *kotodama*'yı gerçekleştiren *kotoage*'dır. Örneğin *Kojiki* ve *Genji-Monogatari* adlı yapıtlarda, kötü bir biçimde icra edilen *kotoage*'yi, tanrıların hemen verdiği bir cezanın izlediği yazılmıştır. *Kojiki* adlı yapıtta anlatılanlara göre, Yamato Takeru adlı kahraman (İmparator Keikô'nun oğludur), İbuki Dağı'nda, bu dağın tanrısının elçisi olan beyaz bir yabandomuzuyla karşılaşır ve onu dağdan inerken öldürmeyi düşünür. Bunun üzerine İbuki Dağı tanrısı dolu yağdırır ve Yamato Takeru dolu tanelerinin darbeleri yüzünden kendinden geçip bayılır. Bir *Kojiki* tefsirinde bu olay, kutsal şeylere saygısız bir *kotoage* olarak yorumlanır. *Genji-monogatari*'de ise "Suma" başlıklı bölümde üvey annesiyle girdiği cinsel ilişkiden dolayı saraydan sürülen prens Genji'nin Suma'da deniz kenarında bir arınma ritüeli uyguladığını ve bunun için *kami*'lere sığınıp kötü bir şey yaptığının bilincinde olmadığını söylediği anlatılır ve bu uygunsuz *kotoage*'dan dolayı fırtına esmeye başlar.

Edebiyatta bolca rastlanan *kotodama* etkilerine dair örneklerden birkaçını gösterdik. *Kojiki* başlıklı kitapta, İzumo ülkesine gitmek üzereyken karısı Suseri hime'nin kıskançlığını yatıştırmaya çalışan Okuninushi tanrısına adanan bir şiir vardır. Suseri hime'nin şiir biçiminde verdiği yanıttan, özellikle de onu izleyen notlardan, tanrıçanın duyduğu kıskançlık ve öfkenin gerçekten de yatıştırıldığı anlaşılmaktadır. Ya da tam tersine genç bir kız, dikkatsizce içine bir ağaç yaprağı düşmüş bir bardak sake verdiği hükümdarın (Yûryaku Tennô) öfkesini, saray ve imparatoru öven bir şiirle yatıştırmaya çalışır. Son olarak, *Kojiki* adlı yapıtta yeralan, Japonya'yı yönetmek için gönderilen tanrılardan biri olan Ame waka hiko mitinden biraz sözedelim. Gökyüzünden düşen bir okla öldürülen Ame waka hiko'ya son görevini ifşa etmek isteyen arkadaşı tanrıça Ajisuki Takahikone yeryüzüne iner. Kendisine, ölen Ame waka hiko'ya benzeyen bir görünüm veren tanrıçanın geldiğini görenler, yaktıkları ağıt, okudukları şarkı ve oynadıkları danslarla ölünün dirildiğini zannederler. Kendisini ölmüş biriyle karıştırılmasından öfkelenen ve ölümü çağırıştıran her şeyin kendisini kirleteceğinden korkan tanrıça, geldiği yere dönmeden önce ölünün evini yıkar. O halde, bu öfkeyi dindirmek için ölen Ame waka hiko'nun karısı Taka hime'nin okuduğu şiirde tanrıçanın adının telaffuz edilmesinin önemi, açıkça ortaya çıkar. *Tama*'ların (*chinkon*) aynı sihirli yatıştırma uygulamaları, hastalık ve ölüm olaylarında karşımıza çıkar. *Nihongi* adlı yapıtta İmparatoriçe Suiko'nun (613) yönetiminin 21. yıldönümünde prens Shôtoku Taishi'nin (574-622, İmparator Yômei'nin oğlu) aç bir dilenciyle karşılaştığı anlatılır. Shôtoku Taishi, ona bir şiir ithaf edip, yemek ve elbise verir (*Manyôshû*'nun 415 ve 3020 sayılı şiirlerine de bakınız). Dilenci ölür ve cesedi bir mezara gömülür, ancak ceset kaybolur (ancak bu, doğaüstü kökenini belirtmek için yapılmış bir şey olabilir mi acaba?). Şair, Kaki no moto Hitomaru'nun (VII yüzyıl) ünlü şiiri, yolda bulduğu bir cesede (*Manyoshu*, no: 220) ithaf edilmiştir. Heian döneminde yazılan *Fukuro sôshi* adlı yapıtta ceset gören kişileri koruyacak bir şiir yeralmaktadır. Bu uygulamaların gerçekçi olarak görünen açıklamalarından biri, eskiden tesadüfen hastalarla teması olan ya da özellikle yolculuk sırasında ölen birinin cesedini görenlerin hastanın vücuduna yeni *tama*'lar vermek için bir çeşit *tamafuri* (*tama* aktarılması) yaparak hastaya güç verip canlandırmaları ya da dinlenmeden gezip dolaşan, dolayısıyla tehlikeli bir hal alan ölen kişinin ruhunu yatıştırmak istemeleri biçiminde açıklanır. Adak niyetine kullanılan şiirin en güzel örneği *Tsurayuki-shû* başlıklı antolojidir. Ki no Tsurayuki (868?-945?) güney Osaka'da atla geziyordur. Birden atı donup kalır; insanlar ona burada Aridoshi Myojin tanrısının yaşadığını ve büyük bir olasılıkla Tsurayuki'nin adak adamadan bu yerlerden geçtiğine öfkelendiğini söylerler. Bunun üzerine Tsurayuki'ye bir şiir yazması tavsiye edilir. Onun yazacağı şiir, tanrının öfkesini yatıştırabilir, özellikle de adıyla hitap ederse. Şiir şeklinde sunulan adakların anlamı, şiirde saklı bulunan *tama* güçlerinin ortaya çıkmasıdır. Bazı Manyôshû şiirlerinde (141, 1230) de benzer düşünceler vardır. Kötü bir ruhu yakalayıp bağlama eylemiyle karıştırılmadığı sürece ot, çalı çırpı demedi sarıp "bağlamak" (*musubi*) büyülü eylemi, şiir okumayla gerçekleştirilen *tama* sunusuna benze-

mektedir. Burada özellikle bir yolculuk uygulaması, bir kavşak ya da boğazdan geçmek söz konusudur. Boğaz ve *ta-muke*'nin ("elini çevirmek" –adak işareti olarak–) kasılması anlamına gelen *toge* sözcüğünün etimolojisi de bunu göstermektedir. Korkunç bir *kami* olan Sode mogisama, yani "yenleri koparan tanrı" için de aynı durum söz konusudur. Sode mogisama, boğaz geçidi, yol ve kavşak tanrılarından biri olup (ya da orada bulunan *tama*) böyle yerlerden geçen kişilerden elbise ister. Elbise vermeyenler yere yatırılır ve yenlerinden bir parça koparılır (bkz. ayrıca *Kokinshû*'nun 421 sayılı şiiri, 905). *Kami*'lere sunulan en eski nesne, *nusa*, kumaştan ibarettir. Daha sonra da kumaş yerine kâğıt sunulmaya başlanmıştır.

Bir de *Unkin zuihitsu*'ya göre (1861) Gyôgi bosatsu efsanesini anımsatalım. Bu efsaneye göre Gyôgi bosatsu, atına uskumruları yükleyip pazara taşıyan bir tüccara rastlar. Rahip, sadaka olarak balık dilenir, ancak tüccar, sadaka vermeyi reddeder. Bunun üzerine rahip, bir manzume okuyup atın hastalanmasına sebep olur. Karşısında nasıl birinin bulunduğunu anlayan tüccar, yaptığı hatayı düzeltmeye çalışır ve bunun üzerine Gyogi, biraz önce okuduğu manzumede geçen bir sözcüğün yerine onun zıt anlamlısını kullanır, olumsuz cümle olumlu hale gelir, böylece de büyü bozulur. Kahramanları rahip ve tüccar olan birçok Japon efsanesi vardır. Bu efsanenin dinsel temeli, kavşak, boğaz, büyük yol ve güzergâh tanrılarına okunan dua ve yapılan ibadetlerin bir yansıması olarak görülmektedir.

Musubi terimine gelince, bazı *Manyôshû* şiirlerinde (10, 141) geçen ve Antikçağda uygulanan ve ot, çalı çırpı sarmaktan ibaret olan bir uygulama, yola çıkılırken bu şekilde güvenlik sağlama geleneğinin yaygın olduğunu gösterir. Ayrıca elbiselere takılan kuşaklara düğüm atıldığını anlatan şiirler de vardır (*Manyôshû*, 251). Bunlarda söz konusu olan "tamaları sabit hale getirmek" (*tama musubi*) ve serbestçe dolaşmalarına engel olmaktır (bkz. Urashima Taro efsanesi, ayrıca *Genji-monogatari* ve *İse-monogatari*'de ki alıntılar, 110. hikâye ya da *Manyôshû*'deki 763. şiir). Yola çıkan yolcuların güvenliğini sağlamak için sözünü ettiğimiz *tama*'lar, herhangi bir nesneye bağlanıp tutturulur. Nitekim *Manyôshû*'da 251. şiirde sağ salim evine dönmesi dileğiyle yola çıkan kocalarının elbiselerine (*tama*'lar içinden çıktıkları canlı ruha geri dönme eğilimindedirler) *tama* tutturulur. Bu düğümün çözülmesi, *tama*'ların kovulması ve onu taşıyan kişiyle ilişkinin kesilmesi anlamına gelir (*Manyôshû*, 3427).

Waka (şiirler) adamak geleneği üzerine yazdığımız bu bölüme son verirken Onamematsuri zamanında hükümdara armağan edilen "taşra şarkıları" olan *kuniburi* şarkılarına (< *kuni tamafuri*?) kısaca değinelim. Tahta yeni oturan hükümdar, Onamematsuri bayramında ilk defa *kami*'lere hitap eder ve değişik eyaletlerden (*kuni*) *miko*'lar (şamanlar), *tama*'ları imparatorun maiyetine dahil etmek amacıyla bu bayramda belli şarkılar okurlar. Böylece imparatorun emrinde bulunan dürüst kişilerin rahat yaşaması ve güçlü olması sağlanır.

Japon şiiri, aynı zamanda tanrıdan yardım sağlamanın gizemli bir biçimidir. Ayrıca *Kojiki*'nin 40. şiiri okununca Jingû Kôgô'nun, Yamato'dan dönen oğlu Ojin Tennô'ya verdiği sake, tanrı Sukunabikona'nın hazırladığı sake içkisine dönüşür. Tanrı Sukunabikona, eczacıbaşı olup "öbür dünyada" (*tokoyo*) kaya gibi yükselmektedir. Tanrı okuyup üfleyerek kutsallaştırdığı bu suyu öbür dünyadan getirmiştir. Denizin ötesinden İzumo'ya gelen Sukunabikona, Okuninushi'nin Japonya'ya hükmetmesine ve hastaları iyileştirmesine yardım eder. Aynı yapıtın diğer paragraflarına göre bu, Okuninushi'nin bir çeşit *alter ego*'sudur ve aynı zamanda yılın bazı dönemlerinde zenginlik ve bolluk getirmek için öbür dünyadan gelen (*marebito*) ziyaretçi tanrının yeryüzündeki yansıması olan ruhudur (*tama*). Gerek Okuninushi gerekse Sukunabikona, *ishigami* ("taştan tanrılar") gibi düşünülmüştür. Sakenin sunulduğu anda tanrı adının zikredilmesi (bkz. ileri) ile tanrının müdahale ettiğine inanılır. Aynı şekilde şiirde, kutsallaştırmakla ilgili ve sake hazırlanışını temsil eden hareketler olarak yorumlanan bazı terimler, (bkz. *Kojiki*, 41) hareket ve sözleriyle ayrılan *tama*'nın sakeye karışması olarak yorumlanır. *Tama*'nın nakli ile ilgili benzer inançlar, göksel bir mağarada yaşayan Güneş-tanrıça Amaterasu mitinde de vardır.

Sadece birkaç özelliğine değinerek *tama*'ları sihirli bir biçimde kımıldatmak olan *tamafuri* kavramı üzerinde kısaca duracağız. İmparatordan sözederken kullanılan *tamafuri* ya da *mi-tamafuri*, (*Nihongi*, 14. Temmu yılının 11. ayı ve 24. gününde) yaşam ruhları *tama*'ları güçlendirmektir ya da uyutmak için yapılan her türlü büyülü eylemdir. Yaşam ruhu olan *tama*'lar, nesnelerde olduğu kadar insan vücudunda da bulunurlar ve insanların vücudunda bulunanların güçlenmesine ya da zayıflamasına bağlı olarak insanlar güçlü ya da zayıf olurlar.

En nihayet, *tama*'nın eksikliği ya da bulunmaması, mutlak ölüme neden olur. Böylece eski Japonlar için yaşam ve ölüm, *tama*'ların sayısına bağlıdır. İnsan, doğa ve bazı nesnelerde (örneğin kılıç, mücevher, kutsal sakaki ağaç dalları vb. gibi) özde aynı olan *tama*'ların bulunduğu inancı yaygındır. İmparatora sunulan kılıç ve mücevherden sözeden *Kojiki* ve *Nihongi* adlı yapıtlardaki bazı paragraflar, büyü riti olarak algılanabilir. Söz konusu rit, içinde gizli güçler olan nesneler adayarak hükümdara ait *tama*'ları çoğaltmak amacıyla yapılır. Yukarıda *Nihongi*'den alıntıladığımız pasajda (14. Temmu yılının 11. ayının 24. günü) hükümdarın lehinde gerçekleştirilen *mi-tamafuri*'den sözedilir. Söz konusu pasaj, kullandığımız bağlamda kanıtlayıcı bir unsurdur. *Nihongi*'nin iki *Çinli kişi* ("ruhların geri çağırılması") aracılığıyla verdiği bu *mi-tamafuri* yorumu, bize, en azından Çin'de, bu ritin temelinde cenaze uygulamaları olduğunu, ancak Japonya bağlamında bunun çok da geçerli olmadığını gösterir; burada, daha ziyade imparatorun (ki daha sonra ölecektir) *tama*'larını güçlendirmek için yapılan bir rit görme eğilimindeyiz.

İmparatorun zayıf düşmesi, hatta hastalanması ve *Nihongi*'de sözü edilen ritin yapıldığı tarih, bize olası anlamı ile ilgili bazı ipuçları verebilir. Aslında sonraları İmparatorluk sarayında düzenlenen *chinkonsai* ("ruhların yatıştırılması bayramı"), *tamashizume* ("ruhları barıştırmak") adı ya da *tamafuri* (*tama*'ları hareketlendirmek) *matsuri* adı ile bilinir. *Tamafuri-matsuri* terimi, ritin karmaşık özelliğinin bir göstergesidir. *Ryo nô gige* kayıtlarına göre söz konusu ritin ana unsuru, imparatorun *tama*'larını (yaşam ruhlarını) güçlendirmek kaygısıdır. *Chinkonsai* kutlaması, kış dönümüne (doğanın en güçsüz ve cansız dönemi) denk gelir ve bir çeşit büyülü güçlendirme ritine işaret ettiği açıktır.

Genellikle *miko*'lar (Sarume olarak adlandırılan şamanlar) tarafından icra edilen *chinkonsai* büyülü eylemleri, şaşırtıcı bir biçimde Güneş-tanrıça Amaterasu'nun göksel mağaraya kendini kapatması mitine çok benzer. Mitin şaman kadını Ame no Uzume'nin Sarumelerin atası olduğuna inanılır. Mitoloji araştırmaları Amaterasu ve Uzume ile ilgili bu anlatının bir çeşit nedenbildirici mit olduğunu ortaya koymuştur. Daha sonraları bu tür mitler, dans hareketleriyle sözlü büyüyü (şarkı: *Chinkon-ka*) birleştiren *chinkonsai* büyü türüne yol açmıştır.

Kardeşi Susanoo'nun saygısız davranışlarından dolayı küsen tanrıça, göksel mağarasına kapanır ve dünya karanlığa gömülür. Öfkeli tanrıçayı dışarıya çıkartmakla uğraşan diğer tanrılar, kehanete başvururlar. Tanrılar, mağaranın girişine kutsal bir ağaç (*sakaki*) yerleştirirler. Kutsal ağaca ayna, eğri mücevherler (*magatama*), kumaş vb. şeyler takıp *norioto* okurlar. Bununla birlikte en önemli unsur, Ame no Uzume tanrıçasının oynadığı danstır. Ame no Uzume'nin dansı Amaterasu'yu o kadar meraklandırır ki saklandığı mağaradan çıkar. Şiddetli ve şehvetli olarak tarif edilen danstan hareketle, bu mit üzerine yapılan değişik yorumların (*chinkonsai* nedenbildirici miti, güneşe, tutulmaması için büyü yapmak, cenaze riti vb.) bir çeşit bireşimi oluşturulabilir. Böylece bu dansta *tamafuri* nitelikli bir unsur olduğunu söyleyebiliriz, yani bu, yaşam, doğa ve insan gücü azaldığında güç takviyesi yapmak, hatta batmakta olan güneşi canlandırmaya çalışmak anlamına gelmektedir. Bir yandan, birçok kabilede gözlemlenen uygulamalara (kötü ruhları kovmak için dans etmek, gürültü yapmak) benzer uygulamaları olan güneş tutulmasına dair bir mit sonucunu çıkarsak da, öte yandan cenaze törenleri sırasında gözlemlediğimiz dans, bu son açıklamanın daha uygun olacağını söylemektedir bize. Metinde mezar girişlerine yerleştirilen taşlara (*kofun*) benzetilen "göksel mağara kapısı"na göndermede bulunulmasından mitin cenaze törenlerini anıştırdığı anlaşılır. Başka terimlerin (*iwagakuru*: Kayaların içinde bulunan mağaralarda saklanmak, bkz. İzanami'nin ölümü nedeniyle okunan "Ateşin sönmesi" adlı *norito* ya da *Manyôshû*'da yeralan 418. şiirde geçen *iwatate*: Kaya dikmek, mezarın girişini kapatmak) de gösterebileceği gibi 7. ve 8. yüzyıllarda Amaterasu mitinin eski bir ritüelini yansıttığı biçimiyle *kotodama* fikriyle ifade edilen ve çok karmaşık olan *tama* kavramının birkaç önemli unsurunu gözden geçirdik. Bu bağlamda, son olarak insanların vücudundan çıkınca, yani ölümden sonra *tama*'lar ne olur sorusunun yanıtını bulmak gerek. *Tama*'ların serbestçe hareket edebildiğini, yani bir yerden başka bir yere taşınabildiğini vb. daha önce de belirtmiştik. Duruma göre bunların, Sukunabikona anlatısında da doğrulandığı gibi (bkz. yukarıdaki kısımlar) görünür ya da görünmez hale gelebildiklerini de eklememiz gerek. Genelde kuş olarak ortaya çıkarlar (bkz. *Kojiki*'de Yamato Takeru adlı kahramanın ölümünü anlatan 35. şarkı) ya da, 148. *Manyôshû* şiirinde de ima edildiği gibi, buluta dönüşürler.

Homutsu wake miko prensi (bkz. *Nihongi*, İmparator Suinin'in 23. yılının 10. ayının 8. günü) hikâyesi açık bir biçimde *tama*'lara özgü iki özelliği yani, temas yoluyla kütlesel ağırlığı arttırma ve/veya taşınabilme ve kuşa dönüşme yeteneğini geliştirme özelliklerini birleştirir. *Nihongi* adlı yapıtta bir kuğunun *tama* taşırken prensin üzerinden geçtiği ve bunun sonucunda 30 yaşında hâlâ konuşamayan prensin aniden konuşmaya başladığı anlatılır.

Son olarak Okuninushi ve Sukunabikona anlatıları, *tama* kavramının oluştuğu diğer bir unsuru gündeme getirir. Yani, *tama*'lar deniz aşırı ülkelerde yaşayan insanlara özgüdür. *Kojiki*'nin 71-73. şarkıları bunu doğrular niteliktedir. Söz konusu şarkılarda Japonya'da yumurtlamış yabani bir kazdan sözedilir. İmparator (Nintoku), bilge Takeuchi no Sukune'ye başvurarak bu olayın açıklanmasını ister. Takeuchi no Sukune, bu olayı (mutluluk verdiğine inanılan *hogi-uta* şarkısı biçiminde) hükümdarın uzun süre tahtta kalacağı şeklinde yorumlar. Asıl dikkatimizi çeken, deniz yoluyla Sibirya'dan Japonya'ya kadar gelen yabani bir su hayvanı olan kazdır; yani kaz, *tokoyo* dünyasının bulunduğu yerden, yani deniz aşırı bir yerden gelir. Bu şekilde Takeuchi no Sukune'nin şarkısı, açık bir biçimde *tamafuri* türünden bir büyülü eylem özelliği kazanır. Söz konusu şarkı, yaşamsal ve duyumsal ruh ve sözlerin olağanüstü güce sahip olduğu inançlarına dayanır.

H.O.R. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

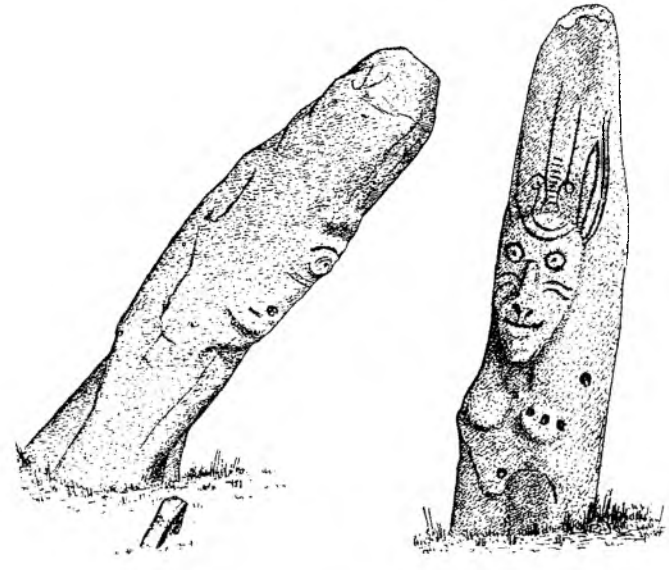
I. Makaleler: HAGUENAUER, CH., "La danse rituelle dans la cérémonie du chinkonsai". *Journal asiatique*, CCXVI (1930). ROTERMUND, H.O., "Les croyances du Japon antique", *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des Religions* I. Paris, 1970. HORI, I., "Waga kuni ni okeru reikon no kannen", *Nihon minzokugaku* 3 içinde. NISHITSUNOI, M., "Chinkon kashû toshite no Manyôshû", *Minzoku bungaku kôza* IV, "kodai bungei to minzoku", Tokyo, 1960.

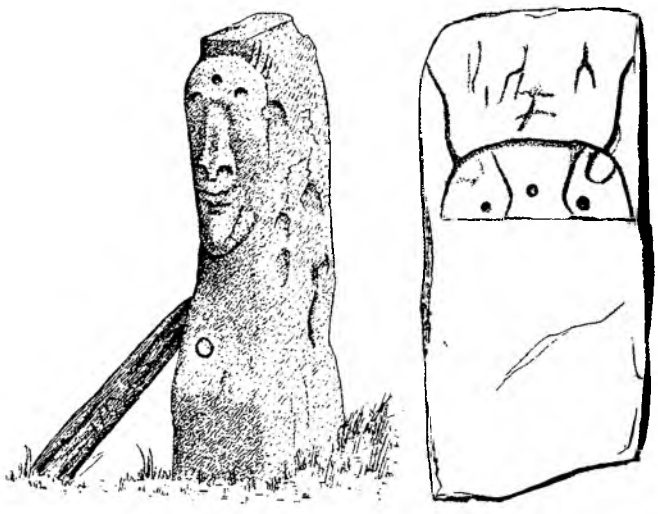
II. Diğer: NISHIMURA, T., "Uta to minzokugaku", *Minzoku mingei sôsho* VI. Tokyo, 1960. NISHITSUNOI, M., *Kodai saishi to bungaku*, Tokyo, 1967. OTA, Z., "Kodai Nihon bungaku shichô-ron I", *Hasshô shi no kôsatsu*, Tokyo, 1967. SOKURA, T., "Nihon shiika no kigen ronsô", *Kôza Nihon bungaku no sôten* I, *jôdai-hen*, Tokyo, 1969. TAKAZAKI, M., "Koten to minzokugaku", *Hanawa sensho* 2, Tokyo, 1964. TSUCHIHASHI, Y., *Kodai kayô to girei no kenkyû*, Tokyo, 1966.

CENAZE ADETLERİ. Türklerin ve Moğolların gelenekleri.

Türklerin ve Moğolların cenaze töreni adetleri hiçbir biçim birliği göstermez. Sırayla, ya da aynı anda şunlar uygulanmıştır: Cesedi ağaçlar üzerine bırakma ya da teşhir etme, yakma, gömme. Bununla birlikte, bu ilk yöntemlerin varlığının günümüze kadar sadece tecrit edilmiş ve az gelişmiş halklarda sürüp gittiği, toprağa gömmenin yavaş yavaş yakmanın yerini aldığı görülür. 628 yıllarına doğru bir değişiklik meydana gelmiş olmalı, çünkü Suei vakayinamelerinde, bu tarihte şunları yazmaktadır: "Eskiden (Türklerde) ölüleri yakmak adetti. Şimdi onlara mezar dikiliyor", belki de, başka yerlerde olduğu gibi, burada küllerin gömüldüğünü

Mezar taşları. Appelgren Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenk-Mäler* içinde, Helsinki, 1931. Paris Milli Kütüphane. Foto: Flammarion.





Mezartaşları. Appelgren Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenk-Mäler* içinde, Helsinki, 1931. Paris Milli Kütüphane. Foto: Flammarion.

anlamak gerekmektedir. Sergilemeye (teşhir) gelince, etlerden kurtulmak için (kemiklerin kazınması gibi) yapıldığından, iskeletin toprağa konulması ya da yakılması dışlanmaz.

Belli sayıda rit, Altay halklarının bütün cenaze törenleri için ortaktır: Cesedin ölü çadırında teşhir edilmesi, onun için yapılan "seyretme" ziyaretleri, yıkama, kefene koyma. Ölüm günü, cenaze töreni günü, anma günleri.

Ölüm günü ağlayıp sızlanılırdı, vahşi ve korkunç haykırışlar atılırdı, yüz ve kulaklar bıçakla kesilirdi, ölü çadırının etrafında dönülür, atlar koşturulurdu. Bu anda, ya da daha sonra, (en azından) en eski zamanlarda, saçlar kesilirdi.

Cenaze töreninin günü ve yeri titizlikle seçilirdi. Tu-kiularda ağaçların yapraklarının düşmesi ya da sürmesi beklenirdi; bu nedenle, To-palarda, Kırgızlarda ve diğerlerinde olduğu gibi, mumyalanmadığı zaman, ceset geçici olarak teşhir edilirdi. genellikle, çoğu zaman ölüleri nehir kıyılarına, tepeler üzerine, ormanlara gömmekten hoşlanılmıştır. Cesetlerin suya batırılması ya da suyun akışının değiştirilip, ölünün defninden sonra tekrar eski yatağına verildiği verildiği söylenir. Bazen defin yeri gizli tutulurdu (Moğol imparatorları); bazen bir tapınakla, yazıtlı bir mezar taşı ile, *balbal*'larla, heykellerle yeri işaret edilirdi. Mezar gizli tutulduğu zaman, önlem olarak, işçiler öldürülürdü. Daha genel olarak, ölüye eşlik etsinler diye, dullar, köleler, hayvanlar öldürülürdü. Dulların öldürülmesi adeti geçici oldu, onları babaları için korumakla yükümlü olan üvey oğulları ile yeniden evlenmeleri, bu adetin yerini aldı. Eşyalar toprağa gömülüyor, yakılıyor ya da mezarın üstüne konuyordu. Bir tapınak olduğu zaman, orada ölünün yaşamından sahneler bulunuyordu; bir mezar taşına onun hüzünlü hikâyesi (*ağıt*), savaş başarılarının özeti, ya da gene soyut işaretler, bunların arasında kabilelerin nişanları olan *damga*'lar, hayvan ya da nesne imgeleri işlenirdi.

Ölü erkeğin ve ölü kadının heykelleri anlamlı olmalıydı. Bütün diğerleri, ölü tarafından yaşamı boyunca öldürülen ya da kendisi öldüğünde, bazen çok sayıda olarak öldürülen düşmanları temsil eden, yere çakılmış taşlar ya da tahtalar olan *balbal*'lardı. *Balbal*'ların yapımının, 1000 yılından sonra çok sürmediği sanılmaktadır.

Uzaktan gelen kalabalık bir halk, cenaze töreninde hazır bulunurdu. *Sağdıç*'lar, ağıtçılar olan *siğitçi*'ler gibi uzman kişiler orada özel bir rol oynarlardı. Yeni kazılmış mezar etrafında ağlayıp sızlanmaya, yüzlerini parçalamaya, bir taraflarını kırıp sakatlamaya, atları koşturmaya başlarlardı. Küçük paleo-türk yazıtlarında eski kanıtlarını muhafaza ettiğimiz ve halen Türkiye'de adet olan, hüzünlü, acılı övgü olan *ağıt*, şarkı şeklinde okunuyor, tek düze söyleniyordu. Bazen bu *ağıt*'lar, sanki ölü kendisi anlatıyormuş gibi, birinci tekil şahsın ağzından kaleme alınırdı. *Ağıt*, onun yiğit erdemini, zenginliğini, onurunu bağırarak haykırırdı. Ritüele ilişkin ilginç bir ima, onları ayakta ve aç olarak okumak gerektiğini söylemektedir. Tanrıya kurbandan sonra, hep birlikte yemek yenirdi, belki de bunu bir sefahat izlerdi. Törenin en önemli anını temsil eden *yog* (cenaze yemeği), zamanla Türkçede cenaze töreninin bizzat kendisini belirtecektir.

Anma törenleri, genellikle üçüncü, yedinci, kırkıncı günde ve genellikle yılın sonunda yapılırdı; bu törenlerin, Türkiye'de hâlâ çok fazla izi vardır ve ayrıca Orta Asya'da yapılan çeşitli ritüellere rastlanır. Burada, cenaze gününde yapılmış olanlar tekrar edilirdi. Bazı belgeler, ölüye yeniden bakmak için tabutun açıldığını söyler, bu da mezarın daha sonra inşa edilmiş olduğu görüşüne inanmayı gerektirir. Başka belgelerde, "yakınlarının arasına inmek" diye kabul edilen, ölünün ruhunun çağrılmasından (Türkçede, *ang*), sözedilir.

Eğer anma törenleri, yıl sonundan sonra da tekrar ediliyorduysa, o zaman bunlar atalara tapınmaya dönüşmeye başlıyordu.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

Cenaze törenleri CASTAGNE tarafından incelenmiştir: *Les monuments funéraires de la steppe des Kirghizes*, Orenburg, 1911. JAWOSRKI, "Quelques remarques sur les coutumes funéraires turques", *RO*, IV, s. 225-261. KATANOV, "Über die Bestattungsgebräuche bei den Türkstämmen", *Keleti Szemle*, Budapeşte, 1900. KOTWICZ, "Les tombeaux dits Kereksür en Mongolie centrale", *RO*, IV, s. 60-170. NACHTINGALL, "Die erhohte Bestattung in Nord- und Hochasien", *Ant.* 48, 1953, s. 44-70. PASSEK ve LATYNINE, "Sur la question des kammenye baby", *Eurasia septentrionalis antiqua*, IV, 1929, s. 290-311. PAULSON, "Seelvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern", *Etnos*, Stockholm, 35, 1-2. J.P. ROUX, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*, Paris, 1963. TOMKA, "Les termes de l'enterrement chez les peuples mongols", *AOAH*, 1965.

CERES.

Ceres ismi **ker*- "büyüme-çoğalma" kökünden türetilmiştir. Bu kavram kişileştirilmiş ve tanrısal sayılmıştır: Tanrıça *Ceres* başta tahıl ürünleri olmak üzere bütün bitkilerin "büyümesini-çoğalmasını" sağlar. İS I. yüzyılda yaşayan dilbilgini M. Valerius Probus da aynı tanımı veriyordu (*ad. Verg.*, G., 1, 7): *Cererem a creando dictam* ("Ceres *büyütmek*'ten gelir").

Ceres'in bir de erili vardır: *Cerus* (bkz. Degrassi, *Inscr. Latin*, no. 63 *Keri pocolom*, "Cerus'un kupası"). Salienlerin şarkılarında geçen *Cerus manus* ifadesi, Eskiler tarafından *creator bonus* olarak yorumlanır (Paulus-Festus, s. 109 L.). Ama Ceres'in sık rastlamadığımız ve arkaik olan erili hiçbir zaman tanrıçayla "boy ölçüşemez".



Ceres. Paris, Milli Kütüphane, Cabinet des Médailles. Foto: B. N.

Ceres'in adı *Oscalar*'da (bkz. Vetter, *H.I.D.*, 147) ve *Faliscalar*'da (*A.g.y.*, 241) geçer. İtalya kültürüne girişine ve kökenine karşın Ceres, Helenistik çağın yoğun etkisine uzun süre karşı duramaz. Ceres kültündeki eski ögeleri bulmak zor olabilir, ama bu ögelerin bozuluşuyla son bulan nitelik değişikliği sürecini kesin bir biçimde tanımlamak daha zordur. Bu konuda, Jean Bayet'nin incelemesi etkileyicidir: *Cerialia*'lar, bir Latin kültün Yunan mitiyle değişimine örnektir (*R.B.Ph. H.*, 1951, s. 5-32, 341-366, *Croyances et rites dans la Rome antique*'de yeniden basılmıştır, Paris, 1971, s. 89-129).

Bununla birlikte, tanrıçanın geçmişteki kimliği kuşkuya yer vermez. İsmi, Roma'nın dinsel niteliğini tanımlayan kutsal düşünce ve kavramlar arasında yeralır. Bir *Flamen*'e sahiptir ve bayramı *Cerialia*, 19 Nisan'da kutlanır; litürjik takvimin arkaik döngüsü içinde yeralır. Fabius Pictor'a göre, Ceres'in ayinini, *Tellus*'a (Toprak) ve *Ceres*'e bir adak adandığında rahibinin andığı öteki ikincil kutsal varlıklarla birlikte yürütmesi, onun arkaik zamanlardan kalma bir özelliği olarak mı yorumlanmalıdır (zikreden Servius Danielis, *ad. Georg.*, 1, 21): *Veruactor* (nadasa bırakmak için), *reparator* (ekinin yenilenmesi için), *Imporcitor* (sabanın sürümü için), *Insitor* (tohum atma), *Obarator* (toprağın sürümü), *Occator* (tapanlama için), *Sarritor* (çapalama için), *Subruncinator* (ikinci çapalama için), *Messor* (hasat için), *Conuector* (ürünün arabalarla taşınması için), *Conditor* (ambarlama için), *Promitor* (ambardan çıkarma için)?

Ceres bütün ekim-biçim aşamalarında görevini yerine getirir. Kimi zaman tek başınadır, kimi zaman da *Tellus*'la çalışır. Ocak ayında, ekinlerden sonra, *Ceres* ve *Tellus* onuruna, hareketli bir bayram olan *Feriae sementiuae* kutlanır (bkz. Ovidius, *F.*, 1, 657). 19 Nisan'da *ludi Ceriales*, "oyunlarla" birlikte, (*Tellus*'a adanan 15 Nisan'daki *Fordicidia*'ların ardından) eski dinsel takvimde yeralan *Cerialia* bayramı kutlanır (bkz. Ovidius, *F.*, 4, 679-682). Bu bayram biraz büyüyle karışık ilginç bir rite de sahiptir: Tilkiler sırtlarına meşale bağlandıktan sonra ortalığa salınırlar. Ceres, *Ambarualia*'lar "tarlaların kutsal suyla yıkanması" sırasında da varlığını sürdürür; (bkz. Tibullus, 2, 1; Vergilius, *Georgica*, 1, 338). Ürünün toplanmasından önce, Ceres ve Tellus'a *porca praecidanea* adanır (Cato, *De agricultura*, 134; Nonius Varro'yu zikreder, s. 240 L). Hasat edilen ilk başak, *praemetium* ona sunulur (Paulus-Festus s. 423 L).

Yine de Ceres'in yerli dine yerleşmesi, tanrıçayı erken Helenizmin etkisinden kurtaramaz. Halk kültünde Ceres bir tanrı ve bir tanrıçayla birlikte anılır; böylece bir üçlü oluşturulur: Ceres-Liber-Libera. Geleneğe göre, (bkz. Halikarnassoslu Dionysios, 6, 17, 2-3) *Sibylla Kitapları*'nın buyruğuyla, bu üçlünün onuruna üç içavlulu (*cellae*) bir tapınak inşa ettirilir: Bu, İÖ 496'da diktatör A. Postumius'un adağı olarak inşa edilir ve İÖ 493'de Konsül Sp. Cassius tarafından üçlüye ithaf edilir. Bu kültün anlamı ve tarihiyle ilgili çeşitli yorumlar vardır (bkz. H. le Bonniec, *Le culte des Ceres à Rome des origines à la fin de la république*, Paris, 1958, s. 277-311. *Contra*: A. Aflöldi, *Early Rome and the Latins*, 1964, s. 92). Ama Roma kültürüne girişlerinin nedenleri ve gelişimi nasıl yorumlanırsa yorumlansın, bu üçlüde Helenistik Demeter-Dionysos-Kore modelinin etkisi olduğu yadsınamaz.

Bu tapınak siyasal açıdan da önem taşır: Pleblerin arşiv kayıtları için depo ve yönetim için *cura annonae*, merkez görevini görür. Pleb yargıçları, *aediles*, unvanlarını bu *aedes*'ten alırlar.

Bu üçlünün en önemli tanrıçası Ceres'in kültü (bu üçlünün onuruna dikilen tapınak genelde "Ceres tapınağı" olarak adlandırılır) zamanla giderek daha da fazla Helenistik etki altında kalmıştır. İÖ 217'de 12 kutsal tanrının lectisterniumunda tanrıça, Mercurius-Hermes'le anılır. İÖ 191'de *Sibylla Kitapları*, mucizeler olsun diye yakarmak için Ceres onuruna "oruç tutulmasını – *ieiunuim Cereris*" buyururlar (Titus-Livius, 36, 37, 4). İÖ 174'de *Sibylla Kitapları* "Sabinleri sarsan büyük bir yer sarsıntısı haberi üzerine" Ceres tapınağında yakarılmasını buyurur (Titus-Livius, 41, 28, 2).

Başka gösterilerle aynı eğilim ortaya konur: 13 Aralık'ta Ceres onuruna bir lectisternium kutlaması (Arnobius, 7, 32); 21 Aralık'ta "*graecus ritus*"a göre Hercules ve Ceres'e ortak adak adanması vb. (Macrobius, *Saturnales*, 3, 11, 10).

Bu eğilimin daha açık bir göstergesi de Demeter'in bazı törenlerde kolayca tamamen Ceres'in yerine geçirilişidir. Örneğin, Matronların Ağustos ayında kutladığı *sacrum anniuersarium Cereris* bayramında, Persephone'nin kaçırılışı sonra da geri dönüşü anılır. Bu bağlamda Cicero'nun kitabı *Yasalara dair*'de kadınlar konusunda (*De Legibus*, 2, 21) sözünü ettiği gizlemlerin, "Ceres'in gizlemleri" olması anlamlıdır.

Ceres. Paris, Milli Kütüphane, Cabinet des Médailles. Foto: B. N.



Bu noktada, Demeter ve Ceres'in birbirine karıştırılması, birbiriyle özdeşleştirilmesi sorusu ortaya çıkar. Ceres'in Helenleşmesi, doğal olarak *Tellus*'la, "Toprak"la ilgili olması gereken bir törenin, *Ceres-Demeter* ikilisinden özellikle Ceres onuruna yapılmasını açıklayabilir: Örneğin, aile, üyelerinden birini kaybedip yas tuttuğunda *porca praesentanea* (*Festus*, s. 296-298 L.) kurban edilmesi; ya da senenin belli günlerinde (24 Ağustos, 3 Ekim, 8 Kasım; *Festus*, s. 126 L.) *Mundus Cereris*'in açılışı vb. Bununla birlikte, Wissova (*Ruk*^{2}, s. 194) haklı olarak Ölüler dünyasının tanrılarıyla (Manes) ve yeraltıyla ilgisi olanın Ceres değil Tellus olduğunu vurgulamıştır (bkz. Titus-Livius, 10, 28, 13; *Telluri ac dis Manibus*).

R.S. [L.A.]

CERNUNNOS. Geyik boynuzlu tanrı.

Büyük ölçüde Kelt olduğu sanılan Galya tanrısı; adını, *Nautae Parisiaci*, yani Tiberius döneminde (İS 14-37) Parisii kenti Lutetia gemicileri tarafından Iuppiter'e adanmış sütundaki levhadan biliyoruz. Yazıtta tanrının yaklaşık olarak üst yarısını gösteren kabartmanın üstünde sadece adı bulunur, diğer kısımların bulunduğu bölüm kaybolmuştur. Aynı tanrının diğer figürleri ve tanrıların ayakta durduğu diğer sütun levhalarıyla karşılaştırıldığında, bunun cübbesiyle oturmuş durumda olabileceği anlaşılır. Üstünde kolsuz, sağ omzu açıkta bırakan bir cübbe bulunur ve boynunda mühürlü bir maden gerdanlık vardır. Epeyce iri başının saçsız olduğu görülmektedir; alnında kırışıklıklar, kulakları ve bu insan kulaklarına ek olarak geyik boynuzları bulunur. Her boynuzdan, mühürlü, küçük, madeni bir gerdanlık sarkar.

Çok eski tarihli bir kırık yüzünden ilk harfi eksik olan adı, şerit üzerine öylesine yerleştirilmiştir ki, eğer diğer bütün levhalardaki tanrı adları gibi sözcüğün tam ortaya yerleştirildiği varsayılırsa, bu adın sadece bir harfinin eksik olduğu görülür. Paris Notre-Dame Kilisesi'nin altındaki çok eski bir duvarda tekrar kullanılmış olan taşın 1711'de bulunuşundan sonra, bu adın *Cernunnos* olarak okunması önerilmiştir, çünkü bu adın ilk kısmı Latincedeki "boynuz" sözcüğüne benzer ve tanrının görünüşü de böyle bir benzetmeyi andırmaktadır. Aslında boynuzlar değil, "çatal boynuz" söz konusudur, ama boynuz sözcüğünün kullanılmasının nedeni, bu konudan sözederken kolay olmasıdır. Bununla birlikte ilk baştaki *c* harfinin kullanılması İrlanda dilindeki *cern-* sözcüğüyle doğrulanır, bu sözcük çatallı boynuzların ve boynuzların çıkmasıyla şişen, genç keçi ve öküzlerin alnını ifade eder. Bu durumda *cernunnos*'un anlamı "çatallı boynuzun bulunduğu alın"dır, Galya dilinde farklı bir biçimi olan bir sözcük değildir bu. Gerçekten de Romalılar döneminde Daçya'da bir *Cernenus* (*Iuppiter*) vardır ama burada yer adına ilişkin bir lâkap söz konusu olabilir (geliş yeri olan Verespatak, Korna'ya yakındır), bu durumda şişkinlik topraktaki bir tümsek anlamına gelir, çünkü göklerin efendisine, esas doğası toprakla ilintili olan Kelt tanrısıyla aynı özellik verilemez. Aynı biçimde Fransa'da Sanon adında bir çay vardır (Meurthe'in bir kolu), bu adın eski biçimleri *Cernune*, *Cernone*, *Kernone*'dir (VII-VIII. yüzyıllar) ve Antikçağ'da ırmak tanrılarının boynuzlarla temsil edildiği bilinir. Son olarak Cerny, Cernay adları da *Cerniacum*'dan gelir.

Belli başlı bazı temsilleri, Paris'tekiyle ortak nitelikler taşımaları nedeniyle Cernunnos adı altında sınıflandırabiliriz. Bunların en eskileri Romalılar döneminden önceye rastlar ve Kelt topraklarında bu tanrının oldukça eski olduğunu gösterir: Keltlerin çok sık geçtikleri İtalyan Alplerinde, Val Camonica'da İÖ IV. yüzyıla

Geyik boynuzlu tanrı ve koç başlı yılan. Gundestrup'ta bulunan gümüş yaldızlı leğen levhası. Kopenhag, Nationelmuseet.





Sağda geyik boynuzlu, üç yüzlü tanrı. Bolards'da bulunan, üç tanrılı mezar taşı, Nuits-Saint-Georges (Côte-d'Or).

tarihlendirilebilecek bir köy gravüründe, çatal boynuzlu, kalkık penisli ve yanında kısa boylu bir adam bulunan iriyarı biri vardır; sağ kolunda bir madeni nesne, solda boynuzlu bir yılan var gibidir. İspanya'da, Keltiberlerin ülkesinde, Numance'da bulunan ve yaklaşık olarak İÖ II. yüzyıla tarihlendirilebilecek olan boyalı bir çömlek parçasında, başında aynı çatallar olan bir adamın büstü bulunur. Sonra Gundestrup'ta (Danimarka) bulunan gümüş yaldızlı leğen İÖ I. yüzyıla tarihlenir. Leğenin içindeki bir levhada, tanrının cübbeli duruştan daha rahat bir duruşta bulunduğu görülür. Boynunda madeni bir gerdanlık vardır; bir başka gerdanlık da sağ elindedir ve sol eliyle de koç başlı bir yılanı sıkıca tutmaktadır. Sağında büyük bir geyik, çevresinde iki boğa, iki arslan, iki kurt (kurta benziyorlar) ve bir yunusun üstünde küçük bir adam. Bu durumda tanrı, ormanların, vahşi hayvanların, büyükbaş hayvanların ve hatta deniz hayvanlarının efendisi olarak görülür; hizmetçisi düşsel ve karmaşık bir yaratık, tam olarak gaible ilgili bir varlıktır: Güçlü bir yılandır bu, üstelik koç boynuzludur. Kaynağını Kuzey Denizi'nde arayabileceğimiz leğendeki zengin ikonografinin kısmen doğuya özgü niteliği arslanların varlığını açıklar.

Galya'daki Roma çağı figürleri, Orta Avrupa'daki, dört ayaklıların ve sürülerin (ancak at sürülerinin değil) efendisi olan orman tanrılarının bu işlevini doğrular. Tanrı kimi kez (Autun'da) besler gibi yaptığı iki boynuzlu yılanı tutar, kimi kez (Reims'de) büyük bir çanta tutar, bu çantadan iri tohumlar değil, bir yığın bozuk para etrafa saçılır, her yanında bir geyik ve bir boğa vardır, öte yandan taşın cephesinde bir fare vardır; ya da yine bir yiyecek sepeti ya da bir çörek kutsal dizlerin üstündedir. Tanrı kimi kez de üç yüzlüdür: Dünyadaki hazinelerin efendisi olan kişinin boynunda, boynuzlarında ya da elinde taşıdığı ağır gerdanlıklarıyla –elbette altındır bunlar– gücünü arttırmanın bir yoludur bu.

Savaşa ve cinselliğe ilişkin gücünü, hassas kulaklarını, hızlılığını, her yıl yenilenen ve sürekli olan doğal bir silahı, çatallı boynuzu ve son olarak uzun yaşamındaki gücü, geyikten alır.

Arkadaşları vardır. Koç başlı yılanın dışında Val Camonica'daki, ellerini kaldırmış küçük adam, adakla ilgili kabartmalarda tahtın üstünde bulunan herhangi bir tanrı: Örneğin, bolluk ifade eden boynuzları olan bir tanrıça. Ne zorla getirilmiş bir arkadaş, ne de geleneksel bir yoldaş vardır. Cernunnos diğer iki tanrıya, (oluşmuş bir üçlüden sözedilmese de) Nuits-Saints-Georges (Côte-d'Or) yakınındaki Bolardlara bağlıdır: Bolluk ifade eden boynuzları olan iki tanrıçadan birinde erkeklik organı vardır; altta bir ağacın her iki yanında bir boğa, bir köpek, bir domuz ya da bir yabandomuzu, bir geyik ve belki de bir kirpi vardır. Hayvan sürüsü, yanındakiler ve korkutucu görünümlere bürünmüş, ama evcilleşebilecek gibi duran ormanlar kralı.

Bu canavar görünümlü tanrının ne klasik ne de barbar Antikçağ'da bir benzeri daha vardır. Bununla birlikte, çatallı boynuzdan sürekli yenilenen gücünü aldığı bu vahşi ve en güçlü evcil hayvanların (boğa) efendisi, bizim çağımızın çok daha öncesinde, İndus vadisinde vardı: IV. ya da III. binyıla ait bir mührün üstünde, cübbesiyle oturmuş, yüzü çizgili, boynuzlu bir tanrı vardır. Yanında vahşi hayvanlar: Arslan, fil, gergedan, kocaman boynuzları olan öküzler, altında, dört ayaklılar vardır. Cernunnos'un tam eşdeğerinin, Keltlerin dışında başka halklarda bulunmadığı ortaya çıkıyor; bu halklarda beslenmek için tanrının dizlerine yakın duran boynuzlu iki yılan konusunda, İrlanda destanının bir kahramanı olan Conall'ın kemerine ilişen ama hiçbir kötülük yapmayan o korkunç sürüngenden sözedebiliriz.

Ancak bazı tanrısal nitelikler tam olarak ona ait değildir. Cübbesiyle oturmuş bir tanrıçada çatallı boynuz var, elinde bronzdan iki heykelciğin gösterdiği, bolluğu ifade eden bir boynuz tutuyor. Peki ya üç yüz? Bu üç yüzü Mercurius, bizim bilmediğimiz tanrı

Apollon ve Mercurius arasında Cernunnos. Dilek taşı. Reims. Foto: Giraudon.



ve tanrıçalar oluşturuyor. Koçbaşlı yılanın yanında Mercurius ve bir Galya-Romalı "Mars" vardır. Nihayet cübbeyle oturma duruşu, Romalılar öncesi, Narbonne'daki taş heykellerde vardır; tanımlanamayan Galya-Romalı tanrılara, Mercurius'a ve diğerlerine ait bir duruştur bu... Başka bir deyişle "üçbaşlı tanrı", "cübbeyle oturmuş tanrı", "geyik boynuzlu tanrı" yoktur, "boynuzlu tanrı" hiç yoktur; çeşitli tanrıların temsil ettiği bir açı, bir duruş, bir ya da daha çok nitelik vardır (boğa ya da koç başları, geyik boynuzlarından ayrı tutulmalıdır). Bu duruş Kelt geleneklerinin bir özelliği gibi görünüyor: Strabon, "Keltler yemeklerini yerde, dal yaprak üstüne oturup da yerler" diyor (IV, 4, 3).

Bugün sanıldığı gibi Gundestrup leğeni aşağı Tuna'daki "İstros-pontos" ürünlerinden biriyse ve İÖ I. yüzyılın birinci yarısına aitse, Cernunnos'un Galya dışında, özellikle Doğu Keltleri dışında bildiğimiz tek kesin temsilini sunuyor demektir: Cernunnos'u ne Popeşti'deki (Romanya) bronz levha, ne aynı madenden yapılma, cübbeyle oturmuş ve elinde madeni bir gerdanlık tutan birini gösteren Lukaszewka'daki heykelcik (Moldavya) temsil etmektedir. *Iuppiter Cernenus*'un anısına yazılan yazıt aynı tanrıyı ilgilendiriyorsa, bu tanrı adının Galya dışında anılmış olduğu tek durum olurdu. Bununla birlikte bu inanış, kıtalı Keltlerin dünyasında geniş ölçüde yayılabilmiştir. Galyalı *Cernunnos*'un Fransızca adlarda da iz bırakmış olması zordur, ama olmayacak şey de değildir: Daha önce de gördüğümüz gibi Sanon adının bilinen en eski biçimi *Cernune*'dir; yoksa Cernon sur Cool adının (Marne) kaynağı da aynı mıdır? Ormanlarda oturan (Shakespeare, *Windsor'un Şen Kadınları* adlı oyunun son perdesinde sözünü etmiştir) geyik boynuzlu ya da çatallı boynuzlu tanrı ya da cin *Herne*'nin, *Cernunnos* soyundan geldiğini ileri sürmekse rastlantılara güvenmek demektir: Bu ad muhtemelen Anglo-sakson döneme aittir, belki adı geçen kişi de öyledir. Buna karşılık bazı İrlanda (Ahenny ve Clonmacnoise) ve Roman (Parma Katedrali) heykellerindeki ve ayrıca açıklığa kavuşturulan bazı elyazmalarındaki (Bobbio'nun Kitabı, Stuttgart Psautier'si) Şeytan'ın başında bulunan çatallı boynuz da pekala Cernunnos'tan, Hıristiyanlar için bozguna uğramış paganizme ait eski bir demondan gelmiş olabilir.

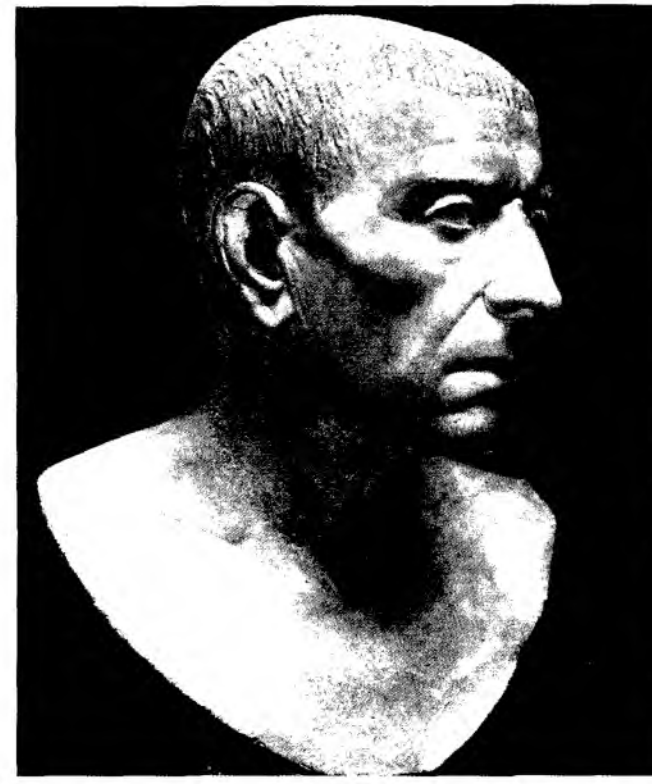
P.M.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

PAULY ve WISSOWA'nın *Real-Encyclopädie*'sindeki "Cernunnos" maddesi, VI, 3, 1899 (IHM). PRAY BOBER, P., "Cernunnos, origin and transformation of a Celtic divinity", *American Journal of Archaelogy*, 45, 1951. Batı sanatında geyiğin yeri üzerine: BAYET, J., "Le symbolisme du cerf et du centaure à la Porte Rouge de Notre-Dame de Paris", *Revue archéologique*, 44, 1954. DUVAL, P.-M., *Les dieux de la Gaule*[2], Paris, Payot, 1976, s. 21, 37-38, 47-48, 121.

CICERO (Tanrıbilimci).

Cicero adının yanına konulmuş bu tanrıbilimci sıfatına şaşırmayan kimse var mıdır? Ancak, ölümünden yaklaşık yüzyıl sonra, Yaşlı Plinius'un yazdığı çarpıcı övgülere bakılırsa (*Doğa Tarihi*, 7, 117) "hitabette en büyük taçları ödül olarak alan" bu ünlü hatip, o çağın herhangi bir din düşünüründen daha önemlidir belki de.



Cicero. Floransa, Uffizi Müzesi. Foto: Alinari-Giraudon.

Öncelikle bu konuyu işleyen, o döneme ait en önemli yapıtlar ona aittir; ayrıca bunlar ünlü filozoflara ait çok sayıda yapıt kayıp olduğundan, bugün daha da önemli "hale gelmişlerdir" (karşıt okullardan birkaç örnek vermek gerekirse: Epikuros'un *Dindarlık* üzerine kitabı, Stoacı Posidonios'un *Tanrılar* konusundaki kitabı kayıptır).

Bu yapıtlar neredeyse aynı zamanlarda yazılmışlar ve bir anlamda bir üçlü oluşturmaktadırlar: *De natura deorum* (*N.D.* = Tanrıların doğasına dair) İÖ 45 yılında, *De divinatione* (Kâhinliğe dair) İÖ 44 yılında, *De fato* (Yazgıya dair) ise bu sonuncusuyla aynı yıl yazılmıştır.

Öte yandan Cicero, Yunanlı yazarlardan okuduğu parçaları biraraya getirdiği basit derlemeler yazmakla yetinmemiştir. Bu konuyu yazarın şurada burada kayda geçirilmiş itiraflarının ışığı altında açıklamak yararlı olacaktır. "Felsefeye karşı bu ani meraka" şaşıranlara verdiği yanıt şuydu: "Kendimi bildim bileli bu konuyla uğraşmışımdır" (*N.D.*, 1, 6); ve eğitimine katkıda bulunmuş ustaların listesini şöyle çıkarır: Stoacı Diodotos (59 yılına, ölümüne kadar Cicero'nun evinde yaşamıştır), Yeni Akademia'nın üyesi Philon, eski Akademia'nın yandaşı Antiochus ve Stoacı Rodoslu Posidonios (Cicero adada kaldığı 77 yılında konuşmalarını dinlemişti). Bu liste de gösteriyor ki yazarımız yeri doldurulamaz bir sözlü öğrenim ortamında bilgilerini arttırmak için her fırsatı değerlendirmiştir.

Öte yandan Cicero listesinde yetişkinliğinden sonra görüştüğü Epikuros okulu temsilcilerini "unutur": Cicero'nun 90 yılından sonra tanıdığı ve 79 yılında Atina'da görüştüğü, tanrılar üzerine bir kitap yazmış Phaedros gibi. O zamanlar Atina kentinde

altı ay geçirmiş ve yine burada, Epikuros okulunun başkanı Sidonlu Zenon ile onun yandaşı, sonradan bu Romalı konukla dost olacak Philodemaios'u dinleme fırsatı bulmuştu.

İlişkiye girdiği felsefe çevrelerinin çeşitli olması nedeniyle kimileri Cicero'nun seçmeci bir düşünür, bir tür düşünce esteti olduğu yolunda eksik ve üstünkörü fikirler ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Akademia eğilimini seçmişti çünkü kendi yargısının, hatta aksini söyleme hakının saklı tutulduğu tek eğilim oydu.

Kuşkusuz Akademia okulu bilgeye, hakiki ile sahtenin birbirinden ayırdedilemediği durumlarda, *olası* kanılara güvenmesini öğütlemişti (*N.D.*, 1, 12). Ancak Cicero'nun da ısrarla belirttiği gibi, bunun anlamı hakikatın varlığını yadsımak değil, her tür aceleci yargıdan kaçınmaktır. Oysa tanrıların doğası konusu, fazlasıyla cesaret isteyen ve gizemlerle dolu sorunlar ortaya koymaktaydı ("*perdifficilis... et perobscura quaestio est de natura deorum*" *N.D.*, 1, 1).

Konuşmalarını İÖ 77 ile 75 yılları arasında yaptığı belirtilen üç konuşmacıya söz veren *N.D.*'nin girişi dikkatle okunursa –Cicero, son kitaptaki düşüncesi dışında, sadece burada kişisel müdahalede bulunur– yazarın birbirine karşıt konuşmalara tanıklık eden sevimli bir kuşkucu izlenimi vermekten uzak olduğu görülür. Aksine hiç kimsenin ilgisiz kalamayacağı bir tartışma olduğunu ve her ne kadar tartışmanın serbestçe uzayıp gitmesine izin verdiyse de, kimi tehlikeleri açıklamaktan kendini alamadığını belirtir. Böylece bir anda Epikurosçu bir tavır takınıp şöyle der: "Tanrıların insan işlerini hiç dert etmedikleri doğruysa dindarlık, kutsallık duygusu, din ne hale gelir?" (*N.D.*, 1,9).

Cicero'nun duruşundaki belirsizliği ele veren, içten bir çığlıktır bu. Bir yandan sadece hakikati aramaya tutkuyla bağlıdır –*ad ueri inuestigandi cupiditatem*– ve Sokrates yöntemindeki serbest muhakemeye başvurur (*N.D.*, 1, 11: Zincirin halkalarını birbirine ekleyerek açıkça Sokrates'e ulaşır: III. yüzyılda Arkhesilas, II. yüzyılda Karneades, I. yüzyılda Larissalı Philon bu eğilimin temsilcileriydiler). Öte yandan Romalı düşünüş kategorilerine o denli bağlıdır ki, "tanrılar insanlarla uğraşamaz ya da uğraşmak istemezler" önermesinin doğrulanmasıyla bitecek bir tartışmanın yaratacağı sarsıntı daha ortaya çıkmadan teyakkuza geçer ("*peturbatio vitae... et magna confusio*", *N.D.*, 1, 3-4).

Bunların nedensiz bir estetizmle ilgisi yoktur. Peki ama bir zamanların hatibinin bu denli çetrefil olabilecek bir soruşturmaya atılmasının nedenleri nelerdir? İlk nedeni kronolojide buluruz. Cicero'nun "felsefi düşünceye ait bütün yapıtları" 46 ile 43 yılları arasındadır: 46 yılında *Paradoxa Stoicorum* (*Stoacıların çelişkisi*); 45 yılında *Academica*; 45 yılında *Tusculanae disputationes* (*Tusculanum Tartışmaları*); 44 yılında *Cato maior, de senectute* (Yaşlı Cato ya da yaşlılığa dair); 44 yılında *Laelius, de amicitia* (*Laelius ya da dostluğa dair*); 43 yılında *De officiis* (*Ödevlere dair*). Yukarıda anılan tanrıbilim kitapları üçlüsü, *De gloria* ya da *De virtibus* gibi kaybolan kitapların dikkate alınmadığı bu verimli dönemde yeralır.

Kısa bir zaman aralığı içinde Cicero, felsefi nitelikli çok sayıda kitap yazabilmiştir. Bu durumu zamanın koşullarıyla açıklamak gerekir. Cicero 46 yılında Iulius Caesar'ın diktatörlüğünün kabulünden sonra siyasetten elini eteğini çekmişti; vaktini, hatiplik ve devlet adamlığı yüzünden o zamana kadar yapamadığı işlerle geçiriyordu; aynı zamanda çalışarak geçirdiği bu emekliliğin bazı yeni olaylarla kesintiye uğrayabileceğinden endişeliydi (Mart ayının *İd*'leri yakındı...). Yurttaşlarına Yunan bilgeliğinden (*Tusc.*, 1, 1) öğrendiklerini Latinceye çevirmek ve vatanında yeni bir filizi, felsefeyi yetiştirmek için acele etmenin bir nedeni de buydu (*A.g.y.*, 1, 5).

İlk *Academica*'nın ikinci kitabını oluşturan *Lucullus*'ta (20) yazdığı gibi, fikirlere açık "meraklı"nın ("*ipse et magnus quidem sum opinator, non enim sum sapiens*") büyük isteğini gerçekleştirmeye neden karar verdiğini açıklayacak başka genel durumlar da olmalıdır. Ancak işte kişisel bir neden: Şubat 45'te Cicero büyük bir acıyla canevinden vurulur. Her şeyden daha çok değer verdiği kızı Tullia ölmüştür ("*Tulliola, deliciolae nostrae*", diye yazar Atticus'a bir mektubunda, 1, 8, 3). Diğer bütün nedenler bir yana, Cicero'yu yaşamın sonu hakkında sorular sormaya, ruhun ölümsüzlüğüyle ve tanrıların doğasıyla ilgili soruları düşünmeye iten şey, işte bu derin acı olmuştur (*N.D.* muhtemelen Ağustos 45'te yazılmıştır).

Acısının etkisiyle yazdığı *Teselliye dair* adlı kitap kaybolmamış olsaydı o zamanki ruh hali hakkında daha fazla şey bilebilirdik. Ancak bizzat Cicero'nun bu kitaba yaptığı göndermeler bile, Cicero'da yerleşmiş diye düşünülen "kuşkucu eğilimler" hakkında aceleci sonuçlardan bizi koruyacak derecededir.

İlk başta gerekli görünen bir önlemi almadık belki de: Cicero'da kuramsal tartışmalara tutkuyla bağlanan ve tam bir serbestlikle süregiden eleştirel zihniyet ile felsefecilerin çelişkileri arasında en gerçekçi inanca ulaşmaya çalışan insanın kişisel çabası belirlenmelidir.

Bu bakımdan görünürde kimi çelişkiler bulunabilir.

Böylelikle bir noktadan sonra –sadece kâhinlik uygulamasıyla ilgilidir bu– "kâhin Cicero" ile "filozof Cicero"yu birbirinden ayırmak isteyenler olmuştur. *Yasalara dair* adlı kitapta (2, 32), insanları işaretlerle uyarmaya özen gösteren tanrılarca idare edilen bir dünyada kâhinlik, falcılığın has malıdır. Aksine *De Divinatione* adlı kitapta (2, 70 ve 148) aynı kişi ince ince eleştirir, kehanete konu olan işaretlerin tanrı kaynaklı herhangi bir bilgi içermediğini söyler. Bununla birlikte dikkatli okunursa iki bölümde bu çelişkili duruşların aynı tür bir anlam yorumlamasıyla açıklanmış olduğu görülür: Birinde yazar, Romulus çağından beri kâhinlik sanatını yozlaştırmış bir evrime ve bir ihmalkârlığa işaret eder (*Yasalara dair*, 2, 33); diğerindeyse o zamanlar resmi kurum olarak tartışmaya açılamayacak kâhinlik görevine kimilerince atfedilen tanrı kaynaklı bilgi değerini kabullenmekle yetinir (*De Divinatione*, 2, 70; bu konuda "Kâhinlik. Roma'da." maddesinin 1. bölümde daha geniş açıklamalar veriyorum).

Canalıcı soruları ele alalım. Ruh öğretisi konusunda düşüncelerinin yalpaladığı doğru mudur? Cicero bu soruyu özellikle *Tusculanae disputiones*'in ilk kitabında ele almıştır. Gerçekte yazar iki çelişkili duruşla karşı karşıyadır ve ölümün her iki varsayıma göre de kötü bir şey olmadığını göstermeye çabalar. Eğer ruh ölümsüzse, bu durumda göksel yaşamdaki mutluluğa yargılıdır (*Tusc.*, 1, 74-75); eğer ölümlüyse (tıpkı Epikurosçuların ve hatta bu konuda Platon'dan ayrılan Stoacı Panetius'un kabul ettiği gibi) bütün duyulardan yoksun olacağı için acı çekmeyecektir (*A.g.y.*, 1, 82). Aslında Cicero, iki okulun tezlerini ele alıp sırasıyla incelemekten, sonra da ölümün hiçbir zaman korkulacak bir şey olmadığı sonucuna varmaktan öteye gitmiyor (*A.g.y.*, 1, 117).

Tartışma sırasındaki bu nesnel ve yöntemsel zihniyet kendi duygularını belirtmesine engel olmaz. Zira ona göre kuşku yoktur. Kendi tanıklığının öneminin bilincinde olarak, Consulatio'dan *amentü* gibi gördüğü bir bölüm aktarır: "Ruh semavi ve kutsal bir özden gelir, dolayısıyla ebedidir" (*Tusc.*, 1, 66).

Ruhun yazgısı sorunu tanrılar sorununa bağlanır. Burada da düşüncede bir çelişki belirir. *De natura deorum*'da Cicero tartışmayı daha uzak bir tarihe (77 ile 75 yılları arasına) yerleştirerek bile isteye ağzısıkı davranmıştır. O tarihlerde yaşadığı *adulescens* (yetişkinlik), Akademialı Cotta'nın hakemliğinde tartışan, iki okulun iki şampiyonu önünde, Epikurosçulardan Velleius ile Stoacılardan Balbus'un önünde silinip gider. Ancak ne gariptir ki kimi kez Yunan felsefesi ile Roma dinini karşı karşıya getiren bu uzun tartışmanın sonunda Cicero, Akademia ile bağlarını unutur ve "stoacı Balbus'un ulaştığı sonuçları "hakikate daha yakın" ("*ad veritas similitudinem*") bulur.

Ne olup bitmiştir? Aslında bunun ilk yanıtı kanıtların sunulduğu son turda verilir. Cotta, tanrıların doğası sorununun ne denli "cesaret isteyen, karanlık" bir iş olduğunun altını çizerek Balbus'un yaptığı sunumun eleştirisini bitirmek üzeredir (*N.D.*, 3, 93). İşte tam o anda bu ipe sapa gelmez sözler Balbus'un tepesini attırır. Bu kez Stoacı bir filozoftan ziyade, Romalı bir *pontifex* gibi davranan Balbus düşmanına şunu söyler: "Yanıtlamam için başka bir gün görüşmemize izin ver. Zira bu tartışma mihraplarımızı ve ocaklarımızı, tanrıların tapınaklarını ve sunaklarını, kentimizin duvarlarını da ilgilendirir: Ey Pontifler! Bunların kutsal olduklarını ve bu kentin surları sayesinde değil, kendi kutsal nitelikleri sayesinde korunduklarını söyleyenler sizler değil miydiniz?" (*N.D.*, 3, 94: ... "*Dabis diem nobis aliquem, ut contra ista dicamus. Est enim mihi tecum pro aris et focis certamen et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris, quos uos, pontifices, sanctos esse dicitis diligentiusque urbem religione quam ipsis moenibus cingitis.*") Durum buyken Cicero'nun bu inanç ikrarını paylaşmasına şaşırabilir miyiz?

Yine daha kesin bir yanıtı bizzat Cicero verir. *Tusculanae disputiones*'in alıntılanan bölümünde (1, 66), *De Consolatione*'deki inanç ikrarını şu açıklamayla sürdürür: "Tasavvur ettiğimiz şekliyle tanrı, ancak ve ancak her şeyi bilen ve her şeyi hareket ettiren, ebedi bir harekete malik, zararlı her tür katkıdan yoksun, özerk, serbest bir ruh şeklinde kavranabilir."

Yanılmıyoruz. Stoacılığı kabul eden Balbus, düşmanı Cotta'daki kuşkuculuk Roma mirasının temellerini sarsına ve yine Cicero'nun ifadesini kullanırsak "*perturbatio vitae et magna confusio*" (*N.D.*, 1, 3) yaratma tehlikesi gösterdiği anda *pontifex* sıfatıyla müdahale etmekten nasıl kendini alamamışsa, halis bir deizmin çeşnisini barındıran bu açıklama da, Cicero'nun Roma geleneklerine sadık kalmasını engellememiştir. Kabul etmek gerekir ki yeni fikirleri öğrenmeye can atan Cicero'nun, atalarının geleneğinin üstün olduğuna inancı tamdı. *Tusculanae disputiones*'in başında (1, 1) şunu yazdığını unutmayalım: "Atalarımızın Yunanlılardan çok daha önemli keşifler yaptıklarına inanmışımdır hep; onlardan bazı şeyler almış olsalar bile, bunları, çekecekleri zahmete değeceğine kanaat getirirlerse mükemmelleştirmişlerdir."

Başka bir tanıklığı da kehanet tartışmasının sonunda buluyoruz. Bu kez bizzat Cicero, kehanet sanatında tanrı kaynaklı bilgi olduğu konusundaki tartışmada kardeşi Quintus'u eleştiren kişi rolünü üstlenir. Bu sanatın her türlüsünü reddetmiş, böyle bir boş inancı bertaraf ederek dini daha iyi koruduğu yargısına varmıştır (*De Divinatione*, 2, 148): "*Nec vero –id enim diligenter intelligi volo– superstitione tollenda religio tollitur.*" Ardından şunu ekler: "Nasıl boş inancın kökünü kazımak gerekirse aynı biçimde dini doğa bilimleriyle uyum içinde yaygınlaştırmak gerekir."

R.S. [M.E.Ö.]

CÚ CHULAINN, CONCHOBAR: İrlanda mitolojisinde savaşçı kahraman.

I. Cú Chulainn Ulaid'in (Ulster) en üstün savaşçı kahramanıdır. Kral Conchobar'ın kızkardeşi ya da kızı olan Dechtine ile Sualtaim'in (ya da Sualtach Sídech) oğludur, Sualtaim de tıpkı oğlu gibi Macha'nın (Hint-Avrupa kültürüne ait "üç işlev"e verilebilecek tipik bir örnektir ve adını Emain Macha'ya vermiştir) getirdiği uğursuzluğun gölgesinde ortaya çıkar. Bu uğursuzluk, kralın ve bütün Ulaid savaşçılarının Emain'e çakılıp kalmalarına yol açmış ve taşrayı savunmalarını engellemiştir: Benzerini başka bir yerde gördüğümüz bir gecikmedir bu. Cú Chulainn de tanrı Lug'un (büyük savaşları sırasında Tuatha De Danannların kralı olmuştur) oğludur. Lug en zor çarpışmalar sırasında ona yardım eder ve bu savaşların birinde, üç günlüğüne onun yerine geçer. Cú Chulainn çocukken teyzesi Findchoem'in yanına sütanneye verilir, ancak dört savaşçı gelip teyzesinin bu onuru elde etmesine karşı çıkarlar ve unvanlarını ortaya koyarlar. Burada hep barışçı olan, kralın yanında halka seslenen ve onun önünde kavgalarda hakemlik yapan, *ollam* (soylu), bilge ve bilgili bir yargıç olan Sencha vardır. İrlandalıları toplayan, onlara bir hafta bakan, kalelerini ve yağmalarını destekleyen, onurları kırıldığında ya da onurları pahasına bir işe giriştiklerinde onlara destek olan konuksever Blaí vardır. Değeri ve yiğitliğiyle övünen Fergus, bütün kötülüklerin karşısında yardım elini uzatan bir şampiyondur; son olarak bilgeliği, başarıları yaşı ve iyi konuşmasıyla beğeni kazanan şair Amargein vardır. Bu kişilerin hepsi çocuğun eğitimine, her "işlevde" kusursuzlaşması için katkıda bulunur. Henüz çocukken Emain Macha'nın delikanlılardan oluşan ordusunu bozguna uğratır. Demirci Culann'in vahşi köpeğini elleriyle öldürür ve koruma olarak onun yerini alır, adı da buradan gelir: Culann'ın köpeği. Yedinci yılında, Drüid Cathbad, o gün silah kuşanacak olan genç adamın yaşamının kısa olacağını, ama sonsuz bir üne sahip olacağını söyleyince hemen kralın silahlarını ele geçirir ve sadece kralın silahlarını ve onun savaş arabasını kabul eder. O zaman yüreklilik gösterip yabancı topraklara girer, Ulaid'in savaşçılarından yarısını öldürmüş olan Nechta Scéne'nin üç korkunç oğluna meydan okur. Her üçünü de katleder: Bunlardan birisi silah darbelerini savuşturan kurnaz adam, ikincisi ilk darbeyi yemezse artık bir daha hiç yara almayan şampiyon, üçüncüsü ise tıpkı bir kırlangıç ya da bir kuğu gibi suyun üstünde gezebilen en genç oğuldur. Onlar da açıkça "üç işlevi" simgelerler (Üçüncünün hızı konusunda bkz. "Finn ve Fianalar." maddesi). Cú Chulainn, savaşmaktan başı dönmüş, hem dostu hem de düşmanı tehdit eder hale gelmiş olan Emain Macha'ya döner. Karşılanması için çıplak kadınlar gönderilmiştir, üç fıçı soğuk suya dalmış, sakinleşmiştir, daha sonra ona yeni giysiler giydirmişler ve kralın yanındaki yerini geri vermişlerdir.

Fomoirelerin kralı Tethra'nın yeğeni olan Forgall'ın kızı Emer'i ayartmaya çalışması yüzünden yine olağaüstü serüvenlere sürüklenir ve Alba'daki çarpışmalar sırasında zorlu bir sınavdan geçer. Savaşçı Domnall ile daha sonra, yine savaşçı Scáthach ("gölge") onun eğitmenleridir. Scáthach'ın kızı Uathach ("korkunç") ve düşmanı Aife ("Güzel"?) birbiri ardına sevgilisi olur, Aife'den olma oğlu Conlaí ise daha sonra Ulaid'e gelecektir, ama teke tek savaşta babası tarafından öldürülecektir: Germenlerle Perslerin savaş kahramanlarıyla ilgili hikâyelerinde benzerleri bulunabilecek bir anlatıdır bu.

Donn Cuailnge'in destansı arayışı boyunca, Cú Chulainn, uzun süren bir dizi çarpışmanın sonucunda, saflarında Ulaid'den gitme birçok sürgünle (bunlar arasında Fergus ile Roich de vardır) İrlanda'nın diğer taşralarından gelmiş askerlerin bulunduğu Medb ordusunun önünü tek başına kesip orduyu durdurur. Görünüşte çocuksu ve zararsız olan Cú Chulainn, içine çarpışmanın öfkesi düştüğünde tamamen değişir. Bedeni, tıpkı fırtına altındaki bir ağaç gövdesi gibi baştan başa titrer. Teninin derinliklerinde bedenini öylesine titretip kasar ki, topukları, baldırları, uylukları, kalçaları öndeymiş gibi, ayaklarıyla dizi de arkadayınış gibi görünür. Gözlerinden birini yuvasından çıkarır, diğeri yanağına doğru sarkar ve ağzı o kadar yamulur ki buradan içeri bir insan kafası rahatça girer. Başının üstünde, bulutların arasında yakıcı ateşin kıvılcımları görülür, saçları korkunç biçimde kırmızılaşır, diken gibi, kirpi gibi olur, alnından mantar biçimli bir ışık huzmesi biley taşı gibi fışkırır ve başının üstünde büyük bir gemi direği gibi siyah bir kan sütunu yükselir.

Bricriu şöleninde, bunalım yaratan kişi Bricriv (kişilik olarak Sencha'nın tam aksidir), yüce savaşçı Cú Chulainn ile silah arkadaşlarından ikisi arasında bir düello ortaya atar. Bunlardan birincisi sütkardeşi ve kuzeni, şair Amairgen'in oğlu, *drüid* Cathbad'ın torunu Conall Cernach'tır. Bu kişinin, annesinin halkı Connachtalarla olan kötü ilişkileri, annesi Conchobar ile Dechtine'nin kızkardeşi olmasına rağmen birçok kez vurgulanmıştır. Mac Dathó'nun domuzu hikâyesinde söylendiğine göre İsa'nın doğumundan önce, üç yüz yıl boyunca Connachta ile Ulaid arasında (Connaught ile Ulster arasında) hep savaş olmuştur; en dramatik anını bir *söz atışması*'nın oluşturduğu bu anlatıda, Cú Chulainn görünmez, ama Conall onun dayısını, Cet de Connacht'ı bozguna uğratır. Tıpkı Chulain'in genç bir meşeyi yukarıdan aşağıya sadece bir ayağını, bir elini ve bir gözünü kullanarak budadığı ilk savaşı olan *Tain*'in, Lug'un Mag Tuired'deki tuhaf "ritini" anımsatması gibi, Conall hakkında iki hikâyede söylenenler de Nuada Airgetlám'ı anımsatır: Daha önceki bir savaşta bir elini kaybetmiş olan bir düşmanla savaşan ve bu bakımdan Nuadu'nun düşmanından farklı olan Conall, kollarından birinin bağlanmasını kabul eder. Başka bir hikâyede de kılıcı tutan kol, kılıç darbeleriyle lime lime olur, çünkü diğer kolu yaralanmıştır, bu elinde onu koruyacak kalkan yoktur, işte bu özellik tek başına savaşın şiddetini göstermeye yeter. Bricriu şölenindeki üçüncü aday Conchobar'ın damadı Loegaire Buadach'tır (bkz. *Culhwch*). Loegaire'in anlamı "danadan kurtulmuş adam"dır, tıpkı *bo-aire* sözcüğünün "inekten kurtulmuş adam" anlamına gelmesi gibi: Demek ki bunlar uygulamada eşanlamlı olan terimlerdir. Bu ad tıpkı Lagin (Leinster) ile Mumu (Munster) (Loegaire Bern Buadach) sınırındaki Osraigelerin en önemli atalarının; Lagin krallarının atalarından birinin; Uí Neill krallık ailesinin güneydeki soylarından birinin ve babasının krallığından vazgeçip o hoş büyü ülkesine (*síd*) yerleşen bir prensin adına benzer. Savaşın sonunda verilecek ödül, şarap dolu bir fıçıdır; burada "işlevi" (I) buluruz, bir boğa (II) ve bir domuzla birlikte balın içinde pişirilmiş yüz adet somun ekmeği görülür (III). Kahramanların gösterdikleri yiğitlikler sırasıyla Connacht'da, Mumu'da ve Ulaid'de değerlendirilir. Connachtlı Medb, onların her birine birer kupa verir ve kupalar arasındaki farklılıklar, kupayı alan kişinin sırasını belirtir. Ulaid'de rakipler, sonunda kafaların koparılması gerektiği bir düelloya çağrılırlar. Mumu'da Cú Chulainn'in tek başına yapabildiği tek kavga, geceyarısı ortaya çıkan bir saldırganı ölümle tehdit edip, ondan bir solukta üç isteğini kabul etmesini istediği sıradaki kavgasıdır: Bu istekler, Ulaid savaşçılarının egemen olmaları, şampiyonun payı ve karısının elüstünde tutulmasıdır. Yenilmiş bir düşmanın razı olduğu bu söz, Mag Turied'in savaşından sonra Loch'un Lug'a verdiği söze, ayrıca dev hırsızın Lludd'a, Llwyd'in Manawydan'a (*Pwyll*) ve sis örtüler kontunun Geraint'e (*Arthur*) verdiği söze benziyor –bunların hepsi de "üçüncü işleve" ait kahramanlardır. Demek ki üç işlev Yenen kişinin Payı'nda, üç rakiplerde, yargının verildiği taşralarda, her taşrada çarpışmanın kazandığı özellikte ve sonda ortaya çıkan üç yönlü egemenlik içinde görülebiliyor.

Üç kızkardeşin oğulları olan üç kuzenler, yani Cú Chulainn, Conall ve Noisiu'dan "üçüncü işlevin" niteliklerine sahip olan kişi Uisliu'nun oğlu Noísiu'dur (Conchobar'ın evlenmek istediği Derdriu ile kaçar): Bu nitelikler güzellik, ayağı tezlik, duyan herkese keyif veren, ineklerin süt verimini üçte iki arttıran ahenkli bir savaş çığlığıdır. Derdriu'nun ve Uisliu'nun üç oğlunun ormanda, yalnızlık içinde yaşamaları, bu yaşamların onuruna söylenen şiirler *Fiana*'larınkine (*Finn*), onların bütün hikâyelerine fazlasıyla benzer, ayrıca birçok bakımdan Diarmait ile Gráinne'in hikâyesine, hâlâ çok ünlü Galya efsanesi olan Trystan ve Esyllt'e (Tristan ve Iseut) karşılık gelir. Seçkin bir bilge, Derdriu'nun üzücü hikâyesini "Ulaidlerin hikâyeleri içinde en güzel olanı" diye nitelendirdiğinde, bu yargının –güzellik "üçüncü işlevin" özelliklerinden biri olarak kabul edilmiyorsa– Emain Macha geleneğinden epeyce ayrıldığını düşünmek zorunda kalırız.

II. Conchobar savaşçı taşranın, yani Ulaid'in kralı olur, Emain Macha'da egemenlik sürmektedir. O, drüid Cathbad'ın oğluydu. Ancak Ulaid kralı Fachtna Fathach'ın oğlu olarak da ün salmıştı. Bir keresinde ondan sanki bir toprak tanrısıymış gibi sözedilir ve kızkardeşi, Cú Chulainn'in annesi olan Dechtine'ye, aynı zamanda tanrıça da denir. Mars ve İndra gibi, özellikle yeni yıl ve yeni takvim şölenleriyle birlikte düşünülür. Bir keresinde annesi Ness'in kocası olan Fergus mac Roich'den bir yıllığına krallığı devralır. Malikanesinde 365 adam vardır ve her biri bir gece yiyecek ve içecek getirir. Conchobar'ın kendisi de kışın ilk gününde Samain şölenine yemek verir.

Conchobar'a taşranın boğası da denir, halkı da boğalara benzetilir. Eski Hint ve Roma geleneklerinde boğanın, savaşçının gücünü simgelediğini belirtmek gerekir. "Üçüncü durum" geleneksel olarak hayvan yetiştiricilerine *İrlandalı bo-aire*'ya ait olsa da, kendilerine mahsus hesapları kitapları olan tipik mal sahipleri, bir timar alıyorlardı, bu timar canlı hayvanlardan oluşuyordu ve karşılığında bir kira ödüyorlardı. Görünüşe göre, savaşçı kral Conchobar'a ait taşra Ulaid olsa da, egemenliği temsil eden Medb, Connacht'ın hükümranlığı olmuştur. İrlanda'ya ilk krallarını kazandıran Fir Bolglar olmuş, ancak Fál'ı, yani gerçek kralı ortaya çıkaran taşı getirenler Tuatha Dé Danannlar olmuştur. Böylece, burada adı geçen krallara ait iki halk, kralları olmayan Nemed halkından türemişlerse de, her "işlevin", ilkesini toplumsal hiyerarşi içinde kendinden üstün olan işlevden aldığı görülüyor.

B.R. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

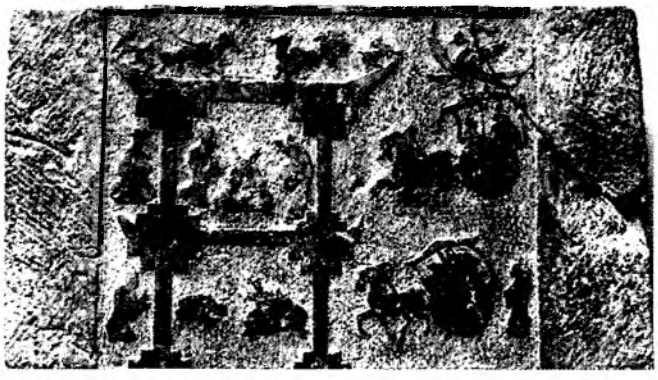
(Ayrıca bkz. "Keltler, (Kitalı)." maddesinin kaynakçası.)
THURNEYSEN. *IHK*. DUMEZIL. G., *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942; *Loki*. Paris. 1948. 258-266; *Heur et Malheur du guerrier*, Paris, 1969; *ME*. 1. 602-612. DE VRIES. J.. "Aided Oenfir Aife", *Ogam* IX (1957), 122-135. REES. *CH*. 53-62, 124, 152-154, 241; *CM*, 42, 57-58.

Ç

ÇİN. Eski mitoloji sorunu.

Eski Çin mitolojisinin bizlere eksik intikal ettirildiği, bilinen bir gerçektir; bunu anlamak için eski Çin kitaplarına göz atmak yeterlidir. Konfüçyüs ekolünden gelen Klasik yazarların yapıtlarında tarih içine gizlenmiş eski mitleri ayırdetmek güçtür; ilk başlarda sadece bilge uygarlık kurucuları olarak takdim edilen hükümdarlar karşımıza çıkar. Çeşitli felsefe akımlarına ait çalışmalarda efsanelere yapılan göndermelere rastlanmaktadır, ancak bu göndermeler, kısa ve eksiktir. Mitoloji, çok eski çağlarda yaşamış kişilerin niteliklerinden esinlenen belli bir ahlak anlayışını ve yönetme sanatını aşılamayı birincil bir görev addeden bilgeler tarafından, genel olarak, tarih bilimi olarak sunulmuştur. Bununla birlikte Antikçağ Çin edebiyatı, kısa ve eksik bilgilerle yetinemeyeceğimiz kadar zengindir; edebî yapıtların sunduğu bilgileri biraraya toplayıp karşılaştırınca kaba hatlarıyla ilk bakışta bıraktığı izlenimin aksine aslında çok daha zengin bir mitoloji karşımıza çıkar. Bütün bunların yanısıra, sözünü ettiğimiz mitoloji ile ilgili bilgilerimiz sınırlı ve çok kısıtlıdır. İşte bundan dolayı arkeolojik kazılarda gün ışığına çıkan birçok figürün bilimsel açıklaması yapılamamıştır. M. Hentze, Yin ve *Tcheu*'lara ait eski bronz heykelleri süsleyen motiflerin sadece birer basit süs olmadığını, hatta birer geometrik şekil görünümünde olanların bile dinsel anlam taşıdığını düşünmekte haklıdır. Ancak eski metinler, eski bronz heykellerin bu süsleme biçimiyle ilgili hiçbir açıklama getirmemektedir; aynı şekilde, çok daha sonraları Hanların mezar taşlarının üzerine yapılan resimlerin anlamı meçhuldür. Buna karşın, söz konusu heykeller, metinlerde geçen bazı hikâyelerle örtüşür. Nitekim Yıldırım tanrısı, Wang Tch'ong'un *Louen-heng* adlı yapıtında tasvir edildiği biçimiyle, bir dayanak üzerine bindirilmiş kasnaklarla karşımıza çıkar. Dolayısıyla arkeoloji bilimi, daha fazla yeni keşiflerin elde edileceği, değerli bir başvuru kaynağıdır. Elde edilecek keşiflerin incelenmesi sonucunda eski din ile ilgili bilgilerimiz artacaktır: Tch'ang-cha yakınlarındaki mezar kazılarında yakın zamanda bulunan, üzerinde mitolojik sahnelerin (güneş, ay, Fou-sang ağacı, Gök kapısı vb.) resmedildiği iki güzel boya işlemeli ipek mezar bayrağı, bu düşüncemizi doğrulamaktadır.

Han dönemi mezar kapak taşı. Paris, Guimet müzesi. Foto: Paris/SPADEM.



Yazılı kaynaklara gelince, içerdiği mitlerle ilgili bilgiler açısından en zengin olanı hiç şüphesiz, *Chan-hai king*'dir ("Dağlar ve Denizler Kitabı"): Burada 18 bölümü değişik dönemlerde (İÖ) kaleme alınmış mitler coğrafyası söz konusudur. Geleneksel inançlara göre bu kitabın yazarı, Büyük Yu'dur. Büyük Yu, insanların yolculukları sırasında dağlardan ovalardan geçerken karşılarına çıkan iyi ve kötü ruhları birbirinden ayırdedebilmeleri için üzerine tanrıların ve cinlerin suretini işleyerek dokuz büyük kutsal kazan (*ting*) yapmıştır. Resimli bir kitap olan *Chan-hai king* de muhtemelen aynı amacı taşıyordu, çünkü sadece "Denizlerde", yani imparatorluğun içinde yaşayan dağ ve akarsu tanrıları ve cinlerinden sözetmekle kalmayıp, uygar dünyanın deniz aşırı kenar bölgelerine özgü tanrıları ve cinleriyle ilgili bilgiler de verir.

Chan-hai king'in dışında eski mitoloji ile ilgili en çok bilgi içeren yapıtların arasında, *Tch'ou-ts'eu* (Tch'ou ülkesi Ağıtları) adlı yapıtta yeralan K'iu Yuan'ın (İÖ IV. yüzyılın sonu) şiirleri, *Li-sao*, *Kieou ko* ("Dokuz Şarkı"), özellikle de *T'ien-wen* ("Göksel Sorular") adlı yapıt bulunmaktadır. *T'ien-wen* adlı şiir, mitoloji üzerine yöneltilen sorulardan ibarettir, ancak bu bilmece niteliğindeki bazı soruların yanıtını ne yazık ki yapılan yorumlara rağmen bilemiyoruz.

İÖ II. yüzyılda Houai-nan kralının sarayında himaye ettiği bilge büyücüler tarafından kaleme alınan ve Tao etkisinde yazılmış olan felsefe yapıtlarından *Houai-nan tseu*, diğer yapıtlarda bulunmayan mitlerden parçalar içermektedir.

Konfüçyüs felsefesinin etkisinin azaldığı bir dönem olan Altı Hanedanlar döneminde, günümüzde de iyi-kötü korunabilmiş birkaç efsane ortaya çıkmıştır. Wang Kia'nın (İS IV. yüzyıl) *Che-yi ki*, Tchan Houa'nın (232-300) *Po-wou tche* adlı yapıtı; Kan Pao'nun (IV. yüzyıl) *Seou-chen ki*; Jen Fang'ın (460-508) *Chou-yi ki* ve Hanlardan Tong-fang Cho'nun yazdığı varsayılan, ancak anonim olan *Chen-yi king* adlı yapıtlar. Söz konusu yazarlar yapıtlarını masalsı öğütlerle süslemelerine rağmen bütün bu yapıtlar sayesinde daha eski bilgilerin eksiklikleri tamamlanmaktadır.

M.K. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

GRANET, M., *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926; *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1929; *La Pensée chinoise*, Paris, 1934, ikinci basım 1968; *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953. MASPERO, H., *Les légendes mythologiques dans le Chou king*, Journal Asiatique, 1924; *Mythologie de la Chine moderne*, *Mythologie asiatique illustrée* içinde, 1928, *Taoisme et les religions chinoises*, 1971 adlı yapıtta tekrar basılmıştır; *Mélanges posthumes* I, *Les religions chinoises*, Paris, 1967. EBERHARD, W., *Lokalkulturen im alten China* I ve II, 1942; *Typen chinesischer Volksmärchen*, FF Communications 120. HENTZE, C., *Funde in Alt-China*, Göttingen, 1967. FINSTER-BUSCH, K., *Das Verhältnis des Shan-hai djing zur Bildenden Kunst*, Berlin, 1952. EICHHORN, W., *Die Alte Chinesische Religion und das Staatkultwesen*, Leyde-Köln, 1976. WERNER, A., *Dictionary of Chinese Mythology*, 1931, ikinci basım 1961. IZUSHI YOSHIHIKO, *Shina shinwa densetsu no kenkyû* (Çin mitolojisi ve efsaneler üzerine çalışma), Japonca, Tokyo, 1943. MORI MIKISABURO, *Chûgoku kodai shinwa* (Eski Çin mitolojisi), Japonca, Tokyo, 1969. YUAN K'O, *Tchong-kouo kou-tai chen-houa* (Eski Çin mitolojisi), Çince, 1957. YANG K'OUAN, Tchong-kouo *chang-kou-che tao-louen*, (Çin Antikçağ Tarihine Giriş), *Kou-che pien* VII, 1.

ÇİN ve çevresi. Mitler ve efsaneler.

Eski Çin'in orta bölgelerindeki devletleri çevreleyen "barbar" halkların da kendilerine has mitleri ve efsaneleri vardı. Bu geleneklerden bazıları sülale tarihlerinde, bazıları başka metinlerde yeralmış, böylelikle de Çin'de belirli bir ilgi görmüşlerdir. Çinliler için bu Barbarlar, onları hayvanlarla ilişkilendiren başka inanışların da nesneleriydiler. Onları imleyen adlar çoğu zaman aynı zamanda dört ayaklı hayvanları ve böcekleri de yazmaya yarayan harflerin aynısıdır. Ayrıca, bu halklara karşı seferler, askeri seferden çok av seferi olarak kabul görmüşlerdir. Yalnızca uygar dünya gerçekten "insani" idi; "Dört Deniz" öylesine bir bölgedir ki orada Barbarlar, hayvanlar ve demonlar birbirlerinden ayırdedilemezler. Yine de, Çin uygarlığı bu basamaklarda adım adım yükseldi, bazı halkları yuttu, bazılarını boyunduruk altına (onlara "pişmiş" denirdi) aldı, bazıları ise, daha dirayetli çıkanlar, bağımsızlıklarını korudu (onlara ise "çiğ" dendi). Barbarlarla Çinliler arasındaki karmaşık ve bulanık bu ilişkilerin yansımalarını, ikincilerin az ya da çok sadakatle yazıya geçirdikleri efsanelerde buluruz. Bu maddeye, tam anlamıyla "barbar" sayılmasa da, Tchou ülkesinin efsanelerini de katacağız.

I. P'an-hou, köpek ata.

Çin'in güneyinde yaşayan birçok yerli halkın, bir köpek olup da P'an-hou adını taşıyan bir ataya ilişkin bir miti vardır. Bu efsanenin birçok değişkesi vardır ama en tanınmışı Heou Han chou'nun (Sonraki Hanların Tarihi) Güney Barbarları, Manlara ilişkin bölümün başında yeralanıdır. Mitik hükümdar Kao-sin'in (yani Ti K'ou) zamanında, Jong-Köpek Barbarları karışıklık yaratmaktadır ve bu denetim altına alınamamaktadır. Hükümdar bir haber salar: Düşman komutanının başına getirecek olana bol bol altın, bin ocaklık bir timar ve gelin olarak da küçük kızını verecektir. İmparatorun tüyleri beş farklı renkte olan bir köpeği vardır; düşmanın başını getiren de P'an-hou adlı bu köpek olur. Hükümdar sıkıntılıdır, ama genç prenses babasına sözünü tutmazlık edemeyeceğini hatırlatır. Kızını verir, bunun üzerine P'an-hou kızı sırtlar, Güney Dağı'na gider, girmesi çok zor bir "taş odaya" çekilir. İmparator kızını bulsunlar diye elçiler, muhafızlar çıkartır, hepsi de ilerlemelerine engel olan fırtınalarla karşılaşırlar. Nihayet çiftin altı kız, altı oğlan çocuğu olur ve bunlar, P'an-hou'nun ölümünden sonra kendi aralarında evlenirler ve Man kabilesi buradan doğar. İmparator onlara, P'an-hou'nun başarıları ve bir Çinli prensesten geliyor olmaları nedeniyle vergi ve iş muhafiyeti bağışlar. Bu efsane, Çin'in güney kesimlerinde, Tcheu-kiang, Kouang-si, Kouei-tcheou, Yun-nan ve Tonkin dağlarında yaşayan Hia-minlerde, Miaolarda ve Yaolarda canlı kalmıştır. Köpek-atanın sunağı evlerde bulunmakla kalmaz, hatırası giyim-kuşam ayrıntılarıyla da yadedilir, özellikle de kadınların saç biçimleriyle. Hia-min değişkesine göre P'an-hou, İmparotor'un kızını ona vermeye çekindiğini görünce, kendisini altın bir çan altına koymalarını ve yedi gün yedi gece beklemelerini söyler, böylece insana dönüşecektir. Ama altıncı gün, prenses dayanamaz çanı kaldırır: P'an-hou'nun gövdesin insan gövdesine dönüşmüş ancak başı köpek başı olarak kalmıştır. O zaman P'an-hou kıyafetlerini kuşanır, prenses de saçlarını köpek başı biçiminde yapar. Evlenirler, dağa giderler, bir kız ve üç oğlan çocukları olur.

Heou Han chou'nun şerhinde zikredilen ve köpek-atanın adını açıklamak isteyen oldukça yaygın bir değişkeye göre, Kao-sin sarayında kullaklarından rahatsız olan yaşlı bir kadın vardır: Kadının ağrıyan kulağından bir çeşit koza çıkarılmış ve bir su kabağı (*hou*) içine konmuş, kabağın üstü bir tepsi (*p'an*) ile örtülmüştür; bu koza P'an-hou adı verilen 5 renkli bir köpeğe dönüşmüştür.

Güneydeki yerli halkları arasında yaygın olan bu efsane, bazı çözümlenmemiş soruları beraberinde getirmiştir:

a) P'an-hou ile P'an-kou arasında ne tür bir ilişki vardır? P'an-kou kozmik bir kişidir, ezelî Kaos'tan doğmuştur ve yer ile gök birbirinden uzaklaştıkça, o giderek büyür. Son olarak vücudunun değişik parçalarından yıldızlar, dağ, nehir ve evreni oluşturan diğer unsurlar türer. Bu mit, P'an-hou mitinden oldukça farklıdır; bununla birlikte P'an-hou ile P'an-kou adları arasında belli bir benzerlik söz konusudur. Öte yandan sözünü ettiğimiz bu iki mit, aynı bölge insanına aittir. Etnolojik araştırmaların sonucuna bakılırsa P'an-kou'ya göre P'an-hou'ya tapanların sayısı daha fazladır; ancak bazen bu iki adın birbiriyle karıştırıldığı görülmektedir. Birçok kabile P'an-hou efsanesinin anlatısını resimlerle yaşatır. Bu kabile insanları için Çinli hükümdarın, atalarını vergiden muaf tutması konusu oldukça önemlidir.

b) *Heou Han chou* anlatısında P'an-hou'nun karşısına çıkacak düşmanı, Jong-Köpekler'in komutanıdır. Bu topluluklar, Chen-si ve Chan-si'de yaşarlarmış. Adından da belli olacağı gibi Köpek'e karşı özel bir ilgileri vardır. *Chan hai king*, Jong-Köpekler'in ülkesinden sözederken K'iuang-jong adında, insan yüzlü ve hayvan vücutlu bir ruhun varolduğunu söyler. Yapıtın başka bir yerinde (12. bölüm) bu ülkeden K'iuan-fong kouo yani timarlı köpek ülkesi olarak sözedilir. Bu metne eşlik eden resimde yeralan bölge sakini, köpeğe benzermiş; bu adamın önünde diz çökmüş, yiyecek ve içecek ikram eden bir kadın varmış. Bu hikâyenin P'an-hou'ya gönderme yapıp yapmadığını söylemek olanaksızdır. Kouo P'ou, yaptığı yorumda her iki efsaneyi, yani, *Heou Han chou* ve diğer efsaneyi özetleyerek anlatır. Bu ikinci efsaneye göre K'iuan-fong kouo, insanların beyaz bir köpek çiftinden türediği Köpekler Ülkesi'dir. "Köpekler Ülkesi", kuzeyde ve güneyde olduğu gibi batıda da vardır; bu ülkelerde erkekler, birer köpektir; kadınlar ise Çinli kadınlar gibi beslenen ve giyinen kadındırlar. Oysa köpekler (daha çok insan vücutlu ve köpek kafalı yaratıklardır bunlar), elbise kullanmazlar ve çiğ etle beslenirler. Her yerde gelenekler, köpeği, vahşiliğin, doğanın, kadının ve kültürün simgesi olarak göstermiştir. Bununla birlikte P'an-hou'nun tamamen insana dönüşmesini engelleyen bir kadındır. Bu bizi P'an-hou ile P'an-kou mitlerinin arasında bazı ortak noktaların olduğunu düşünmeye götürür (bkz. Eberhard, *Lokalkulturen* II, s. 80). P'an-kou, Houen-touen'den yani Kaos'tan varolur. Houen-touen ise kozmik yumurta ya da çanta biçimindeki evrendir. Houen-touen'i tasvir eden ve benzetme yoluyla anlatan eski yazılarda belirtildiği kadarıyla bu yaratık, gözleri kör ve kulakları sağır bir köpeğe benzer. Ancak Man kabilesinin insanları, P'an-hou öldüğü zaman, onun bir ağacın içine iğnelerle tutturularak yerleştirildiğini anlatmışlardır. İlk bakışta bu eylemin anlamı pek açık değildir. Ayrıca, bir anlık öfkeyle, gökyüzünü simgeleyen içi kan dolu bir tulum astırarak oklarını fırlatan Yin sülalesinin bir kralının eski efsanesini çağrıştırır. Bununla beraber P'an-kou'nun gökyüzü olduğuna inanmak, biraz zordur. Buna karşın, Kaos ile Houen-touen aynı şeyler ise, okla delme eylemi ile Tchouangtseu'nun Houen-touen'i arasında benzerlik kurmak gerekir. İki tanrı, Tchouang tseu'nun Houen-touen'ine delikler (duyu organlarını simgeler) açmak istemişlerdir.

Dolayısıyla ilk bakışta hiçbir ortak noktası bulunmayan P'an-kou ile P'an-hou mitleri arasında bazı benzer yönler bulmak olanaksız değildir. Bunun yanısıra köpeklerle ilgili mit ve efsanelerin çok sayıda ve karmaşık olduğunu, ama bütün Uzakdoğu'da hâlâ korunduğunu, ayrıca da birbirinden uzak yaşayan topluluklarda bu efsane ve mitlere rastlandığını eklemek gerek. Çin yazısı, bu mitlerin yayılarak çoğalmasında önemli bir rol oynamış olsa gerek.

II. Lin-Kiun

Lin-Kiun adlı kahraman, Pa ülkesindeki (doğu Sseu-tch'ouan) Barbar Man kabilelerinden birisinin atasıdır. Bunların hepsi, biri kırmızı diğeri siyah iki mağarası bulunan Tchong-li Dağı'ndan gelirler; Pa kabilesi, kırmızı mağaradan, diğerleri ise kara mağaradan. Kabilenin başında henüz reis olmadığı için, kimin fırlattığı kılıç mağaraya isabet ederse o kişinin kabilenin başına getirilmesine karar verilir. Sadece Pa kabilesinden biri başarılı olur; bunun üzerine farklı bir yöntemin uygulanmasına karar verilir; sadece karada yüzebilen bir gemiyi su içinde çalıştırabilen kişiyi kabile reisi yapmak için anlaşmaya varılır. Bir kez daha yalnızca bir Pa başarılı olur. Bu şekilde Lin-kiun (Buğday Ambarı tanrısı) adı verilen kişi, tüm kabilelerin reisi olur. Karada yüzen gemisiyle Yen-yang'a gelir. Burası tuzlu suların ve Tuz tanrıçasının bulunduğu yerdir. Bu tanrıça, Lin-kiun'u alıkoymak ister; Ancak Lin-kiun kalmayı reddeder. Bunun üzerine tuz tanrıçası böceğe dönüşür, etrafına topladığı diğer böceklerle güneşi karartır. Böylece dünya, on günden fazla karanlıkta kalır. Bir hileyle Lin-kiun, attığı okla tanrıçayı öldürmeyi başarır; işte o zaman "Gökyüzü açıldı ve güneş ortaya çıktı". Lin-kiun, karada yüzen teknesiyle yolculuğuna devam der, ta ki bir yer bulup da kendi kentini kurana kadar. Lin-kiun'un ruhu öldükten sonra beyaz bir kaplana dönüşür. Bu beyaz kaplana insan kurban edilir.

Ancak Sseu-tch'ouan'da kendilerine insan kurban edilmesini isteyen başka tuz tanrıçaları da vardır. Jen-cheou'da, eyaletin güneyinde bir tuz çeşmesiyle bir Yeşim Kızı tapınağı vardı. Bu kızın kocası yoktu. Bundan dolayı çeşmenin kurumaması için insanlar, bu kıza kurban olarak, genç erkekleri, doğrudan tuz çeşmesinin sularına atarlardı. Öte yandan aynı bölgede bulunan bir dağda "Batı Dağı tanrısı" olarak adlandırılan büyük bir yılan vardı. Bölgenin sakinleri, Dağ tanrısına düzenli bir biçimde, kendisine eş olacak bir kız kurban ederlerdi, ta ki günün birinde bilge bir vali yılan tanrıyla kızı evlendirmeyi akıl edene kadar. Böylece insanların kurban olarak sunulmalarına son verilir.

III. Chou (Sseu-tch'ouan) kral ve kahramanları

Chou'nun en eski kralı Ts'ang-Ts'ong idi. Ondan sonra Po-houo sonra da Yu-siao kral oldu. Bunlardan her biri, birkaç yüzyıl boyunca krallığı yönetti. Ts'ang-Ts'ong, "İpekböceği ormanı" demektir. Bu ayrıntı çok ilginçtir, çünkü ipekböceklerinin kökeniyle ilgili meşhur efsanenin yaygın olduğu yer, Sceu-tch'ouan'dır.

Bu efsaneye göre adamın biri yola çıkar; karısı ise kocasını bulup getiren kişiye kızını eş olarak vereceğine söz verir. Ancak kadının kocasını geri getiren bir attır. Kadın verdiği sözü yerine getireceğine, at öldürülür, derisi de avlu içinde kurutulur. Bu tulum kızı içine alır ve ipekböceği kozasına dönüşür.

Ts'ang-Ts'ong, halkına ipek böceği yetiştirmeyi ve çiftçiliği öğretir. "Yeşil elbiseli tanrı" (Ts'ing-yi chen) sıfatıyla ona adaklar adanır.

Bu üç eski kraldan sonra tahta Tou-yu geçer. Tou-yu, bir su kaynağından gelen ve büyük bir olasılıkla Tuz tanrıçası olan bir kızla evlendikten sonra Wang-ti adını alır. Ondan sonra kral tahtına Pi-ling oturur. Pi-ling, King Devleti (Tch'ou) yurttaşıdır. Bu adam ölmüştü ve nehir, sularıyla sürükleyerek cesedi Tch'eng-tou'ya kadar getirmiş, adam da orada dirilmiştir. Wang-ti, taşkın sularla baş edebildiği için onu bakan yapar. Bu noktada iki ayrı değişkeyle karşı karşıyayız: İlkine göre Wang-ti, Pi-ling'in karısını baştan çıkarır, ikinci değişkeye göre ise tam tersine Pi-ling, Wang-ti'nin karısını kendine çekmeye çalışır. Wang-ti, tahtına Pi-ling'i oturttur. Pi-ling ise onu öldürür. Wang-ti, guguk kuşuna dönüşür. Bu kuş, ağzından kan gelene kadar öter. Onu öterken duymak uğursuzluk getirir, çünkü ayrılığı önceden bildirir. İnsanlar, guguk kuşunun, Chou'nun eski kralının ruhunu taşıdığına inanırlar.

Pi-ling, Büyük Yu'ya oldukça benzeyen ünlü bir kahramandır, çünkü o da dağları delebilen biridir. Onun çalışmaları sayesinde Chou ülkesi yaşanabilir bir hale gelir. Adına bakılırsa o, bir "kaplumbağanın ruhu"dur. Wang-ti'nin tahttan inmesinden (ya da katlinden) sonra Pi-ling, K'aiming adıyla ("Işık deliği") kral olur.

Kral K'aiming zamanında dağları yerlerinden oynatabilen beş dev yaratık (*Wou-ting li-che*) doğar. Her ölen kralın mezarına bu dev yaratıklar, birer büyük taş dikerler; bunlar, "taştan bambu filizi" olarak bilinir. Tseu-t'ong'da bulunan Beş eş (*Wou-fou chan*) dağıyla ilgili başka bir efsaneye göre Ts'in'in kralı, Chou kralına 5 güzel kızı hediye eder; Chou kralı, kızları karşılamak için 5 dev yaratığı gönderir; yolda Tseu't-ong'a yaklaşırken bunlar bir mağara içine giren bir yılan görürler; yılanın kuyruğunu tutmaya çalışırlar; ancak dağ devrilir ve 5 Ts'inli kadınla 5 erkek ezilir; böylece dağ, 5 tepeli olur; halk bunlara "5 kadın mezarı" ya da "5 erkek mezarı" adını verir (*Houa-yang kouo tche*, 3. bölüm). Başka bir anlatıya göre ise 5 kız taşa dönüşür. Bütün bunlar, Sseu-tch'ouan'da bulunan iri taşlarla ilgili varolan efsanelerden birkaçıdır.

Chou ülkesinin başka bir ünlü kahramanı, Li Ping'dir. İÖ III. yüzyılda bölgenin valisi Li Ping, bir dağı delerek, suları sürekli taşan bir nehrin dağın içinden geçerek akmasını sağlar; bunun sonucunda ova da sulanmış olur. Böylece ülkenin insanları da kalkınmaya başlar. Ayrıca o, sualtı canavarını zararsız hale getirir, kendisi ise Su tanrısı olur. Tch'eng-tou'ya yakın bulunan iki nehrin su kavşağının tanrısı, her yıl kendisine evlenmek üzere iki kızın kurban edilmesini istemektedir. Li Ping, kızlardan birinin yerini alır; tapınağa gelindiğinde, Li Ping ona içecek ikram eder, ancak tanrı ondan gizlenir. Li Ping ile tanrı arasında çatışma başlar. Irmak kıyısında iki sığırın çarpıştığı görülür. Bunlardan birisi, yenilmek üzere olan Li Ping'dir; o, askerlerine düşmanı nasıl ayırdedebileceklerini söyler ve tanrı öldürülür. Li Ping ise Kouan-hien sularının tanrısı olur. Tapınağın önüne kendisini sulardan koruyan taştan bir sığır heykeli dikilir (taş ya da bronz sığır heykelini nehir veya göl kıyılarına dikmek yaygın bir uygulamadır). Songlar döneminde Li Ping, büyük bir olasılıkla kendi oğlu olan Eul-lang'a benzetilmiştir. Efsaneye göre Eul-lang nehirde babasının çatıştığı ejderha-sığırı öldürür. Bütün taşra eyaletlerinde, halk arasında, yanında köpeğiyle dolaşan bir avcı olarak tasvir edilir.

IV. Bambu kral, Tchou-wang.

Heou han chou, Ye-lang olarak bilinen Güneydoğu'nun eski barbar bir krallığından sözeder. Bu ülkenin ilk kralı, Bambu kral imiş. Yerli bir kız, nehirde yüzerken üç budaklı kalın bir bambu çubuğunun bacaklarının arasında olduğunu duyumsar. Genç kız, bambunun içinden gelen sesleri duyar. Bunun üzerine çubuğu ortasından ikiye ayırır; çubuğun içinden minnacık bir bebek ortaya çıkar. Kız, bebeği evine götürüp besler. Büyüdükten sonra çubuktan çıkan çocuğun askeri kabiliyetleri ortaya çıkar ve Ye-lang kralı olur. Adı, Tchou (Bambu) olur. Tchou-wang'ın içinden çıktığı bambu çubuğu ise kahramanın tapınağının bulunduğu yerde bir orman oluşturur. *Heou han chou*'da anlatıldığı biçimiyle her ne kadar Musa'nın hikâyesine benzese de (bkz. Yi Yin'in doğuşu), özgün değişkede mucizevi bir gebe kalış söz konusudur. Aslında bu hikâye, Ejderhaların anası izleğine çok benzemektedir. Ejderhaların anası, Ejderha yumurtalarını suda bulur, ancak bu hikâyenin değişik değişkelerine göre, ana Ejderha, bulduğu yumurtayı yedikten sonra ya da bir tahta parçasıyla dokunduktan sonra onları doğurur (bkz. Eberhard, *Typen*, no: 58 ve 60). Ana Ejderha izleğine, Yun-nan'da yaşayan bir topluluk olan Ai-laoların kökeniyle ilgili efsanede de rastlarız. Bu miti *Heou han chou* anlatır: Nehirde avlanan bir kadın su içinde yüzen bir tahta parçasına dokunur; kadın, bu dokunuştan gebe kalır ve on erkek çocuğu doğurur. Bu tahta parçası, ejderhaya dönüşür ve sudan çıkıp çocuklarını istemeye gelir. Çocuklardan dokuzu, onu görünce kaçıp saklanırlar; en küçüğü kaçamadığı için ejderhanın sırtına biner ve onu yalamaya başlar. Adı, Kieou-long'dur. Ancak, anasının dilinde bu adın anlamı, "sırtına binmiş" demektir. Kieou-long, Ai-laoların ilk kralı olacaktır.

M.K. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

EBERHARD, W., 1942. MASPERO. H., *Chinois et Tai, Mélanges posthumes* I içinde, 1967.
Yapıtların tam adları için, bkz. "Çin. Eski mitoloji sorunu." maddesinin kaynakçası.

ÇİNGENELER. Mitler ve Ritler.

Bütün dünyaya yayılmış kavimsel azınlıklar içinde Çingenelerin oluşturduğu azınlık, yaşama biçimi ve geleneğe saygısıyla belki de en özgün olanlarından biridir. Aslında son olarak Nazi toplama kamplarında beş yüz bin çingenenin soykırımıyla biten sayısız aşağılamalar ve saldırılara maruz kalmış olmaları bir yana, bizim gelişmiş ve kentleşmiş ülkelerimizdeki bütün benzeştirme çabalarına karşın bu gezgin halk büyük bir yaşam direnci göstermiştir.

Bu direnişin temel etmenlerinden biri Çingenelerdeki din duygusudur. Din değil, din duygusu diyoruz, çünkü tabulaşmış inançlar dizgesi ve kurumlaşmış ritüel uygulamalardan çok, öncelikle genel bir ruh durumu ve özgül bir kavimsel-dinsel tutum söz konusudur. Böyle bir dinsel yaşam, Çingene tarihine ve kültürüne sıkı sıkıya bağlı olduğu için Çingenelerin nereden geldiklerini ve göçebeliklerindeki özgünlüğü kısaca anımsatmak gerekiyor.

I. Göçebelik ve Çingene yaşamı.

Çingene ruhunu anlayabilmek için, bu halkın tarihiyle, sayesinde günümüze kadar kimliğini koruduğu göçebelik arasındaki bağın gözden kaçırılmaması gerekiyor. Böylelikle Çingene mit ve ritüelleri gerçek doğaları ve işleyiş biçimleriyle anlaşılabilir.

Hindistan kökenli olan Çingeneler Avrupa'ya, modern zamanların başlarında (XV. ve XVI. yüzyıllar), Yakındoğu'dan uzun yolculuklardan sonra gelmişlerdir. Avrupa üzerine yönelen ve buradaki ulusları biçimlendiren bütün işgaller içinde, Çingenlerinki en sonuncusu, en barışçı ve sayıca da en önemsiz olanıdır. Siyasal olarak çoktan örgütlenmiş, kendilerine ait olmayan bir dünyaya sonradan geldikleri için bir toprağı işgal etmeyi düşünemezlerdi. Bu yüzden bütün uygar ülkelere dağılmak zorunda kalmış ve şu iki zorunlulukla karşılaşmışlardır: Öncelikle, onların davetsiz misafir ya da istenmeyen kişiler olarak görülmesine yol açan kavimsel kimliklerinin, dillerinin ve geleneklerinin yarattığı tuhaflık yüzünden uyandırdıkları kuşkulara karşın, kendilerini özerk uluslara kabul ettirmek zorundaydılar. Daha sonra, yaşamlarını sürdürmeleri gerekiyordu. Bunu, o zamana kadar başarılı oldukları ve bizim "asalak göçebelik" (herhangi bir kötü anlam yoktur) dediğimiz göçebelik türünü sürdürüp kendi özgünlüklerini koruyarak yapmışlardır. Göçebe ulusların çoğu, onlara verilmiş topraklarda avcılık ya da yetiştiricilik yaparak büyük ölçüde kendi içlerinde yaşarken, Çingeneler için bunun olanağı yoktu. Yaşamaları için yerli halkla ticaret yapmaları ve çoğunlukla göçebeliklerini belli bir ülkeyle sınırlamaları gerekiyordu. Çingeneler, bu tür mübadeleleri yapabilmek için, gezgin yaşamlarına uygun gelen ve onların eski kırsal dünyaya girmelerini sağlayan çok sayıda küçük meslekler edinmişlerdir: Mutfak gereçlerinin kalaylanması, sepetçilik, kap kacak yapımı, saraçlık, küçük ev eşyaları yapımı, çerçicilik ("çini"), at alım-satımı, hurdacılık, sirkçilik, ayı oynatıcılığı, kocakarı hekimliği ve veterinerlik, köy düğünlerinde çalgıcılık, falcılık vb...

Bu tür mesleklerin günümüzde gittikçe daha az kazandırdığını söylemeye gerek yok. Sanayileşen ve kentleşen toplumun yükselişi, Çingenelerin çok sıkı ilişki içinde bulundukları kırsal dünyada önemli bir değişikliğe neden olmuştur. Nicelik açısından azalmakla kalmamış, kendi içinde de oldukça büyük değişikliğe uğramıştır. Sanayileşme çiftliğe ulaşmıştır; yaşam seviyesinin yükselmesi, eğitimin genele yayılması, medyanın işe karışması gereksinimleri değiştirmiş, Çingenelerin bir yandan atalardan kalma göçebeliklerini sürdürürken bir yanda da yaşamalarına izin veren bu küçük iktisadi etkinlikleri (hurdacılık ve eskicilik dışında) yararsız hale getirmiştir. Günümüzde bu halkın kültür kimliğinin yaşamasını sorun haline getiren ağır bir kültür değişimi bunalımı buradan kaynaklanır. Bu konuda yakın tarihli makalemize bakılabilir: "Les Tsiganes face au problème de l'acculturation", *Diogène*, 1976, 4.

II. Hıristiyanlık ve animizm (canlıcılık).

Çingenelerin dininden sözedilince iki şeyi belirlemek gerekiyor: Bir yanda, genellikle bir Hıristiyan mezhebi olan olumlu bir dine resmen üyedirler; öte yandan gerek birçok mitte yaşayagelen, gerekse resmi dinle iyi kötü karışmış durumdaki büyülü rit uygulamalarında varolan gizli bir animist dinleri vardır.

Gerçekten de Çingeneler, göçebe olarak bulundukları ülkenin dinsel mezhebini, bu ister İslam isterse Hıristiyanlık olsun (Ortodoksluk, Katoliklik, Protestanlık, günümüzde birçok durumda Pantkotçuluk) kabul etmişlerdir. Bu konu onlar için bir ölüm kalım sorunuydu. Pagan olmanın en büyük fenalık sayıldığı Hıristiyan Batı'ya (çünkü Çingenelerin İslamı kabul ettikleri Balkanlardaki Müslüman bölgeler için de aynı şeyler söylenebilir) yabancı olarak gelen Çingeneler, çıkarları için ülkenin dinini kabul ettiler, üstelik sadece vaftiz sayesinde dinsel kimlikleri belirlenebiliyordu. Çingenelerin büyük bir güvensizlik yarattıkları, onları kabul etmede çekingen davranıldığı, kovulmak ya da yargılanmak tehditi altında bulunmaları (göçebelerin konakladıkları birçok alandaki iğreti durumları bu ırkçılık türünün sürmesine yol açar) ve bu nedenle gerekli iktisadi mübadeleleri yapamadıkları gözönüne alındığında, bulundukları ülkedeki dine girmeleri temel bir güvence sağlamaktadır. Onların yerli halk tarafından kabul edilebilmeleri için yalnızca dinin bir inandırıcılık payı olabilirdi. Ancak böyle bir resmi dine girişin yüzeysel kaldığını düşünmemek gerekir. İlk başlarda din sadece ilgi çekmiş olsa da, çoğu zaman, biraz sonra anlatacağımız, animist olan Çingene din anlayışıyla bütünleşmiştir.

Gerçekten de Çingeneler, Hıristiyan inanış ve ritlerini daha ilkel ve temel bir dinsel yapıdan hareketle yorumlamışlardır. Bu animist temel sayesinde, bir yandan özgün biçimde yaşanılan diğer dinsel inançları kolay kabul edebilir hale getirirken, bir yandan da Çingene varlığının tamamını işgal eden tümel bir dinsel anlayıştan sözedebiliyoruz. Bu temel din anlayışını özetlemek gerekirse şunu söyleyebiliriz: Çingenelere göre iki evren, yani gündelik ve dindışı evrenle uzak tanrılara ait bir öte-dünya yoktur. Tam aksine Çingenelerin bulunduğu dünya, mitik ve doğaüstü yaratıklarla doludur: İyi ve kötü ruhlar, demonlar, periler... Bunların çok çeşitli adları vardır ve hepsi de cisimleşebilir.

Böylece Çingeneler yaşamlarının her anında kendilerini, kişisel kaderlerinin bağlı bulunduğu, kişilerin ve en bildik eşyaların ardında saklı olan bu varlıklarla ilişki içinde hissederler. Doğaları itibarıyla birbirlerine yakın halkları niteleyen "katılım yasası"nın bir biçimidir bu; bu yasaya göre insanlar kendilerini kozmosla birlik içinde hissederler, şöyle ya da böyle tehditkâr kozmik güçlerin efendileri olan mitik varlıkların etkilerine boyun eğerler. Kendilerini bu doğaüstü evrenle ilişki içinde gören Çingeneler bu durumu özel ritlerle kendi yararlarına çevirmeye çalışırlar (bunlar, arınma, şeytan çıkarma, koruyucu, iyileştirici fal bakma vb. ritüellerdir). Çingenelerin çevrelerindeki düşmanca baskı karşısında, özel göçebelik biçimlerinin ruhundaki bu dinsel ögenin büyük rolü olmuştur. Çingeneler, yerli halkın küçümseyici ve sürekli yargılayıcı tehditleri karşısında, gerçek dünyayı yöneten bir üst dünyayla ilişkili oldukları inancıyla, içlerindeki gücü kullanırlar. Sofuluklarından ötürü duydukları gurur ve büyülü ritlerine yükledikleri giz perdesi, onlara saygı duyulmasını, onlardan korkulmasını ve böylece onların küçük hizmetlerinin kabul edilmesini sağlar.

III. Çingenelerin din duygusu.

Böyle bir bağlamda, Çingene dünyasının dinle ilgili ilk verilerinden ve daha sonradan kabul ettikleri dinlerden aldıkları şeylerden sözetmek güçleşiyor. Öte yandan İncil'in yaygınlaştırılmasında kaydedilen ilerlemelerle birlikte ilk verilerin payının gittikçe azaldığı ya da onlardan etkilenen Hıristiyan tabularının yeniden yorumlanması biçiminde süregeldiği kesindir. Orta Avrupa Çingeneleriyle birlikte yaşama olanağı bulmuş geçen yüzyılın etnologları (H. von Wlislocki gibi) çok sayıda mitik anlatıyı, özellikle kozmogonik olanlarını derlemişlerdir. Dünyanın yaratılışı konusunda temel bir ikilik vardır; bunun kökeni belki de İran'dır (Çingeneler Hindistan'dan çıktıktan sonra uzun süre İran'da kalmışlardır), buna göre Tanrı'yla Şeytan bir tür rekabet içinde çatışırlar, ama sonunda şeytanın Tanrı'ya boyun eğmesi olgusunda açık bir Hıristiyan etkisi vardır. Aynı biçimde, bu kozmogoni içinde, bu tür anlatıların çoğunda ortak olan ögeler bulunur; başlangıçtaki sular, yaşam kaynağı olan ağaç, Gök ile Yer'in birbirinden ayrılma süreci gibi.

Çingenelerdeki din zihniyetinin temelinde kesin olan bir veri vardır: Çingeneler yaratıcı Tanrı olan iyi bir Tanrı'nın (Del, Devel) varlığına inanırlar. Çingenelerin iyiliğine başvurdukları ve bunu büyülü ritler sırasında olsa da çok sık yaptıkları, Panteist tarzdan epey uzakta, Kadir-i mutlak, kişileşmiş bir Tanrı vardır.

Özgül anlamda Hıristiyanlığın katkısına gelince, bunun daha eskiye dayanan animist çekirdekle çok iyi uyuştuğu görülür. Özellikle İsa'ya (Baro Devel) inanma, insanları yaratan ve koruyan bir Tanrı inanışından hiç de ayrılmaz. Mutlu bir yaşam için yardım arayışlarında Çingeneler azizlere, özellikle Meryem Ana'ya büyük bir inanç beslerler (bkz. daha ileride, kadınlığın aracı rolü). Bu inanışta rahatlıkla kendilerini bulurlar: Uğurlu ya da uğursuz, çok sayıda doğaüstü varlığa inanmaya alışmış olan Çingeneler, azizlere gösterdikleri sofulukta son derece hassastırlar (Provence'daki Saintes-Maries haccı gibi hacların başarısı buradan gelir), aynı biçimde Şeytan çıkarma konusunda da dikkatlidirler (özellikle Şeytan kovma olarak anladıkları Hıristiyanlığın vaftizine karşı duydukları ilgi de buradan gelir).

Çingene din anlayışındaki iki özellik, ilk Hıristiyanlık döneminden kalma gibi görünür: Ölüm ve selâmet sorunu, günlük yaşamı etkileyen birçok ruhun varlığı.

Çingenelerin Tanrısı, yaratıcı bir Tanrı, insanları seven bir Hak olsa da, günahları affeden bir Tanrı (İsa'nın günah çıkarıcı özelliğinin önemi azdır), ölümden sonra ödüllendiren ya da cezalandıran bir Tanrı değildir. Öte dünyada ödüllendirme olgusunun olmayışını, Çingene psikolojisini derinden etkileyen kadercilikle ilişkilendirmek gerekir. Ölümden sonra yaşam konusunda Çingenelerin, son derece maddeci biçimde düşünülmüş de olsa, ruhun ölümsüzlüğüne inandıkları yadsınamaz. Ancak bu öte dünya, Hıristiyanlıktaki anlamıyla varoluşun amacı olan bir selâmet değildir. Tam bir mutluluğu (ya da cehennemin mutsuzluğunu) getirebilecek bir ölümsüzlük değildir bu; daha ziyade ruhun korku ve dehşet dolu gizemli bir dünyadaki acı verici yolculuğudur. Bu bedensel ruh ya da yaşam ilkesi olan ruh, ölünün içinde, beden çürüyünceye kadar kalır; böylece cenaze törenine ilişkin çok sayıda gelenekte, ölünün uyuduğu, yaşayanların ise onun Ölüler Krallığı'ndaki zahmetli yolculuğu sırasında ona özellikle kutsal su serpmeler, yemekler ve şölenler yoluyla yardım etmesi gerektiği öngörülür. En tanınmış cenaze şöleni, ölünün gömülmesinden bir yıl sonra ve altı hafta boyunca yapılan *Pomana*'dır. Ölünün defninden önce huzurunda verilen yemek, bir bayram hatta bir sefahat havasında geçerken, Pomana yemeğinde bir ağırbaşlılık vardır ve yemek katı bir rite göre yenir. Uğruna bayram yapılan ölü, onunla yaklaşık olarak aynı yaşlardaki bir canlı tarafından temsil edilir; bu kişiyi yıkarlar

ve ona yeni giysiler giydirirler, bu kişi de ölünün beğenilerine ve tavırlarına öykünerek ölünün rolünü üstlenmeye çalışır. Pomana'nın iki amacı vardır: Bir yandan başka bir yerlerde hâlâ yaşadığına inanılan ölüyle dayanışma ve onun yeni ve zahmetli yolculuğunda yardımlarla teselli edilmesi. Ancak öte yandan –bu özellik bizi Çingenelerin gerçek mitolojik evrenine götürecektir– Pomana'nın koruyucu bir amacı vardır: Amaç, canlıları kötü ruh kılığına girmiş bütün ölümlerin getirdiği uğursuz etkilerden korumaktır.

IV. Çingene mitolojisi.

Çingeneler çok sayıda doğaüstü yaratığa inanırlar; bunlar etkilerini bütün yaşam boyunca gösteren *iyi* ya da *kötü ruhlar*'dır. Bu inanış çok sayıda masalda ve büyülü ritte ortaya çıkar.

Ruhlara verilen önem, Çingenelerde bir anlamda yukarıda sözünü ettiğimiz temel bir tektanrıcılık üzerinde beliren ve bununla zıtlaşmayan, *pagan* bir tarzın olduğunu kabul etmemize yol açıyor gibidir. Çingenelerin resmi ve tektanrıcı bir dini (Hıristiyanlık ya da İslam) kabul etmeleri, bu ruhların klasik anlamda birer "tanrı" olduklarını kabul etmemizi engeller; ancak mutlak kutsallığa da aynı ölçüde katıldıkları doğrudur, çünkü bunlar ölümlülerin yaşamlarını biçimlendirir. Bunların işlevsel özellikleri sayılarının çokluğunu açıklamaktadır. Zamanımızda genel olarak Çingene kültürünün değişmesi yüzünden, Çingenelerin bir zamanlar birlikte yaşadıkları çeşitli halklardan aldıkları etkilerin izlerini taşıyan ve "yerleşik" bir dinsel bilincin katmanları olan bu mitik inanışların ilk biçimlerini belirlememiz zordur.

Tamamının şu ya da bu şekilde bir bedene sahip olduğu çok sayıdaki ruh arasında birçok küme vardır ve günümüzde Çingeneler bile bunları sıklıkla birbirine karıştırır. Bunlardan en temel olanı, ünlü *kader tanrıçaları Ursitoriler*'in (bazı kabilelerin dediği gibi Urmlar ya da Ursitoriler), ya da beyaz bir elbise giydikleri için "beyaz kadınların" oluşturduğu kümedir. Bunların tanımları, yaşama biçimleri bir kabileden diğerine değişir. Genellikle, bir bakıma ağaçların ruhu gibi görüldükleri için bitkisel dünyaya bağlıdırlar. Üçerli kümeler halindedirler ve bir çingenenin doğumu sırasında araya girerek onun kaderini belirlerler. Bu perilerden birisi iyilik perisi, diğeri kötülük perisidir, üçüncüsü de aracı bir rol oynar. Kimi tarihçiler bu inanışı, Antikçağ'daki Parka inanışına benzetir. Bu inanışın belirlediği büyülü ritlerin çoğunun amacı, doğum sırasında bu perilere iyi bir yiyecek sunarak ve özellikle çocuğun doğduğu evin kapısında bir büyücünün birçok dua mırıldanıp bu perileri anmasıyla, bu tanrıçaların doğumu etkilemesinin sağlanmasıdır. Zamanımızda bir Çingene, bu inanışı anlaşılır kılan bir roman yazmış (Mateo Maximoff, *Les Ursitory*, Paris, 1946), daha sonra da bunu bir film yapmıştır.

Tanrıçaları andıran bu yaratıkların dışında, Çingenelerin doğaüstü dünyasında özellikle hastalık durumunda ya da ölüm anında işbaşı yapan başka birçok ruh vardır. Bütün bu ruhlarla birarada yaşamaya razı olan Çingeneler, bütün doğa olaylarını onlara bağlarlar. Böylelikle onlara göre hastalık, kötü bir ruhun her insanın içinde bulunan yaşam ruhuna karşı verdiği savaştır.

Gerçekten de Çingeneler genel olarak kişisel bir koruyucu ruha inanırlar: Bu bir tür koruyucu melektir, çoğunlukla onunla yaşamın nefesi birbirinden ayrılmaz (bizim ruh dediğimiz şeydir bu) ve güneydoğu Avrupa Çingeneleri buna Butyakengo derler (sözcüğün kökeni: Koruduğu kişiyi tehlikelerden uzak tutmaya yarayan birçok gözü olan kişi). Bu koruyucu ruh, kuşaklar arasında bir dayanışma etmenidir. Her ölü, kendi yaşam ruhundan ya da koruyucu ruhundan bir bölümünü yeryüzünde bırakır, bu bölüm aileden birinin (genellikle büyüğün) bedenine yerleşir. Bununla birlikte ailenin diğer üyeleri bir yana atılmamıştır, zira ölen kişinin koruyucu ruhu yeryüzünde kalacak ve soylarını koruyacaktır. Aynı biçimde bu ruh, ölen kişinin kuşaktan kuşağa geçen ruhunun bir bölümüdür. Bedeni kendi canı ya da ruhuyla can bulmuş her birey, atalarının ruhundan bir bölümünü içinde taşır. Bu durumda bir ayrıntıyı belirtmek gerekir: Bu bölüm ilgili kişiye özgü ruhtan ayrışık olduğu için, onun içinde, onu zaman zaman terkedebilecek koruyucu bir ruh oluşturur.

Koruyucu ruh, içinde bulunduğu insanı gerçekten gözetir, o uykudayken bir kötülükten korumak için ondan uzaklaşsa bile. Bir ölü, ruhunu (kişisel yaşam ruhu) ağzından son nefesiyle verirken, atalardan kalma koruyucu ruh, gezmeye çıkarken kulakları kullanır: Koruduğu kişiyi kulak çınlamasıyla uyarır; ancak özellikle eğer koruduğu kişiyi bir süre için terkediyorsa bunu sağ kulaktan yapar, sol kulak dönüş kapısı olarak ayrılmıştır. Çingenelerin bu kulağı, bu amaçla iyice törpüledikleri sol elin serçe parmağıyla özenle temizlemeleri buradan kaynaklanır; önemli olan koruyucu ruhun dönüşünü ve ilgili kişinin yaşamıyla ilgili verebileceği mesajların alınmasını kolaylaştırmaktır. Ölünün koruyucu ruha gereksinimi kalmadığı için (çünkü onun kaderi, birincisine koşut olan gizemli dünyada gezinmektir), kimi Çingene kabileleri ölünün bu parmağını kırıp buraya kırmızı bir iple bozuk para bağlarlar.

Kuşkusuz bu inanışa ilişkin çok sayıda öge, eski dönemlerde içinde bulundukları folklorlardan alınmıştır ve konuşma dilimize geçenler bile vardır ("küçük parmağım söyledi" deyimi gibi). Çingene yaşantısındaki zorunluluklar, onların bu yabancı ögelerle bütünleşmelerine ya da bu ögeleri yeniden yorumlamalarına yol açmış olsa da, bu mübadeleler yadsınamaz. İnançlarda, bunlara ilişkin, hastalığa ya da mutsuzluğa yolaçan kötü ruhlarla ilgili birçok örnek bulunabilir. Bunlar arasında ölümle ortaya çıkan ve Çingenelere göre geride kalanlar için lânet ve tabularla dolu olan kötü ruhları ele alalım. Çoğunlukla birbirlerine karıştırılsalar da bu kötü ruhlar iki türdür: *Mulo* ve vampirler.

"Hortlak" ya da "gezen ölü" ile eşanlamlı olan *Mulo*, bir başka insan ya da hayvanda ortaya çıkabilen ve bunların bedenine girebilen bir ölünün ruhudur (bu nedenle çoğunlukla "yaşayan ölü" diye bilinirler). Mulo'nun kökeni anlamlıdır: Her ölü Mulo olmaz; yalnızca ölü doğmuş bir çocuk Mulo olabilir. Kimi Çingene kavimlerine göre Mulo'nun kemikleri ve her iki elinin orta parmağı da yoktur, bunları mezarda bırakmıştır. Dağlarda yaşar ve çoğunlukla gereksinim duyduğu şeyleri çalmak için evlere girer. Gözle görülür halde ortaya çıkabilir, ama bu iyiye işaret değildir.

Başka Çingene kavimlerinde Mulo inancı çok daha az belirgindir; ölülerin ruhunun kötü ruh biçimi altında bir hayvana, bir köpeğe, kediye, kurbağaya geçmesine ilişkin inançla eni konu birleştirilmiştir.

Böylece ölüden çıkan diğer lânetli ruh türlerine, yani *vampirler*'e ulaşırız. Burada Çingenelere özgü olmayan ama birçok Hint-Avrupa kolunun folklorunda (Germenler ve özellile Slavlarda) bulduğumuz bir mit söz konusudur. Artık tarihçiler Yunanlıların *lukanthropos*'u, Romalıların *versipellis*'i, Germenlerin *Werwolf*'u (bizdeki *kurtadam*) ve bir ölünün bedenindeki kötü ruh olan Çingenelerin vampiri arasındaki bağı açıkça ortaya

çıkarmışlardır. Çingenelerin, aralarından biri ölünce, böyle lânetli bir ruhun kaçmaması ve mutsuzluğa yol açmaması için aldıkları önlemler buradan kaynaklanır. Cenaze yemeklerinde, özellikle Pomana sırasında kutsal sıvı serpmelerin nedeni de budur (bkz. önceki sayfalar); üzerine şarap ya da rakı serperek kötü ruhların mezardan çıkmasını önlemektir amaç.

Nihayet Çingeneler arasıda çok yaygın olan başka bir inanış daha vardır: *Cadılar*. Burada artık Ursitoriler, periler ya da tanrıçalar gibi doğaüstü yaratıklar değil, kötücül güçlere sahip kadınlar söz konusudur. Bir kadının cadı olması için, insan bedenine yerleşmiş bir şeytanla cinsel ilişkide bulunmuş olması gerekir (köken olarak Çingene dilinde: İnsan kardeşlerinin mutluluğuna öfkelenen kadın). Kadınların özelliği bu şeytansı ruhu bir insana ya da bir hayvana (örneğin bu ruhu, ağzı açık uyuyan bir insana girebilecek bir solucana ya da küçük bir yılana) aktarabilmeleridir.

Bu çok çeşitli inançlar aynı zamanda çoğunlukla içinde bulundukları folklorlardan, hatta Hıristiyan folklorundan alınmıştır. Böylece birçok Çingene kavmi yıllık büyük bayramı, Pentecôte (Paskalya'dan sonraki yedinci pazar günü kutlanan yortu) gecesinde kutlarlar. Aynı biçimde birçok besinin yasak olmasıyla cadılara olan inanç arasındaki bağ, anlamı kaybolmuş olabilecek eski yasakların yeniden yorumlanması olarak değerlendirilebilir; bu tabuların cadı mitolojileriyle bütünleşmesi onlara yeni bir canlılık kazandırmıştır. Zaten bu aktarma, cinselliğin önde olduğu bir bağlamda (örneğin bakla yasak bir yiyecektir, çünkü bir testise benzer) gerçekleşmiştir. Cadının gücündeki cinsel kaynaktan başka (şeytansı ruhlarla ilişkiler), bu güçlerin yenilenmesi benzer bir bağlamda, *kan kardeşliği* bağlamında oluşur. Klasik Hıristiyan Şeytan anlayışında bu anlaşma bir kadın ya da bir erkek tarafından yapılabilirken (koldan, istenilerek açılmış bir yaradan akan kanı şeytana sunma yoluyla), burada şeytana aybaşı kanını sunarak gücünü arttıran kişi, cadıdır. Elbette birçok Çingenenin Hıristiyanlaştırılması bu çok eski mitik ögelerin bir yana bırakılmasına yol açmıştır. Ancak cadıların gücüne, onların kaderi belirleyebilmelerine, bir tek kötü bakış ya da ağızlarından çıkan bir nefesle mutsuzluğa yol açabileceklerine olan inanç, bütün bunlar, özellikle batıl inançlara yatkın, saf ve bu yüzden de bu tuhaf göçebelere kolaylıkla saygı duyup onlara bazı kaynakları sunan halkların, Çingeneler etrafında gizemli bir hale oluşturmasına yetmiştir.

V. Büyülü ritler ve dişilik.

Mitler ritleri biçimlendirir. Mitlerin çeşitli oluşu, çok değişik kaynaklardan gelmeleri, birkaç örneğini gördüğümüz ritüel uygulamaların çeşitliliğini açıklar. Bu yüzden kadının böyle bir Çingene mitolojisinde işgal ettiği yere dikkate etmek gerekiyor. Bir yandan, kötü ruhlarla insanlar arasında aracı kişiler cadılardır, öte yandan iyiliksever Ursitoriler tanrıçalardır. Ancak esas olarak, özelikle doğaüstü dünya ile insanların dünyası arasındaki aracılar genellikle gerek kehanet, gerek iyileştirme, gerekse kurban töreni yoluyla büyülü bir güce sahip olan kadınlardır. Çünkü, Çingenelerin dünyasında herhangi bir ruhban işlevi bilinmiyor olsa da (kabile reisleri için bile), dinlerin çoğunda ruhban sınıfına özgü işleri (geleceği bilmek, cin çıkarmak, tanrılara seslenmek, iyileştirmek gibi işler) yapan kişiler bu büyücü kadınlardır.

Bir Çingene kadın genellikle gücünü ve rit bilgisini miras yoluyla alır. Bazı Çingeneler büyücüleri cadılara benzetirler (örneğin suların ruhuyla cinsel ilişkiye girerek), ancak bundaki kötü anlam çok azdır ve gerçek bir anlaşma yoktur.

Kötü güçlerle ve yasaklarla dolu bir dünyada yaşayan Çingeneler kaderlerinin ya mutluluğun (*Baht*) ya da mutsuzluğun (*Bibaht*) hükmü altında olduğunu bilirler. Bu nedenle kaderi tanımak ve bir anlamda bu kaderi yönlendirmek için ritleri çoğaltırlar. Böylece kadının aybaşı dönemindeki, doğum sırasında çocuktaki ya da birçok pis ruhu ortaya çıkaran ölüm anındaki pisliklerin yayılmasına karşı arınma ritleri vardır. Bu kirlilik etik anlamda değildir (çoğu zaman istemdışıdır) ancak varoluşsal bir duruma bağlıdır. Halk arasında "falcı" kadın sayesinde bilinen kehanet ritüelleri, kaçınılmaz kaderi didikleme gereksiniminden kaynaklanır; özellikle tarot kartları bilinse de, falcılığa çok daha yakın başka teknikler de (örneğin bir hayvanın kürekkemiği) kullanılır. İyileştirme ritlerine gelince, en yaygını "belirtiler" olan birçok diyalektiği kullanırlar; bir hayvanın ya da bir bitkinin görünen özellikleri, onun şu ya da bu hastalık için iyileştirici olduğunu gösterir (böylelikle uyuşmuş bir eklemin üstüne yılanbalığının yumuşak derisini sararlar). Başka yöntemler Hıristiyan simgeciliğine başvurur: İsa'yı taşımak gibi bir ayrıcalığa sahip olmuş bir eşek, kimi iyileştirme teknikleriyle birleştirilebilir.

Sonuç olarak bütün bu mit ve ritler karşısında çok değişik ufuklardan gelmiş çok sayıda dinsel ögenin bağdaştırmacı olduğu söylenebilir. Kuşkusuz durum büyük olasılıkla bundan ibarettir. Ancak aslında biraz daha fenomenolojik açıdan bakıldığında, ortak yaşama durumundan sözetmek daha doğru olur. Çünkü bu alıntılar tam olarak yapmacık değildir ya da en azından oldukları gibi yaşanmamışlardır. Çingenelerin mitik evreniyle bütünleşmiş olan bu alıntılar, bu kıyıda kalmış halkın kendi kimliğini günümüze kadar korumasını sağlayarak yeni bir yaşam kazanmıştır.

F.C. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

Sorunun geneli için kendi kitabımıza gönderme yapıyoruz: *Mythes et coutumes religieuses des Tsiganes*, Bibliothèque scientifique. Payot, Paris, 1973. Gerekli tüm kaynaklar bulunabilir.

Bu sorunlar üzerine oldukça fazla monografi vardır, ayrıca birçok sorun şu iki uzmanlaşmış dergide ele alınmıştır: *Journal of the Gypsy Lore Society*, Edinbourgh University ve *Etudes tsiganes*, Paris.

Ayrıca şu genel bilgi veren kitaplarda başlıca çözümlemeleri bulabiliriz: BLOCH J., *Les Tsiganes*, 3. baskı, "Que sais-je?", Paris, 1969. BLOCH M., *Mœurs et coutumes des Tsiganes* (Almancadan çeviri), Paris 1936. BOTEY, F., *Le Peuple gitan, une culture folk parmi nous* (İspanyolcadan çeviri), Toulouse, 1971. CLEBERT, J.-P., *Les Tsiganes*, Paris, 1961. COLOCCI, A., *Gli Zingari*, Torino, 1889. DUFF, C., *A Mysterious People. An Introduction to the Gypsies of all Countries*, Londra, 1965. FALQUE, E., *Voyage et tradition. Les Manouches*, Paris, 1971. LIEBICH, R., *Die Zigeuner in ihrem Wesen und in ihrer Sprache*, Leipzig, 1883. LIEGEOIS, J.-P., *Les Tsiganes*, Paris, 1971; *Mutation tsigane*, Brüksel, 1976. IN DER MAUR, W., *Die Zigeuner, Wanderer zwischen den Welten*, Viyana, 1969. SERBOIANU, P., *Les Tsiganes. Histoire, ethnographie, linguistique* (Romenceden çeviri), Paris, 1930. SIMSON, W., *A History of the Gypsies*, Londra, 1961. VAUX DE FOLETTER, F., *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, Paris, 1961; *Mille Ans d'histoire des Tsiganes*, Paris, 1971. WEBB, G.E.C., *Gypsies, the Secret People*, Londra, 1961.

Aşağıdaki sözlükler de oldukça yararlıdır:

COLINON, M., *Les Gitans, vocabulaire, tradition et images*, Manosque, 1975. WOLF, S.A., *Grosses Wörterbuch der Zigeunersprache*, Mannheim, 1960.

D

DAĞ. Kozmik eksen. Türkler ve Moğollar.

Gök-Tanrı'ya yakın ve bazen ona destek olan dikeyliğin güçlü bir simgesi, evrenin merkezinde bulunan ve kozmik bir işlevi olan, ırkın beşiği, ağaçlı, karlı, hem erişilmez, hem gizemli bir yer olan dağ, Türklerin ve Moğolların mitolojilerinde her zaman önemli bir rol oynamıştır.

Bir yandan her dağ, küçük de olsa her yükselti, anlam yüklü olabilir. Diğer taraftan, bir ad ile belirtilmiş özel doruklara ayrı bir dikkat gösterilir. Bu Vu-huanlarda, ölüler alemi olan Kızıl dağ'dır. Tu-kiularda çok önemli stratejik bir yer, belki de kendisine katışan toprak ve su gibi kutsal bir güç (*iduk*) olan *ötüken*'dir (Khanghai'da). Ataların mağarasının bulunduğu dağ, Ulan Bator yazıtında tanrılar arasında anılan *Köğmen*'dir belki ve *But Tengri*'nin Çince çevrimyazısında geçen çok gizemli bir *P'o-teng-ning-li*'dir.

Hitanlarda, ırkın kurucularının karşılaşmış oldukları yer *Muye*'dir. Moğollarda, Cengiz Han'ın sığındığı, onu kurtaran, kendisine "her sabah kurbanlar sunduğu, her gün onu yardıma çağırdığı" *Burqan-Qaldun*'dur. Ama, Çigillerde, Karluklarda, kuşkusuz bozkırların bütün Türk-Moğol halklarında başka dağlar da vardı.

Dağ tanrısı ile yeryüzü tanrısı arasındaki ilişkiler çok açık değildir. Bir Türk adı olan *ötüken*, "dua, öğüt, ses" demek olan *öt*'ten türemiştir ve XIII. yüzyıl Moğollarında Yer tanrıçasını belirten, *Etüken/İtügen* (Batılı gezginlerin *Itoga* ve *Nagitay*'ı) sözcüklerinin kökeninde olduğu görülür.

Türkler, Türkiye'ye göçleri sırasında, kendileri tarafından Orta Asya'da kullanılan adları, pek çok yüksek yere tekrar verdiler ve oralarda birer kült kurdular. Aynı zamanda, yerli gelenekler tarafından değeri yükseltilen tepeleri kutsal olarak kabul ettiler. Örneğin: Nuh'un gemisinin karaya oturduğu Ağrı Dağı ve bir şaman perspektifi içinde, bir kadın kültünde odaklanan, Paris'in kararının Yunan geleneklerini, Hıristiyanlığın Meryem Ana kültünü ve bizzat kendisi Peygamberin kızı olan Fatma'nın bir kızını yücelten (ululuyan) gizemci bir Müslüman akımının hepsini birleştiren, eski adı İda olan *Kaz Dağı*. Bazen *Kaz Dağı* ile karıştırılan, bununla birlikte Kafkasya ile özdeşleştirilen *Kaf Dağı*, *dev*'lerin ve *peri*'lerin oturdukları yerdir ya da yeryüzünü çevreleyen ve belki de Gök'ü taşıyan büyük duvardır. Pek çok tepede, ermişlerin (erenler, evliya) kutsal yeri bulunur, ama bu evliyalar meçhuldur ve onları dağın kişileştirilişi olarak kabul edebiliriz.

Gerçekten, Türklerin İslamı kabullerinin ilk yüzyıllarında, dağın tanrısal değerinin önemli bir kısmını koruduğu kuşku götürmez; *Dede Korkut Kitabı*'nda *Qazilik Tag*'a dua edilir, onun çöküşünün, yaşlanmasının ne de korkunç olacağı hatırlanır. Günümüze kadar, özellikle Toroslarda, dua etmek için kutsal yerleri ziyarete gider gibi gidilen, ya da kurban sunmak için gidilen doğal tapınaklar vardır.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

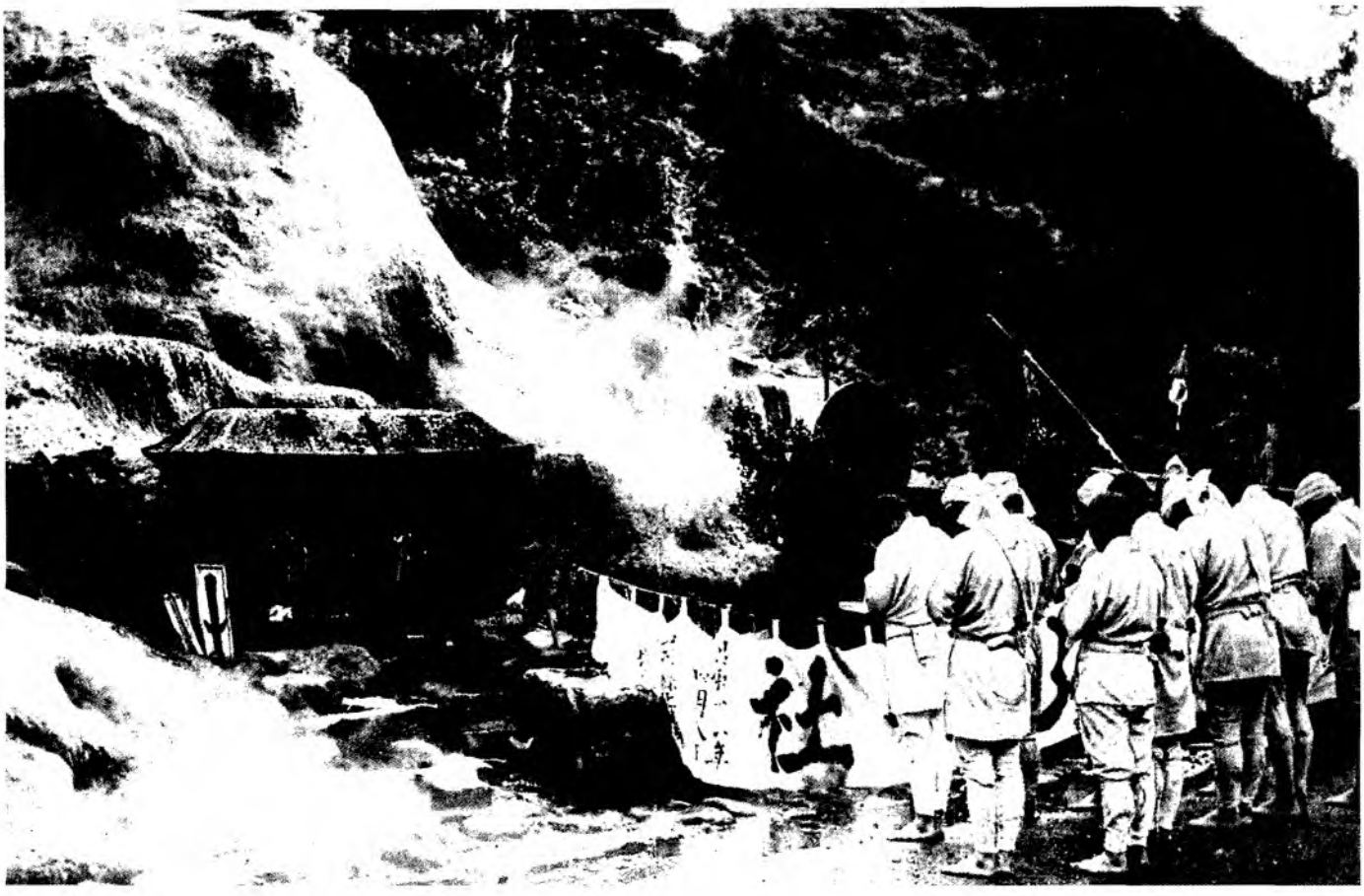
Bkz. "Dünya. Türkler ve Moğollarda." maddesinin kaynakçası. Bkz. P.N. BORATAV, *Köroğlu destanı*, İstanbul, 1931. H. TANYU. *Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri*, Ankara, 1967.

DAĞLAR. Japonya'da.

Eski Japonya'ya özgü dağlara tapma geleneğine ilişkin ipuçlarının arasında, bir yandan arkeolojik buluşları (ayna, vazo, ritüel gereçleri), diğer yandan da *Kojiki* ve *Nihongi* mitlerinden bazı bölümlerden oluşan edebî yapıtları sayabiliriz. Birçok dağ sınıflandırma biçimi ortaya atılmıştır (bkz. Kishimoto, İkegami, Hori vb.). Sınıflandırma, dağların türü, şekli, kültlerine göre yapılmıştır. Böylece yanardağlar, genellikle tanrıların yaşadığı yerler olarak görülmüştür. Dağların bir kısmına, su kaynağı ya ölenlerin ruhlarının yaşadığı yer (bu inanç, dağa gömülmeyi gerektirirmiş) ya da öbür dünyaya gidişte geçilen yer olarak tapılır. Kült biçimi bakımından ikiye ayrılırlar: Belli bir anda, dinlenmek ve inzivaya çekilmek için tırmanılan dağ ve oldukça sık tırmanılan –ki tırmanışın kendisinin bir ibadet olduğu– dağlar. İşte bu ikinci ölçütü gözönüne alarak, kült biçiminin başlıca unsurlarını vurgulayan İkegama, dağları şöyle sınıflandırır: (a) ölülerin ruhları hatrına hac yeri olarak ziyaret edilen dağlar (örneğin, Osore Dağı gibi); (b) "tanrının vücudu" olarak doğrudan tapılan dağ (*shintai*), bunun tipik örneği, Miwa Dağı'dır; sözünü ettiğimiz dağlara çıkılmadan aşağıda bulunan avluda (*haiden*) ibadet edilir; (c) varılan zirvede tanrıyla birleşmek amacıyla çıkılan dağlar (Ontake ve Fuji dağları gibi); (d) halk inançlarından kaynaklanan birçok işlevi bulunan dağlar: Ataların ruhlarının, *ujigami* ve/veya *yama no kami*'lerin yaşadığı yer; (e) ve son olarak *shugendô*'ya özgü dağlar, yani ibadetin yapıldığı ve çilekeşlerin, kendini dünyevî yaşamdan soyutlayanların yaşadığı yer.

Su kaynağı ve "su veren tanrıların yaşadığı yer", *mi-kumari no kami* ile ilgili birkaç söz söyleyelim. En eski zamanlardan beri Japon halk inançları ve birçok gelenek, tarım işleri, ölüler ve ataların ruhları düşüncesiyle doğrudan ilişkiliydi. Rüzgâr ve yağmur tarım işçisi için büyük bir önem taşıdığından, pirincin yetişmesi için bu kadar değerli olan suyun aktığı dağlarla ilgili insanların dinsel kaygılarının olması da gayet doğal bir şeydi. *Mikamuri* olarak adlandırılan tapınaklarda rüzgâr ve yağmur tanrılarına tapılırmış. *Engishiki* (927) adlı yapıttan Yamato Dağı'nda), özellikle Yoshino ve Katsuragi'de rüzgâr ve yağmur tanrılarına tapıldığı dört tapınağın bulunduğunu öğreniyoruz. Sözünü ettiğimiz tapınaklarda düzenlendiği gözlenen Komori Myôjin kültü, *kumari* ve *komori* sözcüklerin arasında ses benzerliğinden doğan yanılgı sonucu oluşmuş olsa gerek.

Dağların ölüleri gömme yeri olarak işlevinden *Manyôshû* adlı yapıtın 165. şiirinde sözedilmiştir. Bu şiirde prenses Oku, kardeşi prens Otsu için ağıt yakar. Folklorda, dağların, ölümü özellikle çağrıştırdığını kanıtlayan birçok terime rastlanmaktadır (örneğin *yama shigoto*, "dağlarda çalışmak", ayrıca "mezar kazmak" anlamına da gelir) ve *Manyôshû* adlı yapıtta yeralan, çoğunlukla ruhların dağlarda kaldığını belirten *banka*'larda ("ağıtlar") bu gayet açık bir biçimde ortaya çıkar. Söz konusu şiirlerin bir kısmında gök, bulut, kaya ve denizler, ruhların yaşadığı yerler olarak tarif edilmiştir. Bu şiirlerin çok küçük bir kısmında bir çeşit cehennemden sözedilmektedir. Japonların dinsel yaşamında dağların önemi, *yama-mia* (dağ tapınağı) ve *satomiya*'ların (dağ eteklerinde bulunan köy tapınağı) varlığından anlaşılmaktadır. *Ujigami* (kabile tanrısı) töreni ve *yama-mia* tapınağında düzenlenen ritlerin temelinde tedrici olarak *kami* mertebesine ulaşan ölülerin ruhlarının dağda yaşadığı fakat yılın belli anlarında köye indikleri inancı vardır. Dağın, öbür dünyaya giderken geçiş yeri olduğu düşüncesi, *shide no yama* (öbür



Yamagata ili, Yudono-san Dağı. Bir grup hac yolcusu (*ko*), çile niyetine, mineral suların aktığı bu dağın temsil ettiği Yudono "tanrısının vücuduna" (*şintai*) tapmaya başlamadan önce "Dewa'nın üç tepesine" (Dewa sanzan) tırmanmaktadırlar. Kayanın eteğinde yakılan mumların bırakıldığı taştan bir oyuk görülmektedir. CERTPJ fotoğraf arşivi. Fotoğraf, 1936 yılında A. Togawa tarafından çekilmiştir.

dünyaya giderken geçilen dağ) kavramıyla dile getirilmiştir. *Shin zoku Kokin wakashû* (1439) adlı yapıtın 858. şiirinde yapılan bir göndermenin işaret ettiği gibi Budist inançlarına göre sözünü ettiğimiz dağ, kötü ejderhaların cirit attığı tehlikeli bir yerdir. *Shûi wakashû* (11. yüzyıl başları?) adlı yapıtın 1307. şiirinde belirtildiği üzere bu dünya ile öbür dünya arasında haberci görevi yapan guguk kuşunun, iki arada gidip gelirken aynı *shide no yama*'dan geçtiği sanılmaktadır. Sayısız mevsimsel Japon bayramının arasında, dağ ile ölüm düşüncesi arasında bulunan sıkı ilişkiyi tüm çeşitliliğiyle ifade eden bayram, *bon* bayramıdır.

Kutsal Japon dağları, özellikle de Yoshino Dağı, ta eski zamanlardan beri imparatorluk gezilerinin düzenlendiği bir yermiş. Jimmu Tennô, Yoshino'da rüyasında tanrılardan vahiy alır. Jito dahil olmak üzere birçok imparatoriçe, Yoshino'ya giderler. Yoshino'nun kutsal olma özelliği, Çin tarzında yazılmış ilk Japon şiir antolojisi *Kaifûsô*'da (8.yüzyıl; bkz. 48. ve 73. şiirler) Taoizme özgü ruh ve ölümsüzlere (*sen*) gönderme yapan sıfat kullanılarak vurgulanmıştır. Dağa düzenlenen gezilerin açıklamalarından biri, kutsal su arayışlarıdır. *Haraegawa* ya da *mitarashigawa* olarak adlandırılan kutsal dağın yakınlarında bulunan akarsuların, bizimki ile öteki dünya arasında sınır oluşturduğu sanılıyordu. Japon inançlarına göre dağların diğer bir özelliği, doğurma, hayat verme, yeniden yaşatma gücü (büyülü) olan, doğuran ana olma özelliğidir. Fakat bu özellik, bizi dağ tanrısı *yama no kami*'ye götürür.

Değişik Japon *kami* sınıfları arasında *yama no kami*, özel bir öneme sahip olmanın yanısıra, kültü *shangaku shinkô*'nun merkezinde yeralır. Birçok *yama no kami* türü vardır. Bunlar, belli bir alana yerleşip kalabilir ya da kendisine ibadet edenlerin toplumsal sınıfına göre değişebilir. Böylece orman işçileri ve avcıların kendilerine özgü *yama no kami*'leri vardır. Köylüler için ise *yama no kami* her şeyden önce mevsimlerin gerektirdiği zaman *ta no kami*'ye (tarlaların tanrısı) dönüşmek için dağdan köye inen tanrıdır. Bu inanç, mutluluk dağıtmak amacıyla öbür dünyadan gelen konuk tanrı inancıyla örtüşmektedir. Daha eski dönemlere özgü deniz aşırı (Sukunabikona tanrısı gibi) değil de dağ aşırı konuk tanrı inancı, Japonların deniz kıyılarını terkedip daha iç kesimlere yerleşmeye başladıkları dönemde oluşmuş olsa gerek. Özellikle çeltiklerin ekildiği dönemde *yama no kami*, özel bir ilgi odağı olur. İnsanlar, onu kırlarda karşılar ve kendisine iyi ürün dileğiyle dua okunur. *Ta no kami*, toplanan pirincin ambarlara dökülmesine kadar ovada kalıp bolluğu sağlayacaktır. Çoğu zaman belli bir yollu izleyerek ve bazı ibadetleri yerine getirerek dağa kadar gidip tanrıyı karşılamak geleneği, ayrıca ergenlik çağına ulaşmak için erkek çocukların erginleme mekânları olan dağlar, *haru-yama* ("ilk bahar dağı") olarak adlandırılan *shugendô* uygulamasını etkilemiştir.

Dağ tanrısının dış görünümünü belirlemek kolay değildir. Bazen o, bir yılan vücudu altında karşımıza çıkar, bazen de *tengu*

olarak bilinen masalsı yaratığa benzer. Resimlerde yeralan *yama no kami*'nin görüntüsü, dişi olmakla birlikte, belirgin bir biçimde çirkin (tanrıça şaşı gözlü, tek bacaklıdır vb.) ve ürkütücü bir mizaca sahiptir (bu konuyla ilgili bkz. *Harima Fudoki*, *Hitachi Fudoki*). Dağ tanrısının kadın olduğu çeşitli olaylar vesilesiyle vurgulanmış ve doğrulanmıştır. Örneğin *chinkonka* ("ruhu ferahlatan") şarkılarında ve *Nenjûgyôji hishô* ("Mevsimsel ritlerle ilgili gizli notlar") adlı yapıtta anılan ve Heian döneminde sahnelenen bir gösteride, bir tanrıçanın (O-hirume = Amaterasu) kutsal dağdan "bir kutu içine kapatılmış ruhları" (*tama tebako*) yeni imparatora getirdiğini anlatılır (bkz. Hori). Yılda bir kez 12 çocuk birden getirdiği sanılan *Juni-sama*, "On iki (ayın) Hanımefendisi", *yama no kami*'nin diğer adıdır. Doğumla ilgili birçok ritüel uygulamanın açıklanması, doğumların koruyucusu dişi bir *yama no kami* ile daha kolay olur.

Günümüzde bu kavramların kökeninde, eskiden avcılar arasında varolan dağların inancı olduğu düşünülmektedir. Örneğin Yanagita, bunları üç ayrı kategoriye ayırmıştır: (a) Kôya denilen tipte tanrı ile oğlu, dağlarda ev ya da tapınak yapımına izin verirler (bu tip adını kuşkusuz Kûkai'nin Kôya tanrısı Nifutsuhime ile görüştüğünü anlatan bir efsaneden almıştır. Efsaneye konu olan bu görüşmenin sonucunda Kûkai, kendi manastırını inşa etme izni alır, fakat o, tanrıça ve avcı kılığına girerek dağda Kukai'yi evine götürerek annesiyle görüştüren oğlu Kariba Myojin için de iki ayrı manastır yaptırır; (b) Nikkô tipi; tanrıça, güzel bir davranışından dolayı ödül olarak avlama hakkını Banzaburo adında birine verir. Banzaburo, daha sonra Nikkô bölgesinde avcıların atası olarak anılmaya başlamıştır; (c) Shiiba tipi (Kyûshû'nun bir köyü) genç kız görünümü altına gizlenmiş *yama no shinbo* tanrıçası ("dağın ana-tanrıçası"), biri sert, diğeri merhametli olan Oma ve Koma kardeşlere yaptığı gibi, avcıların niteliklerini sınar.

Hori'nin birçok çalışmasında belirttiği gibi dağlara ilişkin inançlar eski Şamanizm biçimleriyle anlamlı ortak özelliklere sahiptir. Ölülerin diyarı, bu ve öbür dünyaların arasında geçiş yeri ve ölülerle yaşayanların karşılaştığı yer olarak algılanan kutsal dağ kavramı; dağların ruh ve tanrılara (Budist ya da Şinto) ait bölge ya da Şamanların çile yeri olduğu düşüncesi, *shugendô*'nun dayandığı kökendir. *Shugendô* dağlı çilekeşleri ile avcılar arasında varolan bağlar, avcıların bazı ritüelleriyle de ortaya çıkar.

H.O.R. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

I. Kaynaklar: *Sangaku shûkyô shi kenkyû sôsho*, 12 cilt, Tokyo, 1975

II. Monografiler: NAUMANN, N., "Yama no kami, die japanische Berggottheit", *Folklore Studies* XXII içinde, 1963, 1964. HIGO, K., *Nihon ni okeru sangaku shinkô no rekishi*, Sangaku shinkô series, no: 4, Tokyo, 1949. HORI, I. *Nihon ni okeru sangaku shinkô nô genshi keitai*. Sangaku shinkô series, no: 2, Tokyo, 1949. HORITA, K., *Yama no kami shinkô no kenkyû*, Kuwana, 1966. MIYAJI, N., *Kumano sanzan no shiteki kenkyû*, Tokyo, 1956; *Sangaku shinkô to jinja*. Sangaku shinkô series, no: 3. Tokyo 1949. OBA, I., *Nihon ni okeru sangaku shinkô no kôkogakuteki kôsatsu*, Sangaku shinkô series, no: 1, Tokyo, 1948 TAKASE, SH., *Kodai sangaku shinkô no shiteki kenkyû*, Tokyo, 1969.

III. Makaleler: IKEGAMI, H. "The Significance of Mountains in the Popular Beliefs in Japan", *Religious Studies in Japan*, Tokyo, 1959. HORI, I., "Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion", *History of Religion* içinde. VI/1, 1966. KISHIMOTO, H. "The Role of Mountains in the Religious Life of the Japanese People", *Proceedings of the Ninth International Congress for the History of Religions 1958*, Tokyo, 1960. HARADA, T., "Yama no sûhai to yama no kami-toku ni yama bukkyô to no kanren ni oite", *Nihon shûkyô kôshô-shi ron*, Tokyo, 1949. HORI, I., "Yama to shinkô", *Kokugakuin daigaku Nihon bunka kenkyûjo kiyô* içinde, XII, 1963. IKEGAMI, H., "Sangaku shinkô no sho keitai", *Jinrui kagaku* içinde, XII, 1960. KINDAICHI, K., "Yama no kami-kô" *Minzoku* içinde II/3. SUZUKI, SH., "Genshi sangaku shinkô no ikkôsatsu. Tôhoku ni okeru Hayama shinkô", *Shûkyô kenkyu* içinde 170, 1961. TOGAWA, A., "Yama no kami to ta no kami". *Shônai minzoku* içinde XXII, 1960. YANAGAWA, K., "Sonraku ni okeru sangaku shinkô no soshiki", *Shûkyô kenkyû* içinde, 143. 1955. YANAGITA, K., "Yama miya-kô", *Yanagita Kunio shû*, XI; "Yama no kami to okoze", *Yanagita Kunio shû*, IV.

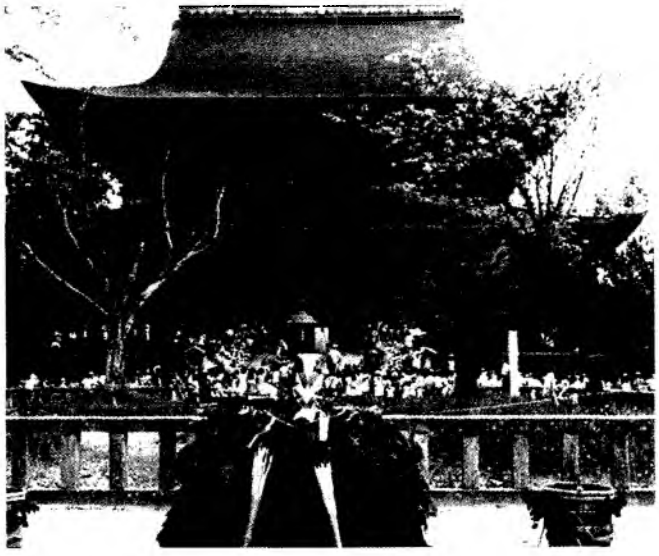
DAĞLI ÇİLEKEŞLER. Japon *yamabushi*'leri.

Yamabushi ("dağlarda yatanlar", *shugenja* da denir): Çilekeş anlamına gelir ve Japon halk inançlarının en ilginç şekli olan *shugendô*'yu çağırıştırır. *Yamabushi*'ler, din adamı olabildikleri gibi laik de olabilirler. Geçmişte, kısmen de günümüzde *yamabushi*'ler, yılın bazı dönemlerinde dağa çıkar ve dinsel anlamda ruhsal ve bedensel hareketler yaparak doğaüstü güçlerini geliştirirler. Kötü ruhları kovan birer cin çıkarıcı olurlar. *Shugendô* ise "dağlarda, büyülü-dinsel eylemlerle (*shu*) mucizevî (*gen*) güçler sağlayan doğaüstü yetileri kazanma yoludur (yöntemidir, *dô*)".

Dağlı çilekeşler ve *shugendô* hakkında ilk bilgileri XVI. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış misyonerler (Lancelotti, Frois, Vilela vd.) vermiştir. Misyonerlerin *shugendô* anlayışı büyük ihtimalle Hıristiyanlığın etkisinde oluşmuştur ve bundan dolayı aktardıkları bazı izlenimleri, gerçeklere uymamaktadır. Ancak anlattıkları dikkatle incelenirse birçok önemli bilgi ortaya çıkar. İki yüzyıl sonra Kaempfer, kaleme aldığı *Japonya Tarihi* adlı yapıtında *yamabushi* ve *shugendô* ile ilgili geniş bilgiler verir.

Shugen teriminin hangi tarihte oluştuğu bilinmemektedir. *Sandai jitsuroki*'deki ("Üç krallığın gerçek kroniği", 901) bir pasajda, daha ilk gençlik yıllarından itibaren Yoshino Dağı'nda yaşayan ve orada doğaüstü (*shugen*) bir güç kazanan bir rahibe atıfta bulunur. Bir çeşit Budist küçük hikâye seçkisi olan *Konjaku monogatari-shû* ("Şimdi geçmişte kalan hikâyeler", 12. yüzyıl başı) adlı yapıtta "*shugen* sevmiş", birçok dağı gezmiş, denizin bir ucundan öbür ucuna göçüp yerleşmiş bir rahipten sözedilir. Bu rahip badireler atlatmıştır. Yaptımız alıntılardan da anlaşıldığı gibi dağlar, dünyevi yaşamdan çekilmek ve büyülü güçler kazanmak isteyenlerin en fazla tercih ettiği yerdir. Muhtemelen *dô* sözcüğü (yol) *yamabushi*'lerin özel bir terbiye uyguladıkları, diğer tarikatlardan farklı dinsel değerlerini oluşturduğu, belli kurallara bağlı kalarak eğitime tabi tutulduğu, kısaca *shugen* yöntemi ile pratik geleneklerinin ortaya çıktığı Ortaçağ'ın ilk dönemlerinde "*shugen*" sözcüğüne eklenmiştir. Bununla birlikte ve *yamabushi-dô* ve *shugendô* sözcüklerinin de kanıtladığı gibi *shugendô* Ortaçağ'da tam anlamıyla bir tarikat olarak görülmemiştir. Gerçekten de ancak Tokugawa döneminin (XVII ve XIX. yüzyıllar) başında söz konusu inançlar, *shugen-shû* ya da *zôshû* olarak adlandırılır.

Shugendô'ya özgü en önemli ve tarihöncesinden gelen özellik, doğaya, özellikle de dağlara tapmaktır (*sangaku shinkô*). Kuşkusuz dağlara tapmak sadece Japonya'ya özgü olmamakla birlikte halk inançlarının arasında çok önemli bir yer tutmuştur.



Zaô Gonzen, Zaô-dô'nun avlusu. Nara bölgesindeki Yoshino'da, Kinpu Dağı üstündeki Kinpusen-ji manastırı. Önde *saito-goma* için düzenleme. Bu *shugendô* ritüelinin bir özelliğidir ve içinde barındırdığı kefarete, kurbana ilişkin ögelerle, ya Fudô myôô'ya ("Durağanlık Bilimi Kralı", Acala) ya da Aizenmyôô'ya ("Çekim Bilimi Kralı", Râgavidyârâja) adanmıştır. CERTPJ fotoğraf arşivi. Foto: A. Stein.

Bunun nedeni ise *Shugendô*'yu oluşturan diğer bir unsur olan ezoterik Budizmdir (*mikkyô*). Hindistan'da yeni yeni yayılırken Budizm, bazı Brahmana tanrılarını ve birçok dinsel kavramı benimsemiştir. Halk arasında yaygın olmasından dolayı ezoterik Budizm, kolayca Japon inançlarıyla kaynaşmıştır. *Sûtra*'ların kopyası çıkarılır, sûtra sunulur, örneğin yağmur dualarıyla (*amagoi*) yanısıra sutrâ okunurdu. Aynı şekilde hastaların tedavisinde ve her türlü sağaltıcı uygulamalarda sûtra okunurdu. Fakat Budizm öncesi büyücülük ve falcılık Budizm tarafından yasaklanmamış, sadece ufak tefek bazı değişiklikler getirilmiştir. "Özgür keşişler" (*shido-sô*), "aziz insanlar" (*hijiri*) ve *yamabushi*'ler düzenledikleri hac seferleriyle ezoterik Budist büyücülüğünün ve ritlerinin en uzak taşra bölgelerine kadar yayılmasını sağlamışlardır. Bunlar, sözünü ettiğimiz unsurların Şinto unsurlarıyla kaynaşmasına yardımcı olmuştur. Ezoterik Budizm ve dağ ibadetlerinin *shugendô*'nun içinde nasıl birbiriyle kaynaştığı, *sokushin jôbutsu* ("şu anki vücudumuzda Buda'ya erişmek") kavramı sayesinde açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. *Shugendô* anlayışına göre insan vücudunun Buda'ya erişecek kadar mükelleşmesi, ezoterik Budizmden farklı olarak söz, davranış ve düşüncenin kozmik Buda ile gizemli bir birlik oluşturmasından geçmez. Daha çok Şamanizme uygun olarak ölenlerin ruhları (atalar) ya da Dainichi nyorai, somut Fudô myôô ("Değişmeyen şeylerin biliminin kralı") biçimi altında, ibadet edenlerin içine girer ve böylece ibadet edenlere fal bakma, hastalıkları iyileştirme vb. gibi doğaüstü yetenekler kazandırır. Japonya'da yayılmaya başladığı ilk yıllarda, Budizm, daha çok Yamato ovasını etkiledi. Devletin maddi destek sağladığı Budist tapınaklarda imtiyazlı bir sınıf oluşturan keşişler öğretinin esasını öğreniyorlardı. Aslında Budizm halka, halkın içine karışan çilekeşler tarafından öğretilirdi. Çilekeşler, halkın arasında misyonerlik görevlerini yerine getiriyorlardı. Aralarında en tanınmış olan çilekeş, daha sonraları Gyôgi-bosatsu adıyla tapılan Gyôgi'dir. Onun gibi birçok çilekeş, yaşadığı dağlarda din konusunda kendi yolunu çizip izlemiştir. Bunlar, sık sık olağanüstü yetenekler kazandırdığı sanılan şamanik ibadetleri yapanlara rastlamışlardır. Bu tür büyücülerin en ünlü olanları E no Ozunu ve keşiş Taichô'dur. Sözünü ettiğimiz dağ Budizminin yaygın olduğu başlıca yerler Yamato,Yoshino ile Kumano dağlarıdır. Sonraları, insanların dünyasından elini ayağını çekerek dağlarda yaşamak, keşişlerin yapması gereken manevi idman olarak, ezoterik Budizmin Japonya'daki iki kurucusu Dengyô Daishi ve Kôbô Daishi tarafından teşvik edilmiştir. Ayrıca Tendai ve Shingon tarikatlarından önce, ezoterizm, diğer tarikatların öğretisinde yer bulmuştur. Şunu da belirtelim ki dağlara geziye çıkmak geleneği, kuşkusuz Çin'de öğrenim gören Japon keşişleri tarafından yaygınlaştırılmıştır. Ancak Dengyô ve Kôbô Daishi dönemlerinden önce ezoterizm, Budizmin özelliklerinden biriydi. Yeni "dağ Budizmi", Japon halkına "büyük araç"a (*mahâyâna*) özgü düşünce ve kavramları aşılamaya çalışmış ve bu doğrultuda ezoterizmin büyüsel-dinsel unsurlarını benimsemiştir.

Budizm, *mûdra* ve *mantra* sayesinde bir büyü ritleri dizgesi geliştirmiştir. Bu büyü ritleri, günlük hayatta karşılaşılan birçok tehlikeye karşı korunmak amacıyla düzenlenirmiş. Sözünü ettiğimiz rit ve bunları uygulayanlar, "Özgür keşişler", *ubasoku*'lar (dindar laikler), "aziz insan"lar (*hijiri*), cin çıkarıcılar (*genja*) ve son olarak *yamabushi*'lerdir. Bu şekilde yaygınlaşan Budizmin saf Budizm olmadığı bir gerçektir: Saf Budizm felsefesine dağlara tapınak, *yama no kami*'ye (dağ tanrılarına) tapmak gibi Budist olmayan kavramlar ve birçok halk inançları eklenmiştir.

Dağların eteklerinde yaşayan şamanlarla temas sayesinde Budizm daha önce de varolan eski dinsel ibadet biçimlerini içine alarak yeni etkinlik alanları kazanmıştır.

Halk arasında yaygın olan Şaman ögeler, *shugendô*'yu oluşturan diğer ögelerdir. *Shoku Nihongi* adlı yapıtta yeralan bir hikâyenin kurgusunu, dağlarda yaşayan ve mucizevi yetenekleriyle ünlü olan böyle bir şaman büyücünün hayatı ile faaliyetleri oluşturuyor olsa gerek. Söz konusu hikâyede *yamabushi*'lerin atası E no Ozunu'da (En no Gyôja) belirir. Büyü, *shugendô*'nun diğer bir özelliğidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi büyü yapma yetenekleri kazanmak, dağda yapılan idmanların başlıca amacıdır.

Okoyama bölgesindeki Kojima'da, Goryûson ryû-in *yamabushi*'lerinin *saito-goma*'sı. CERTPJ fotoğraf arşivi. Foto: H.O. Rotermund.





Yamagata bölgesindeki Dewasanzan'da bulunan Haguro Dağı'nın *yamabushi*'lerinin tören giysisi. Başında *tokin*, sağ elinde *kongôzue*, sol elinde yelpaze *hiôgi*, boynunda *yuigesa* atkısı ve kabuklu bir böcek *hora(-gai)*. CERTPJ fotoğraf arşivi. Foto: H.O. Rotermund.

Günlük hayatta da kullanılan bu tür güçlere sahip olmanın ne kadar önemli olduğu, geleneksel olarak yapılan "güç yarışma"larından (*gen kurabe*) anlaşılmaktadır. Güç yarışmalarının en görkemli olanı, günümüzde hâlâ düzenlenen *hiwatari* yani ateş üstünde yürümektir. Geliştirilen olağanüstü güç sayesinde ateş üstünde yürüyebilen kişilerin *kitô* (cin çıkarma) aracılığıyla ayrıca hastalıkları iyileştirme gücüne de sahip olduklarına kesin gözüyle bakılırmış.

Shugendô'yu oluşturan ve hâlâ korunan diğer bir öge, kehanettir. Bu alanda Taoizmin etkisi açıkça görülmektedir. Gidilecek yönün belirlenmesi, iyi ya da kötü geçecek günlerin önceden bilinmesi, klasik kehanettir. Ancak bütün bunların yanısıra *kugadachi* (kaynar su ile yapılan denemeler) ve *yudate* (kaynar su ile temizlenme) ritleri de düzenlenmektedir. Son olarak da *shugendô*'ya özgü, günahlardan arınma kaygısını (*metsuzai*) da ekleyelim. Genelde *metsuzai* Budizme yabancı bir şey değildir. Ancak bu, *shugendô*'da özel yaşamdan fedâkarlıkta bulunarak günahlardan arınma biçimine bürünmüştür. IX. yüzyıldan itibaren *yamabushi*'ler, *shashin-gyô* ("vücuttan ayrılmak") şeklinde intihar ederlermiş. Sözünü ettiğimiz intihar etme biçiminin bazı yerlerde yaygınlaştığını, *Sôni-ryô* ("Keşiş ve Keşişeler için Kanun", 701) ile yasaklanmış olmasından anlayabiliriz. *Shashin-gyô*'nun günümüzde Omine Dağı'nda uygulandığı biçimi, *nozoki*'dir ("vadiye bakış").

Dağdaki terbiye süresinin, kazanılan gücün ölçüsü haline gelmesiyle, sadece tek bir dağda alıştırmalar yapmanın yanısıra, mümkün oldukça çok dağa tırmanma geleneği yayılıp yerleşti. Böylece dağa çekilip, çilekeş bir yaşam sürme geleneği daha da yaygınlaştı ve bazı değişikliklere uğradı: Yaşam tarzından çok, *yamabushi*'ler, hac seferlerine çıkmayı yeğlemişlerdir ve bu, onların bir özelliği olmuştur. *Yamabushi*'lerin, yaygın olarak hac seferlerine katıldıkları dönemlerde soylular arasında Kumano'yu ziyaret etme modası yaygınlaşmıştı ve bu tür dinsel amaçlı gezilerde rehber olarak *yamabushi*'ler alınırdı. Heian döneminin sonundan itibaren Japonya'nın dinsel yaşamında *Yamabushi*'ler önemli bir konuma gelmiş ve diğer dinsel gruplardan, farklı kıyafetleriyle ayrılırlarmış. Öyle ki Ortaçağ'ın başında bunlar, Japon bağdaştırmacılığının en tipik örnekleri olmuştur. Yerel *shugendô* merkezlerine gitmek üzere geziye çıkan birer dindar olarak görünen *yamabushi*'lere, *kyakusô* ("ziyaretçi-rahipler") de denmiştir. Çoğu zaman sadece kendilerinin açtığı bildik yollardan giderek taşrayı gezerlermiş. Muromachi döneminin (XIV. yüzyıl) başında her yerdedirler. Bir hac seferi sırasında onlara bir *sendatsu* eşlik eder; *sendatsu*, dağa tırmanma ritüelini (*mineiri*) yöneten rehberdir. Söz konusu rehber, ayrıca dağa tırmanışı örgütler, tırmanış sırasında gerekli ritleri düzenler, günümüzde bile geçerli olan yiyecek, içecek ve konuşmalar ile ilgili bazı tabulara uyulup uyulmadığını gözetler. Ortaçağ'da böyle geziler sırasında *takahatsu* ("sadaka") ile geçinen çilekeşler, yollarda birbirine rastladıkları zaman *mondô*, yani soru-cevap şeklinde ritüelleşmiş söyleşiler yaparlarmış. Sözünü ettiğimiz bu geleneksel sözlü oyunlar günümüzde hâlâ yapılmakta. Ancak sadece *yamabushi*'lerin bazı ritlerinde sözünü ettiğimiz sözlü oyun geleneği çerçevesinde. Ortaçağ'da *Yamabushi-Seppô* ("*yamabushi* falı") şeklinde ritleşmiş olan bu tür *mondô* geleneklerinin yanına Ortaçağ'ın sonunda ortaya çıkan *saimon*'ları ("kasideler") da eklemeliyiz. Bunlar Edo döneminde *uta-saimon*'a (şarkı gibi okunan *saimon*)

Tokyo. Asakusa-dera tapınağı içinde bir *yamabushi*. İlaç satmakta, büyü yapmakta ve yıldız falı bakmakta. CERTPJ fotoğraf arşivi. Foto: H.O. Rotermund.



dönüşür. Bir çeşit eğlence gibi görünen bu *uta-saimon*, daha sonraları *Naniwa-bushi* ("Naniwa havaları") haline gelir.

Kültürel düzlemde, gezgin *yamabushi*'ler, daha çok edebiyatta belirgin bir rol oynamışlardır (bkz. *otogi-sôshi*, halk masalları ve *gunki-mono*, savaş destanları). Bunun yanısıra *geinô*, halk tiyatro sanatlarında (örneğin *yamabushi-kagura* gibi) etkili olmuşlardır. Japon bağdaştırmacı sanatı, hemen hemen *shugendô* sanatı ile aynıdır. Burada, örneğin *mandala*'ları (bir Buda, bodhisattva ya da başka bir tanrının manevi evreninin grafik temsili) ya da *myôô*'ların ("bilim kralları") heykellerini düşünebiliriz. *Shugendô* sanatının tipik bir anlatımı ise bir adak aynasının arka yüzüne çizilerek temsil edilen *kakebotoke*'lerdir ("asılı Budalar").

Gezgin *yamabushi*'lerin görevleri neydi? *Sendatsu*'nun nasıl bir rol oynadığını biraz önce belirtmiştik. *Yamabushi*'lerin en önemli görevlerinden biri, son dönemlere kadar, genellikle cin çıkarma ve kehanet idi. Cin çıkararak, özel muskalarla (*o-fuda*), *tonaegoto* ("büyülü sözler") ya da *majinai uta*'lar ("büyülü şiirler") eşliğinde büyülü ve kehanete ilişkin işlemler yapmak, hastaları iyileştirmek: İşte *yamabushi*'lerin faaliyet alanları.

Edo döneminden itibaren *yamabushi*'ler, taşrada gezmedikleri zamanlarda bir *shugendô* merkezine bağlı olan herhangi bir "kilise"nin hizmetine girerlerdi, (*danna-ba*) meğer ki bir *daimyo*'nun (derebeyi) hizmetinde olmamış ya da hacca gittiği zamanlarda onun yerine geçmemiş olsunlar (*daikan*). Köylere inip de işleri paylaşmak için *miko*'larla (bir nevi şaman kadınlar) evlenen, tapınaklara yerleşip *ommyôdô* (*yin* ve *yang* yolu) rit ve ibadetlerini benimseyen *yamabushi*'ler, köylülerin günlük hayatını fazlasıyla etkilemişlerdir.

H.O.R. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

I. Kaynaklar: *Shugendô shôsho* I, II, III, *Nihon daizôkyô* içinde, Tokyo, 1919. *Sangaku shûkyo-shi kenkyû sôsho*, 12 cilt, Tokyo, 1976.

II. Monografiler: EARHART, H.B., *A Religious Study of the Mount Haguro Sect of Shugendô*, MN Monograph, Tokyo, 1970. RENONDEAU, G., *Le shugendô. Histoire, doctrine et rites des anachorètes dits yamabushi.* (Cahiers de la Société Asiatique, XVIII), Paris, 1965. ROTERMUND, H.O., *Die Yamabushi. Aspekte ihres Glaubens, Lebens und ihrer sozialen Funktion im japanishen Mittelalter* (Monographien zur Völkerkunde V), Hamburg, 1968. SCHURHAMMER, G., "Die Yamabushis; nach gedruckten und ungedruckten Berichten des 16 und 17. Jahrhunderts", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* XII (1922), yeni baskı *MOAG* XLVI, 1965. GORAI, SH., *Yama no shûkyô-shugendô*, Tokyo, 1970; GORAI, SH. (der.), *Konohagoromo*, Tôun rokuji (Tôyô bunko 273), Tokyo, 1975. MIYAKE, H., *Shugendô girei no kenkyû*, Tokyo, 1971. MURAKAMI, T., *Shugendô no hattatsu*, Tokyo, 1943. MURAYAMA, SH., *Yamabushi no rekishi* (Hanawa sensho 71), Tokyo, 1970. TOGAWA, A., *Dewa sanzan shugendô no kenkyû*, Tokyo, 1973. UNO, E., *Shugendô* (Nihon shûkyô dai kôza), Tokyo 1927-1928 (9, 11, 17. ciltler). WAKAMORI, T., *Shugendô-shi kenkyû*, Tokyo 1943; *Yamabushi*, Tokyo 1964.

III. Makaleler: BLACKER, C., "Initiation in Shugendô: The Passage Through the Ten States of Existence", *Initiaton. Contributions to the Theme of the Study*, Conference of the International Association for the History of Religions, Leyde, 1965. HORI, I., "Self Mummified Buddhas in Japan. An Aspect of the Shugen-dô (Mountain Ascetism) Sect", *History of Religions*, I/2, 1961. LOWELL, P., "Occult Japan, or the Way of the Gods: An Esoteric Study of Japanese Personality and Possession", *TASJ* XXI, XXII. KOYANAGI, SH., "Dôkyô to shingon mikkyô to no kankei wo ronjite shugendô ni oyobu", *Tetsugaku zasshi* 450 (1924), 451 (1924). KUBO, N., "Dôkyô to shugendô", *Shûkyô kenkyû* 173 (1962). SUZUKI, SH., "Shugendô natsu mine-iri ni tsuite", *Shûkyô kenkyû* 174 (1963).

DEMETER.

Hegel'den Walter F. Otto'ya kadar, gizlem törenlerinden, toprak güçlerinden, Dionysos'un gülümsemesinden yüz çeviren estetik din perspektifi içerisinde *ülkünün ülküsünü* gövdeye büründüren Olymposlu ışığın, bilmenin tanrısı Apollon'dur; uzaklık ile bakışın ötelere uzanması onu, en büyük manevi özgürlükte sevinç bulmaya yetkili kılar. *İlyada*'da tanrılar ile yeryüzü üstünde yürüyüp giden insanlar arasındaki aşılmaz uçurumu unutmaya kapılacak olanlara şunu hatırlatan odur: "Birbirinden ayrı iki soy olacaktır hep" (*İl.*, V, 440-2). Ölümsüz güçler nasıl olur da fukara insanlar uğruna aralarında tartışırlar "o zavallıcıklar, tıpkı yapraklar gibi, bakarsın toprağın yemişini yer yaşarlar

Knidoslu Demeter. İÖ 330'a doğru. Londra, British Museum. Foto: Giraudon.



taptaze, kimi zaman bakarsın tükenip yokolurlar" (*İl.*, XXI, 462-6). Yaşamak için, ölmek için yemek, engin bağırlı yerin yollarına düşmek, insanların talihidir, ama burası Demeter'e ayrılmış alandır aynı zamanda: Besinleri gönlünce yönetir; insanlık durumunun ölüm ile dirimi içi içe geçirmesi gibi tohumları, ölüleri ölümle, dirimle düğümleyerek bağrına alır sıkı sıkıya kucaklamayı asla bırakmadan.

Ölümlülük hali imgesi içerisinde, Homeros'un destanı tahıl yeme edimini, yer üstünde ayakta durmaya sıkı sıkıya bağlar, böylece Demeter'de işlenmiş toprak figürünü keşfetmeye çağrı çıkarır. Bu gücün adında bile eski yorumcular, onları izleyen modernler, Ana ile Toprak imini okumak istemişlerdir (*dâ* dor ağzında *gê* olmalıdır). Ancak Demeter'in ötesinde, Gaia daha az belirlenmiş bir gücü gösterir: Her tür bitki ile insan topluluklarını yerden çıkartan güçtür, tarlaların, işlenmiş toprakların dama tahtasını bilmezden gelerek açık havada coşkunlukla fışkıran bilmenin ecesidir.

Troya önlerinde konuşlanmış savaşçılar için, Helene'yi geri almakta gereksedikleri bahadırlık, ekmekle şarabın onlara verdiği içgücüdür ilkin, çünkü destanın bir dizesinin dediği gibi unla buğday tanesi insanın iliğidir (*Od.*., XX, 108). Tahılların bulunması, insanların tıpkı hayvanlar gibi ormanda devşirdikleri otlar meyvelerle beslenerek yaşadıkları bir vahşilik durumunun sonunu belirtir: Tarihsel dönemde bile hayvan postlarına bürünmüş Trakyalıların meşe palamuduyla ya da Toprak, Gaia'nın kendiliğinden büyüttüğü çiğ bitkilerle beslendikleri gibi. Olasılıkla Eleusis kaynaklı bir gelenek, Demeter'in tahılları bulduğu gün insanlara kendini ayakta tutmak gücünün gelmiş olduğunu anlatır. Daha önceleri zavallılar, yeni doğmaların, hayvanların çoğunluğunun hâlâ yaptığı gibi dört ayak üstünde yürümeye çarptırılmışlardı. Eleusis Bayramı bunun bir anısını korumuştur: Dikeyliği olanaklı kılma sınavında, koşu yarışında kazanan, kutsal Rharion ovasında hasat edilmiş olan arpayı alırdı; bu bölgeyi kimi gelenekler *karın* diye adlandırır, çünkü ilk kez orada meyve yetiştirilmiş, bir de sunu sırasında onsuz olmaz çöreklerin yapıldığı arpayı ilk orası vermiştir (*Schol. Pin. Ol.* 9. 150 b).

Demeter'in besinler dünyası tahıllarla sınırlı değildir. Boiotia'daki Mykallessos'da Demeter'in, her gece kapalı olup her sabah İda Dağı'nın Daktyl Herakles'in açtığı bir tapınağı vardır: Olgunken toplanan bütün meyveler heykelin ayağının dibine yerleştirilir, tazeliklerini yıl boyunca korurlar. Koruyuculuğunu Dionysos'la, Kharitlerle paylaştığı olmuş meyveler arasında Demeter belirli türlere ayrıcalık tanır; örneğin yumuşaklığı yaban otlarının karşıtını oluşturan ilk besin incir ya da buğday ile arpanın arasından biten, yarı yabani bitki haşhaş; ilk insanlar ile ilk kanlı kurban törenleri üzerine mitik anlatıların kesiştiği yer olan eski Sikyon'da bir de Mekone'de Demeter bulmuştur onu. Haşhaş ile incir tahıl temelli besinlerin yanını yöresini belirler; örneğin, Figalia'daki kara Demeter yönünü gösterirler, acısı onu yitik bir mağaranın dibine çekilmeye iter, Pan onu orada av

Demeter ve Kore. Taş levha. İÖ 500-475'e doğru. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.



peşindeyken rastlantıyla bulur. Meşelerle çevrili mağarasına her yıl, asma meyveleriyle, diğer tarımı yapılan türlerle, balmumuyla balla, daha yapağı ile dolu yün parçalarıyla, yaban ile işlenmiş arasındaki sınıra konan her tür hayvansal olmayan sunularla ülkede yaşayanları kabul eden Demeter tam da budur.

Başka Yunan illerinde olduğu gibi Arkadia'da, kızı, Kore ya da Persephone'nin yasını tutarken insanların gözünü kıtlıkla, ellerinden en son yaban meyvesini bile almakla, insan etiyle doymaya zorlamakla korkutur. Çünkü *Sitô* adı verilen ekmekli Demeter'in yanısıra Obur --ya da Doyasıya yiyen (*Hadephagia*)– bir başka Demeter de vardır; anlamca bulanıklık birbirini tamamlayan iki kişilik aracılığıyla ortaya serilir. Polytekhnos'un kayınbabası Pandareos Demeter'den, hiç mide ağrısı çekmeden istediği kadar yeme armağanını almıştır. Bu doyuran iyi açlıktır; buna karşılık gelen kötü açlıksa Erysikhthon'u yiyip yutanıdır. Oysa o babası Triopas gibi Demeter'in kayırdıklarındandır, yalnızca tanrıça uğruna yığın yığın çamların, kocaman karağaçların, armut, elma ağaçlarının kapladığı sık uluağaçlı güzel ormandan daha sevgili bir alanı daha yoktur tanrıçanın. Ne ki Erysikhthon'un tuhaf bir niyeti vardır: Yirmi yoldaşıyla ellerinde baltalar Demeter'in korusuna dalarlar; arkadaşlarına günlerce *doyasıya* lezzetli şölenler vereceği odanın tavanını yapmak için güzelim ağaçları kesmek ister. Buna karşılık Demeter onun içine zorlu, tükenmez bir açlık, ateşine yandığı bir bela salar. Nice yese onca açlığa kapılıyordur; Kallimakhos (*Demeter'e İlahi*, 72 vd.) ailesinin oğullarına toplantılara, şölenlere gitme izni verdiklerinden dolayı utandıklarını anlatır. Bin türlü bahane bulunur. Düğün mü vardır, "Erysikhthon disk fırlatırken yaralandı". Yemek mi veriliyor, "arabasından düştü". Bu süre içinde konağın bir kuytusunda bütün gün sofrada tıkındıkça tıkınır. Besinlerden yararlanmadan yutan bir kuyudur. Her şeyi silip süpürdükten sonra sıra büyük arabanın katırlarına, savaş atlarına, sıçanları korkutan kediye gelir; doymak bilmez çene başka bir kurban istemektedir. Büyük lokmalarla Erysikhthon kendi gövdesini parçalamaya koyulur.

İonyalıların *Bubrôstis*, Sığırı-yutan-açlık dedikleri bu fena açlığı afsunla savuşturmanın tek yolu, alevler içinde yanıp kül olması gereken kara bir boğa sunmaktır. Ya da Boiotia'daki Khaironeia'da, Plutarkhos'un kentinde herkesin kendisi için, en yüksek kamu görevlisinin de herkes için ortak Ocak adına yaptığı gibi, Kıtlık, *Bulimie*, değnekle vura vura kovalanan bir köle kılığında evden dışarı "Kıtlık dışarı, Bereket, Sağlık içeri" (*Plutos, Hygieia*) çığlıklarıyla kovulur. Bu ritüelde Demeter örtük biçimde vardır; çünkü beti bereketi, maddi gönenci veren tanrı Plutos, İasion'la besinlerin tanrıçasının sevişmelerinin ürünüdür: Üç kez sürülmüş bir nadasın karığında sevişmişlerdir. Besinlerin azraklığı ile bolluğu arasındaki ilişkinin aynısı Atina mekânında da yeralır: *Bulimos*'a adanmış toprak parçası olan işlenmemiş toprak, *Buzigion* alanına, sığırları boyunduruğa koşanın, sabanı sürenlerin işlediği toprağa bakar; burası tarımsal yaşamı bir dizi kargışla korur. Kargışlar, Saban Öküzünü boğazlayan sudan, ateşten pay almasını önleyerek, dolayısıyla ona tüm kurban edimlerini yasaklamakla, bir de yolunu yitirmişlere yolu göstermeyenlere yapılır.

Demeter'in serüveninde bile açlık köküne kadar anlamca bulanık kalır, çünkü Tantalos'un sunduğu şölende bütün çağrılı tanrılar arasından yalnızca Demeter'in, açlık tutarağının zoruyla, konuklarını sınavdan geçirmek isteyen bir babanın sağladığı bir çocuk parçasını yutması rastlantı değildir. Besinler üzerindeki güç, karına tıkılmış yırtıcı hayvandan ötürü ölümle sınırdaştır, bu karın hep besin kollar. Prometheus miti, insanlarca yenebilir parçaların kabı yapar bu karnı; tanrıların sofra arkadaşları böylece bu iğrenç, hep açlık çeken karını doyurmadıkça yaşayamayacaklardır. Demeter'in beslediği karın, yavrulayan, insan türünü yeniden üretmekle dirim veren karındır da. *Homeros İlahisi*'nde Demeter, yas tutan, her yerde kızı Persephone'ye seslenen kaygılı bir anadır; oysa Eleusis kral soyunun son üyesi Demophon için o, bütün tasası kollarına, bedenine emanet edilen filizi büyütmek olan bir sütanneye dönüşür. Geleneğin aktardığına göre, Korinthos'da, bütün çocukları, ilk çığlıklarını ataratmaz ruhlarını teslim edince, Plemnaios'a acımıştır. Demeter, Aphrodite'nin armağanlarını almaya elvermeyen yaştaki kadınlardan biri gibi çıkagelir; çocuğu alıp babasının bahçesinde dünyanın en güzel bitkisi olarak büyütür. Kızın adı *Orthopolis* olur, onun sayesinde kent doğru düzgün gelişir, yeniden kök salar.

Demeter'in büyüttüğü çocuklar ne piçtir, ne de evlilikdışıdırlar. O yalnızca iyi döle bakar, yani kent toprağından kökünü alanlara, işlenmiş toprağa ilişkin olup yabanlıktan koparılıp kurtarılmış bir toprak parçasına kök salmış insan gruplarının parçası olan bir ana babadan doğma çocuklara bakar. İyi insan döllerinin Demeter'i, Thesmophoria üzerinde, erkekler dışarıda tutulmak üzere yalnızca kadınların ancak evli kadınların, yurttaşların yasal eşlerinin bayramı üzerinde hüküm sürer. Evlilik birliğine girmekle genç kız, tahıl iktidarının yetki alanına giren bölgeye adım atar. Evlilik ritüelinin evreleri bir dizi simge ile çalım boyunca sıralanır: Arpa kavurmak üzere bir tava taşımak yükümü; gerdek odası önüne bir dibek tokmağı iliştirmek adeti, alaydaki genç bir çocuğa verilmiş bir eleğin taşınması adeti; en sonunda da "beterden kaçtım, en iyisini buldum" kalıpdeyişi, başında meşe yemişleriyle sarmaş dolaş dikenli bitkilerden bir taç taşıyan, tüm çağrılılara bir sepetten ekmek dağıtan genç bir oğlanın düğün gününde söylenen kalıpdeyiş. Kadın ancak, işlenmemiş toprakların ufku üzerinde, yırtıcı hayvanların mekânını kateden, kendini ava vermiş kızoğlankız, Artemis'in ağırlığını koyduğu bir durumun yabanlığından el çekerek öğütülmüş buğday yaşamına adım atar.

Thesmophoria'nın ritüel düzleminde Demeter, Doğu'dan gelme bir gücün, Adonis'in bayramında baştançıkarma ile ıtırlı bitkilerin kokularının yüceltildiği Aphrodite'nin kadınsı sevgilisinin karşıtı olarak dikilir. Çünkü Adonis bayramındaki bahçecikler Demeter'in tahıl ekininin bir tür tersidir. Kızıl ısı günlerinde, tensel baştan çıkarma doruktayken, cayır cayır yanan toprağın, güneşin alnında, kadınlar, daha doğrusu cariyeler, kibar odalıklar evlerin çatılarına, dama dayalı merdivenleriyle küçümen bahçeler taşırlar: Sekiz günde filizlenirler, ancak yeşerir yeşermez birdenbire solup kururlar. Ekimle hasat arasındaki sekiz ayın ağır ağır olgunlaşmasını tatmak yerine, acayip küçük toprak çanaklara ekilmiş arpayla buğday, güneşin yalımıyla kavrulur. İnsanların besini olacak tahılların ne yemiş verebildiği ne de olgunlaşabildiği verimsiz, kısır "taştan bahçeler"dir bunlar. Bu aldatıcı toprak işlemenin tohumları, köklerden, yemişlerden yoksundur, tıpkı kibar odalık ile yasal eşi kesinkes ayıran Yunan toplumunda, kendini aşk hazlarına adamış kadınlar, Thesmophoros Demeter'inin biricik hizmetçileri olan Arı-Kadınların yarenlik topluluğunun dışında tutulmuş olmaları gibi. Mademki yasal eşlerin kutladığı Demeter bayramı, güzün yapılan bir ekim ritüelidir, öyleyse Thesmophoria'nın son gününe verilen "Güzel-Doğum" *Kalligeneia* adının açığa vurduğu gibi, güzel çocukların umuduna, insan tohumunun iyi bir hasatı beklentisine doğru yönelmiştir.

Kendi kendini yeniden üreten site imgesinin kıyıcığına, aynı gücün daha belli belirsiz ama daha az temel olmayan başka bir

görünüşünü yerleştirmeli. Bir vakitler Atina'da ölülere "Demeter'in halkı" (*Demetrioi*) denirdi, Cicero'dan bildiğimize göre, ölünün gömülmesinin ardından mezarın üzerine tahıl taneleri ekilir, böylelikle toprağın bağrı ana bağrı kılınırdı. Demeter ölüleri tahıl taneleri gibi karşılar; bundan ötürü çok eski bir gelenekte, ölülere yapılan sunularda, gömülmüş olandan yaşayanlara besinler, büyüme, tohum özleri geleceği kanısıyla, ölülere "buraya yukarıya doğru iyi şeyler büyütmeleri" için yakarılır.

Eleusis'in gizlem törenleri bu ölüm görüşü çevresinde sergilenir. Demeter gizemciliği, dünyadan yüzçevirmenin yalnızca tepeden tırnağa umutla dolu olarak ona yeniden dönmek üzere bir dolambaç olduğu bir mekân içinde, kentin kapılarına bağlıdır. Eleusis Atina'nın taban tabana karşıtıdır: Erekhteus'un siyasal kenti, Trakyalı bir alayla, bir Orpheus maskesiyle, Musalara yakınlığıyla Eumolpos'un hüküm sürdüğü kentin karşısındadır. Bu, siyasal-dinsel mekânın dışındaki bir kişinin toprağıdır, oraya doğru yola koyulunur, heryerden, hiçbir yerden oraya hacca gidilir. Çünkü orada insanlar arasındaki bütün ayrımlar ortadan kalkar. Cins, toplumsal konum, soy artık geçerli değildir; köleler, kadınlar, Yunanlı olmayanlar tek bir insanlık oluşturur. Gelgelelim erginleme töreni, kentin dinsel dünyasından kesin bir kopuş demek değildir. En üstün görü, *epopteia*, coşturucu, dokunaklı bir gösterinin sonunda, "Gök, yağ; Yer, gebe kal" ya da "Bromios doğdu" gibi ritüel çığlıkları; bir buğday başağının suskuyla, gönül gözüyle görülmesi; gizlem adaylarının, *mystai*'ın, ölümün, kuşkusuz bir kutsal birleşmenin tanıtılması aracılığıyla gelir. Ancak erginleme ritüelinde, yüzyıllar boyunca boşboğazlığın açığa vuramayacağı bir gizli öğretinin açınsanmasına benzer bir şey yoktur. Eleusis'e yaptığı yolculuk, erginlenmişin yaşamında bir ayraç açar, bir süreliğine bir kesintiyi belirtir. Herkes Demeter'in evlatlığına dönüşür. Başka tanrılardan ayrı tutulan, tek bir tanrılığa tümüyle bağlanmadan geçen gizemli yaşantı, daha ileri bir evrede tahılların, buğday ununun kullanımında odaklanan *Homeros İlahisi*'nde anlatılır. İnsanlar, Demophon gibi, Olymposlulara ayrılmış olan ölümsüzlüğe göz dikemezler, ancak buna karşılık ekmek yiyenler, ölümün, yaşamın tek ölçüsü olduğu yollu geleneksel, dolayısıyla da dindışı imgesinden kopuşu belirten ritüeller, gizlem törenleri almışlardır Demeter'den. Ölümün yaşamla, besinlerin gücüyle almaşma oyunu arasından Demeter, kişiye, ölüm ya da dirim düşüncesinin saltık deneyimini açar. Toprak ölülerin yerinden başka bir şey değildir, tohumların, yukarıya doğru iyi şeyleri çıkartan şeylerin tüketilemez kaynağıdır. Eleusis, erginlenmişin, ölümün, yeniden doğuşun büyük sürecine katılmasını sağlar, bu sürecin yayılma alanı *physis*, bitkileri, canlıları sarıp sarmalayan doğadır.

M.D. [N.Ç.]

KAYNAKÇA

The Homeric Hymn to Demeter, yay. RICHARDSON, N. J., Oxford, 1974. BOYANCE, P., "Sur les mystères d'Eleusis", *Revue des Etudes Grecques*, 75, 1962, 460-482. DETIENNE, M., *Les Jardin d'Adonis*, Paris, 1972. HAHN, E., *Demeter und Baubo*, Leipzig, 1897. JANSSENS, E., "Poésie et espérances eschatologiques dans l'Hymne homérique à Déméter", *Religions de salut, Annales du Centre d'Etude des Religions* içinde, II, Université libre de Bruxelles, 1962, 38-57. KERENYI, CH., "Archetypal image of mother and daughter", *Archetypal Images in Greek Religion*, New York, 1967. KERENYI, CH., "La jeune fille divine", C. G. Jung ile Ch. Kérényi, *Introduction à l'essence de mythologie* içinde, Fr. çev., Paris, 1953, 127-187. MYLONAS, G. E., *Eleusis and Eleusinian Mysteries*, Princeton Un. Press, 1961. PESCHLOW-BINDOKAT, A., "Demeter und Persephone in der attischen Kunst der 6. bis 4. Jahrhundert", *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 87, 1972, 60-157. ROLLEY, C., "Le sanctuaire des dieux patrôoi et la Thesmophorion de Thasos", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 89, 1965, 441-483. SABBATUCCI, D., *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965. SCARPI, P., *Letture sulla religione classica. L'inno omerico a Demeter*, Floransa, 1976. STIGLITZ, R., *Die grossen Göttingen Arkadiens. Die Kultname Megalai theai und seine Grundlagen* (Sonderschrift 15), Viyana, *Österreich. Archäolog. Institut*, 1967.

DEMİRCİ. Batı Afrika mitleri.

Batı Afrika'da demirciler, genel olarak iç evlilik yapan toplumsal grupları oluştururlar. Bağımsız olup, hemen hemen uluslararası bir kimlik taşırlar. Bir demirci, demirci ocağının bulunduğu her yerde "evinde" sayılır, arzu ettiği yere yerleşebilir, çağrıldığı yerlere "madenlerin ve ateşin efendisi" olarak gider. Halkla çok sıkı ilişki içindedirler, onların yanında onlar için çalışırlar, ama diğerlerinin teknikleri farklıdır, kimi zaman balıkçılık kimi zamansa çobanlık ve çiftçilik yaparlar. Aletlere, avcılık ve eskiden savaş silahlarına ihtiyacı olanlar demircilerin karşısında ortak nitelikler sunan özel tutumlar benimserler. Her kavmin kendi demircileriyle karşı karşıya bulunduğu söylenebilir, bu kişiler her kavimde dinsel ve toplumsal bir rol oynarlar. Demircinin yerini ve konumunu ortaya koymak için, Faro (Bambara, Malinke, Bozolarda) ya da İnsanlığın yol göstericisinin (Dogonlarda) kurban edilişine ilişkin kozmogonik mitin bazı bölümlerinin ayrıntılarına başvurmak gerekir: Gerçekten, Dogonlarda Nommo'nun ikizi olarak görülen demirci, kurbanla ve bu kişinin diriliş evreleriyle sürekli bağıntılı olacaktır.

I. Mit.

Kutsal dizgenin kışkırtıcı kahramanı Ogo'nun yol açtığı zararları karşılamak için, tanrı Amma, dünya yumurtasında henüz oluşmakta olan göksel Nommo'yu, ikizlerden birini kurban etmeye karar verir:

1. Kurbandan önce, Amma "daha sonra cinselliğe sahip olacak dört ruhu oluşturmak için, bedendeki dört ruhu (dört unsurun varlığını gösteren) ikiye böldü". O andan itibaren bütün canlı varlıklar üreme için gerekli olan bu iki çift unsurla donanmış olacaktır.

2. Daha sonra, kurbanın göbek bağını kesti, hayalarının içini boşaltıp tohumu bir yana, boşalmış cinsel organı ise diğer tarafa koydu.

3. Nommo'yu kurban etti, vücudunu küçük parçalara ayırdı ve bu parçaları, Tilki'ye dönüşen Ogo'nun oturduğu yer olan yeryüzünü temizlemek için boşluğa fırlattı.

4. Göbek bağını keserken ayırdığı etene maddesini kullanarak bir çift insan görünümü altında Nommo'yu yeniden canlandırdı.

5. Daha sonra, aynı eteneyle kurbanın "oğullarını", insanlığın sekiz atasını yarattı.

6. Sonunda, farklı biyolojik yapıyla donanmış olan diğer insanoğullarını da yarattı. Bunun için Nommo'nun etenesinin salgıladığı maddeyi kullandı, ne var ki onu kurbanın kanının aktığı yerden çıkarmıştı.



Akungo'nun demirhanesi. Bandiagara çemberi (Mali). Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: N'Diaye.

Griot (*ozan*) ve ikizi kurban sırasında Nommo'nun boğaz kanının aktığı etene parçasıyla yaratıldı, demirci (ve ikizi) ise kurbanın göbek bağıyla, kesilen bağdan ve cinsel organdan çıkan kanla oluştu.

Böylece bir kasta ait insanların –demirciler ve griotlar– iki yanlı marjinal konumu, doğrulanışını mitin gelişiminde bulmaktadır: Kurban edilen Nommo'nun tek etenesiyle yaratılmış olan çiftçilerin atalarının tersine, demircilerin atası, mitin büyük bir açıklıkla belirttiği gibi, kurbanın etenesine bağlı kalan göbek bağından ve kesilen cinsel organla bağdan akan kandan doğar. Bu yüzden, demircinin, İnsanlığın yol göstericisi Nommo'nun "tanığı" olduğu söylenir.

Bu ikizlik, oluştukları kana bakarak onları birleştiren bir ifadede de dile gelir: "Nommo ve demirci, ışıl ışıl bir yuvarlak gibi, kırmızı kandan oluşmuşlardır". Ve eklenir: "Nommo'yla demirci ikizdir; her ikisi de bakır gibi kırmızıdır". Demir döğerken, ateşin ısısı ve kömür demirciyi karartır. Bu yüzden, halk inancına göre, demirciler istedikleri her türlü canlı varlığa, hayvana ve bitkiye, Nommo gibi, dönüşebileceklerdir.

Demircinin yaratılış ve kökeni gibi, zanaatkârın işi, alet ve gereçleri de ayrıntılı bir şekilde mitlerde anlatılmaktadır. Burada bir kere daha evrenin yeniden oluşumu ve arınma özverisiyle "demirci ustasının eserleri"nin içli dışlı çağrışımını belirten farklı bölümlere başvurmak yerinde olur.

Evrenin kışkırtıcı kahramanı Tilki tarafından ekilen "fonio" tohumuyla ilgili mitin gelişiminin zenginliği zaten bilinmektedir. Bu tohum Tilki'nin etenesinde filizlenmiş ve yeryüzüne kirliliği yaymıştı. "Kırmızı fonio"yu (*Digitaria exilis*) yoketmek için yeniden diriliş anında, tanrı Amma, kurbanın kalbinin kanını döktürdü, onu "top" haline getirdi ve kızgınlaştırdı. Örsü meydana getirdi: Alevler içinde bir kütle, "kızgın bir ateş topu" olan örs yere düştü, toprakta dev bir çukur oluştu. Arı olmayan fonio vurulmasına karşın yeniden ortaya çıktı, örsün etrafında çoğaldı. Arıtma aracı olan örs, artık bu kirli yerde kalamazdı; deliğin dışına sıçradı ve güneyde, ilk demirci ocağının kurulması sırasında demircinin kullandığı gözle görülür kısma düşerek toprağa gömüldü. Açılan çukur, ilk yağmurun düşmesinin ardından suyla doldu.

Yürek-örs kanıyla aynı zamanda, Amma, dişi sıçan kanını da toprağa fırlattı; atılan nesne *sagala* denilen madeni bir kütleye dönüştü, bunu da demirciler, topraktaki maden filizlerinden demir çıkarmadan önce kullanacaklardı.

Gökyüzündeki Amma tarafından yaratılmış hemen hemen bütün varlıkları üzerinde taşıyan bir kemerden yeniden dirilen erkek Nommo ve insanların sekiz atası olan "oğulları" da yeryüzüne indiler, demirci de sırası geldiğinde indi, ama oldukça özel koşullarda. Demircinin kandan yaratılması, gökyüzünden inişi izleyen olaylarla hatırlanır. Demirci, gökyüzünde Amma tarafından alıkonulan kurbanın boşalan testislerini ve penisini alacaktır; ne var ki bu organlar dört hayati unsuru barındıran tohumunu içinde taşımaktaydı. Aynı zamanda on altı buğday tanesini içeren bir kütleye dönüşen iliği boşaltılmış, kesik "kolu" da alacaktır. Gökyüzünden inişten sonra, Amma demirciye, cinsel organları dayanak olarak kullanarak, en son –ikiz olduğu için– inmesini emredecektir: İki kolunu testislerin içine, bacaklarını ise erkeklik organının içine uzatacaktır. Bu parçaların her biri de yeryüzünde penise, körük deliğine ve testislere, demirci ocağının körüğüne dönüşecektir... Demirci, dişi ikizinin eşliğinde Yeryüzüne inecektir. Dört unsurun varlığı sayesinde, demiri çıkarıp, işleyebilecektir. Buğday tanelerini yetiştirmek için ocağına getirecektir. Bu tahıl tanelerinin "ruhları" tarımsal işlerde bir süre için demir çapanın içine yerleşecektir.

Kendi ikizinden başka, yeniden dirilen Yasa'nın ikizi de demirciye eşlik ediyordu. İnerken, güneşten bir parça, ocağını yakmaya yarayacak ateş çaldı. Yeryüzüne, ilk demirden aleti üretmek için kullanmak zorunda olduğu bir parça *sagala*'yı elde ettiği bir noktaya indi. Sürekli iki kadının eşliğinde, örsün olduğu ve ocağını yerleştirdiği yere onu götüren uzun bir yolculuk gerçekleştirdi. Kurbanın tohumu kısmen, Amma'nın üremeyi sağlamak için yağmur biçiminde Yeryüzüne gönderdiği sudan oluşuyordu. Su, örsün açtığı, "bataklığa" dönüşmüş çukuru doldurdu: Tilki içmek için yaklaştığında, Amma, gökyüzünden kurbanın cinsel organının içindeki mineral unsurlardan birini, onu kovmak için "yağmurdan bir balta" olarak fırlattı. Demirci, işyerini bu göksel taşla kuracaktır.

O andan itibaren, zanaatkâr, göksel kaynaklı temel gerecini elde etti: Oturulacak yer ve örsü, madensel kütleyi, maden filizini, körükleri ve körük deliğini, ateşi. Çekicini yapmak için kolunu, maşasını yapmak için elini kestiği Nommo'nun ikizi Yasa'dan yardım gören demirci, ateşi yaktı ve ilk tarım araçlarını işledi, Amma'nın ocağa gökyüzünden indirerek emanet ettiği tohumları, yardım etmek amacıyla insanlara verdi.

İnsanlar için gerekli alet ve silahları yapma yeteneğine sahip olan demirci, aynı zamanda "bilginin" de sahibiydi. Bir yandan evliliğe uygun hale getirmek için insanlığın atalarını sünnet ederken diğer taraftan da "konuşma yeteneğini" kazanmalarına yardımcı olmuştu.

Tilki'den ileri gelen etkinlikler, kurulu düzene karşı olan mücadelesi, altmış yıl sonra "söz yeteneğinin" ortaya çıkışının anılmasına kadar sürüp giden belirli sayıda önemli olayı (özellikle de yeryüzünde ölümün görülmesi) ortaya koyar: Önemli sekiz atadan sonra yaşayan demirci, öğretimi gençlere yaydı. Mit, Yeryü-

züne inişinden altmış altı yıl sonra, ölümü ve cenaze töreninin kutlanmasıyla sona erer.

II. Demircinin konumu.

"Bu dünyanın ve yaratılışın hikâyesi"nden bölümler, sadece Dogonlarda değil, aynı zamanda bütün Mande bölgesinde, zanaatkârın toplumsal konumunun "olumsuz" ve "olumlu" değerlendirilmesini aydınlatan birçok izleği sunar.

1. Demirci, doğası gereği, tanrının yarattığı ilk canlılar gibi, bir "ikiz"dir. Bundan dolayı da ayrıcalıklara –özellikle belli bir dokunulmazlığa– kendine özgü güçlere sahiptir. Ocağında cinsel organını eliyle yaptığı "ikizinin", kurban edilmiş evren düzenleyicisinin (*demiurgos*) tohumunu yani yağmuru elde etmek için bu sıfatla tanrıya yakarabilir.

2. Doğası gereği, ataların soyuna aittir: Ait olduğu yaş kuşağı ne olursa olsun, varlıkbilimsel açıdan, en eski kuşağın üyeleriyle aynı düzeye yerleşmiş sayılır. Yine durumu ve doğası gereği, demirci, bazı toplu törenlerde bölgenin ya da köyün başrahibinin yanına oturur. İşlevlerinden biri de, krallar ya da reisler için, güç simgelerini ve kutsal malzemeyi ormanda yontarak işlemek, ortaya çıkarmaktır.

3. Biyolojik konumda damarlarında, kurban kanı "karışmış bir kan" akar. Kast düzenindeki konumunda ortaya çıkan karşıtlık buradan ileri gelir. Demirciler iç evlilik yapmış kimselerdir; evlilik yoluyla kanları diğer kanlarla karışmaz. Ne var ki, Dogonlarda bu yasağın bozulması demirciyi, bağı ne olursa olsun, eşinden çok daha fazla etkileyecektir.

4. Zanaatkârın eliyle yaptığı alet ve gereçler kurban edilen ama daha sonra dirilen bir varlığın organlarının simgesidir – ölüm yani kirliliğin en üst evresini aşmıştır. Yeniden dirilişi ölüme ve kirliliğe karşı bir zaferdir. Demirci hem "arı" hem de "kirli" içinde çalışır. Yaptığı iş –kozmik planda– yeni bir dünyanın düzenlenmesi ve işleyişiyle olduğu kadar, kurulu düzenin bozulmasıyla da bağlantılı olacaktır.

5. Demircinin damarlarında akan kurban kanı, "varlık"ta en "canlı" yer olarak kabul edilen cinsel organdan ve evren kurucunun göbek bağından çıkmıştır. İşte bu sıfatla, demirci, sünnet olayını yerine getirebilecek tek kişidir. Bu da, bu durumda ceza görmeden, bir başkasının kanını akıtabilir olmak demektir: Sünnet, bir yerde, demircinin uygulayıcısı olduğu bir kurban olayına benzetilir. Oysa bu edimin sonuçları, çıkardığı ve elle işlediği gereçlerin dönüşümüyle benzerlik taşır: Sünnet, sözcüğün tam anlamıyla erkek (*vir*) kılmak için çocuğu değişime uğratır. Aynı anda, zanaatkâr, göbek bağını (erkeklik organının üzerine konulmuş küçük değnekle gösterilir) ikinci defa kesiyormuş gibi yapar: Sünnet edilen çocuk, aynı zamanda, annesinden kesinlikle ayrılmış demektir; erkeklerin dünyasına girer. O andan itibaren, cisim üzerinde çalışan demircinin yaratıcısı olduğu geleneksel eğitimi yavaş yavaş almaya elverişli hale gelecektir.

6. Gençlerin büyüklerinden aldığı eğitimde özel bir rol oynamasa da, demirci, bütün Mande bölgesinde, bilginin ilk ustalarmdan biridir. Bu olgu, Dogon mitinin son bölümlerinde belirtilir: "Ölmeden önce ikinci Sigui törenlerinde gençlere 'konuşma yetisini' veren" demircidir. Örsün düşüşünün (yüz metre yukarıdan kayalık bir kütleden) görkemli bir şekilde temsilî olarak gerçekleştirildiği bir yerleşim yerinde –her altmış yılda bir– başlayan "dünyanın yenilenmesiyle" ilgili bu törende, zanaatkâr, seçkin bir rol oynar.

Mali İmparatorluğu zamanında (XIII. yüzyıl başı) büyük bir gelişme gösteren ve bu imparatorluğun etkisinin ve sınırlarının genişlediği dönemde yaygınlaşan *Komo*, *Nama*, *Kwore* gibi Mande'nin büyük erginleme birliklerinin kuruluşunda da demirciler önemli rol oynadılar. Bir örnek vermek gerekirse, Bambaralar, Malinkeler, Minyankalar, Senufolarda bugün hâlâ rastlanan Komo kültünün yaratılması, yedi yılda bir ya da her yıl yapılan törenlerde bugün de hâlâ "ilk Komo'nun on yedi demircisi" denilen on yedi demirciye çok eski bir gelenekle mal edilmiştir. On yedi halka içeren dövülmüş demirden yapılmış bir zincir, kültün kurucusu on yedi demircinin soy zincirinin ifade edildiği Komo kulübesinde korunmuştur. Bu zincir, mitik düzlemde, insanlığın sekiz atasının Mande'ye indiği kemeri tutan "uzun zincirin" parçasını simgeler.

Bir başka düzlemde, birçok Mande topluluğu, ana çizgileriyle belirttiğimiz mitin farklı bölümleriyle ilgili olan kayalara oyulmuş resimleri, dikili taşları, kaya altı sığınak ve mağaralardaki düzenlemeleri, yapıları, hem törensel hem de eğitsel amaçlar için, göçlerden sonra yerleştikleri topraklarda çoğalttılar. Mitik ocağın unsurlarına ilişkin bir tasavvur dizgesine bağlamak istedikleri, yerleştikleri yerin doğal afetlerini de yorumladılar. Toprakla ilgili bu düzenlemelerin çoğu Batı Afrika'da –uluslararası özelliğe sahip– önemli bir alana yayılmış diğer düzenlemeleri de çoğaltmış ya da yinelemiştir; kozmogonisi ve dini Dogonlarınkiyle aynı ilkelere dayanan Bozolar, Bambaralar, Sarakolleler, Markalar, Malinkelerde ki bilgili kadınlar ve erkekler bunu iyi bilirler.

Örsün düşüşü, demircinin inişi, oturma yeri olacak olan "yağmur balta"sının inişiyle ilgili bütün olaylar, geniş bir saha üzerindeki coğrafi tasavvurların parçasını oluşturur. Uluslararası demirciler kastı düzeyinde, örsün düşüşü, Gana'da coğrafi olarak Bosomtwi gölünün oluşumuyla bağlantılıdır: Çok eski bir geleneğe göre, örs, gölün bulunduğu çukuru oymuştu. İlgili nesne, Aşanti krallarının mezarlarına çok uzak olmayan kentin tepelerinden birinin zirvesine dikilmiş bir tür demir kazıkla Kumasi'de (bugünkü Gana) simgeleştirilmiştir. Dogonlarda bu "mitik örs"ün taştan yapılmış bazı taklitleri, eğitim ve geleneklerin korunması için düzenlenmiş mağaralarda bulunmaktadır; örsün açtığı oyuk, karşısındaki kaya kütlesinin eteğinde özenle sınırları belirlenmiş bir düzenlemeyle ortaya konurken, belli başlı tasvirler, doğuya hâkim olan çok büyük boyutlu doğal bir kütlenin örsü simgelediği Yugo kayalıklarında bulunmaktadır.

Bağıntılı olarak örs, Nyenguene köyüne pek uzak olmayan Manding dağlarının yamacında bulunan bir dikili taşla simgelenir. Köyü kuran Soninkeler, kültün sorumlularıdır.

Dogonlarda papazlığa istekli olanlar, kabullerinden önce, mitik örsün simgesi önünde dilekte bulunmak için Kumasi'ye giderler. Demirciler, ilk eğitimleri ve çıraklıkları sırasında, örsle ilgili hac yolculuğunu gerçekleştirip, Bosomtwi gölünü ziyaret ederler.

Bu gölün krateri yıllardır minerolojik ve jeolojik araştırmaların konusunu oluşturdu. Uzmanlarca üç varsayım ortaya atıldı: Ya tektonik hareketten doğmuş bir yanardağ oluşumu vardır ya da bir göktaşının çarpması söz konusudur. Son araştırmalar sonuncu varsayımı doğrulamıştır. O günden bu yana, bize, "gökyüzünden gelmiş" büyük boyutlu, yakıcı madenî bir kütlenin çarpmasını anlatan yerli bilgi-kaynaklarımızın sözleriyle bu araştırmalarla elde edilmiş sonuçları karşılaştırmak kalıyor. Nasıl oluyor da bu kadar eskiliğe sahip böyle bir olgu –krater bir milyon yıl

önce oluşmuştur– Batı Afrika halklarının geleneklerinde dile getirilip anılıyor, sorun bunu bilmekte yatıyor.

G.D. [N.K.]

KAYNAKÇA

CALAME-GRIAULE, G., *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines. Paris, 1965, 589 sayfa. DIETERLEN, G., *Essai sur la religion bambara*, P.U.F.. Paris, 1961, 253 sayfa; "Contribution à l'étude des forgerons en Afrique occidentale", *Annuaire 1965-1968*. Ecole pratique des hautes études, 5. kısım (Din bilimleri), Paris, 1965, s. 5-28. DIETERLEN, G. ve CISSE, Y.. "Les Fondaments de la société d'initiation du Komo". *Cahiers de l'homme*, yeni dizi, X, Mouton & Co., I. cilt: "Le Mythe cosmogonique", I. fasikül: "La Création du monde", *Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie*, LXXII, Paris, 1965, s. 306-384. ZAHAN, D.. *Sociétés d'initiation bambara: Le Ndomo, le Koré*, Mouton & Co., Paris-La Haye, 1960, 438 sayfa.

DEMONLAR. Çin'de.

I. Çinlilerin demon ve ruh kavrayışları.

Genelde demon kavramı Çin'de *kouei* sözcüğüyle ifade edilir. Ritüellerde ruh hiyerarşisinde daha alt konumda *p'o*, *kouei* olarak adlandırılır. *P'o*, hayatta olan insanın kanı ve kemiklerine bağlıdır; ölen insanlardan ise tamamen ya da kısmen ayrılır. Aynı şekilde ölen bir insan, üstün can, *houen*, ruh yani *chen* olur. *Chen*, insan vücudundan ayrılıp serbestçe dolaşır, ancak cenaze törenlerinde o, mezar taşına tutturulmalıdır... *Kouei*'ye dönüşen *P'o*'ya gelince o, bir mezar taşına bağlanmazsa tehlikeli bir hayâlete dönüşür. Atalar kültüne ilişkin kurban törenlerinde *houen* ile *P'o* ya da *chen* ile *kouen*'den sözedilirken sadece hayâletler kastedilmemekte, aynı zamanda her türlü kötülüğü yapan demonlar akıllara gelmektedir. Aslında demonlar için birçok değişik ama somut ad daha vardır

Çinliler her zaman görünmeyen birtakım varlıkların arasında yaşadıklarına inanmışlardır. Bunlardan bazıları iyidir ama çoğunluk, hep kötülerden oluşmaktadır. Neyse ki kötü olanlarla mücadele etmek için onları kovma, vücuttan çıkarma ritleri düzenlenirdi; daha yakın bir zamana kadar Taoistler, demon ordusuyla savaşmak için bazı etkin yöntemler geliştirip sunmaktaydı.

İlkeleri bakımından şüpheci olan Konfüçyüsçüler, demonlardan sadece "batıl inançlarla" alay etmek için sözederler. Halk arasında yaygın olan batıl inançları eleştiren Wan Tch'ong, (İS I. yüzyıl) bu konuyla ilgili birçok bilgiyi aktarır. Fakat daha eskilerde Konfüçyüsçülerin rakibi Mo tseu adındaki bir felsefeci (İÖ IV. yüzyıl), tanrıya ve demonlara inanan dinci biriydi. *Ming-kouei*, "Demonların varlığı ile ilgili kanıtlar" başlığı taşıyan bir bölümde Mo tseu, tanıkların anlattıklarına başvurarak ruh ve demonların, tek tek kişiler değil tüm halk tarafından her zaman görüldüğünü ve işitildiğini kanıtlayan metinlerden alıntılar yapar. Kendisi ise daha çok ahlaki nedenlerden dolayı ruhlara inanmaktan yana olduğunu açıklar:

1. Ruhlar, (*kouei-chen*) suçsuz insanları öldürenleri cezalandırırlar; büyük derebeylerin öldürttüğü iki kişinin hayâletleri, suçluları cezalandırmak için gelirler. Her iki olayda da suçlular, av sırasında kutsal bir park ya da kutsal bataklıklarda cezalandırılır.

2. Sunulacak yeşim taşları ile diğer sunuların seçiminde titiz davranmayan din görevlilerini de cezalandırırlar: Mo tseu, (bir büyücünün vasıtasıyla) böyle bir ihtimalden yakınan ve sunuyu gerçekleştiren kişiyi tören sırasında öldüren bir ruhu örnek verir.

3. Ruhlar, ettikleri yeminleri yerine getirmeyenleri öldürürler. Seçilen örnek, bir Ts'i dükünün Toprak tanrısına gönderdiği iki savunucunun örneğidir; bunlar, tapınağın kapısının eşiğine bir oğlağın kanını serpiştirerek yemin etmek zorunda kalırlar. Oğlak, yeminini bozan kişiyi boynuzlarıyla öldürür. Wang Tch'ong, *Louen-heng* adlı yapıtında (*Ting kouei* adlı bölüm, *kouei*'ler üzerine düşünceler) çeşitli düşüncelere yer verirken demonlar hakkında düşüncelerini de aktarır. Kendisi, ölülerin ruhlarının *kouei*'lerin ortaya çıkmasına neden olmadığı, bunların, hasta kişilerin düşüncelerinde belirdiği kanısındadır. Hasta bir kişi korkunca demonlar karşısına çıkar. Wang Tch'ong'un güçlü zihinsel bir yoğunlaşma durumuna benzettiği bir saplantının kurbanıdır. Bu akılcı düşünceyi dile getirdikten sonra Wang-tchong, başka açıklamalar da getirir. Ona göre insanlar, "gözlerindeki pırıltı" sallantılı ise o anda demon görmektedirler. Uyurken bu göz pırıltısı, yön değiştirerek insanın içine doğru giderse uyuyan kişi, düş görür. Aynı durum, hastalık ve delilik için de geçerlidir. Düş, hastalık ve delilik durumlarında insan vücudu yorgun düştüğünden öz pırıltısı ters yöne kayar. Oysa demon, bir çeşit nefes ve hasta enerjisinden (*k'i*) ibarettir. Bu nefes düzensiz olduğundan hastalara, demon olarak görünür. Aslında o, çevreden kaynaklanan bir şeydir. Örneğin, bir ormandaki ağaç ruhudur (insan doğa ile uyum içinde nefes alıp veriyorsa doğa ruhları onu canlandırır). *Kouei*, eski şeylerin ruhlarıdır. Eskiler, insan kılığına bürünebilir, özellikle de, uyuyan kadın ya da erkeklere sahip oldukları durumlarda. *Kouei*, herkes gibi bir varlıktır, ancak Çin'in dışından gelir; insan ya da hayvan biçimlidir. *Kouei*, sadece hastalara görünür, ancak bunlar yanılsama değildir. Nitekim *Chen-tou* ve *Yu-lei* cinleri, onları yakalayıp kaplanlara verir. Büyücü, vb. gelecekte olacakları önceden bilenler, demon "nefesleri"nin egemenliği altındadırlar. Wang Tch'ong için söz konusu olan demon "nefesi", güneşten kaynaklanır (aşırı olduğu zaman *Yang*'ın zararlı olduğu söylenir).

Demonları açıklamak için öne sürülmüş akılcı ve/veya düşsel düşüncelerin bazıları bunlardır. İnsanların büyük bir çoğunluğu için demonlar, gerçekten vardır. Bazıları, oynadıkları rol itibarıyla çok ünlüdürler; bunlar, Tch'e-yeou, Kong-kong ve Chouen'in kovduğu dört Kötücül varlıktır.

II. Ünlü demonlar.

Tarihte Tch'e-yeou, Sarı İmparator Houang-ti'yle savaşmış bir asidir. O, silahın mucidi ve aynı zamanda savaş tanrısıdır. Houang-ti ile karşı karşıya geldiği savaş ise aslında büyülü bir yarışmadır. Yarışma boyunca Tch'e-yeou ve Houang-ti'ye her türlü cin yardım eder. Tch'e-yeou, dişleri iki parmak uzunluğunda ve kırılmayacak kadar sağlam olan bir canavardır. Vücudu, insan vücuduna benzer, ama ayakları boğa ayağıdır; Ayrıca dört gözüyle altı eli vardır. Başka bir metne göre ise kafası, inek kafasıdır; diğerlerine göre ise kendisinin ve erkek kardeşinin (72 ya da 81 tane) alnı demirli bakır kafası vardır. Tch'e-yeou, demir ve taşla beslenir. Bazen toprağın içinde onun "bakır ve demir gibi görünen kemikleri"ne rastlanılmaktadır. Houang-ti onu yenince, ondan bir dehşet imgesi yaratır. Mezarında kendisine

adak adanırken "Tch'e-yeou'nun Batı Chan-tong'da bulunan bayrağı" olarak bilinen kırmızı bir bulut ortaya çıkar. Zaman zaman kanatlı bir demona yenilen bir yılan olarak karşımıza çıkan bu canavarla ilgili birçok değişik gelenek oluşmuştur. Fakat o, her şeyden önce Lao tseu'nun dediği gibi mutsuzluk gereçleri olan silahların imal edildiği dökümhanenin kişileşmesidir.

Kong-kong, daha çok dünyanın üzerinde durduğu dayanaklardan biri olan Pou-tcheou Dağı'nı boynuzlarıyla delmesiyle ünlü bir başka asidir. Bu davranış sonucunda yer ile gök sallanır ve sular taşar. Göğü onarıp sel sularını zaptetmeye çalışan kahraman, tanrıça Niu-koua'dır. Bazen bu işi Büyük Yu'nun yaptığı anlatılır ki bu, mitin diğer bir değişkesidir. Kong-kong, kırmızı saçlı, insan başlı bir yılan olarak tasvir edilmiştir. Emrinde Siang-lieou adında biri vardır. Siang-lieou'nun dış görünümü de bir o kadar korkunçtur: Kendi etrafında dolanan 9 kafalı bir yılan vücuduna sahiptir; 9 tane kafası 9 ayrı dağda beslenir. Kustuğu yerlerde kötü kokulu bataklıklar oluşur; taşan suların geçidini tıkayan Yu, Siang-lieou'nun boğulmasını sağlar; ancak bulunduğu yerde cesedinin kirlettiği o kadar çok su birikir ki ne herhangi bir bitki yetişir ne de insan yaşayabilir. Yu orayı yaşanır hale getirir, imparatorlar ise taraçalar yaptırırlar. (*Chan-kai king*, 17)

Marcel Granet, iyi bir hükümdarın nasıl hüküm sürmeye başladığını göstermiştir. Bir takvim yapmalıdır: Yao, Hi ve Ho'yu zaman ve mekânı ayarlamak üzere göndererek işte bunu gerçekleştirir. Öte yandan hükümdar, anlamını yitirmiş Erdemleri atmak zorundadır: Yao tahtını ona devrederken Chouen de böyle bir tutum sergiler. Chouen, dört kötü canavarı bertaraf etmeyi başarır. Bu canavarlar *Chou-king*'de adlarıyla, *Tso-tchouan*'da ise lâkaplarıyla anılırlar. Onların arasında Kong-kong ve Kouen (Yu'nun babası) vardır. Kong-kong, aynı zamanda Ahlaksız ve Asalak K'iong-ki, Kouen ise Dindar T'ao-wou olarak bilinir. Sürgün edilen diğer ikisine gelince, birisi, Houen-touen (Kaos) lâkaplı Houan-teou, diğeri de T'ao-t'ie (Obur) lâkabıyla tanınan San Miao'dur. Antik bronz heykellerde görülen maskların T'ao-t'ie olarak adlandırıldığı bilinir, ancak bu adlandırma modern döneme aittir.

Yu'nun babası Kouen'in Yao tarafından sel sularını zaptetmekle görevlendirildiği ve 9 yıllık bir mücadeleden sonra başarılı olamadığı bilinmektedir. "Bunun üzerine Chouen, Kouen'i Tüy Dağı'na (Yu chan) sürer ve Wou (ki silahları ünlü bir ülkedir) kılıcıyla onu dilim dilim kıyar". Fakat efsanelerin birçoğunda Kouen'in bir uçuruma atladığı ve orada bir ayıya, daha çok da kaplumbağa benzeyen sarı bir hayvana dönüştüğü anlatılır. O, bu çukurun tanrısı olur. Balıkların tasnifine uygun olan adından da anlaşılacağı üzere Kouen, bir balık-cindir. *T'ien-wen* ve *Kouei-tsang*'da yeralan tuhaf bir geleneğe göre Kouen'in vücudu, üç yıl boyunca sapasağlam kalır. Wou kılıcıyla vücudu açıldığında içinden Yu çıkar. Ama genelde efsanelerde Yu'nun taştan doğduğu (*Houai-nan tseu*) söylenir.

San Miao (Üç Miao), Chouen tarafından mağlup edilir, çünkü öyle bir düzensizlik Erdemine sahiptirler ki, "Takvim sayıları arasındaki yerlerini kaybetmişler"dir. Ama elinde balta ve kalkanla, atalar tapınağının büyük avlusuna götüren iki merdiven arasında dans eden Yu'dur ve bunun etkisi Üç Miao'nun ona başeğmesi olmuştur. Bir başka değişkede, San Miaoların beyi Hükümdar tarafından öldürülmüş, bunun üzerine halk da (Miaolar) başkaldırmış ve Güney Denizi'ne dalmıştır (Miao, Çin'in güneyindeki bir yerli halkın adıdır).

Çinli alimler, Houan-teou'yu Tan-tchou (alev alev zincifre) ile özdeşleştirirler. Yao'nun oğlu olmasına karşın babasına lâyık olamayan Tan-tchou, Tan (zincifre) nehri kıyısına sürülür. Aynı şekilde Houan-teou, güneye, Man barbarlarının arasına sürülür. *Chan-hai king*'de, kuş gagası ve kanatlarına sahip ve balık avlayarak geçinen insan yüzlü yaratıkların yaşadığı bir ülkeden sözeder.

Dört demonun her biriyle ilgili değişik gelenekleri sunan metinlerin kesin bir dil kullanmamasına rağmen, *Chou-king* ve *Tso-tchouan* gibi klasik yapıtlarda, demonların dünyanın dört bir ucuna dağılabileceklerine ve uygar dünyanın sınır bölgelerinde yaşayan demonları eğitmekle uğraşabileceklerine dair tahminlere yer verilmiştir.

Eski Tch'ou prensliği şairlerinin *Tch'ou-ts'eu* adlı antolojisinde Song Yu'nun yazdığı sanılan (İÖ III. yüzyıl) *Tchao-houen* "Ruhun Çağırılışı" başlıklı bir şiir vardır. Ruh çağırma riti, klasik din anlayışına göre insan ölür ölmez düzenlenir. Sözünü ettiğimiz şiirde Tch'oulu bir rahibin (ya da rahibenin) bir hastanın iyileşmesi için ruh çağırdığı anlatılır: Rahip, mekânın tüm yönlerinde, yer ve gökte karşısına çıkabilecek tehlikeleri bir bir sayarak, gövdeden ayrılmaması için hastanın ruhunu çağırır. Bu tehlikelerin arasında en korkunç olanlar, canavar ve demonlardan kaynaklanan tehlikelerdir. Yani ruh, terkettiği vücuda geri dönmeye çağırılır, çünkü: Doğuda ruh peşinde yırtıcı devler vardır. Bunun yanısıra taş ve demir dahil her şeyi eriten on tane güneş doğar bir anda.

Güneyde insanların kurban olarak sunulduğu Dövmeli Alınlar ve Siyah Dişlerin yaşadığı bölge bulunmaktadır; ayrıca muazzam büyüklükte, sürüngen, tilki, insan eti yemekten zevk alan dokuz kafalı yılanlar da söz konusu bölgeye özgüdür.

Batıda kayan kumlar bölgesi bulunmaktadır; oralara gidenler, yıldırımların yuvasına düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilirler. Eğer bu tehlike aşılırsa fil büyüklüğünde karınca ve dev siyah arıların yaşadığı uçsuz bucaksız bir çöle çıkılır.

Kuzeyde buz ve karlar ülkesi bulunmaktadır (şair, bu bölgeyle ilgili fazla bilgi vermemiştir).

Eğer ruh göğe doğru gidecek olursa dokuz katlı girişi koruyan pars ve kaplanlarla karşılaşacaktır. Dokuz kafalı bir dev ve beraberindeki yırtıcı hayvanlar, oralara giden dikkatsizleri tutup derin bir uçurumun içine yuvarlayarak eğlenmektedir.

Aşağıda, yani Toprakta Yer Kontu T'ou-po'nun yaşadığı Karanlıklar Konutu bulunur. T'ou-po, boynuzlu, vücudunda "dokuz çıkıntı" bulunan bir canavardır. Bu ifade menderes ya da dolambaç için de kullanılır. Yer ve Karanlığın demonu, yeraltı dünyasına götüren yolu kesme işlevine sahiptir. Sözünü ettiğimiz şiirin diğer kısımlarında T'ou-po'nun, bu bölgede yolunu şaşıranları takip edip kanlı parmaklarıyla üzerlerinde işaret bırakarak onlara nasıl sahip olduğunu anlatır. Yorumculara göre T'ou-po'nun tasviri olan birkaç satır daha vardır şiirde. Ancak bu sözler, vücudu öküze benzeyen ve üç gözü olan başka bir canavar için söylenmiş olsa gerek. "Tüm demonlar, insan eti oburudur".

Eski dönem edebiyatında birçok *kouei*'den sözedilir, ancak aynı tanrı ve kahramanlar için olduğu gibi, *kouei* ile ilgili bilgiler de belirsiz ve çelişkilidir. Konfüçyüsçü yapıtlarda *kouei*, bazen müzik şefi Chouen, bazende tek ayaklı boynuzlu bir demon olan K'ouei gibi tarihsel kişiler olarak yorumlanmaktadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz K'ouei, dağda yaşayan ve sıtma hastalığını yayan bir demon olan Chan-siao ile özdeşleştirilir. Bu demonlar, çok küçük ve çıplaktırlar. Onların davula benzeyen tek bir ayağı vardır. Bu benzetme bizi *Chan-hai king*'de yazılanlara göre Houang-ti'nin yakalayıp derisinden davul yaptığı bir hayvan olan K'ouei'ye götürür.

İmparator Tchouan-hiu'nun üç oğlu vardı, genç yaşta öldüler ve demona dönüştüler.3 Büyük oğlu Yang-tseu kiang, leş kokularının ruhudur. Ortanca oğlu Wang-liang, dağların ruhudur; o, insanları doğru yoldan çıkarmak için insan sesini taklit eder. O, gözleri kırmızı, uzun kulaklı, üç yaşındaki bir küçük çocuğa benzer. Tchouan-hiu'nun üçüncü oğlu, evlerin gizli köşelerinde yaşar ve küçük çocukları korkutmayı sever. Kendisi de bir çocuk-demondur (*Louen-heng*, 22). Küçük yaşta ölen çocukların ruhlarından insanlar çok korkarlarmış. En tehlikeli demonlar, küçük masum çocuk olarak görünenlermiş.

Büyük Yu, sel sularıyla savaşmak için dünyayı bir ucundan diğer ucuna gezer; böylece yolculuk esnasında karşılaşılan tanrı ve demonları tanır. Geleneğe göre o, *Chan-hai king*'i yazar: *Chan-hai king*, değişik yerleşim merkezlerinde her türlü ruh ve cinlerin dolaştığı yerlerin bir çeşit coğrafyasıdır. Aynı zamanda Yu'nun insanların "tanrısal ve kirli" şeyleri tanıyabilmeleri için döktüğü dokuz kazanın üzerine cinlerin resimleri konulmuştur ve "dolayısıyla Çinliler, nehir ve bataklık yerlere, dağ ve ormanlara, düşman yaratıklarla, Tch'e-mei ile, Wang-liang ile karşılaşmadan gidebilir". (Granet, *Danses*, s. 489, *Tso-tchouan*'a göre).

İster sükunete ermek, isterse büyülü ve şifalı bitki toplamak için dağ ve orman gibi ıssız yerlere gitmeye herkesten çok Taoistlerin ihtiyacı vardır. Bundan dolayı onların yolda karşılaşabilecekleri demonları ve korunma gereçlerini tanımaları gerekir. Bir hekim ve bir simyacı olan Ko Hong, (283-343) *Pao-p'ou-tseu*'da bu konuda birçok bilgi verir. Ancak onun için tanrıları yönlendirme ve demonlardan korunma yöntemlerini ele alan bölüm, özel bir önem taşımaktadır. O kitap, yani *San-houang king* ya da *San-houang wen* kitabı kayıptır, ama beraberinde getirdiği gelenek, daha geç yayımlanan Tao-tsang'da (575. fasikül) şu başlıkla yeniden yayımlanmıştır: Ve *T'ai ts'ing... San houang nei piwen*. Bu kitabın ilk bölümü, tanrı ve demonların bir çeşit listesini içerir. Demonlar, *kouei* ve *tsing* olmak üzere iki kategoride sınıflandırılmıştır.

III. Kouei *ve* tsing *sınıflandırması.*

Her bir yönde sekiz ve merkezde de sekiz olmak üzere toplam kırk tane *kouei* vardır. Aslında bu demonlar, göksel tanrıların buyruğunda çalışan bir çeşit kolluk güçleridir; bunlar, kötü niyetli güçleri ve günahkârları izleyip cezalandırırlar. Yer ve Gök'ün "dürüst belirişleri"ne yardım için demon orduları vardır. Bunu yapmanın doğru formulünü ellerinde bulunduran Taoistler, bu göksel orduları gerek gördüklerinde seferber edebilirler. Bunun için zincifre ile sarı kumaş üzerine bir tılsım çizilip yakılır ve küller yutulur; böylece ruhların üzerinde egemenlik kurmuş olunur. Diğer formüllerin sayesinde istendiği zaman istenilen görünüşte demon çağrılabilir. Ancak bütün bu büyüler, sadece iyi şeyler uğruna yapılmalıdır.

Göksel *kouei*'den farklı olarak sayıları 70 kadar olan *tsing*'ler, (aynı zamanda uçucu madde anlamına gelir) bağımsız demonlardır; onlar ne gök ne yer ne de herhangi bir tanrıya bağımlıdır. Her bir demon tarif edilmiş, adı belirtilmiştir. Adlarını bilmek, demonlara üstünlük sağlamak demektir; çünkü böylece kaybolurlar. *Tsing* demonları kırk *kouei* demonundan daha çok gündelik hayatı ilgilendirir. *Tsing*'lerin birçoğu, aynı zamanda masal kahramanıdır, fakat Wang-liang gibi, örneğin, bazıları, en eski geleneklerin ayrılmaz parçalarıdır. O, fazla tehlikeli bir demon değildir; 10 karış uzunluktadır; gözleri, ateştendir. Akşamları su kenarlarında ya da ıssız bir yolda ona rastlanabilir; insanlara hastalık bulaştırabilir, ama sonuçları fazla ağır olmaz. Bu ruh, taş, toprak ve çürük dal parçaların rutubetle olan temaslarından oluşmuştur.

Tesadüfen seçilen birkaç örnek, dağarın zenginliği konusunda bir fikir verebilir. Listede ilk sırada yeralan demon, "cesetleri yutu yutuveren demonsu ruh" olarak tanımlanmıştır: Genç, güzel bir kız görünümü altında dolaşmasına karşın, evlerde yapılan büyü yoluyla kötülükler eder; aslında o, on bin yaşında olan bir tilkinin ruhudur. Dağda kendisine rastlandığı zaman, sol kaşında çıkan menekşe rengi kılın sayesinde kim olduğunu anlamak mümkündür. Ondan kurtulmak için adını söylemek yeterlidir. Diğer bir demon, yakışıklı bir genç görünümündedir, ama tek ayağı vardır; o, evlerin huzurunu bozar, kadın ve kızlara sahip olur, bir evden başkasına çalıntı eşya taşır: O, eski bir hizmetçinin ruhudur. Diğer bir ruh, çok çirkin, yaşlı kadın görünümüyle ortaya çıkar. O, geceleri küçük çocukların karınlarının içine girip ruhlarını çalar; bundan dolayı çocuklar, geceleri ağlarlar. Bazı demonlar, evcilleştirilmiş bir kaplan içinde yaşayan bakır madeni ruhu gibi zararsızdırlar; geceleri yüksek tepelerde dolaşır. Aynı şekilde eski altın maden parçalarının ruhu, kırmızı ayaklı, sarı elbiseli genç bir kız gibi görünür ve geceleri elinde meşaleyle kimseye zarar vermeden dolaşır durur. Gümüş madeninin ruhu ise beyaz elbiseli genç bir erkek gibi belirir; o, gündüzleri yollarda bir balıkla oynayarak gezer. Bu iki ruh, kız ve erkek rolünü değiştirmiş görünüyorlar, çünkü altın *yang*, gümüş ise *yin*'dir. Ancak bu sevimli demonlar, birer istisnadır, geri kalanları tehlikelidir. Issız bir adada öldürülen bir adamın ruhu, dağınık, kırmızı saçlı, yeşil gözlü bir hayâlet olarak ortaya çıkar; o, insanları adlarıyla çağırır ve taşlayarak öldürür. Aynı şekilde boğularak ölen, ancak yaşama gücü hâlâ varolan birinin ruhu, boğulmakta olan bir kadın gibi görünecek, kendisini kurtarmaya gelen kimseyi suların içine sürükleyecektir. Her iki durumda ruhlar, özgürlüğe kavuşmak için yeniden doğmak üzere kendilerinin yerini alacak birilerini aramaktadır. "Beyaz yüzlü kırmızı yılan" demonu da boğulup ölen birinin ruhudur; bu ruh, suların kıyısında gezer, oradan geçmekte olan bir insanın üzerine üfleyip suya düşürür. Çok eski bir ağacın ruhu, bir Yer sunağında gizlenip sunu getirenlerin hayatını zehir edebilir. Eski bir sazan balığının ruhu, su kenarında ağlayan, matem elbisesi giymiş bir kız olarak belirir. Ev ya da tapınaklarda bulunan eski tanrı heykelleri, tehlikeli birer demona dönüşebilir. 3000 yaşındaki bir beyaz yılan, sunak ya da terkedilmiş evlerin çevresinde olduğu gibi, ıssız yerlerde de, oradan geçen genç erkekleri büyüleyip ayartan genç ve güzel bir kıza dönüşür; okuduğu şiir ve şarkılarla gönülleri kazanır. Ancak bu demonların sağ kaşlarında çıkan bir kıl sayesinde onları insanlardan ayırdetmek mümkündür.

IV. Cin çıkarmalar.

Dünyada yaşayan bütün bu demonlarla savaşmak için daha eski dönemlerde birçok cin çıkarma uygulaması varmış. Daha yakın dönemlerde dinsel Taoizm, çeşitli reçete, formül ve büyülü danslar ve tılsımlardan oluşan zengin bir koleksiyon oluşturmuştur. Taoist rahipler, cin çıkarma görevlerini yerine getirirken aşkın orduları, gökten inmelerini ya da kendi vücutlarından ayrılmalarını isteyerek çağırabilirler. Bu Taoist ritlerin kökeninde aşağıda kısaca değineceğimiz birtakım eski uygulamalar söz konusudur.

Büyük Yu, Taoistlerin hâlâ ilgi gösterdiği "Yu adımı" dansının yaratıcısı olarak ünlenmiştir. Bu dans, bir çeşit seken ayak dansıdır. (Yu'ya, sulara ilişkin çalışmaları sırasında yarı inme gelmiştir). Büyücüler, demonları kovmak için bu dansın hareketlerini yaparlarmış. Fakat bu dansı zehirli bir kuş da oynar; o, yılanları yuvalarından kovmak için taşları çatlatırmış. Çatlayan taşlarla Yu'nun da yakın ilişkisi vardır.

Eski çağlarda kötü kokuları gidermek için yılbaşında özel bir tören düzenlenir. Söz konusu *Ta-No* törenini Granet ayrıntılı bir biçimde anlatmıştır (*Danses et légendes*, s. 298 *vd.*). Burada bu kitabın sadece en önemli sayfalarına değinerek kısa bir özetini sunmayı uygun gördük. Tören saraylarda kutlanır ve birçok kişi buna katılır: On-on iki yaşlarında kırmızı şapkalı, siyah elbise giymiş, her biri elinde davul taşıyan yüz yirmi çocuk yürür. Törende yeralan en önemli kişinin, *Fang-siang-che*'nin dört gözlü bir maskı vardır; Üstü siyah, altı kırmızı olan bir elbise giymiştir; elinde ise ok ve kalkan taşır. Törene katılan on iki dansçı boynuzlu hayvan maskı taşır. Törenin belli bazı kısımları *Fang-siang-che* ve on iki hayvan dansından oluşmaktadır. Belli bir anda herkes bulaşıcı hastalık simgelerini üzerinden çıkarıp nehre atar. Bu iş bitince, şeftali ağacından yapılma küçük insan heykelcikleri kapı üstlerine yerleştirilir.

Günümüzde kapıların üstündeki resimleri değiştirme geleneği hâlâ canlıdır. Bu gelenek, eskilere dayanmaktadır. Birçok değişkesi olan bir efsaneye göre Chen-t'ou be Yu-lei adında iki cinin görevi, *kouei*'yi egemenlikleri altına almaktır. Bu ruhlar, Doğu Denizi'nde Tou-cho Dağı'nda bulunan, eğri dalları binlerce *li* kaplayan muazzam bir şeftali ağacının üzerinde yaşarlar. Ağacın kuzeydoğu kısmında bulunan dalların arasında sayısız *kouei*'nin girip çıktığı "*kouei* Kapısı" (*kouei-men*) bulunur. Chen-t'ou ile Yu-lei, yakaladıkları *kouei*'yi kamış ipiyle bağlayıp kaplanlara yem olarak atarlar. Başka bir değişkeye göre, bu iki ruh, şeftali ağacından yapılma yaylarıyla *kouei*'lerin üzerine ok fırlatır. Demonların Kapısı'nın bulunduğu eğri dallı bu ağaç, labirent tipi yol motifine gönderme yapmaktadır. Birçok mitolojide labirentler tehlikeli bir biçimde ölülerin dünyasına çıkar. Yalnız buradaki labirent izleğinde roller yer değiştirmiştir: Engellerle karşı karşıya kalan, *kuoei*'nin ta kendisidir.

M.K. [G.Ç]

KAYNAKÇA

DE GROOT, *The Religious System of China*, 5. cilt, 2. kısım. SCHIPPER, K., "La Démonologie chinoise", *Sources orientales* 8, Paris, 1971. KIANG CHAO-YUAN, *Le Voyage dans la Chine ancienne*, Şanghay, 1937. yeni baskı 1975.

Ayrıca, bkz. "Çin. Eski Mitoloji sorunu." maddesindeki genel kaynakça.

DEMONLAR. Japon *tengu*'ları.

Ünlü Japon Ortaçağ "savaş destanı" *Heike monogatari* (ya da *Heikelerin Romanı*, XIII. yüzyıl), üstünlük savaşı veren iki rakip aile Taira ve Minamoto'nun kaderinin İtsukushima myôjin ve Hachiman tanrılarının etkisi altında olduğu, hatta onlar tarafından belirlendiği fikrini ortaya atmıştır. Örneğin başkumandan Taira no Kiyomori'nin (1118-1181), yükseliş ve etkisini örneğin



Karasu Tengu ("Karga-*tengu*"), ağaç, 14 cm., Nagano. Yazı: Shinshu karasu *tengu*. CERTPJ fotoğraf arşivi. Berval koleksiyonu. Foto: L. Frédéric.

Kumano Gongen'e borçlu olduğu rivayet edilir. *Taiheiki* adlı başka bir savaş destanı ise İmparator Go Daigo Tennô'nun (1288-1339), ejderhalar sayesinde Hôki'den rahatça geçebildiğini anlatır. Bunun gibi görüşler, tarihi olayların gelişmesini, özgül tanrıların etkisine bağlayan Ortaçağ dünya anlayışının bir ifadesidir; daha önceki Hian döneminde ise (VIII-XII. yüzyıllar) doğaüstü güçler ya özgül bir biçimde belirlenmemiş bir "kader"e ya da genelde Şinto ve Budist tanrılara bağlanmıştır.

Ortaçağ düşüncesinin özelliklerinden biri, tanrıların etkisinin sadece kehanetler aracılığıyla yansıtılmadığı, aksine, tanrının kendi gücünü açıkça gösterebildiği inancıdır; nitekim *Taiheiki* adlı yapıt, "ışık saçan, parlak bir varlık" (*hikari mono*) şeklini alan Zaô Gongen'in, Yoshino'daki Kinpu Dağı'na kaçmaya çalışan İmparator Go Daigo'ya nasıl doğru yolu gösterdiğini anlatır.

Budalar ve Şinto tanrılarının dışında, insanları demonların ve kötü ruhların da etkilediğine inanılıyordu. "Değişime uğramış varlıklar"ın (*bake-mono*) arasında en iyi bilinenler, *tengu*'lardır; *tengu*'nun düz çevirisi "göksel köpekler"dir, ancak bu çeviri, Japoncadaki anlamı tam olarak karşılamaz. Bunlar dağlara sıkı sıkı bağlı olan demonlardır. Heian döneminden itibaren sözünü ettiğimiz *tengu*'larla ilgili olarak sayısız anekdot yaratılmıştır (bkz. *Konjaku monogatari shû*, "Şimdi geçmişe ait olan Hikâyeler", 20. bölüm).

İmgesi günümüzde de yaşayan Japon *tengu*'su, Japonya'nın bazı bölgelerinde *yama-otoko* ("dağ adamı", aslında bir çeşit canavar) ile özdeşleştirilmiş, ve *yamabito*'ların ("dağ insanları", bazı metinlerde *tengu* adıyla geçer) özelliklerini taşıdıklarına inanılırmış. *Tengu* inançları, en iyi şekilde gözlerden uzak yaşayan dağlı toplumlarda günümüze kadar korunabilmiş, ayrıca *tengu* tapınakları yapılmıştır.

Halkın kafasında *tengu*'lar, bir anda ortaya çıkarlar ve tıpkı tilkiler gibi insanları büyüleyebilirler. İşte *tengu*'ların hareketlerindeki bu anilikten dolayı insanlar, her türden garip ve tuhaf dolapları *tengu*'ların çevirdiğine inanmışlardır. Ürkütücü akıl gücüne (ve görünmeden insanların arasında dolaşma ve/veya istedikleri kılığa girebilme gücüne de) sahip, üstelik insanları soyabilen *tengu*'lar, çoğu zaman insanlardan kaçan yaratıklar olarak gösterilirler. *Tengu*'lar hakkında yürütülen düşünceler kesin değildir; bunları kâh kinci kâh merhametli olarak düşünen insanlar, onlardan hem korkmuşlar hem de onları yüceltmişlerdir. Bu özellikleri bakımından *tengu*'lar, "dağ tanrıları"nı (*yama no kami*) andırırlar.

Çin'de *tengu*'lara ait iki tasavvur vardı; ilk elde, afet, savaş ve felâket habercisi göktaşına ilişkin bir olay (bkz. *Che ki*, Sseuma Ts'ien'in "Tarihi anılar"ı, İÖ I. yüzyıl) ve bir de, dağlarda yaşayan masalsı yaratıklar (bkz. *Chan hai king*, "Dağ ve Deniz Olayları Dökümü", XII. ve II. yüzyıl arası ?) gibi. Çinlilerin, *tengu*'ları, göktaşı olarak algılamaları muhtemelen Japon etkisinden kaynaklanır. Bununla birlikte halk arasında bir tek diğer *tengu* kavramı tutulmuş, yani demonsu yaratık biçiminde algılanmıştır. Buna karşın dış görünüm ve iç yapısı itibarıyla sözünü ettiğimiz Japon *tengu* imgesiyle, Çin *tengu* imgesi arasında hiçbir ortak özellik yoktur: Aslında bu, ne yıldız ne de hayvandır; bundan



Yamagata *tengu*'su; soldaki yazı: Dewa sanzan. *Yamabushi*'lerin tipik simgesi olan *tokin*'i taşımaktadır. CERTPJ. Berval koleksiyonu. Foto: L. Frédéric.

hareketle bazı araştırmacılar, *tengu*'nun tamamen Japon kökenli olduğunu varsaymaktadırlar. Nitekim Inoue Enryô, *tengu* inancının dağlı kesimde ortaya çıktığını, dağlarda meydana gelen (yağmur, rüzgâr ve taşların düşmesi gibi) doğal olayların ova insanının tanıdığı olaylara benzemediğinden korkunç göründüğünü savunmuştur. Ayrıca, garip varlıklarla ilgili birçok inancın, ülkenin birleşmesi esnasında dağlara çekilen insanların arasında ortaya çıktığını düşünenler de var: Oduncular, hatta *yamabushi*'lere ("dağlarda yatıp kalkan") rastlayanlar, olağanüstü yaratıklar gördüklerine inanırlardı. Sonuçta dağ tapınaklarına giden insanların ruhsal yapıları gözönünde tutulduğunda her şeyi akıldışı güçlere mal etmeye yatkın oldukları söylenebilir. Bilgin Hirata Atsutane'nin (1776-1843) *Kokon yomi-ko*'da ("Geçmiş ve Günümüz Hortlakları üzerine İnceleme", 1828) önerdiği de budur.

Bununla birlikte yukarıda değişik görünüş ve işlevleriyle canlandırdığımız çağdaş *tengu* imgesi, hayvanca yaşayan (varlığı hayvanlaşacak kadar alçalan), kendini beğenmiş keşişlerce (özellikle de *yamabushi*) sıkı bağlantılı olan Ortaçağ *tengu* imgesinden oldukça uzaklaşmıştır. *Tengu*'ların yaşadığı dağların arasında Ortaçağ edebiyatında da adları sık geçen, Atago, Takao, Kumano ve Omine gibi iyi bilinen *shugendô* merkezleri vardır.

Söz konusu *tengu*'lar, bazen kuşlara benzetilerek kanat, gaga ve tırnaklarla, bazen de uzun burunlu ve kıpkırmızı yüzlü gösterilmişlerdir. *Tengu*'ların böyle tasvir edilen görünümlerine ilişkin, edebiyatta birçok gönderme vardır. Örneğin, *Konjaku monogatari Shû*'da kanat ve gagalardan sözedilir. *Taiheiki* adlı yapıt ise hasır üzerinde görülen kuş ayak izlerini, *tengu*'ların meşveretine dair bir işaret olarak yorumlamıştır. Giyimleri bakımından *tengu*'lar, daha çok keşiş ve *yamabushi*'leri andırır; ancak, kuşlara değin herhangi bir özellikleri bulunmasa bile, bazı keşiş-*tengu* şekillerinde kuşlarla olan yakınlığa dair işaretler görülebilir, örneğin, kuş tüyünden yapılmış bir yelpaze. Edebiyatta bolca rastlanan ayrıntılı tasvirlerden, *tengu*'ların çaylak oldukları ve *yamabushi*'lere özgü haki renk *kakigoromo* elbisesi ile *tokin*, yani küçük kumaş şapka taşıdıkları sonucuna varırız. Şimdi de *yamabushi*'lerle ilişkilerine geçmeden önce, Ortaçağ *tengu*'larının doğasıyla işlevlerine bir göz atalım. Her şeyden önce Ortaçağ *tengu*'ları, kibirli oldukları için günah işlemiş keşişlerdir. *Shasekishû* ("Kum ve Taş Koleksiyonu", XIII. yüzyıl) ise iyi ve kötü *tengu*'lardan sözeder; iyi *tengu*'ların insanlara yararları dokunur, onlara yardım ederler, bazen de onlara sahip oldukları mucizevi gücü aktarırlar: Örneğin, *matra* sayesinde bir din görevlisi görünmez adam olur (bkz. *Shasekishû*), oysa Nô *Kurama Tengu* adlı yapıtta Yoshitsune adlı kahraman, Hurama tepesinden olan *tengu*'lardan savaş sanatını öğrenir. *Miraiki* adlı "şarkı"da (*kôwaka*) *tengu*'lar, insanlara karşı merhametli olarak gösterilmiştir. Sahip oldukları mucizevi yetenekleri sayesinde *tengu*'lar, hırsızlıkla ya da görünmez hale gelmekle yetinmeyip aynı zamanda istedikleri kılığa girer, örneğin Buda olurlar. *Tengu*'ların olumlu girişimlerinden çok, Japon edebiyatı, onların kötü şakalarından ve Budist Yasa'ya karşı düşmanca tavırlarından sözeder: Bunlar, çocuk kaçırır, ev ve nesneleri yıkarlar, insanların arasına fitne sokarlar. *Tengu*'nun varlığı çoğu zaman ağaçların devrilmesinden çıkan sesle belli olur –bkz. *Heike monogatari. Tengu-warai* (gülüş) ve *tengu-ishi* (taş ve çakıl düşmesi) gibi *tengu*'ların varlığını belli eden diğer sesli olaylar, ıssız dağ ya da orman ortamında ansızın meydana gelirler. Ortaçağ *tengu*'larının giriştikleri zararlı eylemlerin çoğu Budizm karşıtı olarak nitelendirilebilir. *Taiheiki* ve *Kokonchomon-shû* adlı yapıtlarda maneviyatla temas içinde olan keşişleri rahatsız edip engelleyen *tengu* hikâyelerine bol bol rastlanır. İlk önce bu yazılarda, daha sonra da Muromachi dönemi destanlarında *yamabushi* ve *tengu*'ların kimliği ve özelliklerinden açıkça sözedilir; öyle ki bu Budist masallarda keşişleri rahatsız eden, onları kaçırıp kendilerinin yaşadıkları yerlere zorla götüren kahramanlar, *tengu* ya da *yamabushi* olarak adlandırılır. Bir *chigo*'nun (genç papaz, papaz çömezi) kaçırılmasını konu alan hikâyelerin arasında –özellikle *de Aki no yo no naga monogatari*'de– *Shasekishû*'da anlatılan bir hikâye, ilk defa *yamabushi-tengu*'ların çektikleri acıları dile getirmiştir. Kimi kez ateşte yanarlar, kimi kez de cehennem demonları





Bir *yamabushi* görüntüsündeki *tengu*. Takao-san Dağı, Tokyo, Hachioji-shi. *Yamabushi*'lerin belirteçleri olarak tokin ve yuigesa boyunluğunu görmekteyiz. *Tengu*, sol elinde (no: 3) tüy bir yelpaze taşımaktadır ve bu gereç onun uçma yetilerini simgeler. CERTPJ fotoğrafarşivi. Foto: H. O. Rotermund.

onlara *sake* bardaklarında eritilmiş bakır içirir ve yakarak öldürür. Bu bağlamda, bazı kaynaklarda, *yamabushi*'lerin yaptığı bir danstan sözedilir. Büyük bir olasılıkla bu dans, *yamabushi*'lerin dağdaki alıştırmalarından (*mine-iri*) sonra yaptıkları *ennen-mai* denen ("yaşamın uzaması") geleneksel danslarının yansıması olsa gerek.

Yamabushi ile *tengu*'ların arasında varolan yakınlığı saptamak, bu benzerliğin nedenlerini açıklamaktan daha kolaydır. Kısaca, demonların varlığına ilişkin inançlarının köklü olduğu Heian döneminde *tengu*'lar, çaylak görünümlü, Budist dinsel kurallarına aykırı hareket eden, korkunç yaratıklar olarak algılanıyordu. Kargaşaların yaratıcıları olarak *tengu*'lar, birer "kötü ruh" olan *goryô*'lara benzetiliyordu; bu ise, *tengu*'lara *goryô*'larınkine benzer bir toplumsal işlevi maletmekle eşdeğerdi. İnsan yaşamını etkili güçlerin belirlediği inancının egemen olduğu Kamakura döneminde ise *tengu*'ların davranışları, önceden kestirilemeyen kaderin sonucu olarak yorumlanırdı.

Belki de tapınaklar arasında çıkardıkları kavgalarıyla, yürüyüşleriyle başkenti rahatsız eden savaşçı keşişlerin yarattığı kargaşa ortamı, ayrıca da bazı yerlerde bu keşişlerin güçlerinden çok emin olup manastır disiplinini hiç önemsemeyip takındıkları kendini beğenmiş tavırları, *tengu*'ların işi olarak görülüyordu. Ortaçağ'da kargaşa yaratan din görevlilerinin arasında bir de Kamakura (XII-XIV. yüzyıllar) ve Muromachi (XIV-XVI. yüzyıllar) döneminde örgütlenmeye giden ve tehlikeli bir güç olmaya başlayan bazı *yamabushi*'leri de eklemek gerek. *Tengu no sôshi* ("*Tengu*'larla ilgili anlatılar", XIII. yüzyıl) adlı kitapta sıralanan yedi Japon *tengu* türünün içinde "Daigoji tapınağının keşişleri", yani *yamabushi*'ler de vardır. Ancak şu da vardır ki *tengu*'lar, kaçırdıkları kurbanlarını saklamak, meşveret olarak kullandıkları dağları, kendi faaliyetleri için kullanan *yamabushi*'lerle paylaşmışlardır. Bundan dolayı demonların *yamabushi*'lerin ta içlerine kadar işlediklerine, onlarla sıkı bir bağlantı içinde olduklarına, kısacası onlarla aynı olduklarına dair şüpheler doğmuştur. Şaman seçiminde olduğu gibi *yamabushi*'ler, zaman zaman *tengu*'larla karıştırılan dağ kökenlilerin arasından seçilirdi.

Ancak diğer keşifler, *yamabushi*'lerin bizzat kendisine işaret etmektedir. Onlar için dağlar çeşitli ve gizemli uygulamalarla, (bkz. *Taiheiki* – cehennemden haber getirmek gibi) akıldışı güçlerin aracılığıyla kazanmaya çalıştıkları yerlerdir; bu yerler, insanların dikkatini çekmiş ve imgelem gücünü teşvik etmiştir. Unki adlı *yamabushi*'nin Atago Dağı'nı ziyaretini anlatan *Taiheiki*'nin notlarında Unkei'nin, *yamabushi*'lerin dünyanın kaderini tartıştıkları toplantılarına katıldığı söylenmekte, bir yandan

yamabushi'lerin geleceği önceden görme geleneklerini ortaya konurken, diğer yandan da geleceği önceden görebilen ve dünyadaki gelişmeleri etkileyebilen *tengu*'larla akraba oldukları ileri sürülmektedir.

Yamabushi'lerin, gaiple ilişkili olan büyülü ve tanrısal güçlerini kötüye kullanmaya ve kendini beğenmişliğe yatkın oldukları düşünülebilir mi acaba?

Genelde kibir günahını işleyenlerin, demonların arasına düşeceklerine inanılırdı. Ayrıca gördüğümüz gibi *tengu-yamabushi*'lerin Budizme karşı olmaları tapınakları yakmaları, rahipleri kaçırmaları, belki de *yamabushi*'lerin yaşam biçimlerini eleştiren diğer mezheplere duydukları nefretten kaynaklanırdı. (bkz. *Shasekishû*). Tsuda Sôkichi, çok özgün bir bakış açısından konuya yaklaşarak demonların, özellikle de *tengu*'ların yalnızca Budist öğretiye uymayanlarla Budist ibadetlerini yerine getirmeyen keşişler üzerinde etkili olduğu kanısındadır. *Yamabushi*'lerin gerek giysileri gerekse tuhaf davranışlarıyla korku salan *tengu*'larla akraba oldukları, korkunun yayılmasına bizzat katkıda bulunmuş olmaları mümkündür. *Tengu*'lar *shugendô*'nun koruyucu tanrıları sıfatıyla kutsallaştırılmış dahi olabilir (bkz. örneğin çilekeş Mongaku'nun hikâyesi, *Genpei seisui-ki* içinde).

H.O.R. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

I. Monografiler: ROTERMUND, H.O., *Die Yamabushi, Aspekte ihres Glaubens, Lebens und ihrer sozialen Funktion im japanischen Mittelalter* (Monographien zur Völkerkunde V), Hamburg 1968. CHIGIRI, M., *Tengukô, jôkan*, Tokyo, 1974; *Tengu no kenkyû*, Tokyo, 1975.

II. Makaleler: VISSER, M. W. DE, "The tengu", *TASJ* XXXVI. cilt içinde, 1908. INOUE, E., "Tengu-ron", *Meishin to shûkyô*, Tokyo, 1916.

III. Diğer: YANAGITA, K., "Yama no jinsei", *Yanagita Kunio shû*, IV, Tokyo, 1963.

DEMONLAR. Türkler ve Moğollarda.

Orta ve kuzey Asya Türk ve Moğol toplumlarında, kötü ruhlar sayısızdır, ancak eski demonoloji hakkında çok az şey bilmekteyiz. Çinlilerin ve Batılıların metinleri, bizim sınırlarını iyi belirleyemediğimiz demonları sık sık anarlar. Tamamen belirsiz olan bu demonların pek çoğu, yolculukları sırasında insanların yollarını şaşırtmak, onlara dolap çevirmek, onların ruhlarını çalmakla uğraşırlar ve kuşkusuz insanların düşmanıdırlar. İnsan yaşamının koruyucuları olan şamanlar, onlara karşı mücadele ederler. Diğerleri, aksine, çok açık bir biçimde şamanların yardımcı ruhlarıdır ve demon adı onlara uygun olamaz.

Ortaçağ sözlüklerinin, Kaşgarlı tarafından beş kez zikredilen *yek* sözcüğüne verdikleri çeşitli anlamlara göre, "demonlar", "şeytanlar", "iblisler" çok geç ortaya çıkmış gibi görünmektedir. *Yemek*'ten türemiş olan *yek*, bir insan yiyicidir, belki de daha sonraki çağların edebiyatının yamyamıdır. Bir Arap-Kıpçak sözlüğüne göre, o bir toz hortumuna eşlik eden bir bora görünümündedir, ama aynı zamanda her uygunsuz ve tehlikeli gösteride yeralabilir.

Hemen hemen her halkın, aralarında çok az farklılıklar olan demonları belirtmek için özel bir adı vardır. Yakutlar tatminsiz ve yeryüzünde serseri yamyamlara *yör* adını vermektedirler. Moğollar, *çidkûr*'de yaşayanlara uğursuzluk getiren bir ölünün ruhunu görürler. *Adbacı*, *eltkin* ya da çağdaş *yelkin*, hayâletler, hortlaklardır.

Budizmin etkisi altında Venus, Türk-Moğol dünyasının doğu bölgesinde demonların kralı Yama'nın eşdeğeri haline gelmiştir.

İslam, melek, cin gibi çeşitli olağanüstü yaratıkların varlığını kabul ettiğinden, onlara Müslüman Türklerde de rastlanır, (*cin*, *peri*, *makir*, *şeytan*, *ifrit*, *dev*). Cinler hastalıklara neden olurlar ve özellikle inançlar ve büyülü işlemlere dayanan anlatılarda ortaya çıkarlar. Uzmanlaşmış şifacılar (onları) pohpohlayarak kandırmayı denemek için onları çağırma gücüne sahiptirler. Kuş biçiminde ve ekseriya güvercin olarak görülen *periler* daha çok olağanüstü masallara aittirler. *Al Bastı*, *Al Karısı* ya da *Al*, "Kızıl (Al) Kadın", "Al Ana", lohusalara saldırır ve onlara lohusa hummasını, albastıyı verirler. O, gece boyunca atlara biner ve onları, ter içinde sabah terkeder. XIII. yüzyılda, Orta Asya'daki en yetkin örneği şafakta atları kaplayan ter ile özdeşleşmiştir. Onu *Albız* (ya da *Albın*) ile karıştırmak doğru olmayabilir. XVI. yüzyıldan beri Osmanlılarda görülen bu demon, Orta Asya ve Sibirya'da da bilinmektedir. Farsça adı *caddı*, *cadı* ile de anılan *Hortlak*, ölülerin etleri ile beslenen bir hayâlettir ve geceleri topraktan ceset çıkarır. *Kara Koncolos*, kuşkusuz Yunan kökenli olan (*Kalikantzaros*), kışın sertleşen, gelen geçene sorular soran ve cevap vermeyenleri bir tarak ile öldüren uğursuz bir varlıktır. "*Çarşamba Karısı*", dişi bir demondur; böyle adlandırılmıştır çünkü haftanın sadece bir günü ortalığı kırıp geçirir. *Kara-Kura* kedi büyüklüğünde bir keçiye benzemektedir ve erkekleri boğmak için geceleri onların üzerine çullanır. Belki de bu nedenden kâbus ile özdeşleştirilir.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

HARVA'nınki gibi başvuru kitaplarının haricinde bkz. U. JOHANSEN, *Die Alpfrau*, *ZDMG* 109, 1959. E. BENVENISTE, "Le dieu Ohrmazd et le démon Albasti", *Journal asiatique*, 248, 1960. A. İNAN, *Şamanizm*.

DEMONOLOJİ. Etrüsk örneği.

Etrüsk demonolojisi (cin-peri inanışı, cinbilim), kolaycı ve fazla iyimser–örneğin Etrüsklerin Doğulu kökenlerini kanıtlamak amacıyla, bunlarla Doğu demonolojisi arasında ısrarla kurulan benzerlikler gibi–yorumlamalardan kurtulması ve Yunan dünyasıyla akla yatkın bir biçimde karşılaştırılarak incelenmesi koşuluyla, Akdeniz uygarlıkları din tarihinin en ilgi çekici konularından biri olarak kabul edilebilir. Bu konu altında, "alt-tanrı" olarak nitelendirilen, yani Yunan ve Latin dünyasında "yarı-tanrı" olarak adlandırılan bütün varlıkları birleştirmenin doğru olacağını düşündük; şu ya da bu varlığın üst sınıftan mı (tanrılar katından) yoksa daha kalabalık ve daha az tanınan alt sınıftan mı (demonlar sınıfından) olduğuna karar vermenin güç olduğunu aklımızdan da çıkarmadık. Alt sınıftan olanların ayrı bir kültü yoktur, ya da onlara özel bir kültün olduğu durumlar çok sınırlıdır, çünkü bunların başlıca özellikleri tanrılara eşlik etme ve insanlarla tanrılar arasında aracı görevi görmektir. Bu açıdan bakıldığında, Etrüsklerin fantezi dünyalarının kendiliğinden doğal akışı içinde sınırla-

malar olmadan ilerlediği, geliştiği söylenebilir; bunun nedeni kendilerine bazı yönleriyle –mitin insanlara yakınlaştırdığı, neredeyse onlarla aynı boyuta indirgediği tanrıların, Yunanlılara göründüğünden daha uzak ve karanlık– görünen doğaüstü dünyayı imgeyle daha anlaşılır ve daha çekici ve zengin kılma isteğidir; bu da onların kehanet eylemleriyle, tanrıların isteğini anlama ve yorumlamada neden bu kadar ısrarcı olduklarını anlamamızı sağlar. Yine de, Etrüsklerin "çok demonlu" inanışlarının ilkel eğilimlerin bir ifadesi, özellikle de Yakındoğu ya da Ege'deki Minos ve Miken uygarlıkları gibi Yunan dünyasının ötekilerden daha çabuk aştığı ama yine de tamamen yokedemediği Klasikçağ uygarlıklarının temel kavram ve imgelemlerinin bir mirası ya da yeniden canlanışı olmadığı düşüncesini tamamen yok sayamayız.

Bu konuda bildiklerimizin çoğunu mitolojiyle, cenaze tören ve adetleriyle ilgili tasvirlerden ayrıca da bu tasvirlerdeki varlıkları tanıtan yazıtlardan öğreniyoruz. Eskilerden kalan en zengin bilgiyi bronz aynaların arkasına resmedilmiş sahnelerden ediniyoruz; bu ayna tasvirlerinde, Yunan mitolojisinin tanrılarının ve olaylarının imgeleriyle karışık olarak çeşit çeşit doğaüstü yaratık hareketsiz ya da hareketli halde resmedilmiştir. Benzer komposizyonlara ya da yarı-tanrı ve demon figürlerinin ayrı ayrı tasvirlerine, daha dağınık da olsa, vazo resimlerinde, kabartmalarda, taş yazıtlarda ve değerli taşlarda rastlanır. Öteki dünyanın demonlarının incelenmesi için, mezar freskolarının ve tabii ki lahitlerin, ölü küllerinin saklandığı çömlek ya da vazo gibi yerlerdeki taş bezemelerin ve heykellerin incelenmesi gerekmektedir. Yazılı kaynaklar çok az sayıdadır ve pek azı anlaşılır durumdadır. Bu yüzden büyük bir özenle ve dikkatle yorumlanmalıdırlar. Ayrıca bunlar arkeolojik buluntuları doğrulamaktan öteye gitmemektedirler. Bu kaynaklar, Etrüsk inanış ve adetlerini öğreten, Tages ve Vegoia gibi yarı tanrı varlıklarla ilgili ya da örneğin, Cacus, Volta canavarı ya da bunlar gibi başka yaratıklar hakkındaki efsanelerle ilgili doğrulayıcı bilgiler verdikleri ölçüde bizi ilgilendirirler. Bununla birlikte, insanların, kurumların hatta tanrıların yaşam ilkesini (gücünü) temsil eden, koruyan, insanlarla tanrılar arasında bir konumda olan "genius-cinler"le ilgili edebî ve yazıtsal (Latince) geniş belge ve bilgi arşivini de gözönünde bulundurmalıyız: Festus bunlara "tanrıların oğlu ve insanların babası" dediği gibi "Iuppiter'in oğlu ve Tages'in babası" da demektedir! (Festus, 359, 452 L). "Genius"un bu özellikleri, insanlar arasında yarı-tanrı, yarı-demon bir konumda olan varlıklara "deha (génie)" denmesinin nedenlerini de açıklıyor.

Etrüsk demonolojisiyle ilgili bir inceleme, Doğu ya da Yunan kökenli canavar ve diğer fantastik figürlerin gözlenmesiyle başlamalıdır; bunlar sanki sanrılı bir isteğin konusuymuş gibi, İÖ VII. yüzyıldan, Doğu etkisinin her yanda hissedildiği dönemden bu yana, heykeli, resmi, eşyaları (bronz eşyalar, vazolar, mücevherler) işgal ederler (insan başlı ya da kanatlı dört ayaklılar, sfenksler, Kentauroslar, deniz kızları, griffonlar, deniz canavarları vb.) Bütün bu doğaüstü yaratıklar, Etrüsklerin sanatsal üretimlerinde çeşitli kılıklar alarak oldukça uzun bir süre varlıklarını sürdürürler. Ama bunların Gorgo, Khimaira, Sirenler, Kerberos gibi Yunan mitine özgü çok özel figürlerle aralarındaki ilişki tamamen Etrüsklere ait kavramlarda neden yabancı ögelere rastlandığını açıkça ortaya koyar. Genelde süsleme amaçlı kullanılan tüm bu imgelerin gerçek Etrüsk demonolojilerinde varolduklarına inanmak zordur. Ne var ki, normal türlerle farklı türlerin özelliklerinin yapay biçimlerle karıştırılması, böylece anormal yaratıklar yaratılması (örneğin vazolarda, Chiusi'deki insan biçimindeki ölü külü vazoları "canopus" tasvirlerinde olduğu gibi) Etrüsklerin sanat zevklerine ve düşüncelerine özgü bir özelliktir. Buna örnek olarak, Pyrgi tapınağında dinsel bir yapının çatı kirişlerini süsleyen horoz başlı kanatlı canavar verilebilir. Kanatlar, özellikle arkaik dönemde, insan, tanrı ve at tasvirlerinde sık sık tercih edilen bir motiftir. Ama aynı zamanda bu özellik bizi tamamen Etrüsklere ait demonların dünyasına götürür.

Özel durumlara özgü araştırmaları bir kenara bırakıp da konuya daha genel bir yaklaşımla eğilirsek, bu yaratıkları türleri ve işlevleri açısından pek çok kategoride sınıflayabiliriz: Karşımıza çıkan kategoriler: Dişi, çocuk, savaşçı, coşkulu-şehvetli demonlar, deniz ya da yeraltı demonları. Dişi demonlar kategorisi de kendi içinde çok çeşitli kollara ayrılabilir. Bu kategoride, giyinik, çıplak, kimi zaman kanatlı, kimi zaman bir güzellik ve incelik ideali olarak, arzu uyandırmak ister gibi mücevherle donanmış, davranışlarıyla, aksesuarlarıyla (güzellik ve bakım aksesuarları) ve Turan'a (Aphrodite) yakınlıklarıyla aşk tanrıçasının arkadaşları, hizmetkârları (onu süsleyen ve giydiren) *Snenath Turns* yazıtına göre "Turan'ın asistanı ?" olarak görünen genç kadınlara rastlıyoruz. Bazı yönleriyle bu figürler, Yunan seramik sanatının harem tasvirlerindeki varlıklara benzerler. Bu dişi demonlara, öteki tanrılarla birlikteyken ya da kahramanları taçlandırırken (Herakles, Paris) ya da çeşitli kompozisyonlarda hiçbir tutarlılığı olmayan çeşitli figürlerde rastlarız. Genelde hepsinin, tamamen Etrüsklere özgü özel isimleri vardır ama daha fazlasını bilmemekteyiz: Alpan, Evan, Zipna, Zirna, Zinthrepus, Mean, Mlacuch, Munthuch, Purich, Rescial, Talitha. Bazıları, kutsal adbiliminde çok yaygın olduğu üzere ikili bir ismin önismi olarak "Lasa" adını taşır: Lasa Achununa, Lasa Vecu (ya da Vecuvia), Lasa Thimrae, Lasa Racuneta, Lasa Sitmica. Buradan Lasa'nın Yunan "Nympha-

Cehennem demonu bir ölüyle. Özel koleksiyon. Manfredonia. Foto: Pr Ferri.



Peri" kavramına benzer bir kavram olduğunu anlıyoruz. Yine de "Lasa" teriminin anlamı genişletilerek konumuza dahil bütün dişi figürlere, özellikle de daha sonra sözünü edeceğimiz dişil cenaze-ölüm demonlarına uygulanmaması gerekir. Bununla birlikte Lasa Vecu ya da Vecuvia'nın Vegoia nympha'sıyla aynı olduğu söylenebilir, geleneğe göre Vegoia bir biçimde "Etrüsk inanışının (*disciplina etrusca*)" efendisi ve kurucusudur. Bu, pek çok tasvirde gösterildiği üzere dişi figürlerin, toplu halde ve ikincil rolde gösterildikleri tasvirler dışında, belirli ve tanınmış kişilikler taşıdıkları ama ne yazık ki niteliklerinin bu kadar kolay açıklanamadığı tezine sağlam bir kanıttır. Hatta bunlardan birkaçının soylu duruşlarıyla ve giysileriyle, gerçek tanrıçalar olarak kabul edildiği de görülmüştür: Örneğin Thalna, Ethausva, Thana ya da Thanr, Malavis(ch).

Az ya da çok anlaşılır Etrüsk isimleriyle ayna tasvirlerinde rastladığımız kimi Apollonvari kimi Silenos tarzında, kimi savaşçı erkek yarı-tanrılar, yarı-demonlar, çocuk ve genç demonlar hakkında çok daha az ve belirsiz bilgiye sahibiz. Çocuk ya da genç figürlerinden, adı Hercle (Herakles) ve Tinia (Iuppiter) ile birlikte anılan Epiur gerçekten ilgi çekicidir. Bu tanrı bize, Iuppiter'in yeğeni Tages'le ilgili tanıdık bir hikâyeyi hatırlatır: Tages, bir çocuk ya da genç bir adam olmasına karşın yaşlı bir adam görüntüsüne ve bilgisine sahiptir, topraktan doğmuştur, Etrüsklere fal bakmayı öğretmiştir. Vegoia gibi Tages de –Tages'in, Papa (Pava) Tarchies adıyla genç bir ölü falcısının çizgilerini taşır halde, bir ayna üzerine çizildiği hatırlanmalıdır– tanrılarla insanlar arasında "aracı" görevi görür. Bu özellikleriyle her ikisi de Etrüsk demonları kategorisine girerler, özellikle de tanrısal iradeyi açıklayanlar arasına. Bunlara, başka bir ayna tasvirinde ve kimi ölü külü saklanan çömleklerin tasvirlerinde de rastladığımız, genç şarkıcı ve belki de gezgin-dilenci demon Cacu'yu ekleyebiliriz: Ama bu Cacu, Vergilius'un anlattığı Roma efsanesinin saldırgan haydutu Cacus'tan çok farklıdır.

Demonlar sadece insanbiçimli tasvir edilmezler, örneğin şekli olmayan gölgeler ya da bir simge olarak çizilirler; bu tasvirler de soy ve cinsellikle ilgili anıştırmalarla ilişkilidir. Neo-Platoncu düşünür Porphyrios'un anlattığı bir inanışa göre, gün ışığında canlanan ama gece yokolan, buna karşın tohumlarından yeniden doğma gücüne sahip Etrüsk demonları vardır (Proklos, Platon'un *Timaeios* eserinin yorumu, 142, D; Psellos, *De oper. daemon*, 8). Bu inanışta hiç kuşkusuz sonraki bilginlerin düşüncelerinin de etkisi vardır ama özellikle, çok sonraları, "Genius" kavramına bağlanacak eski bir inanışın, karanlık bereket-üreme güçlerinin varlığına inancın anısını taşır üzerinde. Bu hikâye bize başka bir hikâyeyi hatırlatır; bir Etrüsk inanışına göre, Roma kralı Servius Tullius, Etrüsk sanatına olan bilgisiyle tanınan kraliçe Tanaquil'in şöminesinin ocağında beliren bir *phallos*'la birleşen bir köleden doğmuştur (Halikarnossoslu Dionysios, IV, 2; Plinius, *Doğa Tarihi*, XXXVI, 204). Aynı Antikçağ yazarları, bu inanılmaz olayı, kendini basit bir cinsel simge biçiminde gösterebilen bir tanrı ya da bir demonun köleyle birleştiği şeklinde açıklarlar. Gölgelerle cinsel güç arasındaki gizemli ilişkiye gelince, buna, Tarquinia'daki II. Orco mezarının "nekyia"sının resimlerinde, Teiresias'ın seslendiği, bir ağacın etrafında uçuşan açık bir biçimde phallusuyla (ereksiyon halinde) resmedilmiş, ipliksi "animula"lar örneği verilebilir. (Weinstock). Ölülerin ruhlarını ölümsüzleştirmek ve onları tanrılaştırmak için düzenlenen ritlerle tanımlanan inanışların bir parçası olarak, demonların güçlü üretkenliğinin ölülerin ruhlarına da geçtiği düşünülebilir.

Buradan, Etrüsklerin demonlarla ilgili fantezilerinde üzerinde ısrarla ve önemle durdukları öteki dünya kavramına varırız. Bu alanda bile tanrı figürleri (yani "ölüler dünyasının hâkimleri" Aita-Hades ve Phersipnai-Persephone, ve Mantus, Mania, Veive-Veioivis vb.) ve tanrılardan sonra gelen demonlar arasında net bir ayrım yapmak kolay değildir. Vanth, insanların kaderini çizen Kader tanrıçası olabilir. Ama, bunun resimlerde ve mezar taşlarında sık sık, Yunanlı Erinyslerin kılığında (kısa cübbe, göğüste çaprazlama bağlanmış şeritler, yüksek kalın tabanlı ayakkabılar ve elinde meşalesiyle) demon Charun'la birlikte tasvirine bakarak, Vanth'ın, modern yazarların kimi zaman yanlış olarak "Lasa" adıyla andıkları, Erinysler ya da Furialarla tam bir örtüşme içinde, öteki dünyanın dişi demonları arasında, birinci sırada yeraldığını da görüyoruz. Aynı şeyler Culsu için de söylenir. Genelde Yeraltı krallığının kapılarında bekçilik yaptıkları düşünülen bu Etrüsk Erinyslerinin de bir kişiliği olduğu söylenebilir.

Erkek demonlar arasında, en baş sırada, ölümü mükemmel biçimde kişileştiren, gri ya da yeşil renkli, karga burunlu, kimi zaman kanatlarıyla, yılan gibi saçlarıyla elinde ağır bir tokmak taşır halde tasvir edilen Charun gelir. İsmini taşıdığı Yunanlı Caron'dan türemiştir. Ama görünüşü ve görevleriyle Caron'dan farklıdır. Tarquinia'da Caronların Mezarlığında olduğu gibi, ikinci bir isim altında farklı görünüşlerle kendi gösterdiği de olur. Çok açık biçimde tanımlanmış bir başka demon da Tuchulcha'dır: Vahşi kuşlarınkine benzer pençeleri, gagası, sivri uzun kulaklıkları, yılan yuvası gibi saçları ve kocaman kanatları ve silah olarak yanında taşıdığı devasa yılanlarıyla tasvir edilmiştir: İnsanı da andıran, akbaba görünüşlü bir canavardır. Bunlardan başka maymunu andıran bir sürü canavar yaratık da vardır. Hatta yeraltında

Tinia ve Epiurlu ayna. Paris, Milli Kütüphane.



yaşayan hizmetkârlar ya da kanatları olmadığında tamamen insana benzeyen müzisyenlerden oluşan küçük orkestralar bile vardır. Kerberos'dan Scilla'ya ejderhalara ve özellikle yılanlara kadar uzanan, yeraltı simgeselliğinin özelliklerini taşıyan "hayvan" görünümlü, yeraltı yaratıklarıyla da sıklıkla karşılaşırız. Ölüleri korkutmak ve şaşırtmak için bu demonların özellikle korkunç görünümlerle tasvirleri, İÖ IV ve I. yüzyıllar arasında yani son dönemlerinde Etrüsklerin karanlık ve umutsuz öbür dünya inanışları ve görüşleriyle ilgili bildiklerimize de uyar. Aslında, böylesine canavar görünüşlü yeraltı demonları ilk olarak V. yüzyılda Klasikçağ'da Yunanistan'da tasvir edilmiştir ve bunun kanıtı da Thasoslu Polygnotes'in Nekyia'sındaki Eurynomos tasviridir (bu bir olasılıkla Tarquinia'da Orco Mezarındaki tasvirin uzak bir ilkörneğidir), Delphoi'da Knidosluların Leskhe'sindedir (Pausanias, *Graeciae descr.*, X, 28, 7): Bu da bizi, başlangıçta belirttiğimiz üzere Etrüsklerin demonolojilerinin özgünlüğü üzerine abartılı varsayımları biraz daha yakından incelemeye götürür. Güney İtalya'daki Yunan sömürgelerinin yaydığı Orpheusçuluk ve Pythagorasçılık akımlarının da etkili olabileceğini biliyoruz. Ama bu, ancak kapsamlı araştırmalarla aydınlanabilecek oldukça belirsiz bir konudur.

M.P. [B.S. Ş./M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

DE RUYT, F., *Charun, Démon étrusque de la mort*, Roma-Brüksel, 1934, HERBIG R., *Götter und Dämonen der Etrusker*, Mayence, 1965. WEINSTOCK S., "Etruscan Demons", *Studi in onore di Luisa Banti* içinde, Roma, 1965, s. 345-350. GIGLIOLI G. Q., CAMPOREALE G., "La religione degli Etruschi", *Storia delle religioni* içinde, 6. basım, Torino, 1971, II, s. 537-672. PFIFFIG A.J., *Religio etrusca*, Graz, 1975. PALLOTTINO N., "Nome e funzione: A proposito di alcune divinità minori etrusche e romane", *Saggi di antichità* içinde, Roma, 1979, II, s. 823-832. Ayrıca bkz. "Ötedünya.", "Disciplina Etrusca." ve "Etrüskler." maddeleri.

DEVA/ASURA. Hinduizmdeki göksel tanrılar ve "demonlar".

Deva (göksel tanrılar) ve *Asura* (onlara demon demek doğru mudur?) karşıtlığı bir mitten çok Hint mitolojisinin baskın bir motifi olarak sürekli karşımıza çıkmaktadır, bu nedenle bu karşıtlığın anlamı titizlikle saptanmalıdır.

Bu izlek *Veda*'ya ilişkin edebiyatta da yeralır; tanrı Varuna'nın da genellikle bir *Asura* olarak algılandığı düşünülürse, başlangıçta tanrıların birbirlerinden nasıl ayırdedildikleri merak konusudur. *Deva*'ların ve *Asura*'ların babaları aynıdır: Prajapati, ezelî Doğurucu. Fakat *Asura*'lar büyük çocuklardır ve oldukça kuvvetlilerdir. Eğer tanrılarla ve yardımseverle (Üç adımı ile Vişnu, bkz. *Vamana*) olan anlaşmazlıklarında tanrılar kurnazlığa başvurmasalardı, şüphesiz tüm bu anlaşmazlıklar *Asura*'ların zaferi ile sonuçlanacaktı. Fakat, *Asura*'ların gücüne rağmen, kurban ilminin sahipleri, kurbandan yararlananlar ve ritüel konumları ile dünyanın düzenini sağlayanlar sadece tanrılar olmalıdır. Oysa, *Veda* düzeyinde, *Deva* ve *Asura* göklerle bağdaştırılmış ve karşıtlık ritüel alanla sınırlandırılmıştır. Bu temel ilişki hiç değişmeyecek, sadece değişik karşıtlık biçimleriyle kesinleşecektir, böylece *Asura*'nın ve *Deva*'nın tarafsız "doğa"ları bireysel olarak gözönünde bulundurulduğunda, bu karşıtlıklardan etkilenmeyecektir. *Deva*'yı "tanrı" olarak tercüme edersek *Asura*'yı da "demon" olarak tercüme etmek gerekir, fakat bu iki karşıt anlamın dilimizde oluşturduğu ahlaksal yananlamla Hint mitolojisine yaklaşmamak gerekir.

Bu olgu klasik Hint mitolojisinde daha açık bir şekil alır, fakat burada yeralan *Deva* ve *Asura*'lar arasındaki savaş, daha önce de görülmüş olan bir konudur (*avatara* mitleri, destanlar...). Aralarındaki ilişki, her zaman olduğu gibi düşmanlığa dayanan bir ilişkidir. Tanrılar bundan böyle göklerin tek meşru sahipleridir (*svarga*), oysa *Asura*'lar cehennem bölgelerinde yaşamaktadırlar. Yüce ve ışıklı krallıkla karanlıklar krallığı arasındaki yerde ise insanlar yaşamaktadırlar; doğal olarak da, ebedi düşmanlar burada savaşırlar. Tanrılar toplumu ve *Asura*'lar, insanlar toplumu gibi düzenlenmiştir: Kastlardan bahsedilmese de, kral (İndra) ve tanrılar vardır, ve söz konusu kralın bir de Angiras ailesinden gelen rahibi vardır – Brhaspati ("ritüel işlemin efendisi"). *Asura*'ların da asıl adı özel mitlere göre değişiklik gösteren bir kralı, bir de bu kralın Şukracarya adında, Bhrgu ailesine mensup, Brhaspati'den bile daha büyük bir güce sahip ve *Asura*'ların gücünün gerçek kaynağı olan bir papazı vardır. "Üçlü dünya" (*trailokya*) düzenli olduğu zaman, gökyüzündeki tanrılara insanlar tarafından kurbanlar sunulur: Bu, varlıklar hiyerarşisinin korunduğu, *Dharma* durumudur *Asura*'lar tanrıları yendiği zaman, onları gökyüzünden kovup tanrılar adına sunulan kurbanları onların yerine alırlar. Olağan düzen bozulmuştur ve sonunda da bir felâket beklenmektedir: Üçlü dünya buna dayanamaz. İşte o zaman, Vişnu *Dharma*'yı sağlamak için, *Deva*'ları yukarı ve *Asura*'ları aşağı, yani herkesi ait olduğu yere yerleştirmek için "iner". Fakat Vişnu sadece basit bir *Veda* tanrısı ve bir *Deva* değildir. Tanrısallığı en yüksek düzeydedir ve insanların *Deva*'lara sunduğu tüm kurbanlar en sonunda ona ulaşmaktadır. Böylece, *Deva*'lar kurbanlardan yararlanan başlıca kişiler olma özelliklerini de yitirmektedirler. Bu arada, yeryüzünde, *Veda*'ya değin kurbanlar hemen hemen kaybolur ve kurbanlar (bundan böyle *yajña* değil *yaga*) tapınaklarda *bhakti* tanrılarına sunulmaktadır: Vişnu, Şiva, tanrıça ile Vişnu'ya ya da Şiva'ya bağlı olan tüm bölgesel tanrılar.

Deva/Asura anlaşmazlığının bu yeni unsuru, evrenin yeni boyutunu tanımlamaktadır: *Asura*'ların kralı İndra'nın tahtını ele geçirse bile, özel bir *Asura*, örneğin varisi, bu olayı *Deva*'lardan daha çok Vişnu ve *Dharma*'ya olan bağlılığından dolayı reddeder; bundan böyle *Deva*'lar Brahmanaların, ineklerin, *Veda*'ların da yeraldığı bir sınıfa, bir başka deyişle, sadece Vişnu'nun sorumluluğunda olan *Dharma*'ya aittir. *Asura*'ların kralı Hiranyakaşipu'nun oğlu ve Vişnu'nun en büyük hayranı Prahlada, Narasimha ve babasını öldürüp İndra da tahta geçtikten sonra cehennemlerin kralı olacaktır. Ravana'nın erkek kardeşi Vibhisana, Rama ancak Ravana'yı öldürdükten ve Sita'yı tekrar ele geçirdikten sonra *rakşasa*'ların (klasik mitolojide bir *Asura* değişkeni: Ravana Hiranyakaşipu'nun reenkarnasyonudur) krallığı Lanka'nın kralı olabilecektir. Prahlada ve Vibhisana iyi birer *Asura-rakaşasa*'dır.

Asura'ların güçlerini kral rahiplerinden aldıkları düşünülse de (Yayati miti), yaygın inanışa göre, Brahma *Asura*'ların kralına bedensel olarak hiçbir şeyden zarar görmeme yetisini bahşetmiştir: Fakat buna rağmen, Vişnu kurnazlığa başvurarak bu yenilmez kralın zayıf noktasını bulmaya çalışacaktır. Şukracarya ve Brahma burada birbirine eşdeğer gibi gözüken iki addır: *Asura*'ların gücünü ritle ilişkilendirmektedirler, çünkü, Şukra *Asura*'ların Brahmana papazıdır, oysa Brahma ritüel ilmini ve gücünü temsil

etmektedir. Bu nedenle, Vişnu'nun mutlak-güç olduğu ritüel düzende, ve ritüel düzeni *bhakti*'nin düzeninin içine sokmakta (davranışların ödüllendirilmesi) bir değişiklik göstermektedirler. Üçlü dünya evrenin çok küçük bir parçasıdır, fakat bundan böyle, üçlü dünyayı düzenleyen *Dharma* evrenin geri kalan kısmı ile dayanışma içerisinde olacaktır.

Günümüzde yaygın olan "halk" mitolojisi düzeyinde, *Deva*'ların ve *Asura*'ların karşıtlık sorunu *bhakti*'nin müdahalesini de konu alan bir uygulamada göze çarpmaktadır: *Asura*'lar kralı yöresel bir tanrı (Şiva ve Vişnu'nun değişik bir şekli) veya tanrıça tarafından öldürüldüğünde *bhakta*'ya bürünebilir. Eğer, bir tanrıyla savaşırken ölürse, bu ölüm onu selamete erdirecek olan kurbandır. O zaman, büyük tanrının tapınağının bekçisi olur. Aslında bu, aşağı ve kirli bir tanrının (*Asura*'lar kralı *kşatriya* seviyesindedir ve etoburdur, bu nedenle kanlı kurbanlar ister) saf ve arınmış bir tapınağa dahil edilmesini sağlayan bir motiftir; tapınağın içindeki kirli ve temiz kastları birleştiren hiyerarşik ilişkiyi simgeler. Ancak Hindu panteonunda temiz ile kirlinin tek eklemleniş biçimi bu değildir.

M.Bi. [S.A.]

KAYNAKÇA

DUMEZIL,G., *Mithra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Gallimard, Paris, 4. baskı, 1948; *Heur et Malheur du Guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les indo-européens*, P.U.F, Paris, 1969. GONDA, J., *The Vedic God Mithra*, Brill, Leyde, 1972. KUIPER, F.B.J., "The Basic Concept of Vedic Religion", *History of Religions* 15-2, 1975; *Varuna and Vidusaka, on the Origin of Sanskrit Drama*, Amsterdam, Oxford, New York, 1979. LUDERS, H., *Varuna. I. Varuna und die Wasser*, Göttingen, 1951; *II. Varuna und das Rta*, Göttingen, 1959. MAC DONELL, A.A. *The Vedic Mythology*, Indian reprint, Varanasi (= Benares), 1963.



Manda öldüren Durga, büyük olasılıkla Gujrat'tan gelme bir heykel. Sağdaki manda başına özellikle dikkat edilmeli. Özel koleksiyon. Foto: Dominique Champion.

DEVİ. Hindistan'daki tanrıça.

Devi: Tanrıça. Hindistan'daki tüm büyük tapınak ve köylerdeki tapınaklarda ona verilen tüm özel isimleri, Devi ismi altında toplamak mümkün. Fakat adı ne olursa olsun, görevi hep aynıdır. Bazen büyük tanrı ile bağdaştırılan Şiva'nın değişik bir şeklini, bazen ise bağımsız bir şekil alır: O, yeryüzünde mutlu bir hayat sürmek için her türlü yardımı yapan bir tanrıçadır. Ona inananlar için hoşgörülü bir tanrıça olmasına rağmen sakınılacak bir de öfkesi vardır. Çocukları öldürür, çocuğu olmayanlara çocuk verir, salgın hastalıkları başlatır ve çarelerini verir. Verdiği zararlarla *Asura*'ya yakındır, fakat aynı zamanda tanrılar için manda-*Asura*'yı öldürerek üçlü dünyanın mutluluğunu sağlar. Kendisine dua eden *kşatriya*'ya zafer kazandırır. Bazen Yogeşvari olarak anılır ve Yüce *Yogin*'in görevine eşlik eder: Şiva'nın ilgisini çekmek ve onunla evlenebilmek için çileci olmuştur. Çoğunlukla tek başına tapınağında kaldığı zaman bakire olarak tasvir edilir. Sati şekline büründüğü zaman, babası Daksa ile eşi Rudra'nın kavgası sırasında ölür, böylece eşlerinin yanan odunları üzerinde intihar eden kadınlara örnek olur.

Bhakti'den Şaktizme (birinden diğerine geçme şekilleri çok büyük farklılıklar göstermektedir) geçildiğinde, o bir tanrıçadır, Şiva'dan üstün Şakti'dir, ve olağan hiyerarşinin alt üst olması, bazı durumlarda beraberinde *Dharma*'nın da alt üst olmasını getirmektedir: Yasak olandan yasak kalkar (haram olan helal olur), saf olmayan saf olur, ve dünyevi zevkler selâmetin yolları haline gelir.

Ne olursa olsun, selâmeti yönettiği zaman, insanlara dünyevi değerler tanrısından daha da yakındır, inananların dualarına ve ihtiyaçlarına daha dikkatlidir; ve şiddete daha yatkındır, zaten dünya da şiddetsiz yaşayamaz. Doğuş mitlerinden bir tanesinin, onu Parvata'dan, "dağ"dan doğmuş olarak tasvir etmesi ve böylece Parvati, dağın kızı adını alması hiç de şaşırtıcı gözükmemektedir. Dağ burada dünyanın mitik dayanağı olduğu için, hem Yeryüzü'nün yaşanabilirliğini hem de Rudra-Şiva'nın sadece *yoginler*'in yaşadığı Himalaya'daki günlerini temsil etmektedir.

Genellikle tanrıça, Şiva'yla ilgili bir tanrıça, Şiva'nın eşi ve tapınağında bakire olarak görüldüğünde, Vişnu'ya ilişkin bir tanrıça olan Sri veya Lakşmi'ye oranla çok basitleştirilmiş olduğu göze çarpar. Fakat, ikisini de birbirinden ayırmak gerekir: Hindistan'ın bazı bölgelerinde Mahalakşmi adı altında bulunması dışında, Şri hiçbir zaman savaş tanrıçası olarak anılmaz, fakat o zaman da tanrıçadan hiç de aşağı sayılmaz. Huzur nasıl kurbana bağlıysa, Şri de her zaman Vişnu'ya bağlıdır, bu da onun her zaman *Dharma*'dan yana olduğunu göstermektedir. Bir tanrıça olarak dünyanın çıkarlarına tanrıdan daha yakındır: Destanlarda

Draupadi veya Sita görüntüsü altında yeniden doğmuştur ve olayların itici gücüdür. Onun için ve kışkırtması nedeniyle kavga edilir. Bu yüzden, düşünüldüğünün aksine tanrıça ile tamamen karşıt değildir.

Fakat, Vişnu'yla ilişkili tanrıça ile Şiva'yla ilişkili tanrıçanın birbirlerine karşıt olmalarının en önemli nedeni, tanrıçanın Vişnu ile olduğu kadar Şiva ile de önemli bir bağının bulunmasıdır. Mit onu Daksa'nın kızı olarak kabul ettiği sırada, onun zaten kurbanla dolayısıyla Vişnu ile bir akrabalığı vardı. Fakat, doğuşu ile ilgili iki önemli mit, onu Vişnu'ya bağlamaktadır. *Krişna*'nın destanı ve *Mahabharata*'nın (II 2) eki olan *Harivamşa*'da, Vişnu Zamanın "uykusu", bir başka deyişle kozmik gecenin uykusu

Bir manda başı üzerinde duran Durga. Bisnagar. Gwalior müzesi. Foto: O. Divaran.



ve Sanskritçede ismi dişi olan Nidra'dan Kamsa'nın cani eylemlerini atlatıp yeryüzüne "inebilmek" için yardım ister. Nidra sığır çobanı Nada'nın karısı Yasoda'nın içine "inecek"tir, kendisi ise Vasudeva'nın karısı, Kamsa şekline bürünmüş ve doğan tüm çocuklarını yokeden *Asura*'nın halası olan Devaki'nin içine "inecek"tir. Doğum anında, gece, iki yeni doğan çocuk birbirleri ile değiştirilecektir. Böylece, Kamsa gelecek ve onu bir kayanın üzerinde ezerek öldürecektir (dağın içinden doğma ile ilgili izleğe gönderme yapılmaktadır), ve buradan göğe doğru yükselecektir. Vişnu onu öyle sözlerle tasvir eder ki tanrıça olduğu kolaylıkla anlaşılır: Kendisi gibi siyah tenli, mavi siyah ve sarı ipek bir elbise giymiş ve kendini bekarlığa adamış olarak, Vindhya tepesinde oturacaktır. Böylece, tanrıça Nidra, Vişnu'nun *avatarası* ile aynı görevi paylaşmaktadır ve yüce tanrıçalığa terfi edilmiştir. İşte, bu mitten yola çıkarak tanrıça, Vişnu'nun kardeşi olarak kabul edilir.

Markandeya-purana'nın bir bölümünü oluşturan ve tanrıçanın zaferini konu alan ünlü şiir *Devi-mahatmya*, Vişnu ile olan bağını daha da daraltarak, Nidra'nın kimliğini açıklamaktadır. İlk önce, kozmik gece boyunca Vişnu'nun yılan Şesa'nın üzerinde kozmik bir uykuya daldığını ve kozmik günün şafağında göbek deliğinden Brahma'yı taşıyan bir lotus çiçeğinin çıktığını hatırlamak gerekmektedir. DM bu manzaraya Vişnu'nun kulağındaki pisliklerden doğan ve Brahma'yı öldürmeye çalışan Madhu ve Kaitabha'yı, yani iki *Asura*'yı da ekler. Bu nedenle, Brahma Vişnu'yu uyandırmak için, gözlerinin içinde bulunan ve onun uyumasını sağlayan tanrıça Yoganidra onuruna methiyeler söyler. HV'nin bahsettiği Zamanın Nidra'sı göze çarpmaktadır. Burada, Nidra, Zamanın uykusu ile eşdeğer olan, Vişnu'nun *yogin* uykusudur, bu nedenle adı Yoganidra'dır. Brahma onu yaratılmanın ve yokolmanın nedeni olarak methiyelerinde anmaktadır, bir başka deyişle, tanrının *yogin* hareketinin dışa vurumu, Yüce Purusha'nın ikiye bölünmesi, *yoga*'nın içinde korunan ve değişmeyen ve *yoga*'nın içinden çıkarak dünyaların kaderini belirleyen dişi enerjidir. Brahma tarafından hem Vişnu'nun uykusuna ve varlıkların onun içerisinde toplanmasına neden olan, Zamanın gecesi –*Kâlarâtri*– olarak, hem de bir kere Vişnu'nun içinden çıktıktan sonra dünyayı yaratan kozmik Hayâl olan Mahamaya olarak methedilen Yogandira, Vişnu'nun içinden çıkarak uyanmasını sağlar, böylece tanrı uyanır ve iki *Asura* ile savaşarak onları yokeder.

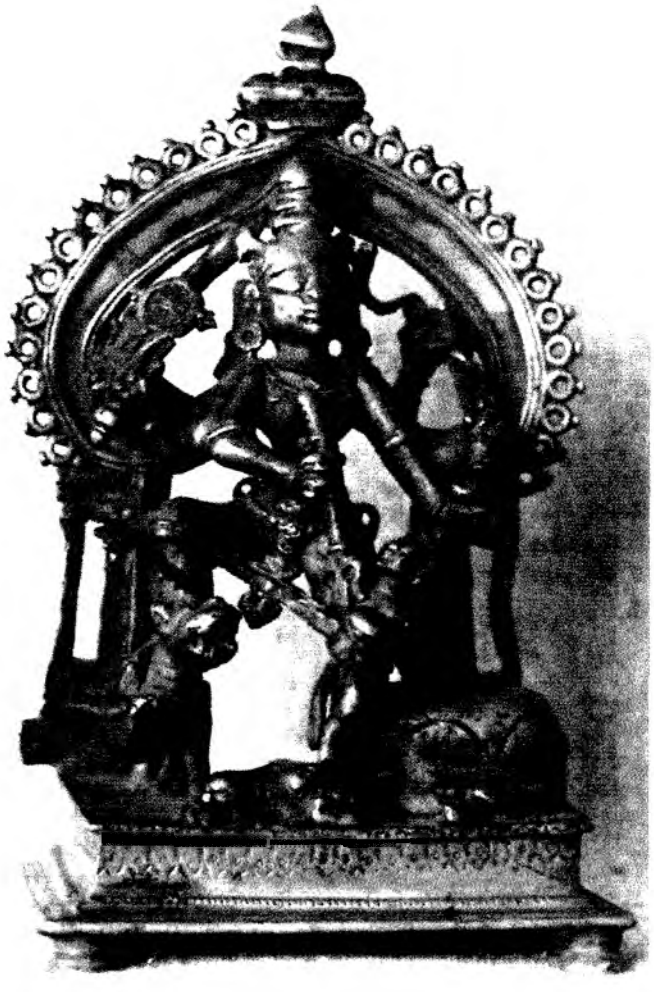
Burada, varlıkların kaybolması ve aynı zamanda selâmetlerini de içinde barındıran tanrıçaya tüm karmaşıklığı içinde mitik bir anlatımla değinilmektedir. Tanrıça, Şiva'dan önce Vişnu'ya bağlıdır. Bu nedenle, mantıksal olarak, Geleneksel Hinduizmin mezheplerinden ilki olarak kabul edilmektedir. Eğer, Vişnu'nun destanlarda da belirtildiği gibi Geleneğin hinduizminin yüce tanrısı ise, Vişnu ile bağının –Şiva'nın eşi olsa da olmasa da– Şiva'dan önce gelmesi çok doğaldır. Diğer yandan, Brahma'nın, dolayısıyla tüm Brahmana düzeninin iyiliği için Vişnu'yu uyandırır. Böylece, *Asura*'ların tehlikeye soktuğu yaratılışın kurtarıcısı konumuna gelir.

Fakat, *Devi-mahatmya*, tanrıçanın manda-demon Mahişasura'ya karşı elde ettiği zaferin hikâyesidir. Mahişa'dan sonra birçok demon tanrıça ile savaşsa da, olaylar hep Mahişa'nın üzerine odaklanmıştır. Durga'nın bu şekline, ibadete ilişkin ikonografide çok sık rastlanılmaktadır: Bu rağbeti, bir krallığın veya bir bölgenin korunması durumunda bulunan tanrıçaya yılda bir veya daha fazla kurban adanmasına bağlamak gerekir. Burada,

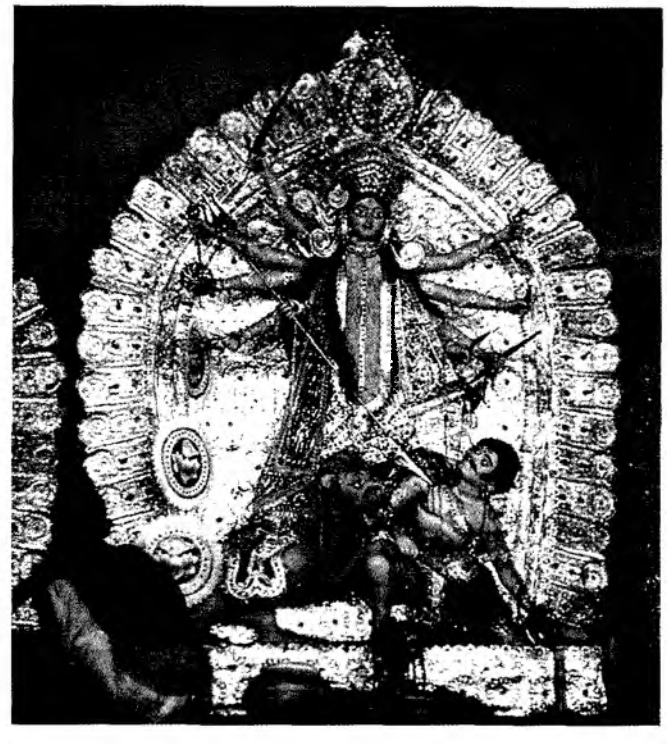
Veda'ya ilişkin kurbandan çok uzaktayız. Kurban bir *Asura*, yani pis ve kurtulunması gereken bir yaratıktır; bir parya tarafından öldürülür ve yine paryalar tarafından tüketilir. Artık, tek bir kişi kurban vermez, kral veya ona eşdeğer bir kişinin başkanlığında tüm yöre topluluğu kurban verir ve tüm kastlar bu göreve, fiziksel olarak olmasalar da dahildir. Ritüel büyük bir çeşitlilik göstermekle beraber, yine de aydınlatıcı bir nokta olmasından dolayı Andhra'nın (Madras'ın kuzeyinde, kıyı bölgesi) birçok köyünde yeralan manda kurbanını tasvir etmek gerekir. Kesilmiş olan mandanın kafası, bu olay için kilden resmi yapılmış olan tanrıçaya sunulur ve kafayla birlikte resim de köyün sınırları dışına götürülür. Kurban kurtulunması gereken bir kötülüğü temsil etmektedir ve bu kötülüğün ise tanrıça ile bağlantısı vardır, bu nedenle resim de köyün sınırları dışına konulur. Mandanın kurban edilmesi, bölgelere göre, ilkbahar başında, tapınağın senelik bayramında, veya sonbahar Navaratrisi sırasında gerçekleşirdi. Fakat tanrıçanın manda'ya karşı olan zaferi ise her zaman, Navaratri'nin dokuz gecesini takip eden, "Zaferin" "onuncu" günü olan Vijayadaşami'de kutlanır.

Mite gelince, destan tarafından düzeltilen bir *avatara* mitine (*Avatara*'ya bkz.) çok benzemektedir: Mahişa, manda-*Asura*, *Asura*'ların kralı olduğunda, tanrılar ve *Asura*'lar arasında uzun bir savaş başlar, *Asura*'lar savaşı kazanır ve Mahişa İndra'nın yerine göklerin kralı olur. Tanrılar, Brahma'nın başkanlığında Şiva ve Vişnu'yu ziyarete giderler ve iki tanrıyı durumdan haberdar ederler. Tanrıların her birinden, Brahma ve göklere değin iki tanrıdan da büyük ışık kümeleri çıkarak tek bir ışığı oluşturur ve bu ışık kümesi de dişi bir görünüm alır. Daha sonra her biri, ona bir silah verir. Tanrıça dünyayı kükremesi ile sarsar. Tanrıça ve Mahişa arasındaki savaş, tanrıçanın zaferi ve Mahişa'nın ölümü ile son bulur. Tanrıça savaş sırasında çok içmiştir. Hikâye gökleri işgal eden Şumbha ve Nişumbha adında iki *Asura*'nın da yenilgisini anlatarak devam eder. Hikâye daha basittir: Tanrılar doğruca (tanrıçanın değişik şekiller altında oturduğu) Himalaya'ya giderler ve Vişnumaya adını verdikleri tanrıçaya methiyeler söyler ve onları Şumbha ve Nişumbha'dan kurtarınasını isterler. Şumbha tanrıçanın eşi olmasını ister (Karnatak'da, bazen ona adanan mandanın eşi olarak kabul edilir), fakat savaş sırasında kurnazlığa başvurarak kaçar. Kali'nin korkunç şekli olan ve öfkelenmiş alnından fırlattığı taşıtı arslan, daha sonra Brahma'nın *şakti*'leri (dişi enerjiler) Şiva, Skanda, Vişnu ve İndra ona yardım ederler. Vişnu'nun *şakti*'si ikiye bölünmüştür, birincisi Vişnu'nun kopyası–Vaisnavi– diğeri kozmogonin [bkz. "Kozmogoni, (*Puranalar*'da)." maddesi]. Kurban-Yabandomuzu'nun dişi kopyasıdır. Narasimha'nın *şakti*'si –Narasimhi–, Vişnu'nun değişik bir şekli de buna eklenir: Böylece ikonografinin iyi bildiği "Yedi Analar" grubu oluşur – *saptamatrka*. Tanrıça Şumbha ve Nişumbha'ya haberci olarak Şiva'yı, İndra'ya gökyüzünü bırakmaları için gönderir. Yine yeryüzündeki yöresel topluluk gibi, tüm tanrısal topluluk, yüce tanrıları ve gökyüzüne değin tanrıları ile toplanır, ve tanrıçaya bir manda kurban eder. *Asura*'lar buna karşı çıkar ve genel bir savaş başlar. Tanrıça yere düşenleri yutar ve *Asura*'lar kaçarlar. O zaman *Asura* Raktabija ayağa kalkar ve *Deva*'ların büyük üzüntüsüne rağmen yere düşen kan damlalarından binlerce *Asura* oluşur. Tanrıça Kali'ye Raktabija'dan dökülen kanla-

Manda öldüren Durga. Özel koleksiyon. Foto: Dominique Champion.



Bengal'deki Durgapuja'nın Durga'sı. Foto: Pierre Amado.





Durga. Kalo tapınağı. Foto: Pierre Amado.

rı ağzında toplamasını ve bu kandan oluşan tüm *Asura*'ları yutmasını emreder. Bunu izleyen olaylar, hikâyenin temel yapısında hiçbir şey değiştirmez ve bu büyük kıyım da zaferle noktalanır.

Savaşı, tıpkı destanda olduğu gibi, "savaşın kurbanı" olarak adlandıran tanrıça, tanrıların ve dünyaların menfaati söz konusu olunca ne kandan ne de şaraptan korkar, bir başka deyişle ne pislikten ne de şiddeten çekinir. Demonlarla olan savaş sırasında büyük tanrıya yardım edebilecek kişidir, zorunlu olarak onu tamamlayan kişi konumundadır, çünkü büyük tanrı her zaman saf bir tanrıdır ve her türlü şiddetten kendini uzak tutmaktadır. Oysa, tanrıçanın şiddeti, ona sunulan kanlı kurbanlardan ve şaraptan bellidir. Bu da, ona öldürdüğü demonlarla bir yakınlık sağlamaktadır (bkz. "Popüler Hinduizm." maddesi): Burada, neden tanrının mitik *avatara*'sının *Asura*'ları öldüren tanrıça ile özdeşleşmek zorunda olduğu görülmektedir (ideolojik doğrulama için bkz. "Avatara." maddesi). Düşük eserler tanrının saflığını korumak için tanrıçaya bırakılmıştır, Şaktizm olarak bilinen uç noktadaki Tantracılık da tanrının bu rolünü pekiştirerek onu tüm pisliklerden arındırır. Burada sadece "dünyevi" zevklerin, vazgeçmenin karşısında, aldığı basit bir öçden bahsedilmemektedir, tam tersine bu dünyanın kurtulması için dünyanın mutlaka varolmasına duyulan inanç vurgulanmaktadır.

M.Bi. [S.A.]

KAYNAKÇA

Jean Varenne tarafından tercüme edilen ve yorumlanan Sankritçe metin: *Célébration de la Grande Déesse* (*Devi-Mahatmya*), Les Belles Lettres, Paris, 1975.

Kısaltmalar: DM *Devi-mahatmya*;
HV *Harivamşa* (Citrashala Press baskısı, Poona).

DIANA.

Tanrıçanın isminin anlamı çok açıktır. *Dius* ("ışıklı") nitelemesi, *dium* ("aydınlık gökyüzü") ekinden türemiştir. Diana "ışık saçan" demektir. Iuppiter'in ismiyle Diana ismi aynı kökten gelmektedir: "Diu". Diana geceyi aydınlatır, günü aydınlatan gündüz tanrısı Iuppiter'in ardından. Cicero (*N.D.*, 2, 27, 69) bununla ilgili en açık tanımlamayı yapar: "Diana genelde ayla karıştırılır... *Diana* ismi verilmiştir çünkü geceyi gündüze (*diem*) çevirir."



Diana sunağı. Paris, Milli Kütüphane. Cabinet des Médailles, Foto: B.N.

Diana Nemorensis (Diana-Hekate-Selene). Paris, Milli Kütüphane, Cabinet des Médailles. Foto: B.N.





Diana. Paris, Milli Kütüphane, Cabinet des Médailles, Foto: B.N.

Tanrıçanın bu niteliğini kültü de doğrular: Bütün İtalya'da (Statius, *S.*, 3, 1, 59-60), Diana kültünün doğuşu 13 Ağustos'a, İd günlerine denk gelir, bu tarih eskiden en aydınlık güne gelirdi. İd'lerin, Diana tapınağının Aventinum üzerine (13 Ağustos) Iuppiter tapınağının da Capitolium üzerine (13 Eylül) kuruluş yıldönümlerine denk gelmesi bir rastlantı değildir kuşkusuz. Hatta bununla ilgili bir adet de vardır: Ovidius zamanında (*F.*, 3, 270) kadınlar, Roma'dan Aricia'ya kadar meşale taşırlardı: Sanki, "ışık taşıyarak" tanrıçanın esas işlevini canlandırmak isterlerdi (Propertius, 2, 32, 9-10).

Aslında, en başından beri Diana, Alba dağlarının eteğinde kurulu bu Latin sitesinin kutsal ormanında ululanırdı. Kaderin garip cilveleriyle (bkz. R. Schilling, *Une victime des vicissitudes politiques*: *La Diane latine*, *R.C.D.R.* içinde) kültü Roma'daki Aventinum tepesine taşınır: Gelenek bu taşınmanın, Servius Tullius dönemine rastladığını söyler; aslında İÖ V. yüzyılda, Regillus gölünün yakınlarında Romalıların Latinler karşısında kazandıkları zaferin hemen sonrasına denk gelme olasılığı daha fazladır (İÖ 496).

Diana kısa sürede Helenistik etki altında kalır (bunun nedeni hiç kuşkusuz kuruluşunun koşullarıdır, başta kölelerin koruyucusu olmuştur: Aventinum üzerindeki tapınağının yıldönümü de *dies seruorum*, "köleler günü" olarak anılır: Bkz. Festus, s. 460 L.). Diana oldukça silik bir tanrıça olarak kalır (bkz. "Roma. Tanrılar." maddesi), öyle ki Yunanlı karşılığı Artemis'le özdeşleştirilmesi çok kolay olur.

İsmi, İÖ 399'da ilk *lectisternium*'da salgın bir hastalığı önlemeye çalışan Hercules'le birlikte anılır (Titus-Livius, 5, 13, 6). Bu birliktelik, aynı işleve sahip Yunan tanrılarıyla Roma tanrılarının özdeşleştirilmesiyle açıklanabilir: Başlarda gece tanrıçası olmayan Artemis Λοχεία kadınların koruyucusudur; Herakles ise Latinlerin de bildiği *alexicacos* (kötülükleri kovan) lâkabını taşır (bkz. Varro, *Latin Dili*, 7, 82). İÖ 217 *lectisternium*'unda Diana-Artemis, "kardeşi" Apollon'la bir çift oluşturarak mit ailesine girer.

Kanımızca Λοχεία Artemis'in etkisi, Diana'nın kız oğlan kız doğasına yabancı bazı ögeleri (Aricia'da bulunan kadın ya da erkek üreme organları biçimindeki adaklar) ya da Hippolytos'un kılık değiştirmiş halinden başka bir şey olmayan Virbius'un Aricia ormanında vurgulanan varlığı gibi (Vergilius, *Aen.*, 774-777) şeyleri açıklar.

Augustus zamanında, Diana tamamen Artemis'le özdeşleşmiştir (bkz. "Roma. Din." maddesi). Ama buna karşın, Aricia ormanında hâlâ eski bir adet varlığını sürdürmektedir: *Rex Nemorensis* (genelde bu kaçak bir köledir) daha güçlü başka biri gelip onu öldürerek yerine geçene kadar burada hüküm sürer. Bu barbar adeti açıklamak için pek çok düşünce ortaya atılmıştır (bkz. A. Alföldi, *Diana Nemorensis*, *AJA* 64, 1960, s. 137-144; G. Dumézil, *R.R.A.*^{2}, s. 410). Bize kalırsa, bu adet, imparatorluk döneminde yeniden canlanmış bir tarihöncesi döneme işaret eder (bkz. Suetonius, *Caligula*, 35, 6).

R.S. [L.A.]

DİONYSOS.

I. Kentteki yabancı.

Her tanrısal iktidarın başka erklerle ilişkilerinin bütünü aracılığıyla ayrımsal olarak tanımlandığı Yunan tanrılar topluluğu içerisinde, özgül ırasının toptan Olymposluların ailesiyle karşılaştırılarak ölçüldüğü tek tanrılık kuşkusuz Dionysos'dur. Bir dizi özellik ona kıyıda bir konum yakıştırır gibi görünür: Anası bir ölümlü olarak doğmuştur, yanında deliliği taşır, canlı tenleri parçalamaktan aldığı hazla başı döner. Eskiçağ geleneğinin kolaylıkla ona Lidyalı ya da Trakyalı bir köken yüklemesi yanında Homeros destanı da onu önemsiz saydığından, 19. yüzyıl tarihyazımı Dionysos'un Yunan kentine geç gelmiş olduğuna, alemci, barbar kültleriyle ünlü Trak illerinden taşınmış olduğuna ikna olur kolaycacık. Gerçi Yunan ussallığını, çılgınlıkla, çılgınlığın rezaletleriyle her tür kaynaşmadan arı tutmak isteyen kimilerine göre, Dionysos kültü bir tip yaklaşımı gerektirir: Çarpık kafa durumlarından ileri gelen dinsel bir itki, toplumsal gövdeye toptan saldırır, ama toplum zayıf tarafıyla, insan yaratılışının dayanıksızlığını kabul eden kadınlar tarafından saldırıya uğrar.

Miken belgeliklerinin gün ışığına çıkarılmasından beri, Yunan tanrılar topluluğunun öteki üyeleri kadar Yunan kökenli bir Dionysos'un kanıtları kendini dayatmıştır. Buna koşut olarak, bu tanrının en azından Yunanlılaşma çağına dek kente yabancı kaldığı görüşüyle bağdaşmayarak, en titiz çözümlemeler sonunda, Apaturia (oymak bayramı), Anthesteria (yeni şarap ile ölülerin bayramı) gibi eski bayramlardaki varlığı, Dionysos'un apayrı siyasal-dinsel dizgeler içerisinde temel bir yer tutabildiğini göstermiştir. Destandaki yarışmaların yargıcısı, siyasal düzlemde bir tür en yüksek kamu görevlisi anlamına gelen *Aisymnêtes* tanrısıdır Patrai'da. Bir başka yerde, Lesbos tanrıları içinde 7. yüzyılda Dionysos tüm yurttaşlara ortak tapınakta Zeus ile Hera'nın yanında hüküm sürer, burada su götürmez biçimde "çiğ et yiyen" unvanını taşır.

Yabancı tanrılık ününü doğrulamaya bakan Dionysos tarihçileri "çıkagelen-tanrı" mitini, olaylara çevirme dürtüsüne kapılmışlardır; tıpkı başkalarının, ona karşı çıkan düşmanlarının yırtıcılı-



Dionysos şölende. Üç kulplu Attika testisi (hydria). İÖ 510'a doğru. Londra, British Museum. Foto: Hirmer.

ğında, kültünün yayılışının uzun tarihsel gelişimi boyunca, karşı karşıya kalmış olduğu direnişlerin izini görmek isteyişleri gibi. Bu şaşırtılmak istenen kişinin tuzağına düşmektir. Çünkü Dionysos Yabancı'yı oynama oyununa bayılır: Birçok kentte, örneğin Karadeniz'deki bir Yunan yerleşimi olan Kallatis'de, bayramlarından birinin adı, konukluk armağanları sunulan yabancının adıyla, *Ksenika* diye anılır. Dışarının Dionysos'u, kentte yerleşmiş tanrının öteki yüzünden başkası değildir. Onu surların önünde olduğu gibi içinde de kutlayan bayramların alınaşması takviminin iniş çıkışlarını oluşturur. Bir içeri tanrısıdır, ama hanlığı, iktidarını, *dynamis*'ini veren biçimler çoğulluğunun katettiği, donattığı sınırsız bir mekândır.

Dionysos'un varlığının bir belirtisi, siyasal-dinsel mekân içerisinde kesilip ayrılmış tapınakları, tapınakçıkları olma hakkını taşıyan Olymposlularla karşıtlık içinde olmak üzere, değişmez bir yerinin olmayışıdır. *Thiasos*'u, müritlerinin topluluğu nerede durursa orada onurlandırılır: Bir maskla süslenmiş bir kazık yere çakılır, ardından maska giysiler eklenir, kadınlara özgü entari, *peplos*; karaca yavrusu postu, giysinin ayrı ayrı parçalarını bağlayan kemer. *Bakkhalar* tragedyasında Mainadların, kimi gizlem törenlerinde erginlenmişlerin taşıdığı türden olanı. Mask dolaşmayı kolaylaştırır, bir dizi gelenek bütünü aynı kalıp üzerine kurulmuştur. Dionysos'un varlığı kendini bir insan kuklası aracılığıyla ortaya çıkarır; bu, denizin kıyıya attığı ya da bir yerden sanrılı bir misyonerin taşıyıp getirdiği, içinde tanrının us yitikliğinin, çılgınlığının kara yalımını taşıyan bir *ksoanon*, tahtadan kaba bir heykeldir.

Tanrının varlığını açığa çıkaran asıl bu masktır; Walter F. Otto, simgenin etkililiğinin "katıksız yüzyüze" olmaktan geldiğini gözlerken haklıydı: İmdi, François vazosu üzerindeki bütün tanrılar yandan görünerek dizilmişken bir tek Dionysos yüzünü çevirir, kendine bakana doğru gözünü diker. Öteki tanrılar gibi seyre dalınmak üzere resmedilmemiştir; geceden sıyrılıp yükselen maskı, çekimine kapılmış avını, ondan kaçınmak için başını sallayıp silkinse bile, hiç kimsenin ondan kaçamadığı varlığıyla büyülenmiş avını ansızın kapar. Dionysos'un kendini duyulur kılışı için gerekli ayrıcalıklı yerlerden biri gölgeli giriş, in, kayalığa açılmış oyuktur. Bütün Yunanistan'da gönüldeşlerinin barındığı mağaralar bulunur: Bunların duvarları sarmaşık, asma gibi dayanıklı, tırmanıcı bitkilerle kaplıdır; Helenistik çağda bunlara çiçekli, yapraklı döşeme (*stibadeia*) adı verilir, bunlar kült törenlerinin kutlanmasında kullanılan kutsal yerlerdir.

Dionysos, meslekten rahiplerden birine gönülsüzce razı olsa da dindarlığın alışılagelen biçimlerini kabul etmez. Açık mekânda olduğu gibi kent içinde de, yandaşları, varlığıyla doldurduklarının sınır tanımaz topluluğu, kadınların, kölelerin, yurttaşların yanyana yürüdüğü, resmi kurallara bağlı olmayan küme, gönüldeşler topluluğu oluşturur. Dionysosçuluğun büyük erdemlerinden biri, toplumsal düzenin önemli figürlerini bulandırmak, kentin eril, siyasal değerlerini sorgulamaktır. Dionysos hem bireysel selâmet gerekliliğini hem de toplumsal çözülmeye yol açan karşı çıkış biçimlerini benimser. Yerleşik düzen dışılığı bütün bir siyasal gövdeyi allak bullak eder. Yapısını derinlemesine açık etmek için burada yabancı Dionysos'a dönüp eğilmek gerek: İçine kattığı kişileri aşan devingen bir düzen içine onları sokmasını sağlayan *yabancılığı*, köleler, kadınlar gibi siyasal kültlerin dışında tutulmuş kişileri kabul etmesiyle kalmaz yalnızca, parçası olduğu Olymposlular arasında Başkalık figürünün belirivermesini de kente kabul ettirir.

Dionysos, zamandışı bir varoluş içine kapanmış tanrılardan biri değildir. Bir kadının, ölümlü Semele'nin dölyatağında tutulduğundan, yıldırım savuran babası Zeus'un baldırından tansık gibi doğduğundan ekmek yiyenlerle gezip tozmayı hiç bırakmamıştır; onlara "sevinç dolu" (*polygêthês*) şarabı içmeyi, ölümlülerin zevkini öğretir. Ama Dionysos bu erkekleri, kadınları kendi dışlarına çeker çıkarır; dar mı dar toplumsal koşullarına onları yabancı kılar; ruhlarını, bedenlerini toptan ele geçirir ama bunu dünyadan kaçmalarına yol açmak amacıyla değil, ölümle dirimin iç içe düğümlendiğini, kesiştiğini, geride kalmış ölü mevsimlerin ardından yeni doğmuş ilkbaharın parıldadığını, Aynı'nın ille de Başka'yla dolu olduğunu onlara keşfetsinler diye yapar; bütün

Dionysos ve panter. Delos mozaiği. İS II. yüzyıl. Foto: Ecole française d'Athènes.



bunları ansızın kayboluşunu, derken denizdiplerinden, karadaki uçurumlardan çıkıp gelişini anlatan mitler ve bayramlar yoluyla yapar. Dionysos'un kendisi Başka'nın aldatmacasız maskesinden başka bir şey değildir. Bundan ötürü, Erginlenmiş (*mystês*) adı altında kendi gizlem törenlerine kendini buyur ettirir: Ayrıca dahası, kendi adının kentinde, Dionysopolis'de bir yıllığına kendisinin rahibidir; Hope şarap çanağındaki gibi ikiye katlandığında, görünüşü, bir tane daha kendisi eden müminlerinden birinin erginlenmesine eşlik eder.

Dionysos'un edimi, onu insana özgü fırtınalı bir hikâyeye sürüklerse de, araya girişleri özellikle dişil ögeyi işin içine katar. Louis Gernet, Henri Jeanmaire'i izleyerek bunu anmıştır. Mainadlık kadın işidir; başrolün kadınlarda olduğu bir çılgınlık kültürüdür. "Sabuklayan", "ormanlı dağların aklını başından aldığı" kadın, Homeros destanından bilinen bir karaltıdır. Helenistik dönemde gizlem törenleri içerisinde kimi zaman sıradan erginlenmiş, kimi zaman önemli görevleri yerine getiren erkeklere rastlansa da, gönüldeşler derneğine önderlik edenler, erginlenenin gönül kılavuzu hemen hemen her zaman kadınlardır; daha doğrusu evli kadınlar, ender olarak genç kızlar. Dionysos'un çocukluğu ile serüvenlerini aktaran mit geleneğinde, tanrının ardından sürüklediği yarenleri, dokuma tezgâhlarının başından kaldırılan, ocaklarından, kocalarından koparılan eşlerdir. Ancak çoğu zaman yanlarında, göğüslerinde bir çocuk, bir süt çocuğu taşırlar, bunları hayvan yavrularıyla, kurt, karaca, yılan yavrularıyla birlikte sırayla emzirirler. Çok güzel bir delikanlı tarafından baştan çıkardıklarından kuşkulanagelinmiş olan bu kadınlar alayında, sanki sütanalık eylemi yüceltilmektedir; bu eylem Eski Yunan'da cinsel ilişkilerin ayraç içine alınmasını gerektiren bir konumu sağlar. *Sütanalar* –Dionysos çarpmış kadınlar arasıra böyle adlandırılır (*İlyada*, VI, 132)– aşk hazlarından kendilerini uzak tutsalar bile, sırasında büyük bir utangaçlık gösterseler de, ister istemez evin kapalı mekânından kopmuş, Hestia'dan ayrıldıkları gibi, Hera'nın yönetimindeki evlilik alanından el çekmişlerdir. Dionysos fenomeninde dişil ögenin baskın oluşu, gerçek anlamını ancak, eril değerlerin terimleri içinde düzenin dile geldiği bir dünyanın toplumsal-kültürel bağlamında edinir. Bir anlamda Yunan kadınları Dionysos'un gelişini hazırlarlar: Bir kent içinde onun en iyi işbirlikçileri kadınlardır, sanki kentteki suskun varlıkları zaten Başkalık'ın içerden bir figürüdür. *Bakkhalar* tragedyasında siyasal düzenin çelişkilerinin patlak vermesi için büyüsüyle birlikte Lidya'dan gelmiş yeniyetmeye karşı çıkan Thebai kralı olan genç oğlu pahasına rolleri alt üst etmek görevi Agaue'nindir.

Ayrılmaz parçası olduğu bu siyasal-dinsel dünyayı, Dionysos bir de en sağlam kalelerinden biriyle kuşatır: Yunanlıların toplumsal, dinsel düşünüşünde onca asal bir yer tutan, besine dönüşen kanlı sunuyla. Bunun asıl iki nedeni vardır; ilkin etle beslenme kurban göreneğiyle tastamam çakışır. Tüketilen etin tümü ritüel olarak boğazlanmış bir kurbandır, hayvanın kanını akıtan kasap, kana bulanmış sunağın dibinde duran sunu rahibiyle aynı görev adını taşır. Bu ilk işlev başka bir tanesiyle pekiştirilir: Kurban etmek, siyasetin her katında, toplumsal bağları işletmede onsuz edilemeyen bir edimdir. İster yüksek kamu görevliliğine başlamak, isterse de bir antlaşmanın yapılması, meclis oturumunun açılışı ya da düşmanla bir çarpışma söz konusu olsun, kentteki hiçbir güç kurban göreneği olmaksızın işletilemez. Bu kurban etmenin odağındaki, pratikleri aracılığıyla beliren, belli bir insanlık durumu modeli, tanrılar alanıyla hayvan dünyasının ayrılığı bakımından sınırını çizer. Evcil hayvanlar arasından seçilmiş, bir kez rızası alındıktan sonra görünüşte şiddetsiz öldürülmüş olan kurbanlık iki bölüme ayrılır: Kemik ile yağ, ateşe sürülüp ne açlığı ne ölümü bilen, kokularla, ıtırlarla beslenen Ölümsüzler için ıtırlı bitkilerle birlikte yakıp kül edilir, öte yandan kaderi ölüm ile gözüdoymazlık olan insanlar, şişte pişmiş içorganları, kazanda kaynamış kırmızı et parçalarını bölüşür. Yaban hayvanları birbirlerini törensiz yerken, etobur, ateşin efendisi insanlar, bu tür kurbanların her birinde, tam da tanrısal erklerle iletişim kurulduğu sıra onlarla kendilerini ayıran uzaklığı ölçer. Dionysos'un başka başka altüst etme işlemleriyle ortaya attığı sorun bu dizgedir. Tenedos (Bozcaada) geleneği bu bakımdan bir ilk örnektir. "İnsan göçüren" (*anthrôporrhaistês*) Dionysos'un onuruna yüklü bir inek seçilir, yavruladığında bir lohusaya gösterilen özeni görür. Sonra, yeni doğmuş buzağıya takunyalar giydirilip kurban edilir; baltayla ona vuran kişi taş yağmuru altında denize ulaşana dek kovalanır. Bu alışılmadık ritüeli bir Argos hikâyesi açısından değerlendirmek gerekir: Dionysos'a *bugenês*, inekten doğma diye seslenilir, bu kez suların derinliklerinden yükselmeye çağrılır, Perseus onu kovalarken denize kaçmıştır; Perseus da bu rolünü, *İlyada*'da, Dionysos'un sütanasının canına okuyan övendireden yılgıya kapılmış genç Dionysos'u denize dek kovalayan Lykurgos'tan almıştır. Birbirini destekleyen bu iki ritüelde, kurban modelinin çarpıtılmasından başka bir şey saptamamalıdır: Kurban, buzağının hayvansal durumuyla, anasının yeni dünyaya getirdiği bir çocuğun insani durumu arasında gider gelir, ama avcılara özgü ayakkabı olan takunyayı da giyer, sunağın önüne geçit alayıyla götürülen öküzü öldürmekte kullanılan olağan silah teberle öldürülür. Aynı zamanda, taş yağmurunun kör şiddeti, sonunda kovalanan kurbana dönüşen kurban edici üzerine yönelir. Burada insanların ürkünç göçerticisi olan Dionysos, kıyıcı maskesini sütana maskesiyle ya da kendini yitirmeye çalışmış olduğu suların uçurumlarından ansızın geri dönen ürkmüş çocuk maskesiyle değiştirir.

Dionysos ve panter. İS II ve III. yüzyıllar. Resim. Tunus, Bardo müzesi. Foto: Müze.



Dionysos'un daha özgül yanı, çiğ et yeme meziyetinin üzerinde durmakla ortaya çıkar. Bu gelenek içinde insan yeme tanıdık bir hikâye kalıbıdır. Zorlu bir kovalamaca sonunda yakalanmış, artık evcil olmayan bir hayvanın, bir vahşi hayvanın gövdesini parçaparça etmek, kimisi ızgara kimisi haşlanmış belli parçalarını yemek yerine çiğ eti çiğnemek, Dionysos'un çarptığı kişi için, siyasal-dinsel dizgenin tanrılar, hayvanlar, insanlar arasına diktiği engelleri hoyratça aşmak demektir. Uç örneklerde karaca yavrusu ya da keçi yavrusu sanısıyla anaları yeni doğmuş bebeklerini parçalamaya itebilen, ava kapılıp sürüklenen Dionysos müminleri vahşileşir; hayvansılıkla, hayvanın yakasına kaçıp kurtularak insan olma durumundan kaçmaya elveren bir yol izler. Ne ki örnek aldıkları, bir inekten doğma olan ve müminlerce Boğa adı verilen tanrıdır. Kentte bile, enikonu kentin resmi suçortaklığıyla Dionysos, yemek yeme tarzını, kurban etme biçimini benimsetir. Böylece Miletos'da İÖ 3. yüzyılda Dionysos Bakkhios rahibesi, kamuya açık kurban günlerinde, kent adına ritüel bir davranışta bulunur: Kutsal sepetin içine "bir lokma çiğ et" (*ômofagion*) yerleştirir. Bu herhangi bir sıradan kurbanın yerine geçen bir şey değildir, Dionysos'un yorulmak bilmeden dere tepe yürüttüğü taze etin büyük avının belli belirsiz izidir.

M.D.

II. Bayram, tiyatro, gizlem törenleri.

Olympos'un dışında, site denizin gizemli mekânından, dağdan ya da Doğu'dan gelen yabancı, sununun geleneksel yapısını alt üst eden tanrı Dionysos, aynı zamanda Zeus'un ayrıcalıklı oğlu, doğum yeri olan Thebai'nin kralıyla kardeş çocuğu, tanrıyla coşup taşma, cin tutma yoluyla kutsalla en içli dışlı iletişim kurma yolunu insana sunan tanrıdır da. Aslında Dionysos'un varlığının kendisi, insan usunun tek başına üstüne alamayacağı her türlü büyük çelişkinin, özdeşlik ile ötekilik, varolma ile yokolma, imgesel ile gerçeklik, saltık ile hiçlik, iktidar ile kırılganlık, ölüm ile dirim, bengilik ile geçiş arasındaki çelişkinin odağıdır. Kutsalın dünyaya, tansığın gündeliğin ortasına, usa aykırı olanın kentin göbeğine püskürmesi, tragedyalık gerilimin son kertesidir.

Doğumunun koşulları, söz konusu olanın insanlık tarihi içinde, tanrısalın kuraldışı bir açığa vuruluşu olduğunu, yani tanrısal cisimleşme ile (Yunan işi olmayan) *avatara* kavrayışlarına çok yakın bir şey olduğunu gösteriyor. Yunanlıların söylediğine göre, Semele bir tanrı doğurmuş tek ölümlü kişidir aslında: Zeus başka ölümlüleri döllemiştir ama hep sonlu, göreli bir kılık altında kendini açığa vurarak (Danae için bir altın yağmuru, Leda için kuğu, Europe için boğa) kahramanların doğumuna yol açıp döllemiştir; oysa burada günyüzünü gören bir tanrı doğmuştur, çünkü Zeus onu dölllediğinde Semele'ye, dendiğine göre, Olympos'un, göğün, yıldırımın mutlak hâkimi kılığında görünmüştür. Sonuç olarak Semele hemencecik ölüverir: Aynı anda Varlık'ın, ölümün bütün görkeminin açığa vurulduğu bir tutuşma içinde döllenir; denilebilir ki o bu gerilimden boşanan şimşektir, gökgürültüsünün gürlemesi Bromios'a eşlik etmeyi hiç bırakmayacaktır.

Semele'nin ölümünden sonra dikildiği Zeus'un baldırında doğum vaktine bir kez erişti mi, demek biri insansal, öteki tanrısal ardarda iki doğumu olan Dionysos, kara tanrısı olarak ömrüne başlar. Mutlak yoğunluğu içinde kutsal enerjinin yere sokulma noktasıdır: Ayağının değdiği her yer bitkilerle ışıl ışıl dolar taşar, bütün dirim atılımı en büyük yoğunluğuna ulaşır, yırtıcı hayvanlar boyun eğer, ölü orman yeşerir, sarmaşık filizi mermeri söker dağıtır, gönüller tutuşur. Ama hep ölüm tehdidi altındadır, varlığı, ölümün çevresinde sevinç, ateşlilik olduğu kadar kargaşa, yıkım da uyandırır.

Doğumundan beri Hera'nın kıskançlığı ardını bırakmamıştır. Semele'nin kardeşi İno onu kız kılığında, eşi Athamas'ın hüküm sürdüğü Orkhomenos sarayında büyütür: Hera'nın çılgınlıkla cezalandırdığı İno ile Athamas öz çocuklarını öldürür; İno küçük Melikertes'le birlikte kendini denize atar: Dionysos onları koruyucu deniz tanrılarına çevirerek ödüllendirir, bundan böyle adları Leukothea ile Palaimon olur. Çocuk Dionysos artık su, ağaç

Gekodaki Dionysos. İS III ya da IV. yüzyıllar. Tunus, Bardo müzesi. Foto: Müze.



perileri eliyle, Nysa Dağı'nda (geleneksel kökenbilgisine göre tanrı, adını buradan alır) varlığının sarmaşıkla, kokularla kapladığı mağaralarda büyütülür; Hermes'in ya da perilerin kucağında ya da arslanlara, parslara binerken görülür.

Gözü korkutulmuş çocuk bir kez ilkgençliğin tazeliğine ulaştı mı –erselikliğin zarifliği onu hiç bırakmayacaktır– tanrısal yaratılışının insanlarca tanındığını, kendinin kurduğu ritlere göre kültünün yeryüzünde kesinkes yerleştiğini görüp duracaktır yalnızca. Mitin kesitlerinin düzeni açık seçik değildir, her biri Dionysos'un tragedyalık varlığının düpedüz görünür kılındığı bir bütünlük olarak kendini ortaya koyar.

Attika'da İkarios'a asmayla şarabı armağan ederken görülür: Tanrının öğüdü üzerine İkarios tehlikeli içkiyi (*pharmakon*) çobanlarla paylaşır; su katılmadık şarapla sarhoş olunca zehirlendiklerini sanırlar, İkarios'u öldürürler; kızı Erigone köpeği Maira sayesinde babasının cesedini bulunca kendini asar; tanrının öfkesi ancak Atinalıların çobanları cezalandırılmasıyla, bir de Erigone'nin canına kıymasını anan ritleri kurmasıyla yatışır.

Başka bir yerde Dionysos'u "yüksek bir burunun çıkıntısında, ilkgençlik çağındaki genç bir adamın özellikleriyle" görüyoruz: "Güzel mavi saçları dalgalanıyordu, güçlü omuzlarında koyu bir harmani vardı" (*Hom. İlahi. I Dionysos*, 3, 6). Onun tanrısal yaratılışını tanıyan dümencinin öğüdüne kulak asmayan korsanlar onu kaçırır. Derken gemi asmayla bürünür, üzüm salkımlarıyla kaplanır, "koyu renk çiçeklerle yüklü sarmaşık güverteyi sarar" (*a.g.y.*, 40); Dionysos arslan olur, bir ayı yaratır; bu fena işten sorumlu olan kaptanı arslan yutar; diğerleri kendilerini denize atarlar, yunusa dönüşürler; oysa dümenci kurtulur, kusursuz bir sevinçle dolar: Selâmet umudu taşıyıcısı gizlem dinlerinin ayırdedici terimini kullanarak, "*Tharsei*", "cesaret" der tanrı ona (*a.g.y.*, 55).

Yine bir başka yerde, Dionysos'a birden Trak kralı Lykurgos'un saldırdığını görürüz; kral onu kozalaklı asalar taşıyan sütanalarıyla, bakkhalarıyla birlikte öldürmek üzere kovalar; "çılgına dönmüş Dionysos, ödü kopmuş Thetis'in onu kollarına alacağı dalgalara atar kendini" (Homeros, *İlyada*, VI, 135-136), kozalaklı asalarını atarak bakkhalar kaçar. Mitin değişkeleri nasıl olursa olsun, bakkhalar Lykurgos'un kurbanlarıdır, kiminde öldürülürler, ne ki sonunda tanrı kazanır: İster oğlunu asma kütüğünü sanan Lykurgos gözü dönüp oğlunun üzerine balta vuruşlarıyla çullanarak onu paralasın –Dionysos'u yatıştıracak tek ceza onu atların paralaması olacaktır–; isterse, oğul yakalanıp baltayla öldürülmek üzereyken ağaç perilerinden biri olan Ambrosia kendini gür bir sarmaşığa çevirip Lykurgos'u sarıp sarmalayıp boğsun.

Doğu'da mit Dionysos'u, kimileyin Hera'nın çılgınlığa çarptırdığı başıboş gezgin olarak gösterir, kimileyin de zafer arabasının üzerinde, önünde, ardında yandaşları, tanrıyla coşup taşmış satyrler, bakkhalar olmak üzere kendinden geçmiş durumda sunar. Bu muzaffer seferin en ayrıntılı anlatıları aynı zamanda en yeni olanlarıdır (Nonnos'un *Dionysiaka*'sı gibi), yine de daha Euripides'in *Bakkhalar*'ında bile Pers ülkesine ve Baktria'ya dek uzanan bu parlak yolculuğa anıştırmalarda bulunur.

Bu son parça, Dionysos'un Thebai'ye dönüşünün, yeryüzündeki ömrünün en önemli kesitinin özellikle zengin, eski bir örneklemesidir. Bu sıkı yapıtın çözümlenmesi, Dionysos'un ayırdedici özelliklerini, her şeyden önce *kent*'e oranla yerini kavramaya olanak tanır.

Yunanistan dışında bütün dünyada tanınan Dionysos, sonunda doğum yerine, yanında sürekli bakkhalar alayı olmak üzere gelir; uzun Doğu entarisiyle, lüle lüle saçlarıyla görünerek kendi rahibinin özelliklerini takınır. Yeğeni kral Pentheus'un karşılaması onun davasını geri çevirmek yolundadır: Pentheus her şeyin eksiksizce saydam, ussal, düzen içinde olduğu, bütünüyle erkeksilik, açık seçiklik yakasındaki bir il ister; kadınca kışkırtılara, kargaşaya, tanrının kültünü uyandıran esritici danslara yer vermek söz konusu bile olamaz. En bilge olan kâhin Teiresias ile yaşlı Kadmos sarmaşık tacı başlarında, tanrının istediği çılgınlıkla külte katılmağı kabul ederler; yaş sınıfları allak bullaktır (209), onlar kentin yalnızca *ekmek* ile değil *şarap*'la da beslendiğini bilir (274-285). Pentheus onları hor görür, Dionysos'un tutuklanmasını buyurur, Dionysos zincire vurulmasına izin verir. Gelgelelim bu andan başlayarak, Thebai kenti, Euripides'in tragedyasının her yönüyle alabildiğine belirttiği bir amansız dağılma, çözülme sürecine girer. İlkin, içeriden, cinslerin ayrılması: Kadınlar kenti yüzüstü bırakıp giderler, dağda bakkhalar ile tanrıya katılırlar; ardından kralın *konağı*, iktidarın orta yeri çöker dağılır, kamusal otoritenin simgesi *mermer* yerinden ayrılır, öte yandan Zeus'un *yalımı* Semele'nin mezarı üzerinde canlanır. Bu süre boyunca kent dışarıdan kuşatılmıştır: Kentin sınır boylarında bakkhaların tansıkları topraktan şarap, su, bal fışkırtır (705-711), sonra otlak bölgelerine saldırıp *çobanları* kaçırırlar, *sürüleri* parçalarlar; *hasatı* talan ettikleri işlenmiş *tarlaları* istila ederler, en sonunda da *evleri* yerle bir ederler, *silahlı adamlar* ile çarpışmaya girerler "onları vurur, bozguna uğratır kadınlar" (748-764). İnat eden, Dionysos'un öğütlerine kulağını tıkayan Pentheus'un aklını başına bu felâketler de getirmez; bundan böyle *kral*'m ta kendisi kapana sokulur: Erkekliğin ta kendisi, *kadın* kılığına girmeye razı olur; kentin orta direği, *bakkha* giysileri içinde "yasak olan"ı görmek için *dağa* götürülmeye razı olur (912-917). Kapan üzerine kapanır: Kadınlar, kralı bir vahşi hayvanla karıştırarak gizlendiği ağacı sökerler, onu paramparça ederler; son olarak da Agaue'nin kente zafer alayıyla girişi, kentin ortasına oğlu kralın kellesini savurur, hâlâ onu av hayvanı sanmaktadır, *kurbanın kral olduğu bir insan eti şölenine kenti davet eder* (1242). Kentin çözülmesi en son kerteye varmıştır: Tövbekâr Thebai'ye kültünü kesin olarak dayatmak üzere bütün görkemiyle kendini göstermesinin vakti en sonunda gelmiştir.

En büyük delilik (Teiresias ile Kadmos, tragedyanın başında, Pentheus'u aptal öfkeli yerine koymaktan geri kalmamışlardır) kusursuzcasına ussal bir kent dilemek, usa aykırı olana, *beklenmediğe* (1391), yabansı güçlere, bereketli olması isteniyorsa kentte eğleşmesi ille de zorunlu olan dişilliğin tedirgin edici bölümüne yer açmamaktır; sözün kısası öngörülemez görünüşleri içinde, hem de gündelik görünüşleri içinde kutsala yer açmamaktır. Dionysos kuşakların sıralanışının, hasatın, yemişlerin yeni baştan doğuşunun onsuz olanaksız olduğu kişidir: Kusursuzcasına yönetilebilir bir kent, gerçekte çoktan ölü bir kenttir; Dionysos kentin göbeğinde, kenti aralıksız sorgulayan ama onun dirimi de olan şu bastırılamaz dinçliktir. Ölüm gözdağıdır, dirimdir: Özgün varlığının aşırı yanları hiçbir zaman, tanrının yeryüzü serüveninin son kesitindekinden daha belirgin olmamıştır.

Bununla birlikte kenti toptan canlandırırken onu aşar. Dünyada açığa çıkmış bu tanrı aynı zamanda esenliğin gizemli bir umudunu sağlama alan kurtarıcı tanrıdır. Tanrının serüvenlerine bir musiki yapıtının sonuç bölümüymüşçesine eklenen mitin iki kesiti, Dionysos'un bu yönlerini aydınlığa çıkarır: İlkin *katabasis*'i, Hades'e inişi, oradan anası Semele'yi dünyaya geri getirmeyi başarır, böylece oğlunun yardımıyla ötedeki ölümlülerin

ortak talihinden bağışık olur; ikinci olarak Ariadne'nin göğe ağdırılması: Theseus'un Naksos kayalıklarında terkettiği Ariadne hepten yittiğini sanır; Dionysos Ölümsüzlere katıldığı göksel konaklardan, ona eş olarak yaklaşmak, görkemine ortak etmek üzere aşağı iner.

Sözcüğün tam anlamıyla mitin son kesiti budur. Oysa değil mi ki Dionysos gündelik yaşamın orta yerine kutsalın fışkırıvermesidir, miti de aşıp mitin dışına çıkar, tarihin içerisinde yeralır. Bir kez gelmiş bu tanrı *geri gelir*. Başka başka yollarla insan dünyasına sık sık uğramayı bırakmaz.

Kent, her yıl büyük kamusal bayramlar sırasında onu ritüel olarak karşılar. Bütün dinçliğin, dirimin bütün yenilenişinin efendisi, Atina'da ilkyazın Anthesteria bayramı (şubat-mart), "çiçekler bayramı" sırasında kendini açığa vurur: Gemi biçimindeki bir araba üzerinde bir geçitten sonra –Nereus kızlarının ona bir sığınak sağlamış oldukları denizin tuhaf mekânından tanrının geri dönüşüne bir anıştırma kuşkusuz– Basilissa, yüksek kamu görevlisi kral önderin karısı, Bukolion'da Dionysos'la tensel olarak birleşmeye gider, böylece bütün site için yeni yılın bereketini güvenceye alır. Dionysos'un gelişinin diğer kutlamaları, herkesi toplu halde seferber eder; bütün belirişlerin, bütün yanılsamaların, bütün tragedyalık ürpertilerin, hem de bütün sevinçlerin (*polygethês*, Hesiodos, *İşler ve Günler*, 614) efendisi, tiyatro üzerine mitleri diriltmek üzere gelir. Klasikçağ Atina'sında, kırda, köy Dionysia bayramı (aralık-ocak) ile kentte adını *Lena*'dan, bakkhaların bir başka adından alan Lenaia (ocak-şubat) süresince kutlulanırdı; özellikle de kent Dionysiası (mart-nisan) süresince. Bu son bayramda halk, büyük bir geçit töreniyle kent içine, tiyatronun yakınındaki tapınağına sokmak üzere Boiotia sınırındaki Eleutheria'ya, dağa Dionysos Eleuthereus'u (yani Eleutherailı ama Özgürleştirici demeye de gelir) aramaya giderdi; sonra yüzlerce koro üyesinin tanrının onuruna çekiştiği dithyrambos yarışmaları gelirdi; son olarak da seyirlik oyunlara ayrılmış günler gelirdi, sabahtan akşama dek yüzlerce kişinin katılımıyla gerçekleştirilen tragedyalar, satyr oyunları, komedyaların seyircisi nüfusun geri kalanıydı. Tiyatronun esinini tanrının büyüsü olanaklı kılmıştı: Gösteri, *orkhestra*'nın ortasına kondurulmuş sunağının çevresinde sergilenirdi; gözde çalgısı *aulos*'un, allak bullak edici kavalın (Apollon'un yatıştırıcı lirinin taban tabana karşıtı) sesiyle gösteri başlar, ritmik bir biçimde akardı; rahibinin başkanlığı altında, tanrının esinli müminleri, tragedya, komedya şairlerinin dehası sayesinde mitler ete kemiğe bürünürdü. Dionysos, görünüşler, görüntüler ustasının gözde simgesi olan *maskeleri* konuştura konuştura, kımıldata kımıldata; seyirciye kutsal dehşetin ürpertisini ya da özgürleştirici gülmenin taşkınlığını aşılaya aşılaya, tanrıların, kahramanların kent için dirilmelerine yol açar böylelikle. Tiyatroda oturan tastamam sitedir (*ekklesia*'nın yarışma bitiminde tiyatroda toplanması buna güvenilir bir kanıttır) ama alt üst olmuş bir site: Biçimi Pnyks tepesindeki meclisi andıran bu *tersine çevrilmiş* yerde engeller ortadan kaldırılmış, yaş sınıfları karışmış, çocukların, kadınların, kölelerin –en azından ilkede– gelmesine izin verilmiştir; yerleşik yabancılar, yabancılar vardır. Böylece, hazineden giderlerle, gerçekliğin başka bir katında düşlem içinde günlerce yaşayan bütün site seferber olmuştur. En sonunda kazanan şairin, koro yöneticisinin, baş oyuncuların, sahnede canlandırmayı inandırıcılıkla becermiş oldukları parlak kişilere benzer, taçlandırılmış durumda zafer töreniyle geçtiği anda bütün kent, bu kahramansı durumdan pay alır. Oyunun efendisi Dionysos'un görünmemesi olağandır; *Bakkhalar* gibi kendi mitini yapıta çeviren oyunlarda, baş kişinin (rolünün baş oyuncuya verilmiş olduğu biricik tanrı) kendini göstermesiyle varlığının nasıl bir yoğunlukla duyulmuş olması gerektiğini kestirebiliriz.

Bununla birlikte tanrının gövdeye bürünmesi bambaşka biçimler altında gerçekleşebilir: Varlığı, tepeden tırnağa tragedyaya, doruğa özgü yoğunluğu içerisinde, *gizlem törenleri*'nin kutlulamaları ortamında erginlenip ondan el almış olanlara tek tek kendini gösterir. Klasikçağ için bu *teletai*'ların (sözcük *gerçekleşme* anlamına gelir) akışı konusunda pek az açık seçik bilgimiz var; sanki tanrının bir *ele geçirişi* gibi, onunla esritici bir iletişim gibi yaşanan, kendinden geçmeye kışkırtma amacına yönelik ritüel göreneklerin, ne olursa olsun erginlenmişler topluluğunca yerine getirilmesi söz konusudur. Ruhların, gücü her şeye yeter efendisinin (en güçlü orduyu içlerine deliliğini üfleyerek bozguna uğratabilir; *Bakkhalar*, 302-305), Mainadların yapıldığı *mania*'yı yandaşlarının içine sokarak onları ele geçirmek

Dionysos ve Akme, İkarios'la birlikte, ayrıca ilk şarap içenler de görülmekte. Nea-Paphos mozaiği. İS III. yüzyıl. Kıbrıs müzesi. Foto: Müze.



elindedir. Dionysos'un çevresinde, belirli ritmler, sesler, ritüel okuyup üflemeler eşliğinde cinlenme ile kendinden geçme fenomenleriyle Yunan dinsel yaşamının cümbüşçü yönleri dizilir: Dünyaya gelmiş olan bu tanrı aynı zamanda insanın kişisel, doğrudan bir bağ kurabileceği tanrıdır, kutsalla en çok yüklü olan yerlerin tam göbeğindedir, Apollon'la birlikte Delphoi'dadır, hem de Demeter'le birlikte Eleusis'de. Dıştan bakıldığında gizlem törenlerinin kutlanması her şeyden önce tanrının mitolojik yandaşlarınca, müminlerce yapılan bir *öykünme* içerir gibi görünür: Bir benzetme süreci aracılığıyla, mitin ayrıcalıklı kıldığı birtakım yerlerde, dağın ya da mağaraların ıssızlığında, kozalaklı asa ya da karaca yavrusu postu gibi belli birtakım giyim kuşam özellikleriyledonanmış müminler, Dionysos serüveninin oyuncularına *dönüşür*, tanrının kişisel varlığını aralarında yeniden oluştururlar; Autonoe, Agaue, İno gibi zorla Dionysos'un çömezi olanların, Pentheus'un bile sonunda koronun bakkhalarından ayırdedilmez olduğu ya da rahip ile Dionysos'un tek hem de aynı kişi olduğu *Bakkhalar* gibi metinler bu benzetmeyi açıkça sezdirirler. Bu benzetme, Dionysos'un kendisinin önderlik ettiği gizemli yarenler topluluğunun resmedildiği, inançlıların anakalıp modelinin özellikleriyle, yani atadamların, satyrlerin ya da bakkhaların, onların yanısıra varlığı açıklama gerektiren gülünç figür eşeğin (Aristophanes'in *Kurbağalar*'a, Dionysos'un yeraltına inişinin saygısız bir karikatürü olarak sokmayı savsaklamadığı figür) resmedildiği binlerce örnekte bulunur; bu benzetme, tarihçilerin birtakım metinlerinde sık sık geçer (örn., Diod., IX, 3); daha yeni yazıtlarda (İS 2. yüzyıl) olsa da, ayrıntısıyla bilinen erginlenmişlerin farklı derecelerinin adlarını akla getirir bu benzetme. Başarısı her yerde Helenleştirmenin yayılmasına eşlik eden tiyatro ve gizlem törenleri, Eskiçağ dünyasının göbeğinde Dionysos'un canlı varlığını sürdürür durur. Yeni yeryüzü serüvenlerini tekrar yaşamak üzere insanlara geri gelmek lütfunu Eskiçağ adamlarına göstermesi şaşırtıcı değildir: Büyük İskender yeni bir Dionysos olur, onun destanı tanrının mitolojisine sürekli başvurulmadan kavranamaz; onun ardından diğer birçokları, Antonius da *Neoi Dionysioi* olurlar: Mit ancak Dionysosçulukla birlikte kesilir.

J.-P.D.

III. Orpheusçular yakasından.

Yunan gizemciliğinde, Dionysos merkezi bir yer tutar. Önce kendi gizlem törenleriyle, sonra Orpheus'un çömezlerinin insandoğum, tanrıdoğum mitlerinin ona verdiği başrolle. İÖ 6. yüzyıldan beri Dionysos'un Titanlarca öldürülmesi, dünyaya fırlatılmış insanın durumunu açıklamayı olanaklı kılar, ve Orpheus'un, kişinin ruhunun esenliğe erişmesi için bulduğu yaşama biçiminin kaynağı olarak görülür. Titanların işlediği cinayet garip bir hikâye kalıbına göre gerçekleşir: Alçıyla sıvalı katiller Dionysos'u oyuncaklar vererek kandırırlar (taş bebek, vınıltılı tahta, topaç, aşık kemiği, ayna), şaşkınlığından yararlanarak silahı kaldırıp vururlar, onu parça parça keser, iğrenç bir mutfak oyununa girişirler. Titanlar onu şişe geçirip kızarttıktan sonra gövde parçalarının atıldığı kazan kaynatılır. Zeus'un katillere ayırdığı yıldırımın yokediciliğinden kurtulmuş yürek dışında, bu haşlanmış-kebap olmuş yemeği yutmaya vakitleri kalır; toprağa belenmiş yüreğin küllerindense insan türü doğar.

Dionysos'un kurban olduğu sunu, hem işlemleriyle hem de özgül özelliklerinden biri et yemesini, Ölümsüzlere armağan olarak kanlı sunular sunmayı saltık olarak reddeden bir dinsel akımın ona verdiği yerle yadırgatıcıdır. Aslında Orpheusçuluk, çağdaşı olduğu Pythagorasçılık gibi, tanrılarla insanları ayıran uzaklık temeli üzerinde yükselen siyasal-dinsel dizgeye meydan okuyan dinsel bir karşı çıkıştır. Seçilen yol da beslenme düzeninden geçer. Eski geleneğin aktardığına göre Orpheus, insanlara cinayetten (*phonoi*) –yani canlı, yaşayan ne varsa onları öldürmekten– vazgeçmelerini öğretmek üzere gelmiştir. Et yemekten vazgeçmek, Orpheusçu yaşama yolunda, kentin örgün dünyasından kopmayı dayatan zorunlu bir kuraldır. Öyleyse kanlı sunuyla bağıntısı açısından, Dionysos'un öldürülüşünün tek tek ayrıntılarını yorumlamak gerekir. Bunlar arasından ikisi, cinayetin sunu kipinde işlediğini açıkça gösterir. İlk olarak kurbanı, kurban silahıyla, bir bıçakla, gözünü korkutmaktan ya da ayak diremeye yöneltmekten kaçınarak vurmaya dikkat etmek. Sonra her şeyin sunu kuralına uygun olarak döndüğünü apaçık gösteren şiş ile kazan kullanımı: Kurbanda temel bir işlem etin pişirilmesidir. Orpheusçu mit sunuyu anmasına anar ama bunun savunusu adına bir şeyler söylemez. Bunu gösteriyora benzeyen bir birincil özellik var: Titanların giriştikleri pişirme işinde şiş ile kazanın sırasının tersine çevrilmesi. Aslında ritüel göreneği kebaptan haşlanmışa doğru gider: İçorganlar ızgara yapılarak başlanır, küçük bir topluluğun hep birlikte kebabı yemesiyle sürer, ardından et parçalarını kazanda kaynatarak pişirme gelir. Kebaptan haşlamaya giden düzen hem zamansal hem kültüreldir; bu, fenadan daha iyiye giden yola bağlanan bir insanlığın düzenidir; bu, ritüel davranışlarla kısık ateşte pişirme sanatını öğrenmeden önce insanlığın ilkin ızgara yediğini anıştırır. Tersine çevirerek, yani haşlanmışı ızgara etmekle Titanlar, kurban mutfağının olumlu niteliğini silmeye girişirler. Alçıyla sıvalı oyuncular yalnızca insan türünün ataları değil, ilksel canlılar konumlarıyla, yarı topraktan, yarı ateşten yaratılışlarıyla ilk etoburların, insanın dokunaklı muştucularıdır da. *Titanos*'ların "sönmemiş kireç" üzerine kurulu adları onlara, derinlemesine toprağa kök salmış bir soyun ataları olmak için, belki de göğün öçalıcı ateşiyle küle dönmek için gerekli koşulları sağlar.

Dionysos'un Hint zaferi. Mozaik. İS III. yüzyıl. Susa, Arkeoloji Müzesi. Foto: Boudot-Lamotte.



Dionysos cinayetinin sahnelenmesinin tüm amacı, besin niyetli kanlı sununun kökeninde bir yamyamlık, birbirilerini yeme şöleni olduğunu göstermektir; burada topraktan kalkıp doğrulan ilk canlı olan Titanlar, özene bezene pişirdikleri parçalarını yuttukları bir çocuğun katili olarak davranırlar. Dionysos miti, Orpheus'un getirdiği büyük öğretiyi doğrudan örneklemektedir: Et yememek bir de insanların boğazlanmasına son vermek anlamlarında, kıya işlemekten vazgeçmelidir. Hesiodos'un Prometheus mitine karşılık gelen anlatı boyunca Orpheus'un insanlara öğrettiği, tanrılarla insanlar arasında ilişkiler kurmaya yol açmaktan uzak olan ritüel, olsa olsa peçelenmiş biçimde bir suçu üretip durduğuna göre, her türlü kanlı sunu göreneğinin geri çevrilmesi gerektiğidir; Titansı soy zincirini tanımadığı sürece insan türü bu suça katılacaktır, genç Dionysos'u bir zamanlar boğazlamış olanların doymak bilmezliğiyle insan soyunun içine kapatılmış olan tanrısal ögeyi, yeni bir yaşam yoluyla arıtmaya girişmeyi insanlara Orpheus öğretir.

Orpheusçuluğun Dionysos'u seçmesinin iki akım arasındaki ilişkiler açısından birtakım sonuçları olmuştur, çünkü Dionysosçuluğun odağında, Orpheusçu etyemezliğe benzeş olan, ancak bambaşka araçlarla benzeş olan çiğ et yeme bulunur: Dionysosçulukta kişi yabanlaşarak kaçıp kurtulur, oysa Orpheusçulukta, bu kez tanrılar yakasından, etobur beslenmeyi geri çevirerek, tanrılara ayrılmış yiyecekler gibi kusursuz arı yiyeceklerden başkasını tüketmeyerek aynı işlem başarılır. Ama yine de Dionysosçulukta, şu şiddete, oburca yiyip yutmaya, çıldırmış yamyamlığa yönelmekten daha fazlası da bulunur. Çünkü yanısıra sürüklediği aşırı vahşilik aynı zamanda, tanrısal ile insani arasındaki bütün uzaklığı silmeye varır. Altın çağ hep hayvanca durumla elele gider; Dionysos da cennetimsi bir dünyadan vahşi av çılgınlığına bir çırpıda geçiverir. Örneğin *Bakkhalar*'da mainadlar yavru kurtları emzirirken sarmaşığın yapraklarından damla damla bal akar. Ama birden dağ, bütün av hayvanlarıyla kendinden geçer, bakkhalar lime lime ederek, derisini yüzerek bir sığır sürüsünün üzerine çullanır. Dionysosçuluğun bu çifte yöneleminden Orpheusçuluk, bir altın çağ pratiği aracılığıyla siyasal-dinsel dizgeyi kısa yoldan felç etmeye olanak tanıyan bölümünü alıkoymak istemiştir. Canavarca bir suçun zavallı kurbanına dönüşmekle Dionysos Orpheusçu tanrıbilimde yeni bir konum edinir: İlkesi, önayak olduğu bir dizi iktidarın sonuncusuna dönüşür.

Rapsodların tanrıdoğumu denen dizgede, altı tanrısal kuşak birbirini izler: İlk olarak Metis de denen Fanes, gözkamaştırıcı bir ışık içinde doğrulur; ardından egemenlik asasını Gece'ye teslim eder; Uranos, ardından Kronos onu izler, Zeus beşinci hükümdardır, onun egemenliğinde, Gecenin öğütleri sayesinde, tanrıların yeni hanının yuttuğu Fanes-Metis'in suçortaklığıyla, iktidar iyiden iyiye yerleşir. Persephone'yle birleşmesinden doğma çocuğa en sonunda hanlık gücünü geri verir: Dionysos sonuncu hükümdar olacaktır, çünkü altıncı kuşak ilkine dönüleceğini belirtir. Dionysos da Fanes'in bir başka adından başka bir şey değildir: Zeus'un dolayımıyla, kökenlerin ışıltılı İlk-Doğanı, dünyanın, tanrının yeni, genç hanı olacak son doğanıyla eş tutulur. Yeniden doğuşu tanrısal kuşakların halkasını kapatır, tıpkı Titanların onu öldürmesinin insan soyu için doğuşlar, kuşaklar döngüsünü açması gibi. Orpheusçuluk, selamet dini çağrısını desteklemeye kuşkusuz geniş ölçüde katkıda bulunmuş olan Dionysosçuluğun bir bölümünü böyle eğip büker. Ama aynı zamanda Orpheusçu akım, kuramsal söylemlerden çok erginleme görenekleri bakımından daha zenginmiş gibi görünen Dionysosçuluğun boş tanrıbilimini tıka basa doldurur.

M.D. [N.Ç.]

KAYNAKÇA

BALDRY, H.-C., *Le théatre tragique des Grecs* (Fr. çev. J.-P. Darmon), Paris, 1975. BOYANCE, P., "L'antre dans les mystères de Dionysos", *Rendiconti. Atti del Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 33, 1960-1961, 107 vd. BURKERT, W., *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, New York, 1972. DETIENNE. M., *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977. EURIPIDE, *Les Bacchantes*, yay. çev. açıınlayan J. Roux, Paris, 1970-1972. FESTUGIERE, A.-J., *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972. HENRICHS, A., *Die Phoinika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, Bonn, 1972. HERTER, H., *Von Dionysischen Tanz zum komischen Spiel*, Iserlohn, 1947. HORN, H.G., *Mysteriensymbolik auf dem Kölner Dionysosmosaik*, Bonn, 1972. JEANMAIRE, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951 (yeni yay. 1970). KAKOURI, K.J., *Dionysiaka*, Atina, 1965. KERENYI, K., *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton University Press, 1976. NIETZSCHE, F., *Tragedyanın Doğuşu*, (çev İ.Z. Eyuboğlu), İstanbul, 1994. OTTO, W.F., *Dionysos. Le mythe et le culte* (Frankfurt, 1933), fr. çev. Paris, 1969. PIPPIDI, D.M., *Scythica Mindra*, Amsterdam, 1975. POCHMARSKI, E., *Das Bild des Dionysos in der Rundplastik der klassischen Zeit Griechenlands*, Viyana, 1974. TURCAN, R., *Les sarcophages romains à représentation dionysiaque. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, Paris, 1967.

DİOSKURLAR.

Yunan mitolojisinde, kimi zaman "İki efendi" ya da "İki tanrı" olarak ama genelde "Zeus'un çocukları" olarak adlandırılan iki aracı. Sparta kralı Tyndareos ile Leda'nın çocukları, ikizler, gökler hükümdarı Zeus, kralın karısıyla bir kuğu kılığına girip sevişince iki çift olurlar. Pausanias, Sparta'daki tapınaklardan birinde Leda'nın yumurtasına rastlar, bu yumurtadan bu iki kardeş ve kızkardeşleri güzel Helene doğar.

İkizler, öteki tanrılardan farklı pek çok özelliğe sahiptirler. Kastor ölümlüdür çünkü Tyndareos'un oğludur oysa Polluks (Polydeukes) Zeus'un oğludur ve ölümsüzdür. Ama her şeyi paylaşırlar. İdas'ın sığırlarının kaçırılmasıyla ilgili hikâyede, Dioskurlar Apharediteslerle savaşırlarken Kastor öldürüldüğünde Polluks ikizinden ayrılmayı kabul edemez ve Zeus'a ölümsüzlüğü ikisi arasında paylaştırması için yalvarır. Bu olaydan sonra Dioskurlar bir gün ölür bir gün yaşarlar, kimi kez Olympos'ta, kimi kez de mezarlarının bulunduğu Therapne'de otururlar. Bu arada iki seçenekleri vardır: Ya iki kardeş de bir gün yaşayıp bir gün mezara girecektir ya da içlerinden biri ölüme, diğeri ölümsüzlüğe mahkûm olacaktır. Astronomi alanında, bu iki çözüm de geçerli gözükmektedir. Dioskurlar İkizler burcunu oluşturlar, "Yıldızları aynı anda ve birlikte doğar ve birlikte batar". Ayrıca Venüs'ün iki farklı yönünü simgelerler: Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı, bunlardan biri doğarken öbürü batar.

Kastor savaşçıdır, Polluks ise aklm hizmetindeki güce sahiptir; Kastor hızlı koşar, Polluks boksta iyidir. Boks, Apollon'un bulduğu bir spordur; Apollon Hermes'i koşuda yendiği gibi Ares'i de boksta yener. Polluks genelde bir köpekle tasvir edilir, oysa, kardeşi genelde ata biner ve ilk kez ava atla giden Kastor'dur, Polluks da köpek sürüleriyle yapılan av partilerini ilk düzenleyendir.

Onlar arasındaki ikilik, ikili hükümranlığın bulunduğu Sparta'da ayrı bir önem taşır: Krallardan biri göklere hükmeden Zeus'a, öbürü ölümlülerin (Lakedaimonlular) Zeus'una bağlıdır. Sparta bir savaşa girdiğinde, savaş bu krallardan biri tarafından yönetilir. Savaşı yöneten kral, Dioskurlardan birini, genellikle Kastor'u yanına alırdı. Spartalılar, kralı korumak için seçilmiş ve Kastor gibi kırmızı renkte tek omzu açık bir elbise giyen Hippeisler (Üç Yüzler), Süvarilerin koruyucusu Kastor'dan güç alırlardı.

Roma'da da, "*Kastor*'lar" birbirlerini tamamlayacak şekilde hareket ederler. Bunun Hint-Avrupa kökenleri Nakula ve Sahadeva tarafından oluşturulan *Nasatya* çiftinde gösterilir.



Atlı dioskurlar. Geniş vazo (krater). İÖ 520'ye doğru. Wurzbourg, Martin von Wagner Museum. Foto: Müze.

"Zeus'un genç oğulları" Dioskurlar, sadece hükümdarlara bağlı olmakla kalmazlar, Sparta'da savaş oyunlarına, beden eğitimi çalışmalarına, Eurotas kıyısında yaşayan atletlerin yaşamına başkanlık ederler ve gençlerin öncüleridirler. Böylece, şenliklerde, savaşçıların çarpışmalarının karmaşık figürlerle temsil edildiği bir tür kılıç-kalkan dansıyla onurlandırılırlar. Bu kardeşlerin insanlarla kurdukları ilişkileri açıklayan bir başka tören de "Theoskenia" bayramlarıdır. İnsanların ev sahipliğini yaptığı ve tanrılar onuruna verilen bu bayramlar, "Sidektos" (tanrıları ağırlayan) olarak adlandırılan ve misafirlerine eskilerden kalma yiyeceklerle (peynir, galeta, zeytin ve pırasa) donanan bir masa hazırlamakla görevli bir rahibin başkanlık ettiği bir grup rahip tarafından kutlanır. Dioskurların Sparta'da, Aphrodite tapınağının ve Leda'nın yumurtasının bulunduğu ve kadınların her sene "Amykleia"nın Apollon'u için elbise diktikleri evin yakınlarında bir evleri vardır. Tyndaroslular bu eve Kyrene'den gelen yakışıklı iki yabancı olarak gelirler. İnsanlar arasında kaldıkları süre boyunca çok hoşlandıkları bir odada kalmak isterler. Ama evsahibi bu isteklerini kabul edemez. Çünkü bu odada bakire kızı kalmaktadır. Ertesi gün kız da Dioskurlar da ortadan kaybolurlar. Onların anısına, evin bu en gizli bölmesinde Dioskurların heykelleri, bir masa ve bunun üstünde Kyrene'den gelen yumru yumru gizemli bir bitki olan "silphion" bitkisi bulunur.

Bu hikâye, Tyndarosluların insan soyuyla yakınlıklarının altını bir kez daha çizer. Bu özellikleri Dioskurlara ait pek çok amblemde kendini gösterir: Yılan, iki kulplu amforalar, çift kirişler, "dokana"lar yani Plutarkhos'un sözünü ettiği ayrılmaz kardeşlik ve evin durağan gücünü simgeleyen tahtadan çerçeve. Kurtarıcı Dioskurlar, bunu, yalnızca insan soyunun dimdik ve bir bütün olarak kalmasını sağlayarak değil, aynı zamanda, kısa süreli ve çok hızlı gelişen olaylara ani müdahaleleriyle de sağlarlar. Dioskurlar, denizde, tehlikede olan denizciler için güverte direklerinin ucunda sallanan "deniz fenerleri" (*Phôsphoroi*) gibidirler. Başları sıkışan denizciler geminin pupasında Dioskurlara beyaz kuzular adarlar, böylece onlardan fırtınayı dindirmelerini, kara bulutları uzaklaştırmalarını ve korkunç gecelerini aydınlatmalarını (kuzuların beyaz renkli olmaları ışığı simgeler) isterler. Plutarkhos bu durumu, "insanlarla yolculuk etmezler, onlarla aynı tehlikelere atılmazlar, ama, 'kurtarıcı' olarak gökyüzünde birden beliriverirler", şeklinde anlatır. Savaşlarda ışık saçan süvariler olarak birden beliriverdikleri gibi denizlerde de bir an görünüp sonra sanki hiç gelmemişler gibi kaybolur Dioskurlar.

J.C. [L.A.]

KAYNAKÇA

BETHE, E., "Dioskuren" maddesi, *Real-Encyclopädie*, (1903), s. 1089-1123. CHAPOUTHIER, F., *Les Dioscures au service d'une déesse. Essai d'iconographie religieuse*, Paris, 1935. SCHILLING, R., "Les Castores romains à la lumière des traditions indo-européennes", *Hommage à G. Dumézil*, (Coll. Latomus, cilt XLV), Brüksel, 1960, s. 186. DUMEZIL, G., *La religion romaine archaïque*[2], Paris, 1974, s. 414-416.

DISCIPLINA ETRUSCA. Öğreti ve kutsal kitaplar.

Latince *disciplina etrusca* ifadesiyle, Etrüsk öğretilerinin ve ölçütlerinin bütün yapısı, özellikle kehanet sanatı ve genel anlamda dindeki rit uygulamalarıyla uygar yaşamı yöneten kurallar anlaşılıyordu. Bu ögelerin tümü, bir dizi kutsal kitapta yeralmaktadır. Tamamen Uria'ya özgü ve klasik dünyada benzeri olmayan bir fenomendir bu. Etrüsk metinlerinin, bunları çeviren ya da özetleyen kimi öğretilerini kendilerine uyarlayan Romalılar arasında uyandırdığı olağandışı ilginin nedeni, bu benzersizlik olabilir. Bazı durumlarda, İbrani dinindeki gibi, vahyedilmiş ve yazılı geleneklere göre belirlenmiş ilkelere dayanan dinsel bir kavrayış ve bir uygulamadan sözedilebilir. Ne var ki, böyle bir benzeştirme yapmanın tarihsel olanaksızlığı bir yana, bunu, daha sonraları yerleşik bir hal aldığı gözlenen Etrüsk dininin *disciplinarum scripturae* "dizgesi"nin (Vitruvius, I, 7, 1) ilk evrelerine kadar götürmenin ne ölçüde olanaklı olduğunu da bilmiyoruz. Fakat *disciplina etrusca* kendi içinde, "bilim"e olduğu kadar "hukuk"a da ait olabilecek kutsal ve dindışı yönleri kopmaz biçimde biraraya toplar gibi görünen motifler içermektedir. En azından belli bir zamandan başlayarak insanın her eyleminin, "*disciplina etrusca*'ya göre" (Servius, *Aen.*, IV, 166) gerçekleştirilmiş olması –ya da bunun bir zorunluluk haline gelmiş olması– mümkündür. Buna karşın, çok dikkatli olmak kaydıyla, *disciplina etrusca* olarak Latinceye çevrilmiş veya uyarlanmış, bugün kayıp olan özgün ifadenin, Perusia'daki Cippus (*CIE* 4538, Mazzarino) yazıtında iki aile arasında yapılan bir toprak sözleşmesinin hükümlerine girmiş Etrüsk dilindeki *tesnœ teiœ raœneœ* ve *tesne raœne cei* (*rasna* = Etrüsk, Etruria) sözcüklerine karşılık geldiğini kestirebiliriz. İleride ele alınacak olan ünlü "Vegoia kehaneti"nin sonuç kısmındaki şu cümlede, doğrudan ahlaki bir ilke değilse bile bir davranış kuralı ima edildiği görülmektedir:

"Bunun için, yalandan ve ikiyüzlülükten kaçın: Disiplinini yüreğinde taşı" (*Agrimensores*, Lachmann, I, s. 350 vd.).

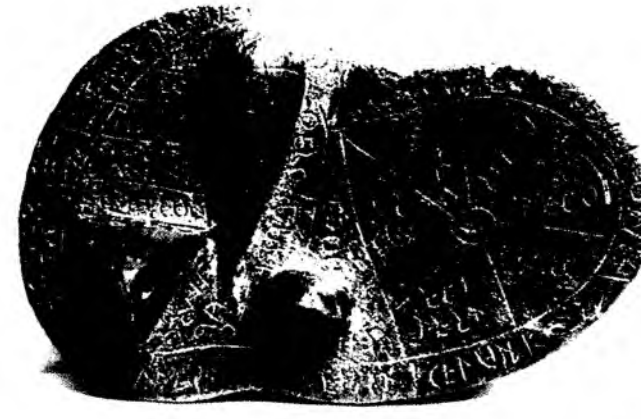
Romalılar tarafından da bilinen *disciplina etrusca* üzerine yazılmış olan bu yazılar üç büyük gruba ayrılabilir: (1) *libri haruspicini*, (2) *libri fulgurales* ve (3) *libri rituales* (Cicero, *Divin.*, I, 72).

1) İlk kitaplarda, kurban edilen hayvanların iç organlarının –özellikle karaciğerin– gözlenmesiyle ve yorumuyla yapılan kâhinlik (*extispicium*) ele alınmaktadır. Bu uygulama, bilhassa Etrüsklere özgü görülmüş ve onlara büyük ün kazandırmıştır. Bu kâhinlik biçimini icra eden rahiplere haruspex denir. Haruspexlere danışılması ve onlardan kehanet sorulması, Etrüsklerden kaynaklandığı gerçeği hiçbir zaman unutulmamış olmakla birlikte, Roma dinine de girmiş ve pagan dönemin sonlarına kadar uygulanagelmiştir. Haruspexlerin giysilerini sanatsal tasvirlerden biliyoruz: Göğüs üzerinde iliklenen bir pelerin ile ucu silindir biçiminde bir şapka. *Haruspicium*'un kökeni, Genius'un oğlu ve Iuppiter'in kuzeni olduğuna ve bir tanrıdan doğduğuna inanılan bir varlık olan Tages'in öğrettiklerine dayandırılmıştır; topraktaki bir saban izinden çıkan Tages, insanlara beyaz saçlı genç bir adam biçiminde görünmüştür. Kurallarını, Tarquinia'ya adını veren kahraman Tarkhon'a ya da on iki Etrüsk kralına ve bütün bir Etruria halkına öğrettiği, o yüzden *Tagetici* veya *Tagetinici* adıyla da geçen bu yazıların yazarı olarak kabul edildiği söylenir. Bugün Floransa arkeoloji müzesinde korunan Toskana işi bir aynaya nakşedilmiş bir sahnede Tages, Papa veya Pava Tarchies adının altında, bir haruspex gibi giyinmiş, elinde bir karaciğer tutarken ve Tarkhon'a (*Avle Tarchunus*) öğretisini aktarırken gösterilmektedir. C.O. Thulin tarafından tek tek toplanıp incelenen çeşitli eski metinlerin de tanıklık ettiği gibi, kurban edilen hayvanların iç organlarının tanrısal işaretler bakımından incelenmesinde kullanılan kazüistik (vicdan olaylarına ilişkin tanrıbilim), son derece karmaşık bir yapıdaydı. Yorumlama, haruspexlerin tasvirlerinde görülebilecek kalıpların, fakat aynı zamanda ve özellikle Piacenza yakınlarında bulunan bronzdan yapılma ünlü kuzu karaciğerinin yardımıyla yapılmıştır. Karaciğerin yüzeyi, içlerinde tanrıların adları bulunan karelere bölünmüştür; her tanrının kendini, kendi yerinde gösterdiğine inanılmaktaydı. Kenarlarında, göksel mekânın on altı kuşağına ve her birine ait tanrıya karşılık gelen on altı kare bulunmaktadır. Yorumcular, sanki semavi *templum*'u yansıtan çok küçük bir aynaymış gibi becerilerini karaciğerin mikrokozmosu üzerinde göstermişlerdir. Haruspexlerin oluşturduğu sınıf –ünlü Tarquinia topluluğunda altmış haruspex olduğu hesaplanmıştır– öylesine önemliydi ki, otoriteleri görünürde Etrüsk kâhinliğinin her koluna yayılmıştı ve "haruspex" tanrıların iradesinin yorumcusunu ifade eden genel bir terim haline gelmiştir. Bu adın Etrüsk dilindeki denginin *netœvis* olduğundan eminiz (oysa Latince *liber haruspicinus* ifadesi, Tarquinialı rahip Laris Pulenas'ın mezar yazıtında bulunan –*CIE* 5430– Etrüsk dilindeki *zich nethœrac* sözcüklerinden türetilerek çevrilmiştir).

2) *Libri fulgurales* ya da *de fulguratura*, Etrüsk kâhinliğinin bir diğer büyük kısmını oluşturan yıldırımlar ve yorumlarıyla ilgili öğretiyi kapsamaktaydı. Bu bilim, yönelimi ve parçalarıyla –*templum* denen– semavi mekânın tanımına dayanmaktaydı. *Templum*'un, her birinde bir ya da birkaç tanrının oturduğu on altı bölgeye ayrıldığı düşünülmekteydi (Cicero, *Divin.*, II, 42; Plinius, *Hist. Nat.*, II, 143; Martianus Capella, *De nuptiis Mercuri et Philologiae*, I, 43 vd.). Doğu diliminin hayırlı (*pars familiaris*), batı dilimininse hayırsız (*pars hostilis*) yön olduğuna hükmedilmişti; aynı kavram, hayırlı olan dilimin *usils* (= güneşin tarafı) sözcüğüyle, yani gündüzün bir parçasıyla, hayırsız olan diliminse *tivs* (= ay tarafı) sözcüğüyle, yani gecenin bir parçasıyla gösterildiği, Piacenza'da bulunan bronzdan karaciğer modeli için de geçerlidir. Ne var ki bu, Etrüsklerde yıldızögesinin özgül bir öneme sahip olmuş olabileceğini göstermez. Martianus Capella'nın andığı tanrı adlarını, Piacenza'da bulunan bronzdan karaciğere kazınmış adlarla karşılaştırmak suretiyle, Tinia-Iuppiter, Uni-Iuno, Minerva ve Mars gibi yüce tanrıların, gökkubbe'nin doğu diliminde, özellikle kuzeydoğu tarafında bulundukları sonucunu çıkarabiliriz. Bunlardan bazıları, açıkça yıldırımlar (*manubiae*) fırlatan tanrılar olarak adlandırılmaktaydı: Tanrı Tinia-Iuppiter, göğün üç farklı bölgesinden üç yıldırım fırlatabilmekteydi (adı da, Piacenza'da bulunan bronzdan karaciğerin kenarlarda yeralan karelerinden üçünde tekrarlanmaktadır). Güney dilimlerindeyse Nethuns-Neptunus, Katha (güneş), Fufluns-Bacchus, Selvans-Silvanus gibi doğa tanrıları olan tanrılar bulunmaktadır. Batı diliminde (*pars hostilis*), Letham, Cel, Culsu, Fortuna, Manes ve Vetis-Veiovis gibi yeraltı tanrıları veya kader tanrıları bulunmaktaydı. Doğal olarak, yıldırımın geldiği bölge, mührünü taşıdığı tanrıyı göstermekteydi. Yorumlama, yıldırımın yoğunluğuna, biçimine ve rengine, çıkardığı gürültüye, çarptığı yere ve etkilerine dayanmaktaydı. Kazüistik, son derece karmaşıktı. İyi ve kötü, özel ve kamusal yıldırımlar, öğüt ya da buyruk veren yıldırımlar, tecil ya da celp yıldırımları gibi değişik türler bilinirdi. Yıldırımın düştüğü ve küçük bir taş biçiminde yüzeyde kaldığına inanılan yerde, özel arınma ritleri yapılmaktaydı: Bu kutsal yere, Latincede *bidental* denmekteydi. *Quaestiones naturales* II'de Seneca, eski geleneğe göre tarihi, (*libri Vegonici* adına da kaynak olan) nympha Begoe ya da Vegoia'ya dayanan bütün bu öğretilerin geniş ve yöntemsel bir özetini bırakmıştır bize. Yıldırımların gözlemlenmesi ve yorumu, *fulgurator* adlı özel bir rahibe bırakılmıştı; bu Etrüskçe adın, rahip L. Cafatius'un Pesaro Müzesi'nde iki dilde (Etrüsk-Latin) yazılmış yazıtından çıkartılması mümkün görünmektedir.

3) *Libri rituales*'in içindekiler, çok daha değişken ve karmaşık bir yapıdaydı. Özellikle Festus sayesinde (285), bu kitaplarda, devletin toplumsal ve askeri örgütlenmesinin yanısıra, kentlerin

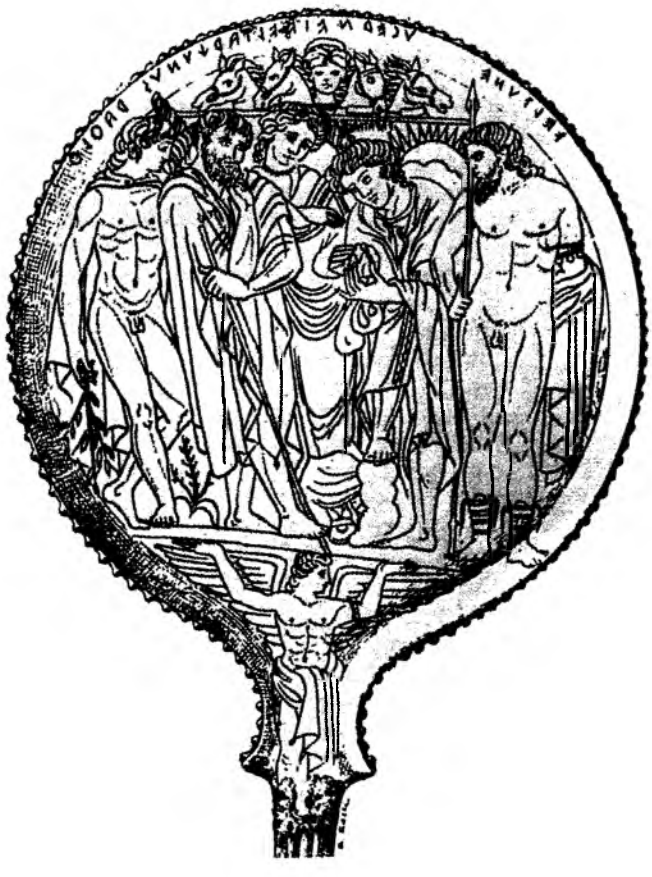
Bronzdan karaciğer. Piacenza, Museo Civico.



kurulması, sunakların ve tapınakların kutsanması ritleriyle ilgili bir dizi yazıt bulunduğunu biliyoruz. Bütün bu kuralların arasında birinin, Etruria'nın toplumsal ve iktisadi yapısı açısından özellikle önem taşıdığı görülmektedir: Mülklerin dağılım düzeni uyarınca yeryüzü, en yararlı biçimde kullanılmasını sağlayacak biçimde, kısmen göksel mekânın tanımıyla ilgili rit ölçütlerine göre bölünecekti. Bir dizge olarak kadastro, (özellikle Sicilya'daki Megara Hyblaea'da ve Metapontum'da gerçekleştirilmiş olan en son arkeolojik araştırmaların gösterdiği gibi) Yunan sömürgeleşmesinin İtalya'ya getirdiği teknik ve iktisadi ilerlemeler içinde temel ögelerden biridir ve Roma dünyasında temel bir rol oynayacak bir ögedir. Fakat Etruria'da, tanrıların iradesine bağımlı olduğu ölçüde toprağın parsellenip pay edilmesinin, yukarıda sözü edilen Vegoia kehanetinin gösterdiği gibi, Arruns Veltymnus diye birine açıklanan öğretinin bir yerinde, Etrüsklerin "sekizinci yüzyılı"nın son yıllarında (yani İÖ birinci yüzyılın başlarında) mülklerin sınırlarının ve parsellerin ihlal edilmesinden doğan bir dizi felâketi haber veren, dinsel olduğu açık bir anlamı vardı. Bunun, Graccus'ların Roma'da ilan ettiği ve daha sonra M. Livius Drusus tarafından yeniden başlatılan tarım reformları karşısında Etrüsk oligarşisinin tutucu eğilimlerini yansıtması mümkündür.

Tören kitapları arasında kabul edilmiş, *libri fatales* denen, zaman ve kaderle ilgili öğretileri, yani insanların, kentlerin ve devletlerin yaşam sürelerini konu alan yazılardan oluşan daha özel bir kategori bulunmaktaydı. Bu kitaplarda aynı zamanda, belli arınma ritlerinin uygulanmasını zorunlu hale getirecek biçimde olağandışı olaylarla kesintiye uğrayan ve yenilenen doğal değil dinsel döngüler olarak anlaşılmış "yüzyıllar" kavramından bahsedilmektedir. *Libri acherontici* adı verilen (bu ad, Yeraltı'ndaki nehir Akheron'dan gelmektedir) diğer yazılarda, çok daha özel olarak kişinin ötedünya kaderinden sözedildiği görülmektedir; insanlara ölümsüzlük kazandırabilecek, yani onları "tanrısal ruhlar"a ya da "ruhun tanrıları"na, *di animales*, (Servius, *Aen.*, III, 168; Arnobius, *Adversus gentes*, II, 62) dönüştürebilecek törenler için gerekli talimatları içerdiklerini biliyoruz. Sonra *disciplina etrusca*'nın çok geniş bir bölümü gelmektedir; yazılı kısmı bakımından, aynı zamanda *libri fatales* kategorisine girer; bu kategori garip veya olağandışı olaylara yani *ostenta*'ya dair sınıflandırma, gözlemleme ve açıklama kuramı anlamına gelir. Bu, büyük olasılıkla, beklenmedik durumlarda her şeyi yorumcunun deneyimine ve sözel karşılıklarına bırakan, zaman zaman ortaya çıkan bir uygulamadır. Buna karşın, *ostentaria* denen, elimizde Latin edebiyatına geçmiş birkaç parçası kalmış ve aşağıdaki örnekte görülebileceği gibi bir özetin bütün özelliklerini gösteren (en azından bir bölümü –adı *libri Tarquitiani*'den gelen– Etrüsk haruspex Tarquitius'a atfedilen son döneme ait bir derleme ya da transkripsiyon olan) yazılı belgeler de vardır: "Bir koyun ya da koç morla ya da yaldızla kaplanırsa, devletin ya da ülkenin başındakine bereket getirir, ülkedeki doğurganlığı artırır ve onu daha mutlu kılar" (Tarquitius'un kitabından, zikreden Macrobius, *Saturnalia*, 3, 7, 2). İşaretler, son derece farklı türden olabilir: Gökte alışılmadık görüntüler, kan ya da taş yağması (yıldırımlar, mantıksal olarak bu aynı başlık altında sınıflandırılmalıdır; çünkü, daha önce de gördüğümüz gibi, ayrı ama Etrüsk kâhinliği için temel bir bölüm oluştururlar), yer sarsıntıları, alışılmadık biçimlerinden ya da anormal büyümelerinden dolayı heykellerin, bitkilerin devrilmesi; garip davranan veya ayrıksı niteliklere sahip (örneğin ucube) hayvanlar, vs. Yine kuşların uçuşlarından edinilen işaretlerin de bu başlık altında sınıflandırıldığı bellidir; aksi halde, Etruria'da teknik bakımdan gelişmiş bir kâhinlik sanatının konusu olarak ortaya çıkmayacağı gibi, Roma ve Umbria dinlerinde olduğu gibi kültte ilksel bir rolü bulunmazdı. Olağandışı olaylar, geleceği bildirirler; fakat pek çok durumda, özel ve son derece ayrıntılı törenlerle arınmayı gerektiren bazı özel ya da kamusal kirlenmenin ya da işlenen bir kusurun korkutucu dışavurumlarıdır. Son olarak Roma dininin, Etrüsklerin *ostenta*'yı gözlemleme geleneklerine ve bu geleneklerin gerektirdiği kefaret, günah çıkarma ritlerine verdikleri olağanüstü önemi vurgulamalıyız. Oysa Yunan dünyasına özgü olan kehanetler (orakl) yoluyla kâhinlik yapmanın, *disciplina etrusca*'ya tamamen yabancı olduğu görülmektedir.

Tuscania aynası. Floransa, Arkeoloji Müzesi.



Yazının başında, şimdiye kadar anlatılanların, özlerinde Etrüsk dini ve kültüründen kalan bir miras haline ne zaman geldiklerini bilmenin bir yolunun olmadığını söylemiştik. Yazılı bir "bütünce" olarak *disciplina etrusca*'nın, esas olarak Etruria tarihinin son bölümünde dizgeleştirilmiş, dolayısıyla Helenistik ve Yunan-Roma bilgi dünyasıyla zaten temas halinde olan din adamı çevrelerinin düşüncelerinden ve gelenekçiliklerinden kaynaklanmış olması son derece mümkündür. Aynı biçimde, Tages'in "vaazları" gibi ilksel olaylarla ilgili anlatılanlar, büyük bölümüyle rit veya nedenbildirici bir tipin yapay olarak yeniden kurulmasından oluşmaktadır. Buna karşın –Mezopotamya'da ve Küçük Asya'da *haruspicium* amacıyla kullanılan tuğladan yapılma küçük karaciğer modellerini anımsatan Piacenza'daki bronzdan karaciğer modelinde olduğu gibi– bazıları uzak zamanlardan ve

yerlerden gelen rit biçimlerine benzeyen ya da ona bağlı inançlardan, uygulamalardan ve kurgulardan oluşan böyle bir kalıt vardır. Ve bu kalıtın, Etrüsk uygarlığının doruk noktasını oluşturan arkaik dönemden sonraki bir dönemde salt bilgince yeniliklerden doğmuş olabileceğini düşünemeyiz. Kökenleri, arkaik döneme kadar geri götürebilecek olan çok sayıda gelenek (mucizevi olaylar, kehanetler ve özellikle kral Tarquinius Superbus'la ve aynı zamanda *libri fatales*--Livius, 22, 9-- ile bağlantılı Cumae Sibylla'sına atfedilen "kitaplar"ın *-libri Sibyllini-* tanıklığı) ve dördüncü yüzyıldan itibaren *haruspicium*'un temel ögelerinin varlığının, sanatsal tasvirlere dayanarak saptanabilir olması, Romalılar tarafından *disciplina* adıyla bilinmeye başlanan kavram, ölçüt ve uygulamalara ilişkin temel ögelerin Etrüsk dininin ilk evrelerine ait olduğunu akla getirmektedir; ve geç dönemde kutsalın genel edebî bir tanımı yapılmış, kutsal yasalara daha iyi bir düzen verilmiştir, bu döneme daha fazlasını atfetmemek gerekir.

İlk kavramlar, büyük olasılıkla sözel olarak ve şarkı biçiminde aktarılmışlardır (Lucretius, VI, 381; Censorinus, *De die natali*, IV, 13). Bu öğretilerin, Tages ve nympha Begoe veya Vegoia gibi yarı-tanrılara atfedilmesi, az çok ilk yerel geleneklere kadar gitmektedir büyük olasılıkla. Bu öğretilerin Tages'e atfedilmesinin, Tarkhon'la ilişkisinden dolayı Tarquinia kentiyle, (Etrüsk dilinde adı *Lasa Vecu* veya *Vecuvia* olan) Begoe'ye veya Vegoia'ya atfedilmesininse Clusium kentiyle ya da bir Vecu ailesiyle ilişkisi olsa gerektir (ve bu da, bu kültlerin ve mitlerin soylu kökenlere sahip olduklarını gösterebilir). Fakat diğer göstergelerle birlikte bu iki durum, Etrüsk dininin, öğretilerin ve dinsel kuralların "kaynakları"nı, ona belli ölçülerde bir "vahiy" dini niteliği kazandıran doğaüstü varlıkların otoritesinde arama eğilimini ortaya koymaktadır. Başlangıçta bu iki öğretinin birbirinden net bir biçimde ayırdedilememiş olması mümkündür. Sadece *haruspicium* değil, ritüel disiplin, özellikle *jus terrae Etruriae* ve *libri acherontici* ile ilişkili olanlar da Tages'e dayandırılmaktaydı (Servius, *Aen.*, VIII, 398). Vegoia'nın adı, sadece yıldırımlar öğretisi konusunda değil, aynı zamanda, daha önce de gördüğümüz gibi, sınırların dokunulmazlığı konusunda da geçmektedir. Tages'in (*Tagetici*) ve Vegoia'nın (Vegonici) adıyla elden ele dolaşan kitapların, genelde onların sözlü öğretilerinin derlemeleri olduğu düşüncesinin, edebiyat kaynaklarında rastlanan alıntıların tamamından doğduğu son derece açıktır. Onları derleyen ve yayan Tarkhon veya Arruns Veltymnus gibi efsanevi ve yarı-efsanevi figürler, çok önemli olsalar gerekti. Herhalükârda, (hepsi anakronik biçimde Vegoia ile birlikte anılan [Servius, *Aen.*, VI, 72; *Agrimensores*, Lachmann, s. 348]) Marcii gibi bilinmeyen yazarlara ya da Kartacalı Mago gibi *disciplina etrusca*'ya büsbütün yabancı yazarlara göndermeler söz konusu olduğundan, kanonik atıfların ve bölümlemelerin geç döneme ait kurgular olduklarına kuşku yoktur. Bütün bu yazarlarla geleneksel kuramları derleyen, geliştiren, özetleyen ve (Etrüskçeden Latinceye) çeviren, ilkin daha önce de sözü edilen *libri Tarquitiani*'nin yazarı L. Tarquitius (Priscus), daha sonra A. Caecina, Aquila, Nigidius Figulus, Umbricius Melior, Capito, Labeo ve imparatorluğun son dönemlerine ait başka pek çok tarihçinin dönemine ulaşmış oluyoruz.

M.P. [B.S.Ş. / M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

THULIN, C. O., *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza* (Giessen, 1906); *Die etruskische Disziplin* (Göteburg, 1906-9). PALLOTTINO, M., "Uno specchio di Tuscania e la leggenda etrusca di Tarchon", *Rendiconti della Pontifica Accademia Romana di Archeologia* VI (1930) içinde, s. 49-87. NOGARA, B., *Gli Etruschi e la loro civiltà* (Milano, 1933), s. 189-219. PALLOTTINO, M., "Deorum sedes", *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni* içinde (Milano, 1956-57), s. 223-34. MAZZARINO, S., "Sociologia del mondo etrusco e problemi della tarda etruscità", *Historia* içinde, VI (1957), s. 98-122. BLOCH, R., *Les prodiges dans l'Antiquité classique* (Paris, 1963), s. 43-76. PFIFFIG, A.J., *Religio Etrusca* (Graz, 1975). MASTRELLI, C.A., "Etrusco-piceno frontac e greco keraunos", *Studi Etruschi*, XLIV (1976), s. 149-61.

DİŞİ TANRILAR (Eski Çin'de). Ve kadın soyları.

Eski Çin mitolojisi ataerkil yapılı bir toplumdan beklenmeyecek şekilde çok kadın figürüne yer vermiştir. Ancak bu ataerkil aile yapısı, kadınlara çok daha fazla önem verildiği bir toplum yapısının geçirdiği evrimin son aşamasıdır. Marcel Granet'nin saptadığı bazı aile yapısı biçimleri bu savı doğrularken, mitolojik veriler de bunu desteklemektedir.

Kral ya da imparator soyundan gelme kahramanlar, özellikle de kurucular, sıradan fanilerin doğduğu biçimde doğmamış, doğaüstü koşullarda dünyaya gelmişlerdir. Söylediklerimiz, sadece mitik kişiler için geçerli değildir; tarihçilerin anlattığı, benzer mucize hikâyelerinin kahramanları, değişik çağlarda yaşamış birçok imparator, hatta sıradan kişiler olmuştur. Antikçağ efsanelerini incelerken (ki bunlar, daha yakın dönemlerdekileri etkilemiştir), en fazla bilinenlere yer vereceğiz.

I. Houang-ti'nin annesi olan Fou-pao.

"Şiddetle çakan bir şimşek, kutup yıldızını çevreledi ve kent yakınlarında bulunan kırları aydınlattı; şimşeğin nasıl çaktığını gören Fou-pao, heyecandan Houang-ti'yi doğurdu." (*Cheking*'in apokrifi olan *Han-chen wou*). Hemen hemen tüm hikâyelerde olduğu gibi Sarı İmparator'un annesi, yavrusunu doğurduğu zaman ekilmemiş bir tarlada (*ye*) bulunur: Köydeki genç kadınlar, tarımla ilgili bayramlarda geleneklerin kutsal kıldığı bu tarlalarda "yasak" ilişkilere girerler. Fou-pao ismi, ruhlarla temas ve ilişki kurma anlamındadır.

II. Büyük Yu'nun annesi.

Büyük Yu'nun annesi, kayan bir yıldız görür, sonra da mucizevi bir *yi-yi* (coïx lacryma) inci tanesi yutar. Bunun sonucunda kadının göğsü yarılır, içinden Yu çıkar (*Che-ki* yorumu). *Wou-yue tch'ouen-ts'ieou* adlı yapıtta Yu'nun annesinin, inci tanesini bir tepe üstünde bulduğu ve onu yutarken bir erkekle sevişiyormuş gibi bir duyguya kapıldığı belirtilir; bu yolla kadın gebe kalır ve böğrü yarılır, içinden de, sözünü ettiğimiz bölgede Kaomi olarak adlandırılan Yu çıkar. Tıp literatüründe *yi-yi* tanelerinin şifalı olduğu, insan vücudunu hafiflettiği kaydedilmiştir. Sözünü ettiğimiz ülkede bu inci tanelerinin, ay ışığını yansıttığı inancı yaygındır. Bundan dolayı *wei-chou*'lar Yu'nun annesinin Taş Düğümü dağının eteklerinde bulunan bir su kaynağında yumurtaya benzeyen "ay esansı" (*yue tsing*) bulduğunu, ondan da gebe kaldığını anlatmışlardır. Başka bir efsaneye göre ise Yu,

"Taş Düğümü"nün oğludur; kendi oğlu da aynı şekilde bir taştan peydahlanmıştır, çünkü annesi taşlaşmış ve Yu, çocuğunu taşlaşmış kadının içinden çıkarabilmek için onu kılıcıyla yarmıştır. Anlaşılacağı gibi, Yu'nun annesi ve "Taş Düğümü" aynı şeylerdir.

III. T'ou-chan'ın kızı, Yu'nun karısı.

"İşleri esnasında Yu, T'ou-chan'ın (Yeryüzü Dağı) kızına rastlar. Yu, onunla karşılaşmadan önce güneydeki toprakları teftiş ediyordu. T'ou-chan'ın kızı, hizmetçi kadına T'ou-chan dağa gidip beklemesini buyurur ve okuduğu şarkıda, 'birini bekliyorum pek yakışıklı' demektedir. Güney şarkıları böyle oluşmuştur" (*Lu-che tch-ouen-ts'ieou*, 6. bölüm). Söz konusu güney şarkıları, Konfüçyüsçü katı zihniyetin fazla edepsiz bulduğu aşk şarkılarıdır. Aslında burada birçok *Che-king* şarkısının konusu olan serbest ilişkilerden sözedilir. T'chou (*T'chou Tseu*) bölgesine özgü şiir antolojisinde yeralan *T'ien-wen* adlı şiirde, Yu'nun gökten indiği ve Düzlük Dutluğu olarak adlandırılan bir yerde T'ou chan ile ilişkiye girdiği anlatılmaktadır. Kuşkusuz burada, (Yinlere ilişkin kültlerin kuşaktan kuşağa aktarıldığı) Song ülkesinin kutsal yeri kabul edilen ünlü Dut Ormanı'ndan sözedilmektedir. Buralarda erkek ve kızlar buluşur, cinsel alem yaparlarmış. Yin'in kötü ünü de buradan kaynaklanmaktadır (*Lu-che tch'ouen-ts'ieou*, 11. bölüm). *Wou-yue tch'ouen-ts'ieou* adlı yapıtta Kao-mi adı verilen Yu ile Kao-mei adlı kişi aynıdır. Ancak Kao-mei, her zaman olmasa da genelde ritüel uzmanlarına göre erkek olmayan bir tanrıdır. Bu kişilerin açıklamalarına göre bu adın anlamı, "Büyük Çöpçatan"dır. Daha sonraları imparatorluk bayramı olarak ilan edilen Kao-mei krallık kutlamalarından sözedilmektedir. İlkbaharda kutlanan bu bayramın çocuk isteyenlerin bayramı olduğu sanılmaktadır. Gerçekte, Kao-mei, baştan beri bir dişi tanrı olarak bilinir, adı ise muhtemelen "Büyük Çöpçatan" değil de "Büyük ya da İlk Ana" anlamına gelir. Söz konusu anaların arasında en ünlü olanlar; Niu-koua, Kien-ti ve Kiang-yuan'dır.

IV. Niu-koua.

Niu-koua, ana olarak görülmeye lâyıktı çünkü ilk insanları yaratan oydu. Niu-koua, ilk önce sarı toprak sonra da çamura insan biçimleri verir. Sarı topraktan yapılmış olanlar soylu, çamurdan yapılanlar ise daha alt tabakaları oluşturmuşlardır (*Fong-sou t'ong*). Niu-koua'nın yaptığı hizmetler bununla sınırlı kalmamış, tıpkı Yu'nun yaptığı gibi taşkın sel sularını durdurmaya çalışmıştır. Suların taşmasına neden olan, boynuzlarıyla dünyanın üzerinde durduğu temel direklerden birini kırarak Gök ile Yeri sarsan, asi Kong-kong canavarıdır; Niu-koua ise beş ayrı renkteki taşlarla Gökyüzünü onarır; yeryüzünün dört kutbunun her birine birer direk yerleştirmek üzere bir kaplumbağın ayaklarını keser ve bu şekilde onarım yapılır; siyah Canavar'ı (Kong-kong) öldürür, taşkın suları durdurmak amacıyla kamış küllerini biriktirip kullanır (*Lie-tseu* ve *Houai-nan tseu*).

Niu-koua'nın, Fou-hi'nin hem karısı hem de kızkardeşi olduğu, her ikisi de kuyrukları birbirine sarılı yılan vücutlu birer tanrı oldukları bilinmektedir. Onlar, evliliğin mucidi olarak görülmüş ve gösterilmiştir; bu bağlamda Niu-koua'nın, tanrısal bir dişi çöpçatan, Chen-mei (*Lou-che*) olduğu söylenir.

"Koua" figürü (Niu-koua'nın), *Chouo-wen* sözlüğünde (İS I. yüzyılda yazılmış bir sözlük) "ilk on bin kişiyi dönüştürme yoluyla yaratan, eski çağlarda yaşamış bir azizenin, bir tanrısal kadının adı" olarak tanımlanmıştır. Niu-koua'nın Gökyüzünü onarmak amacıyla erittiği dağın adı Yüce Ana Tepesi anlamına gelen Houang-mou chan ya da Niu-koua chan'dır. Ancak o, daha sonraları da göreceğimiz üzere, muhtemelen Kao-mei sıfatıyla, Yin ile Tcheou soylarının yanısıra, krallık sülalesinin kadın kurucularından biri olsa gerek. Saptadığımız durum bunu doğrulamaktadır, çünkü Niu-Koua'nın, birçok yazılı metinde Yu'nun karısı ve T'ou-chan'ın kızı olan efsanevi kişiyle aynı olduğu sanılır (*Che-pen*, *Wou-yue tch'ouen-ts'ieou*). Dolayısıyla Hia hanedanının Kao-mei'si odur.

Niu-koua, sadece dönüştürme yoluyla varlıkları yaratmakla kalmamış, kendisi de sürekli şekil değiştirmiştir (*T'ien-wen* yorumu). Bu konuyla ilgili olarak *Chan-hai king* adlı yapıtın 16. bölümünde oldukça ilginç bir yazı bulunmaktadır: Bir "kırsal alanda" (*ye*) on kadar ruh yaşar; bunlar Niu-koua'nın değişime uğramış (dönüşmüş) bağırsaklarından üremiştir; yol ortasında bulunan bu bağırsaklar, gidiş gelişi engellermiş. Verilen sayı yanlış da olabilir, çünkü yılan Niu-koua'ya ait bağırsakların bir ruha, büyük ihtimalle bir kertenkeleye dönüşmesini daha iyi anlayabiliriz. Yazılarda söz konusu ruhun kestiği yolun nereye gittiği belirtilmemiştir, ama büyük bir olasılıkla yol, kutsal olan ve dindışı ögelere kapalı olan o "kırsal alana" çıkar. Burada söz konusu olan labirente ilişkin bir izlektir.

V. Kien-ti, Yinlerin atasının anası.

Kien-ti, Kao-sin'in (Ti K'ou) karılarından biridir; iki kadınla birlikte yüzmeye gider; bir yumurta düşüren kara bir kuş görürler. Kien-ti, yumurtayı yakalayıp yutar. Bunun sonucunda gebe kalır ve Sie'yi doğurur. Oldukça geç (IV. yüzyılda) ve hayli değişik tarzda yazılmış olmakla birlikte birçok efsanenin izleğini barındıran *Che-yi ki* adlı yapıtta bu olay ballandıra ballandıra anlatılır, ama Kien-ti'nin Sang-ye, yani Dutluk Alan'da dolaştığı belirtilir, ki bu da büyük ihtimalle Sang-lin yani Dutlar Ormanı olsa gerektir. Sözü edilen kuşun kırlangıç olduğu tahmin edilmektedir. Yinlerin ailesi, Tseu kabilesi olarak tanınır, çünkü Kien-ti, kırlangıç yumurtası (*tseu*) yutmuştur.

Atalardan birinin anasının yumurta yutması miti, tamamen Doğulu ya da Doğu kökenli ailelerle ilgili anlatılarda da vardır. *Ts'in*'lerin atası da böyledir: Tchouan-hiu soyundan gelen Niu-Seou yün eğirirken kara bir kuş yumurtasını düşürür, bu yumurtayı yutan genç kız gebe kalıp Ta-ye'yi dünyaya getirir. Fou-you'nun (eski bir Kore krallığı) atası Tchou-mong ile ilgili mitin birkaç değişkeni vardır: Kahramanın annesi, Nehir Beyi'nin kızıdır; kral olan babası, onu bir odaya kapatır; güneş ışınları içeri sızıp kızın vücuduna değer; kız boşuna yer değiştirip durur, güneş ışınları onu her yerde izler; bunun sonucunda genç kız gebe kalır ve bir yumurta yumurtlar. Tchou-mong, bu yumurtadan çıkar (nitekim, başından geçen serüvenlerin sonunda güneşsi bir varlık olduğu anlaşılır). Aynı efsanenin başka bir değişkeni, kemiksiz oluşuyla ünlü Hiu'nun kralı Yen ile ilgilidir. Annesi yumurtlar ve yumurtayı nehre atar. Harika bir köpek, bu yumurtayı bulur ve sudan çıkarır; bu yumurtadan kral Yen çıkar. Bu, köpeğin müdahalesi yüzünden P'an-hou mitini çağrıştırır.

VI. Heou-tsi'nin (Prens Millet) anası, Tcheou soyunun kurucusu Kiang-yuan.

O da Ti K'ou'nun karılarındandır; "kırlara" eğlenmek için giderken dev bir ayak izine rastlar; üzerine basar ve gebe kalır. Aynı efsane Fou-hi'nin annesi Houa-siu için de anlatılır: Bu dev ayak izi Yıldırım Bataklığı'nda görülür. Orada ejderha vücutlu, insan kafalı Yıldırım tanrısı yaşar, dolayısıyla ayak izi Yıldırım tanrısına aittir. Fakat tüm yorumcular, Kiang-yuan'la ilgili olarak anlatılanlarda söz konusu olanın Göklerin Efendisi olduğu kanısındadır. *Che-kiang* Kien-ti ile Kiang-yuan'ın erdemlerini öven birçok şiiri günümüze dek muhafaza etmiştir. Bununla birlikte yorumcular, Kao-mei'nin kim olduğunu açıklama gereksinimi duymadan, onların Kao-mei'ye adak adamaya giderken mucizevi bir biçimde çocuk peydahladıklarını eklemeyi de ihmal etmemektedirler.

Che-king'de yeralan bir şiir, Pi-Kong'a adanmıştır; değişik açıklamalara göre Pi-Kong, King-yuan ya da Kao-mei tapınağıydı; ortaya çıkan bu çelişkili durum, Kiang-yuan'ile Kao-mei'nin aynı olduğu varsayılırsa çözülmüş olur. Bu Pi-kong tapınağının sürekli kapalı olduğu söylenir. *Yuan-min pao* (bir sahte metin) adlı yapıtta, King-yuan'ın Pi-kong'da, adı Fou-sang (Güneşsi Dut) olan bir yerde gördüğü izlerin üstünde yürüdüğü anlatılır. Burada bir kez daha Kutsal Dut, güneşsi ağaç ve kutsal yer izlekleriyle karşılaşırız.

Tarih ile şiirin King-yuan ve Heou-tsi ile ilgili olarak anımsatmayı ihmal etmedikleri çok önemli bir şey de, Heou-tsi'nin geçmek zorunda kaldığı zorlu sınav izleğidir: Doğum yaptıktan sonra Heou-tsi'nin bu olayın, "başına gelen bir felâket" olduğunu sanan annesi, çocuğundan kurtulmak için onu ilk önce küçük bir sokağa, sonra ıssız bir ormana, sonunda da buz tutmuş bir gölün üzerine bırakır. Heou-tsi, bu üç aşamalı sınavı kendisini kollayan hayvanların sayesinde başarıyla tamamlar. Granet, sözünü ettiğimiz bu kahramanı Ekin tanrısı olarak nitelendiren bu efsanenin temelinde, yeni doğmuş bebekleri yere koymayı buyuran bir ritüelin olduğunu saptamıştır (M. Granet, "Le Dépôt de l'enfant sur le sol", *Etudes Sinologiques* içinde).

Batı'nın kraliçesi: Si Wang Mou (Tsing dönemi). Bronz. Paris, Guimet müzesi. Foto: Musées nationaux.



VII. Batı'nın Ana kraliçesi, Si-wang-mou.

Bu tanrıça, her şeyden önce Ölümsüz Taoist kadınların kraliçesi olarak bilinir. Büyük bir üne sahip olan bu tanrıça, "Yeşim taşlı Kızlar"ın eşlik ettiği güzel bir kadın olarak düşünülmüştür. Hanların işlenmiş taşları üzerinde uzun ömürü ifade eden simgelerle birlikte yeralmaktadır. *Houai-nan tseu*'de, okçu Yi'nin Si-wang mou'dan aldığı ama aya kaçan karısı Heng-ngo'nun kendisinden çaldığı ölümsüzlük ilacının hikâyesi anlatılır. Ancak *Chang-hai-king* (*Si chan king*) adlı yapıtta sözü edilen Ana, vebaya ilişkin bir demondur; bu demon, çok uzakta, Batı'da, Kayan Kumlar'ın (Lieou-cha) ötesinde bir yerde bulunan Yeşim dağında (Yu chan) yaşamaktadır; sözünü ettiğimiz kadının leopar kuyruğu ve kaplan dişleri vardır; o, saçlarında yeşim taşından bir takı taşımaktadır; veba, yıkım ve ceza yıldızlarını yönetmektedir. O, Kouen-louen tepesinin kuzeyinde bulunan bir mağrada yaşar. Yiyeceğini ise üç mavi kuş temin eder.

Chan-hai king, Si-wang mou'yu dişi bir demon olarak takdim eden tek metindir. Bu ise Batı'nın, klasik olarak ceza, doğal olarak da Yang'ın, bitki örtüsünün ve genelde yaşamın sona erişiyle ilişkilendirildiği arkaik bir özelliğin anısını güçlendirmekte olsa gerektir.

Hanlar döneminden önceki tarihsel bir efsane Tcheoulların kralı Mou'nun, İsa'dan önce X. yüzyılda Batı'ya yaptığı bir yolculuk sırasında Si-wang mou'yla nasıl karşılaştığını anlatır: "Kral, Si-wang mou ile beraber vakit geçirmek hoşuna gittiği için geri dönmeyi unutur" (*Che-ki*, V. bölüm). Bu hikâye, "Göklerin oğlu Mou'nun Romanı"nda anlatılmıştır (*Mou t'ien-tseu tchouan*). Bununla birlikte romanda Si-wang mou'nun adı, Batı Çin'de bulunan bilinmeyen bir ülkenin kraliçesi olarak geçer. *Che-ki*'nin yorumlarından biri, İsa'dan sonra III. yüzyılda yaşamış bir yazarı zikreder; bu yazar, halktan insanların, Doğu'da ve

Batı'da, *Yin* ve *Yang*'ın (ay ile güneşin) doğumuna ve batımına, Krallık Anası ve Babası'na (*Wang fou mou*) hükmeden ruhları çağırdığını söylemektedir. Oysa daha sonraki Hanlar döneminden itibaren Si-wang mou'nun Doğu'da yaşayan daha alt konumdaki bir akrabası vardır. Adı, Tong-wang-kong'dur (Doğu'nun Tapılası kralı). Hatta Si-wang mou olduğu sunulan *Yin* tanrıçasının (*Wou Yue tch'ouen-ts'ieou*) yanısıra, büyük bir olasılıkla, bu *Yang* tanrısına da adanmış bir kült vardı. Kouen-louen'in bronz sütununun tepesini süsleyen büyük bir kuş, sol kanadının altına Tong-wang-kong'u, sağ kanadının altına ise Si-wan-mou'yu almıştır (*Chen-yi king*). Ama Tong-wang-kong, Si-wan-mou'dan çok daha az popülerdir. Efsaneler ve edebî yapıtlarda bir tek Si-wan-mou'dan sözedilir, halk genellikle ona tapar. *Po-wou-tche*, Lao tseu'ye atfedilen sözü aktarmaktadır. Buna göre halk Si wang-mou'ya, daha üst konumdaki Taoistler ise göksel erkek tanrılara iç dökermiş. *Po-wou-tche*, III. yüzyılda yazılmıştır, ancak İsa'dan sonra 3 yılında meydana gelen bir olay, halkın Si-wan mou'ya derinden inandığını gösterir. Aynı yıl Chang-tong halkının bir kısmı, telaşa kapılır. Ellerinde büyük bir olasılıkla bir çeşit tılsım olan "Si-wang mou'nun fişler"ini tutan kalabalık, görünüşe göre tanrıçayı Kouen-louen'deki konutunda ziyaret etmek amacıyla yola çıkar. Bu hacılar şarkı söyleyip dans ederek tanrıçaya adak adarlar. Bu törenleri aktaran *Seou-chen ki* adlı yapıt, insanların tılsımlı bir yazı dolaştırdıklarını, bunu üstlerinde taşıdıklarında ölümsüz olduklarını da ekler.

En azından İÖ II. yüzyıldan itibaren Si-wang mou, uzun ömrün esrarını elinde tutan Ölümsüz bir tanrıça olarak görülür. Daha geç bir dönemde, Taoist bir çizgide yazılmış bir romanda, Hanların kralı Wou'ya bu sırlarını öğrettiği ve kendisine mucizevi şeftaliler ikram ettiği belirtilir (*Han Wou ti nei tchouan*). Taoizm Si-wang-mou'yu, aralarında Tch'ou ülkesinin eski tanrıçası, Wou-chan, yani Büyücü Kadın Dağı tanrıçasının da olduğu birçok Ölümsüz kadının anası haline getirir.

VIII. Wou-chan tanrıçası.

Büyücü Kadın Dağı, Tch'ou ülkesinin kutsal bir yeriydi. Burada, dağın en yüksek doruğunda bulunan Kao-t'ang tapınağında kralların bir kült adadığı bir tanrıça yaşıyordu. Tch'ou ülkesinden bir şair, bu dağa *Kao-t'ang fou* adlı bir şiir adamıştır. Bir efsane, Yun-mong (kutsal bataklık) bölgesinde bulunan bir "kırsal alanda" (*ye*) kurulmuş bir tapınağı gezen bir eski Tch'ou kralı, burada yaşayan tanrıçayı rüyasında gördüğünü, ona adını (Yao-ki) söylediğini, ruhunun, aşk büyüsü yapan bir tür bitkiye dönüştüğünü anlatır. Kral, bir Kao-mei'ye benzeyen bu tanrıçayla ilişkiye girer. Bu tanrıça, Si-wang mou'nun kızlarının arasında Bulutları Açan Kadın (Yun-houa fou-jen) anlamına gelen adıyla yeralır; Büyük Yu, Büyücü Kadın Dağı'ndaki tapınağında Bulutları Açan Kadın'a konuk olur ve taşkın sulara hâkim olabilmek için kendisinden yardım ister. Tanrıça, Yu'ya bir tılsım verilmesini sağlar ve sulara karşı vereceği savaşımda kendisine destek olacak ruhlar gönderir. Bu efsanenin yeraldığı, Tou Kouang-t'ing (850-933) tarafından yazılan *Young-tch'eng tsi sien lou* adlı yapıtta, dağın eteklerinde tanrıçanın bir tapınağı olduğu, nehrin diğer kıyısında ise "Tanrısal Kızın Sunağı, tapılası göksel taş"ın (*Che t'ien-tsouen chen-niu t'an*) bulunduğu belirtilmektedir. Hakikaten de, tanrıçanın taşlaştığı iddia edilmektedir. Burada Yu'nun karısıyla ilgili mitten esinlenildiği açıkça görülmektedir. Gözlemlediğimiz bu benzerlik, her iki kadın figürünün de birer Kao-mei olmasıyla açıklanabilir.

IX. Su tanrıçaları.

Eski Çin'deki dişi tanrılara yer verirken su tanrıçalarına da değinmek gerekir. Bunların çoğu, aslında birer boğulmuş kadındır; efsanelere bakılırsa bunlar, ünlü kimselerdir. Aralarında en ünlüleri, Lo Nehri tanrıçası ile Siang Nehri'nin iki tanrıçasıdır. Her ne kadar boğulmuş insanların ruhları genelde korku veren demonlar olarak düşünülse de sözünü ettiğimiz nehir tanrıçaları, hiçbir zaman tehlikeli olarak gösterilmemiştir.

Lo Nehri (Lo-chen) tanrıçası Mi-fei'ye (ya da Fou-fei), ünlü şairler övgüler dizmiştir. Efsanesi fazla uzun değildir: Lo Nehri'nde boğulmuş bir kadının ruhunu taşıyan Lo tanrıçası, Fou-hi'nin kızıdır. Mi-fei, Lo ile Yi nehirlerinin birleştiği yerde kalır. Bazı yazarlara göre Nehir Beyi'nin ve büyük bir olasılıkla aynı zamanda okçu Yi'nin de karısıdır.

Siang Nehri'nin iki tanrıçası ise *Tch'ou-ts'eu* kökenli *Kieou-koların*, *Siang-kiun* (Siang prensesi) ve *Siang fou-jen* (Siang'ın Hanımefendisi) adlı iki litürjik şiirinin ana konusunu oluştururlar. *Chan-hai king* 5, sözünü ettiğimiz tanrıçaların T'ong-t'ing gölünde bir adada yaşadıklarını (Siang Nehri, bu göle dökülür) ve bir Nehir Mağarası'na sık sık gittiklerini ve üç koldan yayılan buharları birleştirdiklerini anlatır. Ayrıca, onlar, kasırgalara, sel gibi sağnaklara neden olabilirler. Ts'in Che houang-ti, "Sing Dağı Tapınağı"nı görmeye gittiğinde şiddetli bir fırtına kopar; Chouen'in karıları ve Yao'nun kızları olan kadınların oraya gömüldüklerini öğrenir. *Chan-hai king* adlı yapıtta aslında bu kızların Göklerin Efendisi'nin çocukları olduğu söylenmektedir, ancak Yao'yu da göksel bir Ti olarak görmek gayet mümkündür. Her ne olursa olsun, efsanede anlatılanlara göre Chouen, Güney'e gitmek üzere yolculuğa çıkar ve orada ölür; eşleri ona katılmış, ama Siang'ın sularında boğulmuşlardır. T'ang döneminde Siang'ın bu iki tanrıçasına hâlâ tapılmaktaydı.

M.K. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

EBERHARD, W. 1942. GRANET, L., 1929. KALTENMARK, "Notes à propos de Kao-mei", Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, V^e Section, 1966-1967. SCHIPPER, K., L'Empereur Wou des Hans dans la légende taoiste, Paris, 1965.
(Kaynakların tam başlıkları için bkz. "Çin. Eski mitoloji sorunu." maddesi.)

DOLON (KURT). Savaş ile av arasında, bir Yunan kurnazlık miti.

Savaş bağlamında yeralan, ancak bir avın da tüm veçhelerini gösteren Dolon miti, av sanatına ilişkin mitler hakkında belirlediğimiz karışıklıkları, tersyüz etmeleri bolca içerdiğinden oldukça iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Troyalı kahraman Dolon, Hektor'un isteği üzerine Yunanlılar tarafında casusluk etmek üzere gece yola çıkar. Görünmeden geçebilmek için bir kurt postuna bürünür. Savaşçıyken hayvana dönüşür. Koşut olarak, Diomedes de benzer bir casusluk görevi



Kurt Dolon. Attika vazosu. İÖ 460'a doğru. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Müze.

için gönüllüdür ve Odysseus'un kendisine eşlik etmesini ister. Savaşa değil ava ait hafif silahlarla (ok, yay) donanırlar ve geceleyin Yunan saflarını terkederler. Athena'nın bir işareti, bir balıkçılın çığlığı onlara durumun uygun olduğunu söyleyerek cesaret verir. Odysseus ve Diomedes karanlıkta bir kurtun, Dolon'un geçtiğini görürler. İlerlemesine izin verirler ve arkasından saldırırlar. Artık Troyalıların saflarına dönemeyen Dolon bu iki Yunan kahramanı tarafından yakalanır. Konuşturulduktan sonra infaz edilir ve parçaları Athena'ya adanır. Troya saflarında, Odysseus ve Diomedes, Thrak kralı Rhesos ve on iki adamını katlederler. Saflarına döndüklerinde, Dolon'dan kalanları geri alırlar ve Odysseus'un gemisinin direğine asarlar.

Bir yandan *İlyada* anlatısı (onuncu şarkı), bir diğer yandan da Sahte Euripides'in tragedyası *Rhesos* bunları söyler.

Bu gece ve talan savaşı aslında hiçbir kahramanca çarpışmanın görülmediği bir av kesitidir. Düzenli savaşların zaman ve mekânı ortadan kaldırılmıştır: Burada söz konusu olan, ova dışında, kıyılarda biten sazların, ılgınların arasında, ekili toprağın sınırında yaşanan bir gece kovalamacasıdır. Savaşa ait özellikler de ortadan kalkmıştır: Dolon artık bir savaşçı değildir ve savaşçının silahlarından vazgeçer; zira kurnazlık yoluna gitmiştir. Adı da (*dolos* = kurnazlık) kahramanın bu yönünü belirtmektedir. Kurt kılığına girerek, olmadığı bir hale, bir hayvan haline gelir.

Öte yandan –ki bu kurnazlığın belirsizliğinin özelliğidir–, Dolon, kendisinden daha kurnazlara çatar. Odysseus ve Diomedes, kendisini olmak istediği şeyin yerine, bir hayvan yerine koyarlar ve onu avlarlar. Casus şaşırır; gözetleyen görülmüş, kovalayan kovalanan olmuştur. Av mitlerinde sık görülen biçime göre roller değişmiştir. Dolon'un kurnazlığı daha üstün olan Odysseus'unkiyle karşılaşmıştır; Troyalının körlüğüne karşı Yunanlının açık gözlülüğü.

Sonuçta Dolon yalnızca izlenmiş ve tuzağa düşürülmüş değildir, aynı zamanda kendisini bir hayvan gibi boğazlayan Odysseus ve Diomedes tarafından kurban edilmiş, en değerli parçaları da yine Athena'ya saklanmıştır. Dolon, Hektor'dan ödül olarak Akhilleus'un saçlarını isteyerek bir kibir gösterisinde bulunmuştur ve tanrılarca terkedilmiştir. Athena'ya sığınmayı bilen Odysseus ve Diomedes, bu kurban sayesinde bir dindarlık gösterisinde bulunmuşlardır. Troyalı hayvan, insanlar ve tanrılar arasında geçiş yeri olan kurban töreninin sonuna kadar da hayvan rolünü sürdürmüştür.

Savaş, av ve kurbanın birleştiği bu mitoloji, bu iki etkinliğin dışında incelenen koşutluğu mu belirtmektedir?

Mitin sunduğumuz farklı yönleri çömlek resimlerinde tekrar görülebilir. Bu çok fazla esere kaynaklık etmiş bir izlek değildir ve dolayısıyla da bir kalıp oluşturmamıştır. Bize ulaşan resimlerin her biri sanki bu mitin yeniden okunuşudur.

Bu gördüğünüz V. yüzyılın ortasına tarihlenen kırmızı çizgili Attika vazosu (Paris, Louvre CA 1802) Dolon'un hayvan yönünü oldukça iyi ortaya koymaktadır: Kurt postu çok güzel yansıtılmıştır, dört ayaklı gibi yürümektedir, tüm savaşçı kimliğinden uzaklaşmıştır; silahsız olarak, öylesine çizilmiş bir ılgın ağacı ile gizlenmiştir. Daha eski bir Korinthos kadehi de Dolon'u yalnız başına, vazonun tamamını kaplayan hoplitosların çarpışmalarının dışında göstermiştir.

Eski Attika vazolarının birçoğunda Dolon, her iki yönden yolunu kesen Odysseus ve Diomedes'in arasında gösterilmektedir. Yine kurt kılığındadır, bu kez çizgiler aşağı yukarı daha belirgindir ve silahların tuhaf biçimde dağılımı Troyalıyı Yunanlının tam karşıtı olarak gösterir: Dolon av silahlarına sahipse (yay, ok), Yunanlılarda kılıç vardır; eğer Dolon'da bir kılıç varsa, o zaman Yunanlılarda yay vardır. Bu avda, rolleri değişiyor da olsa, iki taraf tam olarak eşit değildir.

Kurbana gelince, IV. yüzyıla ait İtalyan esinli bir vazoda çok daha belirgin bir biçimde verilmiştir; bu dönem, seramiğin, yansıttığı olayların trajik yönünü ön plana çıkardığı dönemdir. Dolon diz çökmüştür ve öldürücü darbeyi Odysseus değil, Athena'nın bakışı altında, Akhaların en vahşisi Diomedes indirmektedir.

V. yüzyılın Attikalı ressamları, *Rhesos*'un yazarı gibi, Dolon'un hayvan kılığını öne çıkarmışlardır. Bu tür dönüşümlerin temsillerine eski Yunan seramiğinde çok az rastlanır. İkonografik tek koşutluk bir tek, Artemis tarafından bir geyiğe dönüştürülen avcı ve kendi avının kurbanı olan Aktaion'unkilerle kurulabilir.

Gece savaşçısı Dolon'un hikâyesi aynı zamanda bir başarısızlığın hikâyesidir.

F.L. [L.A.]

KAYNAKÇA

GERNET, L., *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris, yeniden basım 1976, s. 154-171. LISSARRAGUE, F., "Iconographie de Dolon le Loup", *R.A.*, 1980.

DRÜİD, OZAN. İrlanda "fili"si. Galya "bardd"ı.

İrlandacada "şair" anlamına gelen sözcük *fili*'dir; "görmek" anlamına gelen Galce *gweld* sözcüğüne yakındır. En yüksek *fìli* seviyesi olan *ollam*, Galcedeki "şarkı ya da sanat üstadı" anlamındaki *pencerdd*'dir. Eski İrlandacadaki *fìli*, çağdaş anlamda bir şairden daha fazlasını ifade ediyordu. Bir yandan bilge bir soyağacı yazarı ve yasa yapan bir gelenek bekçisi, öte yandan bazı ayrıntıları bilinen kehanet ritüellerini uygulayan bir peygamberdi. Buna karşılık İrlandacadaki *bard* bilge bir insan olarak bilinmiyordu ve yeri çok daha aşağılardaydı. Modern zamanların şafağında, bazen bir *fili*'nin bestelediği şiirleri harp eşliğinde söylediği görülür. Bir Gal kralının salonunda *pencerédd* üst kısımda, kralla ve yüksek erkanla birlikte otururdu; oysa *bardd teulu* ("savaşçı alayın ozanı") aşağı kısımda, komutanlarının yanında otururdu. Kralın canı bir şarkı dinlemek isteyince, önce *pencerédd*, biri kralın diğeri Tanrı'nın şarkısı olmak üzere iki şarkı söylerdi, daha sonra *bardd teulu* üçüncü şarkıyı söylerdi. *Bardd teulu*, kraliçe için odasında da şarkı söylerdi ve savaşçı alay savaşa giderken ya da ganimetle döndüğünde "Britanya Monarşisini" şarkılarla yüceltirdi.

Eski İrlanda yasasında drüid (*druí*) hiçbir özel ayrıcalığı olmayan bir kul konumundaydı, bunun nedeni kuşkusuz onun pagan geçmişle eşleştirilmiş olmasıydı. İrlanda anlatılarında işlevi ve yeri *fìli*'ninkilere benziyordu, ancak o, hikâye anlatmıyor, söylendiğine göre kraldan önce konuşma ayrıcalığını elinde bulunduruyordu. Hakemlik ve arabuluculuk görevi yapıyordu.

Kelt dünyasındaki aydın sınıf konusunda Yunanlı ve Romalı yazarların tanıklıkları biraz tekrara dayanıyor, ancak bazı çelişkileri de barındırıyor. Bununla birlikte adları bilgiyle birlikte anılan drüidlerin, en üst sınıfın ayrıcalıklarından yararlandıklarını düşünmek akla daha yatkın gibi görünüyor. Eğitimi sağlayan bilginler, anlaşmazlıklara, hatta savaş sırasında ordular arasındaki anlaşmazlıklara son verecek hakem olmalarının yanısıra, kutsal bilgilerini ve dillerini zekice kullandıkları için kurban törenlerini yönetenler de onlardır. *Vates* ya da kâhinler de fal yoluyla geleceği ve kurban törenini bildiren bilgili kişilerdi. Kurban töreninde bir drüidin bulunması esastır. *Vates* adı peygamberlik, esin ve şiir sözcüklerine yakındır. *Bard*'lar, telli çalgılarıyla yaptıkları müzik eşliğinde övgü şarkıları ve kuşkusuz nadir olarak yergili şarkılar söyleyen şarkıcılardır. Genellikle, *bard*'ın ilk anlamının "övgü şarkıcısı" olduğu düşünülür. Drüidin "ilk işleve", yani Tanrı'ya ya da tanrılara ve kutsal kanuna en yakın işleve ilişkin bir figür olduğunu düşünmek akla yatkın görünüyor; iktidarların ve o zamanın egemeninin eylemlerinin ne olduğu ya da ne olacağıyla ilgilenen *vates*'in, *fili*'nin ve *pencerédd*'in ise "ikinci işleve" ait (Conchobar, Mars ve İndra'nın takvimle ilgileri anımsanmalıdır) figürler oldukları düşünülmelidir; Galya bard'ı ve *bardd teulu*, daha sonra da Galler'deki *teuluwr* ("savaşçı alayının, koruma birliğinin üyesi") ise "üçüncü işleve" ait figürler olmalıdır. *Teuluwr*'un rolü, arkadaşlığı şenlendirmekti, yücegönüllülük, kibar yakarışlardı. Cú Chulainn'in çocukluk anlatılarında konukseverlikle, yalnızca İrlandalıları kabul edip onlara iyi davranmakla kalmayıp, iftiraya uğradıklarında, onurları için yaptıkları savaşlarda onları savunan kişiye verilen unvandı *Teuluwr*; bu ise onun bir övgü dağıtıcısı olduğunu açıklıyor. İrlandalı bard'ın onun bir üstü olan *fili*'nin şiirlerini okumayı kabul etmesi, özgür köylünün derebeyinden bir hayvan "ulufesi" almasıyla (bkz. "Conchobar" maddesi) ve *vatis*'in drüid olmadan kurban töreni yapamamasıyla karşılaştırılabilir.

Ele aldığımız üç figür, bir *Veda* kurban töreninde bulunması gereken üç önemli rahibin sahip olduğu rollerle yakınlaştırılmalıdır: Önce en önemlisi, mevcudiyeti sayesinde görünmeyen ile görünen arasındaki iletişimi sağlayan, kendisi de kutsallıkla benzeştirilmiş *Brahman*; daha sonra en etkinleri olan *adhvaryu* ki bir yığın işle görevlidir (adı "kurban töreni yapmak" anlamındaki bir fiilden gelir, bu fiil de "yol" olarak görülen, "litürji-dinsel tören usulü"yle ilgisi olan bir kökten gelmektedir); son olarak marşlar söyleyen *hotar*. Georges Dumézil ilk ikisiyle *flamen Dialis* ve Eski Roma'daki *pontifex* arasında ilgi kurar.

B.R. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

DUMEZIL, G., *SF*, *64*, *89*; *Idées Romaines*, Paris, 1969, 79. REES, *CH*, 124-125,140-1, 181-2. WILLIAMS, J.E.C., *The court Poet in Medieval Ireland*, Londra, 1973. LE ROUX, F., *Les Druides*, Paris, 1961. DILLON, M., *Celts and Aryans*, 1975.

DÜNYA. Hint dininde dünya simgeleri.

Hindu manevi yaşamı konusunda genel olarak yaygın düşüncelerin ve tüm Hinduların paylaştıkları selamete duyulan özlemin aksine, Dünya, Hint dünyası, her şeyden önce Hindistan'ın tüm mitik-ritüel kurgularının ortasında bulunur. Kuramsal olarak, kalıcılığını sağlaması ve gelişmesini güvence altına alması söz konusudur. Ağır basan bu kaygı, belki en baştan itibaren –bu bağlamda tarihsel köken kavramı hâlâ bir anlam ifade ediyorsa– dünyadan el etek çekenlerin simgelemiş olduğu değerlerle uyuşmak zorundaydı. Özet olarak Dünya, kurbanın ve öteye göçüşün evrenidir, el-etek çekenler kurbanın ötesindeki dünyayı temsil ederler, ki kurban evreni, mutlakiyet içinde erimek için, bu dünyayı kendine eklemlemelidir.

Öte yandan Hinduların kozmolojik tasavvurları, Dünya'ya ilişkin herhangi bir resmi ortaya koymaz. Yedi okyanusla çevrili yedi ada anlayışlarından başka, onlar, Dünya'yı evrenlerin yatay hiyerarşisi içine yerleştirmek ya da dahası Orta Dünya'yı (*madhyadeşa*'yı) Hint toprakları üzerindeki yedi adadan birinde yalıtınakla pek meşguldürler (Ari nüfusu Hint-Gaŋj ovasının merkezinde toplandığından değil de, kendi deyimlerine göre *Bharata*'ların ülkesi ancak evrenin merkezi olabileceğinden). İnsanların dünyası cehennemlerle gökyüzü arasında bulunur ve bu üçlü dünyanın kaderi ancak onun üzerinde, dünyadan el-etek çekmenin ve kurbanın birleşen oyunuyla kararlaştırılır. Ama başka bir anlama göre Mitlerin Dünyası, belki de, bir evren döneminin sonunda kozmik bir felâketle tamamen sürüklenen ve bir kozmik geceden sonra yeniden doğan bu üçlü dünya olabilir. Dünya, simgesel olarak bir mitte yeraldığı zaman, bunun tam anlamıyla yeryüzü ya da üçlü dünya olduğunu bilmek fazla önem taşımaz. Çünkü onlar tamamen dayanışma içindedir: Sözgelişi yeryüzündeki bir kralın kötü yönetimi cehennem sakinlerinin istilasına neden olur ve göksel tanrıların barışını tehdit eder; yeryüzünde kurban olmazsa, tanrılar arasında açlık başgösterir ve bu da sırası geldiğinde yeryüzünde bir kuraklıkla kendini gösterir.

Şu halde Dünya'nın fiziksel tasavvurları mitlerin kendisini vurgulamak için kullanacağı simgeleri belirlemezler, bunu belirleyen, daha çok üstünde kaderinin söz konusu edildiği değerlerdir.

Her şeyden önce de eğer yüce *Purusha*, temel Erkek, pek erkenden selâmetin cevheri, yeniden doğuştan özgür bırakılmış yaratıkların kavuştuğu kimse olursa, tanrıça, onun tersine, tanrıdan doğan dünya, öteye göç dünyası, geniş anlamıyla Dünya'dır. Öteye göç, kurban üzerine kurulduğu için, selamet, dünyadan el-etek çekme suretiyle gerçekleşince, tanrıçanın kurbanla sıkı ilişki kurmaktan başka çaresi kalmamaktadır. Bu yüzden kimi zaman siyah –*Kali*, *Krişna*, *Nila*, *Tilottama*, *Syama*... "siyah" anlamına gelen pek çok tanrıça ya da başka mitik kişiler–, kimi zaman altın rengi olur ki, o zaman, *Lakşmi* ya da *Sri*'dir. Tanrıçanın bu iki rengi, *krişnavartman* olan "siyah lekeli kimse" ve altın rengi, katı haldeki ateşin renkledir. İki görünüş birbirini tamamlayıcıdır: *Lakşmi* Refahtır, kurbanı getirebilecek olan kimsedir; altın da bu refahın en güzel simgesidir; bugün Hintlilerin altına karşı duydukları susuzluğun kökleri, bu öğretiden kaynaklanır. Kuşkusuz iktisadi değeri yalıtmak uygun olmaz. Karısını evine sokan genç koca, oraya *Lakşmi*'yi götürür. Yeni evli kadının altın telli süslemeleri olan bir *sari* giymesi gerekir ve altın mücevherler takmalıdır. Onun kişisel özelliğini oluşturan bu mücevherler, durumu onları saklamaya uygun olduğu sürece evde kalacaktır; çünkü onlar *Lakşmi*'nin varolduğunu gösteren tek belirtilerdir.

Ama refah ilk ve son kez orada bulunmaz, kurban törenleriyle sürekli olarak yeniden kurulması gerekir; bu törenlerde ateş, yıkıcı bir rol oynar: Kurbanlar sürekli olarak ateşte yanmazsa –ateş aynı zamanda tanrıların yemeğini de verir– bu dünya mevcudiyetini sürdüremezdi. Dünyayı tehdit eden ama öldürme olayıyla ortak olduğu için kendisi de karanlık olan, onu durmadan karanlıklarla yüzyüze getiren bu uğursuz görünüş, tanrıçanın renginin koyu olmasını açıklamaktadır: Onun en kanlı biçimlerinden birinin adı olan *Kali*, aynı zamanda kurban ateşinin yedi dilinden birinin *Veda*'daki adıdır. *Mahabrahata*'nın kadın kahramanı olan *Krişna Draupadi*, *Sri-Lakşmi*'nin yeryüzündeki cisimleşmiş biçimi ve kurban ateşinin cisimleşmiş biçiminin kızkardeşidir. Siyah rengin bu anlamıyla, toprağı doğal halinde siyah ama pişirilince kırmızıya dönen bir biçimde gösteren klasik Hint felsefesinin bu yaygın örneği arasında bir süreklilik vardır kuşkusuz. Çömlekçinin toprağı genellikle siyah değildir.

Buradan yola çıkarak, tanrıça ile özdeşleştirilmeyen mitik bir kadının renginin siyah olması üzerinde durulduğu zaman, yalnızca "tanrıça" değil "Dünya" anlamı da belirebilir (kadın güzelliği, tersine, açık renk ten gerektirir, bu, yüksek kast belirtisidir). Bunu koku için de söyleyebiliriz: Koku, bulunduğu her yerde yer ögesinin varlığını bildirdiği, dünyanın belirgin bir özelliği olduğu için, bir kadının hoş (ya da mide bulandırıcı) kokusu üstünde durulduğu zaman, onun yerle olan simgesel bağı ortaya konur. *Satyavati* balığının kokusu böyledir; bir balıktan (balığın anlamı üzerine bkz. "Matsya." maddesi) doğmuştur ama bir *Brahmana*'dan *Vedalar*'ı yayan *Rsi Vyasa*'ya (ona *Krişna* da denir ve annesi gibi koyu tenlidir!) hamile kaldığı gün keskin bir kokuya bürünmek için balık kokusunu kaybeder (*Mahabrahata* I, 105).

Ama Dünya daha az saydam simgeler altında da ortaya çıkmaktadır ve bunların ortak özelliği yine de kurban ve kurban ateşiyle az ya da çok doğrudan ilgili olmalarıdır. Çünkü yeryüzü, her şeyden önce ana yönleri tamamlayıcı değerlerden etkilenen geniş bir alandır ve kare biçiminde bir nesne onu kolayca gözler önüne serebilir. Bu nesnenin kendisi karmaşık görünebilir: *Parasurama*, annesinin başını kestirdikten ve onu babasının aracılığıyla yeniden dirilttikten sonra, yeryüzündeki tüm *Kşatriyalar*'ı mahvederek, yeryüzünü *Brahmana*'lara verir ve bu bağışı altın bir sunakla simgelenir; bu bağışı büyük bir kurbanın ardından töreni yöneten rahip *Kasyapa*'ya (Hint mitolojisini doğuranlardan birisi) verir. Kurbanın *vedi*'si genellikle kare biçiminde değildir; ama Hint simgeciliğinin bu pek karmaşık ortamında *vedi*'nin biçiminin kare şeklinde sunuların yapıldığı kurban ateşinin (görkemli her *Veda* kurbanında üç ana ateş bulunur) biçimiyle uyuşması, artık mümkündür: Günümüzde tapınaklardaki kültte sunular, kare biçimindeki bir *vedi*'nin yanında, kare biçiminde bir ateşte yapılmaktadır. *Parasurama*'nın sunduğu altın sunak, *Kşatriyalar*'ın kurban edilmesiyle temizlenmiş olan Dünya'dır. *Brahma*'yı dört *Veda*'sıyla simgeleyen *linga*'nın kare biçimindeki temeli, *Vedalar* sayesinde dört parıltıya göre düzenlenen bu dünyayı da anımsatır.

Biçimler ancak işareti oldukları şeylere göre değerlendirildiği için, türlü küresel nesnelerle simgelenen toprak üzerinde hiçbir çelişken durum yoktur: Sözgelimi *Ganapati*'nin sol avucunun içine konan şeker topları ya da destandaki pek çok prensle prensesin oynadığı toplar ve çocuk *Krişna*'nın sütannesinden çalmış olduğu tereyağı topları aynıdır. Burada yapılan simgecilik daha karmaşıktır ve kuşkusuz yiyecek toplarıyla yuvarlak toplar arasına bir anlam farkı koymak gerekir. Kurbanla ilgili düzenlemeye dayanan ve özellikle *Purusha*'nın kozmogonik açıdan algılanmasını isteyen düşünceye doğru uzanmamız gerekir: Her kurbanda gerçek kurban, kurbanı sunan kimsedir ve gerçekte öldürülen kurban bir ikame olmaktan öteye geçemez. Savaşçıya özgü bir kurban kavramını oluşturmak için destanın yeniden üzerinde çalıştığı bu düşünce, başı kesilen tanrıça ile ilgili mitoloji izleğinde yeniden ortaya çıkar: Manda-demona karşı zafer kazanan savaşçı tanrıça, savaşın başında kurban olarak kendini sunduğu için galip gelebilmiştir ancak. Baş kesmemiş olsaydı, kendi başı kesilecekti: Belki, kendisi evrenin annesi olduğu için kendinden bir parça olan düşmanın başını keserken, biraz da kendi başını kestiğini söyleyebiliriz.

Başka bir bağlama oturtalım konuyu: Dünya ancak kurbanlarla yaşamını sürdürür; kurban tanrıça ile az çok özdeşleştirilebilir, bu yüzden de o, sürekli olarak kurban sunusu olma durumundadır. Bununla birlikte arada bir fark bulunmaktadır: Tanrıça, tapınağında bedensiz bir başla –ya da seyrek olarak başsız bir bedenle– sık sık temsil edildiği halde, mitin simgelediği Dünya daha çok bir yiyecek topuna benzetilir; çünkü her kurban sunusu tanrıların yiyeceğidir ve yiyecek topçukları açıkça *Veda*'ya ilişkin biçimlerinden bu yana ataların ritüellerinde bulunmaktadır. *Krişna*'nın tereyağı topu, daha çok kurban ateşini besleyen eritilmiş tereyağını anımsatır. Şeker topçuğu bunun başka bir değişkesidir, *Mahabharata*'daki Khandava ormanıyla ilgili bölüme adını veren bu toptur (I 222 vd.); *khandava* bir şekerlemenin adıdır ve *Agni*'nin, *Krişna* ile *Arjuna*'nın yardımlarıyla kurban ateşiyle yakıp yıktığı orman, bir dünya döneminin sonunda kozmik bir yangınla yakılan dünyanın bir simgesidir. Aşırı derecede erimiş tereyağı yüzünden hasta olan *Khanda*'yı yokeden ateş, yiyecek değiştirerek iyi olmaya çalışır. Burada tereyağla şekerleme arasında bir karşıtlık bulunmaktadır. Kurban düzeneği bozulduğunda, tereyağın yerini alan şekerleme, ataların yiyecek toplarına ya da daha doğrusu yerine kozmik yangının konduğu cenaze sırasındaki kurban törenine indirgenir.

Prenslerle prenseslerin temel bölümlerde (Yayati mitinde Devayani, Sarmista ve Drona'nın gelişi sırasında Kaurova prensleri, babası tarafından kral Kuntibhoja'ya verilen Kunti) oynadıkları toplara gelince, bunun, Dünya'nın kaderinin prenslerin ellerine geçtiğini söylediği açıktır. Topun içerdiği oyun ögesi, yarattığı şeyle oynayan tanrıyla kralı güçlü bir biçimde birbirine yaklaştırır: Bu nedensizliğin Hindu figürüdür. Tanrının yaratma gereksinimi olmayıp oyun sırasında yaratması gibi –ama aynı mantıkla yaratıkların da iyiliği için–, kral da kişisel çıkarını gözetmeden krallığını yönetmek zorundadır. Aynı zamanda bu oyunda dinsel bir yananlam gizlidir: *Purusha* ile *Devi*, kralla karısı, yöneten ile krallığı birbiriyle ilişkili bağlarla birleşmiştir. Nedensizlik ve cinsel ilişkiler birlikte ele alınırsa, *şakta* Tantracılığı'nın hâkim düşüncesi çok uzaklara gitmez: Zevk alırken bile zevke egemen olmak.

Son olarak, öyle görünüyor ki, toprakla, dünyayla ilgili başka bir simgenin kökeninde olsa bile, bu basit sözcük oyunu ilk bakışta aptalcadır: Toprağı tanımlayan sözcüklerden biri olan *urvi* "genişlik", "alan" demektir (*Prthvi* ya da *prthivi* gibi). *Uru* sıfatının dişilidir bu. İlk hecesindeki *u* harfi uzun okunduğunda *uru* sözcüğü kalça anlamına gelir: Kuşkusuz Aurva'nın *kşatriya* Krtavirya'nın soyundan gelenlerin yaptığı Bhrgu Brahmana katliamı sırasında, kaçmak için gizlenmiş olduğu annesinin kalçasından doğmuş olması bu yüzdendir. Ayrıca Narasimha'nın Hiranyakasipu'yu öldürmek için kalçalarının üstüne uzatmış olması da bu yüzdendir; çünkü Hiranyakasipu ne yerde ne de gökyüzündeyken öldürülebilir: Kalçalar o zaman ara bir ikame haline gelir.

M.Bi. [N.Y.]

DÜNYA. Orta Amerika.

1. Yeryüzü canavarı veya Toprak Ana.

Orta Amerika'daki mitik düşünce, dünyanın yüzeyini, mizacı ve cinsiyeti geleneklere göre farklılık gösteren, –bazen canavarımsı– bir hayvan olarak kabul eder. Klasik dönemde, yarı kedi yarı kurbağa olan bir yaratık (özellikle birçok farklı görünüş altında resmedilmiştir), yeryüzü canavarının ilk suretlerinden biri gibi görünmektedir. Daha önce, Olmek ikonografisinin en çok tercih edilen izleği olan jaguarın karanlık dünyaya ilişkin bir yönü vardı. Klasik dönem Mayaları için dünya, "İguanalar Evi"nin alt kısmıdır (tabanı): *İtzam Cab* veya *İtzam Cab Ain*, "iguana-dünya" veya "iguana-dünya-timsah". Azteklerin "yeryüzü efendisi" olan *Tlaltecuhtli*, *cipactli*'den veya dünyanın ilk zamanlarında, tanrıların yarattığı sularda yüzen dev bir timsahtan esinlenen, açık ağızlı canavarımsı bir varlık görünümündedir. Günümüzde hâlâ dünyanın bu hayvansal görünümü canlı tutulmaktadır: Totonak mitleri, efendisi hem kadın hem de erkek olan dünyayı kaplumbağa veya timsah (caïman) ile bağdaştırırlarken, komşuları Huaztekler için dünya büyük bir dişi timsahtır. Ancak bütün bu tasvirler genelde dünyanın yüzeysel yönünü ifade ederler. Asıl rolü, kısmen hayvan imgeleriyle çağrıştırılır; bu rol, çağlara ve bölgelere göre, çeşitli tanrı biçimlerinde ifadesini bulur.

İki temel yönü bulunan yeryüzünün kültleri oldukça eskidir. Yaratılış ve yokoluş mekânı, yiyecek dağıtıcısı ve leş yiyicisi olan yeryüzü, yaşam ve ölüm unsurlarının kaynaşmasını sağlar. Dünyanın dinamiği, yeryüzünün bünyesinde oluşan bu zıtlıklar birleşimi üzerine kuruludur. Çünkü her yeni yaşam, önceki bir ölümden doğar. İnsanlar *Quetzalcoatl*'ın yeryüzünün kalbinde, yani ölüler âleminde aramaya gittiği kemiklerden yaratılmıştır. Günümüz Otomileri için döl, kemiklerin ürünüdür. Yeryüzünün bu derin nitelik ikiliğinin anlamı, dinsel yaşamın en arkaik görüntülerindendir. Alt klasik öncesi dönemde, Merkez Yayla'da (İÖ 1300-900) dişi heykelciklerin bolluğu, doğurganlığın egemen olduğu bir kültün işareti olarak kabul edilebilir: Kadın-Ana, Toprak-Ana hâlâ saygı duyulan ilk tanrıçalardandır. Ölüler ve atalar kültü daha da eskidir. İlkel ve oluşum halindeki panteon, ateş ve toprak çiftinin egemenliği altında görünürse de, toprak gecenin gökyüzüne ve su unsuruna bağlıdır (bkz. "Gök. Orta Amerika dinlerinde..." maddesi). Aztek çağında, yeryüzü tanrıçaları hâlâ çoğunlukla ilk dişi tanrı *Tonacaciuhatl* ile bağdaştırılır. Genel olarak, zıt cinsiyetli yeryüzü unsurlarının varlığına ve panteonlarda bulunan doğurganlığın eril tanrılarının temsilcilerine rağmen, toprak, dünyanın büyük dişi unsurudur.

Fetih'ten bu yana, toprak kültlerinde, topografik rastlantılara (dağlar, mağaralar, kaynaklar, nehirler) bağlı olan ve bitki ile ekinleri içeren iki dizi inanç ve rit kalmıştır.



Coatlicue, Aztek yeryüzü tanrıçası. Mexico, Ulusal Antropoloji Müzesi. Foto: Müze.

II. Dağlar.

Orta Amerika dünyasında dağ, belirgin bir simgeler dizisiyle donatılmıştır.

Tenochtitlan'da, aylık bayramlardan birisi dağlara adanmıştı. Her bir dağ, horoz ibiği hamurundan yapılmıştı ve aynı maddeden yapılma bir insan başı taşıyan minyatürlerle temsil ediliyorlardı. Bu şekilde ifadesini bulan tanrılara, *Tepictoton* "dağ cüceleri" veya *Ehecatotontin* "rüzgâr cüceleri" deniyordu. Şimşek ve yağmur tanrılarına dönüşmüş ve boğularak veya şimşek çarpmasından ölmüş insanların ruhlarıyla bir tutuluyorlardı. Onlar için küçük çocuklar kurban ediliyordu.

Dağların suyla dolu olduğu kabul ediliyordu, dolayısıyla su tanrılarıyla sıkı bağları vardı. Ancak, Meksika ve Guatemala'da dağların büyük bir çoğunluğu, faaliyette ya da sönmüş olan yanardağlardır; bu da ateş tanrılarıyla olan bağlantılarını gösterir. Başında bir mangal bulunan yaşlı ateş tanrısı, Aztek *Huehueteotl*'unun geleneksel suretlerinde bu bağ açıkça ortaya çıkar. Günümüz Otomilerine göre dağ, gökyüzüne doğru kalkmış bir penistir. Ancak yine aynı Otomiler, dağların yamaçlarında çoğunlukla kült yeri olarak kullanılan ve rahim boşluğunu simgeleyen mağaralar bulunduğunu da belirtirler. Yucatán'da hemen hemen hiç dağ yoktur, ancak Guatemala Mayaları, çoğunlukla benzer bir ideolojiyle dağ kültünü uygularlar.

Görünüşte derin olan dağ, aynı zamanda yeraltı dünyasının da imgesidir. Mısır, insanlara verilmeden önce bir dağın içinde saklanmıştı. "Mısır evi" olan *Cincalco*, cehennemin girişi gibi, batıda bulunan bir yerdi. Azteklerin "mağaralar tanrısı" *Oztoteotl* veya "dağların kalbi" *Tepeyollotl* olarak adlandırdıkları ve dağların içinde bulunan bir tanrı vardı. Ocuila civarındaki bir mağarada tapınılan putun yerini, halk dininde, Chalma tapınağında çarmıha gerilmiş İsa almıştır.

Klasik öncesi çağlardan itibaren, her kent veya köy gizemli olarak bir dağa bağlıydı. Yerleşim merkezinin ortasına kurulmuş ve etrafında bulutların toplandığı gerçek dağlar gibi yağmur çekmekle yükümlü olan piramit bunun kanıtıdır.

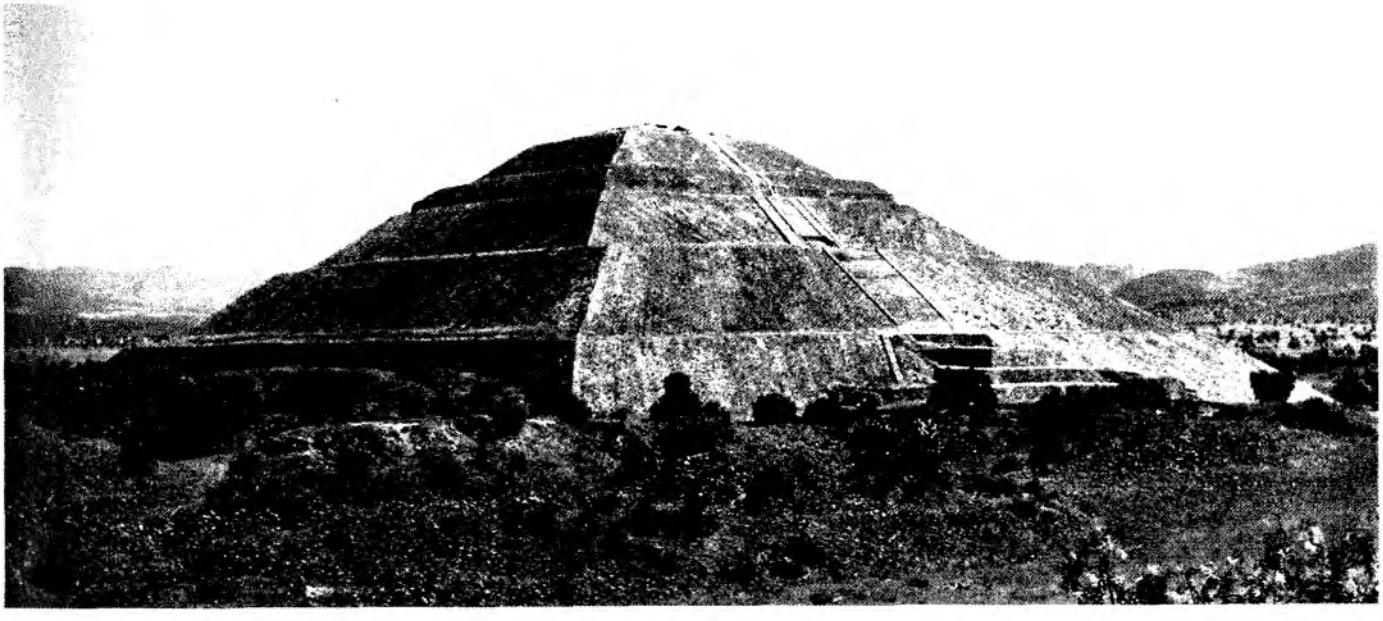
"Suni dağ" *Tlachihualtepetl* olarak adlandırılan Büyük Cholula piramidinin, şimdiki güneşin ortaya çıkmasından önce, gökyüzüne ulaşmaya çalışan mitik devler tarafından inşa edildiği kabul edilirdi. Çünkü dağ, hem gök hem de yeraltı dünyasıyla temasa geçilen özel bir mekândı. Salvador Pipillerinin mitleri dünyayı, içinde insanların yaşadığı büyük ve derin bir kozmik dağ olarak tasvir ederler. Chiapas'ta yaşayan Tzotzil Mayaları, özellikle W. Holland tarafından incelenen, atalarının ruhlarının mekânı olan kutsal dağlara taparlar. Bu dağlardan her biri, gökyüzünün on üç katmanına ve köydeki toplumsal hiyerarşinin on üç aşamasına uygun olarak, on üç katlıdır. Baş tanrıların gökyüzünün tepesinde oturması gibi, ulu kişilerin koruyucu hayvanları da dağın doruğuna yakın otururlar. Dolayısıyla dağ ve gökyüzü, insanların toplumuna benzer.

III. Bitki örtüsü.

Orta Amerika dinsel düşüncesinde bitki örtüsü, suya ve sağanak yağınurlara sıkı sıkıya bağlıdır. Şimşek tanrılarının bozulmuş biçimleri olan "400 tavşan" *Centzon Totochtin*, bitki örtüsünün tipik tanrılarıdır. Tufan efsanelerinde, devrik ağaçlara dikilmelerini emredenin bir tavşan olması rastlantı değildir. "400 tavşan"ın her biri, belki de bazı bitki hareketlerini "ay"ın evrelerine bağlayan evrensel inancın işareti olarak, hilâl biçiminde bir burun süslemesi takarlardı.

Şimşek tanrıları (bkz. "Gök. Orta Amerika dinlerinde..." maddesi) aynı zamanda dört ana yönün de tanrılarıdır. Oysa ki Mayalar ve Aztekler, her bir yöne gökyüzünü destekleyen bir ağacın denk düştüğü fikrinde birleşirler. Maya metinlerinde, bu ağaçlardan her birinin rengi, bağlı olduğu yönle uyumludur. Bunun dışında Mayalar dünyanın merkezine, yatay dalları gökyüzünün çeşitli seviyelerine uzanan dik gövdeli kozmik bir ağaç yerleştirirler. Mayaların *yaxche*, yani "yeşil ağaç" adını verdikleri peynir ağacı veya *ceiba* olan bu ağaç, dünyanın merkezine verilen rengin birçok işaretinden biridir.

Teotihuacan'da güneş piramidi. Foto: Guy Stresser-Pean.

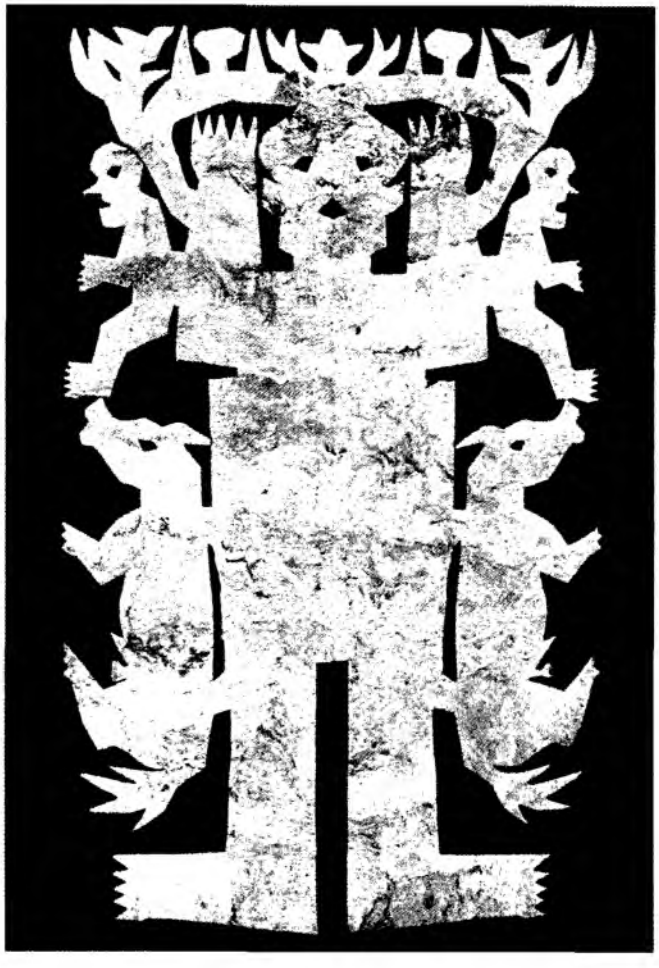


Bitkisel verimin en fazla olduğu yer, Aztekler tarafından *Tlalocan* olarak adlandırılan ve ünlü Teotihuacan freskosuyla canlandırılan büyük şimşek tanrısının doğu cennetidir. Sıcak ve nemli toprakların görüntüsünden esinlenmiş bu mitik mekân, veriminin özünü, simgesel rengi bitki yeşili olan suyun bolluğuna borçluydu. Klasik öncesi çağın en eski dinsel tasvirleri olan pişmiş topraktan yapılma dişi heykelciklerin, bitki örtüsünü yaratan toprak ve suyun bereketine bağlanan insan doğurganlığını vurguladığı kabul edilir.

Başlangıcından bu yana mısır, Orta Amerika dünyasının en kutsal bitki türüdür. İnsanlar geçimlerini ona borçludur; hatta *Popol Vuh* ile ilgili Quich mitleri, bu adı taşıyan ilk insanların tanrılar tarafından mısır hamuruyla biçimlendirildiklerini söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir. Mitlerde, genç mısır tanrısı çoğunlukla, doğumu mucizevi olan uygarlaştırıcı bir kahraman olarak tasvir edilir. Aztekler tarafından *Cinteotl* olarak adlandırılan bu tanrının, toprak tanrıçasının oğlu olduğu kabul edilirdi. Takvim adı *ce xochitl*, yani, "çiçek"ti. Ancak metinler bazen dişi bir *Cinteotl*'dan sözeder ve diğer Aztek mısır tanrıları *Xilonen* (yeşil başak) ve *Chicomecoatl* (yedi yılan) da, biri genç diğeri yaşlı olgun iki tanrıçadır. Çünkü mısır, iki cinsiyetli ve her yaşı yaşayan, ölen ve dirilen bir bitkidir.

Her an çeşitli tehlikelere maruz kalan mısır tanrılarına eskiden olduğu gibi, bugün de gerçek bir sevgi duyulmaktadır. Kültleri,

"Ormanların efendisi". Kesik Otomi kâğıdı. Foto: M.A.E.F.M.



dolaylı olarak insan kurban edilmesini içermezdi; bu tür kurban törenleri bitkisel yaşamın bağlı olduğu toprak veya su tanrılarına mahsustu. Bunun dışında mısır gizemci açıdan, yeraltı dünyasının sınavını geçmek durumunda olan güneşe ve Venüs gezegenine bağlıydı.

Çiçekler, güzelliği, gençliği, zevki, şehveti ve bazen de kanı simgelerdi. Azteklerin çiçek tanrıları olan *Xochipilli* "çiçekler prensi" ve adı "değerli çiçek" veya "değerlitüy" olarak çevrilebilen tanrıça *Xochiquetzal*'in de mısır, güneş ve sabah yıldızıyla bağlantıları vardı.

Yarı kurak yaylaların bitkisi olan "agave", Orta Amerika'nın bir bölümünün dininde önemli bir yere sahipti. Kekremsi suyu bir kere mayalandıktan sonra, eski Meksika'nın ölümsüzlük iksirine dönüşürdü. Suyunun beyazlığı süt ile karşılaştırılırdı. Bu yüzden agavelerin Aztek tanrıçası *Mayauel*'in, Efesli Artemis gibi sayısız memesi olduğu söylenir. Ancak sarhoşluğun gerçek tanrıları, bitkilere hayat veren tanrılar "400 tavşan"dı. Bu tanrıların en önemlisi *Ome tochtli*, "iki-tavşan" sarhoşluk uykusunun ardından tekrar gençleşmişti; Azteklerde agave şarabının ("pulque" veya *octli*), en azından kuramsal olarak yaşlılara mahsus olmasının nedeni belki de budur. "Pulque", bazen Huazteklerce ritüel bir sarhoşluk yaratmak için kullanılıyordu. Özellikle ateş tanrısına sunmak için Aztekler "pulque"u yere döküyorlardı.

Maya halkları "pulque"u kullanmıyorlardı. Onların mayalı ritüel içecekleri, etkisini arttırmak üzere içine *balche* olarak adlandırılan ağacın kabuğunu koydukları bir tür bal şerbetiydi. Chiapas ormanlarında yaşayan Lacandonlar ve kuzeydoğudaki bazı Mayalar, törenlerinde hâlâ *balche*'ı kullanmaktadır. Meksika'nın kuzeybatısında Coralar ve Huichollar, ortak olarak "tesguino" dedikleri mısır birası kullanımını korumuşlardır.

Ancak doğaüstü dünya ile bağlantı kurmak için, yerliler özellikle başka bitkilerden faydalanırlardı. Orta ve Kuzey Meksika'nın kurak veya yarı kurak bölgelerinde, etli kısmı meskalin içeren küçük bir kaktüs olan peyotl kullanırdı. Bu kaktüse hâlâ bir tanrı gibi tapar ve bu kaktüsle önemli bir ritüel yaparlar. Orta ve Güney Meksika'da, Tehuantepec'e kadar, yanılsamalar verici mantarların kullanımı son derece yaygındı. Azteklerin bu mantarlara verdikleri isim *teonanacatl* "kutsal beden"di. Yağmur mevsiminde çıktıkları için, doğal olarak şimşek tanrılarına bağlanıyorlardı. Günümüzde özellikle Mazatek kâhinleri tarafından hâlâ kullanılır ve bazen toplu tören ve yemeklerin yapılmasına yol açar. Ancak, diğer birçok bölgede, tanrılarla temasa geçebilmek için kâhinler ve iyileştiriciler alkollü içeceklere başvururlar.

Tütün de eski Meksika'da ritüel bir bitkiydi ve kutsal dünya ile irtibatı sağlardı. Ancak kullanımı daha ziyade dinsel profilaksi alanında yaygındı. Bunun dışında dumanının, yerli buhur dumanı veya "copal" (*nahuatl copalli*) gibi, hoşa giden bir büyü eylemiyle, bulutları çağırdığı kabul edilirdi.

Başlangıcı klasik öncesi döneme uzanan, derisi yüzülmek suretiyle insan kurban edilmesi, bitki kültüne dayanır. Kalpleri çıkarılarak önceden öldürülen kurbanların –erkek veya kadın– daha sonra derileri yüzülürdü ve bir rahip veya derviş, bu deriyi üzerine giyerek çeşitli ritüeller gerçekleştirirdi. Deri hastalığına yakalanmış kişiler, ölüm giysilerini ancak yirmi gün sonra çıkarmak şartıyla iyileşebilirlerdi. Bu kurban törenlerinin Aztek tanrısı *Xipe Totec*, "Derisiz Efendimiz" olarak adlandırılırdı. Bu "Efendi"nin metni elimize geçen ilahisi, genç mısır ve yağmur mevsimiyle birlikte büyüyen yeni bitki örtüsünden esinlenir. Dolayısıyla, bu deri yüzme ritüelleri her şeyden önce kış mevsiminin

kısır aylarından sonra, doğanın yenilenmesinin simgesi olarak yorumlanmıştır.

M.A.E.F.M. [N.M.D.]

KAYNAKÇA

Bkz. "Orta Amerika. Din sorunu." maddesinin sonundaki kaynakça, ve özellikle:
I. bölüm: **20, 26.** II. bölüm: **6, 9, 14, 28, 34, 35, 38.** III. bölüm: **4, 6, 12, 24, 30, 33, 52, 63, 65.** IV. bölüm: **5, 13, 24, 30, 39, 43, 45.**

DÜNYA. Türkler ve Moğollarda.

Orhon yaratılışında *yer* diye adlandırılan dünya, bu yazıtlarda iki kozmik bölgeden biri olarak temsil edilmiş, Gök ile aynı zamanda oluşmuştur. Belki de o (*yer*), daha o zamandan, daha sonra Hitanlarda, Uygurlarda ve Moğollarda da göreceğimiz gibi bir tanrı olarak kabul ediliyordu. Çinliler, Tu-kiuların, bir dağ ile temsil ettikleri bir yer tanrılarının olduğunu söylerler: *P'o-teng-ning-li* (= But Tengri). Yazıtlarda, Gök ile birlikte ama ondan daha seyrek olarak emirler verir. Aynı metinler *yer* sözcüğünü, aynı zamanda "efendi-ruh" tarafından canlandırılan birkaç aydınlık yeri tanımlayan, "kutsal topraklar ve sular" anlamındaki *iduk yer sub* deyişinde kullanırlar. *İduk yer sub*'taki *yer* ile, evrenin bölgesi olarak *yer* arasındaki ilişkiler çok açık değildir.

Hitanlarda, yer, Gök'ün bir tamamlayıcısı olarak görülür; gri renkli bir öküze binmiş yaşlı bir kadın biçimi altında, ona Gök'le birlikte tapınılır. XIII. yüzyıl Moğollarında, kuşkusuz Tu-kiuların kutsal dağı *Ötüken*'den türeyen *Etügen/İtügen* adı altında yer-tanrıçası bulunur. Onu *Natigay* olarak adlandıran Marco Polo, eril olduğunu söyler çünkü bir eşi vardır der. Karı-koca, sürülere, tahıllara, yeryüzündeki mekânlara bakarlar ve keçeden tasvirlerle temsil edilirler. Çağdaş dönemde, yeryüzü erkektir, onu kır saçlı bir ihtiyar olarak tasvir eden Buryatlarda, hasat sonunda, ona kurbanlar sunmak gerekir, ya da daha genel olarak o dişidir. Yakutlar, onun, otların büyümesine ve küçüklerin doğmasına neden olduğunu sanırlar. Moğollar, verimlilik, doğurganlık, sürünün büyümesi için ona dua ederler; ona süt, kımız ve çay sunarlar. Onunla ve diğer tanrılar arasında, özellikle onunla ve bir annenin işlevlerine de sahip olan tanrıça *Umay* arasında belli bir karışıklık olduğu söylenebilir.

Türkiye'de toprak çift değerlidir: Hem saf, temizdir, çünkü o kirlerinden kurtulmak için silkinir (kökenini belki de, abdest suyu yerine toprak kullanılabileceğini söyleyen Müslüman *teyemmüm* ilkesinde aramak gerekir), hem de aynı zamanda, hakaretin, aşağılanmanın, köleliğin, çürümenin ve ölümün simgesidir. Eğer, kutsal bir yerde (çoğunlukla bir mezarın yanında) bulunan ve oradan yemek üzere balçık almaya gelinen, "kuvvet toprakları" denen küçük yer parçaları da kalmasaydı günümüze, belki de bu eski yer tanrıçasından hiçbir anı kalmayacaktı. Ama, belki de bu ritin bir başka kökeni vardır.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

A. E. DIEN, "A Possible Early Occurence of Altaic Iduyan", *CAJ*, II, 1, s. 12-20. E. LOT-FALCK, "A propos d'Etugen, déesse mongole da la terre", *RHR*, CXLIX, 1956, s. 157-196. P.A. MOSTAERT, "Le mot Natigay-Nacigay chez Marco Polo", *Oriente Poliano*, Roma, 1957, s. 95-101. PELLIOT, "Le mont Ötükän chez les anciens Turcs", *TP*, 1929, s. 212-219. RINTCHEN, "Explication du nom Burqan Qaldun", *AOAH*, I, 1950, s. 189-190.

Ana-Tanrıça *Umay*, ayrı bir çalışmada incelenmiştir: L.BAZIN, "La déesse-mère chez les Turcs pré-islamiques", *Bull. Sté E. Renan*, 2, 1953, s. 124-26 (*RHR*'deki makalenin devamı niteliğinde).

DÜNYANIN YARATILIŞI. Kuzey Amerika yerlileri.

I. Gökten düşen kadın.

> "Uluslarının başı olarak Ataentsic dedikleri kadını tanırlar. Onlara gökten düştüğünü söylerler."
> Le Jeune, Père Paul, *De la Créance, des Moeurs et Costumes des Hurons.* (1636)

Ataentsic[1] gök kubbenin üzerinde yeryüzüne benzeyen bir ülkede mutlu yaşıyordu. Bir gün bir tarlayı ektiği sırada yanında olan köpeği bir ayı gördü ve onu izledi. Hayvanın pençelerinden kaçmak için, bir uçurumun kıyısına sıkışmış ayı kendini boşluğa bıraktı. Ardından köpek, sonra da merak ve umutsuzluktan Ataentsic de atladı. Hamile olmasına rağmen suya düşüşü ona hiçbir zarar vermedi.

Bir diğer değişkede, çok hasta olan kocasını iyileştirmek isteyen Ataentsic, iyileştirici erdemleri olan bir ağacı kesmeye çabalar. Fakat ağaç bir uçuruma yuvarlanır ve Ataentsic de onu izler. Buna rağmen, düşüşü, "başını sudan çıkarıp, onu gören ve bu dünya harikasından ne yapacağını bilmeyen kaplumbağa tarafından farkedilir. Diğer su hayvanlarının fikirlerini almak için çağırır. Kıtalar birleşir; onlara ne gördüğünü gösterir. Yapılması gereken hakkında ne düşündüklerini sorar. Çoğu Kunduz'a güvenir. O da her şeyi Kaplumbağa'ya bırakır, sonra herkes çalışmaya başlar, suya dalarlar, toprak getirirler ve sırtına koyarlar. Bunlar söylenir söylenmez yapıldı ve kadın yavaş yavaş bu adanın üzerine düştü." (Le Jeune [1636] 1972, s. 101).

Kısa zaman sonra Ataentsic bakire olmasına rağmen Taiscaron ve İskeha[2] adlı ikizleri dünyaya getiren bir kız doğurur. İkizler şiddetli bir kavgaya tutuşurlar. İskeha bir geyik boynuzu ile donanmış olmasına rağmen, yabani gül ağacıyla yapılan bir darbenin kardeşinin hakkından geleceğini düşünen Taiscaron ilk vuruşu yapar. Fakat İskeha kardeşini ağır yaralar ve dövüşten galip çıkar (*A.g.y.*, s. 102).

Kültürel kahramanları İskeha sayesinde Huronlar, ateş, balık avı, av, denizcilik teknikleri ve yine buğday yetiştirmeyi ve akağaç şurubu yapmayı öğrendiler (*A.g.y.*, s. 103).

Bu mitin daha geliştirilmiş haline İroquoislarda rastlanır. Değişke, Göğün Reisinin kızının nasıl hasta olduğunu anlatır. Babası onun gök halkının sahip olduğu tek meyve ağacının yanına taşıtır. Ağacın kökünden sökülmesini emreder. Bu karardan çok rahatsız olan bir adam, kıza bir tekme atıp onu çukura düşürür. Onu düşerken gören deniz kuşları onu yavaşça kaplumbağanın sırtına koydular. Devamındaki bölümler Huron değişkesine benzer. Sonunda kara kaplumbağası tarafından getirilen bir avuç çamur özenle kaplumbağanın kabuğuna sürülür ve sonunda büyüyerek bir ada haline gelir.

Gökten düşen kadın, bir kız dünyaya getirir. Daha sonra ikisi patates toplamakla meşgul iken, kız doğu rüzgârına dönerek annesine itaat etmez. Aslında annesi onu bu durumda batı rüzgârı tarafından tohumlanacağını söyleyerek iyi eğitmiştir (Feldmann yay. 1971, s. 56-70).

Doğumdan az önce, genç kadın ikizlerin karnında kavga ettiğini duydu. Biri normal yollarla çıkmayı düşünürken, diğeri annesinin koltuk altından doğacağını ileri sürüyordu. İlk doğan Djuskana (küçük tomurcuk) ve diğeri Othagwenda (çakmak taşı) oldu. Büyükanne Othagwenda'yı kızının ölümünden sorumlu tuttu ve tüm sevgisini Djuskana'ya verdi.

Bu hikâyelerde, büyük göllerin batısında ve doğusundaki uluslarda beliren konuların özü görülür. Büyükannenin torunu ile ayrıcalıklı ilişkisi Kuzey Amerika'da yaygın bir imgedir (örneğin güneybatıda örümcek-büyükanneye ve ovalarda ise fare-büyükanneye rastlanır). Torun kültürel kahramandır. Büyükanne gökten düştüğü sırada yer daha tufan öncesinden kalma sular ile kaplıdır (tufan daha sonra bir demiurgosun beceriksizliğinden ya da bir deniz canavarının kötülüklerinden meydana gelir). Aynı zamanda kaplumbağa da yer küreye destek olur; bu düşünceye Mandanlarda da rastlanır. Buna göre dünya dört kaplumbağa tarafından taşınmaktadır.

Annelerinin karnında tartışan ikizler yaygın bir figürdür. Diğer taraftan Ojibwalarda, kahraman Manabozho kardeşi kurtla sevgiyle konuşur. Birbirlerini, kurt bir kaza sonucu boğuluncaya dek severler. Manabozho teselli edilemez. Bir diğer değişkede, bu ölüme o kadar kızar ki Manitu ile boy ölçüşmeye kalkışır. Buna karşın bir başka değişke, sonunda kardeşini öldürdüğünü söyler. Diğer taraftan Micmacların kültürel kahramanı Gluskap'ın da kardeşiyle hesabı vardır. İkisi de diğerini öldürmeyi tasarlar. Gluskap (yalancı ya da kof [*deceiving one*] denir) kardeşi Malsum ile giriştiği bir döğüşten onu İskeha'nın Taiscaron'u öldürdüğü şekilde ortadan kaldırıp galip çıkar (Mechling, 1914, s. 44).

Bu açıdan, Dekanawida efsanesinin yaratılışın başlangıcı mitini geniş olarak alıntıladığı açık olarak gözükmektedir. Bu hikâyenin aynı zamanda birçok değişkesi vardır. İroquois Birliğinin yeni anayasasının yükümlülüklerini ve yasalarını açıklayan siyasal bir denemedir de aynı zamanda (XV. yüzyılın ortasında, 1451 yılındaki tam güneş tutulmasına denk düşen yılda hayat bulduğu sanılmaktadır).

Newhouse değişkesine göre (Fenton yay., "The Constitution of the Five Nations", 1971, s. 14 vd., s. 65 vd.) hikâye, kızıyla yalnız yaşayan çok iyi bir kadını takdim ederek başlar. Oysa kız hiç erkek tanımadan hamile kaldı[3]. Çocuğun doğumundan sonra, büyükanne birçok defa ondan kurtulmayı denedi, fakat çocuk her zaman bunları atlattı. Yaşlı kadın ona hayran olup, onu benimsedi. Çocuk Dekanawida olarak adlandırıldı. Kısa zaman sonra iki kadını terkedip sonunda sürekli savaş halindeki çevre hakları ziyaret etmeye koyuldu. Bir başka değişke, Dekanawida'nın, gezisine, beyaz, taş bir kayıkla başladığını söyler. Seyahatinin ilk kısmını çakmaktaşı halkına ayırır (İroquoislara göre Huronlar veya "Çatal diller"). Orada dar bir vadinin kıyısındaki kökünden kesilen bir ağacın tepesine tırmanarak bir sınavın üstesinden geldi –tüm kültürel kahramanların sık sık yaptığı bir şeydir. Bu şekilde, çakmaktaşı halkına fedakâr olduğunu, barışı getirmek istediğini gösteriyordu.

Yoluna devam etti ve Ongweowelerin ("gerçek insanlar" yani İroquoisların) yanına vardı. Orada, kötü yasasını "gerçek insanlar" üzerinde uygulayan bir tür kana susamış zorba olan Adodaro'yu alaşağı etmek üzere Ayonwatha'ya (Hiawatha)[4] yardım ederek bir başka sınavdan geçti (Fenton yay., 1971, s. 17).

Gökten düşen kadın mitine yapılan göndermeler oldukça açıktır. Dekanawida, dünyayı kaostan kurtararak yeniden kurmayı arzu eden mesihtir. Kültürel kahramanlar gibi mucizevi şekilde seyahat eder, bir dizi sınavın üstesinden gelir, canavarları yener. Bu göndermeler Dekanawida efsanesinin bir XV. yüzyıl örgütüne (İroquois Birliği) destek olduğunu ve tarihi bir gerçeğe göndermede bulunduğunu söylemek içindir: Kabileler arasında bitmek bilmeyen savaşlar. Köken miti de, efsane de, kahramanın dünyayı ve toplumu yapılandırma görevine sahip olduğunu gösterir. İşte esas bu anlamda mitler toplumu yansıtır.

II. Topraktan çıkan saksağan.

> "Masauwu, dostum fakat nereden geliyorsunuz? diye sordu. Şüphesiz bir şeyler anımsıyorsunuzdur? Doğruyu söylemek gerekirse sizden bahsedildiğini hiç duymadım. Burada yalnız yaşıyorum.
> – Topraktan çıktım diye yanıtladı saksağan
> – Mümkün mü bu?
> – Evet topraktan çıktım.
> – Ah! İnsanların yeraltında yaşadığını duymuştum.
> – İşte oradan geliyorum.
> – Fakat öyleyse aşağıda neler oluyor?
> – Ah! Gerçekten çok sorunumuz var..."
> (Parsons, E.C., *Pueblo Indian Religion*, cilt I, 1939, s. 238).

İlk dünyada Hopiler karıncalar gibiydiler. İkinci dünyada farklı hayvanlara dönüştüler. Üçüncü dünyada birazcık insanlara benzemeye başladılar, fakat büyük utanç duydukları uzun bir kuyruğa sahiptiler. (Zuniler, yapışkan vücutlara, perdeli ellere sahiptiler. Birbirlerinin üzerinde yürüyüp, birbirlerine tükürüyorlardı.) Garip davranıyorlardı. Genç erkekler yaşlı kadınlarla ve yaşlı erkekler genç kızlarla düşüp kalkıyordu. Kadınlar kocalarını istemiyorlardı. Kavga ediyor, birbirlerine büyüler yapıyor, birbirlerini öldürüyorlardı. İnsanlar hastalanıyor, kimileri deli oluyordu. Reislerin bu içinden çıkılmaz durumdan çok sıkıntı duydukları görülüyordu.

Seyahat ederken bir ırmağa vardılar. Ayrılmaya karar verdiler, kadınlar bir yana erkekler bir yana gitti. Her iki grup da mısır ve karpuz ekti. Erkekler bu işi daha iyi yapıyormuş gibiydiler. Fakat tufan bastırdı. Kadınlar daha sonra yıkılan bir kule inşa ettiler. Erkekler yerkabuğunu delip geçen sazlar diktiler. (Bir başka değişke bunu örümcek kadının yaptığını söyler.)

Kendini ilk tehlikeye atan Porsuk oldu. Fakat öylesine karanlıktı ki hiçbir şey göremedi (başka yerlerde çok yorgun olduğu için araştırmasını sürdürmekten vazgeçtiği söylenir). Sonunda saksağan uçtu. Uzakta bir ev ve mısır tarlası gördü. Ona sırtı dönük bir adam vardı, onun geldiğini duymadı. Saksağanı farkettiğinde maskesini takmaya kalkıştı, fakat çok geçti. Bu Massauwu'ydu[5] (Parsons, E.C., 1939, cilt I, s. 236 vd.).

Navajolarda bugünkü dünya, zorlu bir yükselişin beşinci katını temsil eder. (En bütünlüklü olanlardan biri olan bu beliriş mitinin her bölümünü vermek imkânsızdır. Okuyucuya Gladys A. Reichard'ın 1950 tarihli çalışmasını tavsiye ediyoruz.) Karanlığa batmış ilk dünyayı üç varlık paylaşıyordu: İlk Erkek, İlk Kadın ve

Çakal. Fakat bu yer çok küçüktü, böylece üçü de çıkmaya karar verdiler. Zayıf ışık olan ikinci dünyada iki insan yaşıyordu: Güneş ve ay. Bununla birlikte dört ana yönün içinde (doğu = siyah; güney = mavi; batı = sarı; kuzey = beyaz) bir kişi saklanıyordu.

Güneş İlk Kadın'ı baştan çıkartmaya kalkıştıktan sonra ikinci dünyanın sakinleri arasında huzursuzluk meydana geldi. Şüphesiz her şeyi bilen Çakal ana yönlerde yaşayanları işin içine kattı. Güneşi İlk Kadın'dan ayırmak için alanının yeterince geniş olduğu bir üst kata tırmanılmasına karar verildi.

Üçüncü dünya yeryüzüne benziyordu. Dört okyanus ve dört dağ vardı[6]. Yeni gelenler onlara her şeyin çok iyi gittiğini, uzun zamandır deniz canavarının onları rahatsız etmediğini haber veren dağ halkı tarafından karşılandılar. Fakat bilgisinden emin Çakal uyarıya aldırmadı. Canavarın iki çocuğunun eşsiz güzelliğine dayanamayarak onları kaçırdı. Kızgın canavar okyanusların (ya da büyük denizin) sularını üçüncü dünya üzerine salarak öç aldı. Halk dört dağı üstüste koymaya başladı, fakat bu yeterli olmadığından dev bir saz diktiler. Ancak böyle dördüncü dünyaya doğru yükselişlerine devam edebildiler: Öncekine nazaran daha büyük olan bu dünya yine de en uygunu değildi. İlk Kadın ve İlk Adam'ın sayesinde "halk" (Navajolar böyle adlandırılırlar) yeryüzünde ortaya çıkabildi.

Huron ve İroquoislar o yaratılışın başlangıcını bir yer-gök ekseni üzerinde açıklasalar da, bir başka uçta, Pueblos ve Navajolar, ancak bedenleri değişiklere uğrayıp tufana yakalandıktan, birçok yeraltı dünyasını birbiri ardına geçtikten sonra yerin derinliklerinden, o da zorlukla, ortaya çıkabilirler.

Gök kökenli doğu halkları ve yeraltı kökenli güneybatı halkları arasında güneydoğunun Creekleri, Kaliforniya halkları ve kuzeydoğu kıyısındaki Kwakiutlar bize başka değişkeler sunarlar. Creeklerde yaratma gücüne sahip olan Esaugetu-Emissi'dir ("rüzgârın efendisi"). Creekler eskiden, saf ruhlar insan biçimine girmeden önce bir gök krallığında yaşıyorlardı. Ayrıca Kaliforniya halklarında, çamurla veya toprakla (kızkardeş) göğün (erkek kardeş) birliği aracılığıyla şekil veren, gezegenin nüfusunu arttırma amacındaki bir yaratıcı düşüncesi görülür (Spence, 1975, s. 122, s. 348 vd.).

Buna karşın, Kwakiutllarda tipik bir izlek, ata Numayma'nın (ya da Nemema: Ortak olarak bu ataya sahip köy sakinleri) gerek hayvan (kuş) gerek insan görünümü altındaki gelişini anlatır. Okyanustan gelir bir deniz memelisinin görünümünde veya bir ruh biçiminde yerden çıkar. Ata, hemen bir maddeden (toprak veya ağaç) insan figürleri yaparak ya da yönlerini şaşırarak gezinen insanları kıyıya götürerek işe koyulur. İşini bitirir bitirmez, tümüyle onun kadar meşgul bir başka ata ile anlaşmak üzere topluluğa haykırır (Boas, 1975, s. 304-305).

Kwakiutllarda kelimenin tam anlamıyla yaratılış miti olmamasına karşın, heykeltraş ata izleği oldukça güzel bir şekilde, insanlığın ortaya çıkışını ve dünyanın oluşumunu biraraya getiren izleklerin bireşimini sunar.

Bununla birlikte yukarısı ile aşağısı hakkında tereddüt eden, saydığımız çözümlerden farklı çözümler yeğleyen halklar vardır. Örneğin Yukarı-Missouri'deki komşu üç kabile: Mandanlar, Hidatsalar ve Arikaralar.

Claude Lévi-Strauss'un yazdığı gibi "...mitler yersel ya da göksel bir kök seçmekte sıkıntılı gözükmektedir. İki tezi birleştiriyorlar ve Hidatsa bilgeleri bir çeşit "Y" ile dizgelerini çiziyorlar: Çatalınkolları yerin derinliklerindeki atalarının bir kısmının ortaya çıkışını ve diğer kısmın gökten inişini temsil etmekte. Kökler iki grubun rastlaşıp birleştikten sonraki maceralarını çağrıştırıyor" (Lévi-Strauss, 1968, s. 378).

Arikara yaratılış mitinde Nesaru evrenin bekçisiydi. Bir pencereden iki ördeğin durmadan yüzdüğü bir gölü görebiliyordu. Sonra ördekleri çamur getirmeye yollayan Kurt Adam ve Şanslı Adam çıkageldi. Bu çamur sayesinde Kurt Adam çayırları yaptı! Şanslı Adam ise vadileri ve tepeleri çizdi. Sonra ikisi, erkek ve dişi iki örümceğin yaşadığı yeraltına bir baskın yaptılar. Örümcekler iğrenç ve kirliydiler. İki ziyaretçi onları temizlemeye girişti. Onlara haklarında hiçbir şey bilmedikleri cinsel bilgiler verdiler. Çok çabuk üremeye başladılar. Dişi örümcek hayvanları ve bir dev soyunu meydana getirdi. Nesaru buna çok kızdı. Sonuç olarak, tohumları yeraltına girerek normal bir insan soyunu dünyaya getiren mısırı ortaya çıkarttı. Sonra devleri öldürüp diğerlerini esirgeyen tufanı yarattı.

Hayatta kalanlar bu dünyada mutsuzdular. Birbirleri üzerinde yürüyorlardı. Böylece bulamadan yukarıya doğru bir çıkış aradılar. Nesaru tanrıça Mısır'ı onları yeraltından geri getirmekle görevlendirdi. Dönüş yolunu bulamadığından insanlar onun çevresine yapıştı. Porsuk bir tünel kazmaya başladı, yüzeye ulaşmadan ışık yüzünden durdu. Görevi köstebek üstlendi fakat o da gözlerinin kamaşmasından korkuyordu; sonunda uzun burunlu fare, yüzünün sivri kısmını kaybederek yüzeye ulaştı. Buna karşın tünel hâlâ çok dardı. İnsanlar birbirlerini itiyorlardı. Fakat şimşek gürledi ve tünel genişledi. Sonunda hepsi ortaya çıktılar (Burland, 1965, s. 84-86).

İnsanlığın ortaya çıkışını oluşturan, halkları biraraya getiren bu Arikara miti ile sonuca varıyoruz. Arikalar için insanlık aslında mısır tanelerinden ortaya çıkmıştır. Fakat bu tür çözümlere çok fazla başvurulur. Mandanlarda (bizon kavminden) insanlığın kökeni, çayır köpeğinin değişiminden gelir (*cynomys sp.*). Bu, ne insanın ne de hayvanın – ne de bitkilerin – birbirlerinden farklı olduğunu söylemektir. Sioux bilgeleri bizonun mu insanı, yoksa insanın mı bizonu yemesi gerektiği konusunda tartışmıyorlar mıydı?

Bu mitler bize Amerika yerli düşüncesinin bilgeliği ve aynı zamanda yürekliliği konusunda bir ders veriyorlar. Göğe, yeraltına ya da yer düzenine ait olsunlar, bu mitler, yarattıkları imgenin ve sözün güzelliğini büyüleyen görsel bir gücü ve göz kamaştırıcı bir dinamizmi her zaman muhafaza ederler. Her halükârda, dünyanın yaratılışına ilişkin mitler, ne dar anlamıyla dramdan, ne mizahtan ne de tutkudan yoksundurlar.

P.D. [N.K.]

NOTLAR

1) Ataenstic "yaşlı kadın" demektir. Aynı zamanda Awehai (Bereketli toprak) ya da Ay anlamına da gelir. Ataenstic Yalancı'nın başlıca özelliklerinden tümüyle yoksun değildir. Kimi durumlarda, kendini genç ya da yaşlı yapabilir. Her yaratıcı hem de baştan çıkartıcıdır ve bir başka değişkede torunu tarafından baştan çıkarılmıştır.

2) Taiscaron "çakmak taşı" (yarasından yamaca akan kan "çakmak taşına" dönüştü) veya "ikinci derece donmuş" veya "siyah" anlamına gelir. İskeha "güneş", "iyi", "beyaz" "sevgili küçük filiz veya genç tomurcuk" demeye gelir (Le Jeune, 1972 [1636], s. 102 ve Tooker, 1962, s. 151).

3) Bu hikâyeyi büyük tavşan Winnebago olan demiurgosun tamamen aynı şekilde başlayan hikâyesiyle karşılaştırın. Bkz. Radin, 1976, s. 63.

4) Congfellow'un Hiawatha'sıyla karıştırılmamalı. Bununla birlikte, yazar demiurgos Manabozho'nun (veya Manabush, Chibiabo, Venobojo) maceralarından esinlenmiştir.

5) Bu durumda Masauwu khthoniosçu (yeraltı) evrenin bekçisidir. Aynı zamanda çiftçi bir tanrıdır. Saksağanı korkutmak için maskesini takmaya kalkışır. Eğer bunu yapmış olsaydı üçüncü dünyanın insanları ortaya çıkamayacaklardı. Fakat Masauwu yeterince hızlı olmaması yüzünden toprağını ve ekinini kaybeder: Mısır, karpuz, kavun, kabak.
6) Navajolar yani Kanada'nın kuzeyinden göçmüş Athapaskanlar. Arizona, New Mexico ve Colorado'daki dört dağla özdeşleştirirler: Big Sheep (kuzey), Taylor (güney), Humphrey (batı), Pelado veya Sierra Blanca (doğu). Aynı zamanda Pueblolarda, Colorado Kanyonu çoğu zaman ortaya çıkışın topografik yeri olarak sunulur.

KAYNAKÇA

BOAS, F., *Kwankiutl Ethnography*, H. Codere (haz.), The University of Chicago Press, Chicago, 2. baskı, 1975. BURLAND, C., *North American Indian Mythology*, P. Hamlyn, Londra, 1965. FENTON, W.N. (yay.), *Parker on the Iroquois*, Syracuse University Press, Syracuse, 1971. LE JEUNE, P., *Relation de ce qui s'est passé en Nouvelle-France en l'année 1636*, Editions du Jour, Montréal, 1972. LEVI-STRAUSS, C., *L'Origine des Manières de Table*, Plon, Paris, 1968. MECHLING, W.H., "Malecite Tales", *Mem. 49*, Dept. of Mines, Ottowa, 1914. PARSONS, E.C., *Pueblo Indian Religion*, The University of California Press, 2 cilt, 1939. REICHARD, G.A., *Navaho Religion*, Pantheon Book, New York, 1950 (2 cilt). SPENCE, L., *Myths and Legends of the North American Indians*, Steinerbooks, New York, 1975. TOOKER, E., "An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649", *B.A.E.*, Washington D.C., 1964. (Ayrıca genel kaynakçaya bakınız).



Gustav Moreau, *Beliriş*. Paris, Gustav Moreau Müzesi. Foto: Giraudon.

E

EDEBİYAT VE MİTLER. Avrupa'da Çöküş ve Simgecilik.

Belki de hiçbir şey çöküşün ve simgeciliğin tarihi kadar karışık değildir. Valéry, ikincisinden "edebiyat evreninin belli bir bölgesi, yani Fransa'da 1860 ve 1900 yılları arasında yaşanan dönem" diye sözeder. Eğer dar anlamda tanımlanmış bir simgeciliğe dayanıyorsa, bu bir abartıdır. Yok eğer, mekânda Fransa'nın, zamanda da 1900'ün ötesine yayılan bir Çöküş dönemi ve simgeci bütünlük gözönünde tutuluyorsa, bu da gerçeğin pek azını söylemektir. Valéry, çok geçmeden bu konunun bilincine varır ve "yazılarda ve yaşayanların belleklerinde belirli bir tarihte bu adla varolan hiçbir şey yoktur" saptamasını yapar. Demek ki simgecilik, bir "mit"ten başka bir şey değildir.

Bu yeni terimin işin içine katılması, genel karışıklığa bir yenisini eklemekten başka bir şeye yaramaz. Bu terimi yeniden ele alıp onu tepeden tırnağa yeni baştan anlamlandırmak, arkasından da Çöküş dönemi ve simgeci edebiyatta mitleri incelemek; "simgecilik miti"ne karşı yersiz bir saldırıya geçmekten çok daha mantıklı olabilir. Çöküşün ve simgeciliğin, mit işareti altında bu şekilde biraraya gelmesi, edebiyat ortamı açısından da, küçük grupların kavga ve uzlaşmalarından çok daha aydınlatıcı olsa gerek.

I. Bir sözcüğün saygınlığı.

Arkaik, belirsiz ve aynı zamanda ihtimaller yüklü bir nüansın kaçınılmaz bir biçimde içeren ve kutsalın bütünlüğüne ait geniş alana yayılmaya da imkân sağlayan mit sözcüğü, o zamanın insanlarını ancak büyüleyebilirdi. Bu sözcük, onların imgelemini bir evrensellik düşüne sürüklüyordu. Baudelaire, "Richard Wagner ve *Tannhausser Paris'te*" başlıklı makalesinde, "Mit, her yerde, her iklimde, her güneşte, kendiliğinden büyüyen bir ağaçtır. Dünyanın dört bir yanında inanılan dinler ve yazılan şiirler, bu konuda bize gereğinden çok kanıt sağlar" diye yazar. Ama tam da dinsel bir temeli olduğu için, "kimbilir hangi maneviyatçı estetik"e de yol açar. İşte bu da, Valéry'ye göre, simgeciliğin en ayırdedici özelliğidir.

Mitin evrenselliği, mitolojilerin çok büyük ölçüdeki çeşitliliğiyle kendini açığa vurur. Yunan-Latin panteonu ve onun uzantıları en güzel kısmı oluştursa da, şairler, Stefan George'nin *Maximin*'i ya da Blok'un *La Belle Dame*'ı gibi kişisel mitlerini ortaya çıkarmadıklarında, İbrani mitolojiyi (Hérodiade, Salome) ve ulusal mitolojileri (Yeats, Maeterlinck ve Apollinaire'e dek gelen Kelt mitleri; Leino'nun *Kalevala* efsaneleri; Manuel Machado'nun *Cid*'i; Ruben Dario'nun Kızılderili mitleri) işin içine katmaktan çekinmezler. Artık mitleri, Leconte de Lisle ya da Louis Ménard tarzında derlemek, "dünyanın tanıdığı bütün tanrıları" toparlamak

değil de, bunları daha çok cesur bir sentetik potada eritmek söz konusudur. Baudelaire zaten, Wagner'in Elsa'sının, "kendisi de şeytanca merakın kurbanı olan ve tanrısal eşinin bilinmezliğine saygı duymayıp, gizemin içine girmekle bütün mutluluğunu yitiren antik Psykhe'den" başkası olmadığını belirtmişti. Gabriele d'Annunzio için "şahane Herodias," aynı zamanda "gözalıcı saçları içinde antik Gorgolardır [...] Kirke'dir, Helene'dir, Omphale'dir ve Dalila'dır, korkunç gülüşlü nedimedir." (*Intermezzo di rime* için Önsöz, 1884).

Bu örnek derlemesi yapay, bu karışım da süslü olarak değerlendirilebilir belki. Yine de bunlar, pekala maneviyatçı denmesi gereken bir araştırma için anlamlıdır. Jean Lorrain'in *Le Monsieur de Phocas*'ı, aradığı bakışı, Varenne sokağındaki konağının yalnızlığında Barruchini mücevherlerini seyrederek ya da doğulu yokoluş içinde bulabilmek için insanları terketti; salonları ve genç kızların odalarını bırakıp gitti: *Ys* kralının kızı *Dahgut*'un bakışını, Salome'nin bakışını da ama özellikle de Astarte'nin, Safahat Şeytanı ve aynı zamanda Deniz Şeytanı da olan Astarte'nin bakışını. Aynı şekilde, J. K. Huysmans'ın des Esseintes'i Salome'de, tıpkı Gustave Moreau'nun tasarımladığı gibi "antik Helene"yi, "Salammbô"yu, İsis'i, *Kâli*'yi yani hep "çökertilemez sefahatin simgesel tanrısallığını, ölümsüz histerinin tanrıçasını, lânetli güzelliği", Swinburne'ün Dolores adıyla ünlendirdiğini bulduğunu düşünür.

Simgesel mi? Daha çok istiareli (Hegel'in ortaya koymuş olduğu soğuk bir simgeden başkası olmayan istiare anlamında). Jean Lorrain'in ya da Huysmans'ın mitolojik bağdaştırmacılığı, biricik bir tanrısallığın zaferine ya da daha iyisi Çöküş dönemi kişiliğinin saplantısıyla karışan bir İlke'nin zaferine varmış olsa gerek. Teodor de Wyzewa, 8 Haziran 1886'da *Revue Wagnérienne*'de, efsanelerin ve mitlerin modernler için "yalnızca simgeler" olduğunun altını çizerken, esasen "istiareler"i kastetmektedir. Daha da iyisi, Baudelaire'in, kafesinden kaçan mutsuz kuğusunu, "yabancı ve ölümcül bir mit" olarak tanımlamasıdır. O bundan, insanı sürgüne zorlayan bir alınyazısı istiaresi yapmıştır. Mitolojik bir kişiliğin sürgünü (Andromakhe), tipik bir figürün sürgünü (veremli zenci kadın) bunu onaylar ve aynı zamanda, ideal olandan sürgün edilip iç sıkıntısının dünyasına dalan şairin üzerindeki baskıyı da onaylar. Kuğu miti, pekala onun mitidir –ve bizzat kendisinin mitidir– çünkü ona tek bir anlamı, kendisini ödünç verir. Zaten Baudelaire de bunu kabul etmekte gecikmez: "Onun için her şey istiareye dönüşür."

Çöküş dönemi ve simgeci edebiyatın mit için yaratacağı tehlike şudur: Miti, Henri de Régnier'nin söylediği gibi, "*bir* İdea'nın çınlayan kabuğu"na indirgemek. Yeats için Helene, her güzelliğin öldürücü gücünü simgeler. Bu bakımdan Henri de Régnier'nin kendisinden daha belirginleştirici bir örnek yoktur: Stymphale Gölü'nün kuşları efsanesinden akıp giden zamanın, (*Les Jeux rustiques et divins* [*Kırsal ve Tanrısal Oyunlar*] içinde "Epigramme"), Odysseus'un felâketlerinden şairin derin acısının (*L'Homme et la Sirène* [İnsan ve Siren]) istiaresini yapar. Simgeci olmaktan çok, simgesel olan bu mit işlemesi yeni değildir: Ayrıca bir ideayı yeniden canlandıran Vigny'nin *Musa*'sı, Shelley'nin *Prometheus*'u, Leconte de Lisle'in *Niobe*'si, Victor Hugo'nun *Satyre*'i de akla gelir. Ballanche'a göre, mitler bütününün en üst anlamının tek bir ideaya indirgendiği de hatırlanır. Baudelaire de, Wagnerci mitlerde ve daha genel olarak, miti belirleyen şu "halk tarafından yaratılmış" istiarede, günahın evrensel anlamını keşfettiğinde bu işlemeyi farklı kullanmaz.

Bu tehlikeyi yoketmek için, ünlü "Art Poétique"inde (Şiir Sanatı) Verlaine'in mahkûm ettiği "fazla belirgin anlam"ı silmek gerekirdi. Yazar, asla bütünüyle keşfedilemeyen ve asla kalkmaması gereken bir gizemi az çok kavramaya yöneldiğinde, mitin kullanımı, gerçekten simgeci olur. Mallarmé, "simgeyi oluşturan, bu gizemin yetkin kullanımıdır" diyerek, Jules Huret'nin sorusunu yanıtlamıştır. Jean Moréas da, 18 Eylül 1886 tarihli bildirgesinde "simgeci sanatın temel belirleyici özelliği, asla düşüncenin kendi içinde kavranışına dek gitmemesine dayanır" diyerek tartışmaya ışık tutmaya özen göstermişti. Mallarmé'nin *Faune*'u ve Mallarmé'nin kendisi, kendilerine görünen Nymphaların farklı yorumlarına ilişkin tereddüte düşerler: Her şey bir mit hakkındaki sorularla başlar. Kuşku, "eski gecenin birikintisi" olan gizem kütlesini başarısızca boşaltmaya yönelen söylemin uzunluğunun nedenidir:

> "Ben, gururlu uğultumla, uzun uzun sözedeceğim
> tanrıçalardan [...]"

Bunun sonucunda, çiftanlamlı mitolojik formlar –canavarlar, sfenksler, ağızlarından alev püskürten masal yaratıkları ortaya çıkar. Aynı zamanda da, gizemli kültlerin merkezi ve hep silinmiş şekilleri (Orpheus, İsis, Dionysos) ya da gizemin yüceltilmesinin şekilleri (Graal) yeğlenir. Mit, söylemden daha gizemli bir biçimde, bilinmeyenin alanında el yordamıyla ve yanını yöresini yoklayarak ilerlendiği ölçüde yeğ tutulur.

Bu kez de tehlike, mitin artık bu arayıştan başka bir şeyi ifade etmeyişidir. Örneğin Kavafis için Odysseus'un başından geçenler, artık, Henri de Régnier için olduğu gibi kurban-şairin sıkıntıları olmaktan çıkar; şairin, Orpheusçu tarikata girmek için geçmek zorunda olduğu bir aşama haline dönüşür:

> Lestrigonlar'la hiç karşılaşmayacaksın,
> Kiklopslar'la ve öfkeli Poseidon'la
> Sen onları ruhunda taşımadıkça
> Ruhun onları çıkarınadıkça karşına.
>
> *İthake*, 1911 (çev: E. Alova)

Mallarmé'de, ötelere yolculuk mitleri, ancak şiirsel arayışın imgeye yerleştirilmesiyle kendini açığa çıkaran temel bir yer tutar. "Le Guignon (Talihsizlik)"da "maviliği dilenenler", "dolambaçlı rastlaşmaların kurbanları", akbabasız Prometeus'lar romantik Odysseus'ların çeşitleriyse de, bunun karşılığında "Tombeaux"nun (Mezarlar) şairinin ya da "Styks'e gidip gözyaşlarını boşaltan" kişinin Odysseus'u, ölümün ve hiçliğin gizemiyle karşı karşıya kalan bir Odysseus, *nekuia*'nın Odysseus'udur. Çöküş ve simgecilik arasındaki bağlama çizgisi olan "Prose pour des Esseintes" bir başka yolculuğun, Homerosçu olmaktan çok Platoncu İdealar adasına doğru, hiçlikle dolu çağrışımı gibi görünür: Ama mitlere ilişkin soruşturma, bu sefer yerini, mitin kendisinin geçersizleştiği bir ütopyanın (*Pulcheria*'nin ülkesinin) reddine bırakır.

II. Mitin yeniden yoğuşu.

Baudelaire'den sonra, Claudel'den önce, 1885 Temmuz'unda Mallarmé, kendisine ait "Bir Fransız Şairin Düşü"nü Richard Wagner'e adamıştı ve kendini, kendi konusuyla yeniden mite dönmüş bir konumda bulmuştu. Kendisi için değerli bir başka mitolojik motiften, Phoeniks motifinden yararlanmak için, kendi



Odilon Redon, *Brunehilde*, "Tanrıların Günbatımı", son sahne. Taşbaskı. "Revue Wagnérienne" için bir illüstrasyon, 8 Ağustos 1885. Foto: Martine Pont.



Alexandre Séon, *Sar Mérodack Joséphine Péladan*, Salon de la Rose-Croix kataloğu, 1892. Foto: Martine Pont.

L'Androgyne için kapak, "latin çöküşü" dizisinden ("Ethopée"), 1891. Çizen Alexandre Séon. Salon de la Rose-Croix kataloğu, 1892. Foto: Martine Pont.



döneminde ve ülkesinde mitin ölümünü ve yeniden dirilişini saptadı. Aslında "tamamen düşçü ve soyut, bu nedenle de şiirsel olan Fransız ruhu, [...] efsaneye karşıdır. Bu bakımdan, keşfetmek demek olan sanatla tamamen uyuşur" ama yine de "onu yücelten yüzyıl ya da ülkeler, düşünce yoluyla mitleri yokeder".

Fransız ruhunun dışlamak zorunda olduğu model, Wagnerci dramdır. Aslında Wagner, tarihten çok miti yeğ tutarak, Schlegel, *Arnim* ya da Brentano gibi ilk Alman romantiklerinin dileğini yerine getirmiştir. "Mit, halkın ilkel ve adsız şiiridir, insan ilişkileri, mitin içinde uzlaşımsal biçiminden hemen hemen bütünüyle sıyrılır [...] ve yaşamın sahip olduğu, gerçekten ve sonsuza dek anlaşılabilir olanı gösterir" diye yazmıştı. Demek ki, gitgide kalınlaşan sisler içinde bilinmeyene doğru bir tırmanış değil de, yaşamın özü diye adlandırılabilecek bir açınlama söz konusudur. Wagner'in şiirlerinin "büyük ölçüde romantik ruha katıldığını" gayet iyi anlayan Baudelaire, Alman ustanın tutkusunun "insanın evrensel yüreğini" göstermek olduğunu da gayet iyi görmüştür; ve bu, mit sayesinde gerçekleşmiştir.

Hiç kuşkusuz mitin bu yeniden doğuşu büyük değişimlerle yol aldı. Mitolojik şekiller epeyce biçim değiştirdi. Böylece *Tannhaüser*'de şunlara rastlamak mümkün oldu: "Işıltılı antik Venus, beyaz köpükten doğan Aphrodite, Ortaçağ'ın ürkütücü karanlıklarından yara almadan geçmedi. Artık ne Olympia'da, ne de bir adanın hoş kokulu sahillerinde oturuyor. Gözalıcı bir mağaranın derinliklerine çekildi. Doğru ama bu mağara, iyi dilekli Phoebus'a ait olmayan ateşlerle aydınlatılmış. Venus, yerin altına inerken cehenneme yaklaşmıştı ve hiç kuşkusuz, bazı iğrenç törenlerle, etin prensi ve günahın efendisi olan *Archidemon*'a saygılarını

sunmaya gidiyordu". Her şey sanki Venus'un ölümünden sonra (*Les Fleurs du mal* [Kötülük Çiçekleri] içinde Cythère'de kayboluşu, Swinburne'ün *Laus Veneris*'i içindeki ceset hareketsizliği) onun fantazmatik yeniden canlanışına (Sacher-Masoch'un *Vénus à la fourrure*'ü [Kürklü Venus]; aynı anda hem heykel hem kadın, hem yosma hem tanrıça, hem Yunan hem de barbar olan çiftanlamlı bir tanrısallığın doğuşuna tanık olunuyormuş gibi geçer.

Değişim, mitolojik tiyatroda da vardır. Wagnerci dram, Yunan tragedyasının mitik gücünü yeniden yaşatmak ister. Ve Nietzsche, Wagner sayesinde, Euripides ve Sokrates sonrası çağın bitiminde tragedyanın yeniden doğuşunu selamlamak için, *La Naissance de la tragédie* (Tragedyanın Doğuşu) üzerine ünlü kitabını yazar. Onun için mit, Apolloncu'ya verilen geçici ve zorunlu bir ödün olarak kalır, çünkü katıksız Dionysosçu'nun baskınına katlanamazdık: Müzik ve heyecanımızın doruk noktası arasına "mit ve trajik kahramanlar dikilir, kahraman ve mit aslında, yalnızca müziğin dolaysızca sözünü edebildiği evrensel gerçekliklerin simgelerinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan, kendimizi salt Dionysosçu şeklinde duyumsasaydık, mitin bir simge olarak üzerimizde hiçbir etkisi olmayacaktı; ona karşı savunmaya geçmeyecektik ve *ante rem* evrenselcilerin sesine kulak vermekten vazgeçmeyecektik. Ama işte burada Apolloncu güç baskın yapar ve nerdeyse hiçleştirilmiş kişiliği onararak, ona, tadına doyulmaz bir yanılsamanın merhemini sunar". Jean Lorrain, Tristan ve Isolde'nin aşklarından bir bezeme ortaya koymakta serbesttir (*Le Sang des dieux* [Tanrıların Kanı] içinde "Yseut"). Gabriele D'Annunzio, (Roma'da, Londra'da olduğu kadar gelenekselleşmiş olan) çay fincanından Tristancı süzgecin modern değişikliğini ortaya çıkarmakta serbesttir. Nietzsche'ye göre Wagner, bu mitik çifti, bizi yalnızca, imgenin silindiği, fenomenal dünyanın sınırına ulaştığı ve İsolde'nin ölüm şarkısının "metafizik kuğunun şarkısı" olarak yükseldiği ana kadar götürmek için sunar. Mit, kendi yıkılışına doğru gider. Ve ilginçtir ki, bu yıkılış, mitolojik dile başvurulmadan anlaşılmaz. Wagner'in Tristan'ının çelişkisi, Apollon'un ve Dionysos'un büyük bir resmi olan Nietzsche'nin yorumuyla yenilenmiş olur. Ama bu resim, yine de, diğerleri kadar hayâli olan bu imgelerin ötesinde varolanı ilham etmelidir.

Mallarmé'nin güçlüğü anladığı düşünülebilir. Ve o, Nietzsche gibi, filolojik derin bilgi zırhına bürünmek, ya da Claudel'in yaptığı gibi "İsolde'nin büyük diz örtüsü"nü ağır bir biçimde alaya almak yerine, mitin, sanki insanlıktan sıyrılmış, soyut bir kavrayışına yönelir. Artık bir adın dayanağına bile sahip olmayan, zihinsel bir mit. En çok, bu dekor içinde "hiç kimse olmayan figür"ün uyandığı ve kendi açtığı boşlukta Sanat'ın bizzat kendini seyrettiği görülecektir.

III. Çöküşün miti.

Mallarméci hiçlik, çoğu kez, özellikle de, mutlak gücü içinde yalnızca yalnızlığı ve kısırlığı bulan Romalı İmparator *Heliogabal*'in zorba ve insanlık dışı ruhu temsil ettiği, *Algabal*'in (1892) yazarı olan Stefan George'a yaklaştırılır. Bu figür, Latin çöküş miti ya da kısaca çöküşün miti olarak adlandırılan şeyi belirlemede önemli bir yer tutar.

Epeyce uzun bir zamandan beri, Edward Gibbon ya da Montesquieu, *çöküş* sözcüğünü Roma İmparatorluğu'nun değer kaybetmesine uygulamıştı. Badinguet İmparatorluğu'na ve yıkılmayı izleyen yıllara taşınması ise çok daha kolay oldu. "Sar" unvanı sahibi Péladan (Joséphin Péladan, 1859-1918) büyük roman dizisine, yani "Ethopée"sine, *La Décadence Latine* (Latin Çöküşü) başlığını verdiğinde, materyalizmin bozduğu modern adetleri göstermek ve mahkûm etmek ister. Ve bunu yaptığı tarihte (1883), çok belirleyici olan genel düşünce yapısı konusunda Verlaine'in ünlü açıklaması bilinmektedir:

> "Ben, Çöküşün sonundaki İmparatorluk,
> Büyük beyaz barbarların geçişine bakıyorum
> Ölgün güneşin dans ettiği altın üslupla
> Kaygısız akrostişler yapıyorum."
>
> ("Langueur" [Ölgünlük],
> *Jadis et naguère* [*Eskiden ve daha dün*] içinde.)

Verlaine'in bu sonesinde olduğu gibi, Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle çoğu kez açıkça yapılan karşılaştırma sürekliydi. Baudelaire daha önce, ressam Constantin Guys üzerine yaptığı bir çalışmada "çöküşler"den, yani "demokrasinin henüz tam yetkin olmadığı, aristokrasinin ancak kısmen sallantıda ve gözden düşmüş durumda bulunduğu" bulanık geçiş dönemlerinden sözetmişti: Onun yaşadığı dönem de bunlardan biriydi ve kendisini İS II. yüzyılda, Apuleius döneminde de görebiliyordu. Huysmans'ın *A rebours* (*Tersine*) (1884) içindeki *des Esseintes*'i, işte bu yüzyıla ve daha da çürümüş olan sonraki yüzyıllara doğru kendini çekilmiş hissetmektedir: "Ürkütücü dalgalanmalarla sarsılmış, çalkantılı zamanlar [...] Roma İmparatorluğu'nun temelleri sarsılırken, Asya'nın çılgınlıkları ve paganizmin süprüntüleri bol bol görülüyordu".

Simgeci ve Çöküş döneminde yazarların çoğu barbarlarla çevrelendiklerini sanmaktadır. Bunlar Huysmans'a göre, "yeni nesiller, lokantalarda ve kahvelerde yüksek sesle gülüp konuşma gereksinimini duyan, kaldırımlarda, özür dilemeksizin hatta selamlamaksızın sizi itip duran, hatta bacaklarınızın arasına bir çocuk arabasının tekerleklerini sokan, ürkütücü, kaba saba adamlar tabakasıdır". Maurice Barrès için bunlar, Philippe'i (*Le culte du moi*'daki [*Ben kültü*] ikizi) çevreleyenler ve yaşamda kendisininkine karşıt bir kavrayışa sahip olan varlıklardır (*Sous l'oeil des Barbares*, [*Barbarların gözü önünde*] 1888). Claudel'in ilk başyapıtı olan *Tête d'or*'un (*Altın Baş*) II. perdesinde, Simon Agnel "kızıl barbarlar"ı yener. Ve sarayı korumakla görevli olan ama yetersiz kalan nöbetçiler on yıl sonra, Milosz'un *Le Poème des décadences*'unda (Çöküşlere dair Şiir) buluşurlar. Burada "uzakta, barbarlar sürüsünün okyanusu" gürlerken, saray adamları değerli taşları tartışır. Bazıları direnç gösterir, kendi ışıltılı yalnızlıklarına çekilirler ya da en yüce kavga için hazır olduklarını duyururlar. Diğerleri, tersine, kabullenir; dahası, yüksek haykırışlarla özgürlükçü barbarları çağırırlar. Nietzsche'nin yeni aristokrasisi, Gobineau'nun ozan topluluğu vardır. Ayrıca, Milosz'un züppe yurtseverlerinin yanısıra barbarlara karşı sürdürülen kavgadaki piyadelerin çağrısına yanıt vermeyen, "çılgın ve kalleş zevklerin ortasında" aylaklık içinde kendi güzel alınyazısını unutmayı yeğleyen *Intermezzo di rime*'nin D'Annunzio'su da vardır.

Basit düşçülük dönemi denecektir belki, ama bundan daha fazlasıdır. Çöküş miti, barbarlar miti, dünyanın sonu miti ya da bu mitin *yüzyıl bitimi* (*fin de siècle*) yazarlarının imgeleminde yarattığı saplantıya ihanet eder. 1866'dan itibaren Goncourt kardeşler, "toplumların sonu"ndan bahsederler. *Le Crépuscule des dieux*'de (Tanrıların Alacakaranlığı) Dük Elémir Bourges,

Götterdämmerung'un Beyrut'taki gösterimine katılır ve burada yaşadığı dünyanın sonunun simgesini görür: "Mahkûm edilmiş Gomorrha'nın üstündeki öfke melekleri gibi, eski dünyanın üzerinde de, yıkılışın bütün işaretleri gözle görünür haldeydi." Bir eleştirmen Marcel Schwob'u övmek ister ve şöyle yazar: "Siz antikitenin, düşünürlerin imgelemlerinin ve ressamların fırçalarının yöneldiği Elagabalus çağının, bu çöküşlerin ve yaşlı dünyanın gizemli bir biçimde sapkın ve ölümcül olan sonlarının sihirbaz sözcüsüsünüz."

Ama modern çağ da aynı biçimde Elagabalusçu'dur. Bu yüzden onu mahkûm mu etmek, yoksa tam tersine bundan zevk mi almak gerekir? Aynı tereddüt kendini yine gösterir. Her durumda mit, "pagan okul" için olduğu gibi, "çıplak dönemler"e bir yeniden dönüş, bir "yararlanma" şansı değildir. O, dekoru, batan güneşlerden oluşan bir öte dünyayı haber verir. Walter Pater'in *Marius l'Epicurien*'de (*Epikurosçu Marius*) (1884), "yeryüzünün en güzel şeylerinin kendiliğinden paramparça olduğu lime lime edilmiş bir dünyada" diye yazdığı gibi, kaosun ya da basitçe tükenişin ötesinde mümkün olabilecek yeni bir başlangıç umudu var mıdır?

IV. Temel kavramlara dönüş.

Bu soruya hemen yanıt vermek için, Hıristiyan edebiyatın yeniden dönüşünü ve estetik avuntuyu isteyerek bir yana bırakıyoruz. Bir kez daha ele almak istediğimiz, Çöküş dönemi ve simgeci dönemin mitten ne anladığı konusudur.

Mallarmé'nin eserleri arasında *Les Dieux antiques* (Antik tanrılar) adlı kitap gözardı edilemez. Burada söz konusu olan, saygıdeğer George William Cox'a borçlu olunan ve 1867'de yayımlanan bir elkitabının, *A Manual of Mythology in the Form of Question and Answer* (Soru ve Yanıt Biçiminde Bir Mitoloji Elkitabı) olağanüstü özgür bir uyarlamasıdır. Ama hem elkitabı, hem de Fransızca uyarlaması, 19. yüzyıl ortalarından beri mitolojinin "doğacı" denilen kavranışını öneren karşılaştırmalı mitoloji okulundan ayrılamaz. Ludwig Preller'in saptadığı koyut şudur: "Doğa, tanrı tasavvurlarının ham maddesi ve çıkış noktası olmuştur". *Dieux antiques*'in önsözünün daha ilk satırlarında, bu okulun başlıca temsilcileri olarak Preller, Bréal ve Adalbert Kuhn isimleri yeralır. Buradaki tek eksiklik, hepsinden daha önemli olan Max Müller'in isminin olmayışıdır.

Miti böyle doğacı tarzda kavramanın en büyük faydası, arketip düzenine geçmek üzere istiare düzeninden koparılmasıdır. Mitoloji, daha önce adı geçen bilginler ve onları izleyen basitleştirip yaygınlaştıranlar için, bize başlangıç ögelerinin gösterisini sunar. Bunlar, güneş, yağmur, şimşek, ırmakların akışı, bitkilerin filizlenmesi gibi "canlı varlıkların değişken eylemleri ve değişik durumları" diye adlandırılan, doğanın temel güçleri ve çarpıcı görünümleridir ve büyük tanrısal mitlerde, "imgelerle dolu anlatımlarla" açığa çıkarlar. *Dieux Antiques*'in önsözünde şunlar da okunur: "Antik sözün çözümlemesini içeren tılsımla, bilinen mitlerin yavaşça suya, ışığa ve ilksel rüzgâra dönüştüğünü görmenin hayreti nasıl da keyiflidir!". Buradan, şaire yüklenebilecek olan yeni bir görev çıkar: Mitolojik figürlerin ardında yatan bu büyük görünümleri ve yaşamın sürekli koşullarını görünür kılmak, onlardaki temel simgeleri göstermek.

Adalbert Kuhn, fırtına arketipine ayrıcalık tanımıştır. Max Müller, G. W. Cox ve ardından Mallarmé daha çok güneş mitine dayanır. Cox için "Ari halkların destansı şiirleri, yalnızca müşterek bir tarihin farklı anlatım biçimleridir ve bu tarih, kökenini, doğal dünyanın fenomenlerinde, günün ve yılın döngüsünde bulur." Mallarmé, aynı ideayı daha özlü ve daha çarpıcı bir biçimde dile getirir: Bu şiirler, "her gün ve her yıl, gözlerimizin önünde tamamlanan büyük güneş dramının birçok anlatısından yalnızca biridir". Zeus, salt gökyüzüdür; Athena şafak vakti; Hermes, günün doğuşuna eşlik eden rüzgâr; Paris, Batı'nın gökyüzünden güzel alacakaranlığı aşıran gecenin karanlık gücüdür. *Arian*'ın vazgeçişi, tıpkı *Brünnhilde*'ninki gibi, Doğu'da şafağın ardından güneşin doğmakta geç kalamayacağından başka bir şeyi kastetmez. Ve eğer "Oidipus, direnemediği bir güç tarafından yönetiliyor gibi görünüyorsa" bunun nedeni "güneşin durmaksızın yol alması gerektiği, yıldızın kendi keyfine göre hareket edemeyeceği ve sabah ayrıldığı şafakla akşam birleşmesi gerektiği" içindir.

Claudel'in ilk dramında *Tête d'or*'un yazgısı ile güneşin seyri arasındaki koşutluk oldukça açıktır; öylesine ki burada Mallarmé'nin (Claudel Rue de rome adresinde onun ilk dinleyicisi olmuştur) "güneşsi eylem" dediği şeyin yeni bir ifadesini kolayca bulabiliriz. "Bir zamanlar ilk ışıklarıyla şarkı söylerdi / Tunca fırlatılan taşlar gibiydi sesi", işte bu güneşi boşu boşuna unutmaya çalışacaktır kahraman; onu sadece "mezbaha kapısında çırpınan bir ineğin ciğeri" gibi görecektir boşu boşuna; Asya'nın kapılarına, Şafak'ın ülkesine doğru yaptığı yolculukta son kez eşlik etmek üzere bulur onu. *Tête d'or*'un ölümü, uzunca bir can çekişmeden sonra gelir. Ki bu, gökyüzünde güneşin de can çekişmesi anlamına gelir:

> "Ey güneş! Sen, benim
> Tek aşkımsın! Ey girdap ve ateş! Ey kan! Ey
> Kapı! Altın sarısı, altın sarısı! Kutsal hiddet!
> .....
> Ölüyorum. Kim anlatacak
> kollarım açılmış ölürken, güneşi tıpkı bir tekerlek gibi
> göğsümde tuttuğumu?"

Ve bu kez apaçık bir biçimde *Memnon* mitinin, güneşin ilk ışıklarının etkisiyle şarkı söyleyen ünlü siyah heykelin yeniden belirdiği görülür.

Sıralanacak epeyce örnek vardır. Saint-Pol Roux'nun *Anciennetés*'indeki (Eskilikler) ("Dilenciye dönüşmüş Odysseus'un dönüşünde İthaka Sarayı", 1885) "intikam güneşi" olarak görünen Odysseus'un güneşi; Stefan George'un *Yedinci Halka*'sındaki (1907) esinleyici güneş; Bély'deki ("Dostlarıma", 1907) katil güneş; Ruben Dario'da ("İyimserin Selamlaması" *Yaşam ve Umut Şarkıları* içinde 1905) Heraklesçi güneş; Apollinaire'in aybaşı güneşi ("Merlin ve Yaşlı Kadın", *Alcools*'ün içinde, 1913); İbrani şair Tchernichowsky'nin durdurak bilmez umudunun olağanüstü derlemesinde ve "Apollon heykelinin karşısında" aramaya gittiği "ışık ve yaşam" güneşi.

Mitler boyunca güneşin peşine koşuşun son noktası, Milosz'nun şaşırtıcı "Bilginin Ezgisi" olabilirdi (*Lémuel'in İtirafı* içinde, 1922). Bu yapıt, "tanrısal gecelerin güneşli saatine ilişkin öğreti"nin meyvasıdır. Burada da güneş, yine ilk ögedir: "Altın, tözünü ve rengini, insan bilgisinin ışığını [güneşten] alır". Yeni şaire, arketiplerin bilgisine ulaşma yolunu açan odur: "Arketipler, ruhumuzun doğasından olduğu için, onun gibi, güneşsi tohumun bilincinde yeralır." Bu sezgisel bilgi, bizi dolaylı bir bilginin aygıtları olan simgelerin geçersizleşmesine götürmelidir:

"Tanrı şairleri, arketiplerin dünyasını görür ve onu, bilgi dilinin ışıklı ve belirgin terimleri aracılığıyla dindarca tasvir eder.

İnancın batışı, bilim ve sanat dünyasında dilin kararmasıyla gözükür.

Doğa şairleri, duyulan dünyanın eksik güzelliğinin şarkısını en kutsal tarzda söylerler.

Ama yine de, ifade tarzı ve konu arasındaki gizli uyumsuzlukla çarpılmış,

Ve tek başına kurulmuş yere kadar yükselmeye güçleri yetmez, Pathmos'u duyuyorum, arketiplerin hayat toprağını.

Bilgisizliklerinin gecesinde arada olan, sallanan ve kısır bir dünyayı, simgelerin dünyasını düşlediler."

Gilbert Durand'ın mitlerin "mühürlemesi" diye adlandırdığı kavramdan arketiplerin aydınlatmasına geçilir. Gizemci Simgeci'nin aradığı "İdea," toprağa geri dönmek için gökten iner, "gerçek-üstü" olmaktan daha az idealdir ya da belki de basitçe, gerçektir. Çünkü gerçekte, Milosz'nun ve onunla birlikte bütün "doğacı" diye adlandırılan ve çoğu kez yalnızca pişman simgeciler olan bütün bu şairlerin düşlediği fenomen / numen ikiciliğinin yıkılışıdır. Yüzyıl dönemecinin kolayca sorumlu tutulduğu edebiyat tarihinin bu dönüm noktası, daha çok simgeciliğin belirsizlikleriyle açıklanır. Bu bakımdan Hugues Rebell'in *Chants de pluie et de soleil*'in (Yağmur ve Güneş Şarkısı-1907) bir parçası olan ve şeylerden sözetmek isterken "İdea"dan sözetmekte direten şu şiirden daha iyi bir örnek bulunamaz:

"Bir viyaklamayla başlayıp bir hırıltıyla son bulan
Bu küçük kıpırdanışlarla hiç ilgilenmeyeceğim,
Ama ilgimi, onların açınladığı İdea'ya yönelteceğim.
Gözyaşlarına bakıyorum, gülümsemelere bakıyorum
Yağmura ve güneşe baktığım gibi;
Ve homurtular, bağrışlar, neşeli çığlıklar,
Umudu kırık seslenişler,
Tıpkı rüzgârın büyük bir çınarın dalları arasından geçişi gibi
Geçip gidiyor benden.
Hiç incelemeyeceğim bir tutkuyu, bir ruhu, bir yüzü,
Ama yoldaki halkları keşfetmek,
Ormanı, ovayı ve denizi görmek,
Ve uyumu yücelten binlerce sesi duymak için
Ufka hâkim kuleye tırmanacağım."

Whitman'ın ardından bir André Gide, bir Vincente Huidobro, yeryüzünün şeylerine çağrıda bulunma konusunda birbirleriyle uyuşurlar. Ve ünlü bir mitolojik şiirde, "Musalar"da (*Cinq Grandes Odes*'un (Beş Büyük Od ilki, 1900-1905) Claudel, ikinci yaratıcının –kendi kendisinin– görevi olarak, her bir ögenin bağrında gömülü altını, Wagnerci mitlerle saklanmış tanrısal varolmanın altınını bulmayı amaçlar. Sanki Saint-Pol Roux'nun andına uygun olarak, Söz'ün yeniden dönüşü "Güneş Çağı"na karşılık gelirmiş gibi "yıldız, duyulur ve ahlaki aydınlığının (toplanması gereken) tohumlarıyla, olgun bir meyve gibi açılır."

Hiç kuşkusuz Çöküş dönemine ait bir sanat, genellikle eskiye bağlı olmakla, geçmişin yapıtlarına ve geleneklerine fazlaca katılmakla suçlanacaktır. XIX. yüzyılın sonunda bir mitoloji dönemi, mitolojik bir eskicilik dönemi böyle kurulabilmiştir. Bu, kabasaba olduğu düşünülen bir moderniteye ters gelebilir. Ama ilginç bir biçimde onunla başbaşa da gidebilir. Nietzsche bu fenomene aydınlık bir açıklama getirir: Mitlerden yoksun modern insan, onların açlığını duyar ve "orada köklerini belirlemek için bütün geçmiş dönemleri eşeler. Bunun için en gerideki en eski çağlara dek gitmesi gerekir". Biraraya getirip toplama, mitin yüzyıl-sonu kullanımının tek belirginleştiricisi değildir. Süsleyici, istiareli ve simgesel olarak mit, arketip köklerinden kopmaya yönelir. En azından ikinci derece yazarlarda bu böyledir. Çünkü Rimbaud, *Illuminations*'la bu bakımdan dikkat çekici bir istisna oluşturur. Ve Nietzsche, Prometheus mitine, aynı anda istiareli (devleşmiş bireyin zorunlu olarak suça itilişi) ve arketipe ilişkin "safdil bir insanlığın ateşe, tıpkı doğmakta olan uygarlığın asıl palladyuma yüklediği abartılı değeri yüklemesi" gibi bir yorum önerebilir. Yaşamın şairleri, edebiyat elkitaplarının simgeciliğin mezarını kazanlar diye adlandırdığı "doğacılar", yine de XIX. yüzyılın ikinci yarısında kesintiye uğramamış bir akımdan yararlandılar: Bu akım, mitlerin temel anlamına dönmek için özgün bir girişimle birlikte beliren karşılaştırmalı mitoloji akımıydı. Mitlerin sonu ve yeniden dönüşü mü? Varılan sonuç, sanki bütünüyle bir başlangıçtır. Gözle görünür bir biçimde öte-dünyaya yönelik şiirsel arayış, bu-dünyaya vardırır. O tıpkı, yaşayanın içindeki mit gibi, çelişkinin merkezi olarak kalır.

P.Br. [M.A.]

KAYNAKÇA

Çöküş ve simgecilik hakkında genel çalışmalar:
Symbolism. A Bibliography of Symbolism as an International and Multi-Disciplinary Movement, D. L. Anderson (der.), New York University Press, 1975. BALAKIAN, A., *The Symbolist Movement: A Critical Appraisal*, Random House, New York 1967. MICHAUD, G., *Message poétique du symbolisme*, Nizet, Paris 1954.

Ele alınan dönemdeki mitoloji hakkında toplu çalışmalar:
ALBOUY, P., *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Armand Colin, Paris 1969. PRAZ, M., *La Carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, 1930, yeni baskı Sansoni, Floransa 1976; Fransızca çeviri C.T. Pasquali, *La Chair, la mort et le diable. Le romantisme noir*, Denoël, Paris 1977. BRUNEL, P., "L' "au-delà" et l' "en-deça": Place et fonction des mythes dans la littérature 'symboliste'", *Neohelicon* içinde, 3-4, Akadémiai Kiadó, Mouton 1974.

Mitoloji ile ilgili çalışmalar:
PRELLER, L., *Griechische Mythologie*, Weidmann, Leipzig 1854. COX, G. W., *The Mythology of the Aryan Nations*, Longmans, Green and Co., 1870. MALLARME, S., *Les Dieux antiques*, J. Rothschild, 1880; Mallarmé'nin *Oeuvres complètes*'i içinde yeniden basıldı, H.Mondor ve G. Jean-Aubry (der.), Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris 1945.

Bazı metinler:
BAUDELAIRE, C., "Richard Wagner et *Tannhäusser* à Paris", *La Revue Européenne* içinde, 1 Nisan 1861. KAVAFIS, C. P., *Poiemata*, İkaros, 1952; Fransızca çeviri *Poèmes*, "Les Belles Lettres", Paris 1958; Türkçe çevirileri: *Kavafis'ten Kırk Şiir*, çev: C. Çapan, Adam yay., İstanbul, 1985. *Seçme şiirler*, çev: E. Alova, Yön yay., İstanbul, 1992; *Bütün şiirleri*, çev: H. Millas/Ö. İnce, Varlık yay., İstanbul, 1990; CLAUDEL, P., *Tête d'or*, Libraire de l'art indépendant, 1890; *Théâtre* içinde yeniden basıldı, 1. cilt, J. Madaule ve J. Petit (der.), Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris 1967. D'ANNUNZIO, G., *Intermezzo di rime*, 1883, *Tutte le Opere di Gabriele D'Annunzio*, E.Bianchetti (der.), Mondadori, 1950-1964. HUYSMANS, J. K., *A Rebours*, U.G.E.'de yeniden basıldı, 10/18, no: 975. LORRAIN, J., *Monsieur de Phocas*, Le Livre Club du Libraire, 1966; *Le sang des dieux*, 1822, yeni basım Edouard-Joseph, 1920. MILOSZ, O. V. DE L., *Poésies*, yeni basım A.Silvaire, 1960, 2 cilt. REBELL, H., *Chants de pluie et de soleil*, Charles Kitabevi, 1894. SACHER-MASOCH, L. VON, *Venus im Pelz*, G. Cotta, Stuttgart, 1870; A.Willm'in çevirisi G. Deleuze'ün *Présentation de Sacher-Masoch* içinde. U.G.E., coll. 10/18, no: 571-572. VALERY, P., "Existence du symbolisme", A.-A.-M. Stols, Maestricht 1939. *Oeuvres*'de yeniden basıldı, baskı J. Hytier, cilt I, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", Paris 1962. YEATS, W. B., *The Collected Poems*, Macmillan/Picador, Londra 1933.

EDEBİYAT VE MİTOLOJİ. Bir başka örnek: XX. yüzyılda İngiliz şiiri.

Bu yüzyılın edebiyatında mitlerin serüvenini incelemek isteyenler için, İngiliz dili yazarları çok zengin örnekler sunarlar. Bu konuda özellikle, kullandıkları mitolojilerin çeşitliliği açısından, mitlerin edebî yaşama geçirilmesinde katkıları olan üç yazarı irdeleyeceğiz: W.B. Yeats (1865-1939), James Joyce (1882-1941) ve T.S. Eliot (1888-1965). Bu arada, İngiliz mitolojisini ilgilendiren iki şairden bahsetmeden de geçemeyeceğiz: Bunlar David Jones (1895-1974) ve Robert Graves'dir (1895 doğumlu). Ayrıca, D. H. Lawrence (1885-1930) örneğine de değindikten sonra, çağdaş şiir üzerine kısa bir özet vererek bitireceğiz.

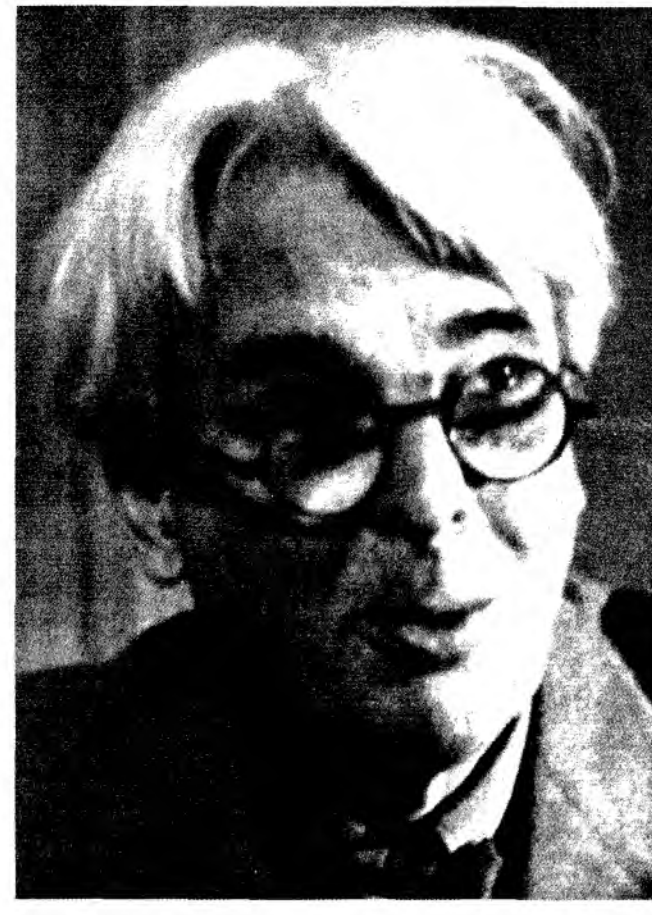
Yeats önce İrlanda mitolojisine eğildi. Böylece, geçtiğimiz yüzyılın sonlarındaki "Kelt uyanışı"na katılmış oldu. Bu, genel folklorun ve mitin yeni prestiji olduğu kadar, aynı zamanda, yüzyıllardan beri süregelen eski İrlanda efsanelerinin çeviri ve basımlarından kaynaklanan bir uyanıştı. 1890'da, James Frazer'ın *Altın Dal* adlı yapıtı yayınlandığında Yeats 25 yaşındaydı. Onun için mit, düşüncenin sağlığı için gerekliydi. Miti, bilime, materyalizme ve Anglosakson soyutlamaya karşı bir "görme biçimi" olarak düşünüyordu Yeats. Onun yapıtında, XVIII. ve XIX. yüzyılların kâhin ve aydınlatılmış tüm mirasında, rüya ve simgelerin hüküm sürdüğü bir evreni düşünmeye ve böylece köklere, yani yaşam ve bilgi ağaçlarının köklerine inmeye davet vardır. Hatta Yeats, belli bir süre için, Kelt mitolojisinin, Wagner'in Alman mitolojisi kadar etkili olacağını düşünüyordu. Yazar, "her yeni efsane kaynağının, dünyanın tasarlanmasında yeni bir sarhoşluk olduğuna" emindi. Zaten, önceleri İrlanda efsanelerini, yüzyılın sonlarındaki düş gezintilerine ve hiç bitmeyen doyumsuzluğun hüznüne benzetiyordu. Böylece, diğer bir "Kelt uyanışını", Chateaubriand ve Goethe'nin eserlerinde rastlanan Avrupa romantizmindeki ve Kelt ozanı Ossian'ın sözde şiirlerinin James Macpherson tarafından sözde çevirilerindeki uyanışı tekrar buluyordu.

Mit, yazarın gözünde, aynı zamanda İrlanda milletini tekrar diriltebilecek bir olanaktı. Yeats, yurttaşlarının belleğinde Cú Chulainn, Ossian ve Deirdre'nin olduğu kadar, *Kelt Şafağı*'nda yazdığı gibi perilerin, falcıların, ve halk inanışlarındaki hortlakların da yeralmasını istiyordu. Ona göre, İrlandalıların mitolojiye özel bir yatkınlıkları vardı. Avrupa'nın diğer halklarına göre daha fazla "efsaneye" sahiptiler. XVII. yüzyıl sonuna kadar, köylü olsun, asil olsun herkes bu efsanelere saygı duyar, belki de inanırdı. Yeats'in zamanında bile İrlandalı köylü halk, ölülerle ve doğaüstü güçlerle konuşurdu. Yeats'in bunda biraz da siyasal bir amacı vardı: Mit, efsane, folklor gibi ögeler İrlanda için İngiliz etkisinden tamamıyla kurtulabilme ümidiydi. Fakat aynı zamanda bölgenin başkalarınca keşfedilmesi için de gerekliydi. Yeats "*bu halkın kendi bağrından çıkan bir halka*" hitap ederken, İrlanda halkını İrlanda toprağıyla barıştırmak istiyordu. İşte mitoloji bu duygusal birleşmeyi sağlayabilirdi. Ona göre, bu yalnızca bir millete birliğini vermek demek değil, onu "tepelerle, kayalarla evlendirmekti". Hıristiyanlık da burada birleştirici bir rol oynadı. Yeats *Ossian'ın Gezintileri*'nde, Ossian'ın Kelt papazlarının yönettiği İrlanda'yla, Aziz Patrick'in Katolik İrlanda'sını karşılaştırıyordu. Böylece efsaneler, adanın çeşitli yerlerinin ve doğal güzelliklerinin, aynı zamanda Hıristiyanlıkla yoğrulmuş olduğunu gösteriyordu.

Mitoloji Yeats'in şiirine de denk düşmekteydi. Mitolojinin rolü, şiirini yanlış bir öznellikten, Rönesans'tan miras kalan parçalı bir bireycilikten kurtarmaktı. Bu, aşağıdaki tümcelerde de görüleceği gibi, modern şiirin içten dileklerinden, konularından biriydi: "İrlanda halkının inançlarıyla doluydum... Anlamların karanlık izlenimlerinde yalnız kalmamak için, apaçık görülen tepeleri ve tanıdık isimleri çağrıştıran ve geçmişin derinliklerine uzayıp giden simgesel bir dil arıyordum". Gene de, bu isteğine karşın Yeats, kişisel ve değişik bir kozmolojinin o yavaş hazırlanışında Kelt mitlerini öteki mitlerle karşılaştırıyordu. Gençliğinde *Tanrısevenler Derneği* ve *Altın Şafak* tarikatına bağlı olan Yeats, Doğu dinlerini, gizli dizgeleri, büyü, astroloji, falcılık, cincilik, Neo-Platonculuk konularını, Swedenborg ve Blake'nin mektuplarını okudu ve tüm bunlardan *A vision* (Bir Görü) ortaya çıktı.

Kavramları ve görüntüleriyle, yazarın birçok şiirini ve tiyatro eserini meydana getiren bu kitap, Yeats'in dediğine göre, görünmez bazı güçlerin gönderdiği ve karısının aynı anda kaleme aldığı kendisine iletilmiş olan vahiylerin sonucuydu. Bu görünmez güçler, dünyada olup biten her şeyin, ayın yuvarlaklar ve spirallerin oluşturduğu geometrik bir yapıdan oluşan yirmi sekiz evresi tarafından yönetildiğini ona öğrettiler. Tarihin her dönemi bir evreye karşılıktı ve bu her birey için de geçerliydi. Tarih, bütün bu evrelerden geçer durur. Bireyler de bir dizi "yeniden diriliş" içinde, durmadan bu evrelerden geçerler... Böylelikle bir "anima mundi"nin, yani ırkların büyük bir bellek mekanizmasının bulunduğu sonucuna gidilebilirdi. Bu bize, Jung öğretisinin ortak

W. B. Yeats. Foto: BBC/British Council.



bilinçaltı kavramını anımsatır. Bu telkin edici ve yanıltıcı "fantazmagori" (sözcük bizzat Yeats'e aittir) üzerinde fazla durmadan, dönemin diğer yazarlarının da dairesel ve ayla ilgili bir dizgeden bahsettiklerini görürüz. Örneğin: Joyce'un *Finnegans Wake*, Ezra Pound'un *Pisan Cantos*, Graves'in *White Goddess* adlı eserleri.

Aynı zamanda, Yeats'in kıyameti çağrıştıran ve kendi yaşamının da bir kıyamete benzetildiği tarih dönemlerini belirten doğası da buna bir örnek sayılabilir. 1927 yıllarında, İsa tarafından kurulan uygarlığımız, terör ve savaş içinde karşı teziyle karşılaşmak zorunda kalır. Bu karşı tez, Deccal yani Beytullahim'e doğru sürüklenen bir "kaba hayvan" tarafından istenmiştir. Yeats'in düşüncesi, zamanının düşüncesine göre biçimlenmiştir. Gerçekten de Mallarmé'den ("Le frémissement du voile") Oswald Spengler'in *Déclin de l'Occident*'ına (Doğu'nun Batışı) kadar veya Eliot'un *The Waste Land*'inden (Çorak ülke), D.H. Lawrence'in *Apocalypse*'ine (Kıyamet) ve *A Vision*'a kadar, hepsinde de kıyametin tüm bir çağın miti olduğunu görüyoruz. Birçok kişinin düşünde bu mit *yaşanmış* bir olgudur.

Bu demektir ki, madem "her şey yerinden oynar" ve "merkez artık tutunamaz", o halde mit, aynı zamanda bir kurallar zinciridir. Buradan Yeats'te "varlığın birliği", tarih boyunca ise "kültürün birliği" ilkesine geçiyoruz. Fakat kültürün birliğini düşünmek, aynı zamanda onun bittiğini de düşünmektir. Miti düşünmek, onu bir kültür nesnesine ya da düşsel bir müzede sergilenen bir nesneler dizisine indirgemek değil midir?

Komik olan şey, "uluslararası sanattan nefret eden, istediği yerde istediği öyküyü ve simgeleri seçen" Yeats'in şiirlerini ve kitaplarını, Joyce, Eliot ve Pound gibi (hatta, Thomas Mann'ı da sayabiliriz. Çünkü yalnızca bir İngiliz-Amerikan olgusu söz konusu değildir), kuşkucu ve kozmopolit derin bilgiyle mitolojiler kullanarak yazmasıdır. Kelt ve Hint mitolojileri arasındaki koşutluğun tesadüfi olmadığına inanıyordu. Yine, tüm simgeler dizgesinin tek bir kaynağa bağlı inançtan oluştuğunu söylüyordu. Eliot'ın da dediği gibi, "Mr. Yeats de, bizler gibi, bir geleneğin, belki biraz daha fazla bilinçli bir biçimde, arayışı içindeydi."

Eliot da, mitlerin kullanılışını kültürel bir olgu olarak ele alır ve mitlerden uzak kalmamızı, telâfi edilmez bir eksiklik olarak gösterir. *The Waste Land*'in (Çorak ülke) konusu, belki de modern insanın emrinde bulunan ama bir türlü ne yapacağını bilemediği çok bol ama bitmiş bir geçmişin parçaları olan mitolojilerin o kısır bolluğudur. Şiire eklenen notlardan, iki antropoloji kitabının kaynak kitap olarak kullanıldığını görüyoruz: Frazer'in *Altın Dal*'ı ve Jessie Weston'un *Ayinden Romana*'sı. Eliot kuşağını derinden etkileyen *Altın Dal*, dinin içten gelen büyüden çıktığını söyler ve bunun için, doğanın kışın öldükten sonra ilkbaharda yeniden doğuşunu sağlayan eski bereket ayinlerinin; Frazer'in bitkilerin tanrısı olan Adonis, Attis ya da Osiris'in ölümü ve yeniden dirilişi üzerine yoğunlaştırdığı ayinlerin Ortaçağ'daki ve hatta modern folklardaki devamını inceler. Eliot şiirinin bu açıdan okunuşu mümkündür. Başlangıçta, bitkilerin tanrısı toprak altında gömülüdür: Köpeği –yani Osiris'in yardımcısı, çakal başlı tanrı Anubis– ve kendisiyle birleşen sümbül söz konusu değildir. Dördüncü bölümde Adonis, benzer bir ayine uygun olarak, kendisi gibi Fenikeli olan bir denizci ile özdeşleştirilerek suya atılmış olarak gözükmektedir. Sonunda, en eski yeşillikler mitinin kaynağı olan Ganj kenarında yağmur yağmaya başlar. Şiir, aynı zamanda *Altın Dal*'ın Aeneas'a yaptırdığı gibi, bir çeşit Cehenneme İniş'tir.

Öte yandan, Jessie Weston bu doğa kültünde, bizzat kendisi bir kült nesnesi olan mucizevi kap Graal'in öyküsünün kaynağını görür. Graal'in dört simgesi vardır: Bir kap, mızrak, tepsi ve bir kılıç. Bunlar iskambilin dört kâğıdıdır. *Çorak Ülke*'de Graal'in aranışı ve iskambil, öykünün diğer örneklerini teşkil eder. Şiirin geçtiği yer "Terre gaste"dir. "Terre gaste" (Kısır Toprak), oturanlarının cinsel yetersizliği yüzünden verimsiz hale getirilmiş bir yerdir. Bu, bize Graal'in öykülerinde geçen, Balıkçı Kral'ın, yarası yüzünden üzerinde hiçbir bitki yetişmeyen topraklarını anımsatır. Bu seyahatin sonunda, T. S. Eliot'un okuru, aynı Graal'in şövalyesi gibi, Tehlikeli Kilise'ye ve Tehlikeli Mezarlık'a rastlar. Bu da bizi, fiziksel hayatın (yağmur yağar) ve düşünsel hayatın (gökgürültüsü konuşur) bilinmezliklerine götürür. Bunlar asılmış bir tanrının, Adonis ve Balıkçı Kral'ın girişlerini haber veren tarotlardır.

Bununla birlikte, şiirin bu okunuşları eksiktir. Çünkü bu okunuşların gerektirdiği öyküler iyi oturtulmamıştır. Örneğin tarotlar, "çok nezle" olmuş bir şarlatan tarafından yorumlanmıştır. Parsifal'in ayinle arınması imâsı, Verlaine'in *Parsifal*'inin bir dizesi alıntılanarak yapılmaktadır: "Ve, ey bu kubbede çınlayan şarkı söyleyen çocukların sesleri!". Oysa, "kızları yenen" bir şövalyeyi anlatan bu şiir, tanınmış bir eşcinsele ithaf edilmiştir. Öykünün bu aşağılayıcı alayı, kısırlığın modern kurbanlarının ve onu izleyen "ikiyüzlü okur"un mit tarafından vaat edilen çoğalma olgusunu istememeleri olarak açıklanabilir. Fakat bu aşağılamanın, daha derinlerde bir katmanı daha vardır: Bu da öykünün kendisidir ve burada olduğu gibi öykünün içeriğidir. Anlatı sonunda bozulur: Yağmur yağmaktadır fakat ova kuraklıktan çatlamıştır. Arayışlar yolculuğu bitmiştir fakat yolcu sonunda delirmiştir. Bu yolculuk aslında, daha ilk dizeden itibaren bir hiçle sonuçlanmıştır. Çünkü Chaucer'in, *Canterbury Tales*'indeki (Canterbury Öyküleri) Nisan, bir yandan insanları "tatlı yağmurları"yla hacca gitmeye davet eder, diğer taraftan *The Waste Land*'de olduğu gibi "en zalim ay" oluverir.

Alay, özellikle arka arkaya gelen ve çelişkili parçaların oluşturduğu ünlü metinde göze çarpar. Yolcu, aslında, bu anlaşılmaz şeyler önünde tüm bunların anlamını soran okuyucunun tâ kendisidir. Bu parçalar, diğer bir mitik bakış açısıyla, yazıtlarda ve başka yerlerde ortaya çıkan Sibylle yapraklarıdır: Rüzgârın kovduğu vahiy parçalarıdır. Geleneksel öykü bir anlamda Graal arayışıdır, çünkü sona erdiğinde tamamlanmış olmanın peşindedir. Fakat Eliot *Çorak Ülke*'de, kendi metnini bilerek tutarsız yazar –edebiyatın "kısır toprağı"dır bu. Ve böylece düz ve bir amacı olan anlatıyı alaya alır. Şiirinin en derinlerinde ise dağınık ve karmaşık bir başka mit oluşur: Babil miti.

Babil, çeşitli imâlarla şiirde mevcuttur. Özellikle kulesi, en sonunda, beş ayrı dilde birden yazılan dizelerin yıkıldığı anda "yıkılır". Bu, her yere yayılan bir sonuçtur. Tüm metin boyunca, merak uyandıracak düzeyde çeşitli diller ve notlar kullanılmıştır. Öyle ki, yazıtlar ve ithaf bölümü Latince, Yunanca, İngilizce ve İtalyancadır. Diğer bir notta, İngiliz okuyucuya önerilen *Upanishadlar*'ın çevirisi Almancadır... Özel bir dilde bile olsa, sözdizimi her seferinde dağılmakta, sözcükler yokolmaktadır.

Aslında, alay olgusu yalnızca öyküde değil, dilde de vardır. Dil, kültürel ve psikolojik yabancılaşmayı da beraberinde getiren dilbilimsel bir yabancılaşmayı gösteren şiirin –en *yüzeysel*– konularından bir tanesidir. Bu bağlamda dilin "ölümü" aynı zamanda insanın ölümünü de yansıtır (zira bu da vardır). Şiirdeki Babil'de, her şey darmadağındır: Mitolojiler, yerler, zamanlar, parçalar

halinde alınan edebiyat yapıtları. Diğer metinlerin kalıntıları üzerine kurulmuş bu metne göre, Büyük Bellek karmakarışıktır ve insanın tarihsel bilinci "kırık görüntüler birikimi"dir.

Gerçekten de, şiirin son bölümü Babil'e bir çare aramaktadır. Gökgürültüsü yeni bir hece söyler: "Da", ve selâm anlamına gelen üç sözcük Sanskritçeden yani çeşitli yerlerde konuşulan dilleri birleştiren en eski dil olan Hint-Avrupa dilinden gelmektedir. Son dizelerde, Sanskritçenin yağmuru ve diğer dillerin kuruluğunun vurgulandığı dizelerde, karışıklık iyice yerleşmiştir.

Eliot'ın diğer eserlerinde olduğu gibi, *The Waste Land*'de de Babil miti baş köşeye oturur. Öyleyse, dilin miti olan bu mitin, modern edebiyatın da en temel miti olduğu söylenemez mi? *The Waste Land*'de birkaç dilde yazılan yazının bunun bir göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Aynı durum Pound'un *Cantos*'u (Kantolar) ve daha yeni kitaplar için, örneğin farklı uluslardan üç Avrupalı ve bir Meksikalı'yı biraraya getiren ve mitleri, dilleri ve metinleri konu alan dört dilli şiir *Renga* için de geçerlidir.

Özellikle Mallarmé'den sonra, birçok çağdaş yazarın dillerin yetersizliğinden sözettiğini hatta dili yenilemek istediklerini biliyoruz ("diller tam değil, çünkü en yücesi yok"). Bunun sonucunda birçok şair, romancı ve tiyatro yazarında, yazının bilinçli olarak bozulduğu ve yeni dillerin ortaya çıktığı görülür. Dili yeniden yaratma isteği Joyce'da daha belirgindir. Mitleri kullanması, ansiklopedik bir bilgi oluşturmayı istiyor gibi görünmesine neden olur. Bir biçimde *Odysseia*'yı temel alan *Ulysses*, Stephen-Telemakhos, Bloom-Odysseus/Ulysses ve Molly-Penelope ikilileriyle ve Homeros anlatılarının diğer kişileriyle özdeşleştirilen Yahudi, Hıristiyan, Yunan mitlerinin ve diğer mitlerin karıştırıldığı zengin bir öyküdür. Çok çeşitli okumalara elverişli *Finnegans Wake* ise H. C. E.'nin işlediği bir ilk günah izleğiyle bir mitin ölüşünü, dirilişini, düşlerini ve uyanışını anlatır. Bu kitap aynı zamanda Vico'nun *Yeni Bilim*'deki (*Scienza Nuova*) kuramını kullanır. Söz konusu kuram, tarihin üç evresini ve bunların ebedi döngüsünü ele alır. Tüm insanlığın devamlı yinelenen düşünü, özellikle de Dublin'de Liffey kıyısında uyuyakalmış İrlanda'nın mitik kahramanı olan Finn MacCool'un düşünü canlandırır. Bu mitin geri dönüşü, geçmişteki tüm kahramanları geri döndürecektir. *Finnegans Wake*'de, Yeats'in bakış açısından tamamen ayrılan, İrlanda'ya özgü bir mitolojik yaklaşım göze çarpar. Bu öyküde, anlatının düşsel niteliği özellikle Yeats'inkinden ayrılmıştır. Çünkü Jung ve başkalarına göre, düş mitin en seçkin alanıdır.

Tüm bunlara dayanarak mitolojinin aynı zamanda topografiyi de beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz. Dublin kentinin mitografı olan Joyce, İrlanda'nın başkentinden bir tür *omphale* yaratmıştır. Hem simgeci, hem gerçekçi romanlar yazan Joyce, gündelik bir kenti evrensel mitlerle donatır. Dublin üzerinde bu kadar ısrarla durması, onu Yeats'ten ayırır. Böylece modern Site'yi mitin derinliklerine yerleştirmek gibi edebî bir çabaya girişir. Aynı çabanın başka ünlü örneklerini Baudelaire Paris'le ve Eliot da Londra'yla verir.

Joyce mitolojiyi kuşkusuz bir bilgiye ulaşma, bir varolma biçimi olarak görmüyordu. Eliot'a göre mitoloji, daha çok dünyaya hâkim olmak için kullanılan bir şifre anahtarıydı: *Ulysses*'te mitin varlığı "bir denetleme aracı, bir sıraya koyma, biçimlendirme, çağdaş tarih denilen bu engin karmaşa ve değersizlik panoramasına anlam katma aracı"dır. (Bu metin *The Waste Land*'in yayımlanmasından bir yıl sonra yazılmıştır.) "Yöntem zaten Yeats tarafından tasarlanmıştı. Modern dünyanın sanata açık olabilmesi için atılan adım, inanıyorum ki, bu adımdır."

Ulysses'in bir tür kozmos izlenimi bıraktığı doğrudur: Joyce'un, miti, *sub specie temporis nostri* (zamanımızın bakış açısından) ele aldığı bu kitap, birbirine koşut birçok dizi yardımıyla eklemlenir: *Odysseia*'dan kesitler, bedenin organları, renkler, simgeler vb. Bu diziler, "her şeyin yapısal çizelgesiyle sıkıca birbirine bağlanmış ve yakın ilişki içinde"dir. Aynı biçimde, *Finnegans Wake*'in zengin içeriği, çok yoğun bir sıralamaya göre düzenlenir. (Yeats'ın *A Vision* adlı yapıtını anımsatan bu durum için Joyce şöyle demiştir: "Bütün bunları düşsel bir yapıta sokmaması ne yazık!"). Zaten mitin zorla ortaya koyduğu bu düzen, en doğrusu da değildir. Örneğin *Ulysses*, en az *The Waste Land* kadar sorunlarla doludur. Kaybedilmiş anahtar simgesi, okuyucuların, yazarın ve eserin kahramanlarının paylaştığı bir mitolojiden yani romandan uzaklaştığımızı imâ eder. *Odysseia* ile olan ilişkiler zaten kaba ve alaycıdır. Mitik ve edebî çağrışımların birbiriyle harmanlandığı bu durum, alaycı olduğu kadar ansiklopedik bir olgudur –(Örneğin Bloom, Odysseus'u, Musa'yı, Gezgin Yahudi'yi, Denizci Sinbad'ı, Rip Van Winkle'ı ve Tanrı Baba'yı cisimleştirir). *Finnegans Wake*'e gelince, bu eser açıkça "Chaosmos" ve "Microchasme" olarak görünmektedir.

Parodi ve tek kişilik parodi, mit ile bulanık bir ilişkinin göstergesidir. Bilgiyle donatılmış modern bir düşüncenin kabul edebileceği en akılcı çözüm, bu metinlerin derin düzeyinde bütün bu alaycılığı cisimleştirecek bir komedi olabileceğidir. Örneğin Molly ve Anna Livia Plurabelle adlı iki kadın kahramanın bulunduğu kitaplarda, mit düzleminde bu yapılmıştır. Bu kadınlar aynı zamanda her şeyi kendilerinde toplayan dişi ilkeler, tanrıçalardır. Molly, *Gea Tellus* ya da Kybele'dir, Toprak ve her şeyin anasıdır; Anna Livia ise ırmak, deniz, anaç sulardır. Joyce, Eliot gibi hem dilin, hem de sanatın mitlerini kullanır. Ancak, bu kullanım da alaycıdır. Stephen, geleceğin yazarı, *A portrait of the Artist as a young man*'de Mısırlı tanrı Thoth'la özdeşleştirilmiştir. Bu tanrı yazıyı bulduğu için hırsızlık ve dine saygısızlıkla suçlanmıştır. *A portrait* ve *Ulysses*'de İkaros'u, yani Daidalos'un oğlunu kullanır. İkaros'un babası yalnızca labirentin mimarı değil, Dublin'deki, İrlanda'daki bu labirentin, kendi geçmişinin, hatta belki kitabının da mimarıdır. Stephen bir çıkış yolu aramaktadır. Fakat aynı zamanda bir demircidir; İngilizce'de iki anlama gelen *forger* sözcüğü yüzünden, sahtekâr, üçkâğıtçı anlamı da çıkarılabilmektedir. Böylece Joyce'da da, Eliot'da olduğu gibi edebiyatla çekingen bir biçimde alay edildiğini görürüz.

Fakat alay *Ulysses*'de biraz daha kararlı olarak kullanılmıştır; tüm olaylar, kahramanlar, simgeler, *metampsikoz* yoluyla dilin içinde birleşmişlerdir. Bu sözcük kitapta da devamlı geçer. "Babellong'un sularının yakınında" olan *Finnegans Wake*, aynı zamanda bir çeşit dil kıyametidir. O da tıpkı Proust'un *Yitik Zamanın Ardında*'sı gibi, sonunda başlangıca ulaşır. Kitabın son sözcüğü bir *article défini*'dir (harfi tarif) ve romanın ilk cümlesinin sonunu kitabın sonunda bulursunuz: Yılan kendi kuyruğunu ısırır, Vico'ya göre ebedi dönüş gerçekleşir ve bütün kitap bir ada dönüşür.

Çağımızın pek çok İngiliz yazarı mitlerle ilgilenmiştir ve birçoğu ülkelerinin mitolojisinin değişik katmanlarını açığa çıkarmıştır. İngiliz ve Gal asıllı şair ve ressam David Jones, "Büyük Britanya Adası"yla, özellikle de "Kral Arthur"la, "adalı mitolojimizin bu baş kişisi"yle ilgilenmiştir. Yeats ve *Finnegans Wake*'in Joyce'u gibi, Jones da "bu adanın her tepeciğinin altında saklı olan Kelt efsaneleri bütünü"nü sorgular.

Yine aynı onlar gibi, mitlerini topografya üzerine kurar. *The Sleeping Lord*'da kısmen Kral Arthur olan kahramanın bedenini ülkesi oluşturur; tıpkı Finn'in bedeni ya da Blake'in kahramanı dev Albion'unki gibi.

The White Goddess'da (Beyaz tanrıça) ise, Robert Graves Büyük Britanya'nın tarihöncesi mitolojilerini irdeler; onların neden birbirleriyle çatıştıklarını anlamaya çalışır. Avebury ve Stonehenge kültlerini sorgulayarak, adaya ilk isimleri olan Samothea ve Albion'u vermiş olan "Beyaz tanrıça"nın izlerini arar. Bu tanrıça ay tanrıçasıdır ve her şeyin anasıdır. Akdeniz'den Kuzey Avrupa'ya kadar uzanan bir bölgeye yayılmış kültlerde onun adı geçer. Daha sonraları bunun yerini Sokrates mantığı ve erkek tanrılar alır. Molly Bloom ve Anna Livia Plurabelle ile ilintili olan Beyaz tanrıçayı tekrar keşfetmek, şiirsel ve mitik bir düşünceyi keşfetmek demektir. Tanrıça aynı zamanda İlham Perisi'dir (Apollon bu rolünü onun elinden alır), yani en gelişmiş edebiyatların bile çekirdeğini oluşturan mittir. Yaratan ve yokeden, bir yandan ilhamın, diğer yandan ölümün tanrıçası. Bendelerinden yaşamlarını isteyen bu tanrıça, John Keats'e ve daha birçok XIX. yüzyıl şairine konu olan "acımasız dilber"i hatırlatır. (Başka kadınlarda sürekli olarak hayat bulan bu kadın, bize Nerval'in tanrıçasını anımsatır.)

D. H. Lawrence da Olympos-öncesi mitolojilere ilgi duymuş, tanrılar kültünden çok daha öncesinde, kozmosa bir giriş kapısı, evrenin bedenine tapınmayı gösterecek mitolojik ögeler aramıştır. Graves'ten önce, Beyaz tanrıçadan, "başı burçların bütün simgeleriyle taçlandırılmış yüce ana" ve "çok eski dinlerin karanlık, kalkık cinsel organlı yüce tanrısı" olarak sözettiği doğrudur. *The Plumed Serpent*'da (*Tüylü Yılan*), bir Meksika tanrısının dönüşünü düşler: Ama bu mitik bilinci yeniden kazanma çabası, tanrılardan vazgeçmeyi de beraberinde getirir. Çünkü bu kanısına karşın, Lawrence, "tanrının adını anmayı reddeder". Lawrence, Etrüsklerdeki, Kızılderililerdeki kozmik anlayışı ve Aziz İohannes'in ilkel ve pagan dinlerden geldiğini düşündüğü *kıyamet* anlayışını inceler. Zamanın döngüsel olmasından esinlenerek, bu yaşayan evrene geri dönüleceğini –çünkü uygarlığımız kıyameti andıran bir bunalımdan geçmektedir– ve bu dönüşün bazı eski adetler ve efsanelerle gerçekleşeceğini, hatta bunun bir "Cehenneme Dönüş" ve "Yeniden Diriliş" olabileceğini belirtir. *Lady Chatterley's Lover* (Lady Chatterley'in Âşığı), Lawrence'a göre temel olan cinsellik alanına yedi aşamalı bir giriş töreni olarak gelişir.

Khnopff, *Gümüş taç*. Kâğıt üzerine pastel. Özel koleksiyon. Foto: Dulière-Skira.



Aşağı yukarı iki kuşağı içine alan bu dönem boyunca, yazarlarmitoloji konusunda çok ilgi çekici sorular sormuşlarıdır. Okurları da onlarla birlikte modern bir Avrupalının, mitik düşünceyi ne kadar benimseyebileceğini düşünür. Dolayısıyla, bazı çağdaş İngiliz yazarların mitolojiye karşı bazı tavırlar ya da tepkiler göstermeleri doğal sayılmalıdır. Buna karşın Ted Hughes (1930-1998), yapıtlarında daha az edebî bir tutum sergilese de, mitlere olan ilgisini sürdürmüştür. Hughes da kozmik enerjiye ulaşabilmek amacıyla, "ilk çağların en yüce tanrıçası"ndan sözederek, mitoloji ve folklora doğru dönüş yapmaktadır. *Crow* (Karga) adlı yapıtında, yer ve zamanları belirli mitleri açık açık vermekten çok, antropoloji ve tarihten uzak bir mitoloji sergilemektedir. Özgün ve kendi içinde eksiksiz bir şeyler ürettiğini, müzelerde sergilenecek cinsten kültürel olguların yapıtlarında yeralmadığını açıklar. İşte bu sözcükler de zaten, burada incelemeye çalıştığımız metinlerin özünü, özellikle de *Ulysses* ve *The Waste Land*'in özünü belirtir. Hughes, "bütün kitaplıkların yakılıp yıkılmasından" sonra, mitin bir konserve değil, filizlenecek bir dal olması gerektiğini söylediğinde, bütün bir edebiyat döneminin geçip gittiğini düşünüyordu.

M.Ed. [Ü.D.]

KAYNAKÇA

I. Metinler.

ELIOT, T. S., *Poésie*, iki dilli basım, Pierre Leyris çevirisi, Paris, 1969. Türkçede Eliot: *Edebiyat üzerine düşünceler*, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara, 1990; *Şiirler*, Adam yay., İstanbul, 1991; *Kokteyl parti*, Milliyet yay., Ankara 1963. GRAVES, ROBERT. *The White Goddess*, Londra, 1961. HUGHES. TED, *Crow*, Londra, 1972. JONES. DAVID, *In Parenthesis*, Londra, 1937; *The Anathemata*, Londra, 1952; *The Sleeping Lord*, Londra, 1974. JOYCE, JAMES. *Dedalus*, Ludmilla Savitzky çevirisi, Paris, 1943; *Ulysse*, Auguste Morel, Stuart Gilbert ve Valéry Larbaud çevirisi, Paris, 1942; *Finnegans Wake*, Londra, 1939. Çevrilmiş pasajlar: *Anna Livia Plurabelle*, yazar, Samuel Beckett ve diğerleri tarafından, *N.R.F.*, 1931; "Dans le sillage de Finnegan", A. du Bouchet, *Age nouveau*, Ocak, 1950; "Finnegans Wake Fragment", M. Chastaing ve diğerleri tarafından, *Roman*, haziran 1951; "Mute et Jute", A.du Bouchet, *Lettres nouvelles*, temmuz-ağustos 1955. Türkçede Joyce: *Ulysses*, Söz yay., İstanbul, 1994, *Ulysses*, Y.K.Y., İstanbul, 1996; *Sürgünler*, İmge yay. Ankara, 1990; *Dublinliler*, İletişim yay., İstanbul, 1992; *Sanatçının mektupları*, İmge, Ankara 1991; *Sanatçının bir genç adam olarak portresi*, İletişim, İstanbul, 1989; *James Joyce'un mektupları*, Düşün yay., İstanbul, 1983. LAWRENCE, D.H., *Le serpent à plumes*, Denyse Clairouin çevirisi, Paris 1931; *Matinées mexicaines suivies de Pensées*, Thérèse Aubray çevirisi, Paris, 1935; *L'Amant de Lady Chatterley*, Roger-Cornaz çevirisi, Paris, 1932, André Malraux'nun önsözüyle; *Apocalypse*, Thérèse Aubray çevirisi, Lyon 1946; *Promenades étrusques*, Thérèse Aubray çevirisi, Paris, 1949. Türkçede Lawrence: *Dünya öyküleri*, Bebekus kitapları, İstanbul, 1990; *Bakire ile çingene*, Can yay., İstanbul, 1990, *Kadın mektupları*, Broy yay., İstanbul, 1990; *Lady Chatterley'in sevgilisi*, çev. S. Üstün, tarihsiz. *Kıyamet*, Dost Kitabevi yay., Ankara, 2000. POUND, EZRA. *The Cantos of Ezra Pound*, Londra, 1964. *Cantos et poèmes chisis*, İki dilli basım, René Laubiès çevirisi, Paris, 1958. Türkçede Pound: *Seçilmiş canto'lar*, Adam yay., İstanbul, 1995. YEATS, W.B., *The Wanderings of Oisin, Collected Poems*'de yeniden

yayımlanmış, Londra, 1950; "Şiirler", Yves Bonnefoy'nın çevirisiyle ikidilli seçki, *Argile*, 1974; *The Celtic Twilight*, *Mythologies*'de yeniden yayınlanmış, Londra, 1959; *A Vision*, New York, 1956; *Collected Plays*, Londra, 1952. Türkçede Yeats: Şiirler, çev: C. Çapan, İyi Şeyler, 1992.

II. Eleştiri çalışmaları.

BUTOR, MICHEL, *Répertiore*, Paris, 1960 (Joyce ve Pound üzerine bölümler). WILSON, EDMUND. *Axel's Castle*, New York, 1931 (Eliot, Joyce, Yeats üzerine bölümler). EDWARDS, MICHAEL. *Eliot/Language*, Skye, 1975. KENNER, HUGH. *The Invisible Poet: T.S. Eliot*, New York, 1959. MATTHIESEN, F.O., *The Achievement of T. S. Eliot*, New York, 1935. MAXWELL, D.E.S., *The Poetry of T.S. Eliot*, Londra, 1952. KIRKHAM, MICHAEL. *The Poetry of Robert Graves*, Londra, 1969. PRESS, JOHN, *Rule and Energy*, Londra, 1963 (Hughes üzerine bölüm). SAGAR, KEITH. *The Art Of Ted Hughes*, Cambridge, 1975. BERGONZI, BERNARD. *Heroes' Twilight*, Londra, 1965 (Jones üzerine bölüm). BLAMIRES, HARRY. *David Jones*, Manchester, 1971. ECO, UMBERTO. *Opera Aperte*, (Joyce üzerine bölüm); *Açık yapıt*, Payel yay., İstanbul, 1995. GILBERT, STUART. *James Joyce's Ulysses*, Londra, 1930. HART, CLIVE. *Structure and Motif in Finnegans Wake*, Evanston, 1962. LEVIN, HARRY. *James Joyce*, Paris, 1950. PARIS, JEAN, *James Joyce par lui-même*, Paris, 1957. HOUGH, GRAHAM, *The Dark Sun: A Study of D. H. Lawrence*, Londra, 1956. KERMODE, FRANK, *Modern Essays*, Londra, 1971 (Lawrence üzerine bölüm). DAVIE-DONALD, *Ezra Pound: Poet as Sculptor*, Londra, 1965. DEKKER, GEORGE, *Sailing After Knowledge: The Cantos of Ezra Pound*, Londra, 1963. DOOGHUE, DENIS, ve MULRYNE, J. R., *An Honoured Guest: New Essays on W. B. Yeats*, Londra, 1965. ELMANN, RICHARD. *The Identity of Yeats*, New York, 1954. HENN, T.R., *The Lonely Tower: Studies in the Poetry of W.B. Yeats*, Londra, 1950. RAINE, KATHLEEN. *Yeats, the Tarot and the Golden Dawn*, Dublin, 1972. URE, PETER, *Towards a Mythology: Studies in the Poetry of W. B. Yeats*, Londra, 1946.

EDEBİYAT VE MİTOLOJİ. Modern Yunan şiir anlayışında antik mitlerin yaşayışı.

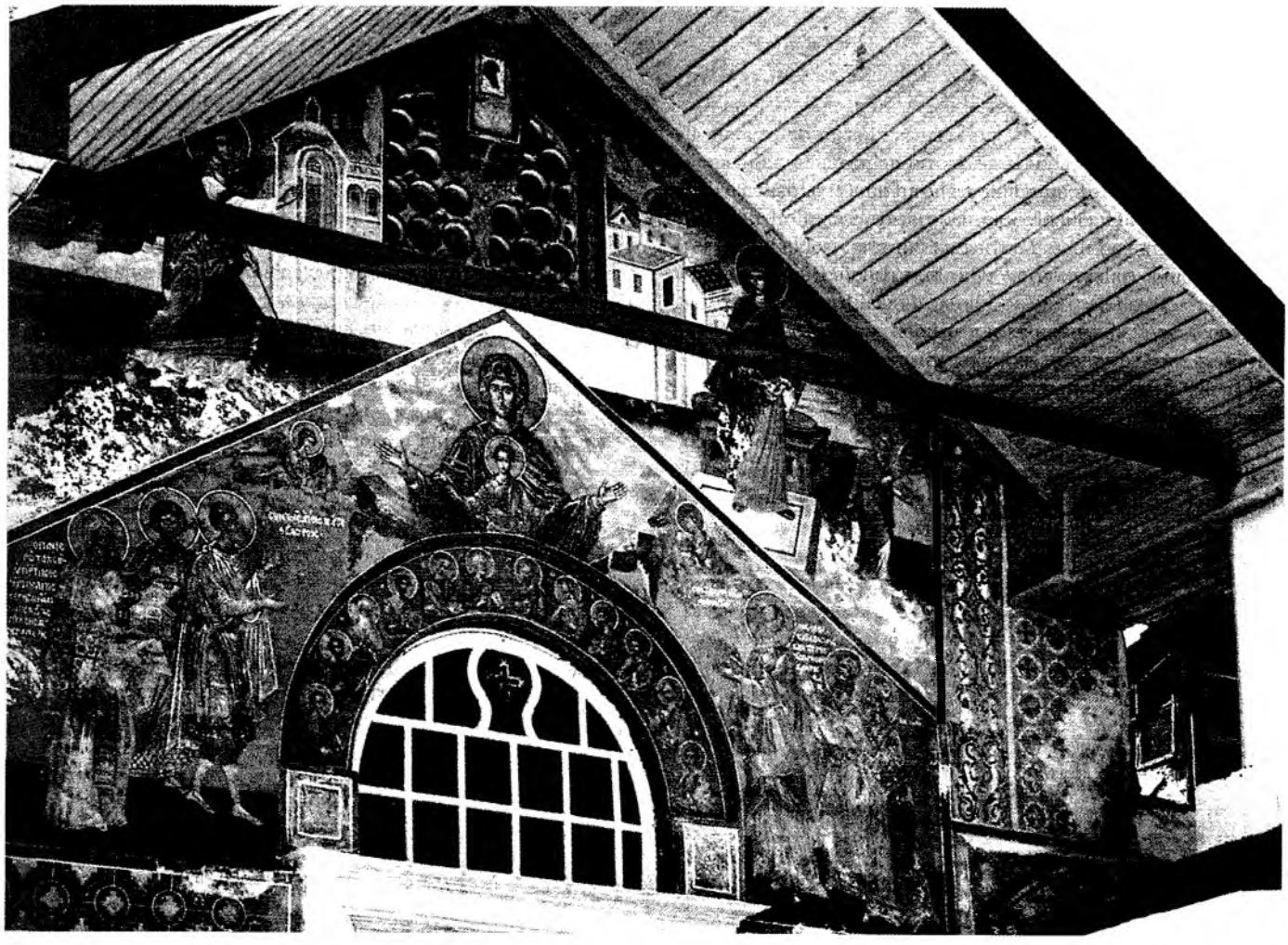
Antikçağ mitlerinin modern edebiyatta ele alınıp kullanılması, Yunanistan'da kuşkusuz özel bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Doğal olarak, mitlerin oluşmasına yol açmış olan Yunan düşüncesi; kimi zaman, günlük yaşamın en basit görünümlerinde olmak üzere, ulusal kalıta bağlı olan efsane verilerini kullanmayı, korumayı ve çeşitlendirmeyi sürdürmektedir. Mitolojik olayların geçtiği sitlere girip çıkmak, şu ya da bu kahramanın başarılarının gerçekleştiği önemli yerlerin hep gözönünde bulunması efsaneleri bildik kılmaktadır. Bir Yunanlı, çocuğuna Athena ya da Dionysos adını verdiği zaman, Nemeialı bir bağcı, şarabına "arslan kanı" dediği zaman, hiçbir şekilde, kültür ögelerini benimseme duygusu içinde değildir. Seçimlerinde hiçbir düşünsel arayış, hiçbir yapaylık, hiçbir rüküşlük bulunmaz. Yaşamları, yalnızca edinilmiş değil, ama atalarından alınmış bir düşünceyle, bilinçaltındaki anılarla ve ülkelerinin belleği kadar eski bir gelenekten etkilenmiştir. Bu nedenle mitler, Yunan edebiyat düşüncesinde bir eğretilemeden çok, temel ve vazgeçilmez bir ögedir.

Helen düşünce yapısının, Yunan devletinin XIX. yüzyılın başında yeniden ortaya çıkmasından önceki zamanlarda sık sık sergilendiği halk şarkıları; konuları çoğu kez güncellikten, yani köleleştirilmiş Yunanlıların mutsuzluğundan alınsa da, Antikçağ'ın efsane verilerini de kullanmıştır. Çeşitli değişkeler arasında, kimi zaman küçücük bir mitik olayın çağrışımı, kimi zaman da büyük efsanelerin anımsanışı vardır. Bir kadının Müslüman Araplar tarafından kaçırılışını anlatan bir şarkıda (Sömbeki Adası'ndaki bir değişke) Güneş, Persephone'nin kaçırılışında Demeter'i uyaran "tanrıları ve insanları gözleyici" rolünü oynayarak, kadının kocası Yannakis'i başına gelecek kötü olay konusunda uyaracaktır (*Demeter*, *Homeros İlahisi*). Sınırların koruyucu kahramanı Digenis Akritas'ın başarıları, bütün Yunan topraklarında ezgilerle söylenir. Digenis, yılanı öldürdüğünde ya da kralın buyruğuyla dev gibi bir yengeçle boy ölçüştüğünde, Aziz Yorgos efsanesinin anımsanması ve bunun ötesinde, Herakles'in işlerinin ya da Apollon'un bir zaferinin uyarlanması söz konusudur. İphigeneia efsanesinden esinlenilmiş, insani bir girişimin başarıya ulaşması için gerekli olan kadın kurban etme izleği, Panhelenik "Arta Köprüsü" –yapımı sadece ustabaşının eşini temele gömmemesi koşuluyla mümkün olacak olan köprü– şarkısının birçok değişkesinde bol bol kullanılmıştır. Uzunca bir yokluğun ardından geri döndüğü zaman, kendini tanıtmadan önce eşinin sadakatini sınamak isteyen kocanın serüveni de, adalar dahil tüm Yunan topraklarında yaygın bir izlektir. Rastlantı sonucu karşılaşma, kadının çamaşır yıkadığı çeşme başında gerçekleşir (Ege adaları, Santos, Teselya değişkeleri). Burada *Odysseia*'nın iki kesitinin –Odysseus'un İthaka'ya dönüşü ve Nausikaa tarafından kumsalda bulunuşu– izleri görülür. Kuşkusuz anakara Yunanistan kökenli olan ama Korfu'dan Pontos'a dek yayılan bir şarkı, sadakatsizlik gösterdiğini anlayan oğlunun karaciğerini, yemekte kocasına sunan câni bir anneyi anlatmaktadır. Burada da Atreus'un şöleniyle Tantalos'un şöleninin bir anısı söz konusudur. Halk şarkılarının bizatihi doğası nedeniyle, Antikçağ esini hiçbir zaman açık olmamış, her zaman örtük kalmıştır.

Bağımsız Yunan devletiyle birlikte doğan modern Yunan şiiri, ulusal bir kültürün ögeleri olarak Antikçağ mitlerine oldukça geniş yer verir. Efsanelerin işlenişi, her sanatçının coşkusuna göre ama aynı zamanda da Neo-Helenizm'in gelişimine bağlı olarak değişecektir.

André Calvos (Zantos, 1792-Londra, 1869; 1824 ve 1826'da yayımlanmış yirmi şiirlik *Odlar*'ın şairi), çoğu kez Pindaros'unkine eş tutulan bir yapıt bırakmıştır. Bu yapıtta, bağımsızlık savaşının üstün başarıları, eski deyim ve biçimlerle birlikte yoğun bir mitolojik ortam yaratan karşılaştırmaların ve anıştırmaların tutarlı kullanımı sayesinde tümüyle Antikçağ kılığına sokulmuştur. *Odlar*'da istiare çok kullanılmıştır. Musalar'a, Lütuflar'a ama aynı zamanda Dostluk'a, Zenginlik'e Sağduyu'ya, Erdem'e, "Zeus'un başarılı kızı" Özgürlük'e, Zafer'e yönelik çağrılar yoğun bir biçimde işlenen izleklerdir. Ozan, onları kişileştirerek Chio, Psara, Samos, Suli gibi şehit topraklarını yüceltmektedir. Mitolojik anlatımlar da belirgin bir biçimde göze çarpar: Tanrıların şölenleri (*Esin Perileri*), ağzı ambrosia kokan ölümsüzlerin besini (*Parga*), Olympos'taki Olympos sakinleri (*Özgürlük*) gibi. Tanrıların kendileri ve kahramanlar orada bulunmaktadır: Parmakları kokulu Kypris, (*Psara*'ya) özgürlüğün kanatlarını alan İkaros, yıkılmış adada yerlerini Ares'e bırakan Mainadlar ve Aşk, Türk'ü cezalandırmak için çağrılmış Erinysler (*Khio'ya*). Calvos'un arzusu, bu çağın olgularına, Antikçağ mitinin simgesel değerini ve anlamını vererek savaş olayını soylulaştırmak ve özgürlüğüne kavuşturulmuş toprağa, efsanelerin verdiği şiirsel güzelliği geri vermektir.

Konstantinos Kavafis (İskenderiye, 1863-1933; yayınlanmış yaklaşık yüz elli kısa oyun ve *Şiirler*), Antik tarihin ve mitolojinin büyük yer tuttuğu derin ve kimi zaman zor anlaşılır bir yapıt bırakmıştır. Bu yapıtta istiare yok değildir: "Dionysos Alayı"nda, tanrının yanında ölçüsüzlük, sarhoşluk, ezgi, şölen ve bunların yanısıra ayinler tanrıçası Telete yeralıyordu. "Sarpedon'un



Athos Dağı, Büyük Manastır'ın yemekhanesinin cephe mozaiği. Yukarıda sağda: Meryem'e Müjde anında Artemis uzaklaşıyor. Foto: Paul Huber, Bern.

Cenaze Töreni"nde Uyku ve Ölüm bulunuyordu. Yakışıklı delikanlı Patroklos'un öldürdüğü, Zeus'un oğlu "Sarpedon'un Cenaze Töreni"nin tasvir edilmesi gibi ayrıntılı tablolarda (bkz. *İlyada*, XVI, 665-683), ozanın arzusunun temelinde estetik olduğu aşikârdır. Başka bir açıdan bakılırsa, şairin kötümserliği yaşam deneyiminden, insana özgü sorunlardan ileri gelir ve şair şiirini, evrensel bir verinin mitoloji dünyasına aktarılışı, anımsanışı gibi tasarlar: "İthaka"da ozan, yeni bir Odysseus olan insanı, Lestrigonların, Kyklopların, Poseidon'un saldırılarının karşısına yüce bir ruhla çıkmaya davet eder. Kimi zaman da tanrılar tarafından terkedilen insan izleği işlenir: "İhanet"te, Apollon'dan Akhilleus'un korunmasını isteyen Thetis, çocuğunun bizzat bu tanrı tarafından öldürüldüğünü öğrenir. Bu şiirin aslı, Aishkylos'un "Trajik İlyada"sından bir alıntı taşır. Saati geldiğinde Antonius tanrıların koruyuculuğunu yitirir ve ozan onu "Tanrıların Antonius'u terkedişi" şiirinde yazgısına boyun eğmeye çağırır. "*Adımlar*"da, Erinysler Neron'un evine girdikleri zaman, "sefil" Lar'lar gizlenirler. Ölüm üzüntüsü, "Akhilleus'un Atları"nda, Patroklos'un cesedi karşısında ölümsüz atların acısıyla resmedilir (bkz. *İlyada*, XVII, 423-455). Metaneire'yi, çocuğunu ölümsüz kılmaya çalışan Demeter'i engellerken ve Peleus'u da, Akhilleus'u yaralanmaz kılmak isteyen Thetis karşısında dehşete kapılmış gösteren "Kesintiye uğratma"da, ölümlülerin güçsüzlüğü ve bilisizliği çok kısa ama özlü bir biçimde işlenir (bkz. Apollonios, *Argonautika* IV, 865-879 ve Apollodoros, *Peri Theon*, III, 13). Sonunda bu zıtlık kavramı bir başka planda ifade edilir: İmparator Iulianus'a adanmış yedi şiirle anlatılan şey, doğmakta olan Hıristiyanlık ile ölmekte olan paganizm arasındaki ilintilerdir. Ama aynı zamanda, "Ya bir gün geri gelirse" ya da "Klitos'un hastalığı" gibi, mitlerin anlamlarının ve imgelerinin, iki dinin tarihsel uzlaşmazlığı ardında az çok kaybolduğu yapıtlarla da anlatılan ilişkiler bunlardır. Bir felsefî düşünce, Stoacılığa çağrı ya da basit bir estet tasviri veyahut her ne olursa olsun; Kavafis'te kimi zaman anıştırmalı, kimi zaman apaçık bir biçimde kullanılan tarihsel anıya sıkı sıkıya bağlı mitolojik öge, hiçbir zaman bir bütünlük düşüncesine dayanmaz. Önemli olan, özel bir olayın ya da belirli bir ayrıntının irdelenmesidir.

Anlatımın çoğu kez bilgece görünüşü ve mitolojik verilerin kullanımında kimi zaman göze çarpan yapay uygulama, Calvos ve Kavafis'teki ortak belirgin özelliklerdir. Belki de bunlar aynı nedene, Yunan toprağıyla ilişki kopukluğuna bağlıdır: Calvos, *Odlar*'ını yayımladığında daha ziyade dışarıda (İtalya'da ve

İngiltere'de) yaşıyordu. Kavafis ise yaşamını İskenderiye'de geçirmişti.

Oysa, sürekli Yunanistan'da yaşamış olan, olayların ve düşünce hareketlerinin genel bir Helenizm anlayışına yol açtığı bir dönemde genç devletin siyasal ve toplumsal gelişimine tanıklık eden Kostas Palamas'ın (Patras, 1859-Atina, 1943; birçok şiir kitabının, iki destanın, bir dramın vb. yazarıdır) esini tümüyle farklıdır. *Athena'ya ezgi*, Antikçağ dünyasını çağdaş dünyaya bağlayan bağı hissettiren uzun bir şiirdir. Kuşkusuz Palamas'ta da, onu etkileyen romantik hareketlere kaynaklık eden mitlerin alışılagelmiş işlenişi görülür. Bununla birlikte, çoğu kez, tam anlamıyla Helenik bir duyguyla, bütünüyle Yunan toprağının bölünmez ögelerine sahip olma duygusuyla ele alınmıştır bu: *Sürüp Giden Yaşam* kitabındaki "Yurtlarım" şiirinde Palamas, önce yaşadığı yer olan Missolonghi'nin manzarasına, sonra da *Attika sitesi* üzerine güzelliğin istiareli biçimlerini yansıtmakta, kişileştirilen Olympos'u ve Pentelikos'u sunmakta, "Homeros'un Phaiaklarının yaşadığı yerleri ve Solomos'un hayâletinin Campi Elysia'da bulduğu büyük mutluluğu dile getirmektedir. Aynı şiirde ve aynı ateşle, Digenis'in çalışmalarıyla birlikte, bağımsızlık kahramanlarının başarılarını kutlayacak, ardından, tapınağa Athena'nın harmanisini taşıyan Akropolis'in sepetli kızlarını anacak ve böylelikle Helenizm tarihinin ölümsüz güzelliklerini biraraya getirecektir. Batılı okura pek tanıdık gelmeyen ama bir Yunanlı sanatçıya daha doğal gelen bir başka yaklaşım, tek tek görüntülerin ötesinde, paganizmin ve Hıristiyanlığın, özellikle de Ortodoksluğun ortak kavramlarını biraraya getirmektir: *Sibylle*'de, Vergilius'a yapılan bir göndermenin ardından (*Aeneis*, VI, 65), kâhin kadın, dinsel ikonografide sık görülen Bizans bakire tipi olan "Panaghia Odighitria"yla ya da "yol gösterici bakire"yle özdeşleştirilmiştir.

Aynı türden başka benzetmeler, mitlerin anlamına ve düşüncesine olağanüstü ölçüde duyarlı, yaratıcı bir fikir adamı olan Anghelos Sikelianos (Leneade, 1884-Atina 1951; *Lirik Yaşam* adında dolu dolu bir şiirsel yapıtın ve tragedyaların yazarı) tarafından alabildiğine geliştirilecektir. Sikelianos, tanrıların Yunanistan'ı terketmediği kanısındadır. Hatta, küçücük bir çocukken, bir yer sarsıntısı sırasında toprak onunla konuşmuş ve bu da onun içinin sevinçle kaplanmasına sebep olmuştur. Sikelianos'un keskin gözleri, her sahnenin derin anlamına ve sonsuz değerine ulaşmak için somut görüntüleri aşar. Ege Denizi'nin kıyısında otlayan bir keçi sürüsünün ortasındaki teke manzarası –her yerde görülen bir manzara–, ozan açısından mitin somutlaşmasıdır. Adı bile açıkça anlaşılır bir biçimde efsaneye gönderme yapar: "Pan". Çağrılmış olduğu bir törenden esinlendiği "Yunan Cenaze Yemeği", onun açısından, erginleme şölenlerini ve saçları çağrıştırmak, "Dionysos'un kanı" sayesinde ölülerin ruhlarının ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla çağrıda bulunmak ve Dionysos-Hades koruyuculuğunu anmak için bir fırsattır. Sikelianos'un imgelemi, yaşamın sıradan anlarını yüceltmekte, onlarda, onları en eski geleneklere bağlayan gizli bir anlam bulmaktadır. "Kutsal Yol"da, Eleusis'deki Kutsal Yol'da önüne çıkan ayı oynatıcısının elinde gördüğü minicik burun delikleri demir halkayla yaralanmış, acı çeken ayı yavrusu, ozanın bilincinde iki gözü iki çeşme ağlayan annenin simgesi olur: "... Burada Demeter diye adlandırılan (...) ve daha sonra Alkmene ya da Kutsal Bakire olan Büyük tanrıçanın, ebedi ananın asırlık ağaçtan oyulmuş heykeli gibi, kocaman haliyle birden dikildi". Dinlerin ve inançların yakınlığı ve simgelerin gizli birliği, başlıklarının çok sayıda olmasıyla belirlenir: *Toprağımın bilinci*, *Irkımın bilinci*, *İnancın bilinci*. 1926'da Delphoi Bayramları'nı başlatan ve Neo-Helenist geleneğe yer veren bir yorumla özellikle tragedyaları oynattıran, Delphoi'de dinsel bir "omphalos", bir merkez kurmaya çalışan Sikelianos'un düşünceleri bunlardı.

Yorgo Seferis ise (Urla, 1900-Atina, 1971; *Şiirler* ve *Denemeler*'in yazarı) Küçük Asya'daki acı verici yıkımı işledi. Hüzne eğilimli bir mizacı olan Seferis, Yunanlılar İonya'dan kovulduklarında yirmi iki yaşındaydı ve anayurdunu sonsuza kadar yitirmişti. Yüzyılın başında Türkiye'de doğan bütün Yunanlılar gibi o da, bu mutsuzluğun derin izlerini taşıyacaktır. Bu nedenle, yapıtının önemli bir bölümünün rengini hüzünden, nostaljiden, gitme, yitirme, örselenme, yıkım veya ölüm duygusundan alması şaşırtıcı değildir. Seferis'in mitolojik izlekleri sık kullanması, böylelikle onların simgesel değerinin sürekliliğini işlemesi de bu bakış açısının doğal bir sonucudur. *Mitoloji*'de mitlere anıştırmalar çoktur. Bunlar kimi zaman "Argonautlar", "Astyanaks"lar, "Andromeda" gibi alt başlıklarla ifade edilmiş; kimi zaman Odysseus, Adonis, Orestes, Symplegades gibi tek bir özel adla ve büyük bir saygıyla belirtilmiştir. Kitap, Homeros'taki ölüm gününün izlerini taşıyan bir dilekle sona erer:

> Sonumuza geldiğimiz bu yerde bir gün yaşayacaklar,
> Ola ki belleklerinde kararırsa ve taşarsa kanlar
> Unutmasınlar bizi, çiriş otları arasında titreyen ruhlar.
> Çevirsinler Erebos'a doğru kurbanların yüzlerini:
> Biz ki elimizde hiçbir şey yoktu, barışı öğreteceğiz onlara.

Seyir Defteri III'ün uzun bir mitolojik şiirinde (Euripides'in *Helene* şiirinden dizeleri başlık olarak kullanır) kadın kahraman, yalnızca hayâletinin Troya'ya gittiğini ve bu savaşın bir tuzak olduğunu ortaya çıkarır:

> Büyük bir acı çökmüştü Yunanistan'ın üstüne,
> Ne çok beden atıldı
> Denizin dişlerine, toprağın dişlerine
> /.../ Ne çok acı, ne çok yaşam;
> Yutuldu gitti boşuboşuna /.../

Bu dizelerde bir başka İonya Savaşı anısının ortaya çıktığı kolayca görülür: 1922 yılının Eylül ayında İzmir'deki savaştır bu. Tragedyalara ve Homeros'a yapılan birçok gönderme, çok daha düşünsel bir davranıştan da ileri gelebilir: "Ardıç Kuşu"nda –hem Odysseus, hem de Seferis olan– bir adam, düşlerin ve imgelemin sarhoşluğuna kapılarak, birçok kez "Zevk düşkünü Elpenor"u çağrıştırır. "Işık"ta ise söz konusu olan Anadyomene –Aphrodite'nin– parıltısına koşan Graiae (ihtiyar kadınlar) ve Nemeidlerden önce (deniz perileri), gün ışığını görmekten yoksun edilmiş Oidipus'un yazgısıdır. 1942 yılında Transvaal'de yazılan *Seyir Defteri II*'den bir şiir olan "Denizci Statis Agapanthlar arasında," çok anlamlı bir tarzda mitolojik geleneklerin ve anıların izlerini taşımaktadır: "Siyahların çiriş otu" olan, sessizlik isteyen ve yazarın ölülerle konuşmasını engelleyen Agapanthlar boşalan ve yazarın boş yere doldurduğu rüzgâr tulumu; evin ve ölmek için yolcunun dönmesini bekleyen yaşlı köpeğin anısı; Seferis'in *Çalışma Defterleri*'nde derlediği ve "Y. S. tarzında"da yaydığı düşünceyi, "yolculuğum beni nereye götürürse götürsün Yunanistan canımı yakıyor" düşüncesini işleyen ve ağırbaşlılıkla ifade edilen ögelerdir.

Modern Yunan edebiyatında tüm edebiyat türleri mitik verileri kullanmaktadır. Nikos Kazancakis (Heraklion, 1883-Freiburgen-Brisgau, 1957; roman, deneme, dram yazarı, şair), tanrıların sahnede olduğu *Prometheus* adlı üç bölümlük dramın yanısıra, efsaneden doğrudan doğruya esinlenen *Theseus* (ya da *Kuros*) adında bir trajedi ve ayrıca *Odysseia* adında, kahramanın İthaka'ya girdiği andan başlayan ve çağdaş insanın serüveni olarak yorumlanabilecek 33.333 dizelik çok uzun bir destan yazmıştır.

Yorgos Theotokas (İstanbul 1905-Atina 1966; roman, dram ve deneme yazarı), *Argo* adlı romanında ideal'e susamış gençlerin girişimini anlatır, *Arta Köprüsü* adlı dramında halk şarkısı izleğini kullanır. *Savaşların Sonuncusu* adlı kısa tragedyada, Troya Savaşı'ndan sonra tutsakların gidişi anlatılmaktadır. *Alkibiades* adlı uzun dramda ise Theotokas'ın bir "Alkibiades miti" yaratmak isteği son derece belirgindir.

Pandelis Prevelakis (1909 yılında Rethymno'da doğdu; deneme, roman, dram yazarı, şair) ise başlığını gelenekten almayan *Ölüm Güneşi* adlı romanında, Russaki Teyze adlı bir kahraman yaratır: Bu, Giritli bir köylüdür ve ruhunun en derinlerine dek Hıristiyandır. Yaşamı Demeter ve Persephone'ninkiler gibi efsanelerle ya da Antikçağ kahramanlarının savaş başarılarıyla (Sikelianos'unkine benzeyen bir çaba) güzelleştirerek sakin bir şekilde çocuğunu büyütür. Günlük yaşamı her bitkinin, her hayvanın değeri ve kokusuyla, gökten gelen her olgunun bilgisiyle aydınlanır. Dünyasındaki her şeyin ruhtan ibaret olduğu Russaki, aynı anda pagan mitini ve Hıristiyan Ortodoks mitini tüm dinginliğiyle yaşar. Bu mitleri yaratır, toparlar ve böylelikle Helenizmin dişil bir imgesi gibi değerlendirilmeyi hak eder.

Öyle görünmektedir ki, dünya edebiyatıyla bütünleşme çabasındaki modern Yunan yaratıcılığı, daha çok XX. yüzyıl insanının ortak sorunlarıyla ilgilenmiş; İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ise geleneksel Yunan izleklerinden, dolayısıyla mitoloji dünyasından yavaş yavaş uzaklaşma eğilimine girmiştir.

R.R. [S.B.]

KAYNAKÇA

I. Fransızcada: BAUD-BOVY, S., *La Chanson populaire grecque du Dodécanèse*, Paris, 1936. CAVAFY (ya da CAFAVIS). C., *Poèmes*, Paris, 1958. (Cavafis konusunda: YOURCENAR, M., *Présentation critique de Constantin Cavafy*, Paris, 1958, 2. basım). DIMARAS. C., *Histoire de la littérature néo-hellénique*, Atina, Institut français d'Athènes, 1965. HESSELING, D., *Histoire de la littérature grecque moderne*, Paris, 1924. KAZANTZAKI, N., *L'Odyssée*, Paris, 1968; *Théâtre I*, Paris, 1974. (Kazancakis konusunda: JANIAUD-LUST. C., *Nikos Kazantzaki*, Paris, 1970.) PREVELAKIS, P., *Le Soleil de la mort*, Paris, 1966. (Prevelakis konusunda: CHAMSON, A., "Prévélakis et la Crète", *Mercure de France*, n° 1148, Nisan 1959, s. 579-588.) SEFERIS. G., *Poèmes*, Paris, 1963; *Trois poèmes secrets*, Paris, 1970.

II. Yunancada: ÈEOTOKA, Ā., *'Aññąş*, Atina, 2. cilt; *Èåáôñéêü 'ąñáá*, Atina, 1965-1967, 2 cilt, KAËBOY, A., *'Ùääß*, Atina, 1970. GAËAMA, K., *`çğávôá*, Atina, 16 cilt. ĞOËITH, A., *'lóôoñßá ôŞò Nlάò 'EëëçvéêŞò Ēoāoôâ vßάò*, Selanik, 1972. ÓIKEËIANOY, A., *Ēõñéêüò Bßoò*, Atina, 1946-1947. 3 cilt.

III. Türkçede: KAVAFIS, K., *Kavafis'ten Kırk Şiir*, çev: C. Çapan, Adam Yayınları, İstanbul, 1985; *Seçme Şiirler*, çev.: E. Alova, Yön Yayınları, İstanbul, 1992; *Bütün Şiirleri*, çev.: H. Millas-Ö. İnce, Varlık Yayınları, İstanbul, 1990; *Sanat Her Zaman Yalan Söylemez mi*, çev.: S. Rıfat, Y.K.Y., İstanbul, 1993. SEFERIS. G., *Seçme Şiirler*, çev.: C. Çapan, Yön Yayınları, İstanbul, 1992; *Bütün Şiirleri*, çev.: Ö. İnce/H. Millas, Varlık Yayınları, İstanbul, 1990; *Kapadokya Kiliselerinde Üç Gün*, çev.: S. Rifat, Y.K.Y., İstanbul, 1994; *Seferis/Profil*, C. Çapan (haz. ve çev.), Y.K.Y., İstanbul, 1995.

EFENDİ-RUHLAR. Ecen, İzik. Türklerde ve Moğollarda.

Efendi-ruhlar olarak da adlandırılan efendi-sahipler, Moğol-Tunguz dilinde *ece* ya da *idüg* ile ilişkili olarak eski *idi*'den türeyen bir kavramdır ve Türk biçimi olan *izik* sözcüğü de etnografi tarafından bilinmektedir. Her nesne ve her varlık bir ruh ile canlandırıldığı ya da görünmeyen bir güce ait olduğu için sayıları sınırsızdır.

Kaşgarlı Mahmut, *idüg*'den ne anlaşıldığını açıkça açıklar: "Mutlu ve aziz olan her şey. Bu ad, sağılan her hayvana verilmektedir. Ona yük yüklenmez, ne sütü sağılır, ne de yünü kırkılır. O, sahibi tarafından yapılan bir dilek tarafından korunmaktadır". *Irk Bitig*, *idüg*'ün beyaz bir hayvan olduğunu söyleyerek, sonradan çok kere doğrulanacak olan ilginç bir açıklık getirir. Moğol döneminde ve sonrasında "yedekteki" hayvanları çok iyi biliyoruz. Bununla birlikte, *idüg*'ün bir hayvan olduğu kesin değildir. Paleo-Türk yazıtları gerçekten bu sözcük ile, "toprak ve su"yu, "orman ya da Ötüken Dağı"nı, "kaynak"ı ya da "kaynakları"nı, bir başka deyişle bir dizi kutsal toprağı belirtmektedir. Bu topraklar kutsaldır, çünkü onlar, "özgür bırakılmış"tır, yani orada hiçbir şey yapılamaz. Mutlak bir saygı, orada bulunan ve yaşayan hayvanları, orada yetişen bitkileri kuşatır. Tanrısallığın yaşayan varlıklardan toprağa mı, topraktan yaşayan varlıklara mı geçtiği bilinmemektedir. Moğol dönemi belgeleri, "toprağın ve suların efendileri"nden sözederek, efendi-sahipleri daha iyi vurgular, ancak sorunu çözmez. Sürüden ayrılmış tertemiz hayvanları tanrıya adama ayinleri, o zamanlarda yaygın bir biçimde uygulanmaktadır.

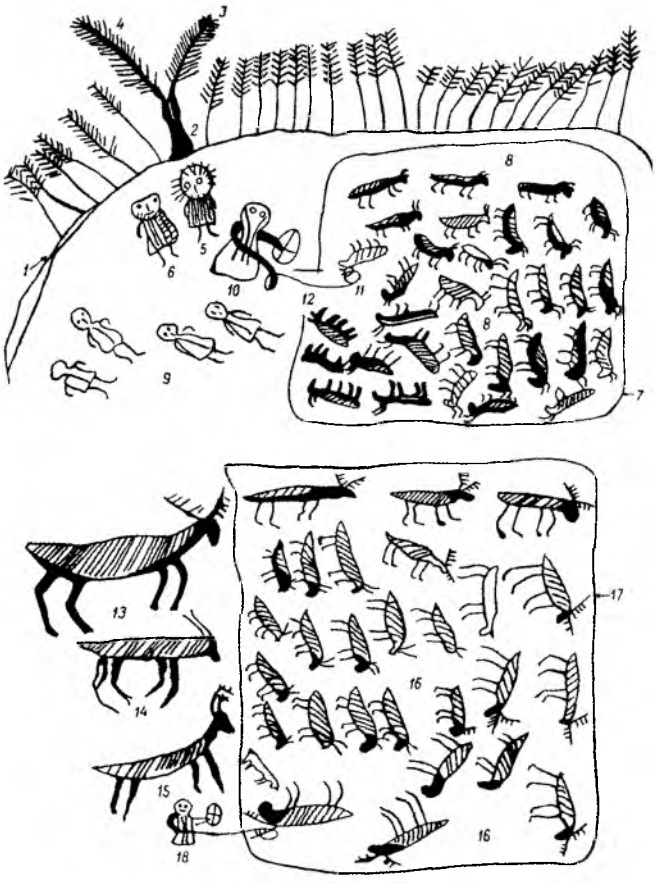
Tu-kiu ve Moğol dönemlerinde, *idüg*'lerin dinsel müdahelesi, hiçbir zaman bir hayvanınki ya da bir bitkininki değil, yerlerin müdahalesidir. Yani bu yerlerin efendi-sahiplerinin müdahalesidir. Bu müdahale çoğu zaman, Gök'ün müdahalesi ile birlikte ya da gene Gök'ünki, yeryüzününki, *Umay*'ınkı ile yalnızca büyükleri değil, Çin'de yeryüzüyle suların Efendileri, Moğollar Çin'e savaşı getirdiklerinde Cengiz Han soyundan bir prense karşı çıkmışlardır.

Çağdaş dönemde, *ece*'ler ve *izik*'ler hayvanlar, ya da seçkin bitkiler değildir. Kutsal yerler birliği de değildir. Ama söylediğimiz gibi, her nesnenin temsilcileridirler. Onların önemi şu ya da bu kavmin, şu ya da bu nesneye gösterdiği ilgiye bağlıdır. Kullanılan aletler için alınması gereken sayısız önlemin ve hemen hemen bütün yasakların kökenindedirler. Onları bütün tanrıların, dağların, kaynakların, ateş vd. tanrıların temelinde bulmak kuşkusuz abartılı olmaz. Türkiye'de bunları *cin* adı altında ve bir ölçüde de gerçek ya da öyle olduğu söylenen mezarlarıyla çevreye "bereket" veren evliyalar biçiminde bulabiliriz.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

Putlar (*ongon*). ZELENINE'nin ilginç ama tartışılabilen yapıtının konusunu oluşturur: ZELENINE. *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952 (Rusçadan çeviri). Gene bkz.: A. İNAN. "Ongon ve tös kelimeleri hakkında", *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, 2, 1934, s. 277-285. Pek çoğu efendi-ruhları tasvir eder. Bu sonuncular üzerine bkz.: E. LOT-FALCK. "La notion de propriété et les esprits-maîtres en Sibérie", *RHR*, 1953, s. 172-197. Türkiye'deki kalıntıları için bkz.: M. NICOLAS. "Les pélerinages", *Traditions religieuses et para-religieuses...*, *a.g.y.* J.-P. ROUX. *Traditions des nomades...*, *a.g.y.*



Şaman Pilja, kabile arazisinin yaşlı sahibesinin evinde (yukarıdaki resim) ve kabilenin yaşlı sahibesinin evinde (alttaki resim) kabilesinin avcıları için av yakalıyor.

Bir batı Tunguz resmi.
Anisimov'un *Religiya Evenkov* (1958) kitabından alınmıştır.

Yukarıdaki resim

1. *Uromi Dağı.*
2. *Kabilenin kutsal ağacı.*

3-4. *Kutsal ağacın gövdesinde biten sedir (3) ve çam (4).*

5. *Bölgenin sahibesi, Dunne Musun ya da Dunne Enin.*
6. *Yaşlı kocası.*
7. *Dunne'nin geyik sürüsünü çeviren ağıl duvarı.*
8. *Gerçekte ruhlardan oluşan Dunne'nin sürüsü, Dunne'nin emri ile ormandaki ren geyiklerinde cisimleşmeye gideceklerdir.*
9. *Sürüye göz kulak olmakta Dunne'nin kocasına yardım eden yardımcılar.*
10. *Şaman Pilja, mevsim boyunca avcıların öldürecekleri hayvanların ruhunun lâso ile yakalanışını konu eden singkelavun ayini sırasında.*
11. *Yakalamayı sağlamak için deri lâso'ya dönüşen davul tokmağı. Şaman davulunun içinde taşınmak için yün ve kıl parçalarına dönüşen ruhları götürecektir.*
12. *Ağılın girişi.*

Aşağıdaki resim

13-14-15. *Üç devasa dişi ren geyiği görüntüsü altında temsil edilen kabilenin yaşlı sahibesi Bugadi Enintin.*

16. *Bu üç Bugadi'nin yeraltında korudukları sürü.*
17. *Ağılın çiti.*
18. *Şaman Plja kendi kabile Bugadi'sinin izin verdiği hayvanları lâso'yla yakalıyor.*

EFENDİ-RUHLAR VE ŞAMANİZM. Sibirya.

I. Efendi-ruhlar.

Avcıların iktisâdi hayatında birinci derecede öneme sahip olan bu ruhlar, bazı hayvan türlerinin, av hayvanlarının barındığı mıntıkaların, ateş, yıldırım ve rüzgâr gibi bazı doğa olaylarının "efendileri"dir.

Genelde onlara başvurulurken şamanın aracılığına ihtiyaç duyulmaz. Bununla birlikte bir efendi-ruh özel bir öfke veya kin gösterdiği ve günler hatta haftalar boyunca av hayvanı göndermeyi reddettiği zaman şaman devreye girer ve ruhu yatıştırmak ve rızasını kazanmak için bir ayin düzenler. Batı Tunguzlarının yaptığı bazı törenler sırasında, şamanın av mevsimi boyunca kabilenin avlayacağı hayvanların ruhlarını istemek üzere kabileye ait mıntıkanın efendi-ruhlarını ziyaret ettiği görülür. Buna rağmen yine de şamanın müdahalesi, sadece özel durumlarda gerçekleşir. Bu durum bazı araştırmacıları, efendi-ruhlar inancının şamanizmden önce varolduğu düşüncesine götürmüştür.

1. Ateş efendi-ruhu.

Bu çok eski ruh, Sibirya halklarının büyük çoğunluğunda, ocağın alevlerinde eğik bir vaziyette oturan ihtiyar bir kadın şeklinde tasavvur edilir. Her aile, kabileye ait olan çadırın ortasında yaşayan bu ruhu büyük bir titizlikle korur. Tunguzlar, herhangi bir yabancının evin ocağından köz almasına ve hatta oradan tütününü yakmasına bile asla müsade etmezler. Zira, doğacak çocukların ruhlarının ocağın ateşinde dans ettiğine inanırlar. Yine aynı inanca göre, bu ruhlar gökten duman bacası yoluyla inmişlerdir ve evin kadınlarından birinin vücuduna girmek üzere beklemektedirler. Goldlarda evliliğin en önemli aşamalarından birini, gelinin yeni evinde "ateş ana"ya takdim edilmesi ve ondan "iyi bir hayat ve çok çocuk" vermesini istemesi oluşturmaktadır.

Ailenin dikkatli bir koruyucusu olan ateş-ana, evcil ren sürülerini kollayıp gözetlerken avlanmaya da yardımcı olmaktadır. Her yemekten önce, ev sahibi ateşe birkaç tane et parçası atarak onu besler ve şöyle der: "Ye, karnını doyur ve av ver ki, herkesin karnı doysun". Av ve balık avı mevsimi başında ya da ren, elan (ren geyiği türü), ayı gibi büyük bir av yakalandığı zaman ateş daha fazla beslenir.

Teşekkür olarak o da, avcıya tavsiyelerde bulunur, takip etmesi gereken yolları bildirir, kıvılcımlar ve çıkardığı pıtırtı-çıtırtılar yoluyla avcının gelecekteki başarısı ya da başarısızlığı konusunda uyarılar gönderir. Eğer ateş belirli bir biçimde çıtırdarsa, avcılar başarısız olacaklarını düşünerek av seferlerini iptal ederler. Ateş avcılara, tuzaklarını, silahlarını ve giysilerini temizleyerek de yardımcı olur. Ateşin rolü, doğaüstüne aracı olmakla sınırlı kalmaz. O, insanların hediyelerini de diğer ruhlara aktarır ve ruhlara iletilmek üzere ateşe yağ ve alkol dökülmesi, bunun en eski ve en yaygın yöntemidir.

Ateş-ninenin bakımı ve onu söndürebilecek her şeyden uzak tutulması görevi özellikle kadınlara aittir. Geceleyin ateşin sönmemesi için kora büyük bir kayın kütüğü atılır. Yolculuk sırasında yine kadınlar bir önceki konaklama yerinden, kayın ağacı kabuğundan yapılmış bir kap içerisinde nemli köpükle örtülü bir köz (köseği) taşırlar ya da kollarının ucunda tersyüz edilmiş yenlerine bir tutam kül sokarlar. Yeni konaklama yerinde ateş yakılmadan önce, bu kül veya köz yeni ocağa konur ve ateş-ninenin oraya

yerleşmesi arzu edilir. Savaş zamanlarında ise düşman kabilelerin ateşleri söndürülür. Böylece onlar simgesel açıdan ölüme mahkûm edilir.

Ateş-nineyi rahatsız etmemek için bir dizi tabuya titizlikle uyulması gerekir. Ateşe asla su ya da çöp dökülmez. Zira, bu ateşin gözlerinin kurumla kaplanmasına yol açar. Onun yaralanmasından korkulduğu için, ateşi aniden karıştıştırmamak ve alevlerde bıçak gezdirmek gerekir. Özellikle de av hayvanının tüy tutamlarının alevler üzerine düşmemesi için gerekli önlemleri almak şarttır. Hatta Yakut avcıların bu tür tedbirleri, avladıkları tilkilerin başını ateş-nineden sakınmak için bir şapka içerisine gizlemeye kadar vardırdıkları görülür.

Gerçekten de ateşin efendi-ruhu, ormandan gelen her şeye nefret duyar. Efendi-ruhla kendi arasında devamlı bir savaş hali vardır. Ancak esas sert mücadele, yuvanın evcil efendi-ruhu ile ormanın efendi-ruhu arasında yaşanır. Bazı açıklamalara göre, ormanın kendisini yokedebilecek olan ateşten korkması söz konusu değildir. Tam tersine, evcilliğin simgesi olan ateş, vahşi dünyayı ve hatta daha ötesini temsil eden ormana karşıdır. Dahası, her türlü ruhun mekânı olan ormanda avcıların karşısına çıkan ayı bir hayvan değil, kendilerini ziyaret etmek üzere gelen ayı kılığına girmiş ataların ruhudur. Evcil geyiklerin etinin ocak ateşinde doğrudan kızartılması, ancak etle alevler arasına bir kap yerleştirmek suretiyle mümkündür. Bu karşı oluş, Tunguzların evcil ve yabani ren geyiklerini farklı bir şekilde öldürmelerinde bile kendisini gösterir. İnanca göre, yabani ren geyiklerinin ruhları ormanın efendi-ruhundan gelmektedir. Evcil renlerin ruhu ise tıpkı kabile fertlerinin ruhları gibi, gök-ruhun gözetimi altında, kabilenin yukarı âlemde sahip olduğu bölgelerden inmektedir.

2. Ormanın efendi-ruhu.

Bu ruh avcıların ilgi alanına giren hayvan türlerini yönetmektedir. Avcıların tuzaklarına düşen samur ve tilki gibi hayvanları yedeklerinden alıp serbest bırakır. Yakutlarda efendi-ruhun sadece tuzak, hendek çukuru ya da ağla yakalanan hayvanları gönderdiğine, okla ve dolayısıyla silahla vurulanları vermediğine inanılması dikkat çekicidir.

Bu ruh değişik gruplarda farklı adlarla tanınmakla beraber, genelde Yakutça Bay Bayanay, "Zengin Bayanay" adıyla bilinmektedir. Tunguzcada ise daha çok Baynaça ya da Bayan Ami "Zengin Baba" adıyla tanınmaktadır. Tunguzların orman efendi-ruhu, Yakut ve Altaylı hemcinslerine öylesine benzer ki, bu da onun, söz konusu gruplar arasındaki ilişkinin oldukça sıkı olduğu dönemlerde yaratılmış olduğunu düşündürmektedir.

Bu ruh, bazen bir ayı veya bazen göz kamaştırıcı güzellikte bir samur, bazen görkemli kürkler giymiş ihtiyar bir süvari şeklinde, bölgelere göre bir ren, köpek, ayı ya da bir kaplan biçiminde görünmektedir. Tunguzlar, kendisine köpeklerin yerine ayıların eşlik ettiği çok güzel bir kadın olan bir orman efendi-ruhunun anısını, güney bölgesi mitlerinde korumuşlardır. Diğer Tunguz mitleri, en küçük bir madeni çınlamada av hayvanı ile birlikte kaçan bir kadına yer verirler. Fakat bu dişi kişilik XIX. ve XX. yüzyıl inançlarında kaybolmuş gibidir.

Bazı uzmanlara göre, başlangıçta her biri farklı hayvan türlerinde ya da farklı tipteki tuzaklarda uzmanlaşmış birçok efendi-ruh bulunmaktaydı. Bunlar zamanla bazen çok güzel bir hayvana dönüşmüş, bazen de ihtiyar kadın görünümüne bürünmüştür. Bu türden çok sayıda Bayanay izlerine Yakutlarda rastlanmaktadır. Bazı kaynaklar bunların sayısını dokuza, hatta dokuzu erkek, ikisi de kızkardeş olmak üzere on bire kadar çıkarırlar.

Çok hassas olan kulağı nedeniyle orman efendi-ruhu av için yapılacak hareketlerin çok sessiz olmasını ister ve her türlü patırtı ve gürültü konaklamayı gerektirir. Aynı saygı dolu sessizlik, bağış ve hediye sunma sırasında da gözlemlenir. Buna karşın, avcı tuzağa düşmüş bir hayvan gördüğü zaman gürültüyle sevincini ortaya koymak ve kahkahalar atarak Bayanay'a teşekkür etmek zorundadır. Ormanda geçirilen akşamda Bayanay, ateşin etrafında avcıların birbirlerine anlattıkları avlanma hikâyelerini dinlemeye gelir. Eğer avcılar hikâyeleriyle Bayanay'ı güldürmeyi başarırlarsa, ertesi gün onlara bereketli bir av sunacaktır. Gülmenin av hayvanını serbest bıraktıran kurtarıcı gücünü, Eskimoların deniz dibinde yaşayan Sednası'ndan Fransız folklorundaki Gargantua'ya kadar birçok mitik varlıkta gözlemlemek mümkündür. Bayanay, büyük bir sevinçle kendisine yapılan sonsuz övgü ve iltifatlardan da hoşlanmaktadır. Mis kokulu bir alageyik gönderdiği zaman, Yakutlar onun kapıdan geçemeyecek kadar büyük olduğuna inanmış gibi görünmek zorundadırlar ve sanki fazlalıkları kesiyormuş gibi yaparlar. Bayanay'ın rızasını kazanmak için avdan önce, av boyunca ve sonrasında ona defalarca dua edilir. Daha önce bahsedildiği üzere, şaman sadece avın devamlı olarak kötü gitmesi halinde, çok daha önemli hediyeler ihtiva eden ayinler yaparak devreye girer.

Ormanın efendi-ruhu, avcıların hayvanlara saygılı davranmasını da ister. Tuzaklar, hayvanın gereksiz eziyetlere maruz kalmadan hemen ölmesini sağlamalıdır. Hayvanın ruhunun yerleştiği burun, dudaklar ve uzun kemikler, onun yeniden dirilmesine olanak vereceğinden muhafaza edilmelidir. Av yerini ve av hayvanlarını ifade eden ve güncel terimlerden oluşmayan özel bir av dili kullanmak zorunludur.

Kadınlarla ilgili tabular son derece sıkıdır. Onların av hayvanının bazı parçalarını yemesi yasaktır. Ayrıca, kirlerinin bulaşmaması için, avcı elbiselerinin ve yaban geyiği kürklerinin üzerinden geçmemeleri gerekir.

Ormanın efendi-ruhu ayrıca istediği zaman gönderip geri aldığı sinirsel hastalıklara da hükmetmektedir. Hem bir hastalığı, hem de bir av hayvanını idare etmek, saygınlığı az olan birçok küçük yardımcı av ruhlarının da temel özelliğidir. Örneğin Goldların Muha'sı hem samur avına yardımcı olur, hem de hastaların karnında kıpırdanmak suretiyle mide ağrılarına sebebiyet verir. Sibirya'da Ayı Doonte, hem Mersinbalığı avı sırasında, hem de kol ağrılarında ve doğum sonrası oluşan rahatsızlıklarda kendisine başvurulan bir ruhtur. Kaplan Ambaseon, bir yandan av hayvanı vermekte ama diğer yandan da karın ağrılarına neden olabilmektedir.

3. Su efendi-ruhları.

Suların derinliklerinde gizli, su yosunundan saçları olan bir ihtiyar biçiminde algılanan bu ruh, ateş ve ormanın efendi-ruhlarına oranla güncel hayatta daha az önemli bir role sahiptir.

O, nehir ve göllerdeki balıkların ve sudaki diğer av hayvanlarının sahibidir. Avlanmadan önce kıyıda kendisine hediyeler sunulur. Sunulan bu hediyeler av mevsimi başında, nehirlerdeki buzların çözülmeye başladığı sırada daha da gösterişlidir. Bu hediyeler daha çok evcil hayvan ve av ürünleri veya orman çıkışlı kökler gibi ruhun sahip olmadığı şeylerden oluşur. Onun için nehir kenarlarında sürekli destekler yapılır. Osetler tarafından



Momol kabilesinin şamanı Njurummal kabilesinin şamanının göndermiş olduğu hastalık ruhunu kovar. Sonra, öç almak üzere, Njurummal üyesi bir kişinin ruhunu çalması için başka bir kötü ruh gönderir.

Bir batı Tunguz resmi.
Anisimov'un *Religiya Evenkov* (1958) kitabından alınmıştır.

1. *Taşlı Tunguz Nehri, Yenisey'in bir kolu.*
2. *Nehrin kolları.*
3. *Momol kabilesinin bölgesi.*
4. *Bugadiler, dinsel törenlerin yapıldığı yerleri işaret eden kabilenin kutsal ağaçları.*
5. *Momol kabilesine ait bölgenin efendi-ruhu.*
6. *Momol kabilesinin koruyucu ruhu.*
7. *Marilya, kötü ruhlara karşı kabile mıntıkasını savunan koruyucu ruhlara ait engeller.*
8. *Niurumnal kabilesinin bölgesi.*
9. *Niurumnal kabilesinin dinsel alanı.*
10. *Niurumnal kabilesinin koruyucu ruhu.*
11. *Niurumnal kabilesinin şamanı.*
12. *Niurumnal kabilesinin marilyası.*
13. *Niurumnal kabilesi şamanının çadırı.*
14. *Niurumnal kabilesinin şamanı.*
15. *Şamanın yardımcıları.*
16. *Niurumnal kabilesinin şamanı tarafından Momol kabilesine yollanan ve hastalığa neden olan kötü ruhun güzergâhı.*
17. *Kurt şekline dönüşerek Momol kabilesinden bir kişinin bağırsaklarına giren ve onun cismâni ruhunu kemiren kötü ruh.*
18. *Hastanın çadırı.*
19. *Karısı.*
20. *Momolların şamanına ait çadır.*
21. *Hastalığın sebebini öğrenmeye çalışmak üzere hazırlanan Momol şamanı.*
22. *Kamlaşmaya katılan Momol üyeleri.*
23. *Şamanın kaz ruhu.*
24. *Gagalarıyla hastadan kötü ruhu çıkartmaya çalışan çulluk ve kaz ruhlar.*
25. *Şamana ait ruhların yolu.*
26. *Hastadan çıkar çıkmaz kötü ruhu yakalamak zorunda olan zıpkın ve mızrak ruhlar.*
27. *Kötü ruhu yuttuktan sonra aşağı dünyada dışkılayacak olan baykuş ruh.*
28. *Aşağı dünyanın girişi*
29. *Momol şamanı tarafından intikam almak üzere Niurumnal kabilesine gönderilen iki başlı Turnabalığı.*
30. *İki başlı Turnabalığı'nın izleri.*
31. *Niurumnal kabilesindeki hastanın çadırı.*
32. *Niurumnal üyesi hastanın cismani ruhunun Turnabalığı tarafından sökülmesi.*
33. *Turnabalığı'nın bu ruhu götürmesi.*
34. *Niurumnal'a mensup hastanın ruhu.*
35. *Kötü ruhun geçtiği yerlere Momol şamanı tarafından dikilen karaçam ruhundan kazık duvar.*
36. *Kötü ruhun güzergâhı üzerine Momol şamanı tarafından yerleştirilen zıpkın-ruh.*
37. *Hediye olarak zıpkın üzerine asılan kürkler.*
38. *Üst dünya ruhlarına kurban olarak sunulan ren geyiğinin postu.*

Ob ve İrtiş nehirlerinin birleştiği koyda dikilen "Ob'un Kocası" heykeli, diğer efendi-ruhlarla sık sık girdiği çatışmalarda kendisini savunabilmesi için mızrak, ok ve yayla donatılmıştır.

4. Kabile topraklarının efendi-ruhları.

Her Tunguz kabilesinin sahip olduğu ve kabilenin her mekân değişiminde kendisinden korunma istenen toprak efendi-ruhu yaşlı bir kadın suretindedir ve "toprak ana" Dünne Enin adını taşır. Terkedilen bir kampta, ev sahibi kadın tarafından kendisine eski bir bez parçası veya kullanılmış bir eşyadan oluşan bir hediye bırakılır. Yeniden çadır kurulması ve ocağın yakılması sırasında kadınlar ondan izin ve yardım isterler.

Eğer ruh birisine kızarsa, bu kişi hasta düşer veya avda başarısızlığa uğrar. Kızgınlığını yatıştırmak için çadırda asılı bulunan iki bez parçası kendisine hediye edilir. Bu iki parçadan siyah şerit kendisine, beyaz olanı da göksel hemcinsinedir. Zira kabilenin yeryüzünde sahip olduğu mıntıkanın üst ve alt dünyalarda aksi vardır.

"Toprak ana" Dünne Enin, koruması altındaki kimseleri av hayvanı ile donatır. Yenisey Tunguzlarında şaman, av mevsiminin açılışını şinkelavun denen ayin ile kutlar ve yıl boyunca kabilenin avlayacağı hayvanların ruhlarını Dünne Enin'den istemek için bizzat kendisi aşağıya iner. Ayin için toplanan bütün avcıların dikkat ve ilgiyle izlediği bu görüşme sırasında şaman, ren ve elan geyikleri bahşetmesi için Dünne'ye yalvarır. Dünne, kabile üyeleri tarafından tecavüz edilen kadınların psikolojik durumlarını ve ateşle ilgili tabuları hatırlatarak karşılık vermeye başlar ve önce bu isteği reddeder. Şaman, hazır bulunanların da etkin yardımı ile bu durumu protesto eder ve yalvarır. Dünne de, Bugadi Enintin'in de kabul etmesi koşuluyla av hayvanlarını serbest bırakmayı kabul eder ve görüşme sona erer.

Bugadi Enintin, "kabilenin kutsal yerinin anası" şeklinde açıklanabilir. Buga, 1) gök, 2) evren, 3) yurt, 4) yer anlamlarına gelmektedir. Son iki anlam, Dünne'nin özelliğine uymaktadır. *Bugadi* ise kabilenin bazı ayinlerinin yapıldığı, koruluk ya da kayalık bir bölgeden oluşan, kabileye özgü kutsal bir yerdir.

Bugadi, bazen yabani dişi bir elan ya da yabani ren geyiği, bazen de yaşlı bir kadın kılığında bu kayalıkların ya da koruluktaki ağaçların köklerinde yaşar. O, kabile halkının ve kabileye ait bölgede yaşayan hayvanların mitik anası olarak kabul edilir. Muhtemelen hayvan-ana adıyla anılan ve törene başlarken, hayvan biçiminde tekrar dünyaya döndürmek üzere toy şamanın ruhunu yutan da odur. Şaman, hayvana dönüşmüş ya da çifte-hayvan biçimdeki bu ruh sayesinde toplantılarını tamamlayabilecektir.

Şaman, dişi ren görünümüne bürünen Bugadi'nin yanına gelerek, davuluyla onun çitle çevrili yeraltı avlusundan yabani ren, elan ve geyiklerin ruhlarını yakalar. Şaman bu ruhları davulunun içerisine koyar ve bu ruhlar bir tutam kıl görünümü alırlar.

Şaman, izin almak üzere tekrar Dünne'nin huzuruna çıkar ve arkasından da yeryüzüne döner. Dönüşünde de, bir dahaki av mevsiminde avlayacakları hayvanları temsil eden bu kılları avcılara gösterir. Avcılar bu kılları yeterli miktarda bulmayıp çığlıklar atarlar. Bu durumda şaman, Bugadi'nin huzuruna tekrar çıkmak için geri döner ve ona bitlerini temizlemeyi teklif eder. Bugadi insan görünümünü alır ve gömleğini çıkarır. Şaman da bu fırsattan yararlanır ve Bugadi'nin üzerinde taşıdığı küçük torbada bulunan diğer kılları çalar. Bu defa avcılar durumdan memnun olacaklardır.

Bilgi kaynakları tarafından bazen adları ve sıraları birbirine karıştırılan kabilenin bu iki yaşlı sahibesinin, aynı kişiliğin hayvan ve insan biçimlerinde ikiye bölünmüş olarak gözükebilecek kadar birbirine yakın olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bazı farklılıklar da yok değildir. Örneğin Dünne, daha çok kabile bölgesinin cisimleşmesini temsil ederken, Bugadi kutsal ağacın altında, kabilenin merkezine yerleşir ve kabilenin, erkeklerin, av hayvanlarının ve şamanın anası olarak belirir. Sovyetler döneminde araştırmacılar, Bugadi'nin hayvana dönüşmüş biçiminden, totemizme bağlı ilkel anaerkil yapıyı öngören kendi tezlerini destekleyecek kanıtlar çıkarmışlardır.

5. Doğal çevrenin efendi-ruhları.

Bütün kabile bölgesinin sahibesi Dünne Enin'den, ormanın ve suyun efendi-ruhlarından bağımsız olarak her coğrafi mıntıkanın kendi efendi-ruhu vardır. Bunlar dikkat çekici bir yer, coğrafî bir sıradışılık ya da basit bir vadi, bir nehir kıvrımı ya da bir dağın yamacı olabilir.

Bu ruhların doğaları değişiktir: Bunlar genellikle, Batı Tunguzlarında kayalar ruhu olan Kadar veya ölen şamanın ya da kötü bir biçimde ölen kimsenin ruhu gibi özel ruhlardır. Kaza ya da intihar sonucu ölenler, en çok korkulanlardır. Hınçla dolu olan bu ruhlar, kendilerininkine benzer bir ölüme sürüklemek için yolcu ararlar. Avcılar, kendilerine saldırmasın ve tam tersine av hayvanı göndersin diye bu ruhların bölgesine sızarak, dayandıkları desteklerin dibine (bu genellikle bir tabak taş ya da yüz biçiminde oyulmuş bir ağaç kabuğudur) hediye olarak bir tutam tütün, bir çaput veya küçük bir dal bırakırlar.

6. Mitik kutsal yerlerin efendi-ruhları.

Tunguzların mitik evreni, katman halinde oluşan üç dünyaya bölünmüştür. Ortada, ara dünya yani üzerinde insanların ve hayvanların yaşadığı yeryüzü bulunur. Düz olan yer, sütun üstünde yüzmekte ve dev yılanlar tarafından desteklenmektedir. Bu ara dünyanın altında ve üstünde, düzenli olarak alt ve üst dünyalar vardır.

Birbiri üzerine konmuş yedi veya dokuz kat gökten oluşan üst dünyanın en üstünde göksel efendi-ruh oturmaktadır. Alt dünya ise yedi veya dokuz katmandan oluşmakta ve bu dünyanın efendi-ruhu da en altta oturmaktadır. Batı Tunguzlarında, alt dünyanın Hargi (Xargi) adındaki efendi-ruhu, bazen kabilenin en eski şaman atası, bazen de üstün yaratıcının kötü olan büyük kardeşi şeklinde telakki edilmektedir. Bazı durumlarda Mangi adını taşır ve Tunguzlar onu bir ayı kılığında görürler. (Birçok Tunguz mitinde ayı insanın büyük kardeşidir ve insan tarafından dikkatsizlik sonucu istemeden öldürülmüştür).

Mangi sözcüğü, Tunguzların bu ülkeye gelerek içlerine karıştığı yerli halkın adını da akla getirmektedir. Ayrıca, insanlara ren geyiklerini evcileştirmeyi öğreten ayı ile gökyüzünde, göksel geyik Zeglun'u kayaklarıyla saman yolunu ikiye bölerek takip eden efsanevî avcı ayı da Mangi adıyla bilinmektedir.

Sibirya halklarının üç katlı dünyadan oluşan evrenlerinin yanında, Yenisey Tunguzları daha değişik bir anlayış geliştirmişlerdir. Bu anlayışa göre evren, kaynaklarını güneydeki üst dünyadan alarak orta dünyayı geçen ve alt dünyada bulunan ölüler diyarının girişine dökülen uzun ve büyük bir nehirle simgelenmektedir. Güneydoğudan kuzeye doğru yönelen bu mitik nehrin akışı, ilk binyılın sonlarında Yenisey'e inen Tunguzların eski göçlerine dair hatıraların izlerini taşır.

Seveki, üst dünyanın efendi-ruhu olarak bu nehrin kaynaklarının başında oturmaktadır. Hemen aşağıda, zengin likenlerle kaplı bataklıklarda, kabilenin sürülerinde yeniden doğmak üzere yeryüzüne inmeyi bekleyen evcil ren geyiklerinin ruhları otlamaktadır. Öbür tarafta ise üzerinde doğacak çocukların kuş-ruhlarının cıvıldadığı, kabilenin efsanevi ağacının dalları sallanır.

Alt dünyada her birisi bir parça toprağa hükmeden çok sayıda efendi-ruh vardır. Ölüler diyarına giden nehir yolu boyunca, kıyıların efendi ruhları olan yedi tane yaşlı kadın şaman yerleşmiştir ve görevleri geçidi muhafaza etmektir. Bunlardan en yaşlısı ve en güçlüsü, ırmağın ağzına yakın bir yerde küçük bir adacık üzerinde oturur. Şaman adayı çırakların başlangıç dönemlerinde gördükleri bir rüyada, yanına gelerek şamanlıkla ilgili bilgileri aldıkları kişi de yine bu kadındır.

Aynı şekilde, ölüler diyarının efendi-ruhu da bir kadındır. Bu diyarda kabilenin erkek ve kadın ölüleri, tıpkı hayatlarında yaptıkları gibi balık tutmaya, avlanmaya, dikiş dikmeye ve yemek yapmaya devam ederler. Birçok Sovyet araştırmacısı, anaerkil yapıdan kalma dişi yönü ağır basan bir tanrının izinden ve ataerkil yapının gelişiyle birlikte bunları ruhlar âlemine atan bir gelişmeden sözederler.

En aşağıda, ölüler diyarının altında, ölü şamanlara ayrılan ve Hargi'nin (Xargi) efendi-ruh olduğu bir yer bulunur. Her kabilenin kendine ait bir ölüler diyarı ve bu diyardan bütün Tunguz kabilelerinin mitik, ortak büyük nehrine uzanan kendi nehir kolu vardır. Aynı şekilde her kabile, üst dünyada, kendi ren sürülerinin ruhlarına ayrılmış özel bataklıklara ve yalnız kabilenin ruhlarına ayrılan bir ağaca sahiptir. Böylece Tunguz kabileleri, ister yeryüzünde yaşıyor, ister yeniden doğmak için üst dünyada bekliyor ya da ölüler dünyasına zaten inmiş olsun, yeryüzünde ve öte dünyada yani heryerde yalnız kendi üyelerine ayrılmış bölgelerden ibaret olan efsanevi küçük dünyalarını kurmuşlardır. Tıpkı büyük göksel ilahın belirsiz ve uzakta olması gibi, kendileri için her şeyden önce av hayvanı göndericisi olarak beliren yerel ruhların önem taşıdığı avcı halklarda, geniş bir evren anlayışının önemsiz kaldığı anlaşılıyor.

II. Şaman ve şamansal ruhlar.

1. Şaman.

Şaman insanlarla ruhlar arasında aracı görevi yapar. Ruhlar hastalığa neden olurlar. İnsanın ruhunu çalarak ya da genellikle bir kurt veya solucan biçiminde bedenine girip yavaş yavaş kemirerek onu ölüme sürüklerler. Bazı ruhlar bu işi yaparken, diğer bazıları da istedikleri zaman avcılara göndereceklerî orman hayvanlarının, göl ve nehir balıklarının sahibi olarak hizmet verirler.



Bir Tunguz şamanı. Nertchinsk. S.S.C.B. Transbaykalya. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Kobizeff-Angarski.



Tunguz şaman giysisi. Göttingen, Museum für Völkerkunde. Foto: Müze.

Dolayısıyla bu ruhlar, insanların sağlığı ve beslenmesiyle ilgilidirler. Sonuçta, ruhları kullanmasını, onlardan çaldıkları ruhları geri almasını ya da av hayvanının ruhunu elde etmesini bilen şaman, kendi insanların fiziki ve iktisadi rahatının koruyucusu olarak karşımıza çıkar.

Şamanın seansları ya da *kamlanie* (şaman demek olan Türkçe *kam*'dan türetilen Rusça yeni bir sözcük) adıyla bilinen ve şamanın ruhlar üzerinde etkili olmak için yaptığı ayinler epeyce karmaşıktır. Bununla birlikte, bu ayinler hemen hemen aşağıdaki biçimde cereyan eder: Ayinler gece, kızıllaşan ocağın önünde yapılır ve birkaç saat ya da birbirini izleyen birçok gece boyunca sürebilir. Şaman, üzerine ruhların tünediği püskül ve salkım küpelerin sallandığı özel giysisini giymiş vaziyette, oldukça ağır bir ritmle çaldığı davul eşliğinde, yardımcı ruhları davet ederek ayine başlar.

Ruhlarını (koltuk altlarından, dübüründen, tepesinden ya da ağzından) birleştirdikten sonra, şaman kendi ruhunu, yani ikizi olan hayvanı çeşitli amaçlarla öteki dünyanın efsanevi sahasına gönderir. Bu amaçlar arasında en yaygın olanları şunlardır: Bir ruh tarafından götürülen hastanın ruhunu geri almak, kısır bir kadına götürmek üzere küçük bir çocuğun yavrukuş-ruhunu çalmak, ölen birinin ruhunu alt dünyaya sürmek, bir hastanın iyileşmesi için ya da av hayvanı elde etmek için her türlü görüşme ve pazarlığı yapmak.

Şaman bu defa çılgınca bir ritmde şarkı söyleyerek ve dans ederek mimikleriyle öte dünyadaki yolculuklarını ve ruhlarla yaptığı savaşımı anlatır. Şamanın öte dünyadaki maceralarını ise yardımcısı dile getirir. Görev tamamlandığı zaman şamanın ruhu tekrar kendisine döner. Şaman, yardımcı ruhları başından savmadan önce, av ve hava durumu ile ilgili olmak üzere yardımcılarının işine yarayacak birkaç bilgi vermesini ister. Şaman bu yardımcı ruhlara teşekkür eder ve bazen de onlara kurban sunar. Bir arınma seansı ile *kamlanie* sona erer.

Tedavi ve yardımları için şamana, ailenin refah durumuna göre eşya ile ödeme yapılır. Bu görkemli bir kürkten, şamanın giysisine takabileceği birkaç çaput şeride kadar değişebilir. Zenginlik ve refahtan uzak olan şamanlar, diğer ailelere oranla daha yoksuldurlar. Zira ruhlarla olan ilişkileri, onların ava zamanında çıkmalarını engellemektedir. Kabul ettikleri bağışlar, kazançtan çok bir çeşit gönül almadır. Yenisey Tunguzlarında bir şaman, sincap avı zamanında hasta bir kadın için üstüste birçok seans tedavi ayini gerçekleştirdiği için, kadının kocasından sincap postlarının tazminini istemişti. Sovyetlerin büyük Tunguz uzmanı

G. M. Vasiliyeviç'e göre, sadece sahte şamanlar, şarlatanlar ve ihtilal başlangıcında Kulaklarla birlik olanlar kazanç elde etmeye çalışmışlardır.

Tunguzlarda şamanlar, kutsal eğilimi kendileri aramazlar. Tam tersine bu eğilim, belirtileri (melankoli, ormana kaçma, uykusuzluk vb.) bütün Sibirya'da benzerdir ve yıllarca süren bir hastalık sırasında, genellikle de ata şaman olan bir ruh tarafından dayatılır. Ruh, ayrım gözetmeden yeniyetme bir kız ya da erkek çocuk seçer. Seçilen çocuk şaman olmayı kabul ettikten sonra, ruhlarını davet için söylediği şarkılar ve bunların kendisine katılımı ile yavaş yavaş iyileşir.

Ayin seanslarının, sadece şaman tarafından iyileştirilen hasta için değil, aynı zamanda şamanın kendisi için de tedavi edici bir gücü vardır. Eğer şaman bir süre ayin yönetmezse, ruhları, davulunu eline alıncaya kadar ona huzursuzluk verip acı çektirir. Bundan, birçok XIX. yüzyıl yazarının kolayca yaptığı gibi şamanların histerik kimseler olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Şamanlar arasında da bir iki ruh hastasına rastlamak mümkün olmakla beraber, büyük çoğunluğu sağlıklı kimselerdir. Buna karşılık, bir şaman etkili ve saygın olmak için sanatçı bir ruh ve beden yapısına sahip olmak zorundadır. Zira ayin seansları ormanın tek tiyatrosudur ve bu tiyatro, seyircilerin sağlığı ve geçimi konu olduğunda daha çok ilgi çekmektedir.

Yetenekli şaman, yıllarca sürecek bir kendini adayış sürecinde gücünü arttırır. Bu süreçte, belirli bir sıra izleyerek yeni yardımcı gereçler elde eder. Bu gereçler sırasıyla, çomak, davul, zırh göğüslüğü, çizme, eldiven, kaftan, güderilenmiş deri başlık ve son olarak da demir boynuzlarla yükseltilmiş başlıktır.

Şaman yaşlansa veya hasta olsa bile kendi arzusuyla kutsal görevini bırakamaz. Bununla birlikte, sinirsel gerilim ve ayin seanslarının coşkusu çok yaşlı, zayıf ve titreyen bedenlerine karşın, ruhlarla birlikteliği devam eden şamanları yerinden zıplatıp coşkuyla dansettirecek kadar yüksektir.

Şamanın ölümü, kabile tarafından bir felâket olarak algılanır. Zira, efendilerini kaybetmiş olan şaman ruhlar özgür ve başıboş kalmışlardır ve onlar, kabile mensuplarından bir ruhu kapıp götürmek üzere etrafta tuzak kurup dolaşan kötü ruhlara karşı kabileyi savunmayı düşünmezler. Dahası, bu şaman ruhlar kötü niyetli olan esas doğalarına döndükleri için, korku, kaygı, delirme ve avda şanssızlıklar getirmek suretiyle kabile üyelerine saldırmaya başlarlar. Bu ise kabilenin, yardımcı ruhlara hâkim olacak ve kehanet, sağlık, ruhsal boşalma, av hayvanı temini ve gösterilerin düzenlenmesi işlerini yeniden rayına oturtacak yeni şamanı, nasıl sabırsızlıkla beklediğini anlaşılır kılar.

2. Şamansal ruhlar.

(a) *Şaman atalar.* Ölü şamanlar aşağı dünyadan, yeryüzünde yaşayan nesiller arasından şaman olacak kimseyi seçerler. Tunguzlarda, bir kimsenin şaman ruhuna sahip olmaksızın bu göreve çağrıldığını hissetmesi ender bir durumdur. Şaman olmak için öte dünyada yapılan mitik kutsal giriş töreni sırasında aday, ruhlar tarafından parçalanır ve onun şamanlık için elzem görülen "ek kemiğe" sahip olup olmadığını tesbit etmek amacıyla kemikleri sayılır. Adı ve yeri asla söylenmeyen bu ek kemik, şaman neslinden olmanın vazgeçilmez simgesidir.

Batı Tunguzlarında, gelecekteki şaman seçildikten sonra şaman ata-ruhların en yaşlısı (kaynak kişilerce Mangi veya Hargi-kakun, yani "en büyük Hargi" şeklinde adlandırılır), genç şamana özel bir ata-Hargi tayin eder. Bu ata, geleceğin şamanının rüyasına girerek seçildiğini bildirmeye gider. Aynı ata, adayın kulağına şamansal ezgiler ve sözler fısıldar ve aday sallanarak bunları tekrar eder. Hargi bu dersi verdikten sonra da hayatı boyunca danışmanlık yapmaya devam eder. Şaman seansları sırasında, ona hastaların ruhlarının adını ve hangi yolla geldiklerini açıklar. Arkasından da, şamanın bunlarla yapacağı ve garip bir şekilde, Tayga ormanlarında düşman kabileler arasında pusu kurularak yapılan savaşa benzeyen savaşı yönetir.

Hargi'nin taşıyıcısı, şamanın giysisine asılan madeni bir plakadan kesilmiş küçük bir insan silüetidir. Bununla birlikte, *kamlanie*'lere katıldığı zaman, çoğu kez yarı insan, yarı hayvan (yarı kurt, yarı ayı, yarı kutup porsuğu, yarı sürüngen) olarak tanımlanır.

Belki de hayvana dönüşen bu biçimi yüzünden Hargi, bazen, şamanlığa başlangıç aşamasında hayvan-ana tarafından dünyaya getirilen şamanın ikizi olan hayvan ile karıştırılmaktadır. Gelecekteki şaman seçildiği zaman, ruhu, dibinde genellikle dişi bir ren ya da elan geyiği şeklinde tasarlanan kabilenin hayvan-anasının (büyük olasılıkla Bugadi Enintin'in değişmiş şekli) yeraldığı kabilenin kutsal ağacının köklerine iner. Bu hayvan-ana şamanın ruhunu yutar ve bir ren veya elan yavrusu biçiminde yeniden dünyaya bırakır. Bu hayvan-ana aynı şekilde bir ayı, kartal ya da gelincik balığı da olabilir. Şamanın ruhu, kendisini yeni yeteneklerle donatan bu dönüşümden güçlenmiş olarak çıkar. Ayinlerde hareketleri yönetecek olan, şamanın bu ikiz-hayvan ruhudur.

Bazı kaynaklar bu hayvan-anaya yer vermezler. Bu durumda şamanın ruhu, atalar ruhu tarafından, bünyesinde insan biçimini muhafaza etmek suretiyle demirden dövülerek daha dayanıklı hale getirilir. Bazı geleneklere göre, şamanın parçalara ayrılan ruh-bedeni kaynatılmak üzere tencerelere konur ve sonra da şu veya bu hastalığa hükmeden ruhlara sunulur. Bunu yemeye gelen ruhlar ne kadar kalabalık olursa, şaman da o oranda güçlü olur. Zira bu şekilde, etini tadan ruh tarafından yönetilen hastalığı da iyileştirmiş olacaktır. Öbür dünyada gerçekleşen bütün bu denemeler sırasında, şaman hiçbir şey yemeden ve içmeden çadırında uzanmış ve hareketsiz bir biçimde yatar. Bu durum bir hafta boyunca devam edebilir.

Atalar yeni şamana, ayin seansları boyunca kendisi için savaşçı, muhbir, kılavuz, binek ve ulak olarak hizmet verecek, hayvan kılığında bir sürü yardımcı ruh tayin ederler. Yine bu ata ruhlar, şamanın çomak, davul, giysi, çizme ve başlık gibi yardımcı gereçleri, giysileri almayı hak edecekleri zamana da karar verirler. Bu yardımcı aksesuarlar, belirli bir sıra dahilinde elde edilir. Şaman, bunların harekete geçirdiği ruhlarla çok geniş bir öngörü, sezgi, bir yerden bir yere intikal ve büyük bir savaş yeteneği kazanarak gücünü arttırır.

Son tahlilde şaman, ataları olmaksızın bir hiçtir. İster hayvan-ana (büyük olasılıkla bir ata-ruhtur) tarafından dünyaya konulan hayvan kılıklı ruhu ya da ölü şamanlar tarafından dövülen madeni ruhu olsun; isterse yine aynı ata-ruhlar tarafından verilen yardımcı ruhlar sürüsü ya da ayin gereçleri, giysileri olsun, Batı Tunguzlarında şamanın bütün gücü atalarından gelmektedir.

Gold şamanlarına ait özel bir durum Stemberg tarafından ortaya konmuştur. Dayandığı bilgi kaynağına göre, seçici ruh kendisiyle cinsel ilişki kurması için genç bir erkek seçmekte ve kadın şaman adayları da erkekler tarafından seçilmektedir. Şaman ve onun en önemli yardımcı ruhu arasında görülen bu tip bir evliliğin izlerini diğer bazı Tunguz gruplarında da görmek

mümkündür. Ancak, Sternberg'in yaptığı gibi, bu türden bir seçimi bütün Tunguzlara teşmil etmek yanlış olur.

(b) *Şamanın hizmetçisi hayvan biçimli ruhlar.* Özel bir hayattan tamamen yoksun fakat yalnızca şamanın işi gereği varolan bu basit hizmetçi ruhlarla, esasen bağımsız ama geçici olarak hayvan kılığına girmiş ruhları birbirine karıştırmamak gerekir. Atalar tarafından çırak şamana verilen kuşların, balıkların ve memelilerin hepsini Batı Tunguzlar aynı ortak terimle tanımlarlar: *Etan* yani "çeşitli". Bunlar kendi türlerinin özelliklerini niteleyen simgelere sahiptirler ve şaman tarafından oldukları gibi kullanılırlar.

Şaman *kamlanie* boyunca söz konusu özelliği elde etmek için bazen bunları birbirine katar: Kaplanın gücü, geyiğin hızlı koşması, renin kızgın savaşkanlığı, ayının kuvveti, ağaçların tepesine tırmanan kertenkelenin keskin görüşü, tilkinin ve samurun farkedilmeden ustaca sokulma yetisi, kuşların uçma ve balıkların yüzme melekesi vb.

Bazen şaman onları, bu özelliklerin gerekli olduğu rollerde kullanır. Örneğin karmakarışık izler bırakarak peşine düşen kötü ruhların yolunu şaşırtan tavşanı haberci olarak gönderir; etobur turnabahğını, duruma göre bir kayığa dönüşen davulunun içinde mitik büyük nehre inerken, keşif maksadıyla kılavuz olarak kullanır; uzun gagalarıyla kuşları, hastanın bağırsaklarının içine sinip yerleşen kötü niyetli ruhu yakalaması için gönderir.

Bununla birlikte hayvan biçimli bu ruhlar, esas olarak binek hayvanı ve nöbet bekleme işlerinde kullanılmaktadır. Kuğular, kartallar ve kuşlar şamanı üst dünyaya taşırlar. Dalgıçkuşları, renler ve ayılar ise alt dünyaya indirirler. Gelincik balığı, timalya ve somon balıkları da onun göl ve nehirleri geçmesini sağlarlar. Kullanımda aynı anda birçok işlevi olan ve bir dünyadan öbürüne geçiş yeteneği ve kolaylığı sağlayan hayvanlar tercih edilmektedir. Örneğin Tunguz şamanizminde en önde gelen yardımcı ruh, yüzebilen ve uçan dalgıçkuşudur. Aynı şekilde boyalı, nakışlı ya da yontulu kurbağa da hemen hemen bütün Amuderya havzası şamanlarının gereçleri arasında yeralır.

Nöbetçi savaşçılara gelince, bunların çokluğu dikkat çekicidir. Yenisey şamanlarının göreve başlar başlamaz ilk yaptıkları şey, hemen bir ruh-muhafız hattı oluşturmaktır: Kötü niyetli ruhların sızmasını önlemek için kuşlar havada, balıklar nehirlerde, dört ayaklı hayvanlar ormanda kabilenin sınırlarını gözetlerler. Kabilenin mitik kutsal bölgesi de aynı şekilde sürekli olarak devriye gezen kuş ve balıkların koruması altındadır. Üst dünyada, gövdesinde kabile ruhlarını taşıyan ağaçlar ve gelecekteki renlerin ruhlarının barındığı bataklıklar da çok sayıda koruyucu kuş hattının oluşturduğu siperin gerisindedir. Aşağı dünyada, ölüler diyarına giden küçük nehrin girişi de kuş-ruhların oluşturduğu engelle savunulmaktadır.

Hayvan-ruhlar sadece kabile bölgesini kollayıp gözetlemekle yetinmez, aynı zamanda kabile mensuplarının ruhlarını da kollarlar. Batı şamanları, ayin boyunca öbür dünyalara yolculuk yapacakları ve orada her türden kötü ruhlarla karşılaşacakları için büyük *kamlanie* başında, orada bulunanların ruhlarını turnabalığının solungaç yarığına saklarlar. Bütün tehlikeler atlatıldıktan sonra, ayinin sona ermesiyle birlikte şaman bu ruhları sahiplerine iade eder. İhtiyaç halinde kullanılmak üzere alınan bütün bu önlemler, Tunguzların kendilerini, sürekli gözetleyen ve bir ruh çalmak için sürekli pusuda bekleyen korkunç ruhlarla ne derece kuşatılmış hissettiklerini açıkca göstermektedir.

(c) *Şaman tarafından zapt edilmeye elverişli ruhlar.* Büyük gök tanrı ile ateş, su ve ormanın efendi-ruhları dışında diğer bütün ruhlar, şaman tarafından buyruk altına alınmaya yatkındırlar. Bazı kaynaklara göre, Batı Tunguz şamanları efendi-ruhlara bile hükmedebilmekteydiler.

Burada "hükmetmek", şamanın, ruhun ağzından, koltukaltlarından, dübüründen, veya tepesinden tutarak birbirine katıp karıştırmasını simgeler. Öte yandan, ruhun kabaca simgelendiği ormanda, kayın ağacı kabuğundan kesilerek aceleyle yontulmuş



Tunguz köyünde bir şaman. Gravür (Witsen 1750-1780). Paris, Musée de l'Homme. Foto: Müze.



Tunguz şamanı (XIX. yüzyıl taşbaskısı) Paris, Musée de l'Homme. Foto: Müze.

ve dövülmüş demir veya güderilenmiş deriyle üzeri nakışlanmış bir taşıyıcının içine ruhu sokması da anlaşılabilir. Hiçbir estetik endişe taşımayan heykeltraş için, sadece başarı ve etkinlik geçerlidir. Taşıyıcının üzerinde, ruhun, bu "yerin" kendisine hasredilmiş olduğunu anlamasına yetecek ölçüde belirgin işaret bulunması kâfidir.

Ruh, taşıyıcı içerisine kapatıldığı zaman insanların güdümüne girer. Böylece taşıyıcıya yağ, kan, vb. sürerek onu beslemek ya da tam tersine ormana ya da nehre fırlatarak ondan kurtulmak kolaylaşır. Bu nedenle bazen hem her gün beslenmek üzere ev halkının koruyucu ruhları için, hem de uzaklaştırılmak istenen kötü ruhlar için ayrı ayrı taşıyıcılar yapılır.

Şaman öte dünyada yapacağı yolculuğu ve mücadeleyi iyi yürütebilmesi için bir ruhu işe katmak istediği zaman, onun görüntüsünü, erdemini ve etki gücünü ödünç alır. Şaman, aynı şekilde, hediye vaadleri, hoş ve güzel sözlerle onu iyiliksever hale getirmek ya da tam tersine tehditlerle korkutup kaçırmak amacıyla sağlayacağı söyleşi için de bir ruhla bağlantı kurar.

Şamanın oldukça uzun, bilinen ve nesilden nesile aktarılan bir ruhlar listesi vardır. Şaman bu listeye, kabilenin Tayga ormanlarında gerçekleştirdiği yer değiştirmeler sırasında, kendisiyle veya kavmin bir üyesiyle karşılaşan yeni ruhları ilave edip etmemekte serbesttir.

Bu arada, eğer şaman isterse diğer kabilelerden de ruh ödünç alabilir. Bunun için şamanın bu işi gerekli görmesi yeterlidir. Sumu (Moğolca tapınak anlamında *Sümе*'den gelir), Aziz Nicolas, Lenin ve hatta Fransız Komüncülerine kadar birçok ruhun kabul edilişi böyle olmuştur.

Şaman bazen de bir başka şamandan yardımcı ruhlar satın alır. Aynı zamanda Koryak ruhlara da sahip olan bir Tunguz şamanı, *kamlanie* sırasında onlarla Koryakça konuşmaya devam etmiştir. Zira, ruhlar ana dillerini muhafaza etmektedirler. Eğer şaman söz konusu dili bilmiyorsa, bu durumda seyircilere yetecek bir iki anlaşılmaz kelime gevelemekle yetinir.

Bu ruhlar, elde edildikten sonra şamanın yardımcısı *seven*'ler durumuna gelirler. Bütün Tunguz lehçelerinde ortak olan bu kelime, ruhların rızasını kazanmanın en eski yöntemi olarak "ocağa, ateşe yağ atmak" anlamına gelir. Doğası gereği kötü ve uğursuz olan bu ruhlar, şaman tarafından hükmedildikten sonra da bu özelliklerini kaybetmezler ve sadece şamana yardım etmeye mecbur bir konuma gelirler.

Ruhların doğuştan ileri gelen bu kötülüğü, ruh yiyen şamanların varlığını kısmen açıklar. Ruh yiyen şamanlar, başka birinin ruhunu çalarak onun ölümüne sebep olacak derecede güçlü şamanlardır. Sıkça yaşanan kabile savaşları esnasında, düşman kabileye mensup kimselerin ruhlarını yiyen şamanlar, kendi kabile mensuplarınca kötü bir şaman olarak kabul edilmezler. Sadece kendi mensuplarına saldıran şamanlar, korkunç ve iğrenç bulunurlar.

Genellikle bu tür bir şaman, kötülük yapmak üzere kendi ruhuyla uyum halinde bulunur. Yaşlı bir Tunguz şamanı çocukları ve atları öldürerek hayatı boyunca o kadar çok kötülük yapmıştır ki, sonunda aynı boydan dört şaman kabileyi ondan kurtarmaya karar verirler. Yaşlı şaman kendini savunmak için üç gün üç gece boyunca ayin yapar, fakat işe yaramaz. Öleceğini hissettiği zaman kabilesine şunu bildirir: "Üzülmeyin, hepiniz beni takip edeceksiniz!". Ölümünden sonra ise en büyük yardımcı ruhu, ev ev dolaşarak her birine, ölen şamanın musibetinden bir parça pay götürecektir.

Bununla beraber ruh, efendisinin haberi olmaksızın ve hatta onun isteğine karşı bir şekilde hareket de edebilir. Bir Yakut kadın şaman, son derece yırtıcı iki köpek ruha sahipti ve bu köpekler genç yeğenlerinin ruhlarını parçalamışlardı. Rivayete göre, "güneş öğretilerine" sahip olan bu kadın şaman, çocukların ölümüne üzülmüş ve köpeklerini tasmalamak için aşağı dünyaya inmişti.

İnsanlara zarar vermekten hoşnut olmayan bu ruhlar, kendi aralarında da kavga ederler ve sunulan kurbanları birbirlerinden çalarlar. Bu da kurban sunan talihsiz hastaya sonsuz sıkıntılar verir ve kurbanı çalınan ruhun intikam peşinde koşmasına yol açar. Son derece obur olan bu ruhlar, sürekli yiyecek peşindedirler. Ruhlardan yakınan bir Buryat şu şekilde haykıracaktır: "Koyunlar gibi oburlar". Bu ruhlar, sonu gelmez bir şekilde et, alkol, süt ve yağ gibi hediyeler isterler ve bunlarla birlikte saygı, övgü ve dalkavukluk beklerler. Şaman, ruhlarına hediye olarak yılda en az bir kez büyük bir şölen düzenlemek zorundadır. Bazı şamanlar diğerlerine oranla daha azgın ruhlara sahiptirler ve bunlar ihmal edildiklerine inanırlarsa, kendileriyle yeterince ilgilenmesini sağlayıncaya kadar efendilerine eziyet ederler. Bu durumda şaman, sadece bu ruhları teskin etmek için çadırında tek başına bir *kamlanie* düzenler.

Diğer yandan sevindirici olan, bu ruhları korkutup kaçırmanın kolaylığıdır. Her türlü madeni veya sivri madde, zil, yırtıcı hayvan tırnağı, kanca, çengel, kirpi dikeni bunları kaçırmaya yeter. Bir çığlık veya küfürle hemen kaybolurlar. Bazı Gold ruhları Rusça haykırılan kaba sözlerden özellikle korkar. Bunları yanıltıp kandırmak da kolaydır. Tekrar bulunmaları istenmeyen yerlerde, eşyaların adını değiştirmek yeterlidir. İnsanların simgesel olarak kullandıkları dil onlara tamamen yabancıdır. Özellikle, av sırasında veya ayı bayramı gibi çok önemli ayinsel törenlerde tabulaşmış sözcüklerin ve değişim/ikame kelimelerin sıkça kullanılması bu yüzdendir. Şaman onlarla savaşmak için fiziksel güçten çok Rusçaya başvurur. Kadın bir Uluç şamanı, bir ailenin küçük yaştaki bütün çocuklarını parçalamakta olan bir ruhu ortadan kaldırmak ister. Bunun için önce ağaçtan küçük bir kukla bebek yaptırır ve onu beşiğe yatırır. Aradaki farkı göremeyen ruh, kukla bebeğe nüfuz eder. Şamana da kuklayı büyük bir çekiç darbesiyle ezmekten başka bir iş kalmaz.

Kötü, obur, övüngen, pis, korkak... bu ruhlar şaşırtıcı bir şekilde Ortaçağ Avrupa hikâyelerinde yeralan şeytanlara benzemektedir.

L.D. [Y.K.]

EPONA.

Galya'da bir tanrıçanın Keltçe adı. Daha geniş anlamda bir Kelt tanrıçasıdır ve bu inanış çok yaygındır, Roma dönemi edebî kaynaklarında, yazıtlarda ve resimli tasvirlerde belgelenmiştir. Değişik biçimleri olmayan bu ad, eşdeğeri at ya da kısrak anlamına gelen Keltçe *equo* ve Yunanca *hippo-* anlamına gelen *epo-* köküyle sadece "-e ilişkin" anlamına gelen *-ona* sonekinden oluşur (bu adı kimi zaman Glossaire de Vienne'deki *onno = flumen* açıklamasına benzetmişler ve burada suyla ilgili bir sonek görmüşlerdir. Çünkü, özellikle Ausone'nin sözünü ettiği Bordeaux kutsal çeşmesinin adı *Divona*'dır. Ancak bu adın anlamı sadece



Tanrıça Epona. Gannat (Allier). Saint-Germain-en-Laye, Ulusal eski eserler müzesi. Foto: Lauros-Giraudon.

"tanrısal"dır). Bu ad "atlı, atla ilgili, ata ilişkin, atlarla ilgili, atlılarla ilgili" olarak çeşitli biçimlerde çevrilebilir. Buna karşılık "kısrak" bu adın zıt anlamıdır ve "kısraklarla ilgili" gibi çevirmek de abartılı bir çeviri olur: *Epona*'nın hayvanbiçimli bir tanrıça, bir kısrak tanrıça ya da hatta kutsal kısrak olduğuna ilişkin hiçbir kanıt yoktur. Bu tanrıçayı sadece insan olarak, Roma İmparatorluğu döneminde ve "atlılara ilişkin" anlamını taşıyan adıyla tanıyoruz. Galya'da bu tanrıçanın önemi attan, at yetiştiriciliğinden ve süvari sınıfından ileri gelir.

Bu addan insan ve yer adları türetilmiştir: *Eponicus*, *Eponine*, *Eponius*, *Epona* (Epone ? Yvelines).

Epona'yla ilgili yazıtlar ve resimli temsiller çok sayıdadır, Galya'da (tam olarak doğusunda), İtalya'da, İspanya'da, Büyük Britanya'da ve özellikle Tuna boyundaki eyaletlerde bulunmuştur. Bu büyük yayılma, ordularda süvarilerin rolüyle kısmen açıklanabilir. Adı bir Roma takviminde bulunur (18 Aralık bayramı). Apuleius'un *Altın Eşek*'inde belirtildiğine göre, resimleri Roma'daki askerlerin ahırlarını süslermiş. Tanrıçanın yanında hiç arkadaşı yoktur ama bazen yanında bir küçük kız çocuğu bulunur. Epona sadece bütün atgillerin (atlar ve süt kısrakları, katırlar, eşekler), bütün sivil ve askeri atlıların, at bakıcılarının ve sürücülerin reisi değildir. Yolcuları ve mitik olarak da öte dünyaya yapılan yolculukları gözetir: Bu yüzden mezar taşları üstüne çizilmiştir. Aynı biçimde kadın olarak bolluk tanrıçasıdır: Bolluk ifade eden boynuzu, meyve sepeti, kutsal kabı, ayrıca yanında bir çocuk ve bir tay vardır. Bindiği hayvanı bir yana bırakırsak, bu durumuyla ana tanrıçalara benzer. Evlerin koruyucusu olduğu da söylenir. Çünkü bir kabartmada elinde büyük bir anahtara benzeyen bir şey vardır. Kaynak sularıyla yakınlığı olduğu pek kesin değildir; iyileştirici bir tanrıça özelliği yoktur.

Bu tanrıça konusunda İrlanda destanında pagan dinden kalan izlerden sözedilebilir: Kraliçe tay *Rhiannon*, destanında atların ve tayların bulunduğu *Macha*. Bununla birlikte kadının ya da tanrıçanın atlarla ilgisinin olduğu her mitte bir *Epona*'dan sözetmemek gerekir.

P.M.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

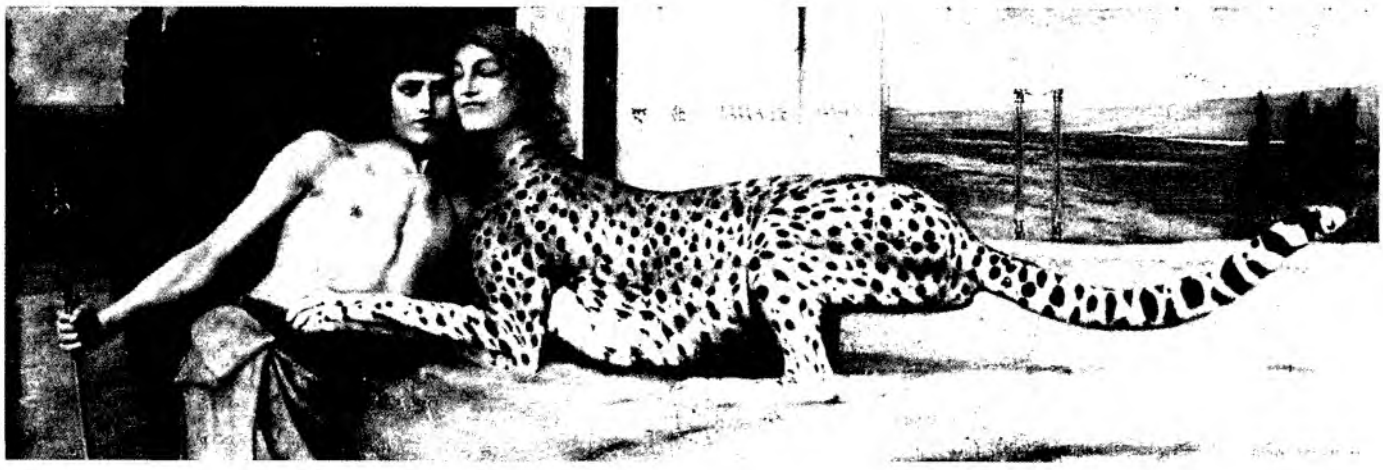
PAULY ve WISSOWA'nın *Real-Encyclopädie*'sindeki "Epona" maddesi, VI, 1, 1907 ve Ek III, 1918 (KEONE). DUVAL, P-M., *Les dieux de la Gaule*[2], Paris, 1976, s. 49-51. MAGNER, R. ve THEVENOT, E., *Epona, déesse gauloise des chevaux, protectrice des cavaliers*, Bordeaux, 1953 (belgeler). HUBERT, H., "Mythe d'Epona", *Mélanges offert à M. Vendryes* içinde, Paris, 1925. DUMEZIL, G., *Le problème de Centaures*, Paris, 1929, V. bölüm; "Le trio de Macha", *Revue de l'Histoire des religions*, 146, 1954. BENOIT, F., *Les Mythes de l'outre-tombe. Le cavalier à l'anguipède et l'écuyère d'Epona*, Collection Latomus, 3, 1950.

ERDİŞİ.

Erdişiyi konu alan tek bir mit yoktur, bu konuda bir mitler bütününden sözedebiliriz. Bunları ana ve temel bir mitin farklı değişkeleri olarak kabul edebilir miyiz? Muhtemelen hayır. Bu konuda, gerçeklikteki birliğini doğrulayamayacağımız, ama bir örnek biçiminde işleyen bir mit izleğinden sözetmek daha doğru olur; ama bu az rastlanır bir durumdur: Bu izlekte, bir mikroevrende olduğu gibi, miti oluşturan bütün ögeleri buluruz; bu izlek aynı zamanda, mit çözümlemesinin bütün açıklamalarını ve bütün modellerini kanıtlar.

Bu izlek, neredeyse evrensel diyebileceğimiz kadar yaygındır: Yunanistan'dan, Çin'e, Mısır'dan Colombus öncesi Amerika'ya, Afrika'dan Okyanusyaya kadar her yerde karşımıza çıkar. Her zaman aynı öneme sahip değildir, aynı biçime bürünmemiştir; ama, erdişi izlerine rastlanmayan hiçbir mitolojik yapı yoktur. Bunun nedeni, bu izleğin son derece heterojen olması ve yalnızca mitolojik anlatılar biçiminde ortaya çıkmamasıdır. Bu konuda doğa gözleminin, ritlerin, kişisel düşlemlerin, tanrı figürlerinin, gerçek anlamıyla anlatıların birbirine karıştığı bir bütünlükle karşılaşırız. Bu izleğin çıkış noktasında kuşkusuz insan varlığının temel bir ögesini gözönüne almak gerekir: Kendine özgü fiziksel ve ruhsal özellikler gösteren ayrı cinsiyetler vardır. Oysa doğada, cinsiyeti belirsiz, çift cinsiyetli varlıkları, her türden cinsiyetler arası durumu her yerde gözleyebiliriz. Bütün bunların bilinen sınırları ve biçimleri, cinsiyetlerin özellikleri gibi kültürden kültüre değişir. İki ayrı cinsiyetin varlığı gibi, sınırların varlığı da bir sorun oluşturur, bir açıklama gerektirir.

Böylece, yaşayan ve temsil eden, eylem halindeki mit olarak beliren üç ögeli –eril, dişil, erdişi– bir bileşim oluşur. Bütün bir ritler dizisi, özellikle geçiş ritleri çift cinsiyetliliğe geniş bir yer verir: Bir cinsin diğerinin giysilerini ve simgelerini aldığı kılık değiştirmeler, erkeğin simgesel olarak her iki cinsin cinsel organlarına sahip olduğunu varsayan alttanyarma gibi ameliyatlar. Erginleme törenleri, evlilik törenleri, yas törenleri, doğurganlık bayramları, tarım ritleri, karnavallar kısa bir süreliğine cinslere yer değiştirtmeye, kısa süreli ve simgesel bir erdişi kurmaya çabalayabilir. Çiftcinsiyetlilik düşlemleri, en eski temsillerin kökenine ilişkin etkileri açıklayarak ve bu ritlerin etkileri sayesinde,



Khnopff. *Sfenks*. Brüksel, Belçika Kraliyet Güzel Sanatlar Müzesi. Foto: Müze.

hatta aynı zamanda onları çoğaltarak su yüzüne çıkar. Her cins için diğerinin varlığı hem istenen hem de korkulan bir tedirginlik, tehdit ve tamamlanma kaynağıdır. Her iki cinse de sahip olma tutkusu düşlerde, anlatılarda, sanat yapıtlarında ve simyada yaygın bir düşlemdir: Aynı anda hem *animus* hem *anima* olan insan çifttir ve yeniden oluşturmaya çalıştığı bir bütünlüğün iki kutbu arasında gider gelir.

Erdişi, aynı zamanda, eril ve dişil güçlere sahip tanrılar aracılığıyla da ortaya çıkar. Bu tanrılar, bildiğimiz biçimiyle düzenlenmiş dünyanın kategorilerine göre bölüştürülmüş varlıkların ayrışmasından önceki ilk karmaşıklığı anlatan kozmolojilerin kökeninde bulundukları gibi, sakallı ve göğsünde altı meme taşıyan Zeus Labrandeus ya da kadın-erkek Dionysos'da görüldüğü üzere, güç ve doğurganlığın çift görünümünü de temsil ederler. Tanrıların yanısıra, cinsler arasında gidip gelen Teiresias gibi erdişi kahramanlar da vardır; Eon şövalyesine duyulan ilgide mitik bir hayranlığın etkisi yok mudur? Din adamları da erdişi olabilirler: Tanrılarının çift cinsiyetliliğini yeniden sağlamak için kendilerini iğdiş eden *galle*'ler, kozmik bütünlüğü sağlamak için kadınlar gibi yaşayan ve giyinen şamanlar. Ayinlerle ve tanrılarla, dünyanın doğuşunu ve gelişmesini dile getiren mitik anlatılar birbirine karışır. Az çok düzenlenmiş olan bu anlatılar gitgide mitik istiarelere ya da açıklayıcı dinsel-felsefi dizgelere dönüşürler (*Şölen* miti, Orpheusçuluk).

Erdişinin mitolojik bütünlüğü bir tek biçimde anlatılabilir mi? Bu bütünlüğün, ritlerle, ilkörneklere dair ruhsal çözümlemelerle, aracılık işleviyle açıklanabileceği öne sürüldü. Aracılık işleviyle düşünüldüğünde: Eril ve dişil kutupların arasında, birinden diğerine geçmeyi ve aynı anda karşıtlığın her iki ögesini de algılamayı sağlayan, aracı bir kategori, erdişilik ortaya çıkar; erdişi şamanın Yer ve Gök arasında aracı olması gibi, Tekvin'deki yılan da Adem ile Havva'nın arasındaki erselik aracı olamaz mı? Mitik bir bütünlüğü yüzeydeki biçimsel yapısına indirgemek kuşkusuz yanıltıcı olacaktır. Mitlerin anlamı, batı geleneğinde varlığını sürdürüşünün ve dönem dönem yeniden ortaya çıkışının gösterdiği gibi, temeldeki bileşimsel düzenlenişinden daha zengindir.

Pagan dinler erdişiliğe önemli bir yer ayırsalar da, bu durum tektanrılı dinlerde tamamen değişir. Erdişilik yalnızca bir kenara bırakılmaz, dizgeli olarak gözden uzak tutulur. Bunun nedenini kolayca anlayabiliriz: Tek tanrı, pagan dinlerin tanrılarının ampirik belirlenmelerini yadsımaktadır ve çelişkin olmadan ne bir cinse ne de diğerine katılabilir. Tek tanrı olumsuz bir tanrıbilimin nesnesi olduğundan ne eril, ne dişil, ne de erdişidir. Gelenekçi din anlayışları tarafından gözden uzak tutulan erdişilik, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman geleneklerinin içrekçiliğinde, sıradışı yaşamını sürdürür. Bu geleneklerde gnostisizm, Neo-Platonculuk, Kabala, simya ve gizemcilik birbirine karışarak yinelenen izlekler halinde gidip gelir: Erdişi bir tanrı, kökenlerin tanrısı, doğurulmamış bir kadim atanın oluşması, eril ve dişil çiftler halinde simetrik dağıtılan bir dizi ruhun ortaya çıkmasına neden olan ilk semavi güç; her iki cinsel güce sahip olan ve böylece gerçekten tanrının imgesinden yaratılan ilk erdişi insan; evrensel yaşamdan koptuğunu gören, cinslerin bölünmesinde kötülüğün temelini, ayrılmayı bulan insanın cennetten kovuluşu; zamanların sonunda kökendeki erdişiliği yeniden verecek ışığa doğru yükseliş. Böylece erdişilik bir anlam verdiği tarihin başlangıcını ve bitişini belirler.

XVIII. yüzyılın sonunda, içrek gelenekler gölgeden çıkar ve erdişilik izleğini yeniden canlandırmak üzere diğer iki akımla yakınlaşır. Bir yanda, Winckelmann'la birlikte görsel sanatlarda neoklasisizm, iki cinsin bölünmüş güzelliklerinin uyumlu bir biçimde birbirine karıştığı ideal güzelliğin somutlaşması olan Erseliğe belli başlı bir yer ayırır. David ve ekolünün çıplak kahramanlarında görüntülü çıplağından ve aynı tür yapıtlardan sonra, plastik sanatlar yeni bir çıplak tipi sunar: Eril ve dişil dizilerin ayrışmasıyla oluşan zıt güzelliğin yerini, cinsel karşıtlıkların ayrılamaz olduğu, bedenin erdişiliğe özgü belirsiz biçimi aldığı bir güzellik izler (Girodet, J. Broc, Granger, Dubufe). Öte yandan, gelişmeye başlayan biyoloji, eril-dişil çifte romantik doğa felsefesinin (*Naturphilosophie*) temel kategorilerinden birine dönüşen yeni bir güç verir: Birbirinden ayrılmış ögelerden oluşan ve kökensel bir birlik oluşturma eğilimi taşıyan çift, fiziksel ve toplumsal dünyayı açıklamak için ayrıcalıklı bir model, bir kutupsallık oluşturur. Bu sırada, edebiyat belirsiz cinsellik ve eşcinsellik durumlarıyla ilgilenirken, bilimsel gözlem artık bütün gücüyle kesinlediği cinsler arası ilişki örneklerini artırır. Fiziksel olduğu anlaşılan erselikliğin ve ruhsal olduğu anlaşılan erdişiliğin mitik erdişiliğin insanlara duyurduğu ikili etkiyi –tiksinme ve kutsallık, iticilik ve hayranlık– yeniden kurar. Bu oluşumda canlılar konusunda çalışmalar yapan bilimsel bilginin etkisi büyüktür.

XIX.yüzyıl boyunca, erdişi izleği gitgide artar. İki tür erdişilik birbirini izler ve birbirine karışır: Yüzyılın ilk yarısında, F.von Baader'in kuramlaştırdığı bireşimin ve bütünün erdişiliği Michelet'nin, Balzac'ın ya da Wagner'in yapıtlarında izlenebilir. Yüzyılın ikinci yarısında erdişilik, Swinburne ve Peladan'dan G. Moreau ve S. Georg'un yapıtlarına kadar, edebiyatın ve sanatın temel bir simgesi haline dönüşür. Burada söz konusu olan daha çok belirsiz, duraksama ve kararsızlık içinde iki kutup arasında yaşayan, erotik ve şeytansı kışkırtmanın çekiciliğiyle donanmış bir erdişiliktir. Erdişiliğin bu yeniden doğuşunda, yalnızca bazı yaratıcılara has bir mitten ya da bir düşlemden sözedebilir miyiz? Acaba, bu düşlemin yayılması batı kültüründe eril-dişil ikiliğin sorgulanmasına yol açan değişimi dile getiren kimlik ve cinsel roller hakkındaki düşüncelerin bir göstergesi midir? Erdişilik sözcüğün tam anlamıyla yeniden bir mite dönüşür; Fliess'ten sonra Freud ilkel bir çift cinsiyetlilikten sözeder: İnsanoğlu en azından gelişiminin bir döneminde, kadın-erkek ve erkek-kadındır (Goddeck). Freud'un dediği gibi, içgüdü kuramı bizim mitolojimizse eğer, erdişiye mit işlevini, yani bir kültür bütünlüğü için dünyanın nedenini-niçinini açıklayan örnek-anlatılar işlevini vermek psikanalize düşer.

J.M. [M.O.]

ERDİŞİ, İKİZ, YANSI. Romantizmin birkaç miti.

I. Erdişi.

XIX. yüzyıl yazarlarınca kabul edilen bir dogmaya göre İlkel Adem ya da İbrani geleneğindeki Adem ya da "Adam Kadınon" erdişidir. Platonculuktaki İlkel Erdişi miti de bunun farklı bir gelenekten gelen doğrulamasıdır. Fabre d'Olivet'de Adem'in karısı Isha insan iradesini temsil eder, buna daha sonra Ballanche'ta da rastlarız. Ballanche; Seth'in soyundan gelen Doğuluları etken ve eğitici erkeklik ilkesinin temsilcisi olarak görürken, Kabil soyundan gelen Batılıları edilgen ve eğitilebilir dişilik ilkesine bağlar. Vico'dan etkilendiği başka bir bakış açısına göre ise, soyluöge, dişil ve alt tabakaya ait ögeyi erginleyerek doğrumalıdır.

Rahip Enfantin kendini tanrısal ikizin sadece yarısı olarak nitelerken, taklitçisi Ganneau da (Ganneau-olmuş-kişi) mükemmel bir erdişi olan Mapah (anne ve baba) olduğunu ileri sürer. 1829'da H. de Latouche aynı anda hem erkek hem de kadın olan kişi izleğini oldukça yalın ve ustaca ele aldığı romanı *Fragoletta*'yı yayımlar. Théophile Gautier'nin 1836'da yayımlanan *Mademoiselle de Maupin* adlı kitabının kadın kahramanı ise karmaşık bir kişidir: Bir kadındır, fakat zihinsel düzlemde erdişidir.Yazar 1865'te yayımlanan öyküsü *Spirite*'te, Balzac'ın da *Séraphîta*' yı (1835) yazarken esinlendiği Swedenborg öğretisinden yola çıkarak, yeni bir insan yaratımına dek varan bir ruhlar birleşmesini tasvir eder.

Sevilen kişiyle tam bir birleşmeden sözeden Novalis'te, J. Boehme'de rastladığı ersellik imgesi önemli bir yer tutar. Ancak, Balzac'ta da Novalis'te de, melekleşme süreci tensel bir cezbeden geçer. Bunun için de ruh ve bedenin özdeşleşmesi başka bir deyişle tam bir monizm gerekmektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, Balzac "bir melek olup, zevk kanatları üzerinde yükselen iki kişi"yi iyi tasvir etmişse de, yazarın *Séraphita*'daki samimiyetinden emin olamayız. Zira, buradaki amacı daha çok Madame Hanska'yı etkilemektir. Aynı dönemde yazılmış *La Fille aux yeux d'or*'da lezbiyenlik tasvirleri bulmak da şaşırtıcıdır. Ayrıca, Séraphîtus-Séraphîta kişisi Swedenborg'un yanlış anlaşılmasının bir sonucudur. Aslında, Swedenborg böyle bir ayrılmanın somutlaşıp insan biçimi alabileceğini hiçbir zaman düşünmemiştir.

II. İkiz izleği.

Dioskurlar, Menekhmeler, Narkissos ve Amphitryon gibi çeşitli biçimler alan ikiz izleği erdişi izleğiyle yakın bağıntılar içindedir. Buna rağmen XIX. yüzyılda bu izlekten yola çıkılarak yazılmış birçok yapıt ayrı değerlendirilmelidir. Bir anlamda, ikiz izleğiyle temel Erdişi ya da Narkissos miti arasındaki ilişki, Adem'in kendi görüntüsüne âşık olduğu için göksel doğasını yitirdiği yolundaki gnostik bir inanıştan kaynaklanır. Ancak, en azından Batı anlayışında her yapıt öncelikle yazarının kendine olan ilgisinden doğar ve bu nedenle de A.W. Schlegel Narkissos'ta şair imgesi bulur.

İkiz izleğinin etkisi altında kalan romantik yapıtlar arasında Jean-Paul Richter'in yapıtı ilk planda değerlendirilmelidir. Richter *Siebenkäs*'te *Doppelgänger*'leri (ya da *Doppeltgänger*) tanımlar: "Birbirlerine baktıklarında kendilerini gören insanlar". Bu sıradışı (özellikle de alkoliklerin eğilimli olduğu) ruhsal durum birçok önemli yapıtta ele alınan modern bir mitin oluşmasına yol açmıştır. Jean-Paul Richter'in romanı *Siebenkäs*'te kahramanlar Leibgeber ve *Siebenkäs* "iki ayrı bedende tek bir ruhturlar", bu da mistik erdişinin tanımıdır. Aynı anlayışa yazarın başka bir yapıtı *Titan*'da da (1800) rastlarız, ancak burada Albano şeytansı Roquairol'ün ruh kardeşi olduğunu düşünerek ölümcül bir hata işler. Bu öyküde en az beş ayrı ikiz ve birbirlerinin yerini alabilen aynı görünüşte birçok kadın vardır ve bu karmaşık öykünün sonunda Jean-Paul *Siebenkäs*'teki Menekhmeleri kullanır. *Flegeljahre'de* (Deli Yıllar, 1804) ise kişilikleri birbirini tamamlayan ikizler Walt ve Vult çıkar karşımıza.

Goethe, *Poésie et Vérité*'nin (Şiir ve Gerçek) on birinci cildinde Friedrich Brion'u terkettikten sonra beliren suretinin görüsünü anlatır. *Wilhelm Meister*'de ise aile içi benzerliklere ve ikizlere daha geniş yer verir. J.J. Ampère'in *Faust ve Mephistopheles*'te kendi Ben'ini tamamlayan özellikler bulunduğunu ileri süren bir çözümlemesini ise beğeniyle karşılar.

Isabelle d'Egypte'te (Mısırlı Isabelle, 1812) Achim von Arnim, Bella Golem ile İkize farklı bir biçim getirir; sihir kahraman ikizi. *Peter Schlemihl*'de (1814) Chamisso gölgesini satan bir adamın öyküsünü anlatır. İkiz izleği tüm biçimleriyle E.T.A. Hoffmann'ın yapıtlarının temel ögesini oluşturur: Döneminin manyetizma ve uyurgezerliğe gösterdiği ilgiyle bağıntılı olarak, masallarında kişilik bölünmelerine, kişilik geçişlerine ve uğursuz ikizlere rastlarız. G. H. Schubert'in kuramından etkilenerek yazdığı *Les Elixirs du Diable*'da (Şeytan'ın İksiri, 1814) bu konuda özellikle belirleyicidir. Yazar burada, birbirine çok benzeyen ve aynı zamanda ikiz olan insanları anlatır. Romanın kahramanı Médard genç bir Fransisken papazıdır, ikizi ise üvey kardeşi Victorin'dir. Şeytansı kadın Euphémie'nin yanında, sonunda Azize Rosalie ile özdeşleşen Aurélie yeralır. 1820'de yayımlanan *Princesse Brambilla*'da ise, kişiler "kronik bir ikicilik"ten yakınırlar. Son olarak, Hoffmann'ın *L'Aventure de la nuit de Saint-Sylvestre*'de (Saint-Sylvestre'nin

Gece Serüveni) gölgesi olmayan bir Schlemihl'i ve onun yanında, yansımasını terkeden bir Spikher'i yaratması son derece ilginçtir.

Tüm bunların altında yatan düşünce, deliliğin de bir bilgelik biçimi olduğu ve varoluşumuzun dış yönleriyle gizemli yönlerini ancak düş ve fantezi yoluyla birbiriyle bağdaştırabileceğimizdir. Dahi ve deli bir müzisyen olan ve *Kater Murr*'da rastladığımız Kreisler kişisi bizzat Hoffmann'ın ikizidir.

Hoffmann'ın yapıtları (özellikle de *Elixirs du Diable* ve *La Nuit de Saint-Sylvestre* Gérard de Nerval'i derinden etkilemiştir. *Elixirs du diable*'ın izleri *Les Chimères*'de ve özellikle de *Aurélia*'da (1855) görülür. Zaten, bu öyküde ikiz izleği birçok yerde karşımıza çıkmaktadır. Nerval buna Doğuda koruyucu meleklere benzer çeşitli ruhlara verilen ad olan, Farsça *farvasis*'ten türettiği *ferouer* adını vermiştir. Önceden de *Les Illuminés*'de (Tanrısal Esinliler) yeralan "L'histoire de Raoul Spifame"da (Raoul Spifame'nin Hikâyesi) ve *Voyage en Orient*'da (*Doğuya Yolculuk*) yeralan "L'histoire de Calife Hakem"de (Halife Hâkim'in Hikâyesi) Nerval İkiz izleğinin birçok yönünü ele almıştır. Benzerlikler takınağı, onda, anı karışıklığıyla ve benlik arayışıyla bağıntılıdır. Bu açıdan Corilla ve *La Polygamie est un cas pendable* (Çokeşlilik ağır bir suçtur) senaryosu da belirleyici rol oynar. Tıpkı Hoffmann'da olduğu gibi Nerval'de de ikiz sorunu edebî yaratımla yakından ilişkilidir. Gerçekte, çok yüzeyli bir kristalde kendi Ben'ini izleyen yaratıcı kişilerini ikiz olarak yaratır. İnsan düşüncesinin yasaları tıpkı biyolojideki gibidir: Örneklerimizi Balzac ve Dostoyevski'yle sınırlarsak, bu iki yazar kişilerini ikili ya da dörtlü tasarlamışlardır. Özellikle de Dostoyevski gençlik romanı *Öteki*'nde, 1846) bu izleği işlemiştir. *Karamazov Kardeşler*'de (1880) ise İvan delirmeden önce Şeytan'la söyleşir; bu onun varlığının karanlık yönünün nesnelleşmesidir. Kuşkusuz gerçekten varolan benzer kişi ile gücül bir yansıtma ya da yansıma olan İkiz birbirine karıştırılmamalıdır. Gene de edebî boyutta bu iki izlek birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Henrich Heine'in *Le Double* (İkiz) adlı şiirinde ("Ben senin düşüncelerinin meyvesiyim"), Coleridge'in *Transformation* (Dönüşüm) adlı şiirinde, Musset'nin *La Nuit de Mai*'sinde (Mayıs Gecesi, 1835) ikiz izleği ele alınmaktadır. Edgar Allan Poe'nun *William Wilson*'ında (1839) ise, tıpkı Hoffmann'daki gibi ikiz izleği benzer kişi ile karışmaktadır.

Heinrich von Kleist için "trajik uyurgezerlik"ten sözedilmiştir; kişileri de tıpkı yaratıcıları gibi kendi kendilerinden yoksun kalırlar. 1807'de yayımlanan *Amphitryon*'da oyunlarının Iuppiter Alkmene'ye kocasının kişiliğinde iki ayrı "ben" olduğunu anlatmaya çalışır. *Penthesilea* (1808), *Das Kathchen von Heilbronn* (1810) ve ölümünden sonra yayımlanan *Prinz Friedrich von Homburg* (1821)gibi önemli oyunlarının baş kişileri iki zıt kişiliğe sahiptirler. Bilinçli bir kişilikle gizli eğilimler arasındaki çatışma onları zaman zaman bir çeşit hipnoza sürükler ve o zaman da eylemleri bilinçsizleşir.

M. Ralph Tymms; Zacharias Werner'in *Attila, roi des Huns* (Hunların kralı Attila, 1808) ve *Wanda reine des Sarmates* (Sarmatların kraliçesi Wanda, 1810) adlı yapıtlarındaki kişilerin de benzer bilinç bölünmeleri yaşadıklarına dikkati çeker. Grillparzer de Zacharias Werner'de bir Narkissos imgesi görür. Öte yandan Charles Nodier *La Légende de Soeur Béatrix*'i (Rahibe Béatrix Efsanesi) anlatır; Abraham Bzovius'tan aktarılan bu dinsel öyküde Bakire Meryem, yeminine sadık kalmayan bir rahibenin görünümüne bürünür, onun yerine geçer, ta ki rahibe, kaçtığı manastıra geri dönene kadar.

Tüm bu edebî yapıtların altında, kişisel bilinç düzlemine oturtulmuş, genellikle biri diğerinden güçsüz olan efsanevî ikizlerle ilgili uzun bir Hint-Avrupa ve İncil geleneği yatmaktadır: Zethos Amphion'a hükmeder, Romulus Remus'u öldürür, Kabil Habil'i kurban eder. Her seferinde biri feda olurken diğeri büyük bir kahraman olur. Tüm bu mitler; romanlarda ve öykülerde de belirtildiği gibi şu gerçeği ortaya koyarlar: Zıtlıkların çözülmesi hayatta kalmak için zorunludur.

Ancak, öte yandan, insanlar ruh imgesini ikiz kabul ederler (aynı ya da daha küçük bir ölçekte). Dolayısıyla İkiz miti temel bir mittir ve XIX. yüzyılda bu denli önemli olması hiç de şaşırtıcı değildir.

J.R. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

I. Erdişi.

ALBOUY. P., "Le Mythe de l'androgyne" (*Mademoiselle de Maupin* konusunda) *Mythologiques*, s. 324-333, 1976. BUSST A. J. L., "The Image of the Androgyne in the Nineteenth Century", *Romantic Mythologies*, Jan Fletcher (der.), s. 1-95, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1967. ELIADE M., *Méphistophélès et l'androgyne*, Gallimard, 1962. EVANS H., *Louis Lambert et la philosophie de Balzac*, Corti, 1951. GAUTIER, T., *Mademoiselle de Maupin*, Gallimard, 1973, giriş: Marcel Crouzet. PRAZ M., *The Romantic Agony*.

II. İkiz.

LHERMITTE. J., *Les Hallucinations. Clinique et physiopathologie* (bölüm: IV), P. G. Doin et Cie, 1951. PERROT J., *Mythe et littérature sous le signe des jumeaux*, Paris., P.U.F., 1976. RANK. O., *Don Juan.Une étude sur le double* (çeviren: S. LAUTMAN), Denoël et Steele, 1932. STOCKER, A., *Le Double. L'homme à la rencontre de soi-même*, Rhône, Cenevre 1946. TYMMS, R., *Doubles in Literary Psychology*, Bowes and Bowes, Cambridge 1949.

ERMENİSTAN. Din ve mitler.

Eski Ermenilerin pagan dini, bizlere erişilmez gibi görünüyor. Bizler bu dini, Ortaçağ'ın tarihçi ve tarih yazarlarının bakış açısından, İranlılaşmış biçimiyle, Mazdeizmin bir tür yerel yorumundan tanıyoruz. Hıristiyanlık örtüsüne bürünmüş eski inançları ortaya koymanın, Gürcistan'dakinden daha güç olduğu tarihin diğer ucundaysa, halkbilimciler, bu dine Hıristiyanlaştırılmış bir görünüm kazandırıyorlar. Orada bile, Hıristiyanlığı benimseme ne kadar eski de olsa (IV. yüzyıl), özellikle Mazdeizmle ilgili kavramlar hâlâ çözümlenmeyi bekliyor. Zerdüşt'ün öğretisinde önemli bir yere sahip zıt kavramların, dinsel düşüncede baskın olduğu görülür: İyi Işığın karşısında kötü Karanlık, Melekler ve Şeytanlar. Melekler Hayat, Gün Işığı, Mutlulukla; Şeytanlar ise Ölüm, Gece ve Hastalıklarla ilgili olarak kullanılır. Bireyliği varmış gibi düşünülen, insanlara daha yakın birçok varlığın etkinliği karşısında silinip giden, hem Zerdüşt İran'ın *Yazata*'larını, hem de pagan Gürcü dininin Hat'i'lerini anımsatan Hıristiyan tanrı figürü bile kararlılıktan yoksun bulunuyor: Melekler, Baş Melekler, Azizler, Mesih (Gürcistan'daki gibi, Tanrı'dan çok farklı), Meryem Ana...

Hıristiyanlığın benimsenmesinden önce, yüce Tanrı'nın yerini, Ahura Mazda'nın Ermenicede değişikliğe uğramasından doğan Aramazd denilen bir varlık dolduruyordu. Aramazd'ın, eski Ermenistan'ın büyük kalesi olan Ani'de bir tapınağı vardı. İranlı ilkörneği gibi, "tanrıların en büyüğü ve en iyisidir, göğün ve

yerin yaratıcısıdır." Ama yine de, "bütün tanrıların babası" sıfatıyla Ahura Mazda'dan ayrılır.

Bütün bunlar çağımızdan çok önce, I. yüzyılda söylenmiştir ve Strabon'un şu sözünü iyice doğrulamaktadır: "Perslerin taptığı her şeye Ermeniler de tapar". Önce bağdaştırmacı anlayışla, daha sonraysa kutsal kitap Avesta'ya sıkı sıkıya dayanan bir kaynağı olmayan, belki de herkesin tanıyıp sevdiği dindışı ögelerden doğan İran etkisiyle, Mazdeizmin "Ermenice değişkesi" özgünlüğünü korumuştur.

I. Tanrılar.

Anahit.

Anahit, Aramazd ve Vahagn'la (Agathange, 12. bölüm) birlikte Ermeni tanrılarını yöneten üçlünün içinde yeralır. İranlıların su ve bereket tanrıçası olan, adı "lekesiz" anlamına gelen Anahita'yla kısmen özdeşleşir.

Ermeniler Anahit'i altın gerdanlıklarla süslü, yıldızlarla taçlandırılmış, hafif kilolu ama sağlıklı, son derece güzel, genç bir kız olarak canlandırmışlardır. Onu "vücudu altınlar içinde biri" anlamına gelen Oskrhat sıfatıyla adlandırıp, altından bir heykelini dikmişlerdir. Rahipler ve rahibeler tarafından ona çok sayıda beyaz inekler kurban edilirdi. Strabon'a göre, soylu Ermeni ailelerinin kızları, Anahit'in tapınağında daha önce belirli bir süre fahişelik yaptıktan sonra evlendirilirlerdi. Bu buyruk, Gürcü çiftlere getirilen, kutsal mekânda kendini aşk ilişkilerine bırakma yükümlülüğüyle karşılaştırılabilir. (Bkz., *Mahremler Arasında Zina*, "Gürcistan." maddesi.)

Ermeni tanrıçası, benzeri İran tanrıçası Anahita'nın birçok işlevini bünyesinde topladığı gibi, ün ve mevki açısından da, onu gerilerde bırakarak, çok daha geniş bir sahada etkinliğini sürdüregelmiştir. Hayat ve bereket taşıyıcısı olduğu kadar, hastalıkların iyileşmesini de sağlar; bu ise üçüncü sıradan bir tanrıçanın kimliğiyle uygunluk gösterir. Ayrıca, hep "hükümdar" olarak geçer. Mazdeizmin Anahita'sında ise böyle bir durum söz konusu değildir. Kral Trdat onu şöyle tanımlar: "Hayat verici olan, ırkımızın yüz akı büyük hükümdar Anahit, bütün kralların hatta Yunan kralının bile saygı duyduğu kutsal bir kişidir. Namus ve dürüstlüğün anası, insan ırkının velinimeti, 'yüce Aramazd'ın soyu'dur (Agathange, 4)".

Bazı yorumcular Anahit'i annesi olarak görseler de, "yüce Aramazd'ın soyu" onu, ulu tanrının kızı olarak belirtmektedir. Daha yeni kaynaklarda ise Aramazd'ın eşi olarak karşımıza çıkar. İranlı benzeriyle karşılaştırılması bir konuda hiçbir şüpheye yer bırakmıyor: Anahita, Ahura Mazda'ın kızıdır.

Vahagn.

İranlı Vrthragna'nın ve Hindistan'daki İndra Vrtrahan'ın Ermeni benzeri olarak bilinen ve büyük üçlünün üçüncü üyesi olan Vahagn, hem bir savaşçı, hem de tanınmış bir ejderha avcısıdır. Aynı unvanı taşır: "Ejderha Avcısı" (*Visapaklal*). Adının içerdiği kahramanlık ve büyük üçlüdeki yeri bir tarafa bırakılırsa, temsil ettiği mezhep ve onun hakkında bilinenler çok az bir yer tutmaktadır. Ama yine de, Ermenistan'ın en eski tarihçisi Khoreneli Musa'nın aktardığı nazım halindeki bir mitte doğumu anlatılmıştır: "Yeryüzü ve Gökyüzü oluşum halindeydi; lâl renkli deniz bile bir yaratma içindeydi. Doğum, denizdeki küçük kırmızı bir sazı sarmıştı; sazın sapından bir duman yükseliyordu. Alevlerden, bir delikanlı fırladı; ateşten saçları vardı; küçücük gözlerinde güneşler gizliydi" (Khoreneli Musa, I, 31).

Bu ateş ve suda meydana gelen garip doğum, iki nedenden dolayı saygıyı hakeder. Birincisi, bize kadar ulaşabilen Ermeni mitolojisiyle ilgili tek metindir. Diğeriyse, kendisi de "ejder avcısı" olan Hintli İndra'nın başından geçen tersliklerden birine uygun düşen senaryosudur. Sadece doğuştan değil, yeniden dirilmeden bahseder. Kahramanlık yüzünden bitip tükenen İndra, dillere destan gücünden yoksun kalır ve kaygı verici bir biçimde zayıflamaya başlar. Khoreneli Musa'nın tasvir ettiği sahneye eklenen yeniden doğuşla, eski şekline ve gücüne kavuşur (Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*).

Ermeni mitolojisi, Hint-Avrupa inancının daha eski halini yansıtan, Zerdüşt reformu öncesi Hint-İran taslak ve figürlerini kendi içinde korumuştur.

Büyük üçlü Aramazd, Anahit ve Vahagn'nın durumu budur. Hint-Avrupa'nın üçlü düşünce dizgesine de uygundur: Hükümdar bir tanrı (Aramazd), savaşçı bir tanrı (Vahagn), hayatın ve bereketin koruyucu tanrıçası (Anahit). Bu topluluk tam bir Hint-Avrupa mirasıdır. Ama çok daha karmaşık başka söylemlerde ilk taslağı düzenleyen Mazdeist İran'ın ötesinde gerçekleşmiştir. Bu konuda Ermenistan, Zerdüşt öncesi dönemin önemli bir tanığıdır.

Mitlerde yerini almış, herkesin tanıyıp sevdiği tanrı Vahagn, Mazdeist gelenekten bağımsız mitolojik bir çalışmanın konusunu oluşturmuştur. Bu yüzden, yıldız-tanrıça Astlik'in eşi olarak görülür. Aynı zamanda, Ermenice *yardgol*, "saman hırsızı" denilen samanyolunun da kaynağıdır. Bir kış gecesi, süvari Vahagn'ın atına verecek samanı kalmaz. İhtiyacı olan samanı tanrı Barsamin'den aşırır, arkasında gök kubbede hâlâ görülen saman saplarının oluşturduğu uzun bir kuyruk bırakarak, gökyüzünde kaybolup gider: İşte samanyolunun hikâyesi budur.

Bu tasvir, Ermeni düşselliğine özgü değildir. İran ve Türkiye'de doğruluğu kanıtlanmışdır. Örneğin, Osmanlı Türkçesinde samanyoluna "saman hırsızı" anlamına gelen *saman-oğrusu* denir.

Haurot ve Maurot, ölümsüzlük bitkileri.

Bu, Ermenistan'da bahar bayramı biçiminde, ama eski adlarını koruyarak varlığını sürdüren çok eski bir Hint-Avrupa tasviridir. Bu isimler bizi, aslında Hindistan'daki Nasatya ikizleri, Mazdeist İran'daki Haurvatât ve Amyrytât gibi, her biri "Sağlık", "Ölümsüzlük" simgesi olan, suları ve besleyici bitkileri koruyan varlıklara, yani üçüncü sınıf eşli tanrılara götürüyor.

Hâlâ yapılan Ermeni bayramı sırasında genç kızlar, büyük bir gizlilik içinde, Haurot ve Maurot çiçeklerini (sümbül çeşitleri olabilir) toplamak için dağa çıkar. Tam o sırada bir grup kız da, diğerlerinden gizlice, yedi kaynak ya da nehirden su alır. Akşamleyin hepsi, Hagvir denilen bir kaba dökülür. Bu şekilde elde edilen sıvı, mutluluk veren bir aşk iksiridir. İnsanlar, İran'ın kutsal kitaplarında sadece tanrıbilimsel görünüm ve dayanağı olan böyle eski bir ayine, sağlığı, belki de ölümsüzlüğü elde etmek için katılıyor olabilirler.

Güneş.

Ermeniler, gerçekte güneşe olmasa bile, hiç değilse güneşle ilgili bir tanrıya tapıyorlardı. Ksenophon, onların güneşe taptı-

ğını, ona kutsal atlar kurban ettiklerini söylüyor. Yüzyılımızın başında, tarihçi Khoreneli Musa da destekliyor bu görüşü: Mitik kral Valarsak güneşi temsil eden heykeller dikmişti.

Bu güneşe tapınma uzun zaman sürmüştür. Üyelerinin kendilerine Arevordi, yani "güneşin çocukları" dediği bir tarikatın varlığı bunu kanıtlamaktadır. Zradasht adlı bir din adamının öğrettiği geleneği, kendi aralarında, ağızdan ağıza yayıyorlardı. Ayinlerinde, dana ve koyun kurban etmenin yanısıra, yıldızın devinimine göre düzenlenmiş secdeye kapanma hareketleri de vardı. Erkek ve kadınlar, yılda iki kere ayin yapmak için karanlık bir çukurda toplanıyorlardı. Ayrıca, ayin törenlerinde titrek kavak, zambak, pamuk, tekesakalı, papatya, hindiba gibi "yüzlerini güneşe çeviren" kutsal saydıkları bitkileri kullanıyorlardı. İşte bunu yansıtan küçük bir şiir: "Tekesakalı, papatya, hindiba, hepsi de saygılı mezhebine Arevordilerin, diziliyorlar ayrı ayrı topluluklar halinde, seyrine göre her gün güneşin".

II. Ermeni efsaneleri ve mitleri.

Yakışıklı Ara ve yalayarak tedavi eden köpekler.

Mitler döneminin kralı Aray (ya da Ara), ünü Babil kraliçesi Semiramis'e kadar ulaşan yakışıklılığıyla tanınıyordu. Kraliçe, sadece kulağına çalınan sözlere bakarak, yüzünü bile görmeden ona âşık oldu. Onu kendisiyle buluşmaya razı etmek için, masal dünyasını çağrıştıran hediyeler gönderdi. Ne var ki, büyük bir tutkuyla sevdiği eşine sadık olan Ermeni kral, elçileri hediyelerle birlikte geri çevirerek, kraliçenin isteğini reddetti. Büyük bir öfkeye kapılan Semiramis ordusunu topladı ve Ermenistan'ı ele geçirdi. Büyük bir savaş oldu, Ermeniler yenildiler, kralları da çarpışmada öldürüldü.

Semiramis, kralın ölüsünü Babil'deki sarayına getirtip, taraçada gözler önüne koydu. Ülkesinin "yalayarak tedavi eden ilahları"na, yeniden diriltebilmek için ölü kralın yaralarını dilleriyle yalamalarını emretti. Ama her şey boşunaydı ve beden çürüyordu. Semiramis, bir yeraltı geçidine gizlice gömdürdü onu. Çok sevdiği gözdelerinden birine krallar gibi giyinip, takılar takmasını emretti. Ona, yalayıcı ilahlarca diriltilmiş Aray süsü vererek yanında alıkoydu.

Bu efsane, hiç kuşkusuz eski bir mitin izini taşıyor. Gerçekten de tarihçiye, yabancısı olmadığı bir senaryoyu çağrıştırıyor: Birçok Doğu dinlerinin tanınmış örneklerini sunduğu, ölen ve yeniden dirilen tanrı senaryosu: Attis, Osiris ve diğerleri. Buradan yola çıkılarak, destansı kral Aray'ın, kültü ve mitolojisi eskinin ünlü çizelgesine uyan eski bir tanrı olduğu sonucuna varıldı. Aynı yorum çizgisinde, Platon'un çok bilinen bir metninde anlattığı Ermeni Er mitinin yerel bir biçimi de görüldü. Bütün bunlar olabilir, ama kanıtlanamaz.

Buna karşılık, V. yüzyılın ortalarında yazan Eznik'in anıştırmalarıyla eskiliği kanıtlanan, Semiramis'in yardıma çağırdığı yalayıcı ilahların Ermeni inançlarına uygun düştüğü kesinlikle doğrudur. Bu olağanüstü varlıklar, çarpışma sırasında ölen savaşçıların yaralarını yalamaya gelen, bu yöntemle de onları iyileştiren tanrısal köpeklerdir. Onlara Aralez ya da Arlez denirdi; "Tut! Yala!" gibi iki emir cümleciğinin yanyana gelmesi şeklinde yorumlanması gereken bir isimdir bu. Öyleyse Arlez "Tut-yala" anlamını taşıyan bir sözcük olmalıdır.

Eski bir tarihçi Bizanslı Faustus, başkomutan Mamikomian öldüğünde, Aralezlerin onu diriltmek için boşuna çabaladığından sözeder:

"Cesedi evine götürülüp ailesine teslim edildiğinde, başı gövdesinden ayrılmış olmasına rağmen, yakınları ölümünü kabullenemediler. Onu canlandırmak umuduyla, başını gövdesine dikmeye çalıştılar. Onun bir yiğit olduğunu, bu nedenle Arlezlerin inip onu diriltmeye çalışacaklarını söylediler. Dirilişini umut ederek öyle bekleşiyorlardı. Ne var ki, cesedi bozuluyordu. İşte o zaman ölüyü kuleden indirdiler ve gözyaşları içinde törelere göre toprağa verdiler" (V, 36).

Bu iki efsane, hiç değilse son kısımlarında, aynı senaryoyu tekrarlar: Ceset bir terasın ya da bir kulenin üzerine taşınır ve tam burada yalayıcı ilahlar görevlerini yerine getirir. Beden çürür ve onu toprağa gömerler. Bu benzerlik bize, ayinle ilgili bir hatıradan sözedilebileceğini gösteriyor.

Savaşçıların yaralarını yalayan bu köpeksi ilahlara inanç, Kafkasya'da tekil bir olgu değildir. Aynı inanca Abhazlarda tanrı Ajtyr'in hizmetindeki doğaüstü köpekler olan *Alyshk'yntyr'*lerde de rastlanır. Bir efsane, bu doğaüstü köpeklerin üç gün üç gece bir kahramanın yaralarını yalayıp, onu hayata döndürmeyi başardıklarını anlatır.

İçeriye kapatılmış Mher.

Bu yüzyılın başında derlenen Mher efsanesi, Ermenistan'da Artawazd, Abhazlarda Abrskil, Gürcistan'da Amirani gibi zincire vurulmuş Kafkas devlerinin o çok verimli dönemiyle hiç kuşkusuz yakından ilgilidir.

İstemediği bir evliliğe karşı gelen bir kralın kızı, ölmek için dağlara çıkar. Bir mağaraya girer, tavandan akan sudan biraz içer. Sonra dışarı çıkar ve içtiği gizemli sudan hamile kaldığını anlar. Bir oğlan dünyaya getirir. Bu oğlan, çocukluğundan itibaren bir erkek ve iyi bir dövüşçü olarak başarılar elde eder. Sahibinin kim olduğu bilinmeyen bir ses ona ismini söyler: "Adın Mher olsun senin!". Çok tanınmış bir savaşçı olarak sürdürür yaşamını. Birçok değişik metne göre, bir gün genç bir kıza eşlik eden yaşlı bir süvariye rastlar. Mher, süvariyi kışkırtır, onunla mücadele eder ve sonunda yener. Ne var ki, meçhul süvari babasından başkası değildir. Adam, Mher'i sonsuza kadar lânetler: Artık ölmeyecektir Mher, bir mağaraya kapanacak, Kıyamet Günü'ne kadar orada kalacaktır. Sadece dünyayı yerle bir etmek için oradan çıkmasına izin vardır.

Diğer metinlere göreyse, "Büyük Mher"e, Davit ve "Küçük Mher" gibi yine "kendisi olan başka" iki kişi eşlik ve yardım eder. Bir av sırasında Mher, mağaraya sığınan bir kargayı okla yaralar. Peşinden fırlar, atıyla mağaraya girer. Ama mağara, bir daha açılmamak üzere süvariyle atının üzerine kapanır.

Van'a yakın bir yerde, "Mher'in Kapısı" denilen dik bir kaya duvarı vardır. Buradan siyah bir su akar ve Mher'in atının idrarı diye bilinir. Bu dik duvarın arkasında, içeride kapalı kalan Mher'in gece gündüz gözetlediği feleğin çarkı amaçsızca döner durur. Ancak bu çark durduğunda, Mher özgürlüğe kavuşacak, dünyayı yoketmek için dışarı çıkabilecektir. İsa'nın Göğe Çıkış gecesi, "Mher'in Kapısı" açılır. Ancak, daha sonra yeniden kapanacaktır. Kapı açıldığında içerde yığınlarca altın olduğu görülür. İnsanlar, altınları ele geçirmek için ellerinden geleni yaparlar ama açgözlülüklerinden dolayı süreyi unuturlar ve onlar da Mher'le birlikte içeride hapis kalırlar.

Zincire vurulmuş Artawazd.

Bir dağ oyuğunun içinde zincirlenmiş kahraman izleği, iki Ermeninin tanıklığının da açıklığa kavuşturduğu gibi, V. yüzyıldan beri Kafkasya'da biliniyordu. Birinci tanıklık, Ermenistan'ın eski kahramanlar döneminin bu efsanesini bize anlatan VII. yüzyılın tarihçisi Khoreneli Musa'ya aittir.

Mitik kral Artashes öldüğünde, onu altından yapılmış bir pelerine sarıp, altından bir sedyeye koyarak toprağa verirler. Onunla birlikte sınırsız bir hazine de gömülür. Uyruğundan çok sayıdaki kalabalıkla birlikte, bütün eşleri de mezara kadar ölüye eşlik eder. Ardından da, ya kendi istekleriyle, ya da emir üzerine kurban edilirler. Bu ölçüsüz kurban etme olayı, hemen hemen ıssız kalan bir ülkeyi yönetmek zorunda bırakıldığı için mutsuzluk duyan Artashes'in oğlu kral Artawazd'ı öfkelendirir ve merhum babasını paylar: "Bütün ülkeyi beraberinde götürdüğün şu anda, ben, yıkıntılar üzerinde nasıl hükümdarlığımı sürdürebilirim?". Öbür dünyada bu sözleri duyan babası öfkelenir ve oğlunu lânetler: "Sen, Masis'in* yukarı kısmında bulunan Azat'a** atla avlanmaya gideceksin, Kadzhlar (şeytanlar) seni yakalayıp Masis'in doruğuna çıkaracaklar; orada kalacaksın ve bir daha da ışığı görmeyeceksin".

"Yaşlı kadınlar, onun bir mağarada demirden zincirlerle bağlı olduğunu, iki köpeğin aralıksız zincirlerini yaladığını, onun ise dünyanın sonunu getirmek için kaçmaya çalıştığını anlatırlar. Demircilerin örsü döven çekiç sesleri, zincirlerin daha sağlam olması içindir. Bu nedenle, bugün bile birçok demirci, efsaneye uygun olarak, Artawazd'ın zincirlerini sağlamlaştırmak amacıyla pazarları üç ya da dört kere örsü döver." (Khoreneli Musa, *Ermenistan Tarihi*, II, 61).

Daha eski olan diğer tanıklık, V. yüzyılın ortalarında yazan Ermeni piskopos Eznik'in canlı kalemine dayanır. Metin çok kısa, ama, Hıristiyan yazar onlarla uğraşma zahmetine katlandığına göre, efsane ve kahramanının Ermenistan'da köklü inançların temelini oluşturduğunu kanıtlamaya yetiyor.

"Şeytanların baştan çıkarma sanatı, onların zincire vurdukları, bugüne kadar varlığını korumakta direnen Artawazd adında birinin, bulunduğu yerden çıkarak bu dünyayı ele geçirmesi gerektiğine inandırarak, sahte tanrılara tapan Ermenileri şaşırttı" (Eznik, *De Deo*, 136).

G.C. [N.K.]

KAYNAKÇA

ABEGHIAN, M., *Der Armenische Volksglaube*, Leipzig, 1899. AGAT' ANGELOS, (Agathange), *Patmut'iwn*, Venedik, 1930. ALISAN. L., *Hin havatk'kam het'anosakan Kronk Hayoc*, Venedik, 1895. CARRIERE, A., *Les Huit Sanctuaires de l'Arménie païenne*, Paris, 1899. DUMEZIL, G., *Le Festin d'Immortalité*, Paris, 1924; *Heur et melheur du guerrier*, Paris, 1971. EMIN, N. O., *Ocerk religii i verovanij jazyceskix armjan*, Moskova, 1864. EZNIK DE KOLB, *De Deo* ("*Contre les hérésies*"), L. Mariès (der.), Paris, 1959. FEYDIT, F., *David de Sasoun*, Paris, 1964. KARST, J., *Mythologie arméno-caucasienne*, Strasbourg-Zürih, 1948. LANGLOIS. V., *Collections des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris, I, 1867; II, 1869. LAP ANC YAN, G., *Ara gelic iki pastamunk*, Erivan, 1944. MOVSES XORENAC'I (Moïse de Khorène), *Patmut iwn Hayoc*, Venedik, 1955. ORBELI, I. A., *Armjanskij geroieeskij epos*, Erivan, 1956. XALAT JANC, G., *Armjanskij epos v Istorii Armenii*, I-II, Moskova, 1896.

* Masis: Ermeni kaynaklarında Ağrı Dağı'na verilen ad.

** Azat: Kars'ın merkez ilçesi. 1940'tan sonra yapılan araştırmalarda Bakırçağ Hitit klasik dönem katmanları bulunan bir höyük saptandı.

EROS.

Eros figürü eski Yunan'da ilk kez Hesiodos'ta görülür. *Theogonia*'ya göre Eros, Khaos ve Gaia ile birlikte, en eski üç tanrıdan biridir.

"Dolayısıyla her şeyden önce Khaos, daha sonra, sonsuza dek bütün canlılara verilmiş güvenli bir yer olan geniş yamaçların sahibi Gaia (Toprak) (...) ve tanrıların elini ayağını çözen, ölümsüzlerin en güzeli olan ve her insanın olduğu gibi her tanrının göğsündeki kalbe ve olgunlaşmış isteğe egemen olan Eros." (*Theog.*, 116-122).

Söylendiği gibi, tanrılara ve insanlara, yani tüm varlıklara ulaştığından, Eros'un işlevi evrenseldir. Bunun dışında, ilk olma özelliğinin kendisine verilmesiyle, ilki yaratan olma şansına da sahiptir.

Buna karşın ilk nesiller onun katkısı olmaksızın meydana gelirler:

"Khaos'tan Erebos ve kara Gece doğar. Gece'den ise Aither ve Işık. Gaia (Toprak), önce kendine benzeyen bir varlığı, mutlu tanrılara sonsuza dek güvenli bir temel sunmak zorunda olan ve onu tamamen kaplayabilen Uranos'u (Gökyüzü) yaratır. Aynı zamanda, vadili tepelerin sakinleri olan Nymphaları ve tanrıçaların oturmaktan hoşlandıkları yüksek dağları meydana getirir. Öfkeli öfkeli kabarmayan denizi, aşkın yardımı olmaksızın dalgaları da doğurur". Gerçekte Eros'un işlevinin kendini gösterdiği alan bu değildir:

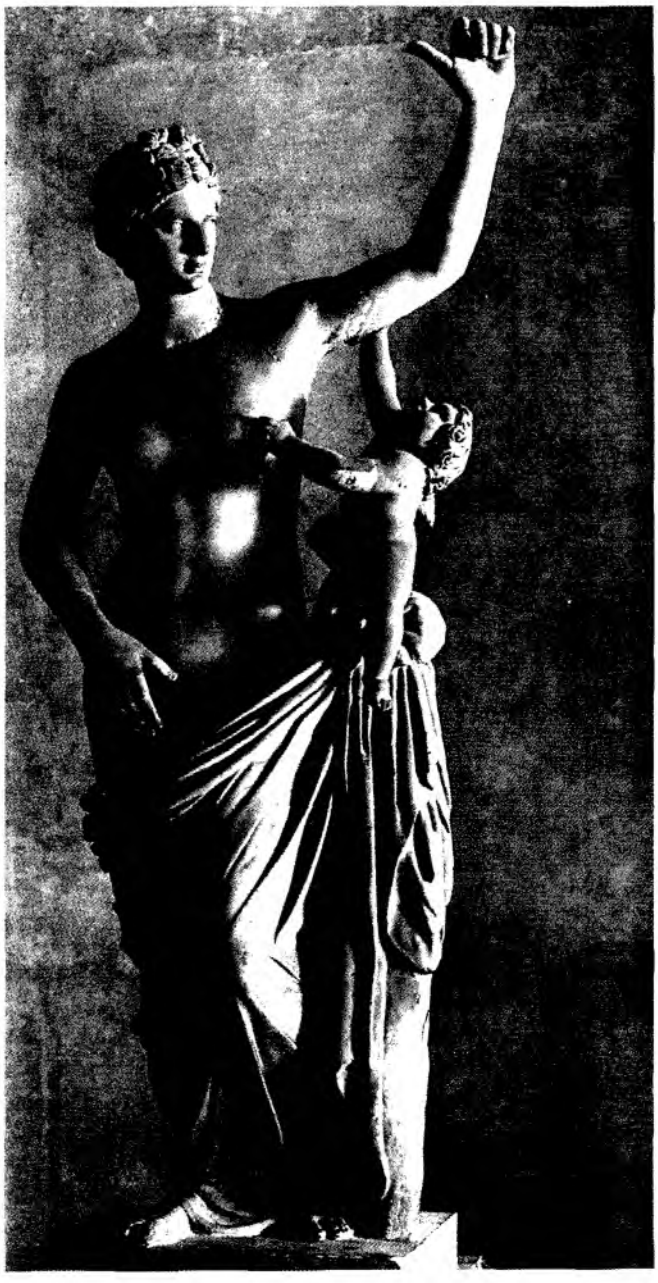
"Daha sonra Uranos'un (Gökyüzü) öpücükleri sonucu büyük kasırgaları taşıyan Okeanos'u – Koros, Krios, Hyperion, İapetos – Theia, Rheia, Themis ve Mnemosyne – altın taçlı Phoibe ve sevimli Tethys'i doğurur. Arkasından da, tanrıların en genci, en kalleş düşüncelisi ve tüm çocukların en kuşkulu olanı Kronos dünyaya gelir. Öyle ki, babasına karşı bile kin beslemektedir." (*Theog.*, 132-138).

Hesiodos, Kronos'un Uranos'a karşı duyduğu bu kini şöyle açıklar:

"Zaten Gaia (Toprak) ve Uranos'tan (Gökyüzü) doğanlar korkunç oğullardı ve babaları ilk günden beri onlara kin tutmaktaydı. Doğduklarında ışığa yükselmelerine izin vermek yerine, onları Gaia'nın (Toprak) göğsünde saklıyordu ve bu arada Uranos (Gökyüzü) bu kötü işten hoşlanıyor görünürken, koskoca Gaia kendi derinliklerinde sızlanmaktaydı". Bunun sonucu olarak, her şey şöyle cereyan eder: İşe karışır karışmaz Eros'un Gaia ve Uranos arasında dokuduğu bağlar öylesine güçlü bir birleşme sağlar ki, bir bakıma bu birleşme, sürüp giden neslin sürecini durdurur ve bunu yaparken de Khaos'a doğru bir dönüşü başlatır.

Nesillerin hareketinin yeniden başlaması için, Gaia (Toprak) ile Uranos (Gök) arasında iyi bir mesafe bulunmalıdır; bu ikisinin birbirine fazla yakın olması dayanılır bir durum değildir. Dolayısıyla istenen, Kronos'un baba Uranos'un cinsel organını kesişinin bu yönde yorumlanmasıdır. Böylece bu ayrılık, Gaia'nm doğurduğu çocukların ışığa çıkmasını sağlayacaktır:

"Ancak oğlu, sağ elinde uzun, sivri dişli bir budama bıçağı olmasına karşın sol elini uzatır ve sonra rastlantısal olarak arkasında bulunan babasının hayalarını deşer. O sırada elinde kalan sıradan bir kalıntı değildir. Kanlar fışkırır. Hepsi Gaia'nm eline geçer ve yıllar boyunca onlardan güçlü Erynisleri, yani ellerinde uzun parlak mızraklar bulunan silahlı devleri ve uçsuz bucaksız topraklar üzerinde Melialılar diye anılan Nymphaları doğurur.



Aphrodite ve Eros. Mermer. Louvre Müzesi. Foto: Giraudon.

Hayalara gelince, onları kılıçla parçalar ve uzun süre hiç durmadan dalgalar üzerinde yol alacakları denize fırlatır ve tam çevresinde tanrısal organdan bir köpük fışkırır. Bu köpükten, önce kutsal Kythera adasına, oradan da dalgalarla çevrili Kıbrıs'a ayak basacak bir genç kız meydana gelir ve işte orada, nazik ayaklarının altında çimenler biten ve bir köpükten doğmuş olduğu için insanlar gibi tanrıların da Aphrodite olarak ya da Kythera'ya göndermede bulunmak için Kythere olarak adlandıracakları güzel ve ulu tanrıça meydana gelir. Eros (Aşk) ve alımlı Himeros (Arzu) hiç gecikmeden, o doğar doğmaz ve tanrılara doğru yola çıktığı andan itibaren arkasından giderler. İlk günden itibaren, ölümsüzler arasında olduğu gibi, insanlar arasında da ona düşen pay, onun ayrıcalığı kızların gevezelikleri, gülümsemeleri ve hileleridir; bu tatlı bir keyif, bir sıcaklık, bir yumuşaklıktır." (*Theog.*, 178-206).

Aşırı öpüşmeleri, yaşayan neslin sürmesini engelleyen, Gaia ve Uranos'un arasındaki çok büyük yakınlık, Kronos'un hareketiyle yokolmuştur. Yine de, bu ayrılığın gerçekleşmesiyle bunu bütünleyen bir birleşme de gündeme gelir. Uranos'un hayalarından denize düşen döllerden, Himeros'la birlikte arkasından giden Eros'un yerini alan Aphrodite doğar. Böylece Gaia ve Uranos arasında ve bunun sonucunda tüm varlıklar arasında birleşme ve ayrılığın, yakınlık ve uzaklığın dengelendiği iyi bir iletişim kurulur. Bunun ardından, tüm öteki tanrılar ve tanrıçalar Aphrodite'nin ve dolayısıyla ondan ayrılmaz sayılan Eros'un yardımıyla doğacaklardır. Birkaç istisna vardır ki, bunların en ünlüleri Athena ve Hephaistos'tur.

Heredotos, yerini Aphrodite'ye bırakan ve yalnızca ona eşlik eden Eros'a, bütün varlıkların üremesini sağlayan bir birlik ilkesi olarak ortaya çıktığı ölçüde, kudretinin aşırı bir etkisiyle bunu durdurmadığında, yaratıcı bir görev verir. Pherekydes (DK 7 B 3, A 11), Parmenides (DK 28 B 13), Empedokles (DK 31 B 17, 27 vb.) ve Akusilaos (DK 9 B 2, 3 = *F Gr. H* 2 F 6) da onun bu yaratıcı görevini kabul ederler.

Eros'un bu özelliğini dizgeli bir duruma dönüştüren ve genelleştiren Orpheusçu öğretidir. Gerçekte, Aristophanes ilk yumurtadan çıkanı Eros diye adlandırır: "Başlangıçta, Boşluk ve Gece ve kara Erebos ve geniş Tartaros vardı; ancak ne toprak, ne hava, ne de gökyüzü bulunuyordu. Erebos'un uçsuz bucaksız bağrında ilk önce kara kanatlı Gece, mevsimler boyunca arzuyla beklenen, parlayan sırtı altın kanatlı, Rüzgârın kasırgalarına benzeyen Eros'un doğacağı tohumsuz bir yumurta yapar. Geniş Tartaros'ta geceyi kanatlı Boşluk'la birleştirerek, ırkımızı yaratan ve gün ışığına ilk çıkartan odur. Eros tüm ögeleri biraraya getirmeden önce ölümsüzler ırkı diye bir şey yoktu: Birbirleriyle karışmaları sonucunda Gökyüzü ve Okeanos ve Toprak ve mutlu tanrıların yokolmaz ırkı doğar." (*Kuşlar*, 693-702).

Damascius'a (Apollodoros) göre (OF, 60) bilinegelen Orpheusçu tanrıbilimi oluşturan 24 kitaptan meydana gelen *Rapsodiler* bu tanrıya Phanes, Eros, Metis, Protogonos ve Erikepaios adlarını verirler.

(Anne, eş ve kız çocuğu rollerinin sahibi) Gece de dahil olmak üzere tüm tanrıların kaynağı olan bu Phanes-Eros, tanrıları ve evreni yeniden yaratmadan önce, onu yutarak Zeus'a dönüşür. Henüz bir çocuk iken gücünü Zeus'tan aldığını düşünen Dionysos, kendini yine de bu Phanes Eros'la özdeşleştirmektedir. Bir pusuya düşürülen çocuk, parçalandıktan sonra "Prometheus" türü kurban etme törenine aykırı bir yiyecek gibi hazırlanır ve Titanlar tarafından yenilir. Yalnızca, Athena'nın Dionysos'a yeniden yaşam vermesi için Zeus'a götürdüğü kalbi kurtulur. Zeus, Dionysos'un öcünü almak için Titanları kül eder ve bu küllerden iki ayrı taraftan oluşan insanlar meydana gelir. Titanlardan gelen bir soy ve onlar tarafından yutulan Dionysos'tan gelen başka bir soy.

İşte insanların başka insanlar, hatta hayvanlar olarak yeniden doğmaktan kendilerini sakınmak üzere Dionysos'la tamamen özdeşleşecek biçimde içlerindeki Titan'dan arınma zorunluluklarının nedeni budur. Bunu gerçekleştirmek için, cinayet ve yamyamlıkla eşdeğer olan her türlü etli besinden uzak durmak gerekir. Ve Dionysos'a dönüşerek Titanların işlediği suçtan sakınacak olan insanlar, tüm tanrılarla ve Dionysos onunla özdeşleştiği ölçüde, Phanes-Eros'la birleşeceklerdir.

Bunun sonucu olarak, verilen ad ne olursa olsun, Orpheusçuluğa göre Eros hem tanrıların, hem evrenin ve hem de insanların doğumunda birincil ve evrensel bir rol oynar.

Tersine, Yunan geleneğinin Hesiodos dışında kalan bölümünde ise, Eros'un rolü hiç de gerektiği gibi geliştirilmeden, hem theogoni (tanrıların doğumu) hem de kozmogoni (evrenin doğumu) alanında tasarlanmıştır. Eros, eşlik ettiği Aphrodite'den ayrılmaz gibi görünür. Bilgilerini izlediği, Aphrodite'ninkine göre ikincil sıradaki rolü, insanlar ve tanrılar arasındaki sevda ilişkileri düzeyinde tek başına yeralmaktadır.

Muhtemelen Eros'un Aphrodite'yle olan bu yakınlığı, Eros'un Aphrodite'den gelmesini sağlar. Gerçekten de Sappho Eros'u Aphrodite ile Uranos'un oğlu gibi (Fr. 198, Lobel-Page *PLF*); İbykos'u Aphrodite ile Hephaistos'un oğlu gibi (Fr. 43 Page *PM6*); Simonides'i Aphrodite ile Ares'in oğlu gibi (Fr. 70, Page *PM6*) gösterir; Cicero ise Eros'u Aphrodite (ikincisi, Zeus ile Dione'nin kızı) ile Hermes'in oğlu olarak gösterir (*De natura deorum*, III, 60). Bunun dışında Pindaros (Fr. 122, 124, 128 Schroeder, Leipzig [Teubner], 1900) Bakkhylides (*Epinicies*, VIII, 72 vd.) ve Rodoslu Apollonios (*Argonautiques*, III, 26) Eros'u baba tarafını hiç belirtmeden Aphrodite'nin oğlu olarak sunarlar.

İşte Aphrodite'yle akrabalık ve/ya da soy bağları kurarak ok, yay taşıyan ya da bir meşale tutan ve Aphrodite'ye eşlik eden bir küçük melek kılığında Eros, alexandrin (on iki heceli) şiir tarafından böyle resmedilecektir; ayrıca Bizans şiiri ve Latin şiiri yoluyla, öte yandan onu maddileştirmeye çalışacak her türden temsiller yoluyla günümüze kadar bu haliyle gelecektir.

Şiir ve ikonografi alanlarını bir kenara bırakalım ve Eros'un mitolojik görüntüsünün uğradığı büyük değişiklikleri anlatan son derece önemli bir felsefe metni olan Platon'un *Şölen* adlı yapıtıyla ilgilenelim.

Bu diyalogta, altı kişi, eski Yunan'daki övgüye ilişkin edebî türün kurallarına uygun olarak Eros'un övgüsünü yaparlar. (Aristoteles, *Retorik*, 1, 9, 1367 b 28-36). Phaidra, Agathon, Pausanias, Eriksimakhos, Aristophanes ve Sokrates, kaynağını buradan alması gereken iyilikleri değerlendirmek üzere Eros'un doğasını tanımlamaya başlarlar.

Eros'a yapılan bu altı övgü, bir iç karşıtlığın görüldüğü üç çift olarak gruplandırılabilir. Phaidra ve Agathon için tek bir Eros vardır: Buna karşın Phaidra, Eros'un en eski tanrı, Agathon ise tanrıların en genci olduğunu iddia eder. Öte yandan Pausanias ve Eriksimakhos, Uranoslu ve Pandemialı iki Aphrodite'ye karşılık gelen iki Eros bulunduğunu öne sürerler. Pausanias, bu ikiliğin sonuçlarını insan çerçevesinde inceler, Eriksimakhos ise araştırmasını tüm varlıklara yönelik olarak sunar. Sonunda Aristophanes ve Sokrates, bu sorunu başka bir düzeyde masaya yatırırlar. Aristophanes için Eros, her insanın eğilimini gerçekleştirebilmesini sağlayan tek tanrıdır: Zeus tarafından ayrılan kendi yarısıyla birleşme. Bir Mantine rahibesi olan Diotima'nın sözlerini ileten Sokrates içinse Eros bir tanrı değildir. O, aracı görevini üstlenmiş biri olarak, her insanın bedensel açıdan doğum ve manevi açıdan yaratım aracılığıyla sürekli bir sahip oluşla duyumsadığı arzusunu, güzele ve iyiye dönüştürmeye izin veren bir daimondur.

Hatta daha genel olarak, nutuklardan Phaidra, Agathon, Pausanias ve Eriksimakhos'a ait olanlarının gerisinde, özellikle Hesiodos ve genelde şairlerin çoğu tarafından aktarılan geleneksel tanrıbilim varken; diğer nutuklar, Orpheusçu etkinin açıkça



Elinde bir lirle uçan Eros. Attika amforası. İÖ 450'ye doğru. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Giraudon.

duyumsandığı Aristoteles'inkinde ve Diotima'nın sözlerini aktaran Sokrates'inkinde, Eski Yunan'da az çok marjinal olan dinsel hareketlere gönderme yapmaktadır.

Platon'un *Şölen*'ini ayrıntılı olarak ele alalım. Tek bir Eros olduğunu kabul eden Phaidra ve Agathon'un söylevleriyle başlayacağız. Savını Hesiodos (*Theog.*, 116 vd., daha yukarıda anılan dizeler), Parmenides (DK 28 B13) ve Akusilaos'un tanıklıkları (DK 9 B 2) üzerine dayandıran Phaidra için Eros en eski tanrıdır. Ve bu eskiliği nedeniyle de en büyük iyiliklerin sahibi olan tanrıdır. İnsanları, gerek hayattayken, gerekse öldükten sonra haketikleri değere ve mutluluğa yöneltme gücüne ve yetkisine en çok sahip olan tanrıdır.

Tersine, Agathon için (*Şölen*, 194 e-197 e) Eros, en genç, en hoş, en değişken tanrıdır. Bunun dışında, adil, ılımlı ve cesur olduğu için, iyiliklerin yerini bu erdemler alır ve bu erdemler, ona saygı gösteren herkeste görünür. Ancak Phaidra ve Agathon'un tersine, Pausanias ve Eriksimakhos iki Eros olduğunu savlarlar.

Pausanias (*Şölen*, 180 c-185 c) şu önermeyle başlar: "Eros ve Aphrodite'nin ayrılmaz oldukları bilinen bir şeydir." (*Şölen*, 180 d 3-4). Zira, biri Uranos'un kesik hayalarından denize akan dölden doğan (*Theog.*,178-206, yukarıda anılan dizeler) Uranoslu Aphrodite, ötekisi Zeus ve Dione'nin kızı olan Pandemialı Aphrodite olmak üzere, Atina'da kendi tapınakları bulunan iki Aphrodite olduğuna göre (Uranos-Aphrodite için, bkz. Pausanias, I, 19, 2; ve Pandemialı Aphrodite için, bkz. Pausanias, I, 22, 3), iki tane de Eros olduğunu görmek gerekir. Pandemialı Aphrodite'den olan ve doğumu bir erkil ve bir dişil ögenin bulunmasını zorunlu kılan Eros üç belirleyici özellik gösterir ve kadınlarla olduğu kadar erkeklerle de ilgilidir. Ruh kadar, hatta daha fazla, bedenle de ilgilenir; eylemin gerçekleşip gerçekleşmediğinden çok, gerçekleşme biçimine önem verir.

Buna karşın en yaşlıları olan Uranos-Aphrodite'den doğan ve doğumu yalnızca eril bir ögenin bulunuşunu zorunlu kılan Eros, Pandemialı Aphrodite'den doğan Eros'u belirleyen özelliklere karşıt üç nitelik gösterir: Yalnızca erkeklerle, bedenle değil,

ruhla ve eylemin gerçekleşmesinden çok, nasıl gerçekleştiğiyle ilgilenir. Pausanias, buradan başlayarak, lütuflarını sevgililere sunan bir erkek çocuğun iyi yapıp yapmadığını bilme sorununa ilişkin Attika'da geçerli olan davranış kuralına hak verir. Bu durumun güzel ve iyi olarak kabul edildiği Elis'te, Lakedaimon'da ve Boiotia'da olduğu gibi, aynı şeyi çirkin ve kötü olarak kabul eden İonya'da ve Barbarlarda da bu kuralın mutlak bir özelliği vardır. Buna karşılık Attika'da aynı kural, Eros'un Uranos-Aphrodite'den ya da Pandemialı Aphrodite'den gelmesine göre farklılıklar gösterir. İlk durum gözönüne alınırsa, iyiliklerini sevgililere sunan sevilen erkek çocuğuna göre çirkin ve kötüdür; ikinci durumdaysa, söz konusu şey güzel ve iyidir.

Pausanias iki Aphrodite, dolayısıyla ondan ayrılması mümkün olmayan iki Eros arasında yaptığı ayrımı yalnızca insanlara uygularken, Eriksimakhos (*Şölen*, 185 e-188 e) bunu tüm varlıklara yayar. Bu genelleme sayesinde söz konusu ayrımın uygulamalarını hekimlik, müzik, astronomi ve kâhinlik alanlarında yeniden gözden geçirir.

Aristophanes ve Sokrates'le birlikte Eros'a yapılan övgüler bambaşka bir biçim alır. Daha önce söz konusu edilmiş olan dört söylev, yorumu ve dolayısıyla Eros hakkındaki geleneksel tanrıbilim bilgilerinin değiştirilmesi süreci içinde biraraya gelirken, bu kişiler tarafından dile getirilen iki övgü bizi çok farklı dinsel alanlara sokar. Hatta, yalnızca tanrıbilimsel arka plan değil, Aristophanes'in söylevinin edebî oluşumu da (*Şölen*, 189a-190d) *Şölen*'in öteki söylevlerinden ayrılmaktadır. Gerçekte Aristophanes, Eros'un doğasını anlatmak ve daha sonra hangi iyiliklerin bu doğadan kaynaklandığını göstermek yerine, tanrının, insan türü için en büyük mutluluğu oluşturan, kötülüğü iyileştirebilecek tek gücün sahibi olduğunu ortaya çıkarmak ister. Bunu yapmak için, insan türünün geçmiş durumunu tasvir edecek ve onu vuran bu kötülüğün kaynağını belirtecektir.

Aristophanes'e göre, cinsiyetine, biçimine ve kaynağına bağlı olarak insanın antik doğasına ilişkin bilgileri şöyle sıralamak mümkündür: Antik insanın doğası üçe ayrılır: Erkek, hem erkek hem dişi ve dişi. Yumurtamsı bir biçime sahip bu insanların her biri çifttir. Dört elleri, dört ayakları, birbirinin tersine yerleştirilmiş iki yüz ve özellikle bugünkü insanın arka kısmını oluşturan yerde iki adet cinsel organ bulunur. Erkekte, bu organlar erildir, dişininkiler dişildir; hem erkek hem dişi olanda ise biri eril öteki dişildir. Öte yandan, bu varlıkların yuvarlak görüntüsü de köklerini belirtmektedir: Erkek güneşin, dişi toprağın, hem erkek hem dişi olan da, güneşe göre toprağın, toprağa göre güneşin bir türü olan ve güneşle toprak arasında aracı konumda bulunan ayın dölüdür.

Maalesef bu insanlar, gökyüzünü aşmak isteyen Ephialtos devleri gibi, tanrılara karşı ayaklanırlar. Zeus da onları, bir yumurtanın sert bir kılla kesilmesi gibi, ortalarından keserek cezalandırmaya karar verir. Bunu yaptıktan sonra da, göbekte açılan yarayı dikmek için Apollon'u görevlendirir. Bu nedenle, bugün de göbek, en son yara izini oluşturmaktadır. Bu ceza insanoğlunu doğruca yokoluşa götürür.

Böylece, açlıktan ölürcesine büyük bir istek ve sabırla, her yarım kendi yarısını aramaya koyulur. İşte, Zeus'un yarıların her birinin cinsel organını ön taraflarına taşıyarak yeniden bu duruma müdahele etmesinin nedeni budur. Böylece her insan diğer yarısını bulabilecek, özellikle beslenme ve üreme gibi başka işlerle ilgilenmesine de zaman bırakacak şekilde aralıklı bir cinsel birleşme yaşanacaktır.

Burada, artık sürekli bir biçimde ne bitişik, ne de ayrı olan insanoğlunun, birbirini tamamlayan yarıları arasına yeterli bir uzaklık olduğu görülür. Aralıklı birleşmeleri, gerikalan zamandaki ayrılığı katlanılabilir kılmaktadır.

Böyle olunca, Aristophanes'in söylevini okurken anlaşılacağı gibi, söz konusu antropolojik uzaklık, gökyüzü ve toprak arasındaki kozmolojik uzaklıktan ve tanrılarla insanlar arasındaki tanrıbilimci uzaklıktan ayrı tutulamaz. Buna göre Eros, bir noktaya dek insanların antik doğalarına kavuşmasını sağlayan ilk tanrı olarak görünür. Gökyüzü ile toprağın, insanlar ile tanrıların oluşturdukları karşıtlıklar çiftine uzanan gücü de buna dayalıdır.

Bu keşifler, insan için ancak cinsel birleşmeyle gerçekleşebileceğinden, Aristophanes insanoğlunun cinsel yaşamının bütün bir tipolojisini sergilemeye yönelmiştir:

"Sonuç olarak her birimiz insanı simgeleyen tamamlayıcı bir parça ve önceden olduğu gibi kesilmiş, tek bir şeyin ikiye bölünmüş haliyiz. Demek ki, herkes sürekli olarak, tamamlayıcı parçanın, kendi simgesinin arayışı içindedir. Size söylediğim gibi, o zamanlar 'erdişi' denilen bu karma varlığın bir parçası olan erkeklerin hepsi kadınlara âşıktır ve eşlerini aldatanların çoğu bu türden gelmektedir. Erkekleri seven ve onları aldatan kadınlar da yine bu türdendir. Kadınların bir parçası olan kadınlara gelince, bunlar erkeklere en ufak bir ilgi göstermezler. Eğilimleri daha çok kadınlara yöneliktir ve işte kadın sevgililerinin kaynağı olan tür bu türdür. Bir erkek, parçası kim olursa olsun, erkekleri arar: Delikanlılığı boyunca da, hakiki bir erkeğin minyatür niteliğindeki parçası olarak erkekleri sever. Erkeklerle yatmaktan, kendini onlara bırakmaktan zevk alır. Çocuklar ve ergenler arasında daha üstünü yoktur. Çünkü en yüksek derecede erkeksi bir doğaya sahiptirler. Bunların iffetsiz olduklarını söylemek doğru olmaz. Böyle davranmaları iffetsizliklerinden değil, tersine gözüpek oluşlarından, bir erkek yüreğine ve kendilerine benzeyeni arama telaşına kapılmış, erkeksi tavırlara sahip oluşlarındandır. Ergenlik çağına geldiklerinde, erkek çocuklardan hoşlanırlar. Evlilik ve baba olma konusundaysa, yalnızca adetlerin egemenliğine boyun eğen doğal bir kayıtsızlığa sahiptirler. Bu durum yaşamları boyunca bekâr kalmalarını engellemez. Yani tek sözcükle, erkek çocukları sevmek, sevgililerine bağlı olmak! İşte böyle bir adamın nitelikleri. Çünkü o, kendine bağlanana bağlılığını sürdürür" (*Şölen* 191 d-192 b). Sokrates'le birlikte (*Şölen*, 199b-212c) aşka yapılan övgü, düşünce dünyasında yeni bir bakış açısı geliştirmiştir.

Öncelikle Sokrates, Agathon'la yaptığı tartışmada, söyleşisi konusunda üç temel gözlemde bulunur. Birincisi, aşk, hep "birine duyulan aşk" olduğuna göre, her zaman bir şeye aittir. İkinci olarak konunun nesnesi iyiden ayrılmayan güzeldir. Ve üçüncü olarak, nesnenin yokluğunu varsayan arzuyu zorunlu kılması durumunda aşk, güzel ve iyinin yokluğunun acısını duymalıdır.

Sokrates'e göre, aşk üzerine bu üç gözlem Eros'un (Aşk) doğasını belirtmektedir. Bir Mantineialı rahibe olan Diotima'nın ana özelliği de zaten budur. Güzel ve iyinin yokluğunun acısını çektiğine göre, Eros güzel ve iyi tanrılar sınıfında yeralamaz. Böylece Eros'u bir *daimon*, yani tanrılar ve insanlar arasındaki aracı bir varlık olarak değerlendirmek gerekir. İşte bu *daimon*'un doğuşu: Pausanias'a göre, Pandemiyeli Aphrodite'in yani Zeus ve Dione'nin kızının doğduğu gün tanrılar şölen yapmaktadırlar. Bu Şölen'de Buluş'un oğlu Çare de bulunmaktadır. İçtiği nektardan sarhoş olan Çare, Zeus'un bahçesine girer ve orada sızar.

O sırada. "hiçbir şeyin kendisi için çare olmadığını, *Çare*'den bir çocuk sahibi olmayı hak ettiğini düşünen" Yoksulluk oraya gelir (*Şölen*, 203 b 7-8), *Çare*'nin yanına uzanır ve Eros'a gebe kalır.

Eros'un kökenleri onun niteliğini açıklar. Acısını çektiği güzel ve iyinin eksikliği, Eros'a, annesi Yolsulluk'tan kalmıştır. Babası Çare'den Eros'a kalan ise güzele ve iyiye duyduğu arzudur: Yalnızca bedene bağlı bir dünyaya getirme ve ruha bağlı bir yaratma aracılığıyla sürekli olarak elde edilebilecek olan bir arzu. Erkeğin ve kadının birleşmesiyle gerçekleşen dünyaya getirme, algılanabilir dünya düzeyinde, insanın güzel ve iyi içerisinde sürüp gitmesini sağlar.

Buna karşılık, ancak insan ilişkileri içinde gerçekleşen ruhsal yaratma ise duygu değil, akıl dünyasının düzeyinde yeralan gerçek ölümsüzlüğe ulaşmaya izin verir. Erginlemeyle ilişkili bir süreç sonunda, algılanabilenden kavranabilene geçişi olanaklı kılan Eros'tur. Güzel bir bedenden tüm bedenlerdeki güzelliğe ulaşmak gerekir. Daha sonra bu bedensel güzellikten ruhların ve kişisel çıkar çerçevesinde yeniden ruh düzeyine düşmeyecek biçimde ruhun ürettiklerinin güzelliğine yükselmek gerekir.

Burada Sokrates Aristophanes'le taban tabana zıttır. Aristophanes'e göre, Eros'un kudreti, bütünleyici yarısını arayan insanoğulları arasında gerçekleşen birleşmededir. Sokrates için



Erkek ve ephebos. Attika seramik kabı (karhesion). İÖ 525'e doğru. Boston, Museum of Fine Arts. Foto: Müze.

Phanes-Eros. Kabartma. İS II. yüzyıl. Modena müzesi. Foto: Soprintendenza.



Eros, algılanabilenden, hakiki gerçeği oluşturan kavranabilene geçişi sağlamaktadır. Eros'a yapılan ve yalnızca bir tipolojiyi değil, sınırları, özellikle çiftcinsiyetliliğin yeraldığı sınırın ortaya koyulmasını sağlayan, Eros'un gücünü ve doğasını içerdiği kadar cinselliğini de içeren bu altı söylevden ne tür sonuçlar çıkarılmalıdır?

Eros'un doğasıyla ilişkili olarak da *Şölen*'de beş ayrı Eros'la karşılaşılır. Geleneksel mitoloji çerçevesinde, özellikle Hesiodos ve öteki şairlerin çoğu tarafından iletilen üç ayrı Eros figürü görülür: 1) Khaos ve Gaia'dan sonra ortaya çıkan ve Phaidra'nın sözettiği ilk Eros; 2) Uranos-Aphrodite'in arkasından giden ve Uranos'un kesilen hayalarından denize akan döllerden meydana gelen, Pausanias ve Eriksimakhos'un sözettiği Eros; 3) Ve son olarak, Zeus ve Dione'nin kızı Pandemiyenli Aphrodite'ten ayrılmayan ve yine Pausanias ve Eriksimakhos'un sözettikleri Eros. Öte yandan, çok büyük bir olasılıkla Aristophanes'in Eros'a övgüsünde 4) Gülmece türü bir yapıt olan *Kuşlar*'da (693-703, yukarıda anılan dizeler) doğumu tasvir edilen Orpheusçu Eros'a gönderme yapılmaktadır. Nihayet, Diotima'nın sözlerini aktaran Sokrates 5) Bir başka Eros'tan, bir tanrı olmayan, fakat bir *daimon* olan, Çare'nin ve Yoksulluk'un oğlu Eros'tan sözeder.

Öte yandan Eros'un gücüne ilişkin olarak bu altı söylevin beşinde, hem geleneksel tanrıbilime, hem de Orpheusçu öğretiye ait ortak izlekler bulunduğuna dikkat etmek yerinde olur. Eros, hangi cinsiyetten olursa olsun, yalnızca insanlar arasında değil, gökyüzü ve toprak, dolayısıyla tanrılar ve insanlar arasında da ilişki kurmayı sağlayan tanrıdır. Sokrates'in felsefi uğraşlarına göre değiştirdiği izlek de zaten budur.

Sokrates'e göre Eros, gerçekte bu *daimon*'dur yani kendinde iyinin ve güzelin izlenebileceği, duygusaldan akılcıya yükselişi sağlayan aracı varlıktır.

Bu çerçevede, yani Eros'un, hangi cinsiyetten olurlarsa olsun insanlar arasında ilişki kurulmasına izin vermesiyle, bu söylevlerin altısı da tüm mitik özümsemelerin şok eden Eros figürünü doğruladığı eski Yunan'daki cinsel davranışın bir tipolojisini aktarmaktadır. Bu tipolojiye ait en eksiksiz tabloyu çizen Aristophanes'tir (*Şölen*, 191 d-192 b, yukarıda anılan metin). Ancak bu tipoloji, diğer beş kahramanın tüm söylediklerini de anlamlandırmaktadır.

Tüm katılanlar tarafından istisnasız ilk sıraya konulan cinsel ilişki, belirgin bir biçimde, eril ögeler arasındaki cinsel ilişkidir. Zira bu tür cinsel ilişki, cinsel tatmini garantilemekten öte, ya Aristophanes'in belirttiği gibi siyasal eyleme ya da Diotima'nın sözlerini aktaran ve kendinde güzellik ve iyiliğe duyulan hayranlığın yücelme noktasına ulaşan Sokrates'in tasvir ettiği gibi felsefî türdeki bu erginlemeye yönelir. Bunun sonucunda erkil ve dişil öge arasındaki cinsel ilişki ikincil konuma düşer ki, bu tür ilişki, cinsel tatmine izin vermesinin ötesinde çocukların doğmasını da sağlar. Son olarak da, yalnızca Aristophanes'in sözünü ettiği dişil ögeler arası ilişki gelir.

Öngörülebileceği gibi, bu tipoloji kesin bir etikten ayrılmaz ve gerçek bir toplumsal uygulamada esas kökenlerini bulur. Eğer erkek öge, dişi ögenin zararına değerlendiriliyorsa, bunun sebebini eski Yunan'da, erkeklerin kamusal alanda yeralmalarında ve kadınların özel alana itilmiş olmasında aramak gerekir. Böylece, yalnızca erkekler arasındaki ilişkiler siyasete ve felsefeye yönelik kapılar açabilmektedir. Öte yandan, dişi ögenin karıştığı ve cinsel tatminden başka bir düzlemde süren tek ilişki, çocukların doğumu konusunda erkekle kadın arasındaki ilişkidir. Bu, kadınlar arası ilişkilerden neden arada bir sözedildiğini açıklamak için yeterlidir. Hatta, özellikle Sapho'nun kişiliğinde, bu tür cinsel ilişkiye daha sık rastlanabilir.

Sözünü ettiğimiz, birçok tanıklıkla kesinlikle kanıtlanmış olan toplumsal bir uygulamanın mitoloji aracılığıyla açıklanması ve doğrulanmasıdır. Buna karşın, Eros'un başka bir özelliği olan çiftcinsiyetlilik, Aristophanes'in belirttiği gibi, hiçbir kesin duruma göndermede bulunmaz (*Şölen*, 189 e 4-5). Tıpkı, ne olursa olsun herhangi bir anormallik gösteren öteki çocukların ve çift cinsiyetli olarak doğanların elenmesi gerektiği gibi (Trallesli Phlegon, *Mirabilia*, bölüm II). Her türlü biyolojik ve toplumsal göndermeden yoksun olsa da, çiftcinsiyetliliğin eski Yunan mitolojisindeki rolü pek de önemsiz sayılmaz.

Zaten çiftcinsiyetlilik en önemli rolü, Orpheusçu tanrıbilimde oynar. Bilinen Orpheusçu tanrıbilimi oluşturan *Rapsodiler*'in tanıklıklarına güvenmek gerekirse, en eski yumurtadan çıkan ilk varlık Eros, Metis, Protogonos ve Erikepaios olarak da anılan Phanes'tir. Phanes-Eros çiftcinsiyetlidir. Hatta Aristophanes tarafından tasvir edilen iki cinsiyetliyle akrabadır. "Her yöne bakan iki çift göz" (OF 76) sahibi ve "kalçaların üstünde yeralan iki cinsel organ"dan yoksun (OF 80) olduğuna göre çift bir varlıktır. Oysa Zeus, beşinci kuşakta, kendine katarak özdeşleşmek için bu Phanes-Eros'u yuttuğuna göre, Zeus'un kendisi de çiftcinsiyetlidir (OF 168). Bu Phanes, Dionysos olarak da adlandırıldığından (OF 170), Dionysos, Phanes-Eros'la özdeşleşmek ve böylece çiftcinsiyetli olmak zorundadır.

Orpheusçu Eros'tan, bu gezegenin neslinden olan erdişi aracılığıyla çiftcinsiyetli bir varlık olan aya geçilir. Bu çiftcinsiyetlilik, ayı iki planda tanımlayan iki zıt özellikle açıklanabilir. Dış



Erotik topluluk. Attika kupası. İÖ 480'e doğru. Floransa, Arkeoloji Müzesi, Foto: Soprintendenza.

planda ay, daha önce gördüğümüz gibi, güneş ve toprak arasında aracıdır; güneş için toprağın, toprak için güneşin bir parçasıdır. İç planda ise, ayın evreleri nedeniyle zıt nitelikli bir varlık olarak görünür, karşıt süreçler dizisini yönetir: Doğum ve ölüm, gel-git, büyüme ve küçülme vb. gibi.

Bu çerçevede, Platon'un *İon*'da tasvir ettiği Dionysosçuluğa özgü bu uygulamaların, ay ışığında gerçekleşmesi mantıklı görünmektedir (533 d 3-536 d 5). Öte yandan, Platon'a göre rolleri, bireyleri ve kentleri geçmişin kirinden kurtarmak olan Orpheusçu öğretinin temsilcileri, Musaların ve Ay'ın oğulları olma eğilimindedir (*Devlet*, II, 364 e 4). Oysa bu ilk erginleyici uygulamalar, cinsiyetler arası görüntü değişikliklerini zorunlu kıldığına göre, çiftcinsiyetliliğe gönderme yapmaktadır. Bu da erginlemelerin amacının, Dionysos'la birlikte erginlenenin kaynaşmasına ulaşmak olduğu olgusuyla tamamen uyuşmaktadır.

Erginlemelerin uygulanmasından, erginlemelerin uygulanma biçimine bağlı olan kâhinliğe kolayca geçilir. Çünkü başka bir biçimde de olsa, erginleme uygulaması gibi kâhinlik de, insanlar ve tanrılar dünyası arasında bir ilişki kurmaya çalışır. Oysa eski Yunan'da kâhinlerin mitik figürlerinin en önemlisi Teiresias'a

Şölen sahnesi. Çanak. İS IV. yüzyılın ikinci yarısı. Napoli, Ulusal Müze. Foto: Soprintendenza.







Erkekler ve epheboslar. Attika amforası. İÖ 540'a doğru. Londra, British Museum. Foto: Müze.

aittir. Teiresias, kâhin olduğu için, bu aracılık işlevini yalnızca tanrılarla insanlar arasında değil, cinsiyet değiştirdiği için erkeklerle kadınlar arasında, yaşamı yedi kuşak sürdüğünden kuşaklar arasında, ruhunu koruduğundan canlılarla ölüler arasında da yüklenmiştir. Herodotos, Aphrodite Urania'ya benzeyen İskit kâhinleri Enareleri anlatır; tanrıça onları Suriye'deki bir tapınağı kirlettikleri için erdişi haline getirmiştir (Her. I, 105; IV, 67).

Bu son tanıklık bizi Aphrodite'ye ulaştırır. Gerçekte, Attika üzerine yazdığı kayıp kitabında Philokhores, Macrobius'a göre (*Saturnales*, III, 8,3) ayın aynısı olan bir Aphrodite'den sözeder ve müritlerinden her biri kendisinin ters cinsiyetine ait giysiler giyerek Aphrodite'ye saygı gösterirler.

Kıbrıs'ta ise kadın bedenine ve giysileriyle birlikte erkek sakalına ve cinsel organına sahip ve Aphroditeos denilen sakallı bir Aphrodite'ye tapılırdı. Ona bağlı olanlar kendilerini cinsiyet değişikliğine adayarak tapınırlardı (Macrobius, *Saturnales*, III, 8, 1-2; Servius, *Aenias üzerine yorum*, II, 632). Oysa, Cicero'ya inanmak gerekirse, Eros'un erkek kardeşi olan Hermes ve Aphrodite'in oğlu Hermaphroditos'u Aphrodite'yle ilişkilendirmek gerekir (*De natura deorum*, III, 60).

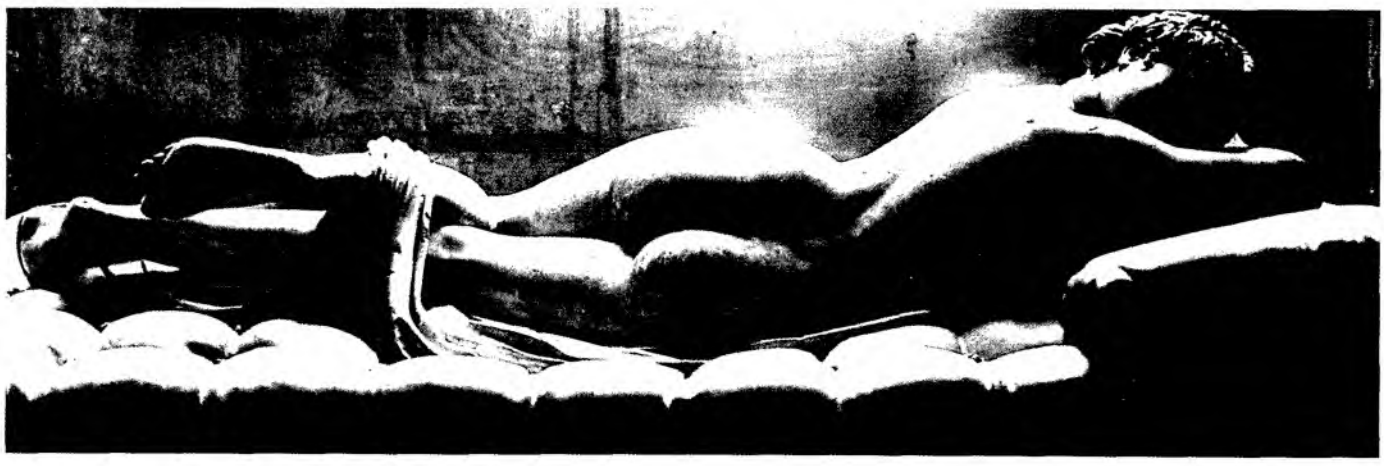
İşte Ovidius'un anlattıkları (*Dönüşümler*, IV, 285 vd.): Hermes ve Aphrodite'nin bu oğulları 15 yaşındayken, doğduğu İda'yı terkeder. Kari'de olağanüstü güzellikte suları olan bir gölün yakınına varır. Kendini asla avın zorlu uygulamalarına vermeyen ancak zamanını tamamıyla kadınlara özgü uğraşlarla geçiren bu gölün perisi Salmakis ona âşık olur ve yaklaşmayı dener. Henüz aşkın ne olduğunu bilmeyen Hermaphroditos kaçar. Ancak gölün sularında yıkandığı sırada Salmakis suya dalar ve tanrılara iki bedeni bir daha ayırmamaları için yalvararak bedenini onunkine yapıştırır. Tanrılar, sanki her ikisi de "cinsel organı olmayan ya da her ikisine birden sahipmiş" gibi görünen tek bir beden oluşturarak bu dileği yerine getirir (*Dönüşümler*, IV, 379). Ancak, Hermaphroditos gölün sularında yıkanan kim olursa olsun er-



Sakallı erkekler ve bir yosma. Attika şarap testisi (stamnos). İÖ 430'a doğru. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.

kekliğini yitirmesi için tanrıların olurunu elde eder. Sonuçta, Hermaphroditos ve Salmakis'in birleşmeleriyle, Aristophanes'in söylevindeki Zeus'un erdişiyi ikiye kesme meselesi ortadan kalkar. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki, figürlü anıtların üzerinde Hermaphroditos, genelde Dionysos'un arkadaşları arasında gösterilmiştir. Buradan anlaşılıyor ki, Hermphroditos ilk anda göründüğü kadar yalnız bırakılmış bir mitik figür değildir.

Sonuç olarak Poseidon'un, iyiliklerinin bedeli olarak, ne istese gerçekleştireceğine söz verdiği ve yaralanmaz bir adama dönüştürdüğü Kainis'ten sözetmek gerekir. Hermphroditos, tanrılara göre inançsızlıkla suçlanan Kaineus tiranına dönüşür. Böylece Zeus, onu ağaç kütükleri altında ezen Kentaurosları üzerine gönderir. Ovidius'a göre, (*Dönüşümler*, XII, 522 vd.), gömüldüğü ağaç kütüklerinin altından, dişi ve erkek de dahil olmak üzere tüm karşıtlıkları birarada taşıyan mitik Anka kuşu biçiminde çıkar. Kuşkusuz, başka mitik kişilikler de, örneğin özellikle Hypermestra, Leukippes ve Siproites, cinsiyet değişikliğine uğramıştır (Antoninus Liberalis, *Dönüşümler*, XVII) ve bu değişiklik, farklı neden-



Uyuklayan hermafrodit. Paris, Louvre müzesi. Foto: Giraudon.

lerle ve farklı koşullar altında gerçekleşmiştir. Çok az bilgi sahibi olduğumuz için, onlar hakkında geçerli bir açıklama yapamayız.

Eros'un doğasını ve gücünü inceledikten ve bu mitik figürün genel olarak cinsellik ve özellikle çiftcinsiyetlilik üzerindeki yansımalarını masaya yatırdıktan sonra, Eros kültü hakkında soru sormak uygun olur.

Klasik çağın sonuna dek Yunanistan'da büyük bir Eros kültü yoktur. Boiotia (Pausanias, IX, 27,1) yerel Thespiae kültü, 370-36 civarlarında Eros'un heykelini yapan Praksiteles sayesinde Platon'dan sonra üne kavuşur. Antonius Pius'tan sonra kentin paraları üzerine basılacak olan ve Praksiteles tarafından yapılan Eros heykelinin (Yaşlı Plinius, *Doğa Tarihi*, XXXVI, 22) bulunduğu Parion'daki Eros kültü için de durum aynı gibidir. Başka pek çok yerde Eros kültü, yakışıklı genç oğlanlara duyulan aşk içerisinde en yüksek düzeyde gerçekleştiği ölçüde, yeniden gymnasiumlara bağlanmış gibi görünür. Uzun süreden beridir Platon'un ilk derslerini verdiği gymnasiumda heykeli ve sunağı bulunduğuna göre, Atina'da da aynı durum söz konusudur. Bu gymnasiumda Platon, bir bina yapmak ve Musalar için bir mihrap yükseltmek üzere komşu bahçeye geçmeden önce ilk derslerini verir (Diogenes Laertios, III, 7; Pausanias, I, 30, 1). Akademi'nin, Eros kültünün kutlandığı gymnasiuma olan bu yakınlığının, Platon'u *Şölen*'i ve *Phaidros*'u yazmaya iten nedenlerden biri olduğunu görmek zor değildir. Benzer bir muhakemeden sonra Hesiodos tarafından *Theogonia*'da, şairin yaşadığı Ascra'nın ve Eros'a ibadet edilen Thespies'in yakınlığıyla Eros'un imâ edildiği farkettirilmeye çalışılmıştır.

Adı, geri dönen Aşk olarak anlaşılması gerekir gibi görünen karanlık bir kişilik olan Anteros'un kültü de, özellikle gymnasiumlarda gelişir. Atina'da Aphrodite (ikincisi, yani Zeus ve Dione'nin kızı) ile Ares'in bu oğlu (Cicero, *De natura deorum*, III, 60), Akropolis'in üstünde, iki genç adam, Meles ve Timagoras anısına bir heykel ve bir mihrap yapmıştır. Bir yabancı olan Timagoras, aşkını küçümseyen bir kentli adam olan Meles'i sever, Meles, bu aşkı kanıtlaması için Timagoras'tan kendisini Akropolis'in tepesinden atmasını ister. Timagoras bunu yapar. Meles ise duyduğu vicdan azabıyla kendisini de aynı biçimde öldürür (Pausanias, I, 30, 1). Dolayısıyla, yakıştırılan doğa hangisi olursa olsun Eros, gücünün etkili olduğu bütün düzeylerde gerekli gördüğü karşılığı Anteros'la bulur.

L.Br. [L.A.]

KISALTMALAR

PLF: *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, E. Lobel ve D. Page (der.), Oxford, Clarendon Press, 1955.

PMG: *Poeta melici Graeci*, D. L. Page. (der.) Oxford, Clarendon Press, 1962.

KAYNAKÇA

Genel olarak Yunan şiirinde Eros figürü konusunda bkz. F. LASSERRE, *La figure d'éros dans la poésie grecque*, Lozan, Les Editeurs Réunis, 1946. Hesiodos konusunda en iyi kaynak (*Theogonia*'nın yorumuyla birlikte): M. L. WEST, Hesiodos, *Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1966; bu metin Fransızcaya P. MAZON tarafından çevrilmiştir; Mazon ayrı bir derleme de hazırlamıştır (Yunanca metinle birlikte çevirisi): Hesiodos *Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*, Paris, Les Belles Lettres (1928), 1960 (5. basım). Buradaki çevirileri biraz değiştirerek Mazon'dan aldık. Öte yandan Orpheus'la ilgili alıntılar en son O. KERN tarafından biraraya getirildi: *Orphicorum fragmenta* (Berlin), Dublin-Zürih, Weidmann (1922), 1972 (2. basım).

L. ROBIN, Platon'un *Banquet*'sini (*Şölen*) güzel bir Fransızca çeviriyle birlikte mükemmel bir basımla kitaplaştırdı; uzunca bir giriş yazısı da var; Paris, Les Belles Lettres (1929), 1970 (9. basım). Alıntılar bu kitaptan. Eski Yunan'da genel olarak cinsellik üzerine: R. FLACELIERE, *L'Amour en Grèce*, Paris, Hachette, 1960. Özellikle eşcinsellik üzerine: M. H. E. MEIER ve L.-R. DE POGEY-CASTRIES, *Histoire de l'amour grec dans l'antiquité*, Paris, Stendhal et Compagnie, 1930; ve K. J. DOVER, *Greek homosexuality*, Londra, Duckworth, 1978. Çiftcinsiyetlilik üzerine M. DELOURT'un kitapları: *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Paris, P.U.F., 1958; ve *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de fertilité dans le monde classique*, Brüksel, Latomus 86, 1966; bu yapıtlar mükemmel bir giriş oluşturmaktadır. Ayrıca şu yapıtlar da okunabilir: L. BRISSON, "Bisexualité et médiation en Grèce ancienne", *Nouvelle revue de psychanalyse*, 7, 1973, s. 27-48.

Bunlardan başka Eros'la ilgili kültler ve görsel belgeler için bkz: *Realencyclopädie* (VI. I [1907], Eros maddesi,484-542 [WASER]) ve *Roschers Lexikon* (I [1884-1890], Eros maddesi,1339-1372 [A. FURTANGLER]); bunlar vazgeçilmez araştırma kayanklarıdır. Aynı şey Anteros için de geçerlidir: (bkz. RE, I, 2 [1894], Anteros maddesi, 2354-2355 [WERNICKE]). Ayrıca: A. GREIFENHAGEN, *Griechische Eroten*, Berlin, W. de Gruyter, 1957 çok yararlıdır.

Son olarak yakın tarihlerde Eros'la ilgili iki kitap yayımlandı: A. LESKY, *Vom Eros der Hellenen*, Göttingen. Vandenhoeck ve Ruprecht, 1976; ve *Eros en Grèce*, J. BOARDMAN ile E. LA ROCCA'nın metni (Fr. çev.: M. GAUTHIER); fotoğraflar: A. MULAS. Paris, Laffont, 1976.

EROS. Gnostiklerde.

Eros'un yaptığı mitik yolculuktan sözeden tek yazı (NHC II/5, s. 109, 1-111, 28), dönemin tasvirlerindeki gibi, tanrının işlevi ve soyla ilgili bilgileri içerir. Eros, evren kurucu İaldabaoth'un yakını Pronoia'nın oğludur. Göz kamaştırıcı parlaklıktan oluşmuş yaratık, yani her şeyin ilk atası Adem-Işık ya da İlk-Adem olarak çağrılan ışık meleğinin güzelliğini görünce, Pronoia ateşli bir şekilde onunla birleşmeyi arzular. Ne var ki melek kabul etmez, Pronoia ise gizemli gücünden dolayı onun yanına yükselemeyecek kadar ağırlaşır. O an, melekten aydınlık tanecikler çekip alır, bunları kanına karıştırır, daha sonra da yeryüzüne saçar. Pronoia'nın bu hareketi, Aden bahçesinin Adem'inin içinden çıktığı "yeryüzünün merkezine" dölünü atan eşinin hareketine benzer. Böylece doğası gereği hem eril, hem dişil özelliklere sahip meleğin yıldızsal ışığının ve annesinin gözü yaşlı isteğinin meyvesi Eros, bu cennetin ortasında doğar: "Erkeklik haline Himeros denir; ışıktan doğan bir parıltıdır; varlığını saran dişi özellikse Pronoia'nın özünden gelir" (s. 109, 3-6). İlk Adem'in ve Pronoia'nın iki zıt gücünü kendinde topladığından ve aşk-arzuyla (Himeros) sevilen ruhun (Psykhe) birleşmesini sağladığından, Eros hep şehvet üretir (*Hedone*), buradan da evlilik, dölleme ve ölüm ortaya çıkacaktır (s. 109, 20-25). Çok iyi tanınan Amores'le Psykhe öyküsüne yapılan ölçülü anıştırmanın dışında, Eros'un kaynağıyla ilgili gnostik mit, Orpheusçu Eros'un erdişilik görüşüne özellikle gönderme yapar. *Homélies pseudo Clémentines* onun, "kutsal esinli (*pneuma*) Pronoia tarafından" yetiştirildiğini göstermektedir: "Orpheus bu canlı varlığa Phanes der, zira ne zaman ortaya çıksa, en önemli öge olan ateşin parıltısıyla sıvı ögenin içinde yetkinliğe eriştiğinden, bütün dünya parlaklığıyla aydınlık oldu; doğa, örneğin ateş böceklerinde, sisli bir aydınlık görmemizi sağladığına göre, bunda inanılınayacak bir taraf yok" (VI, 12, 4). Dişil kanla eril ateşin, ıslakla kurunun karışımından doğmuş, kutsal esin ve ışık taşıyıcı aynı Pronoia'nın koruyuculuğu altında, gnostik Eros temel ögelerin birleşmesine yön verir. *Orakles*'in ifadesine göre, o, onların bağları ve birleştiricisidir. Çıkıntı yapan her şeyi birleştirendir (s. 25-26 Kroll). Ama aynı zamanda, Eros'un üstlendiği bu zıtlıkları birleştirme işlevi, ona, gnostik panteonda, Orpheusçu tarikatta yerleştiği seçkin konumu vermez. Gerçekten, kızı şehvet tarafından yayılmış ölümün temel yasasında kalır. *Şölen* adlı yapıttaki Platoncu mitlerin gökle yeryüzü arasında kalmış Eros'u, Poros'la Penia, tanrılarla insanlar gibi, gnostik Eros da, tanrının ışığıyla kaosun karanlığı arasında parçalanmış durumdadır. Ne aşağıda yeryüzünde, ne de yukarıda Ogdoas arasında olan, ama tanrıların bahçesi olarak Platon tarafından tasvir edilmiş bir mekânda yeralmış aracı ve şeytansı bir varlıktır (203 B 6). Gnostik yazarın da belirlediği gibi, "yeryüzünün merkezinde" yani ayın ve güneşin ötesine yerleşmiş Kutsal Kitap'ın Tanrısı'nın bahçesi olan (*paradeisos*) Aden'de bulunur.

Cennete yerleşen Eros, parlaklığıyla bütün varlıkları uyararak, arabuluculuk görevi yapar: "Khaos'un bütün yaratıklarından daha zarif olan Eros, çok yakışıklıdır. Bu yüzden, Eros'u görür görmez bütün tanrılar ve melekleri onu sevdiler. Onlara göründükten sonra, çevresindekileri yaktı kavurdu, sanki tek bir lambada birçok lamba vardı, bu ışık bir taneydi ve gücünden hiçbir şey kaybetmiyordu. Eros kaosun bütün yaratıklarına yansıdı, hiç küçülmedi. Karanlığın ve aydınlığın içinde (*mesotes*) olduğu gibi, insanların ve meleklerin içinde de Eros kendini gösterdi" (s. 109, 6-19). Burada, bütün döneme özgü birçok izlek bulunmaktadır. *Poimandres*'de, kişileştirilmiş doğa, ilk insanın suda yansıyan "bitmek bilmeyen güzelliğini" seyrederken "aşktan gülümser" (14). Bilimi bağışlayan tanrının ilk enerjisinin eksilmediği düşüncesini belirtmek için, Numenius, gnostik yazarla aynı sözcükleri kullanacaktır: "Sanki başka bir lambada, kaynağını yoksun bırakmadığı bir ışığın taşıyıcısı, yanan bir lamba görülmektedir: Fitili sadece bu ateşle tutuştu" (fr. 23 Leemanns = 14 Des Places). Birbirine ulaşan logos'un bitip tükenmeyen yapısını ortaya koymak için, Iustinus da aynı imgeyi kullanır: "Nasıl ilk ateş bir başkasından oluşuyor ve tutuştuğu kaynak hiç eksilmeden aynı kalıyorsa, aynı şekilde, yeni ateş de kaynağını zayıflatmadan gerçek olduğunu ortaya koymuştur" (*Tryphon'la Diyalog*, 61, 2). Öte yanadan gnostik yazar Eros'u ışık ile karanlık arasına yerleştirerek, geceden doğmuş ve ateşi sunan Yunanlı Eros'un eylemiyle ışığı karanlıktan, geceyi günden ayıran, Tekvin'deki Tanrı'nın eylemini bilgece bir bağdaştırmacılıkla birleştirir. Karanlıklardaki belirsizliği ortaya çıkaran lamba gibi, Eros da, kaosun karışıklığına dalmış varlıkları aydınlatır. Ögeleri birbirinden ayırdetmeyi sağlayarak, bir işaret noktası ve bir merkez oluşturur (*mesotes*). O aynı zamanda, minnettarlık belirtisi olarak, doğduğu ve dünyanın bütün düzensizliklerinin de nedeni olan kan ve ateşi ulaştıran kişidir. Geceden dünyaya gelmiştir, annesinin usdışılığını varlıklara ve nesnelere geçirerek gecenin çocuğu olarak kalacaktır.

Eros'un aydınlatıcı işlevi ateş ve ışığa olan bağımlılığıyla ilgilidir, cinsel işleviyse "bakirelik kanı"yla olan bağında yatar (s. 109, 1-2). Bundan dolayı Eros, verimli topraklarda olduğu kadar, doğurgan kadınlarda da ıslaklığın geçerli bulunduğu her türlü konuma egemendir: "Böylece Eros'un çiftleşmesi (*synousia*) gerçekleşti. Yeryüzünde ilk şehvet filizlendi, kadın toprağı, evlilik kadını, dölleme evliliği, bozulma döllemeyi izledi. Bu Eros'la, yeryüzüne saçılan bu kandan asma çotuğu filizlendi. Onu içen insanlarda birleşme arzusu doğdu. Asma çotuğundan sonra, incir ağacıyla nar ağacı yeryüzünde oluştu. Tanrıların ve onların meleklerinin tohumlarını içinde taşıyan diğer ağaçlar da bunları izledi" (s. 109, 19-110, 1). Hem verimliliği, hem de yıkımı simgeleyen toprak ve kadın, Eros'un iki karşıt özelliğini yansıtır. Bu, Yunan dünyasında yeni sayılmaz. Oysa, gnostik yazarımız için asıl olan, kadının şehvetinin üç göstergesine (evlilik, doğum ve ölüm), cinsel bir simgeciliğin taşıyıcısı olup, Eros'a bağlı üç ağacın (asma, incir ve nar) uygun düşmesidir. Aphrodite ve Dionysos'un içkisi olan ve Eros gibi kan ve ateşten oluşan şarap, insana "çiftleşme arzusu" verir. (s. 109, 29). Plinius'un söylediğine göre, yılda dörtkere ürün veren, yeşil rengini sürekli koruyan incir ağacı, her şeyden önce erkeklik organının simgesidir ve İskenderiyeli Klemens'in anlattığı bir mitte (*Protrepticus*, II, 34, 3-4), Dionysos, incir ağacının bir dalını fallus olarak kullanır. Yahudilikte geçen birkaç metin, inciri, yasak meyvenin ağacı olarak gösterir. Yaprakları, Adem'le Havva'nın çıplaklığını kapamaya yarayacaktır. Kabuk altında mayalanan birçok üzüm tanesiyle dolu nar ağacına gelince, özellikle aşk isteği veren bir şarap içerir. Annesi Aphrodite gibi, Eros da, elinde nar tutarken temsil edilir. Aynı zamanda bu meyve, Yunan dünyasında, doğumun ve evliliğin tanrıçası olan Hera'yla da ilişkilidir. Gnostik yazar, Eros'un cinsel işleviyle bağıntılı üç bitkiyi isimlendirirken, eski mitlerin de hâlâ söyleyecek bir sözü vardır. Eros'un mitik bahçıvanlığı, aynı anlamsal saha içinde, her biri cinsel işlevin bir başka yüzünü sunan bu üç ağaç etrafında (incir ağacı-fallus-



Kanatlı erdişi Eros. Viyana, Kunsthistorischen Museum. Foto: Müze.

Dionysos, şarap-şehvet-Aphrodite, nar ağacı-doğurganlık-Hera) gerçekleşiyorsa ve Eros'un antropolojik ve kozmogonik gösterisinin anlamsal bütünlüğünü, bitkisel şifrenin dolambaçlı yoluyla özetliyorsa, bu bir rastlantı değildir. Gnostik yazar, geleneksel çizelgeleri yeniden kullanarak, hükmeden bir Eros resmini, kadını ve yeryüzünü büyük bir tutarlılıkla çizecektir.

Eros'un, ışığı karanlıktan ayıran kozmogonik yortusu olumlu kalırken, "insanların ve meleklerin içinde" hareket eden Eros'un yortusu, kadın yoluyla, dünyaya ölüm olgusunu sokacaktır. Kıptî dilinde yazılmış gnostik metinde bu *bôl ebol* (s. 109, 24: Sözcük, *Kurtarıcının Konuşmasında* bulunuyor, NHC III / 5, s. 122, 3) ya da varlıkların yokolması olarak geçecektir. Bu etkinliğin sonuçlarından biri, Adem'le Havva'nın cennetin dışına atılması olacaktır. Temel ikiyüzlülüğünden dolayı, Eros, tanrıların en korkuncudur. Kandan ve ateşten yapılmış ikili görünümü, dünyanın doğduğu kuru ve ıslak gibi ilk unsurların bütününü ifade ettiğinden, o aynı zamanda hem en yakışıklısı, hem de en arzu edilenidir. Hem nesnelerin yokolmasını, hem de biraraya gelmesini sağlayan Eros, bir taraftan dölleyici ve öldürücü çiftleşme şehvetine yol açarken, diğer taraftan *Sahte Klemens'in Söyleşileri*'ndeki güzel ifadeye göre, "dünyanın güzelliğini tamamlar" (s. 111, 16-17 Rehm). Dünyayı alıp götüren çılgınlığın kaynağı olarak Eros'un işlevine, bu aynı işlevin tasvir edilmesi ekleniyor. Dünyadaki tek güzelliği yaratan olarak: Cenneti.

Eros'un Aden'i, Tanrı'nın varlıklarından biri olan Adalet tarafından, "doğuda, taşların ortasında, zevk dünyasında Güneş'in ve Ay'ın dışında yaratıldı ve arzu (*epithymia*), güzel ve yüksek olan ağaçların ortasındaydı" (s. 110, 2-7). Cennet, kıymetli taşların bol olduğu altın çağın mitik bir doğuşu içinde, gündüzle gecenin ışığının belirlediği zamanın ötesinde yeralır. Irmak suyu ve güneş ışığı, ıslak ve kuru gibi zıt unsurlardan oluşmuş kıymetli taşlar, hayvanlar ve bitkiler kadar eşeyli, biyolojik bir dünyaya aittirler. Sonuç olarak, aynı ağaçlar gibi, Eros'un anlam alanına girerler. Gnostik yazarın isim verdiği cennet bitkileri, kıyametin ve Yahudi geleneğinin verilerine uygundur: Kuzeyde, servizeytin çiftiyle özdeşleşmiş, güneş kadar parlak hayat ve ölümsüzlük ağacı dikilidir. Onun yanında, incir-palmiye çiftiyle özdeşleşmiş (s. 110, 6-11, 8), ay ışıklı, bilim ağacı bulunur. Eros'la cennet arasındaki ilişki, güzellik, zevk ve arzu gezegeni olarak Aden'in üç niteliğiyle ortaya konmuştur. Bu üç özellik de Aşk tanrısından kaynaklanır. Cennetin tasvir edilmesi, Amores'le Psykhe mitinin bir yorumuyla sona erer. Nasıl ki Pronoia, Eros'u dünyaya getiren kanı yeryüzüne saçmışsa, Psykhe de cennette Eros'la birleşir ve kanını yeryüzüne saçar. Zambak ve göller bu saçılmadan doğar (s. 111, 8-12). Daha sonra, Pronoia'nın kızlarından her biri sırası geldiğinde Eros'la birleşir ve böylece bütün bitkilerin doğmasına yol açarlar (s. III, 14-24). Eşsiz ve uyumlu bir bağdaştırmacılık içinde, gnostik yazının yazarı, Eros'un güzelli-

Nag Hammadi'nin gnostik papirüsü (kodeks II no: 10544, s. 109). Kahire, Kıptî Müzesi. Foto: Müze.



ğinin ve arzusunun yerleştiği iki evreni, daha doğrusu iki bahçeyi (*paradeisoi*) simetrik bir şekilde sunacaktır: Önce, içinden kötü güçlerin kovulduğu, bütün ağaçların ve meyvelerin güzel ve arzu edilir olduğu Kutsal Kitap'ın Aden'i; daha sonraysa, cinsel kirlenmeyle ilgili güçlerin işin içine girdiği Eros'un Yunan cenneti. Yahudi ve Yunan, bu iki cennet, çift yüzlü bir Eros'un iki şeklini oluşturur: Bunlardan ateş ve kandan yapılmış erdişi olanı, ortaya konulan işin bir taraftan erkeksi ve iyi (ateş = İncil Aden'i), diğer taraftan kadınsı ve kötü (kan = Yunan bahçesi) olacağını vurgular.

Eros, gnostiklerde astroloji ve demonolojiye indirgenmiş Yunan tanrıları arasından sıyrılmış tek tanrı sayılıyorsa, bunun nedeni bu konudan sözeden inceleme dizgesinin kurulduğu dönemde –II. yüzyılın sonu– bu tanrının, her yerde hazır bulunan, gözde bir kişi olduğunu gösterir.

Romanlar, kehanetler ve anıt yazılarının hepsi de onunla ilgilidir; tasvirleri özel evlerde olduğu kadar anıt mezarlarda da bulunur. Bunlar hem öbür dünyada, hem de bu yaşamdaki her anın yoldaşı sayılırlar. Plotinos derslerinde, onu güzelliğe doğru uzanan bir varlık olarak yorumlamaktan geri kalmayacak, onu varlığın bütünleştiricisi ve zekânın oğlu olarak ifade eden Kalde kehanetlerini dikkate alacaktır. Roma Mısır'ının popüler ve karmaşık mitolojisinin bu tanınmış tanrısının, gnostik düşünceye en parlak ve pek tuhaf olmayan kesitlerinden birini kazandırmasında pek şaşılacak bir taraf yoktur. Yeryüzünden, kaostan ya da yumurtadan çıkmış, eski tanrıdoğumların Eros'undan; cennetin ağaçlarının ve taşlarının ortasına yerleşmiş, yüce bilgiyle donatılmış Eros'a kadar bu tarih, hep aynı düşüncenin tarihidir: Bu dünya, kendini yaşatan gücü kendi içinde taşımaktadır.

M.T. [N.K.]

KAYNAKÇA

TARDIEU, M., *Trois mythes gnostiques, Adam, Eros et les animaux d'Egypte dans un écrit de Nag Hammadi*, (II, 5), Paris, 1974.

ESKİ HIRİSTİYANLIĞIN İLK DÖNEMLERİNDE SÜREGİDEN MİTİK ÖGELER.

ESKİ AHİT

I. Helenistik Dönem Yahudiliği.

Eski Ahit, okuma ve yorumlarında Yahudilik için olduğu kadar Hıristiyanlık için de önem taşımaktadır. Bundan şu sonuç çıkmaktadır: Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde de varlığını sürdürmüş olması mümkün görünen mitolojik temelle ilgili yapılacak herhangi bir soruşturmanın, yasa ve peygamberler konusunda ilk Hıristiyanlığın görüşünü gözönünde bulundurması zorunludur. Kutsal Kitap'ın tefsiri söz konusu olduğunda, Kilise Babaları'nın çoğu zaman Hıristiyan çağından hemen önce yaşamış olan Helenleşmiş Yahudilerin etkisinde kaldıklarını biliyoruz. Bu durum, Helenleşmiş Yahudilerin en seçkin siması durumundaki İskenderiyeli Philon'un tanıklığını son derece ilgi çekici hale getirmektedir.

Philon, yaşadığı döneme özgü ve bizzat kendisinin mahkûm ettiği bir eğilimden, Kutsal Kitap'ın belli bölümlerini, aralarında benzerlik bulunduğuna hükmedilen Yunan mitlerinin düzeyine indirgemeden sözetmektedir. Bu benzerliği kimlerin kurduğu belli olmamakla birlikte, birkaç örneğini bildiğimiz özgür düşünceli Yahudilerden başkaları olamayacaklarını öne sürmek pek de yanıltıcı olmaz. Philon'a göre onlar, dindar Yahudilere şunu derler: "Kutsal olduğunu iddia ettiğiniz Kitaplar'da, başkalarının ağzından duyduğunuzda gülmeye alıştığınız mitler de vardır". Kutsal Kitap'taki dillerin karışmasıyla ilgili bölümün (Tekvin, 11, 1-9), bütün canlı varlıklar arasında ilk dil topluluğuyla ilgili "[pagan] mitle" (*De confusione linguarum*, 2, 2-4, 9) bir benzerliği olmasına karşın, onlar kanıt olarak, "Musa'nın anlattığı" Babil Kulesi'nin inşası yerine, göğe ulaşmak için dağları üstüste koyan Homeros'taki Aloeusoğulları mitini (Homeros, *Odysseia*, 11, 305-20) sunacaklardır. O nedenle, Hıristiyan çağından kısa bir süre önce bazı tefsirciler, Eski Ahit'in en azından birkaç sayfasının mitik bir niteliğe sahip olduğu kanaatindeydiler. Philon, büyük olasılıkla aynı yönelimi açıklayan, birbirini tamamlayıcı örnekler aktarmaktadır: Musa devlerden sözettiğinde (Tekvin, 6, 4), Philon aynı konuda şairlerin ürettiği mitlere (*De gigantibus*, 13, 58) anıştırmada bulunmaktadır; dizgeli iftiracılar, İshak'ın kurban edilmesini ve İbrahim'in buna rıza göstermesini (Tekvin, 22, 1-19), Yunanlılar arasında geçerli olan ve askeri bir başarı elde etme umuduyla kişilerin, hatta kralların bile, oğullarını kurban etme uygulamasıyla (burada İphigeneia'nın Agamemnon tarafından kurban edilmesine bir gönderme hemen farkedilebilir) karşılaştırmak suretiyle küçümserler (*De Abrahamo*, 33, 178-34, 183). Son olarak Philon, İbrahim'in ortalarından ikiye yardığı çeşitli hayvanlarla ilgili öykünün (Tekvin, 15, 9-17), bir kurbanın varlığıyla kurbanın bağırsaklarına bakılması bakımından, aslında bir kâhinlik edimini tasvir ettiğini iddia eden Yazıcılar'ın kaçıkça iftiralarına (*Quaestiones in Genesin*, 3, 3) işaret etmektedir. Bu tür bilgiler, H. A. Wolfson[1] ve J. Daniélou[2] tarafından tarihsel bakımdan önemli görülmüştü.

Kullandığı sıfatlar ve diğer niteleyiciler, Philon'un bu eğilimi desteklemediğini göstermektedir. Fakat, Kutsal Kitap'taki çok sayıda pasajın, –her ne kadar hasımları bu kayda itibar etmemişlerse de, perspektifi büyük ölçüde değiştiren bir sınırlama olarak düzanlamda alınmaları kaydıyla sözünün altını çizerek– mitolojik bir niteliğe sahip olduğunu kendisi de itiraf etmektedir. Kutsal Kitap'tan bu türden metin örnekleri: Huzur verecek bir yer hazırlayan dikkatli bir bahçıvanın işi şeklinde tahayyül edilmiş olan Tanrı'nın cennette de bir bahçe kurması (Tekvin, 2, 8), kimsenin aklına gelmeyecek bir "mythopoiesis"tir (mit yaratımı) (*Legum allegoriae*, 1, 14, 43); uyumakta olan Adem'den aldığı bir kaburga kemiğinden Havva'nın yaratılması (Tekvin, 2, 21-22), düzanlamda alındığında "bir miti andırmaktadır" (*Legum allegoriae*, 2, 7, 19-20). Eğer bu örnekler üzerine durup düşünülürse, (Tanrı'nın, yarattığı adamdan pişman olup onu yoketmeyi düşündüğü Tekvin 6, 7'de ve Tanrı'nın, oğlunu bir insan gibi yola getirdiği Tesniye 8, 5'te olduğu gibi), pedagojik girişimlerinde Musa'nın Tanrı'ya uyguladığı insanbiçimcilik, kafirlerin "mythopoiesis"leri oldukları için, hem kendi başlarına, hem de sonuçları bakımından saçma hale gelir (*Quod deus sit immutabilis*, 12, 59).

Bu son metin bize, tefsirciler arasında, büyük olasılıkla böyle bir amaç gütmeden, Kutsal Kitap'ın belli sayfalarına "mitik" diyecek kadar ileri giden ve böylelikle de, niyetleri ve yöntemleri tamamen farklı da olsa, yukarıda sözü edilen karşılaştırmacıların davasına nesnel olarak katılan kelâmcıların bulunduğunu düşündürmektedir. Kutsal Kitap'ın, mevzilerinin bir kısmını mitlere

terkettiğini görme tehlikesinden kaçınmak için uç seviyedeki düzanlamcılıktan kaçınmak gerekmekteydi: İstiarenin kerâmeti sayesinde mitik görünüm çözülür ve daha saygın bir kuramsal anlamın yolu açılır. Philon'un, Kutsal Yazı'nın mitleşmesi tehlikesine verdiği karşılık böyle bir şeydir. Örneğin, Kutsal Kitap'taki iki yılanı, kadınla konuşan ve onu ayartan cennetteki yılanla (Tekvin, 3, 1-5), kendisine bakanın refah ve mutluluğunu artıran bronzdan yılanı (Sayılar, 21, 9) ele alalım. Dışarıdan bakıldığında "harikulâdeler ve hilkat garibeleri gibi görünürler... fakat istiareli olarak açıklanırlarsa, mitle olan benzerlikleri ortadan kalkar ve gerçek, bütün açıklığıyla kendini gösterir": İlk yılanın öldürücü boğumları, hazzın boğumlarıdır; ikinci yılanın tuncu, kimsenin zarar veremeyeceği ruh gücüdür (*De agricultura*, 22, 96-97). Dolayısıyla, Kutsal Kitap'ta varlığından zaman zaman kuşku duyulabilecek olan mit, istiarenin ışığında yokolan bir yanılsamadan ibarettir. Bu fikir, *De opificio mundi*'de (56, 157), öncekine yakın bir örnekle yinelenmektedir: İki ağaç, ayartıcı bir yılan, düşüş ve cezalandırmayla birlikte cennette dikilen bahçeden sözedilen Tekvin'deki bölüm; –bütün görünümlerine rağmen (Tekvin 2, 7-3, 24) bunlar, "şairler ve sofistler soyunun aziz tuttuğu mitik kurgular değil, içerdikleri örtük anlamlarına göre kişiyi istiareye çağıran kişilik örnekleridir". Bunlar, G. Delling[3] ile benim tarafımdan daha önceki bir çalışmada incelenen Philon'un mitle ilgili yorumbiliminde yeralan bazı düşüncelerdir[4].

II. Kilise Babaları'nda Hıristiyanlık.

Başka pek çok bilginle birlikte P. Heinisch'in[5] de işaret ettiği gibi, Kilise Babaları'nın tefsirinde Philon'un etkisi büyük olmuştur. Bu yolla kuşaktan kuşağa devredilen öğretiler arasında, (Kutsal Kitap'taki bazı metinler mitik gibi görünse de), J. Daniélou'nun akıllıca gözlemlediği gibi, gerçekte mitsizleştirme işlevi gören istiareli bir yorumla bu görünümün paramparça edilmesi Philon'a ait bir görüştür[6]. İstiareli tefsirler olmadan bütün bu mitik görünümler karşısında savunmasız kalmacağını söylemek de, bu ilkeyi formüle etmenin bir başka yoludur. Nyssalı Gregorios'un Tekvin'deki bilgi ağacıyla ilgili dizeleri (2, 16-17) ele alma biçimi budur. Adını doğrudan istiare koymadan, onu belirsiz terimlerle adlandırmaktadır: "Bir anlatıdaki hakikat felsefe aracılığıyla tefekkür edilmezse, gafil okur anlatıda tutarsızlık ve mitle benzerlik bulacaktır" (*Neşideler Neşidesi'ne Zeyl*, giriş, yayıma hazırlayan Langerbeck, s. 11, 5-7).

Daha önce Origenes, aynı kavramı başka bir biçimde sunmuştu. Onun iddiasına göre Eski Ahit, okurun niteliğine bağlı olarak hem mitti, hem de hakikat (ya da klasik ikiliği izlersek, hem *mythos*'tu hem de *logos*): Yahudilerin gözünde bir mit olsa da, istiare aracılığıyla derin anlamına vakıf olan Hıristiyanlar için bir hakikate büründü. Aşağıda Origenes'den alınan iki metin, şeylere bakmanın bu biçimini örneklemektedir. İlki *Contra Celsum*'dandır (2, 4 ve 5, 42): Hıristiyanlar, "Musa'nın Yasaları'na büyük onur bahşederler, çünkü bu metinlere iliştirilmiş bilgece ve gizemli derin öğretileri görürler. Oysa Yahudiler bu yasaların anlamından uzaktırlar, çünkü onların bu metinlerle teması çok yüzeysel ve mitiktir". "Anlama güçleri çocuklarınki kadar olan Yahudiler için hakikat, hâlâ mit biçiminde bildirilmekteydi. Oysa şimdi, eğitim peşinde olan ve ilerlemek isteyen Hıristiyanlar için, (adlarıyla anarsak) eskiden mit olan şeyler artık başkalaşarak mitlerde gizlenmiş hakikatlara dönüşmüştür" (aynı incelemenin 2, 5-6'sı ile 52'sinde Yahudilerin gözüyle okunan Kutsal Kitap, hâlâ "mit" ve "mitoloji" olarak tasvir edilmektedir). Söz konusu yazarların, Kutsal Kitap'taki mit sorununu onu öznelleştirerek nasıl çözdüklerini görebiliriz: Kutsal Yazılar'da mit, mit olarak bulunamazdı; bu yüzden karşılaştırmacıların yanılsaması yanlıştı. Kutsal Yazılar'daki giderek solmaya yazgılı mitler, istiareli okumanın etkisiyle, salt görünüşte vardır ve koşulludur. Pek çok Helenleşmiş Yahudi ile Kilise Babaları'nın ortak olarak paylaştıkları ideoloji budur. Origenes, bir adım daha atarak mitin görünümlerini Yahudilerin payına yazmış, derin hakikati de Hıristiyanların ayrıcalığı olarak görmüştü. Philon'un ise Origenes'in ardından gidemeyeceği açıktı.

III. Dinlerin tarihi.

Philon'un kınadığı karşılaştırmacılık yönündeki bu eğilim, biraz farklı bir biçimde olsa da devam etmiştir. Buna karşılık, (bunun da pek çok örneği olmasına karşın) bugün bize Eski Ahit'i tamamlayan parçaları sağlayanlar Yunan mitleri değildir. Bunun için daha çok Babil ve Fenike gibi daha eski kültürlere başvurmaktayız. Burada, özellikle Kutsal Kitap'taki evrenin yaratılışı ve tufan anlatılarıyla, Babil'in *Enûma eliş* şiiri ve Gılgameş Destanı arasında gözalıcı koşutluklara rastlamaktayız. Bu çakışmanın İsrail'i saran bir etkiyle açıklanabileceği, hiç temellendirmeye gerek duyulmaksızın kabul edilegelmiştir. Başkalarının yanısıra bu görüşün şampiyonluğunu yapan H. Gunkel olmuştur[7]. O zamandan beri bilginler daha dikkatlidirler: Bunun için A. Heidel[8] ile E. O. James'in[9] çalışmalarına bakılabilir. İnsanlar hâlâ Eski Ahit'te hatırı sayılır miktarda mitik parçanın varolduğuna işaret eden benzeşimlere başvurmaktadırlar. Fakat Yahudi geleneğinin temelindeki tektanrıcılıktan ötürü, bu bölümler özgül bir renkliliğin damgasını taşımaktadır.

Burada, Kutsal Kitap'ta mitik boyutlar taşıyan bütün bölümlerin bir dökümünü vermeye kalkmayacağız. Kendimizi daha çok tipik bir örnekle, su mitleriyle sınırlayacağız (okur, konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgileri P. Reymond'un çalışmasında bulabilir[10]). İbrani kozmolojisi, yeryüzünün kara parçasını saran, varlığını tehdit eden ve yeryüzünün bütün sularını, aşağıda (nehir ve ırmakları) ve yukarıda (yağmuru) olmak üzere meydana getiren ilksel bir okyanus mitine dayanmaktadır (ve bu mit sadece Yahudilere özgü değildir). Zamanın başlangıcını belirleyen, Yehova'nın, çoğu zaman deniz canavarları Rahab (Eyüb, 26, 12) ve Leviathan (İşaya, 27, 1; Mezmurlar, 74, 13-14, vs.) ile kişileştirilen bu düşman öge ile yaptığı savaştır. Tanrı'nın denizin güçlerine karşı bu ilksel savaşı, aynı zamanda Nil'e ve onun bedenleşmiş hali olup, Mısır'ın timsahını özümseyen Firavun'a karşı da ortaya çıkar. Bu alaşım, Hezekiel 29, 3-4'te hayranlık verici biçimde dile getirilmektedir: "Rab Yehova şöyle diyor: Mısır Kıralı Firavun, Nil'in ırmakları içinde yatan: 'Nil benimdir ve onu kendim için yaptım. Ve senin çenene çengeller takacağım'diyen iri canavar. İşte ben sana karşıyım", vs.

Kutsal Kitap'ın bu mitik okyanusu, sadece akıcı değil, aynı zamanda karanlıktır da. Bu ikili nitelik, başlangıçtaki kaosun biçimsizliğini mükemmel biçimde tarif etmektedir. Yehova'nın yaratıcı eylemi, bu karanlık okyanus üzerindeki zaferini de içermektedir. Tekvin'in başlangıcına damgasını vuran, Tanrı'nın hükümranlığının iki önemli ayırdedici özelliğiyle bu zaferdir (1.2, 6-7): Tanrı'nın ruhu, suların üzerinde durmakla ona hâkimdir

(belki de, suların tehdidi altında doğmakta olan dünyayı endişeyle izlemektedir) ve Tanrı, araya kubbe sokarak suları ikiye ayırır. Bundan böyle deniz "iki kapıyla kapanır" (Eyüb, 38, 8). Onu, insanları cezalandırmak (Tufan, Tekvin, 6-9) veya onlara yardım etmek için kullanan (Mısır'dan çıkış sırasında yarılan kayalardan akan su, Mezmurlar 78, 15-16, 105, 40) Tanrı, mitolojik suyu evcilleştirir. Bu görkemli tasvirler dizisini andıran sayısız örneğe İsrail'in dışında da rastlanmaktadır: Yehova'nın, okyanusla giriştiği ve başarıyla sonuçlanan mücadele, *Enûma eliş*'teki Marduk'un Tiamat ile savaşını anımsatmaktadır. Deniz canavarı Leviathan, Ras Shamra-Ugarit'deki kazılarda bulunan metinler sayesinde öğrenilen Kenanlıların Baal ve Anat efsanesinde de ortaya çıkmaktadır. Fakat daha önce de yapıldığı gibi, Kutsal Kitap'ın yazarları üzerinde bir etkinin varlığına ilişkin çıkarımda bulunmak için acele etmemeli; bunları, ortak bir mitolojik arkaplana kadar uzanan, birbirine koşut kökler olarak düşünmeliyiz.

Yeni Ahit

I. Mitten uzak durmak.

"Çünkü düzmece masallara (mitlere; *sesophismenois muthois*) uymamış fakat onun haşmetini gözlerimizle görmüş olarak size, Rabbimiz İsa Mesih'in kudretini ve zuhurunu bildirdik."

Petrus'un İkinci Mektubu'nda (1, 16), Yeni Ahit'in mit-karşıtı konumu, böylesi bir imanla ikrar edilmektedir. "Mit" sözcüğü burada, her ne kadar şimdiye kadar gördüğümüzle tam olarak aynı anlama gelmese de, söylenen şey açıktır. Vahiy alanlar için geçerli olan "gözlerimizle görmüş olma" (*epoptês*) ifadesi ise, Yunan gizlemlerinin teknik dilinden geldiği için, bu bağlamda çok daha tuhaftır. Aziz Paulus'un, mitlere olan düşmanlığı da aynı şekilde iyi bilinmektedir: Timoteos'a "murdar ve kocakarı masallarını reddet"mesini (I Tim., 4, 7), "muhasebelere neden olan ve iman sayesinde işleyen Allah'ın bizimle ilgili planlarının bilinmesini sağlamaktan uzak nihayetsiz masallara kulak asmamayı" (II Tim., 1, 3-4) Ephesoslulara tenbih etmesi talimatını verir. Çünkü, ne yazık ki "hakikatten kulaklarını döndürecekleri ve masallara (mitlere) sapacakları" (II Tim., 4, 4) bir zaman gelecektir. Diğer tilmizi Titus'tan, Girit'teki Yahudi kökenli Hıristiyanların "Yahudi masallarına (mitlerine) ve hakikatten sapan adamların emirlerine kulak vermemelerini" (Titus, 1, 14) sağlamasını ister. Bunlar, Yeni Ahit'te 'mit'e yine aynı adla atıfta bulunulan yegâne pasajlardır ve hepsinde tutarlı biçimde tamamen olumsuz bir tutum söz konusudur. Özel olarak, Paulus'a ait son iki metinde, mit ile hakikat birbirine karşıt olarak konulmaktadır. Birine inanılması, diğerinin reddi demektir.

Tanrıbilimcinin Hıristiyan özgülüğüyle ilgili düşünceleri bu temeller üzerinde hareket etmektedir. Hıristiyanlığın yayıldığı dönemde yaşamış olan Yunanlı filozoflar, miti, sonsuza dünyevi bir görünüm kazandırma yetisiyle tanımlamışlardır. Örneğin Plotinos şöyle söylemiştir: "Mitlerin, gerçek anlamda mit olmaları için içeriklerini zamana pay etmeleri ve birlikte bulunan ama ancak güçlerine veya pâyelerine göre ayırdedilebilecek olan çok sayıda varlığı birbirlerinden ayırmaları gerekir" (*Enneades*, 3, 5 [50] 9, 24-6). İmparator Iulianus'un dostu olan filozof Sallustius'un, Kybele ve Attis mitleriyle ilgili yorumunda da benzer bir görüşle karşılaşılmaktadır. Hıristiyanlığın yaklaşımıysa (özellikle ilk birkaç yüzyılda) belirgin biçimde farklıdır. Hıristiyanlık, tarihsel ilerlemede yeni olanı ve zamanın gerçekliğini, imanın tam da merkezine yerleştirmiştir. Bu iki zihniyet arasındaki zıtlığı en doğru biçimde tasvir eden (ne yazık ki, bu konudaki araştırmaları kaleme alırken haberdar olmadığım bir konferansta[11]) H.-Ch. Puech olmuştur[12].

Mitin içeriği, dünyevi zamana kayıtsız olduğu için, mit kendini sınırsızca yinelenebilir bir model olarak sunmaktadır. Oysa, kurtarıcının insan bedeninde görünmesi ve İsa'nın çarmıhta çektiği ıstırap, tek ve yinelenemez bir olgudur. Yılda bir kez Çadır'ın (Yahudilerin en kutsal mabedi) en gizli ve kutsal yerine giren Yahudi başrahip ya da Azizlerin Azizi, kurban edilen Mesih'in habercisiydi. Mesih de kendini, yılda bir kez değil, bir kerede ve sonsuza dek Tanrı'ya kurban olarak sunarak, başrahibin başlattığı şeyi tamamlamıştır. İbranilere Mektup'un 9. bapından çıkartılacak ders budur (aynı zamanda bkz.: I Petrus, 3, 18); burada Mesih'in kurban edilişinin tekliğini ve yinelenemezliğini belirtmek üzere, tekrar tekrar *hapax*, *ephapax* (Latince *semel*) belirteçleri kullanılır. Bu kanaatin, büyük ölçüde gelişmekte olan bir Hıristiyanlığın ahiretbilgisel perspektifine dayandığı da eklenmeden geçilmemelidir: Zamanın yakın bir gelecekte sona ermesi beklendiğinden (Paulus, bu olaya tanık olacağını düşünüyordu; bu bahse ileride döneceğiz), çarmıhtaki ıstırabın nihai tekrarına yer yoktur.

Hıristiyanlığın kendisinin, önceki olayların kesin bir tekrarı için bir sahne oluşturduğu ve bu ölçüde de mit dünyasına ben-

İsa'nın vaftiz edilişi. Nefte yeralan mozaik. 1100'e doğru. Daphni Kilisesi. Foto: Hans Hinz-Skira.



zediği gibi bir itirazda bulunulabilir. Örneğin, her yıl yapılan toplu dua çevrimi İsa'nın yaşamındaki belli başlı olayları (rahme düşmesi, doğumu, günlük yaşamından çeşitli bölümler, çarmıha gerilmesi ve ölümü, yeniden dirilmesi ve göğe çıkışı) yeniden temsil eder. Üstelik, şükran ayinlerinde, ya kutsal tarihin onlarda temsil edilen –Aziz Paulus'un "tipler" adını verdiği– bölümleri (örneğin Tufan ve Kızıldeniz'in ayrılması vaftiz töreniyle bellekte sürekli canlı tutulur) ya da onların kurumlaştıkları sırada İsa'nın yaşamından sahneler anılır (Aşai Rabbani ayininde, Son Yemek yeniden yaşanır). O nedenle, özellikle şükran uygulamasının temeldeki kurucu ögelerin yeniden etkin hale getirilmesi olarak kavranmasında, Helenistik Doğu'nun gizemlerini andıran bir fenomen ayırdedilebilir; orada da başlangıçtaki mitlerin ayinlerde canlandırılması, katılım aracılığıyla, tanrının yazgısının yeniden hayat bulmasına olanak verirdi. Örneğin vaftiz Aziz Paulus tarafından, Mesih'i bir elbise gibi giymenin ayrıcalığı sayesinde Mesih'le gömülme, onun ölümü ve dirilişi içinde eriyip gitme olarak kavranmaktadır (Romalılara Mektup, 6, 3-5; Galatlara Mektup, 3, 27). Oysa Yuhanna tanrıbilim, İsa'ya imanın ve iman eden İsa'nın birbirinin içinde olmasını, Aşai Rabbani'nin etkisi olarak görür (Yuhanna'ya göre, 6, 56). Fakat, mitlerden farklı olarak, Kutsal Kitap'taki kurumların sahnelerinin ve "tipler"inin Hıristiyanlar tarafından tarihsel olaylar biçiminde görüldüklerini gözden kaçırmamak gerekir.

Üstelik, bu dinin zorunlu olarak dünyevi bir doğaya, dolayısıyla da mitik-olmayan bir niteliğe sahip olduğunu kabul etmekte tereddüt eden birinin elinde, (H.-Ch. Puech'in parlak bir biçimde kanıtladığı gibi) bunun tam tersi durumda olup onunla karşıtlık arzeden ve zamanı özünde kötü, selâmeti de zamandan kurtulma olarak kavrayan Hıristiyan gnostikliği gibi bazı kanıtlar da vardır (böylelikle Hıristiyanlığı her tür dünyevi ve tarihsel bakış açısından kurtarmakla gnostiklik, Kilise'den farklı olarak mite tümden kucak açmıştır).

II. Yeni Ahit, mitoloji ve mitolojiden arındırma.

Bu ifade, her ne kadar tarihle dolu olduğu varsayılsa bile, erken dönem Hıristiyanlığın mit ögesinden tamamen uzak olduğu anlamına gelmektedir. Yukarıda andığımız türden inkârlara rağmen, bizzat Yeni Ahit'te böyle bir etkinin varlığına ilişkin ikna edici kanıtlar vardır. Metnin akışını kesmemek için, yukarıda Eski Ahit bağlamında verilen örneğe geri dönelim. İnciller'in arkaplanında suyla ilgili mitlerin bulunduğuna hemen hiçbir kuşku yoktur. Örneğin, özet halindeki İnciller'de (Markos'a göre, 4, 35-41, vs.) İsa'nın Teberiye Gölü'ndeki kasırgayı dindirmesinin anlatıldığı sahnenin, yenilmesine karşın başkaldırmaya devam eden ilksel okyanus ile Tanrı arasındaki mücadelenin bir başka bölümü olarak görülmesi gerekir. A. Jaubert[13] gibi sağduyulu tefsirciler, dördüncü İncil'de ilk mitik suya yönelik, oldukça iyi kurulmuş çok sayıda göndermede bulunulduğunu ortaya çıkarmışlardır. Çarmıhtayken İsa'dan çıkan su (Yuhanna'ya göre, 19, 34), özellikle İsa'nın Samiriyeli bir kadınla konuşmasında geçen "diri su" ideası (Yuhanna'ya göre, 4, 6-15) ve de İsa'nın kendi içinden akan diri su ırmaklarıyla Kutsal Ruh'un ihsanı arasında yaptığı karşılaştırma (Yuhanna'ya göre, 7, 37-39) için aynı durum geçerli olabilir.

Yeni Ahit'te varlığını sürdüren mite ait unsurlar, parlak bir tefsirci olan Rudolph Bultmann tarafından 1950'lerde bilgince yazılmış bir dizi eserde aydınlatılmıştır[14]. Bultmann, İsa'nın öğretisinde mitolojiye (kendisi, "mitolojik"i, "mitik"e yeğlerdi) ait pek çok öge ortaya çıkarmıştır. "Tanrı'nın Krallığı"nın oluşma halindeki ahiretbilgisel bir gerçeklik olarak kavranması da bunlardan biridir. "Burada duranlardan bazıları var ki, Tanrı'nın Krallığı'nın egemen kılındığını görmeden ölümü hiç tatmayacaklardır" dedi İsa (Markos, 9, 1); Aziz Paulus da, Rab geldiğinde kendisinin de henüz yaşayanlar arasında olacağına inanıyordu (Korinthoslulara Birinci Mektup, 15, 51-52; Selaniklilere Birinci Mektup, 4, 15-17). Başka benzer tasvirler arasında İsa'nın cehenneme (yerin altına) inmesini ve göğe yükselmesini açıklayan (bkz.: Resullerin İşleri, 1, 9-11, Ephesoslulara Mektup, 4, 9-10) evrenin üç kata ayrılması; mucizelere ve doğaüstü güçlerin müdahalesine inanılması; Şeytan ile demonların dünyayı ve insanların ruhlarını yönettiğine dair ayrıntılar da vardır. Bütün bu kavramlaştırmaların, bilimsel kavramlaştırmalardan farklı olmaları ölçüsünde, mitoloji olduğu düşünülmüştür.

Bultmann'ın gözünde, kurucusundan itibaren erken Hıristiyan topluluğunun sunduğu manzara da, en az yukarıdakiler kadar mitolojiktir. Söz konusu olan, bakireden doğmak gibi mucizeler değil ama İsa'ya uygulanan belli başlı iki imgedir. İlkinde İsa'nın, zamanın sonunda dünyayı yargılamak üzere gök gürültüleri ve yıldırımlarla bulutlar üzerinde geri geleceğine inanılan "İnsan Oğlu" olduğu bildirilmektedir (örneğin bkz.: Matta'ya göre, 25, 31-32; Selaniklilere Birinci Mektup, 4, 16-17; Petrus'un İkinci Mektubu, 3, 10-12). Fakat bu, örneğin Daniel kitabında görüldüğü gibi (7, 13-14), geç dönem Yahudi vahiy öğretisinde (apokrifa) alışıldık bir unvan, bir teamül ve bir sahnedir. İkincisinde İsa, tanrısal *pleroma*'yı terkeden, insan olan, bölme duvarını yıkarak yeryüzüne inen, barıştırma ve kurtarma (selâmet) görevini tamamlayan ve sonunda göğe yükselen Tanrı'nın Oğlu olarak sunulur. Bunlar Paulus (örneğin, Ephesoslulara Mektup, 2, 13-16; Koloselilere Mektup, 1, 13-22 ve 2, 9-15) ve Yuhanna (Yuhanna, 1, 1-18) kaynaklı İsa tanrıbilimlerine ait kategorilerdir. Fakat bunlar aynı zamanda, Hippolytus'un anlattığı (*Refutatio omnium Haeresium* 5, 9, 19) gnostikler olan Naassenlere göre, evrene hayat veren can suyu akan (tıpkı İsa'dan olduğu gibi) bir kurtarıcı olan ilk insanla ilgili gnostik mitin kategorileridir. Yeni Ahit'teki İsa tanrıbilimlerinin, vahiy (apokrifa) ve gnosis ile bu akrabalığı Bultmann'a, tam da onun mitik doğasının belirtisi olarak görünmektedir.

Bu tür kozmolojik ve dinsel temsiller kendi zamanlarına aittirler; günümüzde inanan birinden bunları doğru olarak kabul etmesini bekleyemeyiz. Hatta bunu yapmak istese bile, yürürlükten kalkmış bir dünya imgesini yeğlemeyecektir. Benzer biçimde, Hıristiyan vaazındaki hakikat bu mitolojilerde değil, onun temelde bir *kerygma*, insanın vicdanına seslenen kişisel bir mesaj ve bugün artık dar gelen bir kültürel bağlamla uzlaşması olanaksız evrenselci bir meydan okuma olduğu gerçeğinde bulunacaktır. Bultmann'ın tam formülasyonunu Paulus'un Korintoslulara mektubunda bulduğu *kerygma*'nın tanımı şudur: "Ancak hakikatin izharı ile kendimizi Tanrı'nın huzurunda her insanın vicdanına tavsiye ediyoruz" (Korintoslulara İkinci Mektup, 4, 2). Öte yandan, mitolojik ifadelerin de bir işleve sahip olduğunu inkar edemeyiz. Çünkü içlerinde, kendilerinden daha derin bir anlam barındırmaktadırlar. Bu anlamı ortaya çıkarmak için ilk olarak Bultmann'ın uydurduğu ve o tarihten itibaren genel bir kullanım kazanan bir sözcükle ifade edilen bir işi tamamlamak zorundayız: "Mitolojiden arındırma" (*Entmythologisierung*).

Genelde mitolojiye özgü olan işlev, tanrısal gerçekliği insani düzeye indirmek ve aşkın öznelliğe "dünyevi" nesnellik kazandırmaktır. Bultmann'ın ünlü tanımına göre, "dünyevi-olmayanın, tanrısal olanın dünyevi ve insani (aşağıda olduğu kadar yukarıda da) göründüğü temsil kipi, mitolojiktir"[15]. Üstelik, mitoloji yüzünden ortaya çıkan bu yanlış yorumlama, az çok bütün dinlerin kaderidir. Çünkü dinler, tanrısal olanı dile getirmeye çalışırken, başvurdukları dil ve kategoriler âciz kalır. J. Sperna Weiland[16] haklı olarak, Yunan düşüncesinin ilk evrelerinde, şairlerin insanbiçimci tanrıbilimine şiddetle karşı çıkmış olan akılcı eleştiriyi, Bultmann'ın kendi tarzında yinelediğine inanmaktadır. O nedenle mitolojiden arındırma düşüncesinin temel amacı, geçersizleşmiş bir kozmolojinin ardında yatan ve bu kozmolojiyi doğuran dinsel niyeti ortaya çıkarmak olmalıdır. Bilim açısından bakıldığında, evrenin bir tavanı ve bir tabanı olduğunu söylemek saçma olur. Fakat Kutsal Kitap'taki Tanrı'nın gökte oturduğu iddiası dolaysız anlamdan yoksunsa, bilim tanrısal aşkınlığı dolaylı olarak tercüme etmeye çalışır. Aynı biçimde, cehennemi yerin altına yerleştirmek, kötülüğün dehşet verici niteliğini tasvir etmenin bir yoludur vs. Böylece, eğer "gök" imgesi Tanrı'nın aşkınlığının mekânsal anlatımıysa, bu durumda "dünyanın sonu" fikri de onun (dünyevi) anlatımıdır. Ahiretbilgisel vaaz görünürdeki içeriğinin ardında, insanların onun aracılığıyla tanrısal geleceğe açık hale geldikleri, ulaşılabilirliğe bir çağrı olarak anlaşılabilir. Yeni Ahit mitolojisi, insanlara kendilerinden de sözeder. Daha önce gördüğümüz gibi, kozmolojik mitin işlevi nesnel bir evren imgesi belirlemek değil, tanrının doğasına ışık tutmaktır. Yine, insanların bu dünyadaki koşullarını tecrübe etme yolunu göstermek, –başka bir deyişle insani varoluşa ilişkin belli bir anlayışı dile getirmek– gibi bir işlevi de vardır. Bu, varoluşsal bir yorumdur ve Bultmann, bunu Heidegger'den ödünç aldığını gizlemeye çalışmaz.

İyi papaz. Roma. Yeraltı mezarlığı.



Bultmann'm mitolojiden arındırmayla ve öncülleriyle ilgili bu tezleri, hayli ilgi uyandırmış ve pek çok taraftar kazanmasını sağlamıştır. Bunlar arasında R. A. Johnson[17] gibi bazılarının, *Entmythologisierung*'un felsefi köklerini ve tarihsel öncellerini göstermek suretiyle, Bultmann'ın görüşlerinin özgünlüğünün değerini düşürmeye çalışmalarının fazla bir önemi yoktur. Öte yandan Bultınann'ın savlarına karşı da çıkılınıştır. Yakın bir tarihte M. Hengel, Bultmann'ın benimsediği *religionsgeschtliche* perspektifini –önceden varolan Tanrı'nın Oğlu kategorisinin, sonraları onu ödünç alan Paulusçu İsa tanrıbilimini tarihsel olarak önceleyen bir kategori olması– sert ve ikna edici bir biçimde eleştirmiştir.[18] Fakat tefsirci âlimleri çileden çıkaran, Yeni Ahit'teki mitik unsurların varlığına dair iddialar değildir. Bir Bultınann yorumcusu olmayan H. Schlier[19], Yahudi vahiy (apokrifa) ve gnostik edebiyatındaki ilksel insanın Hıristiyanlık üzerindeki çifte etkisini hiç zorlanmadan kabul etmiş ve hatta bunlara Helenistik gizlemlerin etkisini de eklemiştir. Fakat bu üçlü ödünün, İnciller'in ve (Paulus'a atfolunan) Mektuplar'ın önemlice bir kısmını mit alanına bırakmakla aynı şey olmadığı açıktır. Gerçekte rahatsız edici olan, Bultmann'ın mitolojiye (ne kadar geniş de olsa) hiçbir sınır koymayıp, tersine Yeni Ahit'teki (özellikle *kerygma* ile ilgili olmayan) her şeyi mitolojiye yedirmesidir. Örneğin O. Cullmann, önemli bir kitapta[20], Bultmann'ın mitolojiden arındırmayı selâmet tarihinin sadece aşırılıklarına değil, tümüne uygulama tarzını önce desteklemiş, fakat daha sonra, erken dönem Hıristiyanlığın özünü veren bu tarihin süreç içinde eriyip yokolacağından korkmaya başlamıştır.[21] Bu başlıca itiraza, Hıristiyan gerçeklik tanımında varolan, zamanın geri döndürülmez biçimde açılımı anlayışına, bizim verdiğimiz büyük önemi de eklemeliyiz. Aynı itiraz, zaman zaman itiraflarla renklendirilmiş olarak, L. Malavez[22] ve R. Marlé[23] tarafından da dile getirilmektedir (ayrıca Marlé'nin, bizzat Bultmann'ı bir yanıt vermeye teşvik etmek gibi ek bir önemi de vardır)[24]. Çekişme muhtemelen henüz sona ermedi, fakat dikkatlerin Yeni Ahit'te mitik bir bileşenin varolduğu gerçeğine çekilmesinde, Bultmann'm kendinden öncekilerden daha fazla katkısı olmuştur. Bu bileşenin boyutlarını tartışabiliriz ve tartışmalıyız. Ne de olsa, bu bileşenin varlığını artık inkâr etmek mümkün değildir.

TOPLU DUA

I. Vaftiz törenindeki suyla ilgili mitler.

Bilincin mit üretme işlevinin toplu dua uygulamasında, edebiyatta ve kurgu alanında olduğundan çok daha serbest çalıştığı yaygın olarak kabul edilmektedir. G. P. Zacharias[25], Hıristiyan toplu dua uygulamasının, Jung'un ruhun işleyişini konu alan çözümlemelerinin sınanması için mükemmel bir zemin oluşturduğunu göstermiştir. Erken dönem Hıristiyanlığın toplu dua sırasındaki jestlerinin ya da dualarının ardındaki mitik ögeleri bulup ortaya çıkarmak mümkün olabilir. İyice dağılmamak için, oldukça temsili bir nitelik taşıyan iki örnek üzerine yoğunlaşacağız. Bu örneklerden birincisi, (daha önce de sözünü ettiğimiz) Yahudilere ait olan tanrının düşmanı olan ilksel okyanus mitiyle ilişkilidir.

Yeni Ahit'te uygulandığı biçimiyle vaftiz (örneğin, Mattaya göre 3, 13-16: İsa'nın Ürdün Nehri'nde vaftiz edilmesi; Resullerin İşleri 8.38-39: Etiyopyalı hadımın vaftizi) suya girmeyi ve çıkmayı gerektirmektedir. Paulusçu tanrıbilim (Romalılara Mektup, 3-9),



Orpheus İsa. Sabbartha kaymaktaşı. Tripoli Müzesi. Foto: Boudot-Lamotte.

vaftizi, ilk olarak İsa'nın ölümüne ve gömülmesine, daha sonra ise dirilmesine ve ölüm karşısındaki zaferine çifte bir katılma (özümlenme) olarak görmektedir. Bu iki eylem çifti, birbirine koşut olarak düşünülebilir: Vaftiz adayı mitik suya yani ölümün denizine hem dalmakta, hem de ondan kaçmaktadır.

İki gözlem bu iddiayı desteklemektedir. Birincisi; Hıristiyanlığın en eski biçiminde İsa'nın öldükten hemen sonra cehenneme inmesiyle vaftiz olgusu arasında bir bağlantı vardır. O dönemde hâlâ güçlü olan Yahudi kozmolojisine göre, yeraltındaki ölülerin arasına gitmek, başlangıçtaki okyanus diyarına götürür. İkincisi; İsa'dan sonraki ilk yüzyılların tanrıbilimi ve toplu dua uygulaması, Eski Ahit'teki bölümlerde yeralan vaftizin figüratif yorumlarının ya da "tipler"in ayırdında olduğu iddiasındaydı. Bunlar arasında belli başlıları şunlardı: (Tekvin, 6-8); İsrailoğullarının Mısır'dan kaçışları sırasında Kızıldeniz'in yarılması (Tekvin, 14, 15-31) ve Ürdün'den Vaat edilmiş Topraklar'a geçilmesi (Yeşu, 3, 9-17). Bu üç anlatının hepsinin de, ilksel okyanus ile Yehova arasındaki karşıtlaşmayı ve ikincinin birinci karşısındaki zaferini örneklediğini görebiliriz. Bu bizi şu sonuca götürmektedir: Tören sırasındaki açılımında vaftiz, tarih kadar eski olan bu mitik mücadelede son çarpışma olarak görülmektedir. Kilise Babaları çağının duayla ilgili ve öğretisel metinlerinde, vaftizin *descensus ad infernos* ile ve Eski Ahit'teki üç bölümle ilgili birleşmesine ilişkin sayısız kanıt bulunabilir. P. Lundberg, bu kanıtları hayranlık verici bir ustalıkla biraraya toplamıştır[26]. Fakat aynı zamanda Yeni Ahit'in de aynı fenomene tanıklık ettiğini gözden kaçırmamalıyız. Korintoslulara Birinci Mektup (10, 1-2) buna açık bir örnektir: "Bütün atalarımız bulut altında idiler ve hepsi Kızıldeniz'den geçtiler ve hepsi bulutta ve denizde Musa'ya vaftiz olundular." Petrus'un Birinci Mektubu (3, 19-21) daha kapalıdır. Fakat bu birkaç satırda cehenneme inmeyi, tufanı ve vaftizi görebiliyoruz: "O [İsa] bütün ruhu ile gidip zindanda olan ruhlara vaaz etti; bunlar bir vakitler Nuh'un günlerinde gemi hazırlanırken, Tanrı'nın sabır beklediği zaman, itaatsiz olmuşlardı; o gemide birkaç, yani sekiz can su ile kurtuldular; o da, yani vaftiz, hakiki benzeyişe göre şimdi sizi kurtaracaktır".

II. Yönünü doğuya dönme ve güneş mitleri.

İlk Hıristiyanlar, yüzlerini güneşin doğduğu doğuya dönerek dua ederlerdi. Kutsal Kitap'taki adını taşıyan bölümde Daniel'in yaptığı gibi (6, 11), yüzlerini Yeruşalim'e (Kudüs) dönerek dua eden Yahudilerin adetinden farklıdır bu. Bu fark öylesine önemlidir ki, Yahudi-Hıristiyan bir mezhebin kurucusu olan Elkesai izleyicilerine, Yeruşalim'e dönmelerini buyurup doğuya dönmelerini yasaklamakla Hıristiyanlıktan ayrılmıştır. Kutsal Kitaplar'da, her biri kendi tarzında doğunun özel bir yeri olduğunu doğrulayan pek çok ayrıntı bulunmaktadır: Yeryüzü cenneti "şarka doğru" dikilmişti (Tekvin, 2, 8); Mesih'in doğu yönünde göğe yükseldiğine inanılır; Mezmur'un Latince değişkesinde 34. (68 [67]) dizede Rab için *qui ascendit super caelum caeli ad orientem* ("göğün doğusuna doğru, göğün yukarısına yükselen") denmektedir ve yine doğudan geri dönmesi beklenir. Yuhanna'nın Vahyi'ndeki melek (7, 2), doğudan çıkmaktadır vs.

Bu rastlantılar salt şanstan değil, ilk dönemlerde İsa'nın güneşle, özellikle de yükselen güneşle benzeştirilmesinden ileri gelmektedir. F. J. Dölger'in çalışması bu konuda hâlâ bir klasiktir[27]. Daha Zekeriya'nın ilahisinde (Luka'ya göre, 1, 78-79) İsa'ya "karanlıkta ve ölüm gölgesinde oturanlara ışık vermek için yücelerden bizi ziyaret edecek doğan güneş" denmektedir. Malaki'de (4, 2) "salâh güneşi" olarak sözedilmesinde de olduğu gibi bu, kehanetlerde İsa'nın adlandırılma ve anılma şeklidir. Tertullianus, *orientem, Christi figuram* ("doğu, Mesih'in cemali") diye yazarken (*Adversus Valentinianes*, 3, 1), bütün bir geçmişin ve geleceğin geleneğini özetlemektedir. Bu eğretileme, zihinlerde çoktan yer etmişti. Üçüncü yüzyılın sonunda bilinçlerde çok daha sağlam kökler saldı ve İmparator Aurelianus'un dayattığı *Sol invictus* kültünü engellemekte kullanıldı. Örneğin, yorgun düşmüş güneşin yeniden doğduğu 25 Aralık günü kutlanan *dies natalis Solis invicti* ("yenilmez Güneş'in doğumgünü") pagan şenliği, Güneş Mesih'in doğuşuna giden yolu açmıştır.

Böylesi muazzam bir imgelemin, mitik bir kozmolojinin kıyısına gelmeden ilk Hıristiyanlıkta kendine bir yol bulamayacağı anlaşılabilir bir şeydir. Yine burada, toplu duaya ve tapınmaya ilişkin bazı ayrıntılarda, mitolojiden bulaşmış olan ve çok kolayca teşhis edilebilecek bazı ögeler bulunması mümkündür. Örneğin vaftiz ayini sırasında şeytandan uzak durulmasıyla Mesih'e imanın itirafı arasında, din eğitimi gören biri ansızın ekseni etrafında batıdan doğuya doğru geriye dönecektir. Çünkü batı, Karanlıklar Prensi'nin saltanat sürdüğü karanlığın ülkesi olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla vaftiz edilen aday, Şeytan'ı reddetmek için o

yöne bakmış fakat Mesih'le birleşip ona katıldığı anda yüzünü doğuya dönmüştür. Pek çok eski yazarın üzerine yorum yaptığı, aynı zamanda F. J. Dölger[28] tarafından da incelenmiş olan bu törensel ayrıntı, mitik kavrayışın bir parçası olarak görülebilir. Öte yandan, J. A. Jungmann'in kanıtladığı gibi[29], sadece dua eden için değil ama kilise mimarisi ve hatta mezarlıkların düzeni açısından da Güneş Mesih'in tasvirinin yönünün doğuya doğru olması gerekmekteydi. Yunan ve Roma tapınakları da doğuya bakardı. Sonunda, içerideki Hıristiyanların duruş yönü de buna eklendiğinde kilisenin yönünün, gerek cemaatin, gerekse ayini yöneten görevlilerin yerleşmesini zorlaştırdığı sonucuna varıldı. Bunun üzerine, dördüncü yüzyıldan başlayarak kilise yapımcıları, kilisenin cephesinden ziyade apsisinin yönünü değiştirdiler. Bunu yaparken de, büyük olasılıkla, bu mimari kaygıların uzaktan uzağa Antikçağ'a ait imgeleri harekete geçirdiğinin farkında değildiler.

J.P. [B.S.Ş. / M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

1) H. A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (Cambridge, MA, 1948), 1:82-84 ve 124.
2) J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie, Les Temps et les Destins* (Paris, 1958), s. 107-10.
3) G. DELLING, "Wunder-Allegorie-Mythos bei Philon von Alexandreia", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg*, Gesellschafts- und Sprachwiss. Reihe, 6 (1956-57), s. 727 ve devamında, s. 737 ve devamında, s. 139 ve devamında. Bu yazı, *Gottes ist der Orient* (Festschrift für O. Eissfeldt, Berlin, 1959) içinde yeniden basılmıştır
4) J. PEPIN, "Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon", *Philon d'Alexandrie* (Actes du colloque de Lyon de 1966, Paris, 1967) içinde, s. 143-46.
5) P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria)*, Alttestamentl. Abhandlungen, 1, 1-2 (Münster, 1908).
6) J. DANIELOU, "La démythisation dans l'école d'Alexandrie, E. Castelli'nin yayına hazırladığı *Il Problema della demitizzazione. Archivio di Filosofia* (Roma, 1961) içinde, s. 45-49.
7) H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12* (Göttingen, 1895).
8) A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation* (ikinci baskı, Chicago, 1951); *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (ikinci baskı, Chicago, 1949).
9) E. O. JAMES, *Myth and Ritual in the Ancient Near East* (Londra, 1958).
10) PH. REYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament; Vetus Testamentum* 6'ya ilaveler (Leyde, 1958), s. 123-24, s. 182-98.
11) H.-CH. PUECH, "Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles", C. J. Bleeker ve diğerlerinin yayına hazırladıkları *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions* (Amsterdam, 1951), s. 33-52.
12) J. PEPIN, "Le temps et le mythe", *Les études philosophiques* 17 (1962), s. 55-68; *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (ikinci baskı, Paris, 1976) içinde, s. 503-16.
13) A. JAUBERT, *Approches de l'Evangile de Jean, Parole de Dieu* (Paris, 1976), s. 58-63, s. 140-46. Yine bkz.: C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (ikinci baskı, Cambridge, 1970).
14) R. BULTMANN, "New Testament and Mythology", H. W. Bartsch'ın yayına hazırladığı *Kerygma and Myth* (Londra, 1953) içinde, s. 1-44; "Zum Problem der Entmythologisierung", H. W. Bartsch'ın yayına hazırladığı *Kerygma und Mythos* (Hamburg, 1958) içinde, 2:177-208; *Jesus Christ and Mythology* (New York, 1958); "Zum Problem der Entmythologisierung" (tekrar), *Glauben und Verstehen* (Tübingen, 1965) içinde, 4:128-37. Bunlar, R. Bultmann'ın Yeni Ahit miti konusundaki belli başlı çalışmalarıdır.
15) BULTMANN, "New Testament and Mythology" *a.g.y.*
16) J. SPERNA WEILAND, "La théologie de la démythisation est-elle une idéologie?", E. Castelli'nin yayına hazırladığı *Démythisation et idéologie* içinde (Paris, 1973), s. 180.
17) R. A. JOHNSON, *The Origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the Theology of Rudolf Bultmann*, Studies in the History of Religions, 28 (Leyde, 1974).
18) M. HENGEL, *Der Sohn Gottes: Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (ikinci baskı, Tübingen, 1977), s. 32-93; İngilizce çevirisi: *The Son of God* (Philadelphia, birinci baskı, 1975).
19) H. SCHLIER, *Essais sur le Nouveau Testament*, Lectio divina, 46 (Paris, 1968), 5. bölüm, s. 97-112: "Le Nouveau Testament et le mythe".
20) O. CULLMANN, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* (gözden geçirilmiş basım, Philadelphia, 1964), "The Connections between History and Prophecy".
21) O. CULLMANN, "Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament", *Comprendre Bultmann: Un dossier* (K. Barth ve diğerleri, Paris, 1970) içinde, s. 15-31.
22) L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe: La théologie de Rudolf Bultmann*, Museum Lessianum, İlahiyat bölümü, 51 (Brüksel ve Paris, 1954).
23) R. MARLE, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Théologie, 33 (Paris, 1956).
24) R. BULTMANN, "In eigener Sache", *Glauben und Verstehen* (Tübingen, 1960) içinde.
25) G. P. ZACHARIAS, *Psyche und Mysterium: Die Bedeutung der Psychologie C. G. Jungs für die christliche Theologie und Liturgie*, Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Zürih, 5 (Zürih, 1954).
26) P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Acta Seminarii Neotestam, Upsaliensis, 10 (Leipzig ve Uppsala, 1942); yine bkz.: J. DANIELOU, *Bible et liturgie: La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise*, Lex orandi, 11 (Paris, 1951), s. 97-155.
27) F. J. DÖLGER, *Sol salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Liturgiegeschichtliche Forschungen, 2 (Münster, 1918).
28) F. J. DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze: Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, Liturgiegeschichtliche Forschungen, 2 (Münster, 1918).
29) J. A. JUNGMANN, *The Early Liturgy, to the Time of Gregory the Great* (South Bend, IN, 1959).

ESKİMOLAR. Kuzey Amerika Orta Arktik İnuitlerinin mitleri.

Yetmiş beşli yıllarda, Sibirya'dan Grönland'ın batısına kadar kıyı üzerindeki yirmi bin kilometre üzerine yayılmış yaklaşık yüz bin İnuit olduğu biliniyordu. Kendilerine İnuitler, yani "insanlar" (ya da bunun değişik biçimleri olan Yuit ve Suit) diyorlardı. Ancak daha çok, XVII. yüzyılın sonundan itibaren Fransızların Algonquinlerden aldığı ve "çiğ et yiyen insanlar"[1] anlamına gelen Eskimolar adıyla bilinirler. Grönlandlılara gelince, onlar iki buçuk yüzyıllık Danimarka sömürgesinden sonra, kendilerinden sözederken Kaladitler demeyi tercih ederler.

Yerleşimleri şöyledir: Siberya'da yaklaşık iki bin, Alaska'da yaklaşık otuz bin kadar, Kanada'da yirmi bin ve Grönland'da da elli bin kişi kadar kalmışlardır.

İnuitlerin ataları (ya da ilk Eskimolar), yaklaşık iki bin yıl önce Asya'dan gelmişlerdir. O dönemlerde Sibirya ile Alaska'yı birleştiren Bering boğazını geçmişlerdir. Beş bin yıllık bir dönemden sonra, torunları (bunlara Paleolitik Eskimoları da denir) batıya doğru göçe başlamış ve önce Grönland'da, arkasından da, ön-Dorset ve Dorset kültürlerini geliştirecekleri Quebec-Labrador yarımadasına ulaşmışlardır.

Dört bin yıl sonra (yaklaşık bin yıl önce) Alaska'nın kuzeyinde Thule denilen yeni bir kültür gelişmiştir. Bu kültürün diğer kültürlerden farkı, deri ticareti ve köpek arabaları ile olan ilişkisidir. Bu kültür dört yüzyıldan daha az bir sürede Alaska'dan Grönland'a kadar Kuzey Amerika'nın bütün Arktik bölgesinde egemen olacaktır.

İnuitlerin ataları, denizdeki memelileri avlamak için (beyaz balina avı da dahil) iyi silahlara sahiptiler. Aynı zamanda karadaki memeli hayvanları da (özellikle ren geyiği) avlıyorlardı.

Grönland'dan Kuzey Alaska'ya kadar gözlenen o büyük dilsel ve kültürel türdaşlık, İlkçağ tarihinin ortaya çıkardığı bu son göç dalgasına bağlanabilir. Bu arada Güney Alaska toplulukları dil bakımından olduğu gibi, kültür bakımından da diğerlerinden ayrılır. İnuit topraklarının bazı bölgelerinde başka farklılıklar da ortaya çıkar: Bu farklılıklardan en iyi bilinenleri, bazı adalı (örneğin Southampton Adası'ndaki Sadlirmiutler) ya da kıtada yaşayan topluluklarda (örneğin, Hudson körfezinin batısındaki Karibu İnuitleri) ya da yine Grönland'da, İnuit halkının doğu ucundaki Ammassalimmiut topluluklarında gözlenenlerdir.

I. İnuitlerin mitolojisi.

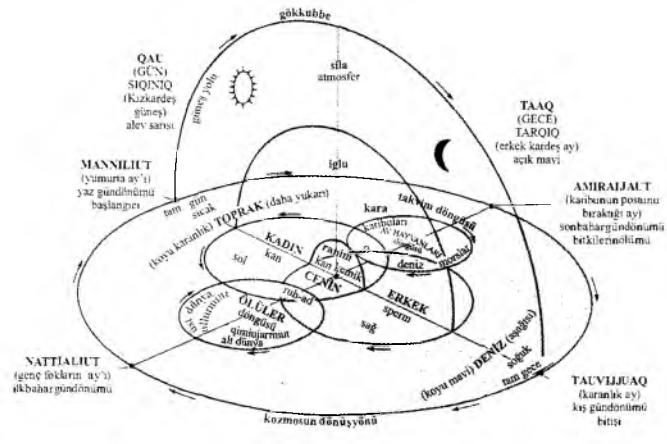
İnuitlerin mitolojisi, ortaya koyduğu doğal çevreye insanbiçimi kazandırma yolunda harcanan büyük çabalarda ve bu çevre ile seslendiği toplumsal ortam arasında oluşturduğu ayrımlar içinde, toplumsal düzeni ve uygulamaları yansıtır ve yerleştirir. Bireysel ya da ortak inançların ve ritüellerin çoğu, bir yandan bunlara göndermede bulunurken, bir yanda da gündelik yaşamı düzene koyar.

Avcılara ait olan bu mitoloji, nereye gideceği önceden bilinemeyen yolları izler. Bu sırada, açıklama yapmaktan çok ilgi kurmak önemlidir. Küçük toplulukların mitolojisi olduğu için, en temel seviyelerdeki toplumsal ilişkileri konu alır. İnuitler, geniş bir ilişkiler ve simgeler dizgesi olan bu mitolojiyi zihinsel üretimlerle, yine onlara göre aynı düzlemde yeralan düşler ve mitlerle sıkça karşılaştırırlar. Öte yandan ölüm ve uyku, (bu da ölülerin düşlerde ortaya çıkmasını açıklıyor), İnuitlere göre aynı türden durumlar olduğu için, karşımıza dev bir zihinsel etkinlik ve üretim bütünlüğü çıkıyor.

II. Mitik tarih ve kültürün ortaya çıkması.

Uzun zaman İnuitlere ait mitolojinin, mit tarihine ve kültürünün belirmesine ilişkin hiçbir tutarlı ve ayrıntılı bilgi içermediği esas olarak hayvanları, kahramanlık destanlarını ya da belli bir amacı olmayan olayların anlatısını ihtiva eden masallardan oluştuğu düşünülmüştür[2]. Biz burada, bu düşüncenin ince bir araştırmaya dayanmadığını ve özellikle Batı toplumlarının kendi tarihlerini çok açık ve çizgisel biçimde incelemeye alışkın olmalarından kaynaklandığını göstermeye çalışacağız. Çünkü, sözlü geleneklere sahip, avcı bir toplum olan İnuitler, hiç de çizgisel olmayan dolaylı yollarla, yani bir yığın mit, rit ve adetler vasıtasıyla diğer toplumlardan ayrılırlar. Dolayısıyla, İnuitlerin tarihi, birçok olayları üstü örtülü anlatan, görünüşte tarihi ele almayan anlatıların derinliklerinde tanımlanmış olaylardan kurulu bir tarihtir.

İnuitlerin mitik tarihini, özellikle K. Rasmussen'in 1921-1924 yılları arasında Orta Arktika'da elde ettiği verilere dayanarak



İnuit düşüncesinde örneksemeli inşa, karşılıklılık, farklılışma. Üçboyutlu temsil denemesi.

oluşturmaya çalışacak, daha sonra bunları bizim aynı bölgeden 1971-1978 yılları arasında elde ettiğimiz bilgilerle tamamlayacağız[3]. Geriye bunların bilimsel bir açıdan incelenmesi kalıyor. Bu konuda da C. Lévi-Strauss'un Amerika yerlilerinin mitolojisi üzerine gerçekleştirdiği esaslı ve büyük çalışma, yapısalcı yöntemi İnuit mitolojisine uygulama konusunda bize kılavuzluk edecektir[4].

1. Evrenin ve "tarihöncesi"nin kavranışı.

Orta Arktika İnuitlerine göre, evren ilk zamanlarda, üstünde denizin bulunduğu yuvarlak tepsi şeklindeki bir toprağı içeriyordu. Burada İnuit olmayan insanlar ve hayvanlar yaşıyordu. Üstünde ise dört sütunun taşıdığı, tıpkı toprakta olduğu gibi hayvanların yaşadığı başka bir dünya olan gökkubbe bulunuyordu. Tepsinin tam altında, ayakta durulamayan küçük bir dünya ve onun da altında yine hayvanlarla dolu ve dünyanın bir sureti olan bir alt dünya mevcuttu.

Daha sonra gökkubbeyi taşıyan direkler yerinden çıkarak, toprağın ve burada yaşayanların üzerine çöker. Bu durum, yer yuvarlağının altında bu kadar ruhun bulunmasını açıklamaktadır. Diğer mitlerde olduğu gibi, İnuit mitinde de gökten tufana benzer bir yağmur inecek ve bütün canlıları boğacaktır.

2. Büyük karanlık zamanında doğurgan toprak.

"Daha sonraki zamanlarda iki küçük toprak tümseği belirdi, buradan iki yetişkin çıktı, bunlar ilk İnuitlerdi. Kısa süre sonra üremek istediler ve içlerinden biri diğerini karılığa kabul etti. Erkek-eş hamile kaldı ve zamanı gelince arkadaşı, cenini çıkarmaktan endişelenerek, sihirli bir şarkı besteledi:

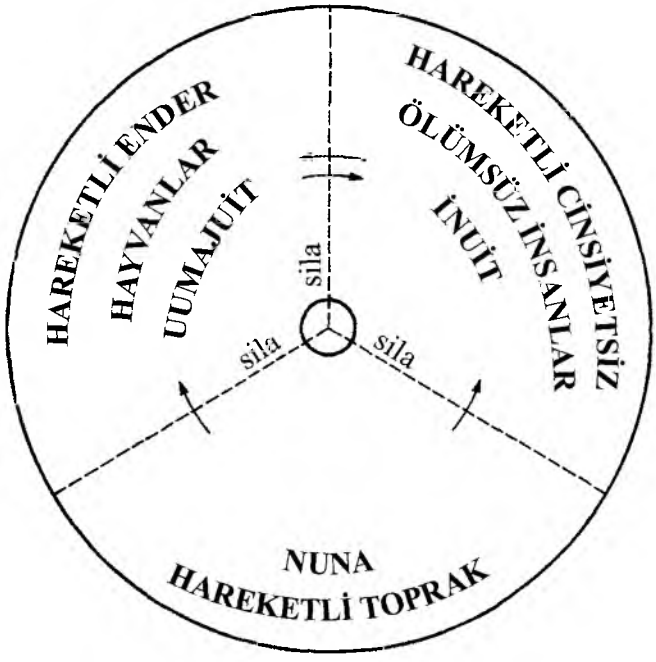
İşte bir adam
İşte bir penis
Bir delik açılsın
Büyük bir delik
delik, delik, delik,

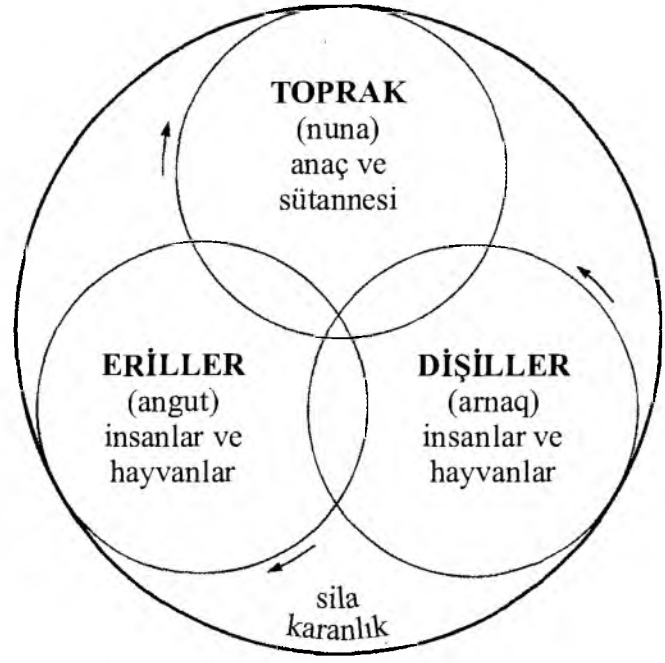
Bu şarkı yüzünden eşinin penisi yarıldı ve daha sonra bu adam kadına dönüştü. Bütün İnuitler bu ikisinden gelir." (Rasmussen 1929, 252.)

İlk adamın adı Uumarnituq, ilk kadının adı Aakuluujjusi'ydi. Hayvanları ise gerek yaratarak, gerekse başka dünyalardan getirerek ürettiler (Saladin d'Anglure, 1974).

"Bu ilk zamanlarda dünyaya karanlıklar hâkimdi. Her şey karanlıktaydı: Ne yer, ne de hayvanlar seçilebiliyordu. Gökyüzünde yıldız yoktu, denizde buz yoktu. Fırtınalar, tufanlar, şimşekler ve rüzgârlar da yoktu. Denizin dibinde ağaçlar bitiyor ve bunlar kimi zaman kıyıya vuruyordu.

O zamanlar İnuitler yoksul ve cahildiler. Çok az av aletleri vardı ve küçükbaş av hayvanlarıyla ilgili hiçbir şey bilmiyorlardı. Avladıkları tek hayvan kartavuğu ve Arktika tavşanıydı. Avlarını görebilmek amacıyla, başparmaklarını parlatmak için ıslatırlar ve havaya kaldırılardı. Ancak çoğunlukla toprağı kazıyıp toprak yemek zorunda kalırlardı. Toprak onların temel besiniydi. Giyecek olarak da sadece nadir bulunan ve çok fazla sağlam olmayan kuş ya da beyaz tilki derileri kullanıyorlardı.





Bu çağdaki ilk hayvanlar arasında karga, beyaz tilki, kurt ve ayı sayılabilir. Ancak insanlar dünyasıyla hayvanlar dünyası arasında hâlâ bir karışıklık vardı. İnsanlar kolaylıkla hayvana, hayvanlar da insanlara dönüşebiliyordu. Böylece insanlara daha yakın olup aynı dili konuşmaları; aynı tip konutlarda oturup aralarındaki farklılıklara karşın aynı biçimde avlanmaları mümkün oluyordu.

Deniz memelileri ya da büyükbaş hayvanlar yoktu, bu nedenle tabular da yoktu. Dünyada çok büyük bir tehlike yoktu. Ama uzun zahmetler sonunda elde edilen keyif de yoktu.

O zamanlar insanların şamanları mevcut değildi. Hastalıklardan korkarlar, yaşamın kurallarını, tehlikelere ve kötülüğe karşı alacakları önlemleri bilmezlerdi. Bununla birlikte muskaların koruyucu gücünü ve öncelikle denizkestanesi kabuğu İtiq'in (*anus*) gücünü keşfetmişlerdi. Bir başka tedavi yöntemi de, koyverilen gazı hasta organa doğru üflemek ve kabuğu hastanın ağrıyan yerine doğru itmekti: Bu iki eylem insan bedeninden yayılan bütün yaşamsal gücü birleştiriyordu.

İlk insanlar arasında kadınlar çoğunlukla kısırdı. Bu yüzden "dünya çocukları"nı, toprakta bulunan bebekleri aramaya giderlerdi. Oğlan çocuğu bulmak için uzaklara gitmek, uzun süre aramak gerekiyordu. Oysa kız çocuklar çok boldu. Ölüm yoktu ve İnuitlerin sayıları gittikçe artıyordu." (Rasmussen, 1929, 1931).

Bu anlatılarda, toprağın İnuit mitolojisinde (*nuna*) tuttuğu özel yeri görüyoruz: Toprak sadece insan ırkını doğurmakla kalmamış, bu ilk zamanlarında toplumsal artışı da düzenlemiştir. Kısır kadınlara çocuk verip iktisadi açıdan gerekli av hayvanlarını sağlaması bunun somut bir göstergesidir. Oysa av hayvanları az bulunur ve zor elde edilirdi. Ayrıca bunlar nefesin ve sözün büyülü gücünün etkisinin, yeni insanlar tarafından keşfedilmesinin önemini gösterir. Cinsel ayrılık bir şarkı sayesinde ve ilk iyileşme de yaşamsal nefes sayesinde (denizkestanesine bağlı) olmuştur.

Bununla birlikte aşılması gereken birçok doğa engeli vardır. Kadının yaratılması, kısmen de olsa erkeğin, üreme için doğurgan anakara'dan bağımsızlık kazanmasını sağlamıştır. Ancak kadınlardaki kısırlık hâlâ önemini korumaktadır. Küçükbaş av hayvanları, besin sorununa yeni bir çözüm arayışını beraberinde getirmiştir. Ne var ki, toprak ana, temel besin maddesi olmaya devam etmektedir ve sürekli karanlık, av konusundaki ilerlemeleri engellemektedir. Bu arada insanlık yeni bir tehlikenin, nüfus artışının tehditi altındadır. Çünkü ölüm yoktur. Kadının gerek doğurarak, gerekse "toprağın bebeklerini" toplayarak üstlendiği önemli rol; cahil ve yoksul olan ve av konusundaki yetersizliği nedeniyle yarı yarıya yerleşik yaşayan erkeği, yeni bir bağımlılıkla karşı karşıya bırakacaktır.

3. Işık, ölüm ve kültürün başlangıcı.

İnsanlığın hayatta kalmasını tehlikeye düşüren engelleri aşmak için, insanlar ya da benzerleri olan dönüşüme uğramış hayvanlar, bir süre sonra sözcüklerin büyü gücünü daha çok araştırmaya başlayacaktır.

"Bir gün beyaz tilkiyle karşılaşan karga, yiyeceğini bulmak için ışık istediğini söyler. Ancak tilki, insanların sakladıkları etleri daha rahat yağmalamak için karanlığı yeğliyordu. O zaman karga "qua, qua, qua" (ışık...) diye, diğeri de "taaq, taaq, taaq" (karanlık...) diye bağırır. Karga galip gelir ve o zamandan sonra gün ve gece birbirini izler." (Saladin d'Anglure, 1974).

"Orta Arktika'nın birçok mitine göre ilk İnuitler, Hudson körfezindeki Millujuaq Adası'nda yaşamışlardır. Zamanla o kadar kalabalıklaşırlar ki, ağırlıkları altında Ada yavaş yavaş denize batmaya başlar. Bu da insanları deliye döndürür. Derken yaşlı bir kadın bağırır: 'İnsanlar ölebilsinler, çünkü dünyada bize yetecek yer kalmadı, aralarında savaşsınlar ve dağılsınlar.' Böylece insanlar ölümlü oldular, aralarında savaştılar ve dört bir yana dağılmaya başladılar. (Rasmussen 1929, 92; Boas 1907; Saladin d'Anglure: Toprakla ilgili notlar.)

"Kısa yaşamın" ortaya çıkması ve geceyle gündüzün birbirini izlemesiyle birlikte insanlar, karanlık ve sürekli yaşam gibi özellikler taşıyan kara egemenliğinden de kurtulmaya başladılar. Kadın, hem insanların yaşamalarını sağlayan, hem de kültürün şafağını belirleyip konumunu sağlamlaştıran bu farklılaşma ve kesinti süreci içine girmiştir. Zaten bu iki mitle ilgili Grönland değişkelerinde günün doğuşu ve "kısa yaşamın" ortaya çıkışı, aynı kişiye dayandırılır.

İnuitler, artık ışığa sahip olduklarına göre gerçekten de teknik bilgiler edinebilirler ve av tekniklerini geliştirebilirlerdi. Işık anlamına gelen kök olan *qau*, aynı biçimde "alın" ve "bilgi" terimleri içinde de kullanılır.

"O çağlarda köpek koşumları yoktu. Ruhların canlandırdığı evleri (bunlar kardan, taştan ya da turbadan evlerdir), bazı sihirli sözler söylendiğinde, kayarak, içindekilerle birlikte yer değiştirme gücüne sahipti. Böylece avın bol olduğu yerlere gitmek için bundan yararlandılar. Bu durum İnuitlerin, yolculuk sırasında yataktan düşen çok sayıda çocuğun evler tarafından ezilmesinden yakınmaya başladığı güne kadar sürdü. O zamandan sonra evler hiç hareket etmedi." (Rasmussen, 1929 ve Saladin d'Anglure, 1974).

4. Zıtlıklar, insanların düzensizlikleri ya da kozmik bir düzenin gerekliliği (Sila).

İnsanlığın yıkılışı artık ölümle birlikte gerçekleşiyordu ve böylece bir nüfus dengesi sağlanmıştı. Avdan yararlanma da gün ışığı sayesinde olanaklıydı. İnsanlar ilk zamanlarda bağımlı oldukları topraktan biraz kurtulunca, yeni güçlerini kötüye kullanmakta gecikmediler. Düşmanlık ve savaş başladı. Toplumsal paylaşımı ve doğayla ilişkilerini düzenlemek için oluşturmak istedikleri kuralları çiğnediler.

Güneş, ay, yıldızlar, yıldırım, şimşekler, soğuk kuzey rüzgârı, sıcak güney rüzgârı, bunların hepsi, insan olsun hayvan olsun, yaşayan varlıklardı. İnsanların kötü tutum ve davranışları yüzünden uzaya çıkmışlar ve burada yeni dünya düzenine, Sila'nın kozmik düzenine katılmışlardı. Sila, hem hava, düzenli hareket, kozmik döngüsellik, hem de zihindeki akılcılık, bu düzenin anlaşılması ve ona saygı duyulması demektir.

"Ay ve güneşin biri erkek, diğeri kızkardeşti. Bir gün erkek kardeş annesi tarafından aldatılır: Erkek kardeş göz kararması geçirirken, avladığı ilk beyaz ayısını elinden alır ve gizlice yer. Oysa, kural gereği ilk avın herkesle paylaşılması gerekiyordu.

"Ona büyük bir görme gücü veren bir dalgıçkuşu sayesinde hastalığından kurtulunca, kocaman bir beluga balığını zıpkınla vurur ve bu arada, avlanmasına yardım etmek için kendini zıpkının ipine bağlayan annesinin ölümüne neden olur." (Rasmussen, 1929).

Simgesel olarak onu annesine bağlayan göbek bağını koparak, bu bağı zıpkının ipiyle birlikte beluga balığına bağlamış, böylece annesini ürünlerin toplumsal paylaşımının gerektirdiği gibi ava (toplumsal ürün) kurban etmiştir.

"Kızkardeş ve erkek kardeş öksüz kalınca, karanlıktan yararlanıp, oğlanın kıza cinsel tacizde bulunduğu güne kadar birçok serüven yaşarlar. Oğlan yüzünü isle boyadıktan sonra kimliğini açıklayınca, kız çok sert tepki gösterdi. Göğsünün birini kesip ona doğru atarak şöyle dedi: Madem beni bu kadar seviyorsun, ye bunu. Sonra oğlanın reddettiği göğsü yerden aldı. Bunu kendine bir meşale yapıp göğe yükselerek orada Siqiniq güneşine dönüştü. Oğlan, kızı başka bir meşaleyle izledi ama meşale söndü ve ay Taqqiq'e dönüştü." (Saladin d'Anglure, 1974).

Siqiniq'in kendi kendini yaralaması ve kendi doğurganlığını feda etmesi, başka bir paylaşım kuralını ortaya koyar: Dışarıdan evlenme ya da evlilik ilişkisi. Toprağın ilk zamanlarındaki karmaşayı ve sürekliliği anımsatan bir karanlıkta tacize uğrayan, aile içi cinsel ilişkiyi istemeden yaşayan Siqiniq (güneş), şimdi gökte ışıltılı ve hareketli bir konuma sahiptir. Son derece düzenli bir yolu vardır ve verimli kıldığı mevsime göre bir görünür, bir kaybolur.

Ancak, kankardeşinin yemeye cesaret edemediği kesik ve kan içindeki göğsüyle artık emziremeyecektir. Yanan bir meşaleye ve güneşe dönüşen bu göğüs, insanları aydınlatacak ve ısıtacaktır. Ancak aynı zamanda, simgesel temsili olan idare lambası vasıtasıyla, dışarıdan evlenme gibi yeni kuralların oluşturduğu mikrokozmosu da aydınlatır. Pişirmeyi sağlaması ve doğurgan özellikleri bakımından, kanlı kadın ile kanlı et, yani ele geçirilen av arasında kesin bir ayrıma yol açar. Kadınlar bu farklılığı, ışıltılı bir yüz dövmesi biçiminde yüzlerinde taşıyacaklardır. Bu dövme, yeni aybaşı görmüş genç kızın derisi altına, lambanın alevinden çıkan isin zerkedilmesi suretiyle yapılan bir çeşit simgesel pişirmedir.

Güçlü bir görüşe ve taşkın bir cinselliğe sahip erkek kardeş Taqqiq (ay) ise, yeryüzü serüveninden yoksun ve kararmış olarak çıkmış, gökyüzünde aynı düzenin ve buna ait üremenin aracı olmuştur. Takvimdeki bölümlerin başlıca belirleyicisi olan Taqqiq, artık kısır kadınları döllemek, şanssız avcılara av hayvanı vermek, kötülüğe uğrayan yetimlerle yeryüzündeki zavallıların koruyuculuğunu yapmakla yükümlüdür.

"Şimşeğin ve gökgürültüsünün kökeninde de bir erkek kardeşle bir kızkardeş vardır. Onların gürültülü oyunlarından yakınan yetişkinlere bir ders vermek istemişlerdi. Bir çakmaktaşı ve kurutulmuş bir deriyle şimşeği ve yıldırımı yaptılar ve işedikleri zaman da insanların üstüne yağmur yağdı." (Saladin d'Anglure, 1974).

Rüzgârlar ise bir erkek ve bir kadın ruh tarafından yönetilir. Birçok anlatıdan, bunların özelliklerini öğreniriz:

"Dev bebek Naarsuk'un anası ve babası katledildi; onu bulduklarında herkes boyuna ve gücüne şaşmıştı: Kalkmış penisinin üstüne üç kadın oturabilirdi... Yanında giyecek olarak bir tek dikilmiş deri bırakarak onu terkettiler. O da uzaya çıktı ve deri giyeceğinin dikişleri koptuğunda ortaya çıkan rüzgârın (soğuk kuzey rüzgârı) efendi-ruhu oldu. Kadın olan başka bir rüzgâr ruhu, kardan bir evin içinde yaşar ve lambasının sıcaklığı duvarda deliklere yol açınca, yeryüzünde sıcak güney rüzgârı eser." (Rasmussen, 1929, 1931 ve Saladin d'Anglure, 1974).



"Dağ ruhu" maskı. Sitka (Alaska). Sheldon Jackson College. Courtesy Amon Carter Museum, Forth Worth (Texas).

5. Çevresel düzen ya da kadın özerkliğinin başarısızlığı.

İnuitlerin ataları olan temel çift, yeryüzünde birçok sayıda hayvanı ortaya çıkarmıştır.

"Bir gün Aakuluujjusi pantolonunu aldı ve bunu, renkleri nedeniyle bir kadın pantolonunu andıran tüyleri bulunan bir ren geyiğine dönüştürdü. Hayvana çelik gibi dişler ve uzun boynuzlar bahşetti. Sonra ceketini alarak bunu başında boynuzları olan bir mors balığına dönüştürdü. Ancak İnuitler, hem karada, hem de denizde kendilerine saldıran bu hayvandan korkmuşlardı. Bu yüzden boynuzları ve dişleri değiştirmeye karar verdi. Ren geyiğinin alnına ayağıyla vurdu ve onu zararsız hale getirmek için dişlerinin bir kısmını kırdı. Görüş gücünü zayıflatmak için de gözçukurunun çıkıntılı olmasını sağladı. Daha sonra ona, 'Gerçek av hayvanları gibi uzaklarda dur' dedi. Ancak karibu, bu sefer de avcılar için çok hızlıydı. Bunun üzerine, karnındaki tüylerin yatış yönünü değiştirdi. Böylece hızlı hareket etmesini engelleyecekti." (Rasmussen, 1929; Saladin d'Anglure, 1974).

İnuitlerin ilk büyük av hayvanları bunlardı ve bunlar hem denizde, hem de karada avlanan hayvanlardı. İnuitlerin yeni toplumsal ve iktisadi yaşamları da bu çerçevede düzenlenecekti. İnsanların kendi aralarında ve insanlarla hayvanlar arasında yeni ilişkiler oluşmaya başlayacak ve bu ilişkiler, bir süre sonra ilk baştaki karmaşanın yerini alacaktır. Geriye, insanlar ile hayvanlara ait sınırları çizmek ve bunlar arasındaki ilişkileri oluşturmak kalıyordu.

"Uinigumasuittuq (evlenmek istemeyen kadın), ailesi ve köpeği Siarnaq ile birlikte yaşıyordu. Kadın, bütün adayları geri çeviriyordu. Ancak bir gün yakışıklı bir ziyaretçiye sevgi gösterdi. Bu kişi, dönüşüme uğramış köpekleriydi ve hiç kimse onu tanıyamamıştı. Köpek sık sık geldi ve kadın hamile kaldı. O zaman kadının babası ziyaretçinin kimliğini öğrendi. Öfkeye kapıldı ve çifti bir adaya götürdü. Kız, yüzüp gitsin, babasının evinden yiyecek getirsin diye köpeği denize saldı. Babası bu ikisine birçok kez yiyecek verdi. Ama bir gün de köpeğe taş yükledi ve boğulmasına neden oldu. Kısa bir süre sonra genç kız doğurdu. Bunlar yarı insan, yarı köpek yaratıklardı. Bu çocuklar, analarının öğüdü üzerine, büyükbabaları bir gün onlara et getirdiğinde sandalını parçaladılar. Daha sonra, buna dayanamayan Uinigumasuittuq, yaşayabilsinler diye çocuklarından ayrıldı. İlk enikler, bot gibi bir çizmenin içine konulup güneye doğru gönderildi. Boz renkli kabarcıklar arasında, sis içinde kayboldular ve burada Beyazların ataları oldular. Kadın başka enikleri de güneye, kıtaya doğru göndermiş ve onlar da burada Hintlilerin ataları olmuştur. Başka bir grup, tarihöncesi bir halk olan Tunitlerin ve kuzeye doğru gönderilen son grup ise karibu yiyerek beslenen görünmez yaratıklar olan İjiraitlerin ataları olmuştur.

İnsan ırklarının kökeninde yeralan kişilerin dağılmasından sonra, kadın babasının evine döndü. Yine taliplilerini (kılık değiştirmiş bir kurt ve bir karibu) geri çevirdi. Ancak sonunda bir üçüncüsüyle, insan kılığına girmiş bir fırtınakuşuyla evlenmeyi kabul etti. Adam onu sandalına alıp götürdü. Ne var ki, kadın adamın çirkinliğini ve alaycı gülüşünü gördü ve bundan tiksindi. Daha sonra kadın, babasıyla işbirliği yapıp, deriden bir sandalla kaçmayı başardı. Ancak fırtınakuşu onun kaçtığını anladı ve korkunç bir fırtına çıkardı. Korkuya kapılan baba, kızını suya attı ve kız kayığa tutunmaya çalışınca, onun her iki elinin parmaklarını kesip gözünü oydu. Kız sulara gömüldü. Kesilmiş parmaklarından sakallı ve gerdanlı fok balıkları doğdu. Umutsuzluğa kapılan baba kendini yükselen denize bıraktı ve denizin dibinde kızına ve köpeğine kavuştu. O zamandan beri de orada yaşarlar. Denizdeki av hayvanlarının hareketlerini denetlerler ve ölümden sonra her tür cinsel sapkınlık, özellikle hayvanlarla ilişki suçu işleyenleri cezalandırırlar." (Saladin d'Anglure, 1974).

İnuitlerin tasarladığı kültürün yavaş yavaş ortaya çıkışını gösteren bu yeni öyküde birçok önemli nokta bulabiliriz. Birincisine, Uinigumasuittuq'un feminist özerklik arayışı diyebiliriz. Aile içi cinsel ilişki tabusu, kadına bir mübadele değeri kazandırdığı için kadın, bu yeni güçten yararlanmak ister. Zaten o da önceleri adayları reddedip daha sonra da kendini köpeğe ya da fırtınakuşuna sunarak cinsel yaşamını kendi denetim altında tutmak istemiştir. İki ayrı yaralanmayla sonuçlanan iki üzücü macera vardır: İlki, yaşamlarını ayrılmaya ve kültürden uzaklaşmaya borçlu olan çocuklarından yoksun kaldığı için duygusal bir yaralanma. İkincisi ise, gözlerini ve ellerini kaybettiği için fiziksel bir yaralanmadır. Bu da onu kültüründen, doğurgan-üretken işlevlerinden uzaklaştırır.

Doğaya doğru açılması ve bunun da onun körlüğüne neden olması, üretici olamaması ve suyun dibinde hareketsiz durması ilk zamanları anımsatmıyor değildir. Bununla birlikte, insandan gelmesi, ona, insanlar ile doğanın yeni uzantısı arasında çok önemli bir aracı rolü sağlar. Bu yeni uzantıyı onun yarattığı

deniz hayvanları oluşturur. Ayrıca İnuitlerle, onun çocukları olan yeni insan ırklarının oluşturduğu, insanlığın yeni bir uzantısı arasında da bir aracı rolü vardır.

Böylelikle insanlara sunduğu kaynaklar ona, toprağınkine eşdeğer bir konum sağlar; onu çevresel dengenin düzenleyicisi olarak tayin eder. Ama bunun ağır bir bedeli vardır: Kadınların, evlenme biçimlerine ilişkin olarak, erkekler tarafından oluşturulmuş toplumsal kurallara olduğu gibi boyun eğmeleri gerekmektedir. Artık erkekler, topluluktaki kadınları, ensest yasağına uymak koşuluyla serbestçe elde edebileceklerdir.

Av hayvanlarına dönüşen hayvanlarla evlilik bağları konusunda olduğu kadar, cinsel ilişki konusunda da (cima) kesin kurallar getiren bu farklılaşma, yeni düzenin temelini oluşturmaktadır.

Ancak bu farklılaşmaya ve kadının doğaya doğru açılmasına koşut olarak, köpeğe değer verilmesi sonucu, doğanın da erkeğe doğru ters ve simetrik bir yaklaşımı ortaya çıkar. Köpeklere öncelikle avlanma ve ulaşım için bir üretim aracı olarak değer verilir. Öte yandan, köpekler özgül bir adlandırmaya sahiptirler ve kendilerine de tıpkı insanlar gibi kişisel adlar verilir ve bu büyük bir ayrıcalıktır. Ayrıca, evin bir üyesi sayılmaları ve belli ölçülerde sofrada kendilerine yer verilmesi de köpeklere yarı yarıya büyülü güçler sağlamıştır. Bir erkek ağır hasta olduğunda, onun yaşamını kurtarmak için köpeği kurban edilir. Böylece köpek, hastalığı yanında götürecektir.

Mitik öyküde köpeğin üretim aracı olarak kazanılması, sandalın kazanılmasıyla uyum içindedir. Çünkü bunların her ikisi de üretici erkeksiliğin, erkek cinsiyetinin toplum içinde değer kazanmasının simgesidir. Orta Arktika'nın birçok bölgelerinde, erkeğin evlenme hakkını elde etmesi, pruvası mecazi olarak *usuujak* ("penise benzeyen şey") adıyla belirtilen bir sandala sahip olmasına bağlıdır.

İnsanın üretim sağlayan hareketliliğe geçişiyle, artık kaderleri hep içeri almak olan evlerin (yani simgeledikleri kadınların) hareketsizliği çakışır.

Öte yandan Uinigumasuittuq, köpek sevgilisini öldüren babasına başkaldırmaya yeltendiğinde, çocuklarını, babasının sandalını parçalamaya kışkırtarak bu üstünlüğü yıkmak istemiştir.

6. Dönüşümlerin sonu ve yeniden bulunan süreklilik.

Erkek / kadın, yaşam / ölüm, karanlık / aydınlık, insanlar / av hayvanları, kara av hayvanları / deniz av hayvanları gibi büyük ayrımların ortaya çıkması, yalnızca ilk İnuitlerin önemli sorunlarını çözmekle kalmamış, mitik düşüncenin evrendeki gerçekliklerin bilincine varmasını, hem kültürel düzeni sağlamlaştıracak, hem de bunun üretimini güvence altına alabilecek yeni ilkelerin oluşturulmasını sağlamıştır.

Ölümle birlikte kısa yaşam (*inuusiq*) kural haline geliyordu. Böylece her canlının daha doğuşta yeryüzünde belli bir vadesi olduğu düşünülüyordu. Işık sayesinde gölgeler (*tarraq*) keşfedildi. Bunlar, canlıların hiçbir ağırlıkları, maddesel varlıkları olmayan suretleri ya da imgeleriydi ve bunların öte dünyada ruh olarak (*tarniq*) bedende yaşayacakları düşünülüyordu.

Son olarak insanlar ile av hayvanlarının, ölüler ile canlıların birbirinden ayrılması, canlı varlıkların ve yaşam alanlarının sınıflandırılmasını sağladı ve bunu zorunlu kıldı. Bu ise adlandırma yoluyla gerçekleşti: Bu adlandırma, av hayvanları için tür seviyesinde, insanlar için kişi seviyesinde yapıldı.



Mitikzamanlarda hayvanlar kolayca insankılığına girebiliyordu. Bir kartalla evlenen ve onun yaşama biçimini görünce ondan ayrılan kadın miti. Davidialuk Alasuaq'un deseni. Povungnituk. Kanada. B.S.A koleksiyonu.

Av hayvanına verilen özgül adla birlikte her canlı türü, insana yararlı olabilecek, çok çeşitli ve yenilenebilen bütünlükler olarak düşünüldü. İnsanlara verilen kişisel adlar sayesinde her birey aynı adı taşıyan ataların üretim yetenek ve kapasitesinin toplamı olarak görülmüştür. Bu adlar ayrıca, cinslerinin olmayışı nedeniyle cinsel farklılığın silinmesini ve böylece kadınların bağımlılıklarından doğan çelişkilerini aşmalarını sağlamıştır.

Böylelikle çift-ruh (*tarniq*) ve ad-ruh (*atiq*) yaşama, gerçeğin de ötesinde, yeni bir süreklilik vermiştir. Yer üstünde insan topluluklarının sürekli olması için yaşam kısadır ama evrensel düzlemde (*Sila*) yeniden sürekli olur. Artık kültür, üretim etmenleri ve ilişkilerinde yeniden üretilebilirdi. Geriye, gerçeğin sürekli ve bitişik tek parçası olan kara ve deniz alanlarının yararlı hale getirilmesi kalıyordu. Burada ikili bir egemenlik süreci uygulanacaktır. Birincisi üretim kaynaklarını ve etkinliklerini yerleştirmeye, ikincisi de insanlara ve geçmiş olaylara ilişkin hatırayı korumaya yönelikti.

Başka bir mit olan Arnakpaktuq, sürekli yaşam arayışını dile getirir. Evlilik yaşamından tatmin olmayan bir kadın ruhunun –çeşitli tür hayvanlar arasında pek verimli olmayan bir mutluluk arayışından sonra–, erkek kardeşinin oğlu olarak yeniden hayata dönmeye nasıl karar verdiğini gösterir.

"Bir kadın sürekli olarak kocasından kötü muamele görüyordu. Kadın ölmek istedi ve bir gün kocası onu döverken yatak örtülerinin altına kaydı. Buradan köpek iniltileri geliyordu ve köpeğe dönüşmüştü. Adam onu kızağa koştu ama kadın köpeklerin kızağı nasıl çektiğini bilmiyordu. Bu yüzden de adam onu, diğer köpekler gibi davranmayı öğreninceye kadar dövdü.

Her şey iyi gidiyordu, ta ki dayak yerken yine bir kusur işleyip insan gibi bağırıncaya kadar. Adam kadını öldürdü ve cesedini suya attı. Cesedi kurtlar yedi ve kadın bir kurt oldu. Kurtların nasıl yaşadıklarını bilmediği için onlarla birlikte avlanmayı öğrendi. Sonra kurt biçimiyle öldü ve bir karibu onun cesedinin üstünde yürüyünce, kadın karibunun içine girdi ve karibu oldu. Onun için yeni ve uzun sürecek bir eğitim dönemi başlıyordu.

Sonunda bir gölden geçerken bir avcı tarafından zıpkınlandı ve parçalara ayrılıp kışlık yiyecek olarak sakladı. Sonra onu yediler ve kemiklerini kıyıdaki mors kemiklerinin yanına attılar. Deniz kabarıp da bu kemikleri kapladığında, kadın bir morsun kemiğine geçti, canlandı ve mors oldu. Morslar gibi dalmayı ve beslenmeyi öğrendi. Ancak morsların burunlarını sürtme biçimlerinden pek hoşlanmıyordu.

Bir kez daha öldü, morsun cesedi üstüne konan bir kargaya geçti, sonra beyaz bir ayı tarafından öldürüldü ve bir halkalı gerdanlı fok balığının cesedi üstüne düştü, onun içine girdi ve fok oldu. Kışın buzda açılan hava deliklerinden hava almayı öğrendi ve yine bir gün burada kafasından içeri bir zıpkının 'kaydığını' hissetti. Bir avcı onu vurmuştu ve bu avcı onun kardeşinden başkası değildi.

Kardeşinin karısı onu parçaladığında onun içine girdi ve cenin oldu. Oysa müstakbel annesi (yengesi) o ana kadar hep çocuk düşürmüştü. Cenin küçük bir evdeydi ve burası bir anda çok daralmıştı. Buradan çıkma zamanı gelmişti. O zaman çıkış kapısının yanında bir kadın bıçağı (*ulu*) ve erkek zıpkını ucu (*savik*) gördü. Önce dişi bıçağı almak istedi ama caydı. Zıpkın ucunu aldı ve dışarıya bir erkek çocuğu olarak çıktı. Yaptığı seçim cinsiyetini değiştirmişti. Daha sonra bu oğlan büyük bir avcı oldu ve öyküsünü anlattı." (Saladin d'Anglure, 1974).

Arnaqpaktuq bir anlamda avcılığın köklerine ilişkin miti oluşturur; İnuitlerin ava ait bilgileri edinme biçimini açıklayan bu mit, insanlar ile hayvanlar arasındaki dönüşümleri dışlayan yeni bir avcı / av ilişkisini de doğrular. Ayrıca ruhların adlarına, yeniden doğuşlarına ya da vücut değiştirmelerine ilişkin inançlara da temel oluşturur. Son olarak da kadını erkeğe bağımlı bir konumda bırakır. Bunu da, karşısındaki kadını, gerek ilerideki yaşamında erkekliğe adım atabileceğine, gerekse eski yaşamında bir erkek olduğuna inandırarak yapar. Böylece kadın, cinsiyet değiştirmiş olduğunu, çocukluğunu bir oğlana dönüşerek yaşadığını ve yaşamı boyunca bir erkek adı kullandığını düşünür (Saladin d'Anglure, 1977a).

Böylelikle düzen ve süreklilik evrene yerleştirilmiştir. Ancak bunları korumanın zor oluşu, kısa süre sonra, özellikle büyük üretim-üreme döngülerinin birbirine eklenmesine uygulanan yönerge ve yasaklardan oluşan karmaşık bir dizgenin meydana getirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu döngüler insan yaşamının (hamilelik, doğum, çocukluk ve yetişkinlik), ruhların (bedene giriş ve bedenden çıkış) ve av hayvanlarının döngüleridir (üretim ve tüketim).

Bu düzeni, İnuitlerin mitlerindeki ve dinsel inançlarındaki egemen figürler, büyük efendi-ruhlar olan Sila (zaman), Taqqiq (ay), Siqiniq (güneş), Kannaaluk (denizin dibinin kızı) idare ederler.

Ancak gündelik yaşamda bu düzene saygılı davranmak, dindışı kişiler için çok karmaşık bir hal almış, kadınların, yaşamın yeniden üretilmesinde her zaman baskın bir role sahip oldukları İnuit topluluklarının toplumsal ve iktisadi yaşamları için çok büyük bir önem kazanmıştı. Mitler düzeyinde oluşan erkek egemenliğini gündelik yaşama aktarmak, mitlerin ve deneysel gerçeklerin yorumlanmasını uzmanlarına bırakmak, görülen ile görülemeyen şeyler arasına (ölüler ile canlılar, avlar ile avcılar, erkekler ile kadınlar) aracılar koymak gerekiyordu. Bu ise Angakkuq'un (şaman) görevi olacaktır. Eğer yaşlı değillerse kadınların zorlukla ulaşabilecekleri, erkeklere özgü bir görevdir bu (Weyer, 1932: 422). Büyük şamanlar hep erkek olmuştur.

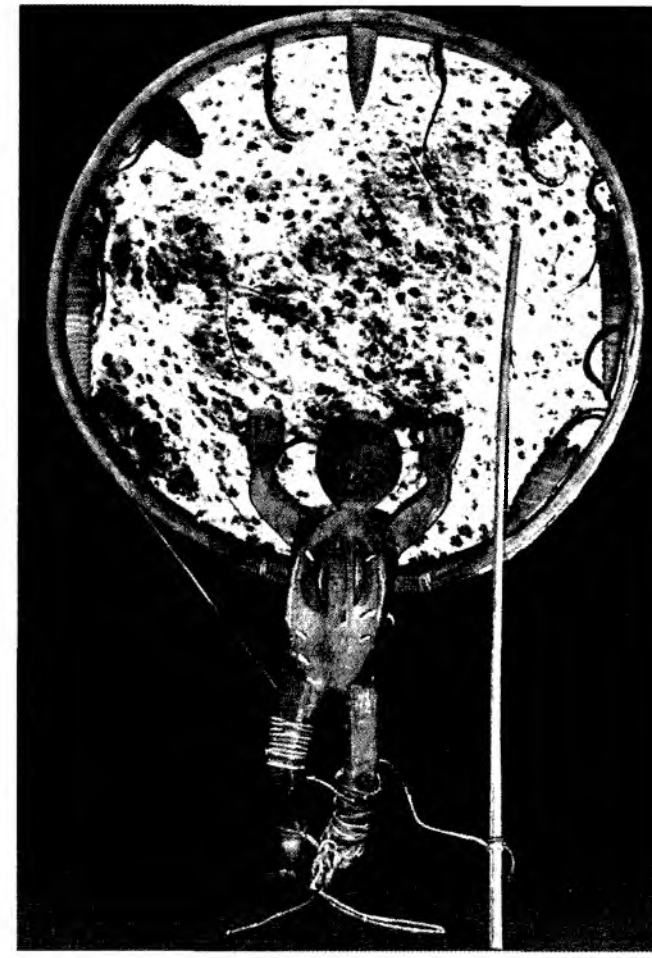
III. Şamanizm, yeni ışık ve siyasal iktidar.

Şamanizm ve uygulamalarının yerleşmesiyle birlikte, bilgi ve iktidar esas olarak erkeğe özgü bir ayrıcalık haline geldi. Bir İgloolik mitinde, ilk erkek şamanın nasıl ortaya çıktığı anlatılır. "Günün birinde İgloolik bölgesinde açlık ve zorluklar dönemi başlayıverdi. Çok sayıda İnuit açlıktan öldü ve herkes sıkıntı ve şaşkınlık içindeydi, zira bu durumlarda ne yapacaklarını bilmiyorlardı.

İşte o zaman bir adam, evlerden birinde yapılan bir toplantıdan faydalanarak, deri perdenin ardına, düzlüğün gerisine gitmek istedi ve deniz hayvanlarının yanına inmek istediğini ilan etti. Hiç kimse bakmamalıydı. Bir başına köşesine çekildiği bir gün, ona bağlanan yardımcı ruhların sayesinde toprağa daldı. Kannaaluk'u ziyaret etti ve insanlara av hayvanlarıyla birlikte bolluğu getirdi. İşte ilk şaman böyle ortaya çıktı. Daha sonra onu, gizlenmiş şeylerle ilgili bilgilerini yavaş yavaş genişleten ve ruhlarla konuşup insanlara çeşitli şekillerde yardımcı olmak için özel bir dil oluşturan başkaları izledi." (Rasmussen, 1929).

Şamanın ilk niteliği *quamaniq*, yani ışığa, görmeye, şeylere ve varlıklara ilişkin derin bir bilgidir. Yaptırımcısı ise anakara ile yalnız başına yapılacak bir konuşmayla, yani bir mağaranın ziyareti ya da ıssız bir yerde kalarak elde edilebilecek olan yardımcı ruh *tuurngaq*'tır. Bunun ardından, dindışı insanların bilgisi ve iktidarı gittikçe azalmaya başladı. Kadın nasıl toprağın yerine

Şaman davulu. Sitka (Alaska), Sheldon Jackson Museum koleksiyonu. Foto: Ernest Manewal.





Bir Eskimo (İnuk), üstünde dövme bulunan uçan bir kafa görünce şaşırır, bu, eski iglu'daki *tunnituarruk*'tur. Yarı-insan yarı-kuş olan bu uçan kafalar, İnuitlere gırtlaktan çıkan şarkılar öğretmiş, bu ise onların dili olmuştu. Davidialuk Alasuaq'un deseni. Povungnituk, Kanada, B.S.A koleksiyonu.

geçtiyse, aynı biçimde kadının yerine geçerek, düşsel işlemleri sayesinde toplumsal üretimi denetleyebilen bir güce erişti. Böylece, bir yandan mecazi olarak yaşam üretimine ilişkin belli başlı kadınsı özellik ve süreçleri eline aldı, bir yandan da erkeğin egemenliğini sağlamayı başaran şamana dönüş gündeme geldi.

Şamanların ibadet düzenleri, özellikle av hayvanlarıyla iletişim kurmayı amaçladıkları zaman, genellikle hamilelik ve doğum sahnelerine gönderme yapar gibidir. Bunlar, lambaların söndürülmesiyle yeniden canlandırılan yaratılış zamanının karanlığı gibi mitlerden, doğumlarda hazır bulunan izleyicilerin kemer ve bağlarının sıkılmasına kadar uzanır. Şamanın evin avlusunda doğum yapan kadının çömelmesini andıracak biçimde çömelmesi veya ruhu öte dünyaya açılan dar dehlizden geçmeden önce, şamanın kesik kesik ve boğuk çığlıklar atması da yine gerçek olaylardan alınmış sahnelerdir.

İlk evrede şaman, yardımcı ruhun kendisine gelmesine çalışır. Bunu başardığı zaman, kendi ruhunu kendi bedeninden çıkarmaya ve onu, insanların yarattığı kozmik, çevresel, toplumsal ve psikolojik sorunlarını gidermesini sağlayacak ışığa, bilgiye doğru dar bir dehlizden geçirmeye çabalar. Ayrıca bütün şaman ayinlerinde, sağ el yerine, sol elin kullanıldığını da eklemek gerekir. Oysa İnuit kültüründe cinsleri ayırmak için iki yan kullanıldığında sağ el dişil, sol el erildir.

İnsanların müttefiki ve koruyucusu olan şaman, özellikle kötülüklerin çoğunun yüklendiği kadınların gidip günah çıkardıkları kişidir. Bu da onların katı kurallara uymalarını gerektiriyordu. Ayrıca çiftlerin kısırlıklarını, eşlerden biriyle cinsel ilişkiye girip üremeyi sağlayarak giderme ayrıcalığına sahipti.

Kozmik düzen, artık şaman sayesinde denetlenebilirdi. Şaman, toplumsal gerçeklik düzlemindeki bilgisi ve iktidarıyla kozmik düzenin etkili olmasını sağlıyordu.

B.S.A. [M.E.Ö.]

NOTLAR

1) Etnolinguistlerin yakın tarihli araştırmalarında "Eskimo" terimine başka bir anlam önerilmektedir: "Yabancı bir yurdun dilini konuşan kişi" (bkz. Mailhot, 1978)

2) Özellikle Franz Boas'ın çalışmalarından sonra.

3) C.N.R.S. bünyesinde, Claude Lévi-Strauss yönetiminde başlatılan araştırmalarımız, Kanada Québec, Laval Üniversitesi'nde sürdürülmüştür. Burada sunulan verilerin bir kısmı, B. Saladin d'Anglure, 1977a, 1977b ve 1978 içinde yayınlanmıştır.

4) R. Savard'ın çalışmaları bu yoldaki ilk denemedir: Burada sadece esas yapıtını vereceğiz (Savard, 1967). Eskimo mitolojisine ilişkin olarak gerek başka bölgelerle, gerekse karşılaştırmalı bir biçimde ele alınan izleklerle ilgili çok sayıda başka çalışma da yayınlanmıştır. Ancak bu konuda hâlâ yapılacak çok iş olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

BOAS, F., "The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay", *American Museum of Natural History Bull.* no.15, cilt I-II, 1907. MAILHOT, J., "L'Etymologie des Eskimos revue et corrigée", *Etudes/Inuit/Studies*, cilt II, no.2, s. 59-69 PETERSEN, R., "Burial forms and Death Cult among the Eskimos", *Folk*, 8-9, s. 259-280,1967. RASMUSSEN, K., "Intellectual culture of the Iglulik Eskimos", *Report of the Fifth Thule Expedition*, cilt VII, no.1, Kopenhag, 1929; "The Netsilik Eskimos, Social life and Spritual Culture" *Report of the Fifth Tule Expedition*, cilt VIII, no.1, Kopenhag, 1931. SALADIN D'ANGLURE, G., *La mythologie des Inuits d'Igloolik*, Musée National de l'Homme'da bulunan elyazması rapor, Ottawa, 1974; "Iqallijuk ou les réminiscences d'une âme non-Inuit", *Etudes/Inuit/Studies*, cilt I, no. 1, s. 33-63, Québec, 1977a: "Mythe de la femme et pouvoir de l'Homme chez les Inuit de l'Arctique central (Canada)", *Anthropologie et Société*, cilt I, n. 3, s. 79-98, Québec, 1977b; "L'Homme (Angut), les fils (irniq) et la lumière (qua), ou Le Cercle du pouvoir masculin chez les Inuit de l'Arctique central", *Anthropologica*, yeni dizi, cilt XX. no. 1-2, s. 101-144, Ottawa, 1978. SAVARD, R., *Mythologie esquimaude, analyse de textes nord-groenlandais*, Centre d'études nordiques, *Travaux divers*, no. 14, Université Laval, Québec, 1966. WEYER, E.M., *The Eskimos, their Environment and Folkways*, New Haven, Yale University Press, 1932.

ESUS.

Nautae Parisiaci, yani Tiberius çağında Lutetia'daki *Parisii* sitesi denizcileri tarafından Iuppiter için adanmış bir sütun kütlesi üstünde kabartma resmi bulunan Galya tanrısı. Kısa bir iş elbisesi giymiş olan tanrı, büyük bir baltayla bir ağacı kesmektedir. Gövdeden ayrılmak üzere olan büyük bir dal yere doğru yatmıştır. Sonraki levhada, büyük bir ağacın arkasında *Tauros Trigaranus*, yani kuşları taşıyan Üç Turnalı Boğa vardır. İki sahnenin de aynı yerde resmedildiği Trèves'deki Galya-Roma mezartaşının da gösterdiği gibi, aynı konu işlenir: Burada adı belirtilmeyen tanrı, Paris tanrısı gibi giyinmiştir ve büyük bir ağacın kütüğünü büyük bir baltayla kesmektedir. Dallarda ise bir boğanın başı ve üç büyük kuş vardır.

Latinceleşmemiş ama Keltçe kalmış *Esus* adının hangi kökten geldiği bilinmiyor. Kutsallık taşıyan bir Hint-Avrupa adı olan *eisar* adıyla bir yakınlığı var mıdır ve "tanrı" anlamına mı gelir? Yoksa "efendi, iyi efendi" anlamına gelen Latince *herus*'tan mı türetilmiştir? Ancak bu kök Batı Keltçe özel adları arasında yaygındır. Kavimsel adlar ve yer adı: Caesar'a göre Batı Kelt halkları olan *Esuvii*; Büyük Britanya *limes* merkezi Aesica; Alpes-Maritimes halkı olan *Esubiani*. Özel adlar: *Esumagius*, *Esumopas*, *Esuccus*, *Esugenuz*, *Esunertos*, *Esuvius* (Galya İmparatoru Tetrikus'un lâkabı). Petronius'un *Satyricon* adlı yapıtındaki kişiler arasında da bir *Hesus* vardır.

Lucanus, üç Galya tanrısı arasında insan kanına susamış ve "vahşi sunakları" olan Esus'u anar. (Sık sık söylendiği gibi bir "üçlü" erkek tanrı değil, önemli üç tanrı söz konusudur.) Çeşitli kaynaklara dayanan bir Ortaçağ yorumuna göre, Esus kimi kez



Esus (solda) ve Üç Turnalı Boğa (sağda). Nautes sütunu kütlesi. Paris, Cluny Müzesi. Foto: Jean Albert.

Mars'a, kimi kez de Mercurius'a benzetilir (bunlar birbirlerini dışlayan ve kuşkusuz hiçbir değeri olmayan belgelerdir). Bununla birlikte tanrıya kurban edilen insanları ayrıntılarıyla tasvir eder: "Bir adamı ağaca bağlarlar, kanı çekilip de uzuvları gevşeyinceye kadar beklerler". Mercurius'a insan kurban edilmesi gerçeğe son derece aykırıdır: Demek ki, Esus'un bu tanrıya ve Mars'a benzetilmesi, Galya kurbanlarıyla ilgili bilgi toplamış olsa da, tanrıların kişilikleri hakkında bir şey bilmeyen Ortaçağ yorumcusunun bilgisizliğinden kaynaklanıyor. *Azizlerin Yaşamı* ve *Konsillerin Belgeleri*'nde olduğu gibi pagan dinden artakalanları temsil eden aynı tanrılardır: Başlıcaları luppiter, Mars, Mercurius, Minerva ve Diana'dır.

Başka hiçbir Galya-Roma yazıtında Esus yoktur. Demek ki, Lucanus'un Teutates ve Taranis'le aynı kefeye koyar gibi göründüğü (yani en büyükleri arasına) bu tanrıyı, sadece Galya döneminden kalma Galya-Roma biçiminden ve Üç Turnalı Boğa'nın kovalanışı mitinde oynadığı özel rol bakımından tanıyoruz. Ağacın Esus imgelerinde ve ona sunulan kurbanlarda ortak bir öge olması konusu önemsiz değildir.

Bu konuyla ilgili olarak Germen tanrısı Odinn'in bir mızrak darbesiyle yaralanınca, rüzgârla sallanan bir ağaca kendini dokuz gün bağlattırıp, "kendini, kendi için kurban ettiği" anımsanabilir.

P.-M.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

PAULY ve WISSOWA, *Real-Encyclopädie* içindeki "Esus" maddesi, 1909 (IHM). DUVAL, P. M., *Les dieux de la Gaule*², Paris, Payot, 1976, s. 26-27, 34-35; "Teutates, Esus, Taranis", *Etudes celtiques*, VIII, 1, 1958; "Esus und seine Werkzeuge auf Denkmälern in Trierund Paris", *Trierer Zeitschrift*, 36, 1973. THEVENOT, E., "La pendaison san glante des victimes offertes à Esus-Mars", *Latomus*, 28, 1957. CZARNOWSKI, S., "L'arbre d'Esus, le taureau aux trois grues et le culte des voies fluviales", *Revue celtique*, 42, 1925.

ETENE. Batı Afrika mitleri ve ritleri.

Batı Afrika'da çok sayıda halk, etenenin işlevine ilişkin güçlü kavrayışlar oluşturmuşlardır. Ayrıca bu durum özenli ritler vasıtasıyla hâlâ işlemektedir. Michel Carty'nin söylediğine göre, bu halklarda "yaratılış biyolojik üreme modelinden ziyade zanaata dayalı yaratım modeliyle kavranır; bu durum hem Mandelerde, hem Yorubalarda, hem Ewelerde ve hem de Gurmançelerde bulunanetene kavramıyla ilgili kimi kez olağanüstü olan gelişmeleri açıklamaktadır."

Dogonlarda bir kadın etenesini dışarı atmadıkça doğum yapmış sayılmaz, babaya müjde verilmez ve "çocuk doğdu ama küçük kardeşi doğmadı" denir. Zira etene, tıpkı Batı Afrika'nın birçok halkında olduğu gibi, Dogonlarda da çocuğun ikizi olarak görülür. Etene dışarı çıkınca, ebelerden biri göbek bağını kama ya da bıçakla keser. Etene ve yanındaki göbek bağı bir çömleğin içine konulur. Daha sonra bu çömlek evin avlusunda çürümeye bırakılmış kamış yığınlarının altına yerleştirilir. Çömleğin üstüne kapatılan düz bir taş, insanlığı doğuran Nommo çamuruna benzetilir. Yedi hafta boyunca lohusa kadın bu taşın üstünde yıkanır, bebeği de bu taşın üstünde yıkar. Eteneyi bataklık suyu içinde yedi hafta (7 sayısının aynı zamanda tanrı "kelâmının" katları olduğu düşünülür) bırakmak ve kamışların altına yerleştirmek, onun canlı kalmasına yarar. Gebeliğin dokuz ayı boyunca ceninin bakımını ve büyümesini sağladığı için, etene "hep canlı, dokunulmaz ve kirlilikten uzak kalmış" olarak görülür. Dogonlar, "etene hep temizdir" derler, hatta çocuk doğduktan sonra bile.

Bu organın kutsal sayıldığını gösteren bu ifadeyi, sorunu bu konuyu işleyen tasavvurlara göre ele alırsak anlayabiliriz. Dogonlarda yeryüzündeki her etene "Amma'nın bağrından" gelen etenenin ikizidir; evrenin yaratılışı da işte bu Amma'nın bağrında tasarlanmıştır. Ayrıca Dogonlardaki eğitmenler, etenenin iki tane olduğunu ve bu iki bölümün bizzat Amma tarafından birleştirildiğini söyler. İki V'den oluşan bir şekil (bunlardan biri diğerinin üstüne ters yerleştirilmiştir), bu iki etenenin yaratılışını hatırlatır. Buna "iki ucu oluşturan", yani dünyanın mekânını genişleten Amma adı verilir. Gök ile yerin yaratılışına ilişkin temel tasavvurlardan birini oluşturan bu işaret, Hogon'un etkinlik alanında ve ayrıca malikânesinin ön cephesinde ritüel olarak yapılmıştır: Hogon, kavim düzeyindeki Dogon halkının reisi ve toprağın verimliliğinin teminatçısıdır.

Bu paylaşım, bir insanın doğumunda ortaya çıkan iki ögeyi de önceler. Bu ögeler, çocuk "*i*" ve etenesi "*me*"dir. Bu çift tasavvur, ceninin oluşma anında biyolojik olarak ortaya çıkan *i guru*, yani "çocuğun yuvası" denilen zarf ve eteneyle ilgilidir. Biyolojik düzlem ile kozmogonik dizge arasındaki ilişki, burada başka yerlerde olduğundan daha açık görülür.

Bu düşünce Yukarı Volga'daki Gurmançe kâhinlerinde de vardır. Michel Carty'nin söylediğine göre, bu kâhinlerin düşüncesi şudur: "Her bireyin gelişimi, onu annesine bağlayan madde üstünde bulunan işaretlerin niteliğine bağlıdır. Tıpkı insan türünün gelişiminin başlangıçtaki etene üstünde bulunan işaretlere bağlı olması gibi... Burada insanın yaratılışı soyun yaratılışını yineler."

Dogonların söylediklerine göre, başlangıçta Amma vardır ve o hiçbir şeye bağlı değildir. "Amma'nın top biçimindeki yumurtası" kendi içine kapalıydı: Bu yumurta birbirlerine kaynatılmış gibi yapışık, "köprücük" denilen dört oval bölümden oluşuyordu. Dört köprücükte dört ögenin, *kize nay*'in tohumları vardı: "Dört şey", su, hava, ateş ve topraktı; bunları birbirinden ayıran

açıortayı bileşik yönleri, *sibe nay*'ı, "dört açıyı" yani mekânı oluşturuyordu. Böylece ilk "yumurtanın" yapısında işaretler halinde temel ögeler ve gelecekteki mekân bulunmaktaydı.

Dogonlarda Amma'nın yumurtası, "bütün dünyanın işaretlerinin karnı" denilen ve merkeziyle göbeği oluşturan işaretlerle dolu, oval bir tablo biçiminde temsil edilir. Yumurta, her biri sekiz figür içeren dört bölüme ayrılmıştı; bu figürlerden sekiz ayrı figür daha çıkıyordu. Böylece oval tablodaki sayı 8 x 8 x 4 = 256'dır. Buna, her yarım eksene 2 olmak üzere 8 ve 2 adet de merkez için toplam 10 ekleniyordu. Toplam sayı 266'ydı. Bu da "Amma'nın işaretleriydi".

Böylece Amma evreni yaratmadan önce, kendi etenesinin çeperlerine evrenin işaretlerini kazımıştır. Kuramsal olarak bu 266 işaret, gebeliğin gerektirdiği dokuz aydaki toplam gün sayısına tamı tamına uymaktadır. Amma tohumları kozmik bir madde, tam olarak yaratıcı bir madde olan etene içinde filizlendirmiş ve sonra da bunları ilk ikizlerin köprücükleri arasına yerleştirmiş, onların manevi ilkelerinin dayanağı haline getirmiştir. Bu ikizler bu aşamada henüz balıktılar –yayın balığı– ve ana karnındaki sıvının içinde, etenelerine bağlı yaşayan insan ceninleriyle bir tutulurlardı.

Bu organdan ayrılmayı konu alan mitin hayranlık verici gelişme bölümünü biliyoruz. Erkek ikizlerden biri olan Ogo, tam gelişimini sağlayamadığından etenesinden bir parça koparark aniden dışarı çıkar ve buraya tutunarak ilk baştaki karanlığa ve boşluğa düşer. İlk baştaki etenede meydana gelen bu sarsıntı, insanlığın tarihi için belirleyici olmuştur. Ogo'nun parçaladığı eteneyi (kirli toprak) yeni bir evrene dahil etmek istemeyen Amma, etenenin geri kalanını yeniden canlandırmaya karar verir. Bu amaçla henüz anasının karnında balık biçiminde bulunan ikiz kardeşlerinden birini biraraya getirip kendi etenesinin toprağıyla yoğurur ve çok temiz bir ağacın özsuyunu kullanarak bu bedene can verir.

Çok sayıda Dogon ritüelinde, yeniden diriltilmiş evrenin etenesinde, oluşmakta olan insanlık imgesi yeralır. Temel amacı insanlara sözün bahşedilmesinin kutlanması olan Sigui'nin altmışıncı gün törenlerinden bir gece önce, bütün erkek katılımcılar ıssız bir mağaraya kümeler halinde gelir. Burada ne yerler, ne de içerler. Bu orucun onlar için somut bir anlamı vardır: "İnsan ana karnındayken, ne zamandan sonra yiyip içmek zorunda kalmıştır" derler. Törenlerin başlayacağı sabah, erkeklerin kafaları kazınır, böylece bebeklere benzerler. Sonra geleneksel Sigui giysisini giyerler ve balıklara benzeyecek biçimde kuşanırlar: Yayın balığının başını temsilen beyaz bir takke. Ayak bileklerinden bağlanmış bol ve siyah bir pantalon da balığın çatal kuyruğudur. Siyah renk ana karnındaki sıvıyı çağrıştırır; göğüsleri üzerinde, balık yumurtalarını anıştıracak biçimde küçük denizkabukları dizilmiş kuşak vb. Sol ellerinde, insanlığın mitik doğurucusu Nommo'nun cinsel organını simgeleyen bir âsâ ve Sigui birası içmeye yarayan bir kupa bulunur. Bu kap "Amma'nın göğsünün" simgesidir: İnsan ana karnında nasıl büyümüşse, evren de burada öylece büyümüştür.

Yaşam boyu üremeyle ilgili ritlerde varolan etene içinde büyüyen insan imgesi, cenaze ritlerinde de vardır. Bu ritler sırasında ölen kişi, yazgısının peşinden gitmiş sayılır. Ölünün ağzı, balıkların bıyıklarını anımsatacak biçimde bir tıkaçla kapatılır, başı beyaz bir şeritle alnından itibaren çepeçevre sarılır, bu da balığın başıdır vb. Cenaze sırasında genç kızlarla kadınların yaptıkları bütün danslar, ellerin öne doğru uzatılıp son derece esnek ve yumuşak hareketlerle yanlara götürülmesi, tamamen balığın yüzüş biçimini çağrıştırır. Benzeştirme daha ileri gider. Ruhsal ilkelerini (yani temel ögelerini) öte dünyada bile hiç yitirmediğine inanılan ölü, "gökteki bir balık" gibidir.

Bütün Mande halkları her zaman insanlığın etene içinde oluşumuna ilişkin öyküyü açık biçimde anlatan mitler oluşturmamış olsalar da, bu öykünün etkisi Batı Afrika'nın birçok bölgesinde kendini hissettirir.

Örneğin Bambaralarda büyük erginleme topluluklarının temelini oluşturan taşınabilir sunakların yapılmasını sağlayan karmaşık işaretler dizgesinin hâlâ geçerli oluşu gibi. Böylece Komo, Kore ve Nya topluluklarının her birinin 266 sunağı (*boliw*) vardır. Bunlar bir levha üstüne kazınmış 266 işaretten oluşan dizgeye bağlıdır. Bu halklarda tıpkı, Dogonlarda olduğu gibi, yine "evrenin yaratılışının 266 işareti" denilen 266 sunak, insanın ana karnında geçirdiği dokuz aydaki gün toplamına eşittir. Buna koşut olarak topluluk açısından 266 işaret, Komo toplumunu yapılandıran erginleme sınıflarının sayısıyla da ilgilidir. Komo'daki 33 sınıf 33 x 2 x 4 = 264 kategoriyi biraraya getirir; bu sayı 264 temel işarete tekabül eder. Bunlardan ilk iki işaret, Komo reisi tarafından temsil edilir. Reis, kurumun başında olan masklı dansçıdır. Bu sınıflardan her birinin gizli bir adı vardır. Bu adlar ya bir tanrıyı ya da dünyanın yaratılışına ilişkin 266 kategoriden birini ifade eder.

Eski bir geleneğe göre her sunak, tanıklık ettiği varlığın ya da nesnenin etenesinin simgesel imgesidir. Tanrı tarafından gökte tasarlanmış ve işaretlerle biçimlendirilmiş varlıkların yaşamına tanıklık eden *boliwler*, yaşamın sürekliliğine bir dayanak olarak görülürler. Onlar için sunulan kurbanlar elde edilen ve sürekli artan yaşam süresini güvence altına alırlar.

Segulu Bambara Krallığı'nın en eski *boliwlerinden* birinin kökenini konu alan mitik anlatı bu bakımdan aydınlatıcıdır: Bir antilop etenesi olarak görülen *makôgo ba*: "Mitik demirci avlanırken bir erkek antilop öldürür. Dişisi doğumu yaklaşmış bir gebe olduğundan aman diler, diğeri kabul eder. Sonra doğurur, eteneyi çıkarır, zanaatkâra sunar. O da eteneyi sunak olarak kutsar". Burada tıpkı Bambara, Malinke ya da Minyanka geleneğinden birçok toplumda olduğu gibi, bir antilopun etenesi mit içinde tanrısal arılığın önemli ve heyecan verici kanıtı olarak sunulmuştur.

G.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

CARTRY, M., "Le Lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché", *La Notion de personne en Afrique noire*, Colloques internationaux du C.N.R.S., Paris, 1973, s. 277-282. DIERTERLEN, G., "L'Image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon", *La Notion de personne en Afrique noire*, Colloques internationaux du C.N.R.S., Paris, 1971, s. 205-230. DIERTERLEN, G., ve CISSE, Y., "Les Fondements de la société d'initiation du Komo", *Cahiers de l'homme*, yeni dizi, X, Mouton & CO., Paris-La Haye, 1972, 329 s. GRIAULE, M., ve DIETERLEN, G., "Le Renard pâle", 1. cilt: "Le Mythe cosmogonique", fas. 1: "La Création du monde", *Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie*, LXXII, Paris, 1965, s. 61-174.

ETRÜSKLER. Dinlerindeki önemli özellikler.

I. Tarihsel öncüller.

Tarihçi Livius (V, 1, 6), Etrüskleri, "din işlerine kendilerini diğer herkesten daha fazla adamış ve bu bakımdan herkesi geride bırakmış bir ulus" olarak anar. Yanlış bir kökenbilime göre,

Etrüsklere verilen Toskanalı adı, Yunanca *thuoskooi* ("kurban işlerinde mahir olanlar") sözcüğünden türetilmiştir (Halikarnassoslu Dionysios, I, 30, 3). Antikçağ edebiyatında, hemen hemen hep bu adla bilinirler. Hıristiyan bir yazar olan Arnobius (*Adversus gentes*, VII, 26), Etruria için, "boş inançların yaratıcı anası" demiştir. Yunanlıların ve Romalıların, Etrüsk dininden, bu dinin yoğunluğundan ziyade, onlara tamamen yabancı gelmiş olması gereken şu ya da bu özelliğinden çok fazla etkilendikleri açıktır. Bu özellik, Etrüsklerin tanrısal iradenin yorumlanması ve titizlikle yerine getirilmesi yoluyla doğaüstü dünya ile takıntılı biçimde bir temas arayışından, özellikle Etrüsk uygarlığının son evresinde yalnızca uzmanların uygulayabileceği bir teknik haline gelen bu hummalı arayıştan ileri geliyordu.

Zaman zaman Etrüsklerin yazılı geleneğine ait kaybolmuş veriler hakkında yeterince genişlikte bilgiler veren, onları açımlayan ve özetleyen Roma dönemine ait edebiyat kaynakları bazı öğretileri aydınlatır; bu öğretiler insanlara ilk başta yüce varlıklar tarafından verilmişlerdir; kutsallık kavramını, göksel ve yersel dünyalar arasındaki ilişkileri, tanrıları, insanın zaman içindeki ve ölümden sonraki yazgısını, kehanet ve kült biçimlerini ve kurallarını ele alırlar. Çok daha sonraları düzenlenip dizgeleştirilmiş olan bu kavramların, arkeolojik kanıtlara ve bazen de yazıtsal belgelere dayanan Etrüsk dininin ilk uygulamalarına ve inançlarına ne ölçüde karşılık geldiğini bilmiyoruz. Etrüsk dili hakkındaki sınırlı bilgimizin Etrüskleri anlamakta bize verdiği imkân ölçüsünde, bugün elimizde bulunan en önemli Etrüsk metinleri –Pyrgi levhaları, Capua çinisi, Magliano'daki kurşun disk gibi ithaf metinler ve özellikle (Antikçağ'dan günümüze kalan tek kutsal *liber linteus* örneği olan) Mısır'da bulunan Zagreb Mumyası'nın bezine yazılmış uzun elyazması– klasik kaynaklardan öğrenebileceklerimizi doğrulamakla kalmayıp, itiraz edilemez olmaları ve dolaysız hakikilikleri nedeniyle yeni veriler ekleyen bilgiler sunmaktadırlar. Daha da önemlisi, Pyrgi'ye ait belgelerde olduğu gibi, tapınma biçimlerinde ve kutsal dilde en azından arkaik dönemin sonlarına kadar uzanan bir sürekliliğin varolduğunu tanıtlamaktadırlar. Buna karşın, Etrüsklerin inançlarını ve gelişmelerini "tarih içine" yerleştirmeye kalkan birini, gerçeklik ile âlâkalı kurguları birbirinden ayırdetme güçlüğü beklemektedir.

Magliano'nun kurşun diski. Floransa, Museo archeologico. Foto: Sopr. Arch.-Firenze.



Her şeye karşın din, eski Etruria uygarlığının tartışmasız en iyi bilinen yönüdür. Genel bir açıdan bakıldığında, Etrüsk dini, onu diğer Akdeniz dinlerinden ayıran pek çok özellikle, antik dinlerin en ilgi çekici ve özgün olanıdır. Bu özgünlükleri, Etrüsklerin Doğu'dan geldikleri kuramıyla açıklamak yönünde bir istek hep olagelmiştir. Herodotos'taki bir anlatının (1, 94) ve başka eski kaynakların modern yorumuna dayanan bu kuram, Etrüsk dininde, (demonoloji, *haruspicium* ve ölü gömme adetleri gibi) Doğulu kavramlarla az çok doğrudan bağları olan ögelerden destek görmüştür. Aralarında ünlü A. Piganiol'un da bulunduğu bazı bilginler bu bakış açısını desteklemişlerdir. Fakat arkeoloji alanındaki yeni buluşların ve derinleştirilen din incelemelerinin ardından, son birkaç yılda Etrüsklerin kökenleriyle ilgili sorun, daha geniş, daha karmaşık ve ayrıntılı bakış açılarına açılmıştır. Etrüsklerin, Ege dünyası ve Küçük Asya ile uzak bağlarının bulunma olasılığına karşın, bu yeni çalışmalara göre, tarihsel zamanların şafağında, çoktan birleşmiş bir halkın Akdeniz'in doğusundan kitleler halinde göç etme olasılığı iyiden iyiye zayıftır. Aynı zamanda eldeki bütün kanıtlar, Bronz Çağı'nın sonlarına doğru İtalya'da Etrüskler diye bir kavimsel grubun çoktan şekillendiğini göstermektedir. Doğu dinleriyle olan benzerliklere gelince; bu benzerlikler, ortak kalıtsal bir gelenek düşüncesini dışlayacak kadar çoktürlü bir yapıdadır: Bu tür ögeler, farklı dönemlerde ve Mezopotamya, Anadolu ve Mısır gibi ayrı uygarlıklarla ilişkili olarak karşınıza çıkmaktadır. Söz konusu benzerlikler, birebir kültürel temaslarla daha iyi açıklanabilmektedir.

Etrüsklerin kökenlerine ilişkin belirsiz sorular sormaktansa, tarihsel gerçeklikten, yani Etrüsklerin özelliklerinden ve yaşamlarındaki olaylardan sözetmek daha iyidir. Etrüsk uygarlığının, İÖ VIII. ve VI. yüzyıllar arasında ansızın ve hızla filizlendiğini biliyoruz. Bu filizlenme, beraberinde, Akdeniz çevresinde son derece önemli olan denizcilik evresinde –ünlü Etrüsk *thalassokrasi*'si– siyasal ve iktisadi gücün yayılmasını ve büyük kent merkezlerinin oluşmasını getirmiştir. Fakat bu gelişme, ilerlemelerinin zirvesinde bulunan Yunanlıların, eski dünyanın ilerlemesiyle ve Batı uygarlığının temelleriyle özdeş hale gelecek olan klasik dönemin evrensel değerlerini benimsemesinden ve dayatmasından önce, arkaik dönemin sonlarında, V. yüzyıl başında sona erdi. O yüzden, Etrüsklerin manevi dünyasının en derin ve temel niteliklerinin, klasik öncesi kültürler düzeyine saplanmış, tarihöncesi geleneklere, ilkel düşüncelere bağlı kalmış ve Doğu ve arkaik Yunan motiflerinin etkisindeki Klasikçağ öncesi uygarlıkların zihniyeti seviyesinde kalmış olması anlaşılabilir bir durumdur. Bu, Etrüsklerin inançlarının pek çok yönünün, neden sonraları Helen-Roma dinsel ve felsefi düşüncesine uzak, yabancı ve karanlık göründüğünü de açıklamaktadır.

Yunan uygarlığının etkilerinin Etruria'ya yoğun biçimde sızmasının, Etrüsk tanrıları alanında ve Etrüsk ikonografisinde dikkate değer yansıları olmuş ve öte dünyaya ilişkin bazı imgelerin yayılmasına olanak sağlamıştır. Sadece tapınak sanatı değil, anıt mezar sanatı ve (vazolar, işlemeli aynalar, değerli taşlar vs. gibi) süs eşyaları da dahil Etrüsklerin bütün sanatlarına, Yunan

mitolojisinden alınma konular egemendir. Fakat Helenleşmenin, Etrüsk dininin gelişmesinde ne ölçüde belirleyici bir öge olduğunu ve bu ögenin dış bir cilâdan başka bir şey olup olmadığını –ideolojik bir özden çok, "kültürel" bir fenomen olduğunu sorgulamak gerekir.

Bu resimli tasvirlerin altında yatan gerçeklik, Roma edebiyatınca biraraya getirilmiş olan kavramlar ve düsturlar bütüncesinde su götürmez bir açıklıkla ortaya çıkarılmıştır. O nedenle, bu bütüncenin oluşma evresini, Etruria'nın denizlerdeki etkinliğini yitirmesinden sonra Tiberis ile Arno arasındaki Tyrrhenia ülkesinin sınırlarına çekildiği döneme kadar götürmemiz gerekir. Yarımadanın içlerindeki İtalyan halklarla, yayılmakta olan Galyalılar arasında kalan, özünde yerel bir iktisadın sınırlarına çekilmiş ve son olarak, İÖ IV. ve I. yüzyıllar arasında Roma'nın hâkimiyetine boyun eğmiş bulunan Etrüskler, artakalan bu izleri ve anıları kesin biçimde Roma dinine devretmeden önce, din adamlarının oligarşilerinin tutuculuğu ve geleneklerinin kültü içinde hapsolacaklardır.

II. Etrüsk dininin genel nitelikleri.

Bugünkü bilgi düzeyimiz veri alındığında–ve kaynaklarımızın bölük pörçük ve genelde dolaylı bir niteliğe sahip oldukları hesaba katıldığında–, Etrüsklerin dinsel düşünceleri hakkında genel bir fikir oluşturmak zor, bu dinsel düşünceleri basit formüllerle tanımlamak daha da zor bir iştir. Doğaüstü güçlerin dünyada ve insanların eylemleri üzerinde durmadan hissettirdikleri etkinin işaretlerini oluşturan ögeler, yaşayanlarla ölülerin ruhları arasındaki yoğun ilişkiler, kötülükle şansızlığa karşı koruyucu önlemler ve ruh çağırma ya da maske takma gibi büyü uygulamaları, animizmin sürdüğünü düşündürmektedir. Silahlar veya (bir ölçüde Samilerin kutsal taşlarına ve tarihöncesine ait menhirlere benzeyen) işlenmiş kaya parçaları gibi kutsal nesneler, aynı zamanda tanrıların veya ölülerin simgeleri ya da nitelikleri de olabileceklerinden, C. Clemen gibi yazarların ortaya attığı fetişizm kuramı kesinlikten uzak gibi görünmektedir. Gök, güneş, ay ve deniz tanrılarıyla ilgili tapıların yanısıra, su, ağaçlar, yıldırımlar ve düştükleri yerlerle ilgili tapılardan çok sık sözedilmesine karşın, Etrüsk dinine gerçek anlamda bir doğa dini veya gök cisimleriyle ilgili bir din denemez. Ancak, göksel mekânı gökcisimlerinin hareketlerine göre bölümleme ve maddi olarak tanımlamaya dayanan kozmolojik bir dizgeyi ayırdetmek mümkün görünüyor. Yerdeki mekânlar da, daha doğrusu yerdeki mekânların ülkenin belli kısımlarıyla veya kentlerin ve kutsal mekânların kurban edilen hayvanların iç organlarının mikrokozmosuna indirgenebilecek bölgeleriyle (yani *templum* ile) özdeşleştirilebilecek bölümleri de yine buna benzer ve onu yineleyici bir tarzda bölümlenip tanımlanmıştır. Büyük ve küçük tanrıların nitelikleri, coğrafî olarak ait oldukları yerler, aralarındaki hiyerarşiler, böyle bir dizge içine sokulmakta, kayırıcı [uğurlu, hayırlı] olan ve olmayan güçler ve alâmetler bunların arasında (sırayla doğuya ve batıya, yani yüzü güneşe dönük olduğu halde bir insanın soluna ve sağına göre) dağıtılmakta, böylelikle kâhinlik uygulamalarının usulleri saptanmaktadır.

Tanrıların krallığı söz konusu olduğunda, büyük oranda Yunan ve İtalya-Roma panteonunun belli başlı tanrılarına olduğu kadar, bazen çok yönlü olup ortak adlar alan, bazen de adsız olup gizeme bürünen karanlık, anlaşılmaz tanrılara da karışmış kişisel tanrılarıyla Etrüsk dini, eski dünyanın diğer büyük dinlerininkine benzeyen bir paganizm biçiminde tanımlanabilir. Bunun yanında, gerçek tanrısal bir doğadan pay almaktan ne kadar uzak olduklarını (ya da bunların tek tek küçük tanrılar olup olmadıklarını) belirlemenin güç olduğunu kabul ederek; Yunan dünyasının demonlarıyla ve yarı-tanrılarıyla yakınlıklar gösteren sayılamayacak kadar çok doğaüstü varlığa inanma anlamında bir çokdemonculuktan [polydemonism] da sözedilebileceği açıktır. Bu doğaüstü varlıklar, çoğunlukla büyük tanrıların refakatçileri veya hizmetkârları olarak görülmüşlerdir. Dişi, bebek veya savaşçı cinler, öteki yaşamın demonları veya canavarları grubunun üyesi olup olmadıklarına bağlı olarak, görünümlerinden göründükleri yere kadar farklı nitelikler sunarlar.

Bütün bu üstün varlıkların tasarlanış biçiminde, özellikle tanrısalın belirsiz ve geçici nitelikteki belli yönleri bakımından, ilkel döneme ait olması çok olası işaretler vardır. Tanrıların ve yarı-tanrıların eylemlerini birbirine bağlayan anlatı anlamında bir mitolojinin, yeterince gelişememesinin nedeni bu olabilir. Varlığı, sanatsal temsil biçimlerinden (örneğin işlemeli aynalardan) çıkarsanabilecek yerel efsanelere ait çok sayıda anlatımın veya oluntunun, Yunan mitlerinin etkisiyle geliştikleri veya daha sonraları Yunan ögeleriyle yerel ögelerin bilgince birleştirilmesinden doğdukları görülmektedir. Fakat Etrüsk dininin en derin ve özgün anlamı, doğaüstü güçlerin ezici öneminde ve insanlar ile tanrılar arasındaki ilişkinin doğasında ortaya çıkmaktadır. Olaylar ve fenomenler ussal olarak açıklanmazlar. Onların, bir tanrının doğrudan işe karışmasından doğdukları düşünülür. Seneca'nın şu ifadesi özellikle önemlidir: "Yıldırımı yorumlama sanatında insanların en mahiri olan Etrüskler ile bizler [yani Helenistik-Roma dünyası] arasında farklar vardır. Bizler, yıldırımın bulutların çarpışmasından çıktığını düşünürüz; onlarsa yıldırımın çıkabilmesi için bulutların çarpıştığına inanırlar. Her şeyi tanrıya bağlıyorlar: O nedenle, yıldırımın yaratılmış bir şey olduğu için geleceğe dair bir işaret verdiği değil, onda bir işaret bulunduğu için yaratıldığı görüşündedirler" (Seneca, *Quaestiones naturales*, II, 32, 2).

Onlardan kehanetlere varmak ve hükümler çıkarmak için tanrısal iradenin işaretlerini gözlemlemek, tanımak ve anlamak; sonra da her hatadan, hatta irade dışında olanından bile uzak durarak bu iradeye ayrıntılı ve biçimsel açıdan katı bir ritüel vasıtasıyla uymak insanların zihinlerini hep meşgul etmektedir. Buna rağmen böyle bir hata işlenirse, mümkün olduğunca hızlı biçimde ona bir çare bulmaya çalışılmaktadır. Sadece kült değil, davranışların özel ya da kamusal biçimi de, doğaüstüne olan bu korkutucu bağımlılık yüzünden yoğunlaşmış ve artmıştır; insan doğaüstü karşısında hem özerk bilinçten hem de kendi istekleri doğrultusunda bir etkinlik alanından yoksundur. Bu dinin doğasında varolan etik ve hukuki kavramların temeli burada yatar (Etrüsk dininin, Yunan ve Roma dinlerinden açık bir biçimde ayrıldığı nokta da burasıdır).

III. Kutsal kitapların öğrettikleri.

İnananların, tanrısal buyrukları kesin olarak kavramak ve onlara uymak için, Latince *Disciplina etrusca* diye tanımlanan öğretiler ve kurallar dizisinde biraraya getirilmiş ve Etrüsk kutsal edebiyatını oluşturan pek çok yazıda toplanıp açımlanmış eksiksiz talimatlara ihtiyacı vardı. *Disciplina etrusca* ve onun parçalarının her biriyle ilgili kitaplar, *haruspicium* konusunda dâhi Tages

veya yıldırımlar, şimşekler ve belli başka öğretiler konusunda su perisi Vegoia gibi yarı tanrısal bir doğaya sahip kişilere atfedilir. Bu anlamda Etrüsk dini, bir vahiy dini olarak görülebilir.

Tanrısal işaretlerin konunun uzmanlarına bırakılmış bir kuram olması ve teknik olarak incelenip yorumlanmasına gelince, Etruria özellikle *haruspicium* ve *hepatoscopia* (yani, kurban edilen hayvanların iç organlarının –özellikle karaciğerlerinin– okunmasında) ile yıldırımların gözlemlenmesinde ünlüdür. Bu iki sanat, sırasıyla *libri haruspicini*'de ve *libri fulgurales*'te açımlanmıştır. Buna ek olarak, *ostentaria* olarak bilinen dizilerde tasvir edilen sıradışı olaylara ve mucizelere (ucubeliklere, anlaşılmaz seslere, görüntülere vs.) de ilgi gösterilmiştir. Aynı zamanda, kuşların uçuşunu gözlemlemeye, sınırlı da olsa bir önem verildiği belirtilmelidir (bu teknik, Roma ve Umbria'da tam tersine çok gelişmiştir ve Roma *augurium*'unun temelini oluşturmuştur). Kâhinlik uygulamalarının özsel yanı –ki bu göksel ve yersel mekânın konumlanışının değerleriyle bağlantılıdır–, kendini ümit veren veya vermeyen kehanet alâmetlerinin araştırılmasında ele verir. Çünkü bunlar, üstün varlıkların hoşnut ya da öfkeli olduklarını gösterir, dolayısıyla gelecekteki bütün eylemler için uyarı niteliği taşırlar.

Genel ve törensel kodlanışı, *Disciplina etrusca*'nın diğer yönünü oluşturmaktadır. Kökeni ve özgülüğü ne olursa olsun, kültle ilgili her icraatı kapsar. Daha kesin terimlerle ifade edersek, *libri rituales*'te kentlerin kuruluşuyla, kutsal yapıların tesisiyle, hatta devletin siyasal ve askeri nizamıyla ilgili kuralların yeraldığını biliyoruz. Başka bir deyişle bu, sadece dinsel değil ama aynı zamanda siyasal-kurumsal bir yasaydı (bu iki alan arasında ayrım olmaması, insan dünyasının tanrısal dünyaya temelden bağlılığını olumlamaktadır). "Etruria ülkesinin yasası" kavramının ve yüce tanrısallık tarafından tanımlanmış olan tarımsal mülkler arasındaki sınırların kutsal ve dokunulmaz niteliğinin, bu bağlamda ortaya çıktığı görülmektedir. Aynı durum, kutsal nesneler ve (tapınakların yanısıra kentler ve mezarlar gibi) kutsal yerler için de geçerlidir. Son olarak; *libri fatales*'in içinde zamanla, kaderle ve insanlarla, ulusun ("yüzyıllar"la hesaplanan) yaşam süresiyle ilgili öğretilerin biraraya getirildiği eksiksiz bir dizi söz konusuydu. Kişinin öteki yaşamdaki kaderi ise *libri acherontici*'de ele alınmıştır: Bu yazıların kodlu kısımları, yaşamın uzatılması ve ölülerin tanrılaştırılması için gerekli olan törenleri göstermektedir.

Etrüsklerin tapınma biçimleri, en azından özgün Etrüsk metinleri geleneğinden ve anıtlardan bilindiği kadarıyla, Yunanlıların ve Romalıların tapınma biçimlerinden özünde farklı değil gibi görünmektedir. Tanrıların oturduklarına inanılan çitle çevrilmiş kutsal yerler, sunaklar ve tapmaklar, tipolojik bakımdan bazı ayırdedici özellikler göstermekle birlikte, yine bu uygarlıklarınkine benzer bir tarzda düşünülüp yapılmışlardır. Ayinler arasında dualara, kan akıtmadan yapılan sunulara, hayvanların kurban edilmesine ve adaklara her yerde rastlanmaktadır. Oysa kurban edilen hayvanın iç organlarında kehanet aranması, tümüyle Etrüsk dinine özgü bir durumdur. Temel atma, kutsama törenleri ile Etrüsk dininin temel izlek ve buyruklarıyla da yakından bağlantısı bulunan özel ve âleni işlenen günahların kefâreti gibi belli törenlerin özel öneme sahip olduğu görülmektedir. Yine Zagreb Mumyası'nın tören metnindeki aya ve güne göre dağıtılmış bir dizi buyrukta da bildirildiği gibi, şenlik ve kutlama takvimleri vardı. Kültlerle ilgili etkinlikler rahipler tarafından yerine getirilmekteydi (ölenlerin yaşamöykülerinin yeraldığı kutsal içerikli belgeler ya da kayıtlar gibi). Etrüsk metinlerinde farklı rahip kategorileri sıralanmaktadır. Ne var ki, ölü gömme törenlerini yöneten "resmi" rahiplerin, kehanet işinde uzman olanlardan, özellikle haruspexlerden ne ölçüde farklı olduklarını kesin biçimde bilmek olanaksız olduğu gibi, bu rahiplerin işlevlerini ve uzmanlıklarını belirlemek de kolay değildir (ancak Zagreb metninde geçen *cepen thaurch*'un ölü gömme törenini yöneten bir rahip olduğu kesindir). Rahipler halktan geniş bir destek görmüş olmalıdır. Rahip topluluklarının varlığı bunu büyük oranda doğrulamaktadır.

IV. Öteki yaşam sorunu.

Gözden geçirilmeyi bekleyen son kısım, öteki yaşam boyutudur. Fakat, ahiret anlayışının temel veçhelerinden çoğu, bu dinin daha genel fikirleri içerisine yerleştirildiğinden, öteki yaşam boyutunu Etrüsk dininin bütününden ayırmak doğru olmaz. Yeraltı dünyasının [khthonios], yer ile gök arasındaki kozmolojik karşılıklılık dizgesiyle uyuşumu; tapınma alanında da benzeşimlerini yaratacak biçimde, ölülerin belli tanrısal varlıklara karışması; mezarın kutsal bir yer (*sacni*) olarak tanımlanması vs. bu veçheler arasındadır. Tarihöncesinden ve klasik dönem öncesi büyük uygarlıklardan (ya da klasik dünyaya yabancı uygarlıklardan) gelen, ölülerin kişiliklerinin de yaşamaya devam ettiğine duyulan inanç, temel ideolojik öncüllerden birini oluşturmaktadır. Bu da, ölüyü toplumdaki konumuna göre koruma, besleme ve onurlandırma gereğini göstermektedir. Yaşamın sürekliliği, ölülerin suretlerinin yerini tutan (dolayısıyla sadece anmakla kalmayan) imgeler, ev ortamını anımsatan mezar ve sandık, yiyecek ve içeceğin yanısıra giysiler, değerli taşlar, silahlar, gereçler ve ev eşyası gibi mümkün olan en zengin mezar süslemeleri sayesinde sağlama alınır. Arkeolojinin de son derece inandırıcı biçimde ortaya koyduğu gibi, bu nitelikler (ölü gömme uygulamalarındaki farklardan –tarihsel dönemlerin başlarından itibaren ölülerin gömülmesi, yakılmalarından daha yaygın bir eğilimdir– bağımsız olarak), özellikle ilk dönemlerde belirgindir. Fakat bu uygulamaların Etrüsk uygarlığının çöküşüne kadar sürmüş olması, direşken bir tutuculuğun varlığına işaret eden önemli bir olgudur. Ölenlerin yeniden biraraya geldikleri bir yer olarak şekillenen, tamamen farklı bir öteki yaşam düşüncesi, Yunanistan'dan yayılmıştır ve bu düşüncenin, özellikle İÖ beşinci yüzyıldan sonra, Etrüsklerin imgelemi üzerinde hatırı sayılır yansımaları olacaktır. Anıt mezarların üzerindeki imgeler, yeraltı dünyasına ve ölülerin krallığına (kentine) inildiğini ifade eden kavramlara dayanan ahiretbilgisel bir mekân tanımının –eski görenek ve geleneklere az çok koşut olarak– geliştiğini ve giderek incelik kazandığını göstermektedir. Bu krallık tasvir edilirken, Yunanlılardan esinlenen ögeler ile (portrelerde ve yazıtlarda ölenlerin kişiliğine her zaman ve artan oranlarda gösterilen önem, korkunç demonlar, muazzam şölenler gibi) tümüyle yerel olan ögeler birlikte kullanılmaktadır. Etrüsklerin öteki yaşama ilişkin imgelerinde varolan hüzün ve korku havası, son çözümlemede, Yunanlılarm Hades fikrinden çıkartılan bir yorumdan başka bir şey değildir. Fakat aynı zamanda, mezarlarındaki ölülere gösterilen eski törensel yükümlülük biçimleri, tanrılara karışmış atalara ilişkin –belki yine gizlem dinlerinin etkisi altında, ölenlerin insan ruhlarını "tanrısal ruhlar"a dönüştürmeye adanmış törenleri içeren– bir kültün içinde incelerek ve somutlaşarak sürmektedir.

M.P. [B.S.Ş. / M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

K. O. MÜLLER ve W. DEECKE, *Die Etrusker*, Stuttgart, 1877; II. baskı, Graz, 1965. C. O. THULIN, *Die etruskische Disziplin*, Göteburg, 1905-1909. F. MESSERSCHMIDT, *Griechische und etruskische Religion, Studi e materiali di storia delle religioni*, 1929, 5: 21. B. NOGARA, *Gli Etruschi e la loro civiltà*, Milano, 1933, s. 156-289. C. CLEMEN, *Die Religion der Etrusker*, Bonn, 1936. R. ENKING, *Etruskische Geistigkeit*, Berlin, 1947. M. PALLOTTINO, *L'origine degli Etruschi*, Roma, 1947, s. 135-38. A. GRENIER, *Les religions étrusque et romaine, Les religions de l'Europe ancienne*, Paris, 1948, 3, 1-233. A. PIGANIOL, *Les Etrusques, peuple d'Orient, Cahiers d'histoire mondiale* 1, 2, 1953, s. 344. M. PALLOTTINO, *Deorum sedes, Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milano, 1956, s. 223-34. R. HERBIG, "Zur Religion und Religiosität der Etrusker", *Historia* 6, 1957, s. 123-32. L. BANTI, *Il mondo degli Etruschi*, Roma, 1969, s. 235-54. G. Q. GIGLIOLI ve G. CAMPOREALE, *La Religione degli Etruschi, Storia delle religioni*, 6. baskı, Torino, 1971, 2, 537-672. G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque*, 2. baskı, Paris, 1974, s. 661-80. M. PALLOTTINO, *The Etruscans*, Londra, 1975, s. 138-52 ve s. 260-62. A. J. PFIFFIG, *Religio Etrusca*, Graz, 1975. R. BLOCH, *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Cenevre, 1976. Ayrıca bkz. *Studi Etruschi*, Floransa, I-XLIV, 1927-1976.

Ayrıca bkz. "Ötedünya.", "Demonoloji. Etrüsk örneği.", "Disciplina Etrusca.", "Kâhinlik.", "Yunan-İtalyanlar." ve "Kurban." maddeleri.

EUROPE.

"Uzakta parlayan" Telephassa'nın ya da Phoiniks'in kızkardeşi ya da kızı olan "beyaz yüzlü" Kırmızı Argiope'nin kızı Europe; Zeus'un bir boğa görüntüsünde çıkarak, Tyr ya da Sidon'da deniz kenarında bulunduğu bir sırada kaçırdığı mitoloji kahramanıdır. Zeus Europe'yi, kendisinden Minos, Sarpedon ve Rhadamante adlı üç erkek çocuk sahibi olacağı Girit'e kadar götürür. Europe'ye üç tane de armağan verir: Her zaman hedefi vuran bir ok, hiçbir avı kaçırmayan bir köpek ve adanın bekçisi, bronz tenli ve kimsenin yakalayamadığı Talos adlı bir dev. Europe, kendisini temsil eden resimlerde, bir kaçırma olayının kurbanından çok, hayvanın sırtında dimdik oturan boğalı bir tanrıça olarak tasvir edilmiştir.

J.C. [L.A.]



Europe. Attika amforası. İÖ 520'ye doğru. Wurzbourg, Martin von Wagner Museum. Foto: Müze.

EVLİLİK (TANRILARI). Yunanistan'da.

I. Hera, Artemis, Aphrodite arasında.

Öğütülmüş buğdaydan yapılmış ekmek gibi ve "vahşi ana"nın (Aiskhylos, *Persler*, 651) mayalanmış şarabı ya da ocak alevlerinin yabanıllıktan çıkardığı et gibi, evli kadın icatlardan biridir; bu icatlar Yunanlıların kendi aralarında kültür yaşamı olarak adlandırdıkları, kendilerini vahşilikten kurtarıp ot veya çiğ et yiyen hayvanlarla, hiçbir zaman şaraba ve ekmeğe gereksinim duymayan tanrılar arasında bir konuma yerleştirmeleri için yapılmıştır. Yeryüzüne ve ölümlülere öteki tanrılardan daha yakın olan Demeter ve Dionysos gibi tanrısal güçlerin yardımı olmaksızın, insanoğlu köklerden başka bir şey yiyemez, sudan başka bir şey içemezdi. Her ne kadar yardım görevlerini, herhangi bir art düşünce olmaksızın Triptolemos gibi sadık kahramanlara ya da tanrısal bir kökenden gelmeyenlerin içebilmesi için şaraba katılması gereken saf su miktarını ayarlayan Eleuthera kralı gibi yaratıcılara devretmiş olsalar da, tanrıların etkisi bu dönemde belirleyici bir yer tutar.

Erkekle kadın arasında tekeşli ilişkinin yerleştirilmesinde, tanrılar daha edilgen bir görünüm sunarlar. Evlilik –bu sözcüğün Yunanca'da karşılığı yoktur– olarak adlandırdığımız birleşme biçimini aktaran en önemli iki mitten birisi, yasa koyucu bir kral kişiliğinde bu biçimin yoksunluk içeren bir anlatımını sunarken, olağanüstü becerikli kadınların toplu ve neredeyse adsız kişiliğinin egemen olduğu ötekisi ise egemen erdem ve yeteneklerin ana çizgilerini gösterir. Kendi kökenlerini sorgulayan Atina'nın karmaşık kökenli ilk kralı olan Kekrops ile bulanık ilişkilerin tek kural olduğu, babaların çocuklarının kimler olduğunu bile bilmeksizin herkesin rasgele herkesle serbestçe birleştiği çağ son bulur. Kekrops, cinsel karmaşaya bir son verir: Artık, bir kadın, tek bir erkekle birleşmektedir. Ve insan cinselliği, hayvansı çiftleşmenin bittiği yerde başlamaktadır. Kekrops'un erkeklere özgü bu yasası, hem yalnızca babanın, hem de bu kimliğin yokluğu üzerine kurulmuştur. Öteki mit, Kadın-Arılar'ın öyküsünü dile getirir. Eski zamanlarda, insanlar vahşi hayvanlar gibi birbirlerini yiyorlardı. Bu, insan türünün yamyamlık dönemiydi. Bir gün, bir ormanın ortasında bir kadın bal petekleri bulur, tadar ve bunun yenilebildiği gibi, suyla karıştırıldıktan sonra içilebileceğini de anlar. Ve *Melissa* adındaki Kadın-Arı, bu ağacın yarı kuru yarı yaş meyvesinden elde ettiği besini yemeyi öğretip, insanları çiğ ete dayalı beslenme düzeninden kurtarır. Bu kadın ve artık Arılar olarak adlandırılan dostları sayesinde, ölümlüler, özsaygı ve başkalarına duyulan saygı gibi tanrılara yönelik saygının da damgasını vurduğu yeni bir yaşam biçimine kavuşurlar: Edep (*aidôs*), ilk kumaşın örttüğü bedenlerin iffetiyle birleşir. Bu nedenle, diye devam eder mit, o zamandan bu yana hiçbir evlilik, Nymphalar ve Demeter'e adak türünden ilk sunular yapılmadan kutlanmamaktadır. Gerçekten de, Demeter'le Kadın-Arılar arasındaki ilişkiler, yasal eşlerin *Melissai* adını taşıdıkları Thesmophoria törenleri düzeyinde kurulmaktayken, edebi temsil eden Nymphalar, nişanlı kızdan geline dek uzanan *nympha* süresince hazır bulunurlar. Balın Demeter'i ikinci sırada gelir ve Kadın-Arılar, kendilerine Ölümsüzler'le kısa ömürlü insanlar arasında bir yaşam veren tanrıların yardımıyla evlilik törenini başlatırlar.

Ama, tanrıların evlilik olgusunun kökenlerinde pek fazla yeralmaması, genç kızlıktan evli kadın konumuna geçişi sağlayan süreç boyunca yaptıkları çok sayıda müdahaleyle dengelenir.



Düğün alayı. Attika dar boğazlı vazosu (lesit). İÖ 550'ye doğru. New York, Metropolitan Museum of Arts (Baker). Foto: Müze.



Düğün Alayı. "Amasis Ressamı"nın fırçasından, dar boğazlı vazo (lesit). New York, Metropolitan Museum of Arts (Baker). Foto: Müze.

Plutarkhos'un (*Quest. rom.*, 264 B) belirttiği gibi, evlenme törenlerinin kuralları en azından beş tanrıya, Zeus *Teleios*'a, Hera *Teleia*'ya, Aphrodite'ye, Peitho'ya ve Artemis'e adak yapılmasını buyurduğu durumlarda buna tanıklık eder. Bu tanrıların tümünü anmak gerekirse, bu isimlere Nymphalar ve Demeter'in yanısıra Kharit'leri, Hermes'i ve Moira'ları da eklemek yerinde olur. Mit ve tören bakımından gelinin çevresinde bir düzen sunan tanrıların genel görünümü, kurumsal gerçekliklerin ne kopyası, ne de örneği olup, evlilik alanını paylaşan tanrıların arasında, hasımlık gibi yakınlık ilişkilerinin değişmesi aracılığıyla kimi kadın figürlerine sınırlamalar getirirler.

Evlilik mekânı içinde stratejik bir konum taşıyan üç tanrıça arasında, Hera tartışmasız ilk sırada gelir ama, tören kuralları onun Aphrodite'yle olduğu gibi Artemis'le de zorunlu bir işbirliği içinde olmasında diretir. Evlenmeden önce yerine getirilmesi gereken bir sunu olan *Proteleia*'da, Hera, Artemis ve Moira'lar ile birlikte ortaya çıkar: Bunlar, evlilik töreni öncesinde, genç kızların kendilerine adadıkları saç sunusunu birlikte kabul ederler. Aphrodite, düğün günü, Hermes, *Peitho* ve Kharit'leri de beraberinde getirerek bunlara katılır. Ama evlenmenin öteki cephesinde, *Gamelia* denilen sunuda Artemis'in yeralmadığı sanılmaktadır. Ve bu bağlamda ortada görülmemesi kuşkusuz anlamlıdır. Gerçekten de *Gamelia*'lar, bir ölçüde evlilik sunularını anımsatan bir adak türüdür ama farklı bir döneme ilişkindirler: Bunlar, en yakın yurttaşlarıyla ailesine katmış olduğu gelin arasında resmî bağlar kurmayı amaçlayan genç Atinalı damadın, sülalesinin bireylerine verdiği adak amaçlı yemekli şölenlerdir. Ama, gelin artık Artemis'in alanını terketmiştir: Anahtarlarına Hera'nın sahip olduğu gerdek odasına girmiş ve kendini, gözetimleri altında damada sunduğu Kharit'lerin hazırladığı yatakta uyumuştur; bu arada Aphrodite, çiftin aşktan karşılıklı olarak zevk almalarına özen gösterir. Bu tanrıçalardan birine ya da ötekine adakta bulunmayı unutanların vay haline! Aynı arabaya bir arslan ve bir yabandomuzu koşmasına izin veren Artemis'i unuttuğu için, Admetos kendini içi yılanlarla dolu bir gerdek odasında bulmuştur. Atalante'yi yendikten sonra, tanrıların onuruna yapılan evlilik törenlerinin gerektirdiği tüm sunuları yerine getiren ama Aphrodite'yi unutan Hippomene'ye gelince, karısıyla birlikte vahşi bir hayvana dönüştürülmüştür. Aynı derecede önem taşıyan Artemis ve Aphrodite'nin, evlilik mekânı içindeki yerleri birbirinden ayrıdır: IV. yüzyılda hatip Libanios'un belirttiği gibi, kızlar evlenirken birinden ötekine, Artemis'ten Aphrodite'ye giderler.

Evlilik, Artemis'e ayrılmış alanlardan birisidir. Çünkü, tanrıların yeryüzünü paylaşımı sırasında av, vahşi hayvanlar ve balta girmemiş ormanların yanısıra bekâreti de o almıştır. Öncelikle Artemis'in krallığında yaşayıp da burayı terketmek için gereken kefaleti ödememiş gelin yoktur. Bu kefalet değişik biçimlerde ödenebilir. Bebekler, oyuncaklar, saçlar veya Attika'da olduğu gibi, tanrıçanın hizmetine girerek ona "dişi ayı olarak eşlik" etmek, onun küçük ayıları olmak. Ama Artemis'in alanı, içinde sürekli kalınmayan alanlardan birisidir. Burası bir geçiş yeridir; hiçbir genç kız burada sürekli kalamaz ve buraya geri dönmeye çalışan kadınlar cezalandırılır. Atalante'nin serüvenleri bu duruma tanıklık eder. Hippolytos'un dişi hizmetçisi olarak evlenmekten nefret ettiği için kendini ava verir: "Aphrodite sunuları"ndan kaçmak ve bekâretini korumak için elinde silahla Aphrodite'nin alanına değin savaş vermesi, evlilik kurumunu yıkmak ve damat adaylarının sevdiği kızları elde etmek için ona doğru yaptıkları ve en hızlı olanın kazandığı yarışın yerine, silahsız erkeklerin, kendilerini avlamak için kovalayan kadının önünde ürkmüş av hayvanları gibi kaçtığı ve ancak en hızlı olanın yaşamda kalabildiği yarışı getirmesi gerekecektir. Ama baba evinde olduğu gibi ormanların ortasında, dağların doruğunda bile, bekâret dayanılmazlığını korur: Aphrodite'nin tuzağına düşen Atalante, cinsel bakımdan soğuk bir dişi arslana dönüşür. Aphrodite'nin kabul etmemesine karşın dişi ayı olmak istedikten kısa bir süre sonra, son derece iffetli Artemis'in gözleri önünde dayanılmaz bir biçimde bir erkek ayıyla sevişme isteğine kapılan Polyphonte gibi, o da Artemis'in alanında kalmayı başaramamıştır.

Artemis ile Aphrodite arasındaki yol, vahşi bir ülkeden ekinli başka bir ülkeye uzanan bir yol değildir. Artemis'in sınırlarının karşısında, öteki uçta, bir bakıma ekmeğin ve tahılların Demeter'i yeralır. Aphrodite'yse başka yerde, tutkunun egemen olduğu (*himeroenta erga gamoio*: *İlyada*, V, 429) ve *Derveni Papirüsü*'nün (İÖ 350 yılları) Orpheusçuluğa özgü yorumunun, sözlü dilin anlatımını filizlendirdiği yerdedir: Burada, bir erkekle bir kadın birleştiğinde, Aphrodite'ye özgü bir doyum aldıkları belirtilir (17, 12). Aphrodite'siz, bedenlerin tutkusu olmaksızın, erkekle kadının birleşmesi kısırlıktan kurtulamaz. Ama haz, evlilikte kaygı uyandırıcı bir güç olarak yeralır. Gelin kavramındaki belir-



Düğün alayı. "Amasis Ressamı"nın fırçasından, siyah figürlü dar boğazlı vazo (lesit). New York, Metropolitan Museum of Arts (Baker). Foto: Müze.



Elinde bir *lêbês gamikos* tutan gelin. Attika Lêbês gamikos'u. İÖ 440'a doğru. Kopenhag, Nationalmuseet. Foto: Müze.

sizliği bu iki örnek, iki hayvan figürü çok iyi ifade etmektedir: Arı ve kısrak. Bir yanda annelikten ziyade bakıcılık yapan, tam anlamıyla Artemis saflığına sahip, zevki aşmış ve evin içinde bereketli balı üretmekle meşgul bir simge-kadın vardır. Ama öte yanda, tutkusunun ehlileştirilemeyen şiddetinin dizginlenmesi gereken kadın, gemi azıya almış kısrak vardır. Süvariler ülkesi olan Tesalya'da, düğün günlerinde koşumlu bir savaş atı hazırlayıp geminden tutarak geline vermek, törelerin bir parçasıydı (Aelianus, *Hayvanların Tarihi*, XII, 34). "Boyunduruğa gelmeyen", bakirenin, vahşi dişi tayın adlarından birisidir. Düğün günü, sahibi koşumlarından tutarak getirir. Üzeri gelin duvağıyla örtülür ve altın bir halka olan *ampux* takılır. Bu sözcük, hem hayvanın dizgin başlığı, hem de gelinin dar tacı anlamına gelir. Gerek sözcük düzleminde, gerekse bir dizi imgeler aracılığıyla, kısrak, gelinin ehlileştirilmesi gereken vahşi gücünü dile getirir. Her ne kadar atın simgesel anlamına, toplumsal ve dinsel değerlerin yanısıra, savaşçı ve aristokrat bir uygarlığın bu hayvana verdiği değerler damgasını vurmuşsa da, kadın cinselliğinin hayvansı görünümünü dile getirmek için bu hayvanın seçilmiş olması, gelenekleri büyük bir ölçüde yönlendirmiştir. Aristoteles, kısrağın çılgınlık içinde bulunan kadın tipi olduğunu belirtir (*Hayvanlar Tarihi*, VI, 18, 587 a 8 vd.). Sevişmek için yanıp tutuşan, zevk söz konusu olduğunda doymak bilmeyen kısrakların cinsel organlarından, kızgınlık dönemlerinde ersuyuna benzeyen bir sıvı salgılanır. Ama Aristoteles, bunun erkek dölünden çok daha berrak olduğunu belirtir. Bu, dişi domuzların salgıladıkları sümüksü maddeyi andıran bir salgı olan ve aşk iksirini tatmış kadınların son derece değer verdiği söylenen hipomandır. Kısrak, aşk zevklerine aşırı düşkün kadınlara yakıştırılan aşağılayıcı bir isimdir. Ve Diomedes mitinin eski bir yorumu, yoldan geçen yabancıları yutan kısrakların canavarsı doğalarını kızlarına yansıtabilmiştir. Bu kızlar o denli şehvet düşkünüdür ki, bunlarla sevişmek zorunda kalanların hiçbiri bu sevişmeden sağ çıkamaz (*Scholies à Aristophane, Lysistrata*, 1029).

Her kadın, el değmemiş genç kızlıktan çıktığı anda, Artemis'in yabanıllığından sıyrılır. Buna karşın her gelin, Aphrodite'nin zincirinden boşanmış çılgınlığını kendisiyle birlikte eve taşır. Hesiodos'un şiirlerinden bu yana süregeldiği üzere, tıka basa bal dolu olup ölçüsüz tutkularını doyurmaktan başka bir kural tanımayan açgözlü eşekarısının tersi olan kadın-arı gibi, her ev ocağı, her *hestia*, kendi içinde yutucu olan bu ateşin gözdağını taşır. Ev içindeki bu düşmandan en yoğun söylemsel biçimleri kullanarak sözeden kişinin, *Yasalar*'ın Platon'u olduğu söylenebilir. Platon, kadınları düzensizlikleri içinde kendi başına bırakmanın, yalnızca kentin yarısını umursamamak anlamına gelmeyeceğini; bu durumda, kadınlarm kent içindeki öneminin iki kat artması gibi sakıncalı bir durumun da oluşacağını söyler. Bu nedenle yasa koyucu, kalesinin içinde kuşakların aşırı çoğalması durumunda seçilmiş kadınları, genç evlileri ele vermekle görevlendirir. On yıl boyunca her gün bu kadınlar Eilithyia Tapınağı'nda toplanır, adak ve evlilik törenleri dışında başka şeyler peşinde koştuğunu gördükleri üretken çağdaki erkek ve kadınları karşılıklı olarak birbirlerine ihbar ederler (783 d-e).

Aphrodite, Hera için çok önemlidir; çünkü uygulanmasına izin verdiği sürece onun yasalarına uyar. Evlilik tapınağının alınlığında, egemen, ciddi ve yetkin unvanını taşıyan gücün simgesi Hera *Teleia* vardır. Yetkinliği, tanrıların kralı ve ilki olan Zeus'un karısı olmaktan değil, *telos* sözcüğünün kadın için belirttiği özel yetiden kaynaklanır. Olgunluk mevsimi geldiğinde, nasıl beden ne çiçeğinin açmasından ne de meyvesinin lezzetini tatmaktan kendini alıkoyamazsa, kadın türü de, doğası gereği yasal eş olmaya veya en azından evlilik törenleriyle kurban edilmeye yazgılıdır. Attika'da kutlanan tanrı evliliği törenlerinde, en azından *Gamelion* törenlerinde –insanların evlenmesi için en elverişli mevsim olarak kabul edilen ocak-şubat döneminde (Aristoteles, *Politika*, 1335 a)– Hera, Zeus'la birleşir. Çünkü evlenme törenlerini, tüm tanrıların kutladığı bu birleşme başlatır. Ama bu töreni başlatan güç, erkeğin gücü değildir. Burada, birleşmeye davet eden kadındır. Erkhieia demosunun Attika takvimi, tanrıların evlenmesi için seçilen kurbanların Hera Tapınağı'nda adak olarak sunulduğunu belirtir ve bir başka ekinsel kural, evlenme Zeus'unu, Hera Zeus'u (Zeus *Heraios*: *IG*, I^2, 840, I. 20-21) olarak nitelendirir. Ekinsel uygulamaların ortaya koyduğu bilgiler, en güzeli seçmek zorunda kalan Paris'in önünde, Hera'nın, Aphrodite'nin isteklerinin karşısına Zeus'un kendi egemenliğini getirmesiyle (Euripides, *İphigenia Aulis'te*, 900 vd.), söylemsel düzlemde de doğrulanır. Hera'nın bakışı açısından, evlenen kadının ulaşabileceği en güvenli sonuç, belirlenen yollardan geçerek, kendisini, yasal çocuklarının doğacağı ve erkeklerin egemen olduğu bir evin tohumlarmın kök salacağı doğumla özdeşleştirmesidir.

Hera'nın krallığını daha yakından tanımak için, erkeklerin dünyasında evlenecek olan kadının tüzel güçsüzlüğünü gözönünde bulundurmak gerekir. Gerçekten de her şey, erkekler arasında olup bitmektedir. Bir kadınla evlenilmez; kadın, kurallara ve törenlere bir biçim kazandıran mekânsal bir örneğe göre, eş olarak erkeğe verilir. Babanın otoritelerinden birisi de, kızını bir başka erkeğin ellerine bırakmaktır. Kayınpederle damadı resmî olarak bağlayan *eggue* denilen sözleşmenin amacı, bir kadının baba ocağından, koca ocağına aktarımına dayanır. Yunanistan'da evlilik ata merkezcildir ve kadın, kocasının evinde bir "yabancı"dır (*othneios*). Dinsel geleneğe göre, kadın yalvaran ve kocanın gelip elinden tutarak alıp götürdüğü kişidir. Ve yolculuk, savaş arabasına binmiş Hermes ve Aphrodite'nin ikili önderliğinde yapılır. Bu arabanın simgesel değeri, bir dizi vazo üzerinde yer verilen, katırların koşulduğu ve tören alayıyla çevrili klasik araba sahnesinde bir ölçüde varlığını sürdürür. Pelops, uzun peçeleri içindeki Hippodameia'yı bir arabayla götürür. Arabanın dingilinin evin kapısı önünde yakılması geleneği Boeotia'da korunmuştur (Plutarkhos, *Moralia*, 271 C-D). Açık mekânların efendisi olan Hermes, yalnızca yol açma, yabancı gelini bir *hestia*'dan ötekine götürme konularında usta değildir. İnandırma konusuda yaptığı işlerde Aphrodite'yle birleşen Hermes, kâh geline kocasının gönlünü çelecek sözcükleri fısıldar; kâh gerdek odasında ortaya çıkarak, becerisini aşk zevklerinin hizmetine sunar. Lokris'deki Persephone Tapınağı'nda bulunan pişmiş topraktan bir levha, Hermes'i bir çift Eros'un çektiği Aphrodite'nin arabasına binerken gösterir: Bu Eros'lardan erkek olanı bir güvercin, dişi olanıysa bir parfüm kabı taşır. Öte yandan, Hermes ve Aphrodite arasında kurulan işbirliği, iki cinsel gücün birleşimini tek bedende gerçekleştiren ve kendisine sofuca bağlı olanların sunularını ayın dördüncü günü kabul eden Hermaphrodite'ye ilişkin inançlarda görülür. Ayın dördüncü günü Hermes ve Aphrodite'ye adanmıştır ve Hesiodos'a atfedilen *Günler*'de bir eşi eve götürmek için bu günün seçilmesi önerilir (*İşler ve Günler*, 800). Ama Hera kendisinin, içtenliklerin ve gülücüklerin Aphrodite'yle karıştırılmamasına büyük bir özen gösterir. Teiresias'ın bunu öğrenmesi, kendisine pahalıya mal olmuştur. Kadın ve erkek cinsinin ulaşabileceği zevk derecesi konusunda görüş ayrılığına düşen kral ve kraliçe arasındaki anlaşmazlığı bir sonuca bağlamak için kendisine başvurulan tanrı, aşk mübadelesinde kadın bedeninin erkek bedeninden dokuz kat daha fazla zevk aldığını ortaya çıkararak Hera'nın öfkelenmesine neden olur. Yunanlıların Hera aracılığıyla evlilik konusunda edindikleri görüşte, kadına yasal eş konumu kazandıran sözleşme ve bağıt adına, *Aphrodisia*'ların –istek ve haz– belirttiği olguların yadsınması türünden bir şeyler vardır. Ve Yunan toplumunun zevk alınan kadınla, yasal eş arasında ayrım yapması ölçüsünde, fark daha belirgin bir görünüm kazanır: Bir yanda nikâhsız kadın ya da yosmalar; öte yanda, çocukları topluluğa katılmış bir kadın vardır; bir yurttaş bu kadının bir anlaşmayla siteden bir erkeğe bağlı olduğuna yemin etmesi yeterli olur.

Louvre Müzesi'nde bulunan, kırmızı figürlü bir Attika vazosu üzerinde, elinde krallık asası tutan bir Hera, gelinin giyinmesine eşlik eder: Kendisi de bir yaşmak, lotus çiçeklerinden bir taç ve büyük bir siyah harmani giymiştir. Yanında, yine elinde bir asa ile Zeus durmaktadır. Burada ritüel evlilik gibi bir zafer kazanmış görünen kadının egemenliği yasal karının kayıtsız şartsız özerkliğinin onaylandığı bu aynı yerde karşıtıyla karşılaşır. Hera ve onun Zeus'la olan sürtüşmesi çerçevesinde, bir dizi mit nitelikli öykü, kadın bedeninin gücünü ele alır. En ayrıntılı öykü Flora bahçesinde sergilenir. Hera, dünyanın en uzak yerine, ilk karı kocanın, aynı anneden doğmuş ağabey ve kızkardeşin yaşadığı ve Hera'nın gücünü ve evlilik üzerindeki haklarını koruduğu, evlilik odasının da bulunduğu büyük tatlı su ırmağı yakınlarında yaşayan Okeanos ve Tethys'in yanına gitmiştir. Hera öfkelidir, çünkü Zeus, Metis'i yuttuktan sonra, tek başına kendi bedeninden döllediği bir kız çocuğuna hamile kalmıştır. Böylelikle, karısının yardımı olmaksızın ve Hera'yı temel gücünden yani krallık yatağındaki egemenliğiyle özdeşleşen evlilik yatağının yasallığından yoksun bırakarak baba olmuştur. Hera da bu önemli yere bir intikam yolu bulmak için gelmiştir: Burasını Flora'ya emanet ettiği için bütün aşk iksirlerini denemek, deniz diplerini taramak, Tartaros uçurumlarının dibine inmek istemektedir. Ama daha önceleri Yeşermiş Kadın anlamına gelen *Khlôris* adını taşıyan Flora, Batı Rüzgârı'nın gönlünü çelmesinden bu yana binbir renkli bir bahçede egemenlik sürmektedir. Çünkü o, buğdaylardan, bağlardan, fıçıda dinlenen şaraptan, körpeliğin doruklarına çıktığı zamanlardaki gençlik yıllarına, canlı ve ateşli bedenlere değin körpe her şeyin sahibidir. Bahçesinde olağandışı çiçekler boy gösterir: Bunlardan kimileri, Hyakintos veya Adonis gibi ölümcül yaralar almış yakışıklı delikanlıların kanlarından doğan çiçeklerdir. Oysa bunların yanı başında, Olenos topraklarından gelmiş, eşi bulunmayan ve nasıl ortaya çıktığı bilinmeyen, hiçbir kısırlığın kendisine direnemediği ve kendisine dokunan herkesi doğurgan kılan bir çiçek vardır: Bu çiçek, akan kanlardan oluşan dağlalesinin tersine, yaşamı ve taze kanı üretir.

Hera, yabancı bedenle ilişkiye girmeden bir çocuğa hamile kalabileceği dölü de Flora bahçesinin bu köşesinde bulur. Olenos çiçeğinden, savaş tanrısı Ares doğacaktır. Başka üç öykü de aynı dizi içinde yeralır. İlk iki öykü canavarsı bebeklere: Typhon ve Hephaistos'a ilişkindir. Bunlar, birbirinden ürkünç bebeklerdir. Çarpık ayaklarında ve bacaklarının kıvrımlarında ateş ve rüzgâr üzerindeki egemenliğin izlerini taşıyan demirci tanrı; "yatak arkadaşı" olduğunu söylemekten gurur duyduğu kişiye meydan okurcasına "bir aşk birleşmesi" olmaksızın doğurabilen bir anneden gelmektedir. Yine rüzgârların ve alevin efendisi olan Typheus'a gelince, bazen Hera'nın gök ve Titan tanrılarla birlikte yardıma çağırdığı Gaia'dan, Dünya'dan, bazen de Kronos'un tohumlarının döllediği iki yumurtadan doğar: Hera, bu yumurtaları toprağa gömdükten sonra, Zeus'un yaptığı zorbaca baskının intikamını almak için yeniden dünyanın en uzak bölgesine çekilir.

Ama tanrıların kralının egemenliğine başkaldırmak için doğurulan bu iki oğul arasında daha özel bir ilişki kurulur. Typhon'u doğuran, tohumlarla kaplı ilk yumurtanın, Hephaistos'ta da bir karşılığı vardır. O da, erkeğin bir etkinliği olmaksızın dişinin tohum salgıladığı sanılan kimi evcil kuşların yumurtaladığı, döllenmemiş ve Yunanlıların "rüzgârın taşıdığı" adını verdikleri yumurtadan doğmuştur. Bazen duru, bazen de batıdan esen dölleyici rüzgârın adından ötürü –Flora'yı alıp götürdükten sonra, ona olağanüstü bahçesini armağan eden de aynı rüzgârdır– Meltem yumurtası olarak nitelendirilen bu yumurtalar, kadının bedeni, gücü ve sınırları üzerine yapılan bir tartışmanın merkezinde yeralır. Dişinin erkeğe bağlı olmaksızın ortaya koyduğu ürünlerin önemsizliği konusunda ayak direyen Aristoteles'e göre, meltem yumurtaları, tek başına kadın türünün, doğası gereği bir eksiklikten ibaret olduğunun ve kadının yeterince "tavına gelmiş" bir tohum üretemeyeceğinin kesin bir kanıtıdır. Dişi, her



Amymone ve Satyr. Neapolis (Nabeul) mozaiği. İS IV. yüzyıl. Foto: Jean-Marc Vène.

zaman sakat ve kısır bir erkektir. Anaksagoras, Empedokles ve çeşitli biyolojistlerin temsilciliğini yaptığı Sokrates öncesi gelenek içinde yeralan başkalarına göreyse, tersine, aynı olay kadın bedeninin hiçbir biçimde erkek bedeninden daha önemsiz olmadığını ve dişinin, ersuyunun bir bölümünü salgıladığını, böylelikle yaşamı doğal bir biçimde tek başına üretebileceğini açıkça ortaya koymaktadır.

Hera'nın kocasıyla bir aşk birleşmesi yapmaksızın doğurduğu tuhaf biçimli çocuklar, kadın bedeninin özerkliğini savunan bir gelenek içinde yeralır. Hera, hem anne, hem de baba olabileceğini kanıtlamak ister. Ama *Teleia* olarak nitelendirilen gücün savunduğu istekler, evlilik mekânı içinde, Zeus'un karısının egemenlik sürdüğü evlilik alanının sınırları içinde ortaya çıkar. Ares'in öyküsüne denk düşen dördüncü öykü, Hera'nın eylemlerine temel bir özellik katar: Bu öykü, annesinin bir marul yedikten sonra doğurduğu Hebe ya da Gençlik'in doğumunu anlatır. Savaş tanrısının–bu tanrı, erkeklerde gençlik yıllarının erdemini kendinde somutlaştırır– kızkardeşi, Yunancada evlenme çağını, kızın cinsel organının ilk kıllarla kaplandığı yaşı belirten bir ad taşır. Oysa, sözgelimi yakışıklı Ganymedes'in dişisi olan Phlionte'nin eşdeğerlisi Gençlik, üstünlükleri Yunan mitolojisi içinde açıkça tanımlanmış olan bir bitkiden doğmuştur: Soğuk ve nemli bir bitki olan marul, ölülerin yiyeceği olduğu ve yiyenleri iktidarsızlaştırdığı konusunda sarsılmaz bir üne sahiptir. Baştan çıkarıcı Adonis'in ölümüyle bu bitki arasında güçlü bir bağ kurulur. Böylelikle, marul görünüşte çelişkili simgesel değerlerle dikkat çeker: Evlilik tanrıçası ağırbaşlı Hera, bu bitkiyi yiyerek, tüm gözalıcılığıyla evlenme çağına gelmiş bir kız çocuğu olan Gençlik'i doğururken, son derece yakışıklı olan Adonis aynı sebzeyi tattığında cinsel gücünü yitirir. Eğer iki başka veri, bu sebzenin çokanlamlı niteliğine bir açıklık getirmeseydi, marul çelişkisini çözmek olanaksızlaşırdı. Bu verilerin birincisi, süt salgılamayı ve aybaşı olmayı, daha açık bir deyişle üretkenliğinin göstergeleri olarak kadın bedeninin salgılarını elverişli kılan güçtür. Öteki veri de marulun göbeğinin, bir başka deyişle bu bitkinin erkek tohumlarına benzeyen bölümü olan sütümsü özsuyunun yeraldığı parçasının yenilmesinin kadınlara yasaklanmasıdır. Demek oluyor ki, Gençlik ile özdeşleştirilen bu bitkinin Hera'ya sunduğu şey, hem özerk bir doğurganlık, hem de erkeğe özgü cinsel gücün ölmesi vaadidir. Kadın tek başına yasallık mekânında yeralır ama artık hazdan yoksun, evlilik yatağına çözülmez bağlarla bağlı, kendisini *aphrodisia* ile olan ilişkilerinden yoksun bırakan

karılık konumunun tuzağına düşmüş bir bedenden başka bir şey değildir.

M.D.

II. Öteki mitler, Danaos Kızları, Kyrene, Bellerophontes.

Böylece tanımlanan evlilik alanına göre, yönelimlerinin her şeyden önce bu bağlamda etkili olduğu sanılan belli sayıda mit nitelikli örnek durum ve figür vardır.

Bu durum, özellikle yazgıları bütünüyle evlilik kurum ve törenleri doğrultusunda düzenlenen Danaos Kızları söz konusu olduğunda belirgindir. Danaos Kızları, babalarının ardından Yunanistan'da, Hera ve Poseidon'un kavgaları nedeniyle kuraklaşmış bir toprak olan ve susuzluktan kıvranan Argolis'e (*Etymologicum magnum*, *Polydipsion Argos*) gelmişlerdir. Kendilerini kovalayan Aigyptos'un elli oğlundan kaçmakta ve bunların kendilerine verdikleri öndelikleri geri çevirmektedirler. Bir mübadele içeren olağan gelişim içindeki bu evliliğin geri çevrilmesi ve otoritenin babadan damada geçmesi, Danaos Kızları'nın kırk sekizinin yazgısını belirler: Aiskhylos bunları bize, kendilerine Aigyptos'un oğullarının dizginlerinden tutup götüreceği (*Yakaran Kadınlar*, 430-432; ayrıca bkz. 8-11, 141-143, 287-289, 392-396, 787-799) birer at gibi davranılması düşüncesine karşı çıkan isyankâr kızlar olarak tasvir eder. Evlenmeyi kabul etmektense, kendilerini asmaya hazırdırlar. Daha sonra, bir evlilik sözleşmesinin yapılmasına görünüşte onay verirler. Ama babaları bunların her birinin eline bir hançer verip de gerdek gecesi kocalarını öldürmelerini isteyince, yine babalarının bu isteğine boyun eğerler. Gerdek gecesi bekâret kanı değil, kocalarının kanı akacaktır. Danaos Kızları'nın bu dünyaya özgü öykülerinin devamında, onların babaları tarafından, hediye vermekten bağışık tuttuğu önemsiz erkeklere verildiğine tanık olunur. Dolayısıyla, gerçek evliliğin belirgin bir özelliği olan mübadele söz konusu olmadığı için, yeni bir acımasız ilişkinin içine atılmış olurlar. Sonuçta, hayatta kalmayı başaran Aigyptos'un tek oğlu tarafından öldürülürler. Böylece bu oğul, kardeşlerinin intikamını alır. Danaos Kızları da, Tartaros ülkesinde delik bir kapla *sonsuza değin* su taşımaya mahkûm edilirler. Bunun anlamı şudur: Kurallara uygun olarak gerçekleştirdikleri yasal evlilikleri sırasında bir kez olsun yerine getirmeyi kabul etmedikleri su taşıma görevini, sonsuza dek yapacaklardır.

Bu olumsuz ve acılı arka planda, tam anlamıyla bunun tersi olan öteki iki Danaos Kızının, Hypermestra ve Amymone'nin yazgıları yükselir. Hypermestra, felâket gecesinde babasının emrine karşı gelmiş ve böylelikle genç kızlık konumundan kocasının otoritesine boyun eğen eş konumuna geçmeyi kabul etmiştir: Artık o, tümüyle Aigyptos'un *genos*'unun yanındadır ve ölümden kurtulabilen tek koca olan Lynkeus, karısı Hypermnestra aracılığıyla onun kızkardeşlerinden intikam alacaktır. Miti son derece zengin olan Amymone'ye gelince, doğru yoldan çıkmış kırk sekiz kardeşin karşısında, Yunan felsefesinin geliştirdiği temel kadın tiplerinden birini oluşturur: Bu tip, rızasıyla yapılan evliliğin önemli bir yer tuttuğu olağan kadın durumunu yansıtmaktadır. Öncelikle söz dinler. Susuz Argolis'te, kendisinden su aramasını isteyen babasının isteğine boyun eğer. Bu araştırma sırasında, mitinin iki değişkesi (Apollod., II, 1, 4 ve Hyg., *Fab.*, 169), onu avlanırken gösterir. Olağan durumlarda bu bir erkek

Poseidon ve Amymone. Nea-Paphos mozaiği. İS III. yüzyıl. Kıbrıs Müzesi. Foto: Müze.





Bellerophontes ve Philonoe'nin düğünleri. Neapolis (Nabeul) mozaiği. İS IV. yüzyıl. Foto: Jean-Marc Vène.

etkinliğidir: Tersyüz etme, geçiş törenlerinin belirgin niteliklerinden birisidir. Bu sırada bir satyrin saldırısına uğrar ve ırza geçme anlamına gelen bu mübadelesiz cinsel birleşmeye karşı çıkar. Bu sırada Poseidon gelip satyri kovar ve Amymone'ye hediye olarak babasının istediği suyu verir. Bunun karşılığında da, kendi isteğiyle kabul edeceği bir birleşme önerir. O da, evlilik sözleşmesinden başka bir şey olmayan bu mübadelenin koşullarını kabul eder. Toprağa saplanan üç başlı mızrak bu birleşmeyi simgesel olarak resmîleştirir (Nonnos, *Dion.*, VIII, 241 bunu *Sêma gamôn* olarak adlandırır). Topraktan fışkıran su, Argos'un susuzluğuna son verir (Lerna kaynağıdır bu) ve *nymphê* (yeni gelin) konumuna geçen Amymone, aynı zamanda yeni kaynağın *nymphê*'si (su perisi) olur. Bu kaynak, bundan böyle, Hera'nın peçesini örmekle görevlendirilen genç kızların bu işe koyulmadan önce gidip kendilerini arındıracakları kaynaktır (Kallimakhos, *Aitiai*, Fr. 66). Amymone, bir evlilik kuralı olan su taşıma işini eksiksiz yerine getiren bir kahraman olmakla kalmayıp, Argos'un daha sonraki genç kızlarının su taşımaları için de bir kaynak görevi yapar. Bu nedenle, Amymone –Hypermestra gibi–, suçlarına ortak olmadığı (Lukianos, *Dialogum mortuorum*, 8) öteki Danaos Kızları'nın aldığı cezadan kurtulur (halbuki mit yazarları, listelerinde onu Aigyptos Enkelados'un oğlunu öldüren kişi olarak gösterirler. Poseidon'la evlendiği için artık başka bir kocaya katlanmak zorunda değildir). Nonnos, Amymone ile Poseidon'un evliliğini açık bir biçimde tasvir eder (*Dion*, XLIII, 383-393). Ama bu miti konu alan metinlerin çoğunda, onların ilişkisinin bir evlilik ilişkisi olduğu, Amymone ile ilgili olarak üstü kapalı bir biçimde *gamos*, *gamein*, *gameisthai* sözcükleri kullanılarak ifade edilir (Aiskhylos, *Amymone*, Fr. 13 Nauck; Philostratos, *İmagines*, I, 8). Figüratif belgeler de bundan uzun uzadıya sözeder: Su taşıyanların ilkörneklerinden birisi olarak ortaya çıkan Amymone'nin simgesel düzeni içinde *hidra* temel bir yer tutar. İÖ IV. yüzyılda bu çiftin evliliklerini konu alan kesin tasvirler vardır ve bunun bir dökümünü oluşturan E. Simon, bu miti akla getiren çok sayıdaki vazoda bir evliliğin söz konusu olduğunu varsayar. Son olarak da J. Ch. Balty'nin Apameia'da ortaya çıkardığı bir geç dönem mozayiğinin, Amymone'u, Poseidon'un yasal karısı olarak tahtta otururken tasvir ettiğini belirtelim. Öteki Danaos Kızları'nın karşısında Amymone, genç kızlık konumundan eş konumuna başarılı bir geçişin mitolojik örneğini oluşturur. Bu geçiş, evlilik mübadelesinin kabul edilmesi ve su taşıma töreninin yerine getirilmesi aracılığıyla sağlanır. Daha önce de görüldüğü gibi, Danaos Kızlarını konu alan tüm öyküler bunlara göre düzenlenmiştir.

Bu son derece zengin ve tutarlı bütünün yanısıra, Yunan mitleri bizi burada ilgilendiren alanda başka örnek figürler sunar. Özellikle, Kyrene'nin Apollon ile ilişkisinde buna tanık olunur (Pindaros, *Pyth.*, 9, d. 5-70). Kyrene, her şeyden önce, mitin başındaki Amymone gibi, avlanmaktan başka bir şey düşünmeyen genç bir bakiredir. Salt erkeklere özgü bir etkinlik olan, silahsız

olarak bir arslanla savaşmaya (arslanı yenmesi, mitin çevrimi ne olursa olsun bu kişiliğin belirgin niteliğini oluşturur) giriştiği sırada Apollon'un dikkatini çeker. Kyrene'ye âşık olan Apollon, onu önce "Zeus ve Hera'nın olağanüstü bahçesi" Libya'ya götürerek cinsel arzusunun tatminini *geciktirme* becerisini gösterir. Bu bahçede evlilik arabası, "tanrı ve güçlü Hypseus'un kızı arasında bir sözleşmeye dönüştürülen evliliği" kutsayan "sevimli bir edebin" izlerini taşıyan Aphrodite tarafından karşılanır. Apollon onunla altın sarayında birleşir ama bunun için ona Libya hâkimiyetini bırakması gerekecek, o da burada kendini "yasal toprak sahibi" olarak görecektir. Artemis'in sütunlu havuzunu besleyen bu kaynağın suyu, bundan böyle, gerdeğe girmeden önce Kyrene'li genç kadınların gelerek kendilerini arındıracağı su olacaktır (Sokolowsky, *Kutsal Yasalar*, no 115: Kyrene'nin *lex cathartica*'sı, 7): Amymone gibi, Kyrene, *nymphê* olma durumunu hem kaynakların su perisi, hem de gelin olarak bütünüyle üstlenir (*pêgê kai hê neogamos gynê*: Photius, bkz. *nymphê*).

Yakışıklı bir tanrı olmakla birlikte, Apollon'un evlilik ilişkisine girdiğine pek tanık olunmaz. Apollon mitlerinin bu yanını derinlemesine incelemek gerekir. Yine de Kyrene ile birlikte oluşturduğu karı-koca ilişkisinin, *mübadele*'ye ve tüm törelere saygı duyulmasına dayalı görkemli bir evlenme olduğu tartışma götürmez. Bu durum, M. Detienne'in belirttiği gibi, kusursuz, tüm toplumsal kurallara saygılı, eğitimini yetkin bir biçimde tamamlamış genç bir erkek, örnek bir ev sahibi, mükemmel bir damat, eşsiz bir koca örneği olan ve bu birleşmeden doğan kahraman Aristaios'un kişiliğinde de doğrulanır. Aristaios, yalnızca yazgısı gereği, evlilik ilişkisinde aşırılık tehlikesi anlamına gelen balayı efendisi Eurydike ile karşılaşınca, bir an doğru yoldan sapar gibi olur.

Aristaios'un yanısıra, Bellerophontes de, yazgısının, tümüyle erkeklere özgü bakış açısından tasarlanan evlilik sorunsalına göre düzenlendiği sanısı uyandıran bir kişiliktir. Aslında mit içinde izlediği yol, neredeyse tümüyle başarısız bir evlilikle başarılı bir evlilik arasında gider gelir: Mitinin ilk kesiti onu, yaşlı bilge kral Pittheus'un kızı Aithra ile evlenmek isteyen ve Korinthos'tan kovulduğu için bundan vazgeçmek zorunda kalan Korinthoslu Troizen'le karşılaştırır (Pausanias, II, XXXI, 9). Buna karşın mitin son kesitlerinden birisi –belki de sonuncusu,– onun Likya kralı İobates'in kızı Philonoe ile evlenme törenine ayrılmıştır. Nedeni bilinmeyen bir sürgün yüzünden (mitograflar Belleros adlı birinin katlini varsayarlar ve bunu adının kökenine dayanarak yaparlar) *genos* önderliği gibi aristokratik görevden yoksun kalan Bellerophontes bir dizi yolculuk yapar ve bu sırada her birini başaracağı bir dizi sınavdan geçip önderliği elde eder. Bunların ilki, en güç olanıdır ve başarılı olması durumunda tüm ötekilerden de kesin bir biçimde başarılı çıkacaktır: Bu sınav, Poseidon ve Gorgo'un oğlu –dolayısıyla, aynı tanrıdan gelen Bellerophontes'in üvey kardeşi– ve ilk at örneği olan Pegasos'un evcilleştirilmesidir (Pindaros, *Ol.*, 13). Kahramanı tüm çabalara karşın atı evcilleştiremez: Belirli buyrukları ileten ve kendisine bir "gem" ve bir "altın taç" armağan eden Athena'nın yardımı gerekmektedir. Tanrıçanın söylediklerini titizlikle yerine getiren Bellerophontes, kısa sürede hayvanı evcilleştirmeyi başarır ve ona dans hareketleri yaptırır. Pegasos, anlamsal bakımdan son derece zengin bir figürdür: Evcilleştirilmesi, Poseidon'dan kaynaklanan –ve kardeşi Bellerophontes'te de varlığına tanık olunan– denetim dışındaki doğa güçlerine egemen olmak anlamına gelir. Ama, mitlere ilişkin düşünce dizgesinin, evcilleştirilmiş ve koşum takılmış hayvanla gelin arasında kurduğu bağıntılar gözönüne alındığında, bu ilk başarı, eğretilemeli bir biçimde kahramanın evlilik konusundaki başarılarının habercisidir: Koşumlanmış ve gem takılmış Pegasos'un artık sürekli olarak Bellerophontes'un yanında görülmesi, evcilleştirme/evlilik izleklerinin mitin temelini oluşturduğunu doğrular. Resimli belgelerde geminden tutulmuş Pegasos'un ve gelinlik içindeki genç kadının Bellerophontes'in iki yanında yeralmaları bu koşutluğa açıklık getirir (Kyrene'de, Artamitia şölenlerinin sonunda erişkin yaşa gelmiş gençlere koşumlanmış ve altın dizgin takılmış bir at verilmesi, kuşkusuz bu simgesel düzenin uygulanmasından kaynaklanır; bkz. Athenaios, 550 a). İkinci sınav, bir tür gönül çelmedir: Erkek niteliğiyle öne çıkan (Homeros, onu öncelikle *amumon*, kusursuz olarak nitelendirir; *İl.*, VI, 155, 190) Amymone gibi, Bellerophontes de evlenebilmek için önce bunu reddedebilecek gücü göstermek zorundadır. Yanına sığınmak zorunda kaldığı Argos kralı Proitos'un utanmaz karısı Steneboia'nın ayartma girişimlerini reddederek bunu kanıtlamıştır da. Steneboia'nın (bazen Anteia da denir), kendisine tecavüz etmeye kalkıştığı iftirası üzerine Proitos (misafiri olduğu için öldüremediğinden), Bellerophontes'in eline, öldürülmesini istediği bir mektup vererek kayınpederi İobates'in yanına gönderir. Bellerophontes'in misafirliği sırasında, dokuz gün boyunca mektubu açmayan ve Proitos (ve Bellerophontes) gibi, kuralları sıkı sıkıya uygulayan İobates de Bellerophontes'i öldüremez ama onu bir dizi döğüşe zorlar. Bu döğüşlerin, kuşkusuz rastlantısal olmayan ve bir kurala uyan sırası, kahramanın görkemli sona doğru ilerlemesini daha da belirginleştirir. Önce, hem keçi, hem arslan, hem de yılan şekline girebilen ve vahşeti bedeninde biraraya getiren bir canavar olan Khimera'nın örnek alınacak bir biçimde *avlanması* gerekir. Ardından da, vahşi insan topluluğu Solymi'ye karşı zafer kazanılmalıdır. Ayrıca, Amazonlara karşı da savaşılması gerekir. Bu, gerçek bir savaştır ve bunun uygarlaşmasına rağmen yalnızca savaşçı kadınlardan oluştuğu için canavarlaşmış bir topluluğa karşı verilmesi şarttır. Son olarak da, en güçlü Likya savaşçılarına karşı durulmalıdır. Daha baştan bir mızrakla (daha doğrusu bir *hoplon*'la) donanmış olan Bellerophontes, bu savaşlarda gerçek anlamda kendi denkleriyle karşılaşır ve kazandığı zafer, kente yeniden kabul edilmesini sağlar. Bununla birlikte, onu yedinci ve son bir sınav daha beklemektedir. Bu sınav, bir kez daha kadınlarla ilişkisini gündeme getirir ve kendine karşı kazandığı son bir zaferden oluşur: Likyalı askerleri yenen Bellerophontes, İobates'in kendisini sürekli tehlikeye atmasına sinirlenip kenti yakıp yıkmaya karar verir ve bunun için babası Poseidon'dan yardım ister. Bellerophontes kente doğru ilerler ve her şeyi kaplayan ve kenti yoketmekle tehdit eden bir dalga da onu takip eder. Bunun üzerine Likyalı kadınlar, kendilerini ona vermeye gelirler ve bunun karşılığında kenti bağışlaması için yalvarırlar. Ama Bellerophontes'in *edebi* ağır basar ve savaşçılar karşısında zafer kazanmasına karşın kadınlar karşısında *hyp'aiskhynês* geriler. Dalgalar geri çekilir ve kent kurtulur (Plutarkhos, *Mulierum virtutes*, 9; Homeros anlatısı, *İl.*, VI, 155-205 bu son sınava yer vermez). Böylece Bellerophontes'in mutlu yazgısı kesinleşmiştir: Halk, ona duyduğu hayranlık ve minnetin bir kanıtı olarak, bu kez onu evlilik mübadelesinin koşullarını üstlenecek konuma yerleştiren bir *temenos* sunar. Kızı Philonoe'yi veren İobates de krallık ayrıcalıklarının yarısını ona armağan eder: Sürgün ve kaçak Bellerophontes, artık krallığın bir parçası olmuştur. Zorunlu aşamalardan geçip iç ve dış vahşi güçleri yendikten, avda ve savaşta zafer kazanıp bir mülk edindikten sonradır ki Bellerophontes,

mitin başında deneyimsiz bir yeniyetmeyken başaramadığı ve lâyık olamadığı evliliği sonunda gerçekleştirebilir. Yazgısı, Amymon'unkiyle uyum içerisindedir ve mitleri, evlilik kurumu karşısında kadın ve erkeğin karşılıklı konumlarını ortaya koyar: Kadın, kadınlığının gereklerini yerine getirmek için evliliği kabul etmek zorundadır. Erkekse, evliliğe başlamadan ve bir *genos* kurmadan önce, erkekliğin gereklerini yerine getirmek zorundadır. Erkek ve kadın, sevgi, edep ve erdemin katkılarıyla, eski Yunanistan'daki evlilik törenlerinin bir kalıp sözünde denildiği gibi, "kötüden kaçınmayı ve en iyiyi bulmayı" kesin bir biçimde başarırlar.

J.-P.D. [N.S.]

KAYNAKÇA

BRUECKNER, A., "Athenische Hochzeitsgeschenke", *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athen. Abt.*, 32, 1907, s. 79-122. DARMON, J.-P., *Nymfarum Domus. Etude des pavements de la Maison des Nymphes à Néapolis, (Nabeul, Tunus)*, Leyde, basılacak. DETIENNE, M., "La panthère parfumée", *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977; "Orphée au miel", *Faire de l'histoire*, J. Le Goff ve P. Nora yay., cilt III, Paris, 1974, s. 56-75. DEUBNER, L., "Hochzeit und Opferkorb", *Jahrbuche des deutschen archäologischen Instituts*, 40, 1925, s. 211-223; "Eine Hochzeitsvase in Bonn", *JDAI*, 1936, s. 175-179. EITREM, S., "Les Thesmophoria, les Skirophoria et les Arrétophoria", *Symbolae Osloenses*, 23-25, 1944-1947, s. 32-45. HARL-SCHALLER, F., "Zur Entstehung und Bedeutung des attischen Lebes gamikos", *Jahreshefte des österreischen archäologischen Instituts in Wien*, 50, 1972-1975, s. 151-170. HARRISON, A. R. W., *The Law of Athens, I. The Family and Property*, Oxford, 1968. KERENYI, K., *Zeus und Hera. Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau*, Leyde, 1972. MUTH, R., "Hymenaios" und "Epithalamion", *Wienner Studien*, 47, 1954, s. 5-45. SALVIAT, F., "Les théogamies attiques, Zeus Télios et *l'Agamemnon* d'Eschyle", *BCH*, 1964, s. 647-654., SIMON, E., "Amymonè", *Lexicon Iconographicum mythologiae classicae*, Zürih ve Münih, basılacak. SLATER, P. E., *The Glory of Hera, Greek Mythology and the Greek Family*, Boston, 1968 (Beacon Paperback, 1971). VERNANT, J.-P., "Le mariage", *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1974. WOLFF, H. J., "Marriage Law and Family Organization in Ancien Athens", *Traditio*, II, 1994, s. 43-95.

F

FABL VE MİTOLOJİ. XVII ve XVIII. yüzyıllar. Edebiyat ve kuramsal düşüncede.

XVII ve XVIII. yüzyıllardaki antik mitlerin konumunu tanımlamaya çalışanların önüne, birbirine hiç benzemeyen iki alan çıkar. Bunlardan birincisi, mit *motif*'lerinin saptanabildiği şiir, tiyatro, bale, resim, heykel, dekoratif sanatlar gibi tüm kültür olgularını kapsar. İkincisi ise mitlerle, mit bilimiyle ilgili bilgiyi hazırlamaya çalışan tarihsel, eleştirel, kurgusal metinlerin tümünden oluşur. O dönemde bu ayrım *fabl* ve *mitoloji* terimleriyle çok açık bir biçimde dile getirilmiştir. Bu terimlerin değerleri, çağdaş mitoloji bilginlerinin mitlere yansımış bilgilerle mitolojik motiflerin serbest kullanılışı arasında yaptıkları ayrımı olduğu gibi belirtir.

I. Klasik kültürde fablın işlevi.

Fabl, paganizmin tanrıları konusunda benimsenmiş kavramların tümüdür. Büyük ölçüde Hesiodos, Ovidius, Apollodoros ve halkın anlayacağı dille yazan en yeni yazarlara (örneğin Natale Conti) dayanan fabl, bir soyağacı, serüven, başkalaşım ve istiareli bağıntılar haznesidir. Masalsı motiflere her yerde rastlandığı için (cizvit okullarında okunan Antikçağ yapıtlarında, tiyatroda görülen tragedyalarda, tarih sayfalarında, meydanlara dikilen anıtlarda, evlerin süslemelerinde) fabl, XVII. yüzyıl seçkinlerinin eğitiminde zorunlu bir daldır. Böylece bir döngü oluşur: Eski ve yeni kültürün ortaya koyduğu eserleri anlamak için fablı bilmek gerekir. Fabl öğrenildiği ve antik örnek canlı kaldığı için oluşturulacak yeni eserler, gerek konu, gerekse figür, amblem ve deyim gibi süsleme ögelerini almak için fabla başvururlar.

Rollin, 1726'da yayınlanan ve bir yüzyıldan fazla kendini kabul ettiren "*Traité des études*"ün altıncı cildinde (dördüncü bölüm) fabldan sözeder ve öğrenilmesi gerektiğini inceden inceye vurgular:

> "Edebiyat çalışmasıyla ilgili ne burada sözünü ettiğim konudan daha fazla kullanılan, ne de derin bilgi gerektiren bir başka konu vardır" [...]

Fabl bilinmeden edebiyat bilinemez:

> "Fabllarn avantajı öylesine geniş bir alana yayılır ki, Yunan, Latin ve hatta Fransız yazarların yapıtlarında fabla ilişkin küçük bir bilgi yoksa, yapıtları üzerinde pek az durulur. Sadece şairlerden sözetmiyorum; biliyoruz ki fabllar onların doğal dili gibidir. Fabl hatipler tarafından da sık sık kullanılır ve kimi zaman, yerinde uygulamalarla çok canlı ve çok akıcı anlatım biçimleri ortaya çıkarır (...) Herkesin gözüne hitap eden başka kitaplar da vardır: Resimler, baskılar, halılar, heykeller. Çoğu zaman açıklanması ve çözümü fabl ile mümkün olabilen bu yapıtlar, fabl bilmeyenler için bilmece gibidir. Söyleşilerde bu konulardan sık sık sözedilir. Öğrenilmesi bu kadar kolay olan bir şeyi gençliğinde öğrenmeyip de, toplantılarda ağzını açmadan budala gibi durmak bence hoş bir şey değildir."

Görüldüğü gibi fabl bilgisi, tüm kültür dünyasının anlaşılabilmesi için en önemli koşuldur. Bu nedenle, eğitimli bir insanın sırası geldiğinde "söyleşmelere" katılabilmesinin vazgeçilmez unsurlarından biridir. Rollin'e göre fabl, estetik ortamı bütünüyle anlamayı ve seçkin bir topluluğa kabul edilmeyi isteyen biri için en gerekli şeydir. Öyleyse, çift işlevi vardır: Belli bir söylem biçimine yol açan, imgelerle dolu renkli bir dildir ve bu dilin işlevi, mit kurgularının evrenini çözümlemeyi bilen bireyler arasında birbirini tanımanın toplumsal göstergesidir.

Jaucourt da, *Ansiklopedi*'nin *fabl* maddesinde bu kanıya katıldığını gösteriyor:

> "(...) İşte bilginin, en azından yüzeysel fabl bilgisinin bu kadar yaygın olmasının nedeni. Gösterilerimiz, lirik ve dra-

matik oyunlarımız ve her tür şiirimiz onu sürekli anıştırır. Odalarımızı, galerilerimizi, tavanlarımızı, bahçelerimizi süsleyen baskılar, resimler, heykellerin konuları hemen hemen her zaman fabldan alınmadır. Kısacası, tüm yazılarımızda, romanlarımızda, risalelerimizde ve hatta günlük konuşmalarımızda fabl o kadar çok kullanılır ki, bu eğitim eksikliğinden dolayı yüzü kızarmadan onu bilmezden gelmek olanaksızdır. (...) Fabl, sanatların ortak malıdır; ustaca düşüncelerin, hoş imgelerin, ilginç konuların, istiarelerin, amblemlerin kaynağıdır. Bu kaynağın yerinde kullanılışı, beğeniyi ve üstün yeteneği gösterir. Düşünsel varlıkların cisimleştiği, maddi varlıkların hareketlendiği; kırların, ormanların, ırmakların kendi tanrılarının olduğu bu büyülü dünyada her şey soluk alıp verir. Biliyorum, bunlar düşsel varlıklardır. Ama eski şairlerin yazılarında oynadıkları rol ve modern şairlerin yinelenen anıştırmaları, onları bizim için neredeyse gerçeğe dönüştürmüştür. Gözlerimiz onlara o denli alıştı ki, artık onları düşsel varlıklar gibi görmekte güçlük çekiyoruz."

1775'te yayımlanan *Encyclopédie élémentaire*'in yazarı, fabl konusundaki rahatsızlığını belirtiyor ama gerekliliğini de hiç küçümsemiyor. Rollin'in daha önce beğendiğini söylediği, Chompré'nin *Dictionnaire de la Fable*'ını salık veriş biçimi bu yapıtın mitlerin tözünü derinleştirmekten çok sanatçıların kullandığı *sıfatları* anlaşılır hale getirmek olduğunu gösteriyor; çünkü yapıt tamamıyla bir istiareli ikonoloji ve masal kahramanları derlemesidir. Sonuçta, benimsenmiş bir dilde bir "niyet"i dile getirmeye yarayan göstergesel bir koda gereksinim vardır:

"Bu, gerçeğebenzer olmaktan çıkarılmış çocuksu öykülerin biraraya gelmesidir ve eğer bu düş ürünleri, eski yazarları anlamak, şiirin, tabloların, istiarelerin güzelliğini hissetmek ve hatta benimsenmiş çok sayıdaki deyimi (örneğin, Fransızca'da kadın için kullanılan *Mégère* ve *Furie* tanımları kötü yürekliliği çağrıştır; aynı biçimde *Muse* sözcüğü de ilham perisi anlamındadır) kullanabilmek için gerekli olmasaydı, küçümsenmeyi hak edebilirlerdi (...) Okurlarıma, Chompré'nin taşınabilir küçük *Dictionnaire*'in edinmelerini salık veriyorum. Gençler için, hatta herkes için çok yararlı bir sözlüktür. Örneğin, bir tablonun, bir halının, istiareli bir parçanın konusu arandığında kesinlikle bu eserde bulunur. Bir kartaldan sözediliyorsa, bu sözcüğü arayın. Bu sözcük sizi *Iuppiter*'e, *Periphas*'a, *Ganymedes*'e gönderecektir. Bir tırpan görürseniz, bu sözcük sizi *Saturnus*'a ya da *Zaman*'a gönderir. Eğer bir figürde borazan varsa, borazan sözcüğü sizi *Şan*'a gönderecektir (...) Temel nitelikleri yoluyla konuları çıkaracaksınız ve ufak bir değerlendirmeyle de ressamın niyetini anlayacaksınız[1]."

Görüldüğü gibi, sözlük, bir dilden bir başka dile geçmeye yarıyor: Sanatçılara ve şairlere elverişli "figürler" bulmayı sağlayan, daha çok da okurlara figürden ilk düşünceye ulaşma olanağı veren bir çeviri aracı oluyor. Sözlüğe başvurma, görünüşün ve anlamın ayrımını gerektiriyor. Bu ayrım, değişmez bağıntılar dizgesinin, yani istiarenin olası tüm olağandışı özelliklerinin kaybolduğu dizge sayesinde hemen yokoluyor. Bu nedenle de mit figürlerinin kullanılışı bir üslup yöntemine indirgeniyor: Okuyucu ya da seyirci borazan görüntüsünü *Şan* kavramıyla algılayabilir ve eğer borazanın bu bir görüntüsü bizi, biçiminin zarifliği ya da bakırının parlaklığı ile çekiyorsa, her bilinçli okuyucu, geçici olmaktan öteye gidemeyen bu gereksiz şeylere takılmaktan kaçınıp ipuçlarını anlatımın "soylu" ya da "seçkin" kütüğünde arayacaktır.

Bu tip bir sözlüğe indirgenmiş olan fabl, –Yunan-Latin mekânında kurgusal bir geçmişe gönderme yaparak– tarihsel olmayan bir görünüm kazanır. Burada her şey, soyağaçları bile eşzamanlıdır. Fabl sanki bir tek ve aynı dilsel durumun sözlükçesiymiş gibi ağlarını senkronik olarak örer. Fablın kendi iç kronolojisi, tarihsel süre içinde yeralmaz. Tanrıların, onların adlandırılmalarının, onlara tapmanın, onların yerlerle ve halklarla ilişkilerinin tarihsel bir araştırma konusu olduğu andan itibaren fabl *derin bir bilgi*'nin konusu haline gelir. Artık biraz önce anlattığımız kapalı ve kendi kendine yeten dizge olmaktan çıkar. Yazıtlar, edebiyat metinleri gibi yazılı kaynaklarla karşılaştırılmış, heykel, sunak, eski Yunan ve Roma sikkeleri gibi toprak altından çıkarılmış belgeler ortaya döküldüğünde elde bir şeyler kalıyorsa, bu artık "antikacıların" işidir. Eğer fablların *kökeni*, çeşitli halkların dinsel inançları arasındaki benzerlikler ya da farklılıklar konusunda varsayımlar oluşturuyorsa, o zaman devreye mitoloji girecektir. Bu, Rollin'in eğitimcilere eşiğinde durmalarını öğütlediği zor ve tehlikeli bir alandır: "Sadece bilgi ile ilişkili olan ve fabl incelemesini daha zor ve daha az zevkli kılan şeylerden kaçınmanın ya da en azından bu tür düşünceleri kısa notlar halinde reddetmenin daha iyi olacağını sanıyorum."

Jaucourt, *Ansiklopedi*'nin *Fabl* maddesini, fabl figürleriyle basit bir yakınlığı aşan mitoloji bilgisini tanımlayarak bitirir:

"(...) Merakını, fablın farklı anlamlarını ya da gizemlerini çözmeye, tanrıbilimin farklı dizgelerini anlamaya, paganlığın tanrılarına tapınışlarını tanımaya kadar götürmek söz konusu olunca, bu bilim yalnızca az sayıda bilgini ilgilendirir. Edebiyatın çok geniş bir parçasını oluşturan ve antik yapıtları kavramak için kesinlikle gerekli olan bu bilimin adı *Mitoloji*'dir."

Burada amaç, fabl figürlerini, tarihsel, kalıtımsal, dizgesel bir anlayışın gereğine göre *yorumlamaktır*. Oysa fablın kendisi, her şeyin, halkın anlayabileceği kadar kolay bir biçimde "şiirleştirilmesi"nin evrensel bir aracıdır. "Mitoloji" onu, kökenleri, düşünsel düzeyi, anlatım değeri, gelenekler ve kurumlarla ilişkileri açısından sorgular. Kısacası, *fabl* ile *mitoloji* arasındaki anlamsal karşıtlık, genelleştirilmiş ve dengelenmiş bir yorumsal dizge ile bu yorumsal dizgeden, geçerli başka koşullara göre yorumlanacak bir konu çıkaran akılcı bir düşünce arasındaki farklılık gibi açıklanabilir.

Mitin yenilenmesi, XVII. yüzyılın sonunda, mit yaratısını farklı anlamaya özen gösteren bu düşünceden çıkacaktır. Oysa fabla basmakalıp bir başvurunun kısır ve tatsız olduğu ortadadır. Gene de mitoloji *kuramlarını* gözden geçirmeye başlamadan önce, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda "klasik" Avrupa, özellikle Fransız kültüründe *fablın* işlevini, buraya kadar yaptığımızdan çok daha fazla aydınlığa kavuşturmak gerekir.

Kutsal bir alanla, kutsal olmayan bir alanın birlikte varoluşunu hoşgörüyle karşılayan bir kültürde fabl, hiç kuşkusuz kutsal olmayan kutupta ve bu dünyayla ilgili eğlencelerde yeralır. Hatta diyebiliriz ki, doğruluk değeri olmadığı kabul edilen fabl, dünya varlığının değersizliğinin de göstergesidir. Fabl sadece düşsel bir yaratı, süs olmak ister. Dahası, bilgece bir anımsama olmak

ister. Otoritesinin, dinsel otorite ile karşılaştırıldığında sıfır olduğu hemen söylenebilir. Sadece incelik ya da güzellik tutkusu ile sınırlı kalmış ve güzelleştirilmiş paganizm, Hıristiyan Ortodoksluğu için tehlikeli bir rakip değildir (eğer ruhlar haksız yere engellenmezler ve pagan tapınağın uygunsuz örnekleriyle coşmazlarsa).

Rollin'e dönersek, o, XVIII. yüzyılın başında, din kurumlarının kusursuz bir sözcüsüdür. Fablı eğitim programına sokarak sadece edebiyat ya da resim yapıtlarını anlamayı kolaylaştırmayı amaçlamıyor; aynı zamanda, Hıristiyanlık gerçeğini denetleyen bir uyarıcı olarak da kullanıyor:

> "Bu çalışma, dinin tavsiye ettiği ve istediği bilgelik ve sakınımlarla yapıldığında, gençler için çok yararlı olabilir. Önce, onları, karanlıkların egemenliğinden kurtarıp İncil'in harikulade ışığına kavuşturan kurtarıcıları İsa'ya borçlu oldukları şeyi öğretir. İsa'dan önce insanlar ne idiler? Fabl bize bunu öğretir. Altının, gümüşün ve taşın önünde diz çöken, sağır ve dilsiz heykellere paralar veren, hayvanları, sürüngenleri ve hatta bitkileri tanrı yerine koyan insanlar şeytanın kör hayranlarıydılar (...). Fablın her öyküsü, tanrıların yaşamının her ayrıntısı bizi aynı zamanda utanmayla, hayranlıkla, minnetle doldurur (...). Fablın ikinci yararı, paganlığın inançsız özdeyişlerini ve saçma törenlerini ortaya çıkarırken, Hıristiyan dininin ulu kralı ve onun ahlakının kutsallığı için yeni bir saygı uyandırmasıdır."

Oysa tanrının bir günahkârı reddetmesi, Rollin'in de kabul ettiği gibi, günlük yaşamın dekorunun, bize durmadan yenilenen görüntüsünü taşıdığı pagan figürleri cezalandırmaya varır. İnanç tek haklı otoriteye, açınlanmış dogmaya yöneliktir. En azından, üstüste yığdığı çekiciliklere karşın fablın gerçekdışılığı, dünyaya göre varoluşun geçiciliği konusunda kuşku uyandırmamaktadır. Fabl, varoluşuyla, isteğin, dünyaya göre "sahte" nesneler üzerinde yolunu yitirmesinin şaşmaz göstergesidir. Aşkı kendi doğru nesnesine, Tanrı'ya ve İsa'ya doğru yöneltme gerekliliği daha zorlayıcı olur.

Ama kutsalla kutsal olmayan arasındaki sınırlamanın bir haklılığı vardır: Bu sınırlama, dinsel otoritenin kendisi tarafından ilke olarak öne sürülmüştür. Dinsel otorite, kendi yargı alanını tam olarak belirlerken, denetlediği ama en katı kurallara uymaya zorlamadığı bir dış alanın varlığını hoşgörü ile karşılar. İnsanların yaşamı, belli bir ölçüde, dindışı bir zaman ve mekânda sürebilir. Yeter ki kutsal düzenle bağları kopmasın. Paganizm gibi zamanını doldurmuş ve günahkâr bir kutsallığın mirasçısı olan figürler, doğrudan dinsel hakikatlerle yönetilmeyen varlığın bir kısmını saflıkla süsleyebilirler. Kuşkusuz, düşsel olan tehlikelidir. İsteğin figürleri, ruhlarda ciddi bir tehlike uyandırır. Artık hiçbir ciddi inancın bağlanmayı düşünmediği tanrılar, Hıristiyan ahlakının reddettiği ve engellediği şeye ölümsüz bir *görünüm* verir. Bu uzlaşma, bir ikilik yaratır: Kral gibi "yüksek sosyete"den olanlar, dindışı eğlencelerin tadını çıkaracaklar, pagan sahnelerin içinde

Oidipus. Mme de Genlis, *Arabesques mythologiques* içinde, 2. cilt, 4. levha, 1810-1811. Paris, Milli Kütüphane. Foto: B. N.



Perseus. Mme de Genlis, *Arabesques mythologiques* içinde, 2. cilt, 2. levha, 1810-1811. Paris, Milli Kütüphane. Foto: B. N.



yeralacaklar, hatta mitoloji oyunlarının oyuncuları olacaklar; ama bu arada vaizleri de dinleyecekler ve dinsel eylemleri de benimseyecekler.

Dünyadaki kösnül isteklerin (*libido sentienti*, *libido dominandi*) yerine getirildiği iki büyük alan olan aşk ve ihtiras, fablın değişik kılıkları altında açıkça övülür. Aşk şiirlerinde masalsı biçime başvurma ve *uzaklaşma* dizgesinin parçasıdır. Bu dizge, kahramanlıkla ya da papazlarla ilgili kurgularda duyguyu bir başka yere oturtarak, isteği ortaya çıkarır, bir yandan da bu isteğe bayağı olumsallıktan kopmuş, arılaştırılmış görkemli bir ifade kazandırır. Bu anlamda fabl, söylemin tüm ögelerinin, "soylu" davranışın doğasının tanımlandığı *eğlendirici* ve "zarif" bir tona doğru *yer değiştirmesini* sağlar. Mitlerin ana bölümünün (Ovidius'un *Dönüşümler*'i) güçlü bir eğlendirici bileşimi içerdiğini gözönüne alırsak, kültürlü çevrelerde yeğlenen "iğneleyici" ve yeni olana açık beğeniyi hoşnut etmek için, sanatçıların ve şairlerin, sanatlarını icrâ ederken, durmadan yeni katkılarda bulunmaya çalıştıkları çok açıktır. Bu katkı, süslemenin giderek çoğalması ve ardından yumuşak kıvrımları ve minyatür şekilleri kapsamasıyla özellikle rokoko sanatında hissedilir. Ama zihinsel oyunun bu ögesi, kimi kez daha doğru olarak saptanmış bileşenlere karışmış bir biçimde maniyerizmde ve edebî kibirde de apaçık görülür (burada Marini'nin *Adon*'unu belirtmek yeterlidir). Bu öge, XVII. yüzyıl kibarlık modasında ve XVIII. yüzyılın sonundaki şakacılıklarda da henüz kaybolmamıştır. Benserade'ın *Ovidius'un Rondo Türünde Yazılmış Değişimler*'i adlı yapıtı, özenticiliğin taşkınlıklarının bir örneğidir. Yapıt, mitlerle ilgili içeriği hayli hafifletilmiş Latince bir metni yeniden elden geçirip kısaltmıştır. "İğneleyici" bulunmasının sebebi de budur. O nedenle oyun yenilenir. Taklit edilmiş örneğe göre *rondo* bir *minyatürdür*: Her şey on iki dizenin dar alanında dönebilir ve bu dizelerin ilk dört hecesi iki kez yinelenir. İkincisi şiirin bitimindedir. C. A. Demoustier'nin *Lettre à Emilie sur la Mythologie*'de mitoloji anlatısı, aralarına dizelerin serpiştirildiği bir şakacılığa indirgenir. Koşuklaştırılmış ögeler, bazen anlatının açıklamaları ya da bölünıleri, bazen de yazıldığı kişiye yapılmış zarif iltifatlardır. XVII. yüzyıldan kalan bu biçim, değersiz olacak kadar hafifleşir. Burada daha önce belgelerde anlatılan mitoloji, bir hafifliğe, bir küçülmeye uğrar. Bu da onu, serüvenler anlatısının en küçük maddesi ve hoşa gitmeye özen gösteren kolay bir pedagojinin görüntüsü haline getirir. Biraz daha ileri gidilirse, Madame de Genis'nin desteklediği bir eserde, tanrılardan geriye sadece amblem biçiminde yazılmış süslüce adlar kalır.

Kurgusal bir kalıp içinde günlük duyguları ya da olayları yazıya geçirmeye elverişli olan mit dağarcığı, bunları, zafer ölçüsünde, yüceltmeye ve övmeye de yarayabilir. Minyatürleştirme, sadece, yaratıcı imgelemin eğilimlerinden biridir. Oyunun, masum hafifliğin elde edilmesinden yana olmak istediği eğilimdir. Bunun tersine, oyun, yüceltme niyetleriyle doldurulduğunda, gerçek dünyanın tutsaklıklarına kendini kaptırmadan genişler. Mitoloji kurgusu, Hıristiyan kurallar çerçevesinde dile getirilmesi olanaksız olan övücü abartmayı olanaklı kılar. Kazanılmış bir savaş için, Hıristiyan şenliği, orduların tanrısına tapınmada doruk noktaya ulaşır: *Te Deum laudamus* (Tanrım, sana övgüler...). Ama aynı Hıristiyan bayramının yanında dindışı, yani mitolojik bayram da vardır ve prensi yüceltir: Prens, Mars ya da Hercule ile kıyaslanır, Bellona'nın gözdesidir, vb. Bir prensin doğumunda yapılan Hıristiyan vaftizi, Astraeus'un ve Altın Çağ'ın en yakın zamanda geri dönüşünün haber verildiği masallardan esinlenmiş şiirler ya da törenlerle örtüşür. Prensin tanrılaştırılması, daha başından geçerliğini yitirmiş ve sırf görünüşte kalmış olarak gösterilen bir kutsal figürler dizgesinde meşru bir tasvire yol açar. Bu tanrılaştırma, övücü güçlerin gelişmesini sağlar: Bu güçler, Yunan-Latin örneğinin tutsağı olsalar da, tüm aşırılıklara olanak sağlarlar. Çünkü görüntüden başka bir şey olma savında değillerdir. Güneş Kral, Apollon giysisi içinde dans edebilir. Iuppiter, gelecek yüzyıllara hükümdarların ünlü sülalelerini haber vermek için, gökyüzünden bir opera dekorunun içine inebilir.

Eğer Yunan-Latin mitinin klasik dizgesi, arıtan ya da ululayan bir başkalaşımı kolaylaştırıyorsa, bu yüzden zedelenebilir. Çünkü istediği otorite, estetik bir alışkanlıktan daha fazla bir şey değildir. Hiçbir şey onu, parodiye ya da mitik süslemeleri bırakıp isteğin sıradan gerçeğine geri dönmeye karşı koruyamaz.

XVII. yüzyılda komedi ve taşlama (satir) hareketi, maskelerin çıkarılması, arıtan (özenticilik) ya da ululayan (soyluluk ülküsü)

"La Nuit (Gece)" adlı bale için güneş-kral gibi giyinmiş XIV. Louis. 1653. Anonim suluboya. Paris, Milli Kütüphane. Foto: Giraudon.



girişimlerin tersine çevrilmesi, mitolojinin eğretileme boyutuna taşıdığı her şeyin aslına döndürülmesidir. İsteğin coştuğu ve aşırı yüceldiği tablolar karşısında satir, her günkü dünyamıza yeniden döner ve bizi ilkel içgüdünün gerçeğine götürür. Bu konuda, *Cabinet satyrique*'te(1618) yeralan *Discours sur le voyage de Saint-Germain en Laye* bölümünün örnek olacağını düşünüyorum: Mit dekoru erotik bir uyarıcı gibi okunur:

Gözlerimiz bayram etsin diye
Bir daha göz atalım Kral'ın odasındakilere.
Bakın, burada Mars ve Venus
Duruyorlar aşktan bitkin ve çırılçıplak;
Bakın, başka bir durumdalar bu köşede.
Gördünüz mü hiç böyle şehvetli bir resim?
Gözlerinizi kaldırın biraz ve bakın gene onlara
Altın döşeme üstünde, bir başka biçimde;
Yakından bakın onlara, sarılmışlar gene birbirlerine.
Nasıl! Dolu her şey aşkla ve aşkın ateşiyle
Bu güzel odada! Hadi, kaçalım buradan;
Çıkalım, yalvarırım ya da onlar gibi yapalım!

Bir sahte-kutsal karşısında ceza görmeksizin günah işlenebilir. Kaba güldürü (*burlesque*), bu kuraldışılıktan özgürce yararlanır. Toplum yaşamının ve özel yaşamın olaylarını yüceltmek için kullanılmış büyük mit imgeleri, dönüşümün ve kılık değiştirmenin araçlarıdır. Onları çirkinleştirip gülünçleştirerek, bayağı gerçeğe bir dönüş yapılır. Kılık değiştirme aracı olan şeyi başka kılığa sokmak ise gösterişli zaferi ve arılığı bozmak, dünyanın kokusunu ve tohumunu, uyanık bir tanık gibi yeniden bulmak demektir. Dassoucy'nin *Ovide en belle humeur*'de, Scarron'un *Virgile travesti*, genç Marivaux'nun *Homere travesti*, Blumauer'in geç tarihli *Vergils Aeneis travestirt* (1782-1794, Viyana) gibi yapıtlar sadece en saygın edebiyat örneklerine saldırmakla kalmazlar. Dolaylı olarak, destansı mit geleneği tarafından yüceltilen *erdemlere* de çatarlar: Savaştaki başarılar, vatan ve şan uğrunda canın feda edilmesi. Alay, Antikçağ tanrılarını ve kahramanlarını konu alırken, daha çok kahramanlık ülküsünü hedefler. Yaşamanın yalın mutluluğu daha iyidir. Öyleyse, eleştiri konusunu oluşturan şey kurgusal ölümsüzlüktür, aldanmışlar pazarıdır, mitoloji kutlamasının kanını savaş meydanlarında dökenlere ödediği sahte paradır. XIV. Louis savaşlarının ertesinde, Marivaux'nun uyguladığı haliyle parodi, sadece Antikçağ insanlarına ve yandaşlarına değil, daha çok askeri görkemin düşlerine ulaşır. Andromakhe tarafından Hektor'a söylenmiş aşağıdaki dizeler de dışavurum değeri taşıdıkları için, ölümsüz belleğin ortak bölgesini "yanılgıdan kurtarırlar":

Ah! ulu tanrılar! düşündüğüm zaman
Dulluğun üzücü halini,
Anlıyorum ki bir yatak korkunçtur
Artık iki kişi olmayınca içinde!
Kan dökücü Akhilleus daha önce,
Öldürdü babamı bir şehirde...
Peki neydi adı bu şehrin?
Anımsamıyorum adını artık.
Deniyor ki kendi gömmüş babamı,
Çok da görkemliymiş tören:
Ama toprağa girdiğinde bir beden,
Neye yarar onu kutsamak?
Parıltıyla gömülse de.
Yattığı yer gene toprak.

Tamamıyla dünyevi olan bu inanç açıklaması (ölünün toprağa gömülmesine ilişkin), ölümsüzlüğün "pagan[2]" imgesini tanımayarak, Hıristiyanlığın ölümsüzlük düşüncesine karşı inançsızlığı belirtiyor. Daha genel olarak, mit anlatılarının ve savaşla ilgili ya da pastoral fabların gülünç parodisi, yıkıcı etkisini ne sadece estetik alanıyla, ne de "resmî" değerlerin sınıflandırılmasıyla sınırlandırır. Dolaylı olarak, en yüksek "otorite"ye çatar. Çünkü, kurgusal olmasına karşın fabl dünyası, sanki yasal geçerliği olan egemen hükümdarlığa benzer bir hükümdarlığın imgelerini ileri sürer gibidir. Birtakım anıştırmalarla, Iuppiter'e ve fablın tanrılarına saldırmak, hiçbir tehlikeyle karşı karşıya kalmadan krala, büyüklere, tanrının veya papanın kutsallığına duyulan kin ve öfkeyi dile getirmenin en güvenli yoludur. Ruhsal iktidarın açıkladığı gibi, gerçekten kutsal bir içerik taşımayan ve dindışı bir dünya olan fabl dünyasının biçimi değiştirildiğinde, onda ne dinsel sövgü, ne de devleti yönetene karşı bir eleştiri bulunur. Dine ya da merkezi monarşiye yönelik eleştiri, dolaylı yoldan, açık Hıristiyan geleneğinin mahkûm etmekten vazgeçmediği güçlerden başka güçlere (görünüşte) saldırmaksızın ancak böyle yapılabilir. Görüldüğü gibi kutsal (Hıristiyan) ile ("mitolojik" bir dekorla kuşatılmış) kutsal olmayanın ikiliği, öyle bir biçimde düzenlenmiştir ki, bazen onların ayrılıklarından, birbirlerini dışlamalarından, bazen de koşutluklarından ve eşyapılılıklarından yararlanmaya çalışılır. Eğer pagan egemenlikle Hıristiyan egemenlik biçimsel benzerlikleri açısından düşünülürse (her şeyi, hatta mucizelerin varlığını bile yüce tanrıya bağlayan aynı yapı), Hıristiyanlığa karşı (ya da Hıristiyanlığın boş inanca dayanan görünümlerine karşı) tartışma, sadece paganizmin tanrılarını hedefleyerek (örneğin: Bayle'in Sözlük'ünün [*Dictionnaire historique et critique*, 1696] *Iuppiter* maddesi), tam bir güvenlik içinde gelişebilir. Eğer Hıristiyanlık ve paganizm, aykırılıkları açısından değerlendirilir ise, Hıristiyanlık düşmanlığı daha tehlikeli bir biçimde fabl dünyasının lehine yapılmış bir seçim olarak ortaya çıkacaktır. Mitolojik kurguyu getiren ve ona soyluluk niteliğini sağlayan estetik geleneğin örtüsü altında başkaldıran düşünce, Hıristiyanlık tarafından zorla kabul ettirilen, uydurmaca ve aldatınaca konusunda fablı hiç aratınayan, ancak fabldan bin kez daha az hoşa giden öğreti karşısında, tercihini pagan fabldan yana koyacaktır. Bu, Hıristiyanlık karşıtı bilincin apaçık ortaya çıktığı andır: Bu bilinç, rönesanstan bu yana ama özellikle XVIII. yüzyılda çok sık görülür. Voltaire'in bir yapıtında –*Apologie de la fable*– paganizm lehinde yapılan seçimin, mit dünyasından yana bir bilinçten çok, her çareye başvuran bir propaganda yönteminin fırsatçılığı olduğu kanıtlanır:

Bilge Antikçağ, her zaman yeni olan güzellik,
Dehâ anıtı, uğurlu kurgular,
Işınlarınızla sarın beni
Ölümsüz ışığınızla sarın:
Havaya, toprağa ve denizlere can vermeyi biliyorsunuz;
Evreni güzelleştiriyorsunuz.
Şu küçük dalları hep yeşil, yüksek ağaç,
İşte o Attis, Kybele'nin sevdiği;
Şu erken açmış sümbül ne tatlı, ne güzel!
Çiçekli çimenlerde Apollon onu sever (...)

Bir dizi başka örnek bunu izler. Ve Voltaire sürdürür:

Tüm Olympos âşık kahramanlarla dolu.
Hayran olunacak manzara! Baştan çıkaran büyü!
Ne kadar da hoşuma gider Hesiodos *Theogonia*'da,
Havada yükselen, dalgalarda süzülen,
Kaosu çözen aşkı anlatırken!
Övün bize şimdi, ey masalsı ermişler,
Aziz Antonius'un domuzunu, Aziz Roch'un köpeğini.
Kutsal kalıntılarınızı, omuzluklarınızı,
Ursula'nın yaşmağını, cübbenin kirini;
Homeros'un yanına koyun azizlerin çiçeğini:
Yalan söylüyor şu koca adam; yalan söylüyor ama hoşa gitmeyi biliyor;
Bunlar budalaca yalanlarınız:
Oysa onunla insanın ruhu aydınlanıyor:
Size inanılsaydı, o aptallaşırdı.
Yunanistan'ın yanlışları hep affedilecek;
Ovidius hep büyüleyecek.

Voltaire burada gerçekten fabl dünyasına girmekten çok, *aydınlanma* ve mutlu bir dünya uygarlığı için savaşımında kendisine bir bağlaşık bulmak ister gibi görünüyor. *Apologie de la fable* adlı yapıtı onda hiçbir tedirginlik yaratmıyor: Ünlü *Mondain* şiirinde dile getirdiği gibi, sanatın sağlayabildiği zevklerden ve şehir uygarlığından yana bir seçim dışında bir şey yapmıyor. Voltaire'in "insan ruhunu aydınlatan" Homeros'unun hiçbir "ilkel" yönü yoktur. Voltaire'in dile getirdiği gibi fabl, dinsel uygulamaya tam bir karşıtlık içinde modern ve *dindışı bir eğlence*'ye indirgenir. Baştan beri işaret ettiğimiz kutsal va kutsal olmayanın ikiye ayrılması, hiçbir yerde, şiirin son dizelerindeki kadar hissedilmez:

Halklarımız ayinde Hıristiyansa eğer,
Operada pagandır.
Tekvin pagandır, günler geçmek bilmez
Roma'nın tanıdığı tanrıların adını saya saya;
Bu, Mars ve Iuppiter'dir, Saturnus ve Venus'tur,
Zamanı yönetirler, yazgılarımızı belirlerler.
Bu harman karışıktır, haksızlık olur; ama sonunda
Papaz Pellegrin'e çok benzeriz,
"Sabah Katolik, akşam pagan,
"Sunakta öğle yemeği, tiyatroda akşam yemeği yiyen"

Buraya kadar miti, hareket noktasını hep yaşamın bir ayrıntısından alan, övmek, arıtmak ve yüceltmek istediğimiz dindışı alanda estetik bir dönüşümün etkeni olarak, yani en genel biçimsel görünüşü açısından incelemekle yetindik. Değişkenleri ve birçok dalları ile mitoloji kodu, süsleme aracı olabileceği gibi, yalnızca kendisi için de vardır. Tutkusal ilişkilerin, en aşırı durumların, korkunç eylemlerin dolup taştığı çok zengin bir çerçeve sunar. Daha önceden varolan bu malzeme üzerine, kendi seçtiklerini ve ayırdıklarını da koyan imgelem ve istek, en etkili enerjilerini buraya yansıtır. XVII. ve XVIII. yüzyılara ait kimi yapıtlar, büyük mit izleklerinin yeniden yorumu gibi düşünülebilir. Bunun dışında sanatçılar için, mitlerin anlamlarını değiştirmekten çok, onlarda kendi yeteneklerini serbestçe ortaya koyma fırsatı buldukları söylenebilir. Kuşkusuz mit, benimsenen biçimiyle, saygı gösterilmesi gereken bir "konu"da rahatsızlık uyandırır. Ama bizim estetik anlayışımızın tersine alanı, konuyu, üslûbu –yani yapıtı oluşturan unsurların evrenselliğini– *ex nihilo* üretebilecek bir özgünlüğe hiçbir şans tanımayan bir estetik içinde, bilinen bir fablı kendi iradesine göre ele almak için sanatçıya tanınan anlatım özgürlüğü, kimi durumlarda, çok derindeki güçleri ortaya çıkarmak için yeterlidir. Ama bu, örtülü bir anlam niteliğindeki bir tragedyanın ya da bir anlatının, şiddetli çekiciliği ile bağdaşmayan görünürdeki dayanaksızlığına dek varmaz. La Fontaine'nin anlattığı gibi, Psykhe öyküsü, şakacı ve özgür biçimi içinde, bilgi ve gizem izleği çevresinde ilk veriye özenle eklenmiş simgelerle yüklüdür. *Andromaque*, *Iphigénie*, *Phèdre*, ruhu okşayan mit ögesinin, tutkunun kara gücünün gelişmesini sağladığı oyunlardır. Ariadne ya da Didon lirizme ve müziğe, kulağa hoş gelen yanık havayı ve yakınmayı gösterme fırsatı verir. Genelleştirirsek, istek, ona benimsenecek bir biçim veren, tanınmış bir mitin örtüsü ve güvencesi altında, düşsel doyumunu nesnel bir biçimde yaşayabilir: Geleneksel mit yapıları, ancak *kişisel* anlatım gerekliliğinin baskın çıktığı andan itibaren engel gibi algılanabilir... Mit evreninin, istenen yansımaların alıcısı ve dayanağı olarak oynadığı rol, daha anlaşılır bir işlevle iki katına çıkar: Destansı-mitik çizelgenin çevresinde tüm pedagojik, siyasal ve ahlaksal bir yapı kurulabilir. Mit çerçevesi, genç prenslere yönelik ahlak dersinin güzelleştirilmesini ve genişletilmesini sağladığı gibi, onu geçici olmaktan da kurtarır. Fénelon'un *Télémaque*'ı, hem düzyazı biçiminde bir şiir, hem bir "eğitim romanı", hem de bir siyasal ütopyadır. Odysseia çerçevesi, köpüklü denizi yle, Amphitrite'in görüntüleriyle, yeşermiş barınaklar altındaki Nymphaları'yla bu karma ögelerin uyumlu bir biçimde kaynaşmasını sağlar. Minerva olan Mentor, dindışı olan fablın kisvesi altında, Hıristiyanlık öğretisinin en katı kurallarının savunulduğu, aydınlığa kavuşturulduğu, evrenselleştirildiği bir bilgelik dersi verir.

Bununla beraber, XVII. ve XVIII. yüzyıl yazarlarının ve sanatçılarının mit ağı içinde yaptıkları seçimi incelediğimizde, dönemlere göre, ortak bir kaygıyı doğrulayan, çoğu zaman bir duyarlılık anının sıkıntısıyla ilişkili bazı izleklerin üstünde fazla durduklarını rahatlıkla görebiliriz. Görüntülerin devingenliğiyle belirgin barok stilinin, başkalaşım fabllarından hoşlandığını söylemek pek yanlış olmaz (birçoğu gibi, Bernini 'nin Daphne'si de buna bir örnektir). Eğer XVIII. yüzyılda *Pigmalion*'lardan geçilmiyorsa, bunun nedeni, yalnızca bu yüzyılın konuların canlılığı sorununu ortaya koymasından değil, sanatçıların, yaşayan yapıtın verdiği sevgi dolu bir kucaklaşma ile ödüllendirilecekleri sevgi dolu bir kucaklaşmayı düşlemelerindendir: J. J. Rousseau'nun mit konusunda yazdığı tek kitabın bir *Pygmalion* olması hiç de önemsiz değildir. Burada, yazarın özseverliği ortaya dökülmüştür. Sanatçının isteği, kendi ülküsünün imgesinde biçimlendirdiği varlıkta karşılığını bulur. Pygmalion fablı, *hâlâ* mitik olan bir dilde kendini dile getirmenin gerekliliğini simgeler. Bunun bir sonraki tezahürü, mitin tüm arabuluculuğunu reddetmek demektir. Aynı şekilde, daha geç bir dönemde (1800 civarında), Prometheus, Herakles, Ganymedes gibi bazı büyük kahramanlık mitleri, umut ve başkaldırıyı dile getiren anlatımlarla dolacaktır. İnsan niteliği taşıyan kahramanın tanrılaştırılması, eski tanrıların egemenliğinin, yerini insana bırakmak için yokolacağı bir geleceği haber verir. Tanrıların otoritesinin ortadan kalkışı, tanrıların çevresinde düzenlenen imgelerle dolu geleneksel söylemin güçsüzleşmesine yol açtığı ölçüde, mit dili de kendi yokoluşuna doğru gider. Böylece, mite başvuru Wagner'in *Tanrıların Çöküşü* adlı yapıtına kadar izlenecektir. Bu eksiksiz mitin gelişimi, dünyanın artık geçersiz olan eski bir *yasasının* ifadesi gibi kabul edilen mit evreninin yıkılmasıyla sona erer.

Ama bu eğilim, tek eğilim değildir. Biz buna, tamamen karşıt bir başka eğilimin de eklendiğini göreceğiz.

II. Mitoloji kuramlarının gelişmesi.

Değişmez ve durmadan yinelenebilen bir simgeler ve anlatılar bütünü biçiminde süreklileşmiş olan fabl, en elverişli durumlarda, düşünü önceden varolan bir imgeye yansıtabilecek ateşli bir imgelemle yeniden yaşanabilir ve canlanabilir. XVIII. yüzyılda bir şairden çok bir müzisyen ya da bir ressam, fabl izleğine yeni bir yaşam, bir tutku ürpermesi ve bir özgünlük verebilirdi.

Ama mit alanının yeniden ortaya çıkışı, daha dolaylı bir biçimde gerçekleşir. Buradaki çelişki, mitin yeniden ortaya çıkışının, ilk bakışta fablın *ölümü* veya kesin bir biçimde dışlanması

Bernini, *Apollon ve Daphne*. Roma, Villa Borghese. Foto: Alinari-Giraudon.



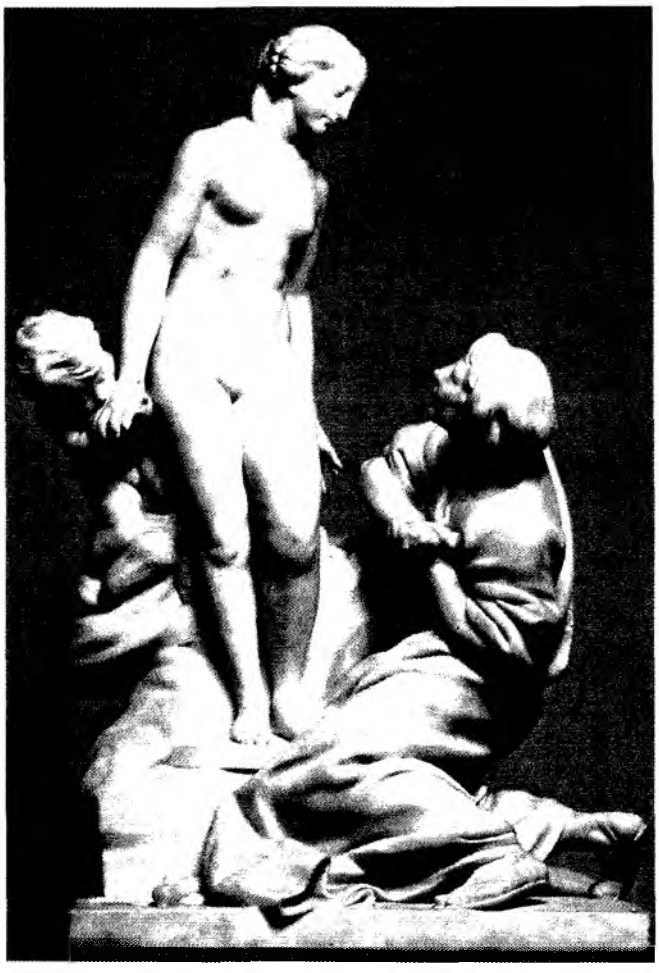
pahasına gerçekleşiyormuş gibi görünmesidir. Fabl evrenini ölüme götüren mitoloji, yani mitlere uyarlanan *bilgece* bir söylemdir. Ama mitoloji bunu yaparken, fabla beklenmedik bir biçimde, genişletilmiş ve yenilenmiş olarak yeni bir atılım yapma hakkını sağlamıştır. Burada söz konusu olan, aşamalı bir süreçtir ve bu aşamaları açıklamak pek de güç değildir.

XVII. yüzyıl mitolojisi, "antikacıların" bilgisiyle (bu bilgi tanrıların simgelerini, kutsal yerleri, yazılı kaynakları, paraları, vb. içerir) tanrıbilimcilerin tahminlerini farklı oranlarda birleştirir. İskenderiyeli Klemens'e kadar uzanan akla en uygun varsayım, pagan dinlerin tanrılarının, Tekvin'de sözü edilen gerçek Tanrı'nın ya da Kutsal Kitaplar'daki kralların çoğullaştırılmış ve yozlaşmış bir yansıması olduğu yönündedir. İlk Vahiy'in ışığı inançsız ve günahkâr uluslarda gitgide kaybolmuştur. Babil'den sonra, ilk ve tek Tanrı'yı unutanları, prenslerini, nehirlerini, hayvanlarını tanrılaştırmaktan hiçbir şey alıkoymamıştır. Ama kökenbilimcilerin görüşüne göre, bu halkların İbraniceden bozularak türetilmiş deyimleri kadar tanrıları da, bir anlamda yansıması oldukları kutsal dini düşündürür. Abbé Banier bu ortak düşünceyi şöyle dile getirir:

> İlk çağlarda insanlar tek bir Tanrı'ya tapıyorlardı. Nuh, ailesinde atalarının yaratıcıya duyduğu derin saygıyı koruyordu. Ama ondan sonra gelenlerin bu saygıyı çiğnemeleri uzun sürmedi. Kendilerini işlemekten alıkoyamadıkları suçlar nedeniyle sonunda tanrı düşüncesi zayıfladı. Gözlerinin gördüğü nesnelere tapmaya başladılar. Doğada en parlak ve kusursuz görünen nesneler onlarda saygı uyandırdı. İşte bu nedenle, bâtıl inançlarının ilk nesnesi güneş oldu. Güneş kültünden diğer yıldız ve gezegenlerin kültüne geçildi ve gökyüzündeki bir yığın nesne gibi, [...] basit cisimler, nehirler ve dağlar da dinsel kült sayılmaya başlandı. O kadarla da kalınmadı; doğanın kendisi de tanrı sayıldı ve farklı adlar altında farklı ulusların kült nesnesi oldu. Öyle görünüyor ki, en sonunda önemli adamlar, fetihleri ya da sanattaki buluşlarıyla yalnızca Evrenin Yaratıcısı'na sunulan bu onuru hak ettiler. İşte pagan dinlerin taptığı bütün tanrıların kökeni budur.

Böyle bir mitoloji dizgesi, mitlerin kökenine ilişkin farklı geleneksel kuramları aynı kefeye koyar. Sahte dinleri açıklamak için onları suçlayarak işe başlar. Bunu yaparken de Kilise'nin elinde tuttuğu ilk Vahiy'nin otoritesine ilişmez.

Ama bu gelenekçi (Ortodoks) mitoloji, suçların nedenlerine ve inançsız ulusların dine saygısızlığına psikolojik açıdan yaklaşırken, her tür inanç ve tapınma konusunda daha cesur bir düşüncenin ortaya çıkışını hazırlıyordu. Şüpheciler, gelenekçilerin koruyacaklarını ve güçlendireceklerini öne sürdükleri otoriteyi tersine çevirip bu düşünceden yararlanmayı başaracaklardı. Kilisenin boş inançlara karşı kullandığı silahlar kolayca inanca karşı çevrilebiliyor ve en alışılmış hile, dogmanın savunucuları tarafından paganizme karşı yürütülen savaş görüntüsü altında, dogmanın kendine saldırmaktan ibaret olabiliyordu. Bundan böyle Yahudilerin Tanrısı, tanrıbilimcilerin yalnızca pagan dinler için kullandıkları *nedenselci* yoruma eş bir yoruma maruz kalacaktı. Lucretius tarafından yapılan açıklama –*insitus horror* (V, 1160-1239)– istisnasız bütün kültler için geçerli olacaktır [XVII. yüzyılın dinsizlik ("libertin") akımı, Epikuros'un öğretisine dönüşü uzun uzadıya işlemiştir]. Fabl ise ikincil ve türemiş olmak yerine,



Falconet, Pygmalion ve Galateia. Baltimore, Walters Art Gallery. Foto: Müze.

düşlerin dehşetine, doğanın önemli olaylarına, *şaşırtıcı* olan her şeye insanın ilk cevabı olarak belirecektir.

Fontenelle'in *Origine des fables* (Fablların kökeni) üzerine yazdığı kısa yazı, mitleri ve paganizmi yalın nedenlere bağlar: Bilgisizlik, hayranlık, doğada önceden hissedilen güçler karşısında duyulan dehşet, bilinmeyeni bilinenle açıklama eğilimi. Fabllar bize "insan ruhunun hatalarının öyküsünü" sunarlar. O nedenle fablın tüm görünümlerini öğrenmekte oyalanmamak gerekir; mitolojiyi Fontenelle'in yaptığı gibi yanılgıdan kurtulmak amacıyla kullanmalıyız: "Bilim, kafamızı Fenikelilerin ve Yunanlıların bütün çılgınlıklarıyla doldurmak değildir; onları bu çılgınlıklara iten nedenleri öğrenmektir. İnsanlar birbirlerine öylesine benzerler ki, artık hiçbir halkın budalalıkları bize ürkünç gelmemektedir".

Bu açıklamada, fablın küçümsendiğini ve dünyayla olan ilişkimizin başlangıcına ve ilk kıpırdanmaları içinde olan zihnin yaptığı hatalara ilişkin düşüncelerin yüksek epistemolojik değerinin doğrulandığını görüyoruz. Her şey, çocuk için olduğu kadar vahşi insan için de yanlış açıklamalara olan üzücü eğilimle başlamıştır. Bu durum, zekâmızın yavaş ve aşamalı olarak yanılgıdan kurtulmasına ve çocuksu inanışlarıyla alay edilebilecek, hatta *neden* kendi kendine masallar uydurduğunu anlayabilecek duruma gelmesine kadar sürer. Eğitilmiş akıl, buradan aynı zamanda uyarı niteliğinde bir mesaj çıkarır: Bu "ilkel" hatalar bütün uluslara ve zamanlara mahsustur ve bunların tekrarı kadar kolay bir şey yoktur. Mitin her zaman yeniden karşımıza çıkan kışkırtmasına boyun eğmemek için daima tetikte olmak gerekir. Aklımızın direnmesine karşın, imgelemimiz her zaman bu konuda duyarlı kalmaktadır: İyi niyetle fabllları keşfedenlerin fazla değer taşımayan düşünme biçimlerine kıyasla, çok daha fazla aydınlık kafalara sahip olmamıza karşın, onlar için fabllları bu kadar hoş kılan düşünme yöntemini yeniden ele almakta hiçbir sakınca görmemekteyiz. Onlar inandıkları için onunla tatmin oluyorlar, bizse inanmadan ama aynı zevkle yapıyoruz bunu. Aklın ve imgelemin birlikte işlemediklerinin en iyi kanıtı budur. Öyle ki, insan aklının yanılgıdan kurtardığı şeyler, imgelem karşısında tatlarından hiçbir şey kaybetmezler. Fabl tarihine kutsal tarih dışında varlığını sürdürme fırsatı veren kutsal ve kutsal olmayan ikilemi, burada yerini akıl ve imgelem ikilemine bırakıyor. Hâkimiyeti vahiy değil, akıl ele geçirmiştir. Ama düşsellik ve buna bağlanan zevk, ahlaki hiçbir kınamayla karşılaşmamıştır. Aklın ayrıcalıklarını çiğnemeye kalkışmadıkça, her ikisinin kusursuz bir meşruiyeti vardır. Bilimin değil de şiirin alanı içinde olduğumuzu bildiğimiz sürece, gözbağlamacılığın bizi büyülemeye hakkı vardır. Mitin baştan çıkarıcılığına kapıldığımızda, gerçekte aşmayı bildiğimiz bir dünyada zevk için takılıp kalırız. Homeros ve Hesiodos gibi eski dünyanın şairleri, kuşkusuz hayranlık uyandırıcıdırlar. Ama büyük ünlerine karşın bilgileri sınırlıdır. Yüzyıllar geçtikçe kusursuzlaşan aklın aşamalı dönüşümü açısından bakarsak, mit, zihnin başarısız ilk girişimleri esnasında, ruhun duyduğu dehşeti ve hayranlığı dile getirmek için yalnızca eğretilemelerle konuşmayı bildiği zamanların tarafsız tanığı olmuştur. Bu genel mit kuramı bütün inanışları aynı kefeye koyar: "Gerçek din"i yalnızca bir anlatım şartı ve önlem olarak bunlardan ayrı tutar. İnsanların düşünsel eğitimi, onları bütün önyargılardan, hatalardan ve inanışlardan kurtaracaktır (böylesi bir uyanma, fablı inanmadan kaleme alan, soğuk, nükteli ve alaycı şiirler yazmaya götürür kişileri: Bu tasvir, şiir karşıtı bir yüzyıl olan XVIII. yüzyılı bütünüyle kapsayacaktır).

Ama eğitilmiş aklın gücüne karşı herkeste aynı güveni göremeyiz. Fabllarıın doğuşunu hemen hemen Fontenelle'le aynı biçimde yorumlayan Hume, aklın yapılanmaları konusunda kuşkularını dile getirir. Belki bu yapılanmalar, pagan dinlerin evrenin yaratılışına ilişkin kuramları kadar sağlam değildir. Böyle bir durumda "gelişme"miz eğreti olacaktır ve eski mitlerden sanıldığından daha az çoçukça bir haz duyacağız. Gerçeğin belirsiz olduğu şu anda, güzellik yalnızca mite özgüdür ve mit, uydurmaca konusunda aşırılığa kaçmadan normal sınırlar içerisinde kalır. Yanılgıdan kendiliğinden kurtulmuş olan akıl, imgelemin yarattığı ilk varlıklar için hoşgörülü gibi görünebilir.

Bu yolda, mit tüm saygınlığına yeniden kavuşmakta gecikmeyecektir. Ama bunun için zihnin ilk tecrübesinde kusurlu olmaktan korkmaması, aksine bütünlüğün ayrıcalığına ve eksiksizliğine ulaşması gerekmektedir. Mitin bu yeniden değerlendirilişinde, tanrıbilimsel düşünceye bir dönüş olduğunu kolayca farkederiz. Bu düşüncenin, ilk duygu ve düşüncelerin oluşması konusundaki psikolojik tartışmada yeraldığını görürüz. "Tekvin", insan türünün düşünsel yeteneklerinin genetik oluşumunun ilk aşamasını oluşturan zihnin ilk kıpırdanmalarının ardında yeniden belirir. Çocuklar, vahşi insanlar ve Antikçağ'daki insanlar, dünyayla doğrudan bir ilişki içindeydiler. Cennetteki Adem gibiydiler. Vahiy onlara, eğitim gibi, dışarıdan gelmiyordu; içlerindeydi.

Bilgileri düşünceyle değil, paylaşarak elde ediyorlardı: Dünyayla ve onun güçleriyle iç içe yaşıyorlardı. Mitin kendini andıran bu en önemli ortak mülkiyet imgesi içinde, ilkel dilin güçlerine temel bir rol veriliyordu: Aynı zamanda söz ve şarkı rolüydü bu (Strabon'un daha önce söylediğini Vossius ve Vico da tekrarlar[3]. Rousseau ve Herder ise bundan kuramsal sonuçlar çıkarır). Bu özellik, kendinde "paylaşılmaya çalışılan tutkunun neredeyse kaçınılmaz etkisi"ni barındırır (Rousseau): Söz ve duygu birbirinden ayrı değildir. İfade etmeye yönelik bağlılık mutlaktır: Yalana ve soyutlamaya yer yoktur. İnsanın yüreği ve sözü henüz ikiye ayrılmamıştır. İnsanın düşlediği tanrılara gelince, bunlar, dehşetin yumruğu altında ya da oyun anlayışı içinde, pek de yabancısı olmadığı canlı bir doğanın ona doğru çevirdiği yüzdür. Kendine ve doğaya dolaysızca bağlı olan insan, ölümlülüğünün sınırlarını ve büyüklüğünü ilk lirizmindeki yani ilk büyük destanlarındaki coşkuyla dile getirir. Mitlere hem varlıkbilimsel, hem de şiirsel yeni bir anlatım katan işte bu yeni görüştür ve ilkel edebiyatların hemen tümünde bu özellik görülür. Bu yeni anlayışa uyabilmek için, birçok mitoloji su yüzüne çıkar ya da bazen yarı yarıya konuları değişir: Edda, Ossian, doğunun kutsal kitapları, kızılderililerin şarkıları. Burada sanatın oluşumundan önceki bir sanattan, kompozisyon kurallarının bulunuşundan önceki bir şiirden sözetmekteyiz. Bu "uygarsızlık"ta, uygar dillerde artık varolmayan bir enerji ve yücelik görülmektedir.

Tüm bunlardan, yalnızca mitolojik bilgi alanının genişlediği ya da çağının havailiğinden bıkmış zevk sahibi kişilerin beğenisine sunulmuş naif ya da destansı metin haznesinin genişlediği sonucunu çıkaramayız. Bu metinlerin gücünü hissedenler için, yeniden canlanmış bir şiir, ilk canlılığına kavuşmuş bir dil düşüncesi, karşı konulmaz bir biçimde ilkel zamanlardaki bütünlüğüne kavuşmuş yeni bir yaşam ve duyumsama biçimini arzulatır. Kaybolmuş yetkin dilin arayışı içindeki akıl, toplumların başlangıç dönemine yönelir. Burada, halkları ateşli atılımlarına, ortak ruhlarına döndürebilecek şarkıların doğduğu coşkunluğu bulmayı umar. *Dehânın* bu yenilenmiş kavramı, insanları doğanın ve ortak bilincin en derinindeki sesi dinlemeye davet eder. Böylesine bir varsayım, bütün halkların ilk ortaya çıkışlarından itibaren, tanrıları ve kahramanları yoluyla kendilerini yücelttiklerini kabul eder. Bunu duyumsayan şair, içinde bulunduğu toplumu yeniden yapılanmaya yöneltebilecek bir geçmişe doğru sürüklendiğini hisseder. Böylece Fransız şairleri yeniden Yunan, Latin (sonra da Kelt ve "Galya"lı) modellere dönerler. Ama geleneksel modellerin kendileri de, Kuzey'de ve Doğu'da beklenmedik bir biçimde ortaya çıkan eski eserler yüzünden görünümlerini değiştirirler: Homeros'ta, Aiskhylos'ta, Pindaros'ta, hatta Vergilius'ta, kusurlu zevkler değil, temas ettikçe canlandıran büyük ve vahşi bir yücelik farkedilir. Neo-Platoncu idealist bir kanıyla belirlenen, neo-klasik dizge *Güzel*'in yalnızca zaman ötesi biçimlerine ulaşmaya çalışmaz. Winckelmann gibi, "güzel doğa"nın ilkörneklerinin yalnızca Yunan sitelerindeki siyasal özgürlüğün gelişmesi sayesinde oluştuğunu söyler. Bazı yer değiştirmeler ve yoğunlaşmalar dolayısıyla Yunan heykeltraşlarca yapılan tanrılar, özgür kentliler tarafından biçimlendirilmiş ve canlandırılmış ideal olarak belirir. Kuşkusuz bu bakış açısıyla ilkel dünya, kabalığından ve tüyler ürpertici yabaniliğinden çok şey kaybeder: Winckelmann'ın açıkça övdüğü bu fazlasıyla hoş dinginlik, anlaşılabilir bir göğün yansıması olup yaşayan doğanın gizli derinliklerinden çıkması gereken enerjilerin taşıyıcısı değildir. Ama örneğin bir André Chénier için, Helen geçmişte biçimsel uyum, gençlik arzusunun sıcaklığı ve hepsinden öte, özgürlüğün güçlü soluğu arasında hiçbir çelişki yoktur: Öyle ki, eskilerin taklidi yalnızca basit bir imge ve ad tekrarı değil, ateşin yeniden ele geçirilmesi, enerjinin bir aktarımı olacaktır: "Yakalım meşalelerimizi onların şiir ateşiyle...". Herder, hemen hemen aynı zamanda, eskilerin şiirlerinin kölece bir taklidine gidilmeden, bunun yeniler için "keşfedici şiirsellik"in kaynağı olmasını istiyordu. Bu, "yepyeni bir mitoloji"nin bulunmasına aracılık edecekti. Ama Herder, "indirgeyici düşünme biçimi ile kurgucu düşünme biçimi"ni, "filozofun bölünmesi" ile "şairin düzenli toparlanması"nı bağdaştırmanın güçlüğünü hemen kabul etti.

Öyleyse çağrı, kendisinden, unutulmuş tanrısal güçlerin varlığını yeniden eski durumuna getirerek ve yürekleri coşturarak ortak atılımı canlandırmasını beklediğimiz şaire yöneliktir. Kazanılması umulan şey, toplumu, insanların kendilerini birleştiren bağdan elde etmeye çalıştıkları yenilenmiş bilinci ilgilendirir. Eski tanrıların görünümü siyasal bir anlam yüklüdür. Bu tanrılar, halkın ruhunun kendi kendisini tanımak için gereksinim duydukları tanıklardır. Tekrar eskiden oldukları şey olmak zorundadırlar: Toplumsal grubun kendine benzediklerini düşündüğü ve onlarda doğasını ve gerçeğini keşfettiği kefiller olacaklardır. Şairler tanrıların dönüşünden sözederken, sahne olarak önce insanların bayramını seçerler (önem derecesine göre ulusal ya da evrensel bayramlar).

Burada, ulusun (ya da insanlığın) kökeni ile mitlerin belirsiz kökenini aynı zamana denk getiren ve bu bunalımlı dünyanın insanlarına kendi kökenleriyle (kaybolmuş doğa ile) bağlarını yeniden kurma görevi yükleyen, bunu yapmazlarsa ruhlarını yitireceklerini ve yokolacaklarını söyleyen bir "mitoloji miti"nin oluştuğu görülür (H. Blumenberg). Bu yeni mit biçimlendikten, görev dile getirildikten hemen sonra sorunlar ortaya çıkar. Akılcı düşüncenin ve bilim çağının insanları, doğayı kimlik ilkesine uymayan değişken tanrılarla dolduran genç insanlığın naif şaşkınlıklarını yeniden bulabilecek midirler? (K.Ph.Moritz). Schiller, *Yunanistan'ın Tanrıları* adlı lirik şiirinde, tanrıların Antikçağ'da ne kadar çok olduklarını uzun uzun anlatır. Ancak bu tanrılar sürülmüşlerdir ve artık geri gelmeyeceklerdir. Doğa artık tanrılardan arındırılmıştır (*entgöttert*). Bizim şiirimiz, ancak onların yokluğuna razı olarak, onlardan yoksun olduğumuzu söyleyerek yaşayabilir: "Şiirde sonsuza kadar yaşayacak olan şey, yaşamda yokolur". *Naif* sadeliği yeniden bulmaya elverişli olmayan modern şiir, *duygusal* özleme adanmıştır. Jean Paul bunu kendine özgü üslubuyla yineler: "Çocuğun güzel ve zengin sadeliği, başka bir çocuğu büyülemez, ancak bu sadeliği yitirmiş olanı büyüler... Yunan tanrıları bizim için sadece düz görüntülerdir; onlar canlı varlıkların değil, duyularımızın boş giysileridir. İşte o sırada, yeryüzünde sahte tanrılar yoktu – ve her ulus, bir başka ulusun tapınağında konuk olarak karşılanıyordu. Oysa günümüzde, neredeyse sahte tanrılardan geçilmemektedir (...) Eskiden halk nasıl şiirin konusu ise, şiir de halkın konusuydu; bugün ise artık sadece bir çalışma odasından bir başkasına giderken geveliyoruz".

Eski mitolojiyi yaşama döndürmenin olanaksızlığı (bu mitolojiyi artık sevmediğimizden değil, çok fazla sevdiğimizden ve bugünkü dünyanın onu kabullenmeye elverişli olmamasındandır), sadece yeni bir mitolojinin doğuşunu görme isteğini vurgular. Bu, "Alman İdealizminin En Eski Dizgesel Programı" adı altında bilinen metnin sonunda bulunan düşüncedir (1796'da Hegel'in kopya ettiği, belki de Schelling'e ait ve kesinlikle Hölderlin'den

esinlenmiş bir metin): "Bize yeni bir mitoloji gerek, ama bu mitoloji düşüncenin hizmetinde olmalıdır, aklın mitolojisi olmalıdır. Estetik yani mitolojik bir biçim altında ortaya konmayan düşünceler halk için ilginç değildir. Buna karşılık, akılcı olmayan bir mitoloji, filozof için bir utanç konusudur. Böylece aydın ve aydın olmayan insanlar sonunda elele verirler. Halkı akılcı kılmak için, mitoloji, felsefi olmalıdır; filozofları duyarlı kılmak içinse, felsefe mitolojik olmalıdır. Böylece aramızda sonsuz bir bütünlüğün oluştuğu görülür"... Hölderlin'in birçok metni (*Ekmek ve şarap*, *Takımada* gibi), eski tanrıların kesin yokoluşları ile yeni bir tanrının, ölüm saati gelmiş çatmış bir Dionysos'un ya da bir İsa'nın ortaya çıkışı arasındaki kaygılı bekleyiş zamanını, ara zamanı dile getirir. 1800 yılında, Friedrich Schlegel ile eski mitoloji gibi algılanabilir dünyayla ilişkiden değil, "kaosa aşk karıştığında" kaostan uyumlu bir düzenin çıkması gibi, "düşüncenin derinliklerinin en dibinden", yepyeni bir mitoloji ortaya çıkar.

Mitte, (artık eski tanrıların görünümü değil, yeniden birleştirici imgelemin egemenliği ve duyarlı usun zaferi olacak bir mit) boş çıksa da, yeni bir gelişme beklentisi, eşi yalnızca dinsel ya da gnostik (bilinirci) ahiretbilsinde (öte dünya bilimi) bulunan bir işlevi geleceğe, gelecekteki tarihe maleder. Ve mit henüz ortada yokken, insanların yaptığı tarih, bu umutla derinden derine mitleştirilmiştir. Yeni bir mitolojinin, gerçek bir *parousie* olması gerekiyormuş gibi, yeni bir Adem'in gizliden gizliye yaratılması gibi, evrensel tanın birdenbire belireceği yerin geceden incelenmesi gibi, bu düşünce daha şimdiden *mitik açıdan* şimdiki zamanı yani çalışma, sınama, ilerleme, zorunlu duraklama ve yeniden çaba zamanını tanımlar: Yeni mit yaratımının konusu olan insanlık tarihi, kavranabilir bir anlam ortaya koyar. Bu, kaybolmuş bütünlüğün henüz bilinmeyen bir görünüm altında yeniden fethidir. Birliğe hep beraber yeniden dönüştür, yepyeni bir dünyanın oluşturulması pahasına en eski gerçeğe dönüştür. Böyle algılanan ve XVIII. yüzyılda *dindışı* katıksız bir süsleme olan mit, önceden yasasını koyan, sonra da insani değerleri kararlaştıran en üstün otorite olarak *kutsal* haline gelir. Daha doğmamış mit, gene de doğan her şeyin yargıcıdır. Böyle bir değişim sadece bir başka değişimin sonucudur: XVIII. yüzyılın başında, yazılı vahiy, gelenek, dogma gibi *kutsal* olan şey, onu sadece insanın ürünü, masalsı imgelem olmaya indirgeyen, "yanılgıdan kurtarıcı" eleştiriye bırakılmıştır. Bu, kutsal olanı, psikolojik bir işleve indirgemektir. Bazı insan yetilerine (duygu, bilinç, imgelem) ya da bazı ortak eylemlere (genel irade) kutsal bir işlev vermektir. Yüzyılın aydın tarihinde, mitin kutsallaştırılması, kutsalın insanlaştırılmasına sıkı sıkıya bağlıdır. Çoğu zaman yapıldığı gibi, insanın haklı olarak kutsal Logos'la aynı ayrıcalıkları istediği bir "dinden bağımsızlaştırma" sürecini, aydınlanma felsefesi içinde ayrı bir yere koymak yeterli değildir. Bunun tersi bir akım da vardır: Buna göre, önce bir kenara itilmiş ve saçma olarak nitelendirilmiş olan mite derin ve eksiksiz anlamın, açığa çıkmış bir gerçeğin değerinin (Schelling) verildiğini görülür. Bu çift değişimin ardından, kutsalla kutsal olmayanın karşıtlığı yeniden düzenlenir. Eski *kutsal*, kılıf değiştirir ve dindışı düzen, özgürlükçü ilerlemenin mitik umudunu taşır. Geleceğin insanının yaratacağı egemen miti beklerken, eski mitler (Prometheus, Herakles, Psykhe, Titanlar) önsimgeler olarak, ama başkaldırıyı, isteği, insanın kendi yazgısının efendisi olma umudunu belirtmek için yeniden ele alınırlar. Önceden yaygın bir bekleyişin tasvir ettiği haliyle geleceğin miti, sadece insanlar tarafından tasarlanmış olmayacak (peygamber-şair, şair-ulus ya da işbaşındaki insanlık da tasarlayabilir), insanın kendisi de bu mitin kahramanı olacaktır. Ne tarihin ne de şiirin gerçeğinden doğacak olan bu beklenen mit, artık bir tanrıdoğum (theogoni) değil, bir insandoğumdur (anthropogonia): Bu mit, halkları biraraya getirmek için, şarkısıyla ya da elinin emeğiyle kendini oluşturan Tanrı-İnsan'ı dile getirir. Ne var ki, modern dünyanın tüm mitolojileri, bu bitmemiş mitin yerini tutabilecek küçük kırıntılardır.

J.St. [A.A.]

KAYNAKÇA

XVII. ve XVIII. yüzyıl yazarları (kronolojik sırayla):

VOSSIUS, G.-J., *De gentili theologia* [...] Amsterdam, 1668. DALE (VAN), A., *Dissertationes de progressu idolatriae et superstitionum et de prophetia*, Amsterdam, 1696; *De oraculis veterum ethnicorum*, Amsterdam, 1700. JURIEU, P., *Histoire critique des dogmes et des cultes, depuis Adam à Jésus-Christ*, Amsterdam, 1704. KING, W., *A Discourse Concerning the Inventions of Men in the Workship of God*, 5. basım, Londra, 1704. TOLAND, J., *Letters to Serena*, Londra, 1704. TRENCHARD, J., *The Natural History of Superstition*, Londra, 1709. FONTENELLE, B., LE BOVIER DE, *De l'origine des fables*, Paris, 1724. ROLLIN, C., *Traité des études*, Paris, 1726, 4 cilt; *Histoire ancienne*, Paris, 1730-1738, 13 cilt. SHUCKFORD, S., *The Sacred and the Profane History of the World Connected* [...] Londra, 1728, 2 cilt. RAMSAY, A., *The Travels of Cyrus, to which is Annexed a Discourse upon Mythology of the Ancients*, Londra, 1728. BLACKWELL, T., *An Enquiry into the Life and Writings of Homer*, Londra, 1735. BROUGHTON, T., *Bibliotheca historico-sacra, or an Historical Library of the Principal Matters Relating to Religion Ancient and Modern, Pagan, Jewish, Christian and Mohammedan*, Londra, 1737-1739, 2 cilt. BANIER, A., *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, Paris, 1738. PLUCHE, N., *Histoire du ciel* [...] Paris,1739, 2 cilt. VICO, G., *La scienzia nuova*. 3. basım, Napoli, 1744. LOWTH, R., *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones*, Londra, 1753. MALLET, P. H., *Introduction à l'histoire de Dannemarc* [...], Kopenhag, 1755; *Edda* [...] 3. basım, Cenevre, 1787. HUME, D., *The Natural History of Religion*, Londra, 1757. PERNETY, A., *Les fables égyptiennes et grecques dévoilées*, Paris, 1758. CHOMPRE, P., *Dictionnaire abrégé de la fable*, Paris, 1759. DE BROSSES, C., *Du culte des dieux fétiches* [...] s. l. 1760. COURT DE GEBELIN, A., *Le mode primitif* [...] Paris, 1773-1783, 9 cilt. WOOD, R., *An Essay on the Original Genius and Writings of Homer*, Londra, 1775. BRYANT, J., *A New System or an Analysis of Ancient Mythology*, Londra, 1775-1776. BAILLY, J-S., *Lettres sur l'origine des sciences*, Paris, 1777; *Lettre sur l'Atlantide de Platon*, Paris, 1779. LINDEMANN, J. G., *Geschichte der Meinungen älterer und neuerer Völker im Stande der Roheit und Kultur, von Gott, Religion und Priesterthum*, Stendal, 1784-1785, 1 ciltte 2 kitap. HEYNE, C.G., *Opuscula academica*, Göttingen, 1785-1812. DEMOUSTIER, C. A., *Lettres à Emilie sur la mythologie*, Paris, 1786-1798. KNIGHT, R. P., *A Discourse on the Workship of Priapus* [...] Londra, 1786. RABAUT DE SAINT-ETIENNE, J.-P., *Lettres à M. Bailly sur l'histoire primitive de la Grèce*, Paris, 1787. REINHARD, P. C., *Abriss einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen*, İena, 1794. DUPUIS, C. F., *Origine de tous les cultes*, Paris, 1796, 12 cilt. JONES, W., *The Works*, Londra, 1799, 6 cilt. NOEL, F., *Dictionnaire de la fable*, Paris, 1801, 2 cilt. MORITZ, K. P., *Götterlehre* [...] 3. basım. Berlin, 1804. DULAURE, J. A., *Des divinités génératrices, ou des cultes du phallus chez les anciens et les modernes*, Paris, 1805. CREUSER, F., *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leipzig-Darmstadt, 1810-1812. BAUR, F.C., *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion der Altertums*, Stuttgart, 1824-1825, 3 cilt. HERDER, J. G., *Sämtliche Werke*, Berlin, 1877-1913, 33 cilt. BLAKE, W., *Complete Poetry and Prose*, Londra, 1948. JEAN PAUL, *Vorschule der Aesthetik*, Münih, 1963. HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1943-1961, 6 cilt., Ph. Jaccottet yönetiminde *Oeuvres*, Paris, Pléiade, 1967. SCHLEGEL, F., *Kritische* Schriften, Münih, 1970.

Mitoloji tarihi üzerine çağdaş yapıtlar (kronolojik sıraya göre):

STRICH, F., *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*, Halle, 1910. GRUPPE, O., *Geschichte der klassischen Mythologie*

und Religionsgeschichte, Leipzig, 1921 (önemli). SCHWAB, R., *La renaissance orientale*, Paris, 1950. REHM, W., *Götterstille und Göttertrauer*, Berlin, 1951; *Griechentum und Goethezeit*, Bern, 1952. MANUEL, F. E., *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Mass., 1959 (önemli). DE VRIES, J., *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg ve Münih, 1961. TROUSSON, R., *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Cenevre, 1964. BALTRUSAITIS, J., *La quête d'Isis*, Paris, 1967. GIRAUD, Y.F.-A., *La fable de Daphné*, Cenevre, 1968. ALBOUY, P., *Mythes et mythologies dans la littérature française*. FURHMANN, M., (der.) *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Münih, 1971 (*poetik und Hermeneutik* IV) (önemli). FELDMAN, B. ve RICHARDSON, R. D., *The Rise of Modern Mythology*, Bloomington-Londra, 1972. Belge, yorum, kaynakça antolojisi (önemli). KERENYI, K., *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, Darmstadt, 1976 (Mit üzerine metin derlemesi, Vico'dan W.F. Otto'ya kadar).

NOTLAR

1) Chompré'nin *Dictionnaire*'i yeniden gözden geçirilmiş, genişletilmiş ve değiştirilmiş ve F. Noël'in *Dictionnaire de la fable*'ına dönüşmüştür. XIX. yüzyıl şair ve sanatçıları bu sözlüğü kullanmışlardır. Noël'in *Dictionnaire de la fable*'ında başka mitolojiler dışında, Kuzey ve Asya mitolojisi de vardır: Yunan-Latin dünyası önemli yer tutmakla birlikte, tek gönderme yapılan mitoloji olmaktan çıkar.

2) Burada söz konusu olan, Homeros şiirlerinde görülen ölüm-sonrası yaşam değil, XVII. yüzyılda geçerli olan ölüm-sonrası yaşamdır.

3) Vico yanlış bir kökenden yola çıkar: Ona göre *mythos*, *mutus*'dan (dilsiz) gelmektedir. O nedenle fablın sessiz dönemlerde çıktığını, hareketlerden ve sessiz işaretlerden oluşan eski bir dile eklenen ilk söz olduğunu iddia eder.

FAVNVS.

Faunus ismi tartışmaya açıktır. Eskiler (Macrobius'un *S.*, 1, 12, 21'de belirttiği Cornelius Labeo; Servius, *ad. G.*, 1, 10) bunu *fauere* (Fr. Favoriser: Kolaylaştırmak) olarak açıklamaktaydılar. Bu köken yeniler için "popüler" görünmektedir. Von Blumenthal'in (*Hesychstud.*, 1930, s. 38) èáõíïí èçñéïí'a "kurt" anlamı yükleyerek yorumlama denemesi, **dhau-* (boğmak) kökünü ileri süren diğer bilginler (F. Bölmer, *Fasti, Kommentar*, s. 100) tarafından da benimsenmiştir: Bu durumda *Faunus* "boğarak öldüren" anlamına gelecektir. Ancak, bu yorum başka itirazlarla karşı karşıya kalacaktır. Eski açıklama itibar görse de (çevirinin bu anlamı yalnızca Frigya dili konusunda doğrulanmıştır: Bkz. K. Latte, *RRG*, s. 83, no: 3), *Faunus*'a atfedilen gerçek anlamın olumlu bir niteleme ya da örtük bir ifade mi olduğu belirlenemediğinden, bu anlam kimi kuşkular taşımaktadır.

Bu belirsizliğin bir nedeni de Faunus'un, yakın dönemlerde, Roma'nın en arkaik kültü olduğu kuşku götürmeyen Luperciler'in kutladığı Lupercalia şölenine bağlanmasıdır (bkz. "Roma. Din." maddesi). Bu durumda, Faunus'un özelliğini açıklamak için "lupercus""un anlamını ileri sürmek keyfi bir tutum olacaktır). Bu şölenin adı, aslında anlambilimsel olarak, yalnızca dişi kurt ini (Vergilius, *Aeneis*, 8, 342) anlamına gelen "Lupercal"e ve 15 Şubat tarihinde düzenlenen kutlamalarda etrafında toplanılan büyülü bir koruma çemberi çizmek istermiş gibi koşan, "gerçekten vahşi olan bu topluluğun" rahipleri anlamına gelen *Luperci*'ye karşılık teşkil eder (*fera quaedam sodalitas*: Cicero, *Pro Caelio*, 26). Bu rahipler, 15 Şubat'ta Palatinus'un çevresinde sanki büyülü bir çember çizmek ister gibi koşarlar. Günahlardan arınma töreni olan bu rit, normal olarak arınma ayı (*Februa*) kabul edilen *Februarius* (Şubat) ayında düzenlenirdi.

Lupercus hangi anlama gelmektedir? Hiç kuşkusuz "kurt adam" anlamına gelir (*noua*'ya göre, *nouerca*'ya "yeni" (ana'ya) benzeyen bir yapı). Ayrıca, bu Luperciler hemen hemen çıplaktılar (Ovidius, *F.*, 2, 287) ya da sade bir peştamalla örtünürlerdi (Ovidius, *F.*, 5, 101). (Romulus'a bağlı) *Quinctiales* ve (Remus'a bağlı) *Fabiani* olmak üzere görünür biçimde iki gruba ayrılan *Lupercus*, tüm uygarlıklardan önce de vardılar.

Bu törenin bütününde *Lupercus* adında bir tanrıya ilişkin hiçbir iz yoktur. Vergilius'un (*Aeneis*, 8, 344) ve Ovidius'un (*F.*, 2, 271) bu şöleni tanrısal bir himaye altında düzenleniyormuş gibi göstermek istedikleri zaman, Arkadialı bir tanrı olan *Pan*'ı düşünmeleri dikkat çekicidir. Kuşkusuz bu dönemde Faunus *bicornis* (*iki boynuzlu Faunus*), Yunan tanrı Pan'ın Latin benzeri olarak görülüyordu. Ancak bu denklem çok eski tarihlere uzanmaz. İÖ III. yüzyılda Pan'ın Latin karşılığı *Faunus* değil *Siluanus*'tu (Plautus, *Aulul.*, 674, 766; bkz. F. Bölmer, *Ovid, Fasti, Kommentar*, s. 101). Efsanede, Pan'ın yorumunun Faunus lehine bir anlam kazanması ancak Ovidius zamanında gerçekleşmiştir: Arkadia'dan henüz kurulmamış olan Roma kent alanına gelen Euandros'un (Evandrus), "başta iki boynuzlu Faunus olmak üzere birçok kült öğrettiği" söylenir. (*F.*, 5, 99). Ovidius (*F.*, 2, 423-424), *Lupercus* sözcüğünü, aynı hamleyle, Arkadia'da bulunan *Lycaeus*'a bağlayarak açıklamaktan çekinmez: "Arkadia'da Lyceum Tepesi'nde Faunus'un tapınağı bulunmaktadır".

Bu yüzden, Latince sözcük bizi yanılgıya düşüremez. Faunus, Yunan Pan'ın kılık değiştirmiş halinden başka bir şey değildir. Yabancı kökenli kimliği hiç kimseyi yanıltamaz. Ovidius aşağıdaki tanıklığıyla bize bunu şöyle kanıtlar: (*F.*, 2, 194) "Şubat ayının 15. gününde Tiber Adası'ndaki Faunus sunağından dumanlar yükselir". Gerçekten de İÖ 194 yılında bu Ada'da, *pecuarius*'lardan ("sürü sahipleri", bkz. Titus-Livius, 33, 42, 10) toplanan bağışlarla bir Faunus tapınağı yapılmıştı. (*Lupercalia* şölenleriyle çakışmayan) yıl dönümü tarihi olduğu kadar, tapınağın olağandışı "pomeriale" durumu da, Pan-Faunus'un bir zamanların ilkel Lupercalia şölenlerinin yabancısı olduğunun göstergesidir.

Ancak, daha sonraki bir yakıştırma sayesinde, adı Luperci hâmisi olarak geçmektedir (Ovidius, *F.*, 5, 101). Bir şehvet tanrısı (*a.g.y.*, 2, 346) olarak kabul görmesi, kendisine "Iuno'nun onayıyla" (*a.g.y.*, 2, 441) tanrısal eylemin hâmisi niteliği kazandırmıştır: *Italidas matres... sacer hircus inito* (İtalyan analar, kutsal bir teke içeri giriyor!). Aslında bu tanrının, bir de esin veren anlamına gelen "İnuus" (Titus-Livius, 1, 5, 2) diye bir takma adı vardır. Bu durum, Luperciler'in derisinden yapılma kayışlarla geçenlerin sırtlarına vurarak gerçekleştirdikleri riti açıklar niteliktedir (*a.g.y.*, 2, 446). (Paulus-Festus'a göre bu kayışlar keçi derisinden yapılmadır. Oysa keçiler Faunus'a kurban edilmektedir: Ovidius, *F.*, 2, 362). Bu da, bir "Etrüsk kehaneti"yle açıklanan "Iuno'nun öğüdü"nü pratikte gerçekleşebilir kılar.

Faunus bir büyü yetisine de sahipti (Ovidius, *F.*, 3, 323). Genel anlamda Faunus kent "kültüründen" kaçan kır tanrısıdır. Hellas'ın ĞÜõåò'i gibi, nymphalar ve satyrlerle birlikte neşeli alaylar oluşturan Fanus'a tapanlar da, Latin şairlerin şiirlerinde çokça yeralmışlardır (bkz. Ovidius, *Dönüşümler*, 1, 193). Burada, kültürel alana değil, mitolojik imgelem alanına girmiş oluyoruz.

R.S. [H.T.]

FELSEFE VE DİN. Roma'da din ve Yunan felsefesi.

Romalılar, hiçbir zaman "felsefeye yatkın" kişiler olarak bilinmediler. Temelinde belli bir gerçeğin bulunduğu bu genel yargıyı açıklamak gerekiyor. Yaşlı Cato'nun, Roma'da seslerini duyuran ilk filozoflar karşısındaki tepkisini ortaya koyan Yaşlı Plinius'un anlattığı öykü ünlüdür (*Doğa Tarihi*, 7, 112). Bu filozoflar o tarihte Attika kenti Oropus ile çatışma halindeki Atina sitesinin davasını savunmak üzere İÖ 155 yılında, elçi olarak gelmiş üç kişidir. Üçü de farklı bir felsefi eğilimi temsil ediyordu: Akademia'yı Karneades; Stoacılığı Diogenes; Aristoteles ekolünü Kritolaos üstlenmişti. Karneades'i dinleyen Censor Cato, "elçilerin derhal geri gönderilmesi gerektiğini, zira böyle bir adamın diyalektiğinin (*illo viro argumentante*), gerçeği ayırdetmelerine artık izin vermediğini söylemiştir. (Plinius, Censor'un torununun torunu olan Uticalı Cato'nun, yurtdışındaki görevi bittiği zaman yanında iki filozofla çıkıp geldiğini eklemekten de geri durmaz: Doğa bilimci, *quanta morum commutatio*! diye yorum yapar.)

Elçi olarak gelen Yunanlı filozoflarla hemen hemen aynı çağa rastlayan başka bir tanıklık daha bulunuyor. O tarihte Roma'da kalan ve Scipio Aemilianus'un arkadaşı olan Yunanlı tarihçi Polybios, Roma Kurumları'nı öven bir yargıda bulunur. Ona göre bu kurumlar, monarşik öge (konsüller), aristokratik öge (senato) ve demokratik öge (plebs tribunuslarca temsil edilen Roma halkı) arasında huzurlu dengeyi ifade etmektedir. Peki ona göre Romalıların başarısının sırrı neydi dersiniz? Bu başarıda felsefi bir temelin yeri yoktu: Burada, eskiden Atina'da olduğu gibi "bilge" Solon'dan esinlenilmiş yasalar yoktur! Polybios hiç çekinmeden şunları yazar: "Roma anayasasının üstünlüklerinden biri, içerdiği kutsallık anlayışıdır. Diğer insanlarm ayıpladığı, yani *deisidaimonian* bir şey (Yunanca terim kesin değildir: Hem tanrılar için "saygıya dayalı korku", hem de onlardan "boşu boşuna korkmak" anlamlarına gelebilir) Roma egemenliğinin dayanağını oluşturuyor".

Roma kaynaklarına başvuralım. İÖ II. yüzyılda Ennius gibi bir şair (239-169) Latinceye uyarladığı *Epicharmus* ya da *Euhemerus sive Sacra Historia* ile hem bunlardan Koslu bir filozof-şair (İÖ 540-450) olan birincisinin, hem de tanrıları sadece geçmişteki hayırlı işleri yüzünden insanlarca ulu sayılan eski ölümlüler olarak gören akılcı bir kuramcı olan ikincisinin (İÖ 340'a doğru doğmuştur, doğum yeri belirsizdir) felsefi fikirlerinin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Gücü sayesinde Polybios'u etkilemişe benzeyen Roma gelenekleriyle taban tabana zıt olan bu düşünceler, "Scipio'lar çevresi" gibi "acemi" çevrelerin dışına çıkamamış olmalıdır (bkz. P. Grimal, *Le siècle des Scipions*[2], Paris, 1975). Bu "aydın" yazarın yapıtlarında, sıradan bir Romalı'nın mantığına ilişkin "anlamlı" bir gösterge aranmıştır. Ennius'un tragedyasında bir oyun kişisi olan Neoptolemus şöyle haykırır: "Felsefe yapmak: Buna zorunluyum biraz; ama her yerde ve her zaman değil" (*philosophari mihi necesse, paucis, nam omnio haud placet*, *Tragoediae*, § 400, s. 368, Warmington yay., 1967, I, s. 368). Aslında bu kayıp tragedyanın bir kesitinden alman ve adı Yunanca olan oyun kişisinin düşünüş tarzı, Romalıların ruh hali hakkında belirgin bir şey göstermez. Öte yandan aynı yazardan devşirilmiş başka bir düşünce de, bizi yazarın şiirsel esin noktaları konusunda aydınlatmaz. Çünkü, şöyle bir alıntıyla karşılaşırız: "Gut hastalığım nüksetmedikçe asla şiir yazmam" ("*nunquam poetor, nisi si podager*", *Saturae*, § 21, *a.g.y.*, I, s. 390). Şunu da ekleyelim: Neoptolemus'un gözlemi daha sonra Cicero'ya bu düşüncenin (açık biçimde söylersek, "Neoptolemus mesleğinde yükselme derdine düşmüş bir askerdi") tam aksini savunması ve sürekli felsefeyle uğraşmanın faydalarını açıklaması için fırsat verecektir (*Tusc.*, 2, 1 ve 2).

Olaylara dönelim. İÖ II. yüzyılda belirlenen zıtlaşmalar –Yaşlı Cato'nun Helenizme açık kapı bırakan Ennius'a tepkisi– en azından şunu göstermiştir: Tarihindeki en korkunç düşmanı altetmiş olan Antikçağ Roma'sı (Afrikalı Scipio'nun İÖ 202 yılında Zama Savaşı'nda Hannibal karşısında kazandığı zafer, 146 yılında Kartaca'nın bozguna uğratılması ve alenen yıkılmasıyla tamamlanacaktır), o zamana kadar atalardan kalma sağlam geleneklerle yaşayan Roma –*Moribus antiquis res stat Romana virisque*: "Roma ayaktaysa gelenekler ve eski zaman insanları sayesindedir!" (yine Ennius'tan alınmış bir dize, *Annales*, § 467, yay. W., I, s. 174)– dış etkilerle ve İÖ 146 yılında Yunanistan'ın boyun eğmesinin ardından (Korinthos'un yıkılışından sonra) özellikle Yunan felsefe okullarıyla karşılaşacaktır.

İÖ II. yüzyıl sadece aydınlar çevresinde gözle görünür dalgalanma manzaraları sunuyor olsa da –üstelik bu fikir kabarması Polybius'un tanıklığında *mos maiorum*'u bulandırmamış olsa gerektir– I. yüzyıl için aynı şey geçerli değildir. Bunun birçok nedeni vardır. Öncelikle Roma'nın Yunanistan ve Yakın Doğu ile temasları, Sulla ve Pompeius'un Yunanistan ile Küçük Asya'daki askeri seferlerinden sonra artmıştır. Bu bakımdan Yaşlı Plinius'un aktardığı öykü anlamlıdır (*Doğa Tarihi*, 7, 112): Öykü, Romalı büyük bir kumandanın Yunan bilgeliğinin itibarına duyarsız kalmadığını anlatıyor. Mithridates'le yaptığı savaştan dönen Pompeius, Rodos Adası'nda oturan Stoacı Posidonios'u ziyaret eder ve ona özel bir saygı gösterir: "Bilgelik kapısı önünde birliklerini selam durdurur".

Öte yandan eğitimini *litterator*'un (okuma yazmayı öğreten kişi) ve *grammaticus* öğretmeninin (hem Yunan, hem de Latin "klasik" metinlerini anlamayı öğretirdi) yanında sürdüren genç Romalının, bu eğitimini Yunanistan'da bir süre kalıp felsefe öğrenimi görerek tamamlaması yerleşmiş bir adetti. Bu bakımdan Cicero'nun durumu iyi bir örnek teşkil eder.

Cicero'nun görevi, Yunan düşünce mirasını Romalı çağdaşlarına aktarmaktır. Yapacağı seçim bile öğreticidir. Üstelik Cicero'nun girişimi, kronoloji açısından Lucretius'un *De rerum natura* adlı Epikurosçu şiirinden sonra yer alır (İÖ 55'ten önce). Gerçekten de İÖ 45 yılında Cicero'nun yazdığı *De natura deorum*'un öndeyişinde, tanrıbilimsel bir düşünüşün yararlı, hatta gerekli olduğu üzerinde durulsa da tartışma üç eğilim etrafında yoğunlaşır: C. Velleius'un temsil ettiği Epikurosçuluk, Q. Lucilius Balbus'un temsil ettiği Stoacılık ve C. Aurelis Cotta'nın temsil ettiği yeni Akademia. Gerçekte tartışma, yeni Akademia temsilcisi her tür dogmadan arınmış bir hakem rolünü oynadığı için, özellikle Epikurosçu eğitim ve Stoacı öğreti arasında geçecektir.

Roma gelenekleriyle yoğrulmuş zihinler için Epikurosçuluk ile Stoacılık arasında varolan temel zıtlık da bu tartışma sırasında bütün çarpıcılığıyla ortaya çıkacaktır: Epikurosçuluğun dinsel tutumu ne denli –akıldışı değil ama– tuhafsa, Stoacılık da Roma tanrıbiliminin bazı temel yönlerine o denli yakın görünmektedir. Öncelikle tanrılara ilişkin tasavvur vardır. Epikurosçuluğa göre tanrılar, *intermundia*'da yani dünyalar arasındaki mekânda bulunurlar: İnsan görünümünde olabilirler, ama hiçbir işlevleri organlarla bağdaşmaz. Özellikle herhangi bir işte çalışmazlar ve ebedi bir mutluluğun keyfini sürmekle ünlüdürler.

Bir tanrıyı, ancak bir işleve sahip olan varlık olarak düşünmeye alışmış bir Romalıyı bundan daha fazla şaşırtacak başka bir

şey yoktur. Bu nedenle yeni Akademia sözcüsü "hiçbir gerçeklikleri olmayan" (*N.D.*, 1, 75), "ağırlıkları, özellikleri bulunmayan" (*a.g.y.*, 1, 105-106), sürekli istikrarsızlık içinde yüzdüklerinden mutlu bile olamayan bu tanrılarla alay etmekten geri durmaz (Tanımları itibarıyla varlıkları iğreti bir dengeye sahiptir: Bunun nedeni de durmak bilmez bir atom sağanağıdır, onlar da buna karşılık sürekli olarak kendi varlıklarından hareketle imgeler ortaya koyarlar: *A.g.y.*, 1, 114).

Daha sonra dindarlık kavramı gelir. Kavram, konu üzerinde bir kitap yazmış olan Epikuros'un gözünden kaçmamıştır. Akademialı Cotta'nın anımsattığı kitabın adı *Peri Hosiotétis*'tir (*a.g.y.*, 1, 115). Epikuros bilgeye, "tanrılar konusunda dindar fikirlere sahip olmasını" öğütlemiştir (*Menoeceus'a Mektup*, 133). Ona göre "dinsiz, kitlelerdeki tanrı düşüncesini yıkan kişi değil, tanrılara kitleden aldıkları nitelikleri atfeden kişidir" (*a.g.y.*, 123). Son tahlilde Epikurosçu dindarlık, bilgenin tanrısal mutluluğu örnek edinmesidir: "Bu şekilde ne uyurken, ne de uyanıkken bunalıma düşmeyecek, insanlar arasında bir tanrı gibi yaşayacaksın" (*a.g.y.*, 134).

Cotta'nın bu eğitim karşısında tepki göstermesi, onun Romalı bir *pontifex* olmasından çok, yeni Akademia'nın taraftarı olmasından kaynaklanır. Velleius'a şöyle bağırır: "Nasıl olur da insanların hem insanlara *onurlarına* göre davranmayan, hem hiçbir şeyi dert etmeyen, hem de hiçbir şey yapmayan tanrıları *ulu* saymaları gerektiğini söylersin?" Latince söyleyiş biçimi hem insanlar, hem de tanrılar için kullanılan *colere* sözcüğünün tek yönlü kullanımıyla daha çarpıcı hale gelir. Çünkü ilişkilerin karşılıklı olduğu vurgulanır (Roma dininde insanlar ile tanrılar arasındaki zorunlu ilişkiler): *Quid est enim cur deos ab hominibus "colendos" dicas, cum di non modo homines non "colant", sed omnio nihil curent, nihil agant*? (*N.D.*, 1, 115).

Bundan böyle Epikurosçu tanrıların tekbenci (solipsist) vurdumduymazlıkları, Romalı bir zihniyet için rezalet değerini taşıyacaktır. Romalı'ya göre, dindarlığın iyilikçi tanrılar karşısında saygıdan gelen, haklı bir şükran duygusu ortaya çıkardığı doğruysa (*est enim pietas iustitia adversum deos*: *A.g.y.*, 1, 116), Epikurosçuluk sadece uğursuz ve yıkıcı bir düşüncedir. Bu nedenle, başlangıçta Epikuros'un tanrılara olan inancındaki samimiyeti kabul etmiş olan Cotta (*a.g.y.*, 1, 86) sonunda, Epikuros'un sadece kılık değiştirmiş bir tanrıtanımaz olduğuna inanan Stoacı Posidonius'un fikriyle alay edecek kadar ileri gider (*a.g.y.*, 1, 123): Epikuros'un, ölümsüz tanrılara güvendiğini söylemesi, onu iğrençliğinden birazcık kurtarmaktan başka işe yaramaz –*inuidiae detestandae gratia.* Artık herhangi bir uzlaşma olanaksızdır. Ayrıca Cotta'nın son yargıyı bildirirken sesini bütün Roma geleneği adına yükseltmiş olduğu anlaşılır: "Epikuros, ölümsüz tanrıların yardımlarını ve lütûflarını sunma olanaklarını ortadan kaldırarak, insanların kalbinden dini kazımış almıştır" (*a.g.y.*, 1, 121).

Stoacı tanrıbilimin durumu bambaşkadır. Ancak ilk bakışta Roma geleneğine daha yakın görünmez. Tam aksine dünyayı ve yıldızları tanrı sayan Stoacı kozmik görüş, geleneksel tanrıları –Stoacılığın sözcüsü olan Balbus'un ifadesini kullanırsak (*N.D.*, 2, 70)– masallardaki uydurmalar seviyesine çıkarır (*ad commenticios et fictos deos*). Ancak, Stoacılık bir yandan "düzenli olarak dünyaya giren bir sanatçı ve yaratıcı ateş" (*ignem artificiosum ad gignendum progredientem via*, *a.g.y.*, 2, 57) olarak tanımladığı tanrısal birliği kabul ederken, bir yandan da paganizmden ileri gelen çoğulculuk karşısında olağanüstü bir esneklik gösterir. Gerçekten de tanrısal güç tam anlamıyla, "göksel bedenlerdeki hayranlık verici intizam ve inanılmaz düzen içinde" ortaya çıksa bile (*a.g.y.*, 2, 56), kendini başka yönlerle de gösterir. Felsefi gerçekliği bulmak için masaldan uzaklaşmak yeterlidir. O zaman dünyadaki bütün gerçekliklere ulaşabilen tanrıyı bulabiliriz –*deus pertinens per naturam cuiusque rei*–, adetler yüzünden adı ne kadar gülünç olursa olsun –*quoque eos nomine consuetudo nuncupauerit*– Topraklar için Ceres, denizler için Neptunus ya da başka alanlarda başka tanrılar" (*a.g.y.*, 2, 71).

Böylece geleneksel tanrılar ile Stoacı tanrı anlayışı arasında uzlaşma sağlanmış olur: Bütün bu adlar, dünyayı dolaşan aynı tanrı soluğunun değişik yönlerine tekabül etmektedir –*pneuma noeron kai purôdes ouk echon morphen*– Deyimin tam çevirisini vermek yararlı olacaktır: "Ateş gibi ve zekâ yüklü bir soluk, herhangi bir biçimi olmayan" bir soluk söz konusudur (göksel hava ile [eter'le] bir tutulur). Bir Romalıya göre, bu tanımlamanın üstünlüğü Yunan insanbiçimciliğinin ötesinde, atalara ilişkin bir düşünceye ulaşmasıdır. Varro (alıntılayan: Augustinus, *De Civitate Dei*, 4, 31) şunları anımsatmıştı: "Eski Romalılar yüz yetmiş yıldan fazla bir süre, tanrılara *heykel olmadan* tapmışlardır: Bu adet eğer bugüne dek gelmiş olsaydı, tanrılar kültü daha saf olurdu –*quod si adhuc nasisset, castius dii observarentur*".

Bu bakımdan Roma dininde tanrı sayılan soyut kavramlara, yani *Mens* (zekâ), *Fides* (Dürüstlük), *Virtus* (Etken erdem), *Concordia* (Uyuşma) kavramlarına ilişkin kült tamamıyla doğrulanmıştır (*N.D.*, 2, 79). Peki bunlar tanrısal güce içkin erdemler değil midir? Kuşkusuz Stoacılık bu özel durumlarla sınırlanmak istemez: Tanrısallığın girdiği bir dünyada her şeyi açıklayabilecek güçte görünmek ister. Balbus bir Zeno'ya, bir Kleanthes'e ve bir Khrysippus'a ait incelikli yorumların kimi kez çetrefilli bir mitolojideki derin anlamı keşfettirebildiğine işaret etmekten geri durmaz –*physica ratio non inelegans inclusa est in pias fabulas* (*N.D.*, 2, 64): Öz oğlu Iuppiter(=Zeus) tarafından yaralanan Caelus mitini alıntılar. Bu öykünün anlamı şudur: "Eter, yani tek başına her şeyi doğurabilecek en yüksek bölgedeki ateş, üremek için diğer cinsle birleşmeyi gerektiren vücut organına gereksinim duymaz".

Bu yöntem sayesinde Stoacılık nihayet geleneksel mirası üstlenir. Çünkü, dinsel adlandırmalar ve fiziksel ya da felsefi kavramlar arasında uygun denklemleri bulma konusunda uzmanlaşmıştır. Bu şekilde Iuppiter, tıpkı Iuno'nun deniz ile gök arasındaki havayı temsil etmesi gibi eter'e tekabül eder (*N.D.*, 2, 66). Sonuçta bütün dünya tanrılara ve insanlara ait ortak bir site olarak ortaya çıkar (*N.D.*, 2, 78). Burada bütün ögeler toprak, su, hava ve ateş her yere giren tanrısal ruh sayesinde kusursuz bir uzlaşım içinde dururlar.

Tanrısal hikmetin idaresindeki bir dünya fikri (*omnia regi divina mente atque providentia*: *N.D.*, 2, 80), tanrıları sonsuz sayıdaki dünya ortasında umursamaz olarak gören Epikurosçuluğun tam zıt kutbundadır. Geleneksel din görüşüne çok yakındır. Bu yüzden karşılıklı mübadele üzerine kurulu Roma *pietas*'ıyla çatışma tehlikesi içindedir. Bu düşünce, inanan kişiye, dinsel tavırla boşinanca dayalı eylemi birbirinden ayırmasını sağlayacak bir dindarlık biçimi sunar (*a.g.y.*, 2, 17).

Bu düşünce, bir zamanların tek biçimsel temizliğinin yanına bir de içtenlikli dindarlığı ekler (Titus-Livius'un 1, 45, 6'da aktardığı öykü bu temizliğe bir örnektir: Öyküdeki Romalı, Sabin'e mükemmel ineğini kurban etmeden önce ellerini temizlemesi gerektiğini anımsatır –Romalı'nın onun yerine bu kurbanın getireceği refah vaadinden yararlanmasına fırsat veren bir kurnazlıktır bu). Böylece "kusursuz bir ruh hali içinde dua edip tapınırsak,

tanrılar kültü daha büyük bir temizliğin ve daha mükemmel bir sofuluğun mührünü taşıyacaktır" (*N.D.*, 2, 71).

Stoacılık, daha da ötesinde eleştiriye çanak tutan dinsel geleneklerin önüne geçer: Tanrısal önsezi ve hikmet adına, tanrıların insanların işine karışmalarını anlatan efsanelere çeki düzen verir: "Regillus Gölü Savaşı sırasında (İÖ 496), Roma birliklerine destek oldukları görülen" (*N.D.*, 2, 6) Kastor ile Polluks böyle ortaya çıkar. Aynı biçimde *divinatio*, kâhinliğe çeşitli biçimleri altında değer kazandırır: Böylece, Attus Navius geleneğin ona atfettiği itibarı hak etmiş olacaktır. Çünkü tanrılar kimi insanlara geleceği bilme yetisi verebilir (*N.D.*, 2, 9). Kehanetlerin varlığı Balbus'a, tanrıların varlığına ilişkin yeni bir kanıt sunma fırsatı tanır (*a.g.y.*, 2, 12). Ama bu tanım, tuhaf bir tasım biçimindedir: "Eğer birisini tercüme edenler varsa, o kişi var demektir. İmdi, tanrıları tercüme edenler vardır. Demek ki tanrıların varolduklarını kabul etmemiz gerekiyor." (Bu kanıtın keyfi olduğu doğrudur, zira "tanrıların varlığı bir anlamda bütün insanların ruhuna kazınmış, doğuştan gelen bir kavramdır" –*omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum, esse deos.*)

Kuşkusuz Roma'da sadece Epikurosçuluk ve Stoacılık filizlenmemiştir. Ancak bunlar, çok güçlü tepkilere diğer akımlardan (örneğin Ennius'un yapıtında varolan Evhemerosçuluk ya da Nigidius Figulus'u etkilediği söylenen Pythagorasçılıktan) daha iyi dayanabilmişlerdir. Yine de bunlar Romalılarca farklı oranlarda da olsa rağbet görmüştür. Tarihlendirme sorunundan dolayı (*De natura deorum*'daki hasımların konuşması İÖ 77 ile 75 yılları arasında geçmiş gibidir) ne Velleius, ne Balbus, ne de Cotta, Lucretius'un şiirini imâ eder: *De rerum natura*'nın oluşturduğu o muhteşem Epikurosçu inanç gösterisi konusudaki duygularını kaydetmek ne kadar ilginç olurdu!

Her halukârda Lucretius'un şiiri daha ziyade edebiyat göğünde apayrı bir şimşek gibi belirir: Yukarıda işaret ettiğimiz nedenlerden dolayı, Romalı ruh sonuçta Epikurosçuluğa karşı gelmeyi sürdürüyordu. Oysa tam aksine, Stoacılık birçok özelliği nedeniyle Romalı ruhta derin ahenkler yaratmıştı: Yeni Akademia'nın olasıcılığına bağlı olmasına karşın, anlatım vurgusuyla Cicero'yu bile baştan çıkarmış ve o da bunu itiraf etmiştir (*N.D.*, 3, 95). Ünlülerden bir tek örnek vermek gerekirse, Seneca'nın bütün felsefî ve dramatik yapıtlarına kaynaklık ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Stoacılık, Epikurosçuluk gibi bütün Roma panteonunu yadsımak yerine, gelenekteki bütün tanrıları, her birini bir tek tanrısal gücün farklı göstergeleri gibi yorumlayarak üstlenebilmiştir. Böylece birliği ve tanrısallığı ileri süren felsefî zorunluluk ile geleneksel paganizmi uzlaştırmayı başarmıştır. Stoacılık özellikle hikmet kavramını geliştirerek, iyilikçi tanrıları tasavvur edebilen Roma dininin dayanaklarını güçlendirmiştir. Diğer olgular arasında anlamlı bir olgu vardır: Bu, bilgelerin gösterdiği kaynaklarla alay eden halkın yorumudur (Cicero, *N.D.*, 2, 64'te buna işaret eder): Yüce tanrı Iuppiter'de oldum olası bir *Iuvans pater* –yardımsever bir baba– bulmuştur.

R.S. [M.E.Ö.]

FELSEFE VE MİTOLOJİ. Hesiodos'tan Proklos'a.

"Mit" burada, eski Akdeniz geleneğindeki tanrıların efsanelerini belirtir. Bu sınırlandırma, doğal olarak çok geniş bir alanı kaplamaktadır. Roma devrinde eski Romalıların ve Yunanlıların uyguladığı Yunan-Latin bağdaştırmacılığı, tanrıların tapınaklarına birtakım güçler yükleyerek yanlış yorumlarda bulunmuştur: Bu etki, Roma sömürgeciliğinin Galya'da uyguladığı Yunan-Latin-Kelt bağdaştırmacılığında daha fazla görülür. La Tène uygarlığı yazıyı biliyordu ama onun görkemli kullanılışını henüz tanımıyordu. Bu uygarlığın tanrıları ve bu tanrılarla ilgili bir efsanesi vardı. Bu efsane kaybolduğu gibi; biz, bu geleneğin sahiplerinin, tanrıların tapınağına eşdeğerli bir şey yani tanrılar dünyasının düzenli bir bütünü gibi bir şey hazırlayıp hazırlamadıklarını da bilmiyoruz. Evet, Yunanistan, tarihinin çok erken zamanlarında, bir düşünce çabası gerektiren düzenli bir bütün oluşturmayı başarmıştır. Bu çaba içinde billurlaşan düşünce, "soyağaçları" ile dile getirilir. Yunanlıların birçok soyağacı vardır. Bu düşünce çabası, tanrıların sınıflandırılması, kıdemleri ve isimleri konusundaki uzmanların tartışmaları biçiminde de ortaya çıkar. Bu uzmanlar "bilge insanlar" olarak nitelendirilirler.

Bilge insanlar, bir geleneği ya da gelenekleri korurlar. Diğer insanlara gelince, önce büyük aile ve kasaba çevresinde, daha sonra kent ya da kent birliklerinde yaşarlar. Sülâlelerin, loncaların, kentlerin ya da panhelenik tapınakların iyilikleri ile ilgili kutsal öyküler ve masallar anlatırlar ya da onlara bunlar anlatılır. Yunanlılar bu öyküleri, biçimlerini az çok değiştirerek, kimi zaman hayli densizleştirerek sürekli anlattılar. Sonunda da, kendilerini yeniden hazırlamakta olan sanatçılara halkın malıymış gibi sunulan anlatıları kutsal olmaktan çıkarmayı başardılar. Gene de tanrılar, aile, toplum ve zanaat yaşamında ya da savaşta uygulanması gereken kuralların güvencesiydiler. Eski mit, cinsiyeti ve şiddeti, ticareti ve toprağın sürülmesini, denizciliği ve şiir yarışmalarını yani her şeyi keyfince biçimlendirir. Doğa güçlerinin otoritelerini çevreleyip yorumladığı gibi, insanların yaşamında sözü edilen her alanı sarıp buyurgan olur. Çok tanrılılık, insanları tanrıların kavgasının ortasına atar. Bu kavgada tanrıların her biri, kendi otoritesini ve saygınlığını elde etmek ister. İşte bu nedenle, yeterince ciddiye almadan Yunan miti sorunsalına girmek olanaksızdır. Yunan miti, ne bir folklor, ne de şeytana tapmadır: İntikamcı bir ölçüsüzlük yüzünden zarar görmüş ve kimi zaman bozulmuş, üstelik baştan sona sorunsallarla dolu bir dindir.

İşte Yunan mitinden hareket etmek gerektiğini gösteren bir neden daha, ama bu, Avrupa'nın başka mit bilmemesi demek değildir: Örnek olarak, İrlanda ve Kuzey Avrupa mitleri verilebilir. Ancak sorun, başka mitlerin yazı ile aktarılmamış olması da değildir. Kendilerini şiire, uydurma öykülere ya da romana dönüştüren anlaşılması güç bir gelenek ile şeytanın bir diniymiş gibi reddeden başka bir geleneğin karşısında bu mitler, ancak çok sonraları yazılı dile aktarılabilmiştir. Felsefe, Yunan mitinin sorunsallığının yol açtığı düşünce çabasından doğmuştur.

Yunan mitinin ne olduğunu Avrupa'da ilk açıklayan –yani bu konuda en bilgili olan– Schelling'dir: Ona göre mit, ne şiirdir ne de şifre gibi çözülecek bir bilginin renkli kopyasıdır. Mit, pagan bir dindir. Böyle olduğu için, Yahudilerin tek tanrılı dinlerini karşısına alır: Bu sadece *çok*'un *tek*'le çatışması değildir; aynı zamanda, *mit*'in *mit olmayan*'la çatışmasıdır. Bu, tasvir ve iletme biçimiyle ilgilidir. Paganlık, şu öyküleri anlatır: Tanrıların doğuşu, çocuklukları, çiftleşmeleri, evlenmeleri, savaşları, eskilerin geriye püskürtülmeleri ve yenilerin gelişi, kozmik egemenliğin üçe bölünmesi ve paylaşımın her şeyi ama her şeyi kapsayıp sonsuza dek sürüp sürmediği. Başlangıçtan bu yana bu öyküler *kurgusal*'dır, düşseldir. Yahudilerin tek ve yalnızca kendilerine ait tanrısı ise sadece *emretmek* için konuşur, esinlerini bir *Kutsal*

Kitap'a kaydeder ya da *yargısını* olayın çıplaklığı içinde ortaya koyar. Hıristiyan geleneği ise Kutsal Kitap'ın gizli anlamını ortaya çıkarmada, hatta doğadaki gizli şeyleri açınlamada bir ilerleme, bir aşama gösterir. Bu gelenekte, mitte olmayan bir özellik vardır: Doğru ile yanlış arasında bir seçim yapılıp diğerinin dışlanması. Şimdi yaptığımız gibi, kutsal metinleri mitolojiden arındırabilmemiz için iki koşul gerekir: Birincisi, *mit dışında olma* gerekliliğini ve idealini korumuş olmak; ikincisi, bunları Kutsal Kitap'taki vahye karşı kullanmak. Bu derece sorunsallaşmış Hıristiyan geleneği, mit ve gerçeğin eski sorunsalına kolayca girmeye daha elverişlidir.

I. Bir geleneğin başlangıcında.

Yunan miti Hesiodos'tan itibaren *kurgu* ve düşsel yaratı ile tanışır. Bu ne yalınlık, ne de bir aldatmacadır; bazı şeyleri üstü kapalı geçen, bazılarını da ortaya çıkaran sözlü bir oyundur. *Saklı olmayanın* eğretilemesi, daha önce gerçek kavramını ortaya çıkarmamış mıydı? İlham perilerinin sevdiği insan, kendisinin bir kutsal oyunun oyuncusu ve oyuncağı olduğunu görür. Kuşkusuz hem önce, hem de sonra, şiire geçirilmiş bilgi kulaktan kulağa yayılır ve belleklerde korunur. Uzmanlar arasında hâlâ süren tartışmalar sayesinde üzerinde birçok kez çalışılır. Bunun nedeni, uzmanların yazıyı bilmemeleri değildir. Onların çok güzel bir fonetik alfabeleri vardı. Bu alfabe, hecelerin sesbirimlerine bölünmesini ve bunların resim dışı bazı göstergelerle saptanmasını gerektiriyordu. Yazıya ve soyutlamanın ilk basamağına geçiş çok eskilere dayanmasa da, uzun zaman önce oldu. Gerçekten de yazıdan önce, halkların dinleri arasında ortak hiçbir şey yoktu. Sanatlarını tartışmalarda, öğrenimlerini loncalarda geliştirip olgunlaştıran bu uzmanlar, müzik ve dilbilgisi bilginleriydiler. Kuşkusuz bunlar bir teknisyen bilinci de kazanmışlardı. Bu bilinç coşkunun dışında değildir: Hem onunla örtüşür, hem de farklıdır. Kutsal söylem teknisyeni de diğer insanların önünde bilgisini ne zaman sergileyeceğini ne zaman gizliyeceğini bilir.

Başlangıçtan bu yana, tarihçinin pek eğilmediği bir konu olan geleneklerin rekabeti, tanrıbilim düzeyindeki sorunlar çevresinde bir düşünce çabasına yol açmıştır. Yunanlılar tanrısal şeylerden sözeden söylemi belirtmek için "tanrıbilim" (théologie) sözcüğünü uydurmuşlardır. "Başlangıçta" "*bir tek*" ya da *çift* ya da *birçok* sözcükleri kullanıldı mı? Ya da *eril* ve *dişil*. Her şey için bir *anne* ya da iyiler için bir, kötüler için bir başka, yalan için bir, ölüm için bir başka *anne* mi vardı? *Egemen* anlamında, başlangıçta ilk olarak o mu doğdu ya da doğurulup büyütüldükten sonra egemenliği elde etmeye gereksinimi mi vardı? Yoksa aralarında antlaşmalar ya da ortadan kaldırılamaz farklılıklar olan *birçok* ya da *bir tek* egemen mi vardı? O gün egemen olan, her zaman egemen olacağından emin miydi? Ya da bunun için bir başka çağın gelmesini beklemek mi gerekiyordu?

Şimdi, kuşakların, soy zincirlerinin, hısımlıkların ve farklılıkların dökümünü yaparak bu konuları bir bir ortaya koymak bizim için kolaydır. Bunun için, "kavramsal" denilen bir söz dağarından, formül örneklerinden, formül bağlantı örneklerinden yararlanırız. Ama Yunanlılar bunların hepsini bulmuş olmalılar. Onları ünlü kılan şey, yeni bir eşiği aşmış olmalarıdır. Kuşkusuz başkaları da aynı şeyi yaptı. Ama Yunanlılar bunun en iyi bilinen örneğidirler ve atalarının yaptıkları biçimde yapmışlardır. Yazı kadar önemli, hatta matbaadan daha önemli olan bu büyük başlangıç, kavramsal söylemin başlangıcıdır: Felsefenin başlangıcıdır. Biz bu başlangıcı aşmak zorunda kalmadık, çünkü kütüğümüzde yazılı olan dinimiz Yunan felsefesinin tehlikeli dilini, doğum hediyesi olarak almıştı ve Katolik rahipler de bu dili kendi dogmalarıyla yaymak gibi tehlikeli bir görev üstlenmişlerdi. Felsefeden önce, düşünce ve eylem olarak Yunanlılara benzemekte o kadar zorluk çekmemizin nedeni işte budur. Sonra Yunanlılar, birinden diğerine çeviriler yaparak her iki dili de korudular. Başka şeyler "söylemek ve saklamak" için mitlerden yararlanmayı öğrendiler: Buna "istiare" denir. Mit önce, Schelling'in çok da güzel söylediği gibi, aynı içeriğin farklı sözcüklerle yinelenmesiydi: Kendinden başka söyleyecek hiçbir şeyi yoktu. Sonraları ise sırasıyla felsefe, çoğu zaman da yorum yapmaktan ibaret oldu.

Anlambilimsel bir yenilik bu başlangıca damgasını vurdu. "Kutsal anlatı" anlamında "mythos", "hieros" diye nitelendirilen "logos"un (kelâm) aşağı yukarı eşanlamlısıydı. Yunan mitinin dağınık parçaları "theogonia"da (tanrıların doğuş ve soyağaçlarını açıklayan öykülerde) toplanmadan ve on iki büyük tanrının "tanrıbilimi" kentte resmileşmeden önce; aileler, loncalar ve kutsal yerler, kendi tarihöncesi geleneklerinin "kutsal anlatı"larını koruyorlardı: "Mit"in "kurgu" olarak değeri azalmıştı. "Logos"un tersi bir düşünce olan kurgu de bundan böyle, gizli şeyleri keşfeden anlamına gelen, "alèthès" olarak nitelendirilecekti. Parmenides biçemine göre, gerçeğin "sadece bir logosla" bulunabileceği söylenir. Bu nedenle, Parmenides'in varlıkbilimle ilgili uzun metni, bir değişimi sona erdirip yeni bir değişimi başlatır.

Olaylar yine de bundan çok daha karmaşıktır. Kendisi de tarihten önceki bir gelişimin bitişi olan Hesiodos döneminden itibaren, Yunan mitinde, birbirine benzemeyen diller çatışır. Theogonia denen önemli kişilerin soybilimi, *kosmo-gonia* denen evrenin oluşumunun ardından gelir: Her ikisi de soy zincirlerinin soybilimsel örneğine uygun olarak iç içe geçmişlerdir. Anne ve babaların hiç değilse başlangıçta, temiz evrenlerinde kendi yaratılarıyla oturdukları söylenebilir mi? Üçüncü ya da dördüncü kuşağın egemenleri, eskilerin geriye çekilmesiyle boşalan alanlarda hüküm sürmek için mi doğdular? Kozmik düzenin bir parçası olan ahlak ve siyaset gereksinimi gibi ortaya çıktıkları iddia edilebilir mi? Bir kosmologia, zaten kosmogonia'yı tamamlamaya yarar: Gonia'nın kurucu yapısı içinde ortaya çıkardığı şeyi logia, kurulmuş yapısında tanımlar.

"Bilge âşık"ların söylemi doğar doğmaz ikiye ayrılır. Önce *kozmoloji*'ler, harita üzerinde dünyanın gözler önündeki görünüşünü doğrulamak için, büyük olan şeyi küçük göstermeye yönelik ustaca biçimlendirilmiş ya da çizilmiş örnekler olarak ortaya çıkarlar: Bazen de dünyanın kutsal sakinlerine gönderme yaparlar. Daha sonra konusu artık ne tanrı, ne de cisim olan, "gene bir başka ad" taşıyan, "gene bir başka şey" olan bir deyiş görülür: Bir *arkeoloji*'nin "başlangıç"ı, bir *henoloji*'nin "bir"i, bir *varlıkbilim*'in (ontologie) "varlık"ı, hatta bir *tanrıbilim*'in (théologie) "tanrı"sı. Bir başka tür olan "logiai" ile "physis"in söylemleri arasındaki farklılık, Parmenides'ten önce belli olmuştu. Parmenides'ten sonra ya da onun çevresinde, ona sadık olan ve olmayan haleflerini, tamamen ilkesel bir karşıtlığın "Herakleitosçu" savunucuları ile karşı karşıya getiren tartışmalar sayesinde bu farklılık sona erdi. Varlıkbilim, Avrupa geleneğinde de koruyacağı bu ayrıcalığı, hayli tartışmalı bir gelişme ile kazandı: Bu gelişim, Platon'un *Sophistes* ve *Parmenides* adlı yapıtlarının tamamlanışına kadar süren sofistler çağını kapsar. Bu anlatılması zor ve heyecan verici bir öyküdür. Öykünün kaynağı bunun

ipuçlarıyla doludur. Bu, güdülmesi zor bir amaca daha fazla yaklaşma, her şeyin başlangıcından ve buyurganlığından kaçan bir kökene doğru biraz daha ilerleme kaygısı gibi görünür. Bir yandan da, olayları, kurgusal tiyatro oyunlarından ya da doğa güçlerine ait simgelerden daha sade bir dille anlatma kaygısını ihtiva eder: Ne tanrıların isimleri gerçeği dile getirebilir, ne de doğa güçlerinin görünümü bu gerçeği simgeleyebilir.

Yunan geleneğinin eskileri bu sadeliği... hergünkü dilin basit sözcükleri içinde aramıştır. İşte onların dehâları da buradaydı! Tiyatro oyunlarının söylemlerinde kendiliğinden yeralan sözcükler, özellikle, gerçeği anlatabilmek için kullanmadan edemeyeceğimiz fiiller belirdi. Bir örnek verecek olursak, "başlangıçta" *bir* mi koymalı, *bir* ise bu, eril mi dişil mi olmalı? Yoksa *çift* mi koymalı, hatta bir *sayı* oluşturmak için *bir + bir çift* mi kullanmalı? İşte uzmanlar, bunun gibi önemli sorunları tartışıyorlardı. Bir çifti nasıl ele almalı? Uçurum ve yeryüzü gibi, kadının taşıyıcı karnı ile doğum organı gibi birbirine karşıt unsurlarla mı, yoksa cinsel ilişki sonucu birleşen birbirinden ayrı organlarla mı ele almalı? Ya da eşiyle arası bozulmuş bir *Ana*'yı *Aşk* adına eşiyle barıştırmak için *Yer*'in *Gök*'le yaptığı gibi bir başka erkekle mi çiftleştirmeli? Neden onları anlatmak için uçurumun ve dağın, gecenin ve ışığın biçimleri ya da adlarıyla belirtmek yerine, sadece *Başlangıç* (arkhe) demiyoruz, *Bütünlüğü* ve *İkil*'i dile getiren, *ayırmak* ve *biraraya getirmek*, *dağıtmak* ve *toplamak*, *uzaklaştırmak* ve *yaklaştırmak* gibi fiil çiftleriyle ifade etmiyoruz? Eğer düşüncenin işleyişi, hiçbir nesne adının, bir başka nesneyi dışlayarak, her şeyin başlangıcındaki, hatta başlangıcından önceki bir şeyi anlatmak için uygun olmadığını gösteriyorsa; neden bunu, Sınırsız (*apeiron*), Erişilmez (*aporon*), Apayrı (*Chôris apantôn*) gibi sözcüklerle ifade etmeyelim? Ya da neden uzmanların eski felsefi terim olarak kabul ettikleri sözcük ve fiilleri kullanmayalım?

Adlandırmak önemlidir, ama *söylemek* de önemlidir, yani derleyip toparlayan bir ifadeyle dile getirmek, tam bir örüntü, bir metin oluşturan bir ifadeler zinciriyle dile getirmek de önemlidir. Ne kadar ileri gidilirse, "konuşma", söz konusu kutsal şeyi "iyi adlandırma" temel kaygısından uzaklaşıp, "her şeyi olduğu gibi söylemeye" yaklaşıyor. *Söyleyiş*, fiilin sona erdirdiği tümcelerle biraraya geliyor. Fiil sadece *söyleme*'yi sona erdirmekle kalmıyor, aynı zamanda *söyleyiş*'in gücü de fiilin içinde yeralıyor. Varlığın Parmenidesçi söylemi bunu açıklıyor.

Parmenides, tartışmaya "varlık"ı adlandırmakla başlamaz. "Varlık"ı, kendinden önce gelen Ksenophanes'in tanrısının yerine bir özne olarak koymaz. Tam tersine. Parmenides, özne değil, sadece şimdiki zamanda çekilmiş bir fiil kullanarak eksiksiz bir tümce kurar: (O) vardır. Daha önce söylenenler düzeyinde, formül tersine döner: (O) yoktur. Bu bir karşı söyleyiştir ve karşı-karşı-söyleyişçiler ilk kez çifte bir olumsuzluk yaparak bunu ters yüz ederler: Yok-varlık yoktur: Bu formülü hiç oluşturmamak daha iyi olurdu. Çünkü zaten yok-varlık diye bir şey düşünülemez de söylenemez de. Ne yazık ki, söylendikten ve hatta yazıldıktan sonra bu formül *yok-varlık vardır* ile olan çelişkisi yüzünden bir skandala yol açar. Artık ilk olumlu deyişi karşı-tartışma biçiminde güçlendirmekten başka çare kalmamaktadır: *Varlık vardır*. "Varolmak" fiilinden hareketle "varlık" sözcüğü bu düzeyde ve Parmenides'in reddettiği tartışmalarda karşımıza çıkar. Ancak "şu an burada olan"ı *olmak-düşünmek-söylemek*'te kurucu bir eylemin sözsel gücü vardır. *Varlık* bir kez, kendi adıyla bir tanrı gibi adlandırıldıktan sonra, söylem içinde, biri diğerinin yerine, yani *tanrı* ve *varlık* birbirlerinin yerine özne olarak kullanılabilir. Böylece akılcı bir tanrıbilimin yolu da açılmış olur. Bu, Elea Okulu'nda, Parmenides ile ya da ondan sonra yapıldı. Parmenides'in kendi varlıkbilimsel söylemi, hep katıksız ve süssüz olmuştur.

Daha çok karşıt hareket bildiren fiilerin kullanıldığı biçemlerle ilgili çözümlemeler tekrarlanır: *Yakınlaş(tır)mak* ve *uzaklaş(tır)mak*, *ayır(ıl)mak*, *birleş(tir)mek*, *topla(n)mak*, *dağıtmak* gibi. Bu biçemler, fiilde, ilk eylemin gücünü yoğunlaştırırlar. İsimleştirme yapıldığında, *hareket ve dinlenme*, *varolma ve yokolma*, *toplanma ve dağılma*, *biri ve diğeri*, *aynı ve öbürü* gibi zıtların yeraldığı bir çizelge ortaya çıkar. Üzerine zıt anlamlı sözcük takımlarının kaydedildiği taş bir levha gibi. Bu takımlara denk düşen tanrı isimleri de bulunabilir: "Birleştirmek" için Eros ya da Philia, "ayırmak" için Neikos ya da Polemos. Böyle pek çok "soyut" tanrısallıklar yaratılır ve birbirine çevrilebilir iki dilin "koşut yolları" açılır. Bundan böyle Yunanlılar istiare kullanacaklardır. Yorum oyunu, Arkhe'nin etrafında fiillerin dansının yerini alır.

Artık bu kültür dünyası ikiye ayrılacaktır: Bir yanda bir geleneğin koruyucuları, öte yanda yeni yollarda ilerleyen korkusuzlar. İçlerinden birçoğu tüm yollardan geçmeyi öğrenir. Onları yeni bilgilerin içine sokan seçimlerinde birtakım nitelikler keşfedilir: Dilbilgisi ya da kozmoloji, aritmetik ya da tanrıbilim veya siyasal uygulamada mitin şiddetle yadsınması gibi. Benzer yöntemlere, yol değiştirmelere ya da yolları kesişen yanılgılara hoşgörüyle bakan Anlayışçılık'ta da (Hıristiyan mezhepleri arasında, tanrıbilimle ilgili sorunlar konusundaki hoşgörü, anlayış, İrenizm) kimi nitelikler bulunur. Yorum oyunları, geleneğin, tanrıların doğumlarıyla ilgili verdiği yaratılış örneklerinin fiziğe, varlıkbilime ve hatta tarihe bile yansıtılmasını sağlar. Kuruluş söylemlerinde adı geçen tanrı öyküleri dramın, şiirin ya da romanın konusu olmuştur.

Yorumun hemen ve her zaman, istiarenin basit biçimiyle yapıldığını sanmamak gerek. Başka bir bağlama yerleştirme, her zaman, daha sonraları, örneğin Stoacılarda bulunacağı gibi (Zeus = Aither, evreni saran düşünür) katı, ne de, örneğin Neo-Platoncu Orpheusçularda görüleceği gibi (Phanes = olaysallaştırma ilkesi) doğallıktan uzaktı. Yunanistan'da kurguların kaynaştığı bir alan olan düşsellikle, kurgu karşıtı gereklilik arasında değişken bir dengenin kurulduğuna inanmak gerek. Saf kavram söyleminin kurucusu Parmenides, tanıtlamaya en elverişsiz ama en açıklayıcı örneği verir.

Kurgu karşıtı gereklilik hiçbir zaman Parmenidesçi varlık söyleminin elli dizesinden daha kesin olmadı. Gene de, istekle orantılı olarak hızlanan bu atlar, şiirin başında, konuşan imgenin canlılığıyla ortaya çıkarlar. Ortaya çıktıktan sonra da, söylemin tanıtlayıcı dizi örneğini ve şiir uyumlu yapısını simgeleyen yol üzerinde, bizim zevkimize göre biraz fazla süslü bir biçimde uzayan eğretilemeye yol açarlar. Sayesinde gerçeğin keşfedildiği *Logos*, antik ve ağır üçlü tarafından üç kez darbe yer: Dike, Ananke, Moira. İsimlendirilmeyenin özel nitelikleri, simgeleri, kendilerini kaynaşan "radicielle" imgelerin ortasında bulan bu oluşum halindeki kavramların kaygısıyla ortaya çıkar: "Bu, bir bıçakla kesilemez", "(o) bir tümdür", "tek parça halindedir", "aynı zamanda varolan bütündür". Bu hiç de cebirsel bir soyutlama değildir. Kurulmuş büyük bir söz çalışması, bir küre'nin çizelgesel özelliğinin yardımıyla, düşünmenin belirdiği yere doğru kaynaşarak ilerler. Düşünsel şiire gelince, bunlardan elimizde çok az örnek var: Bu nedenle, dişil görüntülerin burada, Empedokles şiirinde olduğu gibi, canlının nitelikleri karşısında ölünün "soğuk ve sessiz" niteliklerini, Işık ve Gece şeklinde çift çift yerleştirerek bir zıtlar çizelgesi oluşturup oluşturmadığını kesin olarak bilemiyoruz.

Aphrodite, tanrıçanın kızların dansını erkeklerin dansıyla eşleştirdiği kozmik alanı oluşturan, ışık ve gölgelerden oluşmuş taçların arasında tahtta oturur. Parmenides'te, imgesel olan ile kavramsal olanın hassas dengesi Empedokles'inkinden pek de farklı değildir. Empedokles'ten kalan, onun fiziğinin önüne geçen bir dinsel şiir vardır: İşte bu nedenle onun, bilgeliğinin "gizemli aracını" yaratmak istediği söylenir.

Bilgeler ve filozoflar, seçkinler içinde yeralırlardı: Geleneklerine sahip ailelerin üyeleri, gelir sahibi loncalar, kendilerini düşünsel yapıtlara vakfetmiş topluluklar, sivil ya da dinsel reformcular. Bunlar, büyük bir kısmı sözlü uygarlıkta kalmış okuma yazma bilmeyen kitlelerle (kadınlar dahil) yanyana idiler. Yunan miti, toplumsal saygınlıklara, göreneklere, evlilik ve ölüm ritlerine bağlı kalır. İşte aşırıların kurgu karşıtı gerekliliği sonuna kadar zorlayarak, sık sık sıradışı görünmelerinin nedeni budur: Yurttaşlık hukuku davalarıyla karşı karşıya kaldıkları kıta alanlarından çok, sömürge topraklarında rahat olan, yönetmekten çok kuruluş planları yapmaya ya da bilginler topluluğu kurmaya daha yetenekli olan yabancılar, göçmenler veya sürgünler. Uzlaşmacılara gelince, onların yorum çalışmaları, söylemler düzeyinde açılan ve kılı kırk yaran düşüncelerle aşınmış eski Yunan ve Roma dini düzeyinde, birçoğunun düşüncesinde folklora dönüşmek üzere olan bir mit düzeyinde, çabuk ve tehlikeli bir biçimde büyüyen çatlağın üzerine bir köprü kurar. Felsefe, kentlerin kültürünü kalıplaşmış dinden ayıran büyük sapmadan yararlanarak, dipsiz derinliklerin bitkisi gibi büyüyecektir. Hayâlperest bir halkta felsefe, kesinlik isteği ile mit karşıtı gerekliliğinin içinde yeralan yücelik önsezisini geliştirecektir.

II. Yunan geleneğinin sonunda. Proklos.

Örnek bir geleneğin başlangıcına kadar gidip (archaio, heno, onto-logik gibi) yeni bir dilin, yüksek düzeydeki kutsal anlatılardan nasıl çıktığını, metinler düzeyinde görülen bu değişimin hangi gerekliğe yanıt verdiğini gösterdik. Şimdi de aynı geleneğin sonuna gidelim: Bu gelenek, uzun deneyiminden nasıl bir ders çıkardı? Bu sorunun Proklos'a sorulması gerekir. Çünkü Proklos: a) Yunan-Roma dönemi ile Bizans döneminin arasında yaşadı (pagan okulların kapanışı 529; Roma'nın düşüşü 476); b) Atina Okulu'na mensuptu. Bu Okul, beşinci ve altıncı yüzyıllar boyunca, "Neo-Platoncu" özet yazılarda, Platon'un mirasını yeni bir düşünceyle ele aldı; c) Proklos atalarının çok önemsediği bir geleneğe ait olduğunun bilincindeydi ve bu geleneğin savunulmaya gereksinimi vardı.

Proklos, *Platoncu İlahiyata Giriş* adlı yapıtında (bu metne, Saffrey'in 1968'de "Belles Lettres" yayınlarında çıkmış çevirisi sayesinde kolayca ulaşılabilir), Platon'a ait dört açıklama yöntemi ortaya koyar. Basitten karmaşığa doğru sıralanmış bu yöntemler şunlardır: 1. *Eikonik* yöntem denen, imgeyle açıklama yöntemi: 2. *Simgesel* yöntem denen, simgeyle açıklama yöntemi: 3. *Diyalektik* denen, kavram ve tanıtlamayla açıklama yöntemi: 4. *Enthusiastik* ya da önerme (ya da *apofantik*) yöntemi denen, esinle açıklama yöntemi.

Bu yöntemler çeşitli şekillerde biraraya getirilebilir. Örneğin ikişer ikişer:

Açıklayıcı yöntemler: Diyalektik → apofantik.
Gizleyici yöntemler: Eikonik (imgesel) → simgesel.

Aşağıdaki tablo, yatay olarak okunduğunda, *açıklamak* ve *gizlemek* sözcüklerinin karşıtlığı çerçevesinde, gizli şeyi *açıklayan* üst biçimlerin yakınlığını ve bu şeyi simge ya da imge altına gizleyen alt biçimlerin yakınlığını açığa çıkarır. Düşey olarak okunduğunda ise aynı tablo bir başka yakınlığı ortaya koyar: *Diyalektik* ve *Eikonik* yöntemleri arasında, öyle görülüyor ki, bir ekole bağlı bilginlerin yöntemleri türünde; *apofantik* ve *simgesel* yöntemleri arasında ise, din bilginlerinin yöntemleri türünde bir yakınlık vardır.

Ama yöntemler bir başka şekilde de gruplaştırılabilir: Yukarıya tek başına tanrı esini olan *apofantik* yöntemi; aşağıya gene tek başına dünyanın kuruluşuna yönelik bir bilginin *eikonik* yöntemi konur. Şöyle bir çizelge ortaya çıkar:

	apofantik	
simgesel		diyalektik
	eikonik	

Bu gruplama, orta sırada *simgesel* ve *diyalektik* yöntemleri arasında bir yakınlığı ortaya koyar: Her ikisi de tanrısal bilginin dolaylılaştırılmasını sağlarlar. Birisi resimlerle başka insanlardan gizler; diğeri ise kavram ve tanıtlamayla, onu bilginlerin "dianoetik" zekâsının kavrayabileceği bir şekilde ifade eder. Ama anlayabilmek için açıklamalar gerekir. Proklos, *eikonik* yöntemini, Platon'un *Timaios*'u ile açıkladı. *Timaios*, "Khora"nın sınırsız hacmini sınırlandırarak dünyanın parçalarını oluşturur; bunu, üçgen şeklindeki planlar yardımıyla geometrideki düzenli katı cisimlerin şekillerindeki hacmi kapsayacak biçimde yapar. Burada söz konusu olan, Aristoteles'den sonra "madde" adı verilecek *tanımlanamaz-varlık* türüne uygulanmış yapıları şekillendirmeye yarayan bir geometri bölümüdür: Tanrıların evreni Platoncu tarzda düzenleme çalışmalarından kaynaklanan bir fiziksel yapılanmadır. Devlet adamı, (*Devlet*'te yaptığı gibi), kenti kurmak, insanları yerleştirmek ve onlara görevlerini dağıtmak için çalıştığı zaman; Proklos, bütün bunları yapan devlet adamının çalışmalarını da *eikonik* yönteminin kapsamı içinde ele alır. Buna sıradan insanın, gündelik yaşamında yaptığı gibi, sadece yaşadığı zamanın kullanımını düzenlemek ve uyumlu hale getirmek için yaptığı çalışmaları da eklemek gerek. *Eikonik* yöntem, işlemsel bir yöntemdir: İnsanda tanrısal demiurgos "örnek alarak;" en küçük tanrılarda ise Ortaçağ aritmetiğine göre kozmosun çatısını kuran, Platon diyaloğunda "Demiurgos" diye adlandırılan ilk tanrının eylemlerini "örnek alarak" işlem yapar.

Burada "*imge*" (*eikôn*) ile "örnek alarak" deyimini ayırmaya özen göstermek gerekir. İmge, "sayı" ve "şekil" açıklamalarında, fizik ve siyasal bir mimari sanatının işlemsel çizelgesini gösterir. "Örnek alarak" deyimi ise sonuca yönelik bir etkinliğe (praxis) uygulanabilir. Geleneğin tanrılarında ve insanlarda "praxis", kentte ve çevremizdeki dünyada, kendi çevremizde gördüklerimizi üretmek için etkilidir. İnsan, tanrısal işlem konusunda bir fikir edinmek için kendi etkili *praxis*'inden hareket etmekte özgürdür. Kendi *praxis*'i de zaten bu tanrısal işleme benzer şekilde çalışır. Bu nedenle de "anımsama için" *praxis*'ini yeniden kullanır.

Aynı gözlem, Proklos'un geleneksel Platonculuk dışı *eikon* yöntemi konusunda yaptığı açıklamanın da sonucudur: Burada Pythagorasçıların sayıları ve şekilleri söz konusudur. Pythagorasçıların "anımsama için" sayılardan ve şekillerden yararlandıkları kesinlikle belirlenmiştir. Öyleyse *imge* yönteminin olası iki kullanımı vardır: Birincisi, fizik ya da siyasal bir kuruluş anlamında,

"iniş" anlamına gelen pratik uygulama; ikincisi de, "anımsama için" belleksel olan, "yükselme" anlamına gelen diğer uygulama. *İmge* de (*eikon*) uygulamada inişli hareket ile hafızadaki çıkışlı hareketin birbiriyle eklemlenmesi sırasında ortaya çıkar. Bu nedenle, sayı ve şekil olarak yapılmış olmalıdır: Sıradan bir yasaya dayandığında sayı olarak, bir yapım kuralına dayandığında şekil olarak. Yasa ve kuralların başında diyalektiğin ilkeleri bulunur. *Diyalektik* içinde *eikon* yönteminin kökleşmesi, onların birbirine olan yakınlığını doğrular. Burada söz konusu olan, bizim kurgusal ve pratik diye adlandırdığımız çift görünümlü bilimdir.

Simge ile verilmiş Platoncu açıklama, bizi bazı mitlere gönderir: *Gorgias*, *Şölen*, *Protagoras* mitleri. Platonculuk dışı geleneksel açıklama "Orpheusçu diziler"e gönderir. "Orpheusçu diziler" ile amaçlanan, evrenin ve tanrıların yaratıldığına ilişkin erken döneme ait bir ya da birkaç örnektir. Bu örnekler, Hesiodos geleneğinin dışında bir geleneğin çok eski örneklerinden türetilerek yeniden oluşturulmuşlardır. "Orpheusçu diziler"in özelliği bir tek Ana'ya *Gece* adı verilmesidir; böyle taltif edilen Ana, İlk Doğan, Protogonos ya da *Phanes* adlı bir tanrı doğuracaktır. Erken dönemin temsili bir anlam verilerek yorumlanması sonucu *Phanes*'i, düşlenemez, düşünülemez, gösterilemez bir *kaynaktan* çıkmış bir *fenomenleştirme ilkesi* olarak dile getirilir: Bu ilke, kaynağı, ortaya çıkarırçıkarmaz gizler.

Simgesel yöntem, bizi mite gönderir. Mitlerin, ilkelerin diline çevrilmesini gerektirir. İşte Schelling'in, Neo-Platoncularla ilgili olarak, "istiare'den kaynaklanıyor" tesbitini yaptığı yani görünürde anlatmak istediğinden daha değişik şeyler anlattığını belirttiği yöntem budur. Schelling, bu *istiare* mitinin karşısına, totegori (tautégorie) mitini çıkarıyor: Bu mit, gerçekten de kendi dışında hiçbir şeyi anlatmıyor. Paganizmin tanrılarının, kavramsal yoruma gereksinimleri yoktur. Çünkü onlar, tam da göründükleri gibidirler.

Yunan-Roma uygarlığının, doğululaşmanm izlerini taşıyan ve tanrılar arasında denklikler kurmaya alışmış geç döneminin, tanrıları felsefeye çevirme gibi bir kaygısı yoktu. Bununla beraber, Proklos'un tezi kolayca bir *istiare* oyununa indirgenemez. Son derece karmaşık ve anlaşılması güç bir tezdir. Gözlemler şöyle sıralanabilir:

1. Platoncu edebiyatta, Proklos, *Phaidros* diyaloğunu, Sokrates'in *Phaidros*'taki ikinci söylevini, *enthusiastik* dediğimiz açıklamanın ilk yöntemine bağlı olduğu için ayrı bir yere koyar. Doğru bir biçimde esinlenmiş, coşku içinde yapılmış bu söylev önemli bir açıklama değeri taşır.

2. Proklos, gene aynı Platoncu edebiyatta, kolay anlaşılır bir düzeni olan mitleri de ayrı bir yere koyar: Dramatürjilerinin süslü püslü kılıfı altında okunması kolay siyasal etik ya da ahlak dersleri. Örneğin Platon'un, Protagoras'ın ağzından aynı adlı diyaloga koyduğu mit. Bu mit, Prometheus'un ateşinden yararlanan insan dehâsının sanatları, dili ve tapınmayı yaratmaya kuşkusuz yettiğini ama kentte barış içinde yaşatmaya yetmediğini öğretir. Bunun için iki erdem daha gerekir: Yasayı dayatan adalet ve yasaklara saygı gösteren utanma.

3. Proklos, *Simge* türünde *dizileri* ve *dramatürjiyi* birbirinden ayırıyor. Orpheus örneğinin *dizileri*, bir tanrıdoğumun soybilimsel ana yapısına bağlanıyor. Resmi dinbilimin on iki büyük tanrısı, bunun bir başka örneğidir. Dramatürji, ana yapıyı süsleyen doğum, çocukluk, evlilik ve savaş öykülerine bağlıdır: Bunlar, anlatılacak ya da oynanacak öykülerdir. "Anlatmak" ve "oynamak" şimdiden edebî bir anlam kazanmıştır: Ama yine de ritüel değerlerini korurlar. Burada söz konusu olan dindir. Şuna da dikkat etmek gerekir ki, *simgenin* özü, *diyalektik* karşıtını gerektiren şey, dramatürji değil ana yapıdır. Diyalektik karşıt, soyzinciri temeli üstünde simgenin tanıtlama zincirini birbirine ekler.

4. Proklos, Platon'u, kendi mitini geleneksel mitin utanç verici dramatürjisinden arıttığı için över. Ama bu övgüde bir belirsizlik vardır: Bir yerde geleneksel dramatürjiyi, insan ruhu üzerinde yaptığı etki için beğenir. Başka bir yerde ise tam tersine, diyalektik tanıtlamanın katı biçimini, insan ruhu üzerinde uyguladığı *şiddet* için suçlar.

Öyleyse, mitte türleri ayırmak gerekir: Her şeyden önce *yapay* türü, *geleneksel* dinsel türden, hemen hemen *doğal* diyebileceğimiz türden ayırmak gerekir. Edebiyatta olduğu gibi yapaylık, okunması kolay bir siyaset ya da ahlak dersini bilinçli olarak uydurur. Tanrıbilimde görüldüğü gibi yapaylık, en eskilerden miras kalmış, dizge içinde kendi kendine yeniden kurulmuş ya da coşku içinde kabul edilmiş bir ana yapının süslenip hazırlanmasını düzenler. Çok eski bir geçmişten miras kalmış, adı herkeste saygı uyandırmış eski şairlere, bu kutsal insanlara ait olduğu söylenen mit türüne gelince; bu tür, büyüleyici ve utanç verici dramatürjisinin *esrarını* ortaya koyar. Bu mit, iyi ya da kötü, insan üzerinde büyük bir etki yaratır. Bu konuda Proklos şunu yazar:

"Mitolojinin, karanlık anıştırmalar yoluyla kutsal ilkeleri açınlanmaktan, gerçeğin önüne kısmen perde çekmek, kavranabilir varlıklar yerine algılanabilir ürünler, bölünemez ve maddî olmayan varlıklar yerine bölünebilir ve maddî varlıklar, yanılgı ve görüntüden oluşmuş gerçek varlıklar sunan doğayı taklit etmekten ibaret olan bu anlatım biçimi eskidir." (*Platoncu İlahiyat*, s. 21, Fransızcası: Saffrey).

Burada "imge" teriminin *eikon* değil *eidola*'yı, ikonları değil putları anlattığına dikkat etmek gerekir. Geleneğe göre, miti uyduran eski şairler olan bu kutsal insanlar, *Physis* demiurgosunu "örnek alarak" çalışmışlardır: Bir tür Bizans ya da Yunan mayası da, Tisserande'ın örtülerini dokuması gibi, dünyanın büyüleyici ve aldatıcı güzelliğini kendi kendine yaratır.

Fablın hiçbir yorum gerektirmediği söylenebilir: Fabl sadece yaşamdan ve olaylardan alınmış örneklerle yapılan bir açıklamadır. Filozofun ya da tanrıbilimcinin yapay miti, bir çeviri gerektirir. Çünkü anlatıyormuş gibi göründüğü şeyden başka bir şey söyler: Kutsal isimlerin *ilkelerin* isimlerine çevrilmesi, soybilim ana yapısının dizgenin yapısına dönüştürülmesi gibi. Sadece doğal mit, (eğer varsa, esinli mit) yorumsama gerektirir: Yorumsama, dramatürjiden ana yapıyı çıkarır, ana yapıdan da esinli bir çekirdeğin (eğer varsa) önermesini (*apophansis*) çıkarır. Koşut bir varsayım dizgesi oluşturarak nedenlere dayalı diyalektik bir dizi kurar. İşte daha uzun bir açıklama gerektiren ya da sorun çıkaran konu budur.

Platon'a özgü diyalektik türle ilgili açıklamasında Proklos, Parmenides diyalogunun ikinci bölümünden sözeder. Kendisi de, alçakgönüllülükle, yetkisiz olduğunu söylediği esinlenme ve coşkunluk dışında, başka yöntemlerin üstünde bir ayrıcalık tanıdığı bu "açık ve farklı" yöntemi uygulamayı yeğlediğini itiraf eder.

Platoncu diyalog, başlangıçtan bu yana felsefe söyleminin gelişiminin ortaya çıkardığı basit isimler taşıyan bir kavramlar oyununa sahiptir: *Bir* ve *Varlık*, *Bütün* ve *Parça*, *Aynı* ve *Başka*, vb. *Bir*'i, *olmak fiili* ile olumlu ya da olumsuz dile getirilmiş bir tümceciğin öznesi için seçer. *Bir*, *Bir-Bir* ve *Bir-Olan* diye ikiye bölünür. Daha sonra, kavram dizileri başlığı altında, *Bir* ve

Başkaları için birtakım sonuçlar çıkarılır. Burada tamamen gösterilmesi imkânsız olan bu oyunun kuralı budur. *Bir-Bir* ve *Bir-Olan*'ı ortaya çıkaran başlangıçtaki tümcecikler, bunları, bir *eğer* formülüyle "olmak" ve "olmamak" olarak varsaymaktadırlar. Buradan, yüklem olarak alınan başka kavramları doğrulayan ya da yadsıyan, ya da hem doğrulayan hem yadsıyan tümcecikler çıkarılır: Her seferinde, bir kanıt ile tanıtlama biçiminde bir "mantıkçılık". Neticede, başlangıç tümceciklerinde, farklı geleneklerin çeşitli biçimlerde sıraladığı "yineleme"lerle halkalar oluşturduğu bir zincir ortaya çıkar.

Proklos'un bu diyalektiktiği okuması her şeyden önce, *örtülü olmayan* bu anlatım tarzının çok açık bir yöntem olduğunu tanıtlar. Okuma, "varsayım" adı verilen "yineleme"leri bir varlıkbilimin katları gibi üstüste koymaktan, hatta bu yinelemelerin içinde de, türemiş tümcecikleri "mantıkçılık" ile birlikte kat kat dizmekten ibarettir. Önemli olan, kanıt toplamaktan çok, zincirin halkalarının düzenidir. Varlık ile tanrıbilim konusundaki (onto-teolojik) okuma, bu düzenin ana yapısı üzerine kendi kuramlar dizisini kurar.

Burada amaç, daha fazla çözümleme yapmak değildir. Proklos tarzı okumanın, mite başvurmaya hiç de önem vermediğini göstermiş olmak yeterlidir. Bu okuma, simgesel bir mitoloji olarak değil, bir ilkeler bilimi olarak kabul ettiği "onto-teolojik" ve arkeolojik incelemeler yapıyor denebilir. Bunun karşılığında da, doğal mitin diyalektiğe önem vermediğini görüyoruz. Diyalektik uygulanmaksızın, pagan bir dinin tanrılarına inanılabilir, dizileri ezberlenebilir ve ritleri uygulanabilir. Ama ondan tamamen vazgeçilemez. Çünkü bir yandan mitin örtüleri, dünyanın görünümü gibi yanılsama yaratır. Öte yandan dramatürjinin gizi ve rezaleti varlığını sürdürür. Bu nedenle, çıplak gerçeği bulmak ve dramatürjinin yarattığı gizi çözmek için, açıklama yapma gereği yeniden canlanır. Bu nedenle, başlangıçtaki *apophansis*'in (önerme) kökenine geri dönülür.

Siyasal yapının ve fiziksel düzenlemenin (*demiürjinin*) alt katlarında Proklos, "istiareli" yorumlamaları, yani fizikte mitin Stoacı yorumlarını ya da tarihte mitin Evhemerosçu yorumlarını kesinlikle ve var gücüyle reddeder. Bilgilerin işlemsel tamamlanışlarına yani kentin mimarisinin ya da geometrik fiziğinin oluşturulmasına yönelik bilgilere ilişkin *eikon* yöntemi yorumlarına önem vermez. Bu açık ve etkileyici bilgiler yeterlidir. Bilgilerin düzeni ise sadece bu oyundan ibarettir.

Üst katlarda, yorumsama yapılar ortaya koyar. (Eğer varsa) bunlardan esinli çekirdeği çıkarır. Bir yandan *diyalektikle*, öte yandan *mit ve ritle*, ortak bir esin kaynağına ya da aynı kapsamda birbirine karışan kaynaklara dayalı koşut gelişmeler söz konusudur. Burada açıklamanın ayrışık iki biçimi vardır: Biri, başlangıçtan beri *örter* ve *yanılsama* yaratıncaya kadar *örter*. Diğerinde ise baştan *beri açığa koyma* isteği egemendir. Bu diyalektik, sonunda doğuştan varolan yeteneği, bilinçle yalınlaştırılmış bir dilden aldığı kavramlardan yapılmış bir kefen içine koymaktan başka bir şey yapmayı başaracak mı? Sözcüklerin bu dansıyla, anımsamayı çağrıştırabileceğini mi umuyor? Bilgin için, kurgunun mite gidiş-gelişlerini ya da mitin kurguya gidiş-gelişlerini alışkanlık haline getirmek daha mı iyidir? Böylece, simgenin iki kabuğunu yeniden kapatmak mümkün olabilir mi? Pythagorasçılık, sayıların ve şekillerin simgesel kullanımıyla anımsamayı daha kolay elde ediyor mu? Yoksa mit ile diyalektik birbirlerini dışlayıp düşüncede yeteneğin sığabileceği bir yer mi açmaya çalışıyor? Ve eğer yetenek ortaya çıkarsa, onun *apophansis*'ine (önerme) özgü anlatım yöntemi hangisidir?

Proklos'un metninde yeralan açıklamayı anlamak güçtür. Bu, Sokrates'in, Phaidros diyalogunda, Nymphalardan esinlenerek yaptığı ikinci konuşmadır. Biz bu metni, imgelerle güzel bir biçimde işlenmiş bir mit olarak kabul ediyoruz. Mit, bir düşüşün ve yükselişin öyküsünü, ruhgöçü aracılığıyla ruhun tüm serüvenlerini anlatır. *Gorgias*, *Phaidon*, *Devlet* gibi başka diyalogların benzer anlatılarıyla, tutarlı bir bütünlük yaratabilecek şekilde iç içe geçer: Ruhun ve yazgısının miti. Daha yakından bakıldığında, *Phaidros* mitinin bütünü arkeo-lojik çekirdeğini içinde taşır: İlk başta bir *arche kineseos*, yani hareketin başlangıcı ve idaresiyle ilgili bir ilke koyar, bunu önerir; buradaki *hareket* sözcüğü doğumu, büyümeyi, değişmeyi ve bunların karşıtlarını içeren, Yunancada ve Platonculuktaki bütün anlamları taşır. Bu *arkhe*, yaşayan-ve-ölen her şeyin başında ve buyruğunda sürekli kalacak ilkedir: Sürekli yeniden başlamak için kendi kendine yettiğinden, tüm yaşayan-ve-ölen ve kendisi olmasaydı çoktan beri ölmüş olacak olan her şeye yettiğinden, kendisi de başlangıçsız ve sonsuz, doğumsuz ve ölümsüzdür. Bu ilke ortaya konulup bundan bir sonuç çıkarılınca, "ruh" denen şey de ortak dildeki karşılığıyla belirlenir. *Phaidros*'un bütünü de zaten ruhlar kalabalığının başında yürüyen bir "dizi" tanrıya ve ruhların göğe yükselmesini sağlayacak yaşam biçimlerinin üstüste gelmiş aşamalarına sahiptir: *Odysseia*'nın *ana yapısında* olduğu gibi.

Burada, farklı anlayıştaki metinlerden oluşmuş karmaşık bir bütün söz konusudur. Esin çekirdeğinin *bir ad* ve *bir imgeyle* ortaya çıktığı kesin olarak söylenebilir: *Arkhe kineseos* ilkesinin adıyla ve eski *Parmenides* şiirinin başında ortaya çıkan, şimdi yeniden beliriveren savaş arabasının "canlı eğretilemesi" ile. Canlı eğretilemenin uzaması, mit yaratıcısı şiirsel demiurgosa bağlıdır. Eğretileme, simge olur ve istiare ile karşı karşıya gelir: Açıklaması diyalektiğe bağlıdır. Adın ve imgenin altında ve doğal olarak içinde, bilinç ve şiirle eş düzeyde olarak, hâlâ bir gereklilik ve bir coşku vardır ve bunlar geleneğin başlangıcında olduğu gibi sonunda da bulunurlar. Bu bir yorumdan ibarettir.

Proklos'un metni okunduğunda, *apofantik* açıklama yöntemini kabul etmediği görülür. Kendisi için, tanıtlama ve kavramlarla, kolay anlaşılır ve başkalarından farklı bir açıklama seçmiştir. Bu kurgusal biçimi seçmiş olan felsefesinin amacı, bir *apophansis*'in zor ve iddialı fomüllerini geliştirmek, tanıtlamaların bağlarını açıkça belirtmek, simgenin gizemli kullanımını açığa çıkarmak ve siyaset dersini yaşanmış deneyime bağlamaktan ibarettir.

Sonuç.

Proklos bireşiminden nasıl bir ders çıkarılabilir?

1. Proklos, Akdeniz'in doğu havzası geleneklerinin, yeni hareketlerin çiçeklenmesiyle hem birbirleriyle, hem de başka geleneklerle kesiştiği bir dünyada ve çağda yaşadı. Bir eklektik değildir. Bir geleneğe, kendi geleneğine sadık kalmayı, bu gelenek içinde de kusursuz bir biçimde tanımlanmış bir çizgiye, bir soya sadık kalmayı yeğlemiştir. Babalarını tanır.

2. İçinde Yunan deneyiminin çeşitliliklerinin yeraldığı bir çerçeve çizmeyi başarmıştır: Gizlerin, tanrıbilimin ve felsefenin deneyimi, ölçü ve sayıya bağlı bilimlerin deneyimi, şiir ve hatta törel ve siyasal *praxis* deneyimi.

3. Burada söz konusu olan mit, büyüleyiciliği ve yanılsama gücü ile dünyanın güzelliğini yaratmış olan tanrısal düzenlemeyi örnek alarak çalışan şiirsel bir demiurgosçuluğun ürünü gibi

ortaya çıkar. Kökenine doğru, oradan da kendi örtülü ve açık bilgeliğin ortak zeminine doğru çıkış, bir mimarlık sanatı gerektirir. Bu yapının ya da bu çatının yapısal hareketi, sayı *dizilerinde* ve şekillerde bulunan gizli yasalara boyun eğecektir.

Biz de dünyanın tüm dinlerinin birarada bulunduğu bir çağda yaşıyoruz: Sadece yenilik hareketleriyle günümüzde varolan dinler değil, tarih ve arkeoloji sayesinde Cro-Magnon'un uzak atalarına kadar atalarımızın geçmişteki dini. Öte yandan, bilimsel bilgilerin son sınırı aştığı bir çağda yaşıyoruz: Maddenin çekirdek yapısını, genlerin yapısını ve dölleme mekanizmalarını açıklamaya kadar varan bir çağ. Bilgelerimiz bu hazinelerin her birinin, kendi yerine ve sırasına yerleştirileceği çerçeveyi kurmayı başaramadığı sürece, çok fazla bilgi bizi çok fazla tehlikeyle karşı karşıya bırakacaktır. Atalarımızın yeniden istek ve coşkularını bulabilecekleri o en iyi bildiğimiz geleneğe sadık kalmak akıllıca olmaz mı? Tüm halkların mitolojisiyle ortaya konmuş ve düşsel müzelerimizin vitrinlerinde sergilenmiş olan esrara gelince, yapılması gereken, birçoklarının daha önce dile getirdiği bu "düşsel aşkınlığı" açık bir biçimde oluşturmaktır. İmgelemin olgularötesi süreçlerine doğru ilerlemeden başarılı olabilecek hiçbir din fenomenolojisi yoktur.

C.R. [A.A.]

KAYNAKÇA

DETIENNE, M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967. PEPIN, J., *Mythe et allégorie*, Paris, Aubier, 1958. PROCLUS, *La théologie platonicienne*, çev. H. D. Safrey, Paris, Budé, 1968. RAMNOUX, C., "Les modes du penser philosophique d'après Proclus", *Faire. croire, espérer* içinde, Brüksel, 1976; *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*. Paris, Flammarion, 1958. SCHELLING, F. W., *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Çev. Jankelevitch, Paris, 1945. TARAN, L., *Parménide*, metin, çeviri ve yorumlama, P.U.F., 1964. VERNANT, J-P, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1962; *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965.



Byblos kralı Yehawmilk'in mezar taşı. İÖ V. yüzyılın sonu. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Musées nationaux.

FENİKELİLER VE PÜNİKLER. Dinleri.

Akdeniz kıyısı boyunca kurulmuş olan Fenike kentlerinin çoğu, İÖ iki bininci yıllarda oldukça gelişmişlerdi ve *Byblos* gibi kimileri de İÖ üçüncü binlerden itibaren benzer bir çizgi tutturmuşlardı. Bununla birlikte, bu dönemle ve özellikle de benimsenen dinle ilgili olarak bilgi edinebileceğimiz pek kaynak bulunmamaktadır. *Tell El-Amarna* arşivleri, *Arvad*, *Byblos*, *Berythe* (Beyrut), *Sidon*, *Tyr*, *Akko* gibi kentlerin özellikleri hakkında (İÖ XIV. yüzyıl) kuşkusuz kimi bilgiler vermektedir. Mısır egemenliği altındaki bu Fenike kent-devletleri, Mısır valilerinin gözetimindeki mahalli prenslerce yönetiliyordu. Sami dilindeki adı *Gubla* (bugün Arapça Djbeil deniyor) olan Byblos, Akkad kaynakları, özellikle de Mısır belgeleri ve arkeolojik kazılar sayesinde bu dönemde biraz daha iyi tanınmıştır. Bu antik kentte, savaşçı bir tanrı olan *Rashap*'a adanmış bir tapınak gün ışığına çıkartılmıştır. Tapınağın avlusu, dikilmiş taşlarla ya da kültü Batılı Samilerde çok tanınan kutsal taşlarla ilişkilendirilebilecek, kimisi küçük (25 cm. boyutlarında) otuz dolayında *dikilitaş*'la doluydu. Ancak, dikilitaşlı tapınağın İÖ ikinci binyılın ilk çeyreğine, yani Amorit kökenli prenslerin Byblos'ta hüküm sürdükleri döneme ait olduğu sanılıyor. Bununla birlikte aynı tapınakta, Fenike tekniğine göre yapılmış altın bir yaprakla kaplanmış bir dizi adak heykelciği de bulunmuştur. Büyük Byblos'lu tanrıçanın, "Byblos'un "Hâkimi" *Ba'alat*" adı altında *Akkad* ve *Mısır* metinlerinde anılması çok ilginçtir; İÖ birinci binyılda Byblos'taki Fenike metinlerinin bu tanrıçaya verdikleri ad da aynıdır. Benzer biçimde, Bybloslu Fenike prensi *Zakarba'al*'ın sarayında insanları kendinden geçirten peygamberlerin rolüne ilişkin olarak, İÖ XI. yüzyıla ait *Wen-Amon'un Başına Gelen Felâketler* adlı Mısır metninde görülen dinsel olgulara yapılan birkaç anıştır-

manın da yine ilginç olduğunu belirtelim: *Zakarba'al tanrılara sunu yaparken, bir gün tanrı, rahipleri arasından bir rahip yakalar ve onu derin bir huşu içine sokarak şöyle der: "Tanrıyı yukarı götür, bu işi yüklenecek elçiyi götür. Onu gönderen Amon'dur, onu getirten de". Kendinden geçmiş rahip o haldeyken o akşam...*

Bununla birlikte, ancak İÖ birinci binyılda Fenikelilerin dini hakkında doğrudan doğruya bilgi sahibi olabiliyoruz. Ne yazık ki bu bilgiler kopuktur ve sadece kimi işaret noktalarını tespit etmemize olanak tanımaktadır. Bu bilgileri, kimi zaman arkeolojinin de doğruladığı Fenike yazıtlarından ve belki daha az emin bir kaynak olan Yunan-Roma metinlerinden çıkartıyoruz. Belirli bir ortak temele ve değişik yerlerde aynı tanrı adlarına rastlamamıza karşın, belgelerin kopukluğu yüzünden, Fenike dinini bütünlüğü içinde tasvir etmemiz pek mümkün görünmüyor: Olsa olsa şu ya da bu Fenike kenti hakkında kopuk bilgilere ulaşabiliyoruz. Şurasını unutmamak gerekir ki, tarih boyunca, hiçbir zaman birleşik büyük bir Fenike devleti olmadı. Tam tersine, Fenike kentleri, kendi özelliklerini birbirlerine karşı şiddetle savundular. Birleşme arzusunu ya da bir federasyon oluşturmayı bir yana bırakın, her kent kendi komşusundan olabildiğince farklılaşmaya çalıştı. Ve bunu da özellikle tanrılarının adlarıyla ve kimi zaman da kült uygulamalarıyla yapıyorlardı. Somut bir örnek vermemiz gerekirse; birinci binyılda, *Baal Sor*, "Tyr'in Hâkimi" diye de adlandırılan büyük *Tyr* tanrısı *Milqart*'tır (ya da *Melqart*). Ancak bu tanrı, Tyr'in yakınlarındaki küçük bir kasaba olan *Umm el-'Amed*'den çıkartılan yazıtlarda pek de bilinmiyor gibidir (bu yazıtlarda, özellikle *Milk'ashtart* adındaki tanrıdan sözedilir). Bu durum, Fenike kentlerinin Asur ve Babiller tarafından fethedilmesinden sonra da sürmüşe benzemektedir. Daha sonra Perslerin, ardından Yunan ve Romalıların egemenliğine girildiği dönemlerde de bu durum değişmemiş gibidir.

Sahip olduğumuz en eski yazıtsal belgeler, ilk kralı, belki de kurucusu Ahiram (İÖ 1000'li yıllar) olan bir hanedanlığın hüküm sürdüğü dönem boyunca (İÖ X. yüzyıl) yazılan bir dizi kral yazıtının bulunduğu *Byblos*'tan gelmedir. Bu yazıtlar bize, yedi Byblos kralının adlarını ve bazen de eylemlerini bildirir. Son kral olan I. Shipitba'al muhtemelen İÖ 890-880 yıllarına doğru yaşamıştır. Byblos, o zamanlar göreceli bir siyasal bağımsızlık içindedir. Ancak bir yandan da Mısır'ın kültürel etkisi altındadır. Bu Fenike metinlerinde anılan tanrılar arasında birinci sırayı, "Byblos'un Hâkimi" olarak bilinen büyük bereket tanrıçası *Ba'alat Gubal* işgal eder. Çoğunlukla kral onu, kentin ve krallık hanedanlığının koruyucusu olarak yardıma çağırır. İşte, örneğin kral I. Shipitba'al'ın yazıtı:

Byblos kralı Yehimilk'in oğlu Byblos kralı Eliba'al'ın oğlunun Byblos kralı olan oğlu Shipitba'al'ın, Byblos'un Hâkimi, Hükümdarı için inşa ettirdiği duvar. Byblos'un Hâkimi Shipitba'nın günlerini ve yıllarını (hükümdarlık) uzatsın.

Kimi zaman da tanrıçaya bir *Baal* ortak edilir; İÖ X. yüzyıla ait bu yazıt dizisinde, bir kez tanrı *Ba'alshamem*'in ("Göklerin Hâkimi") ve "Byblos'un kutsal tanrılarının" eşliğinde yardıma çağrılır:

Byblos kralı Yehimilk'in inşa ettiği bina. Bu binada harabeye dönüşen her şeyi yeniden düzenleyen odur. 'Göklerin Hâkimi' ve 'Byblos'un Hâkimi' tanrıça ve Byblos'un kutsal tanrılarının Meclisi Yehimilk'in günlerini ve Byblos üzerindeki hükümranlığını uzatsın. Çünkü o, Byblos'un kutsal tanrıları önünde dürüst bir kral, adil bir kral oldu.



Yehawmilk'in mezartaşından ayrıntı. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Musées nationaux.

Byblos'un *Ba'alat*'ı ("Hâkim"), bu kentin geç döneme ait diğer kral yazıtlarında, özellikle de İÖ V. yüzyılın sonu ya da IV. yüzyılın başına tarihlenen ve şimdi Louvre Müzesi'nde bulunan kral *Yehawmilk*'in güzel ve uzun yazıtında yardıma çağrılır:

Byblos'un Hâkimi tanrıçanın Byblos kralı yaptığı Ourimilk'in torunu Yeherba'al'ın oğlu Byblos kralı Yehawmilk'im ben. Ve 'Byblos'un Hâkimi' olan tanrıçamı yardıma çağırdım ve o sesimi dinledi.

Kral, daha sonra "Byblos'un Hâkimi" tanrıça için yaptırdığı kült nesnelerini (bronz sunak yeri, altın kapı, sütunlu portiko vb.) sıralar ve ardından sözlerine şöyle devam eder:

"Bütün bunları, ben, Byblos kralı Yehawmilk, tanrıçam 'Byblos Hâkimi' için yaptım; çünkü, ben onu yardıma çağırdım ve o sesimi dinledi ve bana iyilik etti. 'Byblos Hâkimi', Byblos kralı Yehawmilk'i kutsasın ve onu yaşatsın ve Byblos üzerindeki hükümranlığını uzatsın; çünkü o, iyi bir kraldır. Ve 'Byblos Hâkimi' tanrıçam, tanrılar huzurunda ve bu ülkenin halkı huzurunda ondan lütfunu esirgemesin..."

Bu yazıtın son bölümünde, Byblos kralı, adına saygı göstermeyecek olan herkesi tehdit eder:

"Byblos'un Hâkimi, tanrıçam o adamı ve soyunu bütün, Byblos tanrıları huzurunda yoketsin!"

"Byblos Hâkimi" bu mezar taşı üzerinde, genel olarak Mısır kraliçesi *Hathor-İsis*'in görüntüsünde temsil edilir: Başında, iki boynuz arasında bir ayla ve başının altında taçlı bir *uraeus* taşır. Gerçekten de Byblos, dinsel alanda uzun bir zamandan bu yana Mısır ile sürekli ilişkiler içindedir. Daha erken dönemlerde, Yunan ve Latin yazarlar, özellikle Lukianos, *Suriyeli Tanrıça* adlı eserinde, *Adonis*'in efsanesini ve Fenike kaynaklarında hiç anılmayan ve besbelli bir Sami adı taşıyan bu tanrının ölümünü ve dirilişini kutsayan Byblos'ta, bu kültün büyük merkezinde ona adanan kültleri anlatır. Diğer yandan Plutarkhos, (İS I. yüzyıl)

Mısırlı Osiris mitini anlattığı *İsis ve Osiris'e Dair* adlı eserinde, bu Mısır mitinin pek çok bölümü Byblos'ta geçer. Klasik yazarların aktardığı bu mit ve efsanelerin doğruluğu ve gerçek önemi konusunda ne düşünülürse düşünülsün, Byblos ile Mısır arasındaki bağlar inkâr edilemez. Bununla birlikte, sık sık iddia edildiğinin tersine, Byblos'ta eski döneme ait, en üst tanrı *El* ya da *Ba'alshamem*, Byblos'un tanrıçası *Ba'alat* ve muhtemelen Adonis olan bir genç tanrıdan oluşan bir kutsal üçlünün varlığına ilişkin elimizde hiçbir kanıt yoktur. Mevcut belgelerle, Fenike kentlerindeki kutsal üçlüleri dizgesel olarak ve ne pahasına olursa olsun yeniden oluşturmaya kalkışmak gereksizdir. Çünkü bu üçlüler, örneğin bir Fenike kentinde değil de bir başka kentte olabilir ve çok daha yeni tanrıbilim hikâyeleri oluşturabilirdi.

Sidon krallarının birkaç yazıtı (İÖ VI. yüzyılın sonu ve V. yüzyıl) bu ünlü Fenike kenti tanrılarının adlarını bize vermektedir. Burada da, büyük bir tanrıça ön planda bir rol oynamaktadır: Bu *Ashtart*'tır (*Astarte*). Onun adına yazıtlar ithaf edilmiştir: Kral *Eshmoun'azar* ve kral *Tabnit*, "Ashtart'ın Rahipleri"; kraliçe *Oummi'ashtart* ise "Asthart'ın Rahibesi" unvanlarını taşır. Onun şerefine tapınaklar yapılır. Kral II. Eshmoun'azar lahdinin kapağına kazılmış yazıtında şöyle der:

"*Ben, Eshmoun'azar, Sidonyalıların kralı, Sidonyalıların kralı Tabnit'in oğlu, Sidonyalıların kralı Eshmoun'azar'ın torunu ve annem, Oummi'ashtart, Ashtart'ın rahibesi, Sidonyalıların kralı Eshmoun'azar'ın kızı, kraliçe, bu tanrılar tapınağını, Sidon'daki Ashtart tapınağını biz inşa ettik...*"

Ashtart, büyük bir Batılı Sami ve özellikle Fenike tanrıçasıdır. Yüzyıllar ve binyıllar boyunca Doğu ve Batı Fenike bölgelerinde kendisine inanıldığı kanıtlanmıştır (İÖ ikinci binli yıllarda Ugarit mitlerinde oldukça silik bir rolü vardır). Ashtart, döllenme, aşk ve savaş tanrıçası olarak kutsandığı tüm bu bölgelerde geniş bir yayılım alanı bulmuştur. Cinsel canlılığın bir simgesidir ve belirgin erotik özellikler edinmiştir. Daha sonraları Yunanlı Aphrodite ile özdeşleşecek ve kültü kimi zaman içkili ve eğlenceli törenlere ve kutsal fahişeliğe bağlanacaktır. "Krallar" adlı kutsal kitap onu "Sidonyalıların tanrıçası" olarak adlandırır. Bu adlandırmanın bütün "Fenikeliler"i de kapsayabileceğini biliyoruz.

Elimizdeki kanıtlara göre, Sidon'un büyük tanrısı *Eshmoun*'dur. Tyr'de, Kıbrıs'ta ya da Kartaca'da tanınan ve İÖ V. yüzyıldan itibaren Sidon'da önemli bir yer işgal eden sağaltıcı bir tanrıdır. Sağaltıcı olarak, sıklıkla *Asklepios* ile bir tutulur. Eski Sidon'un bugünkü adı olan Sayda yakınlarında, Bostan Eş Şeyh'te, arkeologlar tarafından kalıntıları gün ışığına çıkartılan bir büyük tapınak, onun adına İÖ V. yüzyılda inşa edilmiştir. Bu tapınakta, ona adanmış adaklar bulunmuştur. Bu tapınağın inşası, daha önce belirttiğimiz kral II. *Eshmoun*'azar yazıtında da geçmektedir: "*Kutsal prens* Eshmoun'*a adanmış tapınağı biz* (*kral ve annesi*) *inşa ettik*." "Kutsal prens" unvanı genellikle tanrı Eshmoun'a verilmiştir. Örneğin Sidon kralı Bod'ashtart (İÖ V. yüzyıl) yazıtında da bu adlandırma geçmektedir:

"*Sidonyalıların kralı* Eshmoun'azar'*ın torunu Sidonyalıların kralı meşru oğul Yatonmilk ve kral Bod'ashtart, tanrısı 'Kutsal prens' Eshmoun'a bu tapınağı inşa etti.*"

Kral *Eshmoun'azar*'ın adına bir tapınak yaptırdığı tanrı "Sidonlu Baal" da dahil, Sidon'da birkaç tanrı adına daha rastlanmaktadır.



Tanrı Milqart bir arslanın üzerinde. Amrit mezar taşı. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Musées nationaux.

Büyük Fenike kenti *Tyr*'in tanrıları ve kültleriyle ilgili olarak, doğrudan kanıt sayılabilecek kaynaklar bize hemen hemen hiçbir bilgi sağlamamaktadır. Tuhaf gelebilir ama, bu konuda Tyr kökenli yazıt sayısı oldukça azdır. Bu konudaki sınırlı bilgilerimiz daha çok dışarıdan gelmektedir. Bunlar da genelde Akat, Kutsal Kitap ya da Yunan ve Latin kaynaklıdır. Elimizdeki en ayrıntılı belge, Asur-Babil kralı *Assarhaddon* ile *Baal* adındaki Tyr kralı arasında İÖ VII. yüzyılın ilk yarısında yapılmış anlaşmanın Akat dilinde yazılmış metnidir. Bu anlaşmanın dördüncü sütununda, anlaşmanın kefilleri olan *Asur* ve *Fenike* tanrılarının adı anılır. Tyr tanrıları arasında üç *Baal* biçimi mevcuttur: Bunlardan *Ba'alshamem* ("Göklerin Hâkimi") ve *Baal Saphon* ("Saphon'un Hâkimi") adları öne çıkar. *Baal Saphon* Ugarit'te iyi tanınan bir kasırga tanrısıdır. Aslında "Saphon" adı, Hititlerin *Hazzi*, Romalıların *Cassius* dedikleri *Baal* ya da *Djebel el-Agra* kutsal dağının adıdır. Bu tanrılar arasında *Milqart* ve *Eshmoun* ile birlikte *Anat* ve *Ashtart* gibi tanrıçaların da adına rastlanır. Adı, "Kentin Kralı" anlamına gelen Tyr'in ünlü tanrısı *Milqart*, kentin temsilcisi olarak, Tyrli tüccarların ve sömürgecilerin yerleştikleri Akdeniz dünyasının en uç noktalarına kadar "ihraç" edilir. Malta'da bulunmuş İÖ II. yüzyıla ait bir Fenike-Yunan adak-yazıtı, her iki dilde de onu *Baal Sor* ("Tyr'in Hâkimi") olarak adlandırmaktadır:

"*Tyr'in Hâkimi, efendimiz Milqart'a; hizmetçin Abdosiri ve kardeşi Osirishamar'dır sana bu adağı sunan; çünkü, o, onların sesini duydu. O, onları kutsasın!*"

Aynı metnin Yunanca değişkesi, bu unvanı *Herakles Arkhegetes* olarak anar. Bu terim, Delos'ta bulunmuş bir Yunan yazıtında Tyrli Herakles'e de uygulanır. Gerçekten de Milqart, çok kısa zamanda Yunan-Roma dünyasında Herakles'le özdeşleştirilmiştir. Bununla birlikte bu büyük Tyrli tanrı, ilk kez İÖ IX. yüzyılda bir Aramîce yazıtta ortaya çıkar. Yazıtta, *Barhadad* adlı Şam kralı, efendisi Milqart'a büyük bir mezar taşı adar. Yunanlı tarihçi Menandros'a göre, –ki Flavius Iosephus (İS I. yüzyıl) onunla aynı görüşü paylaşmamaktadır– Tyr'deki Herakles Tapınağı (yani Milqart) İÖ X. yüzyılda kral *Hiram* tarafından kurulmuştur. Aynı kaynaklara göre, "Milqart'ın Uyanışı" adlı ilginç kutlama da yine aynı tarihlere rastlar. Çoğunlukla Yunan kaynaklarına dayanılarak, bu konuda farklı açıklamalar yapılmıştır. Kimi cinsel törenler ve özellikle de *Hieros-Gamos*'u (kutsal evlilik) anımsatan "gömme ve diriliş" kutlamaları çerçevesinde, Milqart'ın ölen ve dirilen bir bitki tanrısı olduğu söylenmiştir. Ancak, özgün belge yetersizliği kadar, Fenike ve Kartaca metinlerindeki bazı üstü kapalı parçaları yorumlarken karşılaşılan güçlükler yine de bu konuya belirli çekincelerle yaklaşmamızı zorunlu kılmaktadır. *Tanrı Eshmoun*'e gelince, o, Tyr'de *Milqart*'ın altında bir tanrı olarak karşımıza çıkar. Oysa Sidon'da, daha önce gördüğümüz gibi çok önemli bir tanrı olarak kabul edilmektedir. Diğer Fenike kentlerinin tanrıları hakkında çok az şey biliyoruz. Tyr yakınlarındaki *Oumm El-Amed*'de ortaya çıkartılan çok sayıdaki yazıtta, büyük tanrı *Milqart* değil, *Milk'ashtart*'tır. Bundan başka *Berythe*'te (Beyrut) de bir *Ba'alat*'ın ("Berythe'in Hâkimi") kutsandığı söylenebilir. Fenikeliler yerleştikleri yerlere tanrılarını da götürüyorlardı. Örneğin, bugünkü adıyla *Larnaka* olan *Kition*'da (Kıbrıs) çok sayıda Fenike merkezi vardı. Buralarda, başta *Milqart*, *Eshmoun* ve *Rashap* (Reschef) olmak üzere pek çok Fenike tanrısına rastlanmaktadır. Sık sık *Rashap*'la özdeşleştirilen *Mikal* adında bir başka tanrı daha mevcuttur. Ancak en önemli yeri, Ada'nın "sahib"i olan Yunan tanrıçası *Aphrodite* ile bir tutulan tanrıça *Ashtart* (*Astarte*) almaktadır. Özellikle, Kition'da bu Fenikeli tanrıçaya adanmış pek çok tapmak vardı. Yakın zamanda, yakın doğunun en büyük Fenike tapınaklarından biri daha gün ışığına çıkartıldı ve kazılar da halen sürüyor.

Fenike kentlerinde ifâ edilen kültlerle ilgili bilgilerimiz kadar, tanrılarla ilgili olanlar da çok zengin değildir. Kuşkusuz rahiplerin ve rahip okullarının varlığını biliyoruz. Çünkü yazıtlar bize, örneğin "rahiplerin başkanı" unvanının kullanıldığını göstermektedir. Kamu kullanımına yönelik olmayan bir yazıtta, tapınakta çalışan ücretli personele ilişkin bilgilerin yanısıra, tapınak içi hayatla ilgili kimi bilgiler bulmaktayız. Aslında, bu yazıtta Kition'daki Astarte tapınağının iki aylık "hesaplar"ıyla ilgili bilgiler verilmektedir. Bu bilgilerden, ücretli tapınak personelinin sadece rahiplerden müteşekkil olmadığını; onların yanısıra kutsal şarkıcılar, fırıncılar, berberler, bir "su ustası" ve her iki cinsten de fahişeler bulunduğunu anlıyoruz. Bitki ve hayvanlardan oluşan sunular hakkında da kimi bilgilerimiz var. İnsan yerine hayvanların tanrılara armağan olarak sunulmaya başlandığı dönemlerden önceki bazı dönemlerde, insanların kurban edildiği kesin olarak bilinmektedir. Yunan-Roma döneminde, aşamalı olarak değişik kültürel unsurların birbirine karışıp yerleşmesinden sonra ise Suriye kentleri örneğinde olduğu gibi durum çok karmaşık görünmektedir. Bununla birlikte, Fenike kült ve tanrılarının Aramîlere oranla daha çok direndikleri, varolma savaşı verdikleri söylenebilir. Öyle görünüyor ki, Fenike kentlerindeki dinin en belirgin özelliği, tanrıların ve atalardan kalma kültlerin tartışılmaz bir direnme gücüne ve son derece gelişmiş bir uyum gösterme özelliğine sahip olmasıdır. Temelde çelişkili görünse de, bu iki niteliğin Fenikelilerin batıya doğru yayılmalarında önemli bir rol oynadığı bilinmektedir.

Kartacalılarla Batı Fenikelilerin dinleri incelendiğinde bu iki noktayı dikkate almak gerekir. Temelde iktisadi nedenlerle Batı Akdeniz'e doğru yayılan Fenikeliler, bu önemli ticaret yolları üzerinde en önce mübadele yerleri, sonra da sömürgeler ve zamanla oldukça güçlenecek olan kentler kurmuşlardır. Bunlar arasında, İÖ IX. yüzyılın sonuna doğru Kuzey Afrika'da kurulmuş olan *Kartaca* başta gelmektedir. Giderek, Tyr'in siyasal denetiminden kurtulan bu önemli kent, bir süre sonra Malta, Sicilya, Sardunya ve Balear gibi adalarda kendine bağlı sömürgeler oluşturmuştur. Bu ada sömürgelerini, daha sonra Afrika ve İspanya'dakiler izleyecektir. Tüm bu merkezler, belirli bir dönemden sonra, Kartaca'nın idaresinde, doğuda hiçbir Fenike kentinin yaratamadığı gerçek bir imparatorluk haline gelmiştir. İşte, önce Yunanlıların, daha sonra da Romalıların en önemli rakibi bu imparatorluk olacaktır. Bu rekabet, kaçınılmaz olarak askeri çatışmalara dönecek ve tarihte "Kartaca Savaşları" diye anılan savaşların başlamasına yol açacaktır. Bu savaşların ikincisinde, İÖ III. yüzyılın sonunda, çok ünlü bir komutan olan Hannibal'ın komutasındaki Kartaca orduları Roma kapılarına kadar dayanmıştır. Ancak bir yarım yüzyıl sonra, İÖ 146 yılında, III. Kartaca Savaşları neticesinde, Kartaca Romalılar tarafından ele geçirilmiş ve yakılıp yıkılmıştır. O sırada Batı Fenikelilerin uygarlığı, pek çok alanda oldukça gelişmiş parlak bir uygarlıktır. Bu uygarlık, bugünkü Tunus ve Libya'da yeralan Fenike kentleri üzerinde etkisini yüzyıllar boyunca sürdürmüştür. Buranın yerli halkı, çoğu kez Fenikelilerin dilini ve yazısını kabul etmekle kalmayıp dinsel inançlarını da benimsemiştir. Bu etki, Roma döneminde de devam edecektir.

Batı Fenikelilerin dinini tam olarak anlayamamamızın nedeni, bıraktıkları yazıtların bu konuda çok az bilgi vermesidir. Diğer



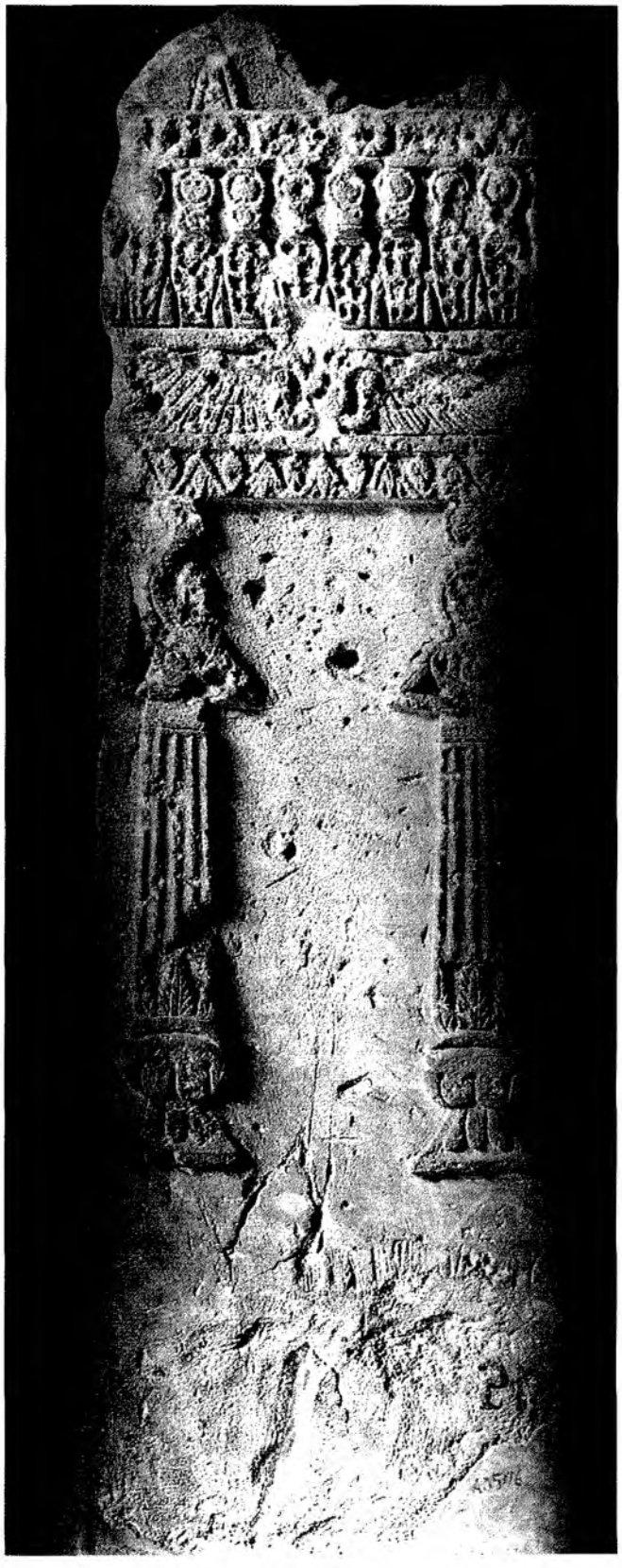
Umm-el-Amed rahibi Baalyaton'un mezar taşı. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Musées nationaux.

yandan, bir başka nazik konu da, güvenilirlikleri tartışmalı olan Yunan-Roma kaynaklarından hareketle yapılan değerlendirmelerdir. Bir başka sorun da, Batı Fenike tanrılarının sıklıkla Yunan-Roma tanrılarıyla özdeşleştirilmesinde yatmaktadır. Bunda kuşkusuz, İÖ V. yüzyıldan itibaren Batı Fenike dininin Yunanlılaştırılması da önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca, sadece Batı Fenike metinlerinin güvenilir ve aydınlatıcı bilgiler verebileceği düşünülürse; resimli, ikonografik yapıtların yorumlarının ne derece eksik ve yanıltıcı olabileceği kolayca görülebilir. Bu nedenle biz burada, doğrudan kaynaklara (Sami kökenli) dayalı birkaç kısa bilgi vermekle yetiniyoruz. Kartaca ve Batı Fenike dini, her şeyden önce, tüm siyasal ve askeri yenilgilere ve Afrika'nın "Romalılaştırılmasına" karşın varolmayı başaran ve kökenleri çok eskilere dayanan tam anlamıyla bir Sami dini olarak karşımıza çıkar.

Çok sayıdaki Batı Fenike yazıtı, adını verdikleri tanrıların görevlerine değinmemiş olsa da, özellikle Kartaca'daki tapınaklar, rahipler ve kimi Batı Fenike dinsel uygulamaları ile adaklar hakkında değerli bilgiler taşır. Doğal olarak, mitolojik ya da tanrıbilimsel metnin yokluğu, özellikle çok zengin adak-mezar taşları ikonografisi üzerine yorum yapmamızı engellemektedir. Buna rağmen, burada rastlanan Yunan motiflerinin basit bir sanatsal taklit olduğu, Fenike tanrıları ve kültleri üzerinde doğrudan bir etkileri olmadığı söylenebilir.

Kartaca'da, binlerce yazıtta bir tanrı çifti yeralmaktadır. Bunlar, tanrıça *Tanit* ve tanrı *Baal Hammôn*'dur. Kartaca'yı diğer Fenike kentlerinden farklı kılan temel olgu, belirli bir dönemden sonra tanrıça *Tanit*'in, yardımcısı erkek tanrıdan önde gelmesidir. Kartaca'da, Salammbô "tophet"inde bulunmuş binlerce adak yazıtında bu durum görülmektedir. "Tophet" sözcüğünün Tevrat'ta geçen İbranice bir sözcük olduğunu, kökeninin bilinmediğini ve adak-mezar taşlarının dikilişini anma törenlerinde, insanların (ya da onların yerine başka canlıların) kurban olarak sunulduğu açık hava tapınağını belirtmek için Samileştirme yanlısı ya da karşıtı yazarlar, arkeologlar ve din tarihçileri tarafından kullanıldığını biliyoruz. Tanrıça *Tanit* "Kartaca'nın Hâkimi"dir ve henüz tam olarak anlaşılamamış olan *Baal'ın Yüzü* nitelemesiyle de anılmaktadır. Nasıl ki, kimi Fenike kentlerinde *Ashtart* ve *Baal* kentin koruyucu tanrıları ise, *Tanit* ve *Baal Hammôn* da Kartaca'nın koruyucularıdır. Ancak bu tanrısal çift, Fenike tanrılarıyla karıştırılmamalıdır. *Ashtart*, zaten Kartaca'da iyi tanınmaktaydı ve adına bir tapınak vardı. *Tanit* ve *Baal Hammôn*'a adanmış mezar taşları genellikle, çok zengin bir ikonografiyle donatılmışlardır. En çok görülen simgeler, dirsekten kıvrılmış kollarını yatay olarak önünde tutan çizelgesel bir insan figürünü tasvir eden meşhur "Tanit'in Simgesi"dir. Bu simge, taşıdığı ada karşın, "Tanit" adının geçmediği kimi mezar taşları üzerinde de görülür. Ayrıca, bu simgelere şişe, açık el, balık ve bir sopaya sarılmış iki yılan eklenebilir. Aslında tüm bu simgeleri ve diğerlerini yorumlamak çok güçtür. Bu simgelerin bazılarının, özellikle de "Tanit'in Simgesi"nin, genellikle bir Batı buluşu olduğu düşünülmüşse de, bugün pek çoğuna sadece Batı Fenike sömürgelerinde değil (örneğin Sicilya ve Sardunya), Doğu'da, eski Suriye-Filistin topraklarında da rastlanmaktadır.

Yazıtlar, bize Kartaca'da kutsanan diğer tanrıların da adını vermektedir. Bunların başında, Kartaca'da bir tapınağı olan Milqart gelmektedir. Aslında, "Yeni Kent" ile (Kartaca adının anlamı buydu: *Qart-Hadasht*) "Hâkim"i olduğu eski Tyr metropolü arasındaki ilişkiler hatırlandığında, bunda pek şaşılacak bir şey olmasa gerek. Milqart dışında şu tanrılar vardı: *Eshmoun*, *Rashap*



Susa *tophet*'indeki anıt taş. Paris. Louvre Müzesi. Foto: Musées nationaux.

(Reshef), *Baal Saphon* (İÖ XIV. yüzyılda Ugarit'te de bilinirdi), *Shadrapha* (Fenike dünyasında iyi bilinir) ve belki de öncelikle tanrılaştırılmış bir mezar taşının simgesi olan *Sakon*. Tanrı *Eshmoun*'un Kartaca'da Byrsa akropolisi üzerinde büyük bir tapınağı mevcuttu. Romalı yazarların dediklerine göre, en son savaş İÖ 146'da burada cereyan etmişti. Belirli bir tarihten sonra, kimi Yunan kökenli tanrıların da Kartaca'da tapınakları olduğu sanılıyor. Demeter ve Kore gibi. Bu durumun İÖ ikinci yüzyıldan önce olduğu kanıtlanmış olsaydı, Fenikelilerin uyum yeteneklerine ilişkin bir başka kanıt daha bulmuş olacaktık. Kuşkusuz, Kartaca'da bilinen tanrılara, diğer Batı Fenike kentlerinde, Afrika'da ve başka yerlerde de rastlanmaktadır. Ancak, hepsi her yerde aynı düzende sunulmadığı gibi, adlarına da her yerde rastlanılmaz. Örneğin, Hadrumete'de, özellikle onun başkenti olan Konstantine'de, tanrılar grubunun başında *Baal Hammôn* gelmekte ve onu genelde yardımcısı Tarit izlemektedir. Kartaca'dan ziyade, özellikle bu kentlerde, bazen yöresel etkilere rastlansa da, Batı Fenike zihniyetinin bu etkilere uyum sağladığı, hatta bazı durumlarda onları kendi içine alıp erittiği tahmin edilmektedir. Ancak, bu konuyla ilgili olarak daha çok şey söyleyecek durumda değiliz. Çünkü, Numidia-Libyalıların tanrılarını ve kültlerini yüzeysel olarak dahi tanımıyoruz. Bugün bizim için tümüyle birer muamma olan çok sayıdaki yazıtlarda kullanılan Libya dilini bilemediğimiz için, bu "kalıntıların" hemen hemen tümü gizle örtülü durumdadır.

Kültlerle ilgili olarak, yazıtlar ve kısmen de arkeoloji, özellikle Batı Fenike'deki dinsel hayatın temel eylemlerini oluşturan sunular hakkında kimi bilgiler vermektedir. Bereket versin ki, elimizde çok sayıda kurban *tarife*'si bulunmaktadır. Bunların en eksiksiz olanı, geçen yüzyılda Marsilya'da eski liman bölgesinde bulunmuş olan ve halen Borély Müzesi'nde korunan tarifedir. Kültün yönetimiyle görevlendirilmiş olan yargıçlar tarafından yayımlanmış olan bu *tarife*'ler, kurban olarak sunulmuş hayvana ve kurbanın cinsine göre rahiplere ödenmesi gereken vergileri tespit etmektedir. Gerçekten de, bu konuda çeşitli kategoriler vardır: Bazı kurbanların adları, Tevrat'ta geçen kurban adlarına benzese de, bunlar her zaman aynı gerçekliklere işaret etmezler. İşte, örnek olarak "Marsilya Tarife"si denen belgenin başlangıç kısmı:

"Baal Saphon *Tapınağı*". *Badesh'mıoun'un oğlu Bodtanit'in oğlu yargıç Hillesba'al ile Hillesba'al'ın oğlu Bodesh'moun'un oğlu yargıç Hillesba'al ve meslektaşları tarafından vergilerle görevlendirilen otuz kişinin belirlediği vergi tarifesi şöyledir: Günah çıkarma, bağışlanma ya da hayvan kurban etme sunularında bir öküz için rahiplerin her birine on gümüş sikke ve günah çıkarma sunusunda, bu vergi dışında üç yüz sikke ağırlığında et verilecek...*"

Bir özel ve önemli sorun, insan, özellikle de adına Fenike-Pünik dilinde molk denilen çocuk kurban etme konusunda ortaya çıkmaktadır. Metinlerde olduğu kadar, gömülmüş küplerin içinde bulunan kemikler üzerinde yapılan tıbbi incelemeler, bir Fenike mirası olan bu sunuların varlığını doğrulamaktadır. Ancak, bu tür sunuların yanında, insan yerine hayvan kurban etme sunularının da çok eski çağlardan beri yapıldığını biliyoruz. Bir koyun ya da kuzu kurban etme geleneğinin sürdüğünü gösteren bir başka kanıt da "bir koyunun kurban edilmesi" anlamına gelen Pünik sözcüklerin Latincedeki karşılığı olan "molchomor"dur. Tanrı *Baal Hammôn*'un yerine geçen tanrı Saturnus, bu adakların temel muhatabıdır.

M.S. [K.Ö.]

KAYNAKÇA

I. Fenikeliler konusunda:
MOSCATI, S., *L'épopée des Phéniciens*, Paris, 1971. HARDEN, D., *The Phoenicians*, yeni basım: Londra, 1971.
Özellikle:
MOSCATI, S., *I Fenici e Cartagine* (*Società e Costume*, VIII), Torino, 1972.
Fenike dini konusunda:
VON BAUDISSIN, W. W., *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911. POPE, M. F. ve RÖLLIG, W., *Die Mythologie der Ugariter und Phönizier*, HAUSSIG, H. W., *Wörterbuch der Mythologie* içinde, I, Stuttgart, 1965, s. 219-312. GESE, H., *Die Religion der Phönizier*, GESE, H., HÖFNER, M., ve RUDOLPH, K., *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer* içinde, Stuttgart, 1970, s. 182-203. CAQUOT, A., "Le dieu Milk'ashtart et les inscriptions de Umm El 'Amed", *Semitica*, XV, 1965, s. 29-33. SZNYCER, M., "Mythes et dieux de la religion phénicienne"; *Archeologia* içinde, n° 20, 1968, s. 27-33. LIPINSKI, E., "La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart", *Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale* içinde, Brüksel, 1969, s. 30-58; *Eshmun*, "*Healer*", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* içinde, 33, 1973, s. 161-183.

II. Kartaca konusunda:
PICARD, C. ve G., *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal*, Paris, 1958. PICARD, G.-CH., ve PICARD, C., *Vie et mort de Carthage*, Paris, 1970. BARRECA, F., BOUCHENAKI, M., CIASKA, A., FANTAR, M. H., ve MOSCATI, S., *Ricerche Puniche nel Mediterraneo Centrale*, Roma, 1970. FANTAR, M., *Carthage, la prestigieuse cité d'Elissa*, Tunus, 1970. BARRECA, F., *La civiltà di Cartagine*, Cagliari, 1964. MOSCATI, S., *I Fenici e Cartagine* (yukarıda belirtilen yapıt). SZNYCER, M., "Carthage et la civilisation punique", *Rome et la conquête du monde méditerranéen* içinde, 2. cilt, Paris, 1978, s. 543-599.
Kartaca ve Pünik din konusunda:
CHARLES-PICARD, G., *Les religions de l'Afrique Antique*, Paris, 1954. PICARD, C., *Sacra Punica, Karthago*, XIII, Paris, 1967. FEVRIER, J.-G., "Le vocabulaire sacrificiel punique", *Journal Asiatique* içinde, 1955, s. 49-63; "Essai de reconstitution du sacrifice molek", *Journal Asiatique* içinde, 1960, s. 167-187. CAPUZZI, A., *I sacrifici di animali a Cartagine*, *Studi Magrebini* içinde, 1968, s. 45-76. DE VAUX, R., *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964. LEGLAY, M., *Saturne Africain. Histoire*, Paris, 1966. PICARD, C., *Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage*, *Karthago* içinde, XVII, 1976, s. 67-138.

III. Libya tanrıları konusunda:
CAMPS, G., *Massinissa ou les débuts de l'histoire Libyca* içinde, VIII, Alger, 1960. BENABOU, M., *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, 1976, s. 259-380.



Rakamaz'da bulunan örgü bezemelerin üst kısmı için kullanılan bir diskin ayrıntısı. Bir olasılıkla, eski Macarların mitik kuşu tuğrulu göstermektedir. Pençesinde tuttuğu kuşlar ise ya dünya yüzüne taşıdığı ruhlardır ya da gücünün simgesidir. Nyiregyhaza (Macaristan), Josa Andras Müzesi. Foto: Kalman Konya, Corvian yay., Budapeşte.

FİN-UGORLAR. Mitler ve dinler.

I. Fin-Ugor Halkları.

Atlantik'den Taymıyr yarımadası'na dek tüm Kuzey Avrupa'ya ve Batı Sibirya'ya yayılan Ural halkları "yelpazesi", yaklaşık iki bin yıldan beri İskandinavyalılar, Ruslar ve Türk-Tatar boyları tarafından üzeri durmaksızın örtülen bir eski kıtanın kalıntılarıdır. Yukarı Ortaçağ'dan beri büyük çalkantılarla sarsılan bozkır halkları arasında sadece Macarlar –günümüzdeki Başkırdistan yöresi menşeli olan ve Volga Bulgarlarıyla geliştirdikleri sıkı temas sonucu önemli ölçüde Türkleşen bu atlı savaşçılar– ve Macarların bazı güney komşuları, İS bininci yıldan önce Avrupa'nın göbeğine kadar gelmişler ve burada kısa bir süre sonra Hıristiyanlığı benimseyecek istikrarlı bir devlet kurmuşlardır. Çok az kimse tarafından konuşuluyor olmasına rağmen, İsveççenin XIX. yüzyılın sonuna dek tek gerçek dil ya da en azından kültür dili konumunda olduğu Finlandiya, bağımsızlığını ancak 1918'de elde edecektir. Estonya ise, Rus İmparatorluğu'nun çekim alanından ancak iki Dünya Savaşı arasındaki dönemde, o da ancak mümkün olabildiği ölçüde kurtulacaktır. Bu kategoriye giren diğer halkların bağımsızlık içinde yaşayabildikleri son dönem, kendileri için tarihöncesi sayılabilecek çağlarda kalmaktadır (Amerika yerlilerinin, Beyazların gelişinden önceki bağımsızlığı). Bu halkların yaklaşık tamamı, 1917 Ekim Devrimi'ne kadar yazıyı tanımayacaklardır.

Ural ailesine dahil iki büyük kolun, Samoyedlerle Fin-Macar halklarının, İÖ 4000 civarında birbirinden ayrıldığı tahmin edilmektedir. Sayıları otuz bin civarında olan Samoyedler günümüzde Arktik Okyanusu kıyılarında, Beyaz Deniz'le Taymıyr yarımadası arasında yayılan devasa tundralarda yaşamaktadır. Halen dört Samoyed lehçesi varlığını sürdürmektedir. Bunlar arasında yeralan ve Yurak olarak da adlandırılan Nenets lehçesi, yirmi beş bin kişi tarafından konuşuluyor olması itibarıyla, tartışmasız en önemli Samoyed lehçesidir (bkz. "Sibirya." maddesi).

Ana Fin-Ugor kolundan, tarih boyunca aşağıdaki sıraya göre gerçekleşen kopmalar olmuştur: 1) İÖ ikinci binyılın başlarında, günümüzdeki Macarlara uzanan bir Ugor koluyla, Vogullar ve Ostyaklar (Mansiler ve Hantiler) olarak adlandırılan Ob Ugorlarının kopuşu. (Rusya Federal Cumhuriyeti'nde yaşayan ve baskın kavimsel gruptan olmayan halkların, resmi olarak, kendilerine kendi dillerinde verdikleri isimlerle adlandırıldıkları farkedilecek-

tir. 1917 Ekim Devrimi'nden sonra yapılan bu reform, Ruslar tarafından geliştirilmiş olan adların taşıdığı olumsuz çağrışımlar nedeniyle bir ölçüde kaçınılmaz biçimde gerçekleştirilmiştir. Sovyetler Birliği dışında kalan ülkelerdeki Fin-Ugor etnologlarının çoğunluğu ise, Rusçadaki eski adlandırmaları kullanmaya devam etmektedir. Biz de bu tavra uygun hareket etmekle birlikte, söz konusu halkların kendi dillerinde kendilerine verdikleri adları parantez içinde belirteceğiz.) 2) Günümüzde, Ziryanca (Komi) ve Votyak Udmurt) olarak adlandırılan ve birincisi üç yüz elli bin, ikincisi yedi yüz bin kişi tarafından konuşulan iki dil grubu tarafından temsil edilen, Urallar'daki Perm kentine yapılan anıştırmayla Perm grubu olarak adlandırılan bir kolun kopuşu. 3) Bir Volga bölgesi kolunun kopuşu. Büyük Volga dirseğinde yaşayan bu kol, günümüzde iki alt kola ayrılmıştır. Bunlardan birincisi, yaklaşık beş yüz bin kişiden oluşmakta ve Çeremisçeyi (Mari) konuşmaktadır. Mordvin dilini (bu dil de kendi içinde Mordvin erzya ve Mordvin mokcha olarak iki kola ayrılmaktadır) konuşan ve bir milyon üç yüz bin kişiden oluşan ikinci grup ise, sayıları itibarıyla Macarlar ve Finlilerden sonra üçüncü sırada gelen ve Estonyalılardan daha kalabalık olan bir Fin-Macar halkıdır. 4) Kendi içinde birçok lehçeye ayrılan ve konumu halen tartışmalı olan Laponcayı konuşan halkların kopuşu. 5) Baltık-Fin dillerini konuşan halkların kopuşu. Bu dillerden başta geleni dört buçuk milyon kişi tarafından konuşulan ve Finlandiya Cumhuriyeti'nin resmi dili olan Fincedir. Bu dil aynı zamanda, Sovyetler Birliği'ndeki Karelya Özerk Cumhuriyeti'nde de tanınmıştır. Bu dil grubuna giren bir diğer önemli dil ise, bir milyon kişi tarafından konuşulan ve –federal dil olan Rusçanın yanında– resmi dil konumunda olan Estoncadır. Bu dil grubu içinde yeralan diğer diller ise şunlardır: Onega Gölü bölgesinde yaşayan yaklaşık on altı bin kişi tarafından konuşulan Vepsçe, Leningrad civarında yaşayan birkaç aile tarafından konuşulan Vot dili ve Livonya'da artık konuşulmaz hale gelmiş olan, buna karşılık Kurzeme'deki birkaç düzine köyde halen konuşulan Livce.

Bu farklı halkları birbirine bağlayan dilsel akrabalık, bu halkların aynı ırksal ya da kültürel topluluğa dahil oldukları anlamına gelmemektedir. Kavimsel açıdan Macarlar, komşuları olan Germenlere, Slavlara ve Latin halklarına, herhangi bir Fin-Ugor halkına olduklarından çok daha yakındırlar. Finliler ve Estonyalılar, dilsel kuzenleri olan Laponlardan çok, İskandinavyalılara, Balthlara ve Kuzey Ruslarına–kısacası Hint-Avrupa halklarına– benzemektedirler. Ob Ugorları ve Samoyedler daha çok Moğol tiplidirler. Dahası, Laponların, hatta Ob Ugorları ve Samoyedlerin kendi dillerini terkederek Ural dillerini benimsedikleri varsayımı da ileri sürülmüştür.

Bütün bunlara, tarihsel zenginliği ne olursa olsun, Ural halklarının hep zayıf konumda olmaları nedeniyle topraklarını işgal eden kavimlerin ve komşularının yaşam tarzlarını, tekniklerini, inançlarını, demonlarını ve tanrılarını sürekli olarak benimsemek durumunda kaldıkları da eklenirse, Urallar mitolojisinin ve dinlerinin ortak birikiminin, dış etkilerin bıraktığı tortudan neden kolayca ayrıştırılamadığı daha iyi anlaşılır.

Ural halklarını etkileyen kavimlerin mitlerinin ve dinlerinin pek az biliniyor olması –hatta bazı kavimler hakkında elimizde hiçbir bilgi mevcut bulunmamaktadır–, karşılaştırmalı yöntemle çalışan araştırmacının işini iyice zorlaştırmaktadır. Örneğin, ancak arkeolojik keşiflerden ve Homeros'un doğruluğu smanamayan anlatılarından haklarında bilgi edinebildiğimiz İran bozkırları halklarından Kimmerler, Sarmatlar ve İskitler için durum bu doğrultudadır. Dinleri hakkındaki tek tük bilgileri folklorik kalıntılardan ve "pagan" inançlar karşısında pek de anlayışlı olamayan misyonerlerin gözlemlerinden edinebildiğimiz Balthlar için de aynı durum söz konusudur. Özellikle Çeremisler ve Güney Votyaklarına İslamm etkilerini getiren Türk-Tatar boyları için de aynı şey söylenebilir. Laponların, Samoyedlerin ve Ob Ugorlarının dinlerinde mevcut bulunan paleoarktik kalıntılardan ise isterseniz hiç sözetmeyelim.

II. Kaynaklar.

Fin-Ugor mitolojisini incelemek üzere edinebildiğimiz kaynaklar nispeten çok sayıdadır, ancak bu halkların uygarlık merkezlerine olan uzaklıklarına bağlı olarak kaynakların eskiliği noktasında önemli farklılıklar karşımıza çıkmaktadır. Gerçek anlamında bir din ise gezginler ya da bizzat bu dinin kökünü kazımakla görevlendirilmiş misyonerler tarafından tasvir edilmiştir.

En eski yazılı tanıklıklar, en erken kaybolmuş inanışlar hakkındadır. Macarlara ilişkin ilk anıştırmalar, Tuna bölgesinin fethinden önceki dönemlerde kaleme alınmış Arap ve Yunan belgelerinde mevcuttur. Ancak, bu belgeler hem az sayıdadır, hem çok kısa bir biçimde kaleme alınmıştır, üstelik de pek güvenilir değillerdir. Ortaçağ'da kaleme alınmış Latin vakayinamelerindeki tanıklıklar daha güvenilirdir. Geniş ölçüde Macarların Hıristiyanlaştırılmasından sonra kaleme alınmış olan bu belgeler ise genellikle "hikmet-i hükümet" mantığıyla düzenlenmiştir.

Finlilerin dinleri hakkındaki ilk yazılı belge, Hämeliler –Batı Finlandiya'daki Häme bölgesi sakinleri– ve Kareller tarafından tapılan tanrılara ilişkin, oldukça kuru bir dille kaleme alınmış ve doğruluğu ciddi biçimde tartışılır olan bir adlar kataloğu değişkesidir. Bu katalog 1551 yılında Turku Piskoposu Michel Agricola tarafından basılan Mezmurlar'ın Fince tercümesinin önsözünde yeralmaktadır. Eski Finlilerin dinlerine ayrılmış ilk çalışma 1782'de Chr. Lencqvist tarafından yayınlanan *De superstitione veterum Finnorum theoretica et practica*'dır. Bu eseri 1789 yılında Chr. Ganander tarafından yayınlanan *Mythologia fennica* izlemiştir.

Lapon dini Strazburglu Johann Scheffer –Latince adıyla Iohannes Schefferus– sayesinde nispeten erken dönemlerde tanınabilmiştir. Yazar, 1674'de yayınlanan ve hemen akabinde Almanca, İngilizce, Fransızcaya (1678) ve Hollanda diline çevrilen *Lapponia* adlı eserinde, hem kendi gözlemlerine dayanarak, hem de daha eski kaynakların tümünü dikkate alarak, son derece ciddi bir inanışlar ve dinler tablosu çizmektedir. Bu eserde şamanizm konusuna, gravürlerle beslenen tüm bir bölüm ayrılmıştır.

XIV. yüzyılda kaleme alınan, Ziryanların havarisi Aziz Etienne'in kısa bir yaşam öyküsü ile XV. yüzyılda kaleme alman bir İtalyan yolculuk güncesinde Mordvinlerin göreneklerine ilişkin kısa bir değinme bir kenara bırakılırsa, doğu Fin-Ugorlarınm dinleri hakkmdaki ilk bilgilerin tümü XVII. ve XVIII. yüzyıllara aittir. XIX. yüzyılda Finlandiyalılar ve Ruslar tarafından yürütülen dizgeli çalışmalar olumlu sonuçlar vermiştir. Bu konudaki en büyük isim olan Uno Harva'nm –1927'den önce Holmberg–, gerek Almanca, gerekse Fince kaleme aldığı bir dizi monografi halen bu konudaki en önemli başvuru kaynaklarını oluşturmaktadır. Harva, Fin-Ugor dinlerinin tümü hakkındaki ilk çalışmayı *Finno-Ugric, Siberian* başlığıyla İngilizce olarak yayınlamıştır.

Finlandiya dışında yaygın olan kanının aksine *Kalevela*, Lönnrot tarafından gerçekleştirilen ve Fin halkının ulusal bilincini kazanmasına önemli bir katkıda bulunan bu muhteşem derleme,

eski Fin mitolojisine yöneltilecek bilimsel yaklaşımlarda doğrudan kullanılabilecek türde bir kaynak değildir. Lönnrot'nun gerçekleştirmek istediği –ki amacına tam anlamıyla erişmiştir–, sözel ölçekte kalmış şiirlerden yola çıkarak, Fin halkına geleneklerinden gurur duymayı öğreten, bu halkı tarihöncesine taşıyan ve böylece dünya tarihindeki yerini pekiştiren bir destan düzmektir. Yazan, bu çabası esnasında hiç şüphesiz, büyük bir kısmı ülke boyunca gerçekleştirdiği gezilerde bizzat kendisi tarafından toplanan sahici metinlere dayanmaktadır. Ancak bu metinler Lönnrot tarafından yorumlanmış, asıl halinden uzaklaştırılmış, aralarına mısralar eklenmiş halde karşımıza çıkmaktadır. Lönnrot bu metinleri, çağının düşüncelerinden etkilenmiş olarak kendi kafasında oluşturduğu, sözel gelenekte sadece bazı küçük parçaları saklanabilmiş olan, bir hipotetik atalar destanına göre yeniden kaleme almıştır. Bu yeniden kaleme alma esnasında da, kendisine yeteri derecede arkaik gelmeyen unsurları elemekten kaçınmamıştır. Bu eleme işleminden payını en başta alanlar, reformdan en azından dört yüzyıl önce Finlandiya'ya gelmiş olan Hıristiyanlığın Katolik değişkesine ilişkin olan unsurlardır. Aynı çekinceler, Kreutzwald tarafından *Kalavela*'yı taklit etmek suretiyle oluşturulan Estonya ulusal destanı *Kalevipoeg* için de ileri sürülebilir.

Buna karşılık en saf haliyle folklor, araştırmacılara olağanüstü zenginlikte bir tarama alanı sunmaktadır. Finlandiyalı, Macar ve Estonyalı bilginler sayesinde, Fin-Ugor dünyasının tümünü kapsayan bir sözel metinler koleksiyonu (büyü sözleri, mitolojik şiirler, ağıtlar, masallar, vb.) oluşturulabilmiştir. Gelenekler, batıl inançlar toplanmış, çözümlenmiş ve karşılaştırmalı bir biçimde incelenmiştir (bu çalışmalar halen sürmektedir). Ancak, şu ya da bu kaynağın yorumlanmasında bazı risklerle karşılaşmak her zaman mümkündür.Çeşitli kültürel katmanlara ait unsurlar bu malzeme yığını içinde, tam anlamıyla soyutlanma ve tarihlendirilme fırsatı sunmaksızın, karmaşık bir halde mevcut bulunmaktadır. Finlandiya ekolü, bu alanda uluslararası ölçekte hakedilmiş bir üne erişmiştir.

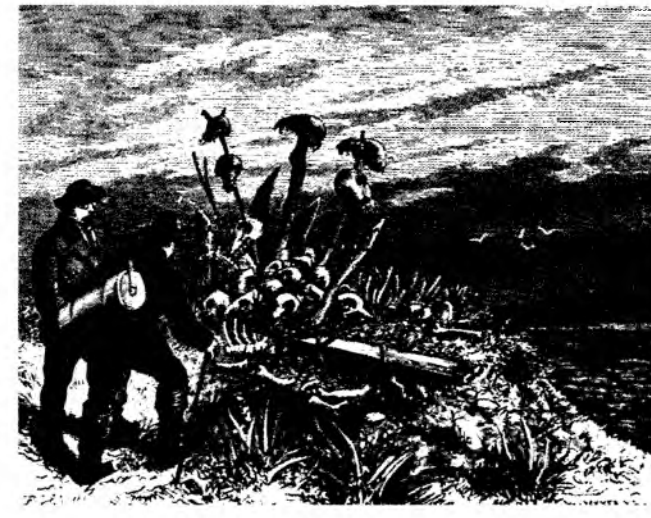
Bu sözel ve yazılı kaynakları tamamlayıcı bağlamda, tarihöncesi dilbilimi de, sözcük dağarcığı katmanlarına ve etimolojiye yönelik incelemelerle, uzak geçmişin derinliklerine zayıf bir ışık demeti göndermeye yarayan belirlemelerde bulunmaktadır. Bu yöntem özellikle Fince (Joki, E. Itkonen, M. Kuusi) ve Macarca (Pais) alanında uygulanmıştır.

Nihayet, her ne kadar Fin-Ugor halklarının uygarlığı öncelikle, çürüyebilir türden malzemeye dayalı bir orman uygarlığı olsa da, arkeoloji biliminin de, bu halkların dinsel tarihlerinin tanınması açısından değerli veriler sunması olasıdır. Bazı bölgelerin tamamının, özellikle de Batı Sibirya'nın çok az incelenebilmiş olması üzücüdür. Teselli niteliğinde, Macaristan'da fetih döneminden kalma bazı köy kalıntılarında ve yeraltı mezarlarında elde edilen buluntuların oldukça önemli olduğunu belirtelim.



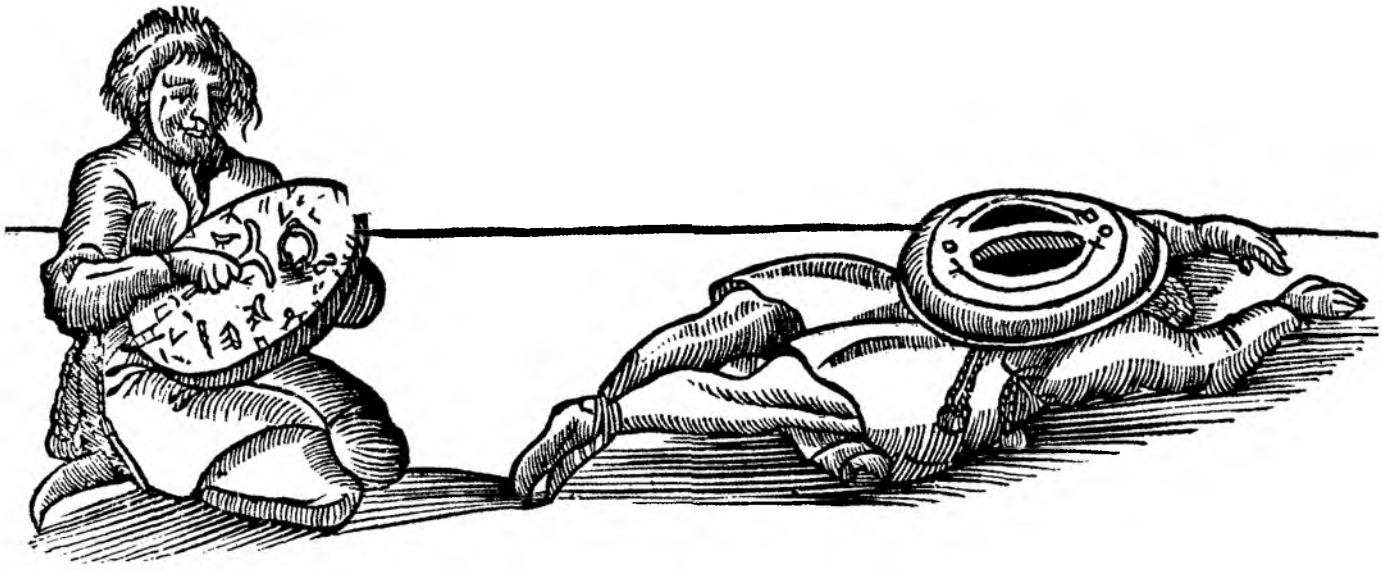
Ayı bayramı ritüelinde kullanılan Vogul maskı. Budapeşte, Etnografya Müzesi, Foto: Ferenc Cservenka.

Samoyet kült yeri. Nordenskiöld, *Vegas färd*, 1880'den alınma bir gravür.



III. Av ve balık avı mitleri ve ayinleri.

Av ve balık avı mitleri ve ayinleri, izleri günümüzde bile ortadan kalkmamış olan, tarımla yetiştiriciliğin –ki buna kuzeydeki ren geyiği yetiştiriciliği de dahildir– birbirine karıştığı arkaik bir iktisadın etkisini taşımaktadır. Efendi-ruhların çeşitliliği, Sibirya'da hiç şüphesiz, Kuzey Avrupa'ya kıyasla çok daha fazladır. Bunun nedeni de, avcılığın ve balıkçılığın Sibirya'da halen başlıca, hatta bazı bölgelerde tek besin kaynağını oluşturmasıdır.



Şaman davuluyla kâhinlik yapan ve sonra kendini yere atıp neredeyse davuluyla kaplanan Lapon. Scheffer us, *Lapponia* içinde, 1673.

Avları elinde tutan güç, *Ormanın Efendisi*'dir. Finlilerde bu güç, Agricola tarafından Häme ve Karelya "tanrılarına" ilişkin olarak tutulan çifte listede *Tapio* ve *Hiisi* –bu ikincisine *Hittavainen* de denmektedir– adlarıyla anılmaktadır. Aynı işlev Ziryanlarda *Orman* Adamı, ya da *vörsa-mort*; Votyaklarda ise, "en uzun ağaçtan bile daha uzun" olarak tasavvur edilen ve kadınlarla da arası gayet iyi olan *n'ules murt* tarafından yerine getirilmektedir. Votyaklar bu efsane yaratığın dilediğince uzayabileceğini ya da kısalabileceğini söylemektedirler. Üstelik bu yaratığın sadece tek gözü bulunmaktadır. Çeremisler ve Mordiv Mokchalarda Orman Dedesi ve Orman Ninesi olarak adlandırılan bir çift mevcuttur. Mordiv Erzyalar ise sadece Orman Ninesi'ni tanımaktadırlar.

Bununla bağlantılı olarak tüm Fin-Ugor halkları, su ve balıklar için de bir, hatta genellikle birkaç efendi-ruh tanımaktadırlar. Özellikle Çeremislerde her göl bir başka ruhun özel alanını oluşturmaktadır. Su ruhu bazen erkek, bazen dişidir; ancak, genellikle insan biçimindedir. Fakat balık haline, özellikle de turnabalığına dönüşebilmektedir. Bu ruha, balık avı mevsiminin başlangıcında adaklar adamak yerinde bir davranıştır. Tıpkı Rusların *vod'anoi*'si gibi, bu ruh da kendisinden korku duyulan bir varlıktır ve gazabından sakınılmalıdır.

Ava ilişkin inanışlardan en gösterişli ve en karmaşık olanı, hiç şüphesiz, "ayı kültü"ne ilişkin olandır. Geçtiğimiz yüzyıla dek Finlandiya'da yapılagelmekte olan bu kültün törenleri, Ob Ugorlarında ve Samoyedlerde günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Avlanma, avı öldürme, köye kadar taşıma, avı parçalara ayırma ve avı tüketme eylemleri, öncelikle avlanan hayvanın avcıyı bağışlamasını ve buna bağlı olarak da avcıyı kendileri açısından da suçsuz kabul etmeyi amaçlayan bir merasime uygun olarak yerine getirilmektedir. Gerçek ismi tabu olan ayı (örneğin Vogullarda erkeklerin ayı için kullandıkları isim, kadınların aynı hayvan için kullandıkları isimden farklıdır), genellikle "adam" ya da "ormanın efendisi"dir. Ölü ayıya saygıyla yaklaşılır. Kadınlar törenin büyük bölümünde mevcut değillerdir. Bunun olası nedeni, daha çok erkeğe benzetilen arktik hayvanlarda mevcut olduğuna inanılan cinsel güçtür. Genellikle hayvanın kemikleri tekrar iskelet haline sokulur ve bu kemikler, yeniden dirilmesi için gömülür. Kafatası ise iskeletten ayrılarak, vahşi hayvanların erişemeyeceği bir ağaca asılır. Ya da, Vogullarda olduğu gibi, başlıca kült mekânı olan köy merkezindeki bir kazığın üzerine takılır.

Ne ayı kültü, ne de diğer av inanışları salt eski Ural kültürüne özgü bir olgu olarak değerlendirilebilir. Bunlara Avrupa'nın, Asya'nın ve Amerika'nın tüm paleoarktik halklarında rastlanmaktadır ve tarihöncesi dönemdeki yaygınlıklarının daha fazla olması da çok olasıdır.

Av ve balık avı mitleri ve ayinleri, en arkaik inanışlardan geriye kalan tek iz değildir. Arktik Ural halklarına özgü "taş kültü" de, hiç şüphesiz, uzak geçmişin bıraktığı mirasın bir parçasıdır. Bu konudaki en yakından bilinen örnek, daha yakın geçmişe kadar, şekilleri, boyutları ya da bulundukları mekân bakımından dikkat çekici olan dağlara ya da kayalıklara *seite* adı altında tapan Laponlardır. *Seite* genellikle, ölüler diyarının bir bölümü olarak bilinen bölgede yeralmaktadır.

Hane perilerine olan farklı inançların ne derece eski olduğunu tespit etmek daha güçtür. Bu inanışlar, Ruslarda ve İskandinavlarda da benzerlerine rastladığımız tapınma biçimlerinin ve ayinlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Oturulan evlerin (göçerlerde çadırların), samanlıkların, hayvan barınaklarının, dövülecek harmanların, hamamların hep kendi perileri vardır. Votyaklarda ve Çeremislerde, diğer halklardakine nazaran daha karmaşık olan bir hane kültü gelişmiştir. Bu kültün tapınağı, aileye ya da kavme bağlı olan sunak kulübesidir. Kulübe ruhuna adanan adaklar, genellikle yakılmadan kutsal tahtanın üstüne bırakılır. Bu tahta hem hane sunağı, hem de kulübe ruhunun mekânı olarak kabul edilmektedir. Ruh ise toprağa bağlıdır.

IV. Şamanizm.

En özgün anlamında şamanizm, Avrasya'nın ve Amerika'nın paleoarktik kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Tarihöncesi dönemlerde daha da yaygın biçimde varolduğu düşünülmektedir.

Fransa'daki bazı tarihöncesi yerleşim bölgelerindeki kalıntılarda bulunan esrarengiz "komuta değnekleri"nin, aslında şamanların davullarının "tokmak"ları olabileceği ileri sürülmemiş midir?

En kuzeydeki Ural halkları olan Laponların, Samoyedlerin ve Ob Ugorlarının şamanizmi bu kutup bölgesi kültürüne dahildir. Hatta, bilinen en eski şamanizın –ki artık mevcut değildir–, o dönemlerde büyücülük olarak tanımlanan Lapon şamanizmidir.

Kuzey Avrupa ve Batı Sibirya şamanizmi, bu sözlüğün başka bölümlerinde açıklanan has Sibirya şamanizminden özde çok az farklıdır. Şaman her şeyden önce bir aracı, bir iyileştirici, bir kâhindir. Vecd haline geçebilmekte ve öte dünyayla irtibat kurabilmektedir. Her isteyen şaman olamaz. Şamanlık yeteneğinin, bazı psikonevrotik özelliklerin varlığına bağlı olduğu düşünülmektedir. "Arktik histeri"den sıkça sözedilmiştir. Buna karşın şamanlar, ne birer psikopat, ne de birer tutaraklı zavallıdırlar. Tam aksine, genellikle onlar, yardımcıları haline soktukları ruhları ellerinde "tutmak"tadırlar. Şamanlık için seçilmişliğe ilişkin ilk belirtilere her ne kadar derin bir depresif hal eşlik etmekteyse ve bu da seçilmiş kişide reddiyeci bir tepkiye yol açmaktaysa da, daha sonraki aşamalarda şaman, erginleme nevrozunu aşmış ve iç dengesini yeniden sağlamış bir birey olarak görülmektedir.

Ural şamanlarında, örneğin Tunguzlardakine benzer şaman giysileri bulunmamaktadır. Şamanlık alameti genellikle çok küçüktür. Örneğin, Laponlarda özel bir kemer, Samoyedlerde ve Ob Ugorlarında özel bir saç kesimi bu işlevi görmektedir. Buna karşın, davul vazgeçilmez bir aksesuardır. Bir Lapon'un, Kuzey çöllerindeki büyücülüğü yoketmekle görevlendirilmiş kilise büyüklerine, "bizim elimizden davullarımızı almak, sizin elinizden pusulalarınızı almaya benzer" dediği rivayet edilmektedir. Bu davulların tipleri bölgelere göre değişiklik göstermektedir. Sırf Laponlarda dört değişik tür davul mevcuttur. Davulun derisi üzerine kızılağaç özsuyuyla çizilen figürler çok sayıdadır ve bu figürlerin belli bir düzenleri vardır. Bazen iki yatay çizgi davulun yüzeyini iki ya da üç "kat"a böler. Bu katlar göğe, yere ve yeraltına denk düşmektedir. Davul, şamanın vecd haline geçmesine yardımcı olur. Aynı zamanda, kehanette bulunmaya da yaramaktadır. Davulun gördüğü bu işlev, yüzeyine çizilen çok sayıda resmin –bu resimlerin sayısı bazen yüzü bulabilmektedir– mantığını da açıklamaktadır. Davulun derisinin üzerine –genellikle güneş figürünün bulunduğu yere– bir halka ya da bir halka demeti bırakılmakta ve ren kemiğinden yapılmış T ya da Y biçimli bir tokmakla davulun derisine vurmak suretiyle bunların ilerlemesi sağlanmaktadır. Bu sayede hem geleceği bilmek mümkün olmakta, hem de hangi tanrıya ne tür adakların sunulmasının uygun olacağı anlaşılabilmektedir. Davul bazen şamanın binek hayvanı olarak da kabul edilmektedir. Laponcada halka çerçeveli davulu ifade eden *kannus* kelimesi, Fincede "mahmuz" anlamına gelmektedir.

Laponya'ya ilişkin en eski kaynakların belirttiğine göre, erişkin kadınlar asla davula dokunmamalıdır. Göçler esnasında davul en arkadaki kızakta taşınır. Hatta bazen davul, tüm bilinen yolların dışında kalan, alışılmadık bir güzergâh üzerinden nakledilir. Bunun nedeni, davulun naklini izleyen üç gün içinde başka kabileden bir kadının bilmeden aynı yoldan geçerek ciddi bir tehlikeyle karşılaşmasının önüne geçmektir.

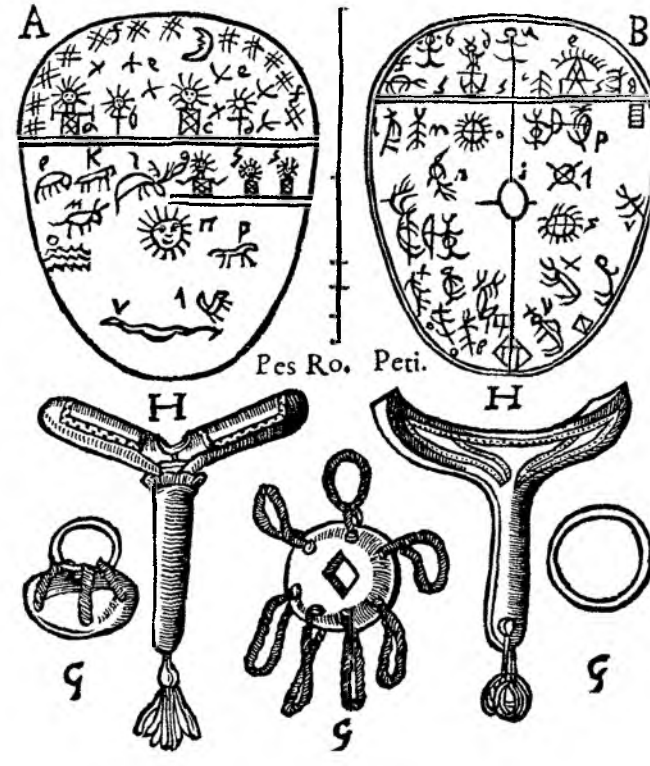
Laponya'da bir zamanlar davul kullanımı, cemaatin erkek reisine tanınmış bir ayrıcalıktı. Bu halde, kısmi bir aile içi şamanizmden sözetmek mümkündür. Ancak ciddi ya da nazik hallerde, yetenekleri ve güçleriyle ün yapmış kişiliklere başvurulurdu. Ancak, şamanlar özel bir kast oluşturmazdı.

Şamanizm Ural halklarında arkaik mirasın bir parçasını oluşturmaktadır. Şaman kelimesi Fin dillerinde (Fincede *noita*, Estoncada *noid*), Laponcada (*noaidi*) ve Vogulcada (*n'ait*) hemen hemen aynı karşılığa sahiptir. Bu dinsel bütünlüğe ait birçok izi, Macarlar da dahil olmak üzere, diğer Fin-Ugor halklarının folklorlarında, özellikle de batıl inançlarında ve halk masallarında bulmak mümkündür. O halde, X. yüzyıl Macar fatihlerinin taltoslarını şaman olarak adlandırmak yerinde olur mu? Burası kesin değildir, meğer ki "şaman" kelimesi çok –belki de haddinden fazla– geniş bir anlamda kullanılsın.

V. Tanrılar.

Fin-Ugor tanrılarından hemen hiçbirisini tanımamaktayız. Gerçi, şu ya da bu toplumda hemen hemen aynı işlevlere sahip benzer tanrılarla karşılaşılır. Örneğin, bir gökler tanrısı ya da bir toprak tanrısına sahip olmayan bir arkaik din düşünebilir misiniz? Ancak –genellikle yabancı kökenli olan– tanrı adları, aynı dil ailesine mensup halklarda bile birbirine benzemez. Bununla birlikte, iki farklı dil grubunda birbirine benzer üç tanrı adı bulmak da

J. Schefferus'un (*Lapponia*, 1673) yorumuyla şaman davulu: "A Davulu: a. Thor; b. hizmetkârı; c. büyük "Junker"; d. hizmetkârı; e. kuşlar; f. yıldızlar; g. İsa; h. havariler; i. bir ayı; k. bir kurt; l. bir ren geyiği; m. bir boğa; n. Güneş; o. bir göl; p. bir tilki; q. bir sincap; r. bir yılan.
B Davulu: a. Tanrı baba; b. insanlar; c. Ruh-ül Kudüs; d. Aziz Petrus; e. zor ölüm; f. bir meşe ağacı; g. bir sincap; h. gökyüzü; i. Güneş; l. bir kurt; m. bir sombalığı; n. bir çalı horozu; o. yaban ren geyikleri eşliğinde dostluk; p. bu davulun sahibi Erik'in oğlu Anund bir tilki öldürüyor; q. armağanlar; r. bir susamuru; s. diğer Laponların dostluğu; t. bir kuğu; v. başkalarının işleri hakkında bilgi edinmeyi sağlayan işaret, örneğin bir hastanın iyileşip iyileşmeyeceğini söyler; x. bir ayı; y. bir domuz; ß. bir balık; y. psikopomp kişi." Tşeklindeki nesneler şaman davulunun bagetleridir. Resmin altında yeralan ve davulun üzerine yerleştirilen üç yüzük ise kâhinlik işine yaramaktadır.



mümkün olabilmektedir: 1) Fincedeki *Jumala*, Laponcadaki *İbmel* (bu iki tanrı adı günümüzde Hıristiyanların tanrısına verilen adlardır) ve Çeremişçedeki *Jumo* (Mordiv dilinde bu ad mevcut değildir) aynı tanrıya verilen benzer isimlerdir. 2) Lapon tanrısı *Tiermes* Ob Ugorlarınca genellikle *Numi-Torem* olarak adlandırılmaktadır. Bu adın Kelt tanrısı *Taranis*'i ve İskandinav tanrısı *Thorr*'u anıştırdığını savlayanlar bulunmaktadır. 3) Votyak tanrısı *İnmar*'ın adı eski Finlilerin tanrısı *İlmari*'nin –*Kalevala*'da *İlmarinen* olarak geçmektedir– adına benzemektedir. Ancak hangi adın öbüründen türetildiği bilinmemektedir. İlginç olan, tüm bu tanrıların en yüce tanrı ya da en azından gökler ve fırtına tanrısı olmasıdır. Latincede tanrı anlamına gelen *deus* ve Fransızcada aynı anlama gelen *dieu* kelimesine dönüşen Hint-Avrupa dil ailesine ait *taivas* kelimesinin, bir Baltık dilinden alınmış olması da en az yukarıdaki ilişki kadar dikkat çekicidir.

Agricola'nın anlatımına göre (yazar *Jumala* kelimesini salt Hıristiyanlığın kabulünden sonra edindiği anlamda kullanmaktadır), Finlilerin en önemli tanrısı *Ukko*'dur. Bitkilerin, yağmurun ve yıldırımın tanrısı olan Ukko'nun ismi "adam" ya da "yaşlı adam" anlamına gelmektedir. Ukko kültü, *Sampsa Pellervoinen* (bu tanrı belki de, Ortodoks Hıristiyanlarda tarım azizi olan Aziz Samson 'la aynı kişiliktir) kültüne benzer bir biçimde, "Ukko sepeti" (*Ukon vakka*) olarak adlandırılan şölenle kutlanmakta ve muhtemelen ayinsel sefahat âlemlerine sahne olmaktadır. *Pellonpoika* ("tarla-Pierrot"), arpa ve bira "tanrı"sıdır. Haavio'ya göre adını Aziz Etienne'in adının bozulmuş halinden alan Rongoteus, çavdar tanrısıdır. Aynı şekilde, Köndös ile Virokannas yulaf, Ägräs ise şalgam, bezelye ve bakla tanrısıdır. Agricola'nın listesinde mevcut olan isimler, her ne kadar etimolojileri çok kesin olmasa da, büyük bir olasılıkla, Reform tarafından ortalıktan silinen Katolik azizlerinin isimlerinin halk dilinde bozulmuş halidir. Bu listenin ikili bir liste olduğu noktasının da altını çizmek gerekmektedir. "Hämeli tanrılar"la "Karelyalı tanrılar"ın farklı listelerde yeralması belki de, Häme'nin Ortaçağ'dan beri İsveç'in ve dolayısıyla Roma'nın etkisi altında kalması; buna karşılık Karelya'nın yine aynı tarihlerden itibaren Novgorod'un ve dolayısıyla Bizans'ın çekim alanında yeralmasıyla açıklanabilir. Fin halklarının dininin, ta o dönemlerden beri, yerel inanışlarla, "haçlı seferleri" sonucu yöreye sokulan Hıristiyanlığın bağdaştırılmasıyla oluşan ikili bir yapıya sahip olduğu kesin gibidir. Aynı ikili yapı, çok kısa süre öncesine kadar Laponlarda, Votyaklarda ve Ob Ugorlarında mevcuttu.

Bazı hallerde, birkaç değişik inanç dizgesi üstüste binebilmektedir. En arkaik Lapon tanrılarının üstüne önce eski İskandinav tanrıları, ardından da (burada çoğul takısı kullanmamıza izin verilsin) "Hıristiyan tanrıları" binmiştir.

Schaffer tarafından yapılan ilk tasvirlerde yeralan bazı davulların üzerindeki resimler şöyledir: Birinci davulda, üst "kat"ta Thorr ile Laponların "Büyük Efendi" (*Storjunkare*) olarak adlandırdıkları tanrı, yanlarındaki hizmetkârlarla resmedilir. Bir altbölümde, İsa ve havariler, en aşağıda ise güneş bulunmaktadır. Bir diğer davulda –birden fazla anlamı bulunan güneş figürü bir kenara bırakılırsa– hiçbir eski tanrı figürü yoktur. Buna karşılık, davulun üstünde Tanrı Baba'nın, İsa'nın, Kutsal Ruh'un ve Aziz Johannes'in resimleri bulunmaktadır. Bir diğer davulda ise Hıristiyanlıkla ilgili hiçbir figüre rastlanmaz. Buna karşılık bu davulun üstünde "Tiuri"nin, "Thorr"un, "Thorr'un çekici"nin, "Büyük Efendi"nin, "tahtadan yapılmış bir tanrı"nın ve doğal olarak, "güneş"in figürleri bulunmaktadır.

Yapılacak her türlü benzetmeyi tartışılır kılan unsur ise, sanki Ural tanrılarının genelde birer özel ismi yokmuş gibi davranılmasıdır. Sadece en yüce tanrı ismiyle çağrılmaktadırlar. Bunun olası nedeni de, insanlardan yeterince uzak olduğu düşünüldüğü için, adının anılmasında herhangi bir tehlikenin bulunmadığına inanılmasıdır. Diğer tanrılar ve ruhlar ise, ne olursa olsun, cins isimlerle veya benzetilerle anılmaktadır. Bunlara özel isim verildiği sınırlı hallerde de, verilen isim tartışmasız olarak yabancı kaynaklıdır.

Laponların yüce tanrısı, sadece doğuda *Tiermes* olarak adlandırılır. Diğer bölgelerde bu tanrıya verilen Radien ("Efendi"), Veraldenradien ve Veraldenolmai ("evrenin efendisi", "evrenin adamı") gibi isimler ise İskandinav kökenlidir. Atjek ("ihtiyar/baba") olarak adlandırıldığı da olur. İsmi muhtemelen "yaşlı Thorr" anlamına gelen Horagelles'in, bazen bu tanrıyla karıştırıldığı olur. Votyakların yüce tanrısı İnmar'ın adı da muhtemelen, "gök" anlamına gelen *in/inm* kelimesinden türemiştir. Aynı ilişki Fincede de, *İlmarinen* ile "hava, gök" anlamına gelen *ilma* kelimesi arasında mevcuttur. İnmar'ın *kildisin* ("yaratıcı") veya *vordis* ("besleyici") olarak adlandırıldığı da olmaktadır.

Bu konuda emin olunabilen tek şey, işlevleri birbirine benzer "tanrı"ların ya da "ruhlar"ın, aşağı yukarı tüm Ural halklarında mevcut olduğudur. Bu önerme, Urallı halklar kategorisine girmeyen komşu kavimler için de geçerlidir.

Meteorolojik olayların da, burada tamamı verilemeyecek kadar uzun bir liste oluşturan tanrıları ve ruhları bulunmaktadır. Agricola'nın listesinde bir "su anası" mevcuttur. Laponların bir zamanlar, "rüzgâr adamı" (*Pieggolmai*) adında bir tanrıları bulunmaktaydı. Bu tanrı doğuda *İlmaris* (Fin tanrısı *İlmarinen*'den ya da İskandinav tanrısı *Njord*'dan esinlenilmiş olabilir) olarak adlandırılmaktadır. Laponlar güneşe de tapınmaktadırlar ama bilebildiğimiz kadarıyla, ona özel bir isim vermiş değillerdir.

Tanrılar da, tıpkı insanlar gibi, evlilikler yaparlar. Örneğin, Votyaklardaki *İnmar atai* ("baba İnmar") ve *İnmar anai* ("ana İnmar") benzeri, birbiriyle evli tanrı çiftleri bulunmaktadır. Hıristiyanlığın etkisiyle, bazı yerlerde üçlü eşleştirmelerin yapıldığı da olmaktadır. Uno Harva'nın yazdığına göre, Glazov yöresindeki Votyakların kutsal formülasyonlarındaki üçleme *İnmar-kildişin-kuaz* olarak adlandırılmaktadır. Bu üçlemede *İnmar* "tanrı", *kildişin* "yaratan", *kuaz* da "hava, gök, kurucu", Kutsal Ruh anlamına gelmektedir.

Daha eski kaynaklar, Laponlarda "hükmeden baba" anlamına gelen *Radien-attje*'den (*İbmel* ile aynı olan yüce tanrı), oğlu *Radien-kieddi*'den ve karısı *Radien-akka*'dan oluşan bir üçlemenin varlığından sözetmektedirler. Bu üçlemeye bazı yerlerde, Tanrı-baba'nın kızı olarak kabul edilen, yenilik tanrıçası *Rananeida* ("otlar genç kızı") da eklenmektedir.

Gökler tanrısı bir erkektir ama toprak her yerde "toprak ana" olarak anılmaktadır. Buna karşılık su, evrenin yaratılışına ilişkin tüm öykülerde, her şeyi doğuran ilksel unsur olarak kabul edilmektedir. Ancak, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, her gölün ve ırmağın da kendine özgü bir "peri"si ya da "ruh"u, kendisine saygı duyulmasında yarar bulunan bir "balıklar efendisi" de bulunmaktadır. Aynı şekilde Votyakların, başka kavimlerde benzerine rastlanmayan bir biçimde, bir "güneş-ana"ya (*Sundy-mumy*) ve bir "yıldırım-ana"ya (*Gudiri-mumy*) inandıklarını belirtmek gerekmektedir. Bazı bilimadamları, özellikle de Sovyet bilimadamları, bu olgunun eski bir anaerkil toplumun varlığına işaret ettiğine inanmaktadırlar.

Son olarak, şeytandan da birkaç kelimeyle bahsedelim. Manker, Lapon dilindeki şeytan kelimesinin çok geç dönemlerde Finceden alınmış bir kelime olduğunu belirtmektedir. Yazara göre, "Lapon mitolojisinin ilksel halinde, şeytana denk düşen bir varlık yoktur". Tüm Fin-Ugor kavimleri için geçerli sayılabilecek bu mantık, yine aynı kavimlerde, kendisinden çekinilen varlıkların isimlerinin tabu haline dönüştürüldüğü dikkate alınırsa, ancak yarı-yarıya ikna edici olabilmektedir.

VI. Tarım kültleri ve ayinleri.

Hayvanların ve bitkilerin bereketi, göğün ve toprağın uyumlu beraberliğine bağlıdır (Estonyalılar bahar yıldırımını, bu birlikteliğin somut görünümü olarak kabul etmektedirler). Tarım ayinleri de genellikle, yıldırım, rüzgâr, güneş, toprak gibi varlıklara dualar okunması ve kurban adanması şeklinde gerçekleştirilmektedir. Bazı kavimlerde kendisine dualar okunan, adaklar adanan varlıkların arasına birtakım tohum "ana"ları, arpa "ana"ları, hububat "ana"ları, ot "ana"ları ya da "tarla baba"ları da eklenmektedir. Tabii, bu varlıkların Hıristiyanlaştırılmış değişkeleri de mevcuttur. Bunlar arasında en önemlileri de Aziz Yorgos ile Aziz Elie'dir.

Dualar ya basit metinler şeklinde ya da bazen görsel bir oyun eşliğinde okunan, uzun mitolojik şiirler olabilmektedir.

Çok yaygın bir geleneğe göre, beyaz renkli hayvanlar göksel güçler için, siyah ya da kahverengi hayvanlar da yer güçleri için kurban edilmektedir. Bu gelenek sadece ormanda yaşayan ve tarımla uğraşan kavimler arasında değil, tundralardaki ren geyiği çobanlarında ve Macar kökenli olan, bozkır göçerleri arasında da mevcuttur. Laponlar beyaz ren geyiklerini güneş için kurban ederler. Arpad Macarlarında kırat kurban edilmesi kabul gören bir uygulamadır. Aynı simgesel mantığı, Estonyalıların yıldırım tanrısına süt sunduğu ayinlerde de görmek mümkündür.

Toprak, bir canlı varlık olarak düşlenir. Liv kavminde, toprağa kaynar su dökmek ya da toprağa bıçak saplamak yasaktır, aksi halde toprak yaralanacaktır. Toprağın verimli olması için, onu beslemek gerekmektedir. Çeremisler toprağa bir siyah inek ya da boğa kurban ederler ve bu hayvanın derisiyle kemiklerini, toprak ilkbaharda yeniden canlanabilsin diye, toprağa gömerler. Viatka bölgesinde köylüler, bu kurban töreninden sonra tarlalarına giderler ve toprağa bir yumurta koyarak ya da bir kaşık çorba dökerek şu duayı ederler: "Ye, toprak ve bize güzel ürünler ver!".

Ancak insanlar da, kozmik kanalları kullanarak, toprağın döllenmesi sürecini başlatabilirler. Ekim zamanı, tarladan ürünün kaldırılması, yaz ve kış gündönümleri türünden tarımsal yaşamın belli başlı dönemlerine denk düşen yıllık kutlamaların anlamı budur. Bazen bu kutlamalara, açık ya da örtülü biçimde eşlik eden törensel yemekler, cinsel taşkınlıklar gibi olgular da –Agricola bu uygulamaları açıkça kınamaktadır– besinin, özsuyun ve kanın bollaşmasına yardım eder. Finlandiya'nın bazı bölgelerinde, toprağa tohum serpme işinin çırılçıplak yapılması gerekir. (Vergilius, *Georgica* adlı eserinde, "toprağı sürmek ve ekmek için soyun!", diye yazmaktadır). Ama, bu törenlerin büyüsü salt erkeklere vergi değildir. Yaz gündönümüne denk düşen Aziz Iohannes bayramında kendilerine koca arayan genç kızlar, gecenin çiyi bedenlerine bulaşsın ve tenlerini nemlendirip kendilerini dayanılmaz kılsın diye, çavdar tarlalarında çırılçıplak yuvarlanırlar. Mircea Eliade, bu geleneğin yeni bitkilerin yetişmesine yönelik bir anlama sahip olduğunu düşünmektedir. Tarlalarda yuvarlanan genç kızlar, aynı zamanda, kendilerini bitkilerin erotik kudretiyle donatmayı da amaçlamaktadırlar.

VII. Mitik öyküler.

Tüm Fin-Ugor halklarının, doğal olarak, az ya da çok sayıda, "yaratılış mitleri" vardır. Ancak bu mitlerin karşılaştırmalı incelenmesi çalışmaları henüz çok küçük bir bölüm açısından gerçekleştirilebilmiştir. Bu mitlerin en incelikli olarak çözümlenebildiği yöre, Fin yöresidir. En bol miktardaki belge de yine bu yörede bulunmaktadır. Fin halk şiirinde her bir varlık, hayvan, madde için ayrı bir "yaratılış" anlatısı (*synty*) bulunmaktadır. Her bir türün ilk örneğinin yaratılış öyküsünü bilmek, insana o türe egemen olma iktidarı vermektedir. "Ölümsüz bilge" Väinämöinen *Kalevela*'da, insanlar demirden yapılmış silahların açtığı yaralardan akan kanı durdurabilsinler diye, demirin "yaratılış" öyküsünü anlatmaktadır.

Binlerce farklı anlatısı bulunan, ancak özde tek biçime indirgenebilen dünyanın yaratılış öyküsü, bir arkaik mitte şöyle anlatılmaktadır: Bir kuş –genellikle bir kartal, bazı öykülerde ise bir dalgıçkuşu– denize (bazı öykülerde bir adaya) yumurtlar. Bu yumurta çatlar ve kabuğunun parçalarından yer ve gök oluşur. Yumurtanın beyazından ve sarısından ise ay ve güneş doğacaktır.

Tüm Volga yöresine ve Balt-Fin halklarına özgü bir mite göre, dalları güneşin, ayın ve yıldızların ışığını gölgeyen dev bir ağaç olan "büyük meşe"yi denizden gelen bir küçük adam kesip devirecektir. Ancak, aynı mite Balthlarda da rastlanıyor olması, bu öykünün bu kavimden alındığı yargısını doğurmaktadır. Hint-Avrupa kavimlerinde meşe, yıldırım tanrısıyla ilintilidir. Bu tanrının Balth dilindeki adı olan Perkunas (Slavların yüce tanrısı Perun'un ve İskandinavların gizemli tanrısı Fjörgyn'ün adlarıyla Fin dilinde şeytana verilen ad olan Perkele de), muhtemelen temsili meşeyi ifade eden Latince *quercus* kelimesinden türemiştir. Ancak, Volga yöresinde yaşayan halklarda ve Fin kavimlerinde dünyayı örten ağacın bir meşe olması, bu halkların atalarında aynı işlevin bir köknar ya da bir kayın ağacı tarafından üstlenilmesini engellememektedir. Nitekim, daha doğuda bulunan birçok kavmin mitlerinde kayın veya köknar vardır. Aynı zamanda hem yaşam ağacı, hem dünya ağacı, hem de şamana ait ağaç olan mitik bir ağacın izleri Macar halk masallarına dek uzanmaktadır.

Yere, göğe ve yıldızlara ilişkin mecazi benzetmeler, gerek Fin-Ugor halklarında, gerekse komşu kavimlerde, *ana hatlarıyla* aynıdır. Gök genellikle bir kapak ya da bir çadır bezi olarak tahayyül edilir. Bu çadır bezinin serbestçe salınan bir köşesi,

Kutsal korulukta diz çökmüş çeremis (koca) rahipleri. Foto: U. Harva, 1913, Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Lehtinen ve Kukkonen, *İso Karhu – Büyük Ayı* içinde, Helsinki, 1980.

İlkbaharın sonunda Votyaklar (Udmurtlar) biri kara biri ak iki koyun kurban ederler. İlkin, ak olan koyun gök tanrısı İnmar'a kurban edilirdi. Foto: U. Harva, 1911. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Lehtiten ve Kukkonen, *İso Karhu – Büyük Ayı* içinde, Helsinki, 1980.





bu salınımıyla rüzgârı doğurmaktadır. Birçok kavmin inanışına göre, gökyüzü güneye gidildikçe yere daha yakınlaşmaktadır ve iyice ileride salt göçmen kuşların geçişine izin verecek kadar dar bir geçit kalmaktadır. Kuşlar bu geçidi kullanarak, Fincede *lintukotolainen* (kuşlar evi) olarak adlandırılan mitik sığınaklarına erişmektedirler. Yerin gökle birleştiği düşünülen yerde, küçük insanların yaşadığı bir ülkenin varolduğuna inanılmaktadır. Ancak bu inanç hiç kimse tarafından Pigmelere ilişkin daha güney ülkelerdeki inançlarla bağlantılandırılmamıştır.

Mit kavramından anladığımız, az ya da çok kutsallaştırılmış bir yaratılış öyküsüyse, efsanelere ilişkin birçok anlatıyı mit saymak mümkün değildir. Ancak, aradaki ayrım çizgisini çekmek son derece güçtür, çünkü eski mitler değişik biçimlerde, örneğin masal formunda da varlıklarını sürdürebilir. Tam aksine, tarihsel olguların konu edildiği öyküler de zamanla içerik değiştirerek mit haline dönüşebilir. Örneğin, *Kalevala*'da anlatılan Lemminkäinen'in ölümü ve dirilişi öyküsünü nasıl sınıflandırmak gerekmektedir? Ya da Macar ulusunun oluşumunu ve muhteşem bir ceylan sayesinde Tuna boylarındaki ülkenin keşfedilmesini anlatan öyküler hangi kategoriye girecektir?

VIII. Ölüler Kültü.

Diğer bazı araştırmacılar yanında Ivar Paulson'un da göstermiş olduğu gibi, Fin-Ugor halklarında eskiden beri "serbest ruh"la "bedensel ruh" birbirinden ayrı tutulmaktadır. Bunlardan birincisi, kişinin beden-ötesi varlığı olarak kabul edilmektedir. Başka bir deyişle "serbest ruh", kişinin bedeninden ayrılabilen ve rüyalarda, şamansı vecd hallerinde ya da bazı hastalıkların sebebi olarak görülen "ruh kaybı" hallerinde bağımsız bir varlığa sahip olabilen *alter ego*'dur. "Bedensel ruh", yeryüzündeki yaşam süresince bedene bağlıdır. Bu ruh bazı hallerde, fiziksel yaşam işlevlerle uğraşan "soluk" ya da "yaşam ruhu" ve psikolojik işlevlerle uğraşan "Ben ruhu" olmak üzere ikiye ayrılabilir.

Ölüler kültü tüm Fin-Ugor halklarında, gözlemlenebildiği kadarıyla, farklı biçimlerde yerine getirilmektedir. Ölmüşlerin serbest ruhunun öte dünyada, genellikle yeryüzündeki yaşamın tam zıt yansıması olan bir yaşam sürdüğü tahayyül edilir. Bazı yerlerde, ölülerin gençleştikleri ve küçüldükleri, sonra da yeniden doğarak yaşayanların arasına karıştıkları düşünülmektedir. Ya da, ölülerin başaşağı bir yaşam sürdükleri düşünülür. Fetih döneminden kalma birçok Macar kaya mezarında, giysilerin üzerlerindeki düğmelerin yönlerinin ters çevrildiği ya da kılıçların sol yerine sağ tarafa konduğu gözlenmiştir. Bu bağlamda, –Ruslarda da genel kabul gören– ölülere adakları "tersten" sunma geleneğini de hatırlatmak gerekmektedir. Bu törenler "güneş yönünde değil", "güneşe ters yönde" yapılır. Dualar okumak için doğuya doğru değil, batıya doğru dönülür. Törene katılanlar, elbiselerini tersyüz ederek giyerler.

Yaşayanlar dualar, sunular ve adaklar aracılığıyla, ölülerin huzur içinde kalmasını sağlamakla yükümlüdürler. Olağan ölü kaldırma yöntemi toprağa vermektir. Mezarlıklar, her yerde ve her zaman, son derece önemli kült mekânlarıdır. Karelyalılarda ölü, arasından ölüye çeşitli besinlerin ve diğer sunuların ulaştırılabileceği pencereleri bulunan, tahtadan yapılmış bir cins kulübeciğe yatırılır. Samoyedler ve Ob Ugorları ise bir zamanlar sahip oldukları bir gelenek uyarınca, ölülerini ağaçların üzerinde sergilemekteydiler. Bu geleneğin, buzların ölüyü toprağa vermeye izin verecek denli çözülmesini beklerken, ölünün bedeninin vahşi hayvanlardan uzak tutulması zorunluluğuna bağlı olması mümkündür. Bu geleneğin, Karelyalılarda yakın zamana kadar uygulanmakta olan, ölüye sunulan armağanların özel olarak budanan ve kutsal olarak kabul edilen ağaçlara asılması geleneğiyle bağlantılı olduğu düşünülmüştür. Bu özel ağaçlara Fincede *karsikko* adı verilmektedir. Votyaklarda, bazı törenlere tüm kavim üyeleri yani birkaç köyün halkı birden katılır. Ölüye, cenaze törenini izleyen 3., 7., ve 40. günlerde adaklar adanır. Oldukça büyük bir tören de, kutsal perşembe günü düzenlenir.

Fin-Ugor kavimlerinin, Hıristiyanlıkla ya da en azından İslamla temaslarından önce, iyiler için cenneti, kötüler için de cehennemi barındıran ayrışmış bir öteki dünya inancına sahip olmadıkları söylenebilir. Ölüler, her şeyden önce, mezarlarının içinde fiziksel olarak mevcuttur. Mezar ölünün evidir. Mezarlıklar da, sakinlerinin evlenip aileler kurdukları, çocuklar doğurdukları ve nihayet öldükleri gerçek birer köydür. Burada iktidar "eski"nin, bu mekânların ilk sakini olan mitik atanın elindedir.

Her ne kadar yukarıda anlatılanlarla çelişik gibi görünse de, birçok Fin-Ugor kavmi, kuzeye ya da batıya doğru olan uzak topraklarda bir "ölüler ülkesi"nin bulunduğuna inanmaktadır. Bu ülkelerden en ünlüsü, bilindiği gibi *Kalevala*'da sıkça sözü edilen *Tuonela*'dır.

J.-L.M. [O.E.]

KAYNAKÇA

ALFOLDI, A., *Medvekultusz és anyajogú társadalmi szervezet Euráziában*, Nyk. 1936; "An Ugrian creation myth on early Hungarian phalerae", *American Journal of Archaeology* 73, 1973. ARBMAN, E., "Shamanen, extatisk andebesvärjare och visionär", A. Hultkrantz, *Primitiv religion och magi* içinde, Stockholm, 1955; "Underjord och heliga fjäll i de skandinaviska lapparnas tro", Arv, Bd. 16. Uppsala, 1960. ARISTE, P., "Vadja ralıva usund", V 36, 1932. AVDJEJEV. I. I., "Dramatičeskije predstavljenija na mjedvjež'jem prazdnike u mansi", *Sovjetskij Sjevjer*, n° 3-4, 1935. BEKE, Ö., "Tscheremissische Texte zur Religion und Volkskunde. Oslo Etnografiske Museum", *Bulletin* 4, Oslo 1931; "Texte zur Religion der Osttscheremissen", *Anthropos* 29, 1934. BERGSLAND ve CHRISTIANSEN, "Norwegian Research on the Language and Folklore of the Lapps", *JAI* 80, Londra 1950. BOECLER, J. W. ve KREUTZWALD, F. R., *Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten*, Saint-Petersburg, 1854. BOGAJEVSKIJ, P., "Očerki religioznykh predstavljenij votjakov", *EO* 1980. CASTREN, M. A., "Förelüsningar i Finsk Mytologi, Nordiska resor och forskningar", *Helsingfors* 1853. ČERNJECOV, V. A., "Predstavljenija o duše u obskikh ugrov, Issljedovanija i matjerialy po voprosam pervobytnykh religioznykh vjerovanij", *Trudy Instituta Etnografii* 51, 1959. COLLINDER, B., *The Lapps*, Princeton 1949. DIENES, L., *Les Hongrois conquérants*, Corvina yay., Budapeşte 1972. DIOSZEGI, V., "A sámánhit emlékei a magyar népi müveltségben", Budapeşte 1958: (bu yapıtta sunulan tezlerin bir özeti Almanca olarak basılmıştır: *Acta Ethnographica* 7, s. 97-135 (1958); "A pogány magyarok hitvilága", Budapeşte 1967; A honfoglaló magyarság hitvilágának történeti rétegei. A világfa. Népi kultura – népi társadalom, 2-3, 1969; EDSMAN, C. M., *Studier i jägarens förkristna religion*: Finska bjömjaktsriter Kyrkohistorisk. Arsskrift, Uppsala 1954; "Bear Rites among the Scandinavian Lapps", *Proceed of the IXth Intern. Congress for the History of Religions*, Tokyo 1960; *Studies in shamanism*, Stockholm (ortak kitap) 1967. ELIADE, M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951 (1968 tarihli yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı) (İng. çev: New York, 1964). ERDÖDI, J., "Uráli csillagnevek és mitológiai magyarázatuk, Budapest, A Magyar Nyelvtud", *Társaság kiadványai*, n° 124, 1970. FJELLSTROM, *Kort beráttelse om Lapparnas Björna-fünge*, Stockholm 1755. GANANDER, CHR., *Mythologia fennica*, Abo, 1789. GAVRILOV, B., Povjer'ja, obrjady i obyčai votjakov Mamadyšskogo ujezda. Trudy IV arkheologičeskogo

sjezda, Kazan 1891. GJESSING, G., Sjamanistisk of Laestadiansk ekstase hos samene, SS, V, Oslo 1953. HAAVIO, M., *Suomalaiset kodinhaltiat*, Porvoo/Helsinki 1942; "Väinämöinen Etemal Sage", *FFC 144*, 1952; "Karjalan jumalat", Porvoo/Helsinki 1959; "Heilige Haine, Ingermanland", FFC 189, 1963; "Suomalainen mytologia", *WSOY*, Porvoo/Helsinki, 1967. HAJDU, P., *Uráli népek* (P. Hanju yönetiminde Finlandiyalı ve Macar uzmanlar topluluğunca yayımlanmıştır), 1975. HÄMÄLÄINEN, A., "Ihmisruumiin substantssi suomalais-ugrilaisten kansojen taikuudessa", *MSFOu 47*, 1920; "Der voršud-mudor-Kult der Votjaken, *ESA 6*, 1931; Das kultische Wachsfeuer der Mordwinen und Tscheremissen", *JSFOu 32*, 1937. HARVA, U. (1927'ye kadar Holmberg), "Die Wassergottheiten der finnisch-ugraischen Völker", *MSFOu 32*, 1913; "Permalaisten uskonto", *SU 4*, 1914; "Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas", *JSFOu 41*, 1925; "Die Religion der Tscheremissen", *FFC 61*, 1926; *Finno Ugric, Siberian. The mythology of all races*, IV. cilt, Boston 1927; "Suomalaisten muinaisusko", Porvoo/Helsinki 1948; "Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen", *FFC 142*, 1952; "Lappalaisten uskonto", *SU 2*, Helsinki 1915. HAUTALA, J., "Myytit ja kvasimyytit". *Kalavalaseuran wosikirja 37*, Porvoo 1957. HONKO, L., "Krankheitsprojektile. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung", *FFC 178*, 1959; "Geisterglaube in Ingermanland", *I.FFC 185*, 1962; "De finsk-ugriska folks religion". *Illustreret Religionshistorie I*, Kopenhag 1968; "Role taking of the shaman", *Temenos 4*, 1969. HOPPAL, M., *A mitológia mint jelrendszer. Jel és közösség*, Budapeşte 1975. HULTKRANTZ, A., "Swedish research on the religion and folklore of the Lapps", *JAI 85*, Londra 1955. IPOLYI, A., *Magyar Mythologia*, Eger, 1854. ITKONEN, T. L., "Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen", *MSFOu LXXXVII*, Helsinki 1946. JAKOVLJEV, G., Religioznyje obrjady čeremis, Kazan 1887. JOHANSSON, C., "Om kultplatser och heliga områden i Torne och Lule lappmarker", *Svenska Landsmal*, Uppsala 1944. *Kalevala*: Fr. çeviri: J.L. Perret, Stock, 1931. KANDRA, K., *Magyar Mythologia*, Eger. 1897. KARJALAINEN, K. F., Die Religion der Jugra-Völker, I-III, Porvoo 1922-1927. KARSTEN, R., Samefolkets religion, Helsingfors 1952. KETTUNEN, L., Tkhelepanekuid vepslaste mütoloogiast, EK 1925, 1925; "Vermlannin suomalaisten uskomuksia, taruja ja taikoja", *KV 88*, 1935. KHUDJAKOV, M. G., Kul't konja v Prikam'i, *IGAIMK*, vol. C, Moscou/Leningrad 1932. KROHN, R., "Suomen suvun pakanallinen jamalanpalvelus", *SKST 83*, 1, 1894; "Suomalaisten runojen uskonto", *SU 1*, 1914; "Skandinavisk mytologi", Helsingfors 1922; "Zur finnischen Mythologie", *I.FFC 104*, 1932. KUUSI, M., *Kirjoittamaton kirjallissus*, *Suomen kirjallisuus*, *Suomenkirjallisuuden*'in I. cildi (ortak kitap) Seura/Otava, Helsinki 1963. LEHTISALO, T., *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, Helsinki 1924: *Der Tod und die Wiedergeburt der künftigen Schamanen*, Helsinki 1937. LENCQVIST, CHR. E., *De superstitione veterum Fennorum theoretica et practica*, Aboae 1782. LOMMEL, A., *Shamanism: The Beginnings of Art*, New York, Toronto 1967. LOORITS, O., *Liivi rahva usund*, I-III (Almanca bir özet vardır: Der Volksglaube der Liven), ACUT BXI: 1, BXII: 1, BXVI: 1; Tartu 1926-1928; *Estnische Volksdichtung und Mythologie*, Tartu 1932; Gedanken-, Tat-, und Worttabu bei den estnischen Fischern, ERAT-CATPE 9, 1939; *Eesti rahvausundi maailmavaade*, Stockholm 1948; *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, I-III. SKGAAF 18: 1-3, 1949-1960; "Hauptzüge und Entwicklungswege der uralischen Religion". *Folklore-Studies 17*, Tokyo 1958. LOT-FALCK, EVELINE, *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris 1953. LUKKARINEN, J., "Inkeriläisten kotijumalista", *SMA 26*, 1912; "Inkeriläisten praasnikoista", *S 4*: 11, 1912; "Inkeriläisten vainajainpalveluksesta", *MSFOu 35*, 1914; "Tietoja susi-ihmisistä Inkeriss" 8 1914. MAINOV, W., *Les Restes de la mythologie mordvine*, *JSFOu 35*, 1889. MANKER, E., "Die lappische Zaubertrommel, Nordiska Museet"; *acta Lapponica I et VI*, Uppsala 1938 ve 1950; Nragra lapska kultplatser. Ymer, Bd. 66: 2 Stockholm 1946; "Lapparnas heliga ställen", Nordiska Museet: *Acta Lapponica XIII*, Uppsala 1957; "Fangstgropar och Stalotomter", Nordiska Museet: *Acta Lapponica XV*, Uppsala 1960. MERIOT, C., "Une réponse religieuse à une situation de dépersonnalisation ethnique en Laponie: Le mouvement laestadien", *Cahiers du Centre d'études et de recherches ethnologique de l'Université de Bordeaux II*, n°3, 1975. MICHAEL, H. A., Studies in Siberian Shamanism. (ortak kitap) Toronto 1963. MITUSOVA, R., Mjedvježij prazdnik u aganskikh ostjakov Surgutskogo rajona. Tobol'skij kraj, n° l, 1926. MUNKACSI, B., Seelenglaube und Totenkult der Wogulen. Keleti Szemle 1905; "Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken", *MSFOu 102*, 1952. NALIMOV, V., "Njekotoryje čerty iz jazyceskogo mirosozercanija zyrjan", *EO 57*, 1903; "Zagrobnyj mir po vjeronanijam zyrjan", *EO 72-73*, 1907. PAASONEN, H., "Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnischugrischen Völkern und die Benennungen der Seele in ihren Sprachen", *JSFOu 26-4*, 1909. PAIS, D., A magyar üsvallás nyelvi emlékeibül, Akadémiai kiadó, Budapeşte PAULSON, L., HULTKRANTZ, A., JETTMAR, J., 1965: *Les Religions arctiques et finnoises*, Payot, Paris 1975. PAULSON, I., "Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker", *SEMMS 5*, 1958. "Die Tierknochen im Jagdritual der Nordeurasischen Völker", *ZE*, 84: 2 Braunschweig 1960; "Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern", *E* 1960, 1-2, 1961; "Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien", *AUS-SSCR 2*, 1963; "Himmel und Erde in der Agrarreligion der finnischen Völker", Stockholm 1963; "Der Mensch im Volksglauben der finnischen Völker", *ZE 88-1*, 1963; "Seelenvorstellungen und Totenglaube der permischen und wolgafinnischen Völker", *N.XI.* cilt: 2. 1964; "Outline of Permian Folk Religion", *Journal of the Folklore Institute 2*, 1964; "Le gibier et ses gardiens surnaturels chez les peuples ouraliens", *SFU*, 1965; "Die Wassergeister als Schutzwesen der Fischc im Volksglauben der finnisch-ugrischen Völker", *AEthn.*, 1966. PETTERSON, O., "Jabmek and jabmeaimo", *Lunds Universitets Arsskrift*, LII. cilt: 6, Lund 1957; "Tirmes-Dierbmes-Horagalles-Thor", *Knut Lundmark och världsrymdens erövring*, Lund 1961. PLESOVSKIJ, F.V., "O vozniknovjenü i razvitü kosmogoniceskikh mifov komi i udmurtov", *VKFU*, Syktyvkar 1965. PROKOFIEF, G. N., "Ceremonija oživljenija bubna u ostjakov-samojedov", *Izv. Leningradskogo gos. Universiteta*, II. cilt, 1929. PROKOFIEVA, JE.D., "Kostjum sel'kupskogo šamana". *Sbornik muzjeja antropologü i etnografii AN SSSR*, 1950. OMGSTAD, J., Kildeskrifter til den lappiske Mythologi, Trondhjem 1903 ve 1910; "Lappische Opfersteine und heilige Berge in Norwegen", *Oslo Etnografiske Museums skrifter*, I. cilt: 5, Oslo 1926. RANK, G., "Zum Problem des Sippenkultes bei den Lappen", *AV*, IX, Viyana 1954; "Lapp Female Deities of the Madder-akka group", *SS.*, VI, Oslo 1955; "Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens", *FFC 137*, 1949. RANTASALO, A. V., "Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten", *FFC 30-32*, 1919-1920. REUTERSKIÖLD, E., "Källskrifter till lapparnas mytologi", *Bidrag till vår odlings hafder*, X. cilt, Stockholm 1910; "De norkiska lapparnas religion", *Populära etnologiska skrifter*, VIII. cilt, Stockholm 1912. RHEEN, S., "En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher", etc. *Svenska Landsmål*, XVII. cilt: 1, Uppsala 1897. ROHEIM, *Hungarian and Vogul Mythology*. Locust Valley, New York 1954. SAUVAGEOT, A., "Mythologies des peuples de langue ouralienne", *Mythologies des steppes, des forêts et des îles* içinde Paris 1963; *Les Anciens Finnois*, Klincksieck, Paris 1961. SCHEFFERRUS, J., *Lapponia*, Frankfurt 1673. SEBEOK, TH., INGEMANN, R. R. L., "Studies in Cheremis: The Supernatural", *Viking fund Publications in Anthropology 22*, New York, 1956. STEEINITZ, W., "Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien", *Ethnos*, n° 4-5, 1938. STROMBACK, D., "The realm of the Dead on the Lappish Magic Drums", *Arctica Essays presented to Ake Campbell*, Uppsala 1956. TURUNEN, A., "Über die Volksdichtung und Mythologie der Wepsen", *SF 6*, 1952; Kalevalan Sanakirja, 1953. UJVARI, Z., *Az agrarkultusz kutatása a magyar és az európai folklórban*, Debrecen 1969. VASILJEV, J., "Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken", *MSFOu 18*, 1902. VASILJEV, V. M., "Matjerialy dlja izucenija vjerovanij i obrjadov ceremis", 10 5, 10, 1915. VILKUNA, A., "Das Verhalten der Finnen in 'heiligen' Situationen", *FFC 164*, 1956; "Über den finnischen haltija 'Geist, Schutzgeist'", *AUSSSCR (SON)* 1, 1961. VILKUNA, K., *Vuotuinen ajantieto*, Otava, Helsinki 1968. VJERJESCAGIN, G., Staryje obycai i vjerovanija votjakov, EO 83, 1910; Votskije bogi, JAOIRS 1911: 7, 1911. VON UNWERTH, W., "Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei Nordgermanen und Lappen". *Germanische Abhandlungen*, XXXVII. cilt, Breslau 1911. WARONEN, M., *Vainajainpalveius muinaisilla suomalaisilla*, Helsinki 1898. WICHMANN, Y., "Tietoja votjakkien mytologiasta", *S 3*: 6,1893. WIKLUND, K.B., "En nyfunnen skildring av lapparnas björnfest", *MO*, 6, Uppsala 1912; Saivo: "Till frågan om de nordiska beståndsdelarna i lapparnas religion", *MO*, 10, Uppsala 1916. ZELENIN, D., "Tabu slov u narodov vostočnoj Jevropy i sjevjernoj Azii", *I. SMAE 7*, 1929.

FİNN VE FİANALAR.

Finn mac Cumaill, anlatıları ve şiirleri içeren, *fiana*'nın söyledikleri anlamındaki *fianaigecht* adıyla bilinen İrlanda geleneğindeki bu kolun merkezi figürüdür. *Fian*, genç savaşçılar ve avcılardan oluşan başıboş bir topluluktur (Fenianlar). Edebiyatın bu bölümüne aynı zamanda Fenin (*fian*) ya da Ossian dizisi de denilmektedir; Ossian Finn'in oğlu olan ve burada görülen şiirlerin çoğunun sahibi olduğu sanılan şair Oisin'in İskoçya'daki biçimidir: Bunlar, ülkenin ve kayalık kıyıların ekilmemiş, vahşi bölgeleri görüldüğünde duyulan mutluluğu dile getiren sıradan şiirlerdir.

İrlanda kralı Feradach Fechtnach öldüğü zaman iki oğlunun, Tuathal ile Fiacha'nın İrlanda'yı ikiye böldüğü, birincisinin krala ait servet ve hazineleri, hayvanları ve kaleleri; ikincisinin yarları ve haliçleri, palamutları ve deniz ürünleri, somonları ve avı aldığı söylenir. Daha sonra hikâye şöyle sürer: Bu bölüşmeyi öğrenen Hıristiyan İrlanda'nın soyluları, bunun son derece adaletsiz olduğunu düşünmeden edemediler. Oisin onlara, kendilerine hangi payı seçeceklerini sorduğunda, şunu söylediler: "Şölenlerini, malikânelerini ve bütün iyi şeylerini". Bunun üzerine *fiana*'ların önderi Cailte, onların en kötü dedikleri payın "bizim seçtiğimiz" pay olduğunu söyledi. Tuathal kral oldu. Irmakları, ekilmemiş toprakları, ıssız, vahşi yerleri, ormanları, uçurumları ve haliçleri seçmiş olan Fiacha kendi yazgısıyla *fiana*'larınkini birleştirdi. Bununla birlikte kardeşi ölünce onun tahtına oturdu.

Fian topluluğu eski İrlanda'nın yasalarınca tanınıyordu. Anlatılarda hizmet koşulları ayrıntılı olarak ortaya çıkıyor. Onların güvencesine saldırıldığında *fiana*'lar maddi çıkarları kabul etmemek zorundaydılar. Kimsenin yiyeceğini ya da değerli bir şeyini reddetmemeliydiler. Dokuz düşmanın karşısında yalnız kalsalar da geri çekilir gibi yapmamalıydılar: Bunlar "üç işlevi" yansıtan koşullardır. Yakınlarını ve halkını korumayı reddeden, iyi ve kötü işlerinden artık sorumlu olmayan bir *fian* adayı, öncelikle on iki şiir kitabını bilen bir şair olmak zorundadır (1. işlev); daha sonra beline kadar bir çukura gömülü olarak, dokuz mızrakla aynı anda saldıran dokuz savaşçıya karşı, bir kalkan ve fındık ağacından sopayla (yaralanmadan) kendini savunabilmelidir (2. işlev); üçüncü olarak, onu yaralamak için başlangıçta sadece ormandaki bir ağacın dalıyla İrlanda ormanlarında peşine düşen diğer savaşçılar tarafından yakalanmamalıdır, elinde silahları titrememeli, taranmış saçları dağılmamalı, ayakları altında bir tek kuru dal kırılmamalıdır; alnına kadar gelen bir çitin üstünden atlamalı, dizine kadar gelen bir başka çitin altından geçmelidir ve ayağındaki bir dikeni hızını hiç kesmeden çıkarmalıdır (3. işlev). Böylece *fian*, "yakışıklı genç erkeklerden oluşan, seçkin bir sınıf"tır. XVII. yüzyılda yazan Ceitinn'e (Keating) göre bunlar, ülkede düzeni sağlayan kişiler olarak kabul edilirlerdi ve öte yandan, önce bu adamlardan birine önerilmeden hiçbir kız evlendirilmezdi.

Tain Bo Cuailnge'nin bir yerinde geyiğe dönüşmüş –rahman kâhinlerinin sıklıkla büründükleri bir kılık– harp çalan drüidlerin hikâyesi bulunur. Şair Oisin'nin adı ve belki de oğlu Oscar'ınki "geyik" anlamındaki *os*'tan gelir ve Finn, bir savaşçı (2. işlev) ve bir avcı (3. işlev) olmanın yanında çift görüşe sahip (1. işlev) bir büyücüdür. Analarının Tuatha Dé Danann olduğu söylenen kahraman fenianlar, yarların ve tepelerin büyülü evlerinde (*side*) oturanlarla sürekli olarak dostça ya da düşmanca ilişki içindedirler. Finn, Nuadu'nun torunu ya da torununun torunuydu, böylece Finn, onu, Gal geleneğindeki Gwynn ap Nudd'a (Nudd'un oğlu Gwynn) yakın akraba yapıyor gibidir. Gwynn ap Nudd bir "savaşçı-avcı-kâhin" ve İrlanda geleneğindeki *sid*'e benzer bir yer olan Annwfn'in kralıdır. İrlanda'nın kral Feradach'ın oğullarınca paylaşılması, Milid'in, Tuatha Dé Danann'ın oğullarıyla Eremon ile Eber'in yaptıklarını anımsatmıyor değildir (bkz. *Milid*). *Fiana*'ların serüvenleri çoğunlukla İrlanda'nın güney yarısında geçer. Finn'in kalesi Lagin'deki (Leinster) Almu'dadır, rakibi olan Goll de Connacht *fian*'ının önderidir (Connaugth; Finn, düşmanlarından korunmak için şiir sanatını öğrenmiştir). Finn, kral Cormac mac Airt'in askerlerinin, korumalarının, tüccarlarının ve kâhyalarının komutanı olarak geçer, Bu ise Gal kralının sarayının aşağı kısmındaki korumaların komutanının yerini anımsatır. Ulaid'in (Ulster) aksine, *fiana*'lar arabalarda değil, yaya olarak savaşırlar. Bu anlatılarda ortaya çıkan dostluklar, kuzey kahramanlarını niteleyen zor ve bitmek bilmez rekabetlerden epeyce farklıdır. Buna benzer biçimde Finn'in kehanetle ilgili güçleri, parmağını ısırdığı zaman elde ettiği ilham Tuatha Dé Danann'ın büyüsünden daha alt düzeyde, daha insana özgü bir düzlemde yeralır.

Geleneğin bu bölümünde, en sıcak insani duygulara ve geçmiş zamana, aynı düşüncelere sahip dostlarıyla çok mutlu oldukları hareketli yaşamlarına ilişkin derin bir özlem vardır. Ayrıca Finn'in sınırsız cömertliği yani "üçüncü işlev"in esas erdemi vurgulanır.

Kimi *fiana* anlatılarının en geç VIII. yüzyılda varoldukları bilinse de, elyazmalarında göründüğü kadarıyla, bilge şairlerin dağarcığında az bir yer tutarlar. Geniş metin olan *Accallam na Senorach* ("Eskilerin Konuşması") ancak XII. yüzyıl sonuna doğru belgelenmiş ve geleneksel mirasın bu yönü öncelik kazanmıştır. Aynı dönemde Avrupa'da Arthur ile ilgili edebiyat da yaygındı ve kuşkusuz Finn efsanesiyle Arthur efsanesi (bkz. "Arthur ve Arthur'la ilgili kahramanlar." maddesi) arasında birçok yakınlık vardır. *Fiana*'ların en tanınmış hikâyesi belki de, Arthur geleneğindeki Tristan ve Iseut hikâyesini andıran Diarmait ve Gráinne'nin kaçışıyla ilgili hikâyedir. Esas olarak Ulaid geleneğinde Noisiu ve Derdriu anlatısıyla aynı olsa da, halkın muhayyilesinde ilk yeri *Fiana* anlatıları alır.

B.R. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

(Ayrıca bkz. "Keltler (Adalı)." maddesinin kaynakçası)

DILLON, *EIL*, 32-50. MURPHY, *DF*, III. WEISWEILER, J., "Vorindogermanische Schichten der irischen Heldensage", *Zeitschrift Für Celtische Philologie*, 24, (1954). SJOESTEDT, M.-L., *Dieux et héros celtiques*, 1940, 81-91.

FRANSA. Fransız folklorunda mitik ögeler.

Bu yapıtta Fransa'ya yer verilmiş olması şaşırtıcı, hatta çelişkili görülebilir. Gerçekten de Fransa, köklerden sözeden ve doğaüstü yaratıklarla ilgili anlatılardan oluşan dizge olarak bir mitolojiye sahip değildir ve hiçbir zaman da sahip olmamıştır. Gerçi bu anlamda bir mitolojisi vardır, ancak bu Fransa'ya özgü değildir. Zira bu mitoloji, Hıristiyan dininin bir türevi ve bu dinin bir tamamlayıcısıdır. Demek ki, en başta "Fransız mitolojisi"nin tarihsel olarak varolmadığını göstermemiz ve aynı zamanda bu yapıtta yeralışını haklı çıkarmamız gerekiyor.



Tarascon'daki ejderha (Tarasque) bayramı (1946). Ejderha bayramı Hıristiyan dinsel tören takvimine girmiş halk bayramlarına iyi bir örnektir. Paris, Halk gelenekleri ve sanatları müzesi. Foto: Müze.

I. Bir "Fransız mitolojisi"nin yokluğu ya da varlığı.

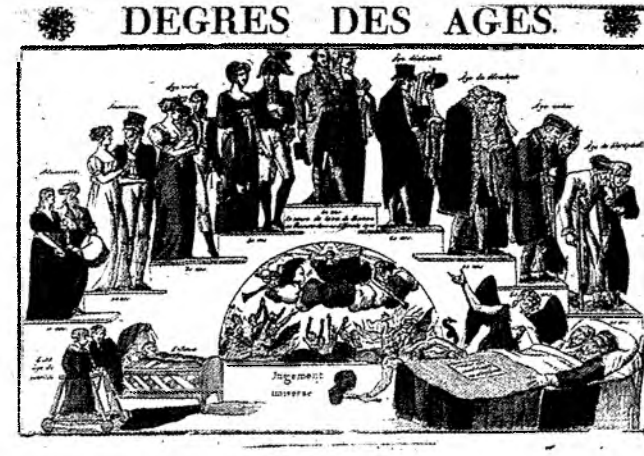
Tarihçiler, Keltlerin, daha sonra da Romalıların Galya'sını, bunların çizgisel evrimi sonrasında biçimlenmiş olabilecek şimdiki Fransa'nın bir ilk örneği olarak görmeye kalkışmamamız için bizi uyarırlar. Gerçekten de, çeşitli halk katmanları arasındaki siyasal, dilsel, kültürel, dinsel farklılıkların silinmesi ve belli bir ulusal birliğin doğması için yüzyılların geçmesi gerekmiştir. Bununla birlikte Fransız halkı Galyalıları özel bir ata konumuna yerleştirme eğilimdedir. Ancak bu "Galya" mitini bilginler ortaya koymuştur ve XVI. yüzyıldan önce görünmez. Galya dini, mitolojisi ve kültürüne ilişkin çok az yazılı belge kalmıştır. Öte yandan, Galya'nın siyasal yapılarının yerine, fetihten sonra Roma'nın, daha sonra da Franklarınki geçmiştir. Latin dili bütün Galya'da çabucak yayılmıştır. Çünkü bu dil fetheden kişilerin diliydi ve yazılabiliyordu. Barbarların işgalleri ve yerleşmeleri, Keltlik adına geride kalabilecek şeyleri bertaraf etmiştir. Bu dönemden gelen kalıntıları incelemek bizim işimiz değildir: Bu konuda, P. M. Duval ile Brinley Rees'in bu sözlükteki makalelerine başvurulabilir.

Olası ve erken bir Fransız mitolojisinin gözlenmesi konusunda en etkili araç, hiç kuşkusuz Hıristiyanlaştırma olmuştur. Hıristiyanlığın biri olumlu, diğeri olumsuz olmak üzere iki tür etkisi mevcuttur. Kilise, yüzyıllar boyunca dindışı diye gördüğü inanış ve uygulamaları yargılamaya, bunlarla savaşmaya ve bunları ayıklamaya çalışmış, bu da mit kültürünü olumsuz yönde etkilemiştir. Bu savaş, organik bir reddetme ve benzeştirme süreci olarak bilinen iki dizge dahilinde yürütülmüştür: 452 yılında Arles Konsili, taşlara tapanları mahkûm eder. 538 yılında Auxerre Sinodu çeşmelere, ırmanlara ve taşlara tapanları yargılar. 567 yılında Tours Konsili, kimi taşlar ve nesneler önünde, Kilise'nin yaptığı ayinlerle ilgisi olmayan hareketler yapan herkesin Kilise'den kovulmasını emreder. VII. yüzyılda, yazarı Aziz Ouen olan *Vita*'da aktarılan vaazında Aziz Eloi, dindışı olarak görülen uygulamaları yargılar. Kuşkusuz bu sürekli savaş pek etkili olmamıştır. Çünkü Kilise bu savaşı, Trento Konsilinden çok daha sonraki yıllara kadar desteklemek zorunda kalmıştır. Oysa, benzeştirme yöntemi daha fazla başarı kazanmıştır. Ancak, kimi kez galip tarafın aleyhine işleyen, kuşkulu bir başarıdır bu. Benzeştirme, dindışı kaynaklı ya da öyle görülen uygulamaları Hıristiyanlaştırmaktan ibaretti. Aziz Augustinus "Kafirler gibi kutsal ormanlar da vardır" dedikten sonra şöyle devam ediyordu: "Bunları yoketmeyiz, dine döndürürüz, değiştiririz; tıpkı kutsal ormandan ağaç kesmediğimiz gibi; daha iyisini yaparız; İsa Mesih için kutsarız onları." Bu düşünce doğrultusunda, kaynakları ve çeşmeleri yöneten yerel tanrıların adları yerine, İncil elçilerinin ve yerel azizlerin isimleri kullanılmaya başlanmıştır (Sébillot, 1904-1907). Konsil ve sinodlardan elimize ulaşan belgelere göre, paganizmin özellikle sulara, taşlara ve ormanlara tapınma konusunda hayli direndiği anlaşılıyor. Bu inanışların ve uygulamaların biçimleri yüzyıllar boyunca çok büyük değişikliklere uğramış olsa da, pagan dönemin kalıntıları devam etmiştir.

Ancak Hıristiyanlığın, Galya-Roma halklara kendi kendine yeten bir mitik ve dinsel bir dizge sunmak gibi bir başka işlevi daha olmuştu. Zaten bir Fransız mitolojisinden sözedilememesinin temel nedeni budur. Çünkü, bu konudaki gereksinim büyük ölçüde Hıristiyanlık tarafından giderilmekteydi. Ancak belli sayıdaki inanış, anlatı ve uygulamalar, biçim değiştererek de olsa, Hıristiyanlığın çatlakları arasından içeri sızabilmiş ve Hıristiyanlığın değerleriyle çatışmadan özerk bir varlık sürdürebilmiştir. Bu bütünlük, ister Hıristiyanlıkla uyuşmanın doğal bir sonucu, isterse bağımsız olarak ele alınsın, folklor denilen bir alandan ileri gelmektedir. Bu folklor, kısmen daha iyi düzenlenmiş dizgeler biçimi altında değerlendirilen "izinli" mitolojiler karşısında, bizzat kendi doğası nedeniyle hep parçalı bir görünüm sunmuştur. Folklor, onu inceleyen kişiye parçacıklardan, kırıntılardan, kesitlerden oluşan bir görüntü sunar ve bu şekilde mitik niteliğini gizler. Demek ki folklor, önce Hıristiyanlık, sonra da bilginler kültürü yüzünden soylu bir ifade biçimi bulamamış ama buna rağmen tuhaf biçimler altında ortaya çıkabilmiş mitik malzemeleri sürükleyip getirmiştir: Bunlar masallar, efsaneler, inanışlar ve halk adetleri denilen uygulamalardır. Ancak, bu mitik unsurlar bu barışçıl görünüşleri altında bile, kilisenin ve egemen kültürün yargılamalarından kurtulamamışlardır.

Görünüşe göre bunlar Fransa'nın tanıdığı tek mitolojiyi oluşturuyor. Üstelik bu mitoloji, bütün ifade biçimleriyle Fransa'ya özgü de değildir. Çünkü Avrupa folkloru, ülkelerin belirgin sınırlarına göre değil, daha geniş alanlara dağılıyordu. Bununla birlikte bir Fransız mitolojisi ortaya çıkarılmaya çalışılmış ve bunun Kelt kökenli olduğu söylenmiştir: Henri Dontelville'in deneme-

Yaşların derecelendirilmesi. Gangel, Metz. Paris, Halk gelenekleri ve sanatları müzesi. Foto: Müze.





Yılın on iki ayı. Epinal takvimi, Pellerin. Paris, Halk gelenekleri ve sanatları müzesi. Foto: Müze.

sinden sözediyoruz (1948). Sonradan bulunan bu mitolojinin baş kahramanı Gargantua'dır. Ancak bu Rabelais'nin Gargantua'sı değil, çoğunluğu yerel olan birçok anlatı ve inanışın kahramanıdır. Gerçekten de birçok tepenin, dağın, tümseğin, yüksek kayalıkların, göllerin, bataklıkların vb. yaratılışı bu kahramana bağlanır (Sébillot, 1883). Dontenville'e göre Gargantua, Kelt tanrısı Belen'in (Belenos) oğludur. Ne var ki, bu köken, pek tutaryanı olmayan etimolojik bir açıklamayla kanıtlanmaya çalışılıyor. Yine Morgan ve Melusine perileri gibi diğer doğaüstü kişiler de bu mitolojinin eteğine yapışmıştır. Gargantua, Rabelais tarafından bir edebiyat kahramanı haline getirilmeden önce, bir halk kahramanıydı, buna hiç kuşku yok. Bununla birlikte, kalıntı ve kalıtlar olarak nitelenebilecek inanış ve anlatılar yoluyla, bu kahramanı Fransız mitoloji dizgesinin kahramanı haline getirmek çok zordur (bkz. "Halk masalları ve mitler." maddesi). Mitoloji, bir dilin kökenini ya da eski durumunu gerçeğe yakın biçimde ortaya çıkarabilen dilbilimin seviyesine henüz ulaşamamıştır. Emile Benveniste'in dediği gibi, bu bilim alanı "evrimin yerinden çıkardığı bütünlükleri restore edebilmekte ve yeraltına gömülmüş yapıları gün ışığına çıkarabilmektedir" (Benveniste, 1969, cilt 1, s. 9). Mitoloji bilimi, etimoloji gibi güncel ve çağdaş ögeler yardımıyla eski bir durumu ortaya çıkaracak konumda değildir: Mitik dizgelerin evrimini yönlendiren yasaları tanımaz. Zira bu evrimi yaratan şey, aynı anda ele alınamayacak kadar çok sayıdaki değişkendir.

Aslına bakılırsa folkloru, kaybolmuş mitolojilerin bir kalıntısı olarak gören kuram yeni değildir. Daha önce az çok açık biçimde dile getirilen bu kuram ancak XIX. yüzyılın başında, Grimm kardeşlerin girişimleri sonucu yayılmıştır. Grimın kardeşlerin derlediği ve *Kinder –und Hausmärchen* (1812-1815) adı altında topladıkları halk masallarının, eski Germen halklarının inanış ve geleneklerinden kalıntılar taşıdığı öne sürülmüştü. Bunlar da masallara, bilge şiirinden değil, kaynağını yaratıcı halk aracılığıyla tanrıdan alan "doğal" şiirden ileri gelen bir şiirsel biçim kazandırmıştır. J. Grimm'in *Deutsche Mythologie*'sinde (1835) bu kuram açıkça ortaya konulur. Grimm, Romalılar öncesi dönemde son derece gelişmiş bir panteon ile bir mitolojinin Ortaçağ kilisesi tarafından yıkıldığını ve artık sadece folklor olgularında kırıntılar halinde varolduğunu ileri sürmüştür.

Grimm kardeşler, bu kurama bildiğimiz yankıyı ve etkiyi önemli bir yapıtla kazandırmış olsalar da, XIX. yüzyılın birinci çeyreğinde Fransa'da da bulabileceğimiz, Avrupa'ya özgü bir düşünce akımını dile getirmekten başka bir şey yapmıyorlardı. O zamanlar adına henüz folklor denilmeyen ögelerin ilk kez dizgeli biçimde derlenmesinden sözetmek istiyoruz. Bu çalışma, 1815 yılında Fransız Antikacıları Örgütü'ne dönüştürülen ve "eski zamanları yeni zamanlardan hareketle açıklamak için" ağızları, şiveleri, lehçeleri, "meslek dillerini", yer adlarını, anıtları, örfleri, gelenekleri derlemeyi amaçlayan Kelt Akademisi üyelerince başlatılmıştır. Gerçekten de Fransa'da 1825-1830 yıllarından itibaren gücünü yitiren bu denemeyi ve çok daha geniş ve uzun süreli olan Grimm kardeşlerin bu yöndeki girişimini yönlendiren şey, kalıntılar ideolojisi diyebileceğimiz bu öğretidir.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'daki bu düşünce akımının güçlü bir milliyetçiliğin izlerini taşıdığını belirtmek gerekir. Yüzyılın ikinci yarısında bu araştırmaların yaklaşık 1830 ile 1870 yılları arasında yaşadığı düşüşlerden sonra Fransa'da da durum böyle olacaktır. Bu milliyetçilik temelini Galyalılar ve Keltlerde arayacak ve doğal olarak bunların kuramsal temellerini tanımlayacak kişiler de tarihçiler ve arkeologlar olacaktır. Bu temeller Paul Sébillot

gibi folklorcular ve *Revue des traditions populaires*'le iş birliği yapanlar tarafından tartışmasız olarak kabul edilmiştir. Oysa, bu ikinciler, tezlerini daha iyi kanıtlamak için sonradan folklorcu olmuş Henri Gaidoz, Alexandre Bertrand, Alfred Maury gibi Keltbilimciler, arkeologlar ve tarihçilerdir. H. Gaidoz ile ilgili olarak, çalışmalarından birinin sunulduğu ve tartışıldığı *Fransa'da halk gelenekleri ve törenler* adlı makaleye başvurulabilir. A. Bertrand, *La Religion des Gaulois* adlı kitabında (1897), Grimm kardeşlerin yalanlayamayacağı şu satırlarını alıntılamıştır: "Tıpkı İrlanda'da, Almanya'da ve İskandinav ülkelerinde olduğu gibi, bizim belleğimizde de eski örfler, gelenekler ve eski inançlar varolmuş ve varolmaktadır. Bunlar ilkel çağlardan kalma hayli zayıflamış ama hâlâ tanıyabildiğimiz yankılarıdır". H. Gaidoz ise "tapınaklardan kovulan Galya tanrıları köylerimize sığınmıştır" diye yazar. "Bu tanrıları oralarda aramalıyız. Kilise'nin kısa süre içinde eski inançları yasaklaması, bunları lanetlemesi ya da kökünden söküp atamadığı için, biçimlerini değilse de, esaslarını değiştirerek Hıristiyanlaştırmaya özen göstermesi bile, bunların Hıristiyanlıktan önce oynadıkları önemli rolü ve halkların bunlara sıkı sıkıya bağlı olduklarını göstermektedir." (Bertrand, 18-19).

Mitoloji ile folklor arasındaki ilişkiler sorunu bertaraf edilmek isteniyorsa, kalıntılar kavramının eleştirisini yapmak gerekir. Bu kavram kırılgan olmasına karşın, yakın bir tarihe kadar folklor araştırmalarının temel ilkesini oluşturmuştur. Çünkü Fransa'da bu kavramın bir yana bırakıldığını görmek için (Pierre Saintyves bu kavramı kullanmayı sürdürse bile), Arnold Van Gennep'in çalışmalarını beklemek gerekecektir. Bu bakımdan Van Gennep'in yerli, Saintyves'in de yabancı biri olduğunu belirtmek yerinde olur. Gerçekten de etnoloji, bir inanç ya da bir örfün has kalıntılara sahip olamayacağını göstermiştir. Bunlar baskın kültür karşısında çoğu kez arkaik kalırlar ama asla anakronik değillerdir. Gelenekler ayakta kalabilmek için, parçası oldukları kültürlerdeki işlevlerini korumalıdırlar. Claude Lévi-Strauss, bu hususu Noel inanışları ve gelenekleri konusunda açıkça belirtiyor: "Kalıntılar yoluyla açıklamalar her zaman yetersizdir; zira gelenekler nedensiz yere kaybolmazlar ya da varlıklarını sürdürmezler. Varlıklarını sürdürmelerinin nedeni tarihe yapışıp kalmış olmaları değil, bir işlevi sürdürüyor olmalarıdır, bu ise şimdiki zamanın incelenmesi sayesinde ortaya konulabilir... Noel ritleriyle karşılaşmamızın sebebi, sadece tarihsel kalıntılar değil, toplum yaşamının en genel koşullarından kaynaklanan düşünce ve tavırlardır. Saturnalia ve Ortaçağ'daki Noel kutlamalarında, başka şekilde açıklayamadığımız ve anlam veremediğimiz bir ritin en son biçimi yoktur. Ancak bunlar, başvurulan kurumların derin anlamını çıkarmayı sağlayacak karşılaştırma gereçleri sağlarlar" (Lévi-Strauss, 1952). Bir uygulamanın Galya-Roma Antikçağı'ndan XIX. yüzyıla kadar belirgin değişiklik olmadan korunduğunu varsaysak bile, anlamı tam tamına aynı olamaz. Çünkü ait olduğu kültürel bağlam temelde farklıdır. En önemli farklılıklar da, dinin ve iktisadın çeşitliliğine bağlı farklılıklardır.

Halk inançlarının, adetlerinin ve anlatılarının eski bir durumuna ait kalıt ya da kalıntılar olmadığını kabul etsek bile, geçmişe yapılacak başvuruları dışlamamak gerekir. Sadece açıklama ilkesi olarak değil, ayrıca araçsal bir veri olarak da böyle bir başvuru esastır. Folklorun değişmez özelliği, tarihin hangi döneminde belirlenip derlenirse derlensin; hem güncellik içinde algılanıyor olması, hem de az çok uzak bir geçmişe uzanıyor olmasıdır. Kimi kez folklor yerine kullanılan "halk gelenekleri" deyimi, bu gereçlerin "geçmişle ilgili" bileşkelerini tam olarak vurguluyor. *İlk anda* gözlenebilen bir olgu, kendi içinde her zaman bir geleneğe yani bir geçmişe gönderir. Ne var ki, bu geçmiş gerçekten tarihsel değildir: Tarih kapsamına sokulması zor olan en uzak köklerinden itibaren kuşaktan kuşağa geçer. Oysa köken araştırması, tarihsel değil, mitik niteliktedir. İşte bu anlamda folklor doğası gereği, önemi biçimine ve ifade ediliş tekniğine göre değişen mit kesitlerini içerir. İlk bakışta, bu mit kesitlerinin halk inançlarını, adetlerini ve anlatılarını yayabileceği açıktır. Biz de bu üç biçimi incelemeyi yeğledik.

Böylece Fransa ve Avrupa'nın eski folklorcularıyla bizi zıtlaştıran ama aynı zamanda bizi onlara yaklaştıran şey görülmektedir. Onlar folkloru, tıpkı arkeolojik kalıntılar gibi zaman aşımı nedeniyle değişmiş, sakatlanmış, bozulmuş mitoloji dizgelerinin kalıntıları olarak görüyorlardı. Bir anlam verebilmek için bunlar, tıpkı arkeolojik kalıntılar gibi tamir edilmeli, zihinsel bir tamirattan geçirilmeliydi. *Kalıntılar*, tamirat yapılmadığı takdirde birtakım tuhaflıklar, gariplikler ve hatta sapkınlıklar gibi görülüyordu. Geçmişe bağlanmaları bunlara bir anlam kazandırıyordu: Bu anlamı her zaman ortaya koyamayabiliriz, ancak vardır, çünkü bir zamanlar varolmuştur; geriye dönüşlü olarak nitelenebilecek bir anlamdır bu.

Buna karşın, geçmişten gelen olguları yadsımıyor ve folklor olgularının hem gözlemcileri, hem de uygulayıcıları tarafından, eski ve arkaik bir biçimde algılanmalarına rağmen, güncel bir mitik bileşke içerdiğini kabul ediyoruz. Güncel anlamdan yani işlevden yoksun temsillerin ve uygulamaların devam edebilmesi olanaksızdır: Folklor açısından bu güncel anlam ve işlev, geçmişe bağlama yoluyla oluşur. İlginçtir, bu geçmişe bağlama olgusunun yanında, uç noktadaki bir kararsızlık vardır. Derleme yaptıkları çağ hangisi olursa olsun, bütün folklorcular, bunların ivediliğini ve derledikleri verilerin çabucak kaybolabileceğini vurgulamaktadırlar. Bu verilere, toprak altından çıkarılan ve çok eski oldukları için çabucak bozuluverecek arkeolojik parçalarla aynı kırılganlık atfedilir.

II. Halk inançları, ritleri ve anlatıları.

Beraberinde getirdikleri mitleri ayrıştırmaya çalışacağımız folklor türleri halk inançları, ritleri ve anlatılarıdır. Ancak bunun anlamı, foklorün bu üç temsile indirgenmesi değildir: Bunları incelemek, halk sanatını, giysilerini ya da danslarını incelemekten daha kolaydır. Üstelik, görünüşte daha önemli olan maddi teknikleri ve toplumsal işlevleri, mitik bileşenleri daha da fazla gizlerler.

Halk anlatıları, teknikleri bakımından elbette mitlere en yakın olanlardır. Ancak bunlar mit değildir. Çünkü bu "sözlü ve değişken edebiyat" sadece masalları ve efsaneleri içerir. Bunları birbirinden ayıran folklorik sınıflandırma, başvuru terimleri sağladığı için, araç olarak kullanışlıdır. Kuşkusuz bu sınıflandırma, anlam seviyesinde daha az katmanlı olacaktır. Efsane zamana ya da mekâna, çoğunlukla hem zamana, hem de mekâna bağlı olan bir anlatıdır. Efsane, yaşadıkları varsayılan kişileri ve gerçek yerleri sahneye çıkarır. Tarihe ve mekâna bağlanma esas olarak özel adlar, kişi adları, yer adlarıyla ortaya çıkar: Destansı efsanelerde, 800 yılında Aix-la-Chapelle'de Batı İmparatoru olarak taç giyen, Frankların kralı olarak bilinen Charlemagne'ın durumu budur. Buna karşılık masal tamamen kurgusal bir anlatı olarak ortaya çıkar; yerler ve kişiler belirsizdir. Zaman tarihsel değildir, sadece anlatısaldır yani anlatıya içkindir. Halk efsaneleri ve masalları

inançlara, ritlere ve adetlere karşıt anlatılar olsalar da bunların hepsini birarada incelemeyeceğiz. Gerçekten de doğurgan bir ilişkiden sözedilecekse, efsanenin inançlarla olan ilişkisi, masallarla olan ilişkisinden daha esaslıdır: İnanışlar az ya da çok karmaşık biçimler altında efsaneleri doğurur. Halk masalları olarak sadece "peri masalları" diye çok güzel ve yerinde bir adla adlandırılan masalları, yani Aarne ile Thompson'un (1961) sınıflandırmasına göre no. 300'den no. 749'a kadar olanları ele alacağız.

Bütün bu foklorik deyimler arasında anlaşılması en zor olanları kuşkusuz inançlardır. Zira bunlar en az maddi dayanağa sahip olanlardır. Bu nedenle, bunları çoğunlukla başka bir biçim altında değerlendiririz. Yani daha önce de söylediğimiz gibi, doğurdukları efsaneler ya da birlikte bulundukları ritler ya da adetler olarak. Ritlerin niteliği, dili çok fazla dışlamaları ya da dışlama eğiliminde olmaları ve sadece nesneleri ve eylemleri kullanmalarıdır. Elbette hiçbir adet, hiçbir rit, dili tamamen dışlamaz. Ancak kullanılan sözler ya da deyişler, Claude Lévi-Strauss'un "örtük mitoloji" dediği kavramlar olarak alınmalıdır.

Bu çeşit deyimler biçimsel açıdan birbirlerinden ayrıdır. İçerikleri açısından ise aynı şeyi söyleyemeyiz. Gerçekten de, bir biçimden diğerine kimi kaymalar gözlenir. Bir halk masalının motifi bir efsanede yerahr. Bir adet, bir inanca bağlanır. Herhangi bir inanç farklı bir dönemde ya da farklı bir yerde veya farklı bir aktarıcı nazarında bir efsane olarak derlenebilir. Ama bu efsanenin en gelişmiş biçimi, aksi hareketle en sade ifadesine indirgenmiş doğurgan ya da bileşik çekirdeği belirlemeyi sağlar. Bir ritin çizelgesinde, bir halk masalının izleği bulunabilir ve bu biçim de çok daha fazla bir serbestlik sağlayabilir.

Bu hareketlerin, bu kaymaların, bu gel-gitlerin en azından iki nedeni vardır. Lévi-Strauss'un çalışmalarından beri, "mitik düşüncenin esas itibarıyla dönüştürücü" olduğu biliniyor. Bunların bu yolla aktarılan mit kesitleri olduğunu varsayarsak, bu düşünce doğrulanır. Diğer neden ise, Hıristiyanlık saldırganlığa başvurmaktan çekinmeksizin neredeyse bütün izinli alanları işgal ettiği için, –daha önce de söylediğimiz gibi– tutarlı bir bütün olarak ortaya çıkamayan bu kırıntılar halindeki mitolojinin özelliğinden kaynaklanıyor. Belki de ortaya çıkabilmek için kesitli hale gelmek zorunda kalan bu "örtük" mitoloji, diğerlerinden daha fazla akıcılık kazanmıştır. Bu kırıntıların en önemli yönlerini, söz konusu akışkanlığa karşın elimizden geldiğince şu anahtar kavramlarla değerlendirmeye çalışacağız: *Halk masalları ve mitler*; *Fransa'da halk gelenekleri ve törenler*.

N.B. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

AARNE, A., ve THOMPSON, S., *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography*, Helsinki, 1961 (FFC, no. 74). AUDIN, A., "Les Rites solsticaux et légende de S. Pothin", *Revue de l'Histoire des religions*, cilt XCVI, 1927, bkz 147-174. BELMONT, N., *Mythes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Flammarion, 1973 (*Questions d'histoire* dizisi, 35). BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, 2 cilt. BERTRAND, A., *La religion des Gaulois. Les druides et le druidisme*., Paris, Leroux, 1897. BLADE, J.-F., *Contes populaires de la Gascogne*, Paris, Maisonneuve, 1886 (Littératures populaires de toutes les nations, XIX, XX, XXI). DELARUE, P., "Les Caractères propres du conte populaire français", *La pensée*, no. 72, Mart-Nisan 1957: 39-62. DELARUE, P., ve TENEZE, M. L., *Le Conte populaire français*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2 cilt, 1957 ve 1964. DERGNY, D., *Usages, coutumes et croyances*, Abbevile, Winckler-Hiver, 2 cilt., 1885-1888. (Yeni basım Brionne, le Portulan, 1971). DONTENVILLE, H., *La mythologie française*, Paris, Payot, 1948. DUBOIS, G., *Celtes et Gaulois au XVI^e siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, Paris, Vrin, 1972. DUMEZIL, G. *Légendes sur les Nartes*, Paris, Champion, 1930; *Mythe et épopée*, Paris, Galimard, 3 cilt, 1968-1973. DUMONT, L., *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard 1951. EDSMAN, C.-M., *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissment et d'immortalité. Contes, légendes, mythes, rites*, Lund, Gleerup, 1949. FORTIER-BEAULIEU, P., *Mariages et noces campagnardes dans le département de la Loire*, Paris, Maisonneuve, 1937. GAIDOZ, H., *Etudes de mythologie gauloise. Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*, Paris, Leroux, 1886 (önce *Revue archéologique*'te yayımlanmıştır, 1884 ve 1885). GAIGNEBET, C., *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*, Paris, Payot, 1974. GRIMM, J., ve W., Kinder- und Hausmärchen, Berlin, 1812-1815, 2 cilt (3. baskı 1856, yorumları içeren bir üçüncü cildi de vardır). Fr. çeviri: *Les Contes*, Paris, Flammarion, 1967, 2 cilt (masal metinlerinin tam olarak ilk Fransızca çevirisi; yorumların bulunduğu cilt yoktur). GRIMM, J., *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1835. HUBERT, H., "Etudes sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", *Mélanges d'histoire des religions*, H. Hubert ve M. Mauss, Paris Alcan, 1909. LE BRAZ, A., *La légende de la mort chez les Bretons armoricains*, Paris, Champion, 1923, 2 cilt. LEVI-STRAUSS, C., "Le Père Noël supplicié", *Les Temps modernes*, 1962, no 77; "L'analyse morphologique des contes russes", *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, no. 9, Mart 1960, s. 3-36: *Anthropologie structurale 2*'de, "La Structure et la forme" başlığı altında yeniden basılmıştır, Paris, Plon, 1973: 140-173. MAURY, A., *Croyances et légendes du Moyen Age*, Paris, Champion, 1896. MELETINSKY, E., "Marriage: Its Function and Position in the structure of Folkstale", *Soviet structural folkloristics* içinde, P. Maranda yay., La Haye-Paris, Mouton, 1974, 61-72. MONNIER, M., "Vestiges d'antiquité observés dans le Jurassien", *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, cilt IV, 1823. PROPP, V., *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1970, Türkçesi: *Masalın Biçimbilimi*, çev: M. Rifat, BFS, İstanbul, 1984. SAINTYVES, P., *Essais de mythologie chrétienne. Les saints successeurs des dieux*, Paris, Nourry, 1907; *Les Contes de Perrault et les récits poplaires*, Paris, 1923: *En marge de la Légende dorée*, Paris, Nourry, 1931; *Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies françaises*, Paris, Nourry, 3 cilt; 1932-1936; *L'Astrologie populaire*, Paris, Nourry, 1937. SEBILLOT, P., *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, Doin, 1908; *Gargantua dans les traditions populaires*, Paris, Maisonneuve, 1883 (Les littératures populaires de toutes les nations, XII); *Le Folklore de France*, Paris, 1904-1907, 4 cilt, (yeni basım 1968, Paris, Maisonneuve et Larose). TEISSIER, M., "Recherches sur la fête annuelle de la roue flamboyante de la Saint-Jean, à Basse-Kontz, arrondissement de Thionville", *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, cilt V, 1823: 379-393. VAN GENNEP, A., *Les Rites de passage*, Paris, Nourry, 1909 (yeni basım Mouton, 1969); *Le Folklore*, Paris, Delamain ve Boutelleau, 1924 (La Culture moderne, XI): *Le Folklore de la Bourgogne. Côte d'Or*, Paris, Maisonneuve, 1934 (Contributions au folklore des provinces de France, I); *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, A. Picard, 1937-1958 (3 ciltlik 9 kitap I-III-IV; III ve IV. ciltlerde Fransa'da folklor ile ilgili metodik ve açıklamalı kaynakça bulunmaktadır). VARAGNAC, A., *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, Albin Michel, 1948.

DERGİLER

Mélusine. Recueil de mythologie, Littéraute populaire, traditions et usages, H. Gailoz ve E. Rolland tarafından 1877 yılında kurulmuştur (1877 ile 1912 arasında 10 cilt).

Revue des traditions populaires, P. Sébillot tarafından 1886 yılında kurulmuştur (1918 yılına kadar 10 cilt).

Revue d'éthnograpghie et de traditions populaires, M. Delafosse tarafından 1920 yılında kurulmuştur (1929 yılına kadar 10 cilt).

Revue de folklore français et de folklore colonial, P. Saintyves yönetiminde (1930-1942, 13 cilt).

Arts et traditions populaires, "Société d'éthnographie française"in yayım organı (1953-1970).

Ethnologie française, "Société d'éthnographie française"in yayım organı, 1971 yılında kurulmuştur.

FRANSA'DA HALK GELENEKLERİ VE TÖRENLER.

P. Saintyves *Les saints successeurs des dieux* (1907) adlı kitabının önsözünde, bu kitabı *La Mythologie des rites* adlı ikinci cildin izleyeceğini ve burada azizlere ilişkin kültlerde süregelen ve aziz yaşamlarını anlatan efsanelerin gelişmesine yol açan pagan ritleri incelemeyi düşündüğünü bildiriyordu. Bu yapıt gün ışığına çıkmadı. Ancak çekici başlığı sayesinde, dili kötüye kullanmadan bir ritler mitolojisinden sözedilip edilemeyeceği sorusu ortaya atılmış bulunmaktadır.

Saintyves'e göre, mit ile rit arasında bir geçişin varolduğuna kuşku yoktu. Perrault'nun masalları konusunda şu öneriyi desteklemektedir: "Bir mit, olsa olsa bir ritin açıklaması ya da yorumudur". Bu yorum sayesinde, bu anlatıları artık yapılmayan eski, mevsimlik ritlerin ya da erginleme ritlerinin anlatısal kalıntıları olarak görüyor. Böylece Külkedisi, karnaval sırasında gezdirilen ve genç Güneş'e sözlenmiş olan küllerin Nişanlısı'dır. Öte yandan üvey annesi eski yıl, kızları da ilkbaharın ilk aylarıdır. Parmak çocuk, erginleme ritlerinden geçecek küçük çocuktur: Babası tarafından ilk başta kapalı bir yere, yani ormana götürülür. Çünkü burada bir dizi sınavdan geçecektir.

I. Evliliğe ilişkin halk riti.

Bu kuramda ilk olarak, her zaman tarihsel bir çürüme sürecinin söz konusu olduğunu, daha sonra da bu evrimin ritten mite doğru ilerlediğini belirtmek gerekiyor. Bu tarihselleştirici bakış açısını bir yana bırakıp rite ve mite ait gereçlerin güncel bir ilişki içinde olduğunu gözönüne alırsak (bkz. "Fransa. Fransız folklorunda mitik ögeler." maddesi), mitlerin ve ritlerin –C. Lévi-Strauss'un da söylediği gibi–, "benzer ögelerin farklı değişimleri" olduğunu varsayabiliriz. Örnek olarak evlilikle ilgili bir halk ritini, XIX. yüzyıl sonuna kadar Fransa'da çok yaygın olan ve *saklanan nişanlı, sahte nişanlı* ya da *nişanlının yerine geçen kişi* diye adlandırılan riti ele alacak ve bunu göstermeye çalışacağız. Aşağıdaki tasvir 1823 yılında yayımlanmıştır. Ancak yazar bu riti, Bress'de Devrim'den önce gözlemlemiştir (Monnier, s. 335-356).

"Anlaşma yapmak için ortaklaşa olarak belirlenen gün, düğün arefesidir. Geceyarısı yemeğinden sonra Breslilerde tuhaf bir oyun oynanır: Birçok arkadaşını evinde toplamış olan nişanlı kız, bunlardan birinin kıyafetini giyer ve ayrı bir odada bekler. Damat, arkadaşları ve kardeşleriyle birlikte eve gelir. Kapı kapalıdır; kapıyı çalarlar ve bir koyun isterler. Orada onlara ait hiçbir koyun olmadığı söylenir. Ancak tekrar tekrar isterler ve sonunda kapıyı açtırıp her odayı ararlar. Genç kızların bulunduğu odanın kapısına gelince kapıyı çalarlar ve yeniden ne istediklerini söylerler. İlk yanıtın aynısı verilir. Sonunda birisi ortaya çıkar, sürüsünde yabancı bir koyunun bulunmadığını bizzat kendisi bakıp gördükten sonra, genç kızları birer birer ortaya çıkarır. Aday bu kızlarla birer birer danseder; eğer evleneceği kızı tanıyamazsa bütün gece boyunca alay konusu olur."

Bu güzel tasvirlerin birçok benzeri bulunmaktadır. Burada ikinci olarak George Sand'ın *La Mare au Diable* romanının ekine aldığı bir tasvirle, Loire bölgesinden derlenmiş, 1920'lere kadar geçerli olan (Fortier-Beaulieu), daha yakın tarihli bir üçüncü tasviri anımsatmakla yetinelim.

"Oğlan tarafından" gençler düğün sabahı nişanlının evinin kapısına dayanırlar. Her yer kapalıdır. Duvardan içeri atlarlar ve avluda içeri alınmak için şarkı söylerler. Sonunda içeri girerler, ancak nişanlı kız saklanmıştır: Yonca ambarına, büyük annenin yatağının arkasına, hamur teknesinin içine, veya yorgan döşek bulunan yüklüğe saklanmış ya da kılık değiştirmiştir. Ocağın köşesine kurulup tütün içen bir dilenci, yaşlı kadın kılığına girmiştir. Kimi köylerde evin önünde toplanmış delikanlılara "hayâlet" ya da "ilk nişanlı" denilen korkuluklar atarlar, onlar da bunları çiftliğin avlusunda hemen ateşe verirlerdi.

Bu sahnelerde oyunla ilgili ögelerin bulunduğuna hiç kuşku yoktur. Ancak burada sadece düğün konuklarını ve özellikle delikanlıları eğlendirmeye yönelik bir oyun görmek çok zordur. Alışılmadık görünen bir ipucu sayesinde anlaşılıyor ki bu rit, tam kaybolacakken yeni bir ögenin ortaya çıkıp buradaki anlamı kısmen devralmasına yol açacak kadar önemliydi. Gerçekten de gelin kıyafeti, bu geleneğin Fransız köylerinde kaybolmakta olduğu dönemde, yani 1870-1880 yıllarına doğru şimdiki biçimini, yani beyaz elbise ve duvak biçimini almıştır. Saklanan nişanlı ritinin artık oynanmadığı dönemden sonra duvağın işlevi, muhtemelen nişanlı kızı geçici olarak saklamak olmuştur. Böylece duvak yüzyılları aşmış ve *nubere* sözcüğünün duvak takmak ve evlenmek anlamına geldiği eski Roma'nın örfleriyle buluşmuştur.

Bu ritteki simgesellik, ilk olarak toplumsal bir seviyeye göre çözümlenebilir. Gerçekten de ritin işlevi, evlilik anında "kadın alıcılar" olan oğlan tarafına göre "kadın vericiler" olan kız tarafına ait ana-baba ve dostların çekincelerini dile getirmek ve oynamaktır. Belki de sadece bir oyundur bu. Çünkü anlaşmanın uzun süreden beri yapılmış olduğu ve geriye dönmenin artık zor olacağı uzun bir nişanlılık döneminin sonunda, düğün sırasında oynanır.

Ancak bu rit, beraberinde taşıdığı mite ulaşmamızı sağlayan çok daha derin bir simgesel seviyeye sahiptir. Bunu gün ışığına çıkarabilemek için, uluslararası tipolojide *La Fiancée* (*l'épouse*) *substituée* (Nişanlı kızla –ya da gelinle– yer değiştiren kadın) (T 403) olarak adlandırılan peri masalları bütününe başvurmak gerekmektedir. En güzel Fransızca değişkelerden biri J. F. Bladé (1886) tarafından derlenmiştir ve adı *Le Drac*'tır.

Bir adamın ilk eşinden iki yiğit ve yürekli oğlu, güneş gibi güzel bir kızı olmuş. Adam karısını yitirince çirkin ve kötü bir dulla evlenmiş; bu kadının da her bakımdan kendine benzeyen bir kızı varmış. Kadın üvey evlatlarına öyle azap çektirmiş ki sonunda canlarına tak eden iki erkek kardeş, kendilerini göstermek için savaşa gitmişler. Kızkardeşlerine bir koca bulacaklarına dair söz vermişler ve yanlarında kıza benzeyen bir heykelcik almışlar (diğer değişkelerde bu bir portredir). Savaşta o kadar cesaret göstermişler ki, Fransa kralının oğlu onları yanlarına çağırtmış; heykelciği görmüş, kızkardeşlerine âşık olmuş ve onları kızkardeşlerini kendisiyle evlenmek üzere gidip getirmeye razı etmiş. Kıskanç üvey anne kızıyla birlikte erkek kardeşlere ve gelinlik giymiş nişanlıya eşlik etmiş. Yolda kızı erkek kardeşlerinden ayırıp gelinliğini çıkarmaya zorlamış ve gelinliği kendi kızına giydirip diğerini de balçık çukuruna atmış. Çirkin bir kızın geldiğini görüp öfkeye kapılan prens, erkek kardeşleri, üvey anneyi ve kızını idam ettirmiş (diğer Fransızca değişkelerde bu kızla evlenir, kız annesinin büyüsünün kurbanı olmuştur). Gerçek nişanlıyı önce bir bahçıvan bulmuş, sonra da bir *Drac* kızı deniz altındaki sarayına götürmüş; kızı altından, uzun zincirle bağlamış, kız bu zincirle ancak kıyıya kadar gidebiliyormuş. Kız üç gün üç gece bir mâni söylemiş ve bu durum prensin hizmetçilerinin dikkatini çekmiş. Prens haberi alınca zinciri koparmış ve

kızın asıl nişanlısı olduğunu anlamış. (Prensin sahte nişanlıyı ve üvey anneyi alıkoyduğu değişkelerde, prens sahte nişanlıyı kovar, annesini de ağır biçimde cezalandırır.)

Tıpkı ritte olduğu gibi bu anlatıda da bir nişanlının müstakbel eşinden geçici bir süre için ayrıldığı ve yerine başka birinin, sahte nişanlının geçtiği görülüyor. Masalda bu çekirdek izlek, ritten çok daha fazla geliştirilmiş ve önemli düşsel düğümlerle zenginleştirilmiştir. Bununla birlikte izlek aynıdır. Peki anlamı nedir?

C. Lévi-Strauss'la birlikte, erkeklerin konuşurken söz mübadelesinde bulundukları gibi kadın alıp verdiklerini gözönüne alırsak, "Sahte Nişanlı" masalında bir kadının bir erkeğe, yani müstakbel eş prense, başka bir erkek tarafından, yani erkek kardeş tarafından devredildiğini kolayca farkederiz. Bu devir, üvey anne tarafından kesintiye uğratılsa da, daha sonra gerçekleşir. Bu devrin, erkek kardeş ile kızkardeş arasındaki iletişimin kesilmesi yoluyla kopması çok ilginçtir. Aracılık yapan üvey anne, birincisinin sözlerini çarpıtır ve bu şekilde diğerini bertaraf edip yerine kendi kızını sahte nişanlı olarak geçirir. Oysa erkekler arasında kadınlar alınıp verilmezse, evlilikler ancak ensest olabilir. Ritteki ve masaldaki sahte nişanlı, kısa bir süre için oyun içinde "gerçek" nişanlının, yani toplumun izin verdiği nişanlının yerini alan düşsel bir ensest nişanlıyı temsil eder.

Masalın ve daha sonra da ritin bu şekilde yorumlanması, Fransız olmayan ama kesinlikle Hint-Avrupa mit temellerine dayanan bir başka anlatıyla doğrulanmaktadır. Söz konusu olan, G. Dumézil'in ortaya çıkardığı (1930, 1968-1973) Nart efsaneleridir. Bu destansı halk efsaneleri bütünü, Karadeniz ile Hazar denizi arasında yeralan birçok Kuzey Kafkasya halkı ve özellikle eski İskitlerin muhtemel torunları olan Osetlere aittir. İskitlerin komşuları olan Çeçen-İnguşlar, Çerkesler, Abhazlar çeşitli biçimler altında çok sayıda efsane kırıntısına sahip olsalar da, bu anlatısal geleneğin en canlı olduğu halk Osetlerdir. Çok eski zamanlara ait masalsı kahramanları olan Nartları konu alan bu destanlar çok ilgi çekicidir: "Folklorlaşmış" bir biçim altında, özellikle G. Dumézil'in aydınlığa kavuşturduğu, toplumun üç işlevli düzenlenişi gibi, eski Hint-Avrupa mitolojisine ait özelliklerini günümüze kadar korumuştur.

Bu destanda halk arasında iyi bilinen bir kadın kahraman vardır; doğuşu, güzelliği ve zekâsı muhteşemdir: Bu, prenses Satana'dır. Nişanlının yerine geçen sahte nişanlı riti ya da masalıyla karşılaştırmak istediğimiz şey, onun evlilik anlatısıdır. Buradaki ders çok daha doğrudan, çok daha kabadır. Ama Hint-Avrupa mitolojisinden kaynaklanan, bizimkinden daha iyi korunmuş, daha az değişikliğe uğramış bir geleneğin söz konusu olduğunu hesaba katarsak, bu ders daha da ilgi çekici bir hal alır.

Satana, Nart destanının üç ailesinden birinin, yani yürekliliklerı ve güçleriyle bilinen Exsaertaegkatae ailesinin *seniores* kahramanlarından biridir. Diğer iki aile de, hem çok hayvana sahip olmaları hem de zekâları ile ünlüdür. Satana evlenme çağına gelince, hangi erkeğin kendisine lâyık olduğunu sorar ve sadece kendi kardeşi Uryzmaeg'in bunun için yeterince yürekli ve zeki olduğu sonucuna varır. Ona göre bu tasarının önünde bir tek engel vardır: Uryzmaeg evlidir. Ancak kız yine de ona tasarısından sözeder: "Hiç kimse elindeki en iyi şeyi hediye etmez. Bir başka aileye gitsem bana yazık olmaz mı? Bu durumda ancak seninle evlenebilirim". Uryzmaeg, bu talebi hakaretlerle geri çevirir. Bu durumda kızın da kurnazlığa başvurması gerekmektedir. Bir süre sonra, Uryzmaeg bir yıllığına sefere çıkar ve karısına da dönüşü için yiyecek ve içecek hazırlamasını öğütler. Bir yıl bitmek üzereyken karısı Nartlara özgü sarhoş edici içkiyi hazırlamaya koyulur. Ne var ki, bütün çabalarına rağmen mayalanmasını sağlayamaz. Zira Satana'nın büyüsü bunu engellemektedir. Kadın umutsuzluğa kapılınca, eltisinden yardım ister. Satana, bir geceliğine giysilerini ve duvağını vermesi koşuluyla kabul eder. Kadın razı olur ve kısa süre sonra içecek hazır hale gelir. Uryzmaeg eve döner. Büyük bir şölen yapılır ve Satana giysileri giyip yatak odasında yengesinin yerini alır. Büyü yoluyla bu geceyi daha da uzatır. Uryzmaeg'in esas karısı acısından ölünce, Satana kendini kardeşine gösterir. Kardeşi önce dehşete kapılırsa da, o daha sonra duruma razı olur.

Bu anlatıda, sonradan yapılan elden geçirmeler ve çarpıtmalara karşın Fransız masalının ve ritinin ilkel biçimlerini görmemek olanaksızdır. Bu elden geçirmeler, masalın anlamını değil, verdiği dersi değiştirirler. Masal ve rit bütün evliliklerde, ensest tehlikesinin ve eğiliminin bulunduğunu gösterir. Bu tehlike, daha iyi atlatılmak için düşlenmiş ve oyun haline getirilmiştir. Oset anlatısına gelince, bu anlatı da ensesti, ama insanlar tarafından değil, doğaüstü varlıklar tarafından işlenen ensesti gösterir. Zira burada anlatı efsane biçimindedir. Bu da tehlikeyi bertaraf etmenin bir yoludur.

Bir riti bir anlatıyla çözümleyerek, mitin ritten önce geldiğini ve onu oluşturduğunu söylemek istemiyoruz. Farklı ifade biçimlerine sahip iki tarz söz konusudur. İlk sırada yeralan mit, imgelem konusunda büyük bir özgürlüğe sahiptir ve bu nedenle bir yoruma ulaştırabilecek çok sayıda ögeyi belirlememizi sağlar. Buna karşılık rit, imgelem açısından kaybettiği şeyi, gerçekleştiğinde çok önem kazanan duygusal hedef noktasında telafi eder. Bu bakımdan, bu biçimlerden hangisinin diğerinden önce geldiği konusundaki eski kavga artık gündemden kalkmıştır.

Noel gecesi tarlalarda meşale taşıyan köylüler. Tonneins (Lot-et-Garonne). Gustave Janet'nin deseni. Foto: Paris, Halk sanatları ve gelenekleri müzesi.



Ortak bir Hint-Avrupa temelinden kaynaklanır gibi görünen evliliğe ilişkin bu halk riti, çok önemli geçiş ritleri sınıfına yerleştirilmelidir. Bu "keşfettirmeye yönelik" kavramın mucidi olan Arnold van Gennep'in (1909), hem insan hayatına "beşikten mezara kadar" ahengini kazandıran ritlere, hem de zamanın akışını, takvime ve mevsime bağlı, yani dönemsel ve dairesel törenleri belirleyen ritlere bu adı vermekteydi. Bunlardan adı konulmuş olan birinciler arasında kuşkusuz evlilik en önemli ve en gelişmiş ritti. Bebeğin toplumsal ve dinsel birliğe girişini belirleyen vaftiz, uzun süre çok az sayıdaki bireyle sınırlı bir tören olarak kalmıştır. Cenaze törenleri bazen bütün yerel topluluğu biraraya getirmiş olsa bile, kilisenin egemenliği, halk ritlerinin gelişmesini engellemiştir.

II. Ateşler, ocaklar, meşaleler, yanan tekerlekler, Noel, Karem ve yaz Saint-Jean'ı.

Çok sayıda ve zengin dönemsel rit, gerek ocak, gerek meşale biçimi altında ateşi içermektedir. Bu durum, mitik içerik nedeniyle özellikle dikkat çekicidir. Avrupa ülkelerinin çoğunda olduğu gibi Fransa'da da, Noel, Karem ve yaz Saint-Jean'ı dönemlerinde (24 Haziran) ritüel ateşler yakılır. Noel ile Saint-Jean tarihleri, yaz ve kış gündönümü tarihlerine yakındır (21 Aralık ve 21 Haziran). Bu nedenle yazarlar, bu bayramlarda pagan güneş kültlerinin Hıristiyanlaşmış biçimini görmekte gecikmediler. Bunların gündönümüne ilişkin törenler olduğunu kabul etmeyen Van Gennep'in itirazına karşın, tarihlerin hemen hemen aynı olması çok ilginçtir. Ancak bu tesbit, kutlanan ritlerin bütün içeriklerini açıklamaz.

Bu genel dizge içinde, Karem Karnavalı dönemlerinde yakılan ateşler, Saint-Jean ateşleriyle ilişkilidir. Gerçekten de çoğu durumda bunların birbirlerini dışladıkları gözlenir: Karem için ateş yakılan yerde Saint-Jean için, Saint-Jean için ateş yakılan yerde Karem için ateş yakılmaz. Bu tam anlamıyla genel bir kural değildir. Zira her ikisinin de yapıldığı kimi folklor alanları vardır. Ancak bunlar enderdir ve çoğunlukla Saint-Jean ateşinin yakıldığı yerler ile (Fransa'nın kuzeybatısı, güneybatısı ve güneydoğusu), Karem Karnavalı ateşinin yakıldığı yerlerin (Fransa'nın doğusu, batıya doğru orta bölgesi) temas noktalarında yeralırlar. Ocak ve meşalelerin yakıldığı törenlerin genel dizgesinde, her gündönümü bir kutlamaya sahiptir. Ne var ki, kimi kez yaz gündönümü yerine, güneş tutulmasına uzak olmayan başka bir yarım zamanlı kutlama geçer. Bu çok genel düzenleme, en azından şunu göstermektedir: Yılın törene konu olan bu dönemi, günler uzamaya başladığında başlar ve günler kısalmaya başladığında biter. Böylece bu dönemin başlangıcı evde yakılan bir ateşle, bitişi de –ya da ortası– ortak bir ritüel ateşle belirtilir.

Noel zamanı, koyun arabası. Les Baux. Foto: Paris, Halk sanatları ve gelenekleri müzesi.

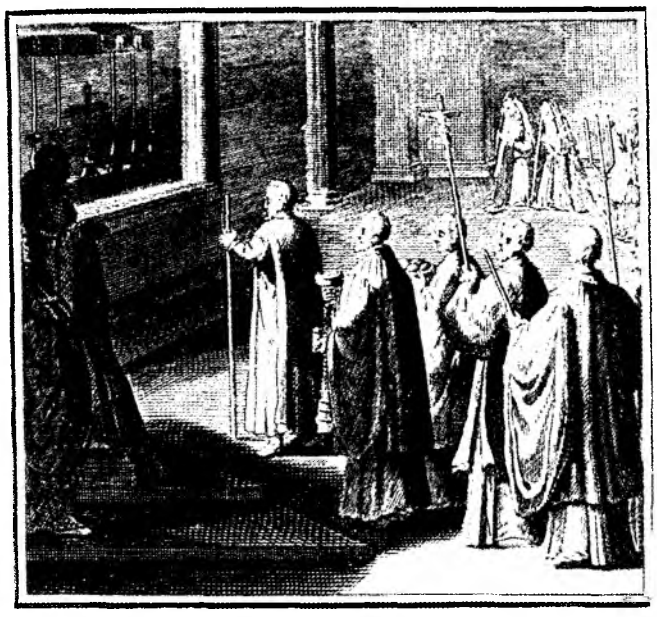


On iki Gün, yani Noel'den Yortu'ya (6 Ocak yortusu) kadar süren dönem boyunca ocağın ya da meşalelerin yakıldığı az sayıda yer vardır. Dolayısıyla, Vaucluse'deki Pertuis töreni ender görüldüğü için dikkat çekicidir. XVIII. yüzyıldan itibaren Rahip Achard tarafından çok iyi tasvir edilmiş olan bu Belle-Etoile (Yıldızlı Gece, Güzel Yıldız) Bayramı, Yortu'nun arefesinde kutlanıyordu. XX. yüzyıl başındaki bir gözlemciye göre, tören şöyle cereyan ediyordu: "Yıldız, arkasında yanıcı maddelerin, ön tarafında atları sürecek birinin bulunduğu bir at arabasından başka bir şey değildir. On ilâ on iki hayvanın koşulduğu bu araba, kenti dörtnala geçer ve bütün herkes tarafından alkışlanır. Alevler arabayı sürmekle görevli kişiye değmesin diye, sürekli kovalarla sular atılır. Eğer ateş iyi yanarsa, bu iyi hasatın kesin işaretidir. Tam aksine, eğer sönerse ya da yalımlar saçmazsa hasat kötü olacak demektir. Bu durumda herkes evine mutsuz bir biçimde döner. Gezinti bittiğinde araba meydana boşaltılır ve herkes başına üşüşür. Çünkü, bir köseği kapıp evine götürebilen, bunun mutluluk getireceğine inanırdı" (Van Gennep, 1937-1958, s. 3043). Bu yürüyen ocak Müneccim Krallar'ın peşine düştüğü yıldızı temsil ettiğinden, iyi ya da kötü hasadı bildirir, öte yandan köseğiler de evi korur.

"Yürüyen Ocak" yerine meşalelerin yani bireysel ateşlerin kullanıldığı Noel Dönümleri sırasındaki kimi bayramları da biliyoruz. Dreux ve civarında Flambardlar (Meşaleciler) alayı, Noel arefesinde yapılırdı. Flambard, fırında ısıtılmış ve yarısına kadar yarılmış ağaç parçasıydı. Çocuklarınki de bir sığırkuyruğu otunun sapı ya da yağa batırılmış bir arslankuyruğu bitkisiydi. Akşamın beşine doğru mahalle mahalle bütün ahali toplanır, rahipler ve ileri gelenlerle birlikte hükümet binasına doğru yürürlerdi. Herkes önce meydanda, sonra da Saint-Pierre Kilisesi'nin etrafında "Noel, nolet, nolet" diye bağırarak üç tur atardı. Mahallelerine döndüklerinde ise meşalelerini, yanmayan kısım dışarı gelecek biçimde ocağa atar, sonra kötülüklerden koruyacağına inanılan küllerini geri alırlardı. "Bu yürüyüş alayı şaşırtıcı bir düzen içinde yapılır, böyle bir yürüyüşe büyük bir saygı duyulurdu". Bundan başka Flambardların ateşinin insanı yakmadığı ve insana acı vermediği de söylenirdi. Meydanın çevresinde yapılan tavaf ve çevredeki çiftliklerden kuzularıyla birlikte gelmiş olan çobanlar, bu ritin gerçek amacının refah olduğunu düşündürüyor.

Bununla birlikte, genelleşmiş olmasa da Noel için evde yakılan ateş adeti, meşale adetinden çok daha yaygındır. Bu riti konu alan en eski tasvir, Montpellier'de hekimlik doktorası yapan bir öğrenciye aittir ve 1597 tarihini taşımaktadır.

"24 Aralık, Noel akşamı. Şöminede, ızgaraların üstüne büyük bir ocak kurulur. Yanmaya başladığı zaman, bütün ev ahalisi ateşin yanına toplanır. Evin en küçüğü, sağ eliyle şarap dolu bir kadeh, bir parça ekmek ve biraz tuz, sol eliyle de yanan bir şamdan tutar. Sonra, bütün oğlan çocukları ve erkekler şapkalarını çıkarırlar. Evin en küçüğü ya da baba şunları söyler: "Ev reisinin



Mukaddes Cumartesi'nin Yeni Ateşi, bakır. Paris, Picard. 1724. Ateşin yenilenmesi Roma ritince gereklidir, ama bu ritüele birçok dinsel dizgede rastlarız. Kozmolojik bir anlam ve işleve sahiptir. Foto: Paris. Halk sanatları ve gelenekleri müzesi.

gidip geldiği her yere / Tanrı iyilik eksin / ve hiç kötülük göstermesin / Ve tanrı doğurgan kadınlar / doğurgan keçiler / kuzulayan koyunlar / doğurgan kısraklar / enikleyen kediler / enikleyen sıçanlar versin / ve hiç ama hiç kötülük göstermesin...". Kızgın bir köz bir masa örtüsünün üstüne konulduğunda bu örtüyü delip geçemezmiş, öyle söylerler. Bütün bir yıl bu közü saklarlar. Bunlar bittikten sonra balık ve etin yeralmadığı ama çok güzel şarap, turşu ve meyvenin bulunduğu büyük bir şölen verilir. Bütün gece masa kurulu kalır ve üstüne yarım bardak şarap, ekmek, tuz ve bir bıçak konulur" (Van Gennep, 1937-1958, s. 3101-3105).

Bu açık tasvire, sayısız bölgesel tanıklıklar sayesinde kolayca elde edebileceğimiz birkaç tamamlayıcı ayrıntı eklememiz gerekiyor: Kimi yerlerde odunların, bayramın on iki günü süresince olmasa da üç gün yanması için epey kalın olması gerektiği söylenir (bu durumda bayram *Tréfoué* adını alır). Bu da çoğunlukla bir meyve ağacının kütüğü olmalıdır. Bu bakımdan meşe odununun seçilmesi, bu sert ağacın çok ağır yanması bir yana, eskiden meşe palamutu insan ve hayvanların beslemesinde rol oynadığı için de anlamlıdır.

Saklanan köseğiler ise çoğunlukla bazı büyülerde kullanılır: İnsanları ve hayvanları hastalıklardan korur, zararlı hayvanları evlerden ve tarlalardan kovar. Ayrıca, cadıların büyülerine karşı da etkilidir. Noel için yakılan ateş, Saint-Jean ateşi gibi el yakmaz. Kıvılcımları da zararsızdır. Zaten kimi yerlerde, daha fazla kıvılcım çıkarmak için bir köseğiye vurulur ve bunu yaparken de bir refah duası okunur: "Setye setye buğday, testi testi şarap olsun" (Auvergne); "ne kadar çok kıvılcım, o kadar çok piliç olsun" (Poitu); "ne kadar tohum ve tohumcuk o kadar çok demet ve demetçik olsun" (Côte-d'Or): Çocuklar da bir çubukla köseğiye vururlar ve önceden onlar için odaya saklanmış yemişleri ve meyveyi çıkarmaya çalışırlardı. Bourgogne ile Franche-Comté'de odunun "boğazlandığı", "işlediği", "kakasını yaptığı" ya da "doğurduğu" söylenirdi.

Noel ocağı ritinin hem insanlar, hem hayvanlar, hem de tarım açısından refahı korumaya yönelik olduğu açıktır. Bundan başka iki konuyu da belirtmemiz gerekiyor: Bu rit, çoğunlukla ev içinde ve aile tarafından kutlanan bir aile ritidir. Öte yandan Kilise, bu riti dışlamaya ya da Hıristiyanlaştırmaya çalışmarnıştır. Görülebilecek birkaç Hıristiyanlaşmış öge de ritin esasını değiştirmeden, kendiliğinden ve çok daha sonradan eklenmiş gibidir. Bütün bu özellikleri dolayısıyla, Saint-Jean ateşi, Noel ateşinden ayrılır. Kilise uzun süre bunlarla savaşmış ama yoketmeyi başaramayınca, işin içine ruhban sınıfını sokarak, riti Saint-Jean-Baptiste (Vaftizci Yahya) Bayramı'yla açıklayıp Hıristiyanlık süsü vermeye kalkışmıştır. Öte yandan, bu ateşler tamamıyla yerel topluluğun işidir ve açık havada, olabildiğince kamuya açık biçimde yapılır: Çoğunlukla, ateşin en uzaklardan görülebilmesini sağlayacak bir yer seçilir. Demek ki, Saint-Jean ateşi Noel ateşiyle kimi özellikleri bakımından zıtlaşmakla kalmaz, çok daha gelişmiş, çok daha zengin bir rit biçiminde ortaya çıkar. Bu ritin birçok tasviri vardır. Bunların kaynakçası da Van Gennep'in *Manuel*'inde (1937-1958) bulunabilir. Aşağıdaki tasviri Poitevin'deki Gâtin'den alıyoruz. XIX. yüzyılın başında yayımlanmıştır.

"Saint-Jean arefesi köyler için büyük bir bayramdır. Güneş battıktan sonra herkes köy meydanına çalı çırpı getirir ve bir yığın yapılır. Daha sonra, tören alayıyla birlikte rahip gelir ve ateşi yakar. Bu çıtırdayan ateş herkesin içine işler, yüzlerde sevinç okunur. Kız erkek bütün gençler elele tutuşurlar ve yanmaya başlayan ateşin çevresinde dansetmek için çırpınırlar. Ancak aile reisleri de oradadır. Meydanı sabırsız gençlere bırakmadan önce, herkes koca koca arslankuyruğu demetlerini ve cevizağacı dallarını kurtarıcı ateşe atar. Bunları ertesi sabah şafaktan önce büyük ahırın kapısına bırakacaklardır. Nihayet tören biter, gençler meydana hâkim olurlar, sessizlik bozulur, gruplar ortaya atılırlar, sevinç çığlıkları yükselir, dansedilir, şarkı söylenir. Bu arada yaşlılar ısınırlar ve kendilerini birçok kötülükten koruması için ayakkabılarına köz koyarlar".

Bu tasvirlerden, törenin bazı genel ritüel özellikleri çıkarılabilir. İlk olarak, bütün yerel topluluğun ateşin hazırlanması için işbirliği yaptığı, en yoksulların bile çalı çırpı getirdiği gözlenir. Kimi kez ağaç toplama işini bir grup genç üstlenir ama bu çok nadirdir. İkinci olarak ateşi rahipler yakar. Sanki kilise, engelleyemediği şeyi denetim altına almak istemektedir. Üçüncü olarak ateş yakılmadan önce ama çoğunlukla daha sonra, ateşin çevresinde gerek bir kez, gerekse birçok kez dönülür: Üç kez, dokuz kez, nadiren on dört kez (Bresse'de). Kimi zaman da tavaf, ateş sönünceye kadar sürer. "Kız-erkek, gençlerin" ateşin etrafında dönüp üstünden atlamaları, bu türden bir anlayışın sonucudur: Kimi yerlerde bu işi iyi bir evliliğin habercisi ve teminatı olarak görülmektedir. Dördücü olarak, ateşin olabildiğince duman çıkarması için üstüne otlar ve yeşil dallar (kimi kez de kemikler) atar ve isanlarla hayvanları bu ateşe tutarlardı. Nihayet ateş sönmeye başladığında iki rit hareketi gerçekleştirilirdi. Özellikle, genç erkeklerden ve kızlardan oluşan insanlar, hastalıklardan korunmak, yıl içinde evlenmek, her açıdan refah içinde yaşamak amacıyla bir ya da birçok kez ateşin üstünden atlarlardı. Daha sonra ise köseğiler yıl boyunca evde saklanmak üzere toplanırdı. Çünkü, bunlar evde yaşayan insanları ve hayvanları yıldırımdan, yangından, hırsızlardan ve hastalıklardan korurdu. Bu konuda Noel ateşinden artakalan kalıntıların, Saint-Jean ateşiyle aynı güçlere



Paris karnavalı. Metz'de Gangel tarafından yapılmış ağaç baskı. Foto: Paris, Halk sanatları ve gelenekleri müzesi.

sahip olduğunu ve Saint-Jean ateşinin tıpkı Noel ateşi gibi el yakmadığını da belirtelim.

Saint-Jean ateşi ritinin diğer biçimleri daha nadirdir ama çok önemlidir. 1822 yılında yayımlanmış olan en güzel tasvir, Thionville'in (Teissier) bir kazası olan Basse-Kontz'da, yanan tekerlek bayramını anlatır. Bu köy, Moselle'in sol yakasındaki hafif yokuş üzerinde kurulmuştur. Bu yokuşun tepesinde Stromberg diye adlandırılan bir düzlük vardır. Gece olunca köyün erkekleri buraya gelir, kadınlar ve kızlar ise çeşmenin yanıbaşında kalırlar. Yukarıdaki tekerlek, samandan yapılmış bir daireden ibarettir ve "400 ilâ 500 libre ağırlığındadır (1 libre yarım kilo); ortasından geçirilen kazığın uzunluğu her iki yanda üç ayaktır: Bu kazık, tekerleği götüren iki kişinin dümenidir". Bütün köy halkı hiç çekinmeden birer demet saman getirmiştir. Buna itiraz ederlerse, yıl içinde bir felâkete uğrayacakları kesindir. Samanın fazlası, meşale yapımında kullanılır. Tekerlek ateşe verilir verilmez iki genç, kazığın iki ucundan tutar ve hızla aşağıya doğru indirirler. Amaçları Moselle Nehri'ne ulaşmaktır. Ulaşabildikleri takdirde nehre atlarlar ve yanan tekerleği söndürürler. Ancak bunu nadiren başarırlar. Başarı, bol ürünün göstergesidir. Bu sırada erkekler saman meşaleleri yakıp havaya atarlar ve tekerlek döndükçe de yenilerini yakarlar. Kimileri de tekerleğe eşlik eder. Tekerlek, bir köşede toplanmış kadınların yanından geçerken, kadınlar çığlıklar atarak tekerleği selamlarlar.

Bu rit son derece açık biçimde bir tarım büyüsünü ortaya koyuyor: Tekerleğin iyi yuvarlanması ve bunun ırmağa sokulması, bol ürünün güvencesi ve göstergesidir. Bu özellik, Saint-Jean ateşinde de vardır. Ancak daha karmaşık, daha bulanık bir biçimdedir.

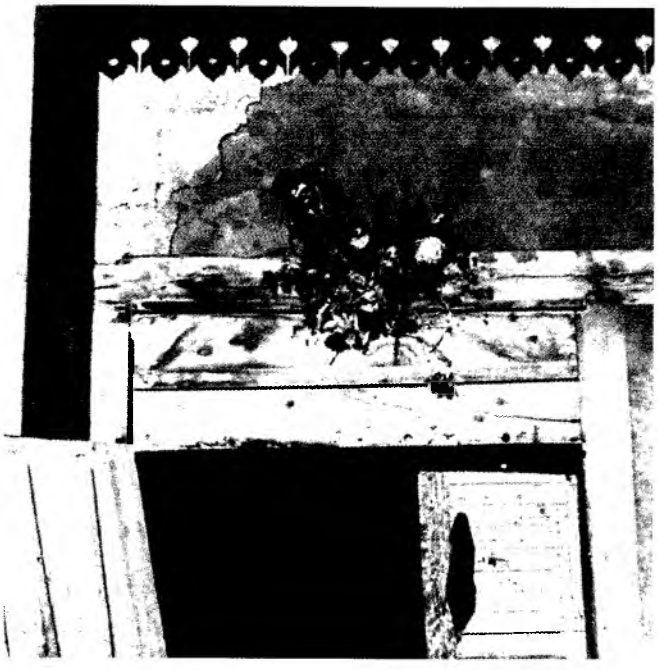
Yazarlar bu bayramlarda güneşle ilgili pagan kültlerin kalıntılarını görmekte gecikmezler. Bu bakımdan en ilginç inceleme Henri Gaidoz'un Galyalı güneş tanrısı konusunu araştıran yapıtıdır (1886). Birçok Galya heykeli, elinde altı oklu bir tekerlek taşıyan, çoğunlukla çıplak, sakallı, uzun saçlı bir kişiyi temsil eder. Daha fazla Romalılaşmış güneydoğu Galya'da, bu tanrı Iuppiter'le eşleştirilmiş gibidir. H. Gaidoz'a göre, tekerlek güneşi temsil eder. Gerçekten de Hint-Avrupa mitolojilerinde (özellikle Hint mitolojilerinde) bizi buna inandıracak çok sayıda tanıklık vardır. Gaidoz şöyle diyor: "Hıristiyanlıktan çok daha önceki bayramların, yüzyıllar boyunca süren ve halk kültlerince kutsal sayılan tarihlerin yerine, belli-başlı Hıristiyan bayramları geçti". Halk imgelemine göre, iki gündönümü yılın en çarpıcı tarihleri olduğundan, iki büyük bayram bu tarihlerde kutlanır. Aslında sadece, 25 Aralık'ta kutlanan büyük Mithra Bayramı olan *Sol invictus*'u biliyoruz. Doğu'dan gelen Mithraizmin, Hıristiyanlık çağının başlangıcında Romalı lejyonerler tarafından benimsendiğini unutmamak gerekiyor. Saint-Jean Bayramı konusunda Gaidoz şunları söylemekle yetinir: "Bu bayram yaz gündönümü bayramının Hıristiyanlık süsü altındaki devamıdır. Bizim Galyalı güneş tanrısını simgeleyen tekerlek, buradaki ritlerde büyük rol oynar ve bu bayramın hatırası hergün siliniyor olsa da henüz kaybolmamıştır". Bu yollu düşünce burada daha da belirsizleşiyor. Zira yaz gündönümünde kutlanan Antikçağ törenini bilmiyoruz. Öte yandan Saint-Jean Bayramı'nın ilk tarihi VII. yüzyıldır ve Saint Eloi'nın bir vaazında geçer: "Hiç kimse Saint-Jean Bayramı'nda ya da herhangi bir Aziz töreninde gündönümlerini, dansları, şeytansı oyun ve şarkıları izleyip dinlemesin". Bu nedenle bayram, Germen paganizminden kalma olamaz. Çünkü, Almanya'da en eski Saint-Jean ateşinin tarihi 1181'dir. Öte yandan, gündönümüne ilişkin ateşlerin Galya'da varolduğu yolunda hiçbir belge de mevcut değildir. Güneşsi özelliğe sahip olduğundan kuşku duyulmayan tekerlek tanrısının, bu tür ritlerle bağdaştırılabileceğini gösteren herhangi bir kayıt da yoktur. Hem bu Galya-Romalı tanrıyı, hem de halka özgü Saint-Jean ritlerini anlayabilmek için tekerleği ve özellikle alev almış tekerleği Hint-Avrupa'ya özgü bir güneş simgesi olarak değerlendirmek yeterlidir.

Bununla birlikte, halka ait Saint-Jean Bayramları'na ilişkin verilerden, yılın bu döneminde güneşin zirveye ulaştığı ve daha sonra da azalmaya başlayacağı sonucunu çıkarmak zordur. Auvergne, Bourbonnais, Languedoc, Vosges, Bouches-du-Rhone'a bağlı kimi yerleşim birimlerinde, güneşin doğuşunu görmek için 23 Haziran'ı 24'e bağlayan gece bir zirveye çıkılır ve kimi kez de güneş sevinç çığlıklarıyla selamlanırdı. Bu şekilde, yazın güneşin doğduğu yer topografik olarak belirleniyordu. İlginçtir, kilise bu zevkleri Hıristiyanlaştırmaya çabalarken, bunun yaz gündönümüyle olan bağını kutsal Vaftizci Yahya kişiliği



Mask. Aubrac. Foto: Paris, Halk sanatları ve gelenekleri müzesi.

Bir ahır kapısının (Doubs) üstündeki Saint-Jean demeti. Foto: Paris, Halk sanatları ve gelenekleri müzesi.



yoluyla açıklamıştır. Aziz Yohanna'nın İncili'nde (3.30), Vaftizci Yahya İsa'dan sözedip kendini onun halefi ilan ederken şöyle der: "O'nun büyümesi, benim de azalmam lazım." Oysa Aziz Augustinus, birkaç günlük bir hatayla şunları söyler: "*In Johanis nativitate dies decrescit*" (Yahya'nın doğumuyla günler kısalır). Burada kuşkusuz Van Gennep'in birçok kez ifade ettiği inanca göre, geç Ortaçağ'da Fransız folklorunu oluşturan karmaşık sürecin bir örneği görülür. Bu oluşum, büyük ölçüde o çağda çok iyi kök salmış Hıristiyan geleneği ile halka özgü bir mitik yaratıcılığın karşılaşması, hatta çarpışması sonucu ortaya çıkmıştır.

Demek ki, simgesel olarak Saint-Jean ateşleri, günlerin kısalmaya başlamasından hemen önceki en güçlü anında güneşi temsil eder. Bu simgecilik, ateşe verilen tekerlek ritinde daha açıktır. Çünkü birçok mitoloji bunu bu şekliyle temsil eder. Ancak gündönümüne ilişkin Fransız ritleri, kuşkulu bir güneş mitolojisinin bir yansıması ya da kalıntısı değildir. Bunlar tam olarak, ateşlerin ve ocakların yıllık genel dizgesi gözönüne alındığında açıklığa kavuşabilir: Bu ateşler de Noel ateşi, Karem Karnaval ateşi ve Saint-Jean ateşidir. Bunların, bir anlamda yarı yol olduğu için törensilik kazanan bir tarihi belirlediklerini söyledik. Yılın ikinci kısmı da takvime bağlı bayramlar içermiyor değildir. Ancak bunlar çok nadirdir ve genellikle de önemsizdirler. Burada yılın rit açısından düzenlenişinin, yılı Samain Bayramı (1 Kasım) ve Betaine Bayramı (1 Mayıs) (–bunlara bir de İmbolc Bayramı [1 Şubat, Azize Brigitte Bayramı] ve Lugnasad [1 Ağustos] Bayramı diye adlandırılan iki bölümlemeyi eklemek gerekiyor–) olarak ikiye ayıran Kelt takvimine uymadığı görülüyor. Bu takvim, Fransız halk takviminin aksine, güneşin hareketine bağlı değildi. Ancak Fransız halk takviminin anahtarı güneş simgesinde olmadığı gibi, buna eşlik eden tarım büyüsünde de değildi. Rit ateşleriyle temsil edilip desteklenen güneşin yükselmesi, bitkilerin büyümesinin, evcil hayvanların üremelerinin, insanların refahının simgesi, güvencesi ve habercisidir. Montpellier'de Noel için kurulan ocağın yakılmasından sonra ailenin en küçüğünün söylediği gibi: "Ve tanrı doğurgan kadınlar / doğurgan keçiler / kuzulayan koyunlar / doğurgan kısraklar / enikleyen kediler / enikleyen sıçanlar versin / Ve hiç ama hiç kötülük göstermesin..." (Bkz. önceki sayfalar). Noel'den Saint-Jean'a, Karem'den Karnaval'a kadar bütün ateşler tarımsal işlevli formüller ve ritler içerir. Bu genel bakış içinde, Karem Karnaval ateşleri, kısmen Saint-Jean ateşinin ikizidir. Elbette, okuyucunun, ayrıntılarla dolu, ama kuramsal açıdan kimi kez belirsiz bir kitapta tanımını (Gaignebet) bulabileceği diğer ögelere de sahiptir.

Ateşler, ocaklar ve meşaleler, rit takvimindeki mitolojide, yaz ve kış gündönümü sırasında güneşin yükselişini temsil eder. Ama bunun sebebi, ateşin pagan bir dine ait unutulmuş bir tanrının simgesi olması değil, doğası gereği yükselmeyi, bitkilerin engellenemez büyümelerini gözler önünde canlandırmasıdır. Tıpkı bitkiler gibi, ateş de aşağıdan yukarıya doğru yükselirken ağırlığa meydan okur. Kiliseye gelince, tarım ritlerine (Dört Zaman Bayramı, Rogatation Bayramı) kısıtlı bir yer vermiştir. Bu yüzden, halkın mitik düşüncesi, gerekli gördüğü bu rit biçimlerini kendiliğinden ortaya çıkarmıştır.

N.B. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

Bkz. "Fransa. Fransız folklorunda mitik ögeler." maddesi.

G

GALYA-ROMA TANRILARI.

Demek istenen: "Romalıların yorumlamasıyla" ya da "Keltlerin yorumlamasıyla" benzer Roma tanrılarına eş tutulan Galya tanrıları ya da benzer Galya tanrılarına eş tutulan Roma tanrıları. Bu kaynaşmanın büyük ölçülere vardığı olur; sadece Kelt ülkesinde ve özellikle Galya'da ortaya çıkan büyük bir Roma tanrısının bir özelliği de böyle oluşmuştur; bunun nedeninin sadece Keltlerden kalma bir özellik olduğu kesin değildir. Galya'da ve yalnızca burada yerel ögenin bulunmadığı bazı etmenlerin birarada gelmesiyle bir dönüşüm yaşanır. Örneğin Rhine ordularında İtalya'ya ve Galya'ya yabancı askerlerin bulunması, Galya mirasıyla birleşince öyle bir etki oluşturur ki Romalılarla Galyalılar birleşse aynı etkiyi yaratamaz. Gerek uzun süredir Helenizmle iç içe olan güney bölgesi yoluyla doğrudan, gerekse Roma egemenliği sırasında buraya gelen değişik ögelerin (askerler, tüccarlar) dolaylı biçimde ortaya çıkardığı Yunan etkisi gözardı edilmemelidir.



Iuppiter. Saint-Dizier yakınlarındaki Châtelet'de bulunmuş bronz heykelcik. Saint-Germain-en-Laye, Ulusal eski eserler müzesi. Foto: Giraudon.



Mercurius. Puy-de-Dôme'dan. Clermont-Ferrand, Bargoin Müzesi. Foto: Giraudon.

I. Iuppiter, savaşların efendisi, at binicisi, *yılanayaklı* bir deve biner, elinde bir tekerlek ya da şimşek tutar. Eğer ata binmemişse, bir sütunun ya da direğin üstüne tünemiştir. Yanında küçük bir arkadaşı vardır. Bu Galya'ya özgüdür ve ülkenin her yerinde görülür. Anlaşılmaz bir karışımın ürünüdür. (Bkz. "Taranis." maddesi.)

II. Mercurius, yalnızca yolculukların ve ticaretin değil, ayrıca kıtasal ifadesi olabilecek İrlandaca Lug Samildanach ("Politeknisyen") gibi, tekniklerin efendisi. Bununla birlikte sakallı, giyinik Galyalılar gibi cübbesiyle oturur bir durumdadır ve hatta diğer Kelt tanrıları gibi üç yüze sahiptir. Elinde bir çekiç vardır. Minerva ve Volcanus'la biraradadır. Başka yerde değil ama Galya'da böyle nitelendirilir. Caesar'ın tanıklığına bakarsak, bu ülkenin en önemli tanrısıdır. Sadece bu ülkede avcundaki keseyi, azık sunan bir kutsal yardımcı gibi uzatır. (Bkz. "Rosmerta." maddesi.)

III. Minerva: Galya'da, Yunanistan'da sanatların ve meslekların, özellikle kadın işlerinin efendisi olan İşçi tanrı gibidir. Belki de



Gemi bordasına ayağını koymuş Volcanus, Vienne-en-Val'de (Loiret) bulunmuş dört tanrılı bir friz üstünde.

İrlanda'da hekimlerin, demircilerin, kâhinlerin ve şairlerin ulu saydıkları Brighit'in bir benzeridir. Galya'da buna karşılık gelebilecek *Bricta* ya da *Brixta* adlı bir tanrıça bilinir. Yine V. yüzyılda Salvien, gymnasiumlarda Minerva'nın ulu sayıldığını söyler. VII. yüzyılda Aziz Eloi, kadınların "iplik eğirmek, boyamak ya da herhangi bir başka iş için o tanrıya başvurmalarını" yasaklar.

IV. Volcanus, büyük bir olasılıkla adı İrlanda'da (Goibniu) ve Galya'da (Gofannon) görülen bir demirci Kelt tanrısını açığa çıkarır. Diğer yörelere göre Roma İmparatorluğu döneminde Galya'da ona gösterilen büyük öncelik bunu düşündürüyor. Vienne-en-Val'de (Loiret) bulunan dört tanrılı bir kaidenin üstünde, ayağı bir gemi bordasında görülür. Bu da ırmaklar, demir ve orman bakımından zengin olan bu ülkede gemi yapımcılarının Volcanus'a inandıklarının bir göstergesidir.

V. Silvanus, tokmaklı tanrı Sucellus'la iyiden iyiye benzeştirilmiştir. Bu ise kendi doğasından çok, toprak güçlerinin efendisi olan Silvain'in doğasını aydınlatır. Bu tanrılardaki özellik ve niteliklerin birbirine karışması, sadece Galya-Romalılarına özgü değildir. (Bkz. "Sucellus." maddesi.)

VI. Dioskurlar: Galya'da Yunan-Roma ikizlerinin benzerleri olan bu iki kardeş tanrı inanışı konusunda biri Yunanca bir metin, diğeri Galya-Romalı bir yazıt olan iki kaynağa başvurulabilir. III. yüzyılda Timaeus şöyle yazar: "Okyanus kıyısı Keltleri Dioskurlar için [şöyle anlamak gerekir: Bizim Dioskurlara benzeyen tanrılar için] özel bir saygı duyarlar: Onlardaki çok eski bir geleneğe göre, bu tanrılar Okyanus'tan gelirler ve Okyanus sahilleri üzerinde Argonautlarla Dioskurlara ait çok sayıda işaret vardır." (zikreden Sicilyalı Diodoros, IV, 56, 4, İÖ I. yüzyıl). Öte yandan Hérault'da bulunan bir yazıtta, genç savaş komutanları –ancak savaşçı demek Dioskurlar demek değildir– olan Divanno ile Dinomogetimarus adlı iki tanrı, Martes adı altında birleştirilir. Nihayet bu konuda Tacitus'a göre, en azından köken olarak Keltlere çok yakın olan Germenlerde, Naharvalelerin Alci adı altında iki kardeş tanrıyı ulu saydıklarını anımsatmak gerekiyor (Germanie, 43, 4-5). Bu belgelerin, Kelt "Dioskurları"nın varlığını kanıtladığı yorumu yapılabilir. Çünkü Kastor ile Polluks'a ilişkin Galya-Roma yazıtları, Galya'da Roma İmparatorluğu'nun diğer yerlerinde olduğundan daha fazladır.

VII. Galya-Roma hafta tanrıları. Toplam sayısı yedi olan yıldızlar, gezegenler, uydular. Mısırlılarda olduğu gibi Romalılarda da "gezegenler" adı altında, haftanın yedi gününü ifade eden bir anlam kazanır. O zamanlar günler sadece harflerle ya da rakamlarla belirtiliyor olsa da, yedi günlük hafta bize kadar ulaşmıştır: Gün adları daha sonra ortaya çıkar. İlk gün (cumartesi) Saturnus'un günüdür, son gün (pazar) Güneş'in günüdür. Ausonius, IV. yüzyılda gezegen haftasının her yerde kullanıldığını doğrular. Yazıtlar, anıtlar ya da figüratif nesneler (özellikle Latinleşmiş Galya tanrısı "Iuppiter"e adanmış olanlar); ne Babillilerde, ne İbranilerde, ne de Yunanlılarda bulunan ama İskenderiyelilerin kullandıkları ve batıda onların etkisiyle yerleşmiş olması gereken "gezegen" haftasının Roma dönemindeki Galya'da benimsendiğini gösterir. Otuz yedi anıt ya da nesne, yedi "gezegen" tanrısını ayakta ya da sadece büst olarak tasvir eder (Saturnus, Sol, Luna, Mars, Mercurius, Iuppiter, Venus). Bunlardan üçü "haftalıktır". Her gün bir *fiş* almak için birer delikleri vardır. I. yüzyılın ikinci yarısında Galya dilinde bronz üzerine kazınmış Coligny (Ain) takvimi günleri on beşerli dizilerle sayar ve sadece rakamlarla ifade eder. Demek ki, "gezegenlerin" kullanımı Keltlere özgü değildir. Özellikle Romalılar döneminde Galya'da uygulanmış olabilir. "Gezegenli" denen, çeşitli sayılarda tanrı büstleriyle süslenmiş Belçika vazolarında haftanın tanrılarının temsillerini görmek olanaksızdır. Bunlar çoğunlukla sayıları ikiyi geçmeyen büstlü vazolar ve duvar takısı olan yüzlere ilişkin çok eski bir geleneği sürdürürler.

P.-M.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

DUVAL, P.-M., "Les dieux de la semaine", *Gallia*, XI, 1953; *Les Dieux de la Gaule*[2], Paris, Payot, 1976: Iuppiter, s. 29, 73-76, 110-111; Mercurius, s. 26-28, 69-71, 110; Minerva, s. 32-33, 82-84, 120, 111; Volcanus, s. 33-34, 84-85, 111; Silvanus, s. 78-79, 111-112; Dioskurlar, s. 18, 87.

GANAPATİ.

Puranalar'a özgü mitolojiye göre Ganapati Skanda'nın erkek kardeşidir. Çünkü anne ve babası Şiva ve Parvati'dir. Zaten Şiva veya tanrıçaya ait birçok tapınakta, bu iki tanrının birbirine simetrik olarak yerleştirilmiş olduğu görülmektedir. Söz konusu simetri ve aile bağı, değişik yerlere göndermede bulunmaktadır. İki kişi oldukları için, esasen tek bir kişi değildirler. Fakat birleştikleri zaman, simgesel anlamda tek bir kişiyi oluştururlar.

Bu nedenle, Ganapati (bazen Ganesa olarak da anılır) tüm Hindistan'da ona adanan sayısız tapınakların birinde tek başına yeraldığı zaman onuruna düzenlenen kültler, güneydeki Skanda-Subrahmanya ile aynı düzeyde değildir. O, sadece Ganapati (veya gana-isa), Şiva'nın ganalarının başıdır. Erkek kardeşi ise devasena-pati, tanrıların ordularının başıdır. Hiç şüphesiz, bu



Ganapati. Özel koleksiyon. Foto: Dominique Champion.

daha asil bir görevdir. Ganapati, tüm Kuzey Hindistan'ı ve tapınaklarının Deccan'ın büyük bir bölümünü kapsayan Hanuman'a daha yakındır. Her ikisi de kaba bir kayanın üzerinde, şekilleri belli belirsiz bir kat süleğene sıvanmış olarak temsil edilir. Bu son ayrıntı büyük ve asil bir tanrının veya yüce bir düzenin, *Dharma*'nın emrindeki bekçilik görevini temsil etmektedir. Ganapati'nin doğumu ile ilgili efsaneler kadar, Purana efsaneleri ve nispeten sonrakiler bunu vurgulamaktadırlar.

Bu kadar ünlü bir tanrının da, doğumunu ve fil başını konu alan çok geniş bir mitolojisi olması çok doğaldır. Efsane bize, Skanda gibi kendisi de "normal" bir doğumun ürünü olmadığı için, Şiva'dan veya Parvati'den doğduğunu kabul edenler arasında büyük farklar olduğunu söyler. Şiva'yı babası ve Parvati'yi annesi olarak kabul eden metinler, tanrının tüm vasıflarını yansıtmadığı için çok ilginç değillerdir.

Şiva'nın Ganapati'yi yaratması, iyilik ve kötülük arasında bir ayrım yapılmasının şart olduğunu düşünen tanrılar ve *rsi*'lerin isteği üzerine gerçekleşmiştir. İyi girişimleri ödüllendirirken kötü girişimleri de cezalandırmak; kötülerin iyi davranışlarda bulunmalarını engellemek, iyi ve inançlı kişilerin davranışlarını yönlendirmek gerekmektedir. Burada *Asura* ve *Deva*'ların, aynı zamanda *Dharma*'nın da varlığı göze çarpmaktadır. Bu nedenle, Ganapati aynı zamanda "engelleri ortadan kaldıran" Vinayaka ve "engellerin sahibi" Vighnesvara olarak da anılmaktadır. Acaba, engeller Ganapati'nin denetlemekle yükümlü olduğu Şiva'nın kurnaz ve endişe verici ganalarının eseri midir?

Şiva'dan doğan erkek çocuk da tıpkı kendisi gibi yakışıklıdır. Etrafındaki bütün kadınları cezbeder. Çileci yaklaşımları olan Parvati bundan rahatsızlık duyar ve onu bir fil kafası taşımaya ve kocaman bir karna sahip olmaya, bir başka deyişle çirkinliğe mahkûm eder. Hint mitolojilerinde bu "korkunç" çirkinliğin anlamı ile ilgili değişik örnekler de vardır. Şiva'nın babası olmasının yanısıra, Parvati'nin ona verdiği çirkinlik yüzünden denetlediği çirkin ganalara yakınlaşmaktadır. Bu nedenle bekârlığa mahkûm gibi görünse de, bazen erdemleri iki eşe dönüşür –efsanesi olmayan, fakat anlamlı iki soyut kavramdır bu: Buddhi, Bilgelik, ve Siddhi, Zafer. Taşıtı bu erdemlerle ilişkisi olan faredir.

Ganapati'nin Parvati'den doğduğundan bahseden metinlerin bir kısmında, tanrıçanın kapısında güvenilir bir bekçi bulunmasını istediği için yaratıldığı anlatılır. Diğerlerinde ise kötülerin zaferlerini engellemek ve iyileri korumak için Şiva'nın gönderdiği tanrıların ve *rsi*'lerin isteği üzerine yaratıldığı yeralmaktadır. Nedeni ne olursa olsun, tanrıçayı, bir başka deyişle evreni ve yeryüzünü veya kozmik düzen olan *Dharma*'yı koruma görevi söz konusudur.

Bu konudaki örnekler çeşitlilik gösterir: Şiva-purana'ya göre, Parvati –özellikle eşi Şiva'nın vakitsiz ziyaretlerini engellemek için– kendine emin bir bekçi aramaktadır. Bu nedenle derisinin salgılarından, daha doğrusu doğal pisliklerinden söz konusu olan bekçiyi yaratır. Vighnesvara (henüz *Ganapati* değildir) görevine başlar ve "annesinin" kapısında Şiva'nın ziyaretine kadar nöbet tutar. Fakat "annesi" banyosunda olduğu için "görünmez"dir. Vighnesvara, Şiva'ya da kapıyı açmaz ve ısrar edince de iki üç yumruk atar. Şiva, Vighnesvara'nın üzerine ganalarını salar. Fakat Vighnesvara onları da alteder. Vişnu ve Subrahmanya da sıraları gelince dövüşürler fakat bu da sonuçsuz kalır. Parvati, iki tanrıçasını bekçisinin yardımına yollar. O zaman Vişnu mayasına (sihirli hayâl) başvurur ve etrafı karışıklığa boğar. Bundan faydalanan Şiva da Ganapati'nin başını keser. Kızgınlıktan deliye dönen Parvati tanrıları yıpratmak için üzerlerine bin tanrıçasını gönderir ve oğlu diriltilene kadar sakinleşmeyeceğini belirtir. Bunun üzerine Şiva tanrılarını kuzeye yollar ve Ganapati'nin başını yerine koymak için önlerine ilk çıkan canlının kafasının kesilmesini emreder. Önlerine ilk çıkan tek dişi olan bir fildir. İşte bu baş tanrıçanın bekçisinin başına yapıştırılır. Böylece tanrıça da memnun olur. Oğlunu Şiva'ya gösterir ve hemen ardından da kozmik düzenin büyük zaferi için barışılır. Vighnesvara, onu Ganapati yapan Şiva'nın emrine girer.

Bilinen konulara bu hikâyede sıkça rastlanmaktadır ve bu kadar kısa bir özet de bunun için çok yeterli değildir. İlk önce, tanrıçanın derisinin salgılarından oluştuğu için tanrının "kirli" olan doğumu göze çarpmaktadır. Burada, kozmosun düzenine kirlinin de katılması gereği tekrar görülmektedir. Bu ayrıntı, Ganapati'yi düşük düzeyli ve pis işlerle görevli tanrıların arasına yerleştirmektedir. Fakat durum o kadar da basit değildir. Çünkü, tanrıçayı bekçisini yaratmaya iten sebep, Şiva'nın beklenmeyen ziyaretleridir. Banyo ile ilgili nokta aslında çok aydınlatıcıdır. Klasik felsefede çok sık rastlanan fakat burada değiştirilmiş bir imge olan yaratıcı tanrıça, erkek görüntüsü karşısında kaçar. Çıplak olarak görünmek istemeyen tanrıça, aslında bu dünyanın

iyiliğini ve değerini bilen kişidir. Tanrıçanm bekçisi olarak Ganapati, kendisini muktiden (selâmet) çok, Bhukti'ye (yeryüzündeki işlerin iyi gitmesi) adamıştır.

Şiva ile olan mücadelenin gelişimi, Vişnu'nun olaya müdahale etmesi ve Vighnesvara'nın başının kesilmesi, tanıdık başka konuları da çağrıştırmaktadır. Vişnu'nun hayâl gücü sayesinde, mücadele sırasında Şiva'ya eşlik ettiğini görüyoruz. Söz konusu olan maya, ona süt denizinin çalkalanması sırasında *Asura*'ların dikkatini dağıtmasını sağlar. Böylece tanrılar da ölümsüzlük içkisini ele geçirirler (aynı efsanede, Şiva, sütün çalkalanması sırasında oluşan zehiri dünyaya zarar verinemesi için içer). Vişnu'nun *maya*sı, aynı zamanda tanrıça, yeryüzü ve yaratılıştır. Yaratıkların yolunu şaşırtan ve dünyanın varolmasını sağlayan tanrısal dişi şekildir. Oysa Vişnu'nun gücü, kozmosu sadece dünyanın selâmeti için üretir. Başı kesilen Vighnesvara'ya gelince, o da böylece ayinsel bir kurban olmuştur. Hint hayvan kurban töresine göre (Veda'ya göre değil), kurbanı oluşturduğu için kesilen ilk baş mutlaka kaybolmuştur. Söz konusu olan kurban olayı, birçok *Asura*'nm kurban edilerek kötülüklerinden arındırıldığını ve yüksek düzeyli tanrıların bekçisi görevine getirildiğini de anımsatmaktadır. Vighnesvara'nın Şiva tarafından "kurban" edilişi, bu pis yaratığın kendini temiz işlere adayarak, *Dharma* dünyasına kabul edilmesinin bir şartı olabilir. Fil başı gücü temsil etmektedir –bazen krala özgü bir gücü bile temsil edebilmektedir. Fakat burada böyle bir şey söz konusu değildir. Yine de bu herhangi bir güç değildir. Maymun Hanuman gibi, fil de gücünü bitkisel bir rejime bağlamaktadır. Böylece, iyi bir bekçi olmak için tüm saflığı kendisinde toplamaktadır (Şiva'nın bekçisi Bhairava, aynı rolü üstlenmeyecektir). Üstelik, mitte açıklanmayan tek diş, kurban direğine bir göndermedir. Hortumu ise doğurgan cinsel organı temsil etmekte, savunma dişi ile hortumu Şiva'nın lingasını oluşturmaktadır (bkz. "Kurban. Yupa." maddesi). İkonografi hortumu, sol elindeki şekerlemelerin (bkz. "Dünya. Hint dininde dünya simgeleri." maddesi) veya sol oyluğunda oturan bir tanrıçanın cinsel organı üstünde göstermektedir. Ganapati'nin başının kesilmesinin kurbana ilişkin anlamı, geçirdiği değişimle doğrulanır. Artık Şiva'nın hizmetindedir: Bhukti, haklarından vazgeçmeden muktinin üstünlüğünü kabul eder. Bu baş eğme, onu Hint kurbansal düzeninin içine sokar ve iyilerin başarısına engel oluşturabilecek düşmanların güçlerini denetleme yeteneğini kazandırır.

Ganapati'nin *Bhukti* dünyasına doğru yönelişi, Skandapurana'da yeralan mitte de göze çarpmaktadır. Bu sefer öncelik tanrılardadır. Fakat Şiva Somnath tapınağını ziyaret eden iyi ve kötü herkesin selâmetini sağladığı için suçludur. Bu nedenle gökyüzü çok kalabalıktır ve sadece iyi kişilerle de karşılaşılmamaktadır. Sudralar, kadınlar, tanrılar bu izdiham yüzünden neredeyse kapıya konulmuştur. Şiva'ya giderek bu lütuf yüzünden başlarına gelenleri anlatırlar. Şiva verdiği sözü geri alamaz ve Parvati'ye gitmelerini söyler. Tanrılar tarafından Kalararti –"Zamanların Gecesi"– olarak övülen tanrıça, derisini sürterek dört kollu ve fil başlı bir Vighnesvara yaratır. Vighnesvara, Somnath'a gerçekten ibadet edenler hariç, onu ziyaret edenleri uzaklaştırmakla yükümlüdür.

Mitin bu değiştirilmiş fakat öncekinden daha fakir hali, başka bilinen konuları da çağrıştırmaktadır. Gökyüzünün kalabalıklaşması ve *Asura*'ların gökyüzünü işgal etmesi konusuna da gönderme yapılmaktadır. Fakat bu bhakti tarafından gerçekleştirilmektedir. Hint vicdanı, Vişnu veya Şiva gibi büyük bir tanrıya ibadetle sağlanan genel selâmet ile dünyanın onsuz yaşayamayacağı Brahmana'ya ait düzenin sağlanması arasındaki karşıtlıkla sürekli alt üst olur. Sudralara ve kadınlara selâmet sağlayarak, sınıflardan ve ayrıcalıklardan meydana gelen toplumsal-kozmik bir düzen olan *Dharma* sürdürülemez. Ganapati denetlemekle yükümlüdür. Tanrıçanın bekçiliğinden gökyüzü kapısının bekçiliğine terfi etmiştir. Ancak bu yeni Aziz Petrus'un anahtarı yoktur. Fakat gereken yerlere engeller koyabilir veya tersine, hak edenlerin önündeki engelleri ortadan kaldırabilir. *Dharma*'nın iyi işlemesi söz konusu olduğuna göre, tanrıçanın Ganapati için öngördüğü ibadet, bu dünyada ve öteki dünyada (Sudra ve kadınlar için de geçerlidir) başarı sağlamak anlamına gelen *Dharma*'ya olan saygıyı simgelemektedir. Bunun için, Ganapati sayısız tapınağın kirişlerini süsler. Bu onuru, her iki tarafında da hortumları ile onu sulayan iki filin yeraldığı mutluluk tanrıçası Gaja-laksmi ile paylaşır. Yüksek kastlara ait geleneksel evlerin kapılarının kirişlerinde de bu iki tanrıya yer verilir.

Böylece, pis olarak bilinen unsurların tek bir tanrıda birleştiği ve tanrının Brahman saflığının hizmetine girdiği bir kez daha görülür. Bu tanrının neden bu kadar "ünlü" olduğu ve onuruna ayinler düzenleyen *Brahmanlar*'ın ona neden bu kadar sahip çıktığı da anlaşılmaktadır. O tüm başlangıçların tanrısıdır. Eğer bir girişimin iyi gitmesi bekleniyorsa, onun duası alınmak zorundadır. "Halkın" büyük saygısı, kendisine inananlara başarıyı garantilemesinden kaynaklanır ve iki değişik şekilde temsil edilir. En sık rastlanan temsilinde, genellikle hortumu sola çevrilmiştir. Bunun nedeni ise bir tanrının eşinin veya koruduğu Toprak'ın (bu Toprak elinde şekerleme şeklinde görülür) onun solunda yeralmasıdır. Ritüelde en çok aranılan ve kullanılan ve Siddhi-vinayaka –"başarının karşısında olan engelleri ortadan kaldıran", "başarıya götüren"–, veya Tamil dilinde Valampuri-vinayaka, "hortumu sağa çevrilmiş Vinayaka" olarak anılan tanrıdır. Hortum, soldan sağa doğru, saat yönünde dolanmıştır. Bu yön aynı zamanda tapınağın etrafında dönme yönüdür ve uğuruna inanılır. Özetlemek gerekirse Ganapati başarıyı sağlayan tanrıdır.

M.Bi. [S.A.]

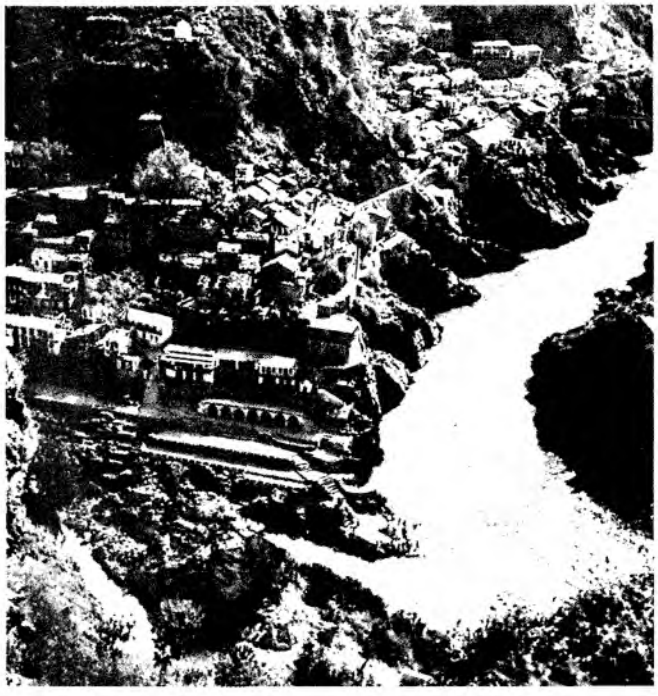
KAYNAKÇA

GETTY, A., *Ganeśa, a Monograph on the Elephant-Faced God*, 2. baskı, Yeni Delhi, 1971.

GANJ. GANGA/YAMUNA. Selâmet ve kökenler nehri.

Ganga'nın (Ganj Nehri) mitolojisi Yamuna'nınkinden çok daha fazla zengin olsa da, ilişkilerini belirtmek gerekir. Eğer Ganga selâmetin beyaz nehri ise, Yamuna başlangıçların siyah nehridir. Hindistan'ın en kutsal yerlerinden biri olan Prayaga'da (modern Allhabad'a yakın) birleşirler.

Diğer yandan, Ganga ve Yamuna'dan bahsetmek Şiva ve Vişnu'dan bahsetmektir. İkisinin ilişkisi, bir üçüncü konuyu ortaya çıkarmaktadır. Vişnu ve Şiva, Trimurti'nin zorunlu ögesi olan Brahma'yı çağrıştırır. Oysa Ganga ve Yamuna (varolan fakat Prayaga'da sadece *yoginler*'e gözüken) Sarasvati'yi ortaya çıkarırlar. Bu benzerlik bir rastlantı değildir. Kişileştirilmiş olan Ganga ve Yamuna'nın, Vişnu ve Şiva ile ilişkisi vardır. Zaten



Devprayag. Ganj'ı oluşturan iki akıntının birleştiği Himalayalar'daki yer. Foto: Pierre Amado.

Sarasvati de Brahma'nın isimlerinden birisidir. *Mahabharata*'da, Gangabüyük bir katliam düzenleyip dünyayı kurtaran kahraman Bhişma'nın annesidir. Yamuna ise (kişileştirilmemiş nehir) *Vedalar*'ı (bir dünyanın yaratılması için gereken ilk belirti) duyuran ve efsanede Vişnu'nun değişik bir şekli olan Brahmana *Rsi* Vyasa'nın doğduğu yerdir. Sarasvati, on sekiz gün süren büyük savaşın yapıldığı Kuruskşetra'yı nihayet geçer. Kuzey Hindistan'da yeralan eski tapınak kapılarının yan dikmelerinde, (Ganga makaranın üzerine çıkmış, Yamuna ise bir kaplumbağanın üzerinde dinlenir durumda) iki nehir karşıt olarak temsil edilmiştir. Makara açık ağzı ile kozmik gecede tanrının dünyayı "yuttuğu" selâmet zamanını temsil eden efsanevî timsahtır. Kaplumbağa ise *Veda*'ya ilişkin edebiyattan beri bilinen bir kozmolojik izlektir. Ganga ve Yamuna, tıpkı tapınak tanrısının içinde yeralan iki çeşit bağışlama gibi birbirlerine bağlıdırlar. Selâmeti sağlayan (mokşa veya mukti) ve dünyaya iyilik bahşeden (Bhukti). İki nehrin birbirini tamamlaması tanrının ikiciliğini, bir başka deyişle *yoginliği*'ni ve yaratıcılığı simgeler.

Yamuna kişileştirilmiş olarak mitolojide pek yeralmaz. Nehir rolünü üstlenir. Fakatkıyı ve sularında gelişen olaylar (Vyasa'nın hamile kalması ve Krişna'nın çocukluğu gibi) dikkatle izlenmelidir. Yine de, Veda edebiyatı, onu daha sonra *Dharma*'ya dönüşecek olan Ölüm tanrısı Yama'nın kızkardeşi olarak kabul eder. Böylece, yeryüzünü fazla insandan arındıran tanrının dişi yani doğurgan tamamlayıcısı olur. Yamuna insanların yeniden doğmasını sağlar. Fakat buna çok az değinilmiştir. Değişik mitlerde nehir olarak yeralması ve Ganga ile olan ilişkilerinden konumu anlaşılmaktadır.

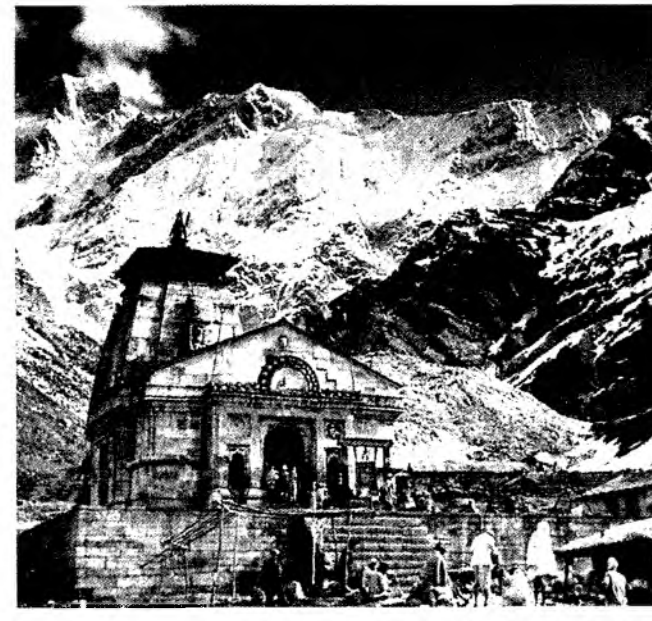
Ganga ise tam tersine, ritüeldeki rolünü aydınlatan çok yaygın ve değişik şekilleri olan bir mite sahiptir. Bir ölünün selâmetini sağlamak için küllerini bu nehre atmak gerekir. Değişik birçok inanış, küllerin nehirde geçirdikleri günlere bağlıdır. Fakat tüm bu inanışlar Ganga'yı selâmetin nehri yapmaktadır. *Upanişadlar* bireysel atmanların bir tek Brahmana içinde erimesini, çok sayıda nehrin okyanusa karışmasına benzettiklerinde, büyük bir okyanusa deltasıyla karışan bu uzun nehri örnek gösterirler. Fakat Hindistan'da, yenidendoğumlarla Mutlak içinde geriye dönüşü olmayan kayboluş arasında tereddüt edilen selâmet, karışık bir unsurdur. Bu unsur, eğer bireysel selâmetten dünyanın sonu demek olan toplu selâmete dönüşürse, daha da karışık bir hal alır ve kimse bunun gerçekleşmesini istemez. Ganga'nın miti (tek olarak ele alınacak) bu karışıklığın izlerini taşımaktadır. Burada *Mahabharata*'da (III, 106. kesim) yeralan hikâye izlenecektir. Fakat *Ramayana*'da da (I 42-43) buna benzer değişik bir hikâye yeralmaktadır.

Ganga sürekli yeryüzünde akmamıştır. Miti, gökyüzünden inişini konu alır (veya *Puranalar*'a geleneğin öngördüğü gibi Vişnu'nun tırnağından inişini). Söz konusu hikâye, Sagara'nın oğulları Sagaralar (sagara = "okyanus") ile bağlantılıdır.

İyi kral Sagara'nın iki karısı vardı. Güzelliklerinden dolayı kendilerini çok beğenmiş (darpita) olduklarından hiç çocuk doğurmadılar. Kralın evlat sahibi olmak için Şiva'ya türlü kurnazlıklarla yalvarması gerekti. Şiva, bir karısı için aynı anda ölecek olan altmış bin savaşçı (darpita), diğer karısı için ise soyunu devam ettirecek bir erkek çocuk verdi. Altmış bin çocuk normal bir şekilde doğurulamayacağı için anneleri bir çeşit balkabağı doğurdu ve çekirdekleri (onları tanrılara sunulucak kurban haline dönüştürmek için) arıtılmış tereyağı ile dolu saksılarda yetiştirildi. Bu altmış bin Sagara o kadar kötü bir şekilde davranırlar ki, tanrılar Brahma'ya kendilerini kurtarması için yalvarırlar ve hemen öldürülürler. Sagara'nın diğer karısından olan oğlu da aynı şekilde davranır ve göç etmek zorunda kalır. Neyse ki, Sagara'nın ondan sonra soyunu sürdürecek olan Amsuman adında dindar bir erkek torunu olur.

Sagara kurban olarak bir at adar. Ritüele uygun olarak atı salar ve altmış bin oğluna atı bir senelik başıboş koşu sırasında

Kedarnath. Ganj'ın kaynaklarındaki Şiva tapınağı. Foto: Pierre Amado.



korumalarını emreder (bunun nedeni koruyucuların bir mücadelesi sonucu da olsa, atın başıboş dolaşabildiği her yer, kurbanı sunan kralı hükümdarı olarak kabul etmek zorundadır). Fakat belli bir bölgede Sagaralar atın izini kaybederler ve babalarına gidip bu şanssız olayı anlatırlar. Kral da onu her yerde aramalarını ve onsuz geri dönmemelerini emreder. Sagaralar dünyanın dört bir yanını dolaşır ve en sonunda yeraltı dünyasına bir dehliz kazarlar. Bunu yaparken tanrıları ve insanları bunalttıktan sonra cehennem sakinlerini bunaltırlar. Sonunda cehennemin dibindeki atı bulurlar (cehennemin dibi daha sonra, Agastya tarafından önceden kurutulmuş bulunan okyanusa benzetilir: Agastya tanrıların bir *Asura*'yı öldürmelerini sağlamak için bütün suyu içmişti); bütün çarpıcılığıyla tefekküre dalmış bir *Rsi*'nin yanında otlamaktadır: Kapila'dır bu, Vişnu'nun bir biçimidir. Kapila'yı hırsız sanan Sagaralar ona hakaret etmeye başlarlar. Tefekküründen alıkonan bilge onlara bakar ve onları bir anda küle çevirir. Tanrıların habercisi Nadara Sagara'yı olup bitenden haberdar eder. Kral torununu atı almaya gönderir, amacı onun en azından kurbanı tamamlaması ve bu şekilde cehennemden kurtulmasıdır. Amsuman Kapila'nın lütfuna öylesine mazhar olur ki sadece atı geri almakla kalmaz, torununun Şiva'nın lütfu sayesinde Ganga'yı yere indirip amcalarının küllerini arındıracağı ve öte dünyada onlara gelecek sağlayacağı sözünü alır.

Kapila on klasik *avatara* listesinde yeralmasa da, burada bir *avatara* izleği vardır. Hem Sagara'yı hem de Sagaraları kurtarmak için bizzat Vişnu işe karışır. Üstelik Ganga yere inince okyanusu dolduracak, Sagaraların altmış bin oğlunun küllerini kaplayacak ve onlar da böylelikle selâmeti sağlamaya katkıda bulunacaklardır: Demek ki Ganga'nın yere inişi ile içine aktığı okyanus arasında açık bir bağ vardır; ayrıca ırmak ve okyanus sularının özdeşleştirilmesi selâmetin denize dökülen ırmaklara benzetilmesinin mitik bir uygulaması olabilir.

Gerçekten de Amsuman'ın oğlu Sagaraların arındırılması için boşa çıkan çabalarda bulunacak ve bu başarıyı torunu Bhagiratha elde edecektir: Himalaya dağlarına gider ve Ganga'nın lütfuna ermek için kendini yüksek düşüncelere adar; sonunda Ganga ona görünür ve istediği şeyi yapacağına söz verir. Sagaraları arındırmak için yere inecek ve okyanusu (*sagara*) dolduracaktır. Ancak akışının şiddeti yüzünden toprak bu darbeye dayanamayabilir. Bu nedenle Bhagiratha Kailasa Dağı'nda bu kez Şiva'nın yardımını almak için yüksek düşüncelere dalmak zorunda kalır: Şiva da Ganga'yı gökten inerken kafasının üstüne almaya söz verir. Irmak alnına düşer, üç su akıntısına dönüşür (Himalayalar'dan gelen ve Ganj Nehri'ni oluşturacak üç su) ve Bhagiratha'dan izleyeceği yolu göstermesini ister. Bhagiritha ona kurumuş okyanusa kadar eşlik eder, burada küller arınmayı beklemektedir.

Demek ki mit önce Ganga ile okyanus, sonra da Vişnu (Kapila) ile Şiva arasında olmak üzere iki ayrı ilişki kurar; başka yerlerde bulunan yapılar burada da oluşacaktır. Burada yıkıcı Şiva'nın aracı rolü oynamasında şaşılacak bir şey yoktur. Dünyaları "yutma" görevi görünüşe göre Ganga'ya devredilmiştir, Ganga ölülerin küllerini kabul eder ama girişimi aslında selâmet dramının ilk perdesidir. İkinci aşama olan tufan sularına ya da Ganga sularına selâmet amacıyla dalmanın gerçekleşebilmesi için ölümün, cenaze ateşinin ve küllerin yani Şiva'ya bağlı her şeyin bulunması gerekir. Üstelik Şiva'nın, gökten inen azgın dalgaları karşılayabilmesi onun Yoga'ya ilişkin kudreti sayesindedir.

Bu mitin ikonalardaki yazgısı önemine tanıklık eder: Madras'ın güneyindeki Mamallapuram'da bulunan uçsuz bucaksız kabartmayı anımsatalım; burada Ganj'ın inişi ve Şiva'nın *gangadharamurti*, "Ganga taşıyıcısı" olarak temsili vardır. Öte yandan Hindistan'da *–ganga* diye biten bileşik sözcükler taşıyan bütün ırmakların listesini çıkarmak son derece öğretici olacaktır. Gerektiğinde her tür ırmak, her tür tapınak havuzu Ganga'dır.

M.Bi. (S.A.)

KAYNAKÇA

ADICEAM, M. E. "Les images de Siva dans L'Inde du Sud. XV. Gangadharamurti", *Arts Asiatiques*, XXXII. cilt, 1976. VIENNOT, O. *Les divinités fluvilaes Ganga et Yamuna aux portes des sanctuaires de l'Inde*, P.U.F., 1964.

GEÇİŞ RİTLERİ. Takımadalar'da.

Takımadalar'daki ibadetlerin çeşitliliğine rağmen, erginleme törenlerinin devinimi, bir kavimden diğerine gözle görülür biçimde benzerlik gösterir.

Doğumdan önce genelde yedinci aydan, fakat bazen üçüncü ya da beşinci aydan itibaren Malezyalıların *Lenggang perut* olarak adlandırdığı tören gerçekleşir. Bu uygun adaklarla ya da onlar olmadan, müstakbel annenin karnına yapılan tören niteliğindeki masajdır. Doğum sonrası günler boyunca, lohusa kadının sürekli ateşin yanında durması gerektiği için olağandır. Bununla birlikte bu süreç, yalnızca kadının ve çocuğun ritüel arınması ile son bulan bir yasaklar dönemi ile sınırlandırılmıştır.

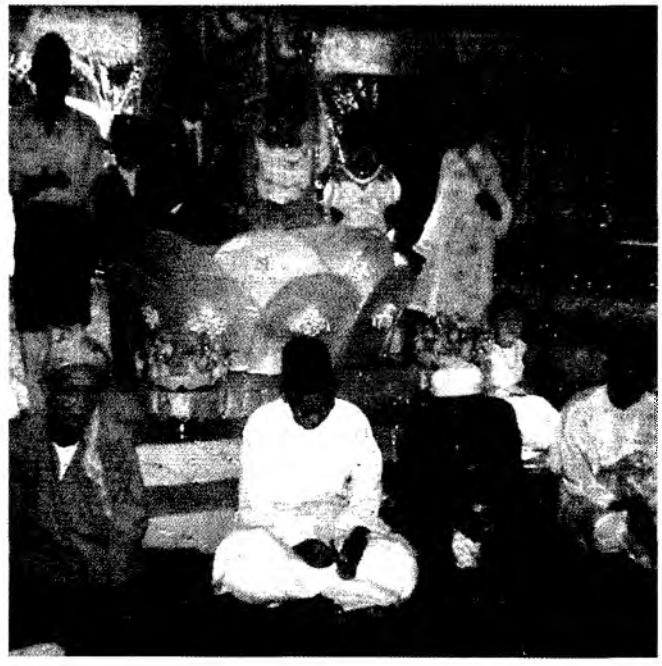
Çocuğun, topluluğun yeni bir üyesi olarak tanınması ve yetişkin konumuna erişmesi bir dizi tören ile belirlenmiştir: Ad konması, saçlardan bir tutam kesilmesi, kulakların delinmesi (kızlar için), ilk aylarda gerçekleşen toprakla ilk temas; sonra delikanlılık çağında (sadece Müslümanlar için geçerli değildir), dişlerin törpülenmesi ve bazı yörelerde dövme (fakat bu genelde güncelliğini yitirmiş bir töredir).

Erginleme töreni eskiden takımadalardaki kavimlerin çoğunda yaygındı ve genç erkekler ile evlenme çağına gelmiş genç kızları içeriyordu. Dişlerin yontulması, üst çenedeki kesici dişlerin ve/veya köpek dişlerinin uçlarının (hatta bazen tümünün) yontulmasından ibaretti. Bali'de törenin bireyleri *Sadipular*'dan –"altı düşman" ya da insan doğasının temel kaoslarını simgeleyen altı kötü ruh– kurtardığı kabul edilir. İnsanları alt dünyadan üst dünyaya götüren ilerleyiş içerisindeki bir aşamayı meydana getirir. Ve bu ilerleyişin son aşaması, ölünün yakılması olacaktır. Bu yüzden doğal olarak evlilik öncesi ritüelidir. Fakat biri bu tören yapılmadan ölürse, bunun yerine yakılma öncesi bir başka merasim öngörülür.

Müslüman ya da Hıristiyan törenleriyle birleştirildikleri oranda oynadığı role göre yöresel farklılıkları iyi yansıtan evlilik törenleri, çok sayıda kavimin ortak ögelerini de temsil eder. Eşlerin birliği, bilhassa kendi bünyesinde birlikte gerçekleştiren bir toplumsal safhanın tamamlanmasıyla ortaya konur. Birlikte yemek, törenle biraraya gelmek vs. Buna aileler arası bir birliğin onayını ya da oluşumunu belirleyen ve temelde niteliği töre ile tesbit edilen armağanların mübadelesinden ibaret olan tören safhaları eklenir. Bu birliklerin genelleştirilmiş mübadele taslaklarına uyduğu toplumlarda, erkek tarafı karşı tarafa kumaş armağan eder. Tersi durumda ise erkek tarafına beyaz silahlar armağan edilir. Bataklarda bu iki grup karşılıklı *ulos* (kumaş) ve *piso*



Sundan ülkesinde (Batı Java) sünnet olmuş çocuğun geleneksel tiyatro kahramanları gibi giydirilip köyde dolaştırılması. Foto: Marcel Bonneff.



Malili genç evliler, Johar eyaletinde, davetli kalabalığı önünde "bir günlük krallar" gibi tahta çıkıyorlar (*bersanding*). Foto: Christian Pelras.

(bıçak) adlarını dahi alırlar. Bu iki ögeden biri kadını, diğeri erkeği temsil ediyor gibi görünmektedir.

Cenaze törenlerine gelince, Endonezya'da tüm yöntemler uygulanmış ya da uygulanmaktadır denilebilir. İslam ve Hıristiyanlık etkisiyle revaçta olan gömme yönteminden başka (fakat önceleri hemen her yerde rastlanıyordu), yapay ya da doğal mağaralara bırakma (güney Toraja), sergileme (Bali Aga), terketme (Orman göçebeleri), bedenin üzerini kapatarak bir ağacın kovuğuna yerleştirilmesi (ot Kayan, Toraja), tabutun bir ağacın dallarına ya da bir direğin tepesine çekilmesi (Nias, Ngaju) taştan lâhitler içine gömme (Kuzey Selebes), kemiklerin biraraya getirilmesini

Bali'de ölü yakma töreni için ölenden cesedinden arta kalanlar, kastlara göre değişen, ruhları öbür dünyaya götürdüğüne inanılan bir hayvan kuklası içine yerleştirilir. Bu—bir soylu için—boğa, yakılacak odunların üzerinde, kötü ruhları şaşırtmak için kendi etrafında dönen bir gurup erkek tarafından taşınır. (Foto: X.)





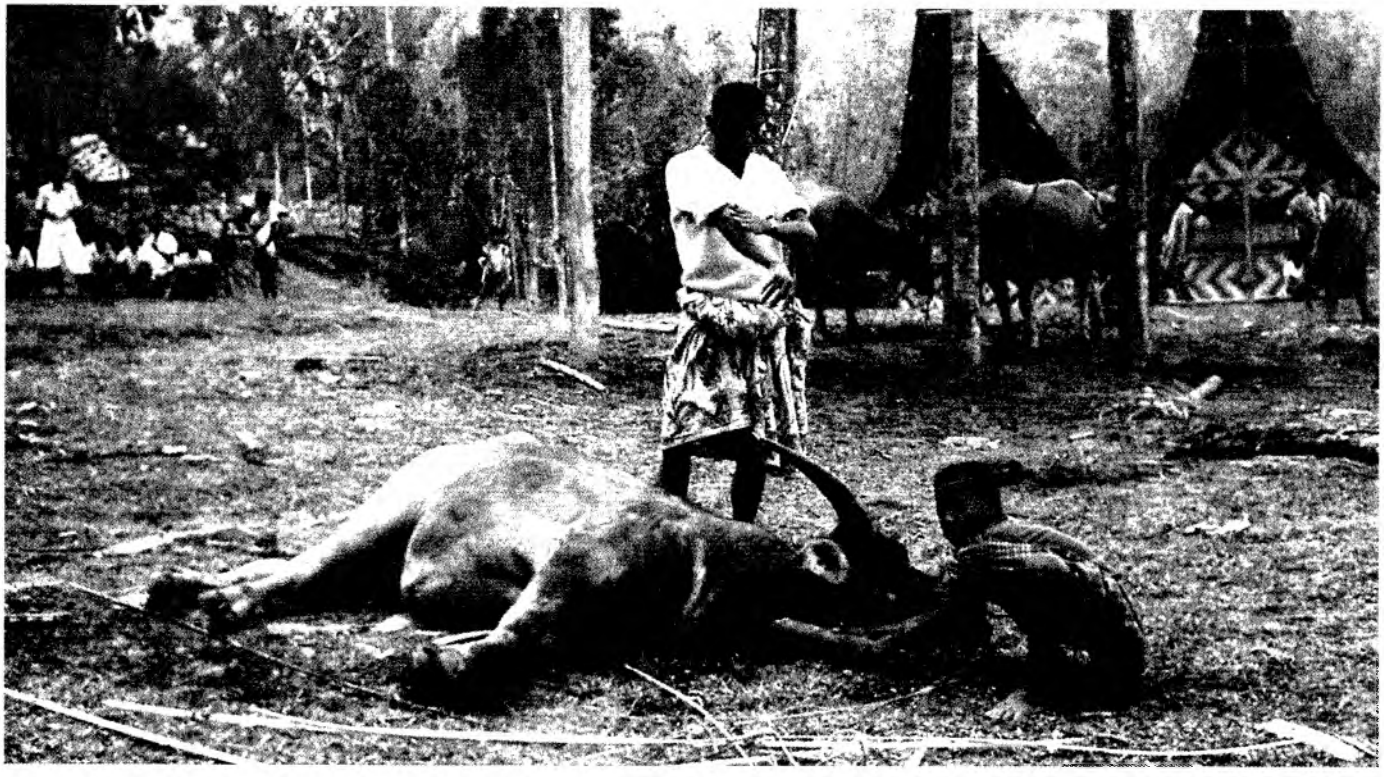
(Ngaju, kuzey Nias) ya da yakılmasını (Beli, Ngaju, Maajan) izleyen geçici gömme, hatta belki *Endonezya yamyamlığı* (Batak, Ot Pari). Fakat tüm bu cenaze ritüelleri arasında ölü yakımı şüphesiz en göz kamaştırıcı olanlardan biridir.

Hint Takımadaları dünyasında, bilhassa Balili Hindular ölü yakımı uygulamaları ile tanınırlar. Fakat aslında bu törene, Hindu olmayan Sumatra'daki (Batak Karo), Borneo'daki (Ngaju) ve geçmişte Selebes'teki (Bugis) diğer birçok kavimde de rastlanmaktadır. Bali'nin içinde, Hindu öncesi birçok öge göze çarpmaktadır ki, bunlar başka yerlerde olduğu gibi Takımadalar'da çifte cenaze töreni düzenlendiğini göstermektedir.

Esasında vakaların çoğunda ölüler önce gömülür. Bununla birlikte yakılan sadece kemiklerdir (hatta bazen kemikler temizlenir). Bazen, ceset o kadar çok kokuşmuştur ki, mezardan bir miktar toprak alıp yalnızca ölenin resminin yakılması ile yetinildiği olur. Genelde, küller kutsandıktan sonra su yatağına bırakılır. Fakat özel kaplar içinde saklandıkları da olur. Sonuç olarak ritüelin gelişimi Kalimantan Ngajuları'nda tanık olabileceğimiz ya da eskiden Batakların uyguladığı ile benzerlik gösterir. Bunların hepsinde de ikinci cenaze törenleri öleni atalar arasına kavuşturma amacıyla yapılır (Pitra, Bali).

Bali'de ölen prensler asla gömülmez. Bedenleri Toraja ülkesinde olduğu gibi muhtelif kalınlıktaki kumaşlar içerisinde korunur. Bununla birlikte, ölünün yakılmasından on iki gün sonra ikinci bir tören (*ngerorasin* ya da *Mithra yadnya*) gerçekleşir. Tören sırasında çoğalan ve simgesel olarak beslenen ruh, kişinin portresinde ikamet eder. Bu kumaş, ruhun ataların yanına geri

Güney Selebes'teki Toraja cenaze törenleri çok sayıda mandanın kurban edilmesine yol açar. Birçok yıla yayılabilen tören döneminin sonunda, tabutlar uçurumların yamaçlarına açılmış oyuklara yerleştirilir. Foto: Gilbert Hauovic ve Christian Pelros.



gönderilmesinin ardından tekrar yakılır (Doğu Java'daki İslamlaşmamış kimi gruplarla da durum böyledir). Bu istisnai durumda, çift cenaze töreninden de bahsedilebilir.

Bu istisnai durumların çeşitliliğinin ötesinde, çifte cenaze törenleri genel bir özelliktir. Çoğu kez ilkine nazaran daha belirsiz olan ikinci cenaze töreni, öleni hayattakilerin dünyasına bağlayan tüm bağları kopartmaya ve onu atalar diyarına kabul ettirmeye yöneliktir; bu törenler ölünün gömülmesinden kırk gün sonra gerçekleşen adak yemeği, *kenduri arwalı* biçiminde halen Java'da sürmektedir. (Madagaskar'da da çifte cenaze törenlerinin büyük önem taşıdığı bilinmektedir).

Atalar kültüne bağlı olan ve bazen cenaze ritüelleri ile ilişkisi bulunan "topluluk bayramları," eskiden çok sayıda kavim tarafından gerçekleştiriliyordu. Fakat birçok bölgede kısa zaman önce gerçekleşen Müslümanlaşma veya Hıristiyanlaşma nedeniyle, bu bayramlar ortadan kalkmıştır.

Buna karşın, aile çevresinde gerçekleşen basit toprak ritüelleri günümüze dek dimdik ayakta kalmış ve uzun zaman önce Müslümanlaşmış bölgelerde dahi bunların başlıcaları temel besin maddesinin (genelde pirinç) ekim ve hasat zamanlarıyla bağdaştırılmışlardır. Kıyı bölgelerindeki balık avı törenleri de aynı şekilde gelişir. Aynı zamanda, bu tür törenlerin ögeleri bütün bölgelerde az çok benzeşir. Bunların arasından birlikte yenilen dinsel yemekleri, yiyecek adaklarını ve kurbanları ele alalım.

Java'da dinsel yemekler *slametan* olarak adlandırılır. *Abangan* (kırmızılar) denen Müslümanlaşmanın çok sayıdaki inancı ve ibadeti ortadan kaldırmadığı çevrelerde buna sık rastlanır. Amacı katılanların "selamını" (*slamet*) almak olan *slametan*, bütün ortak işlerden önce ya da sonra minnetkârlık göstermek için yapılır. Yemek geleneksel şekilde, yerde bir hasır üzerinde yenir. Bu ibadet, bu nedenle davet edilmiş bir din adamının söylediği dualardan önce yapılır. Genelde zerdeçal ile renklendirilmiş bir yemek olan "sarı pirinç," elle yenir. Malezya dili konuşulan yörelerde ise daha çok *kenduri* söz konusudur. Atalara ya da koruyucu ruhlara yapılan yiyecek adaklarıyla gerçekleşen bu yemekler, olayın önemine göre, tavuk, keçi, (Müslüman olmayanlarda da domuz) ya da mandanın kurban edildiği açık bir rit görünümüne de sahiptirler.

Değişik adak şekilleri olarak horoz dövüşleri ve kafa avları ele alınabilir (Bali'de açık olarak görülen, başka yerlerde daha seyrek rastlanansa işin oyun yönüne verilen önemdir). Stöhr'e göre kafa avı, besin değeri bulunan bitkilerin ortaya çıkışına neden olan ilk cinayeti temsil etmektedir. Bunun da bereket törenleri ile bağlantılı olduğu kesindir.

Takımadalardaki geleneksel dinlerin büyük bir çoğunluğunda, kafa avı aslında çok önemli bir ritüel ögeyi oluşturmaktadır ve hemen hemen tüm halklar tarafından da uygulanmış gibi gözükmektedir. Bu halklar için bir adak biçimi, hayvan adaklarına oranla (artan değerler biçiminde tavuk, köpek, domuz ve manda) en yüce olanı temsil ediyordu. Ne var ki bu törenler, sömürge yönetimi esnasında kaldırılmıştır. Topluluğun bazı törenler için ihtiyaç duyduğu kafalar, komşu ve düşman topluluklardaki yalnız ve savunmasız (*kader*, çocuk) bireylere karşı düzenlenen ani saldırılarla sağlanıyordu. Ve kesilen kafalar, köyde büyük bir sevinçle karşılanıyorlardı.

Bu konuda büyük bir çeşitliliğin varolmasına karşın, ölülerin atalar mertebesine ulaşmasını ve topluluğun arınmasını sağlayan cenaze törenlerinin tamamlanması için gerekli oldukları izlenimi uyandırmaktadırlar. Bu eksiksiz tamamlanma, topluluğun toprak ritüellerinin kutlanması için şarttı ve bereket garantisiydi. Şüphesiz burada, pirincin ya da başka tarım bitkilerinin ortaya çıkışını, yarı tanrısal bir ilk kahramanın ölümüne bağlayan çok sayıdaki mitlerle bağ kurulmaktadır.

Kafa avının uygulanış şekli, genelde avı küçük özerk topluluklar halinde yaşayan halklarla sınırlıyordu. Toprakların ötesinde siyasal bir birlik biçiminin varolduğu noktada kafa avı, gerek kölelerin, gerekse mandaların kurban edilmesi ile yer değiştirmeye yönelmiştir. Bununla birlikte, savaşçılar artık kafa avcıları olmasalar da, uzun süre kafa "kesiciler" olarak kaldılar.

D.L. ve C.P. [N.K.]

GENIVS.

Genius tamamen eski Roma'ya ait bir kavramdır ve Yunancada karşılığı yoktur. Modernler ve eskiler, bu kavrama verdikleri anlam konusunda uzlaşmaya varamamışlardır. Kelime olarak *genere* fiilinden gelmektedir. Ama bu fiilde daha çok *gignere* şeklinde kullanılmıştır. Censorinus, (*De Die Natali*, 3, 1) bu kavrama üç değişik anlam getirmektedir: İlki: *Genius* bizim doğuşumuza sebep olan şeydir (*ut genamur curat*). İkincisi: Bizimle aynı zamanda doğmuştur (*una genitur nobiscum*). Üçüncüsü ise: *Genius* doğumumuzdan sonra bizi korur ve kollar (*nos genitos suscipit ac tutatur*). Modernler dikkatlerini birinci varsayım üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Çoğu, (örneğin; Wissowa, *Ruk*[2], s. 175 et Latte, *R.R.G.*, s. 103) *Genius*'a edimsel bir anlam vererek, onu cinsel gücün tanrısallaştırılması olarak tanımlarlar. Buna karşılık G. Dumézil (*R.R.A.*[2], s. 364) "daha çok kullanılan fakat

Genius'u ve yanında iki Lar'ı gösteren evlerde bulunan küçük tapınak (laraerium). Pompei, Vettii Evi. Foto: Andersen-Giraudon.



kuşkusuz daha eski olan *ingenium* bileşkesinin sadece edilgin bir anlam taşıdığını" gözlemlemiştir: "*Genius*, kişiselleştirilmiş ve tanrısallaştırılmış bir *quod ingenitium est*, doğuştan gelen bir nitelik, bir özgülük'tür".

Bu son yorumu destekleyen iki sebep vardır. İlki diğer anlamsal oluşumlar arasındaki koşutluktur: *Venus-uenia-uenarare* (*ri*) dizisi; buna *genus-Genius-generare* dizisine benzeyen *Fides* (*Dius*) *Fidius-fidere* dizisi de eklenebilir. Bütün bu dizilerde dinsel sözcüklerden gelme *-io*'nun türevlerinde (*Genius-Fidius*) ve kutsal sözcükler (*uenia*) söz konusudur. *Venia*, *uenerans*'m tanrılar nezdinde sahip olduğu inayeti simgeler; *Fidius* uzlaştırmacı tanrıyı ve imanı ifade eder. Buradan hareketle *Genius*, kişiliğin doğuştan gelen nitelikleri ile tanrılaşmasını ifade ediyor olmalıdır.

Diğer sebebe gelince: Otto'nun (*R. E.*, bkz. *Genius*, c. 1158) karanlıktan kurtarıp günışığma çıkardığı Servius'a (*ad Aen.*, 3, 607) ait bir metin şöyle der: "Kişinin alnı *Genius*'a aittir: Tanrıya saygımızı gösterirken alnımıza dokunalım" (... *uenerantes deum tangimus frontem*). Cinsel faaliyeti simgelemekten çok, *Genius*, her varlıktaki kişiliği ortaya çıkartır. Erkeklerde ve kadınlarda olan ortak bir özelliktir (bkz. Censorinus, *a.g.y.*, 3, 3). *Genius-Iuno* koşutluğu sadece geç kalmış bir oluşumdur. Bu koşutluğa ilk defa, *Genius*'a (3, 6, 48) eşdeğer tutulan ve *Natalis*'in eşanlamlısı olan *Juno Natalius* altında Tibullus'ta rastlarız (3, 12, 1). Platon tiyatrosunda *Genius*'a cinsel hiçbir anlam yüklenmez: *Genius* tek başına yaşamsal temel özelliktir.

Tamamen Latin kültürüne ait bir kavram olmakla beraber, Lucilius'ta (bkz. Censorinus, *a.g.y.*, 3, 3) gözlemleyebileceğimiz gibi, *Genius* az çok Yunan kültürünün etkisi altında kalmıştır. Varro (Augustinus, *C. D.*, 7, 13), *Genius*'un yaşamsal olmaktan çok, akılcı bir temel özellik olduğunu söyler. Horatius (*Mektuplar*, 2, 2, 187) ise kimi zaman beyaz (*albus*, bizi iyiye sevkeden), kimi zaman siyah (*ater*, bizi kötüye sevkeden) olan değişken (*mutabilis*) bir *Genius*'tan bahsederek daha etik bir görüş ileri sürer. Dahası *Genius* bu açıklamada, bizim kaderimizi (*natala astrum*) belirleyen bir arkadaş (*comes*) olarak tanımlanır.

Kişisel *Genius*'un yanında, bir de kendisinden ilk defa İÖ 218 tarihinde bahsedilen (Titus-Livius, 21, 62, 9) *Genius publices* vardır. Daha sonraları iç savaş sırasında Romalı yurttaşları etrafında toplamak için Sylla'nın geliştirdiği *Genius Populi Romani* ortaya çıkmıştır. *Genius publicus* başarı ve refahın simgesi olmuştur: 9 Ekim tarihinde *Fausta Felicitas* ve Venus *Victrix in Captolio* günleri birleştirilmiş ve *Genius* günü olarak kutlanmaya başlamıştır (bkz. A. Degrassi, *I, I.*, 13, 2, s. 518).

Genius Augusti ise bize iki farklı mirası beraberinde getirir: Augustus *Genius*'un anlamını hem Latin mantığından, hem de resmi yapıda bulunan bir kültten çıkarabileceğini anlamıştır. Dolayısıyla kendi *Genius* kültünü Lar'larınki ile birleştirmeyi düşünmüştür (Ovidius, *F.*, 5, 145-146).

Genius loci ilk bakışta şaşırtıcı bir kavram olmakla beraber, temelde bir anlam açılımıdır ve pek çok özel uygulamaya elverişlidir. Kavram *Genius municipii* veya *Genius coloniae* şekilleri altında değişik topluluklarda gözlemlenebilmektedir. İmparatorluk devrinde ise *Genius Populi Romani*'nin bir benzeri olan *Genius Senatus*'tan bahsetmek gerekir.

R.S. [B.S.Ş. / M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

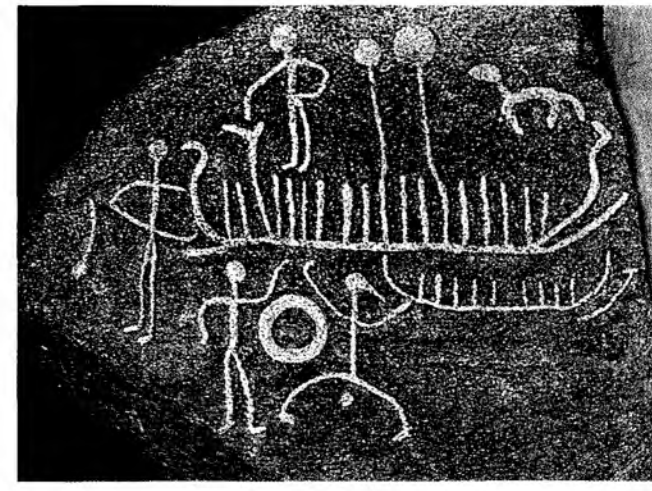
DUMEZIL. G.. *R.R.A.*[2], s. 362-269, R., *Genius et Ange*, R.C.D.R.

GERMENLER VE KUZEY KAVİMLERİ. Kutsal olanın unsurları.

Germen ve Kuzey kavimlerinin mitolojisinin incelenmesinde karşılaşılan güçlükler, özellikle bu konuya ilişkin belgelerin niteliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu belgelerin bir bölümü arkeolojik araştırmalara dayalıdır ve bu kaynaklardan yola çıkarak kesin yargılara varmak genellikle mümkün olmamaktadır. Diğer belgeler ise edebî niteliklidir (yazıtlar, *eddik* ve *skaldik* şiirler, Germen olmayan gezginlerin gözlemleri ve nihayet İzlanda sagaları) ve bunlar da ciddi olarak yorum ve yazı çözümü sorunları taşımaktadır. Bu konuda birkaç örnek vermek gerekirse şunlar söylenebilir. Eski yazıtlar İS III. yüzyıla dayanmaktadırlar. Ancak uzmanlar halen bunların ifade ettikleri hususları sorgulamaktadırlar. Birbirini tamamlayan başlıca iki kaynak olan *Şiirsel Edda* ile Snorri Sturluson'un *Edda*'sı ise, XIII. yüzyılda bugün bildiğimiz biçimleriyle kaleme alınmışlardır. Ancak, bu yapıtları kaleme alan Hıristiyan kültürüyle beslenmiş yazarlar, kendilerinden önce oluşturulmuş metinleri bize ulaştırmakla birlikte, yazdıkları konuda somut bir deneyime sahip değillerdir. Latin (Tacitus), Bizanslı (Konstantinos) ve Arap (İbn Fadlan) gözlemcilerin yazdıklarını ise hem yazarın kişiliğini, hem de anlatılan konuyu dikkate alarak bir süzgeçten geçirmek gerekmektedir.

Öte yandan, "Germen" ve "German" kavramları kadar içeriği belirsiz bir kavram daha bulmak çok güçtür. Konunun vehametini açıklamak için, bu sıfatların söz konusu edilen halklar tarafından asla kullanılmadığını belirtmek yeterlidir. Bu da, tarihten çıkarsayabildiğimiz her türlü çözümlemeyi çok nazik hale getiren bir belirsizliktir. Bu halkların dinleri hiç şüphesiz Hint-Avrupa kültürü eksenli bir kökene dayanmakla birlikte, bu dinlere asıl özgünlüklerini kazandıran olgu, fetihler sonrasında galiplere boyun eğen yerli halkların özgün kültürlerinden aldıkları izleklerdir. Oysa bu yerel kültürler hakkında, filoloji biliminin gösterdiği tüm çabalara rağmen bütün bilebildiğimiz, kuzey Bronz Çağı'na (İÖ 1500-400) dek geri giden köklü bir kültür olduğudur. Tüm İskandinavya'ya yayılan kaya resimleri bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak, anılan tarihlerden itibaren Germanik ve Kuzeyli kültürün özü Yunan, Latin, Kelt, Slav, Fin-Avrupalı ve nihayet Hıristiyan dünyasıyla yakın ilişkiye girmiş ve bu kültür çevrelerinin her biri, değişik düzeylerde, bu kültüre kendi özel

Kaya üzerine kazınmış bir gemi. Foto: Hasen. Hamlyn Group Arşivi.



damgalarını vurmaktan geri kalmamıştır. *Nornlar* Parkalara benzerler. Tyr'le Mars, Odinn'le Mercurius ikiz kardeş gibidirler. Loki'nin kökü Lug'a uzanır. Fjörgyn'le Perkun aslında aynı kelimedir. Völuspa pekala Bingenli Hildegard tarafından yazılmış olabilir.

Tüm bu söylenenlerden iki sonuç çıkmaktadır: Öncelikle, bu mitolojileri eşzamanlı bir bakışla ele almak rastlantısal sonuçlara varılma tehlikesini içerir (halbuki, gerek kökeni, gerekse kaleme alınış tarihi bakımından bölük pörçük olan birtakım belgeleri birincil kaynak saymak ve bunlardan kesin sonuçlara varmanın içerdiği tehlikeleri gözardı etmek, sık düşülen bir yargıdır). İkinci olarak, tek itibar edilebilir yönteme başvurularak diakronik perspektif benimsendiğinde, mitolojik düzlemdeki her yeni katkının özü biraz daha bozduğu anlaşılacak ve iş gitgide karmaşıklaşacaktır. Dolayısıyla, bu mitolojilerin kesinkes Dumézilci bir yorumu ancak bazı çekincelerle kabul edilebilecektir. Hiç şüphesiz Kuzeyli Germen toplumu, Edda şiirinin ya da *Rigs Pula*'nın ortaya koyduğu gibi, eski üçlü toplum çizelgesine uygun bir yapılanma gösterebilir. Ancak bu konuda bir yargıya varmadan önce, Kelt etkilerini ve doğrulanması pek de kolay olmayan sosyolojik özellikleri (örneğin köleler "sınıfı") incelemeye almak gerekmektedir. Oysa, bugünkü bilgilerimiz kesin yargılar verebilmemiz için hiç de yeterli değildir. Savaş tanrısı kimdir, Odinn mi, Tyr mi, Thorr mu yoksa Freyr mi? Ya büyü tanrısı? İşlevlerini aşağı yukarı bilebildiklerimiz sadece Vane soyundan gelen tanrılardır.

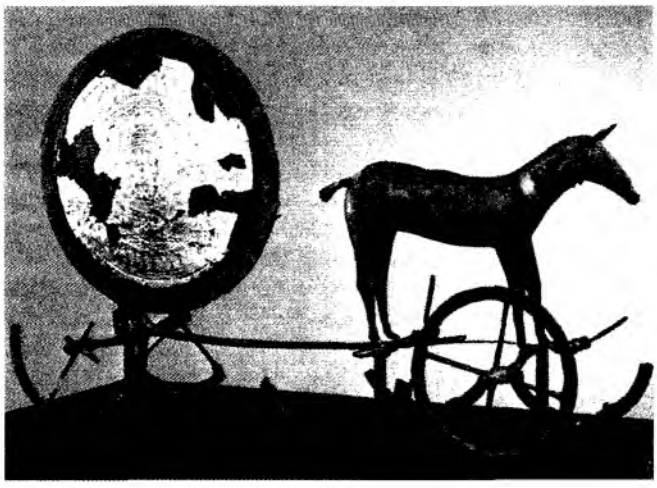
Geçtiğimiz yüzyıllarda büyük ilgiyle karşılanan tarih kuramlarına başvurduğumuzda, iyice parçalılık gösteren bir yapıya ulaşmamız kaçınılmazdır. *Ase* soyuna dahil tanrıları, sırf bu adı taşıdıkları için mutlaka Asya kökenli kabul etmemiz gerekmez. Tam tersine, eğer mızrağıyla birlikte bronz çağına ait bir taş parçası üzerinde boy göstermemiş olsaydı, tanrı Odinn pekala doğulu bir figür olarak kabul edilebilirdi. Germen dünyasının İÖ 2000 yıllarında bir ya da birden fazla istilaya uğradığı muhakkaktır. Ancak, istilacılardan önce varolan bazı gelenek ve görenekleri, sanki onlar tarafından getirilmiş gibi göstermemek için dikkatli olmak gerekmektedir. Simgesel nitelikte kalan bazı yorumlar tam anlamıyla çıkmaza düşmektedir. Örneğin, Skirnisför'de anılan bazı mitler, doğacı tarzda açıklamalara çok uygun düşseler de içinde yeraldıkları bütünlük öylesine büyük karmaşıklık arzetmektedir ki, tüm mantıklı yapılaştırma çabaları başarısızlığa uğramaktadır. Unutulmamalıdır ki, konu hakkındaki bilgilerimizin büyük çoğunluğunu, Sevillalı İsidoros'un *Etimolojiler* adlı eserini hatmetmiş olan, büyük soyutlamacı ve akılcı pedagog Snorri Sturluson'un yazdıklarından (XIII. yüzyıl başları) elde etmekteyiz. Elimizdeki belge yığını karşısında ilk gösterdiğimiz zihinsel tepkinin büyük bir karmaşıklık duygusu olması bundan kaynaklanmaktadır. Kelime dağarcıkları içinde "din", "inanç", "inanmak", "tapınmak", "dua etmek" anlamı taşıyan kelimeler barındırmayan, dogmaları bulunmayan, muhtemelen ruhban sınıfına sahip olmayan ve hatta, özel olarak tapınma eylemine ayrılmış tapınakları, binaları dahi bulunmayan dinlerle karşı karşıya kalabilmekteyiz.

İşte bu nedenle, bir yandan çok incelikli açıklama çizelgelerini terkedip, Mircea Eliade veya Folke Ström tarafından ortaya atılan bazı esnek ve basit genel prensipleri benimsemek; öte yandan da, bu dinleri, belirli bir ölçüde, diakronik bir bakış açısıyla ele almak durumundayız. Bu anlamda, düşey düzlemi Eliade ve Ström'ün ilkeleriyle, yatay düzlemi de basit bir dönemsel dizgeyle (tarihöncesi, bronz çağı: İÖ 1500-400 arası, demir çağı: İÖ 400 - İS 800 civarları, Viking çağı: 800-1100 yılları arası) işaretlemek durumundayız. Bu çizelgede ilkeler ve tarihler tabii ki bir kesinliği değil sadece bir çalışma varsayımını ifade etmektedirler. Böylelikle, mitlerin ve tanrıların tatmin edici bir biçimde içine oturtulabildiği bir çizelge elde edilebilmektedir.

Başlangıç noktası olarak kesin bir olgu belirlemek gerekirse, Germen ve Kuzey kavimlerinin üzerinde yaşadıkları coğrafyanın, gerek geçmişte gerekse günümüzde insan yaşamını kolaylaştırıcı bir özelliğe sahip bulunmadığı saptamasından yola çıkılabilir. Toprak genellikle verimsiz ve kuraktır. Kayalıklar ve buzullarla doludur ve sürekli olarak dona maruz kalmaktadır. Kış geceleri, her türlü yıkıcı eyleme kucak açar bir biçimde, sonsuz derecede uzundur. Her köşe başında karşımıza çıkan su (denizler, göller, ırmaklar, bataklıklar) dost değil düşmandır. Bir yandan tehlike saçmakta diğer yandan da mesafeleri erişilmez kılmaktadır. Güneş ise, varoluş için kaçınılmaz bir unsur olmasına rağmen, nimetlerini cimrice sunmaktadır. İşte, hem yaşamı zorlaştırıcı hem de vazgeçilmezlikleriyle karşımıza çıkan üç belirgin ilke olarak Taş'ı, Su'yu ve Güneş'i ele almamız pekala mümkündür.

Germenler, bu doğal unsurlardan, hiçbir mitolojinin yaratmadığı denli güzel, şaşırtıcı bir yapı ortaya çıkarmışlardır. Bu, olağanüstü bir güzelliğe sahip olan ve sınırsız bir şiirsellik kaynağı oluşturan dişbudak ağacı (ya da daha doğrusu porsuk ağacı) Yggdrasill'dir. Tacitus'dan Bremeli Adam'a ya da Merseburglu Thietmar'a, arkeolojik kaya buluntularından İsveç'in kutsal odun parçalarına kadar elimize geçen tüm kaynaklar bu toplumların ağaçlar ve ağaç etrafında oluşturdukları kültün yoğunluğuna tanıklık etmektedir. Ağaç topraktan doğar, suyla beslenir ve güneşe uzanır. Yggdrasill de, kayadan fışkıran gövdesi, doğurgan ilksel beyaz suya (aurr) dalan kökleri ve dünyanın zirvesine uzanan dallarıyla, dünyayı yerinde tutmaktadır. Kıta Germanya'sında bu tanrı İrminsul olarak da adlandırılmaktadır (İrmin'in temel direği anlamına gelen bu kelime evrenin düzeninin korunmasından sorumlu olan dev yılan Midgardr'ın bir diğer adı olan Jörmungandr'ın bileşenlerinden birisi olan *jörmun* kelimesini akla getirmektedir). Adı yine dünyanın temel direği anlamına gelen Heimdallr'ın göz kulak olduğu gökkuşağı Bifrost, Yggdrasill ile tanrılar alemini birbirine bağlamaktadır. Bu ağaç, simgesel bir bitki örtüsünü boydan boya kateden dalları ve yapraklarıyla, her türlü yaşamın kaynağını oluşturur. O, aynı zamanda, tüm bilgi dağarcığının da bekçisidir. Çünkü, tüm evrenin hafızasını elinde tutan, fakat buna rağmen bilgisini Odinn'le, Odinn'in kendisine bir gözünü sunması karşılığında paylaşan Mimir, bu ağacın temelinde yeralmaktadır. Yggdrasill, öte yandan, şamansı bir izlek dahilinde, Odinn'in atıdır. Nihayet Yggdrasill tüm bireysel ve toplu kaderlerin efendisidir. Çünkü Nornlar onun eteklerinde, Urdr'un kaynağının hemen yanında barınmaktadırlar. Tüm kozmogonik mitler gibi, Yggdrasill miti de bazı karanlık noktalar ve karmaşıklıklar taşımakla birlikte, bir dizi denkleme de yer vermektedir (kaya/toprak ana/bitkiler/yaşam; su/büyü/bilgi/hafıza; güneş/sonsuz döngü/aşkınlık/kader). Tüm bu denklemler, katı kurallar haline dönüştürülmemek şartıyla, doğadan çıkarsadığımız ilkeleri daha uyumlu hale getirmektedirler. Üstelik, Prometheus çağrışımı yapan bir diğer mitte, ilk insan çiftinin ağaçtan varediliyor olması salt bir tesadüf müdür (Askr, ilk erkek bir dişbudak ağacı; Embla, ilk kadın bir karaağaç ya da bir bağ çubuğudur)?

Bir sonraki aşamada ise, dikkatleri tüm İskandivya'yı ve Baltık Denizi'nin güney kıyılarını kaplayan kaya resimlerine yöneltmek gerekmektedir. Bu resimlerin ilgimize mazhar olmasının nedenleri



Trundlonm'un güneş arabası. Kopenhag, Nationalmuseet. Foto: Müze. Hamlyn Group Arşivi.

birden fazladır. Bu figürler, yukarıda sınırları çizilen alanın tamamına, gerek işlenen izleklerde, gerek motiflerde, gerekse de çizgilerde şaşırtıcı bir benzerlik gösterecek biçimde yayılmaktadırlar. Bu resimleri İÖ 1500 yıllarına dek geriye götürenler olduğuna göre, bunlar belki de bu mitoloji hakkmdaki elimizdeki en eski kaynaklardır. Her ne kadar duruma bağlı bir biçimde yorumlanıyor olsalar da, bu resimler bize bazı düşündürücü "okuma" yönleri göstermektedirler. Çünkü bu gravürlerde yukarıda sözü edilen üç dikey eksenin izlerini bulmak hiç de zor değildir. Burada, (Danimarka'da) bulunan ve İÖ 1200'lü yıllara ait olduğu sanılan Trundholm'un savaş arabasına, ya da gene Danimarka'da bulunan ve İÖ 400'lü yıllara ait olduğu sanılan Dejberg'in savaş arabasına ait buluntuların ortaya koyduğu gibi sayısız disk, kadeh, gamalı haç, kişi ve bunların havaya savurdukları bir sürü uçan nesne tarafından simgelenen bir güneş kültü göze çarpmaktadır. Gene bu resimlerde, birbiriyle sürekli yer değiştiren, biri uçan, diğeri yerde yol alan iki nesnenin ön plana çıktığı göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi (Trundholm'un savaş arabasında görüldüğü gibi), ilkbaharı haber veren attır. İkincisi ise gece vakti ya da kış boyunca güneşi taşıyan "uçan gemi"dir. At ve gemi arasındaki bu aralıksız halefiyet-selefiyet ilişkisi, bu mitolojiyi sürekli meşgul eden bir ikili (at ve gemi *skaldik* şiirin en yaygın izleklerinden birisidir) oluşturacaktır. Bu ikili, Odr-Odinn, Ullr-Ullinn, Hengist-Horsa (burada İzlandaca olarak at kelime hross açıkça karşımıza çıkmaktadır), Vili(r)-Ve, Gudr-Gunnr gibi farklı adlarla anılsa da yine aynı ikilidir. *Ase* soyundan gelen tanrılar da belki isimlerini bu Veda'ya ilişkin ya da Asvin ikiliden almaktadırlar.

Bir kişiselleştirmeye gitmek gerekirse bu güneş kültü temel bir tanrıya, Tyr'e (Tiw, Tyg, Ziu) denk gelmektedir. Bu tanrının adı, oldukça somut bir biçimde "tanrı" anlamına gelmektedir (Tiwaz, Dyaus, Ju (Piter), Zeus, tanrı) ve başlıca gereci de sihirli baltadır. Her durumda, kaya heykelleri bu tanrıyı elinde baltasıyla resmetmektedir. Nitekim bu balta daha sonraları Thorr'un genellikle "kutsamak", sınırlı hallerde de öldürmek için kullandığı "çekici" haline dönüşecektir.

Kaya heykellerinde karşımıza çıkan bir diğer figür, elinde mızrak tutan bir devdir. Bu devin kim olduğu tam olarak kestirilememekle birlikte, (örneğin *Şiirsel Edda*'da yeralan *Grimnismal*'de olduğu gibi) sıvılarla haşır neşir olan büyü tanrısı Odinn'in ilk hali olduğu düşünülmektedir. Tüm kaynaklar bu mitolojide, etrafında kutsal boğma törenlerinin düzenlendiği pınarların ve balçık çukurlarının (*keldur*'ların) özel bir yer tuttuğunu göstermektedir. Danimarka'nın mavi killerinde hiç bozulmamış halde bulunan Tollund adamı da muhtemelen bu törenlerin kurbanlarından birisidir. Kaya heykellerinde, sihirli anlamlar içeren kutsal silahlar ya da bazı sahneler gibisinden birçok figürasyon yeralmaktadır. Yerel folklorda rastlanan masklarda veya Ortaçağ İzlanda'sındaki *dansarlar*'da görülen kıyafetlerde bunların izlerine rastlansa bile, bugün için bu sahneleri yorumlamak güçtür.

Nihayet, Toprak Ana ya da üretkenlik-doğurganlık kültü bu resimlerde tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır. Bunun birinci göstergesi, tüm bu kayalarda görülen *itifallik* adam figürleridir (dikine oturtulmuş kayalar, eğer eski İskandinav ve Germen harfleriyle yazılmış metinler için dikilmiş taşlar ya da *bautesteinar*'lar değillerse, bu figürlerin bir devamı sayılabilirler). İkinci bir gösterge, Freyr'le ya da onun ilk haliyle özdeşleştirilebilecek olan, bir tanrı-kıhç-fallus'dur. Üçüncü bir gösterge olarak, sıkça rastlanan *hieros gamos* tasvirleri ya da bizzat Toprak Ana'nın simgesel vajinal figürasyonları anılabilir. Dolayısıyla bu belgeler söz konusu bölgede tek tip bir kültürün, değişik kavimsel ve kültürel katkılara salt uyum göstermekle kalmayan, aynı zamanda bu dinlere ilişkin belgelerle ve metinlerle de örtüşebilen bir yerel katmanın varlığını ortaya koymaktadır. Öte yandan bu kaya heykelleri Kuzeyli-Germen uygarlığının gelecekte nasıl bir biçim alacağına ilişkin temsili ögeler de taşımaktadır. Bu "resim"lerin çizgileri, bütünlüklü kurguları ileri düzeydeki bir simgeciliğe işaret etmektedir ve soyutlamayla hayvansı doğacılık arasındaki olumlu denge bu ikiliye olumlu bir süreklilik sağlayacaktır.

Bir yandan bu tanıklıklara, öte yandan da Ortaçağ metinlerine bakmak suretiyle, bu dinin "tarihöncesi" dönemleri hakkında maceraya sürüklenmeksizin fikir sahibi olunabilir. Nitekim, Caesar'dan *İzlanda'nın Sömürgeleştirilmesi Kitabı* (*Landnamabok*) da dahil olmak üzere birçok kanıtın ortaya koyduğu gibi doğal kuvvetleri temel alan kültün tartışılmaz bir ağırlığı olması çarpıcıdır. Başta Snorri Sturluson'unkiler olmak üzere birçok tasvirde, tarih çağlarının henüz başlangıcında devlerin ve cücelerin oluşturulmaya başlandığı ortaya konmaktadır. Devler, gerek popüler imgelemdeki ilişkilendirme sonucunda gerekse de mitik geçmişlerinde varolan bağlantı nedeniyle, güneşi simgelemektedirler. Bu cüceler ve devler, Germen kavimlerine özgü ırk ilkesi dolayısıyla, doğrudan doğruya kendi kimlikleriyle tanrılaşmadıkları zaman bile, en azından tanrısal figürlerin kökenini oluşturmaktadırlar. Cücelerin ve devlerin evrildikleri bir başka doğaüstü varlık türü ise Kuzeyli Daidalos'ta, Völundr-Weland'da ya da Helgi-Sigurdr-Sifrit-Siegfried bileşiminde en iyi temsilî biçimlerini bulan güneş kahramanlarıdır. Bu aynı zamanda, bu doğaüstü varlıkların tüm yersel güçlerle bağlantılı oldukları anlamına da gelmektedir. Çünkü bunlar, gerek taşıdıkları isimler gerekse de etraflarındaki mitler bakımından hem toprağa (örneğin Ymir, Sanskritlerdeki temel hibrid Yama'ya ya da Aurgelmir'e –aurr: İlksel balçık– denk düşmektedir) hem de sıvıya (Hymir/Gymir ve Nuh'un Kuzeyli değişkesi Bergelmir) atıf yapmaktadırlar. İnsan imgelemi onları çeşitlendirmeye ve değişik şekillerde biçimlendirmeye yöneldiğinde ise, bu varlıklar şiddeti, içgüdüleri ve doğal afetleri çağrıştıran isimler alacaktır (Hraesvelgr, Hrymir, Skrymnir, Hrungnir, Fjazi). Dünyada yaşayan ve dünyanın sürekliliğini sağlayan cüceler, ölülere ve ölüleri toplayıp bağrında saklayan

Toprak Ana'yla daha sıkı bir bağ içindedirler. Bunlar mağaralarda yaşarlar, ışıktan hiç hoşlanmazlar ve aynı zamanda öteki dünyanın bekçileridirler (bazıları kadavra –Nar–, bazıları da ölümün simgesi olan Yeni Ay –Nyi– olarak adlandırılırlar; bu arada belirtilmelidir ki, eski Nor dilinde Ay eril, Güneş ise dişildir).

Bu arada iki küçük ayrıntıya dikkat edilmelidir. Devler ve cüceler büyüyle, avcı-tarımcı toplumlara özgü ritüel ve ezoterik eylemlerle sıkı sıkıya bağlantılıdırlar. Bu anlamda bu varlıklar, ilksel dünyanın kurucuları (meşhur ur- öneki hafızanın sınırlarına atıf yapmaktadır) ve kelimenin tam anlamıyla en temelde yeralan anlamına geldiği ölçüde, en gizli bilgilerin sahipleridirler. Kilise tarafından yürütülen propaganda sonucunda değerden düşerek birer folklorik öge haline dönüşmeden önce bu varlıklar yararlı, bilgili, teknik konularda becerikli güçler olarak kabul edilmekteydiler. Bunların önemli bir diğer özelliği ise daha sonra Odinn tarafından devralınacak olan şiir sanatının ve eski İskandinav yazısının sırlarının sahibi sıfatını taşımalarıydı. Dikkat edilmesi gerekli bir diğer husus da, bu cücelerin ve devlerin etik açıdan "yansız" olmalarıdır. Yani bu yaratıklar, Kuzeyli Germen düşüncesinde son derece önemli bir yere sahip iki temel kavram gibi duran düzen ile düzensizlik arasında tam dengede durmaktadırlar. Bu etkin, hareketli, agonistik evren durağanlık, tefekkür ya da vecdkavramlarını asla tanımamakta, sürekli bir gerilimin içinde durmaktadır. Bu evreni tanımlayan şey lirizm ya da spekülasyon değil, eylemdir. XIII. yüzyılın sonlarına doğru bir gün İzlandalı vakanüvisler (ya da sagnamennler) adalarının son iki yüz yıllık tarihini iki ailenin denetimli çatışması ekseninde (*Sturlunga Saga* adlı eserde) yazmaya giriştiklerinde, kendilerini tamamen içgüdüsel bir biçimde uzak atalarının muhayyilesine kazınmış diyalektik hareketlilik içinde bulacaklardır.

İÖ yaklaşık 400 yılından başlayarak İS yaklaşık 800 yılına kadar yayılan bir zaman yelpazesi içinde (ki bu dönem kuzeyde Kelt, Roma ve Germen dönemleri olmak üzere üç alt döneme ayrılan Demir Çağı olarak adlandırılmaktadır) kendine özgü çizgileri gayet açık olan yeni bir döneme girilmektedir. Bu dönemde Kelt etkisi en belirleyici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Gundestrup'un kurban kazanına bakınız). Yine aynı dönemde, muhtemelen Hıristiyan etkisine bağlı olarak, teslis izleği süreklilik kazanmaktadır. Bu üçlemenin birden fazla çeşitlemesi bulunmaktadır ve bunların hepsinin ortak noktası da içlerinde Odinn figürünün boy göstermesidir. Bu çizelgede Odinn gitgide tanrılar tanrısı konumuna doğru evrilecek ve en sonunda, açık bir Hıristiyan mantığı etkisiyle, Ulu Baba (Alföđr) kimliğine ve muhtemelen, kimliği hakkında kesin veriler elde edilemeyen Yüce Ase tanrısı (*Ass hinn almattki*) kılığına bürünecektir. Tanrıların birer bireysel kimlikle ortaya çıkmaları da yine Demir Çağı'na denk düşmektedir. Bu pagan düşüncenin ilk dönemlerinde doğacı bir nitelikte olduğunu ortaya koyan bir önemli olgu, tanrı figürlerinin uzun bir süre ayrışmamış halde varolmalarıdır. Bu kültür çevresinin tanrıları uzun süre boyunca ortak isimlerle anılacaklardır. Dahası, Kuzey Germen mitolojisi, daha geç dönemlerde de çoğul takılarıyla donanmış tanrı toplulukları barındırmaya devam edecektir (alfar, disir, vaettir, landvaettir, nornir, valkyrjor, vb.).

Gene de, bu tanrılar yelpazesinin tutarlı bir çizelgesini çıkarma çabası başarıya ulaşabilir gibi gözükmektedir. Bu aşamada, yukarıda defalarca tekrarlanan üç kozmik ilke tekrar karşımıza çıkmaktadır. Völundr'a dek uzanan Güneş izleği, Kuzey Germen dillerine özgü olan ve aşağıda gösterilen ses uyumu çizelgesiyle Odinn'e bağlanmaktadır: Wachilt-Wade-Woten/Odinn-Widia (ya da Wittich) -Völundr. Bu olgu rahatlıkla, halen kaybolmamış olan ölüler kültüne bağlanabilir. Bu tanrılar öteki dünyaya gelir giderler, üretkenliğe ve doğurganlığa hükmederler ve, kelimenin bütün anlamlarında, yaşayanlar dünyasına haber uçururlar. Onlar, geceleri ya da kış boyunca yol alan güneşten gemilerin ve içinde ataların ve tüm İskandinavya'yı kaplayan dikili taşların (Danimarka dilinde *skibsaetninger*) gömülü olduğu gemi mezarların (örneğin tüm mürettebatıyla birlikte Oseberg gemisi, ya da Arap diplomat İbn Fadlan'ın 822 yılında Volga kıyılarında olduğundan bahsettiği gemi gibi) uzantısıdırlar. Su izleği de bu gemi fikrine içkindir. Bu izlek, *Havamal* gibi bazı metinlerde belirtildiği üzere, Odinn'in kelimenin Ortaçağ'daki içeriğiyle "mucidi" sayıldığı Eski İskandinav yazısının içerdiği sırlar itibarıyla, Odinn aracılığıyla büyüye de hükmetmektedir. Büyük olasılıkla İtalyan ve Kelt karışımı bir kökene sahip olan bu metinler, İS III. yüzyıl civarında ortaya çıkmışlardır. Sihirli doğaları son birkaç on yıldır tartışma konusu edilmekle beraber (A. Baeksted, L. Musset), bu metinleri, en azından Viking dönemi öncesinde, ezoterik bir güç vasıtası olarak kabul etmemek, hele kökenleri itibarıyla tanrısallaştırmayla sıkı ve sürekli bir bağ içinde oldukları düşünüldüğünde, güç görünmektedir. Toprak izleği ise bir diğer İtalyan Kelt karışımı katkıdan beslenmektedir. Bu katkı, genellikle toplu olarak ya da üçleme halinde bulunan, bazen de Nehellennia gibi kişiselleştirilebilen, üretkenlik ve doğurganlıktan sorumlu bulunan Analar (Matres, Matronae, Matrae) kültünde somutlaşmaktadır. Bu aşamada, bu mitolojide garip bir cinsel karmaşa vardır. Tacitus'un bize tanrıça Nerthus olarak sunduğu, etimolojik açıdan, tanrı Njördr'den başkası olamaz (oysa Latin yazarın bize Nerthus ve kutsal gölün sularında vaftiz olma kültü hakkında anlattıkları, yaklaşık bin yıl öncesine dayanan bir İzlanda *mani*'si olan Ögmundar Pattr Dytts tarafından doğrulanmaktadır). Bu pagan düşünce, başta Fjörgyn(n) olmak üzere (bu aşamada Freyr-Freyja çiftinden hiç bahsetmiyoruz), erdişilere eğilimlidir. Bu eğilim o denli güçlüdür ki, Swedenborg'dan (Seraphitus-Seraphita) Strindberg tiyatrosuna uzanan ve C.L.J. Almqvist'ten geçen uzun bir güzergâh boyunca, halen Kuzey kültür çevresinin vizyonunda mevcut bulunmaktadır.

Kutsal Krallık izleği bu aşamada, bu pagan düşüncenin en belagatli illüstrasyonunu oluşturmak üzere, yukarıda anılan üç izleğin bir bireşimini oluşturabilecek niteliktedir. Kral, her ne kadar bazı ayrıcalıklı aileler arasından seçiliyor olsa da kral unvanını kazanır kazanmaz kendisini gizemli güçlerin ve en eski kaynaklarımızı oluşturan uzun nazım metinlerde (örneğin, Hvinli Pjodolfr'un Ynglingatal'ı) incelikle dokunan soyağaçlarının varisi olarak kabul etmekte ve böylelikle Güneşe bağlanmaktadır. Kral böylelikle, sanatsal sırrı kutsal nitelikte olan şiirlerin hem konusu hem de yargıcı haline dönüşmektedir. Bu *skaldik* şiirlerin en önde gelen özelliği, muhtemelen sözcük dağarcığına ilişkin bir tabu sebebiyle, *heiti* olarak adlandırılan eşanlamlı kelimeler (ki bunların bazıları *Şiirsel Edda*'da yeralan Alvissmal'de tesbit edilebilmiştir) ve *kenningar* olarak adlandırılan karmaşık mecazlar aracılığıyla, terimin doğrudan kulanılmasından kaçınılarak kaleme alınmalarıdır. İrlanda "filid"leriyle yapılan bir benzetme vasıtasıyla, *Skaldlar*'ı, önceleri, hükümdarın kendisine ve hükümdarın sahip olduğu düşünülen ezoterik bilgiye övgüler dizen kişiler olarak kabul etmek de mümkündür. Bu konu üzerinde ciddi bir araştırma yapmak gerekmektedir. Ancak kralın hem zafer kazanmak hem de doğurganlığı ve üretkenliği sağlamak işiyle son derece meşgul olduğu kesindir. O, *til ars ok fridar*,

yani üretken mevsimleri ve barışı sağlamak üzere kraldır. Dinine son derece bağlı bir Hıristiyan olan Sturla Pordarson XIII. yüzyılın sonlarında Norveç kralı Hakon Hakonarson'un (ölümü 1265) yaşam öyküsünü yazarken bu kralın hükümdarlığının ne derece mükemmel olduğunun bir işareti olarak, onun taç giydiği sene kuşların iki kez kuluçkaya yattığını ve ağaçların son derece bol meyva verdiğini söylemektedir. Buna karşılık, eğer kral kendisiyle birlikte maddî refahı getiremezse, acımasızca kutsallaştırılacaktır. Burada belirtilmesi gereken önemli nokta, kralın savaşçılık yetilerinin ikincil önemde olduklarıdır. Ondan beklenen *sigrsaell* (muzaffer) olmasından çok *arsaell* ve *fridsaell* (verimli mevsimler ve barış getiren) olmasıdır. Nihayetinde kral, eski Germen kavimlerine yakıştırılan romantik klişelerin aksine, yerleşik, tarımcı ve sihirli denebilecek zeki bir niteliğe sahiptir.

Ancak, Viking çağı olarak adlandıracağımız ve incelediklerimiz arasında en sonuncusu olan bir sonraki dönemde (yaklaşık İS 800'den yaklaşık İS 1500'e) daha savaşçı bir tonun egemen olmaya başladığını görmekteyiz. Bu dönemde Kuzeyli Germen halklar bilinebilen dünyanın geri kalan bölümüyle sıkı bir temas haline gireceklerdir (nitekim, bu halklar bilinebilen dünyanın sınırlarını daha da genişletmişlerdir). Bu temas onları yoğun bir Hıristiyan etkisi altında bırakmış, ve sonuçta İS 1000'li yıllarda bu halklar tümüyle Hıristiyanlaşmışlardır. İşte bu Hıristiyanlaşma nedeniyledir ki bu halkların mitolojileri, genel ilke itibarıyla uzak bir geçmişe bağlı kalmasına rağmen, daha net bir fizyonomiye bürünmüştür. Bu mitler artık çok daha açık bir biçimde, büyük Dumézilci işlevlere karşılık gelen eğilimlere göre biçimlenmektedir. Bunların kozmogonileri ve theogonileri, iyice geliştirilmiş büyük mitlerden anlaşıldığı kadarıyla, klasik nitelikte, güney ve doğu eksenli (doğu eksenli etkiler daha çok İncil tercümeleri ya da yorumlarıyla taşınmaktadır) ciddi etkilere maruz kalmıştır. Ancak, dikkatleri gene de bu mitlerin, çeşitli eklemeler saptanıp ayıklandıktan sonra ortaya çıkan özüne yöneltmek gerekmektedir. Örneğin, Snorri Sturluson Edda'sında ya da Ynglinga Saga'sında uyarlama bir evhemerosçuluk yapmaktadır. Ancak dikkatli bir inceleme yazarın akılcılaştırmaya çalıştığı mitlerin, *Aseler* ve *Vaneler* arasındaki gizemli savaş veya kurt Fenrir ile tanrı Tyr arasında yapılan anlaşma ya da Thorr ile Hrungnir arasındaki dövüş örneklerinde görüldüğü üzere, güçlü bir geleneğe dayandığını kanıtlayacaktır.

Modern araştırmacıların gitgide artan bir biçimde dikkatini çeken nokta, hiç şüphesiz, birçok ad ve şekil altında ortaya çıkabilen, Kuzey Germen kültür çevresinin ulu tanrısı konumundaki kader tanrısıdır. Bu tanrıyı ahlaki ölçütlere göre iyi ya da kötü olarak sınıflandırmak mümkün değildir. Ancak bunun, gerek görünümleri açısından gerekse de insanları içine sürüklediği gerçekten ilginç diyalektikle, son derece özgün bir güç olduğu kesindir. Kader tanrısının, evrenin ve insanların olduğu kadar tanrıların da kaderlerini belirlediğini belirtmek suretiyle, eski Germenlerin dinsel dünyasının en belirgin özelliklerinden birisi olarak kabul edebileceğimiz bu agonistik diyalektik hakkında kısa bir fikir vermeye çalışacağız. Bir bebek doğduğunda önce toprağa bırakılır, ardından (Güneşe doğru) havaya kaldırılır ve daha sonra da suyla ıslatılır. Böylelikle toplumun yeni üyesi (daha sonraları *dise*, –Sanskritçe *dhisana*'dan *disir*–, ortak ismiyle kişiselleştirilen) doğa güçlerine adanmış olur. Yani, bu güçler tarafından, *mattr ok megin* (başarı –ya da zafer– yeteneği ve gücü) olarak adlandırılan bir kader yönelimiyle donatılmış olur. Bu sayede çocuk tanrılarla ilişkilendirilmiştir. Onunla tanrılar arasında bir anlaşma yapılmıştır. Bu anlaşma uyarınca çocuk, yaşamının geri kalanı boyunca tanrılara bir kült adayacak, onları –kelimenin Hıristiyan anlamında– "efendi"si (*fulltrui*: Kendisine itimat edilen) olarak kabul edecektir. Çocuk bu kutsal aidiyeti, bu değişmez kaderi "onuru" olarak benimseyecek ve ona lâyık olmak için her türlü çabayı gösterecektir. Bu, hem ahlaki hem de metafizik düzlemde, kendini tanımak, kendini kabul etmek ve kendisine verilen doğayı açıkça sergilemek eylemleriyle özetlenebilecek olan bir davranış içine girmesidir. Kendi onurunu zedeleyecek yanlış bir eylem varoluşunun başından beri kendisinde bulunan kutsallığa karşı çıkmak olacak, kaderine boyun eğmemek kutsal güçlere hakaret etmek anlamına gelecektir. Kaderin yol açtığı şeylere bu denli saygılı, anonim bir kadere bu denli boyun eğen bir düşün evreni bulmak çok güçtür. Bu evrende rastlantıya –dillerinde bu anlama gelebilecek bir kelime bulunmamaktadır– yer olmadığını, bu kavramın sadece şans ve mutluluk kavramlarını içerir biçimde kullanıldığını da eklemek gerekmektedir.

Tüm bu veriler bize, yukarıda tanımladığımız yapılar dizgesini üzerine oturtabileceğimiz kuramsal iskeleti sunmaktadır. Rastlantıyı reddeden, başlıca dönüşümleri içgüdüyle donatılmış olarak kabul eden bir evrende, gene bir çalışma varsayımı düzeyinde kalmak şartıyla, düzen-kuvvet-hareketlilik üçlüsünden oluşan bir ideal eksenin varlığından bahsedilebilir. Bu ekseni oluşturan her üç kavramı, Germen uluslarının, daha başlangıçta mevcudiyetini ortaya koyduğumuz üç izlekle bezenmiş tüm tarihleri boyunca doğrulatmamız da mümkündür.

İlk değişkenimiz olan Güneş, bir hukuk gücü, bir savaş gücü olarak karşımıza çıkmaktadır. Eski Germen kavimlerinde hukukla savaşı birbirinden ayırdetmek imkânsızdır. En eski tanrıları olan Tyr, Friz'de üslenmiş Roma lejyonları tarafından doğrudan doğruya Mars Pingsus (bu aynı zamanda, toplumun özgür bireylerinin toplanarak yasama ve yargı alanlarına ilişkin kararları aldıkları mevsimlik toplantıların da adıdır) olarak adlandırılmaktadır. Bu kategoride, çok kaba çizgilerle belirtmek gerekirse, Aseler olarak adlandırılan tanrı soyuna dahil tanrılar bulunmaktadır. Yine bu kategoriyi, çok basitleştirici olmasına rağmen Germen düşün evrenine son derece uygun olan bir ikilikle gözönüne getirmek mümkündür. Bu ikili evrende dostlar ve düşmanlar, güç ve güçsüzlük, düzen ve düzensizlik karşı karşıya durmaktadır. Bu evren düzen ve düzensizlik arasında, her an bozulma tehdidiyle karşı karşıya olan bir denge halinde düşünülmektedir. Düzensizlik, artık neredeyse tamamen kötücül güçler olarak kavranan devler tarafından getirilecek bir olgu olarak görülmektedir. Kötülük tanrısı Loki'ye (bu tanrının bir diğer adı da, hava ya da atmosfer anlamına gelen Loptr'dur) ve onun cehennemî çocuklarına hayat verenler bu devlerdir. Salt etik açıdan değerlendirildiğinde, Loki figürü karşımıza birçok sorun çıkarmaktadır. Ancak, burada ele aldığımız çerçevede, görünümleri ne olursa olsun, Loki bir düzen bozucu, düzen ile düzensizlik arasındaki ince dengeyi yerle bir edici bir güçtür. Düzensizlik ya da yıkım kavramlarıyla özdeşleşen bir başka tanrısal figür, Ragnarök'de dünyayı yakıp kavuracak olan cehennemî ateşin ete kemiğe bürünmüş hali olan dev Surtr'dur (bu ad siyah demektir). Aynı kategoriye dahil bir diğer figür, Manici etkileri bünyesinde barındıran tanrı Hödr'dür. Hödr, açıkça kendisinin antitezi olan kavranan iyiliksever Baldr'ı öldürecektir.

Baldr, bizi Güneş güçleri arasında düzeni temsil eden figürlere ulaştıracaktır. Bu kategoride yeralan üç tanrısal figürün yanına daha önce anmış olduğumuz iki kahramanı da (Völundr, Sigurdr)

eklemek gereklidir. Söz konusu üç tanrısal figürün başında, bir tanrıda olması gereken her türlü özelliği fazlasıyla kendisinde bulunduran Tyr (Tiw, Saxnot, Saxneat?) gelmektedir. Nasıl ki Odinn tek gözlüyse, Tyr de çolaktır. Bu figürün hangi yapısal ilkelerden dolayı çolak olarak kurgulandığı G. Dumézil tarafından gayet açık bir biçimde ortaya konmuştur. Ele aldığımız bu dönemde Tyr'in hemen tüm işlevleri diğer tanrı ve tanrıçalar arasında paylaştırılmış durumdadır ve o da artık hemen hemen bir *deus otiostus*'a dönüşmüştür. Ancak gene de onun Kuzey Germen zihniyetinin en temel unsurlarından birisi olan hukukî güç kullanma iktidarını elinde bulundurduğuna hiç şüphe yoktur. Fakat, Tyr'in yeri ne olursa olsun, Viking çağının her yerde hazır ve nazır olan ve kuzeyin Hıristiyanlaştırılması sırasında İsa'nın resmî rakibi haline dönüştürülen büyük tanrısı Thorr'dur (Donar, Thunor). O, tanrısal yetilerin büyük bir bölümünü kendisinde toplamıştır. Etimolojik açıdan yıldırımdır ve "çekici" Mjöllnir (taşkıran) şimşeği temsil etmektedir. Bu nedenle, gücü ve savaşı içselleştirmesi yanında, sağanakların toprağı doğurganlaştıran yağmur anlamına gelmesinden dolayı, üretkenliği de sorumluluk alanına alır. Dahası, çekici sihirli bir alettir. Onunla (Dış Surların Loki'sine yaptığı ziyareti anlatan mitte olduğu gibi) kurban edilen boğaları diriltir ya da (Bronz Çağı'na ait kaya heykellerinde görülebileceği üzere) insanları, evlilikleri ve diğer bazı törenleri kutsar. Thorr düzenin koruyucusudur. En önde gelen işlevi, "Doğu"ya yaptığı sayısız seferler esnasında devlerin karnını deşmektir. Onun kabalığı ve sertliği, Tyr'in tartışılmaz dürüstlüğüyle ve Odinn'in inceliğiyle çelişir. Ancak daha yakından incelendiğinde onun bir kas yığınının kişileştirilmesinden daha başka bir kimliğe sahip olduğu görülür. Baldr/Balder figürü ise, bu gerilim ve şiddet ortamında pek eğreti durmaktadır. Bu figürde doğulu etkiler (ismi Baal'i, yüzü ise Tammuz'u veya Adonis'i andırır) ve Güneş kültü çizgileri karmaşık bir biçimde mevcuttur. O iyi, yakışıklı ve etkisizdir. Kör kardeşi Hödr tarafından kaza sonucunda öldürülmüş olması evrenin nedeni açıklanamayan tek kötü olayı olarak kalacaktır. Ama O, evrensel sürekliliğe ve insanların yenidendoğumuna hükmetmeye devam edecektir. Adı, tıpkı Freyr'inki gibi, "efendi" anlamına gelmektedir. Ona, ya binlerce yıl boyunca getirilen değişik kavimsel etkilerin gizlediği bir arketip, ya da daha önce altı çizilen antinomik diyalektik uyarınca, diğer Ase tanrılarında açıkça gözlenen şiddetin antitezini oluşturan bir huzur fikri yakıştırılmıştır.

"Güneş" değişkeni içinde en iyi biçimde ifadesini bulan bu düzen/düzensizlik izleğini bir kenara bırakmadan önce, Kuzeyli Germen âleminin mitolojik tarihine ve kozmogonisine bir göz atacağız. Başka kaynaklar tarafından da desteklenen Snorri, evrenin, günün birinde yeniden içine düşmek üzere, nasıl olup da *Ginnungagap* (Derin Boşluk) mağarasındaki ilksel kaostan kurtulduğunu anlatmaya girişir. Yazar gene, Kuzey'deki karanlıklar ve soğuk dünyasıyla (*Niflheimr*) Güney'deki ateş dünyası (*Muspellsheimr*) arasındaki kapışmadan melez Ymir'in nasıl doğduğunu anlatacaktır. İlksel inek Audumla yaladığı bir kayadan Odinn'in atalarını ve kardeşlerini çıkartırken, Ymir, devleri yaratmakla uğraşmaktadır. Odinn'in ataları ilk iş olarak, Ymir'i öldürmeye ve vücudunun çeşitli parçalarından dünyayı meydana getirmeye girişirler. Dünyayı yarattıktan sonra da onu ölçer biçer ve sonunda biri tanrılar için (*Asgardr*), biri insanlar için (*Midgardr*) diğeri de devler için (*Utgardr*) olmak üzere üç parçaya bölerler. Tanrılar kendi ülkelerini paylaştıktan ve kendi saraylarını yaptıktan sonra, insanları yaratmaya girişirler. Bundan sonra ise, Güneş'i, Ay'ı ve yıldızları icat etmek, ölülere bir ülke inşa etmek gerekmektedir. Hepsi bittikten sonra ise, dokuz âlemi birbirine bağlayacak birleştirici ilke olan meşe ağacı Yggdrasill oluşturulur. Ancak, Yggdrasill'in varlığına rağmen hiçbir şeyin durağan konumda olmadığını belirtmek gerekir. Kutsal nehirler durmaksızın taşmakta, kurtlar belki yakalayıp yutarız ümidiyle bıkıp usanmaksızın Güneş'i ve Ay'ı kovalamakta, Yggdrasill'in tepesine tünemiş olan kartalın çırptığı kanatlarının oluşturduğu rüzgâr ağacın dallarını sallamakta, Thorr'u taklit eden tanrılar sürekli yer değiştirmektedir. İnsanların, tanrıların ve ölülerin kaderle sınırlı yaşamları bile bu hareketlilikten sıyrılamamaktadır. Tüm bu varlıklar Loki'nin kızı Hel'in bekçisi olduğu cehenneme (Helheimr) doğru sürekli bir yürüyüş halindedirler. Bu yürüyüşün güzergâhı, üzerinden geçenlerin adımları altında titreşen Bilfrost köprüsünden geçmekte ve sonsuza dek ikinci yaşamlarını geçirecekleri Valhöll'de (Walhalla) sona ermektedir. Araya gerekli mesafeyi koymak şartıyla bu dünya dönüşü (*Weltanschauung*), etrafındaki hareketliliğin, korkunç bir hız ve düzensizlik görünümü arzetmesine rağmen, aslında mükemmel bir düzen içerdiği bir karınca yuvasına benzetmemek neredeyse elde değildir.

Ancak, tüm bu evren karşı gelinemez bir kadere boyun eğmek durumundadır. Çünkü meydana gelecek her şey daha en baştan belirlenmiştir. Dolayısıyla, *Edda*'nın belli başlı metinleri önceden yazılmış olan kaderi tekrarlamaktan öte bir şey yapmamaktadırlar. Daha önce de ısrarla üzerinde durduğumuz, düzen-düzensizlik dengesini dünyanın varoluşunun olmazsa olmaz koşulu haline getiren etik ve metafizik düzenek, en ciddî etkisini bu noktada göstermektedir. Bu kurulu düzeni doğrudan ya da dolaylı müdahalesiyle bozacak olan ise, Loki'dir. Bu müdahalenin gizli nedeni yarım düzine kaynağın her birinde farklı farklı aktarılmaktadır (cimrilik, şehvetperestlik, ihtiras vb.). Ancak, asıl neden hiç değişmemektedir: Tanrılar arasında, ihanetten doğan uyuşmazlık (Aseler ve Vaneler arasındaki meşhur savaş). Bu konuda bilinebilen tek şey, tanrıların sözünde durmadıklarıdır. Eğer yukarıda sunulmuş olan kader-onur-intikam çizelgesi atıfta bulunduğu kutsallıkla birlikte kabul görürse, böylesi bir olgunun bu evrende asla bağışlanamaz nitelikte bir şey olduğu da anlaşılır. Tanrılar kendi kendilerini inkâr etmişler ve hem kendilerini hem de düzene soktukları evreni mahkûm etmişlerdir.

Ancak yine de tüm düzenin bir daha geri gelmemecesine sona erdiğini söylemek mümkün değildir. Hayatın ve yaşama gücünün her şeyden üstün olduğu, yokluğun ve yaşamsızlığın asla kavranamadığı bu düşünsel âlemde her şeyin sonsuza dek yokolması mümkün değildir. İşte bu nedenle, bu ihanetle aynı anda bir başka olay da meydana gelmiş, Baldr, kendisini bu ihanetten tamamen soyutlayacak bir biçimde, tüm saflığını koruyarak, kaza sonucu ölmüştür. Ancak, dünyanın çarptırıldığı cezadan geri dönülmesi de söz konusu değildir. Bu ceza, *Şiirsel Edda*'nın en değerli mücevheri niteliğindeki Völuspa'da Dante'ninkiler kadar tarifsiz güzellikte mısralarla tasvir edilen Ragnarök (Doğa Güçlerinin Kaderi) olacaktır. Düzensizliğin güçleri duruma hâkim olamayacaklar ve evrenin başlangıcındaki kaos yeniden ortaya çıkmayacaktır. Ragnarök aslında bir arınmadır. Bu Kuzey dinindeki şaman etkilerin açıkça gözlendiği bir erginleme unsurudur. Her şey yeniden başlar; ama bir basamak yukarıdan, spiral bir ilerlemeyle... Bu yeni kaostan yeşil çayırlar (Lif –Yaşam– ve Lifprasir –Uzun Ömür–) doğar. Yggdrasill'in eteklerinde barınarak kaosu atlatabilen insan çiftinden, yenilmez Güneş'in ışıklarıyla aydınlanan yeni bir insanlık tarihi başlar.

Yine Baldr ve Hödr, sanki aralarında hiçbir şey geçmemiş gibi, biri sapasağlam diğeri de tamamen masum bir biçimde eski Ase büyüklerinin oğullarıyla birlikte çıkagelecekler ve kader tanrısıyla sonsuza dek sürecek bağlılıklarının bir belirtisi olarak, yüksek otların arasında altından masalarına yeniden kavuşacaklardır:

İşte burada sadık Güruh yaşayacak
Ve sonsuza dek Mutlu olacak.
(*Völuspa* 64. bent)

Antik tanrıların ardından ağlamaya gerek yoktur. Çünkü onlar yaşamın ideal düzeniyle birlikte geri gelmişlerdir.

Ancak, ikinci değişken olan su-büyü değişkenine eğildiğimizde, bir güç-bilim ya da bir güç-şiir eksenine oturtabileceğimiz bu değişkende de, başka biçimler altında olsa bile, aynı değişmezlerin karşımıza çıktığını göreceğiz. Bilim ya da şiir, anlambilimsel içerikleri belirsiz olan *vitr* veya *frodr* sıfatlarıyla ilişkilidir. Bir kez daha belirtelim ki burada söz konusu olan spekülatif bir bilgi değil yaşama gücünün bilgisidir. Eski İskandinav yazıtları, tıpkı Antik Yunan koşukları gibi, yıkma (özellikle yergiliyseler), zorlama, iyileştirme ve inşa etme iktidarlarına sahiptirler. *Skaldik* dizeler ise ya kutsamak ya da lânetlemek üzere, kelimenin en sert anlamıyla büyülerler. Bu her iki yazım türünü kapsayabilecek bir üst kavram olarak büyü, hem varolan düzeni koruma hem de yoksunlukları engelleme işlevini yerine getirmektedir. Bu değişkenin temsilcileri ise Ase soyuna dahil diğer tanrılardır. Ancak bu Ase tanrılarının yanına, *sejdr* adlı büyülü edimin başrahibesi olarak kabul edilen Vane tanrıçası Freyja'yı eklemek gerekmektedir.

Bu yelpazeye giren tanrı figürlerinin en garibi, çirkin, tek gözlü, kalleş, kaba, kadın düşmanı ve sinik nitelikleriyle Odinn/Wotanaz/Wodan'dır. Adından anlaşılacağı üzere, gizemli sarhoşluktan ya da bilgiyle doluluktan kaynaklanan kutsal öfke *odr*'a kapılmıştır. Dumezilci terminolojide Odinn mükemmel bir tanrı-kral-rahip'tir. O *blot*'un efendisi ve hâkimidir; ya da başka bir deyişle büyücülerin piridir. Gücünü ilminden alır. O, elde ettiği şeyleri ancak iyilikleri, güzellikleri ya da muhteşem arzuları sayesinde ele geçirebilen Freyja veya Baldr'ın aksine, tüm hileleri, diyalektik incelikleri ve vicdanî misilleme yollarını bildiği ve elinde tuttuğu için güçlüdür. Bu nedenle de giriştiği mücadeleleri meşru yollardan, bileğinin hakkıyla kazanan Thorr'un ve asla şaşmayan doğruluk ve adalet timsali olan Tyr'in zıddıdır. O hiçbir şey öğrenmez, çünkü her şeyi bilir. Bildiklerini de öğretmez; karşısındakilerin kafasını karıştırır ve onları gülünç duruma düşürür. Dövüşe ve savaşa hükmediyor olsa da bunu doğrudan bir müdahaleyle yapmamaktadır. O, savaşanların üzerine mızrağı Gungnir'i savurmakla yetinir ve böylece onları ölümle lânetler. Onun vahşi savaşçıları *berserkirler*, tanrılara özgü işleri insanlar âleminde gerçekleştirmekle görevlidirler. Üzerlerine ayı postları (ayı gömleği anlamına gelen adlarını buradan almaktadırlar) ya da kurt postları (bu savaşçıların bir diğer adı da, kurt kürkü anlamına gelen *ulfhednar*'dır) kuşanan bu savaşçılar güçlerini on kat artıran kutsal öfkelere kendilerini kaptırıp en akla hayâle gelmedik işleri başarırlar. Bu savaşçıların bazı reislerin ve kralların hizmetine girerek onların bir tür yakın koruması haline dönüştükleri de olur.

Odinn'in ulakları *valkyrie*'ler ise, savaş alanlarında dolaşıp Odinn adına hangi savaşçıların öleceğine karar vermekle görevlidirler (nitekim adlarındaki *–kyrya* takısı seçmek anlamına gelen *kjosa* fiilinden gelmektedir; valr ise savaş alanı demektir). Bu nitelikleriyle, kişisel kaderlerin efendisi olan Odinn'in temsilcisidirler. Valkyrjur ya da Alaisiagae olarak taşıdıkları özel isimler, belirtisel olarak, iki farklı anlambilimsel alana dağılmaktadır. Bazıları Gunnr-Gudr (muharebe), Hildr (dövüş), Hrist (silah çeken), Baudihillie (muharebe bitiren) gibisinden savaşa ilişkin adlarla anılırken diğerleri Göndul (sihirli değnek *gandr*'dan gelmektedir), Göll ve Hlökk (korkunç kükremeyi çağrıştırır), Mist (sis, uyuşukluk), Herfjöturr (ordunun *–herr–* ya da savaşçının üzerine çökerek onu felç eden ve böylece onu düşmanın insafına terkeden bağları *–fjöturr–* çağrıştırır) gibi büyüye ilişkin anlamlar taşıyan adlara sahiptir. Ancak bir kez daha belirtmek gerekir ki bu tanrısal figürlerden çekinmek için hiçbir sebep yoktur. Çünkü onlar savaş alanına savaşçılara lânetli tuzaklar kurmak için değil onları, içlerinden birisinin adının (Friagabi: Özgürlük veren) belirttiği üzere, Valhöll'ün (ölüler salonu) beklediği vaat edilmiş *einherjarlar* haline dönüştürmek için inmektedirler. Bu mitin otantik bir Kuzeyli Germen miti olduğu kesin değildir. Ancak içerdiği Odinn ögesinin özgün olduğu şüphesizdir. Dolayısıyla bu mitik varlıkların sahip oldukları güçleri tam anlamıyla askerî yetenekler olarak değil büyülü yetiler olarak kabul etmek gerekmektedir.

Zaten, Odinn'le ilişkili olan her şey öylesine kalın bir esrar perdesi altındadır, ussal olguların açıklığından öylesine uzaktır ki bu tanrı rahatlıkla bir şaman-tanrı olarak kabul edilebilir. Önce Toprak Ana Fjörgyn'le gerçekleştirdiği evliliğin (ki bu evlilikten Thorr doğmuştur), ardından da bu ilk evliliğin bir tözü niteliğinde Frigg/Frija'yla gerçekleştirdiği evliliğin ortaya koyduğu gibi, Odinn üretkenlik ve doğurganlık işlevleriyle doğrudan bağlantılıdır. Buna karşılık dev anası Rindr'le yaptığı ve kendisine üç oğlan çocuk (Vidarr, Vali, Hermodr) kazandıran evlilik onu savaş izleğine bağlamaktadır (Hermdor, dövüşte usta anlamına gelmektedir). Öte yandan Odinn'in az bilinen bir diğer özelliği, insanın yaratılışına hükmetmesidir. Hoenir ve Lodurr'la paylaştığı bu işlev, onu yaratıcı-kurucu tanrı konumuna sokmaktadır.

Görüldüğü üzere Odinn hakkında kesin olarak edinebildiğimiz bilgiler, onun sihirli bir töze sahip olduğu ve her halde tanrısal sular, kurban kanı, şiirsel vecd şerbetleri ya da cinsel organların salgıları gibisinden sıvı bir unsura bağlantılı bulunduğundan öteye gitmemektedir. İşte bu nedenle, Odinn hakkında görüş birliğine varılan tek husus, onun Kuzeyli Germen düşün dünyasında en temel alanı oluşturan şiire hükmettiğidir. Bu düşün âleminde şiir tanrısal ve hükümran bir sanat olarak kabul edilmekte ve bu amaca yönelebilmesi için de yüksek düzeyde bâtınî bir kast olan *skaldların* elinde bulundurulmaktadır. Bu aristokratik sanat, bu kültür çevresinin tümünde Odinn'in sıfatlarından birisi olarak kullanılmaktadır. Uyaklarla bezeli Edda, şiir sanatının kökeni hakkında da bir mit aktarmaktadır. Bu mite göre, Aselerin ve Vanelerin salyalarından yapılan şiirsel nektar, daha sonraları Kvasir adlı (bu addaki Slav yankısı hemen göze çarpmaktadır) son derece bilge olarak tanınan bir adama dönüşecektir. Bu adam bilinmeyen bir nedenle öldürülür, kanı iki ayrı kaba konur ve başlarına da Suttungr adlı bir dev bekçi olarak dikilir. Birçok hayvanî dönüşüme girişmeyi göze alan Odinn, sonunda bu kanı içmeyi başarır ve Asgardr'a geri döndüğünde içtiği sıvıyı geri çıkarır. İşte bu nedenle Odinn'in başta gelen unvanı, şiirsel ilhamın yaratıcısı olmasıdır. Bu unvan önemlidir. Çünkü söz, evrenin yaratılmasında başlıca öneme sahip bir ögedir. Sihirli bir kükreme ya da ölçülü bir çığlık üstün bir gücün simgeleridir. Nasıl ki Amphion Thebai şehrini lirinin akorlarıyla inşa ettiyse, sihirli kelamın kudreti de dünyayı bestelemiştir. Söz, kelimenin en kuvvetli anlamında cazibedir. Bu noktada akla ister istemez,

knörr olarak adlandırılan Viking mücevherleriyle yapılan inanılmaz süslemeler ya da Norveç'te ahşap kiliselerin (stavkirker) kapıları gelmektedir. Buradaki karmaşıklık ve incelik bileşimi, doğadan hareket ederek onu biçimlendirme, onu yeniden varetme ve nihayet ona üstün bir anlam kazandırma amacına yönelmiştir.

Tamamen toprakla ilişkili olan üçüncü değişkeni incelemeye başladığımızda ise, daha temel nitelikli bazı saptamalara erişmekteyiz. Bu değişken üretkenliğe, doğurganlığa, yaşamla temsil edilen düzene, düzensizliğe, onu sakatlamaya ya da inkâr etmeye yönelen tüm güçlere ilişkindir.

Bu izleğin, burada ele alınan üçü arasında en önemlisi, en derini ve Kuzeyli Germen düşünce dünyasını en derinden etkileyeni olarak kabul edilmemesi için hiçbir sebep yoktur. Bu izleğe daha önceki sayfalarda da yer yer değinmiş bulunmaktayız. Savaşçı izleğinin en saf haliyle çok seyrek ortaya çıkmasına, büyücü-bilge izleğinin son derece bulanık halde görünüp birbirine tamı tamına zıt yorumlara yol açmasına rağmen, üretkenlik-doğurganlık ilkesi hemen her yerde mevcuttur ve diğer izleklerin de üstünü kaplama eğilimindedir. Kraldan öncelikle verimli mevsimler sağlaması, büyücüden açlığın önüne geçmesi, rahipten (*godi*) de yaşamın sürekliliğini sağlaması talep edilir. Yıldırımlar yağdıran Thorr, *ipso facto* olarak bereketli yağmurlar da yağdırmaktadır. Ürkütücü görüntüsüne rağmen Odinn'in bile birayı mayalatmak ya da kadınların hamile kalmasını sağlamak vb. için gizli güçleri vardır.

İşte bu nedenle, adı yaşam veren anlamına gelen ve aynı zamanda Toprak Ana *Jörd* de olan hermafrodit arketipli Fjörgyn (n)'e incelememizde özel bir yer ayırmak yerinde olacaktır. Başarıya erişme yeteneğini ve gücünü elinde bulunduran, bu tanrıçadır. *Edda*'da yeralan şiirlerden *Merseburg Büyüleri*'ne dek tüm metinlerde pek seyrek olarak karşımıza çıkan dualarda adı geçen tek tanrı figürü odur. Odinn'in karısı ve Thorr'un annesi sıfatlarıyla, yukarıda birbirinden ayırmaya çalıştığımız üç ilkeyi ya da izleği kişiliğinde bütünleştirmektedir. O, toplumun temel direği ve ruhu olan özgür insanda (*bua* fiilinden türetilen *buandi*, *bondi* adları Viking çağında insanı vurgulamaktadır), insanoğlunu üretken, verimli kılmak için varolandır.

Üretkenlik-doğurganlık gücü, Vane tanrı soyunun açık bir özelliğidir. Vaneler Aselerin antitezi olarak kavranıyor olsalar bile, bilmekteyiz ki tarih sürecinde bu iki aile arasındaki etkileşimler ve evlilikler aracılığıyla meydana gelen yakınlıklar hiç durmaksızın devam etmiştir. Bu karşılıklı etkileşim öyle bir düzeye varmıştır ki bilindiği üzere bazı metinlerde Freyr savaş adamıyla (Sigurdar vinr), Thorr da kölelerin efendisiyle karıştırılmaya başlamıştır. Aslında Vane soyuna dahil olarak kabul edebileceğimiz tanrıların sayısı sadece üçtür: Njördr, Njördr'ün oğlu Freyr ve Freyr'in kardeşi Freyja.

Fjörgyn (n) gibi hermafrodit olan Njördr/Nerthus, Noatun'da (Neftarlaları) yerleşik olduğu için, su yollarının kıyısındaki nemli ve verimli topraklarla temsil edilmektedir. Denizler tanrısı Aegir/Gymir belki de Njördr'ün değişik şekillerinden birisidir ve bu sıfatıyla da denizler tanrıçası Ran'la evlenmiş olmalıdır. Ran adı yağma anlamına gelir ve bu tanrıça elindeki ağıyla ölümle lânetlenmiş olan denizcileri mutlu eder. Vaneler hakkındaki en güzel mitler, her zaman için ilginç doğacı açıklamalar da içermeleriyle meşhurdurlar. Bu mitlerden birine göre Njördr, Kuzey'in buz tutmuş toprağı Skadi ile evlenmiştir. Her tarafı karla kaplı olan Skadi (çok erken dönemlerde icat edilmiş olan) kayak sporunun efendisidir. Meteorolojik sebeplerle birarada oturamayan eşler



Freyr nazarlığı. Bronz. Stokholm, Historiska Museet. Foto: Müze. Hamlyn Group Arşivi.

(Njördr dağlardan ve kurt ulumalarından, Skadi ise martı çığlıklarından nefret etmektedir), yılın belli dönemlerinde kendi bölgelerine geri dönmektedirler.

Çiftin Freyr ve Freyja adında iki çocuğu vardır. Freyr/Fro, hiç şüphesiz, Thorr'la birlikte Kuzeyli Germen tanrıları arasında en popüler olanıdır. Bu tanrı aşka, zenginliklere ve sefahata hükmeder. Elinde taşıdığı kılıç, daha önce dikili taşlar söz konusu olduğunda da bahsetmiş olduğumuz "phallus impidicus"un bir türevidir. Ulağı Skirnir'in (Parlak) tavsiyelerine uyarak dev anası Gerdr'le evlenmiştir. Gerdr toprağı temsil etmektedir ve kendisini kocasına ancak ilkbaharda vermektedir. *Şiirsel Edda*'da bu miti anlatan Skirnisför şiiri, egemen bir arzu fikrini canlandırmaktadır. Gefn/Gefjun olarak da adlandırılan Frejya'yı da bu çerçeve içinde değerlendirmek gerekir. Benzer noktaları her ne kadar fazla olsa da, Freyja'yı Odinn'in karısı Frigg/Frija ile karıştırmamak gerekmektedir. Freyja, Odinn'le ses uyumu içinde olan bir ad taşıyan Odr (kelime anlamı olarak kutsal öfke



Oseberg'te bulunmuş bir adam başı. Oslo, Universitetets Oldsaksamling. Foto: Müze. Hamlyn Group Arşivi.

demektir) ile evlidir. Freyja, kendisine atfedilen zevk ve sefayla ilgili kültten de anlaşılacağı üzere, zincirden boşalmışçasma yoğun bir cinsel arzuyu temsil eder. Kediler tarafından çekilen arabası ve tek süsü olan Brisingamen adlı büyük kolye, en basitinden psikanalitik açıklamaları çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte, Freyja karabüyüye de hükmetmektedir. Bu nedenle ölülerin efendisi kabul edilmekte ve bu sıfatla da kendine mahsus bir rahipler kastına sahip bulunmaktadır. Ancak, tüm bu veriler, Vane soyunu derin çözümlemelere konu yapacak denli yoğun bilgi sağlamamaktadır.

Tüm bu doğal güçleri, yaşam güçlerini, savaş ve muharebe güçlerini, gelecek kavramının yarı-tanrısal bir niteliğe büründüğü bir evrene sokarsanız ve tüm bunları da haklarında çok az şey bilinen Vikinglerle bütünleştirirseniz ortaya ne denli büyük bir hareket, gerilim ve ilerleme fikrinin çıktığını kestirebilirsiniz. Üstelik bu dinin hareket kavramını ön plana çıkaran, olağandışı bir kaderi bulunan ve olağandışı bir biçimde bu kaderlerinin farkında olan bu kavim tarafından, bizzat kendileri için yapılaştırıldığı da bir gerçektir. Wagner müziğinin nağmeleriyle salınan ve insanlığın ilk çağlarının şafağının ışığıyla aydınlanan bu imge, varoluş korkusunun ve hiçliğin tadını duyumsatan çağların ötesinden günümüze yansımaktadır. Ancak, umarız ki bu kısa inceleme bu ilk izlenimin çok sığ bir izlenim olduğunu anlatabilmiştir. Bu âlemde, her ne kadar ilk başta öyle gözükse de, kasları en şişkin olan her zaman haklı değildir. Kuvvet hukukun önüne geçmez, arzu etmek elde etmenin tek koşulu değildir. Hatta, bunların tam tersinin geçerli olduğu bile söylenebilir. Çünkü bu evrende güç denetlenir, ölçülü kullanılır ve kurallara bağımlıdır. En azından, her ikisi de tek bir gerçekliğin iki ifadesi olan, şiire ve büyüye bağımlıdır.

Kuzeyli Germen doğaüstü âleminde güç, körükörüne savrulan, bir kez kullanılmakla amacına ulaşan bir güç değildir. Kelâm sihirle güçlenir ve bu sayede dünyada her şey yerli yerine oturur. Hiçbir şey rastlantılara bağlı değildir. Arzularını ve rüyalarını, kendileriyle sürekli iletişim halinde bulunan bir kutsallığa aktarabilen insanlar, tabiî ki birer kaba yaban olamazlar. Onlar her şeyden önce birer şair ve büyücüdürler.

R.B. [O.E.]

KAYNAKÇA

a) Genel yapıtlar: (1) Kaynaklar: BAETKE, W., *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*, Frankfurt, 1938. CLEMEN, C., *Fontes historiae religionis germanicae* (*Fontes historiae religionum III*), Berlin, 1928. (2) Kaynaklar ve araştırma: BOYER, R., *Les religions de l'Europe du Nord* (avec E. Lot-Falck), Paris, Fayard, 1974.
(3) Araştırmalar: DE VRIES, L., *Altgermanische Religionsgeschichte* I-II, 2. baskı, 1956-1957. DUMEZIL, G., *Mythes et dieux des Germains*, Paris, PUF, 1939. STROM, F., *Nordisk hedendom. Tro och sed i ftirkristen tid*, Göteborg, 1961.

b) Konuya özel araştırmalar (ilgili maddelerde verilenlerin dışında): ARNTZ, A., *Handbuch der Runenkunde*, Halle/Saale, I, 1935, II, 1944. BÄCHTOLD-STÄUBLI, H., *Handwärterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin, 1927-1942. BAETKE, W., *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen 1942; *Die Götterlehre der Snorra-Edda*, Berlin, 1952. BROHOLM, H. C., *Danmarks Bronzealder*, Kopenhag, 1943-1949. BRONDSTED, J., *Bronzealderens Soldyrkelse*, Kopenhag, 1938. CAHEN, M., *La libation. Etudes sur le vocabulaire religieux du vieux scandinave*, Paris, 1921. COLLINDER, B., "The name Germani", *Arkiv f. nordisk filologi*, LIX 1949, s. 19-39. DUMEZIL, G., *Les dieux des Germains*, 2. baskı, Paris, 1959. ECKHARDT, K. A., Der Wanenkrieg (*Germanenstudien* 3), Bonn, 1940, ELGQVIST, E., *Studier rörande njordkultens spridning bland de nordiska folken*, Lund, 1952. ELLIS, H. R., *The road to Hell. A study of the conception of the dead in Old Norse Literature*, Cambridge, 1943. ELLIS DAVIDSON, H. R. *Scandinavian Mythology*, Londra, 1969. FRAZER, J. G., *The Balder beautiful I-II*, *The Golden Bough*, 3. baskı, VII, 1930. GEHL, W., *Der germanische Schicksalsglaube*, Berlin, 1939. HALLSTTTOM, G., *Monumental Art of Northern Sweden from the Stone Age*, 1960. HAMEL, VAN A. G., "Odinn hanging on the tree", *Acta phil. Scand.*, VII, 1932, 260-88. HELM, K., *Wodan. Ausbreitung und Wanderung seines Kultes*, Giessen, 1946. HÖFLER, O., *Germanisches Sakralkönigtum*, Münster, 1952. KUHN, H., "Das nordgermanische Heidentum in den ersten christlichen Jahrhunderten", *Zeitschr. f. deut. Altertum*, LXXIX, 1942, 133-166. LARSEN, K. A., *Solvogn og solkult*, Kuml, 1955. LINDQVIST, S., *Gotlands Bildsteine*, Stockholm, 1941-1942. LJUNGBERG, H., *Tor. Understikningar i indo-europeisk och nordisk religions-historia*, Uppsala, 1947. NECKEL, G., *Walhall. Studien über germanischen Jenseitsglauben*, Dortmund, 1931. NORDAL, S., *Völuspá*, Reykjavik, 1927. OHLMARKS, A., *Gravskeppet. Studier i ftirhistorisk nordisk religionshistoria*, Stockholm, 1946. PALM, TH., *Trädkult*, Lund, 1948. STROTW, F., *Diser, nornor, valkyrjor*, Göteborg, 1954; *Den egna kraftens män. En studie i forntida Irreligiositet*, Göteborg, 1948.

GİRİT VE MİKENLER. Mitolojiye ve din tarihine ilişkin sorunlar.

İÖ üçüncü ve ikinci binyıldaki Girit ve İÖ 1600-1100 yılları arasında (Tesalya'dan Peloponnesos'a, İon Adaları'ndan Kıbrıs'a dek) rastlanan Mykenai uygarlığına ilişkin ilk sorun, bu ikisinin aynı şey olup olmadığı sorunudur. Kronoloji, kentlerin biçimi ve arkeolojik belgeler bu konuda kuşkuludur. Yine de, 1300 ile 1220 arasında çizgisel B yazısıyla boyanmış ya da kazınmış metinler, Girit'teki Knossos'ta da, Boiotia, Attike, Argolis ve Messeneie saraylarında da tek bir dilin kullanıldığını ve özdeş yönetim yapılarının bulunduğunu kanıtlar. Bu belgelerdeki tanrı adları birbirine benzer. Buna göre, en azından ikinci Girit saraylarının yıkılışından (İÖ yaklaşık 1450) sonra, Yunanistan'la adaları birleştiren bir tür kültürel alan oluşmuştur. Akha halkının adı, aralarında Rodos'la Girit de bulunan yedi ayrı yerde geçmektedir. Öte yandan, Yunanca sözcüklerin yapılış kurallarına uymadıkları için Yunan öncesi olarak nitelenen birçok yer adına Çanakkale Boğazı'ndan Girit'e dek Ege Denizi kıyılarında yer yer rastlanmaktadır. Bunların arasında kutsal dağların adları (Berekynthos, Dikte, İda, Apo-(ya da Hippo) Koronion, Olympos), kutsal ırmakların adları (Akheloos, Akheron, Amnisos, İnakhos, Kephissos, Tartaros) birçok kez yinelenmektedir. Son olarak da, uygarlık sözcüğü denen birçok sözcük, özellikle de ritüel, mit terimleriyle cins adları Yunanlılara öncellerinden kalmıştır: Theos (tanrı), hieros (kutsal), labyrinthos (yeraltı dehlizleri topluluğu), thriambos (bir tür ilahi), Kyklops, Hermes (çobanların tanrısı), Hephaistos (demirci ustasının tanrısı), Hyakinthos (Isparta yakınlarında ve Girit kentlerinde Apollon'un önünde giden tanrı) gibi. Öyleyse, Yunanistan'daki ilk bronz çağı kültürü ile eski tarihçilere göre, İÖ 16. yüzyılda Hellen'in oğullarının Tesalya'ya yerleşmeleriyle başlayan Yunan kültürü arasında dinsel bir süreklilik olduğu söylenebilir. Bin yıl içinde kimi ayinler değişmiş, Zeus gibi Hint-Avrupalı kimi adlar ortaya çıkıp öncekilerin yerini almışsa da, siyasal ve dinsel bir devrimden değil, evrimden sözedilebilir.

İÖ 13. yüzyıldan kalma yazılı metinlerin din konusunda verdiği bilgilerden, daha önceki resimli resimsiz belgelere, sonra da bunlarda anlatılan ritlere ve inanca geçeceğiz. Bu süreç içerisinde, gerektiğinde, elimizde birkaç yüzyıl sonraki altyazıları bulunan resimleri yorumlamaya çalışacağız. Bundan başka, çizgisel A yazısıyla ve hiyeroglifle yazılmış kurban metinlerine de başvuracağız. Elbette, bunlar daha yakın tarihli çizgisel B yazısıyla biçim ve bitişme açılarından benzerlikler taşıyorsa, bu başvuru anlamlı olacaktır. O zaman ikinci bir sorun ortaya çıkacak: Elde metin yokken, yapılanmış bir dinden ne ölçüde sözedilebilir? Bu soruya yanıt olarak, ritlerin incelenmesi ve simgesel resimlerin sınıflandırılması kimi bağdaştırmalar, kimi hiyerarşiler elde etmek için yeterlidir denebilir. Sunu türlerinden yola çıkarak sözü edilen güçlerin doğada (sözgelimi gök, yeller, toprak, kaynaklar, ormanlar, yeraltı ateşi biçimlerinde), ya da değişik türden mağaralarda kendilerine özgü bir alana sahip oldukları ortaya konursa, bu güçlere değişik toplumsal sınıfların dua ve dilekte bulunduğu, bunların da farklı işlevler gördüğü kolayca söylenebilir. Genel kurala göre, adlandırılmış olsalar da, olmasalar da tanrılar bir şeyin değil, bir kişinin tanrılarıdır.

Mykenai dönemdeki paganizm konusunda en açık metin, Pylos Sarayı'nın kil tabletinde (Tn316) yeralır. İçinde bulundukları tehlike yüzünden, saray altın kaplar gönderirken, kent çeşitli tapınaklara personel verir. Tableti yazan kişi yeterince vakti olmadığı ya da anımsamadığı için, sekizi dişi, beşi erkek on üç tanrı sayar yalnızca. Oysa altı paragrafta 24 tanrı öngörülür. Yunanlıların baş tanrısı Zeus, karısı Hera ve başka tabletlerde anılan oğlunun, yani herhalde Dionysos'un oluşturdukları küme ayırdedilmektedir. Kral hanedanlarının koruyucularıdır bunlar. Esas olarak savaşçı özellikler taşıyan dört ya da beş tanrı görülüyor: Ares, Peresa, İpemedeia, Diwya ve belki de, Ares'le aynı sunuyu alan üçlü Heros (kahraman savaşçıların tanrısı?). Son olarak da sık sık klasik dönemle bağdaştırılan, farklı meslek gruplarının koruyucuları olan iki büyük kent koruyucusu tanrıça kutsanır: Athana Potniya (En yüce) ile Posidas (= Poseidon), sonra sırasıyla, onların arkadaşları olarak bir yandan Manasa (*men- kökü: Bkz. Metis, Zekâ?), öbür yandan Posidaeya, bir de gizemli Dopota (Demirci Ustası?). Hint-Avrupa tanrılar grubunun iyi bilinen işlevsel bir dağılımıdır bu. Rahiplerin ve kralların tanrıları, savaş tanrıları, ve ateş, iplikçilik, gemicilik gibi uygulamaların tanrıları. Başkaldırı sırasında yazıcı, yetiştiricilerin ve çiftçilerin tanrılarını bilerek mi saymamıştır? Ne olursa olsun, İÖ 13. yüzyılda en sık rastlanan tanrılar, Pylos ve Knossos tabletlerinin gösterdiği gibi, toprak tanrıları diye nitelendirilen tanrılar, yani toprağın ve yeraltının tanrılarıydı. Ayrıca sonradan Demeter ve Kore durumunu alan kraliçe çiftini (Wanasoi; bu sözcük ikil yönelme durumundadır), "Tohum Hanımı" Sitopotiniya'yı, Erinu'yu (daha sonra Arkadia'da Demeter'in lâkabı olan Erinys), "Tarla tanrıları"nı (Lousoi köyüyle ilgili Fr1226 tableti), "Susayanlar"ı (adı altı kez geçen Dipisiyoi) tanıyoruz. Hermes ve Paiawon açıkça (Paian, sonraki dönemlerin Apollon'u) yetiştiricilikle ilgili tanrılar arasında görünüyor. Arkadia çobanlarının en eski tanrısı olan Pan'a metinlerimiz yer vermiyor; Artemis ise şüpheli bir biçimde "Atemito" biçiminde anılmaktadır. Öyle görünüyor ki, türlü yerel "kadın hükümdarlar" (Potiniyai) tarla işleriyle görevlendirilmiştir. Adsız oluşları, tarihçi Herodotos'un orta Yunanistan'daki eski Pelasglara ilişkin söylediklerine uyuyor (*Tarih*, II, 52): Onlar kurbanlarını sunarken tanrılarına genel bir biçimde yakarırlardı. Buna karşılık, kalkık durumdaki erkeklik organıyla tasvir ettikleri çobanların tanrısı Hermes'e ("taş yığınının ve dikili taşın tanrısı") özel olarak tapınırlardı.

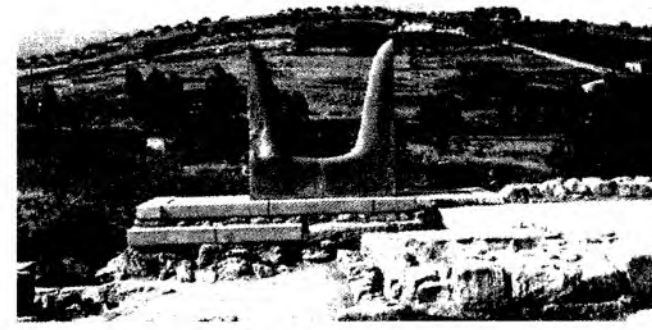
Girit'teki Knossos'ta aynı dönemde on iki tanrı adına rastlanır: Zeus Diktaios ("Ulu Dağlı"), Athana Potniya, Posedaon (= Poseidon), Enyalios (Ares'in bir başka adı), Payawon ("Demir

Büyük Phaistos tapınağının merkez avlusu. Arkada, İda Dağı'nın iki tepesi. Foto: Faure.



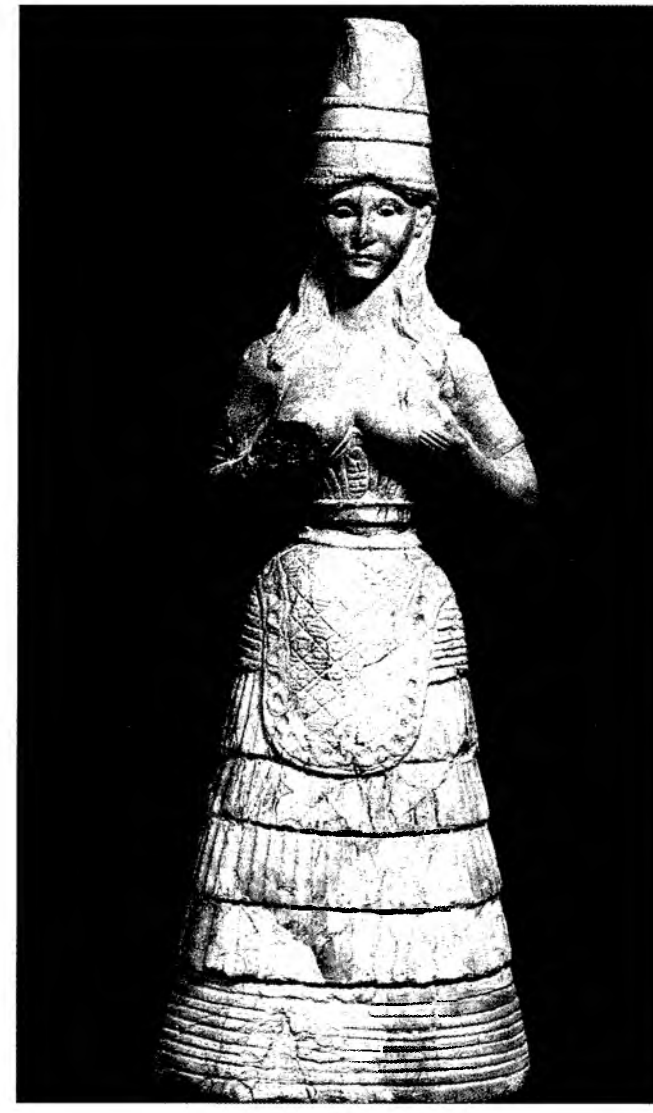
Dövücü", sonraki dönemlerdeki Apollon Pean), Erinys (sonraki dönemlerdeki Demeter'in ek adı), Eleuthiya (= Eileithyia, gebe kadınların "Kurtarıcı"sı), Pade (Pandes, Pardes, Phandes ya da Pais-Paidos, kutsal çocuk?), Querasiya ("Avcı Kadın"?), Yeller, Pasaya (Parsa tanrıçası?), Pipituna (Gakynthos tanrısı?), Malineus. Ayrıca genel olarak sunular, *pasi teoï*, yani tanrıların hepsine birden sunulur. Gg702 tabletinde adı labirentin hükümdarı olarak geçen tanrıça Dapuritoyo Potiniya daha önceki altı tanrıçadan biriyle aynı tutuluyor olabilir. Sonraki dönemlerin edebî geleneği, Mykenai belgelerinde altı kez anılan bu "Avcı Kadın"ın iki lâkabını bildirmektedir: Girit'in doğusunda Britomarpis ("Tatlı Bakire"), batısındaysa Diktynna ("Ulu Dağlı"). Ayrıca tapınağına yalınayak girme alışkanlığından sözetmektedir. Minos'un sözde kızları olan Phaidre, Ariadne, Akalle (Akakallis) ve Ksenodike, daha düşük düzeydeki tanrıçalardır. Bu dört ad, sırasıyla Parlak, En Saf, Nergis Çiçeği, Konukların Hakkı demektir. Bunlar, Yunan mitlerindeki evlilik ve soylarının doğruladığı gibi, Minos toplumundaki dört sınıfı korurlardı: Rahipleri, savaşçıları, çiftçileri ve zanaatçıları. Sonuç olarak, Girit dökümü Peloponnesos dökümüyle ancak bir ölçüde örtüşmekte ve adsızlığa daha çok yer verir gibi görünmektedir. Buna karşın tanrılar grubu, sağlam bir biçimde yapılanmıştır. İnsan etkinlikleri için bir örnek ve bir güvence oluşturmaktadır. Hiçbir titanın ya da edebî geleneğe göre Girit'te doğan ve Daktylos İasion'la evlenen Demeter'in adına rastlanmamıştır.

Varlıklı, örgütlü, tanrıların hiyerarşisini örnek almış bir rahipler sınıfı, en azından kentlerde, bu tanrılara hizmet ediyordu. Pylos'ta ve Knossos'ta, tanrıça ya da tanrı adına vakıf arazileri denen toprakların sahibi olan, bundan başka bucağın hisse olarak verdiği toprakları işleyen ya da işleten, başka toprakları da kiraya veren çeşitli rahip ve rahibeler bilinmektedir. Girit, Messene ve Argolis'in kadastro listelerinden bugün elimize kalanlar tanrının mülkiyetinin 40 hektarı rahatlıkla aştığını ve buralarda hayvan sürülerinin yetiştirildiğini gösteriyor. Rahipler yanında sunu rahipleri, ambarların ya da bronzla, değerli madenlerle dolu kutsal hazinelerin bekçileri, deri taşıyıcılar (arşivciler ya da masklı dansçılar?), erkek/kadın kutsal köleler ya da tapınak köleleri, "asitopoqo" ve "dakoro" (ayin eşyası bakıcısı?) gibi çeşitli bölge papazları, son olarak da "wetereu", "opetereu", "kereta" gibi kâhinler ya da kurban bağırsaklarına bakarak kehanet veren kişiler de anılmaktadır. Onlar da doğal ödeneklerle, vergilerle ya da sunularla, kurbanlardan aldıkları paylarla sürdürüyorlardı yaşamlarını. Tanrılar topluluğunun tasvirinde insanbiçimlilik kural olduğundan, tanrılar öteki insanlar gibi beslenir, süslenir, kokular sürünür, dolaşır ve toplanır diye kabul ediliyordu. Bir bölümü ortaya çıkarılan takvimler, tanrılara ve özellikle de güç beğenen bir rahipler sınıfına nelerin sunulmasının uygun düşeceğini anlatmaktadır. Bunlar bal, şarap ve yağ küpleri, bol miktarda koku, arpa, incirler ve en ince undur. İşte Knossos'ta Deukios ayı (Beyaz Kadın ayı, Leukothea?) boyunca aydınlatmaya, yağlanmaya ve belki de çeşitli tanrıların içkilerine harcanan zeytinyağı miktarı: Zeus'a 12, Daidaleion'a (Yeraltının Ulusu, Daidalos'u eseri?) 24, Pade'ye 12, (Knosos'taki) Bütün-tanrılara 36, "Avcı Kadın"a (?) 12, Amnisos (liman kentinin) Bütün-tanrılarına 24, Erinys'e 6, Gadas (galas ya da gadas yerel dilde Yeryüzü anlamına geliyordu) sunağına 2, Yeller'in rahibesine 8 litre olmak üzere toplam 136 litre. Lapathos (Avcıların Çukuru) ayı boyunca Gakynthos'taki Pipituna tanrıçası 2 litre yağ ile yetinir ama Aulimos'taki Yeller rahibesi 36, Utanos'taki ise 18 litre alır.



Büyük Knossos tapınağının güney cephesindeki iki boynuz. Arkada, kutsal İouktas Dağı. Foto: Faure.

Knossos (Girit) limanından mermer bir heykelcik. İÖ 1500'e doğru. Cambridge, Fitzwilliam Museum. Foto: Müze.





Mykene akropolisinden gelme fildişi heykelcik: Demeter, Kore ve tanrısal çocuk (?). İÖ 1250'ye doğru. Atina, Ulusal Müze. Foto: Müze.

İÖ 13. yüzyılda Girit kentlerinde ve Mykenai dünyasının kentlerinde tıpkı insanlar gibi tanrıların da evleri vardı. Kalenin bütünü genel bir tapınma alanı, en azından egemen güçlerin barınmayı yeğlediği kutsal bir yer gibi görülmektedir. Tanrıça Athena eski Yunanistan'ın ve adaların Akha akropolislerini korur. Hayvan armalarıyla süslenmiş kapılar korku uyandıran bir alana açılır ya da kapanır. Birçok kentin adı yalnızca Pylos'tur, (Yüce) Kapı. Thebai, Yedi Kapılı kenttir. Mykenai'de, konuk ya da düşman, monarşinin sağlam dayanağını koruyan arslanların kapısının boyunduruğunun altından geçince, genellikle girilmeyen, yasaklı bir dünyaya adım atar. Pylos'ta, Gla'da ya da Knossos'ta, sarayın cephelerini süsleyen çifte boynuzlarıyla, Thebai ve Asine kapılarının koruyucu melekleri olan Sphinksleriyle, taşınabilir sunaklarıyla kralların evi, özel olarak kutsal bir alan gibi görünür. Bir tapınak değildir ama ortadaki oda ya da megaron, monarşinin özel sunağını oluşturur. Yağlanmış kurban hayvanlarının kesildiği, tümünün ya da birazının yakıldığı yerdir burası. Hanedanın tanrılarına ve ocak tanrıçası Hestia'ya burada dilek ve duada bulunarak su, süt ve şarap saçılır. İlk ürünlerle bal petekleri burada sunulur. İyi düzenlenmiş her yemek, tanrı atalarla iyi bir ilişki anlamına gelir. Ev tanrılarının tek rahibi aile reisidir.

Bunlardan başka, megaronun dışındaki mihraplı bölümlerde, küçük sunaklarda ya da dua yerlerinde yapılan kültler de vardır. Mykenai akropolisinin üst taraçalarının birçok yerinde, sunakların ve çeşitli ritüellere ait gibi görünen sunu ya da putlar olan erkek ya da kadın heykelciklerinin parçaları bulunmuştur. Nakışlı büyük bir örtü altındaki iki kadını ve aralarında bir çocuğu tasvir eden fildişi bir grubun, boyanmış alçıdan bir erkek başı ve iki sunak gibi, Mykenai'in kuzey merdiveninin çıkış tarafında yeralan küçük bir tapınağa ait olduğu kesin değilse de, birçok metin bütün Yunan tarihi boyunca, kenti koruyan tanrıça çiftinin üstüne rengârenk bir örtünün konulup serilmesi törenine ilişkin bilgiler verir. Bu metinlerin en eskisi Pylos'taki Fr1222 tabletidir. Orada sarayın girişinin doğusunda, avluda küçük bir sunak da bulunur. Bu tablette şöyle yazar: "İki kraliçe-tanrıça için, örtü serme şenliklerinde (*tonoeketeriyo*, Yunancası *thronoelkteriois*), adaçayı kokulu iki ölçek yağ". Kutsal çocuğu koruyan, biri yaşlı biri genç bu iki tanrıça nasıl anlaşılabilir? Yine Helenistik dönemde, Miken kalesi olan Tirynthe bölgesinin rahibeleri yılda bir kez büyük bir törenle, iki Mykenai liman kenti olan Nauplia'dan Asine'ye giden yolun kenarında, Ana tanrıça olan Hera'nın heykelini Kanathos kaynağına daldırmaya giderlerdi. Böylece bu yıkamayla birlikte ana tanrıça bekâretine kavuşmuş oluyordu. Aynı biçimde, Kıbrıs ve Kythera'daki Aphrodite rahibeleri, kutsal putu deniz suyuyla yıkıyorlardı: Sudan çıktığında put canlanmış oluyor ve yeniden doğuyordu. Kimi yerlerde Dionysos (tam anlamı Zeus'un oğlu), Girit'te Kouros (Korwos) ve Zagreus (Avcı?) adı verilen genç tanrı ise güzün bitkilerle birlikte ölüme, ilkbaharda da yine bitkilerle birlikte dirilişe çağrılıyordu. Şu da gerçektir ki, klasik dönemde Yunanlıların en büyük tanrısının, Yunan dünyasının on iki kentinde doğduğuna ve Girit'in birçok yerinde, Knossos yakınlarında ve İda ininde öldüğüne inanılmaktaydı. Atina'da Akropolis'in üstünde, bakire Athena, Erikhthonios'un anasıydı.

Mykenai kentinin de, içinde türlü tanrılara ritüellerle tapınılan ve yakarılan yerel tapınakları vardı. Her aile grubunun, her derneğin, her loncanın kendi küçük tapınağı bulunuyordu. Kendi şenliklerini kutluyorlar, farklı koruyuculara, tanrı çiftlerine, üçlülerine ya da kurullarına sesleniyorlardı. Keos, Dorion ve Gortyne'de yapılan kazılar, klasik tapınaklardan en az Pylos ve Mykenai'deki küçük tapınaklar kadar farklı, yandan girişli, genellikle dar ve uzun, tuhaf oda sıraları ortaya çıkarmıştır. İnananlar, boyanmış kilden heykelciklerini, tatlı sıvılarla dolu küplerini, ilk ürünleri, demetleri, dalları sıralarla, rafların üstüne koyuyorlardı. Kurban verenler türlü hayvanları sunakların üstünde kesiyor, rahipler yanmamış parçaları bağışçılar ve törene katılanlarla paylaşıyordu. Yeraltı dünyasının tanrılarına köpekler, kara renkli hayvanlar ve edebiyat yapıtlarına bakılırsa kimi kez de insanlar kurban ediyorlardı. Şenlikler tanrıları hoşnut kılmak için yapılıyordu. Klasik dönemdeki bütün büyük kent gösterileri Mykenai döneminden örnek alınmıştır: Yılbaşı şenlikleri (genellikle güzün güngece eşitliğine doğru), yeni şarap şenlikleri (Kasım başına doğru ve Ocak başında), ölüler şenliği (güzün ve kışın), denizcilik şenlikleri (Nisan sonunda Ülker'in sabah ağışı sırasında), çiçekler şenliği. Bu şenliklerden birine ilişkin elimizdeki tek kaynak, Pylos'taki Fr343 ve 1217 tabletleridir. Boyanmış ve kokular sürülmüş bir putla tasvir edilen Poseidon'un onuruna bir yatak hazırlanır. Bu "Lekhestroterion"dur (Latincesi lectisternium). Tanrı bir şölene ya da düğüne katılmaktadır. Şenliğe katılanlarsa, tanrının masasını ya da yatağını paylaşmaktadır. Ya da, tanrıyla tanrıça yatağa yatmış gösterildiğinde, kendi küçük dünyalarını canlandıracak bir birleşmeye tanıklık ettiklerine inanırlar.

Mykenai'da, kalenin güney yanında, İÖ yaklaşık 1250'de kurulmuş son surun içinde, bu kült yerlerinden en az üç tane bulunduğu bilinmektedir. İlkine Tsountas Evi adı verilir. Bu arkeolog geçen yüzyılın sonunda (1885-1896) bir hol, üstüne herhalde putlar konan sıralar ve çevresine sıvı sunular dökülen bir ocak ortaya çıkarmıştır. Çevrede bulunan resimler, özellikle de





Miken idolü. Foto: Lord William Taylour.

Miken idolü. Foto: Lord William Taylour.

kutsal kalkan resmi, burada, surun bir çıkıntısının arkasında, savaşçı bir tanrıçaya, herhalde yaman Ares Enyalios'un anası, kızkardeşi ya da kızı olan Enyo'ya tapıldığı izlenimini uyandırmaktadır. Yakınlarda çıkarılan toprakta, 17 santimetre boyunda, boyanmış alçıdan bir kadın başı duruyordu. Bu baş genellikle, tapınağı koruyan sfenksin başı olarak kabul edilir. Bundan birkaç metre ötede, kale evi ya da Wace evi ve G. Mylonas'ın yenilerde bulduğu külliye, ikinci ve üçüncü kutsal alan niteliği göstermektedir. Doğuda, beş metreye dört metre boyutlarındaki bir odanın dibinde bir merdiven, oyulmuş ve siyaha boyanmış silindirler üstünde duran kilden büyük boy (yedisi kadın beşi erkek) on iki put bulunan bir platforma çıkıyordu. Bunlar, asaları olsa da olmasa da, tehditkâr görünüştedir. Yakındaki bir küçük odada ortaya çıkarılan gerdanlıklı, bilezikli üç putun yüzünde ise tersine, barışçıl bir ifade vardır. Kilden yapılmış on yılan, yanındaki küçük heykellerle, yeraltı dünyasının tanrılarına yapılmış bir sunuyu düşündürmektedir. Bu adsız varlıklar belki de ölülerdir. Çağdaş metinlerde bazen "susayanlar," bazen de daha gizemli bir biçimde "tanrılar" diye geçerler. Batıda on metrede, freskolu oda, ortadaki ocağı, sütunları, sırası ve banyo teknesi biçimindeki leğeniyle, 5,30 metreye 3,50 metrelik bir megarona benzer. Bir safran demeti tutan oturmuş bir tanrıçanın resmi, sunağın üzerinde bir duvar oyuğunu süslemektedir. Yanında sıçrayan bir hayvan, iki avuç dolusu başak sunan ikinci bir tanrıça ve kendisine tapanların alayı içinde şimşekli bir tanrı bulunmaktadır. Burada da, Eleusis'in gizlemlerinin en eski üçlüsünden sözedilebilir: Anatanrıça ("Çatkısı Parıltılı" Rhea), kızı tanrıça "Tohumun Hükümdarı" (Sitopotiniya) ve onu kaçırıp evlenen şimşekli tanrı. Sunulan başaklar dolayısıyla, tarıma özgü bir kültten başka bir şey değildi bu hiç kuşkusuz. Ama ölümsüzlük bitkileri olan safranlar yüzünden bu kült, inananların öbür dünyada dirilme ya da mutlu yaşama umutlarıyla bağlantılıdır.

Mykenai döneminde taşrada kült adanan tanrılar, kentte kült adanan tanrılar değildi. Görünmez güçler taşrada toprağa ve insanlara çok daha yakındı. Mersin, servi, lâdin, sakızağacı, defneağacı, dikenli güvemeriği gibi dört mevsim yeşil kalan ağaçlarda ya da çalılarda yaşarlardı. Burada akla, altında anatanrıça Lato'nun (Leto, Latone), ikizleri Okçu'yla Yay'ı doğurduğu Delos'taki hurmaağacı geliyor. Ayrıca, tanrıça Athena'nın armağanı olan, Athina'daki zeytinağacını, Sparta'taki çınarı, Delphoi'deki defneağacını, Dodona'daki meşeyi anımsayabiliriz. Kimi kez Zeus'la Europe'nin, Gortyne'de dört mevsim yeşil kalan çınarın altında birleştikleri söylenir. Gortyne sikkeleriyle Phaistos sikkeleri karşılaştırılırsa, birinde bir genç kız, ötekinde bir genç oğlan olduğu görülür. Ne olduğu belli olmayan bir ağacın dallarının arasına oturmuşlardır. Yaprak dökmeyen bu çınar türüne Girit'te sıkça rastlanır. Bu türün en önemli örneği ise tam da Gortyne'dedir. Ünlü Gortyne yasalarının (İÖ 430) saklandığı Odeon'un 80 metre

kuzeyinde, Theophrastos, Varro ve Plinius'a göre Zeus'la Europe'nin aşk maceralarının geçtiği yerde bulunan bu ağaca bugün de saygı gösterilir ve bu ağaçla ilgili mitler azımsanamayacak boyuttadır. Bu ağacın yapraklarını göğüslerinin arasında taşıyan, evlilik yatağına koyan ya da çiğneyen kadınların doğurganlaştığına ve dünyaya oğullar getirdiğine inanılmaktadır. Rhadamanthys'ın oğlunun kurduğu kentte (Mykenai) yaşayanlar, yerel tanrıça Hellotis'le (ki özdeşleştirme sonucu sonradan Europe olmuştur) tanrı Welkhanos'un (ki Zeus'la özdeşleştirilmiştir) evliliğini bu ağacın gölgesinde kutluyorlardı. Apollon'a (bugün Venerato, Temenous) köyündeki Paliani manastırının "kutsal mersin"ine bugün de dinsel saygı gösterilir. Gövdesinde, yalnızca çocukların görebildiği bir bakire ikonasının bulunduğu söylenir. Bu ağacın yaprakları tütsü, şerbet ve tılsım olarak kullanılır. Hyginos (*Masallar*, 139), Girit'te Zeus'un dadısı olan Amalthea'nın, bu tanrıyı ne gökte, ne yerde, ne de denizde bulamasınlar diye, onun beşiğini bir ağaca (genel olarak, tez büyüyen bir karakavağa) nasıl astığını anlatır. Tanrının, bazen insan, bazen kuş, bazen de şimşek biçiminde ağaçta göründüğü bir dönemin kalıntılarıdır bütün bunlar. Bu bitki örtüsü tanrılarına, bölgelere göre, Aphaia, Britomarpis, Daphne, Auksesia, Akakallis, Hyakinthos gibi özel adlar ya da Ana, Bakire, Nymphalar gibi son derece belirsiz cins adlar verilir.

Karst bölgesi olan ya da olmaya yakın yerlerde, su akıntıları ve kaynaklar, göller ve bataklıklar sıtmaya neden olduklarından, korku uyandırıcı güçlerin alanı olarak görülürlerdi. Erkek çocukları saçlarını, giysilerini, ayakkabılarını ırmak ve çayların kaynaklarına verirlerdi. Bedenlerini yara almaz duruma getirmek için süt çocukları bu kaynaklarda yıkanırdı. Troya savaşçıları, çeşmeler, ırmaklar ve denizler için oluşturulan kültün suyun tanrısallığından kaynaklandığını bilirlerdi. Akan ya da durgun birçok suya Cinpen ya da Nymphalar'ın adı verilirdi: Amymone, Arethusa, Triton, Perseia. Genç savaşçıların eğitiminde Naiadların, Nereidlerin, Okeanoslular'ın önemli payı vardı. Tanrıça Thetis'le Akhilleus arasındaki ilişkide olduğu gibi, onların manevi ve törel anaları olurlardı. Klasik Girit yazıtlarında ya da çocukluk dönemine, eğitime ve Zeus, Apollon, Hyakinthos, Artemis, Hermes, Pan gibi tanrıların aşk maceralarına ilişkin anlatılarında Nymphalar'dan ne kadar sıkça sözedildiğine bakarak şundan emin olabiliriz: Bu su ve orman tanrıları, en azından bilgimiz dahilindeki yüz otuz Girit kentinin kuruluşundan beri birer kült nesnesi oluşturmaktaydılar. Kaynakların fışkırdığı tepelerde ortaya çıkarılan, İÖ 15. yüzyıldan kalma yaklaşık otuz su ve süt kabı ya da maşrapasının üstünde en çok rastlanan adların biri Nupi ya da Nopina diye okunabilir. Wanakana ("kraliçe") ile birlikte bulunduğunda bu sözcük, öyle görünüyor ki su akıntılarının Nymphası anlamına gelmektedir.

Girit'te Mykenai dönemindeki halk kültleri, Minos adı verilen dönemdeki (yaklaşık 2200-1450) kültlerin devamıdır ve kutsal yerleri de aynıdır. Yunan-Roma yazıt ve edebiyat geleneği bizlere az sayıda tanrı özel adı aktarmaktadır. Ama bu adlar oldukça iyi biçimde resimlendirilmiştir. Bunlar alfabe sırasına göre şu yedi tanrı ya da peri/cin adlarıdır: 1. Gortyne bölgesinin tepelerinde günbatımında ortaya çıkan Atymnios; 2. Hem büyücü, hem kâhin, hem sağaltımcı, hem uygarlaştırıcı ve bronzcu kahramanlar olan, en yüce genç tanrıyı eğiten, ona yardımcı olan üç Kuretler (ya da Korybatlar); 3. Kimi zaman demirci Kyklopoilarla karıştırılan, tanrıça Rheia-Ankhiale'nin yardımcısı olan on Daktyloi (Demeter'in âşığı İasion da bunlar arasındadır); 4. Ölüp yeniden doğan genç tanrı Hyakinthos; 5. Gök'le Yer'in oğlu, titanların kralı, mite göre doğar doğmaz çocukları Olympos tanrılarını yiyen baba Kronos; 6. Bazen Güneş'le, bazen de adayı saldırılara karşı koyan bir tür bronz Minotauros'la özdeşleştirilen, Hephaistos'u andıran demirciler tanrısı, kanatlı doğaüstü varlık Talon ya da Talos; adına Helenistik dönemde Zeus Tallaios'un unvanında ve Tallaioi dağlarında rastlandığı sanılıyor; 7. Bazen bir boğa biçiminde tasvir edilen, kimi zaman Zeus'la, kimi zaman da Apollon'la özdeşleştirilen Welkhanos; bu tanrıya Hagia Triada Sarayı'nın yıkıntılarının üzerinde ve bazı doğu kentlerinde tapılırdı. Girit'te bilinen Yunan öncesi tanrıça adlarının sayısı da şu kadardır: 1. Bir Superisi ya da bir Denizperisi ile bağdaştırılan İa ve onun türevleri; 2. Sonradan Beyaz tanrıça Leukothea'ya dönüşen İno-İnakhos; 3. Gortyne'de Europe ile bir tutulan Hellôtis; 4. Beyaz Dağlar'da Diktynna'nın anası Karmė ya da Karma; 5. Phaistos'ta gençliğin erginleme törenlerini yöneten Lato Phytia; 6. Aralarında İda Dağı'ndaki mağarada genç tanrının eğitimi yönetmiş Nymphalar da (Nupi ya da Nopina, bkz. daha yukarıya) bulunan kimi Nymphalar: Adrasteia, Amaltheia, İda, Kynosoura, Arı kurulları (Melissai), Keçi kurulları, Dişi Ayı kurulları; ayrıca, birçok tanrının eşi ve Kydonia'yı kuranların anası olan Akakallis, Elyros, Tarrha, Oaksos, Milatos; 7. Titan Kronos'un eşi olan ve Hesiodos'un zamanında (İÖ 7. yüzyıl) Olymposluların anası sayılan Rheia; klasik dönemde bu tanrıçaya Knossos ve Phaistos'taki Minos "saray"larının yıkıntılarının üzerinde ve Lyktos'la Lebėna'da tapınılıyordu; İÖ 2000-1700 yılları (RE. I. JA.) arasından kalan, hiyeroglifli otuz beş mühürde, hatta belki de Phaistos'taki diskte (İÖ 1580) Rheia adına rastlanmaktadır; 8. Adı, yorumculara göre Girit lehçesinde "İyi Ana" ya da "Koruyucu Abla" anlamına gelen ve Yunanlıların deniz tanrıçası olarak gördüğü Thetis.

Bu dökümde Talon ya da Talos, Kuretler, Daktyller, büyük tanrıça Rheia-Ankhiale'ye yardımcılık eden Kykloplar, dikkat çekici biçimde önemli bir yer tutar. Bu önemi doğrulayan ögeler şunlardır: 1. Klasik mitoloji anlatıları: Bu alıntılara göre, Olympos tanrılarının gelecekteki efendisini (Girit'te Tan, Zan ya da Zen), Giritli bir demirci topluluğu saklamış, yetiştirmiş ve korumuştur; 2. Daidalos'u (yetkin bir "Teknisyen") Minos kralının yardımcısı ve Minotauros'un atıldığı labirentin kurucusu olarak gösteren anlatılar; 3. Arkalokhori ve Selakano'da İÖ 16-15. yüzyıldan kalma bronz eşyalarla dolu kutsal mağaraların varlığı; 4. Girit'te çok sayıda maden yatağının, Zakro, Phaistos, Knossos'taki büyük tapınaklarda bile dökümevlerinin ve maden köpüğünün ortaya çıkarılmış olması. Az ya da çok gizli olan bu kültler, gizlemlerin ve erginleme törenlerinin nesnesini oluşturmaktaydı.

Bütün bunlarda, denizle ilgili bir dizi mit verit de sezilmektedir. Girit'in yüce tanrısı, dalgalardan çıkan bir boğa biçiminde Fenikeli Europe'yi (= Hellôtis) ayartır. Bu birleşmeden Knossos, Phaistos ve Milatos'un kralları olan Minos, Rhadamanthys ve Sarpedon doğar. Bir başka boğa da Ege Denizi'nden çıkar. Minos onu kutsamayı reddeder, boğa ise Argolis'le Attike kıyılarını yakıp yıkar. Mokhlos adacığının ünlü altın yüzüğünün ve Makrygialos'ta bulunan bir mührün üstünde, bir kayıkla bitkiler getiren bir tanrıça resmi bulunur. Anaya ve denize özgü bir tanrıça olan Thetis adına, birçok Girit hiyeroglif mühründe rastlanır. İnakhos'un kısaltması olan İno'ya Leukothea ("Beyaz tanrıça") denir. Bu tanrıça İtanos'taki, Minoa'daki (Aptara limanı) ve İnakhorion'daki (Stomion yakınlarında, Selinon ilinde bugünkü Vathi) denizcilerini korur. Pausanias Sude Körfezi'nde

Sirenler mitini saptamıştır. Son olarak da deniz kıyısındaki birçok Minos tapınağı, denizci kültleriyle bağlantılıdır. Günümüzde, Aziz Nikholas'a, Azize Pelagie'ye, Azize Galene'ye ya da Bakire Galinousa'ya özellikle balıkçılar ve denizcilerden oluşan topluluklar özel bir dinsel saygı göstermektedir.

Son yirmi yılda yapılan çalışmalar çoğu zaman adsız tanrılara yönelik olduğundan, genellikle gölgede kalan bol sunulu üç tür Girit halk kültü üstünde yoğunlaşmıştır. Adanın bütün yüzeyine dağılmış olan, ama özellikle *Eteo-Girit* yörelerde (Sitia, Asterousia dağları, İda dağ çemberi, Kydonia) rastlanan elli tepe tapmağı bilinmektedir. Ayrıca Antikçağ'da doğuda Kalamavka'dan batıda Topolia'ya kadar birçok bölgede bir külte barınaklık eden yaklaşık kırk kutsal mağara (buna karşılık iki yüz elli kutsal mağarada Hıristiyan mihrap bölümleri bulunmuştur), son olarak da sayıları yirmi beşi bulan yerüstü tapınakları, taş duvarla çevrelenmiş alanlar, ambarlar ve kutsal korunaklar bilgimiz dahilindedir.

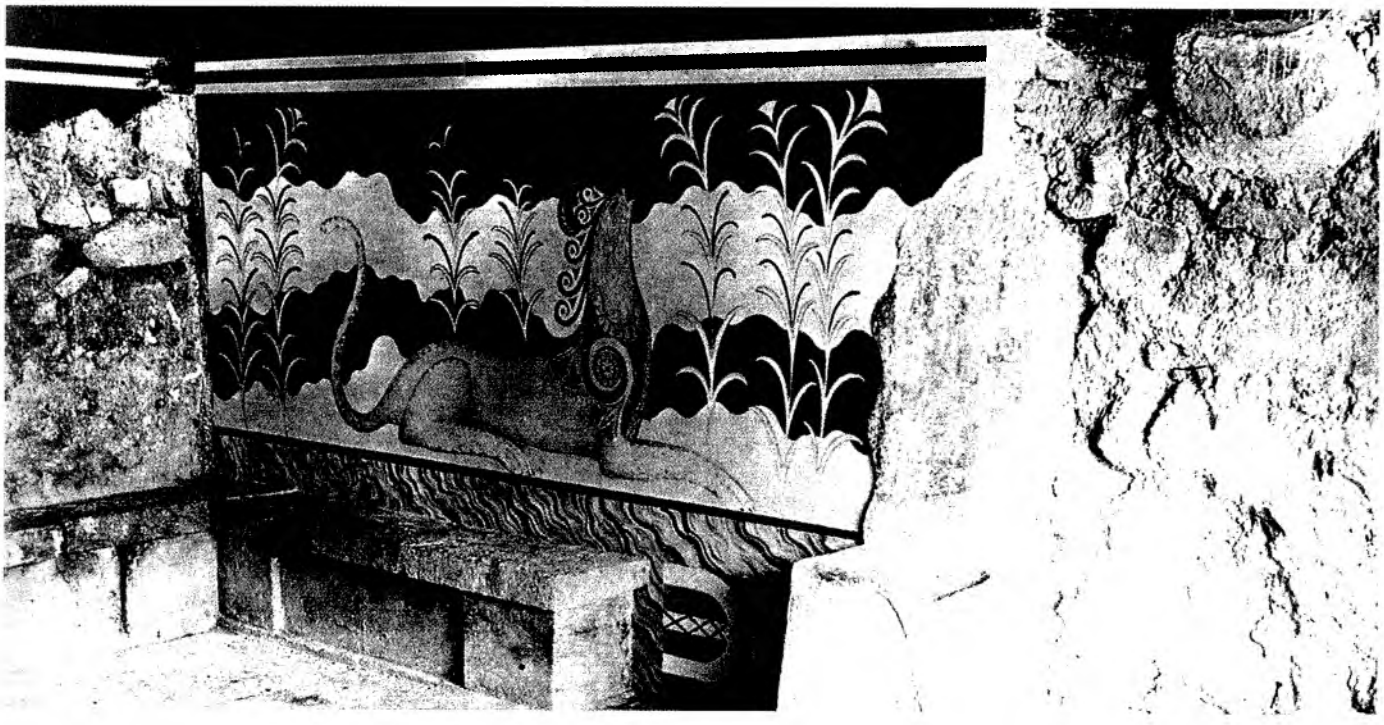
Girit'te büyük önem taşıyan ve İÖ yaklaşık 2000 yılında kullanılmaya başlayan tepe tapmakları arasında şunlar sayılabilir: Petsofas Dağı'nda (Palaikastro'nun 5 km. güneydoğusu), Kofinas Dağı'nda (Kapetaniana'nm 2 km. doğusu), İouktas Dağı'nda (Ano Arkhanes'in 3 km. batısı, Knossos'un 6 km. güneyi), Philiorimos Dağı'nda (Girit'in coğrafî merkezinde bulunan Gonies'in 400 m. kuzeybatısı), Vrysinas Dağı'nda (Rhethymon'un 6 km. güneyi) bulunan tepe tapınakları. Birçokları Endiktis adı verilen bir tepeye kurulmuştur. Bu ad eski Dikte'nin (Kutsal Dağ) bozulmuş halidir. Helenist dönem mitograflarmca bilinen *Eteo-Girit* geleneğine göre, onların panteonunun en büyük tanrısı (Zeus Diktaios) Dikte Dağı'nın tepesinde doğup büyümüştür. Kendisine yazılmış olan Palaikastro ilahisinde adı Kouros, "Delikanlı" olarak geçer. Öte yandan Diktynna ya da kutsal Dağ Hanımı adı (İÖ 15. yüzyılda İouktas Dağı'nm sunu testisinin üstündeki haliyle "adikitu") ve Euripides'in İda Dağı tanrıçasına verdiği Dağın Anası (*Meter Oreia*) adı, tepe tapmaklarında yalnızca genç tanrının saygı görmediğini belli eder. Kimileri çok özenle inşa edilmiş olan bu tapınaklar ya kayalarla çevrili alanlar olarak ya da kutsal üçlüyü gösteren üç bitişik odadan oluşmuş küçük tapınaklar olarak çıkar karşımıza. İnceleme olanağını bulduğumuz yapılar ve kaya oyukları, ufuktaki gündönüm noktalarına yüksekliği ya da tıpkı İda Dağı'nm çifte boynuzu gibi biçimiyle dikkat çeken başka doruklara dönüktür. Her şey bu kültün, Güneş, Ay ve belki de Sabah Yıldızı gibi yıldızsal tanrılara yönelik olduğunu düşündürmektedir. Birçok Minos mührü üstünde Dağ Hanımı, iki yardımcısıyla, iki arslanla, iki dağ keçisi ya da iki insanla tasvir edilmiştir. Bu da kutsal üçlünün bir başka imgesini oluşturur.

Her yerde kemik kalıntılarına, insan ya da hayvan biçimli heykelcik parçalarına ve kaplara rastlanır. Ateş kullanımı ve kurban sunumu şöyle açıklanır: Güneşin duracağına ve öleceğine inanıldığı zamanlarda, eğer ufukta artık son kez görünmesi gibi tehlikeli bir durum olursa, ya da doğacağına, evleneceğine, bir yerden bir başkasına geçeceğine inanıldığı zamanlarda, yıldızlarla ya da coğrafyayla ilgili olaylar (sözgelimi, İda Dağı'nın boynuzları arasından doğması) karşısında kalırsa, insanlar onun alevini canlandırmak isterlerdi. Kırık ya da hasta kol ve bacakları tasvir eden adakların asılması veya konulması, tanrı dirilirken hacıların ve onların sürülerinin de iyileşeceği, güçleneceği inancının varlığını düşündürmektedir. Kimi durumlarda ortak dirilişin ateşine küçük resim ve heykeller atılırdı. Yılda bir yakılan ateşin arıtıcı bir değeri vardır. Sunular, bulunup bir başkasına aktarılmasınlar, bir daha kullanılmasınlar diye kırılır ya da kaya yarıklarına saklanırdı. Tanrıların, inananların sağlığının, kendilerine verilmiş sürülerin, yaptıkları avların, denizcilik etkinliklerinin koruyucusu olduğuna inanılırdı. Sunular arasında kilden balıklara, küçük kayıklara, kıyılardan toplanmış çakıllara ve deniz kabuklarına rastlanmasının sebebi budur.

Böyle tapınaklar herhangi bir bölgenin en yüksek dağlarına değil, zayıf hacıların, kadınların, çocukların, hastaların kolaylıkla ulaşıp tırmanabileceği dağlara; en görünür, en merkezî ve en belirgin doruklara kurulmuştur. Bütün doğa olayları arasında dağ, tanrısallık niteliği en güçlü olandır. Bunun nedeni korkutucu güzelliği ya da ulaşılmaz dorukları değil, Girit insanına ırmaklar ve kaynaklar (Manna de Polyrrhenia gibi Vrysinas kutsal dağı da "Kaynakların Dağı"dır), av hayvanı, yenebilir bitkiler, ağaçlar, madenler, canlı taşlar sunması, insanlarla tanrıların buluşma yeri olması, tehlike durumunda gözetleme noktası ve sığınak, barış zamanında ise dinsel öğrenme ve dine kabul yeri gibi işlevler görmesidir. Klasik mitolojide Dikte ve İda Nymphaya dönüşmüştü.

Tepe kültleri temel olarak göksel tanrılara yönelik olduğu gibi, Girit'te mağara kültleri de yeraltında barınan ve etkinlik gösteren tanrılara yönelikti. Minos dönemi ya da "saraylar" dönemi denen zamanlara ait bilinen on beş örnekten beşi Psykhro, Skotino, Tylissos, Kamares ve Asfendou'dakilerdir. Bunlar İÖ yaklaşık 2000 yılından (eski bronz çağının sonu, orta bronz çağının başından) kalma sunular içerir. Gerçek bir kutsamanın ölçütleri şunlardır: Sürekli ve çok sayıda sunu (kaplar, küçük heykel ve resimler, şarap ve süt saçma masaları, silahlar, çift yalmanlı baltalar), durgun ya da akan suyun varlığı, is izleri (bunların yanında çoğu kez kül yığınlarına rastlanır), yeri tapınmaya uygun duruma getirmek için yapılan iç ya da dış alan düzenlemeleri, yerin fantastik niteliği (insana ya da hayvana benzer kireçli kaya ya da taşlar, şaşırtıcı etkiler uyandıran büyük yarıklar), adbilimsel, yazıtsal ya da edebî bir geleneğin varlığı, yolları ortaya çıkarılabilecek eski bir kente yakınlık. Böylelikle kutsal mağaralar, mezar mağaralarından, insan yerleşimlerinden, sığınaklardan, çobanların geçici süre için kullandığı barınaklardan, basit kaynak kuyularından oldukça kolay biçimde ayırdedilir. Yeraltı tapınaklarının suyu, içmek, yıkanmak ya da sulama yapmak için kullanılan dindışı bir sıvı gibi görülmez. Daha çok bir lütuf olarak, akan kan ya da ana sütü gibi yaşamın kendisinin sıvısı olarak görülür. Madenî tuzlarla yüklü, duru ya da paslı olsun, olmasın, suya, arıtıcı, sağaltıcı, dahası dölleyici nitelikler verilir. Mykenai döneminde gördüğümüz gibi, gebe kadınların tanrıçası Eileithyia'ya Girit'in birçok mağarasında (Amnisos ve Tsoutsouros), adalardaki ya da Attika'daki birçok mağarada tapmılırdı. Çünkü bu tanrıçanın kireç karbonatından yapılmış heykelinin yakınlarından akan suyun, doğumları kolaylaştırdığına inanılırdı.

Sonuç olarak değişik işlevleri değişik tanrılar karşılıyordu. Klasik dönemde ve Mykenai döneminde çobanlar nasıl yeraltındaki Hermes'e ve anası Maya'ya ya da Pan'a ve mağaralardaki Nymphalara tapmıyor idiyseler, çiftçiler Demeter'e ve Yunanistan'la Sicilya'nın karanlık ağızlarından girip çıkan kızı Persephone'ye, zanaatçılar ve hekimler (ki onlar da zanaatçı gibi görülüyordu) kendi tanrılarına (Telkhinler, Daktyller, Hephaistos, Asklepios, Kheiron) tapınıyorlardı. Daha İÖ ikinci binyılın ilk yarısında, aynı bölgelerde birbirinden farklı tanrılara tapınıldığı anlaşılmak-



Yatan griffon. Knossos'ta taht odasının restore edilmiş duvar resmi.

tadır. Selakano ve Arkalokhori'deki Girit mağaralarının bronz eşya (aletler, silahlar, sanat nesneleri) depolarını görmüştük. Bunlar Karnari ya da Amnisos'taki mağaralarda bulunan biberonlara, süt çanaklarına hiç benzemezler. Kato Pervolakia (Sitias) ve Asfendou'daki (Sfakion) kaya duvarlarının üzerinde çözdüğümüz av sahneleri, avcıların tanrıçaları olan Diktynna ya da Britomarpis'e sunulmuştur. Bu tanrıçaların ikisi de geleneğe göre bakiredir ve çiftçilerin doğurgan tanrıçalarıyla aralarında hiçbir belirgin ilişki yoktur. Yeraltı kültlerinin süreksizliği, dahası zaman zaman kesintiye uğramaları, sunu türleri gibi bu kültlerin de çeşitliliğini ve işlevselliğini kanıtlar.

Minos döneminin (İÖ 2000-1300) bütün yeraltı mitolojisine dair edebî geleneğin bugüne aktardığı tek Yunan öncesi ad, Labyrinthos'tur (Knossos tabletleri üstünde *dapurito*). Kral Minos, becerikli Daidalos'a, kendisine kurban olarak düzenli aralıklarla yedi oğlan ve yedi kız sunulan, yarı-insan, yarı-boğa bir canavar olan Minotauros'u oraya kapatmasını buyurmuştur. Ariadne'nin ipliği yardımıyla kahraman Theseus labirentin bütün tuzaklarından canını kurtarbilmiş, canavarı yenmiş ve Minotauros'a verilen çocukları özgürlüğe kavuşturmuştur. Bütün bu mitlerin arkasında, gençlerin sınanma ritüelinin ve labirentteki bir erginleme mağarasının varlığı hissedilmektedir. Yeryüzünün derinlikleri olarak görülen kimi Girit mağaralarına, soylular çocuklarını verirler, geri aldıklarında ise çocuklar sınanmalardan geçerek olgunlaşmış yetişkinler olduklarına inanırlardı. Böyle bir mağara Knossos'tan doğuya doğru dört saatlik yürüyüş uzaklığında ziyaret edilebilecek olan Skotino mağarasıdır (Pediados). Yerin 120 metre altına kadar uzanan ve dört farklı yeraltı katmanından, karmaşık geçitler ve çıkmazlardan oluşan bu mağarada; dört ayaklı canavarlara ve bir tanrıçayla bir tanrının yüzlerine benzeyen traverten kayalara rastlanmıştır. Araştırmacılar, bu sahici heykellerin dibinde, Eski Bronz Çağı'nın sonundan İS 3. yüzyıla uzanan bir zaman diliminden kalma yığınla sunu bulmuşlardır. Günümüzde de her yılın 26 Temmuz'unda çevre sakinleri bu mağaranın girişine gelip dans ederler. Efsaneye göre, daha önce Theseus'un kurtardığı çocuklar da aynı şeyi yapmıştır. Helenistik dönemin ortasında, Atina'nın limanı olan Phaleron'da Oskhophoria şenlik ritüeli ("Dalların Taşınışı"), Ariadne'nin ve Dionysos'un koruyuculuğu altında, eski bir Girit ayini olan labirente kapanma, orada sınanma ve zorunlu olarak yeniden doğma ritüelini sürdürüyordu. "Minos" döneminde, her büyük Girit kenti, büyük savaşçılar yetiştirmek için kendilerine özel dine kabul mağaraları ayırmış olabilirler. Gortyne ile Aksos arasında bulunup İÖ 7. yüzyılda Zeus mağarası adı verilen mağarada olduğu gibi, dev Psykhro mağarasında da simgesel silah sunularına sıkça rastlanır. Tanrıça Ariadne'nin (sonradan Aphrodite'yle, Athena'yla ya da Hera'yla özdeşleştirilmiştir) ve genç tanrının (sonradan Dionysos'la, Zagreus'la ya da Zeus'la özdeşleştirilmiştir) maceraları, insanların maceralarına model ve ilkörnek oluşturmuştur.

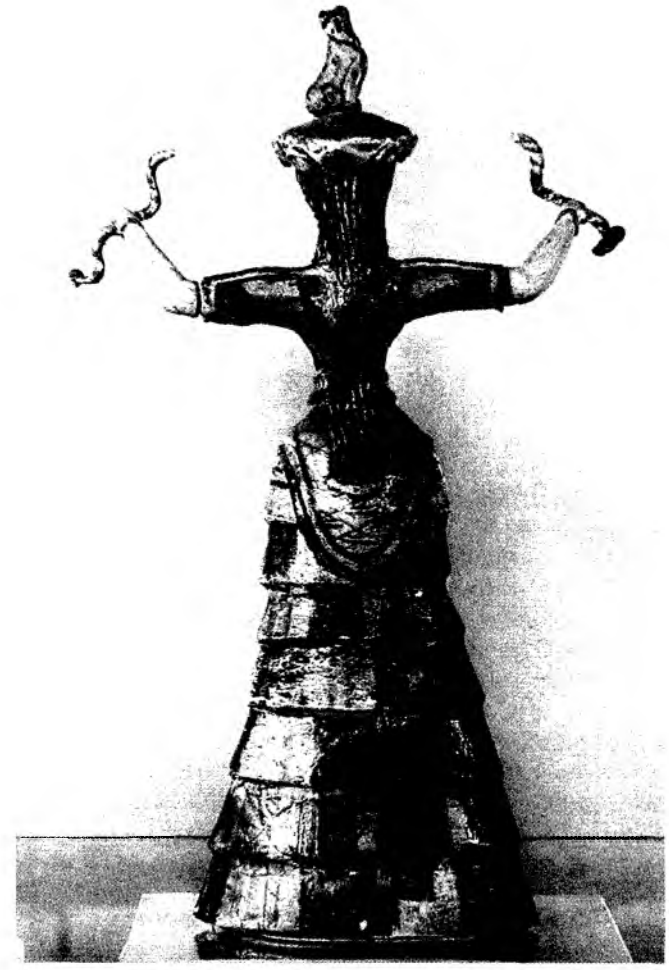
Girit'te saraylar dönemi denen zamanlardan kalma on iki kır tapınağı bilinmektedir. Yeni keşifler dolayısıyla bu sayının kısa zamanda yükselmesi mümkündür. Bu tapınak-evlerin en önemlileri, doğudan batıya doğru, Piskokephalo'daki (Sitias) Katrinia'da, Kato Simi'deki (Viannou) Minoikon Hieron'da, Kokkini Khani'deki (Pediados) Nirou Khani'de, Mirtopolis'teki (Kainouriou) Kannia'da bulunanlardır. Kült açık havada, küp biçimli küçük yapılarda ya da çifte boynuzla süslenmiş yanyana odalarda gerçekleştirilmiştir. Her bölgenin kendi tanrıları vardı ve sunulara bakılacak olursa, bunlar birbirlerinden çok farklıydı. Nitekim Katrinia'da, kil heykelciklerle tasvir edilen inançlılar, kadınlara doğurganlık, erkeklere güç verdiğine inanılan boynuzlu bir tür

pislikböceğine, oryctes nasicornis'e yemek verirlerdi. Kannia'da beş odada sunaklar, sunu kapları, yılan ve güvercinlerin eşlik ettiği çan giysili kadın putları, kabartmalı levhalar, bir savaşçı heykeli ve boğa başı biçiminde bir kap bulunmuştur. "Minos" çoban tanrılarının yerini Kato Simi'de iki tanrı, Hermes ve Aphrodite almıştır. Basitleştirirsek, Bronz Çağı'nın en eski çiftçi ve yetiştiricilerinin tapındıkları tanrı ve tanrıçalar birbirine açıkça yakındır. Tarlaların verimliliğini, sürülerin doğurganlığını, oymağın sağlığını ve gönencini sağlama gücüne sahiptirler. Daha önemlisi, tam anlamıyla tapınmaya ayrılmış oda ya da alanlara, yiyecek dolu küpler bulunan büyük depo ya da ambarlar eklenmiştir. Minos döneminin tanrıları herhalde kırsal alanlara sahiptiler ve tıpkı arkaik ve klasik dönemlerde olduğu gibi, gelir elde ediyorlardı. Girit'te Ortaçağ'dan günümüze dek, kiliseye ait topraklar bulunduğu bilinmektedir. Dönük oldukları yön ve düzen açılarından, bu kır tapınaklarıyla Girit'teki sözde "saray"lar arasında öyle büyük bir benzerlik vardır ki, Zakro, Malia, Knossos ve Phaistos'taki "saray" toplulukları büyük tapınaklardan başka bir şey olamaz diye düşünüyor insan. Aynı dönemde Mısır, *Kenaneli*, Suriye ve Anadolu'da, mihraplı bölümleri, ambarları, işlikleri, din adamlarına ayrılmış konutları bulunan, her kentin en az üçte birini kaplayan geniş tapınaklara çok sık rastlanırken, Yakındoğu'yla aynı kültürel alanı paylaşan Girit'te bunların bulunmaması olanaksızdır. Öte yandan, Zakro'da, Malia'da vb. karşınıza çıkan her şey, ritüel kutsama ve arıtmalardan, putlardan, simgesel tasvirlerden, kült nesnelerinden, tören alaylarından sözeder. Knossos'taki sözde "saray"da otuzdan fazla oda, araştırmacılarca kutsal odalar olarak görülmüştür. Son olarak da Girit'teki bu toplulukların yanında "küçük saray"lar, "villa"lar, elbette hükümdarlar için kurulmuş dindışı ve sivil büyük yapılar yeralır. Şu kadarını söyleyelim ki Knossos'ta Minos (belki Mutlu anlamına gelen hanedan sanı), Küçük Saray'da, büyük ölçüde kadınların oluşturduğu bir ruhban sınıfınca yönetilen asıl tapınağın yaklaşık 250 metre kuzeybatısında yaşıyordu. Kudüs'te de aynı biçimde, geniş bahçesi ve bütün eklentileriyle birlikte büyük Tapınak Süleyman'ın konutuyla karışmış konumda değildi.

Akhalar Girit'i ele geçirdiğinde (İÖ yaklaşık 1300?), Knossos ve Phaistos kentlerinin hükümdarları zengin ve büyük tapınakları kendi mülkleri olarak, sivil ve askerî yönetimin merkezi olarak kullanmışlardı. Ne var ki bunların önemli bölümü, eski ve yeni kültlere ayrılmıştı. Daha sonra, belki 8. yüzyılda, onların ardılları, eski Knossos, Phaistos, Lyktos ve Lebena küçük tapınaklarının yıkıntıları üstünde, Yunan öncesi tanrıça Rhe(i)a adına tapınaklar kurdular. Bu süreklilik, Knossos, Phaistos vb. yerlerdeki büyük "Minos" tapınaklarının baş tanrısının adının Rheia olduğunu düşündürüyor. Bu ad mitik Titanların, Kyklopların ve Yüzkolluların kraliçesinin adıdır ve söz konusu tapınakların hiyeroglif mühürlerinde birçok kez anılır. Bunun dışında, Theia, Thetis, Maia (ya da Ma), Do(s) adları geçiyor ki, bunların başka tanrıların adları olmaları zorunlu değildir. Tersine, tanrısal ana Rheia'nın ("Uysal", "Yumuşak"?) sıfat ya da unvanlarıdır. Bundan başka, bu tapınaklarda çift yalmanlı balta ile birlikte resim ya da heykellerde güneş simgelerinin yanında boğanın tasvir edilmesi, Knossos'un güney koridorunda kartal başlı arslanların yanındaki zambaklı genç "hükümdar" figürü, tapınılan tek tanrının Rheia olmadığını, onun bir hizmetkârı, oğlu, sevgilisi veya kocası bulunduğunu düşündürüyor (Yakındoğu dinlerince bilinen yakından tanıdığı bir çizelgeye uygun olarak belki de üçü birden vardı). Ancak adı bilinmiyor ve Asterion ("Yıldızın tanrısı") daha sonraki bir ad gibi görünüyor. Kral Minos'un kefili ve vekili olan boğa tanrıyla çiftleşen bir inek biçimindeki hükümdar Pasiphae mitinin ardında, büyük olasılıkla Yunan döneminde Eleusis'in gizlemlerinde karşımıza çıkan bir ayin bulunmaktadır. Belli bir süreden sonra, güneş yılının ay yılıyla çakıştığı düşünüldüğünde, kentteki kral, büyük rahip ya da tanrı temsilcisi, tanrıçanın temsilcisi olan büyük rahibeyle birleşmeye gelir. Bu birleşmeyle de toplum ve doğa yeniden doğmuş olur. Platon'dan önce, *Odysseia*'nın yazarı, Minos'un sekiz yılda bir (ya da yüz ayda bir) babası Zeus'u gördüğünü ve ondan dünyanın en doğru yasalarını öğrendiğini anlatır. Buna benzer başka bir kutsal evlilik de İÖ yaklaşık 50 yılında Sicilyalı Diodoros tarafından Girit'te Theren Irınağı'nın (bugünkü Giophyro Platyperama) kaynaklarında bulunmuştur. Bu yazar, Girit'te gizlemlerin halka açık olduğunu ve herkes için yapıldığını da ekler.

Bütün toplumun tanrılarının yanında, ast düzeydekilerin ya da etkinliğini özel bir alanda sürdürenlerin başka tanrıları da olmuş olmalı: Knossos'ta, Mavro Spilio'nun dibinde (Kara Mağara) ve "Kervansaray"ın "Spring Chamber"inde bir kaynak tanrıçasına ya da bir Nympha'ya tapınılıyordu. Malia ve Gournia'da mahallî küçük halk kiliseleri bulunuyordu. Maymunlar, dağ ve yabankeçileri, kartallar, gerdanlıklı güvercinler, yılanlar, kimi kez, tanrının cisimleşmesi gibi görülüyor olmalı ki gravür-

Yılanlı kadın. Knossos heykelciği. Herakleion, Arkeoloji Müzesi. Foto: Xylouris.



lerde, resimlerde, kabartmalarda fantastik hayvanlar, kartal başlı arslanlar, sfenksler ve insanla çeşitli dörtayaklı karışımı yaratıklar tasvir edilmektedir. Bunların peri mi, yardımcı mı, iblis mi, yoksa yalnızca masklı dansçı mı oldukları bilinmiyor. Yılanlar tanrıçaların (ya da rahibelerin) kollarına, ritüel kaplarına dolanmış bir biçimde görülmezler: Bunlar Minos çağı Girit'inde iyi ev perileri ve yuvanın koruyucuları idiler. Daha sonra Athina'da görülen Athena'nın oğlu yılan-tanrı Erikhthonios gibi. Aynı biçimde, günümüzde de Kuzey Yunanistan'ın kimi yörelerinde yılana, tanıdık bir peri gözüyle bakılmaktadır. Evlerin büyük ve güzel mahzenleri yeraltı tanrıları için yapılmıştı. Ama yoksul evlerde bile bir ev kültü vardı ve bu durum Eski Bronz Çağı'ndan beri böyleydi. İngiliz araştırmacılar Myrto için (İÖ yaklaşık 2170'te yakılmıştır) yapılmış bir ev tapınağı bulduklarına göre, bu ev tapınağı en eski tepe ya da "saray" tapınaklarından daha eski olmalıdır. Alçak bir sunağın ve birçok sunu kabının yanında kilden yapılmış bir kap duruyordu. Üstünde de, sol kolunda bir testi taşıyan giysili bir tanrıça resmi vardı. Bu tanrıçanın, susuz kalmış bir köyün su gereksinimini karşılama gücüne sahip olduğu düşünülüyordu.

Koumasa, Malia, Mokhlos ve Tzeriado nekropolislerinde bulunan, aynı dönemden kalma benzer küçük heykel ve resimlerin aynı tanrıyı tasvir ettiği varsayılmıştır. Simgelerin farklılığı, ancak kuşkulu yorumlara izin veriyor. Buna karşılık, toprağın verimliliğini, ürün bolluğunu sağlayan tanrının, ölüleri de koruduğu kesindir. Kato Khrysolakkos ve Malia'da, tohum toplamak için konulmuş maşrapalar bulunan tepsilerin kullanımı, aynı putların, aynı simgelerin ve benzer sıvı toplama çukurlarının varlığı, bunların aynı tanrı için konulduğu kanısını uyandırıyor.

Krallar, prensler, yüksek ruhban sınıfı ve kahramanlaştırılmış kişilikler için yapılanlar dışında, ölü kültünden sözetmek aşırıya kaçmak olur; bu bile ancak ilk büyük tapınaklar döneminden sonrası için geçerlidir. Tanrısallığa katkıda bulunmuş ayrıksı kişilere tanrısal bir güç atfedilir yalnızca. Kamilari'deki mezarın iki kil maketinde ve Hagia Triada lâhdinin boyanmış iç yüzünde de böyle bir şey bulunduğu sanılmaktadır. Minos ve Rhadamanthys, yargıçlığı öteki dünyada da sürdürüyorlardı. Her ikisi de, eski uyruklarının ruhlarına hükümdarlık eden ermişlerdi. Knosos mezar-tapınağı Sicilya'daki sözde Minos mezarına benzer: Mezarın altındaki mahzende tanrılaştırılmış başkanın bedeni yatmaktaydı. Onun üzerinde de, 1300 yıl sonra Diodoros'un Aphrodite adını vereceği tanrıçaya tapınılıyordu.

Bugün elimizde bulunan, İÖ 2200-1200 yılları arasındaki dönemden kalma Girit'le ilgili resimli ya da yazılı belgelerin ışığında, en az iki pagan dinin varlığından sözedebiliriz gibi görünüyor. Bunlardan birincisi Eski ve Orta Bronz Çağı'nda Girit'i sömürgeleştiren adalıların dini; ikincisi de daha önceki panteona Akha toplulukların tanrılarını ekleyen, yerel tanrıları da kendininkilere benzeten dindir. Mykenai panteonu, Mykenai toplumu kadar sağlam bir biçimde yapılanmıştı. Minos dininin çokbiçimliliği, çoksimgeciliği, coğrafî kültlerin yanında, ancak dört tür tanrı ayrımsayabilmemizi sağlar. Bunlar da dört toplumsal sınıfın karşılığıdır: Rahibe ve rahiplerin tanrısı, zanaatçıların (özellikle madencilerin) tanrısı, savaşa çağrılan gençlerin tanrısı, çiftçilerin ve yetiştiricilerin tanrısı. Bunların ilk üçü, herhalde dördüncüsüyle birlikte, Yunanlı gizlemlerin kaynağı olan erginleme törenlerine yer veriyordu. Tanrıçalar burada tanrılardan daha çoktur. Analık da her türlü işlevden daha büyük bir rol oynamıştır. Çizelgelerin sürekliliği ve benzerliği karşısında, günümüz tarihçi ve toplumbilimcileri, Girit'te kusurlu bir tür tektanrıcılığın varlığını benimsemeyi denemişlerdir. Bu sava göre, büyük bir tanrıçaya ya da büyük ve eşsiz bir tanrısal anaya türlü biçimler ve adlar altında tapınılmıştı. Kutsal çocuğu ise kutsal üçlünün bir ögesinin ya da anasının gücünün basit bir türeviydi. Hıristiyanlıktan

Kahramanlaştırılan bir ölüye sunular. Hagia Triada (Girit) resimli lahdi. Herakleion, Arkeoloji Müzesi. Foto: Müze.



fazlaca esinlenmiş bir metafiziktir bu. Daha çok şu olguya dikkat etmeliyiz: Burada kısaca gördüğümüz Girit kültlerinin aşağı yukarı hepsinde, tanrısallık ve onun simgeleri iki biçim altında ortaya çıkmaktadır: Tanrı ve tanrıça, ölen ve dirilen (ya da beliren ve silinen) tanrı (ya da tanrıça), baba ve oğul, ana ve çocuk (ya da genç tanrı), çift tanrıça, çift yalmanlı balta, çift boynuz, çift dilimli kalkan, iki bölümlü tapınak. Ve en eski, en uzun süreli Girit dini için, derinliklerin ikiciliğinden sözedebiliriz.

P.F. [Ö.A.]

KAYNAKÇA

(Girit-Mykenai yazıların çözülüşünden sonrakiler)

1. Girit ve Mykenai yazılar (yayımlanan metinler ve yorumlar):

a) EVANS, A., *Scripta Minoa*, I. Oxford, 1909. CHAPOUTHIER, F. *Les écritures minoennes au palais de Mallia*, Etudes Crétoises II. Paris, 1930. PUGLIESE CARRATELLI, G., *Le Iscrizioni preelleniche di Haghia Triada in Creta e della Grecia peninsulare*, Monumenti Antichi, 40 (1945), s. 422-610. BRICE, W. C., *Inscriptions of the Minoan Linear Script of Class A*, Oxford, 1961. MATZ, F., BIESANTZ, H., vd., *Corpus der Minoischen und Mykenischen Siegel* (*CMS*), Berlin, 1964 ve sonrası. RAISON, J. ve POPE, M., *Index du Linéaire A*, Roma, 1971. OLIVIER, J. P., "Le disque de Phaistos, édition photographique", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 99. cilt (1975), s. 5-34. GODART, L. ve OLIVIER, J. P., *Recueil des inscriptions en linéaire A* (*GORILA*), Paris, 1976 ve sonrası.

b) CHADWICK, J., "Linear B Tablets from Thebes", *Minos*, X (1969), s. 115-137, OLIVIER, J. P., *The Mycenae Tablets IV, A revised Transliteration*, Leyde, 1969. CHADWICK, J., KILLEN, J. T. ve OLIVIER, J. P., *The Knosos Tablets, A Transliteration*[4], Cambridge, 1971. BENNETT, E. L. Jr. ve OLIVIER, J. P., *The Pylos Tablets Transcribed*, 2 cilt, Roma, 1973-1975. OLIVIER, J. P., GODART, L., SEYDEL, C., ve SOURVINOU, C., *Index généraux du linéaire B*, Roma, 1973. SACCONI, ANNA, *Corpus delle iscrizioni vascolari in lineare B*, Roma, 1974. SPYROPOULOS, TH., CHADWICK, J. ve MELENA, J., *The Thebes Tablets II*, Salamanca, 1975. GODART, L. ve OLIVIER, J. P., "Nouveaux textes en linéaire B de Tirynthe", *Tiryns, Forsch. u. Berichte*'de, cilt VIII, s. 37-53, Meinz, 1976.

c) Yorumlar: PALMER, L. R., *The interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford, 1963. GERARD-ROUSSEAU, M, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma, 1968. VENTRIS, M. ve CHADWICK, J., *Documents in Mycenaean Greek*, John Chadwick'in ikinci basımı, Cambridge, 1973. Yararlanılan süreli yayınlar: *Nestor* (Madison, Wisconsin), *Minos* (Salamanca), *Kadmos* (Berlin, New York), *La Parola del Passato* (Napoli), *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* (Roma), *Linguistique balkanique* (Sofya).

2. Yorumlu görsel belge kitapları: ZERVOS, C., *L'art de la Crète néolithique et minoenne*, Paris, 1956. MATZ, FR., *La Crète et la Grèce primitive*, Paris, 1962. EVANS, A., *The Palace of Minos at Cnossos*, yeni baskı, 4 cilt, New York, 1964. DEMARGNE, P., *Naissance de l'Art grec*, Paris, 1964. MYLONAS, G., *Mycenae and the Mycenaean Age*, Princeton, 1966; *Archaeologia Homerica*, Fr. Matz ve H. G. Buchholz yönetiminde ortak çalışma, Göttingen, 1967 ve sonrası. IAKOVIDIS, KARAGEORGIS, SAKELLARIOU ve diğerleri, *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia*, 3 cilt, Princeton, 1966-1973.

3. Ritler, rnitler, simgeler, inanışlar: PLATON, NIK., "Ta minoïka oïkiaka hiera", *Krètika Khronika*, 1954, s. 428-483. NILSSON, M. P., *Geschichte der Griechischen Religion*, 2. baskı, cilt I, Münih, 1955. MATZ, FR., *Göttererscheinung und Kultbild im minoischen Kreta*, Wiesbaden, Akad. d. Wiss. u. Litter., 1958, no. 7, s. 381-450. WACE, A. J. B. ve STUBBINGS, FR. H., *A Companion to Homer*, Londra, 1962 (özellikle s. 463 vd.: Religion). WILLETTS, R. F., *Cretan Cults and Festivals*, Londra, 1962; *Everyday Life in Ancient Crete*, Londra-New York, 1969. FAURE, P., "Cultes de sommets et cultes de cavernes en Crète", *BCH*, 1963, s. 493-508; *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris, 1964; "Sur trois sortes de sanctuaires crétois", *BCH*, 1967, s. 114-150; 1969, s. 174-213; "Cultes populaires dans la Crète antique", *BCH*, 1972, s. 389-426; *La Vie Quotidienne en Crète au temps de Minos* (*1500 av. J.-C.*), Paris, 1973 (özellikle s. 63-107). ALEXIOU, ST., *Minoïkos Politismos*, Herakleion, 1964, yayın tarihi: 1966 (özellikle s. 63-107). PLATAKIS, EL., *To Idaion Antron*, Hêrakleion, 1965. POURSAT, J.-CL., "Un sanctuaire du MM2 à Mallia", *BCH*, 1966, s. 514-551. DIETRICH, B. C. "Peak Cults and their Place in Minoan Religion", *Historia*, 18, 1969, s. 257-275. HOOD, S., *The Minoans. Crete in the Bronz Age*, Londra, 1971 (özellikle s. 131 vd.: Religion and Burial Customs). RUTOWSKI, B., *Cult Places in the Aegean World*, Acad. Scient. Polona, 1972. TOWNSEND VERMEULE, EMILY, "Götterkult", *Archaeologia Homerica*, III, V, Göttingen, 1974. DAVARAS, C., *Guide to Cretan Antiquities*, Park Ridge (New Jersey), 1976.

GNOSTİK IUSTINUS. Bağdaştırmacı bir mitoloji.

Ereziyolojinin (sapkınlık bilimi) yapay olarak görünüşte benzer bir üçlü dizge nedeniyle Hıristiyan Gnostiklerle, Sethlilerle, Peratlarla *soteria*'nın (selâmet) son evresinde İsa'nın oynadığı rolle (son derece ikincil) ilişkilendirilen Iustinus (Gnostik diye bilinir); Hıristiyan polemikçinin onunla ilgili tek yazısında (*Elenkhos*, V, 23-28) İS ikinci yüzyılın ikinci yarısına ait *Baruch'un Kitabı* adlı yapıtıyla bir vahiy yazarı olarak tanıtılır. Yazarın kişiliğiyle ilgili olarak hiçbir bilgi verilmemiştir ama kitabından yapılan alıntılar, onun son derece doğulu biri olduğunu ve Platoncu gnostisizm okullarının temsilcilerinden çok Quq, Monoime ve hatta Elchasaï'ye yakın durduğunu göstermektedir.

Evrene üç ilke (*archai*), kökler (*rhizai*) ya da kaynaklar (*pegai*) egemendir ve bunların üçü de yaratılmadan varolmuşlardır (*ayennétoi*). En üstte, özü açısından iyi, erkek, doğuştan bilgili (*prognôstikos*) ve Priapos'la özdeşleşmiş varlık bulunur. Sonbaharın olgun meyvelerini (*opôrai*) koruyan kalkık cinsel organlı (itifallik) simgesi, koruduğu tüm varlıkların üstünde yükselir. Gnostiklerin çok sevdikleri sözcüklerden biriyle, o andan itibaren evrenin tükenmez doğurganlığının kaynağı, "ondan önce (*prin*) hiçbir şeyin olmadığı", "hiçbir şey yokken her şeyi yaratmış olan" (*priopoein*) haline gelir (bkz. V, 26, 33). Üçlünün ortasındaki Yahudi Elohim'le özdeşleşmiş tanrı, irade (*thélèsis*) sahibidir ve üçlünün uçları arasında paylaşılmıştır. Demiurgos cehaleti, Valentinus mitinde olduğu gibi önce ilk ilkenin olabileceğini düşünemez ve kendisini tek tanrı sanır (V, 26, 15). Üçüncüsü yarı-toprak, yarı-yılan, öfkeli (*Orgè*), sinsi, kötü ve kıskanç genç bir tanrıça kızdır. Kendisine İbranice cennet (Edem), yılanın yaşadığı ve İsrail diye de anılan eski toprakların adı verilmiştir. Zekâ ve çift beden (*dignômos* ve *disômos*), bütün kadınlardaki ikiyüzlülüğü temsil eder; kirlettiği, lekelediği erkeklere yönelmiş ve Elohim'in cazibesine kapılıp onu âşığı yapmıştır. İki dünyanın sınırındaki Valentinus Sophia'sından farklı olarak, Iustinus'un kurnaz ve şehvetli Edem'inin tek işlevi, insanların üstüne çöken bütün kötülüklerden sonsuza kadar sorumlu olmaktır. Bu sinsi yeryüzü tanrıçası, tanrı veya insan olsun yaklaştığı tüm varlıkları ölüm kaderine zincirleyen "orospu"dur (V, 27, 4, s. 133, 13). Üç ilke zamanın dışında ve ardarda sıralanmış olmadığından, mitin asıl konusunu, sadece tanrısal unsurlardan birinin –Elohim'in soluğu (*pneuma*)– sahibinin denetiminden nasıl kaçtığını (düşüş) ve daha sonra da nasıl ona geri döndüğünü (kurtarma) açıklamak oluşturacaktır.

Iustinus mitolojisinde düşme hikâyesi, Valentinus mitlerindeki gibi evrenin düzenleniş sürecinin ikinci zamanını yansıtmaz. İlkeler üçlüsünün dışında değil, içinde gelişir ve başlangıçtaki düzenle birlikte genişletici ve yayıcıdır. Gerçekten de demiurgos

senaryosu başlangıçtan itibaren ikinci ilkeyi (= tanrı ya da Elohim) genç kız Edem'e götüren istekle başlamıştır. Zeus'un Leda için kuğu biçiminde, Danae için de altın yağmur damlası biçimindeki iki aşkını istiareli bir tarzda yansıtan bir birlikteliktir bu (V, 26, 34-35). Yani Elohim'le Edem'in birleşmesi değişikliğe uğramıştır. Ama Hıristiyan polemikçinin yazısında, istek (*épithymia*) ve irade (*thélèsis*) her tür günahın kökenindeki değişmez gnostik olduğuna göre, bu da gizleme iradesiyle oluşmuş değişmenin özel bir biçimi değildir. Birbirlerine âşık olan Elohim ve Edem evlenirler ve ardarda evrenin yıldız yapısını ya da kökenlerin cennetini oluşturan on iki meleği dünyaya getirirler. Sonuç olarak Musa'nın *Tekvin* cenneti, Elohim'in Edem'e ektiği melek tohumlarıyla ilgili olarak önerdiği istiareli yorumdan başka bir şey değildir (bkz. *Gn*, 2, 8). Cennetin iki ağacı istiareli bir tarzda, Zodyakla ilgili tözlerin üçüncü sırasında ortaya çıkmış iki meleği temsil ederler: Baruch, baba tarafından yaşam ağacı, Naas (= yılan) ana tarafından iyilik ve kötülük biliminin ağacı. Aynı biçimde cennetin dört ırmağı da Musa'nın meleklerin dörtlü örgütünü tasvir etmek amacıyla kullandığı benzetmeden başka bir şey değildir: "Evrenin dört bir yanını tutan bu on iki melek, dünyayı çevreler ve düzene koyarlar. Dünya üzerinde, Edem'den aldıkları bir tür *satrap* (vali) iktidarı uygularlar ve her zaman aynı yerlerde olmazlar. Dans eden bir halka gibi dünyanın çevresinde dolaşırlar, bir yerden bir yere geçerler ve kendileri için ayrılmış yerleri belli aralık ve ölçülerle ötekilere bırakırlar" (V, 26, 11-12). Dolayısıyla Elohim ve Edem'in aşklarının ilk sonucu, Hemarmene'nin oluşmasıdır. Hemarmene, dünyanın çevresinde sıkıntı ve kötülüklerini döndüren ve insanları "kötülük zorunluluğu"na zincirleyen hiç kesilmeyen bir çağlayandır (s. 129, 1). Valentinus mitleri, kötülüğün kökeni sorununa Platoncu bir çözüm getirmişti: Iustinus, materyalizmini varlıkbilime aktararak radikalleştirdiği astrolojik anlayışın belirlenimciliğini benimsemiştir: Kötülük, üçlünün kendi içindeki hareketinin doğal sonucundan başka bir şey değildir. Doğanın yarattığı ve yıldızlar dünyasının maddileştirdiği kötülük, doğrudan doğruya Priapos'un kayıtsızlığı karşısında, doğmadan varolanların kendilerinden, Elohim ve Edem'den gelir.

Meleklerin dünyasının ortaya çıkışı, tüm insanın doğumu sürecini harekete geçirecektir. Elohim melekleri Edem'in topraklı bölümünden ağır, cansız hayvan bedenini çıkarırlar; bu da Sophia'nın yaptığı düşük konusunu işleyen Valentinus mitinin bir değişkesidir. Elohim ve Edem de bunu, evliliklerinin ölümsüz simgesi, aşklarının mührü ve anısı haline getirmeye çalışacaktır (s. 128, 4). Edem ona varoluş ilkesi (*bios*) olan bir ruh (*psykhe*) verir. Buna karşılık da Elohim'den yaşam ilkesi (*zoe*) bir soluk (*pneuma*) alır. Buradan da onların modelinin "imajında" ilk çift olan Havva ve Adem meydana gelmiştir. Dünyanın çevresinde dönen yıldız meleklerinin merkezcil hareketliliğine, feleğin çemberinden kaçmaya çalışarak köken noktasına kavuşmak isteyen insansal küçük dünyanın merkezkaç gücü karşılık verir.

Edem ve Elohim'in birlikteliğiyle açılan düşme miti, ayrılmalarının hikâyesiyle kapanır. Evrenin sırlarını öğrenme merakı içinde ve yapısı itibarıyla yukarı dönük olan (*anopheres*, s. 129, 5) Elohim, melekleriyle birlikte gökyüzünün yukarılarına doğru çıkar ve burada iyiliğin yetkin ışığını keşfeder. Edem'in oğlu olduğu için, melekleri olmadan yüce ilkenin ışıklı derinliğine girer ve sağ tarafına oturur. Ama artık insanlara kök salmış olan soluğunu (*pneuma*) yeniden ele geçirmesi imkânsızdır. Terkedildiği için üzülen Edem, son bir kez daha Elohim'i baştan çıkarmaya çalışır ve kendisini meleklerinin kozmik güzelliğiyle donatır. Çabası boş çıkar. Öfkelenir ve insanlarda bulunun Elohim artığı nefes-ruh'a çarparak intikam alır. Elohim de ayrılığın ve hüznün verdiği ışkenceyi çekmek için, birinci şeytanı Babil-Aphrodite'ye insanlarda aşkın dramları olan üzüntüleri, zinaları ve boşanmaları kışkırtma emri verir. Daha sonra üçüncü şeytanı Naas'ı (yılan) önce Havva, daha sonra da Adem'le ilişki kurması için görevlendirir. Bunun sonucu olarak da, insandaki Elohim ruhu, şehvete ve kulamparalığa eğilim duyar.

Dönemin bütün dizgelerinde olduğu gibi düşme mitinin sonucu olan selâmet, Elohim'in insanlarda bulunan nefes-ruhunun, önce cinselliğin icatcı gücü, yani çift ve topraksı Edem-İsrail'in gücü yüzünden uğradığı gerileme, sakatlanma ve aşağılanması daha sonra da temizlenip hafifleyerek ilk ilkesine doğru yükselebilmesiyle gerçekleşecektir. İnsan ruhunun içindeki Elohim, soluğunu araya soktuğu melekleriyle (Babil-Aphrodite ve Naas) vuran Edem'in uğursuz eylemine, dört zamanlı bir saldırıyla karşılık verecektir ve bu zamanların her birinde bir peygamber gönderecektir. Yine bu zamanların her birine Psykhe (Edem'in tarafı) ve Pneuma (Elohim'in tarafı) çatışması egemen olacaktır: Büyük evrendeki çatışmanın antropolojik değişkesidir bu (babanın meleklerine karşı, annenin melekleri).

Elohim Edem-İsrail'in çocukları, Yahudilere önce üçüncü meleği Baruch'u (= Naas'a karşı) gönderir. Sünnetli halkı din değiştirmeye davet eden Baruch'un sesi, Naas'ın ıslığıyla bastırılmıştır. Elohim, ikinci kez Baruch'u gönderir ama bu kez yalnızca Yahudi peygamberlere gönderiniştir. Bu peygamberler, Naas'ın yönlendirdiği Psykhe'ye kanarlar ve Baruch'un sözlerini alaya alırlar. İki girişim, iki başarısızlık doğurmuştur. Elohim üçüncüsünde Herakles'i seçer ve onu Edem'in on iki meleğiyle mücadele etmesi için sünnetsizlere (= paganlar) gönderir. Herakles on iki dev mücadele sonunda arslanı, ejderhayı, domuzu vb. (deniz meleklerinin istiareli adları) yenilgiye uğratır. Ama Babil-Aphrodite'nin ta kendisi olan Omphale tarafından baştan çıkarılarak gücünden yani Elohim'in Baruch'a verdiği emirlerden arındırılır ve Edem'in kılığına bürünür. Bu eksik zaferden pek hoşnut olmayan Elohim, "Kral Herodes Günleri"nde Baruch'u bir kez daha on iki yaşında olup çobanlık yapan ve Yusuf'la Meryem'in oğlu olan Nasıralı İsa adlı bir çocuğa gönderir. Ona gnos'u (bilgiyi) yani geçmişin bilgisini (Edem ve Elohim'in aşklarını ve Elohim'in pişmanlığını), şimdinin bilgisini (Naas'la Baruch'un mücadelesini) ve geleceğin bilgisini (Pneuma'nın iyiliğe dönüşünü) verir. İsa'nın tüm ayartma girişimlerine direndiğini ve Baruch'a sadık kaldığını gören Naas, onu çarmıha gerdirir. Ama İsa "Edem'in bedenini çarmıhta bırakarak" (s. 131, 31-32) ruhunu Tanrı'nın (= Elohim) ellerine teslim eder ve iyiliğe doğru yükselir" (s. 132, 23). Dolayısıyla İsa'nın ölümü Psykhe'yle Pneuma'nın çatışmasının sonu ve Elohim'in Edem'e karşı kesin zaferi demektir. Iustinus'un üçtanrıcı dizgesi de aslında gizli bir ikicilikten başka bir şey değildir: Yukarıda Priapos-Elohim'in alanı, iyiliğin erkek evreni; aşağıda Edem'in alanı, kötülüğün dişi evreni vardır. Böyle bir gnos dizgesini *Elenkhos*'un yazarının yaptığı gibi, Hıristiyan Gnostikler arasında sınıflandırmak, kabul edilir gibi gözükmemektedir.

Yahudi kutsal kitaplarına düşkün Iustinus'un Yahudilik karşıtı tavrı açıkça görülmektedir. Buna karşılık Hıristiyan ereziyolojisi Iustinus'u, Herakles'in genç kız yılanla birleşme mitini (V, 25, 1-4) "evren kuşağına uygulamaktan başka" bir şey yapmadan "Yunan mitlerini harfiyen izlemekle" (s. 125, 8) suçladığında, bu sorunun karşılıkları için uydurulmuş bir polemik kanıtı oluşturur.

Kutsal Kitap'taki Edem'le özdeşleşmiş yarı-toprak, yarı-yılan miti, *Elenkhos*'ta söylendiği gibi Herodotos'tan alınmış değildir. Van den Broek'e göre, bu, Helenistik dönem Mısır'ında İsis-Thermuthis kültüyle ilgili spekülasyonlara bağlıdır. Ama Iustinus'un bir genç kız ya da genç bir bakire (*kore*, s. 127, 4), bir yıldız tanrısının eşi (*syzygos*, s. 129, 6) gibi tasvir ettiği yeryüzü tanrıçasının, "Helenleşmiş büyücüleri"nin sapkın geleneğinden çıkmış olması daha aklı yakındır ve söz konusu geleneğe göre, dünya Parmsag'la nişanlanmış olan genç bir bakiredir (bkz. Théodore bar Konai, *Liber scholiorium*, *XI*, s. 297, 12-14 Scher). Öte yandan, peygamberler zinciri kuramı da sahte Klemens yazılarında ya da Elchassaï yanlılarında görülenleri hatırlatmaktadır. Ama asıl Hıristiyan unsur, bunlardan farklı olarak Iustinus'ta yok gibidir. Üçlünün unsurlarının yaratılmamışlık ve sonsuzluk niteliği de dar anlamda "Yahudi-Hıristiyan" tezleriyle pek bağdaşır gibi gözükmemektedir. Buna karşılık su (göğün altında durgun sular, üstünde akan sular) simgesine verilen önem, doğunun vaftizci akımlarının hedefleriyle çakışır. Nihayet Iustinus'un İsevi dosetizmi, İsa'nın "cansız" bedeninin çarmıha gerili olduğu, oysa "yaşayan" İsa'nın neşeli gözüktüğü ve güldüğü (NHC VII/3, s. 81, 10-22) *Apocalypse de Pierre*'i anımsatır. Tıpkı Yahudi peygamberleri hicvedişinin *Second Logos du Grand Seth*'le benzerlik göstermesi gibi (NHC VII/2, s. 62, 27-64, 12). Iustinus dizgesi olan pagan ağırlıklı bu Elchasaïcilik Kalde astrologları çevresinden gelen bağdaştırmacı bir mitolojiyle, gnostikleştirici dosetizm damgası taşıyan vaftizci bir uygulama arasında bir bireşim oluşturma isteklerini karşılayabilecektir.

M.T. [İ.Y.]

KAYNAKÇA

VÖLKER, W., *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932, s. 27-33. HAENCHEN, E., "Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 50. cilt (1953), s. 123-158; *Gott und Mensch: Gesammelte Aufsätze* içinde yeniden basılmıştır, Tübingen, 1965, s. 299-334. SIMONETTI, M., "Note sur Libro di Baruch dello gnostico Guistino", *Vetera Christianorum*, 6. cilt (1969), s. 71-86. ORBE, A., "La cristologia de Justino gnostico", *Estudios Eclasiasticos* içinde, 47. cilt (1972), s. 437-457. VAN DENN BROEK, R., "The Shape of Edem acording to Justin the Gnostic", *Vigilae Christianae*, 27. cilt (1973), s. 35-45. SPEYER, W., "Das gnostische Barch-Buch", *Jarbuch für Antike und Christentum*, 17. cilt (1974), s. 190.

GNOSTİKLER VE PAGAN MİTOLOJİLERİ.

İlk bakışta, gnostiklerin Pagan mirası, Hıristiyan karşıtlarının ileri sürdüğü kadar büyük değildir. "Barbar isimler" altında Yunanlıların tanrılarını ve efsanelerini düzenli olarak başka bir bağlama oturttukları yolundaki yoğun suçlama, hiçbir şeyi kanıtlamayan her yerde kullanılan bir uslamlamadır. Örneğin Epiphanius, Valentinus'un kaba bir Hesiodos taklitçisi olduğunu göstermek için, Valentinus *pleroma*'sının Abyss'ten (Bythos) doğmuş otuz *aeon*'u birleşik halde düzenlemesi ile *Theogonia*'da yeralan, Khaos'tan doğmuş ve zıtlıklar halinde oluşarak otuz sayısına indirgenmek zorunda kalmış bir bütünlükler dizisi arasında koşutluklar kurar (*Panarion*, XXXI 2, 4-4, 9). Gerçekten, Hesiodos'un Khaos'uyla Valentinus'un Bythos'u arasındaki benzerlik etkili olan tek değerdir; geriye kalanı sunidir.

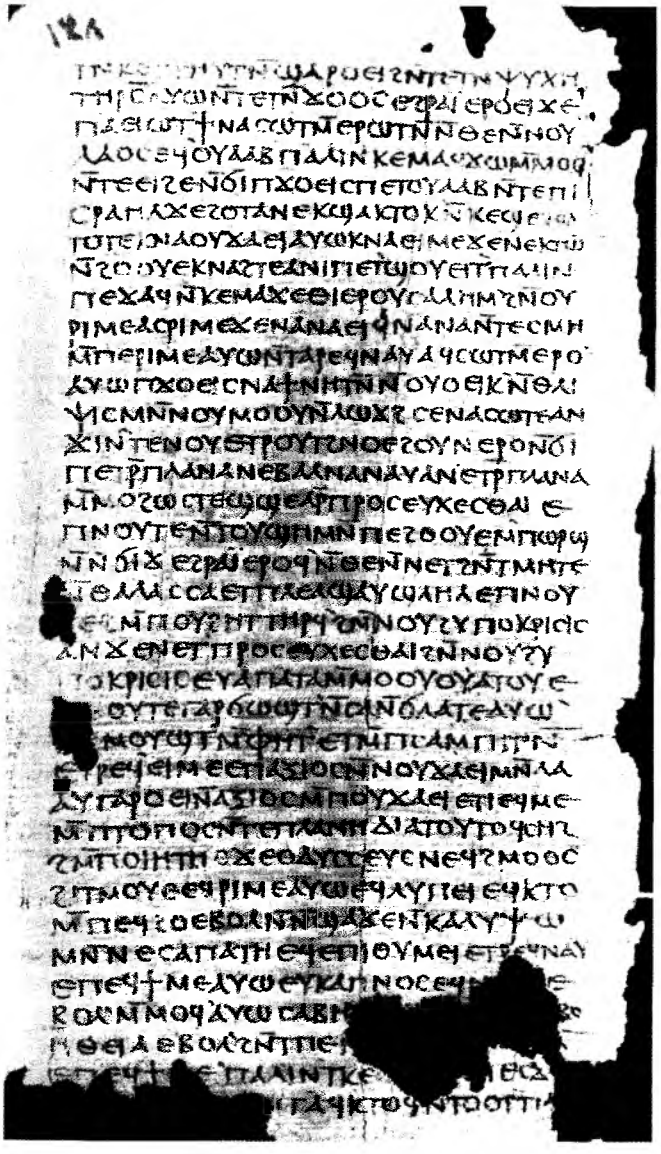
Sapkınlığı araştıranlar, İrenaeus'un dediği gibi "Tanrı'nın sözlerini (logia) mitlere uyarlamaya" çalışan gizli bir paganizm olduğu yolundaki sözde kanıttan yola çıkarak (*Adv. Haer.*, I, 8, I = Epiphanius, *Panarion*, XXXI, 24, 6), şu sonuca vardılar: Gnostiklerin uygulamaları, tıpkı düşüncelerinin "Ortodoksluğa" karşı olması gibi, Hıristiyanlık etiğine karşıdır. Gnostikler putlara adanan etleri yemekle, paganların oyun ve bayramlarına katılmakla, zina ve ensest gibi ilişkilere girmekle (İrenaeus, *Adv. Haer.*, I, 6, 3= Epiphanius, *Panarion*, XXXI, 21, 2-6), kutsal rit örtüsü altında içki âlemi ve şenlikler yapmak, çocuk düşürmek, döl, aybaşı kanı ve cenin yemekle (Epiphanius, *Panarion*, XXVI, 4, 3-5, 8) suçlanmıştır! Bunlar hiç kuşku yok ki, yozlaşmış düşünceyle kokuşmuş uygulamanın atbaşı gittiğini kanıtlamak için ortaya konmuş olgulardır.

Gerçekten, gnostiklerin paganizmi, Kilise Babaları'nın bıraktığı yerde değildir. Paganizm gerçekten vardır ama başka yerde. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Avrupa'ya getirilmiş ya da İkinci Dünya Savaşı sonrası Nag Hammadi bölgesinde bulunmuş belgeler, paganizmin, içerdeki itirazcıları dışarıya atmaya kararlı sapkınlık listeleri yazarlarının sunduğundan daha anlaşılmaz olduğunu; ayrıca uzun zaman açıklayıcı bir çerçeve miti Babil ya da İran'da aradıktan sonra, tek Yahudi kaynakçayla zihinleri karışan modern eleştirmenlerin sandıklarından daha fazla olduğunu ortaya koymuştur. Bugün metinlerini okuyan ve onların okudukları hakkında bilgisi olan kişinin de görebileceği gibi, az çok Hıristiyanlaşmış gnostiklerin paganizmi, gizlemlerin ve Platonculuğun, Hermesçiliğin, büyülü papirüslerin pratik, ideolojik ve edebî modellerinin onlarda oynadığı seçkin ve örnek role bağlı kalır.

Paganizmin tanrılarına gelince: Hem astrologlardaki gibi kaderin dünya çapındaki kategorilerine, hem Platonculardaki olduğu gibi kurtulmuş, başıboş ruhun figürlerine dönüştüğü her iki durumda da, gnostiklerce ele alınıp panteonlarına giren tanrılar,

Bir Burçlar kopyası (Vatikan, elyazması, gr. 1087, F 310 arka). Roma, Biblioteca apostolica vaticana. Foto: Kütüphane.





Nag Hammadi gnostik papirüsü (kodeks II no: 10544 s. 136). Kahire, Kıptî Müzesi. Foto: Müze.



Chablais yöresinden bir Hermafrodit. Roma, Museo capitolino. Foto: Oscar Savio.

onların astrolojik demonolojilerini ve Platoncu istiarelerini beslediler. Tanrıların ve pagan mitlerin gnostik yorumu, o dönemin anlaşılması güç popüler felsefesinde bulunan yoruma dayanır. Ne var ki pek seyrek olarak bu yorumu olduğu gibi yaparlar. Miti aşırı kısıtlamaya çalışırken, çok zaman, ona başka anlamlar katarlar. Phoeniks mitinin gnostik metni, bu yöntemin güzel bir örneğidir (bkz. *Revue de l'Histoire des Religions*, 183, 1973, s. 117-142).

Bir başka örnek, paganizmin gezegendeki bütünlüklerine, kıyametle ilgili Yahudi demonolojilerinde meleklerin sahip oldukları konum ve işlevin yakıştırılması yolundaki gnostik alışkanlıktır. Matematikçiler tarafından göksel işleve indirgenmiş, gnostiklerce yeniden kullanılan Yunan tanrısı, uzayın yargıç tanrısı olarak yeni bir kimlik kazanır. *Pistis Sophia*'nın sonundaki kader küresinin tasvir edilmesinde, Kronos, Ares, Hermes, Aphrodite ve Zeus adlı beş tanrı, İeu tarafından, kozmik dizgenin bütün yargıç tanrılarının gözetimiyle görevlendirilir. Her biri iki isimli olup, ortakçı bir güce bağlıdır; iyi güçleri olan Zeus'a, dünyanın yönetimini elinde tutmak düşer (s. 356, 2-357, 17, Kıptî metinden, der. Schmidt., Kopenhag 1925). Köklü göksel değişikliklerin bu ilk koruyucu işlevi, beş tanrıyı, öldükten sonra ruhları iletmeye yetkili kılar. Yaratılışla ilgili manzarayı görünce kendinden geçsin diye, büyük ruh taşıyıcısı Hermes'in kılavuzluğunda, ruha üç kez dünya turu yaptırırlar. Daha sonra, cehennem ateşini görünce acı çeksin diye, onu Amentos'a (= Hades) indirirler, hemen ardından "ara yola", yani cezalandırıcı ateşin yandığı kader küresine çıkartırlar. Sonunda ise Işık Bakiresi'nin yanına yargılanmak için götürülür. Zeus'la Aphrodite önde, Kronos'la Ares ise arkada dururlar. Eğer ruhun ek bir arınmaya gereksinimi varsa, o zaman, kürenin altında yeralan ve fokur fokur kaynayan bir suya atılacaktır. Ancak bu sınamadan sonra, onu aydınlık ve yeni bir vücuda sokacak olan ölçülülük ve unutkanlık kadehinden içebilecektir (s. 381, 24-383, 11, Kıptî metinden). Manicilikte

de yıldızlar ruhun aracı olacak, Hermogenes, güneşi, yeniden dirilen vücutların sığınağı yapacaktır.

Nasıl paganizm, yetkilerine bağlı öteki dünyanın bir bölümünde ruha kılavuz sağlıyorsa, bu dünyada başarısız olmuş, çok uzak bir ülkeden hareket edip buraya çakılmış yolcuya özgü figürleri de sağlar. Dünyanın serüven ve çekiciliğine kendini kaptırmış, gerçek vatanının arayışı içinde olan bu başıboş ruhun kaderini tasvir etmek için, gnostikler, Platoncularca kullanılmış birkaç istiareyi yeniden kullandılar. Homeros'un iki kahramanı Helene ve Odysseus, istiareli aktarımlar yoluyla işlendi.

Ancak anlamakla kavranabilir bir dünya olan vatanın, Hellas'ın güzelliğinin bir sureti (*eidôlon*) olarak görüldüğü İlyon'da (= madde) tutsak düşen (Hermias, *In Plat. Phaedrum*, s. 77, 13-78) Helene, Simon Magus'a mal edilmiş Hıristiyan gnos modelinde, Tanrı'nın zekâsından (*Noûs*) fırlamış ilk düşüncenin (Ennoia-Epinoia) görkemini simgeler. Ama aynı zamanda, o, kadınların vücudunda sürekli bir hayat yaşamaya zorlayan kendi öz varlıkları, melekler ve yıldızlar arasında başıboş bir gezgindir; İncil'deki kayıp koyundur (bkz. *Luca*, 15, 4). Troya Savaşı'na o neden olmuştur. Dizelerinde ona hakaret eden şair Stesichorus, sonunda kör olur ve *Palinodia* adlı yapıtını yazarken görme yeteneğine yeniden kavuşur. Helene, yolculuğun sonunda, Fenike'nin Tyr şehrindeki bir geneleve düşer. Simon onu burada bulur, bedelini ödeyerek bağlarından kurtarıp onunla evlenir. İkisi, insanlara gnos yoluyla selâmeti sağlayarak "Azizlerin Azizi", "mutlak aşk"ı yaşarlar. İrenaeus'un (*Adv. Haer.*, I, 23, 2-3, s. 191-193 Harvey) ve onu izleyenlerin (bu arada *Elenkhos*, VI, 19, 1-7) anlattığı mit, Troya Savaşı'nın ve *İlyada*'nın ilk çağdaki geleneksel, gizemci bir yorumuna dayanır: Yakınlarından koparılmış özlem dolu Helene'nin kaçırılması (= ruhun kutsal parçası), sonuç olarak ilk vatanına geri verileceği bir güçler savaşma neden olur.

Nag Hammadi'de bulunmuş (II / 6), *Ruh Üzerine Yorum* adlı gnostik olmadığı halde gnostiklerce okunan bir yazıda, kendini Kalypso'ya götüren Aphrodite'nin aldattığı Odysseus'un gözyaşları, bu yitirilmiş vatan özlemini dile getirir: "Başıboş dolaştığı yeri hâlâ seviyorsa, hiç kimse ahiret mutluluğuna lâyık değildir". Şairin kaçınılmaz kaderidir bu: "Odysseus adada oturmaktadır, gözyaşları içinde, kederli bir durumdadır; Kalypso'nun dalaverelerine ve sözlerine karşı başını çevirdi; evini ve evinin bacasından çıkan dumanı görmeyi arzuladı. Her şeyden önce de, doğduğu yere dönmek için tanrıdan yardım istedi". Ruh da şunu söyler: "Adamım benden vazgeçti, yeniden doğduğum yere dönmek istiyorum". Sızlanarak söyleniyordu: "Aphrodite beni aldatan kişidir; memleketten ayrılmama neden oldu; ilk erkek evladımı, iyi, yakışıklı ve aklı başında bir adam olan eşimle birlikte arkamda bıraktım" (s. 136, 25-137, 5). Kadere ve yıldızlara bağlı bir dünyanın tutsağı olmuş (= Kalypso, Atlas'ın kızı) ve cinselliğin esiri olan bir vücuda hapsedilmiş (= Aphrodite) ruh, bir an önce "gerçek yere", gnosa ulaşmak için büyük evrenle küçük evrenin ikili bağından kurtulmaya ve "kaçmaya" çalışacaktır.

Simon Magus'un yetkisi altında yazılmış ve Elenkhos'a da alınmış inceleme olan *Megale Apophasis*'te, siyah köklü ve süt beyazı çiçekli, Hermes tarafından Kirke'nin büyülerinden korumak için Odysseus'a verilen *sihirli ot*, Musa'nın (= Logos) çölün acı suyunun tatlı suya dönüştürmesiyle ilgili bir istiaredir (Tekvin, 15, 22-24). Bu dünyanın acılar ve güçlükler çölünde yol alırken, onu yaşam bilgisine götüren ve Logos'un verdiği gnosla ilk durumuna gelmiş başıboş ruhun başkalaşımının imgesidir (VI, 15, 3-4). *Sihirli ot* her türlü bilgiyi sağlar, ruha, kendine özgü olan, ilk "yapısını" kazandırır (VI, 16, I). Stoacı filozof Kleanthes, Odysseus'un *sihirli otunu* Logos'la yani işlevi ruhun tutku ve coşkularını yatıştırmak olan akılla birleştirir (SVF I 526 Arnim). Porphyrius'a göre *ot*, "hayvanlara özgü, sefil yaşam biçiminden" uzaklaşmayı, bu dünyanın karmaşasına, "neslin *kykeoon*'una atılmış ruha olanak sağlayacak olan bilge (*sophrosyne*) ve sakınımlı olma erdemini simgeler (Stobeaus, *Anth.*, I, 49, 60 Wachsmuth).

Apuleius tarafından aktarılan Eros'la Psykhe hikâyesinin istiareli yorumu, *Odysseia*'yla *İlyada*'nın gizemci yorumuyla birleşir. Eros, Psykhe'yi varlığın çarkından geçirir: Şehvet, evlilik, dünyaya getirme ve ölüm gibi (NHC II / 5, s. 109, 19-25). Gnostik Iustinus'a göre, Psykhe, yılan Naas'a bağlıdır; yine onun tarafından kışkırtılınca, varlıklarda bozulmaya neden olmuştur (*Elenkhos*, V, 26, 26). Ne var ki, aynı zamanda, Eros'la cinsel birleşmenin ardından, Psykhe'den akan ve yeryüzüne saçılan kan, "ışığın sevinci olarak", güllerin doğuşuna yol açar (NHC II / 5, s. III, 8-14). Aynı yazıda, karanlık ve aydınlık ruhun bu ikili görünümü, her yaşamın ve her ölümün kaynağında olan, cennetin ortasına yerleştirilmiş bir Eros'un karşıtlıklarından oluşmuş yapısına bağlanır.

Plotinos'ta Hades'in karanlığıyla (= beden ve dünya) tanrıların ışığı (= kavranabilir varlıklar) arasında paylaşılmış, ikiye bölünmüş ruhun kaderini simgelemeden önce, stoacı bilgenin geleneksel figürü, "yukarıda" yaşayan gerçek varlığını anımsayan ayrı bir yansıma (*eidôlon*) olarak (*Enneades*, I, I, 12: 31-39; IV 3, 27: 7-23) Herakles, aynı zamanda gnostik bir kahramana da dönüşür. Iustinus'un *Baruch'un Kitabı*'ndaki mitolojide, kaynağı insanda olan kutsal ögeyi –soluğu (*pneuma*)– almak için Elohim tarafından gönderilmiş peygamberler zincirinin bir halkası olarak girer (*Elenkhos*, V, 26, 27-28). Biri Cennet melekleri ve Adem'e, diğeri sünnetli halka (= Yahudiler) gönderilen Baruch ile Musa'nın ardından, Herakles, "sünnetsiz gelmiş peygamberi" temsil eder (s. 131, 5); öyleyse paganlar görevinin özünü oluşturacaktır. On iki çalışması, Edem denilen Yeryüzünün on iki meleğine karşı sürdürdüğü savaşımların simgesidir. Ne var ki, Iustinus'un Babil'e ve Aphrodite'ye benzettiği Omphale tarafından baştan çıkarılmış Herakles Edem giysisini giymiş, o da onu evrenin aşağıdaki güçlerinin yanına kapatmıştır. Mitte, "Herekles'in peygamberliği ve çalışmaları işte böylece etkisiz kalmıştır" diye belirtilir. Gnostik Iustinus'un önce kurtarıcı, sonra mahkûm olan Herakles'iyle, Homeros'un okuyucusu Plotinos'un yedek Herakles'i aynı düşünce dönemine aittirler.

İkiz oğlan kardeşi ve âşığı Osiris'in arayışı içindeki İsis'in gözyaşlarının ve başıboş halinin anlatıldığı Yunan yorumlu Mısır miti (Plutarkhos, *Moralia*, 356 A-358-B), bu dünyanın tutkularına ve hüznüne kendini bırakan Sophia'nın aynı ruh halinin yansıtıldığı Valentinus'un mitine hareket noktası oluşturdu. Onun "Tanrı'ya yalvarıp yakarması", ikizine duyduğu aşktan acı çekmesinden, varlığındaki birliği kaybetmiş olmasındandır (İrenaeus, *Adv. Haer.*, I, 2, 2 = Epiphanius, *Panarion*, XXXI, II, 4). Aynı biçimde, *Elenkhos*'un sunduğu değişkede de, göklerdeki Sophia'nın kendini "dışarıdaki" ya da "alttaki Sophia" olarak nitelendirmiş kederli ve endişeli çocuğu her yerde ikizini arar ve onu terkeden sevgilinin yeniden dönmesi için yalvarır. Sonunda, evrenin "maddî töz"ü Sophia'nın hüznünü evrenin "yapı taşı" haline getiren İsa, yani "*pleroma*'nın ortak meyvesi" ona gönderilir (*Elenkhos*, VI, 32, 3-6). Osiris'in yaratıcı Logos'u tarafından

dönüştürülmüş ve "bütün ruhsal, bedensel biçimlere girmeye" yetenekli kılınmış İsis, doğası gereği, evrenin dişi ilkesini simgeler. O, bütünü kapsayan (*pandeches*), her kuşağa başkanlık eden kişidir (Plutarkhos, *Moralia*, 372 E). Bu özelliğiyle, her nesnenin toplandığı yer ve dayanağı olan Platoncu maddeyle benzeşim gösterir (*Timaeus* 49 A; 51 A). Aynı şekilde, gnostiklerde, tutkulara kapılmış Valentinus Sophia'sı, maddenin özünün ve oluşumunun temelidir. Dünya bundan meydana gelir (İrenaeus, *Adv. Haer.*, I, 4; 2 = Epiphanius, Panarion, XXXI, 16, 7). İsis'in "bedensel ögenin maddesiyle bozulmuş" (*Moralia*, 373 B 3-4) çocuğu Horus'a (= Harpokrates), Valentinus Sophia'sının *Tekvin*'in ilk toprağını andıran "düzensiz ve şekilsiz töz" olarak tasvir edilmiş ve "eciş bücüş" denilmiş biçimsiz çocuğu denk düşer (*Elenkhos*, VI, 30, 8-31, 2). Valentinus Sophia'sının Tanrı için hissettiği tutkuyu ve arzuyu (İrenaeus, *Adv. Haer.*, I, 2, 2 = Epiphanius, *Panarion*, XXXI, 2, IV), aynı şekilde, Platoncu gelenekteki İsis de, doğuştan gelen bir seviyle, adına iyilik denilen ilk ilke için hisseder (Plutarkhos, *Moralia*, 372 E). İsis nasıl Osiris'in "ardından koştuğu" kişiyse, *Zetesis Osiridos* (Plutarkhos, *Moralia*, 372 C 2), Sophia da "tanrının aradığı" *zetesin tou Patros* kişidir (*GCS* 25, s. 403, 13). Varlığında dünyanın tohumlarını taşıyan İsis'in sevincine (Plutarkhos, *Moralia*, 372 E 13-14), Sophia'nın, ışığın doğmasına yol açan gülüşü denk düşer (*GCS* 25, s. 410, 22). Gözyaşları Mısır topraklarını kabaran sularla verimli kılan, çökmüş, gözü yaşlı İsis'e (Pausanias, *Periegesis*, X, 32, 18), gözyaşlarıyla dünyanın bütün elementlerinin meydana geldiği ırmakların, kaynakların ve denizin özünü oluşturan Sophia'nın hüznü denk düşer (İrenaeus, *Adv. Haer.*, I, 4, 2-4 = Epiphanius, *Panarion*, XXXI, 16, 7-17, 8). Sonunda, Osiris'in İsis tarafından cinselliğinin aranmasıyla ilgili efsanedeki bölüm (Plutarkhos, *Moralia*, 358 B), Naassen Gnostizminde, astroloji, kozmoloji ve dinsel törenleri kapsayan üç tür yorumun konusunu oluşturacaktır (bkz. "Naassenler." maddesi).

"Çok isimli", *myrionymos* (Plutarkhos, *Moralia*, 352 E), ayla olan benzerliğinden dolayı Hermafrodit yapıya sahip (368 C) İsis'in portresi, Gnostiklerde Sophia, Havva ya da Barbelo diye geçen canlıların evrensel annesinin portresini yansıtır. İsis'in erdemlerini ve niteliklerini açıklayan aretalogos modeli üzerine, Gnostikler, bazı parçaları Nag Hammadi'de bulunan sevinç ve coşkunluk ifade eden övgü şiirleri yazdılar (II/4, s. 89, 16-17; II/5, s. 114, 8-15). Bu edebî tür üzerine eksiksiz bir inceleme bile yapıldı (NHC VI/2, bkz. s. 13, 27-14, 14). İsis gibi, gnostiklerin ana tanrıçası da, bakire anne, anne-baba, fahişe-bakire, erkek-dişi, bütün-parça, benzerlik-başkalık gibi insanlarda birbirinin karşıtı olan ögeleri içerir: "Eşim beni dölleyen kişidir, ben annesiyim onun, o ise babamdır, efendimdir". Her birinin ruhu dünyadaki bu ruhta yokolup gider. Gnostiklerde, çağdaşlarında olduğu gibi ruhun dünyadaki başıboşluğu miti, aşılmış bir bölünme çokluğunda bu ruhun dinlenmesi sonucuna dayanır. Tüm yeryüzü tanrılarına bağlı ruhun dağılmasının (*diaspora*) karşısında, bağımsız ruhun biraraya gelmesi (*syllexis*) vardır.

Paganizmin tanrıları, gnostiklere, sadece bu diyalektiği açıklamada yardımcı olacaktır. Aynı büyücü, filozof ve astrolog çağdaşları gibi, gnostikler de bu tanrılardan, hem belli bir istiarecilikte yitip gitmiş, hem de doğaüstü varlıklar safında yeralmış bir dramın bu konuşmayan varlıklarından yararlanmışlardır. Gnosa ulaşmış pagan tanrılarından hiçbirisi, Eros'un dışında, yeni bir efsaneye olanak vermez. Mit ve logos artık birbirine denk değildir. Oysa, Peratlar, Naassenler ve belli bir dereceye kadar Iustinus gibi bazı gnostiklerin, istiareli susuzluklarını gidermek için Helen uygarlığı sahasını seçmeleri, pagan tanrıların gnostik yorumunun en başarılı ve gerçekten özgün biçimleri olarak görünen şaşırtıcı düşünce dizgelerinin ortaya çıkmasını sağladı.

M.T. [N.K.]

KAYNAKÇA

DIETERICH, A., *Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*, Leipzig, 1891. USENER, H., *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1895, III. baskı, Frankfurt, 1948. BOUSSET, W., "Die Himmelsreise der Seele", *Archiv für Religionswissenschaft*, 4 (1901), 136-169, 229-273. REITZENSTEIN, R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904. NORDEN, E., *Die Geburt des Kindes*, Warburg, 1924. CASEY, R. P., "Two Notes on Valentinian Theology. I: Valentinian Mythes", *Harvard Theological Review*, 23 (1930), s. 275-290. TORHOUDT, A., *Een onbekend gnostisch systeem in Plutarchus De Iside et Osiride*, Louvain, 1942. TARDIEU, M., *Trois mythes gnostiques*, Paris, 1974.

GORGOLAR.

Deniz tanrıları Phorkys ve Keto'nun kızları üç Gorgo, ülkelerinin girişini koruyan kızkardeşleri Grelerin üstündeki Okeanos ve Hesperides taraflarında, batının en ucunda otururlardı. Stheno, Euryale ve Medusa adlı bu üç tanrısal kızkardeşten yalnızca sonuncusu ölümlüydü. Gorgoların altın kanatları vardı ve Scopas'ın "Uyuyan Medusa"sında görüldüğü gibi, güzellerdi. Elleri bronzdu, yabandomuzu dişleri vardı ve başlarıyla kemerleri yılanlarla çevriliydi. Özellikle, kendilerine her bakanı taşa çevirmek gibi kötü bir özelliğe sahiptiler. İnsanlara şiddet saçan Gorgolardan tanrılar uzak durur; yalnızca Poseidon Medusa ile birleşme cesa-

Gorgo. Rodos tabağı. İÖ VI. yüzyıl başı. Londra, British Museum. Foto: Müze.





Medusa başı. Eski Athena tapınağının alınlık ucu (akroter). Atina. Akropolis Müzesi. Foto: I. A.

retini göstermiştir ve Perseus Gorgo'nun boynunu kesince, boynundan deniz tanrısının iki dölü çıkar: Bellerophontes'in atı Pegasus ve Khrysaor. Perseus'un zaferinden bu yana Athena, Gorgoneion denilen Gorgo maskesini korkunç bir silah gibi kalkanının üstünde taşımaktadır.

J.C. [L.A.]

GÖÇEBELİK. "Göçebe düşünce" ve dinsel olgu.

"Yağmur mevsimi gelince dilenci keşiş başıboş gezintisine son verir ve manastıra döner."[1]

Son yıllarda göçebe toplumlar, etnologlar arasında yeni ve özel bir ilgi uyandırmaktadır. Dünyanın dört bir yanına dağılmış olan bu toplumlar içten içe birbirlerine benzemektedir. Ayrıca görgül farklılıkların ötesine geçilerek bilimin ulaşmak istediği çeşitli modellerin oluşturulması da arzu edilmektedir. Bu bireşim girişimleri ve avcı-toplayıcı göçebeler konusunda özellikle Lee ve De Vore yönetiminde yayımlanan ortak eser[2] ile çoban göçebeler üzerine Spooner'in yaptığı çalışmalar[3], göçebe toplumların günümüz etnologlarını meşgul eden özel konumunu açıkca göstermektedir.

"Göçebelik" terimi aslında çok çeşitli gerçeklikleri ihtiva eder: Avcı-toplayıcı ve çoban göçebeler oldukça sık ve nisbeten uzak mekânlar arasında yer değiştirirler. Avcı-toplayıcılar daha çok vahşi unsurları işlerken, çoban göçebeler doğayla olan ilişkilerini dolaylı kılan evcil olanlarla meşgul olurlar. Bu durumda, göçebe toplumlar kendi aralarında iktisadî yapıları bakımında ayrılsalar da hepsi hareket etmeyen, yani yerleşik toplumların karşıtıdır. Biz de bunları aralarındaki kopuklukları bir yana bırakıp, bu yazının sınırları içinde, işte tam bu açıdan ele alacağız. Aralarında büyük toplumsal ve iktisadi farklılıklar bulunan bu toplumlar, gezgincilik dışında, başka bazı ortak özellikler de sergilemektedirler. Biz burada bu temel ortak özelliklerin, düşünce yapısı ve dünya görüşü boyutuna da yansıyıp yansımadığını araştıracağız. Göçebelerde ortak panteon bulmak, eğer böyle bir şey yapılabilirse, çok daha ayrıntılı ve kapsamlı incelemeleri gerektirir. Fakat şu aşamada yine de göçebelerin din ve doğaüstü karşısında ortak bir tutuma sahip olduklarını söyleyebiliriz. Ayrıca mitolojileri konusunda yapılabilecek bir araştırma için genel bir çerçeve belirlemek fazla yanıltıcı olmaz kanaatindeyiz.

"Hür, bireyci, hiçbir devlete ve zorbaya tabi olmayan": Bu, göçebe çobanlar için yapılmış "geleneksel, basmakalıp" tanımdır[4]. Fakat bu aynı zamanda göçebelerin kendilerinden çıkan bir tanım olduğu sürece de nesnel bir veridir. Yerleşik toplumlarla olan sıkı temaslarda kendilerine yönelik bu bakış açısı, aynı zamanda yerleşik ve göçebe ideolojileri arasındaki farkı da bilinçli bir şekilde doğrularniteliktedir. Çoban göçebeler daha gerçekçi bir dünya görüşüne ve törenler açısından oldukça fakir bir hayata sahiptirler. Kâhinlik konusunda zengin uygulamalara sahip olmalarına karşın, büyücülük daha az yaygındır. Din, topluma nazaran birey üzerinde daha fazla merkezileşir ve nihayet, çok sayıda kutsal figürü içeren bir panteon fikri çiftçilerde daha fazladır. Göçebelerin dine karşı olan ilgileri zayıf olsa da ve doğaüstü tezahürlere "stoacı anlamıyla" başvursalar da, bu onların "dünyevi" toplumlardan olduğu anlamına gelmez[5]. Mesela Ortadoğu'nun çoban göçebelerinde kozmoloji İslami söylemle ifade edilme eğilimi gösterir. Fakat İslami örgünün arasından, "bu hâkim dinin mevcut olmadığı göçebe halklara ait kozmolojilerle karşılaştırılarak, İslamöncesi gökbilim unsurları belirlemek mümkün olabilir"[6].

Diğer taraftan avcı-toplayıcı toplumların mitolojisi de önemli benzerlikler gösterir. Toplumun kökenini anlatan mitler, genel itibarıyla evrenseldir ve neredeyse aynı kalıptan çıkmış gibidir. Bu mitlerde kültürel kahramanlar insanları ve geleneklerini yaratır, ateşi evcilleştirir, insana sanat ve teknikleri öğretir, çevreyi ve hayvanları tanzim eder. Kozmolojide ruhlar tanrı değildir. Kültürel kahramanlar ya da yaratıcı ruhlar, insanların işlerine karışmazlar ve bu sebeple de onlara kült adanmaz: Bunun kuralcı ideoloji ile değil, varoluşsal ideoloji ile ilgisi vardır. Toplumda özellikle bireyin vurgulanması gibi, ruhlar dünyası da son derece bireyselleştirilmiştir. Gruptaki eşitlikçi yapı, ruhlar arasında da hiyerarşi yokluğuna tekabül eder. Sonuçta aslolan bireydir ve doğaüstüyle doğrudan temas kuran odur. Tabip-şaman hariç tutulursa, uzmanlaşmış kişilerin aracılığı yoktur[7]. İnsanları yarattıktan sonra, onlara dünyayı bahşeden kültürel tanrı, sadece göçebe toplumlara özgü değildir. Ancak, bu toplumlarda en belirgin özellik, eşitlikçi yapının ve ideolojinin varoluşçu görünümünün baskın oluşudur: Bazı otorite önderleri ile belirli bir iktidar tipinin olmayışı, kimi tanrısal figürlerin yokluğuna neden olur. Diğer taraftan avcı göçebeler, doğrudan kendi etkileri atında bulunmayan şeylere daha az ilgi duymaktadırlar. Mesela Mbutiler, geçmiş veya gelecekten daha ziyade bugünle ilgilidirler. Genel olarak "uygulamaya dönüktürler... gelecek ve öte dünya ile ilgili her türlü spekülasyondan kaçınırlar; tutum ve davranışları önceden tahmin edemezler, zira geleceğe hiç gitme-

mişlerdir: Onlar için gelecekten bahsetmek 'gözü kapalı yürümektir'"[8]. Bilgi ve tanıma, kuraldan çok bir varoluş, bir hayattır. Mitin ya da doğaüstünün içeriğinden ziyade, göçebelere özgü düşünceye ait bir belirtinin, tam olarak bireylerin bunlar karşısındaki tutum ve davranışlarında ortaya çıkmaya başladığı görülür. Daha önce çoban göçebelerde gözlemlenen ve göçebeleri yerleşiklerin dinsel tutum ve davranışları açısından derinden ayıran bazı belirtiler avcı-toplayıcılarda da görülür. Göçebe toplumları dinsiz ya da dinsellikleri az toplumlar şeklinde niteleme konusunda kararsız kalındığından, daha çok, ritüel ve simgesel tutum ve davranış etnolojisinin ulaştığı anlayışın oldukça kıt ve yetersiz olup olmadığı sorusu sorulabilir. Dahası çözümleme için gerekli araçların, yerleşikler kategorisiyle çok fazla ilintili olması da göçebelerin dinsel durumlarının anlaşılmasını engellemektedir.

İran'da yaşayan çoban göçerler olan Basserilerde, "ritüel faaliyetlerin azlığı oldukça dikkat çekicidir"[9]. Bunlar dine ve metafizik konulara duyarsızdırlar. Ancak burada gerçekten mevcut olmama mı, yoksa kullanılan tanımlayıcı verilerin gerçeği yansıtmakta yetersiz kalması mı söz konusudur? Toplumun en temel riti göç olayının kendisidir: Basserilerde göçün kendisi anlam yüklüdür: "Verilen bu değer, teknik olarak gereksiz simgeler ve haricî gereçler yardımıyla ifade edilmemiş olmasına karşın Basseriler, faaliyetlerin ne faydacı yönüne... ne harekete ve bunun dramatik biçimine ve ne de faaliyetler örtük anlamlarına karşı duyarlıdırlar"[10]. Gerçekte iktisadi açıdan böylesine önemli bir faaliyetin ritsiz ve simgesiz yapıldığını kabul etmek oldukça kavimmerkezci bir yaklaşım değil midir? Göçebelerin yer değiştirmeleri iktisadi amaçlı yolculuklardan daha öte bir faaliyettir. Bu yer değiştirmelerin nedenleri vardır; ritüel olarak belirlenip tanımlanır. Ancak, öyle görünüyor ki bu iki alanın birbirine girmesi de gözlem ve tesbitin zorluğuna neden olmaktadır.

Oldukça geniş bir anlamda kullanılan dinsel tutum ve davranış ile göçebelik arasındaki ilişkiler konusunda yapılan bu tartışmada mevsimsel değişiklik arzeden toplumlar hem istisnaîdirler, hem de iyi birer örnektirler. Zira bunlar sırayla hem göçebe, hem de yerleşiktirler. Kış mevsiminde grup halinde yapılan iskân, yaz mevsimindeki hareketliliğin, grubun "kelimenin en dar anlamıyla" ailelere bölünmesinin karşıtıdır. Toprakla meşguliyetin de, düşüncenin de iki türü vardır: "Kış hayatıyla yaz hayatı arasındaki bu karşıtlık sadece ritlerde, şenliklerde ve her türlü dinsel törenlerde kendisini belli etmekle kalmaz; bu durum aynı zamanda fikirlerde, ortak gösterilerde, tek kelimeyle grubun bütün zihniyetinde de tesirli olur[11]... Yazın hayat laikleşmiş gibidir"[12]. Grubun maruz kaldığı çevresel baskılar göçü gerekli kılar ve bu durumun koşulları, dinsel düşünce ve pratiklerin sınırlı kalmasına yol açar. Fakat, bir çevreye uyum rolünü gözönünde bulundurmak ve çözümleme kategorilerini de geliştirmek gerekir. Elde edilen manzara bir tür laikliği çağrıştırdığı zaman, bu kavramın içeriğinin açıklanması gerekir. Göçebe toplumları belirleyen hareketlilik, onların temel olgusu olmakla beraber bizim olguyu kavrayışımıza da engel olur.

"İnsanların tamamını bağlayan kesin ve daimî bağları normal bağlar şeklinde, gevşek ve geçici bağları da anormal bağlar olarak ele alma eğiliminden sakınmak gerekir"[13]. Avcıların veya çobanların göçleri, doğal çevrenin ve zengin kaynaklara geçişin gerekli kıldığı göçlerin ötesine geçer. Hem grupların ve hem de grup içerisinde bireylerin akışkanlığı ve sürekli gel-git faaliyeti siyasal bir işleve sahiptir: Bu faaliyetler düzeni, anlaşmazlık ve çatışmaların çözümünü ve beklenmedik bir şekilde bir ahengi sağlar. Zira grupların ve bireylerin birleşip kaynaşma ve bölünüp ayrılma hatları, akrabalarınkini takip etmek zorunda değildir. Göçebelerde toplumsal ilişkiler, hareketlerin içinde canlanır: Yakınlık veya uzaklık kavramları mantıksal değildir. Alan ve mesafe kavramları da bir anlamda yadsınır. Son olarak, bu yer değiştirmeler dinsel bir işleve sahiptir ve bu bizim bakış açımıza göre en önemlisidir ve son derece anlam yüklüdür. O kadar ki Barth, bu göçleri, Basserilerin en temel ritleri olarak görür. Bu hareket göçebeleri, "hayatlarının yegâne sabit değerini ve hayatın besin kaynağı olan çevreyi en yakından tanımaya" götürür. "Toprak ve çevre her bir birey için dikkatin, dürüstlüğün, hayranlığın, yürekten bağlılığın ve saygının tek nesnesi haline dönüşür"[14]. Bir başka ifadeyle "göçebe, insanın hâkim olduğu bir dünyada oturduğu inancında değildir. Bu dünya insanlar tarafından değil, nesneler tarafından denetlenmektedir. Onun evreni insanbiçimci değildir. Beşerî olmayan varlıklarla ilişki kurmak için, ne aracı olarak işe yarayacak simgelere, ne de başka bir şeye ihtiyaç vardır"[15]. Göçebe içinde yaşadığı ortamı iyileştirmeye çalışmaz: Bu anlamda göçebe, nesneler ve *yaban* bir dünya tarafından denetlenmektedir ve o doğayla doğrudan temas halindedir. Bir çobanın yararlandığı evcil hayvanlar, doğayla ilişki kurmasını sağlayan aracılardır. İster çoban, isterse avcı-toplayıcı göçebe olsun, yerleşiklerin yaptığı gibi kendi kültürünü doğaya dayatmaz. Gruplar arası ve grup içi akışkanlık ve hareketlilik, merkezden uzak olma veya daha doğrusu birden çok merkezlilik, eşitlikçilik ve doğa üzerinde doğrudan etkili olma... İşte göçebelerin fikriyatına tesir eden bütün bu kutuplar, rit ve toplu gösterilere de yansır.

Birkaç örnekten yola çıkarak göçebeliğe ve onu iktisadi bir üretim biçimi ya da çevre tarafından hakikî bir belirlenmişlik olarak değil de, daha çok "bir çeşit tutum ve davranış"[16] olarak gören görüşe bir çerçeve oluşturmaya çalıştık. Doğaüstüne ve simgeler dünyasına karşı oluşan bu tutum, diyebiliriz ki, yaban düşünceyle benzer yanları olan, fakat kendi öz niteliğini de koruyan bir *göçebe düşünce* tarafından yönlendirilmektedir. Farklı göçebe toplumlara ait mitolojiler üzerinde yapılacak bir içerik çözümlemesi, hiç kuşkusuz, *göçebe düşüncenin* etrafında şekillendiği ana hatları ortaya çıkarmaya imkân verecek; ayrıca normal olanın belirlenmediği, akışkanlık ve hareketin kaosu değil düzeni meydana getirdiği bir düşünce yapısının kendine özgü yanlarını tesbit etmemizi sağlayacaktır.

F.-R.P. [Y.K.]

KAYNAKÇA

1) MAUSS, M., "Etude de morphologie social", *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1966, s. 472.
2) LEE, R.-B. ve DEVORE, I., (yay.), *Man the Hunter*, Aldine, Chicago, 1968.
3) SPOONER, B., (a) "Towards a Generative Model of Nomadisme", *Anthropological Quarterly*, cilt. 44, n°3, Washington, 1971, s. 198-210; (b) "The Cultural Ecology of Pastoral Nomads", *Addision-Wesley Module in Anthropology*, n° 45, Reading (Massachussetts), 1973.
4) SPOONER, B., *a.g.y.* (b), s. 35.
5) SPOONER, B., *a.g.y.* (b), s. 39.
6) SPOONER, B., *a.g.y.* (b), s. 39.
7) SERVIVE, E.R., *The Hunters*, Prentice Hal, Englewood Cliffs (N.J.), 1966.
8) TURNBULL, C. M., *Wayward Servants*, Natural History Press, Garden City (N.Y.), 1965, s. 247.
9) BARTH, F., *Nomads of South Persia*, Little Brown, Boston, 1961, s. 135.
10) BARTH, F., *a.g.y.*, s. 135.
11) MAUSS, M., *a.g.y.* s. 447-448.
12) MAUSS, M., *a.g.y.* s. 444.

13) WOODBURN, J., "Stability and Flexibility in Hadza Residental Grouping", LEE ve DEVORE, *a.g.y.*, s. 107.
14) TURNBULL, C. M., "The Importance of Flux in Two Hunting Societies", LEE ve DEVORE, *a.g.y.*, s. 137.
15) DOUGLAS, M., *Natural Symbols*, Londra, 1970, s. 60-61. (Spooner tarafından zikredilmiştir, *a.g.y.*, (b), s. 40).
16) LEVI-STRAUSS, C., "Hunting and Human Evolution; Discussion", LEE ve DEVORE, *a.g.y.*, s. 344.

GÖK. Gök-tengri ve Türkler ile Moğollarda yıldızlar.

I. Gök-tanrı (Tengri)

Çin çevrimyazısıyla *tcheng-li* olan tengri, bildiğimiz en eski Türk-Moğol sözcüğünü gösterir. Bir taraftan Gök'ü maddi anlamıyla ("güneş göktedir"), diğer taraftan, pan-altay Gök-tanrıyı ve ikinci derecedeki tanrıları, Zaman'ın (*od tengri*) tengrisini, yol'un tengrisini (*yol tengri*) vs. belirtir. Bu son anlamlarda "şaman" Sibirya'da ve Orta Asya'da günümüze kadar kullanılacaktır. Evrensel dinlerin çeşitli tanrılarını belirtmek için kullanıldıktan sonra, Müslüman Türklerde Allah'ın eşdeğeri olacaktır. Gök, sonraları, Gök-tanrının nitelemelerinden biri olan *Gök* = mavi ile adlandırılacaktır.

Gök-tanrının paleotürk kitabelerinde ve *Moğolların Gizli Tarihi*'nde büyük bir önemi vardır. Ona "yükselmiş" (*üze*) denir; bu da hem kozmografik, hem kurumsal görüşlere uygundur ve "aşağıda" olan yer (yüzü) ile karşıtlığı belirtir. Onun gücü, uyguladığı baskı ile ve dahası bunun vekâletini verdiği yeryüzündeki hükümdar ile ortaya çıkar. Cengiz Han, gücünü kozmos'un (evrenin) iki bölgesinden alır. Moğol döneminde, iyilikçi yönetimiyle gücü birleşecektir. Onu "ebedi" (Moğolcada *möngke*) diye adlandırma alışkanlığı aynı zamana rastlar; sonraları hep bu adla bilinecektir.

Tengri her şeyden önce ulusal ve imparatorluğa ait bir tanrıdır. Onun halkı, onun altında, evrenin ortasında oturur. Bazen imparator (*han*), sonraları da nadiren baba diye adlandırılır. Onun iradesine uygun olarak savaşır ve ondan zaferi alır. Her an onun tarafından korunur. Onun sayesinde tehlikeli zamanlarda mahvolmaktan kurtulur. İmparatorluk yayılınca, tengri, fatih'in bütün tebaasının, bütün insanların tanrısı olur: Buna özellikle Cengiz Han egemenliği altında rastlanır.

Hükümdar ve devlet erkanı güçlerini ondan alırlar, ondan gelirler, ona benzerler. Onun adına hareket ederler. Eğer onunla uyum içinde değillerse, kargaşa çıkar. Onun emirlerini (*yarlik*) alırlar ve onları aksettirirler. Tanrının onları tepelerinden yakalayarak yaptırdığı bir yolculukla Gök'e girerek ya da onun habercilerini kabul ederek onunla ilişkiye girebilirler. O, şu halde, halk yığınlarını dolaylı olarak ilgilendirir ve onlar daha çok alt güçlerle ilgileneceklerdir. Bununla birlikte, ondan, ekseriya jelatinimsi bir madde olarak gösterilen yaşamsal mutluluğu (*kut*), bahtı, kısmet ya da talihi (*ülüg*) alırlar. Herkesin yaşamı ve ölümü ona bağlıdır. Bazen yıldırımla öldürerek, sert bir biçimde cezalandırır ve kötü düşünceleri olanları sevmez.

Onun yaratıcı gücü X. yüzyıldan önce ortaya çıkmaz. Bununla birlikte, bu devirden itibaren ve Kaşgarlı'nın örneğin tengri'nin bitkileri filizlendirdiğini söylediği sırada, yaratıcının zaten bir başka adı vardır: *Balig Bayat*, Yüce Zengin ya da Yüce İhtiyar. Bu durumda onun tengri'den farklı olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur. Ancak daha sonra tengri'den ayrı düşünülecektir.

Ona adanan kült çok önemli değildir ve bilhassa büyükleri ilgilendirmelidir. Tu-kiularda, hükümdarı tahta çıkma töreni sırasında, Gök'e sunulmak üzere, hükümdar, keçeden bir halı üzerinde yükseltilir. Hitanlarda, yeni bir imparatorun tahta çıkışı ateş yakılarak Gök'e bildirilir. İnsanlar gibi, hayvanlar da ona kısa dualar ederler. XIII. yüzyıl Moğolları sefere çıkmadan önce inzivaya çekilirler, yüksek bir yer ararlar, attan inerler, yere kapanırlar, başlıklarını ve kemerlerini çıkarırlar. Yirmi dört saat ya da üç gün boyunca dua ederler. Aynı Moğollar, imparatorun uzun yaşaması için Gök'e dua etmeyi kabul eden din adamlarını vergilerden muaf tutarlar. Belirli aralıklarla, ona kurban sunulur. Bazen bu her gün yapılır, bazen her yıl, bazen belirli tarihlerde; ayın biri, beşi ya da dokuzunda; bazen önemli bir olay vesilesiyle. *Tu-kiular* Gök'e kurban sunmak için, üçüncü ayın ortasındaki on gün yüksek bir yerde, Tamir'in kıyısında ya da onun kaynağında toplanırlar. T'opa'larda kurban sunmayı, "Gök'ün çevresini dolaşmak" adı verilen bir tepeciğin çevresinde dolaşma töreni izler. Tercih edilen kurban attır. Eğik bir sırığa kazıklanır ve cesedi bir ağaca asılır. Ama diğer hayvanlar da kurban edilir: Öküzler, köpekler, koyunlar.

Gök'ün kendini belli etmesi çok eskiye dayanır. Kâh tanrının yanında uçan kartaldan, kâh esrarengiz meleklerden ya da ışık

Cengiz Han Kıpçak bozkırında güneşe dua ederken. İran, Tahran Kraliyet Kütüphanesi. Foto: Forman Arşivi, Londra.



huzmelerinden, göz kamaştıran kızlardan, mavi hayvanlardan sözedilir. Bugün onlar, o kadar çoktur ki, tengri girilemeyen bölgelere çekilir ve kullanılmayan biri olmaya yönelir. Hatta hâlâ göksel tanrılar "Sonsuz mavi gök" *Köke, Möngke Tengri*'den Moğol gruplarında ondan daha önemlidirler. O, artık her zaman en üstün tanrı değildir: Bununla birlikte, evini gökte kurmayı sürdürür. Adları, kişiliği ile birlikte değişir. Yakutlarda, başka adlaryanında, o, "Yaratıcı Beyaz Efendi" dir. Altay Tatarlarında, Büyük (Kişi) (Ülgen) ya da Büyük Zengin (Kişi) (*Bay Ülgen*) dir. Varolduğu her yerde, gene tengri diye adlandırılan diğer göksel tanrılar, onun kızları, oğulları ve yardımcılarıdır. Buryatların ve diğerlerinin, iyiler ve kötüler diye ayırdıkları bu tanrılar, yedi, dokuz ya da daha çok, otuz üç ya da otuz kere otuz üç adettirler. Başka yerlerde alanları ayrıdır: Rüzgârın, şimşeğin, kapının, buharın, öfkenin, dört bucak'ın vs. tanrılarıdırlar.

Müslüman ülkelerde, tengri, Allah ile özdeşleşmiş, böylece ilk özelliklerini de (niteliklerini) yavaş yavaş kaybetmiştir. Türkler uzun süre, tanrının yükselmiş durumu, güzelliği ve yaptığı baskının üzerinde duracaklardır. Onlar, tanrının yanında uçan kral kartalı, gökten yeryüzüne düşen gözyaşları, gölün aynasının üzerine tanrının yeryüzünün yansıması gibi, şamanizmin bilinen imgelerini yeniden kullanacaklardır. Allah yol verdiği zaman (*yol*), *yol tengri*'yi, eski mitolojideki "yol tanrısını" hatırlatır.

II. Yıldızlar.

Eski Türklerin astrolojik bilgilerinin az olduğu görülür ve bu bilgiler, *Kutadgu Bilig*'in de vurguladığı gibi, ancak Hıristiyan çağının ikinci binyılının başlangıcından önce, Yunan etkisi altında gelişmiştir. Bununla birlikte, en eski zamanlardan beri, 7. ve 9. gezegen (akşam ve sabah, Venüs ve Mars dikkate alınarak), göğün görünen hareketi pek çok temsilin ve pek çok ritin temelini oluşturur. Gerçekte önemli olan, yaşamın kozmos gibi örgütlenmiş olması ve onun ahengine göre cereyan etmesidir. Bundan dolayı, 7, 9 ve onların türevlerine büyük bir önem verilir. Cenaze törenlerinin, kavim sayılarının belirlenmesinde bu sayılar kullanılır. Ancak sonradan yılın on iki ayını ifade eden 12 sayısı bu iki sayıya rakip çıkacaktır. Bu nedenle merkezler etrafında daireler çizerek daha fazla dönülür. Bu, yıldızların Kuzey Yıldızı etrafında dönme hareketinin tekrarıdır. Daha sonra, Kuzey Yıldızı Gök'ün direği olarak kabul edilecektir ve bu direğe atlar bağlıdır. Bir başka görüş ise Kuzey Yıldızı'nın Gök'ün göbeği olduğunu, kozmik eksenle yerin göbeğine bağlandığı kabul edecektir. Nihayet aynı nedenle, Hiong-noular döneminden beri, sefere başlamak için, ayın (dolunay) on dördü beklenir.

VIII. yüzyılda sadece yılı bölmeye yarayan, iyi mevsim getiren "İyi Yediler" *Ülker* yıldızlarının rolü biliniyor. Oysa ki Argal kötü mevsimi bildirir ve bundan da, yaban keçisinin Burç tarafından gebe bırakılması mitleri ortaya çıkar. Bunlar, Türkiye'de hâlâ bilinen mitlerdir: Tanrı olma yolunda ilerleyen güçlü savaşçı *Erklik*, Venüs.

XI. yüzyıldan itibaren, daha çok sayıda yıldız mitolojiye girerken, hayvanlar Gök'e yerleşmeye başlar. Venus savaşçı olmayı bırakır ve ışıklı bir yıldız olur. Arkasından da *Teholban*, Parlak Olan haline gelir. Bu sözcük İran kökenli olan Çoban ile karıştırılacaktır. Büyük Ayı, Yedi Han kurulu olarak gösterilecektir. Iuppiter ya da terazi, uyum içinde olan kahramanları teşkil ederler. Sirius Beyaz Aygırdır; Samanyolu Kuş'un Yol'udur; bu kuşkusuz Gök'e giden ruhların izlediği Yol'a bir göndermedir. Kırgızlar, Mars'ın kötü etkiler getirdiğine inanırlar. Bazı yıldızlara "tapılır" ya da "derin saygı duyulur". Özellikle Sirius'a (kaynaklar Türklerin ona tanrıların tanrısı adını verdiklerini söylemektedirler), İkizler'e, Satürn'e ve doğal olarak Ay'a ve Güneş'e.

Bu iki yıldız İslamlaşma sürecinde, monarşilerde kralın simgeleri olur ve belki de böyle olduğu için Anadolu Selçukluları anıtlarında, kemerlerin köşe süslerinde güzel bir yerde bulunurlar. Bununla birlikte kültleri ve sundukları imgeler çok eskidir. Türkler ve Moğollar, doğan, büyüyen ve yeniden doğmak üzere batan ayın, batan ve doğan güneşin simgesine her zaman duyarlı olmuşlardır. Cinsiyetleri değişkendir. Güneşin yaratıcı gücü onu dişi bir varlık gibi kabul ettirir. Bunun sonucu olarak ay da ekseriya erkektir. Günümüzde, Türkiye'de ona hâlâ "*Ay Dede*" denir. Ama Moğol döneminde, ayın güneşten doğduğu söylenir. Çünkü, ay ışığını ondan alır. Buna karşılık, ışığının gücünden mucizevi bir biçimde doğan herkesi çağrıştırarak, Ay Işığı diye adlandırılan kişiler sayısızdır. *Ayı* adının çok başka bir etimolojisi vardır ve *ay*'ınki ile ilişkilidir. Çünkü ayının kadınları gebe bıraktığına inanılır ve ayrıca o kış uykusuna yatar.

Tam olarak kanıtlanan aya tapınma, güneşe tapınmadan daha sık görülmez. Hitanlarda, Ay'a değil de Güneş'e tapıldığı belirtilir. Günün yıldızına kurbanlar sunulur. Doğup battığı zaman ve gün ortasında dualar edilir. Cengiz Han, *Burqan-Qaldun*'a çıkar, dua eder ve güneş doğrultusunda dokuz defa yere kapanır.

Çağdaş Altay dünyasında, yıldızlara tapınma, güncelliğinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Yakutlar, yer değiştiren yıldızların canlı varlıklar olduğunu, gezegenlerin de Gök'ün pencereleri olduğunu söylüyorlardı. Moğolların tapındıkları burçlar arasında, Büyük Ayı'ya, *Dolugen Ebügen*'e kurbanlar sunulurdu. Bir av miti Orion'la ilgiliydi. Yedi Yıldızlar (Ülker Burcu), yanlış anlaşılmış bir Türkçe ad nedeniyle göksel maymunlar olarak bilinir.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

Gök-tanrı, önemine karşın az incelenmiştir: J. P. ROUX, "Tangri, essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaiques", *RHR*, CXLIX, s. 49-82, 197-230; CL, s. 27-54, ek notlarla birlikte; *RHR*, CLIV, s. 32-66. P. PELLIOT, "Tangrim-Tarim", TP, 1944, s. 165-185. P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, IX, Freiburg, 1949.

Kut, şu yapıtlarda incelenmiştir: L. BAZIN, "Le nom propre d'homme Qorqut", *UAJ*, 36, s. 278-383. BOMBACI, "Qut-luy bolsun!" *UAJ*, 36, 3-4, s. 384-91. KOTWICZ, "Formules initiales des documents mongols", *RO*, X, s. 131-137. SCHAEDER, "Über cinige mitteliranische und osttürkische Abteilungen", *ZDMG*, VII, 128, s. 114-116.

Yıldızlar: L. BAZIN, "Les noms turcs et mongols de la constellation des Pléiades", *AOAH*, X, 3, 1960, s. 295-97; "Über die Sternkunde in alttürkischer Zeit", *Akad. d. Wissenschaft und Literatur*, 5, 1963, s. 571-582.

GÖK. Orta Amerika dinlerinde güneş, ay, yıldızlar ve meteorolojik olaylar.

I. Gökyüzü.

Orta Amerika geleneklerinde, farklı temsilleri olan gökyüzü, öz ve nitelik açısından bir bütün ifade etmez. En azından her bir düzeye atfedilen kurallar söz konusu olduğunda, uzayın yedi veya on üç katınana bölünmesi (bkz. "Mekân ve zaman." maddesi),

açıkça gizemci olduğu görülen varsayımların bir ürünü olarak ortaya çıkar. En basit biçimiyle gökyüzü, (kodekslerin genel ifadelerine göre) renkli yatay bir çizgi veya üstüste gelen çizgiler, bir çatı (gövdesi gezegen simgeleriyle kaplı yılanımsı bir canavar olan "iguanaların evi" *İtzam Na*'nın üst kısmı) veya evreni içine alan bir kubbe olarak algılanır. Dünyayı yerle bir eden son kozmik felâketin ardından yeryüzünün üzerine çöken gökyüzü tekrar kaldırılmış ve birtakım nesnelerle (genelde ağaçlarla, Miksteklerde ise baltayla) veya karyatid tanrı-kahramanlarla (Mayaların *Bakab*'ları, Azteklerde ise *Quetzalcoatl* ve *Tezcatlipoca* tarafından yönetilen dört erkekten oluşan topluluk) desteklenmiştir. Gökyüzü ile yeryüzü arasında, bu destekler devamlı bir temas sağlarlar. Ancak esas ilişki dünyanın merkezinde, piramidin yükseldiği, *yaxche* ağacının (kutsal Maya *ceiba*'sı) büyüdüğü, merdivenin ulaştığı ve halatın asılı bulunduğu yer olan tören mekânının ortasında kurulur.

Gökyüzüne ait töz hiçbir zaman tasvir edilemez, ama çift anlambilimsel içerikli terim *nahuatl ilhuicatl* ("gökyüzü" ve "deniz") ile kısmen ifade edilebilir. Tıpkı deniz gibi, gökyüzü de insanların ulaşamayacağı, dünyanın kilidi olan değişmez bir unsurdur. Gökyüzü ve deniz, batı ve doğu ufuklarında birleşir: Batmakta olan güneş dünyaötesi okyanusa dalar ve oradan tekrar doğduğu yere yükselir. Mayalarda, yaşamın kaynağı olarak erkek gökyüzü ile dişi yeryüzünün çiftleşmesi fikri egemen ise de, bazı gelenekler, bu kozmik cinsel edimin tam tersi bir imgeyi savunurlar. Otomilere göre, dağ gökyüzünün rahim boşluğuna girer. Bu farklılığın kökeninde, gökyüzü ile yeryüzünün sahip oldukları ikilik yatar. Doğurgan güneşin gündüz hüküm sürdüğü gökyüzünün karşısında, genel olarak suya, toprağa ve verimliliğe bağlı ayın egemenliğindeki karanlıklar vardır. Güneş ile ayın birbirlerine düşman olması, gökyüzünün birbirine zıt temel ikiliğine yol açar.

Gökkubbe önemini, barındırdığı insanlara ve tanrılara borçludur. Birçok düşünce akımı bulutları, yıldızları ve güneş-ay çiftini ilk gök katmanının hemen altında kabul ediyor görünse de, atmosferik olayların ve yıldızların beşiği gökkubbedir. Ancak gökyüzü, özellikle büyük tanrıların, hatta görünüşte Uranusçül olmayanların bile mekânıdır (*Mictlantecuhtli* ölülerin yeraltı krallığında hüküm sürer, aynı zamanda gökyüzünde yaşar: Ölüm gecesinde, gökyüzü ile yeryüzü birbirine karışır). Göksel tapınağın zirvesinde, en uzak kürelerde, ikiliğin baş tanrısı veya yaratıcı çift hüküm sürer.

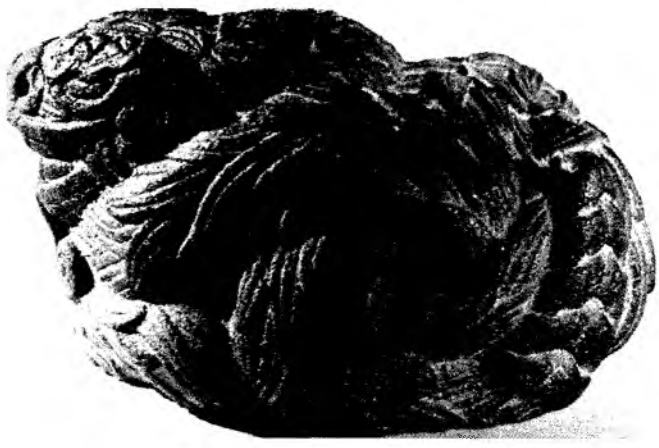
II. Colombus öncesi dinlerde güneş-ay çifti.

Orta Amerika halklarının yaratılış mitlerinde güneş ve ay önemli bir rol oynarlar. Bununla birlikte, bu iki büyük yıldız klasik döneme ait panteonda üstün bir yere sahip olarak görünüyorsa da, klasiksonrası dönem bu yıldızları simgeleyen tanrısal varlıkları ikinci derecede bir sıraya yerleştirir. Bu göreceli önem kaybı, ayrı ayrı güneşin ve ayın veya aynı anda hem ayın, hem de güneşin özellikleriyle donanmış birçok tanrının önem kazanmasından ileri gelir. Güneşe ve aya atfedilen eski önemin sayısız belirtisi vardır. Teotihuacan'da, *Tzacualli* evresinde (İS 1-150), Aztek geleneğinde tören mekânı güneşe ve aya adanmış piramitlerin etrafında yeralır. Bir sonraki çağda, panteona yavaş yavaş yeni unsurlar eklenirken, sitenin merkez noktası doğuya doğru kaydırılmış ve *Quetzalcoatl* tapınağı ile çakışmıştır. Klasik dönem boyunca Maya bölgesinde, güneş ve ay önemli bir konuma sahiptir. *Ah Kin* ("güneşinki") veya *Kinich Ahau* ("güneşin yüzü") olarak anılan güneş tanrısı, gündüzün, ateşin ve enerjinin efendisidir. Bazen genç, bazen de yaşlıdır. Tapınma ve endişe unsurudur. Yukateklerin ay tanrıçası olan *İx Chel*, çocuğun dünyaya gelmesini ve üremeyi sağlar, hastalıklar ve tıp üzerinde egemendir. Ama eski rolü bu işlevlerden daha önemlidir: Aslında, suyun ve toprağın da tanrıçasıdır; *caban* ("toprak") İx Chel'e adanan gündür ve "Denizin Efendisi", "Cenote'nin ortasının efendisi" nitelemeleri onu açık bir biçimde suya bağlar. Aztek dininde, ay-toprak-su ilişkisi, toprağa bağlı Huastek kökenli tanrıça *Tlazolteotl*'da da görülmektedir. Günümüzde Koralarda ve Huichollarda, ay hâlâ toprağın ve bitki örtüsünün tanrısıdır. Güneşin ve ayın söz konusu nitelikleri, bu iki tanrısal yıldızın beraber oluşturdukları çifti, başlangıçtaki ikiliğin bir yansıması kılar. Bu ise yaşamın kaynağı ve en eski dinsel gösterilere konu olan iki yaşam unsurunun gökyüzündeki en önemli yaşlı çift imgesi Toprak Ana ve bereketli Ateş'tir.

Gelenekler arasında ayı ve güneşi karı-koca olarak göstermek konusunda tam bir uyum olduğu söylenemez. Bazı durumlarda karşımıza kardeş olarak da çıkarlar. Ancak eril bir tanrının (Azteklerde, *Tecciztecatl*) çizgilerine sahip olduğunda bile ay açıkça dişi ögeyi temsil eder: Ayın simgesi olan "deniz kabuğu" anlamındaki *Tecciztli*, kadının cinsel organını da simgeler. Akrabalık dereceleri ne olursa olsun, birbirinin karşıtı olan ve birbirini tamamlayan bu iki yıldız, evrenin kutupları olarak kabul edilirler. Sıcak ile soğuk, aydınlık ile karanlık, kuru ile nemli, saf ile saf olmayan arasındaki düşünce kategorilerinin en fazla bilinen dağılım çizelgesi onların zıtlığı üzerine kurulur. Tutulmalar, iki yıldız

AZTEKLERDE GÜNEŞ VE AY TANRILARININ ÇİZELGESEL TABLOSU

GÜNEŞ	AY
Tonatiuh, "güneş". Kökeni: *Nanahuatl*, "döküntülü", daha sonraları "en üstün tanrı" *Teotl* veya "firuze prens" *Xipilli*'ye dönüşmüştür. Takvim adı: "Dört hareket" veya "dört deprem" anlamına gelen *Naui Olin*. Görüntüsü: Parlak bir daire. Hayvanları: Kartal, jaguar, kurt. Koruyucu tanrıları: *Tonacatecuhtli* ve *Xiuhtecuhtli*.	*Metztli*, "ay". Eski adı "deniz kabuğu ülkesininki" (büyük karındanbacaklı deniz kabuğu) anlamındaki *Tecciztecatl* olarak da anılır. Takvim adı: "Dört-taş bıçak" *Naui Tecpatl*. Görüntüsü: İçinde taştan bir bıçak veya tavşan bulunan kupa şeklinde su dolu vazo. Hayvanları: Deniz kabuğu, tavşan. Koruyucu tanrısı: *Tlaloc*.
Piltzintecuhtli, "prenslerin efendisi". Savaşa yönelmiş asillerin başı olarak güneş. *Huitzilopochtli*, "soldaki sinekkuşu". Ay ve yıldızları yenen güneşin savaşçısı. Mavi gök, özellikle güneyin gök tanrısı.	*Coyolxauhqui*, "yüzünün boyası çanları ifade eden". *Huitzilopochtli*'nin doğum mitinde başı güneş tarafından koparılan ay tanrıçası.
Xiuhtecuhtli, "firuze efendi" veya "yılın efendisi", ateş tanrısı.	Aya bağlı diğer tanrılar:
Tanrılar *Tezcatlipoca*, *Quetzalcoatl* ve *Tlaloc* ile tanrıça *Chalchihuitlicue* çok eskiden (şimdikinden önceki) güneşlere dönüşmüşlerdi.	*Tlazolteotl*, "kirliliğin tanrıçası". Burun süslemesi hilal biçiminde olan yeryüzü tanrıçası. *Chalchihuitlicue*, "yeşil kireçten eteği olan tanrıça". Suyun, göllerin ve denizin tanrıçası. *Ome Tochtli*, "iki tavşan". Sarhoşluğun ve ilkbaharın tanrısı. Burun süslemesi hilal biçimindeydi.



Quetzalcoatl, tüylü yılan. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Oster.

arasındaki uyuşmazlığın, Yucatán yerlilerine göre eşlerin birbiriyle tartışması gibi, sonucudur. Aynı şekilde, top oyununun (*Ollamaliztli*) simgesel anlamlarından birisi de güneş ve ayın içerisinde bulunan güçlerin çatışmasıdır.

Klasik sonrası dönemde, bu en önemli iki yıldızın taşıdığı bütün enerji, bir dizi yeni tanrı arasında paylaştırılmış ve dağıtılmıştır. Mayaların Alçak Toprakları'nda ay tanrıçasının yokolması, mısır tanrısının öneminin artmasına koşut olarak gelişmiştir. Azteklerde, *Tonatiuh* ve *Tecciztecatl* hâlâ güneşi ve ayı kişileştirmekte, ancak arka planda yeralmaktadırlar. Eski tanrıların yerini yenileri almış, ancak eski yıldız çiftinin etkisi kaybolmamıştır. Tenochtitlan rahipleri günde dokuz kere olmak üzere her gün saygılarını sunmaya devam ediyorlar.

GÜNCEL ORTA AMERİKA DİNLERİNDE GÜNEŞ VE AY TANRILARI

HALKLAR	GÜNEŞ	AY
Pamalar	*Kunhu* güneş, *dyus kunhu* "güneş-tanrı", İsa için kullanılan isim.	(Guadalup Bakiresi?)
Otomiler	*Hyadi* güneş, bazen *tsidada jesu* "Babamız İsa" olarak da ifade edilir.	*Zana*, ay, bazen *tsinama gwalupe* "Anamız Guadalup" olarak da ifade edilir.
Matlatlzinkalar	*İnsutata*, "Yüce Babamız", aynı anda hem güneşe hem Tanrı'ya verilen isim.	*İnsunene*, "Yüce Anamız", aynı anda hem aya hem Bakire Meryem'e verilen isim.
İxcatepec (Huasteca) Nahuaları	*Totiotsi*, "tanrımız", güneşle bir tutulan İsa'ya verilen isim.	?
Totonaklar	*Chichini*, İsa ile bir tutulan kendisine *Dios* ismiyle hitap edilir. Bazen Aziz Dominique, Assisili Aziz Francesco veya Aziz Lazarus ile bir tutulur.	(Totonaklar ay *malkuyu*'yu eril ve uğursuz bir tanrı olarak kabul ederler. Bakire Meryem ile bir tutulan, ama ay tanrıçası olmayan ana tanrıça *natsi itni*'ye taparlar).
Huaztekler	*Ak'icha*, Dios ile bir tutulan güneş, İsa.	*Its'*, kısmen Guadalup Bakiresi ve Günahsız Gebelik'le bir tutulan ay.
Zinacantan Tzotzilleri	*Totik k'akal* "Babamız Güneş" *riosh kahval* "Efendimiz Tanrı" ile bir tutulur.	*Chul metik* "Kutsal Ana" Bakire Meryem ile bir Tutulan güneşin anası, aya verilen isim.

III. Çağdaş dinlerde güneş-ay çifti.

Klasiksonrası çağda güneş ve ay ile ilgili çeşitli mitik tasarımları, Hıristiyanlıktaki "ikilik" kavramı çerçevesinde, İsa imgesinin güneşe, ayın da Bakire Meryem'e kısmen benzetilmesi olgusu izlemiştir. İmgelerin yeniden dengelenmesi ve yoğunlaşması, çift kutupluluğu Orta Amerika geneline yaygınlaştırmıştır. Geçmişteki eski panteonun zirvesine yerleşen tanrı, artık ikincil tanrıların tamamına hükmetmektedir. Bununla birlikte, birçok yerli geleneğinde İsa, "Baba" imgesinden daha aşağı bir konumdadır ve ikincil kültür kahramanı olarak kabul edilmiştir. Ancak genel olarak, İsa-Tanrı-Güneş bütünleşmesi gerçekleşmiştir. Maya bölgesinin dışında, verim, yağmur ve dağlar ile ilgili Orta Amerika inançlarını barındıran Guadalup Bakiresi gibi bazı imgeler, yerli ve melez duyarlılığı üzerinde istisnai bir şok etkisi yaratmıştır.

Eski paganizmin yerini azizler kültü almıştır. Ancak, iki kültürün birbiriyle karşılaşmasından yani güneş tanrısının etrafını tavaf eden azizler topluluğu ile ay *numeni*'ne eşlik eden azizeler sayesinde ortaya çıkan dini güçlendirmiştir. Çoğu kez azizler, insanlar âlemi ile yerine göre bir tutuldukları tanrılar âlemi arasında bir çeşit aracı konumundadır. Dinsel varlığa yakın olan bu rahipler, kutsallıkla ilişkilere göz kulak olurlar. Yerliler dua ederek onlara başvururlar ve dertlerine çare ararlar. Gerçek kâhinler olan "konuşan azizler", Chiapas'ta bu tür inançları güçlendirirler.

Yükümlülüklerini yerine getirmedikleri zaman, azizler cezalandırılmayı hak ederler. İsimlerini verdikleri şehir veya köylerin koruyuculuklarını da üstlenen tanrılara, yani yerel kutsal efendilere, önemli bir rol yüklenmiştir. Azizlerin özel bir külte sahip olmadıkları Yucatán dışında, bu adet belki de yerli ve melez bütün Meksika'da vardır. Geleneksel panteona dahil olan bu azizler, diğer tanrılarla beraber burada ikamet ederler. Dünyanın merkezinin simgesi olan haçlar, bütün Maya bölgesinde kutsal bir güçle donanmıştır. Bunlar geleneksel rahipler aracılığıyla bağlantı kurabileceğimizyerel tanrılardır. Baş tanrının vekili veya tamamlayıcısı olan bu tanrılar, çeşmeler, mezarlar, dağlar, vb. gibi tanrısallığın mührünü bulunduğu her yerde bulunurlar. Böylece, Colombus öncesi çağlardan bu yana bilinen ve su tanrılarına bağlı olan haç imgesi, Fetih'ten beri, su ile eski bağlantısını yitirmese de güneş imgeleri arasında yeralır, ancak, Mayıs ayında kutlanan Kutsal Haç bayramında yağmur bekleyişi doruk noktasına ulaşır.

IV. Yıldızlar ve gezegenler.

Eski Orta Amerika'da gece görülen gökyüzü, şiirsel bir biçimde jaguarın benekli tüyleri veya ilk çağların tanrıçasının yıldızlarla pullanmış eteği ile karşılaştırılmıştır. Aynı zamanda çoğunlukla bilinmeyen astronomik gözlem ve inançlara da yol açmıştır.

Bazı yazarlar, eski Meksikalıların bir dizi burç takımyıldızını tanıdığını savunurlar, ancak bu sav tam olarak ispatlanamamıştır. Azteklerin Ülker'e, Orion'a, Büyük Ayı'ya, Akrep'e ve belki de Güney Haçı'na önem verdikleri biliniyor. Torquemada'ya ait bir



Kodeks Borgia'da güneş ve ay (s. 71). Vatikan Kütüphanesi. Kütüphane fotoğrafı.

metinden öğrendiğimize göre, her elli iki yılda bir kutlanan yeni ateş bayramı, güneşin battığı sırada, doğuda ufukta, Pleiadların ortaya çıktığı gecede ve bu takımyıldızın gökyüzünün ortasından geçtiği saatte yapılıyordu. Samanyolu, mitlerde anılmakta ve birincil tanrılarla ilişki içinde gibi görünmektedir.

Eski Orta Amerika yerlilerinin gezegenleri gözlemlemiş olmaları mümkündür, ancak bize ulaşan metinler Venüs'ten kesin bir biçimde sözetmezler; mitler ve resimli elyazmalarından elde edilen veriler ise güvenilmezdir. Doğan güneşin son kurbanlarından olan ve şekilden şekile giren tanrı *Xolotl*'un Merkür gezegeninin simgesi olması imkânsızdır.

Venüs gezegeni neredeyse güneş ve ay kadar önemlidir. Mayalar Venüs'ün ortaya çıktığı dönemleri kesin olarak hesaplamışlardı. *Huehuetiliztli* "bir yaşlılık" olarak adlandırılan yüz dört yıllık Aztek yüzyılı, altmış beş Venüs yılı ile yüz dört güneş yılı arasındaki uyum dönemiyle eşittir.

Venüs gezegeninin tanrısı *Tlahuizcalpantecuhtli* ("tan evinin efendisi"), özellikle güneşin doğduğu sırada okları tehlikeli bir hale gelen yenilmez bir okçu olarak tasvir edilmiştir; çünkü bu tanrının (aynı *Xolotl* gibi) ölüler âlemiyle bağlantısı vardır. Ancak, aynı zamanda, güneşin yardımcısı olan iyiliksever bir tanrıdır. Hem sabahın hem de akşamın yıldızı olan Venüs, eski rahipler birliğinin spekülasyonlarında önemli bir yer tutmuş ve tanrı *Quetzalcoatl*'ın kişiliğinin karmaşıklığını arttırmıştır.

Günümüzde yerliler eski takımyıldızlarını genelde hatırlamamakla birlikte, Venüs'e önem verirler ve aynı ataları gibi, kuyruklu yıldızların ve göktaşlarının habercisi olduğu uğursuz kehanetlerden korkmaya devam ederler.

V. Yağmur, bulutlar ve şimşekler.

Hemen hemen bütün Orta Amerika halkları, Doğu Okyanusu'nda oturan, şimşeğin efendisi ve fırtına yağmurlarının dağıtıcısı büyük bir tanrıya inanırlardı. Bu tanrıya Aztekler *Tlaloc*, Totonaklar *Aktsin*, Mikstekler *Tzahui*, Zapotekler *Cocijo*, Mayalar *Nohotsyumhac* adını verirlerdi. En eski tasvirleri, İÖ 1000 yılının başında etli ve sarkık dudaklı, yarı-kedi, yarı-insan görünümünde, Olmeklerdeki tanrı-jaguar tasvirleridir. Diğer Orta Amerika halklarında daha sonra görülen tasvirlerinin çıkış noktası belki de bunlardır.

Bütün suların, "tanrısal su" olan *teoatl* denizinden geldiği ileri sürülürdü. Bitkisel yaşamın ve tarımın temel şartı olan su, değerli bir unsurdu. Simgeleri yeşil yeşim taşı ve *quetzal* kuşunun yeşil tüyleriydi. Azteklerde etekleri yeşimlerle süslü ay tanrıçası *Chalchihuitlicue*, deniz suyunun, göllerin ve nehirlerin kaynağı idi. Meksiko lagünü, *Metztli apan*, yani "ay suyunun mekânı" olarak belirtilirdi. Guatemala'da yaşayan Kakçikellere göre dişi olan ay, *Atitlan* gölünün efendisi ve denizlerin hâkimiydi. Su, her yerde, dişi tanrıların yönetimindeydi. *Teotihuacan*'ın devasa heykeli, genel olarak, sular tanrıçasının tasviri olarak yorumlanırdı.

Pişmiş topraktan yapılmış *Tlaloc* (El Zapotal, Veracruz). Xalapa Müzesi. Foto: M.A.E.F.M.



Birçok geleneğe göre, büyük fırtına tanrısı, Okyanus'un ortasında, Azteklerin *Tlalocan* olarak adlandırdıkları bolluk ve verimlilik cennetinde yaşardı. İstisnai durumlarda yerinden kalkar ve özellikle yağmur mevsiminin başında, atmosferi kaplayan ve bir jaguarın kükremesine benzeyen uzaktan gelen bir gökgürültüsüyle kendisini belli ederdi. En azından kuru mevsimlerde yanıbaşında ve Azteklerde *Tlaloklar*, Mayalarda *Chaklar* olarak adlandırılan minyatür habercileri bulunurdu. Bazen bunların, boğularak, şimşek çarpmasından veya vurgun sonucu ölen kişilerin tanrılaşmış ruhları olduğu söylenirdi. Bu ufak tanrıların, eski kozmik haçın simgesi olan dört ana yönde oturdukları kabul edilirdi. İnsanların ülkesine geldiklerinde, sularla kaplı olduğu düşünülen dağların içine veya Yukatek'in kalkerli yaylasındaki oyuklara sığınırlardı.

Chaklar veya *Tlaloklar* taştan veya bronzdan yapılma parlak silahları şimşek gibi sallarlardı. Yağmur suyunu testilerde, mataralarda, hatta torbalarda taşımakla yükümlüydüler. İnsanlığa iyilikte bulunan, ancak sinirlendiklerinde büyük kuraklıklar veya uğursuz yağmurlar, sisler ve ürün kaybına neden olan küfler gönderebilirlerdi.

Çocuklar ve bakire genç kızlar, kurbanlık payesiyle yüceltildikten sonra özdeşleştikleri su tanrılarına kurban edilirlerdi. Bu uygulamalar, Hıristiyanlığın kabulünden sonra kaldırılmış ve günümüzde, özellikle kuraklık mevsimlerinde ortaklaşa yapılan basit yiyecek-içecek sunularına dönüşmüştür. Buna bağlı olarak, yağmur, şimşek ve su tanrılarını kapsayan inançlar, bazen Avrupalı ögelerle karışarak Orta Amerika'daki birçok yerli halk tarafından günümüze kadar korunmuştur. Böylece su tanrıçası çoğunlukla "Sirena"ya dönüşmüştür. Yucatán'da yaşayan Mayalar, *Chaklar*'ı Aziz Mikhael komutasındaki mızraklı ve parlak bıçaklı süvariler olarak kabul ederler.

Su kültünün bir diğer yönü de suyun ayinsel ve arıtıcı rolüyle ifade edilir; insanlar yüzünden bozulmamış bir kaynak veya mağaradan gelen ve Mayaların *la zuhuy ha* olarak adlandırdıkları "arı su"ya gitme, suyun söz konusu işlevinden kaynaklanır. Yerli çocuk doğar doğmaz, annesiyle beraber "temascal" denilen buhar banyosunda yıkanırdı (hâlâ da çoğunlukla yıkanır). Daha sonraları, vücudunu bu suda yıkayacak ve böylelikle günahlarından arınacaktır. Hatta bazen Yucatán'da ceset, ölüm hadisesinden hemen sonra yıkanır ve mısır hamuruna karıştırılan bu su, ölünün akrabaları tarafından içilir, böylece ölünün günahlarından pay alınırdı.

Su, yaşamın, ölümün ve dirilişin temel yasasıydı. Güneşin yakıcılığını azaltabilir veya tufana yol açabilirdi. Fırtınada veya buhar banyosunda olduğu gibi, su ancak ateşle birleştiği zaman gerçekten doğurgan olabilirdi. Bu zıtlıklar birleşimi, insanlığın kurtarıcısı olarak kabul edilen ritüel savaşın yivi olan *atlachinolli* işaretiyle ifade edilirdi.

VI. Rüzgârlar.

Orta Amerika'da rüzgârlar karmaşık ve iyi tanınmayan bir ideolojiye bağlıdır. İlk olarak, dört ana yönle bağlantıları vardır. Günümüzde Mayalar kendi rüzgâr tanrılarını ikinci gökyüzüne, şimşek tanrılarını ise altıncısına yerleştirirler. Mayalarla ilgili eski metinler, rüzgâr tanrıları *pauahtunlar*'ı, gökyüzünün taşıyıcıları *bacablar*'ı ve fırtına tanrıları *chaclar*'ı birbirinden pek ayırdedemezler. Şimdiki Totonaklar rüzgârları, yıldırımların dostu olarak görürler. Aztekler ve Otomiler, su tanrılarının yağmur yağdırmalarını sağlamak için, rüzgârın tanrıların yolunu süpürmekle yükümlü olduğunu söylerlerdi.

Aztek geleneğinde, rüzgâra estiği yönle bağlantılı birtakım özellikler atfedilirdi. Tek iyi rüzgâr, *Tlalocan*'dan esen doğu rüzgârıydı. Batıdan esen rüzgâr soğuk ama zararsızdı. Kuzey ve güney rüzgârları ise uğursuz ve yıkıcıydı.

Rüzgâr ile yaşam soluğu arasındaki ilişki, Azteklerin rüzgâr tanrısı *Quetzalcoatl-Ehecatl*'ın, niçin Borgia Kodeksi'nde ölümün sıfatlarıyla ifade edilen *Tezcatlipoca*'nın tersine, yaşam tanrısı olarak yeraldığını açıklamaya belki de yeter. Quetzalcoatl oldukça karmaşık bir kişiliğe sahipti, ama olumlu yönleri de vardı.

Ancak rüzgâr, uğursuzluk getirebilir, insan bedenine iğneler batırabilir ve ruhun kaybına neden olabilirdi. Rüzgâra atfedilen bu kötü nitelikler, her yerde kolaylıkla kabul görmüş olan "kötü havalar" hakkındaki İspanyol halk inançlarıyla birleşirdi.

M.A.E.F.M. [N.M.D]

KAYNAKÇA

Bkz. "Orta Amerika." maddesinin sonundaki kaynakça, özellikle: I. bölüm: **6, 10, 14, 15, 16, 20, 25, 26, 27;** II. bölüm: **6, 9, 16 (22 veya 44), 35, 37, 38;** III. bölüm: **3, 5, 12, 16, 22, 31, 59, 60, 63, 64, 65, 71;** IV. bölüm: **13, 14, 29, 38, 44, 45.**

GÖK. Sibirya'nın büyük kutsal tanrısı.

Göklerin üstünde evrenin iyi idaresini gözeten bir üst tanrı bulunduğu fikri, tüm Sibirya halklarında ortaktır. Zaten Sibirya halklarından birçoğunda tanrı adının kökeninde "gök" anlamı vardır: Tunguzca Buga, Ketçe Es, Enkçe Nga, Osetçe Turum/Torim, Selkupça Num vb. Bu tanrının konumu, kimi zaman farklı gruplarda değişiklikler gösterir. Örneğin, Ket, Enk ve Doğu Tunguzları gibi bazı gruplarda büyük kutsal göktanrısı iken, Batı Tunguzlarında yüce-ruh'a, Yakut ve Buryatlarda ruhlar topluluğuna dönüşmektedir. Bununla birlikte çoğunlukla insanların işlerine karışmadan, evrenin işleyişini kollayıp gözetleyen göksel bir tecessüm olarak ortaya çıkar ve genellikle de kendisine ne kurban verilir, ne de ibadet edilir.

Başlıca özelliği erişilmezlik ve kayıtsızlık olmasına rağmen, bazı gruplar onu değişik ölçülerde insan kılığına sokmuşlardır. Tunguzlar bize bu konuda iki ayrı uç örnek sunarlar. Doğu Tunguzlarında Buga öylesine uzaktır ki, onun gürünüşüne dair hiçbir fikirleri yoktur ve hatta şamanları bile onunla hiçbir bağlantı kuramaz. Buna karşın Yeniseyli Batı Tunguzları ise onu, insanların hayatına karışan, avlanmalarına, çocukların doğumuna ve evcil ren geyiği sürülerinin üremesine müdahale eden insan biçimli bir ruh olarak algılarlar.

Batı Tunguzlarının Seveki/Khovoki/Ekşeri ya da Main gibi değişik adlarla anılan semâvî ruhu üst dünyayı idare eder. Bu ruh ayrıca, bazılarına göre kader-ruhu, diğerlerine göre ise nefes-ruhu olan *main* ipinin ucunu da tutar. Bu *main* iplerinden her biri bir bireyin kafasına bağlıdır. Eğer kötü bir ruh bu ipi keser ve şaman da kesilen bu ipi düğümleyemezse o insan ölür. Aynı göksel ruh, yukarıdan çekilerek topraktan çıkıp büyümelerini sağlamak üzere bitkilerin ve ağaçların *main*'lerini de elinde tutar. Yine bazı değişkelere göre, insanların ve evcil renlerin *omi* ruhlarını,

bebek veya geyik yavrusu şeklinde yeniden doğma vakitleri geldiği zaman, tüy ve ot filizi biçiminde toprağa serpen de odur. Hatta av hayvanlarını veren efendi-ruhlar da kendisine bağlı olduğundan, avlanmayı teşvik edebilir ya da engelleyebilir. Bu nedenle Batı Tunguzlarında gök-ruhun çokca av hayvanı göndermesini sağlamak için hediye olarak ağaçlara beyaz şerit asılır.

Batı Tunguzlarında bu tanrı iki ana işleve sahiptir: Dünyanın düzeni ve av hayvanlarının pay edilmesi. Bu ikinci rolüyle, Ketlerdeki, güneyin simgesi olup her ilkbaharda, bir yarın üzerine çıkarak kollarını Yenisey'in üzerinde çırpan güzel kadın Toman'ı andırmaktadır. Bu çırpma sonucu düşen tüyler kuş, kuğu, ördek haline dönüşür ve kuzeye, Ketlere doğru uçarlar.

Diğer halkların gök-ruhu da bu iki uç nokta arasında yeralır. Ketlerde sakallı bir ihtiyar kılığında olan Es, yazın en uzun gününde evreni yeniden gözden geçirmekle yetinir. O gün yıldızlar ve yeryüzü onun barınağına yaklaşır. Gök-ruh onları kutsar, yıl için talimatlar verir ve iyi yolculuklar diler.

Enklerin Nga'sı mevsimlerin düzenini sağlar ve av döneminde bu iş için en uygun zamana karar verir. Zira denilir ki, eğer av için uygun zamanı sürekli kılsaydı, insanlar bütün balıkları tutar, bütün av hayvanlarını da öldürürlerdi. Bununla birlikte Nga, Ketlerdeki türdeşine nazaran insanlardan daha az uzaklaşmış gibi gözükmektedir, zira Nga onlara kaderleriyle ilgili olarak uyarı rüyaları gönderme işini de üstlenmiştir. Diğer yandan Nga, bitki örtüsünün anası olan ve gökyüzünde yürüyerek gökkuşağı oluşturmak için mantosunun eteklerini seren D'ja Mencuu ile evlidir.

Dünyanın dengesini temin eden bu teşkilatçı ruhlar çok nadir olarak yaratıcıdırlar. Sibirya yerlileri dünyanın yaratılışı konusuyla pek az ilgilenmiş gibidirler. Onlar genellikle dünyayı başından beri varolarak görürler. En yaygın yaratılış mitinde, her şeyi kaplayan sonsuz bir sudan sözedilir. Tunguzlara göre başlangıçta her tarafta su vardır. Gök-tanrı Ekşeri, kendi dalgıçkuşuyla beraber suların üzerinde uçmaktayken yorulunca, kuşundan yüzmesini ve kendisine gagasıyla çamur getirmesini ister. Dalgıçkuşu da gagasındaki balçığı tükürür ve bunlar yeryüzünü oluşturur.

Tunguzlar bu hoşgörülü tanrının bir de büyük erkek kardeşinin bulunduğunu ve bu kardeşin de kısa süre sonra alt dünyanın efendisi haline geldiğini ve kendisinden sonra gelen kardeşinin yarattıklarını bozduğunu ilave ederler. Bir Yenisey mitine göre, bu hoşgörülü yaratıcı, insan ruhlarını toprak ve taşlarla biçimlendirir. Daha sonra onları, o zamanlar kürk olmadığı için kurumak üzere bir tahta üzerine bırakır ve koruma görevini de bir köpeğe verir. Büyük kardeş, bir kürk karşılığında onları görmesine izin vermesi için köpeği ikna etmeyi başarır. Büyük kardeş toprak ve taşlarla biçimlenmiş ruhları görür görmez üzerlerine tükürür ve bu yüzden insanlar ölürler. Küçük kardeş döner ve köpeği çöplükten beslenmeye mahkûm ederek cezalandırır. Bu mitin kuzey kökenli değişkelerinde ise ihanet eden bekçi köpek değil, yiyecek bir ciğer parçası sözüne kanan bir kargadır.

Sibirya'nın diğer panteonuna gelince, bunların büyük çoğunluğu, ölüm ve hastalıktan sorumlu diğer ruhlarla sıkı akrabalık bağları olan, yine aynı şekilde hoşgörülü demiurgoslar olarak karşımıza çıkar. Tunguzlarda söz konusu olan iki kardeş iken, Ketlerde ise Es'in kötü ruhlu eşi Xosadam kuzeyin tecessümü, soğuğun, karanlığın ve hastalığın efendisidir. Dünyanın kuzeydeki en uç noktasında, üzerinde beyaz köpüklerin ve çarpık ağaçların çıktığı, yılan başlı kara kuşların iç karartıcı çığlıklarının ve sert, uğultulu rüzgârların ortasında, ölüler adası üzerinde, *Kin*'ler hastalık taşıyıp ruh çalarlarken, Xosadam insan ruhlarını parçalayarak yutar. Fırtınaları, bulaşıcı hastalıkları ve insanların başına gelen tüm büyük felâketleri yine o göndermektedir. Enkler ise Nga'nın oğlu Todome'yi alt dünyanın kötülük tanrısı olarak kabul ederler.

Todome, avcının avını kovalaması gibi insan ruhlarını kovalar. Kimi kez oburluğu o dereceye varır ki, annesi D'ja Mencuu'yu bile yutar. O zaman annesi de gidip Nga'dan ona "yiyecek insanlar" göndermesini ister.

L.D. [Y.K.]

GÖK VE YERYÜZÜ. Eski Çin'de güneş, ay, yıldızlar, dağlar, nehirler ve yönler.

I. Gök ve yeryüzü.

Han döneminde dünya (Gök-Yeryüzü *T'ien-ti*) iki biçimle tasavvur edilirdi. İlki, gölgelikle örtülü bir araba şeklindeydi; yuvarlak gölgelik, gökyüzüdür; arabanın dörtgen kısmı ise yeryüzünü temsil etmektedir. Gökyüzü, sayıları dört ya da sekiz olan sütunlar (*wei*) üzerinde bulunmaktadır. Bu sütunlardan bir tanesi, dünyanın kuzeybatısında bulunan Pou-teheou tepesidir. Bu tepe, Kong-kong tarafından yıkılır. Başka bir kurama göre gök, yumurtaya, yer de bu yumurtanın ortasında bulunan yumurta sarısına benzer. Bu durumda yerkürenin nasıl denge sağladığını açıklamak için bir *wei-chou*'da (rivayet), yerin altında sekiz sütunun (*Ho-t'u kou-ti siang*) olduğu iddia edilir. Fakat genelde bu sekiz direk yer ile gök arasına dikilmiştir.

Büyük bir kare biçiminde olan ve dokuz eyaletten oluşan yeryüzünün dört tarafı, "Dört Deniz'le" kuşatılmıştır. "Dört Deniz"den kastedilen okyanuslar değil, barbarların yaşadığı bölgelerdir: Buna göre, Doğu'da dokuz ayrı Yi barbar topluluğu, Güney'de altı çeşit barbar topluluğu, Batı'da yedi çeşit Jong barbar topluluğu, Kuzey'de sekiz çeşit Ti barbar toplulukları vardır.

Bütün bu topluluklar, uygar dünyanın dışında kalır. Ancak Çin İmparatoru'nun Erdemi (*Tö*) gerektiği kadar güçlüyse, bu topluluklar, onun egemenliği altına girer ve vergilerini ödemek için ta başkente kadar gelirler. *Chan-hai king* ve *Huai-nan tseu* toplulukları "Denizin ötesinde" (*Hai-vai*) çeşitli fantastik toplulukların yaşadığına inanarak dünya görüşlerini daha da genişletirler. Böyle bir fantastik ülke, Batı Denizi'nin ötesinde bulunan Kadınlar Ülkesi'dir. Bu ülkenin tüm sakinleri kadındır ve belirli bir havuzda yıkandıktan sonra gebe kalırlar. Diğer bir fantastik ülke, tek kafalı ve üç vücutlu insanların ülkesidir. Güney'de çıplak dolaşan kuş tüylü insanların (bunlar uçabilir, ancak uzağa gidemezler), delik göğüslü insanların (Yu'dan kaçarken göğsünü delen Fang-fong'un torunlarıdır bunlar) ülkesi gibi ülkeler de vardır.

Kare şeklinde olan yerin bir de merkezi vardır: Krallığın başkenti. Başkent, dünyanın biçimine uyacak bir şekilde dört kapısıyla dörtgen şeklindedir. Başkentte bulunan tüm tapınaklar, tapılan şeye, yani yer ya da göğe göre, kare ya da yuvarlak olur. Gökyüzü tapınağının sunağı yuvarlak, yer tapınağı ise kare biçimindedir. İmparatorun içinde mevsimlerin ritmine uygun olarak güneş gibi gezdiği Işık Tapınağı Ming-t'ang'ın temeli kare, çatısı ise yuvarlaktır.

Nasıl ki, Dört Deniz'in arasında bulunan yeryüzü dokuz eyalete bölünmüş ise gökyüzü de benzer bir biçimde dokuz ovadan oluşmaktadır. Ancak çok geçmeden, gökyüzü yukarıya doğru dokuz katlı, yeryüzü de aşağıya dokuz katlı olarak gösterilmeye başlanır. En altta dokuzuncu kat ya da Sarı Kaynaklar bulunmaktadır. Burası ölülerin diyarıdır. Fakat eskiden Sarı Kaynaklar'ın o kadar da aşağıda düşünülmediği bellidir. Çünkü, tanrılara sunulan saçılar, oralara kadar varıyordu. Ölülerin ruhları, toprağın çatladığı kış mevsiminde o çatlaklardan kolaylıka çıkıyorlarmış. Ancak insanların dünyaya ilişkin görüşleri genişledikçe Savaşçıların Krallığı zamanında, ölüler ülkesi en uç kuzey noktaya, suların aşağı doğru aktığı uçuruma yerleştirilmiştir.

II. Güneş ve ay.

P'an ku mitinde kozmik adamın gözleri, ay ve güneş olur. Bu iki cisim ile gözlerin arasında sık sık ilişki kurulur. Taoist anlayışa göre, mikrokozmos olarak düşünülen insan bedeni tasavvurunda da aynı şey vardır. Bunu başka mitlerde de bulmak mümkündür. Örneğin *Hiuan-tchong ki*'nin, anlattığı mit: "Kuzeyde Çan Tepesi'nin üstünde ucu insan kafasını andıran bir taş vardı, sol gözü güneş, sağ gözü ise aydır. Sol gözü açıldığında gündüz, sağ gözü açıldığında gece olur". *Chan-hai king*'de Çan Tepesi ruhu, yüzü insana benzeyen vücudu ise bin *li* uzunluğunda olan büyük bir ejderhadır. Bu ruh, sabit bakışlarıyla, kıpkırmızı kesilmiş olarak dik durur. Gözlerini açınca gündüz, kapatınca da gece olur; üflerse kış, nefesini içine çekerse yaz olur". Mitin bu değişkesinde kozmik ejderhanın gözleri kuşkusuz güneş rolünü üstlenen birer yıldızdır.

Ay tanrıçası. Bronz. Paris, Guimet Müzesi. Foto: Musées nationaux.



Ancak mitin yaygın olarak bilinen değişkesine göre, on tane güneş, on iki tane de ay vardır. Söz konusu gök cisimlerinden her birinde de hayvanlar yaşamaktadır: Güneşte kargalar; ayda, ya da aylarda, kurbağa ve tavşanlar (ancak ayda yaşayan hayvanlar öyle görünüyor ki bir tek ayda bulunur) yaşar. Han döneminde, güneş ve ayı simgeleyen diskler üstünde hayvan resimleri yapılmıştır. Bu resimlerde karga çoğu zaman üç ayaklı gösterilmiştir.

Demek ki bir zamanlar, dünayada on tane güneş varmış. Bu güneşler, Fou-sang, yani Güneşsi Dut ağacı dallarının üzerine tünemişlerdir ve her biri sırası gelince ortaya çıkar: Aslında dokuz güneş ağacın alt dallarında, onuncusu ise ağacın tepesinde (*Chan-hai king*) bulunur. Ancak günün birinde, aynı anda onu da birden ortaya çıkmış ve insanlar az daha yanıyorlarmış. Okçu Yi, dokuz tanesini düşürerek dünyayı kurtarmış. Okçu Yi, eski Doğu Çin mitolojisi kahramanıdır. Okçu Yi'nin atası, mükemmel bir okçu ve bir kuş avcısı olan güneşsi bir varlıktır. *Huai-nan tseu*'ye göre, dünyayı kasıp kavuran diğer canavarlarla olduğu gibi, Yi'yi dokuz güneşi düşürmeye ikna eden Yao'dur.

Yi'nin bu kahramanca davranışı sonucu tek bir güneş kalır. Bu güneş de arabayla dolaşır. *Hua-nan tseu*, güneşin kaynar Sular Ovası'ndan (T'ang-kou) itibaren, Fou-sang ağacının bulunduğu Hüzünlü Kaynaklar'a kadar uzanan günlük güzergâhın tüm aşamalarını belirtmiştir. Güneş bindiği arabayı kendisi sürmez, bir kadın sürer. O kadın da güneşin annesi olan Hi-ho'dan başkası değildir. Hi-ho, mitik imparator Ti Tsiun'un karısıdır (Ti Tsiun, hem Chouen, hem de Ti K'ou ile bir tutulur). *Chan hai king*, on güneşin annesinin anası soyundan gelme Hi ho'lardan sözeder. On güneşin annesinin çocuklarını "Tatlısu Nehri" uçurumunda yıkadığını anlatır.

On güneş miti ile onluk devir ("kütük" olarak adlandırılan on döngüsel nitelik) birbiriyle ilişkili olsa gerek. On güneş miti, Yin döneminden itibaren günleri saymak için esas alınmıştır: Büyük bir olasılıkla, bu on günün her birinde yeni bir güneş doğuyordu. On iki ay konusuna gelince, bunlar kuşkusuz yılın on iki dolunay dönemine ve on ikilik döngüsel dizinin on iki dalına) tekabül eder.

On güneşin her birinin olduğu gibi, on iki ayın da bir göl içinde çocuklarını yıkayan bir anneleri vardır. Bu göl batıda bulunur. Ayların annesinin adı, Tch'ang-hi ya da Tch'ang-yi ya da Heng-ngo'dur: O, tıpkı Hi-ho gibi Tsi-Tsiun'un eşidir. Dolayısıyla Güneş ile Ay, babaları aynı, ama anneleri farklı olan kardeşlerdir. Ancak bu mitolojik bilgilerin kesin olmadığını hemen belirtelim. Çünkü bu tanrıların isimleri, farklı biçimlerde yazıldığından kime ait olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır.

Güneş gezegeninde yaşayan kargaları düşüren okçu Yi'nin adı, ayda kurbağanın varlığını açıklayan bir efsanede de geçer. Yi, Si-wang-mou'dan ölümsüzlük ilacını alır; karısı, Heng-ngo ondan bu ilacı çalar ve aya kaçar; orada aylı bir kurbağaya dönüşür. Dolayısıyla ölümsüzlük iksiri ayda bulunmaktadır. Kuşkusuz ışığı devamlı yanıp sönen ay, sürekliliği simgeliyordu. Bu düşünce, daha geç dönemlerde yaratılmış başka bir halk efsanesinde de saptanmaktadır. Bu efsaneye göre, ayda büyük bir tarçın ağacı vardır. Bir adam, onu baltasıyla kesmeye çalışır, ancak kesilen yerler hemen kapanır. Tarçın ağacı, Taoistlere uzun ömür ve gıda veren bir ağaçtır.

Diğer Antikçağ halkları gibi Çinliler de güneş ve ay tutulmasından korkarlardı, çünkü kötüye yorulurdu. Ahlakçılar, bu tutulmaların devlet büyükleri ve eşlerinin ölçüsüz davranışlarından kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Benzer durumlarda kral, ülkeyi

yeniden düzlüğe çıkarmak için tam bir seferberlik ilan etmelidir: "Tüm derebeyleri biraraya geldiği zaman güneş tutulması olursa, onlardan her biri kendi arma ve renklerine bürünüp (yani sahip oldukları mülkün yönünde) Gökyüzün Oğlu'nun izinden giderek güneşin yardımına koşacaklardır." (*Li-ki*, I, s. 439). Güneş ve ay tutulmalarında şeytan çıkarma törenleri düzenlenir, davullar çalınır, tehlikede olan güneş ve aya doğru oklar fırlatılır. Tutulmalar, bir canavarın bu gök cisimlerini yutması sonucu meydana gelir. Güneşi, göksel bir köpek ya da kurt yutar; ayı ise bir kurbağanın yuttuğu sanılır. Ancak bu açıklama ile ayda bir kurbağanın varolduğu düşüncesi birbirini pek tutmamaktadır.

Aktardığımız mitolojik bilgilere bir de güneş ile ayın *Yin* ile *Yang*'ın temsilcileri olduğunu eklemek gerek. Yaygın bir inanca göre *Yin* ile *Yang*'ın arasındaki etkileşim, evrenin yaşamını oluşturur. Güneş, mükemmel olan *Yang*'dır (*T'ai-yang*), ay ise *Yin*'in özüdür. Güneş ateşten, ay ise sudan meydana gelir. Güneşin ateşinden bir çeşit bronz ayna olan ve *Yang-suei* olarak bilinen bir araçla faydalanmak mümkündür. Aynı şekilde "ışıklı su" diye adlandırlan aydaki çiy tanelerini, *Fang tchu* isimli bir aynayla toplamak da olasıdır. *Fang tchu* aynası kare biçimindedir (oysa *Yang-suei* aynası, yuvarlaktır). Güneş ateşi ile ay suyu, dinsel törenlerde kullanılır.

Güneş *Yang*, ay *Yin* ise oralarda yaşayan hayvanların ne türden olduğu sorusuna yanıt aramak gerekir. Kuşkusuz siyah karga, *Yin*'dir: Dolayısıyla bütün kozmik ilkelerde Karşıt İlke'den de bir parça bulunduğunu savunan temel bir felsefi düşünceye göre Yin, Yang'ın bir parçasıdır. Ay konusu biraz daha hassastır. Lieu Hiang, *Wu king t'ong yi* adlı yapıtında, ayda yaşayan hayvanlardan sözederken tavşanın bir *Yin*, kurbağanın da *Yang* olduğunu belirtir. Kurbağa konusu biraz karışık olmasına karşın (kurbağa suda yaşar, geceleri ortaya çıkar, ayrıca da Yi'nin değişikliğe uğramış karısıdır), ayın belli aralıklarla yanıp sönmesinden dolayı aynı anda hem *Yin*'i, hem de *Yang*'ı içermesi ilginç bir noktadır.

III. Yıldızlar.

Sseu-ma Ts'ien'in *Tarihsel Hatıralar* adlı yapıtında yeralan "Gök Yöneticileri" başlıklı bölümden (*Che-ki*, 27. bölüm Fr. Çev: Chavannes, III. cilt) anlaşılacağı gibi, eski Çin'de astroloji çok gelişmişti. İnsanların günlük yaşamlarında gelişen olaylar ile yıldızlar arasındaki bağlarla ilgili birçok inanç vardır. Ancak bunlarla ilgili mit sayısı nispeten azdır. Bunlar arasından hiç kuşkusuz, Dokumacı Kadın ve Çoban Yıldızı miti en fazla bilinenleridir.

Efsaneye göre yedinci ayın yedinci günüde Dokumacı Kadın gökten iner ve bir Çoban onu görerek elbiselerini alır. Böylece de onunla evlenir. Ancak bir gün Dokumacı Kadın, elbisesini geri almayı ve göğe çıkmayı başarır. Çoban onun peşinden gider, ama Gök tanrısı, aralarından samanyolunu geçirerek ayırır; Dokumacı Kadın ve Çoban, sadece yedinci ayın yedinci gününde biraraya gelirler (Eberhard, *Typen*, No. 34: *Schwanenjungfrau*, çeşitli kaynaklardan derlenmiştir). Efsanenin bu değişkesi daha yeni olsa gerek. Çünkü eski metinlerde sadece, samanyolunun aralarından geçip ayırdığı bu iki yıldızın iki sevgili oldukları yazılmıştır. Onlar bu engeli ancak yedinci ayda düzenlenen kutlama sırasında bir köprü oluşturacak biçimde biraraya gelen saksağanlar sayesinde aşarlar (*Pai-che lieu t'ie*'den yapılan bir alıntıya bakılırsa bu motif, *Huai-nan tseu*'de önceden vardı). Samanyolu, gerçekten de göksel bir ırmaktı ve hâlâ Han adını taşır (T'ien Han).

Yedinci Gün bayramı, temelinde doğurganlık düşüncesi olan bir kadın bayramıdır. Bu bayramda çocuk sahibi olmak isteyenler, mum bebekleri suyun üstüne bırakırlar. Aynı zamanda bu, "iş becerisi edinmek isteyen" kızların bayramıdır; aralarından hangilerinin en becerikli olacağını öğrenmek için değişik kehanet yöntemlerine başvurular. (*Fêtes et Chansons*, [Bayramlar ve şarkılar] s. 257-258).

IV. Dağ ve ırmaklar.

En eski çağlardan bu yana adak adanılan dağ ve ırmaklar, kutsal güç sayılırdı. Yin döneminde (İÖ 2. yüzyıl) her ikisi de yağmur yağdırabilen ve verimi artırabilen (Yue olarak adlandırılan) bir dağ ve ırmağa (Huang-ho) kurban sunulurdu. Tcheoular döneminde ise Göklerin Oğlu, "Ünlü Dağ ve Büyük Irmaklar", yani beş Kutsal Sivri Tepe'ye (Wu Yue) ve dört akarsu, Houang-ho, Yang-tseu Kiang, Houai ve Tsi nehirlerine sunulacak kurbanlardan sorumluydu. Feodal beylere gelince, bunlar, sadece kendi mülkleri içinde bulunan dağ ve ırmaklara kurban sunabilirdi. Bunu, onların dışında kimse yapamazdı, çünkü kutsal bir dağı sahiplenmek tehlikeli bir işti. Kutsal dağ, istilacının sunduğu kurbanları kabul etmeyebilir ve normalde verdiği bol yağmurların yerine, kuraklığa neden olabilirdi. Gerçekten de dağ, içinde bulunduğu toprakların verimlilik kaynağıdır. Kutsal dağ, bulunduğu topraklarda yaşayan insanları korur ve toprak sahibinin kaderini iyi yönde etkiler. Kutsal beş Sivri Tepe, imparatorluğun her yerinde aynı işleve sahiptir. Kuramsal olarak dünyanın dört köşesi ve merkezinde bulunan bu tepeler, ritüel gezilerine çıkan Göklerin Oğlu'nun mola verip kurban sunduğu birer duraktır. Bu dağların arasında en ünlü olanı, Ts'i ve Lu prensliklerinin bulunduğu kutsal Chang-tong Dağı olan T'ai chan Dağı'dır. Doğu'da bulunan ve Yeşil İmparator, Doğu tanrısına ait olan bu dağ, sadece Ts'i ve Lu prenslikleri için, değil tüm Çin için diğerlerinden çok daha büyük bir hayat kaynağıydı. Fou-hi'den sonra 62 toprak sahibinin, Tai-chan'da *Fong* kurbanı sundukları na inanılır; bu kurbanın aracılığıyla toprak sahipleri, yönetimlerinin mükemmel olduğu mesajını tanrıya ulaştırırlar. Ancak halk arasında T'ai-chan'ın insanların kaderlerini belirlediğine, bir çeşit kütük üzerinde herkesin ömrünü hesapladığına inanılır. İS ilk yıllarda, en sonraki Han'lardan itibaren ölülerin, T'ai chan'a gittikleri inancı yaygındı ama bu dağın tanrısının, ahiret yargıcı olup olmadığı belli değildir. Nitekim onun bu görevi üstlendiği inancı, daha sonraki dönemlerde yaygınlaşmıştır.

Pao-po tseu adlı yapıtında Ko Hong (283-343), büyük dağların birer büyük, küçük dağların ise birer küçük tanrısı olduğunu söyler. Böyle bir inanç, daha eski zamanlarda yaygınlaşmıştır. Yazarı, Büyük Yu'nun ta kendisi olan *Chan hai king*, ilk olarak Çin'de, sonra "Dört Deniz" bölgelerinde ve dışında bulunan dağ ve akarsuları tanıtan, oralarda rastlanan madenleri, bitki örtüsünü, ilginç hayvanları, ruh ve tanrıları anlatan, resimli bir kitaptı. Bazı bölümlerin sonunda, yarı-hayvan, yarı-insana benzeyen her dağın tanrısına adanacak kurban türü ile ilgili sunulan bilgiler toparlanıp özetlenir. Ancak bu "pratik" bilgiler, gerçekleri yansıtmamaktadır; bunlar daha çok dinsel kurgulardan ibarettir.

T'ai chan ve Kutsal Tepeler gibi gerçek dağların dışında kalan ve Eski Çin'in uzak doğu ve batısında bulunduğu zannedilen

hayâli dağlar, ölümsüzlük arayışı içinde olan insanların hayâl dünyasını meşgul etmekteydi. Doğudaki bir denizde, Chang ton açıklarında ölümsüzlerin yaşadığı "Üç Aziz Dağ" bulunuyordu. Büyücüler, bu dağları Ts'in Che Huang'a şöyle övmüşlerdir: "P'ong-lai, Fan-tchang ve Ying-tcheou aziz dağların P'o hai'nin ortasında bulunduğu rivayet edilir; anlatılanlara göre bu dağlar, insanların yaşadığı bölgelerden uzak değildir, ama ne yazık ki, tam kutsal dağlara yaklaşıldığı an, rüzgâr, gemiyi geri çevirir ve yolunu kaybettirir. Gerçeği söylemek gerekirse eskiden, insanlar, oralara ulaşabiliyorlarmış; ölümsüzler oralarda yaşıyorlarmış, ölümsüzlük ilacı da oralarda bulunurmuş. Bu kutsal dağlarda yaşayan kuşlar ve dörtayaklı tüm canlılar beyaz renklidir; saray ve kapıları, altın ve gümüştür. Henüz bu yaratıklar yokken bu yerler uzaktan bir bulut gibi görünür; kutsal dağların üçü de su altında kalır; oraya ulaşan insanlar tepelere yaklaştıları an rüzgâr, gemiyi açıklara kadar sürükler". İmparator Ts'in Huang ti, bu adaları araştırmak için bir grup erkek ve kız çocuğuyla birlikte bir adam gönderir, ama onlar "verimli ve sakin" bir yer bulur ve bir daha geri dönmezler (bkz. *Tarihsel Hatıralar*, Sseu-ma Ts'ien, Fr. çev. Chavannes, III. cilt, 28. bölüm).

Lieu tseu adlı yapıtta ise sözünü ettiğimiz mutlu insanların adası anlatılır. Bir zamanlar adaların sayısı beşmiş. Ölümsüzler, birinden diğerine uçarak geçiyorlarmış. Bu adalar, dalga ve kabarıp inen suların tayin ettiği yönde hareket ediyorlarmış. Göksel İmparator, Yu-Kiang adındaki bir cine beş dağı, sırayla kafalarının üzerinde 60000 yıl boyunca taşımaları için on beş kaplumbağa bulmasını buyurur. Ancak başka bir cin gelir ve kaplumbağların altısını yakalayıp götürür. Böylece adalardan iki tanesi ortadan kaybolur ve geriye sadece üçü kalır. Büyük bir olasılıkla Lieu tseu'nün yazarı, eski mitten biraz yararlanmıştır.

Batının mitik dağı, Kouen louen'dir (coğrafyacıların bildiği dağ ile hiçbir ilgisi yoktur). Kouen louen Dağı, tamamen efsanevidir; bu dağın adına *Chou king* başlıklı kitabın *Yu kong* (Yu kabilesi) bölümünde rastlanır. *T'ien-wen* adlı yapıtta kapıları, Kouen louen'in dört bir yanına açılan surlarla çevrili bir kentte bulunan dokuz katlı "asma bahçeler"den sözedilir. *Chan hai king* adlı yapıtta (II. bölüm) Tapirlerin ülkesinin batısında bulunan Kouen louen Dağı'ndan sözedilir. Bu dağın yüzölçümü, 800 *li* kare, yüksekliği ise 7000-8000 karıştır. Üzerinde 40 karış uzunluğunda ağacı andıran buğdaylar yetişir. Ayrıca yeşim taşından yapılmış kenar duvarı olan dokuz kuyu ile dokuz tane kapısı vardır. Bunlardan biri, Şafak Kapısı'dır (K'ai-ming: "Işığın girdiği delik"); bu kapıyı dokuz değişik yüzü olan bir kaplan korumaktadır. Bu dağ, göksel imparatorun yerdeki malikanesi ve yüz ruhun kaldığı yerdir. Bu dağda beş akarsu kaynağı vardır: Kırmızı ve Sarı Irmak, Siang Irmağı, Kara Irmak ve Jo Irınağı (suları o kadar hafiftir ki bir tüyü bile kaldıramaz). *Chan hai king* adlı kitabın başka bir bölümünde (16. bölüm) farklı bir metinle karşı karşıya kalırız: Kouen louen, Batı Denizi'nin güneyinde kayan kumların kenarında (lieu tcha), Siyah Irmak'ın arkasında bulunan, büyük bir dağdır: Bu dağ, insan yüzlü, kaplan vücutlu ve dokuz beyaz kuyruklu bir cin tarafından yönetilir. Jo Irmağı'nın uçurumlarıyla çevrilidir ve burada her çeşit yaratık vardır.

Houai nan tseu adlı yapıtta (4. bölüm) Kouen louen, ayrıntılı bir biçimde ve boyutları genişleterek tasvir edilmiştir. Özellikle, ölümsüzlük ilacı içeren bitkilere buralarda rastlandığı ve suyu ölüme çare olan Cinabre Irınağı'nın da burada aktığını belirtilmiştir. Kouen louen, aziz olabilmek için çıkıp geçilmesi gereken birkaç kattan oluşmaktadır: Sırayla ölümsüzlük, manevi güç katlarını geçmek gerekir. Sonunda Yüce İmparator (T'ai Ti) sarayına varıldığında da tanrı katına çıkılmış olur. Söz konusu Yüce İmparator, büyük bir olasılıkla Sarı İmparator'dur. Çünkü *Mu t'ien-tseu tchuan*'da yazılanlara bakılırsa, göklerin oğlu Mu, Houang-ti Sarayı'nı görmek için Kouen louen Dağı'na çıkar; ancak fazla bir zaman geçmeden bu saray, ölümsüzler kraliçesi olan, Batı'nın ana kraliçesi Si-wan-mou'ya verilir. Bu andan itibaren Kouen louen ölümsüzler cenneti olur. "Kouen louen Dağı... o kadar büyüktür ki, güneş ve ayın bulunduğu yerlerden daha fazla yükselir. İçinde birbirinden 10000 *li* uzaklığında olan dokuz katı vardır. Dağ, sedefli bulutlarla kaplıdır. Aşağıdan bakıldığında revaklı kent surları gibi görünür. Ejderha ya da bir tay üzerine binmiş ölümsüzler kalabalığı çılgınca eğlenir." (*Che yi ki*). *Chen yi king* adlı yapıttan alıntılanan ve *Chuei-king çu* adlı yapıtta da atıfta bulunulan bir parçada da Kouen louen ve Si-wang-mou'dan sözedilmektedir: Kouen louen üzerinde bir bronz sütun vardır; bu sütun o kadar büyüktür ki göklere ulaşır. Bundan dolayı sütunun adı, Göklerin Sütunu olur. Çapı 3000 *li* olan bu sütun, özellikle işlenmiş gibi mükemmel bir haldedir. Sütunun dibinde ölümsüzlerin dokuz idare dairesinin bulunduğu döner oda, tepesinde ise Hi-yeou adlı bir kuş vardır. Güneye bakan bu kuşun sol kanadı Tong-wang-kong'u (Doğu'nun saygın kralı) örtebilir, sağ kanadı ise Si-wang-mou'yu örter. Sırtında ise dokuz bin *li* büyüklüğünde tüysüz bir alan vardır. Si-wang-mou, Tong-wang'ı görmek için yılda bir kez oraya çıkar.

Yukarıda alıntıladığımız *Che-yi ki* metninde, batı bölgelerinde Kouen louen'in Sumeru adıyla anıldığı kaydedilmiştir. Bu iki mitolojik dağ arasında her ne kadar benzerlikler bulunsa da, bunlar çağımıza daha yakın dönemlerde ortaya çıkmıştır; *Chan hai king* gibi en eski tasvirlerde, hiçbir Hintli unsura rastlanmamaktadır. Che-ki adlı yapıtının (Ta-yuan Tchouan) 123. bölümünün en sonunda Sseu-ma Tsien'in atıfta bulunduğu bir *Yu-pen ki*'de (Yu vakayinameleri, kayıptır), Kouen louen'in güneş ve ayın sırayla saklandığı bir yer olduğu ve oradan gözleri kör eden bir ışığın saçıldığı belirtilir. Bu imge, Sumeru mitinden kaynaklanıyor olabilir. Aynı şey, dağın dört bir yanından fışkıran ırmak suları imgesi için de geçerlidir. Ancak Kouen louen'e atfedilen ışık, mutlaka dışarıdan etkilenmenin bir sonucu değildir. Hükümdarın "asma bahçelerinin bulunduğu Huai king tepesinden sözedilen *Chan hai king* (2. bölüm) adlı yapıtta, güney ufuklarında güçlü bir ışıkla yoğun bir buhar tabakasının yayıldığı anlatılır. Bu ışık, beklenmeyen bir olay değildir. Çünkü, göklere çıkan yolun sözünü ettiğimiz dağdan geçtiği, *Louen heng* adlı yapıtta da doğrulanmıştır. *Louen heng*'de göklere çıkmak isteyenlerin, Kouen louen'den geçmeleri gerektiği, çünkü gök kapısının dünyanın kuzeybatı kısmında bulunduğu kaydedilmiştir. *Chai hang king* adlı yapıtta ise (16. bölüm) güneş ile ay gezegenlerinin bulunduğu tepelerin de o yönde olduğu iddia edilmiştir. Bu gök'ün eksenidir ve hemen sonra sözü edilen ay ve güneşin geçtiği yer olan gök kapısıyla aynıdır. Burada insan yüzlü, ama kolsuz, iki ayağı başının üstünde bulunan tuhaf bir tanrı vardır. Bütün simgeler, muğlak olmakla birlikte, temel konular bakımından oldukça tutarlıdır. Kouen louen, batıda, güneşin battığı yerdedir ve aynı zamanda göğe çıkan yoldur. Göğün üzerinde durduğu bir sütun olduğu için, aynı zamanda da merkezidir. Burası ölümsüzlerin de cennetidir. Önceleri Gök Hükümdarı'nın ya da Sarı İmparator'un yeryüzündeki ikametgâhı olan bu dağ, halkın inançlarında Si-wang-mou ve ölümsüzlerin yaşadığı sarayın bulunduğu yer olmuştur.



Beş Dorukların Büyük İmparatorları, Edebiyatın Büyük İmparatoru ve yardımcılarına eşlik ederken.

Eski Çin'de bilinen birçok su tanrısı içinde (ki bunların arasında tanrıçalar da vardır) Sarı Irmak tanrısı Ho-po, büyük bir öneme sahiptir. Ho-po adı, "Irmak Kontu" anlamındadır, ancak tam olarak neyi ifade ettiği belirsizdir. Bu ad sadece bir saygı belirtisi olabilir, ama gerçek bir unvan olma ihtimali de vardır. Nitekim *Li-ki* ("Ritlere dair", Konfüçyüs'ün klasik yapıtlarından biridir) adlı yapıta göre, kutsal dağ ve akarsulara, vezir ve derebey unvanları verilirdi.

Irmak tanrısının adı, Ping-yi'dir (ya da Fong-yi). Taoist yazarlara göre bu tanrı, içtiği iksir sonucunda Tao'ya ulaşan ve "suyun ölümsüzü" olan bir insandır. Irmağı geçmeye çalışırken boğulur ve gökyüzü tanrısı ona Irmak Kontu unvanını verir (*tchou'ts'eu, Kieu-ko* yorumunda *Pao-p'u tseu*'den yapılan alıntı). *Houai-nan tseu*'de ırmak tanrısı, güneşin parlaklığına erişmek için bir arabayla giderken ve gök kapısından içeri girip gözlerden kaybolduğu Kouen louen'e kadar bir kasırga içinde ilerlerken gösterilmiştir. *Chan hai king*, Ping yi ile ilgili olarak bir uçurum içinde yaşadığını ve arabasına iki ejderha koştuğunu anlatır.

Bizlere sadece bazı kısımları ulaşan eski bir efsaneye göre, Ho-po ile Yi, muhtemelen bir aşk sorunundan dolayı birbirine düşman olan iki okçudur. Ho-po'nun karısı, Lo Irmağı tanrıçasıdır; Yi ise Lo tanrıçasıyla aşk ilişkisine girmek ister. Nitekim, T'ien-wen, Yi'nin okunu Irmak Kontu'na doğru fırlatıp karısıyla evlendiğini ilan eder. Bu anlatının başka bir değişkesine göre, Ho-po, beyaz bir ejderhaya dönüşür ve bu haliyle ırmak boyunca dolaşır. Yi, onu görünce okunu fırlatır ve onu sol gözünden vurur. Ho-po, Yi'yi gök tanrısına şikâyet eder, ancak tanrı bu davayı reddeder (*T'ien-wen* ve yorumu).

Houai-nan tseu'ye göre ise Irmak Kontu insanların boğulmalarına neden olduğu için Yi, fırlattığı okla onu sol gözünden vurur. Bu iddia, boğulanların (Lo tanrıçası gibi su tanrıçaları hariç) tehlikeli birer ruh oldukları inancına tıpatıp uymakta, ayrıca da Ho-po'nun neden kurban olarak kendisine insan sunulmasını istediğini açıklamaktadır. En azından "öyle zamanlar oldu ki büyücüler, kızlarını Irmak Kontu'yla evlendirdiler". Kadın büyücüler, halk arasından tanrıya eş olarak seçtikleri kızları süslerlerdi; sonra da seçilen kız, bir karyola üzerine yatırılıp ırmağın sularına bırakılırdı. Kıyıdan yeterince uzaklaştıktan sonra kurban edilen kız, suların altında kalırdı. Bu uygulama, bu kültün yapıldığı Ye'ye kanalizasyon çalışmaları için Marki Wen de wei'nin (424-387) gönderdiği Simen Pao tarafından yasaklandı. Aynı kültün gerçekleştirildiği başka bir yer ise söz konusu ırmakla Lo Nehri'nin kesiştiği kavşakta bulunan Lin-tsin kentidir. İÖ 417 yılında Ts'in dükü, bu kenti ele geçirir ve "bu ırmağa eş olarak prensesleri sunmaya başlar". Bu kentte daha önceden de Ye kültüne benzer bir kült sunulurmuş. Bu kültün amacı, Ts'in'in tanrıların koruması altına girmesini sağlamak ve bir bakıma önemli bir kültü ilhak etmekti.

V. Yönler.

Çinlilerin yaşamı ve düşünce dizgesinde yönler konusu, küçümsenmeyecek kadar önemlidir. Mekânın dört yönünün kendine özgü nitelikleri vardır. Bunlar da karmaşık bir çağrışım dizgesiyle sadece kozmik güçlerle, her türlü canlı varlık ve tanrıyla değil, zaman olgusuyla ilişkilidir. Çünkü dört yönden her biri, mevsimlerden birine denk düşer. Bundan dolayı, bir şehrin, bir evin veya tapınağın nerede kurulacağı ya da bir mezarın nerede açılacağı gereksiz bir ayrıntı değildir. En azından bu durum Yinler döneminden beri böyleydi. Bilindiği gibi, Yinlerde ölüm ve hastalık, kuzey ile özdeşleştiriliyordu. Daha sonraki dönemlerde olduğu gibi ölenlerin naaşı, kuzeye bakacak biçimde gömülüyordu. Öte yandan birkaç yazıtta rastlanılan rüzgâr isimleri sayesinde de bize bazı bilgiler ulaşmıştır. Rüzgâr türlerinin sayısı dörttür (daha sonra sekize çıkmıştır). Her birinin ayrı bir adı vardır. *Chan hai king* ve *Chou king* (*Yao tien*) gibi eski metinlerde, bu adlara

ve rüzgârların hangi yöne doğru estiklerine dair bilgilere rastlanmaktadır. Buna göre, kuzey rüzgârının kesinlikle bulaşıcı hastalıkları getirdiğine inanılır. Daha sonra kuzey tanrısı olan Po-k'iang ya da Yu-k'iang'ın, Büyük Veba demonu olduğu inancı oluşmuştur (*T'ien-wen* ve yorumu). *Chan hai king* adlı yapıtta bu canavar, her kulağında yeşil yılan taşıyan, ayaklarıyla da iki kırmızı yılan çiğneyen, insan yüzlü ve kuş bedenli bir cin olarak gösterilmiştir. Aynı yapıtta dünyanın kuzey kutbunda bulunan bir dağın, dalgalar çarptığı için daha çok uçuruma benzediği belirtilmiştir. Bu, T'ien kouei'dir (göksel *kouei*). Sözcüğü daha yaygın yazım biçimiyle kullanan *Chuo-wen*'e göre *kouei*, dünyanın dört tarafından birikerek akan ve toprağın içine gömülen sulara denir. Aynı zamanda *kouei*, son onluk dizinin dairesel harfidir; başında da cenini simgeleyen *jen* harfi vardır. Birbirine bağlı olarak *jen* ve *kouei*, kuzeyin ve kışın simgeleridir. Dolayısıyla kuzey, hem uçurum sularının, hem *Yin*'in, hem ölümün, hem de yaşam kaynağının bulunduğu yerdir. Kuzey diyarı, on ikilik dizinin *tseou* harfiyle belirlenir. *Tseou*, "yumurta" ya da "çocuk" demektir. Son olarak modern dilde *T'ien kouei*, "adet kanamaları" anlamına gelir.

İÖ son yüzyıllardan itibaren yönlere değin tüm kavramlar, *Yin*, *Yang* ve Beş Unsur kuramlarının ışığında oluşmuştur. Gölge, rutubet ve soğuk gibi dişil ilkeleri olan *Yin*'in batı ve kuzey yönlerini simgelediğini kısaca anımsatalım. Işık, sıcak ve kuraklığın eril ilkesi olan Yang, doğu ile güneyi temsil eder. Unsurların (ki bunların kimyasal elementlerle pek ilgisi yoktur) temsil ettiği yönler ise orman = doğu, ateş = güney, toprak = merkez, maden = batı ve su = kuzey biçimindedir. Ayrıca unsurlar, mevsimlere de bağlıdır: İlkbahar, doğuyu; yaz, güneyi; sonbahar, batıyı; kış da kuzeyi çağırıştırır. Merkez ise yaz mevsiminin sonunda yaşanan kısa geçiş dönemiyle özdeşleşir. Sonuçta, her unsur-yön-mevsim üçlüsüne birer renk yakıştırılmıştır: Doğu = yeşil, güney = kırmızı; batı = beyaz; kuzey = siyah; merkez = sarı. Renklerin dili, ritlerde ve dinsel törenlerde çok önemlidir. Çünkü elbise, süs ve adaklar, bu anlayışa uygun olarak seçilmelidir. Toprak tanrısının sunağının düzenlenmesinde de renklerin dili esas alınmıştır. Bu sunak, kare biçiminde olup değişik renk topraklardan oluşmaktadır. Çeşitli renklerden toprak alınır ve tapınağın yönü belirttiğimiz biçimde belirlenir. Timar verilirken, derebeyi, vasalın yönüne denk düşen renkten bir miktar toprak alıp verir. Vasal da bu toprağı bir tek renge sahip olan kendi toprağına katar. Çağrışım dizgesi, birçok başka alanı, özellikle insan organları dizgelerinin işaretlenmesini de etkilemiştir. Bunun sonucunda, tıbbi ve sağlığa ilişkin yazı ve uygulamalarda insan organları, evrenin parçalarıyla özdeş görülmüştür.

Dört temel yönden her biri, simgesel bir hayvan ismini taşır. Örneğin *Li-ki* (*K'iu-li*) aşağıya aldığımız yazısında dört temel yöne denk düşen dört hayvandan sözeder: "Yürüyen askerlerin önünde kırmızı kuş, arkada kara savaşçı, solda yeşil ejderha, sağda beyaz kaplan vardı". Kara savaşçı, bir yılanın dolandığı kaplumbağadır ve esasında kuzey yönüyle özdeşleştirilen hayvan kaplumbağadır. Görünüşe bakılırsa bu askerler, güney yönünde ilerliyor olmalılar, dolayısıyla kuzey, arkalarında kalır. Ejderha doğuda, kaplan ise batıda bulunur. Doğru ve kurallara uygun yönlendirme biçimi budur. Hükümdar, "yüzü güneye dönük vaziyette" tahtında oturmaktadır. Ancak teba, hükümdarın huzurundayken kuzeye doğru bakar. Kuzey, insanların korktuğu güçlerin bulunduğu yöndür. Kuzeye bakan kara savaşçı imgesi de bundan ileri gelmektedir. İyi korunan bir mekân oluşturabilmek için, etrafa bu dört hayvanı yerleştirmek yeterlidir: Bu, ya yürüyüş sırasında askerlerin yaptığı gibi bayrakların üzerinde resmedilerek ya da Taoistlerin yaptığı gibi, tefekkürle bu hayvanların yakında oldukları düşünülerek gerçekleştirilebilir.

Yönler, unsurlar ve renklerle ilgili aktardığımız bütün bu düşünceler, siyaset ile tarihi de büyük ölçüde ilgilendirir. İÖ 771 yılında Ts'in soyundan gelen bir dük, Chao-hao için ona Beyaz İmparator adını vererek bir kült kurar. Chao-hao'nun tapınağı, "batıda kutsal yer" olarak adlandırılır. Daha sonraları Ts'in prensleri, Yeşil İmparator, Sarı İmparator (Houang-ti), Ateş İmparatoru (Yen-ti, yani Kırmızı İmparator) için kültler adarlar. Kuşkusuz bu prensler, böylece kazandıkları ya da kazanmak üzere oldukları değişik yönlere ait toprakları, tanrıların koruması için dua ederler. Öte yandan Tseu Yen, (İÖ III. yüzyıl) büyük yankılar uyandıran bir kuram geliştirmiş, kozmik düzenin sadece birbirini izleyen *Yin* ve *Yang*'la değil, aynı zamanda beş erdem yani beş elementin sırayla yaptığı etkilerin döngüsel biçimde tekrarlanmasıyla meydana geldiğini ileri sürmüştür: Her hükümdar veya hanedan, bu erdemlere uygun bir biçimde bir yönetim uygulamalıdır. Tseu Yen'e göre erdemler, üstünlüklerine göre alttan başlayarak üste doğru giden bir çizgide sıralanır. Bundan başka gök, insanlara hangi erdemin egemen olacağına dair işaretler sunar: Houang-ti'nin (Sarı İmparator) dönemi başladığında gök, birçok solucan ve dev cırcır böceği gönderir. Bunu yorumlayan Houang-ti, toprak gücünün üstün geldiğini ilan eder. Houang-ti, sarı rengi bir simge olarak alır ve her girişiminde toprak (merkez) unsuruna dikkat eder. Yu, tanrılardan aldığı mesajın doğrultusunda orman (doğu) unsurunun üstünlüğünü kabul ettirir. Yin hanedanının kurucusu T'ang, maden (batı) unsurunun etkisi altında yönetir, Tcheoulu Wu kralı, ateş (güney) unsurunun etkisi altındadır: Gagasında kırmızı mürekkeple yazılmış bir kâğıt tutan bir karga, toprak sunağına gelip konar. Yönlerin çağrıştırdığı erdemler konusunu ele alan *Lu-che tch'ouen-ts'ieou* (13, § 2) adlı yapıtta, ateş erdemin yerine su erdeminin geçeceğini iddia eder. Dolayısıyla yazar, böylece Ts'in Che houang-ti'nin su ile siyah rengini kendi simgesi olarak önceden görür. Han döneminde yaşamış tarihçi ve felsefeciler, hanedanlık değerlerine, varsayımları arasında büyük yer ayıracaklardır.

M.K. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

CHAVANNES, E., *Le T'ai chan*, Paris, 1910. GRANET, M., 1926, 1929, 1934-1968, 1953. KALTENMARK, M., "La naisance du Monde en Chine", *La Naissance du Monde*, Sources Orientales 1, 1959. MASPERO, H., 1924. MORI MIKISABURO, 1969, SOYMIE M., M., "La Lune dans les Religions Chinoises", *La Lune: Mythe et rites*, Sources orientales, 5, 1962.
(Bkz. "Çin. Eski mitoloji sorunu." maddesi.)

GRAFİK İŞARETLER. Bilginin tohumu. Batı Afrika'daki 266 temel işaret.

Yazının Tarihi adlı yapıtında J. Février tarafından yorumlanmış tanımlara başvurursak, Batı Afrika'da ortaya çıkarılmış çok sayıdaki grafik dizgeyi (bir cümleyi ve cümlenin bir ögesini çağrıştıran), "sentetik yazı" veya "fikir yazısı" olarak nitelendirebiliriz; "analitik ve ideografik" veya "sözcük yazısı" gibi başka yazılar da vardır.

Malinke, Bambara, Dogon, Bozo ve Minyankalar için sayısı 266'yı bulan ilk işaretler, "bilginin temelini", *doni duyu*'yu (Bambara dilinde), "bilginin tohumu"nu, *doni siya wo siya*'yı yaratılışın temelini temsil ederler. Şöyle denir: "Tüm yaratılanların kökeni [yani geçmişte varolanların, şimdi varolanların ve varolacak olanların] işaretlerdedir"; "bilgi işaretlerden çıkmıştır". Bu işaretlerin, tam olarak, "yakıcı veya sıcak" işaret anlamına gelen *ti kele pe* veya hem yaratıcı tanrının bütünlüğünü, hem de çokluğunu simgeleyen "destek işaret" anlamındaki *ti kalama*'dan geldikleri kabul edilir.

Bu düşüncenin öylesine büyük etkileri vardır ki, bu başlangıçta tahmin edilemez ve evrenin yaratılışına bağlı tüm tasvirleri koşullandırır. Mande'den çıkma bütün halklar için, evren bir söz'den doğmuştur; bu söz, evrenin yaratılması gerektiğini önceden bildiren işaretleri hiç yoktan vareden tanrının ruhu ve düşüncesidir. Daha sonra tanrı, çeperlerine varlıkların ve nesnelerin ilk işaretlerini kazıdığı Etene şeklindeki maddeyi yaratır (sekiz tohum ve gelecekteki insanın ilkhalleri olan iki çift karma ikizi yarattı). Bundan şu sonuç çıkıyor ki, genellikle "manevi ilişkiler" olarak adlandırılan bütünlükler, öncelikle yalnızca ilk etenede kayıtlı işaretlerin özü veya tanrının "kucağı" olarak kavranmıştır.

Bunun için 266 temel işaret, insanoğlunun oluşum süresini oluşturan dokuz ayın gün sayısına karşılık gelir. Burada, Kara Afrika'nın başka yerlerinde, biyolojik plan ile kozmogonik dizge arasındaki ilişki açıktır. Bu ilişki tamı tamına başlangıç yapısındaki zaman etkeninin öneminin altını çizer (Komolu Bambara topluluğunda erginler sınıfı, yaratılışın 266 işaretine karşılık gelen kategorilere göre bölünmüştür).

İşaretlerin oluşumu erginleneni yaratılışın en eski gizemine sokar; o, işaretler sayesinde kozmogoninin gizlerine dalar. Zira işaretler başlangıçtan itibaren belirtilmiştir; hatta işaret ettikleri nesnelerin yaratılışından önce gelirler. Gerçekten de bu ideogramlarla tasvir edilen düşünceler, işaret ettikleri ve aynı anda isimlendirdikleri varlıklar, ögeler ve duyguların görünümü altında tasarlanmışlardır (her işaretin kendi sözü vardır). İşaretler kutsaldır ve kullanımları bu kutsallaştırmanın işlevidir. Her işaret (işaretler) duruma göre toprağa çizilmiş, küçük tahta parçaları, kırık kap kacaklar üzerine kazınmış veya resmedilmiştir. Topluluğu ilgilendiren bir eylemin tamamlanması, bir tören, bir rit ve bir olay vb. nedeniyle, sözlü olarak da ifade edilmiştir. Bunun nedeni, elbette, yaratılış boyunca öncüsü olduğu ve "zamanın sonuna" kadar tanıklık edeceği varlık ya da nesne karşısında üstlendiği roldür.

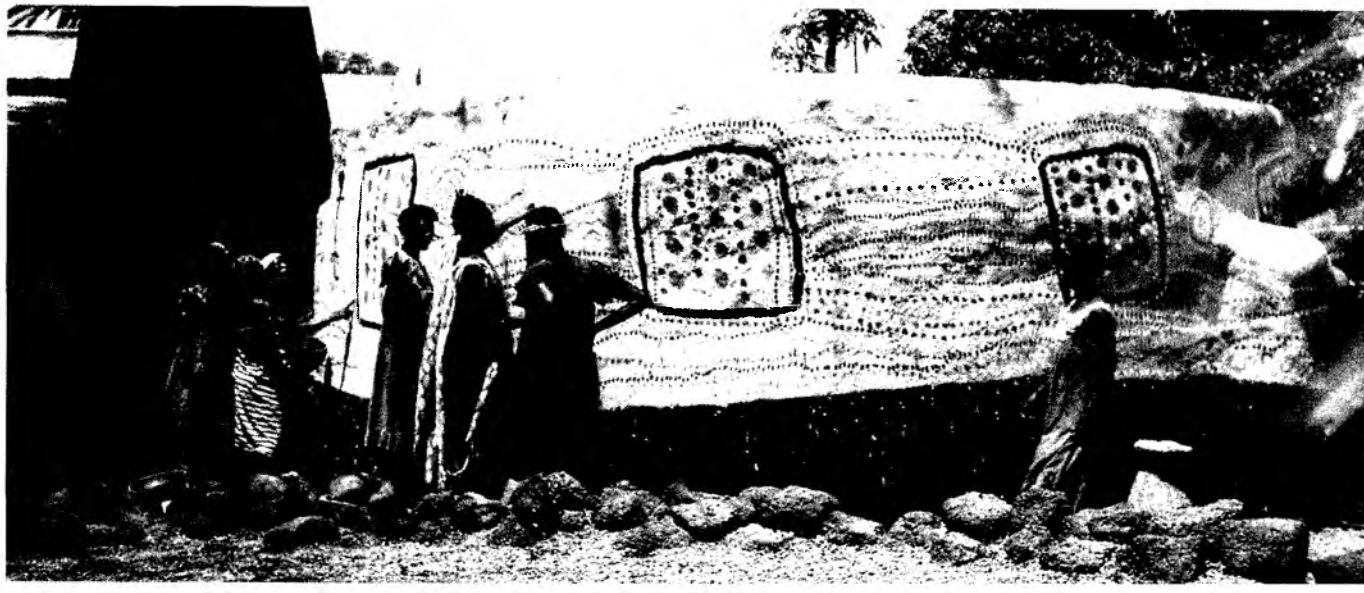
Bu bakımdan Kangaba'nın Malinke Tapınağı'nı inceleyelim (Kangaba, Bamako'nun yukarısında Nijerya'ya 100 kilometre mesafede kurulmuş bir köydür). Bu tapınağa "gökyüzünün efendisinin dehlizi" –*kama blô*– veya "Mande dehliz"i *mâde blô* da denir. Bu bina tüm gelenekçilerin Kri koro, "en eski Kri"de olduğunu söyledikleri bir tapınağın (kısmen yakın tarihli) kopyalarından birisidir. Bu tepeler kendilerini Mande yanlısı olarak ilan edenlerin (Malinke, Bambara, Bozo, Dogon, Miyankaların...) hem mitik, hem de tarihi ülkesi olan Mandig tepelerinde yeralır. Her yedi yılda bir Keita aileleri, Mande'nin büyük ailelerinin yayılmasını kutlamak için *kama blô*'da biraraya gelir (en son tören 1975 yılında yapılmıştır). Ritüel, duvarların sıvanmasından sonra iç duvarların üzerine ve yeni bir çatı koymadan önce kulübenin dış duvarlarına 266 işaretin yapılmasından ibarettir.

Aşırı kutsallaştırılmalardan dolayı, *kama blô*'nun içine yapılan işaretler ne gözlemlenebilir, ne de açığa çıkarılabilir. Ama bununla birlikte, Kangaba'nın Malinke habercilerinin yanında bu işaretlerin belli bir sınıflamasını yapmak uygun olur. Haberciler, asıl diziyi dört gruba ayırırlar. Bu dizi her yedi yılda bir, kozmogonik mitin bölümlerine ve Mande halkının tarihine bağlı tapınağın içinde aşağıdaki şekilde yeniden yapılır.

1. İlk temel sekiz tohum için sekiz işaret ve tahıl tanelerinin en küçüğü olan Fonio'yla temsil edilen ilk tohum biçimindeki maddenin oluşum aşaması.
2. Dört öge ve dört ana yön için dört işaret.
3. İnsanlığın sekiz atası ve Mande tapınağı için dokuz işaret
4. Diğer işaretler ise Mande soyundan gelme aileler arasında paylaştırılmıştır.

Yapılan soruşturmalar şunu göstermiştir ki, her Mande köyünde, kült nesnelerini koruyan büyük, erginleyici toplumların

Mande tapınağında işaretlerin yapılışı (4. gün). Kangaba. Foto: G. Dieterlen.



(Komo, Kwore, Nya gibi) kulübesi *Kama blô*'nun tapınağının kopyası olarak kabul edilmelidir. O halde, bu toplumlardan her biri gizlice *nya ti walaba*, "büyük işaretlerin tahtası" denen işaretler tahtasını (kulübede veya kutsal ormanda) muhafaza eder. Bu işaretler Mande Tapınağı 'nda olduğu gibi, kutsal yaratılışın şahitleridir.

Erginleyici Komo toplumunda (Malinke, Bambara, Minyaka ve Senufo ülkesinde bile) dört köşeli olan işaretler tahtası, gökkuşağının renklerine boyanmış ve üzerine yaratılışın 266 işareti kazınmıştır. Bu nedenle hem "gökyüzünün, hem de yeryüzünün tablolarını ihtiva eder". Kuramsal olarak diğer koşut dizilerin temelinde yeralan 266 kutsal Komo işareti, yaratılışlarına bağlı olarak 22 kategoride sınıflandırılabilir; 22 kategoriden 12 tanesi somut nesneler için, ikiden fazlası da soyut nesneler içindir. Bu nesneler tanrı tarafından yükseltilen nesnelerdir. Bu işaretler türlere göre sınıflandırıldığında gerçek bir âlim hesabı görünümünü kazanır. Youssouf Cissé tarafından anlatılan ve yorumlanan bir Bambara sözü şöyle der: "Yaratılışın gizemi sayma eyleminde ve sayılardadır". Böylece varlıkların, nesnelerin, evrenin, bizzat evrenin bütünlüğünde, evrenin somut ve soyut eylemlerinin tamlığını tasvir eden bu işaretler (geçmiş, şimdi, gelecek; görünen-görünmeyen; bilinen, bilinmeyen ve bilinemeyen vb.) tüm bilgilerin hem kökenini, hem de özetini oluşturur.

Bu çarpım, farklı düzeylerde gözlemlenen başka işaret dizilerinin gerçekleştirilmesiyle ifade edilir: Diğer erginleyici toplumlarda (Kwore, Nya ve Nama'da) ortak ritler (sünnet, maskların hazırlanması) veya teknikler amaçlanır. Her iki toplumda da bu dizilerin Komo'nunki ve hiç şüphesiz *kama blô*'nunki ile olan bağlarının açımlanması için araştırmalar sürdürülmelidir.

Dogonlar için varlıkların ve nesnelerin gelişimi tek bir tanrının düşüncesinde çizilmiş 266 temel işaret ile önceden belirlenmiştir. Dogon eğiticileri, işaretlerin kayda değer bir kuramının taslağını oluştururlar: İki rehber işaret ve sekiz ana işaret, nesnelere varlık kazandıran devingen işaretlere yaşam verir. İşaretler, imgeler, figürler ve resimler biçiminde yayılmadan önce Amma tarafından üretilip uzaya atılmış ve burada bir dizi oluşum aşaması geçirmişlerdir.

Dogon eğiticileri arasında, bu mitin coğrafi bölgede sürdürülen araştırmaları, bir işaretin gelişiminin dört evresini arka arkaya gösteren dört kayıt düzeyini ortaya çıkarmıştır. Dördüncü işaret, gösterdiği nesne veya varlığın gerçekleşmesiyle sonlanır.

1. İlk dizi, özleri itibarıyla Amma'ya ait olan ve bundan dolayı da ayrı tutulan *bummo* denen tanrının yaratılışının "izleri" olarak kabul edilen "ilk işaretleri" ortaya çıkarır. Amma'nın yapıtının simgeleri olarak –ve genellikle bir kez– temelin sunağının altında veya sorumlu rahipten başka hiç kimsenin girmediği tapınakların içinde gerçekleştirilir.

2. "Soyut işaretler" de denen ilk dizinin ardından *yala*, işaret veya noktalardan oluşmuş resimler denen ikinci dizi gelir. "Bir nesnenin *yalası*; Dogonların dediği gibi, nesnenin başlangıcı gibidir". Bu nedenle *yalalar* ev yapılmadan önce temelin köşelerine ve maskların yapılışından önce mağaralara çizilirler.

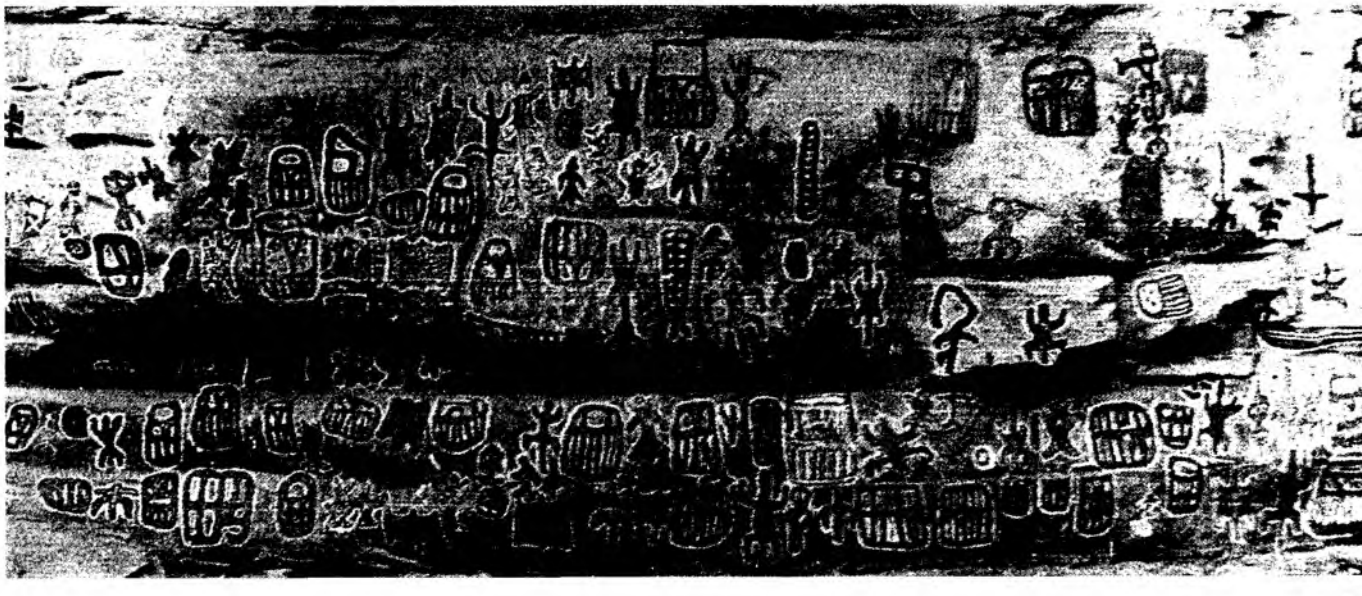
3. Üçüncü dizi, "resim", çizelge veya bazen nesnelerin çevresi olarak adlandırılan *tonu* (resim) dizisidir. *Tonu*, grafik ögeleri genel olarak birbirinden ayrılmış çizelgesel bir resimdir.

4. Dördüncü diziyi, tasvir edilen nesnenin olabildiğince gerçekçi resmi, yani *toymu* oluşturur. Bir ev yapıldığında tam bir resim, *toymu* yapılmış gibidir.

Böylece Dogonlarda Mande toplumlarının büyük çoğunluğunda olduğu gibi, grafik işaretler dizgesi, tüm bileşenleri, ilk başta, tek bir tanrının düşüncesinde çizilmiş dünyanın yaratılışını açıklamaya olanak tanır.

Şunu da ekleyelim ki, böyle bir dizge, Mande alanı dışında, Ewelerde ve özellikle de Gurmançelerde de bulunur. Michel Cartry'nin Gurmançe bölgesindeki çalışmaları, işaretlerin kullanımının bir kutsallaştırma olduğunu ve bunun Mande'nin işaretlerine benzetilebileceğini açığa çıkarmıştır. Bu halkların sakatlama törenlerini incelerken, işlemin tam olarak gerçekleşmesi için, genç kızın karnının üzerine işaretlerle kazınmış asma kabağının nasıl konulmak zorunda olduğunu göstermiştir. Şöyle yazar: "Genç kızın karnı ile asma kabağı üzerine kazınmış işaretler arasında dolaysız bir temasın gerçekleşmesi gerekir". Genç kızın fiziksel olarak döllenmenin işaretleriyle dolu olması ve bunları bedenine

Mopti (Mali) destan dizisi resimleri. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Griaule.



katması şarttır. İdeogramların anlamı, erginleme boyunca genç kızlara asla öğretilmez. Bu işaret vücuda yazılınca harekete geçer. Bir işaretin vücuda yazılması, yalnızca bir bildiri değildir; yazı, aynı zamanda bizzat vücut üzerinde etkili olan bir eylem aracıdır. İşaretler gösterdikleri nesneleri esinler ve işaretleri yapan kişi, basit bir taklitçi olmaktan uzak, tanrısal eylemi çağrıştıran bir yapıtı tamamlar.

G.D. [A.E.]

KAYNAKÇA

CARTRY, M., "Notes sur les signes graphiques du géomancien gourmointche", *Journ. Soc. Africanistes*, XXXIII (2), Paris, 1963, s. 275-306. "La Calebasse de l'excision en pays gourmantche, *Journ. Soc. Africanistes*, Paris, 1968, 2, s. 189-225. CISSE, Y., "Signes graphiques, représentations Malinké et les Bambara du Mali" *La notion de personne en Afrique noire*, Colloques internationaux du C.N.R.S., Paris, 1973, s. 131-179. DIETERLEN, G., *Essai sur la religion bambara*, P.U.F., Paris, 1957, s. 235. DIETERLEN, G., ve CISSE, Y., "Les Fondements de la société d'initiantion du Komo", *Cahiers de l'homme* yeni dizi no. X, Mouton et Co., Paris-La Haye, 1972, s. 329. FEVRIER, J., *Histoire de l'écriture*, Payot, Paris yeni basım, 1959 s. 616. GANAY, S. DE, "Aspects de mythologie et de symbolique bambara", *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1949, s. 273-294. GRIAULE, M., ve DIETERLEN, G., "Signes graphiques soudanais", *Cahiers de l'homme*, no. 3, Hermann et Cie, Paris, 1951 s. 87; "Le Renard Pâle" I. cilt, "Le Mythe cosmogonique" I. fasikül: "La Création du monde", *Travaux et mémoires de l'Institut d'éthnologie*, LXXII, Paris, 1965 s. 62-88. JESPERS, P., "Signes graphiques et mythologie des Minyanka du Mali", *Journ. Soc. Africanistes*, Paris.

GRELER

Adları "yaşlı kadınlar" anlamına gelir: Greler yaşlı doğarlardı. Hesiodos'a göre Keto, Phorkys'e güzel yanaklı Greleri verir. Greler dünyaya beyaz saçlı olarak gelirler. Üçüne birden ait olan tek bir göz ve tek bir diş vardır ve bunları da sırayla kullanmaktadırlar. Gorgolara giden yola kimseyi sokmamak için, üçünden biri dişi ve gözü alır ve nöbet tutar ve bu arada diğer ikisi uyur. Greler, uzak batıda, Okeanos nehrinin üstünde, hiç güneş girmeyen bir mağarada oturmaktadır.

J.C. [L.A.]

GÜNEŞ DANSI (Kuzey Amerika yerlilerinde). 1973 yinelenişi.

Güneş dansının kurucu mitleri, bu ritüelin dünyanın yaratılışını kutlamak ya da toprağın yenilenişini anmak üzere yaratıldığını göstermektedirler (Dorsey, 1905, s. 46-55; Brown, (der.) 1972 s. 3-9 ve s. 67-10; Lévi Strauss, 1968 s. 163-184). Bu tören gerçekleştikçe, kabileler, önemini gök ve yer açısından vurgulayan yeni veçheler kazandırdılar. Bununla birlikte, güneş dansı bağdaştırmacı bir biçime büründürülüp devrimsel amaçlarla[1] uygulansa da, kesin bir mitolojik[2] düşünce olduğunun altını çizmek önemlidir.

Güneş dansı Arapaho, Çeyen ve Dakotalarda en gelişmiş dans olmasına rağmen, Komançiler gibi kabileler onu 1874'de Kiowalardan aldılar. Uteler ise daha geç bir zamanda, 1890'da benimsediler. Belirtilen tarih, bir kısmı Orpheus mitine dayanan mesihçilikten kaynaklanan Ruhlar Dansı'na (*Ghost Dance*) denk düşer.

Güneş dansı farklı isimler taşır: Örneğin "içkisiz dans" (Cris); "yaşamın yenilenmesi töreni" (Çeyenler); "kutsal ya da gizemli dans" (Ponca), "Güneşe bakarak dans etmek" ve bazen "güneş dansa bakar" (Dakota). Bu ritüel yirmi kadar ova kabilesi tarafından gerçekleştiriliyordu: Kiowa, Ute, Wind River, Shoshone, Crow, Blackfoot, Sarsi, Kocakarınlılar, Arapaho, Çeyenler (Kuzey ve Güney), Oglala, Ponca, Arikara, Hidatsa, Assiniboinler, Sisseton, Dakota, Ojibwa ve Ovalardaki Crisler (Spier 1921 s. 473). Buna karşın, Pawneler, Wichitalar, Omahalar, Mandanlar ve Sioux Dil grubundan kabilelerde bu rite rastlanmaz. Mandanlar ise Okipa'yı kutluyorlardı (Cantlin 1967 ve 1973 I. cilt s. 155; 184). Bu güneş dansı gibi iyi hazırlanmış, dört gün süren bir tufanı anma ritiydi.

Tüm kabilelerde böyle işkencelerin uygulanmadığını eklemek uygun düşer. Yukarıda adı geçen kabileler arasında, Kiowalar, Wind River Shoshoneleri ve Kuzey Çeyenleri bunu uygulamıyorlar ya da çok az uyguluyorlardı. Zira yazarlar, bu konu hakkında birbirlerine ters düşmektedirler (Spier, 1921 s. 479; Mayhall, 1971 s. 150).

Atın ortaya çıkışına denk düşen bir zamanda, birçok kabile bu engin toprakları sürekli bir yerleşim alanı haline getirdi. Daha

"Deli Köpek" topluluğu üyesi. Kuzey Amerika. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: P. Coze.



doğuda çayırlara, ormanlara ve büyük göllere yakın bölgelerde yaşayan Çeyenler, Kocakarınlılar ya da Sioux grupları, ovalara çok çabuk uyum sağladılar. Dakotalarla birlikte giden Minnesota Siouxları bunun en iyi örneğidir.

Güneş dansı gibi bir tören, yeni kültürel ve ekolojik verilere göre zenginleşmekten geri kalamazdı. Toprağın sürekli değişimi, bu grupların çok daha fazla savaşçı topluluklar[3] oluşturmalarına izin verdi. Bu topluluklarla birlikte de, söz konusu kabilelerin kesin tarihini taşıyan tören gelişti.

Özgül kadın ya da erkek[4] toplumlarına ait diğer törenlerin aksine, güneş dansı her şeyden önce kabilesel niteliğe sahipti. Aslında, –"arı olmayan" birkaç birey dışında– tüm kabile, Haziran ya da Temmuz ve bazen de Ağustos'ta, kış boyunca dağınık olan ortak av grupları, büyük bir toplanma yerinde biraraya geldikten sonra bu törene davet edilirdi.

Dakota Siouxlarında güneş dansı bireysel bir dilekte bulunulduğu zaman yapılabilse de, genellikle yılda bir uygulanırdı. Crow-lar ise bir savaşçının düşman bir kabile tarafından öldürülmesi durumunda, akrabalarının talepleri üzerine böyle bir tören düzenlerlerdi. Bu durum, törenin neden seyrek yapıldığını da açıklayan bir hususdur (Lowie, 1963, s. 198). Bununla birlikte, açılış öncesi savaşçıların kahramanlıklarını anlatması adet olduğuna göre, tören ile savaşlar arasındaki bir ilişki olduğu da açıktır.

Taşıdığı eksiltili isme –Avrupalı gözlemciler tarafından verilmiştir– ve güneşle ilişkisinde dansçının sunduğu göz kamaştırıcı gösteriye rağmen, güneş dansı her şeyden önce canlandırıcı bir anmadır. Dansçı dört gün çıplak vücutla güneşin altında dans ettiğine göre, onun gözünde güneş değerli ve yüce, simgesel nitelikli bir ögedir. Bu dans *Yüce Ruh*'la bütünleşmek amacıyla yemek yemeden ve genelde hiçbir şey içmeden yapılır ve acı çeken bedene karşı, güneş bir işkence aleti olarak kullanılır.

Bu açıdan incelendiğinde, güneş, yıldırım kuşu –töreni gerçekleştiren, kartal kanadından yapılmış bir düdüğü hemen hemen aralıksız çalar– kutsal sunağa ait nesnelerden olan bizon, büyücü hekim ve Siouxlara kutsal çubuğu getiren "beyaz bizon"u temsil eden kadın gibi, *Wakan Tanka* (Siouxlar) ile dansçı arasındaki bir aracıdır. Bu arada, ayın güneşle simetrik olduğunu da ekleyelim. Tören, yılın güneşin dorukta olduğu zamanlarda gerçekleşmekle birlikte, Haziran ve Temmuz aylarında dolunaya denk düşer. Dinsel görevli tarafından yönlendirilen dansçı ile ruhani seviyede olup bitenler arasında özel bir ilişki kurulur ama gönül gözüyle görme son evre olarak kalır. Güneş dansı, son derece dinsel niteliklere sahip bir halk etkinliğiydi.

Ova yerlilerinin bu ritüelinin birçok tasviri vardır. Evreleri bilmek isteyen okuyucuya şu yapıtları tavsiye edebiliriz: Dorsey 1889-1890; Brown, (yay.) 1972; Grinnell, II. cilt, 1972; Jorgensen, 1972; Lowie, 1915 ve 1919; Skinner, 1919; Spier, 1921; Walker, 1917; Wallis, 1919 ve Wissler, 1918.

Bize gelince, bu törenin 1973'teki yinelenişinde, beyazların törenin yapılacağı bölgeye girişi engellenirken yeralabildik. Tören Henry Crow Dog adındaki bir büyücü doktorun kampında, "Crown Dog's paradise" denilen yerde, Rosebud Siouxlarının topraklarında (Güney Dakota) gerçekleştirildi. Fotoğraf makinalarının ve kayıt cihazlarının kesinlikle yasak olduğu kampta hüküm süren müthiş bir dinsel atmosfere tanıklık ettik. Dakota'nın binbir köşesinden gelmiş çok sayıdaki yaşlı insan, heyecanlarını pek saklayamıyordu. Aynı heyecan, bir çardağın girişinde, tören davulunun etrafına oturmuş şarkıcılarda da gözlemleniyordu. Kamp, genç "Savaşçılar" (çoğu Wounded Knee kuşatmasını yapmış savaşçılar) tarafından korunuyordu. Bunlar aynı zamanda, dansın yapıldığı çardağın çevresindeki izleyicilerin düzenini de sağlıyorlardı.

Bahar sonundaki büyük kutlama dört gün önceden hazırlandı ve dört gün sürdü. Son gün bedensel adağa ayrılmıştı. Bunun için töreni yönetenler, katılımcıların göğüs kaslarına çengel takarlar; bu çengel genç bir kavağın gövdesine bağlıdır.

Aşağı yukarı sayıları otuz olan her katılımcı, serbest kalana dek dans etti. Güneşin batışından az önce, büyücü hekim, dansçılarının kurbanı ile aynı zamanda isteyen izleyicinin omuz ya da kollarından bir parça et kesti. Sonra onlara, güneş dansına ait kutsal sunağı simgeleyen küçük birer çanta verdi.

Eskiden olduğu gibi, dansçılara ayrılmış kutsal alanı çevreleyen çardak, seyircileri kızgın güneşten koruyordu. Güneş dört ana yönün belirlendiği merkeze ışınlarını gönderiyordu: Kuzey, güney, doğu, batı. Çardağın batısında, bir tören tipi'sinin ve bir terleme çadırının dikili olduğu yasak bir alan belirlenmişti. Biraz daha güneyde, dindışı bir kutlamaya ait olan ve bir grup genç kadın tarafından hazırlanan yiyeceklerden bedava yararlanabilen bir yer bulunuyordu.

Amerikan hükümetinin "ahlaksız ve barbar" olarak nitelediği güneş dansını yasakladığı 1904 yılından beri, bu törenin kesinlikle yapılmadığını ileri sürmek mümkün değildir. Rit, gizlice de olsa XIX. yüzyıldaki haliyle sürmektedir.

Aslında, resmen yasaklanışı 1904'e tarihlense de, 1934'de tekrar izin verilmiştir. Bu yıl, yüz yıldır baskın olan hükümet siyasetini düzeltmek için düzenlenen "Indian Reorganization Act"a denk düşer. Çok önceleri, yerli bürosu memurlarının dinsel kültürü yıkmak üzere görevlendirildiği biliniyor. Örneğin, 1883'de Washington'dan gelen görevliler, katılımcıları hapse atma işini büro elemanlarına bırakmışlardır. Böylece son defa 1883'te Çeyen River (Güney Dakota) Sioux toprağında güneş dansı yapıldı (Utley, 1972, s. 33). Bu bölgenin, bugün ritüelin yeniden ortaya çıktığı yer olduğunu ekleyelim.

Günümüzde güneş dansının, genellikle geçen yüzyılda yapılan törenlerin soluk bir kopyası olduğunu itiraf etmek gerekir. Buna iyice inanmak için 1961'de Kanada Ulusal Bürosu yapımı "kayıp güneşi" izlemek yeterlidir. Alberta'da, Bloodlar arasında çevrilen, bir etnografik belge izlenimi vermekten uzak bu film, daha ziyade ortadan kalkmış, can çekişen bir folklor hakkında meraklısını aydınlatmaya çalışır. Hatta, kimi kitaplardaki modern tasvir, okuyucuyu şaşırtır ve kızdırır (örneğin Shorris: "The Defeat of the Rodeo" isimli bölüm, 1972, s. 137-154).

Bu ritüelin çağımızdaki aslına uygun dirilişinin, sadece görsel bir temsil olmadığını göstermek için bu olayları anlatmak gerekir. Güneş dansı iki seviyeyi ilgilendirir: Mit ile gerçek düzlemler. Böyle bir oluşumun simgesel ve dışavurumcu gücü de buradan gelir.

P.D. [N.K.]

NOTLAR

1) Büyücü doktor *hunkpapa Sitting Bull, Little Big Horn* saldırısı öncesinde gerçekleşen güneş dansı sırasında şunları gördü: On iki kadar beyaz asker savaş alanında düşmüştü. Bu 1876'daki ünlü Custer bozgunuydu.

2) Bu açıdan, bu ritüel Ojibwaların midewiwini ile karşılaştırılabilir (Landes, II. cilt, s. 71-237).

3) Bu toplumlardan (XIX. yüzyıl) birisi Çeyenlerin Crazy Dogs'u oldu. Bu toplum "deli köpekler" adında, savaşta ölme yemini etmiş birkaç savaşçıdan meydana geliyordu.

4) Bu Sioux kadın toplumlarından biri "Yukarıdaki Kutsal Kadına" ("Holy Woman Above") ithaf edilmişti. Çeyenlerde, "Erkek Kalpli Kadınlar" (Manly Hearted Women") diye adlandırılan savaşçı kadınlar bulunuyordu.

KAYNAKÇA

(Genel Kaynakçaya bakınız)
BROWN, J. E. (der.), *The Sacred pipe*, Penguin Books, Baltimore 1972. Fr. çeviri: Henaka Sapa: *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Payot, 1975. ATLIN, G., *O-kee-pa: A Religous Ceremony and Other Customs of the Mandans*, John C. Eweers, Yale University Press, 1967: *North American Indians*, 2 cilt, Dover Pub. Inc. New York, 1973. DORSEY, J. O., A Study of Siouan Cults, *B.A.E.*, 11th Annual Report, 1889-1890 (s. 351-544); *The Cheyenne*, Field Columbian Museum, "Anthropological Series", IX. cilt, 1905. GRINNELL, G. B., *The Cheyenne Indians*, II. cilt, University of Nebraska Press, Lincoln, 1972. JORGENSEN, J. G., *The Sun Dance Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 1972. LOWIE, R. H., "The Sun Dance of the Crow Indians", *A.M.N.H.*, XVI. cilt, I. bölüm, s. 1-50, New York, 1915; *Indians of the Plains*, American Museum Science Book, New York, 1963, LANDES; R., *Ojibwa Religion*, The University of Wisconsin Press, Mandison, 1968. LEVI-STRAUSS, C., *L'Origine des manières de tables*, Plon, Paris, 1968. MAYHALL, M. P., *The Kiowas*, Universitiy of Oklahoma Press, Norman, 2. baskı, 1971. SHORRIS, E., *The Death of the Great Spirit*, New American Library, New York, 2. baskı, 1972, SPIER, L., "The Sun Dance of the Plains Indians": Its Development and Diffusion, *A.M.N.H.*, XVI. cilt, VII. bölüm, New York, 1921. UTLEY, R. M., *The Last days of the Sioux nation*, Yale University Press, New Haven, 7. Baskı, 1972. WALKER, J. R., "The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota" *A.M.N.H.*, XVI. cilt, II. bölüm, s. 51-221, New York, 1917. WALLIS, W. D. "The Sun Dance of the Canadian Dakota", *A.M.N.H.*, XVI. cilt, IV. bölüm, s. 317-380, New York, 1919. WISSLER, C., "The Sun Dance of the Balcfoot Indians", *A.M.N.H.*, XVI. cilt, III. bölüm, s. 225-270, New York, 1918.

GÜNEY AMERİKA. Yerlilerin mitleri ve dinleri

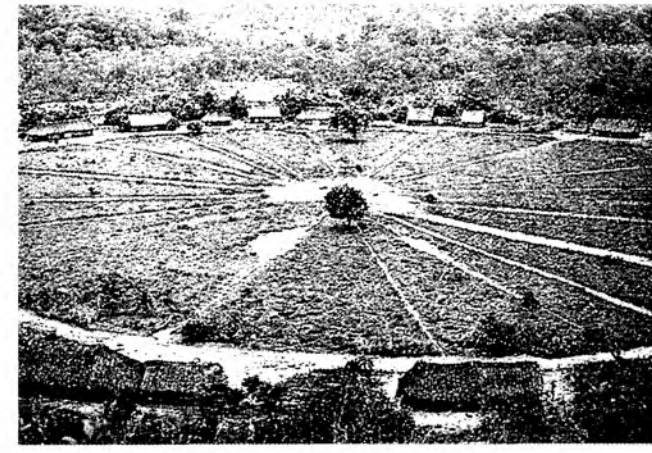
Güney Amerika kültür çevresine ilişkin bazı genel verileri, çok çizelgesel bir biçimde bile olsa ortaya koymadan, ciddi olarak Güney Amerika yerlilerinin dinlerini açıklamaya girişmek mümkün değildir. Konunun uzmanları için, hiç şüphesiz çok bilinen şeyler olan bu genel bilgiler, konuya aşina olmayan okuyucu açısından din sorununa ilişkin açıklamaları anlaşılır kılacaktır. Güney Amerika yerlilerinin nasıl yaşadığı, toplumlarının nasıl biçimlendiği bilinmeksizin, bu halkların inanç ve ibadet alanlarına girmek nasıl mümkün olabilir? Öyleyse, sadece görünüşte herkesin bildiği hususları bir kez daha hatırlatmakta fayda vardır: Güney Amerika, kıtanın keşfedildiği XV. yüzyıl sonunda, Şili'nin kuzey ucundaki Atakama Çölü gibi bazı istisnalar dışarıda bırakılırsa, devasa yüzeyinin tamamında insanların oturduğu bir kıtadır. Tarihöncesi ile uğraşan tarihçilerin araştırmalarının ortaya çıkarttığına göre, bu kıtadaki insan yerleşimleri otuz bin yıl öncesine kadar uzanmaktadır. Ayrıca, çok kısa zaman öncesine kadar yaygın olan bir inancın aksine, yerli nüfusunun nispeten yüksek yoğunlukta olduğunu da belirtmek gerekir. Özellikle ABD'deki Berkeley Üniversitesi tarafından gerçekleştirilen demografi araştırmaları, Güney Amerika'da, Andlar bölgesi dışında, hemen hiç insan yaşamadığı yolundaki "klasik" görüşü radikal bir biçimde sarsmıştır. Güney Amerika, insan yerleşiminin eskiliğiyle, nüfusunun yüksekliğiyle (on milyonlarla ifade edilen bir nüfus), topraklarının genişliğiyle çok boyutlu bir kültürel –ve dolayısıyla dinsel– farklılaşmanın koşullarını taşımaktadır.



Araucan şamanı. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Mostuy.

Güney Amerika halklarının toplumsal-kültürel ve etnolojik açıdan belirgin temel özellikleri nelerdir? Uçsuz bucaksız topraklar ve bu topraklar üzerinde yeralan farklı iklim kuşakları, kuzeyde nemli tropik ormanlardan (Amazonlar), güneyde Patagonya savanalarına ve Tierra del Fuego'nun sert iklimine kadar uzanan geniş bir ekolojik yelpaze sunmaktadır. Doğal ortamdaki farklılıklar, insanların her iklime değişik biçimde uyum göstermek zorunluluğuna bağlı olarak, And Dağları'nın yerleşik tarım toplumu, yanmış orman arazilerinde yaşayan gezici tarım toplumu ve göçebe avcı toplumlar gibi çok çeşitli kültürel modellerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ancak hemen belirtilmelidir ki, Güney Amerika'da avcı kültürler son derece azınlıktadır. Bu toplumların yaşam alanı, ya iklim (Tierra del Fuego) ya da doğal bitki örtüsü (ormanların bulunmadığı Arjantin pampaları) nedeniyle tarımın imkânsız olduğu bölgelerle sınırlıdır. Diğer tüm bölgelerde tarım, yerli tekniklerin (ateş, taş balta, kazma çubuğu vb.) mümkün kıldığı

Kraho köyü. Brezilya. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Arhex.



ölçüde, üstelik arkeologların ve etno-botanikçilerin araştırmalarına göre binlerce yıldan beri, mevcuttur. Bu da, Güney Amerika kıtasının büyük bir bölümüne denk düşmektedir. Üstelik, kültürel manzaradaki bu monotonluğu aniden bozan avcı toplumları yakından incelendiğinde, bu toplumlarda tarımın olmamasının, tarım öncesi toplum olarak kalmakta ısrarlı olmalarından değil, bir gerilemeye uğramış olmalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır: Paraguay Guayakileri ve Bolivya Sirionoları, tıpkı komşuları gibi, yanmış orman arazilerinde tarım yapmaktaydılar. Ancak, az ya da çok erken bir dönemde, değişik tarihsel koşulların zorlaması altında tarım yapmayı bıraktılar ve yeniden avcı-toplayıcı oldular. Başka bir deyişle, bu kıta üzerinde, sonsuz bir kültürler çeşitliliği yerine, benzer üretim biçimlerine sahip, devasa bir türdeş toplumlar kümesi gözlemlemek de mümkündür.

Öte yandan, belli bir bölgede yerleşik halklar arasındaki farklılıkları, belli bir düzen içinde kavrayabilmek, çoğul kültürleri bir ilk sınıflandırmaya sokabilmek için öncelikle dil ölçütüne başvurulduğu bilinmektedir. İşte tam bu noktada, hemen hemen tüm kıta için geçerli olan, aynı maddi temellere sahip olma olgusunun bize sunduğu, neredeyse kusursuz bir kültürel birlik görüntüsü ortadan silinip gitmektedir. Güney Amerika'nın dilsel tablosu, ana hatlarıyla nasıl çizilebilir? Dil açısından parçalanma, dünyanın başka hiçbir köşesinde bu noktaya ulaşmış olamaz. Büyük dil ailelerinin sayısı onu aşmaktadır ve bu dil ailelerinin içinde barındırdığı lehçelerden bazıları ana dil grubuna o derece uzaktır ki, bu lehçeyi konuşanlarla ana dil grubunu konuşanların birbirlerini anlaması asla mümkün değildir. Öte yandan, herhangi bir dil ailesine sokulmaları imkânsız olduğu için soyutlanmış dil olarak adlandırılan çok sayıda kategori bulunmaktadır. Dilin bu olağanüstü parçalanmasından, bir çeşit kültürel atomizasyon ortaya çıkar. Dil birliği çoğunlukla bir halkın kültürel birliğini, uygarlığının "tarzı"nı, kültürünün ruhunu oluşturur. Kuşkusuz bu "kural"ın, şuraya ya da buraya serpilmiş istisnaları olacaktır. Bu konudaki istisnalara bir örnek olarak, avcı-toplayıcı Guayakilerin dil bakımından, aslında tarım yapan kabileleri biraraya getiren Tupi-guarani dil ailesine mensup olmalarını verebiliriz. Ancak, bu tür garip olaylar son derece enderdir ve kaynağını açıklanması az çok kolay tarihi koşullarda bulmaktadır. Burada bir nokta dikkate alınmalıdır: Tupi-guaraniler, örneğin, çok geniş bir toprak parçası üzerinde milyonlarla ifade edilen bir nüfusa erişmişlerdir ve hepsi, aralarında anlaşmalarını engellemeyecek küçük lehçe farkları bir yana bırakılırsa, aynı dili konuşmaktadır. Tupi-guarani topraklarının sınırlarında kalan gruplar bile, kendilerini ayıran büyük mesafelere rağmen, gerek toplumsal-iktisadi hayat, gerekse ibadet biçimleri ve mitlerinin yapısı bakımından, dikkate değer bir kültürel benzerlik göstermektedir. Kuşkusuz, kültürel birliğin siyasal birliği beraberinde getirmediğini söylemeye gerek yoktur. Tupi-guarani kabileleri aynı kültürel modeli paylaşmaktadır ama bunların bir "ulus" oluşturduğunu savlamak mümkün değildir. Çünkü, bu kabileler kendi aralarında yarı-sürekli savaş hali içinde bulunmaktadır.

Ancak, dil ve kültür arasında böylesi yakın bir bağın varlığı tanındığında ve birinci unsur, ikincinin birlik koşulu olarak tespit edildiğinde, bu ilişkinin en asal sonucu olarak, mevcut dil sayısı kadar kültürel oluşum ve dolayısıyla bir o kadar da inanç dizgesi bulunduğunu kabul etmek gerekecektir. Böylelikle, her bir kavme, özgün bir inanç, rit ve mitler kümesi denk düşecektir. Bu noktada ortaya bir yöntem sorunu çıkmaktadır. Dinsel olguların aktarılmasında, bir "sözlüğün" bilinen kabilelerin ve bunların karmaşık inanç ve ibadet çeşitliliklerinin ardarda sıralanmasından ibaret olan sözümona yöntemi elbette elverişli değildir. Bu konunun aktarılmasındaki yöntemi seçmedeki zorluk, büyük ölçüde, toplumsal-iktisadi düzlemde gözlenen türdeşlikle, kavimlerin kendilerine özgü kimliklerine sahip olmaları anlamındaki "gerçek" kültürlerinin çeşitliliği arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır. Tüm bu zorluğa karşın gene de, soyut kimlikleri birbirinden ayrıştırabilecek çizgileri ve çok özel farklılıkları biraraya toplayabilecek enlemleri keşfetmek mümkün değil midir? Yeni Dünya'ya ayak basan ilk Avrupalılar, Amerika yerlileri arasında böyle bir ayrım yapmaktan geri durmamışlar ve İnka İmparatorluğu'nun güçlü bir devlet aygıtına tabi And toplumlarını bir yana; kıtanın geri kalan nüfusunu oluşturan kabileleri, pampa, savana ve orman yerlilerini, XVI. yüzyıl vakanüvislerinin diliyle "imansız, yasasız ve kralsız insanlar"ı öte yana koymuşlardır. Büyük ölçüde Avrupa kavimmerkezciliği üzerine inşa edilmiş bu bakışın, İnkaların, imparatorluklarının sınırlarında yaşayan kabileler hakkında beslediği düşüncelerle yakınlık gösterdiğini öğrenmek herhalde şaşırtıcı olmayacaktır. Kendilerinden sakınılması gereken bu yabanlar, İnkalar tarafından ancak krala vergi ödemeye zorlanabildikleri ölçüde işe yarar görülmektedir. İnkaların orman halkları karşısında duydukları tiksintinin başlıca nedeninin, bu insanların barbarca kabul edilen gelenekleri ve özellikle ayin biçimleri olduğunu öğrenmek herhalde çok daha az şaşırtıcı olacaktır.

İşte, Güney Amerika halklarını birbirinden ayıran ve gruplayan çizgi bu çizgidir: Andlılar ve diğerleri; uygarlar ve yabanlar; ya da klasik sınıflandırma terimleriyle, yüksek kültürler ve orman uygarlıkları. Bu kültürel (ve bunun ötesinde dinsel) farklılık, siyasal işleyiş tarzına olduğu kadar, iktisadi üretim tarzına da yansımaktadır. Diğer bir deyişle, And dünyası karşısında türdeş bir kültürel blok oluşturan toplumlar, ister avcı toplumu, ister tarım toplumu olsun, ritler ve mitler açısından herhangi bir ayrım göstermemektedirler. Bir diğer şekliyle, devletli toplumlar ile devletsiz toplumlar arasındaki karşıtlık olarak ifade edilebilecek bu ayrım, Colombus öncesi Amerika'nın dinsel yapılanışını belirleyecek ve konuya ilişkin açıklamalarda fazla savruk davranılmamasını sağlayacak bir ayrımdır. Bu nedenle ilk bölüm, avcı toplumu tarım toplumu birarada, ilkel toplumların dinsel dünyasının açıklanmasına ayrılacaktır. And dininin açıklanması ise ikinci bölümün konusunu oluşturmaktadır. Burada da ikili bir ayrıma gidilecek, birincisi bu bölgenin köylü toplumlarının eski geleneklerinde ifadesini bulan, ikincisi ise daha yakın tarihli olarak İnka devletinin kurulmasına ve genişlemesine bağlı olarak gelişen iki özerk alan farklı yerlerde incelenecektir.

Böylelikle, Güney Amerika yerlilerinin uhrevi dünyasının açıldığı iki farklı alanın "üst tabakası" oluşturulmuş olacaktır. Ancak, bu toplumların genel toplumsal-kültürel boyutları dikkate alındığında, iki bölümlü bir dinsel alan çizelgesi, konunun gerçek görüntüsünü sergilemekten âciz kalmaktadır. Nitekim, gerek üretim biçimleriyle, gerekse siyasal kurumlarıyla klasik "ilkel" modele bağlı olan bir bölüm kavmin, dinsel düşüncelerinin ve pratiklerinin büründüğü şaşırtıcı, hatta gizemli biçim nedeniyle bu ikili modelin dışında kaldıkları görülmektedir. Bu dışta kalma olgusu, dinsel etnografileri özel bir inceleme gerektiren Tupi-guarani kabileleri özelinde en uç noktasına ulaşmaktadır. Dolayısıyla, bu kabileler bir üçüncü bölümde incelenecektir.

Yerlilerin Amerikası'nı ele alan her türlü belge, bir etnografik kaynak olarak kabul edilmelidir. Böylesi belgeler keşif anından

beri birikmeye başladığı için, bu konuda ulaşılabilir bilgi çok bol miktardadır. Yine de bu bilgilerin eksiksiz olduğu söylenemez. Birçok kabile, arkalarında adlarından başka bir şey bırakmadan kaybolup gitmiştir. Ancak bu eksiklik, az tahrip edilmiş ya da hiç tahrip edilmemiş kabileler üzerinde iki yüz yıldan beri gerçekleştirilen alan araştırmalarıyla önemli ölçüde giderilmiştir. Dolayısıyla, ilkel toplumlar üzerine, XVI. yüzyıl vakanüvislerinin yazdıklarından, yakın tarihli çalışmalara dek uzanan bir dizi belge bulunmaktadır. XVII. yüzyıldan itibaren İspanyollar tarafından neredeyse tamamen kökü kazınan And dinlerine gelince, bunlar hakkındaki bilgilerimizi Pizarro'nun yoldaşlarının ve ilk sömürgecilerin geride bıraktıkları tasvirlerle, işgalin hemen sonrasında, İnka aristokrasisinden sağ kalanlardan doğrudan toplanmış olan tanıklıklardan elde etmekteyiz.

P.C. [O.E.]

KAYNAKÇA

Güney Amerika'daki dinsel farklılık kaynakça bilgilerinin bu eserde ele alınan üç farklı başlık olan Orman yerlileri, Andlar ve Tupi-Guarani başlıkları altında toplanmasını gerekli kılmıştır.



Tanrıça Uma Bhagavati Angkor harabelerinde. Foto: Leclère.

GÜNEYDOĞU ASYA (Birmanya, Tayland, Laos, Kamboçya). Güneydoğu Asya, Veda, Brahman mitleri.

Güneydoğu Asya mitolojisinin tanımının yapılması, derin bir araştırma gerektirir. Gerçekten de Birmanya'dan Vietnam'a kadar uzanan bir coğrafyaya yayılmış ulusların mitolojisi, sadece coğrafi, etnografik ve tarihsel koşullardan değil, tarihsel evrim bakımından da kendine özgü toplumsal ve dinsel bağlamlardan kaynaklanmaktadır.

Genelde Hindistan ile Çin arasında bulunan Güney Asya ülkeleri, kalıntı bir uygarlık çerçevesinde ele alınır; bu uygarlığa Güney Asya, Avusturasyalı ya da Avustronezyalı adları verilir. Söz konusu uygarlığın temel özellikleri, beşeri coğrafya, paleontoloji, tarihöncesi arkeoloji, dilbilim ve etnoloji uzmanlarının ortak çalışmaları sonucunda belirlenmiş ve aydınlatılmıştır.

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında araştırma yapan ve zengin Hint edebiyatına, tapınak mimarisinin güzelliğine, heykel sanatına, Brahmana ve budist esintileri taşıyan grafik sanatına önce hayran kalan Avrupalı şarkiyatçılar, çalışmalarında felsefe ile din düşüncesine, daha doğrusu bu düşüncenin ürünü olan Asyalı biçimlere, dünya "görüşlerine" ve bu görüşün geliştirildiği metinlere ağırlık vermişlerdir.

Böylece Hindistan'a yönelen araştırmacılar, mitolojinin, dünyanın açıklanması, kozmik ve ritüel düzenin tanımı, tanrıların doğuşu, ikonografinin konuları, tanrıların her biri için düzenlenmiş "destanlar" ve kurban sunmanın derin anlamı üzerine, insanın kendi kendine sorduğu tüm soruları kapsadığını saptamışlardır. Bu birikimin oluştuğu her bilgide, mitoloji vardır; Hintliler bu bilgileri *rishi*'lerin, yani büyük Veda bilginlerinin ortaya çıkardığı ve "gördüğü" hakikatler olarak kabul ederlerdi.

Oysa Güneydoğu Asya ülkelerinde, sözünün ettiğimiz köklü ve yerleşik geleneklerin dışında çıkılmamış, bunları kabul ederken seçici davranılmış, kısmen özümsenmiş ve değişik bir bağlama oturtulmuştur. Ayrıca oradan buradan toplanan mitolojik düşüncelerden yararlanılmış, bazı tanrısal ya da destan kahramanları yerel koşullara uydurularak benimsenmiş ya da yerel ruhlara Brahmana adları verilmiştir.

Burada, Doğu Hindistan'da yaşayan toplulukların, Hint uygarlığının "Hintlileşme" olarak adlandırdığı olayın değişen koşullarına göre, dışarıda yayılmaya ve yerleşmeye başladığı dönemden itibaren neyi benimsedikleri ve neyi yarattıklarını saptamak söz konusu değildir.

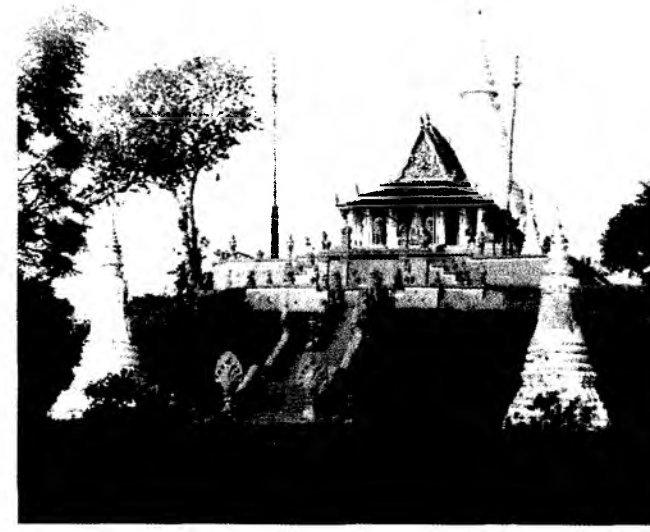
Hıristiyanlık döneminde deniz ve kara yoluyla kurulan temaslar sonucunda, Hint Yarımadası'ndaki halklar ve Hindiçin halkları iki büyük uygarlıkla karşılaşmıştır: Bir yanda tarihe geçmiş, yazı ve sanatla rüştü ispatlanan bir Hint uygarlığı vardır. Diğer tarafta ise "Güney Denizi" ya da muson uygarlığı. Bunlar, alfabesi olmayan, ova ve deltada, dağ ve ormanlarda oturan, her biri değişik yollarla doğa ile uyum sağlamış insanlar ve halklar mozayiğini oluşturur. Genelde kuru, sel altında kalan ya da sulanan çeltik tarlalarında rençberlik yapan, gündelikçi, toplayıcı, taştan, madenden, tahtadan, çömlekten araç-gereç yapan bu insanlar, önce göçebe, sonra yarı-göçebe hale gelmişler, sık ya da seyrek konutlu yerleşim yerlerinde içe dönük ya da dışa açık yaşamışlardır. Bu halklar, kabaca Kushana Hanedanlığı, sonra da Hindistan'daki Gupta dönemine ve Çin'deki Hanlar devrine denk düşen bir zamanda, teknik, siyasal, iktisadi, dinsel ve geniş anlamda kültürel gelişim sürecine girmişlerdir.

Çin'in Kuzey Hindiçin Yarımadası kültürünü, özellikle de Kızıl Irmak deltasına özgü Dai-Viêt uygarlığını etkilediği bilinmektedir. Çin'in Hint uygarlığından doğrudan etkilendiği dönem, Hue zamanında, Viêt ülkesini elde eden Je-nan Çin komutanlığının, Cham ülkesi Lin-yi ile arasındaki sınırlarının belirsiz olduğu ve

sürekli tartışıldığı dönemdir. Cham ulusu, Annam kıyılarında yaşayan Malay ve Polinezyalı bir ulustur. 15. yüzyılın sonuna kadar My-Son tapınaklarının bulunduğu Champa krallığı, Çinleşen "Hindiçin"e karşılık, Hintlileşen Güneydoğu Asya'nın kalesi olmuştur.

Gerçeğe uyması bakımından biraz katı bir çerçeveyi kullanırsak eski krallıkların kuruluşu ve Hindistan etkisindeki kurumlar çevresinde gelişmesi, I. yüzyıldan XIII-XV. yüzyıla kadar sürer. Bunları da şöyle sıralamak mümkündür: Kuzey Malezya yarımadasının kuzeyindeki Birmanya *Môn* krallığı, Dvarati krallığı ve Tayland'da Haripunjaya krallığı; Mekong deltasında, Siyam körfezinde ve günümüzde Kamboçya'da bulunan ve 2. yüzyılda Çinli seyyahlar tarafından tanımlanan Founan krallığı. Kuzey Hue'den başlayarak günümüz Phan-Rang ve Phan-thiet bölgelerine kadar uzanan Champa cham. Brimanya Pyu ya da Crikhsetra; Çinlilerin Çen-la olarak adlandırdıkları, fakat 9. yüzyıldan itibaren Angkora ülkesini kuran Kamdujaların Khmer uygarlığı. Endonezya ve Güney Malezya Yarımadası'nda bulunan büyük Crivijaya eski krallıkları.

İncelemekte olduğumuz konu bakımından neler olmuştur? Güneydoğu Asya'da yaşayan her halkın kendine özgü toplumsal ve dinsel yapıları vardı. Her biri, Môn-khmer, Tibet-birman, Miao-yao, Malayo-polineziyen ya da Endonezyalı olarak adlandırılan dil "aileleri"nden birine aittir. Her toplum, kendi mit kökleriyle ilgili hikâyelerini, güç sahibi olanların unvanlarını, görünmeyen şeylerle ilgili dizgesini sözlü olarak sonraki nesillere aktarıyordu. Ancak krallık ve prensliklerin oluşması, bazı kentleşme belirtilerinin ortaya çıkması, yazılı kültürün benimsenmesi, değişik yönetme biçimlerinin ya da kabile toplumların barındığı yerlerde hanedan ritlerinin oluşturulması, kısaca söz konusu toplumlarda kısmen zorla, kısmen zaman içinde benimseme yoluyla



Phnom Penh'in (dağ üzerindeki kutsal yer) Phnom'u. Bir Budist pagod ile Brahmancı mitolojinin kişilerini ve toprak cinlerini görmekteyiz.

oluşmuş yeni bir düzene geçilmesi, insanların kendilerini ifade etme biçimlerini derinden etkilemiştir. O zamanlar, "güdümlü kültür" diyebileceğimiz bir oluşum ortaya çıkmıştır: Monarşik, din iktidarına dayalı yönetim anlayışı Hindistan'dan gelmiştir. Angkor ve Champa krallarının taptığı Brahmana tanrıları da Hindistan kaynaklıdır. İkonografik örnekler de yine Hindistan damgasını taşır. Kitabe yazılarının yazıldığı Sanskritçe de Hindistan kökenlidir. Çeşitli elyazısı ve yazı tarzlarından alfabenin de Hindistan'dan geldiği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte kurulan her yeni krallık, her şeye karşın yerel örgütlenme biçimini terketmeyen ve temel inançlarından vazgeçmeyen kavimlerden oluşmuştur. Böylece yerel ve yabancı olanın birbirini tamamladığı ve iç içe olduğu sayısız motif yaratan bir derin kaynaşmanın ilk adımları atılmıştır.

12 ve 13. yüzyıldan itibaren Thai toplumları, çok gelişmiş Ankgorlu Khmer uygarlığını Güneydoğu Asya'da yaşatmaya devam edecektir. Sukhothai, sonra da Ayuthia Thai krallıkları, Luang-Prabang ve Vien-Chan Lao krallıkları da kültür sahnesine sırayla çıkarlar. Güney Çin kökenli Budizmi benimseyen Thailer, Môn ve Khmerlerin yarattıklarını özümserler. Birmanya'da ülke bütünlüğünün kurulma süreci kana bulanır. Bu ülkede Môn ve Chan kendi düşüncelerine göre hareket ederler, fakat sonuçta yine de yerel Nat ruhlarını dışlamayan Budizm yoluyla, Hint etkileri taşıyan Birman kültürü oluşur.

16. yüzyılda ilk Portekiz ve İspanyol sömürgeciler Güneydoğu Asya'nın yaşamına girdiğinde, büyük değişiklikler meydana gelmemiştir. Hindistan, Khmer, Môn, Thai, Brahmanizm, Budizm (toprak tanrıları, öcüler, demon, hayâlet, sözlü ve yazılı mitler, yerel hikâyeler, büyük Sanskrit destan ve efsaneleri benimseyen bir Budizm şekli) yürürlükteydi. Bütün bu karışıklığın içinde Ari, arkaik Hint Vedacılığını, klasik öncesi ve klasik Hint Brahmanlığını; sonra *mahayana* budist, *hinayana* ya da *theravada* budist unsurlarını diğer unsurlardan nasıl ayırdedebiliriz? Bütün bu unsurları, binlerce yıl boyunca oluşmuş yerel kültürlerden, özellikle Güney Asya'da yaygın olan "bitki uygarlığı" kökenli animizm'den nasıl ayrıştırabiliriz?

Ejder-naga'nın ibikli başı. Boyun hizasında kanatları vardır ve bir timsah başı üstündedir. Yeşil ve beyaz boyalı ağaçtan. Laos, Khong bölgesi, Sithandone eyaleti.





Paddy'nin koruyucu cinleri için yapılan bayram sırasında tarlalara dikilen, dört bambu kamışlı sunak.

Dolayısıyla, sözünü ettiğimiz bölgelere özgü mitolojiyi ele alırken, Hintli din öğretilerinden geçen ögeler ile yerel inançlar arasında kuru, yapay, cansız bir ayrım oluşturmak değil; her şeyden önce ortak sanat yapıtlarında farklı unsurların kaynaşarak yanyana yaşadığı kültürel bütünlüğü kavramanın şart olduğunu vurgulamak gerekir.

Yüzyıllar boyunca Güney Asya mirasından hareketle insan ile görünmeyen arasında bir ilişki dizgesi oluşturulmuştur. Söz konusu dizge, Budizmi de benimsemiş, fakat gelişmesi, bir tek ona dayanarak olmamıştır. Eski Môn, Khmer ve Cham, sonra da Birman, Thai ve Laolar, Hindistan'ın zengin mit ve destan hazinesinden yararlanmıştır. Saydığımız kültürler, seçtikleri Hint tanrılarını benimsemişler; kendi gerçek eğilimlerine uyacak bir biçimde Buda öğretisini uygulamışlardır. Gelen ışığı kısacağımıza, yenidendoğum mutluluğuna erişelim! Buda bize hiçbir şey istememeyi öğreteceğine, sunularımızı kabul etsin ve isteklerimizi yerine getirsin! Buda'nın izleri, Birmanya ve Tayland'da belirgin bir biçimde vardır. Buda heykelleri ışık saçar, hareket eder ve mucize yaratır. İster *mahâyâna*, isterse *theravada* olsun Budizm mitolojisi, çelişkili bir biçimde spekülasyonlardan değil de, köylü toplumlarında gerçekleştirilen toplu törenlerden doğmuştur. Bağdaştırma ise, sözünü etmekte olduğumuz alanda gerçekleşir ve hızla gelişir.

İndra tanrısı, din görevlilerine papaz unvanını burada verir. Toprak ruhu da herhangi bir manastır avlusunun içinde hoşnut edilmelidir. Sahip olunan mülk, hiçbir karşıtlığın ya da uyuşmazlığın yaşanmadığı bir *karma* halini alır. Kuşkusuz bazı Siyam ve Laos kralları, özellikle 1527 yılında kral Ponthisarat, Budizmin bütünlüğünü korumak amacıyla *phi*'lere, yani Thai alanından ruhlara karşı bir dizi fermân çıkarır. Kralların girişimi, söz konusu inançların resmi din öğretisinde ne kadar derin kök saldıklarını gösterir.

Hintlileşmiş Güneydoğu Asya bölgesinde yaygın mitlere değinen makalede bazı konulara açıklık getirmek, ilgili konuları aydınlatacak nitelikte ama bağlamından soyutlanmamış birkaç şaşırtıcı konu seçmek gerekir. Bu bakımdan ilk olarak, doğa ve tanrılarla ilgili bazı mitleri ele alacağız. Çalışmamızın gelişme bölümünün ikinci kısmında, belli başlı ruhlarla, yani Kamboçya'da *na'k-ta*, Birmanya'da *nat*, Laos ve Tayland'da *phi* olarak bilinen varlıklara değineceğiz. Sunduğumuz üç bölümlü çalışmanın son bölümünde, günümüzde halen birer kahraman ve "aziz" sayılan kişilerin ölümlerinden sonra da efsanelerinin yaşadığını anlatıp hayatta olan kimseleri ululaştırarak bir çeşit yeni Budist panteon oluşturan Tayland'daki *hlvn ba* Budizm imgesini ele almaya çalışacağız.

Bununla birlikte Güneydoğu Asya'nın mitolojik hazinesini tamamen bitirmediğimiz ve ele aldığımız üç grup hikâye ve olayın, bunları aşan üç yeni olguyu, Vedacı ve Brahmancı mitleri, Güney Asya mitlerini, Büyük ve Küçük Araç mitlerini ortaya koyduğu açıktır. Bu alanda Güneydoğu Asya'nın dinsel görüşe olan katkısı, yaptığı seçim ve getirdiği yeni yorumdan ibarettir.

S.T. [O.E.]

KAYNAKÇA

ARCHAIMBAULT, C., "Une cérémonie en l'honneure des génies de la mine de sel de Ban Bo (Orta Laos). Contribution à l'étude du jeu de Ti-Ki", *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (*BEFEO*), XLVIII, 1, 1956; *Structures religieuses lao* (*Rites et Mythes*), Vientiane, Vithagna, 1. baskı 1973 ("Documents pour le Laos" Koleksiyonu, 2. cilt) 189 s. BERNOT, D., "Les Nats de Birmanie", *Génies, anges et démons*, Seuil, Paris, 1971, s. 297-341 ("Sources Orientales", 8). BOISSELIER, J., Le *Cambodge, Asie du Sud-Est* (G. Coedés yönetiminde), A. et J. Picard ve C°., Paris 1966, s. 479, harita ve resimli; *Cérémonies des douze mois, Fêtes annuelles cambodgiennes*, Phnom-Penh, Commission des moeurs et coutumes du Cambodge, tarihsiz, 84 s. COEDES, G., "La légende de la Nagi", *Etudes cambodgiennes*, *BEFEO*, XI, 3-4, s. 391. COEDES, G. ve ARCHIMBAULT, C., *Les trois mondes* (*Traibhumi Brah Rvan*), EFEO yayını, LXXXIX. cilt, Paris, 1973, 294 s. CONDOMINAS, G., "Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao", *Archives de sociologie des religions*, 25 ve 26. sayılar 1968, s. 81-150. FELS, J. DE, *Somdet Phra Chao Tak Sin Maharat, le roi de Thonburi*, doktora tezi, Paris III (INCLO), 1976, 2. cilt, 539 s. GITEAU, M., "Le Barattage de l'océan au Cambodge", *Bull. de la Société des Etudes indochinoises*, sayı: XXVI. LEVY, P., "Ti-Khi: un Jeu de mail rituel au Laos", *Annuaire de l'EPHE, Sciences religieuses*, 1952-1953, s. 3-15. MUS, P., *Barabudur. Les Origines de stupa et de la transmigration*, *BEFEO*, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932, XXXII. cilt, s. 269-439; 1933, XXXIII. cilt, s. 577-980; 1934, XXXIV. cilt, s. 175-400. PELTIER, A. R., *Introduction à la connaissances des hlyn ba de Thailande*, doktora tezi, Paris, VII, 1976, 238 s. PHOUVONG PHIMMASONE, "Cours de littérature lao", *Bull. des Amis du royaume lao*, Vientiane, 1971, 4 ve 5. sayılar, s. 50-70. POREE-MASPERO, E., *Kron Pali et rites de la maison*, *Anthropos*, Freiburg, LVI. cilt, 1961. s. 179-929; *Etudes sur les rites agraires des Cambodgines*, 3 cilt, Paris, Mouton ve C°., 1962-1969, s. 988. POREE MASPERO, E., ve BERNARD-THIERRY, S., *La Lune, croyances et rites du Cambodge*, s. 264-265; *La Lune, mythes et rites*, Paris, Seuil, 1962, s. 263-287 ("Sources Orientales", 6). RAJADHON, P., A., "The Phi", *Journal of the Siam Society*, LXI, 2, s. 153-178; "The Kwan and İts Ceremonies", *Journal of the Siam Society*, L. cilt, 2 SOURYS-ROLLAND, A., "Contribution à l'étude du culte des Génies tutélaires ou "Neak-ta" chez les Cambodgéens du Sud" *Bull. de la Société des études indochinoises*, XXVI. cilt, 2, 1951. s. 160-173. TAMBIAH, J. S., *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge University Press, 1970, V, s. 338. TEMPLE, R. C., *The Thirty Seven Nats, a Phase of Spirit-Worship Prevailing in Burma*, Londra, Griggs, 1906, VI, 71. ZAGO, M., *Rites et Cérémonies en millieu bouddhiste lao*, Roma, Gregorien Üniversitesi, 1972, V, 408 sayfa.

GÜRCİSTAN. Dağlı Gürcülerin dinleri ve mitleri.

Ovadaki Gürcistan V. yüzyılda Hıristiyanlaştırılmıştır. Buna karşılık, Kafkasların yüksek vadilerinde yaşayan Gürcüler, on yüzyıl daha geç ve yüzeysel bir biçimde bu dine zorlanmışlardır. Hıristiyan krallığının paganizmi üzerine bilgilerimiz, eskilerin kısa metinlerinden ve ulusal vakayinamelerden kaynaklandığı için son derece yetersizdir. Modern çağa, kala kala bütünlükten yoksun, belirgin bir biçimde Hıristiyanlığın damgasını taşıyan ya da basit folklordan kaynaklanan inanç ve uygulamalar biçimindeki metinler kalabilmiştir.

Oysa, dağda yaşayan Gürcüler, bu yüzyılın başına kadar birbirinden farklı mezhepleri ve hâlâ verimli kalabilmiş mitolojisiyle zengin ve sınırları açık seçik çizilmiş dinsel bir dizgeyi koruyabilmişlerdir. Bu tutuculuk, coğrafi ve tarihsel koşullarla elbette açıklanabilir. Ama özellikle iki bin yılı aşkın bir zamandır sözlü olarak yayılan bir bilgiyi elinde tutan bir ruhban sınıfının varlığını da unutmamak gerekir. Kafkasya'nın yamaçlarında, gençliklerinde yani Birinci Dünya Savaşı öncesi pagan rahiplerin iktidarın özünü bütünüyle ellerinde tuttukları bir zamanda, tanrılara kurban sunan rahiplerle bugün bile karşılaşabilirsiniz. Ruhban sınıfının işlevinin bu öncelikli durumu yeni değil: Strabon, daha İÖ I. yüzyılda İberya'daki duruma, şimdiki Doğu Gürcistan'a işaret etmişti. Eski İberlerin toplumsal düzeninde, din adamları kralların hemen ardından ikinci sırada gelirlerdi (Strabon, XI, 3). Burada sadece dağda yaşayan Gürcülerin dini incelenmektedir.

I. Kozmoloji ve temel kavramlar.

1. *Morige, Gürcü panteonunun en yüce tanrısı.*

Gürcü panteonunun yapısı sadedir: Tepede yaratıcı tanrı; daha aşağıda yerel ya da özel tanrılar; ikisinin arasında ise aracı bir tanrı, K'viria.

Her ne kadar üstün olsa da ve belki de bu nedenle, en yüce tanrı halkın imgeleminde pek az yer tutar. Yalnız tek bir mitte, doğruyu söylemek gerekirse esaslı bir mitte boy gösterir. O da dünyanın yaratılışına ilişkindir. Geçen yüzyılın sonunda, dağlı bir Gürcü dünyanın yaratılışını bakın nasıl anlatıyor:

"Tanrı ve şeytan, başlangıçta erkek ve kızkardeştiler. Kızkardeş tanrıyı kırmış, öyle olunca da erkek kardeş, kızkardeşi lânetleyip ondan uzaklaşmıştır. O zaman kızkardeş de şeytan biçimine girip tanrının işini zorlaştırmaya çalışmış ve başarılı da olmuştur. Tanrı ağdan bir gökyüzü yaratmış, şeytan ise tanrının öfkesini çekmek için sıçanları yaratıp onların ağı kemirmelerini sağlamıştır: Sıçanları yutmaları için tanrı kedileri ve üzüm bağlarını da yaratır. Bu güzel tanrısal yaratı, şeytanın hoşuna hiç mi hiç gitmemiştir. O da keçiyi yaratıp üzüm bağlarının üzerine gönderir. Meydan okumaların ardı arkası kesilmez. Keçileri yeyip yutması için tanrı kurtları yaratır ve bu mücadele böyle sürüp gider. Kadını da şeytan yaratmıştır. Bu yüzden dağ insanları kadınları saygıya lâyık görmezler. Eşler ayrı yatarlar ve ancak gizlice buluşurlar.

Öteki tanrısal varlıklar, tanrı tarafından yaratılmıştır. Şeytan hepsini toptan öldürdüğü için tanrı onları göksel varlıklar biçimine sokmuştur" (Charachidzé, 1968, s. 279).

Bir yerliye ait olan bu metin, dinin ve Gürcü mitolojisinin bütününün üzerine çöreklenen iki ideolojik veriyi dile getiriyor. 1) Evren çatışan iki diziye ayrılır. Biri şeytansı ve vahşi; diğeri tanrısal ve toplumsal. Yaratılan her varlık ne kadar sıradan olursa olsun, bu iki diziden birine ya da ötekine mutlaka bağlanır. 2) Mit düzeni içinde Gürcü dini, "kardeş çiftine" dayanmayan bir kuruluşu anlamakta güçlük çeker.

Dünyayı yarattıktan sonra, Morige ("düzenleyici" anlamına geliyor), doğrudan yönetmez. Onun işi, dünyanın doğru düzgün işleyişini güvence altına almaktır. Tanrıların oturduğu göklerin en yüksek katında altın bir taht üzerinde oturmuş ve kendini kurduğu düzeni korumaya adamıştır. Doğrudan kendisi işin içine karışmadan, insani faaliyetlerde araya koyduğu tanrısal varlıklar aracılığıyla istemini açığa vurur. Sözgelimi, her yılın başında, tensel isteklere düşkün kişiler için (= insanlar), yıllık ürüne karşılık bir tür göksel rehin olan "altın arpalar"ı yerel tanrısal varlıklar arasında bölüştürür.

2. *Gürcü kozmolojisi.*

Kat kat olmak üzere evren, üç dünya ya da mekânı içerir. Yukarıdan aşağıya: 1. düzey: Yeryüzü üstündeki mekân (göksel dünya); 2. düzey: Yeryüzü mekânı (toprağın yüzeyi); 3. düzey: Yerin altındaki mekân (yeraltı dünyası). En yüksek düzeyde tanrılar; aşağı düzeyde şeytanlar ve ejderhalar; ikisinin arasında ise insanlar, hayvanlar, bitkiler, vb. yeralır. İki su örtüsü vardır: Göksel olan ve yeraltında bulunan. Birbirine karşıt iki madde halinde farklılaşan ateş için de aynı şey söz konusudur. Gök katmanındaki ateş, yıldırım biçiminde insanlara görünür. Yeraltı katmanındaki ateş ise deprem olarak kendini ortaya koyar.

İster yüksek düzeyle (gökyüzü), ister alçak düzeyle (yeraltı) ilintili olsun, bütünlüklerin ve tözlerin yalnızca varlıkbilimsel durumları söz konusudur. Bu iki uç arasında, insanlara yakın toprak yüzeyi bir *geçiş*, *aracı* ya da *karşılaşma* alanından başka bir şey olamaz. Bu ara-dünyayı dolduran varlıkların kendiliklerinden özleri yoktur; yukarının ya da aşağının *görünür hale gelmesi*'nden ya da onların türetilmelerinden başka bir şey değildirler. Bu ilke, varlıkla ilgili her nokta için geçerlidir.

Böylece, insanların kullandıkları su, yeraltı su yatağının toprak yüzeyine çıkması ya da gök örtüsünün akışından doğar. Aynı biçimde, insanların kullandığı ateş, sadece aşırı iki uç arasında aracı işlevi görür.

İnsanlık bu işleyişin dışına çıkmaz. Yaratılış mitinin farklı bir değişkesine göre, tanrılar başlangıçta sürekli savaşım içinde oldukları demonlarla birlikte yeryüzünde yalnız oturuyorlardı. Bu savaşımlardan usanan tanrılar yerlerini insanlara (*viri*, erkekler) bırakarak gökyüzüne çekildiler. Ancak erkekler demonlara karşı koymada güçsüzdüler. Tanrılar, demonların peşini bırakmadılar ve onları yerin altına girmeye zorladılar. Bunun üzerine demonlar kadınları serbest bıraktılar. Erkeklerle kadınlar, yukarıdaki tanrılarla aşağıdaki demonların görüntülerinden ve temsilcilerinden başka bir şey değildir.

İnsan, türünün varoluşunu ve bunu evlilikle sürdürmesini gök ile yeraltının birleşmesine borçludur. Yeryüzündeki ateş de tam olarak aynı durumdadır: Tanrısal ve demonsu olmak üzere çift kökenden gelen ateş, evlilikle aynı durumu ve işlevi yüklenen ocak aracılığıyla yaşamını sürdürür. Bu eşdeğerlilik, evlilik törenlerindeki çok zengin topluluklarda ortaya çıktığı gibi, erkekle yukarıdaki ateş, kadınla aşağıdaki ateş arasındaki bağı dile getiren farklılaşmış birçok davranışla da kendini belli eder. Güneş, bu iki uç dünya, gökyüzü ile yeraltı, yukarıdaki su ile aşağıdaki su arasındaki dolaşımını gerçekleştirir. Gece, güneşin yeraltındaki

su yığınına düşmesiyle meydana gelir, oradan tan vaktinde doğar ve "göğün gölleri"ne kadar yükselir. Bu yüzden, sadece susamuru güneş ışınlarının tan vaktinde ve güneş batımında üç kez tekrar eden şokuna dayanmak zorundadır. Oysa ırmakların ve göllerin suyu, altın sarısıyla kaplıdır (bir insan gözü buna dayanamaz). Bu anda denize bir susamuru derisi daldırılırsa, sudan çıkarıldığında derinin üzerinde altın renginin pul pul olduğu görülecektir.

Ay da, güneş gibi dolaşımını tamamlar. Ancak onunki ters yönde ve farklı zamandadır. Ayın, yeraltı suyundan başlayarak geceleyin doğuşu şu inanca göre açıklanır: Alabalık ilk ayı görür, kaplumbağa ikinciyi ve insan üçüncüyü.

Ay ve güneş, erkek ve kızkardeştir.

Tan vaktinin ışıması, güneş ışığından bağımsızdır. Bağımsız bir varlığı olduğu varsayılan, yaza ve kışa hükmedebilen, ancak kendisini tutsak edip alıkoyan tanrıça Tamar'a boyun eğen bir yardımcı doğaüstü yaratık olan sabah yıldızınca yaratılmıştır.

3. *Cinlenme.*

Gürcü paganizmi, tanrı esinli bir dindir. Ancak, daha tanınmış birtakım dizgelerden farklı olarak, tanrı esini, sözlü ya da yazılı olarak korunmuş bir söz aracılığıyla tarihsel zamanların başında ortaya çıkmamıştır. Sürekli olarak, genel ya da günlük insan tarihinde, insanın ya da tanrısal iradenin gerektirdikleri doğrultusunda gerçekleşir. Tekrarlanan bu tanrı esininin aracı bir insan varlığının, bir tanrı tarafından cinlenmesidir. Karmaşık bir sürecin sonunda, tanrısal bir varlık, bir Hat'i, bir insanın (genellikle bir erkek, kimi *Hat'i*'ler için bir kadın) ruhuna sahip olur. Bundan böyle bir *Kadag* olacaktır. Resmi bir cinli yani bir tür "şaman". Dinsel bir rit ya da topluluk ya da bireysel yaşama etki eden bir olay dolayısıyla Kadag vecde ulaşır ve onun ağzından tanrı konuşur. Bu nedenle kutsal ya da dinsel yükü güçlü bür sürü metin, birinci tekil kişiyle anlatılır. Çünkü, konuşan tanrıdır. Başından geçenleri anlatır, kendisine sunulan sorunları çözer ya da yakın gelecekte olacakları önceden haber verir.

Bu kehanet gündelik dilde değil, ancak gizli bir dilde gerçekleşir: "*Hat'i*'lerin dilinde". ("*Hat'i* dili" genel durumun dışında, Oset mitolojisinde de kendine bir yer edinmiştir. Coşmaya her an hazır bilginler işin içinde tarihsel bir anıyı, *Hatti* dilinin gölgesini, yani Hititleri görmekten geri kalmamışlardır.) O halde tanrının iletisini çevirmek gerekmektedir. Sözgelimi, "koç"a, "pas tutmuş boynuzlu" anlamında *rkazhangiani*; "güneş"e, "kadın-güneş" anlamına gelen *mzekali* denir. "İnsan": *Verchlis burtvi*, "altın top", "tapınağın tarlaları", *korokroni*, "altın arpalar". Tanrı, "Morige bir yabani koyunun boynuzlu başını bana emanet etti" derse, bununla kabilede bir adamın ölümünü önceden haber veriyor demektir. "Kadın-güneş altın arpalarıma sarındı" derse, bunun anlamı büyük bir kuraklık olacak demektir. Ancak, "Görkemli Kadın-güneş geçip yükseklere oturdu, altın arpalarımı da sarındı", derse, bu, sıcak yüzünden ürünlerin yokolacağını öngörüyor demektir. Kabilede bir adamın gözlerinin yakında görmeyeceği şu sözlerle belirtilir: "Gözleri altın bir kalburla örtülü".

Cinleme olgusu, insan topluluğunun dinsel, toplumsal ve siyasal yaşamında önemli bir işleve sahiptir. Gerçekten de şamandan farklı olan tanrılara kurban sunan din adamı, cinleme yoluyla ortaya çıkan tanrısal seçimin bir sonucudur. Görevi de, dinsel törenlerin yapılmasıyla sınırlı değildir. O aynı zamanda topluluğun siyasal ve askeri önderidir.

4. *Kurban.*

Tanrıların dünyasıyla iletişime geçmenin (cinlenmenin aksine) en düzenli ve en az üzüntü verici yolu kurbandır. En basitinden en gözalıcısına, topluluğun yükümlülüğünde olan kurbanların sayıları aşırı derecede çok olmakla kalmaz, pahalıdırlar da. Genel olarak oldukça yoksul olan bu toplumların ürettikleri malların önemli bir bölümü bu adaklara gider. Bu arınağanlar mum, büyük düz ekmekler biçiminde tahıl ve büyük miktarda biradan ibarettir. Bira tanrılara sunulur, ardıç içkisi ise özellikle ölülere ayrılmıştır (ovada oturan Gürcülerde biranın yerini şarap alır).

Ancak, tanrılara sunularda en önemli pay kanlı olanlardır. Dinsel törenlerde, geçen yüzyılın sonuna ve belki de daha yakın zamanlara kadar, her türlü kurban, horoz, kuzu, koyun, oğlak, keçi, küçük boğa, bol miktarda öküz boğazlanırdı. Kanın oluk oluk akması önemliydi. Üç çeyrek yüzyıl önce, bir dağlı Gürcü bu konuda şunları söylüyor:

"Kurban olarak kanlı hayvan sunmak gerekmektedir. *Hat'i*'yi hoşnut etmek için kurbanın kanının bolca akması kaçınılmazdır. Kan fışkırınca, kupaların ve ayin nesnelerinin üzerine dökülüp saçılması gerekir. Din adamı alnına taze kanı sürüp, elleriyle kollarını kanla temizler" (Charachidzé, 1968, s. 290).

Orada hazır bulunanlar, vücutlarına olabildiğince kan sürmeye çalışırlar. Sözgelimi, Lashari'nin tapınağında, içi taş döşeli çukurlar kanla doludur, hazır bulunanlar sonradan giymek üzere elbiselerini kanlı çukura batırırlar. Birçok dinde yapılan uygulamaların tersine, pişirilmiş etin değil de, hâlâ çırpınan ve kanı akan kurbanın tanrılara adanmış olduğuna dikkat çekmek gerekir.

Gürcü ayinlerinin ayrılmaz bir parçası olan kana duyulan bu ilgi, yeni bir olgu değildir. Krallıktan Hıristiyanlığa geçmeden, yani IV. yüzyıldan önceki dinsel uygulamaları günü gününe

Gürcü dağlarındaki pagan tapınağı, bu yüzyılın başında hâlâ etkindi. Mimari tarz, Antikçağ'dan bu yana kullanılagelmiştir.



anlatan en eski tarihsel olaylar defteri de bunu doğrulamaktadır. "Gürcistan'ın Din Değiştirmesi"nde şu satırlar vardır:

"Dine aykırı düşen dağlar şimdi harap olmuş, nehirlerin suyu daha dingin şimdi: Demonlara adanan çocukların kanı bir daha nehirlerde akmamıştır".

İlk Hıristiyan kral Mirian resmen din değiştirirken şöyle der:

"Babalarımız çocuklarını ve bu ülkenin suçsuz halkını korkunç putlara kurban etmişlerdir. Babalarımızdan bazıları da sırf putları hoşnut etmek için kuru otu biçercesine çocuklarını biçmişlerdir. Ve de taşların üzerinden küçük çocukların kanının izlerinin hâlâ silinmediği Armaz ve Zaden tepelerinde!"

Görüldüğü gibi, Gürcü dininde kanlı kurbanlar yeni değildir ve kökeninde de insanın kurban edilmesi mevcuttur. Vakayinamenin öteki bölümleri bunu doğrulamaktadır:

"Kral Rev (din değiştirmeden önce), yönetimi sırasında çocukların kurban edilmesine izin vermemiştir; çünkü çocuklar, önceleri putların onuruna kurban edilirlerdi. Onun krallığında, putlar için kimse çocukları kurban etmemiştir; bunun yerine koyun ve inekler kurban edilmiştir".

5. Ritüel ensest.

Gürcü dinini öğrenmek için gerekli olan ve bu dinin ideolojik temellerinden birini oluşturan cinlenme ve kanlı kurban etmeden sonra gelen üçüncü olgu budur. Yaratılış mitinin de belirttiği gibi (bkz. *Morige, Yüce tanrı*), Gürcü düşüncesi, evreni birbirine karşıt iki diziye ayırır: Biri tanrısal, öteki şeytansıdır. Erkek ilkinde, kadın ise ikincisinde yeralır. Çift olarak birleştiklerinde aşılmaz güçlüklerle karşılaşırlar: Evli çiftin çatışma ve uyumsuzluğu bundan kaynaklanır. Bununla birlikte, kardeş çift bu çatışmanın içine düşmez. Gerçekten de yaratılış mitine uygun olarak, erkek kardeş (tanrı) ve kızkardeş (daha sonraki şeytan) uyum içinde ve aynı göksel düzlemde yaşayıp gidiyorlardı, ta ki kızkardeş erkek kardeşten ayrılıncaya kadar. Gündelik yaşamda da durum aynıdır: Evlenmek üzere erkek kardeşinden ayrılmadan önce, kızkardeş olarak kadın henüz şeytansı değildir. Düşünülebilen tek çift, şu halde erkek-kızkardeş çiftidir. Gelgelelim, yaşayabilirliği yoktur ve geçici olmak zorundadır.

İşte hiçbir dağlı Gürcü'nün uzak duramadığı güzel ve yürekler acısı bir gelenek. Bu gelenek, çifte bir açmazı da içinde barındırır: Kavramsal bir evli çift açmazı, kolay ve rahat bir kardeş çift açmazı. Bu geleneğin eski Gürcü uygarlığında önemli bir yeri vardır. Aynı zamanda toplumsal, ritüel ve mitik düzlemde de ortaya çıkar.

Bir delikanlıyla bir genç kız (çoklukla ergendirler) birbirlerine sevdalanırlar. Artık onlar içlerinden birinin evlenmesine kadar "erkek kardeş-koca" ve "kızkardeş-eş"tirler. Toplumun onayladığı resmi bir durumdur bu. Aşkları gece buluşmalarına kalır. Ahırda (samanlıkta) ya da aynı kolsuz çoban abasının altına girerek dağda buluşurlar. Ne var ki –aşkı barındırmayan evliliğin tersine–, içten gelen tutku üzerine kurulu bu ilişkiler acıklı bir sonla noktalanır: Aynı topluluktan olan gençler evlenemeyecekleri gibi, bir daha görüşmemek üzere er ya da geç ayrılmak zorunda kalırlar. Zaten bu iğretilik, durumun topluluk ve Gürcü dinsel düşünce tarafından kabul edilmesini sağlamaktadır.

Toplumbilimsel açıdan yapılan bu ensest, mitik düzlemde de yinelenir: Birçok ruhani çift (örneğin Lashari ve Tamar, Giorgi ve Sadzimari) bu örneğe uygun olarak tasarlanır. Çünkü bu alanda tarihten gelen hiçbir üstünlük yoktur ve parçalanmaz bir bütünlük söz konusudur. Tanrılar, hiç değilse içlerinden bazıları, geleneğin temellerini atmakla ünlüdür. Bu nedenle geleneğin ritüelde bir karşılığı vardır: Birçok dinsel tören (*K'op'ala*'yla daha önce adı anılan *Hat'i*'ninkiler) esnasında, kutsal rit törenlerinin uzadığı gecelerde bekâr müminlere, tapınağın kapalı yerlerinde "ensest" ilişkiye girmeleri için telkinde bulunulur. Bu kültürel zorunluluk, doğu dinlerindeki (eski Yunan'daki) fahişelikle karşılaştırılmıştır. Gürcü olgusu tamamen başka bir şeydir. Çünkü onlarda söz konusu olan kutsal fahişelik değil, yapay bir ensesttir.

Kendini ayakta tutan kavramlarıyla gelenek, Gürcü imgeleminden çıkan edebî ve folklorik ürünlerin bütünü üzerinde güçlü bir etki yaratmıştır. XII. yüzyılın destansı edebiyatında gelenek, dönemin toplumsal kurallarına göre başlıca dört kişinin, iki "ensestli" çifte bölündüğü "kaplan postlu insan" adlı büyük şiirin yapısına damgasını vurmuştur. Bu örnek uyarınca, halkın imgelem gücü, Gürcü tarihinin birçok büyük adı arasından, özellikle kraliçe Tamar ve oğlu Lasha Giorgi arasındaki ilişkileri "kızkardeş-kadın eş" ve "erkek kardeş-koca" ilişkisi olarak tasarlar.

II. Büyük tanrısal figürler.

1. K'viria, "kuru" valisi.

Adı Hıristiyan kökenli olan bu tanrı, herhalde evrensel eğilimi nedeniyle olsa gerek, hiçbir mitik serüvenin içinde değildir. İnsan düzeyinde gerçekleştirdiği gerçek de "tanrının gücü"nü temsil eder. "Kurunun yöneticisi" de denir, yani göksel dünyaya karşı toprağın yöneticisidir. Bütün Gürcü tanrılar içinde bir onun "tanrısal surda çadır kurma" ayrıcalığı vardır. Bu nedenle de "bir çadırı olan" anlamında *mek'arve* diye de adlandırılır. Bu çadır, adaletin yerine getirildiği binayı simgeler. Çünkü, karar ister insanların lehine, isterse aleyhine olsun K'viria adalet tanrısıdır. Aleyhine olması durumunda, bir bölük insan tanrıyı hoşnutsuzluğa uğratmışsa, İessaul'un (Kafkasya'da baskı fikrini çağrıştıran müfreze başı anlamına gelen Kafkas kökenli bir terim) bir müfrezesinin başına geçen K'viria, onların üzerine çullanır. İessaullar gökyüzündeki kurtlardır. Gittikleri yere hastalıkları taşıdıkları gibi, ne varsa yakıp yıkarlar. Ulumaları göğün bir ucundan işitilince, herkes saklanacak bir delik arar ve bulduğu yere girip can derdiyle yakarır.

2. Hat'i'ler, yerel ve uzman tanrılar.

Alt düzeylerde, önem dereceleri ne olursa olsun insan topluluklarıyla doğrudan ilişkileri olan tanrı ya da doğaüstü yaratık kalabalığından geçilmez. Aşiret, kabile, soy, köy, dahası aile topluluğu. Bu yüzyılın başında, yüzlerce sayıda olan bu tanrılar *Dzhuar*, "Haç" ya da *Saghmto*, "tanrı" ya da daha çoklukla *Hat'i* diye adlandırılmışlardır. Bu terim, tam olarak "çizilmiş şey" ve "bir şeyi temsil eden şey" anlamına gelir: Tek sözcükle "işaret". Bu "işaret" tanrısallığa, insanlarca somut algılanma biçimine, yani onun simgesine (imge, nesne, gerçek ya da düşsel hayvan) ve de kültün yapıldığı tapınağın bulunduğu yere uygun düşer.

Hat'i'ler, insanlarla iki tür ilişki içindedirler: Cinlenme yoluyla dolaysız, kurban töreniyle de dolaylı.

3. Givargi, dağın ermiş Yorgos'u.

Givargi, ad ve birçok özellik bakımından benzeşse de, ova Gürcüsünün ermiş Yorgos'undan köklü bir biçimde ayrılır. Büyük

bir saygınlıkla çevrili olarak –onlarca tapınağı vardır–, ve çokşekilli niteliğiyle dikkat çeker. Bu niceliksel ve niteliksel özellik, dış tarihsel koşulların bir sonucu olmayıp derinlerde yatan yapısına bağlıdır. İşlevi, toplumun dışındaki vahşi bütün mekânlara, evcilleştirilmiş ve toplumsallaştırılmış bölgelere (barınaklar, ekilen tarlalar, insanın yarattıkları) yaygınlaştırıcı ve tıpatıp uygun olmasını gerektirmektedir. Ancak, sözgelimi Hindistan'daki Rudra gibi *Wildnis*'in, vahşiliğin tanrısı da değildir. Görevi, vahşi mekânlarda insanın serbest dolaşımını sağlamak, uygarlığa yabancı, dahası tehlikelerle dolu (vahşi hayvanlar, maddi felâketler, demon ve canavarlar) bir alana giden birey ve toplulukları korumaktan ibarettir.

İşte çokşekilliliği (mekâna özgü nitelikler) ve de doğayla kaynaşması buradan kaynaklanır: Yüksek dağlar, kaynak suları, Alpler'i andıran otlaklar, uzaklardaki ayak izleri. Yönelimi, insanların kendisinden ayrıca beklediği hizmetlerle özel hale getirilir: Çobanların (hayvancılık işlerine karışılmaz), yolcuların, yağmacılar ve eşkiyaların korunması (Kafkasya'da büyük saygınlığı olan bir meslek, sözgelimi Çerkes bir kabilenin kendisini "davar hırsızları" Bjedugler diye adlandırdığı görülmektedir).

Toplumun vahşi doğa üzerindeki egemenliğinin cisimleşmiş halidir. Doğal mekânda özgürce dolaşan iki hayvan topluluğuna da bu nitelikle gözkulak olur: Arılar ve kurtlar (bkz. "Av tanrıları." maddesi).

Yolcuların koruyucusu Givargi, kendini de yolcu olarak görür. Dahası, genel olarak kendisi böyle yardıma çağrılır: "Yolcu melek". Mit düzleminde bu nitelik "yabancı" anlamı kazanır.

Givargi, uzak, yabancı ve genel olarak düşman bir ülkeden gelmiştir (İran, Ermenistan, Tataristan).

Kendi yortularında bile yabancı, dahası düşmanca görünümünde bir değişiklik olmaz: İnsanlara, en azından bir Çeçen savaşçı kılığında görünür. Oysa, korkunç yağmacı olan Çeçenler, dağlı Gürcülerin her zaman yeminli düşmanları olmuşlardır.

Batı Gürcistan'da (Svanetya), tanrının vahşi mekânlarla ilişkisi ritlerde ortaya çıkar. Rit, her tür binadan uzakta, yüksek dağlarda yapılır ve sunulacak kurbanlar tapınaktan değil, göçebe sürülerinden seçilir.

4. *Ova Gürcistanı'nın Ermiş Yorgos'u.*

Ermiş Yorgos (Kafkasya'da olduğu gibi çoklukla, Hıristiyan adı taşıyan pagan tanrı), ova Gürcistan'ında aşağı yukarı kendisine tapınılan tek tanrıdır. Ölülerin ve Ermiş Elie'nin, yıldırımın tanrısı (Osetya'da olduğu gibi, bkz. *Uacilla*) İsa'nın yanında seçkin bir yere sahiptir. Cinlenme, ritlerde önemli bir yer tutar. Ancak burada dağdan (bkz. *Cinlenme*) farklı olarak, cin tutmuş kişiler tercihen kadınlardır. Onların ruhlarını tanrı, dağlılarda olduğu gibi insanlarla iletişime geçmek amacıyla değil, ancak bireysel ya da ortaklaşa bir günahı cezalandırmak için ele geçirir.

Kült, Strabon'un aktardığı bir Kafkas görenekte iki bin yıl önce karşılığını bulan bir ritüel kesitle ortaya çıkar. Strabon'un anlattıklarına göre, İberya'nın sınırlarında bir ay tapınağı varmış, bu tapınakta da bir sürü tutsak. "Bunların çoğu tanrılarca cinlenmişler ve olacakları önceden kestiriyorlarmış. İçlerinden en güçlü bir biçimde cinlenen, ormanlarda yalnız başına dolaşırmış; rahip onu yakalayıp kutsal zincirlere vurduktan sonra bir yıl boyunca iyice beslermiş. Daha sonra da tanrıya kurban olarak sunulup öteki kurbanlarla birlikte öldürülürmüş. Kurban töreni de şöyle olurmuş: İnsanın kurban edildiği törenlere uygun bir biçimde kutsal mızrağı elinde tutan bir adam, kalabalıktan sıyrılıp usta bir hareketle kurbanın böğrünü kalbine kadar delik deşik eder. Cesedin yere düşme biçimi, açık açık herkese duyurulan kimi kehanetleri açığa vurur. Ceset belirli bir yere taşınır ve kim ki arınmaya gereksinme duyar, cesedin üzerine yürür" (Strabon, XI, 4, 7).

Bir yüzyıldan daha az bir zaman önce, Doğu Gürcistan'da (eski İberya) Ermiş Yorgos'un onuruna şu ayin yapılmaktaymış. Ermiş Yorgos'tan cinlenen kadınlar, enselerinde kutsal ağır bir zincir olduğu halde, dizlerinin üzerinde yürüyerek kilisenin çevresini dolaşırlarmış. Geceleyin de, cin tutmuşlardan biri, "Ermiş Yorgos'un tutsağı", kilisenin batı kapısının önünde, başı kuzeye, ayakları güneye çevrili ve girişi kapatarak öylece yatarmış. Papaz ve müminler ise cin tutmuşun üzerinde kuvvetlice tepinmeden duramazlarmış ve buna rağmen cin tutmuş kişi sessizliğini bozmazmış. Bu ritleri yapmalarının nedeni, geçmişteki günahlarından arınmak ve tutsaklıklarından kurtulmakmış.

Kült anındaki hareketler, ögeler ve amacına ulaşmada benzerlik çarpıcı: Cin tutmuş ve zincire vurulmuş kişiler, tepinme, arınma. Gürcistan'da öldürme yok. Ancak, müminlerin ayaklarının altında *hareketsiz* ve *sessiz* duran cinlenmiş kişi, Strabon'un tasvir ettiği gibi, üzerinde tepinilen cesedi anımsatıyor. Bundan başka, insanların kurban edilişlerinin İS ilk yüzyıllarda da sürüp gittiği biliniyor: Modern rit, kuşkusuz yumuşamış ve simgesel bir hale dönmüştür. Şu olgu bunu doğruluyor: Ermiş Yorgos'un başka bir tapınağında, cinlenen kadına kutsal bir sancakla (kumaşla süslü bir mızraktır bu), bu işte ustalaşmış bir adam vurur, ama bu adam rahip değildir; tıpkı Strabon'un anlattıklarında olduğu gibi: Cinlenen ve zincire vurulan kurban, işini bilen ancak rahip olmayan bir kişi tarafından dövülür.

Şu andaki Ermiş Yorgos kültü, kısmen de olsa iki bin yıl önce yapılan ritlerin bir devamı gibi görülebilir. Burada olsa olsa eski bir ay tanrısı söz konusu edilmektedir. Ancak bu durumda, yalnız rit biçimleri geride kaldığından dinsel içerikten yoksundur. Bu da zaten dindeki aşınmanın çok rastlanan doğal bir sonucudur.

5. *K'op'ala, şimşek çaktıran tanrı.*

Dünyadaki birçok fırtına tanrısı gibi K'op'ala da büyük bir savaşçı olmakla birlikte, aynı zamanda demonların da kıyıcısıdır (Hintli İndra ya da Osetli Batraz gibi). Bu üçlü yetenek, dağlı Gürcüler arasında herkesçe sevilip sayılmasını sağlar. Tanrı İahsar'ın yardımlarıyla da aslında Hıristiyanlıktaki üçlemeden birini temsil ederek insanlığın kökünü kazıyan demonları yeryüzünden kovmuştur (bkz. *Kozmoloji*). *Vedalar*'daki gibi sıkı bir işbirliği içinde olduğu bir gürzle silahlanmıştır; öyle ki bunlar kimi kez birbirlerinin yerini alabilir. Öylesine ki, biri ötekiyle sık sık karıştırıldığı gibi yardıma da çağrılır. İnsanın algılayabileceği biçimde ortaya çıktığında ise kendisine fırtınalarla kayaların gürültü-patırtısı eşlik eder. Demirciler tanrısı P'irkusha'nın özel olarak biçim verdiği demir bir yay da kullanır. Maddi kuvvetlerinden dolayı bütün *Hat'i*'lerin en güçlüsüdür, gökyüzüne adadıkları tanrısal surdaki spor yarışmalarında zafer kazanır.

Demon öldürme işinin olağan uzantısı olarak cinlenme olgularında da birinci derecede bir işlev yüklenir: Bir insanın ruhunu ele geçirdiklerinde, içlerinden en azılı olanlarını kovma gücüne bir başına o sahiptir. Mezhebinin özü, "ruh hastaları"nın, özellikle de delilerin iyileştirilmesi işiyle uğraşmaktır. Asılanların, boğulanların, çığ altında kalanların ruhlarını da "kurtarmak"la yüküm-

lüdür. Çünkü, ceset içinde cismani olarak tutulmakta ve bu da şeytan için kolay bir av oluşturmaktadır.

Onuruna kutlanan törenin bir ifadesi olan gece toplantılarında, genç erkeklerle genç kızlar "erkek kardeş-koca" ve "kızkardeş-eş" çiftler olarak kümelenirler. Bu çiftlerin o gece aşk yapmaları zorunludur. Bu zorunluluğa uymayan çiftler, K'op'ala'nın topuzuyla sert bir biçimde cezalandırılır (bkz. *Ritüel ensest*).

Mit, tapınağın kuruluşunu da zaten aynı tip "kardeş" bir çifte bağlayarak açıklar. Tanrı, oğlanla kızın gözüne bir iple göğe bağlı, uçan bir hayâl olarak görünür; ip kopar ve düşenleri oğlanla kız paylaşmaya çalışır. Oğlan ipliği, kız kanatlı hayâli yakalar. Genç kız, kendisini öldürmek isteyen köylülerden kaçıp gizlenir. Sonunda tapınağı kurup ritleri ve dinsel kuralları düzenler. Ancak ritleri yönetmeye kalkmaz, rahibin işinden farklı olan şamanlık göreviyle yetinir. Öldükten sonra, müminler, bütün öküzleri arabaya koştukları halde cesedini bir türlü taşıyamamışlardır. Bu nedenle, olduğu yere gömerler. Bu da çifte bir günah oluşturmaktadır: Kutsal sur içinde ölüye de, kadına da yer yoktur!

Yaşamda geçerli olan toplumsal ve dinsel değerlerdeki bu tür değişmeler K'op'ala'nın başlıca işlevlerinden biriyle bağlantılı olmak durumundadır: Ciddi ruhsal sorunları olan kadınlar, özel olarak ona götürülür. O da onları, ruhlarını ele geçirerek iyileştirir. Kurala değilse de, en azından olağan duruma aykırı bir uygulamadır bu: Genel olarak, kadınların ruhuna tanrıçalar, erkeklerinkine ise tanrılar "sahip olurlar".

6. *Lashari ve Tamar.*

Birbirinden farklı ancak kardeş ilan edilen tapınaklara sahip olan tanrı Lashari'yle tanrıça Tamar, kardeşiyle zina yapan bir çift olarak tasarlanır ve göksel düzeyde uygulamaya soktukları "erkek kardeş-koca" insan geleneğinin kuruluşu onlara bağlanır.

Kendi adında ışığı taşıyan Lashari, "ışıltılı" anlamına gelen Abhaz kökenli bir sözcüktür (Abhazca *a-lashara*, "ışık"). O, dağlı Gürcülerin yürüttükleri bütün büyük kabile savaşlarında üstün görevler yüklenen bir savaşçıdır. Savaşçı olarak zamanının çoğunu dünyayı dolaşarak geçirir, hem tanrısal biçimi, hem de somut bir simgenin somut görünümü altında, özel rahiplerin savaşlarda taşıdığı, tapınağın büyük sancağıyla bütünleşir. Buna karşılık, tanrının tapınağına yerleşmesi, Lashari'nin gizemli oturma yeri ve varlığının kavranabilir işareti olan kutsal bir meşenin varlığıyla açıklanabilir.

Eskiden tapınağın içinde, tepesi, tanrıların yeryüzüyle göksel dünya arasında gidip gelmelerine yarayan bir halat ya da altın bir zincirle göğe bağlanmış devasa bir meşe yükselirdi. Gelin görün ki, günlerden bir gün, tapınağı ele geçiren yabancı bir prens bu olağanüstü ağacı devirmeyi başarmıştır: Baltayı her vuruşta yongalar kertikteki yerlerini yeniden alır. Prens, sonunda meşenin gövdesini kurban edilmiş kara bir kedinin kanıyla ıslattığı için ağaç kesilebilmiştir. Ancak, meşe yere düşerken ardından altın halatı da peşinden sürüklememiş, altın halat "uğuldayarak" (ya da "bir yılan gibi ıslık çalarak") "göğe yükselmiştir". Lashari'ye bu yüzden "ağaç meleği" sıfatı yakıştırılır.

Tapınak, geçen yüzyılda, hazinesinin zenginliği ve sunulan kurbanlarının bolluğuyla ünlüydü. Din adamları tanrıya yüzlerce öküz kurban ederlerdi. Daha yüzyılın başında, onlarca kurban boğazlanırdı. Tanrılara sunulan kurbanlar öylesine çoktu ki, rahipler, yorulan bileklerini dinlendirmek için nöbetleşe çalışmak zorunda kalırlardı. Bu iş için açılmış büyük bir çukura kan akardı. "Suç işlemiş" müminler ve akıl hastaları, kanla dolu çukurda arınmak amacıyla elbiselerini ıslatırlardı.

"Erkek kardeş-koca" Lashari'nin tersine tanrıça Tamar, neredeyse yanına varılmaz yapısıyla tanınır. Turnalar ve kırlangıçlar, varlığın farkedemediği kadar yüksek, bilinmeyen bir tepe üzerindeki sarayının inşası için gerekli taş ve kumu taşımışlardır. Göğün en yüksek bölgelerine doğru bu kaçışı Tamar'ın güneşle aralarında kurdukları yakınlıkla açıklayabiliriz; bu yakınlık bütün mitolojide anlatılmıştır. Altın bir eğer, bir gem ve altın bir dizgin takılmış bir yılana, ata biner gibi biner. Kafkasya'da yılanın ününe ve yer yatağına karşın cehennemlik tanrılardan olmadığı, Uranosçul bir hayvan olduğunu belirtmek gerek: Çerkeslerde (Shyble) fırtına tanrısı olan göksel yılan-at'a bakılabilir. Tutsak alır ve tutsak olarak aldığı kışın efendisi, Sabah Yıldızı'dır: "Sabah Yıldızı, yaz ve kışın yaratıcısı, Tamar'ın tutsağıymış, zincirlere vurmuş öyle tutuyormuş. Bu yüzden olacak, saltanatı döneminde kış bilinmezmiş" (Charachidzé, 1968, s. 685). Ne var ki, günlerden bir gün, Sabah Yıldızı firar edip, gökyüzünde uçup bir yer yurt edinmiş. O an, gökyüzü örtülüp kar yağmaya başlamış.

Tamar, güneş mitlerine özgü bir yöntemle denizi evcilleştirmiştir: "Rüzgâra, denizin yüzünü saman ve kuru otla kaplamasını buyurmuştur, petrolü de yayınca her şeyi tutuşturmuştur. Bu durumdan deniz çokca zarar görmüş, büyük bir dalgalanmayla

Cinlenen Gürcülerin dinsel ritüellerde boyunlarında taşıdıkları zincir. Strabon'un da tanıklık ettiği üzere, uygulama iki bin yıldır değişmemiştir.



baştan aşağı çalkalanmıştır. Ve deniz boyun eğmiştir" (Charachidzé, 1968, s. 682). "Aşkları"nın bile güneşe açık bir göndermesi vardır. Sonsuzluğa dek kızoğlankız biri olarak erişilmez sarayımda ışıktan uzak durarak yaşar. Bir gün, bir çatlaktan sızan güneş ışığına çarpıp hamile kalmıştır. Bir yıl sonra bir oğlan doğurmuş, onu "utanç duymamak" amacıyla ormana terketmiştir. Bir dişi geyik onu beslemiş, kral ya da melek olmuştur.

Eylem tarzı güneşinkinden farksızdır: Eğer kendisine yeterli saygı gösterilmezse, insanları "arpa tarlalarındaki başakları, hayvanların boynuzlarını, ağaçların dallarını ateşe vererek" cezalandırır.

7. *Giorgi-Samdzimari çifti.*

Hahmat'i'nin tapınağı tanrısal bir çifte ayrılmıştır: Tanrı Giorgi'yle (gene Ermiş bir Yorgos, ancak ötekilerden farklı) yarı-şeytan Samadzimari'ye.

Giorgi damızlık aygırları korur ve tayların doğumunu sağlar. Koşut olarak, ancak gerçek anlamıyla doğurganlık üzerinde etki yapmadan, insan cenininin cinsiyetine kendisi karar verir ve böylece erkek çocukların doğumunu belirler. Ancak, ününü özellikle tapınağın kuruluş mitine borçludur. Çünkü dağlılar bu hikâyede, tutarlılığı, gerginlikleri, kuralları ve aşırılıklarıyla, toplumun kökenlerinin tarihini ve doğrulanmasını görürler. Özellikle orada, yaşamı sürdürmek için kaçınılmaz bir kurum olan evliliğin yaratılış ve açıklamasını bulurlar. Ancak mahremiyle zina anlayışına dayalı çifti ayrıcalıklı hale getiren bu kültür, tasarlama ve kabul yönünden içinde büyük güçlükler taşır.

Giorgi, korkunç demirci şeytanlar olan Kadzhilerin yeraltı krallığını yerle bir etmeye karar verir. Ülkeleri baştan başa geniş bir demihanedir. Yanına tanrılar arasında en savaşçıları olan iki kardeşini ve bir de bazı şaman güçlerine sahip bir insanı alır; bu kişi, bedeni bir kaya kovuğunda çürürken ruhunu başka bir bedene sokabilen biridir. Giorgi, Kadzhi ülkesine giriş-çıkışı denetleyen "kötü alev"i, kendini ölü bir atın derisine dikerek aşar. Müstahkem şehre bir kere varınca da, Samdzimari adındaki bir kadın dışında bütün Kadzhileri kılıçtan geçirir. Kadını da boynuzlu bir inekle birlikte götürür. Ganimetler arasında bir de örs vardır.

Giorgi tapınağa dönünce, bir tanrıça haline getirdiği demon Samdzimari'yi kızkardeş-eş olarak alır. Bütün demir nesneleri kült için gerekli gereçlere çevirir ve ineğin boynuzunu, kutsal içki olan bira ölçüsü olarak kullanmayı buyurur.

Tanrıça katına yükselmiş de olsa, Samdzimari vahşi ve şeytansı doğasından birtakım izleri korur, baştan çıkarıcı ve süslü (adı "Kolyeli Hatun" anlamına gelir) kadın görüntüsünü bir yana bırakarak, itici ya da hayvansı biçimlere bürünür. Korkunç bir sürü insan ya da özellikle eş ya da sevgililerinin yüz çizgileriyle gece ziyaret ettiği rahip ve şamanların arasında sevgililerini paylaşır. Son anda "tam tohum döküldüğünde", hayvan biçimine girer ya da gözden kaybolur. İçine girdiği cin tutmuşların ağzından kendi kendine söylediği koşuklu küçük şarkılarla çokca övünür. Bir uzmanlık alanı olarak gördüğü cinlenme olgularında, bu işe girişen herhangi başka bir tanrıdan daha fazla güce sahiptir. Asıl işlevi, ilişki koptuğunda şamanla tanrısı arasına girmekten ibarettir. Her zaman iş yapmaya hazırdır ve terkedilen şamanın ruhuna sahip olarak kaçan tanrıyla bağları yeniden kurar.

Tanrı Giorgi'yle birlikte kurucusu olduğu evliliği, gebeliğin ve doğumun olağan geçmesini sağlayarak destekler. Buna koşut olarak –tanrı Giorgi nasıl aynı zamanda taylar ve oğlan çocukların doğumunu düzenliyorsa– özellikle dişi bir alan olan (hiç değilse bu uygarlıkta), sağmal ineklerin doğurganlığını ve verimliliğini de Samdzimari güvence altına alır.

Bu iki tanrı çifti –Lashari-Tamar'la Giorgi-Samdzimari– Gürcü tanrılar tapınağına egemendir ve bu tapınağın temeli olan dinsel düşünceyi düzenlerler. Farklı oluşlarının temelinde, yaratılış mitinin (bkz. *Morige*, *En Yüce tanrı*); erkek, tanrısal yaratı, kadın şeytansı biçiminde kendince dile getirdiği kavramların ikili çözümlemeyle açıklanması anlayışına uygunluk söz konusudur. Öyle de olsa, kadınla erkeği toplumsal yaşam içinde evlilik yoluyla birleştirmek gerekir. Giorgi-Samdzimari çifti bu çelişik gerekliliğe uyar: Burada da kaygılı kökeni ve kendisini oluşturan dişisinin yarı-vahşi yapısı ortaya çıkar. Bunun tersine, Lashari-Tamar çifti, tanrıda ve şeytanda esas olan erkek ve kızkardeşin ayrılığından önceki durumu yansıtır. Başlangıçta tanrıyla kızkardeşi arasında zina demek olan ilişki, tıpkı ritle ilgili yaşamda kardeş çiftin birleşmesinde olduğu gibi *evliliğin berisinde* yeralır. Böylelikle, evliliğin sürükleyeceği felâketten kurtulmuş olurlar. Bundan dolayı Lashari tanrısal çiftinin uyumu ve kendisini oluşturan dişisi Tamar'ın erişilmez saflığı, Sandzimari'nin vahşi yapısıyla karşıtlık oluşturur.

III. Av tanrıları ve mitleri.

1. *Gürcistan'da av tanrıları.*

Batı Gürcistan'da, Svanetya'da, Elbruz dağ çemberinin güney yamaçlarında av, iktisadi, toplumsal ve kendisine eşlik eden çok özel tanrıbilimle kavramsal dizge olarak neredeyse eksiksiz bir biçimde korunmuştur. Özellikle Svanetyalılar, birbirlerinden bir hayli farklı tanrılar arasında görev dağılımına cevap veren vahşi türlerin sınıflandırılması işini, bugün bile canlı ve etkin bir biçimde sürdürüyorlar. Sınıflandırmaya yönelik bu tür dizgelerin izlerine, öteki Kafkas toplumlarında da rastlanıyor, ancak belli bir ilkeye bağlanamıyor. Buna karşılık, Svanetyalıların kafasında, bu işler çok aydınlık bir biçimde kalmıştır. Av tanrıları, küçük gerçek bir tanrılar tapınağında işlerini hale yola sokarlar. "Çıplak dağın derebeyi", *Ber shishvlish* Kafkasya'nın en yüksek tepelerinin üzerinde otururdu. Yaratılışın (bütün avlanan yaratıklar) bütün vahşi türlerinden sorumludur. Av etinin tamamının aralarında pay edildiği dört tanrıdan yardım görür.

a) *Tshekish angelwez*, "Ormanın Meleği", ormanın bütün etobur hayvanlarından yükümlüdür: Tilki, çakal, ayı ve günümüzde oldukça seyrek görülen Kafkas panteri (kurt, bu kategori içine girmemektedir).

b) Tanrıça *Dali* "dağdaki boynuzlu hayvanlar"ı korur: Geyik, karaca, yabani koyun ve dağ keçisi. Yarar açısından en önemli olan kendisidir. Çünkü vahşi sürüsünde besin kaynağı olan ve çok aranan hayvanlar bulunur. Herhalde bu nedenle olsa gerek, zengin ve açık seçik temsillere konu olur. Bir buzulda, yamacına yanaşılması olanaksız bir mağaranın içinde yaşar. Saçları, uzun örgüler halinde örülmüş som sırma rengindedir. Zaman zaman da, büyük bir şans eseri ya da büyük bir felâket olarak bir erkek avcıyı baştan çıkarır (bkz. *Ayaklarından Asılmış Avcı*). Bu tür birleşmeler çoklukla olağandışı varlıkların, yarı-tanrıların doğmasına yol açarak meyvesini verir (bkz. *Amirani*). Eylemi, meteorolojik olgular, özellikle de yağmur üzerinde etkili olur (bkz. *Ayaklarından Asılmış Avcı*).

c) Tanrı Apsat (bkz. Osetlerde Aefsati, *Kafkas Av tanrıları*), özellikle sellerdeki alabalıkla, yüksekten uçan kuşlara gözkulak olur. Balıkla suyun aynı kategori içinde bu beklenmedik yakınlığı, ancak eski Gürcülerin kozmoloji dizgesiyle yer değiştirilirse anlaşılabilir: Kartal gökyüzüyle olduğu kadar yeryüzüyle de bağlantılıdır (bkz. *Mitik Yırtıcı Kuşlar* ve *Gürcü Kozmolojisi*).

d) Kurt bir başına bir av hayvanı kategorisi oluşturur. Şeytan değil de en yüce tanrı tarafından yaratıldığı ve bu nedenle vahşilikle ilgisi olmadığı için bir hayvan olarak görülmez. Kurtlar, insanlarla aynı yapıya sahip, aynı kural ve uygulamalara bağlı bir toplum düzeni kurarlar. Onlar gibi kan davası güderler; bu nedenle, her bir kurdun "öldürülmesi," bir insanın öldürülmesi gibi bir tanrı rızası işi olmalıdır. Avcı yas tutar, bütün kabilesi de kendisiyle beraber, sanki bir insan söz konusuymuş gibi içtenlikle ağlar.

Bu nedenle, kurtların patronu insanların tanrısı Giorgi'dir, öteki av hayvanları türlerindeki gibi avda özelleşmiş doğaüstü bir yaratık değildir (bkz. *Giorgi, Dağın Ermiş Yorgos'u*).

2. *Göksel köpekler.*

Birçok Gürcü tanrının, özellikle de Arhoti'nin (Kafkas sıradağlarının kuzeyinde) savaşçı Hat'i'nin hizmetinde Mts'evar denen "koşan köpekler"i vardır. Seferlerde tanrılara eşlik etmekle kalmaz, onun buyruğu özerine göze görünmeden insanların yanında da savaşarak, zafer kazanmalarına yardımcı olurlar. Çok renkli –beyaz, kırmızı, mavi–, tırnaklarından sürekli kan damlayan, boyunlarına altın zincirler takılı devasa köpekler olarak düşünülürler.

Zorda kalan savaşçıların yardımına koşarlar ya da tanrılara karşı suç işlemiş insanların üzerine saldırırlar.

Tıpkı öteki tanrılar gibi, hayır için bağışlar yapılıp dualar edilerek düzenli bir biçimde derin bir saygıyla anılırlar: "Kanlı tırnaklı, altın zincirleriyle koşan köpekler...". Tapınağın çevrili alanında –hiç değilse gizemli bir biçimde– "koşan köpeklerin mezarları" olan bir tür taş yığınlarında yaşarlar. Bu "mezar taşları" sunak ve tapınak yerine geçer.

Bu koşan köpek mezarları, doğu Kafkasya'daki (İberya ve Albania) insan mezarlarında bulunan köpeklere ait kemiklerde de görüldüğü gibi, gerçek cenaze törenlerinin uzak bir tanığı olmalıdır. Kafkaslar'da savaş köpeklerinin varlığı ve onların gömülmeleri olgusu, Antikçağ yazarlarınca bilinmekteydi (Strabon XI, 4, 5; Solin, XV, 6). Valerius Flaccus, Hazarlı savaşçıların yanında savaşan Kafkas köpeklerinin saldırısını keyifle tasvir ettikten sonra, insanların mezarlarına gömülerek cenaze törenlerindeki onur paylarını aldıklarını da aktarır (*Argonautika*, VI, 106-113).

Koşan köpekler kültünün çok eskilere dayandığı söylenebilir: Gerçek ya da yapıntı, temel ögeler, Antikçağ'dan bu yana bilinmektedir. Nasıl eski Kafkas savaşçılarının insan biçimine girmiş tanrılardan oluşan doğaüstü koruyucuları mevcutsa, onların savaş köpeklerinin de, bilinen mitik ve kültürel uygulamalar ağına sokulabilecek köpek tanrıları vardı. Savaş köpekleri, tarih sahnesini terketmiş olmalarına rağmen, mit ve rit dizgesi günümüze kadar süregelmiştir.

3. *Mitik yırtıcı kuşlar.*

Gürcülerin efsanevi kuşbilimi, ateş ve su, gök ve yer, yozlaşmışlık ve yenilenmişlik üçlü ilişkisi altında, kendi arasında (biri fantastik, ikisi gerçek) üç büyük yırtıcıyı karşı karşıya getirir.

a) "Phoiniks (Piniksi), söylendiğine göre, yaşlanınca odun toplayıp üzerine oturan ve tutuşuncaya kadar oduna üfleyip kendi de o ateşle yanan bir kuşun adıdır. Ancak, bu kuşun küllerinde öyle bir şey vardır ki, güneşin sıcaklığının etkisiyle bir kurtçuk oluşup büyür ve aynı kuşu yeniden meydana getirir".

Yunan mitolojisinin bu uzak yankısı, ateşin yanma tekniğine ilginç, değişik bir biçim verir: Gürcü Phoiniks Anka, odun yığınını tutuşturmak için kendi üfleme gücünden yararlanmaktadır. Oysa Antikçağ yazarları, güneşin kendiliğinden oluşan eyleminden ya da sadece sürtünmeden sözederler.

Gürcülerin Phoiniks'i *göksel kökenli bir ateşle yeniden vücut bulur.*

b) *Akbaba.* Phoiniks'in tersine, büyük akbaba (*Aegipius monachus L.*, kimi zaman kuzukartalıyla karıştırılır), *topraktaki su*'ya değmesi ya da suyu içmesi halinde *yozlaşır.* Bu nedenle Gürcü çobanlar, sudan korkmalarından yararlanarak akbabaların kökünü kazımayı başarmışlardır. Kurulan tuzak şudur: Bir akbabanın açgözlülüğüne terkedilmiş bir kuzu leşini fazlasıyla tuzlarlar. Akbaba, iyice karnını doyurduktan sonra öylesine susamıştır ki, aşırı derecede su içmeden duramayacaktır. Böyle bir durumda uçamayacağı için de, değnek ve sopalarla icabına bakılır.

c) *Kartal.* Kendi aralarında birbirleriyle karşıt bu iki yırtıcı kuşun tersine, *topraktaki su*'ya dokununca kendini yeniler: "Kartal, beş yüzüncü yılında, göğün en yüksek yerinden kendini aşağı bıraktı mı gençleşir, suyun içine düşüşüyle de kendini yeniler." (Saba, 31).

Kartalın yeryüzü ve yeraltındaki suyla kaynaşması, bütün Gürcistan'da bilinen mitte dile getirilir. Kartal –yeraltındaki dünyada yaşarken– bozulma ve soyunun sopunun yokolup gitmesi tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Çünkü yeraltı suyunun örtüsüne girişi (bkz. *Kozmoloji*) siyah bir canavarca yasaklanır. Kartal, kimi zaman da güneşi yutttuğu ve bu nedenle güneş tutulmalarına sebep olduğu için suçlanır.

4. *Ayaklarından asılan avcı.*

Gürcistan'ın her yerinde anlatılan bu av miti, yağmur yağmasını sağlamaya yönelik bir rite bağlanır. Bu hikâyenin kahramanı avcı Betkil (bu ad bir bölgeden öbürüne değişir) ve köpeği Q'ursha, "Siyah kulak". Bu köpek, doğaüstü bir hayvandır. Bir kartalın küçüğüdür ancak biçimsiz görüntüsü yüzünden yuvadan atılmıştır. Yere düşünce de avcılar onu alıp yetiştirmiştir. Kartal kanatlarıyla donanmıştır ve altın sarısı sarkık dudaklarıyla kalbur gibi iri gözleri vardır. Uluması gökgürültüsüyle karıştırılır. Bir sıçrayışta yabani koyun ya da dağkeçisine yetişir.

Tanrıça Dali avcıyı sevmiştir. Bu da avcıyı yanılgıya düşmez biri durumuna sokar. Gelgelelim, avcı tanrıçaya sadık kalmaz, tanrıça da acımasız bir biçimde öcünü alır. Avcı bir kış gecesi, köpeğiyle birlikte beyaz bir geyiğin peşine takılır, geyik onu sarp bir dağın tepesine sürükler. Geyiğe ok atmaya hazırlandığı anda, dağ ayaklarının altında unufak olur. Uçuruma yuvarlanır ve çarığının tabanından bir dala asılı kalır. Günlerce aç ve susuz asılı durur. Küçük bir kayalık çıkıntısına sığınıp yanından ayrılmayan köpeği, efendisine: "Beni öldür de karnını doyur!" önerisinde bulunur. Avcı, istemeye istemeye Q'ursha'ya veda eder. Boğazlayıp derisini yüzer. Yay ve oklarından yararlanarak ateş yakar ve kızartır. Ancak, bir türlü yol arkadaşını yemeye kıyamaz.

Sonunda köylüler yardımına gelirler. Ne ki, dağa ip attıkça, dağ olağan yüksekliğinin ötesinde büyür. Tan ağarırken, canı

burnunda olan avcı kendini boşluğa bırakır ve dağın eteğindeki bir kaya üzerinde parçalanır.

Günümüzde bile, yağmur yağdırmaya yönelik rit o kaya üzerinde yapılır. Riti yöneten rahipler yukarıda özetlenen miti, edebî olarak Gürcü dağarının en güzellerinden birini oluşturan bir ağıtı söylerler. Bu ağıt, öldürdüğü, ancak yemeye bir türlü kıyamadığı köpeğine gözyaşı döken, ayağından başaşağı asılmış avcının ezgisini yansıtmaktadır.

Kuzey Amerika'da da, senaryosu ve amacı bakımından Gürcü hikâyesini tuhaf bir biçimde andıran bir mit-rit bütünü bulunmaktadır. Yerli bir avcı, bir dağın eteğinde kıpırdayamadan öylece kalakalır. Bir yandan da doğal olmayan bir biçimde büyümektedir. Bu arada, ailesinin attığı ipler de kendisine ulaşamamaktadır. Kendini boşluğa bırakmak dışında çaresi kalmamıştır. O da öyle yapar. Hintliler, yağmur yağdırmak için, avcının kendini uçuruma atmadan önce söylediği büyülü sözleri yansıtan dualarını yinelerler (Lévi-Strauss, *L'Homme Nu*, s. 137-138).

5. *Kafkas "Prometheus"u, Amirani.*

Kafkas halklarının çoğu –Gürcüler, Abhazlar, Çerkesler, Ubıhlar, Osetler– bir kişinin alışılagelenin dışında aşırılığından dolayı, yaratıcının Kafkasya'nın tepesinde zincire vurarak cezalandırdığı doğaüstü bir kahramanın, savaştaki başarı ve mutsuzluklarını tanrının her günü şarkılarla kutlarlar. Bu destan dizisi, iki yüz değişik biçimi arasında en çok Gürcistan'da korunup yayıldığı için, hâlâ canlı bir biçimde yaşamakta ve şu anda bile verimli olabilmektedir. Burada özellikle Gürcü yorum söz konusu edilmektedir.

Amirani, bir avcıyla tanrıça Dali'nin gizli aşklarının ürünüdür. Tanrıça Dali, âşığının eşince yakalandığından, bu dünyayı terketmek zorundadır. Önce, ondan karnını açmasını ister. O da, gelişimi önce küçük bir boğanın, sonra bir düvenin karnında tamamlanacak cenini onun karnından çıkarır.

Bir kaynağın yakınına bırakılan çocuk, tanrıdan başka biri olmayan bir yaşlı tarafından "vaftiz" edilir. Daha sonra, bir köylü evine alıp ona bakar ve kendi oğullarıyla birlikte yetiştirir. Fazlasıyla amansız geçen çocukluğu Nart destanının izleklerini kullandığından, Batraz'ın çocukluğunu anımsatır. Ergenlik yaşına girince, üvey iki erkek kardeşi eşliğinde dünyayı dolaşır ve giderek tehlikeli olabilecek bir dizi kahramanlıklara girişir. Dur-durak bilmeden şeytan, dev, canavar öldürür. Ancak bir gün üstesinden gelemediği bir tür dayanıklı bir kitleyle karşılaşır. Yakarmasına karşılık olarak tanrı, gücüne bir miktar güç katar. Kendisine çok yardımcı olan erkek kardeşlerini terkeder ve başıboş dolaşmayı sürdürür. Sonra bir gün bütün düşmanlarının kökünü kazıdığını görür: Savaşacak ne bir şey, ne de bir kimse kalmıştır.

Bu aşamada, savaşa sırt çeviren ve kendisine bir tür spor yarışmasını benimsetmek isteyen tanrıya bizzat meydan okuma noktasına gelir. Bu spor yarışmalarının sonucunda, Amirani kendini, kökleri toprağın derinliklerine kadar dalan madeni bir kazığa bağlı bulur. Bu olayın değişik biçimdeki yorumlarına bakılacak olursa, basit bir biçimde aşırılığını cezalandırmak için tanrı, gökteki yardımcılarıyla birlikte onu zincirle kazığa bağlar.

Sonra, tanrı dağları sallar ve Amirani, dünyadan kendini tamamen koparan kubbe biçimindeki kaya yığınlarının altında kalır. Orada, tutsaklık yoldaşı olarak, nasıl ortaya çıktığı bilinmeyen, bir kartalın dölü, kanatlı köpek Q'ursha vardır (bkz. *Ayaklarından Asılmış Avcı*). Bu kanatlı köpek, gece gündüz demeden bir yıl boyunca küçük zincir halkalarından birini yalar. Paskalya'nın şafak vaktinde, artık zincir halkasının yıpranmaya yüz tuttuğu ve Amirani'nin özgürlüğünün yaklaştığı bir sırada; "bütün insanlığın demircileri" demirhaneye girerek üç kez örse vurur ya da simgesel küçük bir nesneye biçim verirler. Amirani'nin demirleri bir anda yeniden eski sağlamlıklarına kavuşur. Bu tutsaklığın devamı demektir. Kanatlı köpek ise sonraki yıla kadar işine sabırla devam edecektir.

G.C. [Ab.E.]

KAYNAKÇA

BARDAVELIDZE V., *Opyt sociologiceskogo izucenija xevsurskix verovanii*, Tiflis. 1932; *Kartvelta udzvelesi sarc'munoebis ist'orüdan*, Tiflis, 1941; *Drevnej'sie religioznye verovanija i obrjadovoe graji'ceskoe iskusstvo gruzinskix plemen*, Tiflis, 1957. BYHAN, A., *La Civilisation caucasienne*, Paris. 1936. CHARACHIDZE. G., *Le Système religieux de la Géorgie païenne*, Paris 1968. *Chroniques géorgiennes*: Bkz. *Q'auxçishvili*. ÇIKOVANI M., *Kartuli polk'lort*, Tiflis, 1946; *Midzhaç'uli Amirani*, Tiflis, 1947; *Narodnyj gruzinskij êpos o prikovannom Amirani*, Moskova 1966. DRAGOMANOV. P., *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends*, Bloomington, 1961. DZHAVAXISHVILI, I., *Kartveli eris ist'oria*, I, Tiflis, 1928. GABLIANI, E., *Dzveli da axali svaneti*, Tiflis, 1925. K'OT' ve ISHVILI, V., *Xalxuri p'oezia*, Kutâis, 1934. MAK'ALATIA, S., *Pshavi*, Tiflis, 1934; Xevi, Tiflis, 1934; *Xevsureti*, Tiflis, 1935. *Masalebi Sakartvelos etnograpüsatvis*, I-XI, Tiflis, 1938-1959. MEGRELIDZE I., *Rustaveli i fol'klor*, Tiflis. 1960. OÇIAURI. T., *Kartvelta udzvelesi sarc'munoebis ist'orüdan*, Tiflis, 1954. Q'AUXÇISHVILI, S., *Kartlis cxovreba* ("Chroniques géorgiennes"), I-II, Tiflis, 1955-1959. RADDE, G., *Die Chewssuren und ihr Land*, Cassel, 1878. SABA (ORBELIANI): Sit'q'vis K'ona, (der.) Iordanishvili, Tiflis, 1949. SHANIDZE, A., *Kartuli xalxuri p'oezia*, I, Tiflis, 1931. TEDORADZE. G., *Xut'i c'eli pshav-xevsuretshi*, Tiflis, 1930. VAZHA PSHAVELA: *Txzulebani*, V, VII, Tiflis, 1936, 1956. VIRSALADZE, E., *Kartvel mtielta zep'irsit'q'viereba*, Tiflis, 1958; *Kartuli samonadiro ep'osi*, Tiflis, 1964.

H

HALK MASALLARI VE MİTLER. Fransız peri masalları.

V. Propp'un halk masalları araştırmalarına, özellikle de halk masallarının mit olarak incelenmesine yaptığı katkılar önemli olmakla birlikte yetersizdir. Masalın temel çizelgesini açıklığa kavuşturan ve fakat aynı zamanda kısıtlayıcı bir girişim olan masal işlevlerine ilişkin incelemesi bunun örneklerinden biridir. Buna rağmen, halk masallarının esasen mitlerden kaynaklandığı, ama aktarımcı olarak nitelenebilecek bir sürece göre biçimlendirildiği konusunda fikir birliği sağlanmıştır. Ne var ki, Propp'un bu sorunla ilgili olarak yaptığı çalışmalar, Fransa'da yeterince bilinmiyor. Ama *Masalın Biçimbilimi*'nin kimi bölümlerinde, konu hakkında söyledikleri yeterince açıktır: "Bu masalları tarih-

sel açıdan tanımladığımızda, eskiden kullanılan ama şimdi kullanılmayan anlamıyla 'mitik masal' demek uygun olur" (s. 122, W. Wundt'un türettiği *Mythusmärchen* ile *Märchenmythus* terimleri imâ ediliyor). Masal, tarihsel bir evrim vasıtasıyla mitten doğmuştur: "Bir yandan kültürün arkaik biçimleri ile din arasında, diğer yandan din ile masallar arasında, yasalara dayalı bir ilişkinin varolma olasılığı çok büyüktür. Bir kültür ölür, bir din ölür ve bunların içerikleri masala dönüşür. Masalların içerdiği arkaik dinsel tasavvurların izleri o kadar açıktır ki, bunlar herhangi bir tarihsel incelemeye gerek duymadan ayıklanabilir" (s. 131-132).

Bir kez daha folklorun kuramsal temeli olarak tarih sorunsalıyla karşılaşırız (bkz. "Fransa. Fransız folklorunda mitik ögeler." maddesi.) Ne yazık ki, Fransız peri masallarının bir dinden, ister Kelt, isterse Galya-Roma olsun eski bir mitolojiden geldiğini gösteren hiçbir ipucu yoktur. Öte yandan, bu masalların, bütün Hint-Avrupa alanına yayılmış masalların farklı değişkeleri olduğunu da biliyoruz. Hatta bunların nereden doğduklarına ilişkin bir soru, bizi çok daha önceki bir zamana, belki de Cilâlı Taş Çağı'nın (Neolitik) başlarına kadar götürür. Dolayısıyla, eğer "peri masalları, tutarlılığını yitirmiş bir yapı içinde güncel değerlere sahip mit kesitlerini içermektedir" dersek, bunların şifrelerini çözebilecek bir çalışma olanaklı hale gelmiş olur.

Bir Rus biçimci olan E. Meletinsky, mit ile masal arasındaki karşıtlığı, topluluk ile bireysel arasındaki karşıtlığa bağlamaktadır: Mit, evrenin, insanlığın, yerel topluluğun ortak kaderiyle ilgilenir; oysa masal bireylerin kaderiyle ilgilenir. Bu gözlem çok doğrudur. Üstelik, masal ile mit arasında yalnızca bir derece farkı olduğunu düşünen C. Lévi-Strauss'un önerisine de aykırı değildir: "Masallar, mitlerde bulunan karşıtlıklardan daha zayıf karşıtlıklar üstüne kurulmuştur. Bunlar kozmolojik, metafizik ya da doğal zıtlıklar değil; çoğunlukla yerel, toplumsal ve törel zıtlıklardır". Oysa masal, "mantıksal tutarlılık, dinsel Ortodoksluk ve ortak baskı biçimindeki üçlü ilişkiye mit kadar bağlı değildir... burada permütasyonlar daha serbesttir ve giderek belli bir keyfilik kazanır" (1960). Böylece masalları, yapıları ve ifade biçimleri zayıflamış ama içerik açısından anlamlarındaki mitik özelliklerini pek yitirmemiş mitler olarak görebiliriz.

Fransız peri masallarını konu alan ve yalnızca bir ilk tasarı olarak görülmesi gereken bu incelemede, Propp'un bir gözleminden yararlanacağız. *Masalın Biçimbilimi*'nde şöyle söylüyor: "Masalların başlıca yapısal temellerinden biri olan yolculuk, ruhun öbür dünyaya yaptığı yolculuklara ilişkin kimi tasavvurların yansımasıdır" (s. 132). Bu yolculuk motifi ve özellikle öbür dünyaya yapılan yolculuk –acaba sadece diğer izlekler gibi sıradan bir izlek midir, yoksa peri masallarının temelini mi oluşturur?– kimi kez açık, kimi kez örtük biçimde, kimi kez de alışılmadık bir görünüm altında ortaya çıkar. Bu motifin, zaman zaman büründüğü Hıristiyan nitelikli kılığa karşın, Hıristiyanlıkla pek ilgisi olmayan bir ahiretbilgisini yansıttığı kesindir.

Bir tür-masal, (T 471, *The Bridge in the Other World*, Aarne ile Thompson'un sınıflandırması içinde) Fransızca *Öbür Dünyaya Yolculuk* adını taşımaktadır. Ancak, masal Fransa'nın her yerinde aynı biçimde anlatılmaz. Zirabilinen yirmi altı değişkeden on altısı Bröton kökenlidir. Yedisi Gaskon, geriye kalanlar da Alsace ve Nevers masallarıdır. Baştaki motif sayesinde bunları iki kümeye ayırıyoruz: Genç kahraman, ya bir yabancı ondan öbür dünyaya bir haber götürmesini istediği zaman, ya da, evlendiği yabancı tarafından çok uzak ülkelere götürülmüş kızkardeşini ziyaret etmeye karar verdikten sonra yolculuk macerasına başlar. En zengin grup olarak görülen bu grubun değişkelerini özetleyeceğiz.



Kiliseden çıkan evliler. Taşbaskı, Laruns. Paris, Halk sanatları ve gelenekleri müzesi. Foto: Müze.

Evlenmemekte direnen genç bir kız, sonunda bir yabancıyla evlendirilir. Ancak bu yabancının kılığı her değişkede farklıdır: Sözgelişi, yabancı beyazlar giymiş, bir melek kadar yakışıklı bir delikanlı; kız, Anku'nun, yani bir Bröton değişkesine göre ölümü temsil eden kişi olan kralın kızı, ama aynı zamanda da bir dilenci. Bir diğer değişkede ise sonradan ölü olduğu anlaşılan muhteşem giyimli, güneş kadar parlak bir delikanlı, bir diğerinde ise kırmızı dişli adam ya da sadece bizzat Güneş olarak ortaya çıkar. Yabancı, düğünden sonra kızı çok uzaklara, krallığına götürür. Kardeşi kızı ziyaret etmek ister. Ancak yolculuk hem çok uzundur, hem de zorlu; sınavlar ve tuhaf olaylarla doludur. Kızkardeşinin yaşadığı şatoya geldiğinde, kocasının sabahları erken çıktığını, gün boyu dışarıda kaldığını ve akşamları da geç döndüğünü öğrenir. Kızın kocası, bütün gün tamamen sessiz kalması koşuluyla, kaynının da günlük yolculuklarına katılmasına razı olur. Kimi değişkelerde, erkek kardeş bu gezi sırasında tuhaf şeyler görür ve bunların sırrını ancak akşam dönünce öğrenir: Her zaman olduğu gibi Hıristiyanlıkla ilgili istiareler söz konusudur.

Karnavalın son günü ölmüştür ama hemen ardından hiç de hayıflanmadan, Karem (46 günlük büyük perhiz) öncesi üç gün gelir. Paris, XIX. yüzyıl, Halk sanatları ve gelenekleri müzesi, Foto: Müze.



Bunların en önemlisi de Cennet'i görmesi, bu sırada Araf'a ve Cehennem'e de tanık olmasıdır. Daha sonra delikanlı köyüne geri döner ve eve döndükten kısa bir süre sonra da ölür. Kimi değişkelerde, delikanlıya çok kısa gelen yolculuğun aslında yüzyıllarca sürmüş olduğu belirtilir.

Bu masalın arkaik görünümü, Hıristiyanlığın etkisinde daha az kalmış değişkelerde özellikle dikkat çekicidir. Bu masal pekala kozmogonik mitleri anıştırmaktadır. Çünkü kahramanın enistesinin Güneş olduğu anlaşılıyor. Hatta bu şekilde ifade edilmediği en fazla Hıristiyanlaşmış değişkelerde bile öyledir: Kocanın günlük güzergâhı bu bakımdan yeterince açıktır. Hiç şüphesiz anlatının Hıristiyanlaşması, anlatı ekseninde bir değişikliğe yol açmıştır: Eksen, Güneş ile yapılan evlilik üzerinde odaklanmamıştır. Böylece bu evlilik, kahramanın Hıristiyan nitelikli yolculuğunun başlangıç motifini de oluşturur.

Bu peri masalı, karmaşık bir katmanlaşma sürecinin bir sonucu olduğu duygusunu belki de diğer masallardan daha iyi vermektedir. Çünkü bu masal, muhtemelen Ortaçağ'da, öbür dünyaya ilişkin üç ayrı yere, yani Cennet, Araf ve Cehennem üçlemesine ilişkin tasavvur ve imgelerin biçimlenmeye başladığı ve kesinleştiği anda yaratılmış olmalıdır. Bu nedenle, Hıristiyanlıkla ilgili istiareli motifler, arkaik bir çekirdek çevresinde (Güneş motifi, Güneş'in karısı ve günlük gezilerine ilişkin motif) biraraya gelmiştir. Peri masalına özgü biçim, bütün bu motifleri anlatı içine katmıştır.

Bu anlatıyı arkaik kılan diğer özellikler arasında, bilhassa zamana bağlı bir sorunsalı ifade etmeye yarayan yolculuğu ele almak gerekiyor. Öbür dünyaya yapılan yolculuğun, yani mekândaki bir değişikliğin amacı, zamansal bir kategoriyi, sonsuzluk kategorisini dile getirmektir. Kimi değişkelerde kahramanın öbür dünyada geçirdiği zamanın ona kısa göründüğünü, ama aslında aradan yüzyıllar geçtiğini söyledik. Kahraman, köyüne döndüğünde onu kimse tanımaz: "Eski kayıtlara bakmışlar; gerçekten de yaklaşık üç yüz yıl önce bu adı taşıyan bir aile varmış, ama gel zaman git zaman aile tamamen yokolmuş". Bu masalda, zamanı mekân ile, zamanın akışını da yer değişikliği ile ifade etme tarzı ikinci kez kullanılmıştır. Gerçekten de, kadının kocası olan Güneş (ister bu şekilde adlandırılsın, ister adlandırılmasın) her gün bir yolculuk yapar. Bu yüzden sabah erkenden yola çıkar ve eve ancak akşam olunca döner. Düzenli olarak gerçekleşen bu ayrılıkların nedeni çoğu kez açıklanmaz. Açıklandığında da Güneş'in, dünyayı dolaştığı ya da Cennet'e gittiği söylenir. Demek ki günlük yer değiştirmeler, günün bölümlenişini ifade eder. Kahramanın uzun ve zorluklarla dolu yolculuğu insan belleğinin hâkim olamadığı ve sadece yazılı kaynakların (kayıtlardaki ya da mezarlardaki yazılar) ortaya koyabildiği birçok kuşağı kapsayan bir sonsuzluk imgesini, uzun sürenin zamanını dile getirmektedir. İnsan ömrü ise, tanım itibarıyla biri dönemsel, diğeriyse dönemsel olmayan bu iki sürenin ortasında bulunur. Her ikisine de biraz da olsa katılır: İnsan yaşamı dönemseldir, çünkü kuşaklar birbirini izler. Ancak, günün ve gecenin birbirini izlemesinden daha uzun bir zamana yayılmıştır ve ne yazık ki, kuşakların sayısı arttıkça sonsuzluğa ulaşmak söz konusu değildir. Değişkelerin çoğunda kahraman yolculuğunu bitirir, muhtemelen evine döner ve sonra da ölür. Hıristiyanlık, anlatıyı yeniden ele alıp işlediği için ölüm, Cennet'in sonsuz hazlarının kahramana müjdelenmesi olarak değerlendirilir.

Bu masaldaki başlıca motiflerin mitik olduğuna hiç kuşku yok. Bu durum, Kuzey Kafkasya halklarından biri olan Osetlere ait bir anlatıyla karşılaştırılarak da doğrulanabilir. Osetlerde Hint-Avrupa mitolojisinin eski bir bölümü, Nartlar adı verilen kişileri konu alan efsaneler biçiminde varolagelmiştir (Dumézil, 1930 ve 1968-1973 ve "Fransa'da halk gelenekleri ve törenler." maddesi). Yine bu anlatının Sozryko adlı kahramanı, Osetlere komşu olan Çeçenler ve Kabartaylarda da iyi bilinir. Bu kahraman, son derece açık bir biçimde Güneş'le ilgili özellikler taşır.

Bir gün Sozryko avdayken bir tavşanın peşine düşer ve bütün oklarını hayvana fırlatır. Ama bütün oklar gözlerinin önünde buharlaşıp uçar. Tavşanın peşinden Kara Dağlar'a kadar giden kahramanımız, burada simsiyah demirden bir saraya rastlar. Yedi kardeşin Güneş'in Kızı'nı büyüttüğü ve koruma altına aldığı saraydır bu. Sozryko hemen kızla evlenmek ister. Ama bunun için iki şey yapması gerekecektir: Yüz geyik, yüz koyun ve yüz çeşit av hayvanının başını getirecek ve sarayın dört bir yanını Cennet'teki bir ağaç olan Aza Ağacı'nın yapraklarıyla dolduracaktır. Annesi, Avların Efendisi'ne ve eski karısına başvurmasını öğütler. Sozryko'nun daha önce ölmüş bulunan ilk karısı Ölülerin Efendisi'nden yaprakları isteyecektir. Böylece Sozryko Ölüler Ülkesi'ne doğru yola çıkar. Yolculuk sırasında anlamını çözemediği tuhaf olaylara tanık olur: Bir erkekle bir kadın bir öküz derisinin altında yatmaktadır. Deri çok büyük olsa da, biri üstüne çektiğinde, diğeri açıkta kalmaktadır. Oysa, bir başka çift bir tavşan derisinin altına rahatça sığmaktadır. Bunlardan sonra, birbirlerinin üstüne atılıp boğuşan biri teke, diğeri domuz derisinden yapılma iki ayakkabı görecektir. Nihayet ölmüş karısının yanına vardığında, kadın bu tuhaf olayların anlamını birer birer açıklar. Bunlar ölümlü dünyanın cezaları ve ödülleridir. Ancak sonradan karşısına çıkan şeyler geleceği anlatmaktadır. Sözgelişi, paçavralar üstüne yatmış olan ve ona doğru havlayan köpek yavruları, gençlerin gelecekte küstah olacakların haber vermektedir. Netice itibarıyla, karısı Sozryko'ya Cennet Ağacı'nın yapraklarını verir. O da, peşinden gelebilecek ölüler yollarını şaşırsınlar diye atının nallarını ters çakar ve Cehennem'in kapısını yerle bir eder. Av hayvanlarını ve yaprakları yanına alan Sozryko, yedi kardeşin yaşadığı saraya döner. Onlar da kızkardeşlerini, yani Güneş'in Kızı'nı eş olarak kendisine verirler (Dumézil, 1930, no. 28).

Bu anlatı, sonradan uğradığı çok sayıdaki değişikliğe karşın, *Öbür Dünyaya Yolculuk* adlı Fransız masalını fazlasıyla çağrıştırıyor. Burada da aynı kişiler bulunur, ancak dağılımları farklıdır: Kızkardeş, eş ya da müstakbel eş olan genç bir kız, bir ya da iki erkek kardeş, Fransız masalında açıkça güneşsi özellikler taşıyan bir kahraman. Kafkas masallarının bütünü ele alındığında da aynı güneşsi özelliklere sahip bir kahraman görmek mümkündür. Bütün bu kişilerin, öbür dünyaya yapılan yolculukla ilgileri vardır. Bu yolculuk, her ikisinde de istiareli biçimde açıklanan tuhaf olayları içerir. Fransız masalının değişkelerinin çoğunda kahramanın yolu, kafa kafaya vuruşan iki keçi, sıkı bir kavgaya tutuşmuş iki karga, kıvılcımlar çıkaracak kadar sert biçimde çarpışan iki ağaç, birbirine şiddetle çarpan iki kaya tarafından kesilmektedir. Anlatının sonunda yapılan açıklamaya göre bunlar, yaşamları boyunca birbirlerine düşman olan kardeşler ya da kavga eden eşlerdir. Birbirleriyle şiddetli biçimde çarpışan, kahramanın da aralarından geçmek zorunda kaldığı bu iki nesne motifi –Symplegades Kayalıkları– çok sayıda mitolojide bulunur ve öbür dünyaya açılan, tehlikelerle dolu kapıyı ifade eder. Bu motif, zayıf bir biçim altında da olsa hem Fransız masalında, hem de Kafkas değişkesinde mevcuttur.



Karnavalın son günü alayı. Tahta baskı (Second Empire dönemi). Paris, Halk sanatları ve gelenekleri müzesi. Foto: Müze.

Böylece bu iki anlatı, öbür dünyaya yapılan yolculuğu değişik biçimlerde düzenleyerek aktarmaya yarayan, benzer ya da birbirine yakın motifleri biraraya getirir. Kuşkusuz Kafkas efsaneleri, Hint-Avrupa mitolojisinin eski temellerine, yani masallara göre daha az değişikliğe uğramıştır. Bunu belirtirken, bu efsanelerin masallara nazaran arkaik ve ilkel bir durumu temsil ettiklerini söylemek istemiyoruz. Vurgulanmak istenen, efsanelerin bile önemli biçimsel değişikliklere uğradıkları yani mitten efsaneye dönüştükleri gerçeğidir. Bu karşılaştırma sayesinde şunu göstermekle yetineceğiz: Her iki anlatıda ortak olan izlek ve motifler, biçimleri mite ait olmasa da, doğrudan mitten kaynaklanmaktadır.

Öbür dünyaya yapılan yolculuk izleği, hikâyenin bütün anlatısal alanını kaplıyor. Diğer Fransız peri masallarında da bu izlek aynı sıklıkla görülür. Ancak hepsinde, aynı geriye dönüşlülük niteliğini göstermez. Çoğunlukla bir kadının ya da erkeğin, eş ya da eşlerin elde edilmesi arayışına bağlıdır.

Üç Portakalın Aşkı'ndaki (T 408) açık motif, bir eşin aranmasıdır. Genç bir prens yaşlı bir kadının çömleğini kırar, kadın da ona beddua eder: Prens, ancak Üç Portakalın Aşkı'nı bulup onunla evlenince ya da "pembe, beyaz ve siyah" bir genç kızla evlenmeye razı olunca veya sadece evlenmeye karar verince mutlu olabilecektir. Prens, kızı aramaya başlar. Aylarca, yıllarca yürür ve sonunda bir iki doğaüstü yaratıkla (örneğin Rüzgârların Anası'yla) karşılaşır. Bu yaratıklar ona bazı nesneleri bulmasını öğütler. Bu nesneler, Üç Portakalı saklayan yaşlı kadının şatosunda onun işine yarayacaktır. Prens yorucu bir yolculuktan sonra şatoya ulaşır ve elindeki nesnelerin yardımıyla yaşlı kadının odasına kadar gider. Üç Portakalı çalar ve kaçmaya başlar. Dönüş yolunda portakallardan birini ikiye ayırır ve içinden muhteşem güzellikte genç bir kız çıkar. Kız, prensten su ister ve prens ona verecek su bulamadığı için ölür. İkinci portakalı ikiye ayırınca da aynı şey olur. Prens de üçüncü portakalı ikiye ayırmadan önce bir çeşme aramaya başlar ve bulur. Böylece, susuzluğunu gideren genç kız hayatta kalır. Ancak prens kızı çeşmenin yanında bırakır ve bir prens eşine yaraşacak giyecekler aramaya çıkar. Prens yokken bir cadı –bir zenci ya da bir Arap–, kızı güvercine (ya da balığa) dönüştürür ve kızın yerine geçer. Prens geri döndüğünde, güzel kızın nasıl bu denli çirkinleştiğini görüp şaşırır. Bununla birlikte onunla evlenir. Çünkü kız çirkinliğini, prensin onu uzun süre bekletmesine bağlamıştır. Ancak bu arada güvercin kendini prense gösterir ve prens onun büyüsünü bozar.

Bu güzel masal, tipik bir arayış yolculuğu anlatısıdır. Öbür dünyaya yapılan bir yolculuğun söz konusu olduğuna kuşku yoktur. Dikkat edilirse, kızın mucizevi biçimde ortaya çıkışından sözetmeye gerek bile duyulmaz. Önemli olan, yolculuğun uzunluğu, zorluklarla dolu olması ve sık sık doğaüstü yaratıkların devreye girmesidir. Ancak, yolculuğun nedeni bir kadın, yaşayıp yaşamadığı bile bilinmeyen bir kadındır. Kahramanda böyle bir arzuyu yaşlı bir kadın uyandırır. Eğer erginlik, yetişkin birinin anne sultasından kurtulup erkekler topluluğuna katılması olarak anlaşılırsa, bu yolculuk bunu da simgelemektedir. Zaten başarı da evlilik olasılığıyla ödüllendirilir. Şunu belirtmek yerinde olacaktır. İlkel diye bilinen toplumlarda bu geçiş, rit vasıtasıyla

Yeni evli kadına örekenin verilişi. Jules Lecoeur'ün 1865 yılında "Le Monde Illustré"de yayınladığı çizim. Paris, Halk sanatları ve gelenekleri müzesi. Foto: Müze.

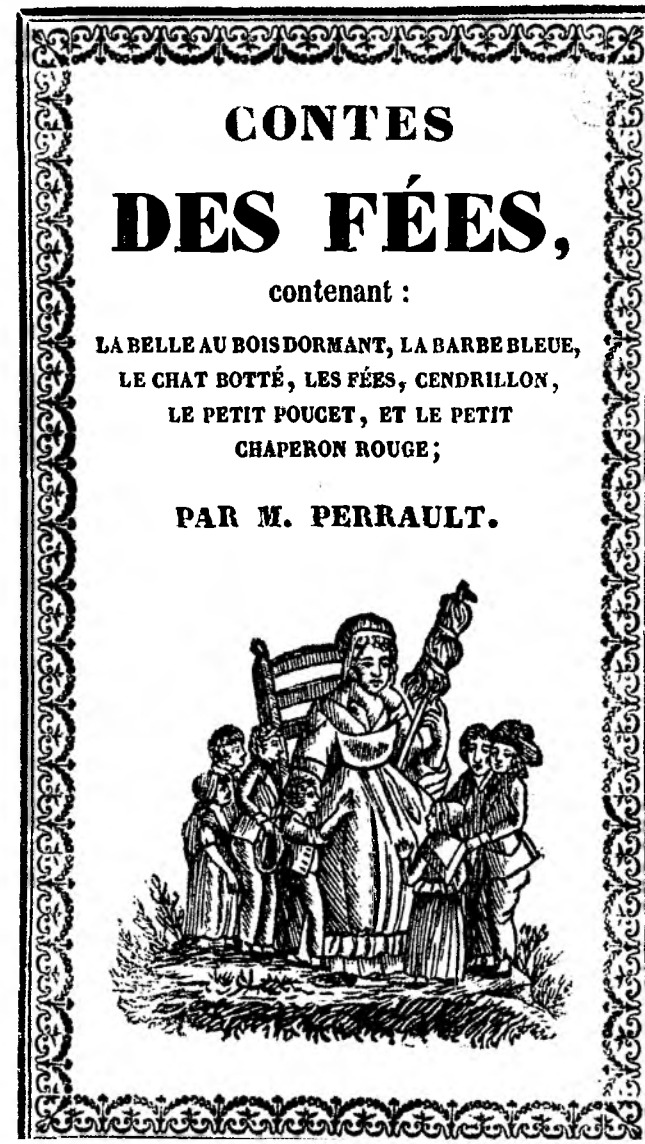


yapılır ve biz bunların çoğunlukla kapsamlı, uzun ve karmaşık olduğunu biliyoruz. Oysa *erginleme ritlerinin* hiç varolmadığı ya da uzun süreden beri varolmadığı Avrupa toplumlarında tam anlamıyla düşsel bir erginleme fikri bulunmaktadır. Çünkü bu fikir, halk masallarında şu ya da bu şekilde açıkça görülmektedir. İlk olarak bu erginleme, bir yolculuktan, yani evden ilk ayrılıştan oluşmaktadır ve burada Oidipus bağlarının kopuşunu görmemiz gerekir. Daha sonra, bu yolculuğun öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olduğu ve bu öbür dünyanın da mutlak suretle ölümlüler dünyası anlamına gelmediği anlatılıyor. Tam olarak söylemek gerekirse, bu dünya, insanların dünyasının ötesinde bulunur. Örneğin, ailelerinden ve köylerinden uzaklaşıp ıssız bir yere giden, burada bir doğaüstü yaratık ortaya çıkıp da onların koruyucu meleği haline gelene kadar oruç tutup tefekküre dalan Ojibwa yerlilerinin delikanlılarından sözedebiliriz. Aslında bütün erginleme ritleri, erginlenen kişinin ölü sayıldığı bir aşamayı, yani her zaman öbür dünyaya geçişi içermektedir.

Demek ki peri masallarındaki bu yolculuk izleği, bir yandan yetişkinin Oidipus duygularından kaçmasına ve bunlarla bağlarını koparmasına; öte yandan da sihirli nesneleri elde edilip, çoğunlukla kralın kızı olan güzel ve vasıflı bir eşe sahip olmaya yöneliktir. Böylece yolculuk, çoğunlukla kardeşler arasında üstün durumda bulunanın kahraman olma olasılığını da içermektedir: *Üç Portakalın Aşkı*'nın Guyana değişkesinde, içinde büyülü genç kızların bulunduğu meyveleri (elmaları) üç kardeşten yalnızca biri yaşlı kadından alabilir. Çünkü yaşlı kadına hizmet etmiştir. Buna karşılık, ondan önce "sanki servet yol kıyısından toplanıp getirilecek bir şeymiş gibi", servet arayışına çıkan iki kardeş hiçbir şey bulamadan, elleri boş dönerler. Zira güçlük içinde bulunan yaşlı kadına yardım etmemişlerdir.

Bu tür masalların hepsinde kahraman, erkektir. Peki bu kahramanın yerine bir kadın kahramanın geçtiği ve anlatısal çizelgenin da aynı olduğu durumlar var mıdır? Elbette başlıca kahramanın genç bir kız ya da genç bir kadın olduğu anlatılar vardır. Ama bunlar öte dünyaya geçiş motifini içerseler de çıkarılan ders epey farklıdır. Değişke sayısı, güzellik, farklılık ve zenginlik bakımlarından bu masallardan en önemlisi *Kaybolan Eşin Peşinde* (T 425) masalıdır. Apuleius'un *Dönüşümler*'de anlattığı biçimiyle, antik Psykhe hikâyesi bunun ilk örneği olmasa da, ilk Avrupalı değişkelerinden biridir. *Güzel ve Çirkin* de bir başka örneği oluşturur. J. F. Bladé'nin (1886) derlediği biçimiyle Gascogne değişkesini şöyle özetleyebiliriz:

Tek gözlü Yeşil Adam'ın birbirinden güzel üç kızı vardır. Bir akşam Kargalar kralı kızlarından biriyle evlenmek üzere ona gelir ve onu buna zorlamak için Yeşil Adam'ın gözünü oyar. En genç kız, babasının yeniden görebilmesi için evlenmeyi kabul eder. Düğün yapılır ve kızın kocası onu, oradan üç bin fersah uzakta, "soğukların, buzların ülkesine, ne bir ağacın, ne de bir yeşilliğin mevcut olduğu" şatosuna götürür. Gece olup karanlık basınca Karga kıza, onun ve halkının bir cadı tarafından kargalara dönüştürüldüklerini açıklar. Cezası yedi yıl daha sürecektir. Bu ceza bitene kadar karısı da o soyunup tüylerinden kurtulurken ona bakmayacaktır ve aralarına bir kılıç koyarak yatacaklardır. Kral ertesi gün kalkar ve gider. Zavallı kız bütün gün karların ve buzların ortasında yapayalnız gezinir. Günlerden bir gün sefil bir kulübenin yanına gelir. Kulübenin yanında yüzü kırışıklarla dolu yaşlı bir kadın, katran gibi siyah bir çamaşırı yıkamakta ve bir yandan da şarkı söylemektedir. Şarkısında "evli bakirenin" geleceği günü beklediğini ifade etmektedir. Genç kız çamaşıra yardım eder ve katran gibi çamaşır süt gibi bembeyaz olur. Yaşlı kadın ona başına gelecekleri söyler ve günün birinde çok zor durumdayken ona yardım edeceğini de belirtir. Yedi yılın dolmasına bir gün kala, genç kız kocasına bakmaya karar verir: Kocası gün ışığı kadar güzeldir. Işığı ona doğru biraz fazla yaklaştırınca kralın üstüne bir damla mum dökülür. Kral, onun bu hareketi yüzünden her şeyin cadının insafına kaldığını söyler. Cadı, kralı bir adada bulunan yüksek bir dağın tepesinde zincire vuracak ve başına da iki kurt koyacaktır: Kurtlardan biri beyazdır ve gündüzleri beklemektedir. Diğeri ise siyahtır ve geceleri beklemektedir. Genç kadın şatodan çıkıp çamaşırcı kadının kulübesine gelir. Çamaşırcı kadın da ona kocasının hapsedildiği yeri bildirir ve ona sihirli nesneler verir: Bunlar, içine sürekli yiyecek içecek dolan bir heybeyle bir matara, demir çarıklar, "gece gündüz şarkı söyleyen, demiri kıran, mavi otu" biçmek için altın bir bıçaktan ibarettirler. Çarıkları yırtıldığında kocasının yanında olacak ve onu kurtaracaktır. Kadın, bir yıl boyunca "ne gecenin ne de



Peri Masalları. Bir popüler kitapçığın kapağı. Tahta baskı. Epinal, Pellerin. Paris, Halk sanatları ve gelenekleri müzesi. Foto: Müze.

ayın bulunduğu, her zaman güneşin olduğu" ülkede dolaşır; bir yıl da "ne gündüzün ne de gecenin olduğu ve hep ayın aydınlattığı" bir ülkede gezinir. Nihayet üçüncü yıl da "ne bir güneşin ne bir ayın bulunduğu ve her zaman karanlığın hüküm sürdüğü" ülkede harcar vaktini. Demiri kesen ot bu ülkededir. Artık demir çarıkları yırtılmıştır. Yine de otu biçer ve güneşi buluncaya kadar yürür. Böylece, bir deniz kenarına ulaşır. Kocasının hapsedildiği adaya çıkar, kurtları şarkı söyleyen otlarla uyutup altın bıçakla öldürür, yedi halkalı zinciri demir kesen otuyla keser ve hem kocasını, hem de kargalara dönüşmüş olan ülke halkını kurtarır.

Görüldüğü gibi, bu masalda öbür dünyaya yolculuğu kız yapmaktadır. Yolculuğun nitelikleri de soğuk, buz, ıssızlık ve büyük uzaklıktır. Ancak kahramanın erkek olduğu değişkelerin aksine, maceranın sonunda evlilik yoktur. Zaten evlilik macera-nın taçlandırılması, ödüllendirilmesi değildir: Gerçekten de yolculuk, anlatının en başında yeralan bir veridir. Kadın kahramanın evliliği daha ilk anda gerçekleşir. Ancak bu evlilik görünüşte acı vericidir. Çünkü babasını korkunç bir hastalıktan ya da hatta ölümden kurtarmak için yani baba sevgisi yüzünden, itici ve canavarsı bir varlıkla yapılmış bir evliliktir söz konusu olan. Kadın bu korkunç evliliği mutlu bir evliliğe, kocasını da "günışığı gibi yakışıklı" bir eşe ürkütücü bir sınavı başararak dönüştüre-bilmiştir. Daha önce bir yasağı çiğneyecek, bu da mutluluğunu epeyce geciktirecektir.

Bu masalın içerdiği ders, kahramanı erkek olan masaldaki dersten farklıdır. Yetişkin, bir eş bulmadan ve evlenmeden önce bir erginlemeden geçmek zorundadır. Genç kadın ise aynı erginlemeye, evliliği sırasında ve kendi hatası yüzünden ulaşır. Çünkü kocasının koyduğu yasağı çiğnemiştir. Erkek ve kadın için erginleme aynı türden olsa da –öbür dünyaya doğru, zorluklarla dolu bir yolculuk– ikinci durumda yolculuğun anlamı farklıdır: Kızların erginlemesini oluşturan şeyin evlilik olduğu görülüyor. İÖ II. yüzyıl ile İS II. yüzyıl arasında derlenmiş, eski Hint metinleri olan *Manu Yasaları* şu varsayımı doğrulamaktadır: "Evlilik kadın için erginleme yerine geçer. Kadının kocasına hizmet için çırpın-masıyla, erkeğin Brahman'ın derslerine ve disiplinine hizmet etmesi aynı olduğu gibi, kadının evi için gösterdiği özen de kutsal ateşin söndürülmemesi konusunda gösterilen özenle ay-nıdır". Gerçekten de kadının, babası için duyduğu bağlılığı, ko-casi için duyacağı şefkate ve bağlılığa dönüştürmesi gerekir. Kocası ise eski ataerkil Hint-Avrupa toplumunda ve buradan kaynaklanan kültürlerde bir ucubeden farksızdır. Bu bağlamda, çok sayıda değişkede kocanın getirdiği yasaklardan en önemlisi-nin, kadının evlendikten sonra yapacağı izinli aile ziyaretlerinde süreyi aşmaması olduğunu belirtmek gerekir. Kadın bu kurala bir kez uyar, iki kez uyar, üçüncüsünde saati unutur. Bunun anlamı, kadının ailesine fazla bağlanmama gibi bir yasağı çiğnemiş olmasıdır. Ceza olarak, erkeğin gönlünü yeniden kazanmak için uzun bir sınavdan geçmeli ve böylece erkeğe olan bağlılığını kanıtlamalıdır. Unutmamak gerekir ki, eski ve şimdiki Hint-Avru-pa toplumları gibi babasoylu toplumlarda, gelinler her zaman dışarıdan, başka bir aileden, başka bir soydan gelirler. Gelin, kendi ailesi olmayan bir aileye girer ve bu ailenin geleceği için çok önemli bir görev üstlenir, yani çocuk yapar. Bu yüzden kocalarına karşı dürüstlüklerini, bağlılıklarını ve özenlerini sına-mak gerekir. Bu sınav, erkeklerdekinin aksine, evlilik sırasında yapılan erginlemeyi oluşturur. Hint-Avrupa halklarında kaybol-muş olan bu erginleme (bunun varolduğunu varsayarsak elbette), bugün artık sadece halkın imgeleminde, peri masallarına eşlik eden mitlerde vardır. Demek ki, erkek olsun, kadın olsun erginle-meyi konu alan "öbür dünyaya yapılan yolculuk" motifi, bu anlatılarda ortaya çıkan tek yolculuk türü değildir. Ama hiç kuş-kusuz en önemlisi, en zengini ve en sürükleyicisidir.

N. B. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

Bkz. "Fransa. Fransız folklorunda mitik ögeler." maddesi.

HARPYALAR.

Pontos ve Gaia'nın oğlu ve Nereus ve Phorkys gibi deniz tanrısı olan Thaumas'tan olma Harpyalar, haberci Gökkuşağı İris'in kızkardeşleridir. Bu çocuk hırsızları, rüzgâr kadar hızlı, fırtına kadar endişe vericidir. Açgözlülükleriyle hortumsu rüzgâr-lara benzerler. Ansızın götürürler. Örneğin Pandareos'un talihsiz kızlarını Cehennem'de Erinyslerin hizmetkârı olmaya zorlarlar. Geleneğe göre, aralarından bazıları "Büyük Zeus'un bekçi köpeği" olur... "Tez ayaklı" Podarge, batı yeli Zephyros'tan Akhilleus'un ölümsüz atları Ksanthos ve Balios'u doğurur. Rodoslu Apollo-nios'un *Argonautika*'sında Harpyalar, Phineus'un bekçileri ola-rak görülür. Çok fazla konuşarak günâh işleyen Phineus, büyük bir cezaya çarptırılmıştır. Dokunduğu her yiyecek, gökyüzünden korkunç atmacalar gibi inen Harpyaların dışkılarıyla kirletilmekte-dir. Boreas'ın oğulları Kalais ve Zetes, İris'in emriyle, geldikleri karanlık dünyaya geri dönmelerine izin verilinceye kadar onları kovalamışlardır.

J.C. [N.T.Ö.]

HAYVANLAR. Hitit Anadolu'sunda hayvanbiçimcilik.

Tarihöncesi çağlardan başlayarak, Anadolu'da bol miktarda hayvan temsilleri görülür: Çatalhöyük'te bulunan leoparlar ve boğalar, Hacılar'daki hayvanbiçimli çömlekler gibi. Tüm bu imge-lere dinsel bir anlam atfedilmiş olsa da, aslında bu, ikinci binli yıllarda gözlemlenen bir durumun sınırsız bir geçmiş içinde inanca ve yazılı metinlere yansımasıdır. Hititlerin, Anadolu'ya geliş-lerinden önce de varolan yerli kültlerden hareketle dinlerini oluş-turdukları dönemlerde hayvan, Anadolu ikonografisinde önemli bir yer işgal etmekteydi. Bu yer dilde varolan sözcüklerle de pekişiyordu: Canlı varlık (*huitar*), vahşi hayvanlar (*suppal*) ve evcil hayvanlar (GUD-UDU "sığır ve küçükbaş hayvan") olarak iki bölüme ayrılmaktaydı (Latince *ferae* ve *pecora* sözcüklerini karşılaştırınız). Bu, gerçekte avcılara özgü bir kavramdır. Oysa, sadece yırtıcı hayvanlar (*suppala*) kutsal dünyayla ilgilidirler: *Suppal* sözcüğü "tabu" anlamındaki *suppi* sözcüğünden gel-mektedir. Çiftlik hayvanı, insanlar topluluğuna aitken, vahşi hayvan tanrılar topluluğuna aittir. Örneğin, "Güneş'in, kendi ağzıyla konuşmayan ve birer *suppal* olan köpek ve domuzun davasında yargıçlık yaptığı" söylenir.

İlkel Anadolu tanrısı, sadece belirli bir hayvan türüyle simge-lenmez, o, hayvanla özdeştir zaten. Tanrı bir hayvandır; Alacahö-



Büyükgeyik. Alacahöyük. Ankara, Anadolu Medeniyetleri Müzesi. Foto: Boudot-Lamotte.

yük'te bir kabartmada, kral ve kraliçe, bir kaide üzerine konmuş bir boğa idolü karşısında kurban sunmaktadır. Gerçekten de, gücün ve üremenin simgesi olan boğa, bir başka simgesi yıldırım olan Fırtına ve Kasırga tanrısına her yerde eşlik eder. Bu tanrı, bir anlamda panteonun efendisi, Anadolulu Zeus'tur; Hititçe adı "muzaffer" anlamına gelir. İki boğanınçektiği, dağlar, tepeler aşan bir arabası vardır. Bu araba zamanla yokolacak ve geriye, bir boğanın sırtında ayakta duran ve savaş giysileri içinde elindeki gürzü sallayan bir tanrı figürü kalacaktır. Bu, ikinci binli yıllarda Anadolu yaylası ile Kuzey Suriye'de yaygınlaşacak bir klasik tiptir (Hitit taş kabartması). Daha sonraları, birinci binli yıllarda, Fırtına tanrısı gösterişli ve olgun yaşta bir insana dönüşürken, kızgın boğa ise sakin görünümlü öküzle özdeşleşir: Böylece Düzen tanrısı, Güç tanrısına üstün gelmiştir. Bu tür değişikliklere İmamkulu ve Hanyeri ile Yazılıkaya'daki kabartmalarda, imparatorluğa ait kral ve prens mühürlerinde (Tarsus, Ugarit, Emar) rastlamak mümkündür. Bu değişimler, Yunan ve Roma dünyasının anlamadan benimsediği Kommagene'nin "dolichenus" Iuppiter'ine kadar ulaşır (Malatya, Halep, Tel Ahmar kabartmaları). Bu motiflerde mitolojik izler görülür: Adına *Tarhunda* (Hitit) ya da *Teşup* (Hurri) denen Fırtına tanrısının simgeleri araba ve gürz olup ayaklık olarak da boğalarla tasvir edilmektedir. Oğlu, genç tanrı *Sarruma*, "Kutsal Dana" olarak çağrılır, aynı sözcük "yeniyetme" anlamına da gelmektedir (bkz. Latince *iuvencus*).

Hiyerarşik sıralamada, ikinci kutsal hayvan geyiktir. Aynı dönemdeki çiviyazılı metinlere de eklenmiş olan Alacahöyük'ün ünlü sancakları, üstlendiği rol boğayla aynı olan geyiğin ya da geyikgillerden hayvanların yaygınlığını ortaya koyar. Geyik, hayvan ve bitki doğasına ait güçleri simgeler. Önce tek başına, sonra üzerinde bir tanrıyla temsil edilmiştir. Ancak bu tanrının işlevi, dahası kimliği pek açık değildir. En azından Hitit başkentinin din adamları içinde, çiviyazısı işaretleriyle KAL olarak gösterilen ya da adlandırılan bir özel tanrılar sınıfının varolduğunu biliyoruz. Bu tanrılar, orman tanrıları olarak bilinen av hayvanlarının koruyucusudurlar. Ancak, adlarına ilişkin bir bilgimiz yoktur. Ama KAL tanrılarının "yüz yirmi ad" altında çağrıldıklarından haberdarız. Aynı işaret (KAL), mitolojik ya da kültsel bağlamlarda bir tanrıçayı (*İnara*) gösterir. Hititler bütün çağlar boyunca, KAL tanrılarıyla komşu halkların büyük tanrısal figürlerini bağdaştırmakta zorlanmışlardır. Örneğin, Karatepe'de, "Boynuzlu" tanrının, Nergal grubunun Cehennem tanrısı olan Sami kökenli Reşef ile temsil edilmesi her açıdan şaşırtıcıdır.

Arslan, savaşçı, ürkünç ve kötücül, veba taşıyıcı, acımasız ve söz dinlemez bir grup tanrının hayvanıdır. Bu kent girişlerini (Boğazköy Kapısı, Geç-Hitit Sarayı) koruyan, kükreyen bir arslandır. Arslan ve leopar (*kaplan*) birbirinin yerini tutabilir. Leopar ayrıca tanrıçalara binek hayvanı olarak hizmet eder. Boğazköy'deki Hepat ve mühürler üstündeki İştar buna örnektir.

En azından ikinci binli yıllarda, Hititlerin tanrılar topluluğu dizgesinin dayandığı temel üçlü yapı böyledir. İmparatorluğun coğrafi sınırları içindeki resim haznesi bu şekilde kurulur. Ancak, kuşkusuz bu listeye, özel tanrılarla görünür bir ilişkisi olmadan, kendi adlarına dinsel bir varlıkları ya da anlamları olup olmadığı belli olmayan başka hayvanlar da eklenebilir.

Örneğin, masum *tavşanı* pençeleriyle yakalayan göklerin avcısı *kartal* (Alacahöyük). İki kafalı olarak adlandırılan ve tarihöncesi dönemlerin derinliklerinden çıkıp gelen bu çok özel kartal motifi, henüz tam olarak bilinmeyen bir yolla Bizans monarşisinin amblemlerine ve oradan da Avrupa'ya kadar uzanarak varlığını sürdürdürmüştür. Gerçekte, işler göründüğünden daha karmaşıktır. Çünkü, aslında iki başlı kuş, biri yırtıcı kuşla, arslan gibi iri bir yırtıcı hayvanı (Kültepe) birlikte temsil eder. Mitolojide kartal, her zaman gizli tanrıyı bulma görevi üstlenir. Ancak bunda başarılı olamaz. Sadece, çalışkan ve sebatkâr *arı* bu işi başarır. Bu da, "aptal büyük varlıkları zeki cücelerin nasıl altettiğini" anlatan motifle ilgilidir. Diğer bir kutsal kuş da, Yunanlıların Kıbrıslı komşularından edindikleri Aphrodite güvercini gibi, Hititlerin komşuları Suriyelilerden aldıkları ve erotik bir İştar'ın simgesi olan güvercindir.

Arslanlı Kapı. Boğazköy (Türkiye). Foto: Dupaigne. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu.



Ayı, kurt, domuz, yabani koyun gibi orman ve dağ hayvanları da taş kabartmalarda değil, ritüellerde ve bayram tasvirlerinde ortayaçıkarlar. Tüm bu hayvanlar, resimli bir edebiyatın oluşmasına katkıda bulunmakla birlikte, bunların ne işlevsel, ne de simgesel bir özelliklerine rastlanmaktadır.

Yılan ya da *ejderha*, fırtına tanrısının düşmanıdır ve doğal olarak yerin altında yaşamaktadır (Malatya taş kabartması).

Mezopotamya sanatında çok kullanılan *melez canavar*, "Mischwesen"e gelince, bu resim Anadolu'ya oldukça geç girmiştir. Suriye topraklarının da hâkimi olan Hititlerin Yakındoğu resim haznesini benimsemeleriyle birlikte, Anadolu kaynaklarında yarı-insan vücutlu, *kanatlı arslan* figürleri görülmeye başlar. *İnsan başlı* arslan ve boğa (Yazılıkaya, Eflatunpınar), Sfenks (Alacahöyük) bunlara örnektir. Birinci binli yıllarda Geç-Hititler Kargamış'tan Çukurova'ya kadarki alan içinde bu geleneği korurlar. Bununla birlikte, yarı-hayvan olan bu canavarın bir süsleme motifi olmasının dışında bir başka işlevi olup olmadığı kanıtlanamamıştır. Zaten bu tarihlerde, Hitit sanatı Asur sanatının etkisi altındadır.

XIII. yüzyılda, son Hitit krallarından olan IV. Tudhalya, imparatorluğun idollerini "standartlaştırma"ya yönelik bir reform başlattı ve bunda başarılı da oldu. Eski hayvanbiçimli fetişlerin yerine, insanbiçimli (erkek ayakta, kadın oturmuş durumda) küçük heykeller imparatorluğun resmi idolleri oldular. Günümüze küçük parçaları ulaşan ve krallık görevlilerinin kaleme aldığı ayrıntılı belgelerle bu işlemler resmileştirilmiş oldu. Hayvan bir dekor olarak varolmaya devam etti.

E.L. [K.Ö.]

KAYNAKÇA

Ekrem AKURGAL, *Späthethitische Bildkunst*, Ankara 1949 tarihli çalışmasının 129. sayfasında hayvansal simgeleriyle birlikte tanrısal temsillerin dikkat çekici bir tablosunu verdi. Bu anıtsal belgelemeyi hiyeroglif listeleri ve gliptik koleksiyonlar (Boğazköy, Ras Shamra, Meskene, Tarsus) yardımıyla tamamlamak gerekir. Krallık reformu hakkında bkz. JAKOB-ROST. L., "Zu hethitischen Bildbeschreibungen", *Mitteil. d. Inst. f. Orientforschung*, Berlin, VIII-IX, 1961-1963.

HAYVANLAR. Türk ve Moğol dinlerinde öncelikleri. Kavimsel mitler ve av ritleri.

I. İnsan yaşamı ve hayvan yaşamı.

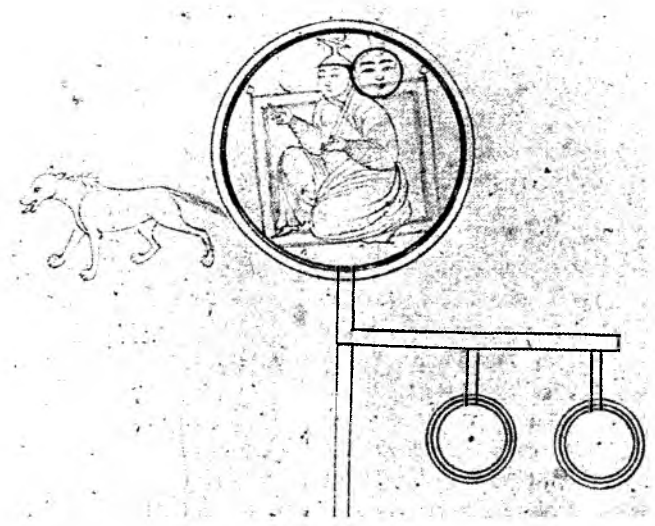
Hayvanlar, Türklerin ve Moğolların büyülü dinsel yaşamlarına sürekli olarak karışırlar ve bu nedenle onların uğraşlarında ilk yeri alırlar. Tu-kiu yazıtları bunu göstermeseler de, bütün diğer belgeler ve bilgiler, bunun doğruluğuna emin olmamıza olanak verecek kadar açıktır: Zaman içinde ilerledikçe ve insanlar gitgide daha sık bir biçimde soyadı olarak hayvan adlarını seçtikçe (XII ve XIII. yüzyıllarda bu durum en son kertesine ulaşmıştır), insan yaşamı ile hayvan yaşamı arasında kurulan sıkı ilişkileri daha iyi görürüz. Bu ilişkiler katılım ve değişimden geçerek, karşılaştırma aşamasından birbiriyle karışmaya doğru gitmektedir. Bu, çeşitli biçimlerde tezahür eden, yüce gerçeğin hayvan olduğu, başlıca biçimin (görünümün) hayvanın biçiminden türediği tarzındaki bir temel birliğe inanmaktan ileri gelmektedir. Her ne kadar hayvan başka bir varlıksa da, insan toplumuyla çeşitli benzerlikleri olduğu da inkâr edilemez. Tıpkı insan gibi toplumsal bir yaşamı, başkanları ve ermişleri vardır. Birkaç istisna dışında, kesin bilgisi olmayanların söylediklerine karşın, hayvan tanrı değildir. Ama yetenekleri ile insandan üstündür. Çünkü insan biçimine girdiğinde, insan ruhunun biçimi olan ilk biçimini (kuşbiçimi) kaybetmedi. Bunun kanıtı ise, cisimleşmeden önce, göksel bir ağaç üstünde küçük bir kuş olarak yaşaması, ya da ölümden sonra akdoğana dönüşmesi, ya da Gök'e doğru uçuşudur.

Hayvanlar insanlardan daha üstün olduğu için, güçleri çeşitli biçimlerde kullanılır. Uzuvlarından yararlanarak kâhinlik (omuz muskası) yapılır ve büyü için (yağmur yağdırtmaya yarayan panzehir taşlar) kullanılır. Yününü, sütünü, etini vermeyi kabul etmesi için onunla ittifaklar kurulur. Bu ittifaklara, kavimler savaşı olarak kabul edilen çatışmalar mukabele eder ki, bunların av ritlerince düzenlenmesi gerekir. Onun Gök'e, tanrılara, atalara kurban edilmesinin uygun olduğu düşünülür. Onun, kavimlerin ve zamanın (saatler, günler, aylar ve On İki Hayvan Takvimi'yle belirlenmiş olan yıllar) en üstün sınıflandırıcısı olduğu kabul edilir. Çin kaynaklı olan ve 603 yılı civarlarında Volga üzerinden gelen bu takvim, Türkler tarafından o denli benimsenmişti ki, takvimi açıklayan nedenbildirici bir mit geliştirdiler ve dizideki her hayvanın kendi erdemleri ile etkililiği ve yılın erdemlerini getirdiğini düşündüler.

İnsana benzediği için hayvanlarla konuşmanın mümkün olduğuna ve davranışlarının taklit edilebileceğine hep inanılmıştır. İnsanın kendini hayvan biçiminde gösterdiği gibi, hayvanların da kendilerini insan biçiminde gösterebileceği kabul edilir. İnsan bunu her gün post, tüy, kanat ve boynuz benzeri şeyler taşıyarak yapar. Şamanın, hükümdarın, her bireyin başını süsleyen tüyler, minyatürlerce çok açık bir biçimde doğrulanan, tüy takına adetinin İslama uydurulduğunu göstermektedir. Bu önemli yakınlık, doğal olarak ritüel boğuşmalar (çarpışma, kavga, savaş) boyunca kutlanan ya da yenilenen evlilik ilişkilerine izin verir. Bunların sonucu olarak, çoğunlukla Gök'ten gelen ışık ile aynı olan hayvan, kavimlerin kurucusu, şamanların atası ve bir rehber olmaktadır.

Hayvanın bir totem olması için, neredeyse tüm koşullar ya da tamamına yakını biraraya gelmiştir. Ancak totemcilik, alt birimler

Alan-Koa'nın kocası mavikurt. Shub-i Panjgane minyatürü. Baysungur Albümü. Topkapı Müzesi, İstanbul. Müzenin fotoğrafı.



halinde bir bölünmeyi gerektirir. Halbuki, Türk-Moğol tarihi, kavim düzeninin aksine, imparatorluklar oluşturmak için kendini sürekli yenileyen bir özellik ihtiva eder. Bu imparatorluklar, bağımlılaştırılmış kavimlerin totemlerini yoketmeye, kendilerininkini yüceltmeye yönelirler. Bu da, bazı hayvanların neden diğerlerinden üstün tutulduğunu açıklayan en önemli ayrıntıdır.

II. Başlıca hayvanlar.

Biz burada sadece, belli başlı hayvanların başlıca işlevlerini anabiliriz.

Tu-kiuların ve Moğolların atası olan kurt, eski mitolojinin en önemli hayvan figürüdür. Onun ata rolüne çağdaş zamanlarda daha az rastlanır. Ancak kurt, çok geçmeden onun adını tabulaştıran Oğuzların rehberi ve koruyucusu olur. Türkiye'de ise kültüne dair izler hemen hemen kaybolmuştur.

Çok defa köpek kurtun yerini alır. Ama köpek Komanların, eski Bulgarların ve bazı çağdaş Sibiryalıların kurban hayvanıdır. İslam tarafından kuşku ile bakılan köpek, yerini yavaş yavaş kaybeder. Böylece, eskiden genellikle uğurlu sayılan vakitsiz ulumaları, uğursuzluk işareti olarak kabul edilmeye başlanır.

Eski Sibiryalıların ve *Irk Bitig*'in "tanrısı" olan kaplanın anısı, Türk kahramanı Alp Er Tunga'nın adında ve On İki Hayvan Takvimi'nde devam eder. Karahanlılar ve Selçuklular döneminde ise köpeğin yerini, Uygurlar ve Oğuzlarda kavimlerin mitine dahil edilmiş olması gereken arslan alır. Ali'yi, Tanrı'nın Arslanı olarak ilân eden İslam, Türk Müslümanları arasında da onun konumunu kuvvetlendirmiştir.

Ayı genellikle kılık kıyafet değiştirmiş bir erkek, çoğunlukla da bir baba olarak kabul edilir. Bugün Sibirya'da (Yakutlar) çok önemli olan ona tapınma Pan-türk bir özellik olmalıdır. Çünkü kalıntılarına Türkiye'de de rastlanmaktadır. Bu ülkede, Orta Asya'da olduğu gibi, ayının kızlarla cinsel ilişkiye girebileceği zannedilir. Ay'la ilintili bir hayvan olan ayı bazen de ormanın hâkimidir.

Geyik her zaman teşhis edilememektedir. Çünkü, adı aynı zamanda av hayvanı anlamına gelir. Bununla birlikte Türkiye'de onun avlanması istenmez. Çünkü o ermişlerle ilişki içindedir ve sürüsünün geçtiği yere hayır ve iyiliği getirir. Eski mitolojide belki de yeryüzünün simgesi olan geyik, insana olduğu gibi, kendisine de aynı *kut*'u (yaşam gücü) veren Gök ile ilişkiler içindedir. Boynuzları güçlü tılsımlardır ve onlar evlerin üstlerine yerleştirilir.

At yaşamda olduğu gibi, ölümde de insanın ayrılmaz bir arkadaşıdır ve Gök'e kurban olarak sunulan başlıca hayvandır. Hayvan Takvimi'ne göre, At Ay'ı güneşin dorukta olduğu dönemdir. Turfan'da bazen maviye boyanır, bir merkez etrafında daireler çizerek koşturulur. Buradan da Gök'ü ya da Güneş'i simgelediği sonucu çıkartılabilir. *Kutadgu Bilig*'te at zamanın simgesidir. Orta Asya'da olduğu gibi Türkiye'de de (Urfa sözlü efsanesi olan *Dede Korkut Kitabı*), sudan doğan bir atla ya da bir su hayvanı ile ilgili gelenekler bilinmektedir. Bazı at mezarları kutsal yerlerdir.

Deve hakkında, etinin yenilip yenilmeyeceği ile ilgili olarak iki farklı gelenek vardır. *Irk Bitig*'de salyaları Gök'e erişir, yeryüzünün içine girer ve uyuyanları uyandırır. Birkaç mitte, ata rolünü üstlenebildiği görülür. Tarihöncesinden günümüze kadar düzenlenen deve güreşleri, bu varsayımı daha gerçekçi kılmaktadır. Türkiye'de devenin kafatası, kötülüğü uzaklaştıran bir tılsımdır (*nazarlık*).

Bulgarlar yılanı öldürmezlerdi ve Başkırlar onu On İki Kavmin Atası olan "On iki tanrı" arasına koymuşlardı. Şu halde yılan çok önemli bir yer tutmuştur. Ama yılan, özellikle kendisinin kralı olan ejderha ile birlikte değerlendirilir. Çinlilerden "*luu*" adı ile alınan ve daha sonra "ejder" ya da "*evren*" olarak adlandırılan yılan, bozkırların büyük bir bölümüne yerleşir. Ancak, bazı halklar (Azeri, Türkmen, Özbek) onu kabul etmemiştir ve onu On İki Hayvan Takvimi'nde, timsah ya da balık ile değiştirirler. Yılana *evren* denilmesinde, kendi etrafında ve evrende (ikonografide vücudunun kıvrımlarına bakınız) dönmekten ibaret olan asıl işlevine bir gönderme vardır. Gerçekten de kışı toprak altında geçirir, baharda gökyüzüne yükselmek amacıyla buradan çıkar. Bektaşi geleneklerine göre, onu mağarasından kovup gökyüzüne gönderen kişi Hacı Bektaş'tır. Bunun içindir ki, Anadolu Selçuklu anıtlarında, hayat ağacının desteği ve kemerlerin kenar süsü olarak temsil edilmektedir. Açık duran keskin ve tehdit edici dişlere sahip ağzını uzatır, bu da onun bir insan yutucusu olarak kabul edilmesini sağlar. Daha sonra Türkiye'de, her biri ateş fışkırtan yedi başı olduğu düşünülecektir. Günümüzde yerel olarak hâlâ yaşayan XVI. yüzyıla ait bir geleneğe göre, bir dişi geyikten doğmuş olduğu kabul edilir. Sepici loncalarında koruyucu ve işveren kimliğiyle karşımıza çıkar. İnsanlara karşı çoğu zaman savaş halinde olan ejderha, baharın simgesi olan Hızır tarafından öldürülür. Bu da Aziz Yorgos'la ilgili hikâyeleri anımsatmaktadır.

Yabandomuzunun ve domuzun, Çin'in sadece sınır bölgelerinde dikkati çektiği görülmektedir. Çok iyi bilinen İslam tabusu, İslam ile temasta olan Batı dünyasında da domuzun önem kaybetmesine yol açmıştır. Benzer bir tabu ise Türkiye'nin heterodoks çevrelerinde nefretle karşılanan tavşanı etkiler. Oysa, Moğollar, kendilerine rehberlik ettiği için tavşana çok büyük saygı duyarlardı. Karahanlılar onun aracılığı ile İslamı kabul edeceklerdir. Yakutlar, tavşanın tahtadan bir imgesini yaparlar ve onda ormanın ruhunu görürler.

Kuşlar kuşkusuz en görklü hayvanlardır. Oğuzlar tarafından cins, yaş ve cinsiyete göre sınıflandırılan yırtıcı kuşlar, yirmi dört kavmin simgesel resimleri (*ongon*) olarak kullanılmışlardır. Kaşgarlı Mahmud, bu yırtıcı kuşların isimlerinin sık sık insanlar tarafından kullanıldığını belirtir. Müslüman Türk dünyasında buna benzer başka örneklere de rastlanabilir. Doğanlar (şahinler), Türk-İslam metinlerinde "Horasan'ın kahramanları" olarak adlandırılır ve onların en iyi değerlendirildiği yerin bu bölge olduğu çok iyi görülür. Doğanların, Uygur kavim mitlerinde de önemli bir rolü vardır.

Tek başlı olan ya da daha önce Ordos'un bronz heykelleri sayesinde bilinen ve Tonyukuk'un başlığı üzerine yerleştirilmiş olan çift başlı kartal, kuşların kralıdır. O, Gök-tanrının yanında uçar ve oradan haberler getirmek için yeryüzüne iner. Bir kayanın üzerine, kozmik ağacın tepesine tüner ve yeryüzünü korur. *Er Töştük* Destanı'nda, kahramanı kozmik bir yolculuğa götürür. *Dede Korkut Kitabı* onun erdemlerine sahip olan kişileri över. Selçuk ikonografisi de kartalı hükümdarın bir simgesi yapmıştır.

Kaz ve kuğu, yol gösterici ve koruyucu oldukları hikâyelerde birbirleriyle karışmış ve her ikisi de genç kız imgesi olarak kullanılmışlardır. Bu eğretileme belki de, hemen hemen bütün Türk ve çağdaş Moğol halklarınca bilinen ve eskiden Türkiye'ye giren, antik Kuğu gölü (Kaz gölü) efsanesinden kaynaklanmaktadır.

Bir gölün yanından geçen bir adam, bir grup çıplak kadının yıkandığını görür. Yüzen kadınlardan birinin giysilerini gizlice alır. Bunun üzerine, diğerleri uçup gittiği halde o kalır ve adamla evlenerek ve ona çocuklar verir. Ancak bir gün giysilerini yeniden bulduğu zaman tekrar kuğu biçimine girecektir.

Diğer kuşlar da dikkatimizi çekebilir: Başkırların çok sevdikleri turna, Türkiye'de genç gelinin simgesidir; tavuk, iffetin örneği, leylek ise Mekke'nin hacı babasıdır. Türkiye heterodokslarında uyandırdığı tasavvur dolayısıyla horozun farklı bir yeri vardır. Ermişlerin mezarlarında kurban edilen horoz, başmelek Cebrail ya da Selman al-Farisi kadar Peygamber'in arkadaşı, Tanrı'nın bir dostu ve göksel "tahtın yakını"dır. Onun sabah şarkısı, cinlerin zararlı etkinliklerine son verir.

Sfenks, canavar, kanatlı arslan, siren gibi karma ya da teratolojik hayvanlar da çoktur ve Türk etkisi altında, İslam sanatı onları seve seve temsil edecektir. Tek boynuzlu at biçiminde düşünülen bir masal yaratığı, yırtıcı hayvanı ve yıkıcı gücü anımsatır. Gökyüzüne doğru yükselen boynuzu simge olabilir. Kaşgarlı'nın bir kartaldan doğduğunu söylediği ve Türk İslamın, Peygamber'in Gök'e gizemli yükselişinde kullandığı (*Miraç*) damızlık bir aygır olan Burak ile özdeşleştirdiği Barak, mitik bir köpektir.

III. Kavimsel mitler, köken mitleri.

Muhtemelen, Hiong-nou ortamında, bilinmeyen çok eski bir dönemde ata kurt'un ilk efsanesi oluşur. Efsane *İsik kul* ve *İli*'deki Wou-souenlerde, Hıristiyanlıktan önce iyice biçimlenmiş olarak ortaya çıkar. Bize onu tanıtan iki hikâyede, bir dişi kurt terkedilmiş bir çocuğu emzirirken, bir karganın da çocuğun üstünde süzüldüğünü anlatılır. IV. yüzyılda Kao Kiular (Tingling), bu efsaneyi, kendi adlarına ama biraz değişik bir biçimde tekrar ele alırlar: Bir prenses kurdun eşi olur. VI. yüzyılda, Tu-kiular, evlat edinme ve insanla hayvanın cinsel birleşmesi izleklerini koruyarak, hikâyenin iki anlatım biçiminin bir bireşimini yaparlar: Düşmanları tarafından yokedilen Hiong-nou kavimlerinden birine ait bir çocuk öldürülmemiş ama otlarla örtülü bir bataklığa atılmıştır. Orada bir dişi kurt tarafından beslenir, sonradan da onunla birleşir. Dişi kurt, dağların ortasındaki bir mağaraya sığınır ve orada bir erkek çocuk doğurur. Tu-kiular onlardan gelmektedir. Kökenlerinin anısına sancaklarını bir kurt başı ile süslerler ve her yıl, ata mağarasında kurban sunarlar.

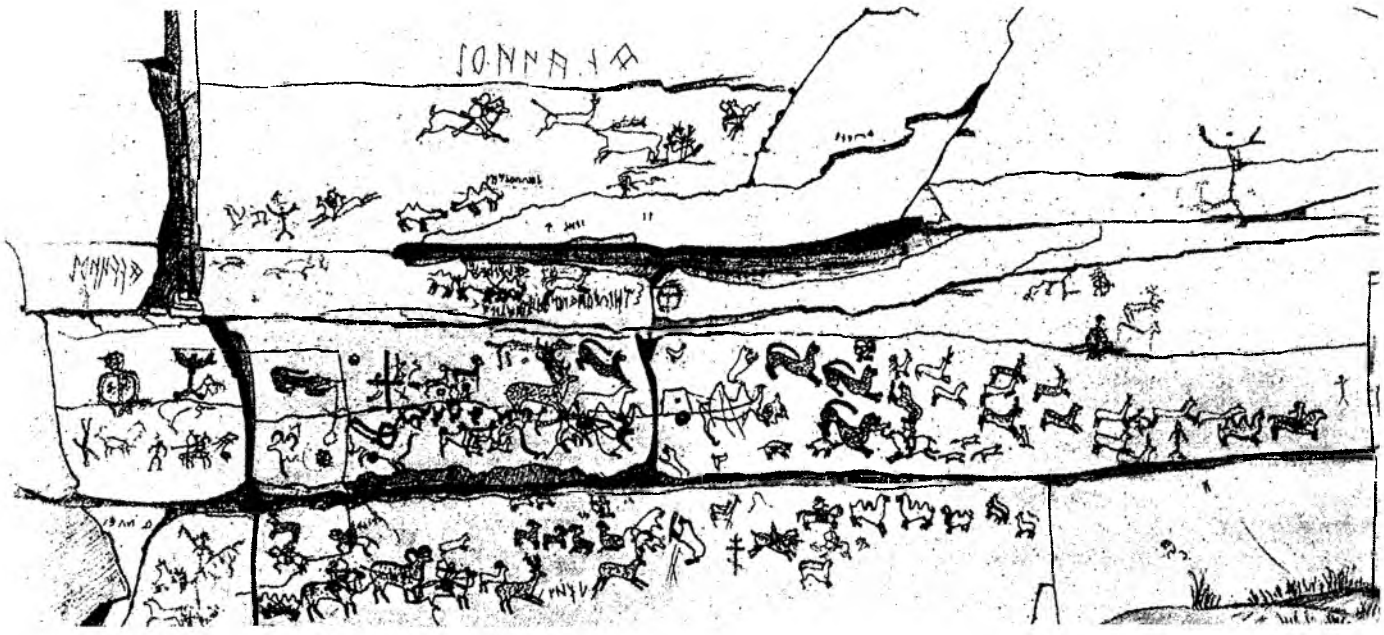
Tu-kiu İmparatorluğu'nun genişliği ve süresi, mitin sürüp gitmesini sağlar. Gerçekten de mit, XIII. yüzyılda Moğollar tarafından yeniden ele alınır. *Gizli Tarih*'e göre, "Cengiz Han'ın kökeni, eşi Kızıl Geyik (*Qo'ai Maral*) olan Mavi Kurt'tur (*Börteçine*). Konaklama yerini *Burquan Qaldun* Dağı'nın yanında, Onon ırmağının kaynağında kurdu". Belirlenemeyen bir tarihte, Kırgızlar da onu kullanırlar. Ancak, bu değişkede kurdun yerini, kırk tane genç kızın kocası olan bir köpek alır. Bunun bir yankısı, adı belirtilmeyen bir ata olan kurdun, koruyucu ve rehber rolünde bulunduğu, Oğuz Han-Uygur efsanesinde bulunur. Son olarak XIX. yüzyılda, *Er Töştük* ve eşinin kişiliklerinde bir kurt ve bir dağ keçisinden oluşan bir çifti sahneye koyan *Manas Destanı*'nda (Kırgız) tekrar ortaya çıkar.

Benzer diğer mitler daha az kullanılır ve çoğunlukla bize bozulmuş bir biçimde ulaşmışlardır. Hitanlar iki nehrin birleştiği yerde karşılaşan bir at ile bir ineğin birleşmesinden doğmuşlardır. Karahanlıların ataları belki de bir deve ve bir arslan; Kalaçlarınki bir çakal ve bir kadındır. Kırgızlar köpek-ata'nın yanında, boğa ata'yı tanımaktadırlar. Boğanın kökendeki mitlerde sağlam bir işlevi olduğu görülmektedir. Oğuz Han, bir boğa, kurt, samur ve ayı vücuduyla tasvir edilmiş olsa da, bizzat kendisi bir boğadır. *Kitab-ı Diyarbekriyya* (XV. yüzyıl), Karakoyunluların (Doğu Anadolu) atasının bir kadından doğduktan sonra kaybolduğunu ve bir ineğin onu yanına alarak emzirdiğini anlatır. Arslan ata ile ilgili izlekler, Batı Türk dünyasında, İslamın da etkisi altında yayıldı. Karahanlı Satuk Buğra Han'ın kızı, Kızıl Işık (Ala Nur), bir arslana rastlar ve bayılır: Çok geçmeden bir çocuk doğurur. Müslüman Anadolu'nun *Dede Korkut Kitabı*'nda, Basat çocuk kaybolur, bir arslan onu yanına alır ve büyütür. Çocuk bir süre sonra bir arslana dönüşür ve bir erkek olması için Dede Korkut'un ona bir ad vermesi gerekir. Ebu Bekir bin Abdullah'ın anlatımına göre, Türklerin, Tatarların ve Moğolların atası Alp Kara Arslan'dır. Onu çölde doğuran kadın, bir kartal tarafından götürülmüş, kendisi de dağlarda, bir arslanın inine bırakılmış ve arslan onu dişisine beslettirmiştir. En yetkin biçimleriyle (genellikle birinin etobur, diğerinin otobur olduğu iki hayvanın birleşmesi) bütün bu çiftler, bozkırların hayvanlarla savaş sanatı resimlerinde görülenleri anımsatmaktadır. Sanıyoruz ki bunlar, daha o zamandan bu miti süslemeye yarıyordu.

Köken mitini anlattığımız Cengiz Han ailesi, aynı *Gizli Tarih* tarafından nakledilen ikinci bir mit ile de gurur duyar. İmparatorun kadın atalarından biri olan Alan Qo'a'yı, her gece, çadırında parlak sarı bir adam ziyaret ediyordu. Baca deliğinden giriyor, karnını oğuşturuyordu ve onun ışıklı parlaklığı oraya giriyordu. Sonra sarı bir köpek gibi sürünerek, güneşin ve ayın ışıklarıyla çıkıyordu. Bu tanrısal belirişten üç oğlan doğdu, bunlar Alan Qo'a'nın dediği gibi "elbette Gök'ün oğulları" idiler.

Hayvan ile ışık huzmesinin karıştırılması, görünüşte tamamen farklı olan iki imgeyi birbiriyle uyumlu hale getirmek için yapılan bir girişimdir. Pek çok mitte ışık, kadınların doğurganlığının nedenidir. Bunun en eski tezahürünü Tchaolarda gördüğümüze inanmaktayız. Bir başka mitlerini andığımız Hitanlarda, Büyük Hükümdar A-pao-ki'nin annesi, karnına düşen güneşten gebe kalır. Tarihte ve çağdaş hikâyelerde, Ay Işığı ve Güneş Işığı adını taşıyan kişiler çoktur. Kalmuklarda, Güneş Işını Han'ın kızı, geceyi, bir ağacın yanında Ay adlı Bakan'la geçirir. Başka bir yerde Han, Güneş Işığı adlı bir kadınla, sonra da Ay Işığı adlı bir diğeri ile evlenir. Ay kadınları o kadar sık döller ki, Kaşgarlı tarafından "bir prens ve bir prensesin oğlu" olarak açıklanan *İnal*, *Ay-nal*, Ay Işığı olarak anlaşılacaktır.

Kalmuklarda zikredilen ağaç, Uygurların Buqu Han mitinde ışığın muhatabı olur. Tola ve Selenga arasında iki ağaç yetişiyordu. Bir gün oradaki toprak bir tümsek meydana getirecek şekilde yükseldi ve onun üzerine tanrısal bir ışık düştü. Tümsek, günden güne şişti. Sonunda patladı ve beş çocuk dünyaya getirdi. Çocuklar, konuşabilecek duruma geldiklerinde anne ve babalarını sordular. Onlara ağaçları gösterdiler. Ağaçlara yaklaştılar ve onlara, çocukların anne ve babalarına gösterdikleri saygıyı gösterdiler. Ama hikâyenin ikinci kısmında ışık, tek başına işe karışır. Beş çocuktan sonuncusu olan Buqu'yu, çadırının üst açıklığından giren göksel bir kız ziyaret eder ve onunla birleşmek için alıp onu dağa kaldırır. Kahramanın eşlerinden birisi, ağacın içinde doğan ışıklı bir kız olarak gösterilen Oğuz Han Destanı'nda da kullanılan, ağacın ve ışığın ortak oyunu motifidir. *Dede Korkut Kitabı*'nda, tek gözlü kıskanç dev Tepegöz de, bir tümsekte



Av sahneleri. Kara Yüs Taşı. Appelgren Kivalo. *Altaltaische Kunstdenkmäler* içinde, Helsinki, 1931. Paris, Milli Kütüphane, Foto: Flammarion.

doğmuştur. Ama onun babasının ağaç olduğu belirtilmiştir. Bir başka anlatıma göre, anne ve babası bir dişi kuş ile bir çobanın oğludur. Anadolu folklorunda *Dede Korkut Kitabı* sayesinde bilinen ve Bey Börek olarak adlandırılan kişi, Beyaz Söğüt'ün kızıyla evlenir.

Gökten geldiği rivayet edilen çeşitli nesnelerin yutulması gebeliğe yol açabilir. Eski Sien-peilerde, bir dolu parçası bir kadının ağzına düşer. Günümüzde Sibiryalı kadın bir buz parçası yutar. Genellikle törensel ziyafet ya da bir elmanın yenilmesi (Türkiye), kısırlığı gidermeye yeter ve kahramanların doğumlarının kökeninde yeralır. Altaylarda ve Sibirya'da atalar ve şamanlar, her türlü hayvan ve her türlü eşyanın müdahalesi ile doğmuşlardır. Yakut kadınlar beyaz bir solucan (kurt) yutarak, yaşlı bir Gagauz kadın da mercimek yiyerek gebe kalır. Bir Karagas kavminin soyu bir köstebekten, bir diğeri küçük bir balıktan gelir. Buryatlarda kadınlar bir boğa ile, bir kuğu ile, bir kurt ile, bir lota balığı ile, biryabandomuzu ile birleşirler. Moğollarda, evlenmeden önce cinsel ilişkide bulunan bir kız, dua direği ile evlendirilir ve çocuğu Gök'ten gelmiş gibi kabul edilir.

İster her ikisi de hayvan ya da insan olsun, ister biri insan diğeri hayvan olsun, köken mitlerinde ataların cinsel birleşmeleri, genellikle bir hayvanlar mücadelesi sayılır. Bu birleşmeden çıkan kavim, genellikle yılın başında, bu mücadeleyi ritlerle tekrarlar. Daha çarpıcı bir biçimde, bulûğ çağında kadınlarla birleşme hakkı kazanan, bir isim sahibi olan ve galip geleni hemen hemen derhal baba yapan hayvana karşı ritüel bir mücadele düzenlenir. Doğal olarak, Anadolu'da ve çağdaş Müslüman Türk dünyasındaki diğer bölgelerde, her türlü cinsel ve mitik birleşme düşüncesi unutulmuştur. Ama onu destekleyen etkinlikler kalmıştır. Halk oyunlarında bunu imâ eden pek çok ayrıntı vardır. Kavimlerde, bu yüzyılın başına kadar ve belki de bugün bile, gençler koçlarla, boğalarla ve taylarla döğüştürülür.

Mavi kurt'a tapınma Türkiye'de hemen hemen unutulmuştur. Bununla birlikte bazı yerlerde, kısır kadınlar doğurmak umuduyla, bu yırtıcı hayvanı anarlar. Buna karşılık, ayı ve kadın arasında cinsel birleşme ihtimaline hâlâ çok kuvvetli bir tarzda inanılır–bu da tipik bir Sibirya izleğidir. Bir ayı bir genç kızı kaçırır, onunla evlenir ve onu gebe bırakır. Erkek kardeşleri onu kurtarmaya gelirler, hayvanı ve ondan olma çocukları öldürürler ve kızkardeşlerini evlerine geri götürürler. Ama kız, kaybettiği kocasına yanar.

IV. Av ritleri.

Bugün Sibirya'da ve Orta Asya'da çok sayıda mevcut olan, Türkiye'de ise kalıntılar biçiminde korunan Türk ve Moğol av ritleri, kaya kabartmalarında ve mezar taşlarında ortaya çıkmalarına rağmen, XIII. yüzyıldan önce iyi tanınmamaktadır: Orada av hayvanı, heyecanlı bir büyü olarak mı, yoksa avları anmak için mi temsil ediliyordu? *Irk Bitig*'te ilk kez, hayvanların kuşatılmasını ve hayvanı bizzat kendi eliyle tutması için hükümdara yapılan zorlamayı görüyoruz. Anlam bakımından çok zengin olan bu rit, başkanın ya da baba'nın avcılıktaki ayrıcalığını, ilk avın izleği olan kan dökme yasağını hatırlatır.

Avcılıktaki ayrıcalık, toplumsal hiyerarşiden ve ilk cinayetin temsil ettiği tehlikeden ileri gelmektedir. Yetkili olan kişinin bunu kendi hesabına değerlendirmesi önemlidir. Bunun için kendini kanıtlaması gereken kişinin, bulûğ çağında düzenlenen bir erginleme töreninde, avın hakkını vermesi, kendi adına avlanması gerekmektedir.

Evcil hayvan için uyulan kan dökme yasağını av hayvanı için de uygulamak zordur. Yine de buna uyulmaya çalışılır: Avda şahinler kullanılır, okların ucuna yuvarlak cisimler konur, tuzak ve pusu kurulur, taşlanır.

Yaşamın ya da yılın ilk avı en korkunç olanıdır ve ihtiyatlara, törenlere, ritlere neden olur.

Avcı ekseriya havyanın postunu giyer ya da onun sesini taklit eder. Av hilesi, sık sık yazıldığının aksine, av hayvanını

aldatmak için değil, onun ait olduğu topluluğa girmek için mutlak bir gerekliliktir. Aynı biçimde, Sibirya'da öldürülen ayı insan kılığına sokularak, kavmin bir ferdi haline getirilmeye çalışılır. Kuzey halklarının dinsel yaşamlarının en önemli olayı olan büyük ayı şenliğinde, bu kılık değişikliği de yeralır. Oysa bu, av hayvanını aldatmaya yönelik bir tuzak olarak değerlendirilirse, hayvanın ölümünden de başkasının sorumlu olması gerekir. Öldürülen hayvandan özür dileme, çok daha eski bir özellik olabilir. Ama genel olarak, öldürme eylemi, savaştakine benzer kanunlara göre yapılır. Kavimlere bağlı birkaç tür avlanmaz. Türü tüketmeme endişesi süreklidir. Bu nedenle, her zaman kapanmış olan av çemberinden birkaçının kaçıp gitmesine izin verilir. Çağdaş toplumlarda, ancak bazı koşullarda etkili olan silahlara büyük bir ilgi duyulur: Öldürülmeyi reddettiğini görme korkusuyla, av hayvanı için kötü şeyler konuşmamak gerekir; adını telaffuz etmemek gerekir; kadınlar genellikle, avcı ve aletleri için tehlikeli bir biçimde kirli kabul edilirler. Hayvanın yeniden canlanmasını sağlamak için, iskeletine özen gösterilir, kemiklerinin hiçbiri kırılmaz. Bu durum, kaza ile kaybolan bir kaburganın yerine, tahtadan bir kaburga eklenen geyik iskeletleri ile kanıtlanmıştır ve rit, gerek Sibirya'da, gerekse Türkiye'de aynıdır. Usta avcı, daha sonra bir geyik öldürerek, kendisinin yaptığı kaburgayı bulur.

Vurulan hayvanın etinden bir parçayı yoldan geçene verme adeti (modern Türkçe'de *pay vermek*, Ortaçağ'da *şirolga, savga*), çok eski zamanlardan beri yaygındır.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

Av ritleri hakkında şu yapıtlara başvurulabilir:

BAWDEN, "Mongol Notes, II. Some "Shamanistic" Hunting Rituals from Mongolia", *CAJ*, XII, 2, s. 101-143. HOLMBERG, "Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas", *JSFO*, 41, I, 1925, s. 1-53. E. LOT-FALCK, *Les Rites de chasse chez les peuples siberiens*, Paris, 1953.

Av hayvanlarını paylaşmaktan ibaret olan rit aşağıdaki yazarlar tarafından incelenmiştir:

EBERHARD, "Remarks on Siralya", *Oriens*, I, 2, 1948, s. 220-21. PELLIOT, "Sirolya Siralya", *TP*, 1944, s. 102-113. J.-P. ROUX, *Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques*, Paris, 1966, s. 87-118.

Bu yapıt Türklerde ve Moğollarda hayvan dünyasının önemini ortaya koyar. Bayan von Gabain bunu zaten şurada yapıyordu: "Über die Bedeutung frühgeschichtlicher Tierdarstellungen", *Mélanges F. Köprülü*, İstanbul, 1953. Hayvanlar hakkında özellikle şu yapıtlar okunabilir:

P. N. BORATAV, *Les Histoires d'ours en Anatolie*, Fol. Fell. Com. 152, Helsinki, 1955. G. CLAUSON, "Turks and Wolfs", *Studia Orientalia*, 28, 1964, s. 1-22 (bu yorumu biz kabul etmiyoruz). R. DANKOFF, "Barak and Buraq", *CAJ*, XV, 2, 1971, s. 102-117. DYRENKOVA, "Bear Worship among the Turkish Tribes of Siberia", *Proceedings of 23th Intern. Congress of Americanists*, 1928, New York, 1930. C. M. EDSMAN, *Bärenfest in den Religionen in Geschichte und Gegenwart*, 3. baskı, Tübingen, 1957. STERNBERG, "Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens", *Archiv für Religionwissenschaft*, XXVIII, 1930, s. 125-153. Z. TEOMAN, "Bozkurt Efsanesinin Anadolu'daki İzleri", *TFA*, 33, 1952. M. R. GAZİMİHAL Türkiye'de hayvan kültlerine dair notlar yazmıştır (bkz. *TFA*, 147, 1961; 14, 1959; 126, 1960; vs.).

Altay totemciliği ile ilgili sorun şu kitaplarda sergilenir: CHODZIDLO, "Spuren des Totemismus bei den Jakuten?", *Ant.* 41-44, 1946-49, s. 359-365. HAECKEL, "Idolkult und Dualsystem bei den Ugrien", *Archiv für Völkerkunde*, I, 1946, s. 95-163. JUSSIPOW, "Totemistische Relikte bei den Kazaren Tataren", DIOSZEGI, *Glaubenswelt...*, *a.g.y.* içinde. POTAPOFF, "Traces de conceptions totémiques chez les Altaïens", L. Morgenstern, Exposition d'art iranien içinde, *Rev. Arts Asiatiques*, X, 1936, s. 199-210. J.-P. ROUX, *Faune et Flore sacrées...*, *a.g.y.* ZOLOTAREV, *Perezitki totemisma u Narodav Sibirri*, Leningrad, 1934; On İki Hayvan Takvimi üzerine dağınık bir çalışma da şudur: OSMAN TURAN, On İki Hayvanlı Türk Takvimi, İstanbul, 1941.

Kurban hakkında aşağıdaki yapıtlar okunabilir: GAHS, "Blutige and unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölker", *Semaine Int. Eth. Religieuse*, Milano, 1925, Paris, 1926, s. 217-226. BOYLE, "A Form of Horse Sacrifice amongst the 13th and 14th Century Mongols", *CAJ*, X, 3-4, 1965, s. 145-150.

Kaz-kız (ya da kuğu) hakkında bkz.: EBERHARD, "The Girl that Became a Bird", *Semitic and oriental Studies*, Univ. California, 1951. HATTO, "The Swan Maiden", *BSOAS*, XXIV, 2, 1961, s. 326-352.

HAYVANLAR VE MİTOLOJİ. Yunan mitolojisinde hayvanların anlamsal değeri.

Hiç kuşkusuz Yunanlıların mitolojik söylemlerinde hayvanların anlamsal bir değeri vardı. Herhangi bir tanrının niteliğini göstermek amacıyla hayvanlara başvurulması herkesçe bilinir ve hayvanın simgesel işlevini açıkça gösterir. Baykuş Athena'ya atfedilir; tasviri tanrıçanın varlığını anıştırır. Aphrodite'nin güvercini, Hera'nın tavuskuşu, Artemis'in dişi geyiği ya da Zeus'un kartalı için de aynı durum geçerlidir. Yine de bu tanrılara nasıl ve neden bu hayvanların uygun görüldüğü açıklanmalıdır. Gerçekte, çok sayıda hayvan şu ya da bu tanrısal güce ya da mitik kişiliğe yakından bağlıdır ve mitlerde hayvanın yerini dikkatle inceleyince, hayvanlarla ilgili boyutun da büyük ölçüde, komşu bir dizge gibi, armalar dizgesi gibi işlediği görülür. Ama konuyu bununla sınırlı tutmak, yüzeyde kalmak olur: Gerçekten de, hayvanlar yalnızca gösterge olarak değil, simge olarak da işlev yüklendiklerinden, özerk bir anlamsal değerle donatılmışlardır. Bu anlam bazen çok zengindir. Araştırmalar, salt mitik anlatılarda (bunlar çoğunlukla çeşitli türlerle ilgili nedenbildirici anlatılardır ve bu türlerin insanların dönüşüme uğramasıyla ortaya çıktığını açıklarlar) olduğu gibi, çok sayıda mecazlı tasvirde ya da bir bilginin bilimsel amaçlı sunuluşunda hayvanların neden kullanıldığını ortaya koymaya çalışır. Özellikle, atasözleri aracılığıyla dile getirilen halk inanışının düz bir dille anlatımından ya da hayvanlarla ilgili çok sayıda eğretileme kullanan şiirlerden yola çıkarak da benzer yöntemler geliştirilir.

Böyle geniş kapsamlı bir araştırma, yeni bir anlayışa göre sürdürülmesi gerektiğinden, kaçınılmaz biçimde bütüne ulaşamamıştır: Çok az sayıda hayvan türü, değişik görünümlerine göre düzenli bir araştırmayla incelenmiştir. Mitografik açıklama çabalarının ya da ikonografik çözümleme amacının sağladığı yeni bilgiler, bu çok az bilinen alanı aydınlatmaya çalışmaktadır. Burada, "Homeros söyleminde hayvanın konumu" konulu bir araştırmanın özgün sonuçlarını sunacak ve klasik dönemde Yunanlıların simgesel dizgesinde bazı hayvanların anlamsal konumuyla ilgili yeni elde edilmiş bazı verileri anımsatmakla yetineceğiz. Ancak, böyle bir ayrım yanılgıya yol açmamalıdır: Homeros için geçerli olan her şey, klasik dönem için de geçerlidir. Çünkü bu dönem için Homeros sonuna kadar temel bir başvuru kaynağıdır.

J.-P.D.

I. Kahraman hayvanlar.

Homeros destanı her tür hayvan açısından zengindir. Hayvanbilim incelemeleri bunların çok önceden saptanmasını ve sınıflandırılmasını olanaklı kılmıştır. Yine de bazı hayvan türlerinin, çoğu kez son derece kesin bir dille tasvir edilmesinde karşılaşılan "bilimsel" titizliği Homeros'a bağlamak da yersiz olur. Homeros

ne kadar sosyolog ya da tarihçiyse, o kadar zoologdur ve destansı şiir, bir veterinerlik kitabından çok daha farklı okumalar gerektirir. Hatta, *İlyada* ve *Odysseia*'nın insanmerkezli evreninde, hayvan figürünün kullanılması bu konuda bilginin egemen olması anlamına hiç gelmediği gibi, kökten bir farklılığın algılanması da demek değildir. Hayvan dünyası, hiçbir zaman insan dünyasının eşi olarak düşünülmemiştir. Hayvanlar dünyası benzeşme düzeyinde (yalnızca İlyada'da yüzden fazla hayvanla kıyaslama saptanmıştır), karmaşık bir ayna etkisi aracılığıyla kahramanlık evreninin en yüksek değerlerini yansıtır. Hem bir simge hem de bir model olarak hayvan imgesi, nitelediği kahramanla arasındaki temel bir benzerliği işaret eder. Öte yandan, anlatıda etken bir öge olarak yeralan hayvan, çoğunlukla insanlar ve tanrılar arasında bir aracı gibi görülür. Kurban töreninde ve hayvan etine dayanan tüketimde, hayvanın durumu budur. Bireysel zenginliğin bir tanığı ve evrenin düzene sokulmasında bir araçtır; iktisadi değeri dinsel işlevinden ayrılmaz. Bazen köpek ya da at gibi yol arkadaşıdır ama bu gibi durumlarda ona yüklenen özgül değerler evcilliğin normal sınırını aşar. Kuş örneğinde olduğu gibi, hayvan bazen de ulaşılamaz olanın boyutunu, insan bilgisinin engellenemeyen ilerleyişinin karşısına çıkan sınırlamaları dile getirir. Bazen toplumsal tanımlamanın bir yolu, bazen de tanrıların karşısında insanı üstlenen bir aracı olarak görüldüklerinden, Homeros'un kullandığı hayvanlar hiçbir zaman kendileri olmamıştır.

1. *Yansıma hayvan.*

İnsanın bir hayvana benzetilmesi birçok okuma düzeyi açısından incelenebilir. Dikkat edilirse, genel olarak belirli durumlarda, sözgelişi bir hareketin, belli bir anda gerçekleştirilen ani bir eylemin tasvir edilmesi için hayvanlardan faydalanılır. Kimi zaman bir ruh durumunun karmaşıklığını yansıtmak için kullanılan örnekler de, hayvan simgesiyle insan konumu arasındaki ideolojik bir ilişkiyi gösterir. "Öyle görünüyor ki eski Yunanlılar hayvanların yalnızca kimi nitelikleri simgelemekle kalmayıp sürekli olarak bu nitelikleri gösterdiklerine inanıyorlardı" diye yazar G. E. R. Lloyd. Kahramanın savaş durumundaki çılgınlığını tasvir etmek için seçilen hayvanlar hem az sayıdadır, hem de ciddi bir biçimde derecelendirilmiştir. Hepsi de ilk bakışta bizim Batılı tanımlamamızda "evcil"in karşıtı olarak beliren ve "vahşi" diye adlandırılan dünyaya aittirler (Homeros'a uygulandığında, bu çizelgenin nasıl mekanik biçimde işlediğini ileride göreceğiz). Öncelikle arslan, sonra yabandomuzu ve çoğunlukla yırtıcı kuşlar söz konusudur.

Arslan, temel kişiliktir, destanda mücadele sırasında savaşçının davranışını niteler. Tam anlamıyla bir kahramanlık simgesidir. Çoğunlukla bazı bireylere bağlı olsa da (örneğin Diomedes), bu imge en büyük zaferlerin anlatılmasına eşlik eder. Daha üst düzeyde arslan, cesaret, soyluluk, katı bir onur anlayışıyla ölümü küçümseme gibi aristokratik değerleri dile getirir, düşman birliğine karşı koyan yalnız bir bireyin yiğitliklerini yüceltir. Ancak, yalnızca bir davranış modelini örneklemekten çok, kahramanın gerçek bir yansıması olarak belirir. Arslanla ilgili en yaygın karşılaştırma örneğini inceleyelim:

"Ama alev saçıyordu Hektor'un gövdesi, kötü niyetli bir arslan nasıl atılırsa ineklerin üstüne, çoban bilmez hayvanla nasıl savaşacak, ineklerden ölümü nasıl atacağım, der, bir arkasına koşar sürünün, bir önüne, arslan da saldırır ortaya, yer bir ineği öbür inekler de kaçışır, dağılır" (*İlyada*, XV, 630-636).

Vahşi hayvanın tüm davranışının insan topluluğuna doğrudan bir karşı gelme biçiminde görüldüğü açıktır. Vahşi yağmacının modeli olmak ne kelime, arslan insanla kapışır. Hem de onun kendi sahasında, toplumsal ve dinsel açıdan onu tanımlayabilecek en uygun yiyeceği, büyükbaş hayvanı onun elinden kaparak. Bir büyükbaş sürüsünün içinden hep en iyi olan hayvanı, bir kurban töreninde yenilebilecek türden olanı ele geçirmeye özen gösterir. Onun hareket tarzı, Homeros metinlerinde belirgin bir örneğe, sürülerin kaçırılışına denk düşer. Haksızlık yaptığı düşünülen komşunun sürüleri kaçırılır; olmazsa düşman topraklarda sürüler kaçırılır. Kahramanla bu yakınlığı sözcükler daha da iyi vurgular: Tıpkı insanların beslenmek için kurbandan elde ettikleri et gibi, arslanın tükettiği et *krea* diye adlandırılır. Arslan aynı zamanda savaşçılık erdemine (*alke*) ve kahramanın atılganlığına ya da savaşçı bir akıl yapısına (*menos*) sahiptir. Yine de, seyrek de olsa arslanın kendisini yeniden vahşi doğa mekânında bulduğu da olur. O zaman av peşine düşer ve ilginç biçimde yeniden insanlarla karşılaşır; kendisi gibi bir hayvanın peşinde olan insanlardır bunlar. Karşı karşıya gelme av evrenine yansıtılmıştır ama temelde hep aynı kalır. *İlyada*'da bir arslan avına ilişkin bir iz bulunmaz. Bu da tesadüf değildir; insan kendi kendini avlayabilir mi? Arslan aynı zamanda simgesel bir örnek ve tam bir yansımadır. Kahraman arslan gibidir. Çünkü arslan da kahraman gibi düşünülmüştür. Burada vahşilik kavramından nasıl uzaklaşıldığı görülür. Homeros'ta hayvan katıksız bir ideolojik yapıdır, doğal evrenle bağlarını koparmış kültürel bir arketiptir.

Arslan saldırıya geçmişse, o savunmadadır. Bu ise yabandomuzu imgesine bağlanan yiğitlik değerlerinin aynı olmadığının bir göstergesidir. Yüce bir davranış biçimi (cesaret, sebat, savaşçı öfkesi, tehlike ve ölümü küçümseme) örneği olsa da, kahraman için tam bir özdeşleşme ve geçişlilik çizelgesine uymaz. Arslan için gözlemlediğimizin tersine, yabandomuzunda hayranlık uyandıran nitelikler, temelde vahşi hayvanlarla insan topluluklarının karşıtlığını gösteren niteliklerdir. Benzetim alanının dışında Kalydon'un yabandomuzu örneği (*İlyada*, IX, 539 vd.), bu özelliği tam olarak gösterir: Bağları mahvetmesi için tanrılar tarafından bir canavar gönderilir. Bağlar, uygarlaşmış yerlerin bir örneğini teşkil ettiği için önemlidir. Vahşilik, insanların yaşamına buralardan girecektir. Bu nedenle, kaçınılmaz biçimde toplumsal düzene el koyan doğal nitelikli bir karışıklık ya da afet gibidir. Böylece hem kahramanlık simgesi, hem de bir mesafenin, aşılmaz bir uzaklığın ifadesi olarak yabandomuzu imgesi, savaş ve av düzlemlerini birbirine karıştırır. Simgelerin hiyerarşisindeki yeri, arslana oranla daha yumuşatılmıştır.

Yırtıcı kuş bir başka rol daha oynar. İlk bakışta, benzetim tümüyle tasvire dayalı bir yönde işler: Bilhassa hız özelliği vurgulanmıştır; kartal ya da çaylağın kılıç gibi keskin hızları, bunlara benzer savaşçı erdemlerini vurgular. İnsanların araya girmediği, tümüyle hayvanlar arası bir avdır buradaki model. Bunun dışında kuş hiçbir rakiple karşılaşmaz; savunmasız bir avı ele geçirmekle yetinir. İnsan ögesinin bulunmayışı, eşitlikle sonuçlanacak bir mücadelenin de bulunmaması demektir. Önceki hayvanlara oranla bu imge bambaşka bir anlam alır ve simgesel çizelgede yeri daha aşağıdadır. Ancak kuşla özdeşleşme, saf bir benzetim değildir. Daha ileride göreceğimiz gibi her tür sınıflandırmanın dışında bir hayvan söz konusudur.

Hayvansallık aynasına yansıtılmış kültürel değerlere bulanmış bir yansıma, hatta insanın çevresiyle olan egemenlik üzerine kurulu ilişkisindeki vahşiliğin dile getirilmesi olarak benzetim



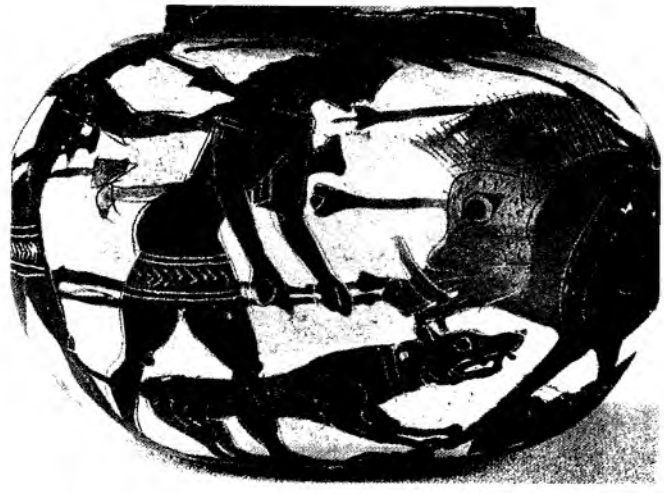
Arslan ve Siren. Korinthos vazosu. İÖ VI. yüzyıl ortası. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.



At başı. Attika amforası. İÖ 560 yılları. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.



Silahlı gecekuşu. Attika çanağı. İÖ 440-430 yılları. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.



Kalydon'un yabandomuzu avı. Korinthos vazosu. İÖ IV. yüzyılın sonu. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.

işleminin temel işlevi, kahramanı kendisini çevreleyen evren içine yerleştirmek, onu kendisininkine benzeyen başka bireysellikler ortasında toplumsal açıdan tanımlamak ve daha genel olarak, evrenin insanmerkezli bir vizyonuna onu katmaktır.

2. *Aracı hayvan.*

Savaşçı eylemlerinin dışında, Homeros'un kahramanları sofra başında çok vakit geçirir. Şölenlerin izlediği kurban törenleri *İlyada*'nın sıradan sahneleridir. Ancak bu tür sahneler *Odysseia*'da daha azdır. Böylece hayvansal boyut, anlatı boyunca hep ortaya çıkar. Hayvansal boyutu oluşturan hayvanlar (öküz ya da inek, koyun, keçi, domuz) tümüyle edilgen bir biçimde belirirler. Eylem kişisinden çok, tanık olarak, insanın sahip olduğu nesneler arasında sayılırlar. Bir bireyin zenginliği, bir donanımın değeri, bir fidyenin bedeli öküz başına göre saptanır. Öküzler para yerine geçer. Homeros şiirinde hayvan yetiştirme ön plana çıkar. Kahramanlık durumu tarımcılıkla uzlaşamazmış gibi, yalnızca hayvancılık bireyin toplumsal konumunu ve saygınlığını belirler. Homeros tarafından getirilen ideolojik kayma (*realia* düzleminde Arkaik Yunan'ın daha çok tarıma yönelik olduğu sanılıyor), toplumsal hiyerarşiyle etin konumu arasındaki sıkı bağı ortaya koyar. Kahraman, öküzü tanrılara adadıktan sonra etini yiyen kişidir (*İlyada*'da kurbansız sofra yoktur). Ekmekle şarap da insan tanımı için gereklidir, ama öküz tüketimi her şeyden önce kahramanın işidir. Bu açıdan bakıldığında, Odysseus'un arkadaşlarının Güneş'in öküzlerini kurban ederek kutsallığa ettikleri hakaretin önemi daha iyi anlaşılır: Öylesine korkulan bir yasağa meydan okumak için, şu yalan dünyada kendilerini yeniden kahramanlık durumuna kavuşturma umudu gerekiyordu.

Her hayvan kategorisine bağlanan değerlerin incelenmesi, çok güçlü bir hiyerarşik yapıyı ortaya koyar. Ancak, bu da hiç şaşırtıcı değildir. Tepede öküzler, hemen arkalarında "yağlı koyunlar", biraz uzakta domuzlar ve sonunda keçiler. Öküz (ya da inek, iğdiş edilmemiş erkeğin karşıtını gösteren aynı terimdir) en mükemmel kurbanlarda yeğ tutulan hayvandır, törenlerin besinidir. Koyun (iğdiş edilmiş erkek ya da dişi koyun) çoğunlukla bu hayvan yerine kullanılır. Tersine, domuz ya da keçilerin kurban edilmesi çok seyrektir. Yalnızca bazı tanrılara adanır (örneğin Apollon'a yavru keçiler) ve genelde çok daha az değerlidir. Boğa dışındaki erkek hayvanlar, çok özel ve çok seyrek yapılan kurban törenleri için ayrılır. Damızlık domuz ve koç, büyük olasılıkla boğazlanır, yenmez. Doğal duruma daha yakın olan genç hayvanlar da özel kurban durumları için düşünülür. Keçi özel bir yere sahiptir. Hem vahşi, hem de evcil olma özelliğiyle hep karmaşık bir hayvan olarak belirir. Bilhassa Homeros anlatılarında, hiç de saf bir hayvan olarak kullanılmaz. (Keçi adasında av hayvanı olarak avlanması [*Od.*, IX, 156 vd.] onu vahşilik alanına gönderir ve kahramana lâyık olmayan bir gıda durumuna düşürür; Odysseus'un sarayındaki hain Melanthios sanki tesadüfen bir keçi çobanıdır vb.).

Günümüz sözdağarında evcil olarak nitelediğimiz köpek ve at, anlatıya çok farklı bir biçimde müdahale ederler. Köpek ikincil nitelikli bir yol arkadaşıdır ve (*Odysseia*'da Odysseus'un köpeği Argos'un acıklı hikâyesine karşın) yalnızca avcı niteliğiyle bir değeri vardır. Kahraman her zaman belli sayıda av köpeğine sahiptir. Bunlar kahramanın çok yakınında yaşarlar ve prestij sağlayan mallar gibi algılanırlar. Ama çoğunlukla olumsuz yön ağır basar: Köpek leşçidir, mezarsız bırakılmış cesetleri yutar. Bekçi köpeğiyse, sahibini zor tanır (bkz. Eumaios'un köpekleri neredeyse Odysseus'u yutmak üzeredirler ve ancak darbeler karşısında boyun eğerler, *Od.*, XVI, 29 vd.). Hayvansalın durumu ve bu imgeye bağlı olan gizil ya da açığa vurulan vahşilik, hayvanın insana karşı konumuyla da vurgulanmıştır. *İlyada*'nın XXII. bölümünde, Priamos geleceğine üzülürken, kendini evinde parça parça hale getirecek "yamyam köpekler"den sözeder: "*Kendi soframda, kendi sarayımda kendi kapımı* beklesin diye beslediğim bu köpekler, *kanımı emdikten* sonra, yürekleri coşku içinde, *evimin girişinde* yan gelip yatacaklar" der (*İl.*, XXVII, 66-71; altını biz çizdik). Bu sahnenin dehşeti, evcil ve vahşi kategorilerinin tersine çevrilişinin en belirgin örneğidir. Sofrada sahibinin dostu olan köpek, yamyama dönüşür. Hiçbir ara kademeye yer verilmeden, yakınlık durumundan en kökten uzaklık durumuna geçilir. Şiirlerde köpeklerin bu karmaşık durumu, temelde düzenin düzensizliğe, canlılar dünyasının ölüler dünyasına dönüştürülebilmesine bağlıdır.

At imgesi tümüyle farklı bir yan anlam sunar ve atın sahneye çıkması hiçbir olumsuzluk içermez. At savaşçının vazgeçilmez dostudur, tıpkı silahları gibi, onun bir parçası sayılır. Ata sahip olmak gereklidir ve yalnızca parasal değeriyle ölçülmez. *Odysseia*'nın IV. bölümünde *agalma* diye belirtilen at, ödül olarak verilen özel ve değeri biçilemeyen nesneler arasında yeralır. Savaş atı, bağlı (bir arabaya) ve binilmeyen bir attır. Bu da onun kahramanla olan ilişkisini daha da pekiştirici bir niteliktir. Tümüyle insan iradesinin boyunduruğundadır ve tanrısal bir hayvan söz konusu olduğunda bile hiçbir özerkliği yoktur. *İlyada*'da tanrısal hayvanlar çok sayıda bulunur. Bu da öteki hayvanlara oranla özel bir değerlendirmenin söz konusu olduğunu gösterir. Ancak denilebilir ki, bu hayvanlar yalnızca mükemmelleştirilmiş normal hayvanlardır. Akhilleus'un atları benzerlerine oranla ölümcül acılar çekmekten başka bir üstünlüğe sahip değildir. Kadere karşı çıkmak için ellerinden hiçbir şey gelmez ve onlara söylenen sözler boş sözlerdir. İnsanlar tarafından kurban edilen at (Patroklos'un cenaze törenine bakınız), kahramanın yerine geçen bir varlık olarak belirir. Aynı zamanda onun uzantısı ve eşidir. İnsanların düşlediği hafiflik, çabukluk ve hızla kaçabilme özelliğiyle belirir ve inanışa göre de çoğunlukla su ve rüzgârla özdeşleştirilir.

Kuş imgesi bu kısa incelemenin son örneğidir. Hızla hareket etme özelliğinden dolayı ata bağlı bir imge gibi belirir. Bu sonuncusu zaten çoğunlukla "kuş gibi hızlı" şeklinde ifade edilir. Tanrılar yolculuk için ya bronzdan bir arabayı koşarlar ya da gökle yer arasında, gökle su arasında, doğrudan doğruya kuş biçimini yeğ tutarlar.

At ve kuş, öteki hayvan türlerine oranla tanrısal dünyayla belli bir ilişki içindedir. Ancak bu ilişki çoğunlukla tersine çevrilmiştir. Tanrısal at, insan için hiçbir belirsizlik taşımaz. Çünkü tanrısal boyuta ait olmakla birlikte, bilinirliğini yitirmez. Kuş ise, evcilliğin ata yüklediği bu karışık durumu küçümser. Daha az vahşi olan bu figür, her şeyden önce öngörülemeyeni belirtir ve öteki dünyanın bir tanığı olarak ortaya çıkar. Bir kuş hiçbir zaman gereksiz yere gündeme gelmez. İşaret ya da alamet olarak, her zaman için tanrıların insanlara gönderdiği bir mesajı içerir. *Odysseia*'da hükümdarlık talipleri ya da *İlyada*'da Hektor'un haberci kuşunun güvenilirliğinden kuşku duyanlar uğursuzluğa uğrar, (*Od.*, II, 180-188, ya da *İl.*, XII, 237-240) sonları yakındır! Kuş tam bir yabancı olur çıkar (o zaman lânetlerin en kötüsüne, ölmüş savaşçının Hades'te dinlenmesini engelleyen lânete dönüşüverir), leşçi bir kuş haline girer ve tanrılar yortuları için bu biçimi kullanmayı seçerler. Tanrının kuşa dönüşmesi, tanrılar dünyasının tam anlamıyla insanbiçimli anlayışında açılan tek yarıktır (tanrının anlık olarak kuşa dönüşmesinde kullanılan sözcükler, anlatının bazı yerlerinde tanrının insana dönüşmesinde kullanılan sözcüklerle aynıdır). Homeros'ta kuş tam anlamıyla bir hayvan sayılmaz. Çünkü tanrılar dünyasıyla ilişkileri, son derece güçlü ve gizemlidir. Yalnızca "hayvansal davranışlar"da bulunabilen kuş marjinal bir figürdür ve "vahşi-evcil" karşıtlığına dayalı kesin kurallara bağlı kalmaz. Ana işleviyse görünen dünyayla tanrısal mekân arasında aracılıktır.

Homeros'un yapıtındaki hayvanların incelenmesi, evrenin yaratılışında hayvanın yeri sorununu da gündeme getirir. Hayvanlarla tanrıların iki uçta bulunduğu, insanın da tam ortada yeraldığı bir ilişkiyi dile getiren bir anlatım zaten yoktur. Yansıma ve aracı olarak hayvan, insanı tanrılara ve kendine karşı bir yere oturtur. Bu bakımdan da hiçbir özel varoluşa, hiçbir özel dünyaya sahip değildir. İnsanın doğa üzerindeki zaferini hiçbir kuşkuya yer vermeden kutlayan bir toplumda, vahşilik gösterileri bile belli ölçüde insana uydurulmuştur. İnsanlar arasında da, tıpkı tanrılarda olduğu gibi bir düzen egemendir. Bu iki dünya öylesine birbirine benzer ki, insana yönelik tehditlere her iki tarafta da aynı biçimde karşı konulur. Hayvan ikisinin dayanışmasını pekiştirir ve anlatır.

A.S.-G.

II. Klasik Yunan hayvanları.

Klasik Yunan düşüncesinde hayvanların simgesel değeri üzerine henüz bütüncül bir çalışma yapılmamıştır. Ancak, yakın

zamanlarda gerçekleştirilen bazı özel çalışmalarda, anlamsal değeri ortaya konulmuş hayvanlar üzerinde durularak bazı simgesel çözümlemelere gidilmiştir.

Hayvan, çoğunlukla bilmece gibidir. Niçin bir Etrüsk aynasının ya da bir Kıbrıs mozayiğinin üzerinde Bellerophontes'e küçük bir köpek eşlik etmektedir? İkonografi bununla neyi anlatmak istemiştir? İşte bunu henüz bilmiyoruz. Kimi zaman anlam bir atasözüne göndermeyle veya resimlerin açık anlamlarından ortaya çıkabilir. Örneğin, vazoların üzerinde görülen, aşk armağanı sayılan ve Eros'un oyunlarının değişmez parçası olan tavşan, kuşkusuz çok belirgin erotik ve afrodizyak yan anlamlara sahiptir. Ama bir mozayikte niçin hep bir üzüm salkımını yerken resmedilmiştir? Burada Dionysos çevresiyle bir bağ kurulmuştur gerçi ama sadece metinler, mitler, resimler ve atasözleri üzerine yapılacak bir çalışma tavşanın varlığının ne anlama geldiğini açıklayabilir. Yine de, başka çalışmalarda daha açık göndermeler ortaya çıkarılmıştır.

Vazoların ve işlenmiş aynaların üzerinde sıkça rastlanan çekirgenin varlığı iyice anlaşılmasa da, kelebekle ruh arasında bir bağlantı bulunduğu sonucuna Psykhe'nin kanatlarının biçimine bakarak varılsa da, arının simgesel değeri özellikle M. Detienne'in çalışmaları sayesinde açıkça dile getirilmiştir. Arının Demeter'le sık biraraya geldiği bilinir. Ancak bugün, çalışkanlığı ve kanaatkârlığı ile dikkat çeken, bal ürettiği halde tüketmeyen ve işsiz güçsüzlerin baş düşmanı olan bu böceğin, ideal eşin, fedakâr annenin ve özenli bir ev kadınının imgesi olduğu ortaya çıkmıştır. Demeter'in bu sadık dostunun *Thesmophoria* kutlamalarıyla da anıldığı bilinir.

Kuşlara gelince, aromatlarla ilgili mitoloji kuşları, yukarısıyla aşağısı, çürümüşle yanmış, insani mekânın burasıyla ötesi arasında kaçınılmaz aracılar olarak ortaya çıkarlar. Her durumda ulaşılmaz yüksekliklere yuva kuran, çürümüş et meraklısı yırtıcı kuş akbabanın ayrıcalıklı işlevi budur: Bazı özlerin toplanması için onun müdahalesi gerekir. Aromatların mitik kuşu Phoiniks'in de temel yönelimi budur. Kimi zaman akbabanın önünde tırmanan bir solucan gibidir, ya da yere yakın bir biçimde güç-bela uçmaya çabalarken görürüz onu. Ama aynı hayvan, kimi zaman kartaldan daha yükseklere tırmanarak, bozulmaz tüylerinin yardımıyla yüzyıllarca havada kalabilir.

Yakın zamanda anlamsal değeri ortaya çıkarılmış bir başka hayvan da horozdur. Önce Ph. Bruneau'nun, ardından da H. Hoffmann'ın yaptığı çalışmalarda karşımıza çıkan horozlar ve horoz kavgaları, bu hayvanın bir yandan bir zafer simgesi olarak algılandığını (örneğin *Panathenaia* amfora ressamlarının değişmez biçimde Zafer yerlerinde onurlandırılmış kahramanın iki yanında horozu kullanmaları bunu gösteriyor); öte yandan kahramanlık değerine bir de erotik değer eklendiğini ve horozun çoğunlukla aşk bağlamında bir zafere de gönderme yaptığını ortaya koymaktadır. Bu son değer, horozun açıkça Aphrodite çevresine dahil olmasını sağlayan bir dizi özellikle de vurgulanmıştır: Vazoların, resimlerin ve mozayiklerin üzerinde yeralan savaşan ve *Erotes*'in cesaretlendirdiği horozlar, Liksus'un bir mozayiğinde *Paphius* ve *Kytherus* adını taşırlar. Bunlar aynı zamanda Aphrodite'nin de iki niteliğidir. Korinthos tuncundan aynanın üzerinde de (bkz. örneğin Daremberg, *Dictionnaire*, resim 181), bir Eros, cinsel organının önünde bir horoz tutar, böylece hayvan açıkça fallik bir anlam yüklenir. Birçok vazo resimlerinde ise sevgili, âşığının galip gelmesinin simgesi olarak elinde bir horoz tutar (örn: *Corpus Vasorum*, Viyana, Kunsthist. Mus. (2), III 1, levha 59). Aynı şekilde, Olympia Müzesi'ndeki ünlü pişmiş toprak çömlekte Zeus'un kaçırdığı Ganymedes, Lokres'deki birçok resimde ise Hades'in kaçırdığı Persephone gösterilmiştir. Priapos da (ya da en azından ona yakın bir başka fallusu açıkta bir kişi) bazen horoz biçiminde, bazen bir horoz kafasıyla, bazen de bir horoz tutarken resmedilmiştir (karş: H. Herter, *De Priapo*, s. 162, *Priapus gallinaceus*). Himera paralarında da horozun ağırlığı hemen hissedilir: Bunların Selinus ya da Leontinoi paralarında kullanılan bilmecelerin bir benzeri olup olmadığı da akla gelebilir. Ayrıca horozun, Aphrodite'nin çevresinde, özelikle aşk tutkusunu kişiliğinde yansıtan Himeros figürü olup olmadığı da tartışılabilir. Hem "horoz", hem de "eş" anlamına gelen ama az kullanılan *alektor* sözcüğünün karmaşık niteliği, horozun Eros'a ve Hera'yla birlikte evliliğin koruyucusu Aphrodite'ye ait olduğunu doğrulamaktadır. Horozun hem yiğitlik mücadelesine, hem de aşk çevresine uygun görülmesi, mitteki şu önemli örnekle yeralmasıyla çarpıcı bir biçimde doğrulanmıştır: Horoza dönüştürülmek üzere yaratılmış bulunan ve bu türün kökeninde yeralan kişi olan Alektryon, Savaş tanrısının gizlice Aphrodite'yle buluşmaya geldiği bölümde Ares'in yanında ortaya çıkar (Lukianos, *Horoz*, 3). Bu çift taraflı ait olma durumu, Homeros'a da son derece uygun düşüyordu. Çünkü hem Rekabet'e yani Eris'e, hem de Eros'a yaklaşıyordu: Hem erotik, hem de yiğitlik alanların ortak sınırında yeralıyordu.

Vahşi hayvanlar açısından bakılınca durum biraz daha farklı bir mahiyet arzetmektedir. Brauron çömleklerini inceleyen L. Kahil, Artemis'le ayı arasındaki bağlantılara yeni dikkat çekmiştir. Kallisto'nun hamile kalarak, Av tanrıçasının ve dostlarının bekâretine ihanet ettiği anlaşılınca, tanrıça onu ayıya dönüştürür. Bu nedenle, diğer Brauron çömleklerinde de, Artemis'e hizmet etmekle birlikte, evlenmek ve çocuk doğurmak için bu hizmetten ayrılacak genç kızlar, şaşmaz biçimde ayı olarak gösterilirler. Pantere gelince, M. Detienne'in yeni çalışmaları, bu hayvanın güzel koku ve çekiciliğe sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermektedir. Bu da panterin Dionysos'la olan ilişkileri ve özellikle Myrrha'nın oğlu Adonis'le karşılaşması açısından açıklayıcı niteliktedir: Kendisinden yayılan güzel koku sayesinde avlanır ve avlarını karşı konulmaz biçimde kendine çeker.

Mitlere, evcil hayvanlar açısından bakınca da ilginç sonuçlarla karşılaşırız. Kurban konusunda J.-L. Durand'ın *Bouphonia*'yı temel alan çalışmaları, öküzün insanın yakın dostu olduğunu gösterir. Öyle ki, belli bir biçimde onun yerine bile geçebilir. Bu açıdan, tören esnasında öldürülmesi sırasında dökülen kan, kahramanın onurunu yükseltir. Çeşitli işlerde çalışması ve toprağın işlenmesi konusundaki vazgeçilmezliği dolayısıyla oluşan bağ, öküzü insana öylesine yakın kılmıştır ki, eti, insan etiyle neredeyse eşdeğer sayılır. Bu nedenle, Pythagorasçı çevrelerde öküz eti, kesin olarak yasaklanmıştır.

Atın varlığı ise çok farklı bir nitelik taşır. Vahşi doğadan gelen güçleri barındıran bu hayvan, bu sıfatıyla Poseidon'a bağlanır. Onun karşı konulmaz gücüne sahiptir. Taşa dönüştürücü nitelikteki bakışı ise onu Gorgo'yla yaklaştırır (mitte arketipal at, Pegasos'un annesidir ve onu Poseidon'dan doğurmuştur). Gemin keşfiyle, bu öfkeli varlık Athena'nın efendiliğine boyun eğmek zorunda kalacaktır. Tekniğin ve bilginin tanrıçası, dümenin ve yönetimin efendisinin yardımıyla atı hâkimiyeti altına alarak, insanın vahşi güçleri dize getirmesini simgeler. Atların ağzındaki gemlerin kıyılarından köpüklerin fışkırması, onların savaşların korkunç hayvanı olmasını engellemez. Tersine, bu

yönleriyle düşmanda olduğu kadar, sahiplerinde de korku uyandırırlar. Çünkü ansızın parlayan öfke, onların çektiği savaş arabasını bir anda kıvılcımlar içinde havaya uçurabilir: Tıpkı talihsiz Hippolytos'un başına geldiği gibi. Öte yandan, kentin temel menfaatleri adına insan tarafından eğitilmek üzere yaratılmış olan bu hayvanın, kadını simgelemeye yaradığı da anlaşılıyor. Gem ve alınlıkla yeni evlenen kadına takılan tacın eşdeğer görülmesi ve tragedya şiiri başta olmak üzere kadının at ve kısrak gibi eğretilemelerle nitelendirilmesi de bu görüşü güçlü kılıyor. Bellerophontes ve Hippolytos mitleri bu simgelere bol bol yer verir ve ancak bu simgeler aracılığıyla anlaşılabilirler.

Daha alçakgönüllü olan ve sürekli kötü bir ünle lekelenen eşek ise ender olarak dikkat çekmiştir. Oysa mitlerin, halk arasındaki yaygın düşüncelerin, ikonografinin ve edebiyatın verileri, eşek konusunda son derece zengin bir malzemeye sahiptir. Yine de bu figürün bazı özellikleri merak uyandırmış ve S. Reinach'dan W. Deonna'ya en iyi yazarların konuya eğilmesini sağlamıştır. Dionysosçu nitelikli resimlerde, özellikle de Dionysos'un müritlerinin mitik geçit alayının resmedilmesinde, eşeğe sürekli yer verildiği hemen görülebilir. Tanrıların çevresindekileri gösteren vazo üstü klasik resimlerde de, mutlaka bir eşek figürü yeralır: Ya Silenos'un ağırlığı altında ezilmiştir ya da Dionysos'u taşıdığı için gururludur. Kimi zaman da binicisiz olarak kendi kendine dolanıp durmaktadır. Ancak cinsel organı hep dikkat çekici ölçüde kalkıktır. Kulakları ise ya aşağıya sarkmış, ya dikkat kesilmiş ya da bir satyrin tehdidi altında korku içinde resmedilmiştir. Dionysosçu mezar taşlarının üzerindeki kabartmalarda da eşek yeralır. Ne var ki, bu resimlerde cinsel organı Roma adabına uygun olacak biçimde çok kalkık değildir. Küçük küçük adımlarla yürüyen, düşüp yıkılan, hep gülünç ama her zaman hazır bulunan hayvanın gülünç yanı, bu resimlerden eksik olmaz. Mozayiklerde Silenos'un bindiği hayvan da eşektir. Dionysos'la –ve güldürüyle– olan ilişkisi, Aristophanes'in *Kurbağalar*'ıyla da kanıtlanmıştır. Bu komedyada başkişi Dionysos'tur ve bindiği yük hayvanıyla özdeşleşen kaba bir uşak kendisine eşlik etmektedir. Bu oyun, eşeğin konumunu şu ünlü imâlı ve özlü sözle belirtir: *onos emi agôn mustêria* (159. dize). Mit ayrıca, eşeğin Dionysos'a yaptığı çeşitli hizmetleri de anlatır: Ölçülü bir biçimde bağda otlayan –bağa zarar veren keçinin aksine– eşek, insanların tanrının armağanından daha iyi yararlanmalarını sağlamış ve bu küçük ağacın boyunu da onlara öğretmiştir (Paus., II, 2-3); Dionysos'u sırtında Dodona'ya taşıyan da odur (Hyg., *Astronomika*, II, 23). Mite göre, bu hizmetinin karşılığında tanrı onu bir yıldıza dönüştürmüş ve bir insanın sesini de ona armağan etmiştir. Gerçekten de, Dionysos'la ilişkileri açısından eşek, sadık bir mürit ya da öğrenme sürecine yeni başlayan bir figür olarak belirir: Kaba-saba, kösnül, tembel, dikkafalı, gülünç, işten yılmayan ve sadık bir hayvan olan eşek, sonunda tanrının lütfuyla korkunç anırmasını ahenkli bir sese dönüştürmüştür. Tıpkı gizemli bir süreç sonucunda hayvansallıktan ve cehaletten kurtulan mürit gibi. Daha da kesin bir dille, Dionysosçu erginlemede, eşekle özdeşleşmenin doğrudan bir kademeyle ilişkili olduğu belirtilmiştir. *Thesmophoria* kadınlarının arı (*melissai*) ya da Brauron genç kızlarının ayı unvanı (*arktoi*) taşıması gibi, bu kademe müritleri de eşek unvanı (*onos*) taşırdı. Ancak, eşeğin simgesel değeri, klasik Dionysosculuğun katı sınırlarını aşar. Bir Mykenai vazosu, bize eşek kılığına girmiş bir geçit alayı gösterdiğine göre, daha uzaklara uzanan bir geçmişi olmalıdır. Bu da daha o dönemden başlayarak, eşekle insan arasında olası bir dönüşüm ilişkisinin varlığı anlamında, eşeğin mitolojik bir değeri olduğunu gösteriyor. Öte yandan, eşek figürü, geleceğe ve öteki kültlere doğru da devam eder. Bunun da nedeni, eşeğin antik dönemin iki önemli romanının kahramanı olmasıdır. Bunlar, Lukianos'un *Lucianus*'u ile Apuleius'un *Altın Eşek*'idir. Apuleius'ta anlatı, açıkça İsis kültüyle ilintilidir: Lukianos'un hayvan konumundan kurtulup insan biçimine kavuşmasını sağlayan şey, onun İsis'in sırlarını öğrenmeye başlamasıdır. Zaten her iki roman da, eşekle insanın birbirine dönüşebilirlik izleği üzerine kurulmuştur. Bunlar incelendiği zaman, kesin bir yapıya sahip oldukları ve bu yapı içinde eşeğin hayvan durumuna düşmüş bir insan figürü olduğu açığa çıkar. Apuleius'ta selâmete ulaşma İsis'in lütfuyla gerçekleşir. Lukianos'ta ise açık bir tanrısal müdahale yoktur (ancak gözümüzden kaçan örtük bir müdahalenin olmadığını kanıtlayan herhangi bir unsur da yoktur. Tersine, özgürleştiren gülün simgesel değerlerle yüklü olduğu bilinir). İkonografide de birçok eşek resmi değişik anlamlarla yüklüdür. Örneğin, hurma dallarıyla donanmış bir Zafer tarafından selâmlanan ve uç noktada bir arslanın cinsel gücüne sahip bir eşeği gösteren Pompei'deki resim. Latince-Yunanca karışımı tuhaf bir dille anlatılan *Asinus Nica* yani Eşek Zaferi'ni gösteren Djémila'daki ünlü mozaikler. Eşek hep zafer umudu taşıyan bir figür olarak mevcuttur. Lukianos'ta olduğu gibi, onun çatlak anırma sesi, zafer çığlığı gibi müjdeyi (*euangelion*) duyurur. Hayvanlara özgü ağırlığı ve şüphesiz iyi niyetiyle ve her şeye karşın mutlu bir sonu hak edişiyle eşek, sürekli olarak insanın gülünç ve iyimser bir imgesi gibi kullanılmıştır.

J.-P.D [N.T.Ö.]

Bir panter tutarak boğanın üstünde oturan kadın. Attika amforası. İÖ 510'a doğru. Londra, British Museum. Foto: Müze.



KAYNAKÇA

BRUNEAU, PH., "Le Motif des coqs dans l'imagerie antique", *B.C.H.*, 1965. DEONNA, W., "Laus asini", *R. B. Phil.*, XXXIV, 1956, s. 5-46, 337-364, 623-658. DETIENNE, M., "La panthère parfumée", *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977. DETIENNE, M., ve VERNANT, J.-P., *Les ruses de*

l'intelligence, Paris, 1974. FRANKEL, H., *Die homerische Gleichnisse*, Göttingen, 1921. HOFFMANN, H., "Hahnenkampf in Athen. Zur Ikonologie einer attischen Bildformel", *R. A.*, 1974, s. 195-220. KÖRNER, O., *Die homerische Tierwelt*, Münih, 1930. LAUM, B., *Heiliges Geld*, Tübingen, 1924. LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy*, Cambridge, 1966. RAHN, H., "Das Tier in der homerischen Dichtung", *Stud. Gen.*, 20, 1967, s. 90-105; "Tier und Mensch in der homerischen Auffassung der Wirklichkeit", *Paideuma*, 5, 1953, s. 277-297 ve 431-480. SCHNAPP-GOURBEILLON, A., *Monde animal et monde des hommes dans l'Iliade et l'Odyssée*, Doktora tezi, (Caen, 1975), yayımlanacak. SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes*[2], Hamburg, 1948, İngilizce çev., *The Discovery of the Mind*, Oxford, 1953. THOMPSON D'ARCY, W., *A Glossary of Greek Birds*, Oxford, 1936. TIERNEY, M., "Ὄνος ἄγων μυστήρια" *Mélanges Octave Navarre* içinde, Toulouse, 1935, s. 195-220.

HEİMDALLR.

Heimdallr esas olarak, Kuzeyli-Germen mitolojisinde Ase soyuna mensup bir tanrıdır. Ancak bu tanrının tartışmalı kişiliği hakkında, bu mitolojinin daha iyi kavranmasına da yarayan birçok kuram üretilmiştir.

Kaynaklar bu tanrı hakkında çok cimridir. Herhangi bir yere onun adı verilmiş değildir. Ona adanmış *Heimdallagaldr* adlı şiirden sadece "dokuz ananın oğlu" olduğunu belirten tek bir mısra kalmıştır. Himinbjörg'de (Gökdağı) oturur ve "Beyaz Ase" (bu "Beyaz İsa"yı çağrıştırmaktadır) ya da "tanrıların en parlağı" olarak nitelendirilir. Asgardr'a hükmeder. Gözlerini asla kapamaz ve mükemmel duyma yetisi sayesinde toprakta otun, koyunun sırtında yünün bitmesini bile işitebilir. Bu nedenle tanrıların güvenliğinden sorumludur. Öte yandan (*Şiirsel Edda*'daki) *Rigs Pula* onu insanlığı kurup ardından da onu köleler, özgür insanlar ve krallar olarak üç sınıfa bölen tanrı olarak sunmaktadır. Bir ya da iki "l" ile telâffuz edilebilen adı, dünyanın temel direği düşüncesine atıf yapmaktadır. Bir skald *kenning*'i bir kılıcın ya da mızrağın demirini "Heimdallr'ın başı" olarak adlandırmaktadır. Son olarak, ahiretbilgisel rolünün belirleyici olduğundan sözetmek gerekmektedir. Kudretlerin Kaderi gününde (Ragnarök), tanrıları yüce dövüş için liriyle çağıracak olan odur.

Dokuz ananın çocuğu olduğu için (üç kere üç dalga) bir Deniz tanrısı, beyazlığı ya da oturduğu mekân (Gökdağı) nedeniyle bir Güneş tanrısı ya da gözeticiliği nedeniyle Ay tanrısı sayıldığı olmuştur. Bu üç nokta onu Ianus, Mithra ya da Varuna ile bağlantılı kılar.

Ancak o, köken, dayanak ve koruyuculuk kavramlarıyla özdeş bir düşünsel evrenin içinde değerlendirilmelidir. İşte bu nedenle Heimdallr, bu evrenin en kavrayıcı, en anlamlı, en mükemmel tasavvuru olan dişbudak ağacı Yggdrasill'i kişileştirebilmiştir (bu yorumu yönlendiren düşünsel sürecin altı çizilmelidir çünkü bu düşünsel süreç bu halkların mantık yapısı hakkında bilebildiklerimize tamı tamına denk düşmektedir).

Nitekim Yggdrasill de bizzat köken, birleştiricilik ve hâkimiyet ilkelerini içselleştirmektedir. Yggdrasill, köklerinden dallarına dek dokuz âlemi birleştirir. Kendisinde tüm yaşamı (çünkü, parlak beyaz renkteki ilksel balçık toprağı *aurr* köklerine sıçramaktadır), tüm bilgiyi (çünkü, tüm bilimlerin koruyucusu olan dev *Mimir* –Hafıza– onun eteklerinden akan çeşmeyi de korumaktadır) ve tüm kaderi (çünkü üç Norn, yine eteklerindeki bir ikinci çeşmenin, Urdarbrunnr'un yanında durmaktadırlar) barındırır.

Öte yandan, dünyayı yerinde tutan Yggdrasill ile yine dünyayı gövdesinin kıvrımları arasında tutarak yerinden oynamasını engelleyen dev yılan Midgardr arasında birçok benzerlik vardır. Midgardsormr yerinden kıpırdadığında (ya da Yggdrasill yıkıldığında) dünyanın da sonu gelecektir. Öte yandan Midgardsormr, sözlük karşılığı devasa sihirli çubuk anlamına gelen Jörmungandr olarak da adlandırılmaktadır. Mimir'in içki içtiği boynuzun adı da, tıpkı Heimdallr'ın aletinin adı gibi Gjallarhorn'dur. Resme gelince: Mızrak demiri = Heimdallr'ın başı, ezilebilir = yılan(ın) başı.

Böylelikle, bir uyumun tüm cazibesini taşıyan bir Yggdrasill (veya Jörmungandr-Midgardsormr)- Heimdallr dizisi elde edilmektedir. Üstelik şamanist bir açıklamaya başvurulduğunda, genelleştirme ve yaygınlaştırma yoluyla, Yggdrasill (ki bu ad "Odinn'in atı" anlamına gelmektedir), göçebe çadırının orta direği (şaman, üzerine binip öteki dünyaya doğru yolculuğa çıkacağı atını bu direğe bağlamaktadır) ve dolayısıyla dünyanın merkezi olarak da görülebilir.

Heimdallr'ı Kuzeyli-Germen düşünce âleminin akla yatkın bir temsilcisi olarak görmek için bundan fazlasına gerek yoktur. Açıkça görülebilecek sebeplerden dolayı, yaşam için savaş ve enerji kültü, yoruma gerek bırakmayacak denli somut birer gerçekliktir. Eğer tanrısal evren insanoğlunun arzularının ve düşlerinin mutlak olan yansımasıysa, bu yansımaya Kuzey *Weltanschauung*'u için, uzun kış mevsimine ve kötü havaya meydan okuyan ve yıkılması dünyanın sonu anlamına gelebilecek İsveç'in, Norveç'in ve Baltık Kıyıları'nın o muhteşem ağaçlarından daha güzel bir simge bulunamaz.

R.B. [O.E.]

KAYNAKÇA

PERING, B., *Heimdallr*, 1941. DE VRIES, J., "Heimdallr, dieu énigmatique", *Etudes germaniques* içinde, 1956.

HEKATE. Yunan ezoterizminde.

Büyünün yeryüzüne düşmüş melekler tarafından getirildiğine inanan Hıristiyan gnostiklerde Hekate, İyeyu tarafından Zodyak yarıküresini ya da Heimarmene'yi bağlayan güneş çemberinin altındaki üstü açık yer "Çevre"nin 360 demonunu yönetmesi için önerdiği beş arkhonttan birini temsil eder. Üç yüzlüdür, emrinde yirmi yedi şeytan vardır. Çevre hiyerarşisinde, iki dişi şeytan, uzun saçlı Parapleks ve Etiyopyalı Ariut ve iki erkek şeytan, Typhon ve Yaktanabas arasında üçüncü sırada yeralır (*Pistis Sophia*, böl. 140, Kıptî metni: s. 363, 8-364, 6 Schmidt).

Aynı dönemde gnostik demonolojinin bu ikincil özelliği, büyülü papirüsler panteonunun içinde her yerde hazır bulunan kişi olarak, hem simgelerine verilen anlam genişliğiyle, hem de onu başka tanrılar ve tanrıçalara bağlayan ve hatta bunlarla özdeşleştiren çağrışım dizgesiyle ortaya çıkar.

Üç biçimi (*trimorphos*, PGM XXXVI 190) ya da üç yüzüyle (*triprosôpos*, IV 2119. 2880) klasik Yunan geleneğindeki gibi Kavşaklar tanrıçası (*trioditis*, IV 27. 2962) ve yolların koruyucusudur; ama özellikle "çok isimli" (*polyônymos*, IV 745), "egemen" (*kyria*, IV 1432) tanrıçanın taşıdığı "tüm büyülü işaretlerin



Hekate. Paris, Milli Kütüphane, Cabinet des Médailles. Foto: B. N.

yoğunluğu"nu (XXXVI 190-191) ifade ederler. Paris Yunan büyü kodeksindeki Pitys'in aşk büyüsünün üç yüzlü Hekate'sinin sağ tarafında bir inek başı, sol tarafında dişi bir köpek başı, ortasında da bir genç kız başı bulunur (IV 2120-2123). Mıknatıslı bir taşa kazınmış Hekate'nin de (IV 2881-2884) üç yüzü vardır: Sağ tarafta keçi, sol tarafta dişi köpek, ortada boynuzlu bir genç kız.

Ağzından ateş çıkar (*pyripnoa*, IV 2727); altı elinde meşaleler bulunur (IV 2119-2120). Ostrakon (XXXVI 189) ya da kurşun bir tablet (IV 2956) üstüne bronz bir iğneye kazınmış adının, sevilen kadını (XXXVI 195. 200) ölünceye kadar uyutmayacak (IV 2960. 2965-6) kadar "yakıcı" ya da "tüketici" bir etkisinin olması buradan gelir. Ama onda bulunan ve dört unsurun en etkilisi olduğu kabul edilen bu ateş, keskin zekâsının ve olağanüstü kavrama yeteneğinin de simgesidir (*pyriboulos*, IV 2751). Bütün varlığı, yıldızlardan ve eterden gelen ateşin pırıltısıyla parlar. *Kıldanî Kehanetleri* "pırıl pırıl parlayan, göğsünü fırtınalara açan" bu Hekate'yi, tanrıların "acımasız yıldırımları"nın, "ateş çiçeği"nin ve "güçlü soluğu"nun ortağı, "Baba'dan gelen", babasoylu bir Zihin'den gelme bir töz yapacaklardır (s. 20 Kroll). Çünkü o, yukarıdaki ateşi taşır ve getirir, özellikle can veren tanrıçadır. Hekate'nin göğsünün bu kadar "doğurgan" olmasının nedeni (*zôogonon*, s. 19 Kroll), yaşamın kaynağı ve düşüncenin gücü olan babasoylu Zihin'in ateşiyle dolu olmasındandır. Onun misyonu ise iletmek ve yaymaktır.

Hekate simgeleri ve üçlü anlayışıyla başka bir Zaman ve Kader tanrıçası, Ay tanrıçası Mene ya da Selene'yle ilişkilidir. P IV 2785'teki ayda dua, onların tek ve aynı töz olduklarını gösterir. İki tanrıçanın özellikleri ve nitelikleri birbirlerinin yerine geçebilir. Hekate-Selene'nin de üç başı vardır, meşaleler taşır, kavşakları yönetir: "Sen ki üç Karitasın üç biçiminde ve yıldızların arasında dans edersin ve uçarsın, ... sen ki ellerini kara ve korkunç meşalelerle silahlandırırsın, sen ki korkunç yılanlarla dolu saçlarını alnına dökersin, sen ki onların ağızlarından boğa böğürtüleri çıkartırsın, sen ki, karnın sürüngen kabuklarıyla kaplıdır ve omzunda zehir saçan birbirlerine geçmiş yılanlar taşırsın" (IV 2793-2806). Onda bir boğa gözü, çoban köpeği sesi, arslan baldırları, kurt bileği vardır ve yürekleri acımasız dişi köpekleri sever: "Bu yüzden çok isimli Hekate adı verilmiştir sana, ok atan Artemis gibi havayı yaran Mene" (IV 2814-2817). Tanrıların ve insanların doğurucusudur, bütünüyle ana özellikleri taşır (*Physis panmètôr*): "Sen mutlaka Olympos'a git ve gel ve o büyük ve derin uçurumu ziyaret et; sen başlangıç ve sonsun, her şeyi yöneten yalnızca sensin; her şey senden gelir, her şey ebedi olan sende biter" (IV 2832-2839). Bir aşk büyüsü için yararlanılabilecek Paris kodeksinin başka bir ilahisinde aynı biçimde gene, bu kez tanrıçanın niteliklerini sayma keyfi görülür ve bu kez tanrıça evrensel dölleyici (*pangennèteira*) ve Eros'un anası (IV 2556-2557), hem aşağıda hem yukarıda, "Cehennemlerde, Uçurumda ve Aion'da" (IV 2563-2564) bulunan, birçok Cehennem tanrısının özelliklerini taşıyan (IV 1443), mezarlarda kendine ziyafetler çeken (IV 2544) ve Babil Cehennemler Kraliçesi Ereşkigal'le ilişki içinde olan (LXX 4), ama aynı zamanda "yıldızlar arasında gezen" (IV 2559), karanlık ama aynı zamanda ışık taşıyan (IV 2549-2550) Aphrodite olmuştur.

Yüzüğü, âsâsı ve tacı, üçlüye sahip olanın, bütünü kucaklayanın gücünü taşıdığını gösterir. Aşağıda ve yukarıda, solda ve sağda, gece ve gündüz "bütün dünyanın doğası onun çevresinde döner" (IV 2551-2552), dünyanın ruhu, Kıldanî kehanetinin deyişiyle "tanrıların merkezidir" (s. 27 Kroll). Psellos'un deyişiyle aracıdır ve güçlerin tümüne göre merkez işlevi görür: Sol tarafında erdemlerin kaynağı (s. 28 Kroll), sağ yanında ruhların kaynağı vardır. Kendi tözünün içinde kaldığından içerdedir ama dölleme amacıyla da dışarı dönüktür.

İster arzulanan kadına kavuşabilmek amacıyla aşk büyüleri konusunda (büyülü papirüslerin *agôgai*'leri), ister "tanrıları alt etme zorunluğuyla" (Kıldanî filozoflarının *theiodamoi anankai*'leri, s. 156, 190. dize Wolff) başvurulmuş olan Hekate, artık Büyü ve Sihir tanrıçalığı işlevini büyük ölçüde aşan bir uygunluklar ve birleşmeler tablosu içinde yeralmaktadır. *Kehanetler*'i yorumlayan Neo-Platoncuların Hekate'si, papirüslerdeki bağdaştırmacılığın ürünü olan işte bu Hekate'den itibaren şekillenir.

M.T. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

GANSCHINIETZ, R., *Hippolytos' Capitel gegen die Magier*, TU 39/2, Leipzig, 1913, s. 64-70. HOPFNER, TH., *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, SPP 21, Leipzig, 1921, s. 259 d; Hekate-Selene-Artemis, *Pisciculi... Franz Joseph Dölger dargeboten* içinde (haz. T. Klauser ve Ab. Rücker), Münster in Westf., 1939, s. 125-145. NILSSON, M.-P., *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri*, 1947, *Opuscula selecta* içinde yeniden

yeraldı, 3. cilt, Lund, 1960, s. 143-145. LEWY, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Kahire, 1956, s. 47-56, 83-98, 269-273, 292-293, 353-355, 361-366. KRAUS, TH., *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland, Heidelberg*, 1960; "Alexandrinische Triaden der römischen Kaiserzeit", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* (Abt. Kairo), cilt 19 (1963), s. 97-105.

HELENE. Kültü ve Eski Yunan'da kadınların erginleme (topluluğa kabul) töreni.

Batılı tarzda bir eğitim dizgeleri olmadığı için erginleme törenlerini uygulamamış ya da artık uygulamayan çok az halk vardır. Yunanlılar erginlemeyi belirtmek için özel bir terime sahip olmasalar da, kuralın dışında kalmıyorlardı. Ayrıca bu yüzyılın başından beri birçok dinler tarihi araştırmacısı, Yunanlı yeniyetmelerin yaptığı kimi ritleri belirgin biçimde erginleyici ritler olarak göstermiştir. Yunan erginleme ritleri, eskiden kalma basit ritler değildi. Bu ritlerin, tıpkı kavim yapısına sahip günümüz toplumlarında olduğu gibi siyasal ve dinsel bir ağırlığı vardı. Önce Klasik, sonra da Helenistik çağda Yunan sitesinde olup biten derin siyasal ve iktisadi değişikliklere bağlı olarak Atina okul dizgesinin gittikçe yaygınlaşması üzerine, bunlar V. yüzyıldan itibaren ortadan kaybolmaya başlarlar.

Eski Yunan'da erginlemenin kurumsal görünümü, oğlan çocukları konusunda oldukça fazla incelenmiştir. Bu bakımdan din tarihçilerinin ulaştıkları sonuçlar, özellikle Sparta'daki ritlerin yorumlanması konusunda yeterince açıktır. Kızlar konusunda durum biraz bulanıktır. İlk önce kavramlara ilişkin kimi tanımlamaları belirlemek gerekiyor. Bir de, Yunan gerçeğini değerlendirirken karşılaştırma terimi olabilecek, etnolojik bilgilere dayalı bir çerçevenin çizilmesine ihtiyaç vardır. Bu nedenle Sparta burada, Helene'yi konu alan kültle birlikte örnek olarak alınacaktır. Ancak bu, diğer sitelerde yeniyetmelere yönelik erginleme kurumunun olmadığı anlamına gelmiyor: Örneğin Brauron'daki *Brauronia* şölenini ya da Atina'daki Arrhephoria şölenini sayabiliriz.



Genç kızlar korosu. Geometrik su küpü (hydria). İÖ 750'ye doğru. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.

Kurumsal çerçeve.

Etnologların verdikleri tanımlamaya göre, erginleme ritleri, geçiş ritleri içinde özel bir durum oluşturmaktadır. Bu bakımdan, biçimsel yapıları itibarıyla yüzyılımızın başında A. Van Gennep tarafından belirlenen çizelgeye uyarlar. Ritler genelde üç temel aşamadan oluşur: Erginlenenin daha önce ait olduğu düzenden ayrılışını ifade eden bir an; değişken süreleri kapsayabilen yalıtma ve inziva dönemi ve nihayet erginlenenin, geçiş ritinin amacına uygun olarak, yeni düzene kabul edildiğini gösteren kabul aşaması. Yalıtma aşaması genellikle bir ölüm haline benzetilir. Oysa yeni düzene katılma, çoğunlukla yeniden doğuş gibi anlaşılmıştır.

Erginleme ritini içeren özel durumda, erginlenecek yeniyetme için çocukluk dünyası eski düzen demektir. Oysa yeni düzen yetişkinler topluluğunu yapılandıran ve yöneten kurallar ve adetler bütünüdür. Böylelikle neredeyse evrensel bir kurum olan erginleme kurumunun temel işlevi, bulûğ çağına gelmiş yeniyetmeleri yetişkinler topluluğuna katmak ve onu topluluğun tam bir üyesi haline getirmektir. Burada, yeniyetme oğlan ve kızların, bağlı oldukları toplumu idare eden siyasal, dinsel, ahlaki ve kültürel dizgelerin tamamını benimsemelerini sağlayan resmi ve kamusal nitelikli bir kurumsal yapı söz konusudur. Bu kurum onları, yetişkin üyeler olarak oynayacakları rollere hazırlar. Böylelikle kurum, kavmin toplumsal dizgesini bir kuşaktan diğerine aktarmayı amaçlar.

Genç kızlar konusunda, erginleme ritleri ile bulûğ ritleri arasında bir başka ayrım daha yapmak gerekiyor. Toplulukla ilgili olan ilki, topluluğun yetişkin üyeleri arasına katılmak üzere olan yeniyetmelere yöneliktir. Oysa ilk aybaşı kanaması gibi alışılmadık bir olayla bağlantılı olan ikincisi, bireysel ve özeldir. Birincisi çoğunlukla gençlerin yaş sınıflarına göre ayrılmasıyla ilintilidir. Ancak diğeri, genellikle aile çevresi içinde olup biter. Burada bulûğ ritlerini ele almayacağız.

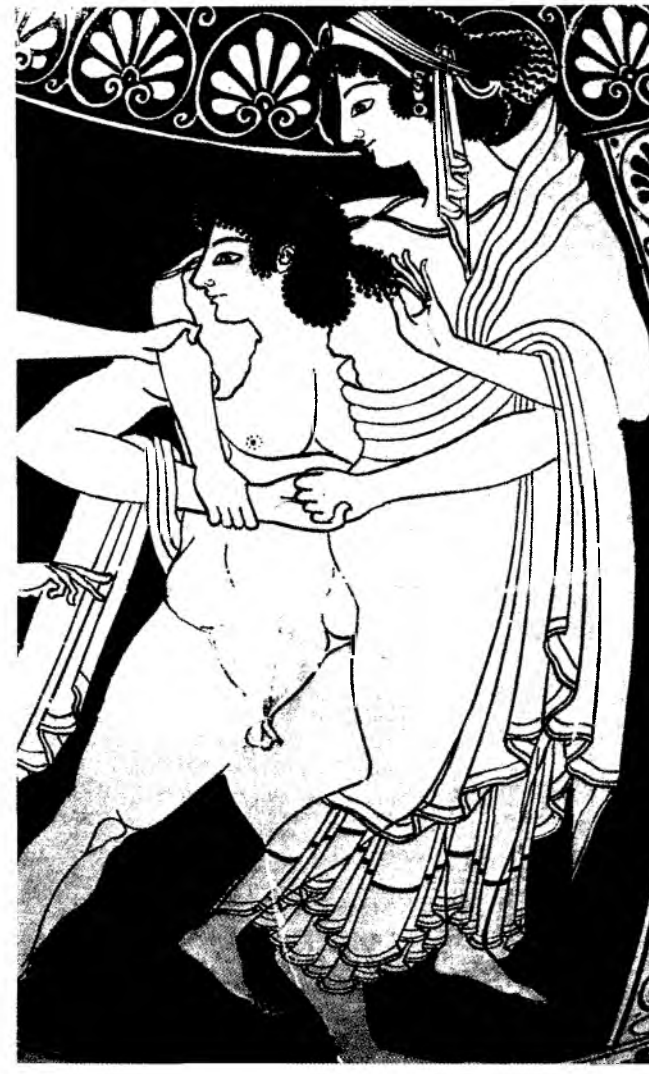
Erginleme, yeniyetmeleri gelecekteki toplumsal işlevlerine hazırlamak zorunda olduğundan ve kadınlar da topluluk içinde erkeklerden farklı işlevlere sahip bulunduklarından, kızlara yönelik ritler farklı biçimler altında ortaya çıkar. Bu nedenle, oğlan çocuklarına yönelik ritlerden farklı bir içeriğe sahiptirler. Genel

olarak, kavimsel topluluk içinde kadının toplumsal rolünün öncelikle analıkla belirlendiği söylenebilir. Erkekler avlanma, hayvan yetiştirme ya da savaş gibi işlerle kavmin "dışarıdan" korunmasını sağlarken, topluluğun hayatını "içerde" sürdürebilmesi için kaçınılmaz görevlerin hepsi bu temel analık işlevine bağlıdır.

Böylece yeniyetme kızlar için erginlenmenin ilk aşaması, yani ayrılık ve ölüm anı, çoğunlukla şiddetli bir fiziksel eylemle belirlenir: Klitoris sünneti, labra minora'nın kesilmesi ya da pek şiddet içermeyen bir eylem olarak, saçların kesilmesi gibi. İnziva döneminde genç kıza, genellikle cinsellik ve annelikle ilgili sırlar açıklanır. Yine bu dönemde, tıpkı eril yaşıtı gibi kıza da, yetişkinler topluluğunun tutarlılığını oluşturan kavimsel kurallar ve kimi mitolojik gelenekler öğretilir. Nihayet genç kızların yetişkinler topluluğuna katılması nedeniyle düzenlenen şölenler sırasında edilen danslar ve söylenen şarkılar, yeni erginlenenler için önemli bir role sahiptir. Ritin bu "görsel" veçhesinde şaşılacak bir şey yoktur. Zira bu üçüncü evre yeniyetme için hem erginlemenin sonunu belirtir, hem de erginlenen kişi yetişkinler topluluğuna sunulur. Böylece bu topluluk da ritin sonuçlarını denetler. Burada şunu belirtmek gerekiyor: Erginleme ritinin bu üçüncü evresi, ikinci bir rit için sadece bir geçiş dönemidir; bu sırada yeni erginlenen, ikinci rite, evliliğe hazırlanacaktır. Bu bakımdan kadınların erginlenme ritleri, genç erkeklere yönelik ritlerden ayrılır. Ayrıca, yeniyetmenin yetişkinler toplumuna, rit evlilikle son buluncaya dek tedrici olarak katılmasını belirleyen çeşitli ritüel uygulamalar zamana yayılabilir. İşte Sparta'da durum budur. Doğası itibarıyla gizli tutulan kadın erginleme riti sırasındaki inzivanın nasıl olduğuna dair bilgiler bulunmadığı için, genç kızın yetişkinlerin toplumsal gövdesine katılması temeline dayanan ritüel süreci ele almakla yetineceğiz.

Ayırma ve inziva dönemi: Artemis.

Arkaik ve Klasik Sparta'da genç kızlara yönelik bir erginleme kurumunun varlığı çok sayıda kültte ortaya çıkar. Belirtilen nedenlerle erginleme töreni sırasında ayrılma ve inziva aşamalarını oluşturan ritlerle ilgili çok az şey biliyoruz. Ancak Artemis Limnatis ve Artemis Karyatis kültleri, Lakonia topraklarının sınırlarındaki ayrıksı durumları ve doğrudan yeniyetmelere yönelik olmalarıyla, erginleme kurumunun bu iki evresinin ritüel olarak kutsanmasını sağlayan bir çerçeve oluşturuyor gibidir. Dahası Limnae ve Karyae kültlerine bağlı mitlerde, yeniyetmelerin geçiş ritini oluşturur görünen ögeler vardır. Gerçekten de kendilerini Limnatis kültüne adayan Lakedaimonlu genç kızların, Messenialıların tecavüzünden sonra intihar etmelerini anlatan mit ve ayrıca genç kız kılığına girmiş Spartalı ephebosların bir *apate* (kurnazlık) sayesinde bu olayın öcünü almalarını konu alan anlatı, ister istemez erginleyici bir ölüm ritini akla getiriyor. Aynı şekilde ritin anlamını, anlatım düzeyinde yansıtıp açıklamayı sağlayan göstergebilimsel değişimler gözönüne alındığında daha ilginç sonuçlar ortaya çıkmaktadır: Messenialı kahraman Aristomenes'in Karyae'de Artemis için dans eden Lakonialı genç kızları kaçırması ve onlara tecavüz etmeye kalkması; öte yandan Karya alayındakilerin kendilerini asıp intihar etmeleri, Artemis Karyatis kültünün, orada hep birlikte danseden Lakedaimonlu genç kızların (erginleyici) ölümünü kutsar gibidir. Uygar dünyanın sınırında kendilerini Limnatis ya da Karyatis'e adayan Spartalı yeniyetme kızlar çocukluklarından kopmuş oluyorlardı. Ancak yetişkinlere özgü, düzenli bir cinselliğin kurallarını üstlenemiyorlardı. Adını andığımız mitlerin, olağan ve uygar cinsel ilişki yasalarını ters-yüz ederek, erginlemenin merkezinde bulunan kaos ve ölüm dönemini tasvir ediyor olmaları mümkündür.



Theseus'un Helene'yi kaçırışı. Euthymides Attika amforası. İÖ 510'a doğru. Münih, Antikensammlungen. Foto: Koppermann.

Ne gariptir ki, Spartalı yeniyetmelerin erginlenmesinde merkez rolü oynayan (bkz. kutsal mahsen kültü ve *agogê* kurumu) Artemis Orthia kültü, kadınların erginlenmesinde herhangi bir evreye çerçeve oluşturmamış gibi görünüyor. Helene kişiliğine bağlı çok sayıdaki mitten sadece bir tanesinde, kadınsı bir eylem bu bağlama oturtulur: Henüz bulûğa ermemiş bir kadın kahraman, Artemis Orthia onuruna diğerleriyle birlikte dansettiği bir sırada Theseus tarafından kaçırılır. Bu mitik olaya tekabül eden hiçbir ritüel veri yoktur ve eskilerin tanrıçaya verilen adlara ilişkin olarak yaptıkları çeşitli açıklamalara bakılırsa, Artemis Orthia kültünün kadınsı görünümü, esas olarak kültün çocukların doğum anları ve büyümeye başladıkları zamanlara yönelik olmasından ileri gelir. Bundan dolayı bu kült, Artemis Korythalia'nınkine benzer. Lakedaimonlu sütanaları yeni doğmuş bebeklerin hayrı-

na *Tithenidia* şölenlerini, işte bu Artemis Korythalia kültü çerçevesinde yaparlardı.

Erginlemeden çıkış: Apollon.

Sparta'da erginlemenin ayrılma ve inziva aşamaları, Artemis hukukundan kaynaklanırken, erginlemeden çıkış da kuşkusuz Apollon'a bağlıdır.

Gerçekten de Sparta'da *Hyakinthia* şöleninin, yeniyetmelerin erginlemeden çıktıklarını ifade eden en büyük rit olduğu görülüyor. Zira, öncelikle Sparta topluluğunun tamamının katılmasını gerektiriyor. Kahraman Hyakinthos'a adanan bir yas ritüelinin hemen ardından, Amykleali Apollon'a adanan eğlence ritleri başlıyordu. Öte yandan, aleni bir tören niteliğine sahipti ve sitedeki ephebosların çok çeşitli danslar yapmalarını ve şarkılar (özellikle bir Apollon ilahisi) söylemelerini sağlıyordu. Genç kızlar büyük bir alaya katılıyorlar ve Sparta'dan Amyklea'ya gidiyorlardı. Bu arada, bu tören için özellikle yapılmış süslü arabalara biniyorlardı. Sonra, büyük bir gece şenliğine katılıyorlardı ve burada da dans çok önemli bir yer tutuyordu. Hiç kuşkusuz Lakedaimonlu genç kız alayının amacı, biraraya gelmiş yurttaşlara, yeni erginlenenlerin geçtikleri uzun güzergâhı göstermektir.

Erginleme ile evlilik arasında: Helene.

Euripides'in *Helene*'sindeki koronun şarkısına göre, bu büyük Lakedaimonlu kadın kahraman, gençliğinde *Hyakinthia* şenliklerine katılmıştır. Bu bilgiye Artemis Orthia tapınağındaki genç kızın kaçırılışı sahnesini eklersek şu ortaya çıkar: Aristophanes'in *Lysistrata*'da sözünü ettiği "tanrısal ve görkemli dans topluluğu" erginlenme doğrusunun çeşitli aşamalarından geçmektedir.

Öte yandan Theokritos'un *Helene'ye Methiye*'sinde on iki kişilik koro, Eurotas kıyısında hepsi de aynı yaşta altmışar kızdan oluşan dört yeniyetme alayının ortasında hoplayıp zıplayan genç kahramanı anlatır. Bu genç kızlar bir yarışa (*dromos*) girişmiştir ve aralarında Helene, hem dış güzelliğiyle, hem de Athena ve Aphrodite'nin şarkısını şakıyan güzel sesiyle diğerlerinden ayrılmıştır. Ancak Theokritos'un şiirini söyleyen bu koro geçmişe aittir. Arkadaşları bu dizeleri söylerken Helene çoktan Menelaos'un karısı olmuştur. Mitin kutsadığı Helene, görüntüsüyle temsil ettiği yeniyetmeler topluluğundan çıkmıştır. Bu nedenle Theokritos'un genç şarkıcıları lotustan yapılmış bir tacı bir çınarın altına bırakarak, yeniyetme Helene'nin hatırasını sürdürmek istediklerini söylerler. Ayrıca, çınar ağacı da Helene'ye adanmış bir ağaç olacaktır. Böylece genç kız Helene'yi anmaya yönelik töreni, yapacakları ritin mitik temeli haline getirmektedirler.

Sparta'da mitik Helene figürü, yeniyetmelik ile yetişkin ve evli kadının konumu arasında yeralır. Bu belirsizlik, kadın kahramanın Lakonia'da karşılaştığı kültlerde de vardır.

Helene, Sparta'da iki ayrı külte sahipti.

Öncelikle *Platanistas*'ta ululanırdı. Çınar ağaçları bulunduğu için bu adı alan bu yer, Sparta kentinin güneydoğusunda, Eurotas ile Magula'nın kesiştiği yerde bulunuyordu; Etrafı suyla çevrili olduğundan ada gibi görünüyordu ve henüz bekâr Spartalı genç yurttaşların koşu talimi yaptıkları ünlü *Dromos*'un hemen yanındaydı. Helene'nin genç yoldaşlarının yaptıkları yarışı da bu çerçevede değerlendirmek gerekiyor kuşkusuz; bu yarış Helene'yi Eurotas'ın kıyılarına sürükleyen mitik yarışın ritüel bir tekrarıdır. Ancak Aristophanes ve Euripides'in en eski tanıklıklarına bakılırsa, Helene figürü ile Eurotas kıyılarını yanyana getiren şey bir yarıştan ziyade genç kızların danslarıdır. Bu iki ritüel uygulamanın, geleneksel olarak Parthena Prima gibi hatalı bir ad altında alıntılanan Alkman şiiriyle yanyana tasvir edilmiş olması ihtimal dahilindedir. Bu şiir muhtemelen Helene'ye adanmıştı.

Platanistas'ta Helene'ye adanan külte ait ritler ne olursa olsun, bu kültün adandığı kadın kahramanın henüz bir yeniyetme, evlenmeye hazır bir yeniyetme olduğu kesindir. Bu bakımdan yeniyetmelik durumu karşısında, Leukippides figürüyle cisimleşen duruma benzer bir duruma sahiptir. Bu iki Lakedaimonlu genç kızın Dioskurlarca kaçırılışına ve Sparta sitesinin en büyük koruyucu kahramanlarıyla evlenmelerine ilişkin mit, Leukippidleri, tıpkı ritüel on bir Dionysos yarışına katılmaları gibi hem yeniyetmeliğe, hem de yetişkinliğe sahip figürler haline getirir. Oysa Euripides, Eurotas kıyısındaki danslardan sözederken Helene'yi tam da bu iki kadın kahramanla eşleştirir. Üstelik Aristophanes, Helene danseden genç kızlar alayının başını çekerken,

Helene'nin kaçırılışı. Londra, British Museum. Foto: Boudot-Lamotte.



bu iki genç kızı kısrağa benzetir. Eski Yunan'da kısrak ve onunla ilgili imgeler, gençliğin ele avuca sığmaz güçlerinin eğitim yoluyla, yavaş yavaş dize getirilmesini anlatan başlıca eğretilemeyi oluşturur. Erginleme, tıpkı evlilik gibi evcilleştirme olarak kavranır. Burada temel figür boyunduruktur. Son olarak Platanistas'ın sadece Helene'ye adanmış olmadığını, suyla ilişkili olan bu yerin, Spartalı ephebosların aralarında yaptıkları ve Lykurgos tarafından kurumsallaştırılmış ritüel kavgaya da çerçeve oluşturduğunu belirtelim. Böylece kavgaya katılanları niteleyen eğretileme, tıpkı sahiplendiği genel ritüel bağlam gibi, Platanistas'taki Helene kültünü tipik bir yeniyetme kültü haline getirir.

Henüz yeniyetme bir Helene'ye ait kültün figürünün oluşturduğu bu tuhaf görünüşe bakarsak, kadın kahramana ilişkin bu izleğin Amyklealı Apollon ve Atinalı Khalkioekos ile, Aristophanes ve Euripides'in yukarıda andığımız metinleriyle de kanıtlanması son derece anlamlıdır. *Hyakinthia* Spartalı yeniyetme kızların ve oğlanların erginlenmelerini sona erdiren bir şöleni ifade ediyorsa, Helene'nin bu şölende yeralması onun yeni erginlenmiş, böylelikle tam olarak yetişkin kadın, evli kadın konumunu elde etmeye hazır bir genç kız haline geldiğini gösterir. Yeterli bilgiler olmadığından işlevlerini büyük ölçüde bilmediğimiz Atina Khalkioekos kültüyle eşleştirme olgusu, Helene figürüne kentin akropolisine kurulup oturmuş Bakire tanrıçanın yurttaşlık niteliklerini kazandırır. Athena bir *parthenos*'tur, savaşçı ve sitenin koruyucusudur; Helene gibi, yeniyetmeliğin eşiğinden geçmiş, erkek ve kadın yurttaşlar topluluğuna katılmış bir genç kızdır. Kardeşleri olan Dioskurlar genç erkekler için neyseler, Helene de bu kültsel çağrışımlara bağlantılı olarak Spartalı genç kızlar için odur. Gerçekten de Helene tam anlamıyla *Yenii* olarak, spor müsabakalarında başarı kazanmış, savaşçı olmuş ama henüz yetişkinler sitesinin düzenine tam olarak katılamamış bekâr kahramanlara benzemektedir.

Ancak tanrıça olarak Helene Eurotas kıyısında, Platanistas'takinin karşıtı olarak bulunur. Gerçekten de Therapne'nin zirvelerinde kral Menelaos'un bir tapınağı vardır ve burada kadın kahraman kocasının yanına gömülmüştür. Lakonia ırmağının sağ kıyısından Therapne tepesine gidildiğinde, Helene kültünün görüntüsü değişir. O artık bir kahramanlık kültü değil, bir tanrıça kültüdür ve yüce Lakedaimonlu genç kız görüntüsü altında değil, evli kadın görüntüsü altında ululanır.

Therapne sunağında kutlanan kültün anlamı hakkında, ancak Herodotos'un aktardığı bir kıssa sayesinde yüzeysel bir bilgiye sahibiz. Gerçekten de tarihçinin anlattığına göre, Sparta kralı Ariston'un karısı, küçükken çocukların en çirkinidir. Umutsuzluğa kapılan sütannesi onu düzenli oarak Helene tapınağına götürür. Bir gün Helene sütannenin gözüne görünür, çocuğun başını okşar ve o anda çocuğun yüzü değişir. Helene, en çirkin çocuğu Sparta'nın en güzel kadını haline getirmiştir. Tıpkı Paris'in Helene'yi kaçırması gibi, Ariston da onu kaçırmadan önce, bu başdöndürücü kadın Spartalı bir aristokratla evlenmişti. Demek ki bu anlatıda Helene, kız çocuklara güzellik kazandıran bir tanrıçadır. Bu yeti, kendi için değil de evlilik amacıyla kullanıldığı için ve Eski Yunan'da çirkinlikten güzelliğe geçiş, eğretilemeli olarak çocukluktan evlenme çağına geçişi ifade ettiği için önemlidir.

Therapne'de ululanan Helene evli kadının modeli olmadığı gibi, yasal evlilik bağlarını güvence altına alan Hera'ya rakip de değildir. Helene daha ziyade, güzelliğinde tıpkı Aphorodite'ninki gibi cinsel çekicilik ve cazibe bulunan yetişkin bir kadın görünümüyle ortaya çıkar. Evlilik konusundaki Yunan kavrayışına göre, bu ögeler de önemli işlevlere sahiptir. Demek ki, Therapne'de Helene, artık tamamlanmış bir güzellik sayesinde evliliğin eşiğine gelmiş yetişkin kızın niteliklerini yansıtmaktadır.

Sparta erginleme süreci.

Görüldüğü gibi, Antikçağ Sparta'sında küçük çocuğu yetişkin ve evli kadın durumuna götüren süreci birçok tanrı paylaşır. Yeni döllerin ve bebeklerin artışını güvence altına alan tanrıça olarak Artemis, çocukluğun ilk yıllarının tanrısıdır elbette. Aynı zamanda kapalı ve uygar site alanı dışında kalan yerlere de hâkim olduğundan, sınırlarla ilgili kültler de ona adanmıştır. Bu kültler genç kızların çocukluk dünyasından koptuklarını ve vahşi bir doğadan geçerek erginleme törenindeki düzensizlik ve ölüm aşamalarını içeren inziva dönemine girdiklerini gösterir. Artemis bebeklerin sorumluluğunu, doğdukları andan çocukluklarının bittiğini gösteren rit zamanına kadar üstlenirken Helene, erginleme sürecinden çıkış ile evlilik anı arasındaki dönemden sorumludur. Apollon ise erginlemenin bitişini haber veren şölenleri almıştır. Apollon, Yunanlılarda özel nitelikli bir rit olan evlilik sırasında, yeni evlenen genç kızların analarının Aphrodite-Hera'ya sundukları eski *xoanon* kurban töreninde resmen ululanıyordu. Demek ki Helene, hem Artemis, hem Apollon, hem de Hera'nın aksine, Lakedaimonlu genç kızları tam anlamıyla cinsel olgunluklarına kavuşturan bir role sahipti ve Spartalı genç kızlara kendi görüntüsünü kazandırıyordu. Helene, Sparta'daki erginleme sürecinin tamamında sadece bir evre sırasında bir hukuka ve bir icraata sahiptir. Bu durumuyla, panteondaki her tanrının bitkisel, hayvani ve insani gerçekliğin kısıtlı alanı içinde belirli bir işleve sahip olmasını öngören Yunan paganizmindeki temel niteliğe uymaktadır.

C.C. [M.E.Ö.]

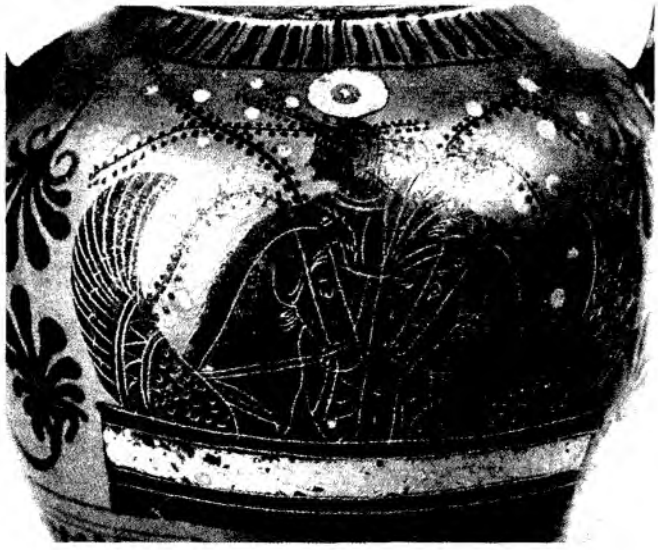
KAYNAKÇA

I. Temel kaynaklar:
ALKMAN, fr. 1, 2, 3, 7 ve 10. HERODOTOS, 6, 61 vd. ARISTOPHANES, *Lysistrata*, 1296 vd. EURİPİDES. *Helene*, 1465 vd. THEOKRİTOS, *İdiller*, 18. PLUTARKHOS, *Theseus*, 31. PAUSANİAS, 3, 15-20 ve 4, 4. ATHENAİOS, 4, 138 vd.

II. Başlıca araştırmalar:
BETTELHEIM, B., *Symbolic Wounds*[2], New York, 1962. BRELICH, A., *Paides e Parthenoi*, Roma, 1969. CALAME, C., *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque, I. Morphologie, fonction religieuse et sociale; II. Alcman*. Roma, 1977. COHEN, Y. A., *The Transition from Childhood to Adolescence*, Chicago, 1964. ELIADE, M., *Naissances mystiques*, Paris, 1959. JEANMAIRE, H., *Couroi et Courètes*, Lille, 1939. NILSSON, M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig, 1906. YOUNG, F. W., *Initiation Ceremonies*, Indianapolis-New York, 1965.

HELİOS-SELENE-ENDYMİON.

İlyada'dan bu yana Güneş, yorulmak bilmez gözleriyle insanları tepeden gözleyen ve yeminlerde tanık gösterilen bir tanrıdır. Güneş her akşam günbatımı saatinde altın bir kupaya biner, uyuyakalır, kupa onu Hesperidler ülkesinden başlayarak, Okeanos'un dalgaları üstünden Ethiopia krallığına kadar götürür. Bu krallıkta Şafak, Güneş'i arabasına atlarını koşarken seyreder.



Helios. Attika amforası. İÖ 490'a doğru. Viyana, Kunsthistorisches Museum, Antikensammlungen. Foto: Sitzenfrey.

Bu araba sürülerini kaçırmak için Geryon'a gittiğinde, Herakles'in ödünç aldığı bir gemidir.

Hôrai'ye, Mevsimler'e bağlanan ve birçok bayramda (*Skira*, Pyanopsia ve Thargelia) rolü olan Güneş her tür yaşamı dölleyen babadır. Odysseus'un alçak arkadaşları sürülerine kötü davrandıklarında, ölüler ülkesine gidip Zeus'u, canlıları sıcaklığından mahrum bırakmakla tehdit eder. Güneş tıpkı Selene ve Aphrodite-Urania gibi, sadece şarap dışındaki sunuları kabul etmektedir.

Güneş'in kızkardeşi olan ay, gece yıldızıdır ve tanrıların Devler ile savaşından kısa süre önce ortaya çıkmış olduğu anlatılır. Arkadialılar da karanlık bir gecede insanların yırtıcılığıyla, kurtların yırtıcılığının birbirine benzediği zamandan önce doğan kişiler olarak bilinirler. Ayın iki aşkı vardır: Pan ve Endymion. Birincisi bir kurnazlığa başvurur; sırtına gümüş bir koçun parlak postunu alıp gecenin gücünün lütuflarına nail olur. İkincisi ise bir delikanlıdır, çok yakışıklı bir çoban ya da bir avcıdır. Bir mağarada uyumuş kalmıştır. Selene gece olunca onu görmeye gelir. Bir geleneğe göre delikanlının uykusu, ona gözleri açık uyuma yetisini kazandıran tanrı Hypnos'un (Uyku) bir armağanıdır. Öte yandan, kimileri de bu uykunun, kendi ölümüne karar verebilme hakkı açısından, Zeus'un Endymion'a bir armağanı olduğunu söylerler.

J.C. [M.E.Ö.]

HERAKLES. Kahraman, Gücü, Kaderi.

"Şimdi Zeus'un oğlundan, dünya üzerindeki en güçlü ve en yiğit kahramandan, Herakles'ten sözedeceğim (*aristos epikhthonion*); Alkmene'nin, Thebai'de karanlık bulutların kapladığı gök altında birleşmesinden sonra dünyaya getirdiği kahramandan. Önceleri uzak diyarlarda, engin denizlerde dolaşır ve acı çeker. Sonra yiğitlik konumuna yükselir ve tek başına, kimsenin altından kalkamayacağı zor işlerin altından kalkar. Şimdiyse karlı Olympos'ta güzel evinde oturmaktadır ve Gençlik tanrıçası (Hebe) ile evlidir" (*Herakles*, *Homeros İlahisi*, 1-8).

Homeros'un bu övgüsü kısa olmasına karşın, Herakles'in yaşamını en iyi biçimde dile getirendir: Zeus'un oğlu ölümlü Herakles, insanların en güçlüsüdür, ama aynı zamanda dünya üzerinde en fazla acı çeken yiğit de odur. Yalnızdır ama görkemli zaferler yaşar. Sonunda ölümsüz Gençlik tanrıçasıyla evlenerek ölümsüzler arasına katılır.

Onu yenilmez yiğit konumuna yükselten sayısız zaferlerin hepsinden sözetmeye kalkarsak, Herakles'in yaşamı sayfalara sığmaz. Mit yazıcıları, ister Helenistik çağda yaşamış olanlar, isterse de bugün yaşayanlar, bu hikâyelerden yararlanmışlardır. Ama biz burada Herakles'i zaferlerinden sözederek anlatma yoluna gitmeyeceğiz. Herakles'in yaşamından genel çizgileriyle sözetmek gerekirse, Hera'nın kıskançlığı nedeniyle Alkemene'nin doğumunu geciktirmesinden ve Zeus'un oğlu olarak kuzeni ölümlü Eurystheus'un erken doğumuna yol açmasından sözedilmeli (*İlyada*, XIX, 98-134). Doğduğu andan itibaren Herakles'in, Hera'nın kıskançlığıyla Eurystheus'un emirleri arasında gidip geldiğini de buna eklemeli. Kıskanç ve korkunç tanrıça Hera, Herakles'le dövüşmeleri için en azgın canavarları seçer. Herakles henüz beşikteyken gönderdiği ve Herakles'in boğarak öldürdüğü dev yılanlar (Pindaros, *Nemeia*, I, 33-609) ve Nemea arslanı (Hesiodos, *Theogonia*, 327-332) Herakles'in ilk zaferi olmuştur. Lerna bataklığında yaşayan Hydra (*a.g.y.*, 213-310) ve daha pek çokları bu canavarlar arasındadır. Kolayca başarılabilecek işleri yapmaktan bile âciz, korkak Eurystheus ise Herakles'ten hep en olanaksızı ister. Herakles, mitolojide "Herakles'in On İki İşi" diye bilinen on iki işten savaşlarda gösterdiği üstün başarılara (İlyon, Pylos ve Sparta'ya karşı savaşır), bu arada gözden kaçan sayısız yiğitlik gösterilerine uzanan (*parerga*, diğer başarılar...) pek çok zafere ve başarıya imza atmıştır.

Herakles ve Girit boğası. Olympia yan süsleme levhası (metop). İÖ 470-460. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Musées nationaux.





Herakles'in Olympia'ya sunuluşu (Zeus, Athena, Herakles). Attika kasesi. İÖ 560'a doğru. Londra, British Museum. Foto: Müze.

I. Ölümlü, kahraman ya da tanrı.

Herakles, Yunanlı kahramanlar içinde en çok tanınan, tiyatro oyunlarına en çok konu olan ve tüm Yunanlıların en çok özendiği kişidir. Durup dinlenmeden zaferden zafere koşarken iz bırakmadığı tek bir Yunan sitesi kalmadığı gibi, birçok sitenin ulusal kahramanlarına bile üstünlüğünü kabul ettirmesini bilmiştir. Hatta yiğitliklerinin eşi olmadığım sanan Atinalılar, Atinalı Theseus'a adadıkları kadar, Herakles'e de tapınak adarlar (bkz. Euripides, *Herakles*, 1324-1333 ve Plutarkhos, *Theseus*, 35, 2). Aynı Atinalılar, Herakles'i bir tanrı olarak onurlandırıp öteki Yunanlılara örnek olmakla da övünürlerdi (Diodoros, IV, 39, 1).

Herakles bir insan mıydı, yoksa bir tanrı mı? İnsanların en değerlisi olmaktan (*aristos andrôn*, Sophokles, *Trakhisli Kadınlar*, 811; Euripides, *Herakles*, 183; Aristophanes, *Bulutlar*, 1049; bkz. *Herakles*, *Homeros İlahisi*, 1-2) kahramanlığa uzanan hayatında, bu soruya kesin bir cevap vermek olanaklı değildir. Yunanlılar, kahramanlığın tanımını önceleri aykırı bir yaşam süren, sonraları hayatını ölüme adayan insan olarak yaparlar. Ölümlü ile tanrı arasındaki fark zaman zaman kapanmaz gibi görünmektedir. Bu, en azından Homeros destanlarına konu olan kahramanlar için böyledir. Örneğin destanlardan birinde Apollon, Diomedes'i sertçe uyararak şöyle der: "Yeryüzünde ölümlüler ve ölümsüzler olmak üzere iki ayrı soy her zaman varolacaktır" (*İlyada*, V, 441-442). Herakles'in ikilemi de aynı ikilemdir. Zeus'un oğlu olmasına karşın, yaşarken bir insandır ve öldüğünde aynı anda iki yere birden, ölüleri korkutan gezgin bir gölge olarak Yeraltı'na, bir ölümsüz olarak da şölenlerine ortak olduğu Olympos'a gider (*Odysseia*, XI, 601-608). *Hêrôs theos* (Pindaros, *Nem.*, III, 22) –tanrı ve kahraman ya da daha çok tanrı-kahraman– olan Herakles, sadece ozanlar için böyle değildir. Ona bazı sitelerin atfettiği hamasi ve tanrısal kültte de böyledir (bkz. Herodotos, II, 44; Pausanias, II, 10, 1; Sikyon için ve Thasos için, Pouilloux, 1 ve 2).

Eğer Yunanlı kahraman, "olağandışı ve insanüstü ayrı bir kişilikse" ve eğer "acılardan ölüme kadar, sınırlamaları, sınavları, çelişkileriyle insanoğlunun kaderini herkes kadar paylaşıyorsa ve bir insan olarak göze aldığı, üstesinden gelebilmeyi başardığı ve onu tanımlayan eylemler, zaferleriyse" (J.-P. Vernant, s. 89-90), Herakles tam bir kahramandır.

İnsan Herakles en başından beri tanrıların durağan tarihi içinde yeralır. Bunu, Hera'yla arasındaki belirsiz fakat zorlu ilişki de kanıtlar. Meşru evliliğin koruyucusu olan bu tanrıça, Zeus'un oğluna karşı iki kere nefretle doludur (Atina komedyasında bir piç olarak görülür: Aristophanes, *Kuşlar*, 1650 vd.). Zeus'un, Alkemene ile birlikte olabilmek için, kocası Amphitryon'un kılığı-

Herakles Kerberos'u Eurystheus'a getiriyor, o da, korkarak bir küpün içine saklanıyor. Kaereia su küpü (hydria). İÖ 535'e doğru. Paris, Louvre Müzesi, Foto: Chuzeville.



na girerek, bu yasalara aykırı birlikteliği yasal bir zemine oturtmak istediği doğrudur (bkz. Diodoros, IV, 9, 3 ve Hesiodos, *Aspis*, 27-56, Apollodoros, *Bibliotekhe*, II, 4, 8 ve M. Delcourt, s. 132). İşte bu nedenle, Hera'nın nefreti daha başından çelişkilidir. Bu çelişki o kadar açıktır ki, Herakles'in anlamı bile "Hera'nın onurlandığı"dır. Herakles, Hera yüzünden Eurystheus'un isteklerine boyun eğmiş ve onun çevirdiği dolaplar sayesinde bebekliğinden beri ününü borçlu olduğu zaferlere ulaşmıştır. Böylece Herakles bir anlamda değerini ve ismini Hera'ya borçludur ve Hera'nın "onurudur" (*kleos*) (bkz. Diod., IV, 9, 2). Sophokles'in Herakles'i, ölürken, "annelerin en mükemmeli tarafından onurlandırıldığını" söyler (*Trakhisli Kadınlar*, 1105, J. Bollack'ın yorumladığı dizeler, *Revue Philologique*, 44 [1970], s. 46-47). Herakles'in sözünü ettiği, ölümlü Alkmene değil, Zeus'un karısı Hera'dır. Hera da kızı Hebe'yi Herakles'e vererek, bir bakıma bu kahramanla uzlaştığını kanıtlamak ister (bkz. *Od.*, XI, 603-604 ve *Theog.*, 952-953). Mitoloji geleneğinde de Hera'yı, Herakles'in kutsal annesi olarak tasvir eğilimi vardır. Öyle ki, Zeus'un karısı bir dikkatsizlik sonucu Alkemene'nin çocuğunu emzirir ya da onu Olympos'ta evlat edinir.

Herakles öteki tanrılarla daha basit ve daha iyi ilişkiler kurar. Bunlar arasında Hermes, Herakles'e, ölümlülerle ölümsüzler dünyası arasında, o serüvenden bu serüvene koşarken eşlik eder. Hades de, Herakles'in korkunç Kerberos'u yakalamasına yardım eder ya da Herakles'i Olympos'a götüren alayın önünü açar. Kahramanların koruyucusu Athena için Herakles özeldir. Metinlerde olduğu kadar resimli tasvirlerde de, Olympos'un ünlü metoplarında olduğu gibi, her zaman onun yanında yeralır (*İl.*, VIII, 362 vd.; *Theo.*, 318; Eur., *Heraklides*, 920 vd., vs.) Vazoların üzerlerindeki tasvirlerde yeni tanrıyı Zeus'a tanıtan da Athena'dır. Ressamlar da çoğunlukla Hermes'i unutarak, resimlerinde üç kişiyi baş köşeye oturturlar: Tanrıların ve insanların babası, kutsal kızı ve acılarla dolu yaşamından kurtulmuş oğlu.

İnsan ve tanrı konumu arasında gidip gelen Herakles ile ölüm arasında sonu gelmez bir savaş vardır. Akhilleus'un *İlyada*'da (XVIII, 115-121) hüzünlü bir şekilde dile getirdiği gibi, Alkemene'nin güçlü ama ölüme yenilmiş Herakles'le güzeller güzeli Hebe'nin (Hes., *Theog.*, 950-955; Pind., *Nem.*, I, 66 vd. ve X, 17) mutlu eşi Herakles arasında kalan bu kahraman oğlanın yaşamı, sınırları aşmakla geçer: Yeryüzünün son bulduğu, ulaşılmaz denizin başladığı dünyanın sınırlarını (Pind., *Nem.*, III, 22-26), insanoğlunun kaderinin sınırlarını aşar.

Herakles ne zaman canavarlarla karşılaşsa önce insanlığını kanıtlar, sonra da onu aşar. *Theogonia*'da (270-336) kahramanlara öldürmeleri için Phorkys'in ve Keto'nun soyundan bir dizi canavar gönderilir: Perseus, Gorgo Medusa'yı, Bellerophontes Khimaira'yı, Oidipus Phiks'i (Sphinks'i) yener. Ama, bu korkunç canavarlar içinde, en korkunç ve en yırtıcı canavarlar Herakles'e gönderilir, onun zaferlerinin tanıkları olurlar. Üç başlı Geryoneus'la onun köpeği Orthos'u, Nemea arslanını, Lerna bataklığında yaşayan Hydra'yı, Kerberos'u ve altın elmaların bekçisi korkunç yılanı yener. Bu arada ünlü on iki işten ilk ikisiyle son üçünde Herakles'den yapılması istenen de bu canavarların öldürülmesidir. Ayrıca, bu beş zaferin üçünde Herakles ölüler dünyasıyla karşı karşıya gelir. "Okeanos'un ötesinde bulutlar arasındaki ülkesinde" yaşayan Geryoneus'da, Hades'in bir benzeri görülmek istenmiş ve iki kafalı yırtıcı Kerberos'un kardeşi olduğu söylenmiştir. Böylece Herakles, Geryoneus'la savaşırken aynı zamanda Hades'in yeraltı krallığına karşı da savaşmış olur. Altın elmaları almak için Okeanos'un ötesine geçmesi (Eur., *Hippolytes*, 742) ve "öteki dünyada" hüküm süren güzel sesli, gizemli ve ürkütücü Hesperidlerin (*Theog.*, 215, 275, 517) muhteşem bahçesine girmesi gerekir. Bu arada Hesperidlerin, Gece tanrıçası Nyks'in kızları ve Moiralar ile Kereslerin de kızkardeşleri olduklarını eklemek gerekir (bkz. Cl. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, Paris, 1959, s. 68). Bu on iki işten sonuncusu, Zeus ile Hera'ya düğün törenlerinde sunulan ölümsüzlük meyveleri altın elmaların, bulundukları bahçeden koparıp alınmasıdır. Bu, eski bir değişkede ileri sürüldüğü üzere, Herakles'e Olympos'un kapılarını açan son iştir. Hiçbir çatışmaya girmeden, daha fazla acı çekmeden ve belki de ölümlüler gibi ölmek zorunda kalmadan Olympos'a girer.

Böylece öteki dünyayla karşı karşıya gelen Herakles, ölümü yenmiş olur. Kahramanın Hades'i nasıl yaraladığı (*İl.*, V, 395 vd.) ya da Thanatos'u nasıl zincirlediği (Eur., *Alkestis*, 843-853) sonsuza kadar anlatılır. Ölümü yenmek kahramanların en büyük düşüdür. Bu, ışıltılı gençliğe gerçek değerini vermek (*aglaos hêbê*), savaşçının kollarını ve bacaklarını tüketen korkunç afeti, yaşlılığı yenmektir. Güçlü Herakles, Gençlik tanrıçasıyla evlenerek ya da zayıf ve yaşlı *Geras*'ı öldürerek yaşlılığı da yener (Louvre Müzesi pelikesi G 234; *ARV*² 286, 16).

Ölümlü bir insan olmakla tanrı olmak arasında gidip gelen Herakles'in başarılarını belirleyen, ölüme karşı verdiği savaş ve ölümsüzlük arayışıdır. Böylece ve doğal olarak Herakles, Devler Savaşı'ndaki büyük savaşta ölümsüzler arasında yerini alır. Çünkü tanrılar ölümsüzlük isteyen rakipleri Devler karşısında, her iki türün de seçeneği olabilecek birisine gereksinim duyarlar. Bu seçenek oluşturan kişi, Atinalı çömlekçilerin Zeus'un arabasında ya da Athena'nın yanında resmettikleri Herakles'tir. Herakles böylece insanlar arasında "Devlerin katili" olarak ünlenir (Pind., *Nem.*, VI, 90; Sophokles, *Trakhis*..., 1058-9; Eur., *Her.*, 177 vd.). Hatta bu hikâyenin başka bir anlatımında tanrısallaştığı söylenir (bkz. Pind., *Nem.*, 1, 67-72 ve F. Vian, s. 193-194 ve 212).

Herakles'in üç başlı Geryoneus'la çarpışması. Attika amforası. İÖ 530'a doğru. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.



Ama, klasik dönemde, sanki Olympos'a girmesi ölümü tatmasına bağlıymış gibi, Herakles'in serüvenleri Oita Dağı'ndaki odun yığınında son bulur. Herakles ölürken ölümlü olmayı yadsır: Ölmek ama Zeus'un dağı Oita'da arındırıcı ateşle ölmek (Sophokles, *Trakhis*., 200-436, 1191; *Philoktetes*, 728-9). Daha önce de belirttiğimiz gibi, Oita'da yakılına hikâyesi, Herakles efsanesine geç bir dönemde girer. Bu da, ölümsüzlüğü, kazanılan bir zaferin ödülü gibi gören birçok anlayışın doğmasına yol açar (bkz. Nilsson, Mingazzini ve M. Delcourt, s. 127 ve 135). Sophokles, bu hikâyede anlatılanın bir yokoluş ya da tanrısallaşma olduğunu söylediği halde, bu odun ateşinin kahramanı iyileştirdiğini iddia ettiği *Trakhisli Kadınlar*'ın üzerinde uzun uzun tartışılır (bkz. Linforth ve karşı fikirdeki Segal). Ancak, sadece insan Herakles'in yokoluşu Zeus'un oğlunu tanrısallaştırabilirdi. Ayrıca, Herakles'i, ölümlülerin sonu olan ölüm vasıtasıyla ölümsüzlüğe kavuşturan bu yönelim üzerinde fazla durulmadığı doğrudur.

II. İnsanlığın ötesinde.

Bu yönelimde herhangi bir belirsizliğe yer yoktur: Klasik dönem geleneğinde Herakles her yoldan ve her zaman ölümsüzlüğe ulaşır. Bu mit, tüm tasvirlerinde en ince ayrıntısına kadar gösterilir (dört beyaz atın çektiği arabayla göğe yükselen kahraman, tanrıların katına ulaşırken ya da ölümsüzler arasında kitara çalarken ve Hesperidlerin cennet bahçesinde huzur ve sonsuz mutluluğu bulmuşken, Olympos'un metoplarında Athena'yla sohbet edip dinlenirken resmedilir). IV. yüzyıl Atina'sında, Herakles'in gürültü koparan işleri, yerini huzurlu ve uyumlu bir ortama bırakıyorsa, bu seçim, Herakles'in ölümsüzlüğünün sorgulanmadığı site ortamıyla açıklanır.

Yeryüzünde çektiği acılardan sonra Olympos'ta mutluluk dolu şölenlere kavuşan Herakles'in yaşamı, insanoğlunun kaderine yön veren sancılı belirsizlikten kurtulur. Güzel ölümün yoldaşı, sonsuz zaferi kucaklayan (*kleos aphthiton*) Homeros kahramanları her açıdan insandırlar. Bu, Zeus'un oğlu Sarpedon'un Glaukos'a savaş meydanında söylediği sözlerde açıkça belli olur: "Bu savaştan kurtulduğumuzda bize ne ölüm, ne de yaşlılık ulaşacak ve sonsuza kadar yaşayacaksak, hiç kuşkusuz döğüşe ilk sırada girecek olan ben değilim. Ama ne yaparsak yapalım, ölüm tanrıçaları orada olacaklar ve hiçbir ölümlü onlardan kaçıp kurtulamayacak...". Bunun arkasından Sarpedon var gücüyle kavgaya girişir (*İl*., XII, 322-8). Savaşçı ölünce zaferi ebedidir, savaşçının zaferi ölmediği gibi, elbette savaşçı da ölmez. Yaşarken bir kral olarak hüküm süren Akhilleus'un, Hades'te, ölüler arasındayken düşlediği zavallı bir çiftçinin hizmetinde bir sığır çobanı olarak bile yaşamak isteği, işte bu korkunç belirsizliktir

Ölü Sarpedon, Thanatos ve Hypnos tarafından taşınıyor. Attika içki kabı (krater). İÖ 510'a doğru. New York, Metropolitan Museum of Art. Foto: Müze.



(*Od.*, XI, 483-491). Ölü Akhilleus, canlı Akhilleus'un güzel ölümü kucaklayarak yaptığı seçimi sorgulamaktadır (*İl*, IX, 410-6; XVIII, 89-93 ve 114 vd.). Sonsuzluktaki evi Olympos'ta Herakles bu özlemi ve bu çelişkiyi yaşamaz.

III. Gücün değişik yönleri.

Biê Hêrakleiê: "Herakles'in Gücü".

Hesiodos ve Homeros, Herakles'i Herakles yapanın gücü olduğunu belirtmek istermiş gibi, hikâyelerinde Herakles'ten hep bu şekilde sözederler (*Od.*, XI, 601; *Theog.*, 289, 315, 943, 982, *Aspis*, 52, 69, vs.). Mit yazıcılarının, Herakles'i (Diod., IV, 10, 1; Apollod., II, 4, 12) Zeus'un oğlu Herakles olarak tanımadan önce "Alke soyunun soylu oğlu "Alkides" olarak tanımalarında da bu düşünce gizlidir (Pind., *Olympikha*, V, 68). Bu *alkê* ile yapılan bir sözcük oyunudur; çünkü bu, Yunanca'da "güç" anlamına gelen birkaç sözcükten biridir.

Herakles'in gücü: Bütün güç kahramanın kolunda yoğunlaşır; onun gücü tüm gençliği ve yiğitliğiyle efsane savaşçılarının gücüdür; Olymposlulara titanları yenmelerinde yardım eden Yüzkollu'nun gücü ya da güçlü bedenlerinin yanında uzanan yenilmez kollarıyla bronz adamların gücüdür (*Theo.*, 150-3; *Günler ve İşler*, 148-152), kolları "sağa ve sola şimşek hızıyla hareket eden Homeros savaşçılarının gençliğinin gücüdür" (*İl.*, XXIII, 627-8). Gücün bulunduğu kol, savaşçının en güvenilir dostudur (Eur., *Her.*, 740-2) ve Hebe'nin sonsuz gençliğe ulaşmış kocası, yılların yıprattığı arkadaşı İolaos'un koluna dokunarak ona mucizevi gücü verir (*a.g.y.*, 858).

Ama güç sessizdir ve Herakles'in içinde sessizlik hüküm sürer; bir arkadaş, bir tanık ya da –daha iyisi– bir kimlik aradığında varlığıyla özdeşleştirildiği güçlü koluna seslenir (Eur., *Alkestes*, 837). *Trakhisli Kadınlar*'da onu içten içe kemiren (1053) "acımasız hastalıktan" çekerken, bedenine seslenir (1089-1090: "Ellerim! Ellerim! Belim! Göğsüm! Kollarım!") ve geçmiş zaferlerini anar (1091-1102). Bir kahramanın yaşamı zaferlerden ibarettir ve yaşamının her anının hiçlikten gelip hiçliğe döndüğü Herakles için bu, fazlasıyla böyledir (M. Delcourt, s. 118-121). Ama Herakles'in yaşamı bu durumda bile, "eylemin kaynağı ve nedeni kahramanın dışında geliştiği" için dış dünyaya bağlıdır (J.-P. Vernant, s. 91). Bedenini öldüren dayanılmaz acıya bir çare bulmak için yine bedenine sarılan Herakles, aslında hiçliğe seslenir; "uzuvlarından ayrılmış, parçalara bölünmüş, korkunç bir felâketle yokolan" Herakles artık bir "hiç"tir (1103-4); parçalanmış kahramanın hiçbir dayanağı kalmamıştır; *logos* yokolmuştur, sadece ilenme kalmıştır geriye ve ardından sessizlik gelir. Hiç kuşkusuz "gücün kendi iç mantığının" pençesinde kıvranan kahramanın "mutluluğu ya da mutsuzluğu" da buna bağlıdır (Dumézil, s. 97). Ama kahraman için bu mantık "dışta" olmaktır. Sadece bir yabancı olarak yeraldığı sitelerde olduğu gibi, Herakles kendine de yabancıdır (Sophokles'in *Trakhisli Kadınlar*'ında ve Euripides'in *Herakles*'inde olduğu gibi).

Bir tek cümleyle dile getirmek gerekirse: Herakles trajik değildir, çünkü onda belirsizlik yoktur ve onu trajik bir kahraman yapabilmek için Euripides'in ona içsellik kazandırması gerekir.

Ayrıca, Herakles'in mitolojiye özgü kahramanlardan biri olmasını sağlayacak bir başka boyutu daha vardır: Eğer tragedya bir yandan belirsizlikse, bir yandan da alt-üst oluştur ve güçlü Herakles'in yaşamı bu alt-üst olma koşuluna tamamen uyar. Böylece Herakles mitolojide kendine bir yer edinir. Çünkü güç, aşırılıktan başka ölçüsü olmayan, iki tarafı keskin bir bıçaktır. Herakles bu nedenle insanüstüyle insan-altı arasında gider gelir; onu aşan bir gücün etkisiyle bir o yana, bir bu yana savrulur durur. Her tür aşırılıktan kaçan Odysseus'un insani ölçüsünü Herakles hiçbir zaman tutturamaz. Ölümsüzler katına ulaşmadan önce, ölümlülerden daha çok aşağılanır ve alçalır. Olympos'tan ya da Hades'ten bakıldığında, zaferleri sadece aşağılık işlerdir ve kaderi "sefil bir kaderdir" (*İl.*, XIX, 133; *Od.*, XI, 618-9). Eurystheus'a ya da Lydialı Omphale'ye uşaklık eder ve *Lussa* (Korkunç Öfke) ona sahip olduğunda, onu deli eder. Ona bir armağan olan çocuklarını öldürür ve delilik onun yakasını ancak bir çocuk ya da bir kadın gibi zavallı ve güçsüz bir duruma düştüğünde bırakır (Eur., *Herakles*, 1424, 631-2 ile karşılaştıracağız; 1411-2). Bu bakımdan kahramanın ölümü, onun nasıl uçlarda yaşadığını göstermesi açısından en iyi örnektir.

Herakles'in, Meleagros'un kardeşi Deianeira'yla, onu canavar ruhlu damat adayından kurtardıktan sonra nasıl evlendiği bilinir. Ayrıca genç kadına zarar veren "Kentauros Nessos"u nasıl öldürdüğü de anlatılır (Sophokles, *Trakhis...*, 6-26 ve 555-579). Deianeira'dan bir oğlu olur Herakles'in: "Hyllos". Ama Herakles iyi bir ev erkeği değildir. Dur durak bilmeyen bir yaşam sürer ve "eve döner dönmez tekrar uzaklaşır; hep başkalarının yardımına koşar" (*Trakhis...*, 34-5). Sonunda Oikhalia kralının güzel kızı İole'ye âşık olur ve babasını öldürüp yaşadığı kenti basarak kadına sahip olur. Oikhalia'yı alevler arasında bırakır gider. Kahraman eve geri döndüğünde Ch. P. Segal'in söylediği gibi "Odysseus'un tersi" bir tür dram yaşanır (Bakkhylides, *Dithyrambos*, 16, 13-35 Snell). Odysseus'un dönüşüyle Herakles'in dönüşü karşılaştırıldığında, bir kez daha insanlıkla aşırılık, insanüstüyle insan-altı arasındaki karşıtlık ortaya çıkar. Kocasının aşkını tekrar kazanmak isteyen saf Deianeira, ona daha önce Nessos'un kanına ve dölüne buladığı gömleği ve Herakles'e ölümü tattıracak aşk iksirini gönderir. Bu, sonuç bölümüdür; zehrin kavuruculuğu, bu korkunç acıya yenilen Herakles'in ölümü, Deianeira'nın intiharı ve Oita Dağı'ndaki odunların ateşi. Sophokles, "tüm insanların en soylusunu aşağılık bir yaratık durumuna düşüren alt-üst oluşu" mükemmel bir biçimde dile getirir. Önce yendiği, sonra da yenik düştüğü vahşetin kurbanı olan kahraman, hırlayan ve gürleyen bir canavardan başka bir şey değildir. Kahraman, *hêrôs theos* sert ve zor ruhunu (1295 vd.) keşfetmeden ve kutsal ateşle arınmadan önce, onu seyredenlere korkunç "hayvan" yüzünü gösterir: Görülen, ölümün pençesinde kıvranan ve korkunç acılarla inleyen bir hayvandan başka bir şey değildir (1030, 1050-7; bkz. Murray, s. 113-125 ve Segal, s. 31-2 ve 49).

Ama en çarpıcı alt-üst oluş, Deianeira'nın bir adama, Herakles'in bir kadına dönüşmesidir. Sophokles'in anlatımına göre, Deianeira kendini, geleneğin kadınlara lâyık gördüğü şekilde "asarak" öldürmek yerine, Aias gibi kahramanlara yaraşır bir şekilde hançerle öldürür (Soph., *Trakhis...*, 930-1; karş. Diod., IV, 38, 3 ve Apollod., II, 7, 7). Oysa Herakles "bir kız gibi ağlayarak ve bağırarak" ölür. Güçlü Herakles, erkek Herakles "birden basit bir kadına" dönüşmüştür (*Trakhis...*, 1071-5). Oysa Herakles'in anlatılan zaferlerinden çoğu, doğrudan cinsel gücüyle kazandığı zaferlerdir: Bir gecede elli bakireyle birden yatar (Paus., IX, 27, 6-7; Diod., IV, 29, 3; Apollod., II, 4, 10'da bu 50 gecede 50 bakire olarak anlatılır) ve yattığı bu bakirelerden her birinden bir oğlu olur ve unutmamak gerekir ki Herakles'in sadece oğulları

vardır: Çünkü "erkek adamın erkek oğlu olur" (Apollod., II, 7, 8 oldukça uzun ve iddialı bir liste verir). Kahraman ancak Jarry'nin Üsterkek'inde görebileceğimiz bir erkeklik gösterir. Onu yenen "kadın bedenli, erkeklikle hiçbir ilgisi olmayan bir kadındır" ve bunu "bir hançerle" yapmaz (*Trakhis*..., 1062-3). Ne gariptir ki, zavallı Deianeira'nın ismi kutsal bir isimdir ve "erkek öldüren" anlamına gelir. Aslında amacımız, Ph. E. Slater'in yaptığı gibi, Herakles'i bir psikanalize tabi tutmak değildir: Belki de kahraman, üvey annesi Hera'nın "düşmanlığı karşısında, zayıflığı" simgelemektedir ve belki de Deianeira kötü bir anne figürüdür (Slater, s. 339 ve 352). Ancak asıl neden başkadır. Asıl neden, bir kadının zayıflığını, pek çok defa çarpıştığı eril güçle özdeşleştirdiği kahramanı yokeden güce dönüştüren tuhaf alt-üst oluştur.

Herakles ya da kendi tuzağına düşen güç denebilir mi? Ya, Herakles ya da anılar ve intikamın yenik düşürdüğü belleği olmayan zaman?

Ama kahramanın hikâyesi Oita Dağı'ndaki odun ateşinde son bulmaz; onun mitolojideki hayatı uzundur.

IV. Öğretici figürler.

Herakles'in en çarpıcı ikilemi, onun sessiz gücü üzerine yazılan ve söylenen onca şeydir. Felsefe *logos*'unda üstlendiği rollerin çokluğu ve Sofistlerden Pythagorasçılara, oradan Stoacılara pek çok düşünür ve bilgenin, bu kahramanı ve onun simgelediği her şeyi sahiplenme isteği şaşırtıcıdır. Sanırız, sessizlik istiareyi de beraberinde getirir. Sanki arı güç bakir bir toprak gibi *exemplar virtutis* kavramının gelişmesi için her tür olanağı sağlar. Çünkü köle kahraman bir tanrıya dönüşür; ahlakçılar onda insanoğlunun kaçınılmaz kaderinin simgesini görürken, acı çekme kavramının da yeniden yüceltilmesini sağladığını düşünürler. Biraz daha ileri gidersek, Herakles'in "on iki işini" bir varoluş sorunu olarak gösteren anlayışın aksine, düşünen ve tartışan Herakles böyle yaşamayı kendisi seçmiştir. Hatta, *physis* (doğa) adamı, *nomos*'un (yasa) şampiyonu olmuştur denilebilir.

Herakles yolların kesiştiği noktada durur: Sofistler ona müzisyen Herakles, çile çeken, acı çeken, emek veren Herakles gibi nitelikleri atfetmeden önce, Pythagorasçı düşüncenin etkisiyle oluşturulan yaşamöyküsünde, o bir mitoloji kahramanı olarak sunulmuştur (bkz. M. Detienne, s. 24, 32-33 ve 53).

Ama Ksenophon'un da sözünü ettiği (*Anılar*, II, 1, 21-33) ünlü hikâyesinde bu mite en son halini veren sofist Prodikos'tur. Issız bir yerde oturan genç Herakles, erdem (*aretê*) ve kötülük (*kakia*) yollarının olumlu ve olumsuz yönlerini tartmaktadır. Aristophanes'teki "Doğru Söylem" ile "Yanlış Söylem" gibi, iki kadın gelir –ya da Arete ve Kakia isimli iki peri gelir– Kakia, Arete'nin yücelttiği çabayı küçümser ve her ne kadar Ksenophon'un hikâyesi, Arete'nin konuşmasıyla son bulsa da, Prodikos'un okurları, Kakia'nın ya da yandaşlarının ona verdiği isimle *Eudaimonia*'nın (Mutluluk) kışkırtmalarına duyarsız kalan Herakles'in çileyi seçtiğini bilirler.

Bu hikâyenin, V. yüzyıla kadar süregelen Herakles destanına yabancı ögeler içerdiği çok açıktır. Bu iki yol sahnesi, Hesiodos'ta da yeralır. *İşler ve Günler*'de, yumuşaklık (*kakotês*) yolunu erdem (*aretê*) yolunun karşısına koyar (*İşler ve Günler*, 287-292). İki kadının karşılarındakini etkilemek için mücadele ettiği simgesel yarışmada, Paris'in yargılanmasının sofistik bir değişkesi belirir (B. Snell, s. 325-9). Bu Hera'nın olmadığı, tersine çevrilmiş bir yargılamadır. Kahramanın, Arete-Athena'yı, Kakia-Aphrodite'ye tercih ettiği bir yargılamadır. Bu ise, hem Athena'nın yardımlarını kabul eden, hem de Aphrodite'nin kendisine verdiği zevkleri geri çevirmeyen erkek Herakles'in geleneksel efsanesine tamamen yabancı bir olgudur. Herakles'in seçimi, Akhilleus'un seçimiyle yakından ilgilidir. *Aretê* ve *kakia*'ya, "yiğitlik" ve "korkaklık" anlamlarını atfeden Atina okullarının gözde izlekleri de budur (M. Delcourt, s. 131-132). Aslında, Herakles bu hikâyenin merkezidir. Uçlarda gezmekten sonsuza kadar kurtulan Herakles, etkisi azalıp çoğalan sürekli bir alt üst oluşla kendi varlığı üzerinde hüküm sürer. Karşıt iki kutup arasında, çile ve zevk arasında bir seçim yapar. Bu bir anlamda mitin kendisine dayattığı seçimdir ve o emek harcayacağı bir yaşamı seçer. Ancak, bunu yeniden yorumlayan Pythagoras ekolü, kahramanın zaferlerini ahlak çerçevesine oturtur: Zaferleri değerli kılan, onlar için sarfedilen emektir. Prodikos da Herakles'e bir seçim yaptırır: Kahramanın ahlakdışı bütün örneklerine karşı, erdemli Herakles'in seçimi. Böylece Zeus'un oğlunun mitteki iki yüzü de çözümlenir. Geriye birbiriyle uzlaşmaz iki Herakles'in ikilemi kalır: Prodikos'taki erdemli Herakleslerin atası filozof Herakles ve komedyada yeralan uçkuruna düşkün, obur ve kıt zekâlı Herakles (örneğin, Aristophanes, *Kuşlar*, 1574-1692).

Bu yolun sonunda Herakles bilge ve namuslu bir kişi olur. Artık o bir erdem anıtıdır. Olympos uzaklaşır ve *aristos andrôn*'un yeni serüveni sonucunda kahraman-tanrı, artık sadece "insanların en iyisi" haline gelir. Herakles, *Homeros İlahisi*'nden Stoacıların yorumlarına varan uzun bir gelenek boyunca hep "insanların en iyisi" olarak kalır. Sadece sözcüğün anlamında değişiklikler olur. İlk başlarda bir savaşçıya ait tüm erdemleri niteleyen *aretê* kavramının iç boyutu daha da gelişir ve sonunda "erdem" kavramına çok yakın anlamlar yüklenir. Herakles'in kahramanlık hikâyesi kısmen *aretê*'nin hikâyesine bağlıdır ve Homeros'un ona atfetmediği bir özelliği, "toplumsallık" özelliğini kazanır.

Bizi, "Stoacıların Herakles"inden "Romalı Hercules"e, oradan "Hıristiyan Herkül"e ve Dürer'den Annibal Carrache ve Petrarca'dan Wedekin'e uzanan bir çizgide Batı toplumunun çok yönlü *Herkül*'lerine götürecek ve daha uzaklara taşıyacak bu yorumlara daha fazla yer vermek istemiyoruz. Yalnızca, kahramanın ilk örneklerinden yola çıkarak, İÖ V. yüzyıldan IV. yüzyıla, toplumsal değerlerin çerçevesinde savaşçı *aretê*'nin yerine yavaş yavaş barışçıl erdemleri koyan Herakles evriminin nasıl ters teptiğini anlatarak sözlerimizi noktalıyoruz. "İnsanları ve tanrıları tehlikelere karşı koruyan bir kahraman" (*Aspis*, 28-9) olan Herakles, önceleri sitelerde bir savaşçıdır: Thasos kapılarını ya da Thebai'de *promakhos*'u koruyan bir savaşçı (bkz. Pouilloux, 2 ve Paus., IX, 11, 4). 510'da Krotonlu Milon, yurttaşlarını Siberis'e karşı yönelttiği zaman Herakles'in giysisine bürünür. IV. yüzyılda bir tür anlamsal kayma belirir ve savaşçı kahramanın, varoluşun kararsızlıklarından gelişen evrensel bir seçeneği doğar. Herakles her zaman bir koruyucu olmuştur ama savaşçı, iyilik yapan bir kahramana dönüşür (Euripides'te *euergetes*'dir: *Her.*, 1252). Canavar katili, "katillerin en haklısı", bütün yolculuklarında su kanalları açan, siteler kuran bir toplum kahramanı ile yer değiştirir. Helenistik dönem, onu şaşırtıcı bir biçimde "yasa koyucu" olarak sunar ve hatta bir *philanthropia* modeli yapar (öfkeye kapılan Zeus'un, Prometheus'u bağladığı zincirleri çözer. Böylece kahraman kendisinin efendisi olur ve tanrı babasının emirlerine uymaz. Artık amacı zafer kazanmak da değildir. Prometheus aracılığıyla, insanseverlik konumuna yükselmiştir –bu konuda



Herakles Hesperidlerin bahçesinde. Attika su kabı (hydria). İÖ 430'a doğru. Londra, British Museum. Foto: Müze.

Theog., 526-534'le Diod., IV, 15, 2 arasında bir karşılaştırma yapılabilir).

Resimli temsillerinde, tapınak metoplarında ve vazolarda da benzer bir değişim izlenir. Savaşçı kahraman, barışçı kahramana yenilir. Ter ve kan, Mutlular'ın sonsuz dinginliği karşısında silinir. Kahramanın yalınlığının, yapılı, çevik ve güçlü bedeninin öne çıkması amacıyla taşınan yay ve ok gibi gereçler, yerini, arslan derisine ve topuza bırakır. Sanatta olduğu kadar düşüncede ve dinde de, kahramanın içselleşme süreci artık geri dönülmez bir yola girmiştir.

Artık Herakles'i terketme zamanı.

Kahramanla ilgili her şeyi söylediğimiz sanılmasın.

Söyleyelim: Burada Herakles'i anlatmayı seçmedik, çünkü "hayatı"nı anlatmaya bir hayat hasretmek gerekir. Onda "hakikatin ilk hali"ni buluntulama umudunu terkettik. Çünkü Herakles, ne Wilamowitz'in Dor lehçesiyle konuşan kahramanı, ne J. Harrison'a özgü "bitelge demonu", ne de "üç günahıyla" Dumézil'in savaşçısıdır. Tek bakış açılı tüm söylemlerin ötesinde, suskun kalmakta kararlı bir kahramanda yoğunlaşan her tür tasarıyı bir kenara bırakmak istedik.

Burada, sadece, tüm Yunanlıların kahraman kabul ettiği, ama kahramanlıkla korkaklık, tanrı ile insan, tanrı ile hayvan, abartılmış erillikle kadınlık arasında gidip gelen, boyun eğişle sessiz direniş kutuplarında bocalayan Herakles simgelerini çözümlemeye çalıştık.

N.L. [L.A.]

KAYNAKÇA

Burada, Herakles hakkındaki söylem bolluğu içinde birkaç ana kaynağa vermeyi yeğledik.

1) *Genel kaynaklar*:

DELCOURT, M., *Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris, 1942, s. 118-138 (oldukça yoğun ve ilginç sayfalar). FLACELIERE, R. ve DEVAMBEZ, P., *Héraclès, Images et récits*, Paris, 1966. MURRAY, G., "Heracles, The Best of Men", *Greek Studies*, Oxford, 1946, s. 106-126. PUECH, A., "Héraclès dans la légende et la poésie grecques", *Revue des cours et conférences*, XXV ve XXVI. ciltler.

Daha ayrıntılı bir kapsam için,

ROBERT, C., *Die griechische Heldensage*, s. 422-675 (L. Preller'in *Griechische Mythologie*'sinin II. cildi, yeni baskı, Zürih, 1967).

2) *Herakles üzerine bazı bakış açıları*:

DUMEZIL, G., *Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1969 (kitap, genelde Herakles figürünü oldukça iyi bir biçimde açıklıyor ama "Herakles'in üç günahı" başlığı altında kaleme alınan bölüm, daha çok belli bir savı kanıtlamaya adandığı için çok inandırıcı olamıyor). HARRISON, J., *Themis*[2], Cambridge, 1927, s. 364 vd., SLATER, PH. E., *The Glory of Hera, Greek Mythology and the Greek Family*, Boston, 1968, XII. bölüm. WILAMOWITZ-MELLENDORF, U. VON, *Euripides Herakles*, II. cilt, yeni basım. Darmstadt, 1959.

3) *Kahraman: Sitelerdeki Herakles*

FARNELL, L. R., *Greek Hero Cult and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921, V. VI, VII. bölümler.

* *Thasos'da Herakles*

LAUNEY, M., *Le sanctuaire et le culte d'Héraclès à Thasos*, Paris, 1944, XI. bölüm. Pouilloux 1: POUILLOUX, J., *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, Paris, 1954, Pouilloux 2: "L'Héraclès thasien", *REA*, 76 (1974), s. 305-316.

* *Atina'da Herakles*

WOODFORD, S., "Cults of Heracles in Attica", *Mélanges G. M. A. Hanfmann*, Mayence, 1971, s. 211-235.

4) *Kahraman: Yaşam, ölüm ve ölümsüzlük*

VERNANT, J.-P., "Aspects de la personne dans la religion grecque", *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1971, II. cilt, s. 79-94.

* *Devler Savaşı'nda Herakles*

VIAN, F., *La guerre des géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952.

* *Herakles'in ölümü*

NILSSON, M. P., "Der Flammentod des Herakles auf dem Oite", *ARW*, 1922, s. 310-316 (bu konudaki en önemli makale ama Herakles'in ölümü hakkında hiçbir bilgi vermemektedir. Nilsson, bunun daha sonraları belli bir riti açıklamak için nedenbildirici bir mit olarak oluşturulduğunu söyler). STOESSL, F., *Der Tod des Herakles*, Zürih, 1945 (bu konunun kapsamlı özeti).

* *Trakhisli Kadınlar, Herakles, Deianeira ve Nessos üzerine*

DUGAS, CH., "La mort du centaure Nessos", *Receuil Ch. Dugas*, Paris, 1960, s. 85-91. LINFORTH, I. M., "The Pyre on Mount Oeta in Sophocles' *Trachiniae*", *Univ. of California Publications in Classical Philology*, 14 (1925), s. 255-267 (akılcı yorum: Herakles'e övgü yoktur). SEGAL, CH. P., "Mariage et sacrifice dans les *Trachiniennes* de Sophocle", *AC*, 44 (1975), s. 30-53.

* *Ölümsüz Herakles'in çeşitli resimli figürleri*

DUGAS, CH., "Héraclès mousicos", *Receuil Ch. Dugas*, s. 115-121. HARRISON, E. B., "Hesperides and Heroes. A Note on the Three Figure Reliefs", *Hesperia*, 33 (1964), s. 76-82. METZGER, H., *Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle*, Paris, 1951 (V. bölüm: "Le cycle d'Héraclès"). MINGAZZINI, P., "Le rappresentazioni vascolari del mito dell'apoteosi di Herakles", *Atti della Reale Accademia dei Lincei* (Mem. clas. Sc. mor. stor. fil.), I (1925), s. 417-490.

5) *On iki iş*

BROMMER, F., *Herakles. Die Zwölf Taten des Helden in antiker Kunst und Literatur*, Münster-Köln, 1953 (On iki işin edebî geleneğiyle çeşitli resimler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerine önemli bir kaynak). F. B. bu kesin sıralamanın –Nemea arslanı, Lernea bataklığındaki Hydra, Eurymantheus'un yabandomuzu, Kerynie alageyiği, Stymphale gölünün kuşları, Augias'ın ahırları, Girit boğası, Trakya kısrakları, Amazonların kraliçesinin bekâret kemeri, Geryoneus'un sığırları, Kerberos'un kaçırılışı, Hesperidlerin altın elmaları– oldukça geç bir dönemde mitolojiye katıldığını söyler. İlk belirişi, ki Olympos metoplarındadır, kesinlikle bir model görevi görecektir ama bu da oldukça geç bir döneme tarihlenir).

6) *Uygarlaştırıcı Kahraman*

LACROIX, L., "Héraclès, héros voyageur et civilisateur", *BAB*, 60, 1974, s. 34-59.

7) *Yolların kesiştiği noktada Herakles*
ALPERS, J., *Hercules in bivio*, Göttingen, 1912 (kapsamlı bir sunuş). DETIENNE, M., "Héraclès, héros pythagoricien", *RHR*, 158 (1960), s. 19-53. SNELL, B., "Das Symbol des Weges", *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1955, s. 320-332.
Bu konudaki XV. yüzyıldan Barok döneme sayısız resimler üzerine, bkz. PANOFSKY, E., *Hercules am Scheidewege*, Leipzig, 1930.

8) *Batı uygarlığında Herakles'in kaderi*
GALINSKI, C. K., *The Herakles Theme*, Oxford, 1972 (pek çok doğru sezginin olduğu, dolu dolu bir kitap).



Hercules ve Nemeia arslanı. Paris, Milli Kütüphane, Cabinet des Médailles. Foto: B.N.

HERCVLES.

Bu Latin tanrının adı Yunanlı 'Ηρακλης'ten (Herakles) gelmektedir: **Herkles*, daha sonra **Hercoles* (*Hercolei*'nin datif hali, birçok kereler doğrulanmıştır), en sonunda ise *Hercules* olmuştur. Bu isim tüm İtalya'da değişik biçimlerde kullanılır: Etrüsk dilinde: *Hercle* (bkz. M. Pallottino, *Testimonia linguae etruscae*, no: 399); Osk lehçesinde: *Herekleis* (= *Herculis*, bkz. E. Vetter, *H. I. D.*, no: 1 B); Vestin lehçesinde: *Herclo* (= *Herculi*, bkz. *a.g.y.*, no: 220); Prenestin lehçesinde: *Hercle* (= *Hercules*, bkz. *a.g.y.*, no: 367 b); *hercles* (= *Hercules*, bkz. *a.g.y.*, no: 367 c); *hercele* (= *Hercules*, bkz. *a.g.y.*, no: 366 d).

Bu özel adların her yerde karşımıza çıkması, Yunanlı gezgin kahramanın efsanesine uygun düşmektedir. Hercules'in bir tanrı olarak Roma'ya uyarlanması, Jean Bayet'nin (*Les Origines de l'Hercule Romain*, Paris, 1926) adlı çalışmasının ayrıntılı araştırma konusudur.

Roma'da klasik dönemde benimsenen efsane, "kötü"ye karşı yardımsever kahramanın kazandığı zaferleri gösteren çizelgenin uygulanışından ibarettir. Titus-Livius (1, 6, 4), Halikarnassoslu Dionysios (1, 39-40), Vergilius (*Aeneis*, 8, 193 s.), Ovidius (*Fasti*, 1, 541 s.) "topuz taşıyan kahraman"ın Tiber kıyılarına gelişini şöyle anlatırlar: Bir dev olan Geryoneus'tan aldığı sürülerle, İspanya yakınlarında bulunan efsanevi Erytheia adasından gelen Hercules, (Titus-Livius'a göre) çoban, (Halikarnassoslu Dionysios'a göre) soyguncu ve (Vergilius ve Ovidius'a göre) "korkunç" bir canavar olarak tasvir edilen Cacus'un yapmış olduğu hırsızlıktan sorumlu tutulur.

Hercules, Cacus'u (popüler etimolojide κακος "kötü yürekli" olarak yorumlanır) öldürür ve yöre halkının hayranlığını kazanır. Özellikle, gelecekteki Roma kentinin yeri olacak olan *Pallantium*'da kurulu Arkadia kralı Evandros, Hercules'e (Titus-Livius; Halikarnassoslu Dionysios) kendisine duyduğu minnetin bir ifadesi olarak bir sunak adar. Bu sunak *Forum Boarium*'da bulunan *Ara Maxima*'dır. Başka değişkelere göre, (Vergilius, *Aeneis*, 8, 271; Ovidius, *F.*, 1, 581) Hercules'in kendisi bir sunak ve *Ara Maxima* kültünü kurmuştur. "Akla uymayan" çeşitli yorumlar (örneğin Diodoros, 4, 21'de, Hercules'in Pinarius ve Cacius adında iki konuksever tarafından karşılandığı; "aşar vergisi" koyarak "Büyük Sunak"ta kendi kültünü kurduğu ve Cacus diye bir canavarın varolmadığı söylenir) dikkate alınmadığında, efsanenin ana izleği budur. Efsane, kültün tarihsel eskiliği hakkında hiçbir bilgi vermez.

Bu sunak, Klasikçağ'da hem inek pazarı, hem de ticaret merkezi olan *Forum Boarium*'un kuzey ve güneyinde iki taş dayanak üzerinde yükselir. Kuzeyde, daha kesin olarak *Circus Maximus*'un kuzeybatı ucunda, daha sonraları da, doğum günü 12 Ağustos olan *Hercules Victor* (*Victor* sıfatı Antium'un Iulius-öncesi takviminde yeralır; başka takvim ve edebî kaynaklarda *Victor* ve *Inuictus* arasında bir kararsızlık söz konusudur: Bkz. A. Degrassi, *Ins. Ital.*, XIII, 2 s. 494) adına inşa edilmiş yuvarlak bir tapınakla donatılan *Ara Maxima* yeralır. Tacitus (*Ann.*, 12, 24) *Ara Maxima*'nın, Romulus'un kurduğu kentin *pomerium*'u (sur dışındaki ibadet alanı) içinde kaldığını söyler.

Güneyde, Tiber Nehri kıyısıyla Aventinum tepesi arasında *Porta Trigemina*'da (bkz. Macrobius'un zikrettiği Varro, *Saturnales*, 3, 6, 10) *Hercules Victor* ya da *Inuictus* adına kurulmuş bir başka tapınak daha bulunmaktaydı. *Pomerium*'un dışında kalan bu tapınağın kuruluş tarihi 13 Ağustos'tu ve yabancı kültlere (*sacra peregrina*) ilişkin resmi konum kapsamındaydı (bkz. Festus, s. 268 L.).

Gerçekte bu iki kült yeri arasındaki temel fark şuydu: *Ara Maxima* kültü, başlangıçta *Potitius*'lar ve onlardan daha üst konumda bulunan *Pinarius*'lar adında iki soy tarafından yönetilmekteydi. *Porta Trigemina* kültü ise, sağlık ve refah dağıtıcı olarak tapılan tanrılardan birinin onuruna, Yunanlı tüccarların oluşturduğu bir kurumdu.

İÖ 312 yılında *Ara Maxima* kültü köklü bir değişime uğradı: *Censor* Appius Claudius'un girişimiyle devletleştirildi. *Potitius*'lar 50. 000 as (Roma para birimi) karşılığında *familiare sacerdotium*'larını devlete bıraktılar. Eğer geleneğe inanacak olursak, bu, tanrıyı kızdırır: On iki *Pontitii* otuz gün içinde ölür (bkz. Festus, s. 270 L.), Appius Claudius kör olur ve *Caecus* takma adıyla tarihe geçer (bkz. Titus-Livius, 9, 29, 9-11).

Bu tarihten önce Hercules Roma'da resmi bir törene katılmıştı. İÖ 399'da Diana-Artemis eşliğinde *lectisternum*'da en başta yeralmaktaydı. 312'den beri "Romalılaşmış" bir tanrıydı ve Roma Devleti bundan böyle valinin (*praetor*) emrinde bulunan halk kölelerinin hizmetine baş vurarak, Büyük Sunak kültünü benim-

semişti. Bununla birlikte Hercules, Roma'da, Roma dinsel usullerinden farklı, *ritus graecus* yani Yunan riti denilen bir rit uygulamaktaydı (Bkz. *R.C.D.R.*'de yeniden yayımlanan "Sacrum et Profanum" adlı makalem, *Latomus*, 1971 s. 963-968). Bu rit, tanrıya adak sunma ritinden (*polluctum*) hemen sonra, tüm katılımcılara açık zengin bir şölen (*polluctura*) düzenlenmesi sayesinde oldukça yaygınlık kazanmıştı.

Diğer kültler Hercules'in saygınlığını doğrular niteliktedir: İÖ 218'de (Titus-Livius, 21, 62, 9) Hercules'e bir *supplicatio* sunulur (bunun yanısıra mitolojide karısı olarak geçen Hebe *Iuuentas*'a da yakarılır, bkz. Ovidius, *F.*, 6, 65). Fakat hemen sonra meydana gelen Trasimene felâketi, bir düş kırıklığına neden olur. 217'de Hercules on iki ana tanrının büyük *lectisternum*'unda yeralmaz.

Ancak itibarını geri almakta da gecikmez: Yazıtbilimin kaydettiği unvanları (bkz. Wissova, *Ruk*[2], s. 282 ve J. Bayet, *a.g.y.*, s. 487) – *Defensor*, *Conseruator*, *Salutaris* (*Alexicacus*, "kötülükleri kovan", Varro zikreder, *L. L.*, 7, 82), bu tanrının yardımsever koruyuculuğuna duyulan güveni kanıtlar. Aynı zamanda, başarı ve refah dağıtıcısı olduğu için halk ona büyük bir coşkuyla tapınmıştır. Aslında, *Ara Maxima* vergisi, öncelikli olarak tüccar ve askerleri cezbederdi: Tanrıya kârlarının veya savaş ganimetlerinin onda birini vererek *Hercules Victor*'un saygınlığını sürdüreceklerdi. Bunun dışında, Octauius Herrenus adında ticarete atılmış eski bir flütçünün Hercules'e vergi verdiği ve onuruna gösterişli bir şölen düzenlediği söylenmektedir (İÖ I. yüzyılda yaşamış Marius Sabinus, zikreden: Macrobius *S.*, 3, 6, 11). Ayrıca, Etolia'dan zaferle dönen bir generalin, Fuluius Nobilior'un İÖ 189 yılında *Circus Flaminius* yakınlarında *Hercules Musarum* tapmağını inşa ettirme girişimi de bilinmektedir (bu general, beraberinde, Ambracie'den alınma dokuz Musa heykeli getirmiş ve bunları "Musaları güden" Hercules Musagetes'e emanet etmek istemişti: Bkz. Plinius, *Doğa Tarihi*, 35, 66).

İÖ I. yüzyılın sonlarına doğru Augustus'un reformları sırasında Hercules'in saygınlığı azalır: Tanrının başına, muzaffer Augustus'un kötücül rakibi Antonius'u desteklemiş olmak gibi bir talihsizlik gelmiştir (bkz. 1942 yılmda *R.C.D.R.*'de yeniden yayımlanan "L'Hercule Romain en face de la réforme religieuse d'Auguste" başlıklı makalem, *R. Ph.*, s. 39). Ancak içine düştüğü bu hiç de parlak olmayan siyasal durumdan kurtulmakta gecikmez (*a.g.y.*, s. 52). Hatta günün birinde, Hıristiyanlığa karşı yapılan paganizm tartışmaları sırasında, İsa'nın rakibi haline geleceği öngörülmüştür (bkz. M. Simon, *Hercule et le christianisme*, Belles Lettres, Paris, tarihsiz).

R.S. [H.T.]

HERKÜL. Simyada.

Herkül izleğinin son tarihçilerinden[1] biri olan Marc René Jung'un, simyadaki Herkül konusunda bir yazısı vardır. Jung, *Hercule piochymicus* adlı yapıtları Pernety tarafından özetlenen Michel Maier ve Pierre Jean Fabre'ı zikreder[2]. Örtülerin ardında Diana'yı arayan simyacılarda Herkül'ün hep mevcut olduğunu görmek yeterlidir. Ne derece unutulduğunu asla tam olarak anlatamayacağımız Blaise de Vigenère, *Philostrate*'ında bundan fazlaca sözeder: "Bu şiirsel hayâli ya da kurguyu doğal felsefeye uygularsak, daha önce de söylediğimiz gibi Herkül Güneş'ten başka bir şey değildir; Güneş sıcaklığı ve ok yerine geçen ışınlarıyla Hydra yılanının birbiri ardına çıkan başlarını yokeder. Hydra yılanı soğukluğu temsil eder, soğukluk da bu yılanın doğduğu, adını taşıdığı suyun niteliğidir...". Ancak Herkül'ün bütün işlerini bir tek Nuysement anlatmıştır[3]:

"Herkül'ün işleri, ki masal gelir kimilerine,
O gizemli sanatın gerçek sırlarını taşır.
Üç bedenli Geryoneus, korkunç ve güçlü,
Sardı mı ayı, toprağı, katmerlenir gümüş yaldızı.
Topraktan doğma dev, yenilmez Antaeus,
gücüne kimse erişemez onun,
Anasına, Toprak'a dokundukça, canlı ve sıcak ruhu
Sularımızın çektiği, yukarı çıkardığı altınla donanır.
Hydra, doğar hep yedi korkunç başıyla,
Sudur, altının ve bütün o suya dönüşen bedenlerin anası;
Hiç ıslatmayan, ateşi söndürmeyen sudur; Güneşin yavaş yavaş öldüreceği yılan.
En hafifi Kentaurosların, korkunç tür,
İki döl karışır birbirine, çıkarır bu ucubeyi.
Hain Diomedes ile acımasız atları,
Sanatçıdır, Madenlerin karışımını
Gizli odaya koyar, su yer burada onu.
Hippolyte'nin kalkanı,
Bu suyu yüz renge boyayan İris'tir.
Augea ahırının öldürücü gübreliği de hastalıklı bir karanlıktır
Çürüyen ölülerin üstüne dökülür.
Bahtsız Phineus'un sürüsünü telef eden,
Habire hastalık saçan Stymphalus kuşları,
bedenlerden akan güçlü buharlardır.
Kovalanan ve yakalanan yabandomuzu,
Madde gri renge bürününce
Ve rengi açılınca beyazlayıncaya dek,
rençber için mutluluğun işaretidir.
Bu yarı-tanrının giydiği büyük Arslan'm postu,
aydınlığı getiren kızıl renktir.
Evcilleştirdiği Boğa, sabitlediği beden.
Altın boynuzlu Geyik, sararan durgun beden.
Üç kursaklı Kerberos,
Taze et istemişti doğar doğmaz".

F.S [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA VE NOTLAR

1) Bkz. DE LUBAC. H., *Exégèse médiévale*, IV, II, s. 228, Herkül üzerine ve M. Simon, R. Trousson ve Pierre Sage'ın savları.
2) *Hercule dans la littérature française du XVI*[e] *siècle*, Cenevre, 1966, s. 202.
3) *Poeme philosophic de la vérité de la phisique minerale*, (haz.) Matton, s. 95, 1600. dize.

HERMES.

Zeus ve nympha Maia'nın oğlu Hermes, Olympos tanrıları arasında ölümsüzlüğünü anlaşmayla elde eden tek tanrıdır. Hermes'in çocukluk maceralarıyla birlikte başlayan, Apollon'un Hermes'in elleriyle yaptığı lir ile sürüsünü mübadele etmesi ve



Hermes ve Apollon'un öküzleri. Attika su kabı (hydria). İÖ 490'a doğru. New York, Metropolitan Museum of Art. Foto: Müze.

Zeus'un adaletli davranıp ona ayrıcalığı (*timê*) vermesiyle son bulan *Hermes*, *Homeros İlahisi*, bu tanrı katına yükselme macerasının tüm evrelerini tasvir eder. Bu mitolojik maceraların ve tanrıya Yunan panteonunda atfedilen özellik ve işlevlerin ayrıntılı, çok çeşitli ve dağınık olması, belki de Hermes üzerine yapılan çalışmaların neden genellikle bu boyutlardan yalnızca biri üzerinde yoğunlaştığını açıklar.

Bununla birlikte, miti olduğu gibi alıp tanrıya ilişkin düzlemlerin çeşitliliğini bir bütünlük içinde değerlendirmek için, onun davranış özelliklerini iki temel sözcükle ifade etmek mümkün görünmektedir: Geçiş ve *mêtis*. Hermes çobanların ve yolcuların tanrısı olduğu kadar, yollara işaret taşı koyan kurnazlık ve hırsızlık tanrısı olarak da bir mübadele ve anlaşma ustasıdır. Sözünde kurnaz, işinde dalavereci biri olan Hermes, aynı zamanda Zeus'un habercisi, yani ruhlar kılavuzu ve uyku ustasıdır da. Böylece Hermes adı, tanrı katına ermesindeki özel koşulları da niteleyen beklenmedik ve değişken olan şeylerin alanına bağlanmaktadır.

I. Arabulucu Hermes.

Hermes yollarda gezendir. Yol kavşaklarına dikilen iki ya da dört başlı Hermes büstü biçimindeki işaretler, yönleri belirtir ve güzergâhların sınırlarını çizer. *Hodios*, *hêgemonios*, *agetôr* olarak bütün yolculukların kılavuzudur. *Propulaios*, *strophaios* olarak evlerin kapılarında dirliğin bekçisidir. Öte yandan, kapı kilitlerinin tanrısıdır ve açılmalarını sağlar. Taş yığınlarının tanrısı olarak (*herma*, *hermaion*, *hermaios*, *lophos*) ve Eustathos'a göre (*Sch. ad. Od.* XVI, 471) yolları ilk kez açan ve bu açtığı yollara işaretler, kilometre taşları koyan da odur. İyi bilinmeyen bu yörelerdeki maceracılığının yanısıra, bu bölgelere uygarlık getiren yalnız bir kaşif ve bir kahramandır da. *İlahi* onu bu rolüyle, her zamanki yollardan uzakta, *agros*, *planodia* (*i*) ortasında, Apollon'dan çalınmış sürüyü güden kişi olarak gösterir. Yalnız başınadır, kendi yolunu kendisi açar.

Hermes'e, aynı zamanda tekin olmayan yerlerde, kentlerle kırı birbirinden ayıran otlaklarda, dağdaki vahşiliklerle ilgisi olmayan yerlerde, bilhassa geceleri ortaya çıkan uğursuz karşılaşmalar da atfedilir. Çünkü o, yolcuların tanrısı olduğu kadar, hırsızların da tanrısıdır. Çobanlar onun himayesinde toplansalar da (Hermes, *nomios*, *mêlossos*, *epimêlios*, *kriophoros*), Hermes çobanın ve sürüsünün yolunu şaşırtmaktan geri kalmaz (*Hermes, Homeros İlahisi = HHİ*, 282, vd.). Bu, Hermes'in en önemli yönlerinden biridir: Anlaşılmaz, kurnaz ve yanıltıcıdır. Tüm bu atıflardan en açıklayıcı olanı ise kurnazlığıdır (Hermes *dolios*). Bu kurnazlık, işlevlerinden her birini, Hermes'in varolma tarzını belirleyen birçok anlama göre yeniden biçimlendirir.

Mübadelelere izin verip, yolculara kılavuzluk etse de, aynı zamanda her an her şeyi alt üst edebileceği için kuşku uyandıran bir figürdür. Bir yandan sözünün eri olan Hermes, öte yandan Zeus'un önünde bile yalan yemin eden bir ikiyüzlüdür (*HHİ*, 372). Erkek karşısında riyakâr ve korkunç hale gelen Pandora'nın kalbine kurnazlık, aldatmaca ve çelişkiyle dolu parıltılı sözcükleri dolduran Hermes'in ta kendisidir (bkz. Hes., *İşler ve Günler*, 67-68 ve 77-80, ve *Theog.*, 58). Ama başka yerlerde, örneğin Aphrodite ve Eros'un yanında, yeni geline kocasına yaklaşması için sözcükler mırıldanan, biraraya gelmelerini sağlayacak lafları fısıldayan da yine odur (Plut., *Praec. Conjug.*, 138 vd; Sudias, *Psithuristês* maddesi, ve H. Usener, "Psthuros", *Rheinisches Museum*, 59, 1904, s. 623). Hermes, diğer tanrılarla birlikte, genç kızın babasının *oikos*'uyla (ev, yurt) kocasının *oikos*'unu ayıran yolu geçmesine izin verir ve yabancının bu aile bağına uyumunu sağlar. Çünkü evliliğe izin veren de Hermes'dir.

Her zaman hareket halinde olan Hermes, dolaşımda olan şeyleri düzenleyendir: Mallar, sözcükler, roller. Ancak bütün bunlar, Hermes'in itibarının güvencesi altında meydana gelmeyecektir. Çünkü Hermes'in yapısında belirsizlik vardır ve burada tesadüflerle de karşılaşılabilir. Yunanlılar buna, mutlu rastlantı, iyi bir buluş, tanrı lütfunun başarısı anlamına gelen *Hermaion* derlerdi: Ancak "Hermes'in gazabı"na uğrayıp kendi kazdığı kuyuya düşen birinin karşılaşabileceği olaylar da olurdu. İyilik dağıtan (*dôtôr heaôn*, *HHİ*, II, 12) Hermes, yardımsever olduğu kadar cimridir de. Bir yandan Hekate ile birlikte sürüleri çoğaltırken, bir yandan da bu sürüleri azaltma fırsatını kaçırmaz (Hes., *Theog.*, 444 vd.).

Ama tüm bu görevlerin ortak yanı, Hermes'in iki taraf arasında gidip gelmesi ve arabuluculuk yapmasıdır. Bu arabuluculuk ister evlilik, ister yolculuk, ister başka şeyler arasında olsun, arada hep Hermes vardır. En alt ile en üst arasında, yani Olympos, insanlar ve Hades arasında da mutluluğun sözcüsü ve ruhların kılavuzudur. Olympos'un buyruklarının yardımsever habercisi, dönüşü olmayan ölüm yolculuğunun kararını ileten ulaktır. Bir dünyadan öbür dünyaya mükemmel bir şekilde hareket eder ve sınırları Yunanlılar tarafından kesin bir şekilde çizilmiş olan yere geçişi sağlar.

İlyada'da (XXIV, 317-330) Hermes, Priamos'un yanında bu görevi yaparken tasvir edilir. Bir *kouros* (oğlan çocuk) kılığında, yaşlı adamı Ksanthos ırmağı ile Akhilleus'un çadırının yanındaki uçurumu çevreleyen ovanın bitimine götüren Hermes'tir. Bu olay aslında iki bölge arasında gerçekleşir: Troya ülkesi ile Akhilleus'un çadırının eşiği arasında bulunan huduttur bu. Burası, iki tarafa da ait olmayan ve savaş meydanı olan ara bölgedir. Hermes Priamos'un arabasının dizginlerini eline alır, bekçileri oyalayarak yaşlı Priamos'un düşman karargâhının kapılarını aşmasını sağlar. Hermes'in bu davranışının toplumsal etkisi, mekâna bağlı simgesini pekiştirir. Çünkü Priamos bir mübadele için gelmiştir. Troya'ya götürmek istediği oğlu Hektor'un ölüsünü, bir fidye karşılığında Akhilleus'tan ister. Bu iki düşman arasında,



Psikopomp Hermes. Attika dar boğazlı vazosu (lesit). İÖ 450'ye doğru. İena, Friedrich-Schiller-Universität, Foto: Müze.

iki topluluğu birbirinden ayıran savaş durumuyla tamamen çelişen bir iletişim kurulur. Düşmanlık, yerini konukseverlik ve uzlaşma kurallarının gerekli kıldığı bir bağa bırakmalı ve Priamos, Akhilleus'u ikna etmeyi başarmalıdır. Akhilleus da bu yabancıyı dinlemeyi kabul etmelidir.

Oldukça farklı bir bağlamda Hermes'e yakarışları güçlendiren ortak belirtiler saptarız: Odysseus İthake'de toprağına yeniden kavuşup, Phaiakların kendisini bıraktıkları kıyıdan içerilere doğru yol aldığında eski domuz çobanı Eumaios ile karşılaşır (*Od.*, XIV, 1-22). Bir dilenci kılığında ülkesinden haberler sorar. Eumaios saygılı bir ev sahibi olarak, bir kurban adamak için davranır ve kurbandan ilk payı Hermes'e ayırır. Böylece Eumaios ile Odysseus, domuz çobanının yığma kaba taşlardan yapılmış, saçakları dikenli çalıdan, hayvan derileriyle döşenmiş viranesinde yani yarı-vahşi bir ortamda biraraya gelirler.

Eumaios, tanrısallığı *proxenios*'a (Aiskhylos, *Yakaran Kadınlar*, 920) dayalı Hermes'e, hem yolcunun karşılanması, hem de *oikos* geçişine ulaşabilmesi için yalvarır. Bu dönüşün gerçekleşeceği coğrafya adına da yalvarır: *Agros*'un ıssızlığı içindedir, kent ve dağ arasında, çobanların mekânında. Ancak bu yakarış, Eumaios'un bildiğini sandığından çok daha fazla şey içermektedir. Odysseus bir yabancı dahi olsa, kimliğini sakladığı ortadadır. Yirmi yıl uzakta kaldığı ülkesinde iktidarın ne durumda olduğunu öğrenmek için kimliğini bir sır gibi saklamaktadır. Dönüşte takındığı bu maske altındaki ikiyüzlülük ve sinsi tavır sırasında Hermes yine sahnededir. Eumaios'un kendisinin de hiçbir şey bilmediği, sorunlu bir tanınmanın koşulları arasında çağrılır yardıma. Çünkü Hermes'in bildirileri hiçbir zaman açık değildir.

Hermes yolları birbirine katan bir kaçakçı, bir hayduttur. Bir yere tepeden tırmağa çekidüzen verebildiği gibi, aynı yerin düzenini alt-üst de edebilir. Bu bakımdan, hem düzen, hem de düzensizliktir. Bu sinsilik, sürüsünü arayan Apollon örneğinde de görülmektedir (*HHİ*, birçok bölümde). Sabah vakti doğan bir çocuk olan Hermes, yetişkin bir insanın gücüne sahip olduğu için kardeşinin kutsal sürüsünü çalar. Ondan hesap sormak için annesinin mağarasına gelen Apollon, kundağında mışıl mışıl uyuyan bir süt çocuğu ile karşılaşır (*HHİ*, 245).

Hermes'in bu çok biçimliliği, ağabeyinin hafiyelerinin cesaretini de kırmaktaydı. (Sophokles, 112 vd., *HHİ*, 219 vd.). Silenoslar, burunları yerde, çocuğun ve ineklerin geçtiği yollarda iz sürerler. Ancak izler karmakarışıktır ve iz sürenleri döndürüp dolaştırıp aynı yere getirir. Bu, başı sonu belli olmayan bir labirent gibidir. Bu nedenle *İlahi* bize, Hermes'in izleri nasıl büyük bir kurnazlıkla birbirine karıştırdığını anlatır: İnekleri geri geri yürütmüş ve kendi ayak izlerini silmek için sandaletlerine mersin ağacı dalları bağlamıştır (*HHİ*, 75 vd.).

İşte Hermes'in kurnazlığı budur: Tuzak ve dalavere konusunda ustadır. Tüm hileleri kullanarak, durumları alt üst eder, rolleri tersine çevirir, düşmanlarını şaşırtır. Yunanlıların *mêtis* diye adlandırdığı bu kurnazlıkla donanmış bulunan Hermes, tanrılık payesini elde etmeye gider. Dalavereciliği ve yalancılığıyla Olympos'a kabul edilen Hermes, Zeus tarafından saptanıp kabul gören düzensizliği temsil edecektir.

II. Düzensizlik, mübadele ve Hermes.

Apollon'un sürüsünün yarısını ele geçiren Hermes, Yunanistan'ı ve inek sayısının sabit kaldığı kutsal otlak Pierie'yi baştan başa dolaşır. İnekleri Alpheia vadisine doğru uzanan kıyılarda ve tepelerde yaylaya çıkarır. Hayvanlar bu yüksek vadide, evcil hayvanların yiyeceği otlarla kaplı bir çayır, bir ahır ve bir de yalak bulurlar. Kutsal topraklarından uzakta, insanlarınkine benzer bir biçimde üreyen ve çoğalan sürülere dönüşüp *agrauloi boes* (*HHİ*, 412), *agros* sığırları haline gelirler.

İneklerin durumlarındaki değişiklik, Hermes'in stratejisinde de etkisini gösterir: İnsanlaşan bu sürü, artık üreyen ve çoğalan kutsal bir maldır ve sürünün asıl sahibi olan Apollon, onları başlangıçtaki kutsal ve değişmez halinde tutup koruyamayacaktır. Bu yeni sürünün simgesel sorumluluğuyla birlikte, Hermes'in Olympos'taki yeri de aynı zamanda reddedilir. Bunun üzerine Hermes, Apollon'u, Delphoi'deki tapınakta sakladığı hazineyi yağmalamakla tehdit eder: Bu da dolaşımın bir başka biçimidir (*HHİ*, 174). Kesişen mübadelelerin (*HHİ*, 516, *epamoibima erga*) ve dolaşımda olan malların tanrısı olmaması durumunda, haydutların prensi olacağı tehditini savurur. Tüccarların tanrısı veya hırsızların kralı: Olympos'tan uzakta, çelişkili bir doğuş seçeneğinin iki yüzü işte böyledir (Bergama'da sarraflar, "Hermes'in payı" adı altında bir tür vergi ödeyerek, yaptıkları yasadışı işlemleri unuttururlardı; bkz. W. Dittenberger, *Or. Gr. Insc. Sel.*, II, 1905, no: 484, 1. 33-34).

Ölümsüz (*athanatos*) olmasına karşın, o ve annesi adak veya bağış kabul etmezler. Ancak, *hieros*'un kutsal dairesi bunun



Çocuk Hermes ve Apollon. Kaereia su kabı (hydria). İÖ 532'ye doğru. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.

dışında kalmaktadır. Hermes'in durumunun tanımlanmasındaki ilk adım Apollon'un sürüsünü insanlaştırmaktır. İkinci adım ise, denetim altındaki düzensizlik ve geçiş izleklerinin son haline getirilmesidir.

Hermes inekleri alıra yerleştirip bir ateş yaktıktan sonra, aralarından iki tanesini kurban etmeye karar verir. Bu kurban, ritüelin en temel kurallarına aykırıdır. Hayvanlar başları toprakta iken, hiç kanları akıtılmadan omurilikleri delinerek ve üstelik geceleyin kurban edilirler (*HHİ*, 118 vd.). Hermes, tanrılara veya rahiplere sunulması gereken parçalarla (*geras*, *nôta gerasmia*, *hiera moira*), insanlar tarafından tüketilen parçaları birbirinden ayırmadan bütün etleri kızartır. Bu karışımdan, kesin olarak birbirinin yerine geçebilen on iki özel parça yapar. Kutsal kişilerin payı olarak belirlediği on iki parçayı *geras*'la karıştırır ve sanki insanların payı söz konusuymuş gibi kura çeker (*HHİ*, 129). Asıl amacı, bunları yememeyi başarmaktır: Sonunda tanrılar gibi, kurban dumanıyla yetinip tanrılığını onaylar (*HHİ*, 133). Rolleri kurnazca birbirine karıştırıp, başlangıçta kurban sunan rahip kılığına girmiş ve sonuçta, kendini kurbanın adandığı tanrı yerine koymuş olur. Yunanlılara göre, insanları tanrılardan en kesin şekilde (*hieros*'u *hosios*'tan) ayıran kuralı ihlal etmiştir. Bu da, Olympos'la dünyayı birbirinden ayıran o aşılmaz sınırı geçmesini sağlayacaktır. İnsani et iştahı ne denli kabarsa da, evcil ve kutsal hayvanların etini yemeyecektir. Ve böylece, sunulan kurbanlar aracılığıyla kendilerine bahşedilen onurla yetinmeyi bilen tanrıların yanında yeralacaktır.

Hermes, izleri karıştırmaktan daha önemli olan kutsal kurban yasalarını karıştırarak bu geçişi yapmıştır. Böylelikle, Zeus'un *mêtis*'i ve gücüne dayalı kurban kurumu aracılığıyla onaylamayı sürdürdüğü, dünyanın ikiye bölünmesini yadsıyan bu anlık düzensizlik, Hermes'in de yerini aldığı yeni bir düzenin ortaya çıkmasına neden olur. Bu konum da, onun bozgunculuğunu kesin bir biçimde yansıtmaktadır.

İşte bu çelişkili uygulamanın sağlamlığı üzerine Zeus, onunla unvanların bölüşüldüğü bir anlaşma yapmak konusunda karar alır. İki erkek kardeşin karşılıklı olarak *philêtes*, yani bağlılık ve dostluğunu garantileyen bu anlaşma (*HHİ*, 518-526), Hermes'in kaygı verici hikâyesine son noktayı koyar. Ancak bu anlaşma onu aynı zamanda, mit tarihinde mübadele temsilcisi benzeri bir mevkiye yükselir. Hermes, Olympos'un sözleşmeli tanrısı haline gelmiştir. Bu sözleşme olmasaydı, Hermes'in sürüsünün akıbeti belirsiz olacaktı. Unutmayalım ki, Apollon'un yüz ineğinden ellisini alan Hermes, boğa ve köpekleri bir yana bırakmıştı. İnekleri kurban etmesi, ahırda tutması, yoncayla beslemesi ve yarar vaat etmesi boşuna olacaktı ve sürünün çoğalmasını sağlamak olanaksızdı. Yarar sağlanabilmesi için, bir taraftan Hermes'in ineklere simgesel olarak evcil hayvan konumu atfetmesi, diğer taraftan da üremeyi sağlayacak ineklerin boğayla biraraya gelmesi gerekir. Bu durum, tıpkı zorlamayla kırılmış iki parçayı uçlarından birleştirir gibi, klasik Atina'nın iki tüccarı arasında yapılan bir anlaşmayı onaylayan bir *symbolon* gibi, hatta bölünen sürünün yeniden biraraya getirilmesinde olduğu gibi, iki taraf arasında bir anlaşmayı gerektirir.

Böylelikle hırsız Hermes'in, nasıl aynı zamanda mübadeleci Hermes olduğunu anlarız. Bir rolü diğerine ikame etmesi ve yaptığı hırsızlığı farklı bir biçime dönüştürmesi, Hermes'in temel hedeflerini temsil eder. Kaderi paylaşım çizgisindedir ve tüm görevleri az çok sınırlarla ilgili olacaktır. Hermes kavşaklarda, kent ve ev kapılarında, kilitlerde yani mekânların sınırlarının içindedir ve değişime rastlanan her yerde yerini alır. *Strophaios* (Aristophanes, *Plutos*, 1154 ve şerh), sadece kapıları zıvanalarında tersine döndürmekle kalmaz, aynı zamanda kapıyı açanı da tersine döndürür. Bu konuda uzman olan Hestia'yla karşıtlık oluşturur: Ev tanrıçası, toprağa sabitlenmiş barınağın hareketsizliğini ve *thalamos*'un ve hazinelerin sürekliliğini temsil ederken; Hermes tam tersine, bu *oikos*'tan her zaman sorunlarla dolu olan o korkutucu dış dünyaya açılışı sağlamaktadır. Kendisinin peşinden gidenlere dış dünyada rehberlik edecek, dünyanın belirsizliğinde ve değişkenliğinde onların yanında yeralacaktır. Bu anlamda Hermes, *agoraios* kentlilerin buluşma noktalarında da mevcut olacaktır (bkz. J.-P. Vernant, "Hestia-Hermes", *Mythe et pensée* içinde, s. 97-143).

III. Hermes'in liri.

Mite geri dönelim: Hermes, bir mübadeleyle kazandığı yeri, sürüsüne karşılık olarak Apollon'a kendi lirini vermesine borçludur. Hermes bu liri, mağaranın çıkışında bulduğu bir kaplumbağa kabuğundan kendi eliyle yapmıştır. Bu teknik bir alettir ve Hermes (*polymêtis*) bu müzik aletini yaparken, zeki bir mühendiste bulunması gereken tüm niteliklere sahiptir (*HHİ*, 24 vd.). Her zaman çevik olan ve tetikte duran Hermes, doğanın dikkatine sunduğu tüm nesneler arasında, kendisine en uygun geleni hemen kavrayacak yetenekteydi. Bu nedenle Yunanlılar ona *hermaion*, yani şansı bol derlerdi. Ancak bu şanslılık gerçek anlamını, *mêtis*'li insana özgü davranışta buluyordu. Zekâsı, hüneri ve yakarışlarındaki ustalık, yakın çevresinin kaynaklarını özgürce kullanmasına olanak sağladı. Olayları nasıl biçimlendireceğini, bu olayların içinde nasıl yeralacağını ve onlara nasıl yön vereceğini gayet iyi bilirdi.

Hermes'in liri mitolojide, müzisyen Hermes'in liri olarak yeralmaz. Çünkü bu görev Apollon'a bağışlanmıştır. Hermes ise mito-

lojide, hızlılığı ve teknik bilgi konusundaki marifetleri ile yeralmaktadır. Hephaistos ve Zeus'un bilgece düşüncelerinin ürünü olan ve en az lir kadar mükemmel teknik yaratılar da, Hermes'in yaptıklarına benzetilir. Demirci tanrı Hephaistos altından, canlılara benzeyen, sesi ve gücü olan, kendi kendine hareket edebilen köle kadınlar yapabilmişti (*İlyada*, XVIII, 376, vd.) Zeus, Hephaistos'a Pandora'nın yapılması görevini verir. Hephaistos ve Hermes, Pandora'nın süzgün bir bakışı için rekabete girerler. Pandora kilden yapılmış olmasına karşın, büyüleyici ve baştan çıkarıcıdır. Kaplumbağa kabuğundan yapılmış bu lirin, dış görünüşünden anlaşılamayacak kadar olağanüstü güzellikte ses çıkarıyor olması da, buna benzer bir çelişkidir. Bu lir sesiyle Apollon'u büyüler ve "mekanik" bir alet olsa bile, dinleyicinin kalbinde sınırsız bir keyif uyandıran büyülü bir nitelik taşır (*amêkhanos eros*, *HHİ*, 434). Bu coşku karşısında Apollon, bu alete sahip olmak için Hermes'e mübadele önermekten başka bir şey yapamayacaktır. Lir, bir *thaumatopoiia*'dır ve göründüğünden daha sağlamdır. Ancak aynı lir, *mêtis*'li insanının eline geçince, her şeyin ters yüz olmasına yol açar. Güçlü ağabey Apollon, bu büyünün yarattığı şaşkınlıkla aniden uysallaşır ve üstünlüğünün sarsıldığını görür.

Buradan anlamamız gereken, bir *tekhnê* ürünü olan lirin, bir dizi başka *tekhnê*'ler arasında işgal ettiği yere oranla daha az değerli olmasıdır. Mit, *dolie tekhnê*'yi sürü izlerinin birbirine karıştırılması (*HHİ*, 76), *aristê tekhnê*'yi ise kutsal kurban kurallarını alt üst edilmesi ve bu sayede Olympos'a ulaşma olarak tasvir eder (*HHİ*, 166).

Bu *tekhnê*'ler, Hermes'in davranışlarının kökenine de göndermede bulunurlar. O, dalavere çeviren, tahmin yürüten ve sürekli hesap-kitap yapandır; *mêkhaniôtês poneumenos*'tur (*HHİ*, 436). O aynı zamanda, tuzaklar kuran ve düşmanını kurnazlıkla kuşatandır. O, tartışmada aldatan ve yoldan çıkarandır (*HHİ*, 2, 17-320). Hareketindeki *tekhnê*, sözündeki *tekhnê*'ye baskındır. Zeus'un mahkemesinin huzurunda, dağarcığındaki tüm çelişkili sözcükleri sarfeder, yalan söyler ve yalan yere yemin eder. Zeus sonunda Hermes'in ikna edici yeteneğinin, ikiyüzlülüğünün ve *peithô*'sunun cazibesine kapılır ve bir kahkaha atıp Hermes'i oğlu olarak tanıtan belgeyi imzalar (*HHİ*, 389).

Zanaat bilgisi içinde yeralan *tekhnê*'ler kimi zaman iyi, doğru ve düzgündürler ve kimi zaman Hermes de bu bilgi alanı içinde yeralır (bkz. M. Detienne ve J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence*, s. 285 vd.). Ancak genellikle sırları açığa çıkan bu *tekhnê*'ler, kuşkulu yüzlerini açığa vururlar. Lirin büyüsü başlangıçta neşeli bir eğlence gibi görünse de, Apollon'u, kendini kelepçelenmiş hissettirecek derecede etkisi altına alır. *Amêkhanos erôs*: Hermes kardeşi Apollon'a başlangıçta çok hoş gelecek, ama sonradan hiçbir çıkış yolu bırakmayacak bir *amêkhania* yapmasını bilmiştir.

Bu karşı konulmaz istek, Apollon, yaptığı hırsızlıktan dolayı Hermes'i cezalandırmakla tehdit ettiği zaman, bir başka *amêkhania* da yankı bulur: Apollon da Hermes'i *amêkhanos Tartaros*'un dibinde, çözülmez bağlarla bağlama (*HHİ*, 156, 254-259) ve isteklerini boğma tehdidini savurur. Hermes, dönüşü olmayan bu tehdit çemberine, Apollon'un kalbinde Tartaros'un zincirlerine eşdeğer bir zincir ağı örecek olan lirin *mêkhanê*'siyle karşılık verir. Kendisini, Sirenlerin seslerinin tınısıyla büyülenen denizciler misali büyülenmiş ve kelepçelenmiş hisseden Apollon, şaşkınlıktan donakalır. (*Phônê* terimi önemli görünmektedir; söylevden ziyade sesin işvesi, işte kadınların baştan çıkmasının altında bu yatar: Hermes Pandora'ya kendi sesini verir [*phônê*: Hes., *İşler ve Günler*] ve Sirenlerin öldürücü sesinin büyüsü [*Od.*, XII, 40 vd.] yeni bir bilginin vaadiyle karşıtlık oluşturur). Sonunda savurduğu tehdidin ağına düşen yine kendisi olacaktır.



Hermes ve satyr. Attika amforası. İÖ 500'e doğru. Berlin, Antikenmuseum, Staatliche Museum Preussischen Kulturbesitz. Foto: Müze.

Bu mitte rollerin yer değiştireceği, çok önceden Yemen safranı ağaçlarının filizlerinin gür bitmesi aracılığıyla söylenmiştir. Sürü bulunduktan sonra, bu küçük kardeşe gücünü ispatlamak isteyen Apollon, hırsızlığın yapıldığı yerde, Yemen safranı ağacının dallarından yapılma örgülerle Hermes'in el ve ayaklarını bağlar. Ancak bunlar, Hermes'in gücüyle hemen ölçüsüzce büyümeye, birbirlerine dolaşmaya ve inekleri de içine almaya başlar. Apollon şaşırmıştır. Bu durgunluk anı, bu *thauma* anı (*HHİ*, 409-415), güçlüyle güçsüzün yer değiştirdiği bir iktidar oyununa damgasını vurur. Hermes'in çabukluğu, bu örgülerin sarmaşık gibi birbirine dolanmaları, esasen mitin başından sonuna kadar olup biteni anlatmaktadır. Cinfikirli (*purpalamês*) bir imgelem yetisine sahip bir mim oyuncusu ve büyücü olan Hermes, bir bağlama sanatı ustasıdır. Hermes, sarmaşık gibi somut bir bağı veya Apollon'u büyüleyen şarkının baştan çıkarıcı bağlarını kullanarak, düşmanını ansızın kıskıvrak yakalar.

Aynı bağlama gücünü, sofist Hermes'in kullandığı dildeki kurnazlıklarda da buluruz. İkna konusundaki ustalığı ve dalavereciliğiyle Zeus'u kandırır. Kronide mahkemesi önünde şöyle diyecektir: "Zeus Baba, sana gerçeği söyleyeceğim: Ben açık yürekliyim, yalan söylemeyi hiç beceremem" (*HHİ*, 315 vd.). Böyle

dedikten sonra da Apollon'un erdemlerini saymaya başlar (*HHİ*, 325 vd.) ve yalan yere yemin ederek (*epiorkos*), bir kez daha yalan söylemiş olur. Bütün bunlar, Zeus'un adaletinin ve bilgisinin, bu yanıltıcı ifadenin tuzağına düşeceğini mi gösterir? Hayır: Zeus'u ikna eden ve baştan çıkaran şey, bu çocuğun büyük bir sanat ve hünerle bezeyerek yaptığı konuşmadaki yıkıcılıktır. *Dikê*'siyle (adalet) teslim ettiği, aslında Hermes'in savunmasındaki yalan değildir. Tam tersine, onun *kakomêtis* yaratıcılığını ödüllendirmektedir. Zeus, bu düzenbazın tanrılar katına geçişini onayladığı ve iki kardeş arasında bir anlaşma önerdiği an, Olympos'ta bundan böyle, kurnazlıkların ve yalan yere edilen yeminlerin de bir yeri olacağını onaylamış olur. Bu ifadenin temelindeki gerçeklik için de bir yer ayrılmıştır: Bir ihlâlin doğruluğu, eylemdeki başarı ve bunlara eşlik eden konuşmadaki tutarlılık kabul görmüştür.

Hermes hikâyesinin sonunda zafere ulaşmıştır. O artık kimi zaman kurnaz bir arabulucu olacaktır: Eylem planına göre, sınırlarda, dünyalar arasında çalışarak, ayrı olan şeyleri biraraya getirerek, her türlü iletişime yardım ederek arabulucuk yapar. Eylem koşullarına göre *aimulomêtis*'tir (*HHİ*, 13): Canlı, hızlı, görünmesiyle kaybolması bir olan, usta, şaşırtıcı bir mekanikçi. Özetle Hermes, kendisine meydan okuyanlara karşı isteği zaman yardımsever, istediği zaman ezici olabileceği, gerçek dünyadakine benzer bir etki alanı benimsemiştir.

L.K.-L. [H.T.]

KAYNAKÇA

I. Hermes, Homeros Ilahisi:

HUMBERT, J., *Les hymnes homériques*, Paris, Belles-Lettres, 1936. ALLEN, HALLIDAY, SIKSES, *The Homeric Hymns*, Oxford Univ. Press, 1936. RADERMACHER, L., *Der homerische Hermeshymnus, Sitz. Berichte der Akademie der Wissenschaft*, Viyana, Philos. -hist. Klasse, 1931.

II. Kitaplar ve makaleler:

BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, II, s. 47 vd. ve 179 vd. BROWN, N. O., *Hermes the thief*, New York, 1947. CHITTENDEN, J., "The master of animals", *Hesperia*, XVI, 1947, s. 69-114; "Diaktoros Argeiphontes", *A.J.A.*, 52, 1948, s. 24-33. DEMOULE-LYOTARD, L., "Sur des épigrammes de l'Anthologie Palatine", *Annales E. S. C.*, Mayıs-Ağustos, 1971. DETIENNE, M. ve VERNANT, J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, 1975. EITREM, S., *Hermes und die Toten*, Christiana, 1909; "Hermes" maddesi, *Real-Encyclopädie*, VIII. cilt, 1913, kol. 738-792. FAUTH, W., *Der Kleine Pauly*, II, Hermes maddesi, kol. 1069-1075. GOLDMANN, H., "The origin of Greek Herm", *A.J.A.*, XVI, 1942, s. 58 vd. JEANMAIRE, H., "Le substantif *hosia*", *R.E.G.*, 1947, s. 66-89. KHAHN, L., *Hermès passe ou les Ambiguïtés de la communication*, Paris, Maspero, 1978. KERENYI, K., *Hermes der Seelenführer*, Zürih, 1944. NILSSON, M. P., *Geschischte des griechishen Religion*, Münih, 1955 (3. baskı, 1967, I, s. 501-510). ORGOGOZO, J., "L'Hermès des Achéens", *R.H.R.*, 136. cilt, 1949, s. 10-30 ve 139-179. PERDRIZET, P., "Hermes Criophore", *B. C. H.*, 27. cilt, 1903, s. 300-313. RAINGEARD, P., *Hermes Psychagogue*, Paris, 1934. RAMNOUX, CL., *Mythologie ou la famille olympienne*, Paris, 1962. ROSCHER, W., *Hermes der Windgott*, 1878; "Hermes" maddesi, *Ausführliches Lexicon des griechischen und römischen Mythologie*, I. cilt, kol. 2342-2432; *Ausführliches Lexicon...*, Ek *Epitheta deorum*, s. 104-111. TOUTAIN, J., "Hermes, dieu social chez les Grecs", *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 12. cilt, 1932, s. 289-299. VERNANT, J.-P., "Hestia-Hermes, sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement en Grèce ancienne", *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, s. 97-143. ZANKER, P., *Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei*, Habelt Verlag, Bonn, 1965.

HERMETİZM. XVI. ve XVII. yüzyıllara ait fabller ve simgeler.

I. Mitik-hermetik sözlük.

Henri de Linthaut'nun *Commentaire sur le Trésor des trésors de Christophe de Gamon* (Christophe de Gamon'un Hazineler Hazinesi Yorumu) adlı yapıtında, G. Bracescho'nun belli başlı hermetik fabllerle[1] ilgili şu kısa yazısı yeralır.

"Biliyorum (a), şiirlerimiz gibi bulmamız gerekir,
Bu göksel gizemi, istiarelerle.
Biliyorum bu öğrenci bilgisi,
Onun defne taçlı alnını sessiz sedasız çevrelemek istiyor,
Kutsal bir suskunluk altında korumak istiyor büyüklüğünü,
Ve yetkinliğine büyük gizemleriyle hayranlık duymak istiyor".

(a) Eski filozoflar bilimi, şiirsel fabllerin eğlenceli örtüsü altında gizlemekte hayranlık uyandıran bir ustalık göstermişlerdir. Çünkü Empedokles'e bakılırsa, bu sanatın uygulaması ve özü, Pyrrhe ve Deukalion fabllerinde gizlidir. Kükürtün hazırlanmasına sebep olanlar Herkül ve Anthe'dir (Anteus). Iuppiter'in altın bir yağmura dönüşmesiyle filozof taşının damıtılması, Argos'un tavus kuşunun kuyruğuna dönüşen gözleriyle de kükürtün renk değiştirmesi gerçekleşmiştir. Orpheus fabl altında bizim özümüzün ve içilebilir altının tatlılığını anlatır. Kendisine bakanları taşa çeviren Gorgo'yla iksiri keşfettiler ve Ganymedes'i kaçırıp göklere götüren ve kartala dönüştüren Iuppiter'le felsefi yücelmeyi farkettiler. Bir dalı kesildiğinde başka bir dalı çıkan altın ağaçtan, filozoflar altınının damıtılmasını öğrendiler. Babasının cinsel organlarını kesen Iuppiter'i de keşfettiler. Cıvalı suyu Phaeton'un arabası diye adlandırdılar. Minerva'nın izlediği Volcanus'la söz konusu suyu izleyerek kükürtü ve onu arıtarak da tuzu buldular. Iuppiter'in İo'yu çevrelediği iri bulutlar yüzünden iksir donmaya başlarken koruyucu deriyi hissettiler: Siyah derililerin de, Theseus'un Atina'ya getirdiği siyah yelkenler olduğu söylenir. Mars'la kükürtü, Iuno'yla havayı ve biraz da yeryüzü unsurlarını öğrendiler. Biçimsizliği yüzünden Lemnos'a atılan Volcanus'la, ilk siyah kükürtün üretimini tasarladılar. Atalante'yle kaçıcı cıvalı suyu buldular. Hippomene tarafından atılan üç altın elmayla akar su durduruldu ve buradan ortaya saptayıcı ve pıhtılaştırıcı kükürtler çıktı. Theseus'un, Minotauros'un ağzına sürdüğü şeyler de Labirent'in kükürtleridir ve cıvalı suyu tutan vazodan çıkmıştır ki, bu da mineral ve hayvan ve dolayısıyla da her iki niteliğe sahip gerçek Minotauros'tur.

İşte bizim bilimimizi oluşturan temel noktalarla ilgili olarak şairlerimizin hayâllerinin bir bölümü. Şimdi, daha ayrıntılı yorumlar istiyorsanız, Brachesque'e ve *Dialogue du Demogorgon*'una ve Geber'e[2]... bakınız. Her durumda aşağıda küçük "Sözlük"ü inceleyeceğiz ve bu arada bu yapıtın öbür bölümlerinde yeralan Herkül, Orpheus ve Pan'ı da ayrı tutacağız.

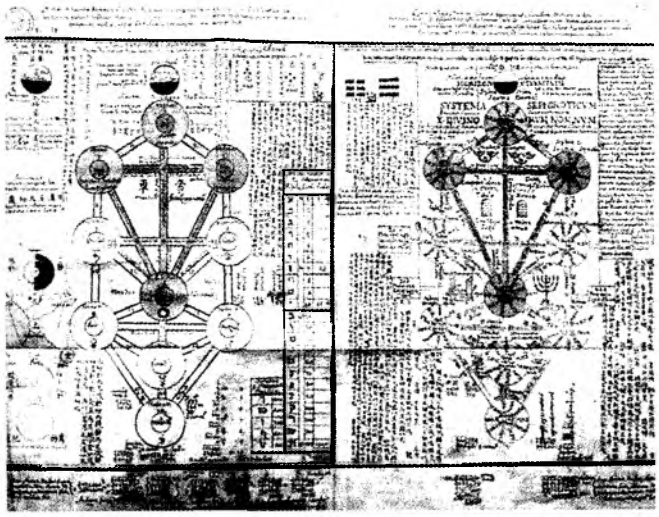
II. Araba.

Koruyucusu Egidio da Viterbo'ya Kabalacı[3] tarafından seçilen dindarlığın simgesi, leylek hiyeroglifini ithaf eden Giovanni Pierio Valeriano Bolzani (1477-1558) *Hieroglyphica seu de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis commentarius*'da, Annius de Viterbo'dan[4] sonraki temel izleklerden biri alanında sesini duyurdu: "Haşmetli ve ulu hükümdar (bu nitelikleriyle öyle büyük ki gökyüzünde görülür) bir arabaya binmiştir ama göklerin

hâkimi ve yöneticisi büyük Iuppiter'in yaptığı ve gökyüzünde sakin, telaşsız dolaştığı düşsel bir araba değildir bu. Bize Toscana'nın eski ve yüce anıtlarının gösterdiği bir arabadır ve bilimsel açıdan çok güçlü olan Gilles de Viterbe buradan Aramîlerin en derin sırlarını ve gizemlerini çıkarmış ve günümüz dünyasına tanıtmıştır. Aramîler tek ve aynı kitapta iki yasa ya da emir bulunduğunu söylemişlerdir: Biri yazılıdır, öbürü de tanrı tarafından Musa'ya verilmiş bir emirdir. Halk ve bilgeler içindir ve burada insani olayların ortak yanları gösterilmiştir. Aynı zamanda da, tanrısal olayların ışığının biçimidir ve dünyanın yaratılış hikâyesiyle, nasıl yönetildiği de anlatılır. Kalemdir bu, hatta aslına bakılarak yapılmış bir tanrı resmidir. Platon benzer biçimde, Iuppiter ve Saturnus'un iki krallığını anar ve Saturnus Krallığı'nın refah içinde bulunan daha mükemmel bir krallık olduğunu söyler. Çünkü ona göre, Iuppiter'de insanın eylemi ve yaşamı ön plana çıkarılmış, Saturnus Krallığı'nda ise tanrısal olayların seyredilmesine öncelik tanınmıştır..."

Iuppiter'le ilgili olarak *Georg.*'dan (I, 125) ve altın çağla ilgili olarak da *Değişimler*'den (I, 89) alıntı yaptıktan sonra devam ediyor: "Konumuza dönelim şimdi: İbrani onlara şu adları veriyor: Biri Bresit, yani yaratımın eseri: Bu arabadır, yani gizli bilgi. Ve bu ikinci gizli yasa ve Mesih ve yandaşları tarafından tarafından açıklanması gereken yasayı onlar araba figürüyle hiyeroglif biçiminde dile getirdiler. Bu, dört resim ya da figür biçiminde görülen Ezekiel'in arabasıdır. Çünkü o tanrısal ışıkta değerli inciler ya da mühür biçiminde dört fikir görür; tanrı bunlara göre tüm göksel yeteneklerin dört iletici meleğini ve prensini yaratmıştır. Birinci inci, güzel ve hoş şeylerin geldiği sağ eldedir ve adı Mikhail'dir. Sol elde bir başka inci vardır ve bu elden son derece karmaşık, acı ve sert şeyler gelir ve adı da Cebrail'dir. Raphael bu ilk ikisinin karışık ve hafif bir arındırıcısı gibidir. Dördüncü yerde Uriel bulunur; yukarıda anılan üçünün paylaştırıcısıdır ve yeryüzüne en yakın olandır. Böylece Mikhail ve Cebrail iki tekerlek, Raphael ortak at ve Uriel de kavuşma noktasıdır. Yunanlı tanrıbilimciler Mikhail'in gücünü tanrı Venus, Cebrail'inkini Mars, Raphael'inkini de en yüce tanrı Iuppiter'le özdeşleştirdiler. Dördüncüsü erkeğin ve dişinin gücüne sahip güneş, tüm üremelerin kaynağıdır ve İbraniler ona Uriel ve Adonim adlarını vermişlerdir. Orpheus dördünü birden tek bir dizede sayarak erkek dişi, döl ve Adonis olarak nitelendiriyor. Öyle ki, bu Plutarkhos'un onura dokunucu bir şey olarak gözlemlediği ve Yahudilerin Bakkhos'a verdiği hizmet kadar büyülü gözükmüyor. Çünkü onlar kutsal sandık bayramlarında Bakkhos'u anar ve ona övgüler yağdırırlardı, Adonis ve Bakkhos tektir..."

Cizvit rahip Joachim Bouvet'nin Kabala ile *Y-King*'i bağdaştırmayı denediği elyazması sayfa. Compagnie de Jésus arşivleri (Chantilly), Fonds Brotier.



Gerçekten de araba, Egidio da Viterbo'nun çok sık kullandığı izleklerden biridir. Altın Çağ'da ağaçlar ya da kabuklular gibi yerleşik olmayan Tirenlilerin ve Etrüsklerin evleri arabalarıydı. Meşe palamudu yerler, pınarlardan ve ırmaklardan su içerlerdi. Tavanları ise gökyüzüydü. Etruria patrikleri, zenginliği küçümseyerek tefekküre dalarlardı ve "sella curillis[5]" bu uygulamayı yapanlara tahsis edilmişti. Çocuklarını uzun süre eğitmeleri için Etrüsklerin yanına gönderen Romalılar, sella curillis'i onlardan almışlardı. Kutsal gerçekliklerin simgesi olan bu araba, Yunanlıların kibirli felsefesinin[6] simgesi olan atla zıtlaşır ve *Phaidra*'nın düşüncelerini yansıtan ilk *Georgica*'sının son dizelerinden biri buna tanıklık eder:

"Fertur equis auriga, neque audit currus habenas."

Araba izleği Annius de Viterbo tarafından çözülen ve Ezekiel tarafından bir insan Yüzü, bir Kartal, bir Dana ve bir Arslan gördüğünde, dördüncü kuşak vazedilmiş öğretiyi anlatan lukomonların kutsal ormanını ifade eden dört gizemli harf F A U L'e bağlıdır. Faluceres, Arbanos, Vetulonios ve Longolanos kabilelerinin adlarıyla birlikte, yüce hükümdarın Şafağı haber veren kaynağını belirten ve kahramanca Erdem'in ondan Işık[7] alabilmek amacıyla sevdiği bu baş harfler, aktarılmalarındaki gizlilik nedeniyle "Faulas" ya da fabl[8] sözcüğünü oluşturur.

İki yüzyıl sonra, bir Fransız cizviti Joachim Bouvet (1656-1730), Çin geleneğinde Merkava'yı buluyordu[9]. On dördüncü Louis'ye elçisi olduğu İmparator K'ang Hi'nin portresini takdim eden ve Leibniz'le yazışmış olan bu misyoner, Çin geleneklerinde –ve de özellikle *Yi king*, "liber mutationum"da– Hıristiyanlığın gizemlerini keşfeden figüratif dizgenin babası kabul edildi. 1724'te kaleme aldığı ve çok gösterişli bir şekilde süslenmiş bir yazısında (*Pro expositione figurae sephiroticae Kabalae Hebraeorum, et generatim demonstranda mira conformitate primaevae Sinarum sapientiae hieroglypicae cum antiquiore et sincera Hebraeorum Kabala ab ipso mundi primordio, per sanctos Patriarchas et Prophetas successive propagata*) altı kanatlı peri ya da ejderha tarafından çekilen bir arabadaki Hükümdar Hoam Ti figürünün arkasına gizlenmiş olan Ezekiel ve Kabala'nın Merkava Beyini bulur[10].

III. Demogorgon.

Bu sözcük *Dictionnaire mytho-hermétique*'te yeralır. Ama Pernety, Raymond Lulle'e, taş işçiliğiyle ilgili Demogorgon adlı bir el kitabı mal ediyor. Bu el kitabı diyaloglar biçiminde işlenmiştir ve Demogorgon da konuşmacılardan biridir. Aslında 1544'de *La Espositione di Geber filosofo*'yu yayımlayan Giovanni Bracesco değil, Orsi novi olmuştur. Bu yapıtta Demogorgon'la konuşan Geber, "genealogia delli Dei de Gentili"den[11] yararlanarak, tanrılarının atasının anlamını anlatır. Bu arada, J. Seznec de[12] Carlo Landi'nin[13] Fransa'da çok ender bulunan kitabından uydurulmuş bu tanrının kaderini özetler. Landi, Demogorgon'u yaygınlaştıranlar arasında Leo Ebreo'yu[14] unuttuğuna göre ve bu durum, Demogorgon alıntısı gerektiğinde "yeniler"in bir

yüzyıl erken bir döneme koydukları[15] bir yapıtı tarihlendirmeye yardımcı olabileceğine göre, yeni bir araştırmanın gerekli olduğunu söylemek durumundayız. Nicolas Valois'nın *Cinq livres ou la clef du secret des secrets*[16] adlı kitabında, bedenin kireçlenmesiyle ilgili olarak şöyle denilmiştir: "Eskiler ateşte uyumuş bir Ejderha biçiminde yeralıyorlar ve onları yeryüzü Demogorgon'unun, bizim Mars'ımızla uyandırdığı ruhta tutulan kükürtün erdemi olan bir ihtiyar bekliyor". Bracesco'yu izleyenler arasında, Bracesco'dan alıntılar yaparken bu yeni isme[17] dönmekten de korkmayan Clovis Hesteau de Nuysement'ı da saymak gerekir.

"Ama bu mitolojilerin altında kalmış olan düşüncelerimi söylersem, bütün tanrıların ya da daha doğrusu dünyanın bütün uzuvlarının babası, dünyanın merkezinde oturduğu söylenen, yeşil, demir rengi bir pelerini olan, her türlü hayvanı besleyen eski Demogorgon'un, Khaos'un karnından tanrının sesine itaat ederek gökleri, ögeleri ve dünyadaki her şeyi aydınlatan ve hep canlı tutan evrensel Ruh'tan başka bir şey olmadığını görürüz; çünkü bu kitabın başında açık seçik bir biçimde anlattığım gibi o gerçekten dünyanın ortasında yani merkezinde oturuyor; buraya tahtında oturur gibi yerleşmiştir ve koskoca bir bedenin kalbine benzeyen bu yerde yönetiyor, üretiyor, can veriyor, ve her şeyi besliyor. Ama üstündeki yeşil ve demir rengi pelerin kapladığı dünyanın yüzölçümünden başka bir şey ifade edebilir mi? Dünya da siyahımsı ve demir renginde değil midir? Her çeşit ot ve çiçekle süslenmiş değil midir?".

Nuysement onu Pan'la özdeşleştirerek bitiriyor.

IV. Memnon.

Güneş doğarken uyumlu sesler çıkaran Memnon *Dictionnaire mytho-hermétique*'de yeralmıyor ama çağdaşı Michel Maier ünlüyken, kendisi gölgede kalmış Augsburglu bir hekim olan Raymund Minderer (1570-1621), ona ilişkin bir simya yorumu yapmayı ihmal etmemiştir. Amonyak asetatı keşfettiği halde, Ferguson'un *Bibliotheca chemica*'sında de yeralmayan bu bilgin, eskilerin gizlice simya öğretmek amacında olduklarını da savunmuyordu. Birbiri ardına Proteus'u, Herkül'ü; *Theogonia*'daki, *Enneades*'deki, *Metamorphoseis*'deki Memnon'u; Tzetses'in *Chiliades*'ini incelediği *De calcantho seu vitriolo... disputatio iatrochymica* adlı yapıt sülfirik asitle buluşur[18]. Etyopyalıların kralı öfkeden deliye dönmüş siyahlar üstünde vitriolün gücünü dener ve Şafak tanrısının oğluymuş gibi davranır. Memnon'un Troya seferi ve Akhilleus'la mücadele, insan cinsinin en azılı düşmanlarına karşı sülfirik asit savaşını gösterir. Ateşle ve simya sanatıyla bakır sülfatı öldürten Akhilleus hermetik zanaatkârdır. Herkül gibi canavarları deviren Memnon'un silahları da bunu kanıtlar. Asklepios Tapınağı'na asılan kılıcı bunu gösteren son kanıttır. Odun yığını üstünde kuşa dönüşmesine gelince, sülfirik asitin uçucu ruha dönüşmesini bundan daha iyi hiçbir şey gösteremez. Ve güneş doğarken ses çıkaran ölüm sütunu, simya deneylerini bilenler açısından, deney yapanı bir patlama olmaması için uyanık tutan boynuzlu hayvanların ağzından akan damlaların çınlamasıdır.

V. Anka.

Hermetik hayvanlar arasında anka da vardır[19]. Ancak Guillaume Postel'in verdiği bilgilerdeki anka, bize daha fazla anlatılmaya değer görünüyor. Çünkü sürekli olarak yalnızca elyazması halinde kalmış metinlerde görülmüştür. Jeanne Ana'nın ilk evladının derin mitiyle birlikte, özellikle İbrani metinlerinin bazı anıtları aracılığıyla, bütün gnostik düşünceyi katederek aydınlatıcı bilgiler verirler.

Postel Palma ya da Thamar'ı, Venedikli Meryem'in vahyi biçiminde takdim ederken şu açıklamaya yer verir: "Palma en mükemmel ve besleyici değerleri en yüksek meyveleri yavaş yavaş yaratırken; tanrı bu dünyada, bu Palma'nın özünde, yalnızca yavaşlığın ve beslenmenin, doğanın ve sürenin en yüce varlığı olarak değil, yetkin aşkın nedeni olarak da tanınmak istemiştir."[20]. "Çünkü yukarıdaki dünyanın aşağıdaki dünyaya üstünlüğünü, hurma ağacından daha iyi hiçbir şey kanıtlayamaz. Bu bitki öyle yaratılmıştır ki, erkekle dişinin birarada bulunmadığı hiçbir yerde yetişmez ve yaşamaz...". Oysa Postel, Jeanne Ana'yı Venedik'te gördüğünde, İbrani dilinde birkaç metni çevirmişti. Yaygın Jehochanna etimolojisinde çifte kişiliği olan, erkek tanrısallığına ve dişi insanlığına sahip bulunan Mesih; Tipheret diye yorumlanan "Diu prosopin" izleği yani tanrının inayetini burada bulmuştur. Sonra, Leviathan ve Öküz'le birlikte bilgeler şöleninde ağırlanacak olan, yumurtası Bar Yukne kadar iri bir kuşun hikâyesini[21] keşfeder. Bu "fikirle" ortaya çıkan Postel, Bar Iucneh'i okumaya razı olmaz ve Jehochanna'sının söz konusu olduğuna inanınca, bunu hemen tanrının ektiği bahçe ve Ps. LXXXX, 16'da "Wecennah" (sağ tarafının ektiği) sözcüğüyle tekrar karşısına çıkan Gan Aden diye yorumlar. Postel'in *Tekvin Yorumu* bölümünü verdiği çeviriye bakmak gerekir: "Rabbi Simlai şöyle diyor: Şavah (Havva) (ağacın meyvesini yedikten sonra) Adem'in yanına gider ve şöyle der ona: Öldüğümü mü sanıyorsun? Şimdi senin için başka bir Şavah yaratıldı (bunu yeni Adem için dünyanın Annesi olarak müjdeliyordu), çünkü güneşin altında yeni bir şey yoktur (çünkü her şey dönmektedir) [ve Postel ruhların yeniden dolaşımı "Gilgul" anlamında "revolvuntur" sözcüğünü kullanıyor]. Ben ölseydim sen yalnız kalacaktın. Ama İshak'ın yazdığına göre (*İşaya* LXV, 18) [ama Postel metindeki "toprak" sözcüğünü "kadın"la değiştiriyor]: Kadının kendisini yaratmış olmam boşuna değildir, onu yaşaması için meydana getirdim (öyle ki hiç ayrılmaksızın Adem'le ve çocuklarıyla birlikte kalsın). Efendiler konuştular: O konuşmaya başladı: Bol bol yiyecek var. Evcil hayvanlar ve vahşi hayvanlar ve Şul adlı 'bir kuş' (avem unam) dışında bütün uçan kuşlar dinlediler onu (*Eyub* [XXLX, 18] anlatılanlara göre): Şul gibi sayısız günlerim olacaktır." (Bu metni iki kez çeviren Postel bu sözcüğün gerçekte kum anlamına geldiğini ve bu nedenle, bütün İsrail'in çıktığı Şanah olarak okunabileceğini belirtiyor. Bu arada da Vulgatius'u "sicut palma" diye çevirdiğini söylemiyor. Diğer çeviride ise Şul'un Anka olduğunu savunuyor. Anka, her şeyin geldiği ve tekrar oraya döndüğü olağanüstü Fenike bölgesinden esinlenilerek düşünülmüş bir kuştur. Ama aslında Anka burada daha çok, bütün öteki yaratıkların üstüne çıkan biricik kavrayış olan "hayâli ve boynuzlu" bir kuştur.) Postel çevirisine şöyle devam eder: "Rabbi İnai şöyle dedi: Bu kuş bin yıl yaşadı. Ve bin yıl sonunda yuvasından bir ateş çıktı ve onu yaktı. Bu ateşin içinde bir yumurta kaldı ve kuş geri döndü, büyüdü ve yaşadı (böylece bir anka imgesiyle benim kendi külünden canlanan ve bütün insanlığa hayat veren anlamında Joşana diye adlandırdığım varlığı temsil ederler). Rabbi Simeon'un oğlu Rabbi İo'dan konuştu: Bin yıl yaşadı, bin yıl sonunda bedeni tükendi ve kanatları koptu, ondan geriye yeni uzuvlar üreten yumurta gibi bir şey kaldı".

Ve şöyle bitirir: "Her şey, ama özellikle de insanlar, her çağda bu kuşla yeniden hayata kavuşmuşlardır. Çünkü o, devrim anlamına gelen Şaliah'tan Şul biçimini alan şeye ya da ankaya benzer".

VI. Okçu.

Fulcanelli'nin *Le mystères des Cathèdrales* adlı yapıtı, Pierre Jean Fabre de Castelnaudary'nin (1588-1658) Saint-Sernin de Toulouse'da görebildiği ve *Alchymista christianus*'da[22] simyasal yorumunu önerdiği temsil yeteneğini kazanamamıştır. Yayıyla silahlanmış bir Kentauros ya da bir okçu, yüzü kadına, bedeni kartala, ayakları ve kuyruğu ejderhaya benzeyen bir canavara ok atar. Hıristiyanlığa göre yorumlanabilecek bir muammadır bu ama aslında kimyasal açıdan ve simya olarak yorumlamak gerekir. Çünkü yalnızca dış görünüşü bile, doğal ve tanrısal arkanaların hayranlık uyandıran uyumunu yansıtır. Okçu kimyasal açıdan cıvalı suyu temsil eder. Okçuda taşın uçucu bölümünde iki nitelik ayırdedilir: Onu güçle başka niteliklere ve özlere egemen kılan sülfürlü bir ateş, tıpkı insan niteliğinin öteki niteliklere üstün gelmesi gibidir ve ayrıca Kentaurosun atlara özgü özellikleri gibi çok hızlı hareket etmesidir. Öte yandan, nasıl at göksel güneşe adanmışsa, cıvalı su da yeryüzü güneşine adanmıştır. Yay ve ok, cıvalı suyun etkilerini temsil ederler. Cıvalı su, madenî tözü ya da üç madde (kükürt, cıva ve tuz ya da hayvansal, bitkisel ve mineral madde) içeren canavarla temsil edilmiş, kimyasal kaosu çürüterek zehirleyen ya da öldüren bir maddedir. Ateş renginin görüldüğü hayvansal madde, insan yüzüyle gösterilmiştir. Bitkisel ya da cıvalımadde ise kartalla temsil edilir. Kimyacılar bu maddeye kartal adını vermişlerdir ve bu bir hava maddesidir. Çünkü yaşamın özünün en fazla olduğu yer havadır. Mineral madde ya da filozofların tuzu, canavarın (zehirli ve öldürücü ejderha) alt kısmıyla temsil edilmiştir. Nasıl ki canavar beslendiği ve geliştiği yeryüzünün derinliklerinde barınırsa, mineral madde ya da filozofların tuzu da beslendiği ve geliştiği yeryüzünün derinliklerinde barınır, ejderha gibi her şeyi tüketir ve kendi kendisini yeniler. Kimya sanatının sırrıdır bu: Her şeyin kartala dönüşmesi ve ejderha olması. Bir başka ifadeyle, her şeyi zümrüt tabakasına dönüştüren filozofların tuzu gibi topraklı, sabit ve sürekli bir madde olması için kimyasal kaos ya da madenî maddenin, cıvalı suyun zehirli ve öldürücü oklarıyla yokedilmesi ve çürütülmesi gerekir: Toprağa dönüştüğünde bütün gücün gücüdür bu, en kudretli güçtür. Fırtınalara direnebilecek kadar güçlü olmak için tek bir vücut oluşturması gereken İsa ve kilisesiyle ilgili olarak da gizemci açıdan böyle bir açıklama getirilebilir. Mermere kazınmış iki dize şöyledir:

Juncta simul faciunt unum duo corpora corpus,
Sic est in toto fortius orbe nihil,

(Bitişen iki beden bir beden olur ve dünyada bundan daha güçlü bir şey yoktur).

VII. Pislikböceği.

İsis'in[23] peşindeki kahraman Athanasius Kircher (1602-1682), bir yandan simyaya saldırırken, bir yandan da bu manevi öğretiyi, hahamların Kabalasıyla birlikte mahkûm etmekten kaçınmaya çalıştığı gerçek Kabalayla tam bir uyum içinde bularak yüceltmiştir. Cesare della Riviera tarafından Mercurius hiyeroglifinden



Pislikböceği. Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* içinde. Paris, Milli Kütüphane. Foto: B.N.

kopya edilen Jon Dee'nin buluşundan çok etkilenen Kircher; pislikböceği hiyeroglifinde, kimya sanatının İbranice Tekvin'in ilk sözcüğünün ünlü yorumuyla örtüşen anahtarını keşfetmiştir: *Heptaplus*'un sonundaki Bereshit.

Pislikböceği madenî sanatının ham maddesidir. Bütün dünyanın cisimlerine sarılarak, ortaya, kuyruğunun üstünde görünen bir yumurta çıkarır. Orada gizlenen madenlerin tohumları, sonunda gezegenlerin yedi yörüngesine yükselir: Küçük gezegenlerin beş çemberi dışında, Horus'un başı güneşi ve üstünde yükselen çember parçası da ayı gösterir. Basit cisimlerin doğal simgesi olan haç da bunun içinde bulunur. Pislikböceğinin ayaklarının arasında bir tablet vardır ve bu tablette aşk anlamına gelen ΦΛVO sözcüğü yazılıdır. Eğer hekimler gibi bu kutsal yazıyı teşrih edersek, şu tümceyi buluruz: Dünyanın ruhu ya da nesnelerin yaşamı, bu dünya makinasında gizlidir. Dölleyici yumurta, madenî gezegenlerin yörüngelerinde etkili olurken, onları canlandıran ve harekete geçiren döllerle yumurta meydana gelir. Öyle ki Horus, yani güneş ve ay, basit cisimlerin dağılması ve saf cisimlerin ayrışmasıyla ortaya çıkar. Daha sonra, her madde doğal ve eşduyumsal bir sevgiyle başka maddelere bağlanır ve eser tamamlanmış olur.

Kirscher, yeni başlayanlar için çok karanlık olan bir söylemi açıklamadan önce, pislikböceği hiyeroglifini çözümleyen Pico della Mirandola'ya başvurur. Böylece, Tekvin'in ilk sözcüğünü çözümlerken ilişki kurduğu *Prodomus Coptus* adlı yapıta gönderme yapar[24]: "Baba'dan Oğul'a ya da Oğul'la, başlangıç ve son ya da istirahat, iyi bir uyum ya da birleşmeyle büyük insanın başını, ateşini ve temelini yarattı". Hiyeroglifteki kanatlı küre, merkezi her yerde ve çevresi hiçbir yerde olmayan o ünlü çemberden başka ne anlam taşıyabilir? Trismegistos'un deyişiyle, dünyaüstü soyut bir anlık ve ilk göksel tanrının zekâsıdır bu. Pislikböceğinin bedeni, Oğul'un Baba'sının koyduğu ilke, her şeyin onunla meydana getirildiği ve onsuz hiçbir şeyin meydana getirilemeyeceği, her şeyin istirahati ve sonu değilse nedir? Her türlü mükemmelliğin üstündeki tanrının, yaratıkların en iğrenci ve en pisiyle karşılaştırıldığını görebilecek birinin bu duruma içerleyebileceği korkusuyla, kilisenin güçlü ışığı Aziz Augustinus'un *Kendi kendine söyleşileri*'nde, İsa'nın o olağanüstü

insanlığıyla ilgili olarak söylediklerine kulak verelim: "Benim güzel pislikböceğimdir o. Yalnızca bizim ölümsüz türümüzü süsleyen, kendi kendisinin yaratıcısı bir varlık olduğu için değil; çirkefimizde yuvarlandığı ve buradan insan olarak doğmak istediği için. Dolayısıyla, dünya sonsuz Bilgelik ve gerçek Osiris olan bu Oğul aracılığıyla, kafası, meleklere yaraşır bir dünya, bilgi kaynağı; yüreği güneş, hareketin, yaşamın ve hararetin kaynağı olan; ve de temeli ayın altındaki dünyaya dayanan o büyük insan, dünya yaratıldı. Aşk anlamına gelen harf 'meharephet peney ha-maym', sularda dolaşarak, son derece doğurgan aşkının ateşiyle her şeye can veren ve her şeyi güzel bir birliktelik içinde birbirine bağlayan bu Ruh'tan başka ne ifade edebilir?"[25].

VIII. Deniz kızları (Sireneler).

Egidio da Viterbo, bu konuya, *Sententiae ad mentem Platonis*'de olsun, *Historia XX saeculorum*'da ve *Scechina*'da olsun birçok kez değinmiştir. *Sententiae*'de[26] denizkızları ruhun üç gücünü temsil ediyordu: Bellek, zekâ ve irade. Çünkü Cicero'ya göre, bilim bunlarla öğreniliyordu. Gerçekten de Cicero, *Definibus*' da, *Odysseia*'nın bu konuyu ele alan bölümünü çevirdikten sonra şöyle diyordu: "Homeros şunu baştan anlamıştı: Anlattığı hikâye, Odysseus gibi birinin, bir ağın içine hapsedildiğini dile getiren şarkılardan ibaret olsaydı, bu yapıtın hiçbir değeri olmayacaktır. Demek ki, önemli olan Sirenelerin vaat ettiği bilimdir". *Historia XX saeculorum*'da[27], "gökyüzünün ve rüzgârların tatlılığını içine çeken, denizin ve karanın zenginlikleriyle çiçeklenen; eğlencenin, güzel sanatların ve bilgeliğin aranması için doğmuş bulunan Tiren Denizi'nin süsü"; Napoli'yi anlatırken de şunları belirtir: Sirenelerden biri, Mantova'da bulunmasına rağmen, kıyıya atılan cesediyle Napoli'nin doğuşunu simgelemektedir. Cicero bunun için, Parthenopeus'un şarkısını dile getirebilmeyi başaran Vergilius'un tanıklığına başvurur. Cicero'nun yargısı kuşkusuz yeniden gündeme getirilmelidir. Ancak eski Tirenlilerin gerçek bilimini ve gizli bilgeliğinin altını bir kez daha çizmek için. O çağda, herhangi bir bilginin halka yayılması yasaktı. Çünkü halk, tanrısal gerçeklikler içinde birçok aşamanın varlığından sözedildiğini duyarsa Birlik'ten ayrılabilirdi. İbraniler Kabalalarında, Pythagoras *Simgeler*'inde, Platon *Mektuplar*'mda, Vergilius *Aeneis*'in VI. Kitabı'nda ve Romalılar Numa'nın kitaplarının yayılmasını yasakladıklarında bu mantığa dayanırlar. Peki ama, tanrısal bilgelik kurtarıcıysa eğer, Odysseus'un gemicileri niçin boğuldu? Tıpkı sağlıklı gözlere iyi gelen, hastalar için ise dayanılmaz olan güneş ışığı gibi, bilgeler için iyi olan, bilge olmayanlara zarar mı veriyor ? Sirenelerin şarkılarını arkadaşlarının değil, sadece Odysseus'un dinleyebilmesi, Tanrı'nın Oğlu'nun, kutsal olanın köpeklere atılmaması gerektiğini söylemesi gibi bir şey. Kimileri için köşe taşı, kimileri için ise havarinin sözleriyle, (*Rom.*, IX. 33) *utanç taşı*. Paulus da bu konuyla ilgili olarak şöyle diyor (2 *Kor.*, II, 15): "Kimilerine ölüm getiren bir ölüm kokusu; kimilerine yaşam getiren bir yaşam kokusu". *Scechina*'da[28] *Haghiga*'da bu tanrısal bilgeliği halka açıklamak için, Talmud'un savunulması vesilesiyle bu konuyu yeniden ele alır: Bedeni arzularının ifadesi olan uçuruma dalmış bulunan büyülü taşlar, "lapides bohu, mephulot" deniz kızlarının kayalıklarıyla[29] aynı kefeye konulsa bile, bu sadece, "dindar, bilge ve yaşlı olana" açıklanan bir hikmettir.

IX. Vesta.

Blaise de Vigenère, ölümünden sonra yayımlanan *Traité du feu et du sel* (Ateş ve tuz Risalesi) adlı yapıtında, Pallas'la[30] Vesta'dan şöyle sözediyor:

"Her ikisi de bakire ve iffetli olan bu iki tanrıça, hissedilir dünyanın iki ateşini temsil ederler. Pallas gökyüzünün, Vesta da bu dünyanın tanrıçasıdır. Vesta, gökyüzünün tanrıçasına göre daha maddi ve daha sıradan olmasına rağmen, bağlı bulunduğu bozulabilir tözden kurtulup, uzak kaldığı kökenine dönmek ister gibidir. Bedende hapsedilmiş bir ruh gibi hisseder kendini:

"Igneus est ollis vigor, et caelestis origo[31]
Semnibus, quantum non noxia corpora tardant,
Terrenique hebetant artus, moribundaque membra".

Pallas ise daha ince, daha seçkin ve daha temel bir tanrıça olmasına rağmen Vesta'nın karşısında yeralır ve bu dünyaya yönelir. Bu iki tanrıça, sürekli karşılaşabilme ve birbirlerinin önüne geçebilme özlemi içinde yaşarlar. Bu nedenle iki piramide benzerler: Göktekinin yani Pallas'ın kökenleri, güneşin yıllık dönüşünü on iki burçla tamamladığı Zodyak'tadır: Mısırlı eski gökbilimcilerin öğretisine göre, bu piramidin ucundan döllenen ve yaratılan her şey, damla damla bu dünyaya akar. Yeryüzünde ve suda, tohumu gökyüzünden atılmamış hiçbir şey varolamaz. Gökyüzü, ekip biçen bir çiftçi gibidir. Öyle ki, bu dünyanın izlerini taşıyan hararetiyle ve güçlü etkinlikleriyle, her şeyi kendi mükemmelliğine ve olgunluğuna doğru taşır. Aristoteles de yapıtlarında bunu doğrular (*De ortu et interitu*[32]). Ne var ki, bu piramidinin tabanı, doğrudan yeryüzüne bağlıdır ve Pythagorasçıların, biçimi ve değişmezliği nedeniyle küb adını verdikleri cismin altı yüzeyinden birini oluşturur. Bu piramidin ucundan, güneşin ve gökyüzündeki bütün diğer cisimlerin beslenmesine yarayan ince dumanlar yükselir. Phurnutus, şöyle anlatacaktır[33]: Vesta, sönmeyen bir ateşin kaynağıdır. Dünyadaki ateşin gücü buradan yükselir. Güneş, bu ateş sayesinde vardır ve bu ateş sayesinde yaşamını sürdürür. "Hermes de zümrüt tabakasından bu sonucu çıkarmak ister: *Quod est inferius, est sicut quod est superius*; *et e converso, ad perpetranda miracula rei unius*". Ve Carnitol'ün oğlu Haham Yasef, *Adaletin Kapıları*'nda[34] şöyle der: "Aşağıdaki bütün yapıların temeli, yukarıyla bitişiktir ve bu dünyadaki doruklar ya da tepeler, ters çevrilmiş bir ağaç gibidir. Öyle ki, insan, canlılar dünyası olan zevkler cennetine saçlarının köküyle dikilmiş bir ağaçtan başka bir şey değildir". *Cantiques* 7'de ise şunları söyler: "Comae capitis tui sicut purpura Regis juncta canalibis".

Birbirlerini gayet iyi tanıyan bu iki ateşten şairler de haberdardı. Çünkü Homeros *İlyada*'da (18) Volcanus'un[35] ocağını; ellerinden her iş gelen ve bunları birlikte çalıştıkları ölümsüz tanrılardan öğrenen zanaatkârlarıyla birlikte göğün sekizinci katına yerleştirmiştir. Vergilius da *Aeneis*'te (8), ateşin şu ya da bu bölgede temel ama farklı bir işlevi olduğunu göstermek için, bu işlerin yapıldığı yer olarak Volcanus Adaları'nı göstermiştir.

"Vulcani domus, et Vulcania nomine tellus".[36]

F.S. [S.B.]

KAYNAKÇA VE NOTLAR

1) *Commentaire de H. de Linthault de Mont-Lion sur le Trésor des trésors*, Lyon, 1610, s. 97.

2) *La espositione di Geber*, Venedik, 1544; 1548 tarihli latince çeviri; bkz. *Notes sur quelques alchimistes italiens de la Renaissance*, *Rinascimento* XXIII (1973), s. 203.

3) SECRET, F., *Le symbolisme de la kabbale chrétienne dans la Scechina d'Egidio da Viterbo*, Archivio di filosofia, Roma, 1958, s. 150.
4) J. de Montlyard çevirisi, Lyon, 1615, s. 579.
5) *Historia XX saeculorum* (Elyazması: Napoli IX. B. 14), yaprak: 208; "Domos urbesque aspernente curru contenti vitam traducerent ut currum semper ad decus currulis contemplationis allicerentur. Quare Chabala quae de divinis agit a Talmudistis doctoribus: Et veterum sapientibus Maase Mercava: opus currule assidue nuncupatur. Statuas vero tam equestres: Quam currules ab Ethruscis accepisse Romanos."
6) *A.g.y.*, yaprak: 244, "Graecus philosophus superbiam philosophiam indicat equo: Italicam Tyrreni plaustro curruque significat."
7) *A.g.y.*, yaprak: 55, 181, vb.: "De Ecclesiae incremento", *Traditio*, 25 (1969).
8) *Historia*, yaprak: 231, "illis occultis narrationibus: Quas a Faul faulas vocabant".
9) Bkz. *Annuaire. Ecole pratique des hautes études (sci. religieuses)*, LXXXVI (1977-1978).
10) Fonds Brotier elyazması, Compagnie de Jésus (Chantilly), yaprak: 183 "de mystico ipsius curru, super nubes et alas sex spirituum (quales spectantur in ipsa figura sephirotica) seu sex draconum, qui sunt spirituum seu angelorum typi".
11) *La espositione*, s. 71 vd.
12) *The survival*, Harper (der.), 1961, s. 221.
13) *Demogorgone con saggio di nuova edizione delle Genealogie deorum gentilium del Boccacio e silloge dei frammenti di Teodonzio*, Palermo, 1930 (VIII).
14) *Dialoghi d'amore*, S. Caramella (der.), Bari, 1929, s. 106 s.
15) VALOIS, N., *Les cinq livres*, Bernard Roger, Paris, 1975.
16) *Les cinq livres*, s. 265.
17) *Traictez du vray sel secret*, Matton, Paris, 1974, s. 278.
18) *De calcantho*, Augsbourg, 1617, s. 44.
19) Bkz. PERNETY, *Dictionnaire*, özellikle bkz. VAN LENNEP, *Art et alchimie*, s. III; TARDIEU, *Trois mythes gnostiques, Adam, Eros et les animaux d'Egypte dans un écrit de Nag Hammadi*'nin kaynakçası (11, 5), Paris, 1974.
20) *Le prime nove del altro mondo... intitulata La Vergine Venetiana*, Padova; 1555, fr. çev. Paris, 1928, s. 42.
21) *Sloane 1411* yaprak: 388: "Quare in psalmo 80 scripta est faeminea vox Canah et hortum"; *Sloane 1409* (*Beresith Rabba*'nın çevirisi), yaprak: 133, 135; *Sloane 1411* (*Commentaire du Recanati*, yaprak: 84, 98; kaynaklar hakkında bkz., BUXTORF, J., *Lexicon Chaldaicum talmudicum et rabbinicum*, Basel, 1639, yaprak: 720 Hwl, ve 952; bkz. SCHOLEM, G., *Les origines de la kabbale*, Paris, 1966, özellikle bkz. Palmier, ve M. Tardieu, *a.g.y.*
22) Bkz. *Alchymista*, Toulouse, 1632, s. 232; bkz. *Littérature et alchimie*, *B.H.R.*, XXXV (1973), s. 520.
23) BALTRUSAITIS, J., *La quête d'Isis*.
24) SECRET, F., "Beresithias ou l'interprétation du premier mot de la Genèse chez les kabbalistes chrétiens", *In principio, Interprétation des premiers versets de la Genèse*, Paris, 1973.
25) *Oedipus Aegyptiacus*, Roma, 1654, III, s. 405. *Prodromus coptus*, Roma, 1636, s. 263.
26) Bkz. MASSA, E., *I fondamenti metafisici della Dignitas hominis*, Torino, 1954, s. 86.
27) *Historia*, Napoli elyazması. IX. B. 14, yaprak: 148; ayrıca bkz. yaprak: 53 arka.
28) *Scechina*, Roma, 1959, II, s. 83.
29) *A.g.y.*, I, s. 178; bu taşlar hakkında bkz. SCHOLEM, G., özellikle *Les origines*.
30) *Traicté*, Paris, 1617, s. 69.
31) *Aeneis*, VI, c. 730.
32) J. PERION'un çevirisinin başlığı budur, Paris, 1552.
33) Bkz. CORNUTUS, (L. Annaeus) *C. Julii, Augusti liberti fabularum liber*, Paris, 1578, s. 164 (Teubner baskısında, 1881, s. 53).
34) *Cant.* VII 5; bkz. JOSEPH IBN GIQATILLA, *Sha'arey Tsedeq*, Riva, 1561 f. 18; bu izlekle ilgili olarak bkz. G. VAJDA, *Le commentaire d Ezra de Gérone sur le Cantique des cantiques*, Paris, 1969, s. 301.
35) *İlyada*, XVIII, 370.
36) *Aeneis*, VIII, 423.

HESPERİDLER.

Günbatımı tanrıçaları. Gece'nin kızları Hesperidler Okeanos Irmağı'nın karşı yakasında ve dünyanın en batı ucunda, öteki dünya ile yeryüzü arasındaki sınırda yaşarlar. Adları, Hesperia (Günbatımı), Aigle (Parlak), Erytheia'dır (Kızıllık). Ölümsüzlük içkisi ambrosia pınarlarının aktığı tanrılar bahçesinde yetişen altın elmalı ağaçların bekçiliğini yaparlar. Yer tanrıçasının, (Gaia) Zeus'la evlendiğinde Hera'ya düğün hediyesi olarak sunduğu bu altın elmalar, sonsuz yaşam ve tanrısal üretkenlik meyvalarıdır. Bu ince sesli periler, tanrılar dünyasının sınırında, insanların ölümsüzlük bahçesine girmelerini engellemek için, korkunç Ekhidna'nın oğlu Ladon adlı ejderle birlikte nöbet tutarlar. Buna rağmen Herakles, ölümsüzlük bahçesinden altın elmaları almayı başarır ve ölümsüzlüğe ulaşır.

J.C. [L.A.]

HESTİA.

Dinsel metinlerdeki on iki ikondan biri olan bu Yunan tanrıçası, Kronos ile Rhea'nın ilk çocuklarıdır. Ancak ilk önce yutulup ve en son kusulduğu için de, Kronosoğulları'nın en büyük kızı sıfatını taşır. Adı, aile yuvasının adıdır. Zeus, titanları yendikten sonra, sıra ayrıcalıkların paylaşılıp yeni dünya düzenin belirlenmesine gelmiştir. Hestia, ağabeyinden, sonsuza kadar bakire kalma lütfunu, toprağın ilk ürünlerini ve adak sürülerin ilk yavrularını alma hakkını elde eder. Ayrıca, ocağı olan her evde bir sunağı olacaktır.

Sonsuza kadar bakire kalma lütfuna eren Aile tanrıçası Hestia, Eski Yunan'da evlilik kurumunun simgesidir. Evliliği sonsuza kadar reddeden bu tanrıçanın evlilik simgesi olması bir çelişki olarak görünmektedir. Açık alanların, geçitlerin tanrısı Hermes'in aksine, Hestia içine dönük ve kapalı bir dünyanın, kadın dünyasının tanrıçasıdır. Bir kadın evlenip kocasının evine yerleştikten sonra yaşamına, bu evin ve ocağın kızıymış gibi devam eder. Hestia'nın etkisiyle, ailenin birliğinin, bu kendi içine kapalılıktan kaynaklandığını ve merkezi aile olan bir döngüde yeralmak gerektiğini düşünür. Bu inanç kendisini özellikle, dışarıdan gelen herhangi bir yabancıyla yemeğini paylaşmayı reddettiğinde gösterir. Bu nedenle, Hestia'ya sunulan hiçbir şeyden konuğa ikram edilmez. Hestia, ailenin kök saldığı, bütün varlığını sunduğu kapalı bir dünyadır. Yalnızca arkadaşı Hermes'in yardımıyla dışarı açılır, konukları, zenginliklerin paylaşımını ve birleşmeleri kabul eder. Böylece Yunanistan'da hüküm süren yerel evlilik kurumuna açılır.

Dinsel ve siyasal bağlamda, Hestia sitenin merkezi ve ocağıdır. Prytaneion olarak adlandırılan, eşit yurttaşların ortaklaşa kullandıkları iktidar merkezi ve sitenin hizmetindeki yöneticilerin yemeklerini yedikleri şölen yeriyle de özdeşleştirilir. Sitenin Zeus'u (*Polieus*) ve Hestia etrafında gelişen Kos adlı tören, dine dayalı siyasal düşüncenin, kendi etki alanını nasıl belirlediğini göstermesi açısından ilginçtir. Siteyi oluşturan çeşitli kavimlerden gelen grupların adakları olan sığırlar bir alanda toplanır. Aralarından kurban edilecek sığırın seçimi için bir tören yapılır. Çeşitli aşamalardan geçilerek seçilen sığır, daha önce kendisine bir kurban adanmış Hestia'ya sunulur. Sığır kurban edilirken,

Hestia'nın sunağına hediyeler bırakılır. Bütün sitenin biraraya gelerek sunduğu kurbanın paylaşımı, sitenin her üyesine hakkı olan payı vermek üzere oluşturulan bir dairenin merkezinde gerçekleştilir.

J.C. [L.A.]

KAYNAKÇA

GERNET, L., "Sur le symbolisme politique: Le Foyer comrnun", *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris, 1968, s. 387-402. VERNANT, J.-P., "Hestia-Hermes" (1963), *Mythe et Pensée chez les Grecs*, I, Paris, 1971, s. 124-170.

HIRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ. Hıristiyan yazarların Evhemerosçuluğu.

I. Evhemeros ve öğretisi.

Sadece birbirine aykırı çok az sayıdaki kanıt yardımıyla gün ışığına çıkan bu Yunanlıyla (*Evhemeros*, Latince *Euhemerus*) ilgili olarak elimizde kesin ve güvenilir çok az veri var (bunlar da, G. Neméthy'nin[1] ve G. Vallauri'nin[2] yapıtlarında bulunur). Bir Sicilya şehrinden mi, yoksa Peloponnesos'tan mı olduğu kesin olarak bilinmez ama çoğu zaman Messinalı (aynı zamanda da Agrigentumlu, Tegealı, Koslu) olduğu söylenir. Tarihçi Diodoros'a göre, Evhemeros'u Kızıldeniz'de bir incelemeyle görevlendiren Makedonya kralı Kassandros'tu (316-297). Ayrıca Evhemeros, 275-270 yıllarına tarihlenen yapıtlarında, İskenderiyeli şair Kallimakhos tarafından kaynak olarak düşünülmüş gibidir. Bundan da, aşağı yukarı, Evhemeros'un yolculuğunun 300-298 yılları arasında, yapıtının yazılmasının ise 280 yılında gerçekleşmiş olabileceği sonucu çıkar. Bu veriler üzerine, F. Jacoby'nin[3] eski ama hâlâ geçerli olan makalesi incelenecektir.

Yazar, yolcuya bağlı kalır. Keşif gezisinden döner dönmez, gerçek hatıralarla öğütlerin yanyana gittiği coğrafî bir roman kaleme alır. Arabistan açıklarındaki hayâli ada, Panchaia'nın tasvir edilmesinde bu özellik ortaya çıkar. Evhemeros, "yazıtında, bizzat Zeus'un kendisi tarafından kurulduğu belirtilen altın sütunlu Trphylialı Zeus Tapınağı'nı" orada bulduğunu ileri sürer. "Tanrı gelecek kuşakları haberdar etsin diye, yüce gerçeklerin ayrıntılarını bu sütunun üzerine kaydettirmiştir" (XXIII Némethy = *testim.* 4 Vallauri: Lactantius, *Divinae institutiones* I II, 33). "Yazıt" konusunun ele alındığını bize çağrıştıran ustaca konmuş bu başlık, *Kutsal Anlatı*'da (*hiera anagraphè*) Evhemeros'un yorumladığı, tanrıların kendi başarılarıyla ilgili tanıklığıdır. Yapıttan geriye hiçbir şey kalmamıştır. Yalnız birkaç Yunan yazarı, özellikle de Sicilyalı Diodoros, yapıttan sözetmiştir. Ayrıca, Romalı şair Ennius Latinceye çevirmiş (ya da uyarlamış), Hıristiyan Lactantius ise, belki başlığı *Sacra Historia* (Kutsal Tarih) olan bu çeviriden bazı bölümleri korumuştur.

Evhemeros'un tanrıbilimi hakkında özlü bir düşünceye sahip olmak için bu kadarı yeterlidir. Ana düşünce, Zeus Tapınağı'nın yazıtına bağlıdır ve o da şudur: İnsanlığa yapılan seçkin hizmetlerin karşılığında duyulan minnet sonucu, ölüm sonrası (*post mortem*) tanrılaştırılmış insanların özünde mitolojideki tanrılar vardır. Lactantius'un da dediği gibi (*De ira dei* II 7, 8: *testim.* XV N. = *testim* 5 *m* V), "Hiç şüphe yok ki, tanrı sıfatıyla büyük saygı gören kişilerin hepsi de insandı ve onların arasında önde gelen kişiler de krallardı. Ama insan ırkına iyi hizmet etmelerini sağlayan cesaretlerinden dolayı, öldükten sonra kutsal değerlerle ödüllendirilmişlerdir. Belki de, insanların hayatını güzelleştirdikleri buluşlarla ve iyiliklerle, kendilerine ölümsüz bir anı sağladılar, kim bilebilir? [...] Bu öğretinin savunucuları özellikle Evhemeros ve bizim Ennius'tur". Halk panteonunda, önceki kurala göre halkın içindeki iyiliksever insanlarla özdeşleştirilmesi güç, töreye uygunluğu daha az olan tanrılar da vardır. Şiddeti ve kurnazlığı, iyilikseverliğin ve minnettarlığın yerine koymak kaydıyla, bu durum da açıklık kazanıyordu. Sextus Empiricus (*Adversus mathematicos* IX 17: Bölüm I N. = *testim.* 5 c 5), *Kutsal Anlatı*'nın mutlak ifadesini koruyor gibidir: "Tanrıtanımaz" lâkaplı Evhemeros şunu söyler: "İnsanlar ne zaman düzensizlik içinde olsalar, zekâlarının ve güçlerinin üstünlüğü onları, düzenlerini yeniden kurmak için bütün herkesi zorlamaya itiyordu. Daha fazla hayranlık ve saygı elde etmeyi arzulayarak, haksız bir şekilde, insanüstü ve kutsal bir gücü kendilerine mal ettiler. Bu da onların kalabalık tarafından tanrı olarak görülmesine yol açtı".

Mitolojinin parıltısını, tarihin daha basit gerçeklerine indirgeyen Evhemeros, P. Decharme[4] ve A. B. Drachmann'ın[5] daha önce inceledikleri, halk dinine uygulanmış akılcı eleştiri hareketinde yeralıyordu. Biraz önce zikredilen "tanrıtanımaz" lâkabının anlamı da budur. Evhemeros bir yenilikçiydi. Kimi zaman sofistler, özellikle de Prodikos onun selefi olarak gösterilir. Ancak Prodikos, gerçekten de tanrılaştırmayı yararlılık ilkesiyle açıklayıp açıklayamayacağını; insanlarm daha sonra tanrı yapacağı güneş, ırmaklar, kaynaklar, yeryüzü meyveleri gibi doğal gerçeklerin sundukları nimetleri kafasından geçirmişti. Söz konusu ilkeyi, ancak ikinci aşamada yararlı yöntemleri bulanlara bile yayıyordu. Yine de bu sonuncu tez, ilki kadar iyi kanıtlanmamıştır. Buna karşılık, G. Vallauri'nin de ortaya koyduğu gibi[6], Evhemeros başına buyruk hareket eden bir kişi de değildi. Yüce düşüncesi hiç kuşku yok ki *Zeigeist*'a bağlıdır. Bu düşünce, örneğin Helenistik dönemde varolan hükümdarlar kültüne bağlanıp kalırsa değeri anlaşılamaz (Hıristiyanların bu konuda yanılmadıkları görülecektir). Ayrıca, Evhemeros'un az çok çağdaşı olan birçok yazar ya da akım (kronolojideki belirsizlik bu konuda onun esinleyici mi, yoksa tam tersine nakleden kişi mi olduğunun söylenmesine her zaman izin vermiyor), onun gibi, insanlığın yardımcı büyük hizmetkârları tanrılar kuramını ileri sürüyordu. Eski Stoacılığın bazı tanrılar, daha doğrusu Herakles, Kastor, Polluks, Asklepios, Dionysos gibi bazı kahramanlar için yapılan bu açıklamayı ne zaman benimsediği tam olarak bilinmiyor. Ama ne olursa olsun, (kendisi de kuşkusuz Evhemeros'dan birkaç yıl sonra gelen) Citiumlu Zeno Persaeus'un öğrencisiyle bu olgu gerçekleşmiştir, Cicero (*De nat. deor.*, I, 15, 38) onun tezini şöyle ifade eder: *Eos esse habitos deos a quibus aliqua magna utilitas ad vitae cultum esset inventa.* Mısır krallarının kaynağı üzerine tamamen benzer görüşler ileri süren, muhtemelen Evhemeros'tan biraz daha eski olan bir başka yazar var: Abderalı (ya da Theoslu) Hekataios. En azından, genel olarak kabul edildiği gibi (yine de W. Spoerri'nin[7] tepkisini gözönünde bulundurmak gerekir), Mısır sahasında Sicilyalı Diodoros'un tarihsel kaynağı doğrudur.

Evhemeros, döneminde, gördüğümüz tezi savunan tek kişi değildi kuşkusuz. Ancak gelecek kuşaklar, özellikle de ilk yüzyılların Hıristiyan yazarları için, ismi bu teze bağlı kaldı. Zira bu

yazarlar, Evhemerosçu öğretinin sunduğu olanakları bol bol kullandılar. Niçin ve nasıl olduğu biraz sonra incelenecektir. Ama bu konudaki çalışmalar oldukça azdır: F. Zucker'in[8] ve K. Thraede'in[9] makaleleri ve J. W. Schippers'ın[10] tefsirine, daha önce yaptığım kendi araştırmalarımı da[11] ilâve edebilirim. Evhemerosçu öğretinin Ortaçağ'daki mazisi üzerine J. D. Cooke'un[12] ve P. Alphandéry'nin[13], Rönesans'ta antik tanrıbilimlerin kalıntıları üzerine J. Seznec'in[14] yaptığı çalışmaları da bunlara eklemek gerekir.

II. Hıristiyanların ifade biçimleri.

1. *Evhemeros'un savunulması ve açıklanması.*

Pagan tanrılar sahte tanrılardır; peki ama aslında kimdir bu tanrılar? Hıristiyan tanrıbilimciler bu sorunun yanıtı konusunda yan çizemiyorlardı. Örneğin Aziz Augustinus'un yanıtı şöyledir: Milletlerin tanrıları, kendilerine tanrı süsü vermek isteyen iğrenç demonlardır, *deos gentium esse inmundissimos daemones* (...) *deos se putari cupientes* (*Tanrı Şehri*, VII, 33). Ne var ki, Evhemerosçu öğreti, Hıristiyanların hemen benimsedikleri bir seçenek sunuyordu. Klasik gelenekte Evhemeros'un adına bağlı tanrıtanımazlığa rağmen, Antakyalı Theophilos (*Autolycus* III 7 = *testim.* XIX-XX N. = *testim* 5 I V.) inançsızlığını ileri süren belki de tek Hıristiyandır. Buna karşılık, birçok Kilise Babası onu diğer sözde "tanrıtanımazlarla" birlikte bağışlamış, ileri görüşlü oluşundan dolayı da kutlamıştır. Afrikalı Arnobius de Sicca (III. yüzyılın sonu, IV. yüzyılın başı) bu anlayışı şöyle açıklar: "Tanrı adı altında bize sunduğunuz bütün varlıkların insan olduğunu kuşkusuz burada gösterebiliriz: En iyisi, Ennius'un, yapıtlarını herkes tarafından anlaşılan İtalyanca'ya çevirdiği Agrigentumlu Evhemeros'u ya da Kıbrıslı Nikagoras'ı, Pellalı Leon'u, Kyreneli Theodoros'u Meloslu ikili Hippo ve Diagoras'ı, kılı kırk yararcasına karanlıkta kalmış olguları gün ışığına çıkaran diğer birçok yazarı aydınlığa kavuşturmaktır" (*Adversus nat.* IV 29 = *testim.* XIV N. = *testim.* 5 *i* V.). İskenderiyeli Klemens'in de (*Protrept.* II 24, 2= *testim.* XIII N. = *testim.* 5 h V.), belki Arnobius'a örnek olmuş, buna çok benzeyen bir cümlesi vardır. III. yüzyılın başında, Minucius Felix (Octauius XXI I= *testim.* IX N. = *testim.* 5 f V.) Evhemeros'u bilgelerin ve tarihçilerin arasında sayar. Aziz Augustinus (*Tanrı Şehri*, VII 27: XX N. = *testim.* 5 n 2 V.), şiirin yardımıyla tarihe başvurarak, onun adını, tahtını kaybetmiş basit bir kral olan Saturnus'u tanık olarak gösteren Vergilius'un adıyla birleştirecektir (*Aeneis* VIII 319 vd.). Bu son metin, Evhemerosçuluğu kurucusunun olduğu yerden başka bir yerde bulmaya çalışan Hıristiyan yazarın tavrını gösterir. Ayrıca, *deos Aegypti homines mortuos esse testatur* (*Tanrı Şehri*, VIII 26, anlaşılmaz Asklepios'a dayanarak, § 24) sözünü söyleyen Mısırlı *Hermes Trismegistus*'un şahsında bir başka inanç adamını tanıyacaktır.

Hıristiyan yazarların Evhemeros'un tezlerini benimserken gösterdikleri özen, aynı tezleri, kendi kutsal kitaplarının bazılarında bulmaları olgusuyla kısmen açıklanabilir. J. D. Cooke'un[12] dikkat çektiği Salomon'un Bilgeliği'yle ilgili durum da budur. İşte tapınmanın doğuşunu dile getiren sözcükler: "Vakitsiz bir ölüm için duyduğu acıyla kendini tüketen bir baba, ansızın elinden kaçıp giden çocuğunun bir suretini yaptı. Bir ölüden başka bir şey olmayan kişiye, bir tanrı gibi saygı gösterdi ve uyrukları için gizlem denilen oyunlar, dinsel törenler düzenledi. Sonra, zamanla daha bir sağlamlaşan bu dindışı geleneğe bir yasaymış gibi uyuldu (...) İnsanlar da, ortaya konulan eserin çekiciliğine kapılarak, daha önce insan saydıkları kişiyi, bir tapım aracı olarak gördüler" (XIV, 15-20, Guillaumont çevirisi). Bu gelişme (İÖ I. yüzyılda), hiç kuşkusuz, tanrıların kaynağı hakkında, esinlendiği Evhemeros'un öğretisiyle birleşir. Sekiz yüzyıl sonra, Sevillalı İsidoros aynı sapmayı saptamak için bunu anımsayacaktır: Bazı büyük adamların arkadaşları, ölümlerinden sonra avunmak ve hatıralarına saygı duymak amacıyla resimlerini yaparak onları tasvir etti. Daha sonra gelen kuşaklarsa, yardım eden gizil güçlerin de etkisiyle, bu insanlardan tanrılar yaratmak hatasına düştüler (*Etymologiae*, VIII II, 4).

Evhemeros'un öğretisini temsil ederken, Hıristiyanlar bazı sahneleri vurgulamaya itilmiştir. Tanrıların insancıl özelliği onları, bu dünyadan göçüren ve tanrıları bağlayan ölüm kadar şaşırtmaz. Tanrılaştırılmış insanlardan ziyade, onlar "ölü"dürler: İlk Roma piskoposlarından biri olan Aziz Klemens'e (yanlış yere) maledilmiş II. Mektup'ta (3, 1), "Yaşayan bizler, aslında tanrı olan ölülere kendimizi feda etmiyor, onlara tapmıyoruz" deniyor. "Ölülere güvendiğiniz için, sonunda siz de gerçek ölülerden farklı değilsiniz". Bu da İskenderiyeli Klemens'in paganlara yaptığı bir uyarıdır (*Protrept.* III 45, 5 Mondésert Değişkesi). Tarihçi Eusebios ise yanıt olarak, "Onlar ölülerden yola çıkarak asla tanrı üretmezler" der (*İncil'e Hazırlık*, III 3, 17). Onlar ölü varlıklardan iki kere korkarlar, "ölülerden daha ölüler". *Clementine Homilies*'te (X, 9) havari Petrus'un sözleri işte böyleydi.

İnsanların hangi yanılgı sonucunda, eskiden benzerleri olan kişilere tapmalarına gelince, sıradan oluşundan dolayı şimdiki zaman ihmal edilirken, Klemens, uzak geçmişi çevreleyen masalsı çekiciliğe dikkat çekmiştir. Daha önce tarihçi Thukydides (*Peloponnesos Savaşı*, I, 21, I), "tarihi olguların çoğunun, zamanın etkisi altında, o inanılmayan efsaneye dönüştüğünü saptamıştır. Klemens, efsane ve zamanın suç ortaklığı düşüncesini ele alır: "Eskiden insan olan o tapılan kişiler sonunda ölüp gittiler; ne var ki, efsane ve zaman onları şan ve şerefe boğdu (...) Zira denetimden kaçan ve zamanın karanlığında gizlenen geçmiş, gerçek dışı bir yolla erdemlerle donanır (...) İşte zamanın verdiği güçle kutsal kılınmış eski ölülerin, ardıllarınca tanrı olarak görülmesinin nedeni budur" (*Protrept.*, IV, 55, 2-3 Mondésert çevirisi). Açıklama, Hıristiyanlıktan önce Yahudilikle ilgiliydi. Zira bu açıklamaya, *Clementine Homilies*'in (VI, 22) kahramanı ve Yahudi dinini benimsemiş kültürlü bir Yunanlı olan, bir başka Klemens'in sözcüklerinde rastlanır. II. yüzyılın başına kadar giden Yahudi dinini savunan bir kitaba bağlı sözlerdir bunlar. Tanrıların insanlar olduğunu unutturmak için çok zaman gerekir; geçen zaman efsanenin güçsüzleşmesini sağlar. İskenderiyeli Klemens'in dediği gibi (*Protrept.*, II, 37, 1-3), mitler ve paganizmin tanrıları bugün "eskidiler". Zeus'un kendisi de o bilinen gözüpek âşık değildir artık (Tatianus, *Yunanlılara Söylev*'de (21) daha önce bu konuda benzer şeyler söylüyordu: "Niçin Hera artık doğurmuyor? Yaşlandı mı ya da size bildirebileceği kimsesi mi yok?"). Klemens, efsaneyle ilgili eski kuramların bilinen bir kavramıyla, "açıkça ortaya koyma" (*gumnoun fiili*) kavramıyla tasvir ettiği çöküşü sona erdirme konusunda Evhemeros'u keşfeder: Yüzlerindeki maskeyi çıkarıp atarak tanrıları "apaçık ortaya koyuyor" (*Protrept.*, II, 27-5). Zeus efsanesi, paganların gözünün önüne "apaçık seriliyor" (II, 37, 3); Evhemerosçu açıklamanın Yunan tanrılarını süslerinden arındırdığı, onlara insana özgü yalın bir anlatım kattığı da söylenebilir.

İşte, Hıristiyanlık düşüncesinin tanrılaştırma sürecini inceleyerek Evhemeros'un varsayımını nasıl doğruladığını gördük. Diğer yazarlar da bu konuda son derece aydınlatıcı örnekler getirmişlerdir. Evhemeros'un Latin uyarlamasının belli başlı tanığı olarak görülen Lactantius'un durumu budur. Yazarın, Zeus'un bilinen delice davranışlarını, insancıl boyutlara nasıl indirgediğine bir göz atalım: Tanrının Danae'nin göğsüne yağdırdığı altın yağmur, somut bir biçimde, şiirsel bir abartıdan çıkarılmış sonuçla, sadece kibar bir fahişenin bedeli olabilir. Bununla birlikte, ok yağmuru da "demir yağmuru" olarak nitelenmiştir; Ganymedes'in kartalı, aslında, genç çobanın kaçırılmasıyla görevlendirilmiş askeri birliğin simgesidir. Europe'nin boğasına ve İo'nun dönüştüğü düveye gelince, bu geviş getirenlerin iki genç kızın taşınmasında kullanılmış gemilerin pruva simgesi olabileceğini bilelim (*Divin. instit.* I II, 17-22; aynı şekilde, Epitomaeus *Divin. instit.*, II; bu açıklamaların bazılarını Augustinus'da ele alacaktır, *Tanrı Şehri*, XVIII 13).

2. *Firavunların ve imparatorların tanrılaştırılmasıyla ilgili kaynak.*

Muhtemelen Yunan hükümdar kültüyle pek de ilgisiz olmayan Evhemerosçuluğun nasıl ortaya çıktığını gördük. Bu durum, *Sitz im Leben*, prenslerin gözleri önünde uygulanan tanrılaştırılma olayına, Evhemeros'un tezlerini yaklaştıran Hıristiyan yazarların gözünden kaçamazdı. Örneğin IV. yüzyılda, İskenderiyeli Athanasius'un *Paganlara Karşı Söylev*'de yaptığı da buydu. Onun Evhemerosçu inancı iyice yerleşmiştir: Tanrılar çok eski üst düzey yöneticilerdir. Bunların yokluğunda ağlayıp sızlanılmış, arkasından da Zeus, Hermes, Osiris vb. benzerleri ortaya çıkmıştır (*Contra Gentes* 10, *Patrologia graeca* 25, 24 A). İçlerinden en belli başlısının, Attika'nm efsane kralı Theseus'un olduğu Yunan tanrıları böyle meydana getirilmiştir (10, 21 B C). Athanasius, böyle tanrıları ciddiye almayı açıkça reddetmiştir. Çok çarpıcı bir biçimde de söylediği de şudur: "Mitolojiler, tanrıbilim üzerine değildir" (19, 40 C). Özellikle, Evhemeros'un ortaya koyduğu tanrılaştırma süreci, imparatorluğa yapılan ve aralarından bazılarınca üçüncü kişiler için istenen kutsamayı ona çağrıştırır (Hadrianus'un, gözdesi *Antinous* için istediği gibi) (9, 20 CD). Bu sava karşı Athanasius, Tanrı'nm eserinden üstün olması gerektiğini, ölümlü insanların tanrılar oluşturamayacağını yalın bir şekilde saptamıştır (9, 21 A; Benzer bir uslamlama, daha önce Tertullianus'ta da bulunuyordu, *Apologetica* XI 1-3).

Athanasius'un yazdıkları kuşkusuz bireşimsel özelliğe sahiptir ama Kilise Babaları edebiyatıyla ilgili alanda başka örnekleri de olan yazılardır. Daha önce, *Clementine Homilies*'in (VI, 23) yazarı, Evhemerosçuluk üzerine açıklamalarını desteklemek için, Mısırlıların, Ptolemaios dönemine kadar, firavunlarını sağlıklarında tanrı yaptıklarını anımsatıyordu. Aziz Augustinus, Evhemeros'un açıklamasının, Roma tarihinin farklı özellikler içeren görünümüyle gerçeğe yakın bir durum sunduğunu belirtir: "Eski insanların Zeus, Saturnus ve diğerleri için; Romalıların Romulus, daha yakın bir dönemde Caesar için yaptıklarında şaşırtıcı bir yan yok mu?" (*De consensu evangelist.*, I, 23, 32).

Ünlü kişilerin tanrılaşmaya yönelik iddiaları, doğal olarak Hıristiyanları öfkelendirir. Bu kişiler, çoğu kez Evhemerosçuluğun hasımları gibi gösterilir. Açıkça değilse de, Evhemeros'un, hükümdarların tanrılaştırılma özlemiyle ilişkiliymiş gibi göründüğü ölçüde, öyle olmadığı ortaya çıkmıştır. Ne olursa olsun, tanrılaştırmayı reddederken, Hıristiyan yazarların, itirazcı bazı Yunan düşünürlerinin tarzında hareket ettiklerini bilmek gerekir. Stoacı Citiumlu Persaeus'un, kahramanlaştırma fenomeni üzerine, Evhemeros'unkine benzeyen ve büyük bir olasılıkla ona bağımlı bir öğretiye bağlı kaldığını daha önce görmüştük. Oysa *De natura deorum*'daki diyaloğunda Persaeus'un tezini tasvir eden Cicero (I, 15, 38), konunun açıklanmasını, Velleius isimli Epikurosçu bir düşünüre bırakır: Velleius, öğretiyi belirtir belirtmez, uygulanışını sertlikle kınamanın dışında, hiçbir şeyi çabuklaştırmadı: "Ölüm onları yokettikten sonra, insanları tanrıların evine sokmaktan daha saçma ne olabilir!".

3. *"İskender'in Olympias'a Mektubu".*

Evhemeros, doğrusunu söylemek gerekirse, düşüncelerini yaymadığı halde, tezleri, diğer yapıtlar içir ilham kaynağı olmuştur. Bu yapıtlar arasında, Hıristiyan yazarlarda uyandırdığı yankı nedeniyle, özellikle üzerinde önemle durulması gereken bir metin vardır. Bu da Makedonyalı İskender'in annesi Olympias'a yazdığı söylenen, F. Pfister'in de[15] yeni makalesinde incelediği bir mektuptur. Hıristiyanlık inancını savunan birçok kişi (Tertullianus, Minucius Felix, Cyprianus, Augustinus), bu mektubun yazarının İskender olduğuna ve Evhemerosçu kuramın kendisine Mısır'da açıklanmış olabileceğine inanırlar. Bir asırlık büyüğü Herodotos'la Makedonya kralını birleştiren Athenagoras, duygu ve düşüncelerini işte şöyle dile getirir: "Herodotos ve annesine yazdığı mektupta, Philippos'un oğlu İskender, (her ikisinin de Heliopolis, Memphis ve Thebai'deki rahiplerle görüşmeler yaptığı söylenir) bu rahiplerden tanrıların insan olduklarını öğrendiklerini vurgular" (*Supplicatio* 28, oynanmış Bardy Değişkesi).

Diğer Kilise Babaları (Tatianus, Tertullianus, İskenderiyeli Klemens, Eusebios, Arnobius), aynı veriler konusunda, Leon denilen kişi gibi hareket etmişlerdir. Bu da onların aynı metni düşündüklerini gösterir. Augustinus, bu Leon'u, İskender'in tanrıların insanlığı hakkında ilk kez esinlenmiş olabileceği Mısırlı rahip yapar (*Tanrı Şehri*, VIII, 5 ve 27; *De consensu evangelist.*, I, 23, 33). Böyle ayrılıklar, Hıristiyanların sadece konuşulurken işittikleri bir belgenin varlığına işaret eder. Yazarı, büyük ihtimalle İskender veya Leon dönemine değil, Abderalı Hekataios ve Evhemeros'un dönemine yakın olmalıdır. Yine büyük ihtimalle, onlardan sonra yaşamış ve onların düşüncelerinden etkilenip bir metin kaleme alınış birisidir bu. Bütün Hıristiyan yazarlardan sadece Arnobius, Pellalı Leon'dan bahseder. Bu coğrafi belirginlik, bizi, gerçek bir kişiyle karşı karşıya olduğumuza inandırabilirdi. Ne var ki bu, Leon'u Mısırlı bir rahip gibi gören Augustinus'un ifadesiyle uyuşmaz. Söz konusu durum bu noktada belirsiz kaldığından, Pella'nın Makedonya Krallığı'nın başkenti ve İskender'in de doğum yeri olduğu düşünüldüğünde, ister istemez insanın içinden F. Pfister'in varsayımını benimsemek geçecektir: Arnobius'a göre, Pellalı Leon, gerçekte "Pella Arslanı" olarak bilinen İskender'i anlatmak için basit bir eğretileme olmalıydı!

III. İleriye sürülen kanıtlar.

1. *Tanrıların "eşanlamlılığı".*

Evhemerosçuluğu benimseyen Hıristiyan yazarlar, bu öğretiden yana, onlara özgün gelen çeşitli kanıtlar ileri sürmüşlerdir.

İskenderiyeli Klemens, pagan tanrıların oluşumuna yön veren "düşünceleri çürütmek" için, "eşanlamlılık" olarak adlandırdığı yönteme başvurmuştur (*Protrep.*, II, 27, 5). Bugün ise buna eşseslilik deniyor: Gerçek şu ki, en büyük tanrıların ismi, aslında, farklı birçok tanrıya uymaktadır. Yazar, bu tezini desteklemek için üç Zeus, beş Athena, altı Apollon, birçok Asklepios, Hermes, Hephaistos ve Ares olduğunu anımsatır (II 28, I-29, 2). Diğer birçok Hıristiyan yazar da, sözde tanrıların, başta Zeus'unki olmak üzere aynı adı taşımasıyla alay etmiştir (Antakyalı Teophilus, *A Autolycus* I 10; Minucius Felix, *Octavius* XXII 6; Arnobius, *Adversus nat.* IV 14, vb.). Onlar da Klemens gibi, bu ayrıntıları Evhemerosçu kuram yararına kullanmayı beceememiştir. Yol, pagan düşünürlerce zaten açılmıştı. Örneğin Cicero, *De natura deorum* adlı diyaloğun III. kitabında, sadece Zeusların değil, Volcanusların, Mercuriusların, Apollonların da çokluğu üzerine uzun açıklamayı, yeni Akademi kuşkuculuğunun sözcüsü Cotta'ya yükler (*De nat. deor.*, III, 21, 53-23, 60). Oysa olay, tiradın ilk cümlesinin de ortaya koyduğu gibi, bu tanrıların insani kaynağına uygun bir kanıt olarak daha önce düşünülmüştü: "İnsan türünden doğan ve göğe çıkarılan bu varlıkların, gerçekten ama yalnızca uzlaşma yoluyla, sevgi ve saygı dolu duygularla kutsadığımız tanrılar olmadıklarını ileri sürenlerle mücadele etmemiz gerekir" (III, 21, 53).

2. *Tanrıların bıraktığı izler.*

Tanrıların bedensel özelliklerinin, insani soylarının belirtileri gibi görüleceği tahmin edilebilirdi. Plutarkhos, İsis ve Osiris üzerine (23. bölüm) yaptığı incelemede, Evhemerosçu öğretiye karşı olduğunu söyler. Bununla birlikte yine de, Mısırlılara göre Hermes'in kısa kollu, Typhon'un kızıl saçlı, Horus'un sarışın, Osiris'in esmer olduğunu saptayıp ulaştığı sonucu açıklar: "Bu da, yaratılış olarak, onların insan olduğunu göstermektedir". Hıristiyan Eusebios bu konuda yanılmadı; *İncil'e Hazırlık* adlı (III, 3, 15-16) yapıtında Evhemerosçu inançları için destek arayan yazar, tanrıların bedensel özellikleri üzerine Plutarkhos'un metninden yararlanabileceğini önceden görmüş, bunu dile getirip, "onların ölümlü insanlar oldukları" kanıtına ulaşmıştır. İskenderiyeli Klemens aynı doğrultuda somut başka veriler ileri sürüyordu: "En azından, vatanları, meslekleri, yaşamları, hatta mezarları onlarm sadece ve sadece insan olduklarına sizi inandırır!" (*Protrep.*, II, 29, I).

Bu kanıt ele alınırsa, birçok göstergenin de pekiştirdiği gibi, Klemens ve Eusebios, Evhemeros'un doğru yolunda bulunuyorlardı: "Evhemeros ve bizim Ennius bütün tanrıların doğumunu, evliliğini, çoluk çocuğunu, gücünü, kahramanlığını, ölümünü, mezarını göstermiştir" (*testim.*, XV, N. = *testim.*, 5 *m* V. = Lactantius, *De ira dei*, II, 7, 8; *testim.* IX N. = *testim.* 5 f V. = Minucius Felix, *Octavius*, 21). Sözü edilen son öge, yani ölümün simgesi olan mezar, hepsinin içinde en önemlisidir; Cicero'nun unutmadığı tek ögedir (*De nat. deor.*, I, 42, 119 = *testim.* II, N. = *testim.* 5 d V.): *ab Evhemero autem et mortes et sepulturae demonstrantur deorum.* Evhemeros'un, Girit'teki ölümünü, oğulları Kuretlerin cenazedeki hüzün dolu sorumluluklarını, Knossos'ta mezara konuşunu anlattığı kişi, hep aynı kişi yani Zeus'tur (Bölüm XXIX N. = bölüm 24 V. = Lactantius, *Divin. instit.*, I, II, 46). Öyle ki, Evhemerosçu öğretiye karşı koymak isteyen şair Kallimakhos, bu sahada onu yalanlamaya karar verecektir (*Zeus'a Övgü*, 8-9 = *testim.* I *b* V.): "Hep yalancıdır Giritliler; çünkü mezarın bile, ey kral, / Mezarını Giritliler yaptılar! Ama sen, ölmedin, madem ki sonsuza dek varsın".

Hıristiyan yazarlar, Kallimakhos'un tarafını tutmaktan çekindiler. Aralarında çoğu, ısrarla ona sert davrandı ve N. Zeegers-Vander Vorst'un[16] biraraya getirdiği metinlerde, ona karşı Giritlilere hak verdi. Tatianus'un (*Yunanlılara Söylev*, 27) ve İskenderiyeli Klemens'in (*Protrep.*, II, 37, 4) durumu da böyledir. Tanrıların insani kaynağı üzerine olan bu üç bölümün sonunda, Athenagoras'ın sorgulaması anılmaya değer. Bu sorgulama, tanrının öldüğünü reddeden ama neye yol açtığını görmeden, doğduğunu kabul eden şairin çelişkisini ortaya koyar: "Kallimakhos, Zeus'un doğuşuna inanırken, mezarına inanmıyorsun. Gerçeği saklamaya çalışarak, her şeyden habersiz kişilere bile, ölümü üzerine vaazlar veriyorsun. Mağaraya bakarsan, Rhea'nın doğuruşunu anımsatırsın. Ama ölü küllerinin konduğu kavanoza bakarsan, tanrının ölümüne gölge düşürürsün. Bilmezsin ki, başı ve sonu olmayan yalnız tanrıdır" (*Supplicatio*, 30). Origenes, kaçınılmaz olarak doğumu izleyen ölüm yoluyla aynı kanıtları yeniden gündeme getirecektir. Hıristiyanlara şöyle seslenen muarızı pagan Celsae'ye söz vermesi açısından Origenes'in metni dikkat çekicidir: "Zeus'a tapanlarla alay ediyorsunuz; Girit'teki mezarını gösterdiklerinde hak veriyor, yine de, Giritlilerin neden ve hangi sıfatla böyle davrandıklarını bilmeden, mezardan çıkan kişiyi kutsuyorsunuz" (*Celsae'ye Karşı*, III, 43). Bilgi açısından son derece zengin bir cümle bu: II. yüzyılın bu Platoncusu, Zeus'un mezarıyla ilgili Hıristiyan kanıtını biliyor, bunu yeniden dirilmiş bir Tanrı'ya olan inanç açısından fazla tutarlı bulmuyordu. Zeus'un mezarı efsanesinin istiareli kanıtlanması da bilgisi dahilindeydi. Origenes, Kallimakhos ustanın bu tür istiareyi bilmediğini ileri sürerek, Zeus'un mezarının doğru olduğunu söyler.

Kallimakhos'un *Zeus'a Övgü* yapıtına yönelik olan ve daha önce incelenen dört yazarla sınırlı gibi görünen göndermeler bir tarafa bırakılırsa, mezarın kanıtını ileri süren Hıristiyanları saymakla bitiremeyiz. Ama yine de, sadece Zeus'un Girit'teki mezarından yararlanmakla yetinmeyip, Epidauros'ta Asklepios'un, Thebai'de Dionysos'un, Kıbrıs'ta Aphrodite'nin, Mısır'da Hermes'in, Trakya'da Ares'in ve Kafkasya'da Kronos'un mezarlarını biraraya getirip Evhemerosçu inançlarını daha iyi benimsetmek niyetinde olan Klemens'le İlgili *Dinsel Söyleşiler* üzerinde durmaya değer (V, 23 ve VI, 21, Yahudi ya da Yahudi-Hıristiyan Klemens'in söyleşileri). Tertullianus'un metninin ilginç yanı, tanrıları, doğdukları şehirleri, eylemleriyle iz bıraktıkları bölgeleri tanımamızı sağlayan diğer "Antikçağ anıtları"nın saygınlığını mezarlara da taşımasıdır: Paganların bilinci bu kanıtların karşısında yenilgiye uğrar ve *omnes istos deos vestros homines fuisse*'nin doğru olduğuna inanır (*Apologetica*, X, 3-4) Bu sonuç, Tertullianus'u, Saturnus ve Zeus örneğinde olduğu gibi, daha sonra geliştirdiği Evhemerosçu öğretiye götürür (X 6-II). Bu iki çağdaş yazarın birbirlerine yaptıkları etkinin anlamı üzerinde uzun zaman duraksadıktan sonra, bugün Minucius Felix'e örnek oluşturanın Tertullianus olduğu genel olarak kabul görmüştür. Gerçekten de bu yazar, Saturnus ve Zeus üzerine az önce gördüğümüz açıklamaya benzeyen bir açıklama sunmuştur (*Octavius*, XXIII, 9-13). Yazar, mezarına İda Mağarası eklenen Zeus'un durumunu, Evhemerosçu öğretiden yana değerlendirilecek bir belirginlikle harekete geçirmiştir: "Bugün de Zeus'un mağarası gezilir, mezarı gösterilir, kutsadığı yerler bile onun insani doğasını kanıtlar (*ipsis sacris suis humanitatis arguitur*) (XXIII, 13, Beaujeu değişkesi; özellikle söz konusu bölüm üzerine, çok sayı-

daki açıklamalar ekleyen M. Pellegrino'nun[17] yaptığı *Octavius* baskısını belirtmek gerekir).

3. *Ritlerin varlığı.*

Birçok din tarihçisi, bugün artık rit ile mitin ilişkisini kavramıştır. Öyle ki, sanki biri diğerini *a posteriori* tanıtlamak için ortaya çıkmıştır. Bu nedenbildirici mitlerin örneğini de bilhassa M. Eliade[18] vermiştir: "Evlilik öncesi törensel birleşmeler, Hera'yla Zeus arasında evlilik öncesi ilişkiler mitinin ortaya çıkışından önce gelir. Böyle bir mit onlar için kanıt oluşturmuştur". Kilise Babaları'nın pek "ilerici" davranmadıkları bir konudur bu. Zira paganizmin dinle ilgili tutumu, mitlerin tarihsel gerçekliğinden, bir başka deyişle tanrıların insani kökeninden yana tanıklık eder.

Ölülerin uygarlık durumuyla ilgili olan tanrıların isimlerini, ritlerle doğrulanan tarihlerini ölçüp biçen Tertullianus'un kanıtı önce gelir: "Tanrılarınız adına, sadece eski ölülerin isimlerini görüyorum, masallar işitiyorum ve masallarla birlikte, kültlerinin ne olduğunu anlıyorum (*sacra de febulis recognosco*)" (*Apologetica*, XII, I; duyulan saygıya bakarak küçük mağarayı ve Zeus'un mezarını ileri süren Minucius Felix'de de *–ipsis sacris suis–* sacra sözcüğüne rastlanır). Burada da görüldüğü gibi, aynı uslamlama, Arnobius'ta çok daha belirgin olacaktır: "Bütün bu hikâyelerin gerçek olaylara dayanan bir anlatı olduğunu nasıl kanıtlarız? Parlak törenler ve dinsel oyunlarla, belirli zamanlarda gerçekleşen ya da halkların, özel geleneklerinin sürekliliğini koruyarak, gizlice aktardığı olaylardan sözediliyor. Bu hareketlerin kaynağının olmadığına, beklenmedik bir şekilde gerçekleştiklerine, temel kurumlarla ilişkili gerekçelere uymadıklarına inanmamak gerekir". Arnobius, bugünün dinsel törenlerle ilgili kutsal kurallarının, dünün insani olgularına ait olduğuna dair örnekler verir: Kybele Tapınağı'nda ayin alayına sokulmuş çam ağacı, Attis'in altında iğdiş edildiği ağacın bir suretidir. Her yıl yapılan erkeklik organına tapma ayinleri, Liber'in iğdiş etme misyonunu yansıtır. Gizli Eleusis törenleri, Proserpina'nın ve bazı evrelerinin peşindeki Ceres'in başı boş halinin anısını kapsar. Doğru ya da yanlış, Arnobius'un yeniden ele aldığı bu örneklerde kaçamak bir yan yoktur: "Bu dinsel oyunlarda başka bir nedenin olup olmadığının ne önemi var. Ne olursa olsun, onları oluşturan bir neden var! Bu göreneklerin önceden bir neden olmadan yerleşik bir hal alması inanılmazdır. Yoksa Attika halkını her türlü gerekçeden yoksun bir biçimde dinsel törenler kuran çılgınlar olarak düşünmek gerekir. Elbette, vardığımız sonuç kendini açık bir şekilde belli ediyor, yani bu dinsel oyunlar nedenlerini ve kökenlerini gerçek olaylardan alıyorlar (*e rebus actis mysteriorum causae atque origines effluunt*)..." (*Adversus nat.*, V, 39; V, 5-7 örneklerin gelişimi hakkında; Arnobius'un savunuma yönelik incelemesiyle ilgili, G. E. McCracken'ın[19] yorumuna bakınız).

4. *Ksenophanes'in ikilemi.*

Mezarlar hem tanrıların insan kökenli oluşlarının başlıca işareti, hem de kültlerinin ayrıcalıklı yeridir. Bu, daha önce, İÖ I. yüzyılın başında ya da II. yüzyılın sonunda, Yahudi dinini savunan bir kitabın, Yunanlıların Kutsal Kitabı *Yeremia'nın Mektubu* başlığını taşıyan bir metninde görülüyor: Pagan tanrılara yapılan sunular, mezarların üzerine konulan hediyelere benzetilmiştir (ayet 26).

Benzer bir açıklama, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında varlık bulacaktır: Bu da, sahte tanrıların tapınaklarının aslında onların kendi mezarları olduğudur. Athenagoras (*Supplicatio*, 28), Mısır'ın Evhemerosçu tanrıbilimcilerine ve İÖ II. yüzyılda yaşamış, dolaylı ya da dolaysız birçok Hıristiyan yazarca bilinen *Tanrılar Üzerine* adlı bir incelemenin yazarı olan Yunanlı tarihçi Apollodoros'a bir yöntem kazandırmıştır (Bu konuda F. Zucker'in[20] ve J. Geffcken'in[21] çalışmalarına bakınız). Minucius Felix'in diyalogunun pagan konuşmacısı Cecilius, "Hıristiyanlar, mezar olduğu için tapınakları hor görmüşlerdir" (*templa ut busta despiciunt*) diyecektir (*Octavius*, VIII, 4). IV. yüzyılda, Hıristiyanlık inancını savunan bir başka kişi, Firmicus Maternus, beğenisini ortaya koyan şu sözcükleri söyleyenek, onları kendi açısından ele alacaktır: *Busta sunt haec, sacratissimi imperatores, appellanda, non templa* (*Diğer Dinlerin Yanılgısı Üzerine*, 16, 3). Söz konusu durumu doğrulayan, özellikle İskenderiyeli Klemens olmuştur: "Kibarlık adına bu şekilde adlandırılan bu tapınaklar, aslında birer mezardırlar (...) Bu mezarlara saygı duyduğunuz için utanın" (*Protrept.*, III, 44, 4). İmparator Hadrianus'un tanrılaştırdığı Antinoos'un tapınağı konusunda da şunları söyler: "Kanımca, labirentler, mausoleumlar, piramitler, mezarlar gibi ölülerin tapınakları sayılan yerler de kutsal sayılmıştır: Tapınaklar tanrıların mezarlarıdır" (IV 49, 3). Benzerlikleri daha fazla uzatmaya gerek yok. Bütün bunlar bizi oldukça önemli bir sonuca götürüyor: Tapınakların mezarlardan başka bir şey olmadığı eğer doğruysa, mezarlara bağlanan yas, tapınaklarda duyulan saygıyı bastırıp değiştirecektir. Eleştiri, Yunan felsefesinde de açıkça belirtilmiştir. Cicero'nun *De natura deorum* yapıtında, Epikurosçuluğun sözcüsü Velleius'un ağzından bu eleştiriyi buluruz: Ölü insanlar tanrıların içine böyle sokulursa, "bunlara ibadet tamamen yas havasında olacaktır" (*quorum omnis cultus esset futures in luctu*, I, 15, 38; Açıklayıcı notlarının zenginliği açısından yeri doldurulamaz olan A. S. Pease[22] baskısında, Antikçağ'ın dinsel felsefesi hakkında temel belge olarak Cicero'nun bu diyaloğu okunur).

Latince seslerin benzerliğinden dolayı daha bir artan *cultus* ve *luctus* arasındaki bu uyuşmazlık, Hıristiyan yazarlarda, ikilem şeklinde bir mantık yürütmeye neden olacaktır. Bir kere daha, onlar için önemli olan Evhemerosçu öğretiyi reddetmek değildir. Pagan tanrıların kökeninin insan olduğunu gösterdiği için ona minnettardırlar. Ama, Velleius gibi, böyle anlaşılmış tanrıların sahte tanrılardan daha farklı bir şey olabileceği düşüncesini açık açık kabul etmezler. Sahici kültün, sadece iç karartıcı bir özellik taşımayacağını vurgulayan temel ilkeyle bu anlamda alay ederler. Eğer tanrılarınız gerçek tanrıysa onlara ağlamayınız; ağlıyorsanız, biliniz ki onlar tanrı değil, insandırlar.

Çizelge, Athenagoras'la Mısır tanrılarını yazarken oluşmuştur: "Onlar tanrıysalar, ölümsüzdürler; ama yaralanıyorlarsa, tutkuları gizemlerini meydana getiriyorsa, onlar insandırlar" (*Supplicatio*, 28; yazar, dinsel oyunların içerdiği ölüm kavramından acı kavramına geçtiği için, ikilem anlaşılmaz bir özellik taşır). Daha önce (14) Athenagoras, insanların sanki ölülerden bahsediliyormuşcasına hep birlikte bağırlarını dövdükleri ve her zamanki gibi tanrılara kurbanlar sundukları, Mısır tapınaklarında yapılan dinsel törenlerin tutarsızlığını da saptamıştı. Aynı uslamlama, İskenderiyeli Klemens ile bütün berraklığına kavuşur: "Onların tanrı olduklarına inanıyorsanız, sızlanıp durmayın, bağrınızı dövmeyin; ama onlara ağlıyorsanız, tanrı olduklarına da artık inanmayın" (*Protrept.*, II, 24, 3). Latin yazarlarda, geçmiş, Cicero'dan kalma *cultus* ve *luctus* arasındaki antitezle varlığını sürdü-

rür. Minucius Felix, İsis destanını etkileyen ve her yıl yapılan dinsel oyunlara egemen olan mutsuzluk gösterisini anımsattıktan sonra şu soruyu sorar: "Tapılana ağlamak, ağlanılana tapmak gülünç değil midir (*vel lugere quod colas vel colare quod lugaes*)?" (*Octavius*, XXII I). IV. yüzyılda ikilem, Firmicus Maternus'ta gerçekten kitâbi bir görünüm alır: "Eğer bunlar taptığınız tanrılarsa (*colitis*), onlara niçin ağlıyorsunuz (*lugitis*), niçin onlar adına her yıl yas törenleri düzenliyorsunuz? Eğer ağlanmayı hak ediyorlarsa, niçin onları kutsal görevlerle donatıyorsunuz? İkisinden birini yapsanız ya: Gerçekten onlar tanrıysalar, onlara ağlamayın. Eğer onları acıya ve gözyaşlarına lâyık buluyorsanız, kutsal ismin görkemini gözyaşlarınızla ve yanıp yakılmalarınızla kirletmemek için, artık onları tanrı olarak görmekten vazgeçiniz" (*Diğer Dinlerin Yanılgısı Üzerine*, 8, 4; Yazarı inancını değiştirmiş bir pagan olan bu inceleme üzerine, yayıncı A. Pastorino'nun[23] ve kendisinden birkaç çeviri alman çevirmen G. Heuten'in[24] yorumları görülmelidir).

Hıristiyanlığı savunan yazarların, gözyaşları ve ibadetin uyuşmazlığı üzerine vardıkları bu ortak uzlaşmanın; kültün merkezi figürünün, acı çekmiş bir insan-tanrı figürü olduğu inancından kaynaklanan şaşırtıcı bir yönü vardır. Açıklama, bu yazarların söz konusu ikilemi kendilerinin aydınlığa kavuşturmadığı, onu Yunan felsefe geleneğinden kuşku duymadan aldıkları olgusuna bağlanabilirdi. İskenderiyeli Klemens bu nedeni gizlemez. Yöntemi kendine maletmez ama adını belirtmediği biri tarafından Mısırlılara yapılmış bir uyarı olduğunu da vurgular. Tanrılarla ilgili yanılgıları ortaya koyarken sergiledikleri ileri görüşlülük nedeniyle, tanrıtanımaz olarak tanınan bu düşünürlerden özellikle birinin çok önemli olduğu izlenimini uyandırır. Bu konuda, aralarında Evhemeros'un da bulunduğu birkaç isim sayar (*Protrep.*, II, 24, 2).

Gerçekten de ikilemin yaratıcısı, Homeros tanrıbilimine yaptığı ve Hıristiyanların da oldukça faydalandığı alaycı eleştiriyle gayet iyi tanınan, Sokrates öncesini yansıtan Kolophonlu Ksenophanes'tir. Burada, en eski tanığı Aristoteles olan, belirli bir retorik yöntemin açıklamasına yer veren bir söz gündeme gelir: "Leukothea'ya kurban sunup sunmayacaklarını, ölümüne ağlayıp ağlamayacaklarını soran Elea halkına Kolophonlu Ksenophanes, tanrıça olduğuna inanıyorlarsa ağlamalarını, ama onu bir kadın olarak görüyorlarsa kurban vermemelerini tavsiye etti". İnsanlık ve tanrısallık antitezine koşut olarak, kült ve yas antitezinin karşısında işte bu noktadayız. Klemens'in örnek olarak gösterdiği metnin iki temel ögesi yine de eksik. Bu metinde söz Mısırlılara gidiyor ve ikilem de birbiriyle kesişen terimlerle değiştiriliyor. Ne var ki bu farklılıklar, Kolophonlu Ksenophanes'in sözünü ettiği ve Plutarkhos'un kanıtladığı bir başka gelenekte yitip gitmiştir: "Kolophonlu Ksenophanes haklı olarak, Mısırlılar onların tanrı olduklarına inanıyorlarsa ölümlerine ağlamamalı; eğer ağlayacaklarsa, onların tanrı olduklarına inanmamalı şeklinde bir yargıya vardı" (Aristoteles'in ve Plutarkhos'un metinleri, H. Diels ve W. Kranz'm *Die Pragmente der Vorsokratiker* adlı derlemesinde mevcuttur. Berlin, 1951, 6. Baskı, cilt I, s. 115; Eski bir yazar tarafından, yanlış bir şekilde Herakleitos'a maledilen söz için bkz. s. 180); Sokrates öncesini anlatan terim, Plutarkhos'un bilinen değişkesinde İskenderiyeli Klemens ve ardıllarına kadar geldi. Hıristiyan yazarlar bu değişkeyle, kendileri de pagan tanrıbilime karşı olan Yunan düşünürlerden sürekli yararlanmayı becerdiler: Evhemeros'un, "tanrılar ölmüş insanlardır, bir başka deyişle, sahte tanrılardır," sözünü büyük bir özenle derlemişlerdir. Böyle tasvir edilmiş bir tanrısallığın ciddiye alındığı ve özlemle aranan bu ölülerin gerçek tanrılar olduğuna inanıldığı düşünülebilir (Bunun Evhemeros'un şahsi düşüncesi olması şüpheli ama olanaksız değildir). Böyle bir durumda, Ksenophanes yardıma çağrılır.

J.P. [N.K.]

KAYNAKÇA

(1) NEMETHY, G., *Evhemeri Reliquiae*, "Ertekezések...", XIV II, Budapeşte, 1889. (2) VALLAURI, G., *Evemero di Messene*, testimonianze e framammenti, "Univ. di. Torino, Pubblic. della fac. di lettere e filos.", VIII 3, Torino, 1956. (3) JACOBY, F., "Euemeros" adlı madde, 3, Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der class. Altertumswiss.*, XI (1907), Kol. 952-972. Evhemeros'la ilgili kanıtları içeren bir derlemeyi aynı bölgeye borçluyuz (ne yazık ki, birçok metin bütünüyle yansıtılmadan gösterilmiştir), bu anıtsal yapıtın adı: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, no: 63, cilt: I, Berlin, 1923, s. 300-313. (4) DECHARME, P., *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904; Evhemeros ve Evhemerosçuluk Üzerine, s. 371-393. (5) DRACHMANN, A. B., *Atheism in Pagan Antiquity*, Londra-Kopenhag-Christiania, 1922, s. 111-113. (6) VALLAURI, G., *Origine e diffusione dell'evemerismo nel pensiore classico*, "Univ. di Torino, Pubblic. della Fac. di lettere e filos.", XII 5, Torino, 1960. (7) SPOERRI, W., *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*, "Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft", 9, Basel, 1959. (8) ZUCKER, F., "Evhemeros und seine 'Éåñá Üíáãñáöş bei den christlichen Schriftstellern", *Philologus*, 64 (1905), s. 465-472. (9) THRAEDE, K., "Euhemerismus", *Reallexikon für Antike und Christentum*, VI (1966), 877-890. (10) SCHIPPERS, J. W., *De Ontwikkeling der Euhemeristische Godencritiek in de Christelijke Latijnse Literatur*, diss. Utrecht, Groningen, 1952. Özellikle Arnobius ve Lactantius gibi Latin ululârının Evhemerosçuluğu üzerine bilgilere G. L. Ellspermann'ın yapıtında rastlanır, *The Attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning*, "The Cathol. Univ. of America, Patristic Studies", 82, Washington, 1949, s. 58-59 ve 72-74. (11) PEPIN, J., *Mythe et Allegorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976, index I, "Evhemeros" sözcüğü. (12) COOKE, J. D., "Euhemerism: A Medieval Interpretation of classical Paganism", *Speculum*, 2 (1927), s. 396-410. (13) ALPHANDERY, P., "L'évhémérisme et les débuts de l'histoire des religions au moyen âge", *Revue de l'Histoire des religions*, 109 (1934), s. 5-27. (14) SEZNEC, J., *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, tez, Paris, Kolek. "Studies of the Warburg Institute", XI, Londra, 1940, Paris, 1980, özellikle s. 13-18. (15) PFISTER, F., "Ein apokrypher Alexanderbrief. Der sogenannte Leon von Pella und die Kirchenvater", *Mullus*, Festschrift Th. Klauser, Münster-Westph., 1964, s. 291-297. (16) ZEEGERS-VANDER VORST, N., II., *Les citations de poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle*, "Louvain Üniversitesi, Recueil de trav. d'Hist. et de Philologie" 4. Dizi, 47, Louvain, 1972, s. 103-104. (17) M. Minucii, Felicis *Octavius* con. introd. e commento di M. Pellegrino, kolek. "Scrittori latini commentati per le scuole", 173, Torino, 1947. (18) ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, "Denemeler", XXXIV, Paris, 1949, s. 52. (19) ARNOBIUS OF SICCA, *The case against the Pagans*, G. E., McCracken, 2 cilt, "Ancient Christian Writers", 7-8, Westminster, Maryland, 1949 (Bu metin için, II. cilt, s. 583-584). (20) ZUCKER, E., *Spuren von Apollodoros Tepé qewz bei christlichen Schriftstellern der ersten fünf Jahrhunderte*, diss. Münih, Nuremberg, 1904. (21) GEFFCKEN, J., *Zwei griechische Apologeten*, "Sammlung Wissenschaftl. Kommentare..." Leipzig-Berlin, 1907, s. XVII ve 225-226; Athénagore'da Xénophane'ın ikilemi üzerine, s. 225. (22) M. Tulli Ciceronis, *De Natura deorum*, A. S. Pease (der.), 2 cilt, Cambridge, Mass. 1955, Darmstadt. 1968; burada, cilt I, s. 263-264. (23) Luli Firmici Materni, *De errore profanarum religionum*, a cura di A. Pastorino, Kolek. "Biblioteca di Studi super." XXVII, Floransa, 1956; burada, s. 116. (24) JULIUS PIRMICUS MATERNUS. *De errore profanarum religionum*, Çev: G. Heuten, "Travaux de la Fac. de Philos. et Lettres de Bruxelles", VIII, Brüksel, 1938; burada, s. 64 ve 161-162.

HIRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ. Hıristiyanlık ve paganizmin benzerlikleri üzerine Hıristiyan yargılar.

I. Sorun.

1. *Yerleşme ve farklılık.*

Yunan kültürünün, özellikle pagan tanrıbilimi karşısında tutumunu saptamak zorunda kalan Hıristiyanlığın ilk zamanlarında, iki zıt yanıt arasında bocaladığı bilinmektedir. A. J. Festugière'in ortaya koyduğu gibi[1], söz konusu yanıtları veren de Havari Paulus'tu. *Havarilerin İşleri*'nde (XVII, 16-34), çerçevesi çizilip çizelgesi çıkarılan Atina konuşmasında Paulus, zamanın filozoflarının düşüncelerini, dillerini ve dinleyicilerini ele alıp, beklentileri karşılayacak yeni dinin nasıl belirli bir noktaya geldiğini açıkladı: Paganizmin "bilinmeyen bir tanrı" onuruna boş tuttuğu yere, Hıristiyanların, hakkında birçok Stoacı klişe bulunan Tanrı'sını yerleştirmek istiyorlardı. Ne var ki, bu girişim tam bir başarısızlıkla sona erdi. Bu nedenle, Korinthos'a gitmek için Atina'yı terkeden Paulus (I, 17-25; II, 1-5), *Korinthoslulara I. Mektup*'ta yankıları bulunan bambaşka bir yöntem önerdi. Artık burada artık söz konusu olan, Hıristiyan dünyasının çılgınlığıyla İncil'in yol açtığı bölünmeyi sert bir şekilde karşı karşıya getirmek ve yeni dinsel Paganizmin sürekliliği içine itmek değildi. Aksine, yeryüzü bilgeliğine, mantığın ve belâgatin sağlam bilgisine götürmekti.

Paulus'un vaazının içerdiği bu iki eğilimin, Hıristiyanlık tarihini bir uçtan bir uca aşan iki zıt hareketin doğuşuna yol açtığını düşünürsek, abartmış olmayız. Çünkü bunlar, Kilise Babaları döneminden bu yana bilinmektedir. Bazı Hıristiyan yazarlar, inançlarını, Paganizmin sahip olduğu üstün niteliklere son verme uğruna feda etmek için ellerinden geleni yapmaktadırlar. Buna karşılık diğerleriyse, karşıtlıklar üzerinde durmaktadır. Bu ayrım hiç kuşkusuz pek çok koşula bağlıdır. Hemen akla gelen mizaçların farklılığı, bütünüyle belirleyici olamaz. Tarihsel durumu, siyasal ve toplumsal koşulları gözönünde bulundurmak daha uygun olabilir: Zulmün ortalığı kırıp geçirmesine, hoşgörünün üstün gelmesine ya da Hıristiyanlık nüfuzunun artmasına göre değişen eğilimler aynı kapılara çıkmıyor. Bazılarının söz konusu tavrı savunuşuna, çoğununsa ikisi arasında duraksayışına ya da birini diğeriyle hafifletişine bakıldığında; nedenleri ne olursa olsun, tutumdaki ikilik yadsınamaz.

Birbirini izleyen sayfalar, bu çizelgenin, geçmiş tanrıbilim öğretilerinin ve Hıristiyanlığın ortak özelliklerinin ağırlığı ve varlığıyla ilgili özel bir soruna uygulanışının incelenmesini amaçlamaktadır. Uzlaşmaz tutum, Hıristiyan yüceliği adına, bu tür benzeşimler olgusunu yadsımak olacaktır. Iuppiter'in çocuklarının doğduğu köpekle, Tanrı'nın Oğlu'nun erdensel doğumuna özgü saflığı karşı karşıya getirmekten hoşlanan Tertullianus'un tutumudur bu: "Tanrı'nın Oğlu dünyaya o kadar doğaüstü bir yolla geldi ki, adından ya da babasının soyundan utanmak zorunda kalmadı. O, ne bir kızkardeşin mahremiyle zinasından, ne bir kızın ya da yabancı bir eşin yüz kızartıcı davranışından dolayı ne de Danae'nin, sevgilisi gibi altından yağmura dönüşen, tüylü ya da boynuzlu, pullarla kaplı kutsal bir babaya sahip olma türünden bir hakarete uğradı. Yaptığınız insana özgü o alçakça davranış biçimleri, hep Iuppiter kaynaklıdır! Ne var ki, Tanrı'nın Oğlu'nun uygunsuz davranışlar içinde olan bir annesi hiç olmadı; hatta bildiğimiz kadarıyla anne evli bile değildi" (*Apologeticus*, XXI, 7-9, Waltzing çevirisi).

Sanılanın tam tersine, böyle bir davanın dinlenmemesi, tanrıların evinde çok rastlanan bir durum değildir. Paganizmdeki tanrılar ve pagan kahramanların mitleriyle, Hıristiyan yaşamı ve inançları arasında beklenmedik bazı rastlantılar olabileceği çoğu zaman kabul edilmektedir. Böyle bir ilişkide, onları belirleyen nedenler çeşitlilik gösterir. Bu nedenlerden biri kuşkusuz pagan karşıtlarının da, bu yakınlaşmaların çoğuna dikkati çekmiş olması, onları reddederek yanılgıya düşmektense, durdurmak için bu yakınlaşmaları kabul etmenin daha doğru olabileceğine olan inancıdır. Hıristiyanların paganizmde ortak özellikler bulma alışkanlığı ve buna ilişkin olarak yaptıkları açıklamalar, sıradan bir konuşmadan pagan unsurun gerçek bir şekilde Hıristiyanlaştırılmasına kadar uzanan çok büyük bir yay çizer. Bu nedenle, tarihsel görünümü tam anlamıyla ortaya koyan biçemlere gelebilmek için, en yüzeysel yaklaşımlardan başlayıp karşılaştırmacı üslupları ayırdetmeye çalışmak daha mantıklı görünüyor.

2. *Tanrıbilimsel amaçlı olmayan benzerlikler.*

En eski Hıristiyanlık savunucularının klasik mitolojideki Deukalion ile (bkz. Ovidius, *Dönüşümler*, I, 313-415), Kutsal Kitab'ın *Tekvin* bölümünde anlatılan Nuh (V, 29-IX, 29) arasında kurdukları ilişki buna bir örnektir. Bu iki kişi arasındaki benzerlik, doğrusu, ikincinin birinciye indirgenmesi kadar önemli değildir. Tufandan kurtulan ve arkalarına daha sonra insan şeklini alacak taşlar fırlatan Deukalion'la Pyrrha efsanesini Antiokhoslu Theophilos kabul etmez. Ama Paganların Deukalion'un adını, tuhaf bir etimoloji sonucu Nuh'a verdiklerini düşünür (*Ad Autolycum* III, 18-19; yine bkz. II 30, ve *Iustinus* öncesi, *II. Savunma* 7, 2). Bu ise iki kültür arasında çeşitlilik olduğunu gösterir. Caesarealı Eusebios ve Hieronymus'un da dahil olduğu Hıristiyan kronoloji uzmanlarının, yerel özelliklere sahip Deukalion tufanını, daha eski ve daha evrensel olan ve paganların hiç bilmediği Nuh tufanından ayırdedebilmeleri için tam iki yüzyılın geçmesi gerekecektir. Bu yeni bakış biçimi, Aziz Augustinus'un *De Civitate Dei* (Tanrı Şehri) adlı yapıtında benimsenip tasvir edilmiştir (XVIII, 8 ve 10).

Yunan kültürüyle beslenmiş Hıristiyan yazarlarda, İncil'in ilgili bir bölümü, ister istemez bir mitoloji hikâyesini çağrıştırır ya da tam tersi olur. Paganizmin duygusuzluğunu kötüleyen İskenderiyeli Klemens, onları Niobe'yle (kayaya dönüşen kadın, bkz. *İlyada*, XXIV, 602-617) karşılaştırır ve "gizlemlerimizin dilini daha çok konuşmak amacıyla", bu kadının yerine Lut'un karısını koyar (tuzdan bir sütuna dönüşmüş kadın, *Tekvin*, XIX, 26) (*Protrepticus*, X, 103, 4). Pagan Platoncu Celsus, Yusuf hikâyesinde sadece kınanacak yönler görüyordu. Oysa Yusuf'un, efendisinin karısının onun için beslediği o yakıcı tutkuyu (*Tekvin*, XXXIX, 7-20) değil de, hapishaneyi yeğlediğini unutuyordu. Hıristiyan Origenes, Celsus'taki bu eksikliği eleştirir. Yusuf'un erdemli tutumu yazara, ona çok benzeyen, ama gözünde daha az bir değeri olan Bellerophontes'in (koruyucusu kral Proitos'un karısı Anteia'nın ilgisine, hayatı pahasına da olsa karşılık vermemiştir; bkz. *İlyada* VI 155-170) (*Contra Celsum*, IV 46) erdemini düşündürür. Bugün hâlâ usa yatkın özellikleriyle ilgi çeken bu tür benzerlikler, İskenderiye'deki Hıristiyanların aklına hemen geliyor ancak çağrışımdan öteye gitmiyordu.

Tarihçi Eusebios'un *Hâkimler*'in Samson'uyla (XIII, 24-XVI, 31) Herakles arasında yaptığı ve Yahudi geleneklerinden derlediğini söylediği karşılaştırma, aynı yapıdaki bir karşılaştırmadır.

Bu karşılaştırma, Eusebios'un Troya'nın almışında bulunduklarını söylediği iki kişide varolan doğal fiziki güce dayanır (Chronica, Aziz Hieronymus'un çevirisindeki önsöz; *Praeparatio Evangelica* X 9, 7). Ortaçağ ve Rönesans sanatıyla edebiyatı, özellikle Nemea'daki arslanı öldüren ve Samson'un hayatıyla (*Hâkimler*, XIV, 5-6) benzerlik gösteren Herkül bölümünü ele alıyor ve benzer noktalarını ortaya koyuyordu. Ortaçağ heykel sanatı aynı şekilde Herkül'ü Aziz Khristophos'a, Geryon'u öldüren Herkül'ü ise ejderi öldüren Aziz Yorgos'a dönüştürür. Herkül'ün Ortaçağ'a özgü bir biçimde Hıristiyanlaştırılması üzerine, elimizde M. Simon'un bir incelemesi[2] ve resimsel tasvirlere değinen J. Adhémar'ın[3] bir tezi var. Bir Yunan kahramanına uygun düşen Kutsal Kitap kaynaklı bir figürü ise, Dante'ye kadar ortaya koyan olmamıştır: Bu figür Davud'tur. Dante, onun Golyat ile mücadelesinin (*I. Samuel*, XVII, 4-51) yansımasını, Herkül'ün Antaeus ile mücadelesinde buluyor (bkz. Ovidius *Dönüşümler*, IX, 183-184; Lucanus, *Pharsalia*, IV 597-660) (Dante, *Monarchia*, II, 9, II; bkz. II, 7, 10 ve *Convivio*, III, 3, 7-8).

II. Retorik kullanım.

1. *Gizlemlerdeki dil.*

Önceki benzerlikler, iki kültürel geleneğin kesiştiği yerde bulunan yazarlarda, insanın kafasında doğmuş sandığı ama kaynağı geçmişte olan çok doğal ve yalın düşüncelere bağlanabilir. Diğerleri daha çok önceden tasarlanmış olup, pagan dinleyicilere karşı Hıristiyanlık inancını savunan bazı kişilerin böyle bir durumdaki gereksinimine karşılık vermektedir.

Ancak bu tasarı, en iyi ifadesini *Protrepticus*'un (XII 119, I) sonunda, İskenderiyeli Klemens pagan muhatabına seslenirken bulacaktır: "Gel (...), senin suretine başvurarak, sana dünyayı yöneten aklı ve onun gizemlerini göstereceğim (*kata tén sén diégoumenos eikona*)". H. Rahner'in[4] örnek bir anlatımını bulduğu bu çözüme uygun olarak, Klemens, Hıristiyanlığın özünü Dionysos gizlemlerinin teknik dilinde sunarak gider. Vaftiz, evkaristya; *dadouchoi* denilen meşale taşıyıcılarının, *epoptia*, tanrı esininin, erginlemenin, Tanrı'nın, efsanenin, içe doğuşun (XII 120, 1-2) önemli rol oynadığı bir tasvire neden olur. Aziz Paulus'tan Yargıçlar Kurulu üyesi Dionysos'a ve Günah Çıkarıcı Maximus'a kadar (VI. ve VII. yüzyıl), Hıristiyan yazarlarınca hiçbir şey, Yunan gizlemleri denilen oyunların sözcüklerinden ve kavramlarından yapılan bu alıntılar kadar alışılagelmiş değildir. Bu konuda E. Hatch'm klasik, A. D. Nock'un[5] ise çok daha yeni olan yapıtlarına başvurulabilir.

Paganlarla dinlerinin dilini konuşmanın apayrı bir yolu vardır. Bu yol, tanrılarının ya da kahramanlarının efsanelerle ilgili yaşamöyküsünden en tanınmış bölümlerin çıkarılmasına ve anlamının, Hıristiyan gizemine ulaşabilecek biçimde, başka bir bağlama oturtulmasına dayanır. Bu yöntem, Hıristiyan yazarların klasik mitolojide kendi öz inançları ile olan bağları tanımalarını öngörmektedir. Ne var ki bu bağlar çok yüzeysel kalmaktadır. İşleyişleri, yukarıda gördüğümüz önemli karşılaştırmalardan temel olarak farklı değildir. Ama yine de, mitolojik anlatının farklı özelliklerinin ana konuyla ilgili düzenli bir şekilde önem kazanmaları, retorik bir uyum içinde sürer gider. Bunu, bilinen bir örnekle biraz sonra doğrulayacağız.

2. *Hıristiyan Odysseus.*

A. Wifstrand'm[6] belirttiği gibi, Yeni Ahit, Yunan kültüründen alınmış *exampla*'nın kullanımında çok ihtiyatlıdır. II. yüzyılda Hıristiyanlık inancını savunan kişiler, bu örneklerin birazını kullanmışlarsa da, bunu düşmanca bir niyetle yapmışlardır. Büyük ihtimalle bu, felsefede Gnostizm yanlılarının, Yunan mitolojisiyle birlikte bu acayip karışımı çok ileriye götürmüş olmalarından kaynaklanmaktadır. Çok daha olumlu bir tutum, İskenderiyeli Klemens'le birlikte III. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Klemens ve haleflerinin Hıristiyan düşüncelerini dile getirmek amacıyla paganizme yaptıkları tüm başvuruları saymaya gerek yoktur. Odysseus ile Sireneler efsanesine vakfedilen kaderi bilmek ve bunu gelenek içinde izlemek çok daha mantıklıdır. Bu konu da, önceleri H. Rahner[7], daha sonra ise P. Courcelle[8] ve Jérome Carcopino[9] tarafından geniş bir biçimde incelenmiştir.

Misterium (gizlem) denilen oyunların dilinin yeniden kullanılmasıyla ilgili konuya geçmeden önce, İskenderiyeli Klemens, Sireneler ve Kharybdis'le mücadele eden Odysseus'un o meşhur bölümünü çağrıştırır (*Odysseia*, XII, 39-123 ve 154-259). Onun gözünde, Sireneler alışkanlığın zararlarını ve zevkin çağrısını, gemi direğine bağlanarak bunları başarısız kılan Odysseus ise ağaçtan yapılmış haçını öperek doğru yoldan çıkmaktan kurtulan Hıristiyanı simgeler (*Protrepticus*, XII, 118, 1-4). Klemens'ten hemen sonra gelen Romalı Hippolytus, *Odysseia*'nın aynı bölümündeki anlatıda, öncülünün ihmal ettiği bir ayrıntıyı değerlendirir. Odysseus, kendini direğe bağlatmadan önce, yoldaşlarının kulaklarını balmumuyla tıkar. Sadık Hıristiyanların, sapkınların içe işleyen propagandalarına ilgisiz kalmak, içsel kargaşayı yenecek ve iradesi sarsılmaz kılacak bir biçimde haçıyla birleşmek zorunda olduklarını bilmeliyiz (*Refutatio Omnium Haeresum*, VII, 13). III. yüzyılın sonuna doğru, Piskopos Olymposlu Methodius, V. Bucheit'in[10] belirttiği gibi, Homeros'tan beslenir. En önemli yapıtı olan *Şölen* sadece Platon'un yapıtını taklit etmekle kalmaz. Aynı zamanda, ilk bölümden başlayarak (§4), *İlyada*'daki (IV I-4) Olymposluların şölenine de göndermede bulunur. Özellikle, *Cüzi İradenin İncelenmesi* (I, 1-3) adlı bir başka yapıtta, aynı yazar, yanlarında yoldaşlarının kulaklarını tıkamak ve bağlar içinde yaşamak zorunda olmadığı Havariler ve Peygamberler korosuyla, Sirenelerin ölümcül şarkısını karşı karşıya getirir. Methodius, iki öncelinin tersine, Odysseus'un direğiyle haçın ağacını yine de birbirine yaklaştırmaz. Ama bir yüzyıl sonra, Aziz Ambrosius geleneği yine canlandırır: Deniz, onun için yalancı dünya, Sireneler ruhu saran şehvet, su yüzeyine yakın gizli kayalıklar ise bedendir. Kulaklarını tıkamaz ve İsa'nın sesine açar onları. Sadece Odysseus gibi somut bağlarla direğe bağlanmakla kalmaz, ruhsal bağlarla da haçın ağacına bağlanır. Ambrosius yine de birçok noktada yenilik yapmaktan geri kalmaz: Odysseus'un deniz yolculuğunu geciktiren koşullar arasında, Sirenelerin dışında, Lotophagosların tatlı meyvelerini ve Alkinoos bahçelerini sayar (*Odysseia*, VII, 112-132; IX, 82-104). Bu bir Latin yazar için doğal olduğundan, Homeros'la ilgili hatıralarına, Vergilius'un Aeneas'ının (*Aeneis* I 536 ve II 23) deniz yolculuğundan geriye kalan birkaç anıyı karıştırır. Özellikle, burada öngörülen görüş açısı için önemli olan, bizzat kendisinin, Peygamber'in Sireneleri adlandırdığı (İşaya, XIII, 21), Devler ve Titanlar Vadisi'ne (bkz. *Tekvin*, VI, 4; *II. Samuel*, V, 22 ve XXIII, 13) yer verdiği Kutsal Kitabı inceleyerek, bu Kitap ile Yunan mitolojisi arasındaki geçişgenliği saptamasıdır

(Aziz Ambrosius'un bu sayfası, *Aziz Luka'ya Göre İncil'in Açıklanması*, IV, 2-3 adlı yapıtta okunmaktadır).

Bu geleneğin son önemli temsilcisi, V. yüzyılda, büyük bir olasılıkla Ambrosius'un az önce gördüğümüz sayfasından esinlenen Piskopos Maximus'tur. *Odysseia*'daki bölümle Hıristiyanlığa özgü uygulama arasındaki uyum son noktaya kadar götürülür: Deniz, zevk ögesi Sirenelerce temsil edilen düşman dünyayı simgeler; İthaka, ideal yaşamın olduğu kutsal ülkedir. Oraya girmeyi sağlayan aracı, geleneksel olarak gemi imgesiyle düşünülen Kilisedir. Burada, Neo-Platoncu istiaredeki gibi, Odysseus insanlık durumunun canlı simgesidir. Haçı simgeleyen direğe bağlanmış bir halde sadece İsa'yı değil, aynı zamanda her Hıristiyanı, hatta bütün insanlığı da temsil eder. Arkadaşları, haçın gölgesinin tıpkı bir hırsız gibi yakaladığı o uzaklardaki yandaşlarını anarlar. Kulakları balmumuyla tıkalı kişiler bile onun, yani Kelâm'ın anlamını kavramıştır. Bu ayrıntılı benzerlik içinde, Maximus, öncüllerinin yaptığı bütün katkıları biraraya getirir. Retoriğe olan kişisel düşkünlüğü onu, efsanelerin böyle ele alınışında ideal bir örnek yapar. Buna rağmen, Klemens'in, Hippolytus'un, Methodius'un ve Ambrosius'un yazdıkların aksine, Maximus'un metni Fransızca'ya hiç çevrilmemiştir. Bu farklı nitelikleriyle, tumturaklılığına ve sözlerin uzatılmışlığına rağmen, o bu çeviriyi çoktan hak etmiştir. Öyleyse onu yapalım. Önce, Odysseus'un kendini korumak için başvurduğu çarelerin anlatıldığı bölümü ele alalım:

"Pagan hikâyeler, denizde on yıldır sallanıp durmaktan, vatanına bir türlü ulaşamayan meşhur Odysseus'un hikâyesini anlatır. Deniz yolculuğu onu, dayanılmaz dinginliği içinde, Sirenelerin tatlı şarkılarının yükseldiği bir yere getirir. Sireneler, büyüleyici bir ezgiyle gelenleri öylesine kendilerine çekerler ki, denizciler bu zevk sahnesini seyretmek yerine, yaşamlarını tehlikeye atıverirler. Bu şarkının insanı öylesine baştan çıkarıcı bir gücü vardır ki, çıkardıkları en hafif bir ses bile, insanların bir anda o büyünün esiri olması için yeterlidir: İstedikleri limana doğru yol almayı bırakıp, bu sese istenilmeyen bir yıkıma doğru koşarlar. Eşsiz bir kazanın kıyısına gelen ve bu tatlı ortamın tehlikesinden kaçmak isteyen Odysseus'un, hemen yoldaşlarının kulaklarını balmumuyla tıkattığı söylenir. Ardından kendini de gemi direğine bağlatır. Böylece, bu insanlar büyünün karşısında sağırlaşırlar ve kendisi de geminin yolunu değiştirme tehlikesinden kurtulur".

Şimdi de Hıristiyanların uygulamasını görelim: "Her ne kadar hikâye, kendini tehlikeden kurtaracak direğe bağlanan Odysseus'tan sözediyorsa da, aslında simgelediklerini de söylemek gerekir. Bugün, bütün bir insan ırkını ölüm tehlikesinden haçın kurtardığı bilinmelidir! İsa çarmıha gerildiği anda, işte tam o anda, dünyanın çekici yönlerini sergilediği tehlikeli noktaları gözümüzü kulağımızı kapatarak geçtiğimiz söylenebilir. Çünkü ne bu dünyanın ölümcül işleyişine aldırıyoruz, ne de zevkin sivri kayalıkları üzerinde yitip gitmek için daha mükemmel bir yaşama doğru giden yolumuzdan ayrılıyoruz. Haç, kendisine bağlanan insana sadece yurdunu tekrar görmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda etrafına toplanmış yoldaşlarını da gücünün gölgesiyle korur. Bu başıboş dolaşmalardan sonra, haç bizi ülkemize döndürsün; İsa Peygamber bunu, çarmıha gerilmiş hırsıza karşı dile getirir: *Bugün, cennette benimle olacaksın* (*Luka*, XXIII, 43). Uzun zaman başıboş dolaşıp yıkımlara uğramış bir hırsızın, hiç kuşkusuz direğe bağlanmadan önce, ilk insanın çıktığı cennet denilen ülkeye yeniden dönmesi mümkün değildi. Zira gemideki direk, bir yerde, bu dünyayı bir uçtan bir uca sarsan çekici ve çok şiddetli yıkımların arasında sağ salim ayakta kalan kilisedeki haçtır. Böylece herkim ki, bu gemide haça bağlanır ya da Kutsal Kitaplar sayesinde kulaklarını tıkar, o kişi, şehvetperestliğin yumuşak fırtınasından da korkmayacaktır. Sirenelerin başdöndürücü hatları, tutsak aldığı aklın sağlamlığını, tehlikeli çekiciliğiyle güçsüzleştiren arzuların doymamışlığıyla aynı değerdedir, denilebilir".

Daha sonra gelen paragrafın baş kısmı yöntembilim açısından önemlidir. Yazar, Hıristiyanlık üzerine vaazında Eski Ahit *exampla*'sına koşut olarak, mitlerdeki imgeleri kullanmaktan vazgeçmez. Ancak mitteki halis kurgunun karşısına *exampla*'nın tarihsel kesinliğini koyar: "Şu halde İsa, bütün insanlığı dünyanın içine düştüğü yıkımdan kurtarmak için çarmıha gerilmiştir. Gerçekle ilgisi olmayan Odysseus hikâyesini unutalım; Tanrı'nın, yapılması gerekeni bizzat kendisi yapmadan önce peygamberlerine yaptırtmaya çalıştığını gösteren benzer başka örnekleri Kutsal Kitaplar'da bulabilir miyiz bir görelim!" (Torinolu Maximus'un bu sayfaları *Vaiz*'ında okunmaktadır: *Vaiz*, XXXVII, 1-3, s. 145-146, Mutzenbecher Yay., *Corpus Christianorum*, cilt 23; Migne'nin *Patrologie latine* yapıtında 57. cilt, 339 B-340 b'de yeralır; ayrıca bu sayfalar 49. *Homelie*'ye aittir). Söylenen son cümle, İsa'nın, kendisini Eski Ahit'te haber veren kişilerle olan ilişkisini önemli ölçüde ortaya koymaktadır: Mitin istiareli yorumuyla açık bir şekilde belirlenen tipolojik bir görünümdür bu. Maximus, retorik kullanımı sonuna kadar götürdüğü Odysseus hikâyesinin yerine, Kutsal Kitap'ta bulunan bir "simgeyi" koyarken bronzdan yılanı gösterir; Musa tarafından bir direğin tepesine yapılmış bu tanrılaştırıcı nesne (*Sayılar*, XXI, 6-9), Yeni Ahit zamanından beri (*Yohanna*, III, 14), İsa'nın sağladığı selâmetin bir simgesi olarak görülmüştür. Burada geleneksel olan, Kutsal Kitap'ta geçen bir başka yılana, bir ağaca sarılmış Cennet yılanına karşıt gösterilir.

III. Kronolojik tartışma.

1. *Yenilik ve eskimişlik.*

Yeni Ahit, Eski Ahit'e göre bu kategoriler gözönünde bulundurularak tanımlar. Karşı sav İncil'de yok değildir (*Matta*, eski tulumlar ve yeni şarap, IX, 17, vb.). Ancak bu kavram gerçek anlamını Aziz Paulus'ta bulur: Hıristiyan, "genç adamı" giydirmek için "yaşlı adamı" soymaya davet edilir (*Koloselilere mektup*, III, 9-10: *Ephesoslulara mektup*, IV, 22-24); Hıristiyan, eski biçime değil, yeni bir zihniyete hizmet edecektir (*Romalılara mektup*, VII, 6) ve İsa'nın bünyesinde yeni bir varlık olacaktır. Bu varlık için *vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova* (eski şeylerin çağı geçmiştir, artık her şey yenidir; *II. Korinthoslulara mektup*, V, 17). Aziz Paulus'tan sonra, kilise yasalarına uygun olmayan Hıristiyanlık edebiyatının en eski belgelerinden biri olan *Barnabus'un Mektubu* (5, 7 ve 7, 5), Hıristiyanları birçok kere "yeni halk" (*ho laos ho kainos*) olarak nitelendirecektir.

Aziz Paulus Hıristiyanlıktaki yeniliği, Musevi dinine göre tanımlar. Eskimişliğini iki koşut ifadesi olarak, Yunan uygarlığını Yahudilikle birleştirme alışkanlığı sonradan gelir. II. yüzyılın başında, gerçekliği şüpheli görünen *Kerygma Petri*'de bunu görürüz: "İsa'dan dolayı, Tanrı'ya yeni bir şekilde tapınıyorsunuz (...) tanrı bizim için yeni bir birleşme düzenledi. Çünkü Yunanlıların ve Yahudilerin tutumları eskimiştir. Ama biz üçüncü kuşak Hıristiyanlar, ona yeni bir şekilde tapıyoruz". Bu metni

örnek olarak veren İskenderiyeli Klemens, üçlü görünümün ardından hemen onu vurgulamaktadır: "Bana öyle geliyor ki Petrus, eşi benzeri olmayan yalnız Tanrı'nın, Yunanlılarca paganizm, Yahudilerce Yahudilik tarzında, bizim tarafımızdan ise yeni ve manevi bir tarzda bilindiğini açık bir şekilde gösterdi" (*Stromateis*, VI, 5, 41, 4-7). Yunanlılara yönelik olan *Protrepticus*'ta, aynı Klemens onlara yer verir ama Yahudileri unutur: "Bugünlerde efsaneleriniz bile eskidi gibi geliyor bana (...) Ya Zeus'un kendisi nerede? Kanatları gibi o da yaşlandı". Aşk konusundaki yiğitliğini katmerlendiren ateşliliğini ve becerikliliğini yitirmiştir (*Proptrepticus*, II, 37, 1-3). Klemens, paganizmin batıl inançlar yüzünden eskimişliğin sınırına dayandığını söyler: Halbuki, Gerçek tanrı kültünü benimserse, gençlik, hatta masum çocukluk haline dönecektir (*Proptrepticus*, X 108, 3).

Hıristiyanlıktaki yeniliklerin yüceltilmesi, geleneksel paganizm yandaşlarını çok öfkelendiriyor olmalıydı ve içlerinden bazıları bunu dile de getirmiştir. Karşıtı Origenes tarafından alıntılanan (*Contra Celsum*, VII, 53) Platoncu Celsus, Hıristiyanlara hitaben, "yenilik yapmasını görev bilen bir tek siz varsınız" sözünü ağzından kaçırıverir. Daha önce, tarihçi Suetonius, Hıristiyanlığı yeni bir batıl inanç (*superstitio nova*) olarak tanımlamıştı (*Nero*, 16, 3). Buna benzer değerlendirmeler, Hıristiyanlık inancını savunan kişilerin yanıtlarında da görülebilir. A. Casamassa'nın klasik bir makalesinde de görüldüğü gibi, bu kişiler *hesterni*, "yeni gelenler" olduklarını yadsımışlardır[11]. *Diognetes'e Mektup*'un bilinmeyen Hıristiyan yazarı, Hıristiyanlık konusunda şu tür soruların sorulduğunu doğrulamaktadır: "Yunanlılarca bilinen tanrılara niçin hiç önem vermiyorlar ve Yahudilerle ilgili batıl inaçları niçin incelemiyorlar? (...) Niçin bu yeni halk (*kainon genos*) –bu yeni yaşam biçimi– daha önce değil de, günümüzde hayat buldu?" (I, I, Marrou çevirisi). Paganlar ile Hıristiyanlar arasında bu konuyla ilgili olarak karşılıklı sunulan kanıtlar N. Zeegers-Vander Vorst'un tezinde yeniden incelenmiştir[12].

Hıristiyanların itirazlara bir son vermek amacıyla, yenilik isteklerinden vazgeçmeksizin, Antikçağ'daki Yahudi atalarıyla birleşmek uğruna ellerinden geleni yaptıkları düşünülebilir. Bu bağlanma, engeller olmadan gerçekleştirilemezdi. Bunun sebebi, Hıristiyanların sadece "yeni bir halk" olmayı iş edinmeleri değildir. İncil'de ve özellikle Aziz Paulus'la ilgili yazılarda benimsenen, Hıristiyanları, artık geçerliliği kalmadığına inanılan Yahudilikten ayırmaya çalışırken benimsedikleri sert üslûptur. Hayli Yahudi düşmanı olan Tertullianus'tan alınan bir metin, bu belirsizliği yansıtmaktadır: "Dinimizin, Yahudilerin çok eski olan yazılı yapıtlarına dayandığını az önce söyledik. Tiberius dönemine uzandığından, bu dinin yeni olduğu (biz de buna inanıyoruz) genellikle bilindiği halde, belki de bu gerekçeyle doğası tartışılmak istenecektir. Kuşkusuz buyruklarla kendini kabul ettirmiş, çok tanınmış bir dinin örtüsü altında, dinimizin kendine özgü yeni düşünceler içerdiği söylenecektir. Özellikle, ne bazı gıdaların perhizi, ne bayram günleri, ne fiziki özellik, ne de isim birliği konusunda Yahudilerle aynı düşünceyi paylaşıyoruz. Eğer aynı Tanrı'nın kulları olsaydık, kuşkusuz bu böyle olacaktı" (*Apologeticus*, XXI, 1-2, Waltzing çevirisi). Zaten bu konuda Hıristiyanların içinde bulunduğu çelişkili durum, karşıtlarının gözünden kaçmaz. Celsus'un *Doğru Söylev*'inde, Yahudinin yakınması da vardır: "Nasıl oluyor da başlangıç döneminizi, kutsal metinlerimize kadar uzatabiliyorsunuz? Nasıl oluyor da, dinimizden başka öğretiniz için dayanak gösterecek kaynağınız olmadığı halde, onları küçümseyebiliyorsunuz?" (Origenes, *Contra Celsum*, II 4).

2. *Antikçağ ve gerçek.*

Nasıl aşılanmış genç filiz, yabani zeytin ağacının kaynağını içinde taşırsa, Hıristiyanlar da, Yahudiliğin ilk dönemini haklı olarak kendilerine örnek almışlardır (Tertullianus'un *De Testimonio Animae*, 5, 6'da, Aziz Paulus'un *Romalılar*, XI, 17-24'ten değişiklik yaparak aldığı eğretileme). Kilise Babaları, Yahudi kâhinliğinin bütün Yunan kültüründen daha eski olduğunu ortaya koymak için çabalarını artırdılar. Çoğu zaman, bütün dikkatlerini, ilk Yahudiliğin en ilginç kişisi olarak görülen Musa'nın kişiliği üzerine topladılar: Onun pagan geleneğin en eski temsilcilerini arkada bıraktığını göstermek önemliydi. Bunların arasında, özellikle Homeros'a saygı duyulmuştur. Öyle ki, daha önce göstermeye çalıştığım gibi, kronolojik tartışma, bu iki kişi arasında, basit bir mücadeleye dönüşmüştür[13]. Jean Daniélou'nun[14] ve G. Glockmann'ın[15] çalışmalarında da gerçekliğini saptadığımız gibi, Hıristiyan yazarları Yunan şairiyle yakından ilgilenmeye iten nedenlerden biri budur.

Gerçeği söylemek gerekirse, hiç değilse Yunan uygarlığını bilen temsilcilerine, geç Yahudilik döneminde yol açılmıştı. I. yüzyıl sonunda, tarihçi Flavius Iosephus'un durumu budur (*Contra Aponium*, II, 2-14). Aynı durum Hıristiyanlarda da, II. yüzyıldan itibaren *Iustinus*'la ortaya çıkar (*Apologeticus*, I, 59, I). Bu konu ilk olarak, çığır açacak uygulamalı ders örneğini başlatan öğrencisi olan Tatianus'u daha çok uğraştırır: Hıristiyanlığın olduğu gibi Yahudiliğin de dışında kalan tarihçilere göre, Musa, Troya Savaşı'ndan dört asır önce yaşayan kral Argos İnakhos'un çağdaşıydı (*Yunanlılara Söylev*, 31. bölüm, 35-36, 38-41). Aynı kanıtlamayı, Tatianus'a olan borcunu itiraf eden İskenderiyeli Klemens'in, Yahudi halkıyla çevre uygarlıkların karşılaştırmalı kronolojisiyle uğraştığı o uzun bölümde buluruz (*Stromateis*, I, 21, özellikle 101-102). Ulaştığı sonuç tartışmaya yer vermez: "Yunanlıların insanların yaratılışını yerleştirdikleri tarihöncesinde bile, Musa parlak dönemini yaşıyordu" ya da "Musa'nın sadece Yunan şairlerinden ve bilgelerinden değil, tanrılarının çoğundan da önce geldiği kanıtlanmıştır" (*a.g.y.*, 106, 2 ve 107, 6, çev: Caster). Aynı dönemde, Tatianus'un taslağı Tertullianus'la Latin dünyasında su üstüne çıkar (*Apologeticus*, XIX, 1-2 ve 3; XIX. bölümün konusu hep bu sorundur). Sonunda, dördüncü yüzyılın ikinci yarısında, kronoloji uzmanı tarihçi Eusebios, tartışmaya büyük önem verir ve buna ilişkin daha önce incelediği Tatianus'un, Klemens'in, Flavius Iosephus'un ve diğerlerinin metinleriyle bir dosya oluşturur (*Praeparatio Evangelica*, X, 9, 12-13, 13). İçine başka bir kaynaktan gelen ek unsurları yerleştirir ve Tatianus'un artık klasik olan uygulamalı dersini kendine mal eder: Musa, kraliçe Semiramis'in çağdaşı olan ve onun gibi Troya Savaşı'ndan önce yaşayan Fenikeli tarihçi Beyrutlu Sankhoniathon'dan daha eskidir (*a.g.y.*, X, 9, 13-17).

Hıristiyanlar acaba hangi gerekçeyle sahip oldukları yeniliklerin verdiği ayrıcalığı bir süre unutup, ne pahasına olursa olsun Yahudiliğin ilk dönemlerine sarılmışlardır? Acaba hangi gerekçe, Yahudiliğin kendi tarihlerinden önce olduğunu reddetmelerine yol açmıştır? Şüphesiz, bir kuramın eskiliğinin onun gerçek olduğunu doğruladığı inancı, bu dönemde her yerde hâkimdir. Antiokhoslu Theophilos'un, aynı ifadelerle, iki kavramı dört ayrı yerde kısaca birleştirmesi şaşırtıcıdır: Kutsal Kitaplarımızın ve inançlarımızın, diğer bütün halklarınkinden "daha eski ve daha gerçek" (*arkhaiotera kai alèthestera*) olduğunu söyler (*Ad Autolycus*, II, 30; III, 16; 26; 29). Latin büyüklerine gelince, onların da Antik

döneme bağlanan otoriteyi sağlamak için bir yöntemleri vardır: *Auctoritas vetustatis* (Minucius Felix, *Octavius*, XX, 2; Lactancius, *Divin. Institt.*, II, 6, 7; Ambrosius, *Exameron*, I I, 3, vb.). İşte Tertullianus'un Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın Kutsal Kitaplar'ından bahsederken, herkesten daha iyi geliştirdiği küçük örnek: "Bu belgelerin gücü, her şeyden önce eski olmalarından ileri gelmektedir. Sizde de, bir şeyin geçerliliği din kadar önemli olan eskiliğiyle kanıtlanır. Kutsal Kitaplar'a o gücü veren çok eski bir döneme uzanmalarıdır" (*Apologeticus*, XIX, I ve 1.).

Hıristiyan yazarlar, Yahudilerin Yunanlılara göre kronolojik üstünlüğünü ileri sürerken, yaşadıkları dönemin genel anlayışına uyuyorlardı. Gerçekten de, daha önce Platon ve Aristoteles'in savunduğu gibi, Yunan ve Roma döneminde daha bir yerleşik özellik kazanan bir düşüncedir bu[16]: Bunu sağlayan da, Yunan kültüründen önce gelen ve bu kültürü etkileyen barbar bilgeliğidir. Tatianus (*Yunanlılara Söylev*, 35) ve İskenderiyeli Klemens (*Stromateis*, I, 15, 71, 3; yine aynı yapıt I, 29, 180, 5), dönemlerinin bu düşünce biçimini paylaşmışlardır. Hiç alışılmadık bir şekilde (Hıristiyan ve doğal olarak Yahudi çevrelerin dışında) bu tarzı uygulamaya koymuşlardır: İsrail'in peygamberleri, bu barbar bilgelerin en eski ve en seçkin olanlarıdır. Klemens'in, Mısır'ın peygamberlerini, Asur Khaldealılarını, Galyalı drüidleri, Pers müneccimlerini, Hindistan'ın gymnasophistlerini ve diğerlerini bir bir sayıp, Yahudi halkının hepsinden eski olduğunu söylemesine karşı (*a.g.y.*, I, 15, 71, 4-72, 4), Tatianus, Musa'yı "bütün barbar bilgeliğin öncüsü" olarak gösterir (*a.g.y.*, 31). Bu iki yazar ne Hıristiyanlığı "barbar felsefe"ye feda etmekten, ne de kendilerine "biz, barbarlar" demekten çekinmiştir (Tatianus, *a.g.y.*, 42; Klemens, *a.g.y.*, I, 29, 180, 3, vb.). Bu farklı noktalar için, J. H. Waszink'in meşhur makalesine başvurulacaktır[17].

IV. "Çalıntı" açıklaması.

1. *Alıntı, aşırma, karıştırma.*

Hıristiyanların klasik paganizmle ortak noktalar bularak yaptıkları değerlendirme öylesine etkiliydi ki, karşılaştırmalı kronolojinin çatışmasını uzun uzadıya hatırlatmak kaçınılmaz olacaktır. Hıristiyanlar, Yahudi toplumuna bağlılıkları sayesinde, Yunan tarihinden önce geldiklerine inandıklarından, karşıtlarıyla olan benzerliklerini, onların kendi yararları için yaptıkları aşırmalar olarak görmüşlerdir. Etkinin anlamı kuşkuya yer vermeyecek bir şekilde ortaya çıkmaktadır. *Iustinus*'un dolambaçlı bir yola sapmadan, "başkaları gibi düşünen biz değiliz, söyledikleriyle bize öykünen onlardır" cümlesiyle meseleyi olduğu gibi ortaya koymuştur (*Apologeticus*, I, 60, 10). Tertullianus ise kronolojinin belirleyici rolünü şöyle dile getirir: "İlk önce varolan, sonradan gelenin zorunlu olarak kökenini oluşturur. İşte sizleri bizlere yaklaştıran benzer noktaların açıklanması". "Bilgeliğimiz (*sophia*) felsefenizi, kehanetimizse şiirsel uzgörünüzü ortaya çıkardı" (*Apologeticus*, XIX, I 5-6). Yahudilikte olduğu gibi Hıristiyanlıkta da yeniliğin bağımlılığa doğru kayışı, K. Thraede tarafından incelenmiştir[18]. Böyle bir toplu bakış, kalem kavgası yapan kişilerin mizaçlarına göre, farklı ayrımlara elverişlidir. Bu polemik ne zaman şiddetlense, hemen "aşırma" (*klopé*) kavramı kalemin ucuna gelir. İşte Antiokhoslu Theophilos'un sözleri: "Eğitimlerine bir düzen vermek için peygamberlerin, şairlerin ve düşünürlerin bildirdiği cezalar Kutsal Kitaplar'dan aşırılmıştır" (*Ad Autolycum*, I, 14, Sender değişkesi, *a.g.y.*, II 37). Bu tür bir açıklamanın gerçek kuramcısı, A. Méhat[19] ve R. Mortley'in[20] de dediği gibi, İskenderiyeli Klemens olacaktır. İşte bu konuda, aşırma suçlamasını (pek inandırıcı olmayan bir şekilde) Yohanna'nın bir ayetine (X, 8) oturtmaya çalıştığı ve paganizmin yaptığı aşırmanın, mucizeler içeren metinler hariç, tanrıbilimin ve ahlakın büyük bir kısmını kapladığını savunan metinlerden biri: "Madem ki Kutsal Kitap, Yunanlıları barbar felsefenin 'aşırıcıları' olarak görüyor, bunun böyle olduğunu kanıtlamanın şimdi tam zamanı. Sadece tarihimizdeki mucizelere öykünerek kendi mucizelerini tasvir edişlerini ortaya koymakla kalmayacağız. Onları inanç, bilgelik, bilgi, bilim, umut, erdem, pişmanlık, kendini tutma ve özellikle de tanrı korkusu konusunda, dogmalarımızın en önemlilerini araştırmaya ve çarpıtmaya ikna edeceğiz. Kutsal kitaplarımız onlardan daha eskidir, biz de bunu gösterdik" (*Stromateis*, II, I, 1, 1, Mondésert değişkesi).

Bu metin bir başka önemli noktayı daha içermektedir: Bu da, Yunanlıların yaptığı varsayılan aşırmanın, aynı zamanda bir çarpıtma olduğudur. Aşırdıkları ve olduğu gibi kendilerine malettikleri İbrani öğretilerini anlamadıklarını, Klemens daha önce saptamıştır. Bu öğretilerin bazılarını değiştirmişler, diğerlerine ise, gereksiz ve yetersiz bir safsata sanatı uygulamışlardır (*Stromateis*, I, 17, 87, 2). Aynı dönemde, yersiz kendine mal etme, merak, anlayışsızlık, soysuzlaştırma suçlamaları Tertullianus tarafından "ünlü kişilere" de yöneltilmiştir (*Apologeticus*, XIX, I, 6; XLVII, 3). Yunan mitolojisinin oluşumunu aşağıdaki gibi açıklayan Tatianus'a bağlı olan bu iki yazarın gösterdiği benzerliğin hiç kuşkusuz önemli bir yeri vardır: "Yunanistan'ın sofistleri, Musa'dan aldıklarını büyük bir ölçüsüzlükle değiştirmeye çalıştılar (...), önceleri özel bir şey söylüyormuş gibi görünmek için, sonraları ise anlamadıkları bilmem hangi sahte retorikayı gizleyerek, gerçeği mitolojinin sınırlarına düşürmek amacıyla" (*Yunanlılara Söylev* 40). Iustinus da aynı düşünceyi daha kısa bir şekilde dile getirmiş, paganların Musa'yı ters anladıklarını gösteren kanıtları incelemiştir (*Apologeticus*, I, 44, 10).

2. *Yunan ve Latin örnekleri.*

Yazarlarca çok sık dile getirilen bu genel düşüncelere, kilise büyükleri tarafından pek çok aydınlatıcı açıklama getirilmiştir. Iustinus'a göre (*Apologeticus*, I, 59, 3 ve 6), doğuşun karanlıkları (I, I), şairlerin esini Erebos'un kaynağını oluşturur (Hesiodos, *Theogonia*, 123). Musa tarafından belirtilen yaratılış hikâyesi, Hıristiyanların gözünde, Yunanlıların saygısızca aşırma yaptıkları Yahudi metinlerinden biridir, Bunlar arasında yedinci gün kavramı, Okeanos'la Tethys'in dargınlığı, Yunanlıların Menelaos tarafından su ve toprağa dönüştürülmesi, Akhilleus'un kalkanının kozmik süslemesi gibi destansı şiirde bulunan tutarsız, dağınık birçok özellik sayılabilir. İskenderiyeli Klemens'e göre (*Stromateis*, V, 14, 99, 4-107, 4), aralarındaki tek ortak nokta, Tekvin'in başlangıç kısmının çarpıtılmış bir şekilde okunmasından ileri gelmeleridir. Aynı yazarın sadece öğreti konusunda değil, mucizelerle ilgili anlatılarda da Yunanlıların özgünlüğünü reddettiğini gördük: Felâket dolu bir kuraklık sırasında yağmur yağdıran dindar Aias'ın meşhur yakarışının (Apollodoros, *Biblioth.* III 12, 6, 9, 10), Samuel'in (doğrusunu söylemek gerekirse oldukça farklı olan) bir yakarışına (*I. Samuel*, XII, 17-18) benzediğini savunması, bu açıdan iyi bir örnektir (*Stromateis*, VI, 3, 28, 1-29, 3).

Aynı düşünce çizgisi içinde Origenes, tanrıları tehdit eden Aloeusoğulları'nın göğe tırmanışlarını konu alan Homeros'un

anlatısının kaynağını (*İlyada*, V, 385-391 ve *Odysseia*, XI, 305-320) Babil Kulesi bölümünde (*Tekvin*, XI, 1-9) ve Phaethon destanının hareket noktası), Sodom ve Gomorrha'nın yıkılışında (*Tekvin*, XIX, 1-29) görecektir (Euripides, *Hippolytos*, 735-741) (*Contra Celsum*, IV, 21). Aynı dönemde haksız yere *Iustinus*'a mal edilmiş *Paganlara Çağrı*'nın oluştuğu yer, hiç kuşkusuz yine aynı İskenderiye ortamıdır. Klemens ve Origenes'den başka örnekler de verilebilir: Lucifer'in düşüşü (*İşaya*, XIV, 12), *İlyada*'da (XIX 126-131) Olympos'tan aşağıya atılan Ate'nin cezasına neden olurken; Alkinoos'un o çok güzel bahçesi (*Odysseia*, VII, 114-126), hiç kuşku yok ki, Tekvin bölümünde geçen cennetin (II, 8-9) bir benzeridir.

Yunan kültüründen daha uzak olan Latin din ululârının yaşamhikâyelerini yansıtan düşünce, bu tür örnekleri artırmaktan pek hoşlanmaz. Ancak, buna rağmen bu tür örnekler az da sayılmaz. Yunanlılaştırılmış Mısır'ın, başında silindir biçiminde bir nesne bulunan tanrısı Serapis, aslında firavunun buğday konusunda becerikli danışmanı Yahudi Yusuf'tur (*Tekvin*, XLI, 25-57); Yusuf, İbrahim'in karısı Sara'nın küçük torunuydu. İsmi de buradan yani Yunanca *Sarras païs*, "Sara'nın Çocuğu" anlamına gelen sözcükten türemiş, bu isim daha sonra Serapis'e dönüşmüştür. Yunan-Mısır tanrısının Kutsal Kitap'taki bir kahramana dönüşmesi; geleneğe uygun bir biçimde ve kökenbilimin katkısıyla, dördüncü yüzyılda, Hıristiyanlık inancını savunan bir kişi olan Firmicus Maternus tarafından incelenmiştir (*De errore profanarum religionum*, 13, 2). Hiç kuşkusuz daha önce, bir Yahudi kaynağından hareketle Tertullianus tarafından da ele alınmıştı (*Ad nationes*, II, 8, 9-19). Ayrıca Yargıçlar Kitabı'nın kahramanı Samson'un, bazı din büyüklerinin gözünde, Herkül'ün kişiliğini çağrıştırdığını bu incelemenin başında da gördük. Oysa, Herkül'de diğerinin benzerini görmek, söz konusu bile değildir. İşte mezhep sapkınlığı uzmanı Brescialı Filastrius tarafından dördüncü yüzyıl sonunda yapılan tuhaf yorum: Paganlar Samson'dan esinlenerek yiğit insanları "Herkül" olarak adlandırdılar (*Liber Haeresibus*, VIII, 2).

3. *Çok yaygın bir suçlama.*

Geç Yahudilik döneminin, eski Hıristiyanlığa giden yolu gösterdiği gözönünde tutulursa, bu aşırma tezi pek de alışılmadık gelmeyecektir. İÖ II. yüzyılda, Yahudi tarihçi Artapanos, Musa'yı Orpheus'un esin kaynağı yapar (Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, IX, 27, 4). Çağdaşı ve dindaşı olan Aristobulus, Homeros ve Hesiodos'taki Yedinci Gün kutlamasının Kutsal Kitap'tan alındığını ortaya koyarak İskenderiyeli Klemens'i geçer (Eusebios, *a.g.y.*, XIII 12, 13). Bu, N. Walter'in[21] üzerinde ısrarla durduğu bir konudur. Kesin olarak belirlenmiş bir etki, bazı Yunan düşünürlerini ikna etmeyi başarmıştır. "Platon, Yunanca konuşan bir Musa'dan başka bir şey değildir" diyen Neo-Pythagorasçı Apamealı Numenius'un o meşhur sözünün anlamı da hiç kuşkusuz budur (İskenderiyeli Klemens, *Stromateis*, I, 22, 150, 4). Ayrıca Hıristiyanlık inancını savunan kişilerin, doğal olarak birbiri ardına gelen ters olguları desteklemek için, garip görünümlü "aşırma" örnekleri ortaya koyarak, aynı örnekleri ileri süren karşıtlarına cevap verdiklerini bilmek gerekir. Phaeton ve Aloeusoğulları gibi Yunan efsanelerinin değişikliğe uğramış yalın özelliklerini Babil Kulesi'nde veya Sodom ve Gomorrha yangınında gören pagan Celsus'tan başkası değildi, Origenes'in yaptığıysa kanıtları tersine çevirmektir (*Contra Celsum*, IV, 21). Daha önce göstermeye çalıştığım gibi[22], Celsus, şeytanla ilgili Hıristiyan görüşlerin, çeşitli Yunan efsanelerinin taklidinden ibaret olduğunu ileri sürüyordu. Celsus'un takındığı bu tavırların Iustinus'un savunmasına karşılık olduğunu C. Andresen'in[23] çalışmalarından da biliyoruz. İleri sürülen benzeşimlerin üzerinde durmayan ama karşıt anlamlarını neden olarak sunan ve kuşaklar boyu sürecek olan bir tartışma da böylece başlamış oluyordu.

Benzer tartışmalara, daha çok Yunan kültürünün içinden bir kanıt getirilmiştir. Örneğin, Homeros ve Hesiodos'un eski şair-tanrıbilimcilerin önüne geçmiş ya da geçmemiş olmalarıyla ilgili bir tartışmayı, Herodotos yaymıştır (*Tarih*, II, 53). Bazı düşünürler, yurttaşları olan şairlerden yaptıkları aşırmalarla suçlanmıştır, tıpkı Kutsal Kitap yazarlarının Celsus'un kalemiyle suçlanması gibi: "Epikuros aşırma konusunda suçüstü yakalanmıştır: En sağlam kuramlarını bile şairlerden almıştır", Sextus Empiricus'un dile getirdiği bir dizgedir bu (*Contra Grammaticos*, 273).

V. Demonlara öykünme savı.

1. *Demonların Girişimi.*

İskenderiyeli Klemens'in aşırma kuramında önemli bir fark vardır: O da, aşırma işleminin doğrudan doğruya Yunanlılarca değil, onların hesabına itaatsiz bir melek tarafından yapıldığıdır. İşte çok açık bir metin: "Felsefe bize çalıntı olarak geldi ya da bir aşırmacı onu bize verdi. Bir Gizli Güç, bir Melek gerçeği bir parça öğrendi, ardından gerçeğe sadık kalmadan, bu bilgileri insanlara fısıldayıverdi. Arkasından da, yaptığı aşırmanın sonucunu insanlara gösterdi" (*Stromateis*, I, 17, 81, 4, Caster değişkesi).

Tertullianus da bu aşırma işine "hata cinleri" olarak nitelendirdiği gizli güçleri sokar. Ama çok daha karmaşık niyetleri de onlara yükler: Bu güçler, gerçek kuramı değiştirerek, söz konusu kurama benzeyen masalları bir düzene sokup şair ve düşünürlere önerirler. Bu masallar halkta hiçbir inanç uyandırmadığından, kendilerine benzeyen Hıristiyanlık inancını gözden düşüreceklerdir. Şüphe inancı yokedince, diğer seçeneğe, yani şair ve düşünürlerin fabllarına dönülecektir. Gerçekten bu şeytanca plan, birbirini izleyen örneklerde daha iyi ortaya çıkar: Hıristiyanlar tanrı kararını, ruhların cezalandırılacağı cehennemi ve ödüllendirileceği cenneti önceden bildirdiğinde kahkahayla gülüyorsa, bunun kaynağı, ruhları yargılayan mahkeme ve cennet bahçeleriyle ilgili pagan karşıtı düşüncelerin önemsenmeyişidir. Ne var ki Tertullianus, kanıtı tersine çevirip, kötü niyeti başarısız kılmayı bilir: "Düşünürler ve şairler, bizimkilere çok benzeyen bu olup bitenleri nereden bulup çıkardılar? Hiç kuşkusuz, gizlem denilen dinsel oyunlarımızdan başka bir yerden değil. Eğer daha eski olduğu için bizim oyunlarımızı kullandıysalar, buna şaşmamak gerek. Taklidi bile güven uyandırdığına göre, buradan rahatlıkla bu oyunların gerçeğe daha uygun ve daha inanılır oldukları sonucunu çıkartabiliriz. Bir an bunları kendilerinin uydurduklarını varsayalım, o zaman nasıl bizim gizlemlerimiz onların taklidi oluyor?" (*Apologeticus*, XLVII, II-14, Waltzing değişkesi).

2. *İsa'yla ilgili kehanetlerin taklidi.*

Demonlar, Hıristiyanlık inancını savunan Iustinus'un tanrıbiliminde önemli bir yer tutar. İlk zamanlarda geçerli olan tezle uyumlu bir şekilde, paganizmin sahte tanrılarını demon olarak

görür: Şairlerin ve mitoloji bilginlerinin, cahillikleri yüzünden baş tanrıya ve kardeşleri Poseidon'la Triton'a mal ettikleri kötülükleri yapanlar da bu gizil güçlerdir (*Apologeticus*, II, 5, 3-5).

Iustinus'a göre, bu güçlerin bir başka kötülüğü de, Yahudi ve Hıristiyan inancıyla uyum sağlamak amacıyla mitolojiden faydalanmaları ve dolayısıyla Kutsal Kitapları tanınmaz hale getirmeleriydi. Örneğin, Zeus'un kızı Kore'nin imajı kaynakların üzerinde tutulmaktadır. Bunun da sebebi, gizli güçlerin, suların üzerinde bulunan Tanrı'nın ruhuyla ilgili olarak Musa'nın ayetini (*Tekvin*, I, 2) taklit etmeleridir. Tanrı'nın yaratacağı dünyayı düşüncesinde tasarladığını biliyorlardı. Bir ahlaki sapkınlık içinde, bu temel düşünceden, Zeus'un cinsel ilişki sonucu olmayan diğer kızı Athena'yı yarattılar. Bu sözde değişikliğe karşı, Iustinus beklenmedik bir sitemde bulunur ve düşüncenin kadınsı bir biçimle simgelenişini gülünç olarak niteler. Iustinus, Sokrates öncesinden bu yana, F. Buffière'in[24] yapıtında da vurgulandığı gibi, Athena'nın, kutsal düşüncenin imajı olarak algılandığını bilmiyormuş gibi görünmektedir. Her ne olursa olsun, Zeus'un diğer çocuklarının davranışlarının da aynı yorumla değerlendirilebileceğini göstermek çabasındadır. (*Apologeticus*, I, 64, 1-6).

Zaten aralarından bazıları için de bunu yaptı. Zira, Iustinus'un gözünde, bu gizli güçler Kutsal Kitap'ın bazı sayfalarında, hareket sahaları açısından en güzel ortamı bulmuşlardır: Gönül gözüyle gizli şeyleri gördüğünü sanan kişiler, İsa'nın gelişinden önce gizemli bir şekilde tasvir ettikleri Mesih'le ilgili kehanetlerden sözederler. Bu demonlar, insan ırkını aldatıp doğru yoldan saptırmak için daha önce davrandılar. Aynı türden bir hikâye geldiğinde, İsa'nın hikâyesini öne geçirtmek umuduyla, efsaneler yaratan şairlere, Zeus'a çok oğul verme ve bu çocuklara akıl almaz maceralar mal etme gibi konularda esin verdiler. Gizli güçlere yüklenen bu stratejide, hiç kuşkusuz Iustinus'un çözümlemelerinden esinlenen Tertullianus'un onlara verdiği anlam bilinir. Ne var ki diye, ekliyor Tertullianus, demonlar vahiy yoluyla gelen haberleri anlamazlardı. Iustinus'un da önemli örneklerle desteklediği gibi, yaptıkları taklitler hatalarla doluydu (*Apologeticus*, I, 54, 1-4).

Musa, Yakup'un bir kehanetini anlatır (*Tekvin*, XLIX, 10-11). Bu kehanete göre, Mesih tayını bir asmaya bağlayacak, giysisini ise şarapla yıkayacaktır. Demonlar bunun iki taklidini yaptılar: Bir yanda, Zeus'la Semele'nin asmayı bulan oğlu, parça parça edilmiş, diriltilmiş ve göğe yükselmiş Dionysos; diğer yanda ise, Pegasos'un üzerinde göğe yükselmiş, bir ölümlünün oğlu olan Bellerophontes. Bu ikilik bile, Mesih'in bir insanın mı, yoksa Tanrı'nın mı oğlu olduğunu; küçük bir eşeğe mi, yoksa bir ata mı bindiğini gerçekten açıklığa kavuşturmayan kehaneti demonların hiç anlamadığını gösteriyordu. Onun bir bakireden doğacağını, göğe kendi olanaklarıyla yükseleceğini İşaya'nın aracılığıyla biliyorlardı (VII, 14; LII, 13). Bunun için, altından bir yağınura dönüşmüş Zeus'la bakire Danae'den doğan Perseus'un hikâyesini karşımıza çıkardılar. Zeus'la Alkmene'nin oğlu Herakles'in yiğitçe bütün yeryüzünü dolaştığı ve öldükten sonra da göğe yükseldiği söylenir. Burada, XVIII (XIX), 6 sayılı Mezmur'da İsa'yla ilgili olarak anlatılan kehanetin bir taklidiyle karşı karşıya olduğumuzu görmezlikten gelemeyiz: Mesih'in hastaları iyileştirip ölüleri dirilttiğini öğrenince (*İşaya*, XXXV, 5-6), demonlar sahneye Asklepios'u çıkardılar (*Apologeticus*, I, 54, 5-10. Buna benzer bir gelişme: Demonların "kör şeytan" olarak adlandırılan şeytanlara dönüştükleri Iustinus'un *Tryphon ile Diyalog* adlı yapıtı, 67, 1-2; 69, 1-5; 70, 5; M. Simon'un Herakles üzerine harika yorumu[25]).

Iustinus'a göre, yine de bu kehanetlerde taklitçi demonların Zeus'un bir tek oğlunu hiç önemsemedikleri bir özellik vardır. Mesih'in çarmıha gerilmiş hali (*Apologeticus*, I, 55, 1) salt simgesel bir biçimde bildirildiğinden, onların aklına bile gelemezdi. Buna rağmen, demonların kötülükleri, Zeus'un oğullarını İsa'nın ortaya çıkmasından önce bulmalarıyla da sınırlı kalmadı. İsa gelince, onu vahiyde bildirilmiş Mesih olarak kabul ettiler ve ardından karşısına büyücüleri çıkardılar (*a.g.y.*, 56, I).

Hiçbir Hıristiyan yazar, mitolojinin bazı figürleriyle İsa'nın kişiliği arasında ortaya çıkan benzerliklerin açıklanmasını, bu kadar geniş bir şekilde ele alamazdı. Ne var ki, bu konuda da farklı kaynaklar saptanmıştır. Bunlardan biri de, IV. yüzyılda, "İnsan türünün en kötü düşmanının, onları, kendi iğrenç suçlarına alet etmek amacıyla peygamberlerin kutsal ve saygıdeğer emirlerinden uzaklaştırdığını ortaya koymak için dindışı inancın bütün yollarını birbiri ardına sıralama" niyetini açığa vuran Firmicus Maternus'dur" (*De errore prafanarum religionum*, 21, I). Firmicus'un *symbola* olarak nitelendirdiği bu "özellikler," örneklerini sıraladığı gizlemlerin de özellikleridir. Ama aynı zamanda, kehanetlerin çarpıtılmış taklidini belirten bazı pagan ritleri de inceler. Hıristiyan dünyasına ait peygamberlerin yaptıkları anıştırmaları demonların hiç anlamadığını ileri süren Iustinus'un tersine, Firmicus, bunların konuları taklit etmek için, şeytanın yeniden doğuş törenlerinin aracını ağaçtan yapmak istediklerini vurgular (Kybele Osiris kültünde çam, Proserpina kültünde ise ağaç kütüğü örnek verilebilir vb.; *a.g.y.*, 27, 1-2).

3. *Mithra ile İsa.*

Dindışı kültün özellikleri arasında Firmicus Maternus'un saptadığı şudur: Bilindiği gibi, "taştan doğan tanrı" Mithra'nın kendisidir. Bu taş, Tanrı'nın gelecekte Kudüs'ün temellerini sağlamlaştırmayı vaat ettiği başka bir taşı çağrıştırır (*İşaya*, XXVIII, 16) ve İsa'nın peygamberliğine işaret eder. Az önce görülen perspektif içinde, bu olguların birincisi ikincisinden sadece aşırma, hileli geçiş, inancın soysuzlaştırılması yoluyla çıkartılabilir. İşte yazarın gerçek düşüncesi de budur (*De errore profanarum religionum*, 20, I).

Böyle açık ve seçik bir konuda, Iustinus bu yazarı geçmiştir: Eğer Mithra'nın gizemli öncüleri Tanrı'nın "bir taştan doğduğunu" söylüyor, girişlerin törenle yapıldığı yeri mağara olarak nitelendiriyorlarsa; bu, şeytanca etki altında, Daniel'in (II, 34: Nebukadnezar'ın düşünde dağdan kopan taş) ve İşaya'nın (XXXIII, 16: Çok sağlam kayalardan oluşmuş mağaraya yerleşen doğru adam) kehanetlerini taklit etmelerinin bir sonucudur. Iustinus, İşaya'nın kehanetinin şeytanca taklidiyle, İsa'nın Beytlehem'de doğduğu mağarayla ilgili ayetin simgesel değerini karşı karşıya getirir (*Tryphon'yla Konuşma*, 70, 1-3 ve 78, 5-6).

Aynı *İşaya* ayeti, doğru adamın mağarasında ekmek ve hiç eksilmeyen su bulacağından sözeder. Iustinus'un sözlerinden de anlaşılacağı gibi, bu, Katoliklerce İsa'nın etini ve kanını temsil etmek üzere, ekmek ve şarap kullanılarak yapılan kutsama ayinini haber veren açık bir kehanettir (*a.g.y.*, 70, 4). Mithra kültüne giriş törenleri de, birtakım formüller eşliğinde, su ve ekmek sunumuna dayanır: Bu rastlaşma, kötülüğe eğilimli gizli güçlere yüklenen taklitten ileri gelir (burada taklidin konusu kehanet değil, doğrudan doğruya *evkaristya* denilen törenle ilgili olarak Kutsal

Kitap'a dayanan anlatılardır, *Apologeticus*, I, 66, 4). Aynı benzerlik, Tertullianus tarafından da hemen hemen aynı tarzda belirtilip açıklanacaktır: Şeytanın görevi gerçeği değiştirmek, putların gizeminde kutsal-dinsel işlemleri taklit etmektir. Onun da vaftizi vardır, o da vaftiz yoluyla günahların bağışlanacağını vaat eder. Mithra'ysa, damgayı askerlerinin alnına vurur, ekmeğin Tanrı'ya sunulmasını kutsar, yeniden diriliş düşüncesini oluşturur, şehitleri taçlandırır vb. (*De praescriptione haereticorum*, XL, 2-4).

VI. Apologeticus'*taki hareket noktası.*

1. *Kanıtlanmış Türdeşlik.*

Birincilerin belirgin yanlışlığı olan şüpheyi, benzerlikleri nedeniyle ikincilerin üzerine atmak için, Tertullianus'un kaleminden çıkan, paganizmin de Hıristiyan dogmalara benzer mitler ürettiği düşüncesine daha önce değinil di. Afrikalı rahip, önvarsayımdan vazgeçmeden yapılan oyunu ustaca geçersiz kılmıştır: Eğer pagan efsanelere güveniliyorsa, onların özü olma açısından gizlemlerimiz bu güvene çok daha fazla lâyık olmalıdır! Farklı anlamı olan, ama iki inanç arasındaki bazı benzeşimlere birlikte dayanan iki kanıt. Dini savunan Hıristiyan yazarlar, farklı biçimler altında, bir kere daha aynı varsayımdan aynı çözüm yolunu çıkarmışlardır. Tertullianus'tan başlanabilir. Tanrı'mn insan olarak meydana çıkması ve bakireden doğma gibi konuları ele alan yazar, uygun düşen kehanetlerle birlikte, bizzat kendilerinin uydurduğu efsanelerle olan benzerliğin basit niteliğinden dolayı paganların bunları kabul etmelerini istemiştir: "İsa'nın nasıl kanıtlandığını ve bu gerçeği yıkmak için, bu tür hikâyeleri aranızda yayanları size gösterinceye kadar bu (sizin hikâyelerinize benzeyen) 'hikâyeyi' şimdilik kabul ediniz" (*a.g.y.*, XXI 14, Waltzing değişkesi). Daha sonra (XXI, 23), aynı yazar, Romulus ve diğer Roma hikâyelerinden "çok daha gerçek olan" Gök'e Ağış olayını kabul ettirmiştir.

Tanrı'nm insan olarak meydana çıkışını doğrulamak isteyen Tatianus, mitle ilgili birkaç başkalaşımı hatırlatır: Athena'nın Deiphobos kılığına girmesi (*İlyada*, XXII, 226-227), Apollon'un Admetos'un yanında sığırtmaç gibi çalışması, Hera'nm Semele'nin evinde ihtiyar bir kadın kılığına bürünmesi vb. Yunanlıları zorlamak için, bu benzerlikleri sıralarken ortaya koyduğu kanıt biçimi daha eskidir: "Bizimle alay eden sizler, mitlerinizi anlatılarımızla karşılaştırınız (...) Kendi öz mitlerinizi incelerken, bizim öğrettiklerimizi kabul ediniz. Sonunda bunların sizinkilere benzeyen mitler olduğunu göreceksiniz" (*Yunanlılara Söylev*, 21). Tatianus'un söylediği son cümle, neredeyse sözcüğü sözcüğüne Iustinus'tan esinlendiğini göstermektedir. Bu kişi, hepsi Yunan geleneğinden alınmış, ruhun ölümden sonra duyguyu koruduğunu varsayan karmakarışık bir sürü uygulama, olgu, yazar ve metin ileri sürmüştü. Orada örneğin ruh çağırma, ölülerin anılması, cinlenme, Dodona'nın ve Delphoi'nin büyük kâhinleri, ruh sıçramasına inanan düşünürler, Homeros'un hendeği ve Odysseus'un cehenneme inişi (*Odysseia*, XI, 24) vb. olgular da saptanmıştır. Aynı zamanda Hıristiyanların da kabul ettiği bir inancın pagan belgelerini tanık olarak sıraladıktan sonra, Iustinus, bunların eşit bir şekilde kabul görmesini istemiştir: "Bu öğretilenlerle olan benzerliğiyse önemli olan, o halde bizimkini kabul ediniz" (*Apologeticus*, I, 18, 3-6).

Origenes'te de uygulamada biraz farklılık gösteren benzer bir tutumla karşılaşılır. Karşıtı Celsus, uyuyan Adem'in kaburgasından kadının yaratılışı (*Tekvin*, II, 21-22) ve kutsal emirlere karşı gelen yılanla, Tanrı'nın değişik ağaçlar diktiği bahçe (*a.g.y.*, II, 8-9 ve III, 1-5) gibi konulara Kutsal Kitab'ın sayfalarındaki gerçek anlamdan başka bir anlam vermeyi reddediyordu. Origenes, bu iki anlatıya, Zeus tarafından insanlara "ateşin yerine kötülük" olarak verilmiş ilk kadın olan Hesiodos'taki Pandora efsanesini yaklaştırır (*İşler ve Günler*, 53-98). (Sadece tarihsel gerçeğe dayanan Havva'yla olan karşılaştırmayı Tertullianus yapmıştır, *Taç Üzerine*, VII, 3). Ayrıca, Eros'un doğuşuyla ilgili olarak Zeus'un bahçesinde geçen Platoncu (*Şölen*, 203b-204c) bir mit vardır (bu son metnin pagan ve Hıristiyan Platoncu gelenekteki önemini J. M. Rist açıklığa kavuşturmuştur[26]). Amaç birliğine dayanan Origenes, Kutsal Kitap'taki iki anlatıyla, iki Yunan mitinin aynı gözle okunmasını isteme hakkını kendinde bulur: Eğer bütün bunlarda derinlemesine gizlenmiş öğretisel bir özellik bulunuyorsa, aynı değeri, açık bir anlam elde etmek uğruna, diğerlerinde reddetmek saçma olurdu (*Contra Celsum*, IV, 38-39). Hıristiyan inançlara hitaben, en azından aynı tutumu talep etmek için, paganizmle olan benzeşimlere dayanan yöntem çok sık kullanılır. Aşağıdaki örnekler, bunu daha iyi ortaya koyacaktır.

2. *İsa ve Zeus'un oğulları.*

İlk kuşak Hıristiyanların dinlerinin "esas" olarak tanınmasına ne kadar önem verdiklerini daha önce de vurgulamıştık. Bu nedenle, İsa'nın hayatının ve kişiliğinin en inanılmaz özelliklerinden bahseden Iustinus'un bir cümlesi, son derece şaşırtıcı gelecektir: "Sizde Zeus'un oğulları olarak geçinen kişilere kıyasla, bizler hiçbir yenilik getirmiyoruz". Yazmın devamı, bu ifadenin hiçbir değişiklik yapılmadan alınması gerektiğini gösterir: Eğer İsa Tanrı'nm sözüyse, Zeus'un sözü olan Hermes'le aralarında ortak bir nokta bulunduğunu bilmek gerekir. Bir bakireden doğması ise Perseus'la aralarındaki benzerliği gösterir. Sakatları sağlıklı kılması, ölüleri diriltmesiyse söz konusu olan, Asklepios'un da aynısını yaptığını söylemeliyiz. O çarmıha gerildiyse, Zeus'un oğullarının da çektikleri acılar var; Asklepios'u yıldırım çarpmış, Dionysos parça parça edilmiş, Herakles ateşte yanmıştır. Sonunda da İsa nasıl göğe çıktıysa; aynı durum Asklepios'un, Dioskurların, Perseus'un, kanatlı atı Pegasos'un üzerinde Bellerophontes'in de başına gelmiştir (*Apologeticus*, I, 21, 1-3 ve 22, 2-6).

Apologeticus'un daha sonraki sayfaları ve *Tryphon ile Konuşma* adlı yapıt, Zeus'un oğullarına ait olan bu özelliklerin çoğunu yineleyip duracaktır. Ne var ki, bütün bunlar, Mesih'le ilgili kehanetleri iyi anlamadıkları için çarpıtan gizil güçlerin hilelerini ortaya çıkartmak içindir. Iustinus'un buradaki sözü çok farklı olup daha şaşırtıcıdır. Şüphesiz en hoşgörülü din tarihçilerinin bile sakınacakları bir karşılaştırma tutkusuyla söylemiş olabilir. Ama apaçık bir biçimde, İsa'nın öğretisinin en belirgin noktalarını hafifletmeye ve mitolojik yaşamöyküleriyle olan benzerlik içinde eritmeye büyük özen göstermiştir. Bunun, dinsel savunumu esas alan stratejik nedenlerden dolayı böyle olduğu kuşkusuzdur: Amaç, İsa'yı alabildiğince Yunan tanrılarına yakınlaştırmak ve paganların O'nu da diğerleri gibi kabul etmesini sağlamaktır. Iustinus bu özlemini ve bu özlemin tatmin edilmeyişinden duyduğu kızgınlığı bir yazısında açıkça şöyle dile getirir: "Yunanlılarla aynı şeyleri söylediğimiz halde, hoşlanılmayan sadece bizleriz!" (*a.g.y.*, 24, I). Doğal olarak, pagan kitlelerde yerleşim arzusu, dinin savunumuyla ilgili girişimin çok küçük olan ilk evresini göstermektedir. Iustinus'un da vurguladığı gibi,

İsa'nın bunların dışında başka kanıtları da vardır: "İsa'dan alınmış bütün öğretilerimiz (...) tek doğrulardır (...), bizler, bu öğretilerin sizler tarafından benimsenmesini uygun buluyorsak, önümüzdeki bu benzerliklerden dolayı değil, gerçeği söylediğimiz içindir". Söz konusu benzeşimleri açıklamaya gelince, yazar için önem taşıyan tezin ortaya konmasıyla konu sona eriyor: "Hıristiyanlıkta üçlemenin ikinci kişisi insanlar arasında bir insan olmadan önce, kötü demonlarm talırikleri neticesinde bazıları daha önce davrandılar ve şairler aracılığıyla uydurdukları mitleri gerçek sandılar" (*a.g.y.*, 23, I ve 3).

3. *Herakles ile Yunus.*

İlk önce İskenderiye Okulu'ndan şair Lykophron'un (İÖ III. yüzyıl) öne çıkardığı ve M. Simon'un[27] dikkat çektiği Herakles'le ilgili geleneğin küçük bir bölümü, saçlarının dökülmesinden başka bir zarara uğramadan bir balığın karnında üç gün geçirme olayını bu kahramana mal eder. Bu son ayrıntı bir tarafa bırakıldığında, Yunus Peygamber'le olan benzerlik şaşırtıcıdır. Yunus'un Kitabı'm (II, I-II) inceleyen birçok Hıristiyan yorumcu buna işaret etmiş ve bu noktayı, daha önce görülen kanıtlara yakın bir kanıtın konusu yapmıştır. V. yüzyılın ilk yarısında, İskenderiyeli Kyrillos vardığı sonuç şudur: "Yunanlıların fabllarından başlayarak kutsal mucizelere inanmak bizim için söz konusu değildir. Ama kendi efsanelerindeki gelişimin, anlatılarımızdaki bu tür benzerlikleri ortadan kaldırmadığı olgusunu da, inançsızları ikna etmek için yararlı olacak şekilde belleklerde saklarız" (*Yunus Üzerine Yorum*, XI, *Patrologia Graeca*, 71, 616c-617A). Hıristiyanların kendi kullanımlarında önem taşımayan bu tür rastlaşımlar, kesişme noktalarında Yunanlıların inançsızlığını sarsmak için yararlıdır. XI. yüzyılda Akhrida Başpiskoposu Bizanslı yorumcu Theophylaktos'un aynı yaklaşımdan çıkardığı bir sonuçtur bu: Yunus hikâyesi, özellikle Yunan hatalarından doğmuş düşüncelere inanılınaz gibi gelecektir. Ama Herakles'in ortaya koyduğu benzerlik onları ikilem içinde bırakır: "Ya mucizelerimizi benimseyecekler ya da kendi mucizelerini reddedecekler. Gerçeğimizin sağlamlığını ortaya koymak için efsanelerinin eski oluşlarına güvenmemek gerekir" (*Yunus Üzerine Yorum*, II, I, *Patrologia Graeca*, 126, 932 BC).

VII. Hıristiyanlık öğretimi.

1. *Tanrısal Yunan kültürü.*

Bu incelemenin başında, az çok Hıristiyan gerçekleriyle karşılaştırılabilir bazı mitolojik konulara başvurmayı salık veren farklı Kilise Babaları'm görmüştük. Sonuç olarak hepsi de pagan muhataplarıyla, onların öz dilini konuşmaya önem veriyordu. Amaç, içeriğe bağlanmaksızm, bu benzerliklerden sadece retorik bir yarar sağlamaktı. Daha önce izlenen tutum, bu benzeşimler aracılığıyla belli bir gerçeğin tanınmasına yönelikti. Bu itibarla, düşük bir seviyede bile olsa, dinsel savunuya dayanan bir tutumu bu benzeşimlerin üzerine oturtmak gerekiyordu. Bu, paganizmle, onun seçkin bir yer verdiği benzeşimler dışında, üçüncü bir Hıristiyan bakış açısıdır. Gerçekten de, temel olarak tanrısal bir niyeti açığa çıkarır. Bitirmek için hiç değilse bu bakış açısını belirtmeliyiz. Bu bakış açısı, Hıristiyanlığın yapısında Yunan kültürünün işlevini içeren daha geniş bir görüşle bütünleşir.

Bunun öğretime dayanan bir işlev olduğu söylenebilir. Tanrıbilimin belli başlı temsilcisi İskenderiyeli Klemens'in de kullandığı bir sözcüktür bu: Eğer Aziz Paulus, "evrenin ögelerini" Yunan felsefesinin simgesi sanıyorsa (*Koloselilere Mektup*, II, 8); bu, söz konusu felsefenin "basit yapıda" olup, gerçeğin "öğretilmesi"ne dayandığını gösterir (*Stromateis*, VI, 8, 62, I). Yunan felsefesine düşen bu işlev, daha önce de Klemens tarafından açık bir şekilde farkedilmiş bulunan oldukça farklı iki anlam içerir: Herkes için ortak olan anlamıyla felsefe, bugün, tanıtlama yoluyla inancı elde etmeyi çok isteyen kafalar için gerçek dindarlık yolunda yapılan bir "öğretim"dir (*propaideia*). Tanrı, çağrısını onlara kadar duyurmadan önce, bu felsefe Yunanlılara verilmişti: "Zira, bu felsefe Helenizmin eğiticisidir. Tıpkı dinin, İsa'ya ulaşmak için Yahudilerin eğiticisi olduğu gibi" (*Stromateis*, I, 5, 28, I ve 3).

Stromateis VI'nm birçok sayfası tarihteki bu tasavvura ayrılmıştır. Tanrı'nm tanınmasıyla ilgili alışılmış üç yol –Yunan, Yahudi, Hıristiyan– üzerine, (Hıristiyanlığa dair yenilik bilinci hakkında) yukarıda söylenenleri hatırlayalım. Klemens, Kutsal Kitap'ı içeren bu iki hazırlık arasındaki benzerliği vurgular: İnsanların kulaklarını müjdeye alıştırmak amacıyla, zamanında, barbarlara (Yahudiler kasdediliyor) din ve peygamberler, Yunanlılara ise felsefe verildi (VI 6, 44, I). "Felsefe" sözcüğü o günlerde bugünkünden daha geniş bir anlamda kullanılıyordu ve bütün bir kültürü kapsıyordu. Klemens, Yunan kehanetçiliğini bile diğerinin simetrisi olarak algılamaktan çekinmez: "Yahudileri kurtarmak isteyen tanrı nasıl onlara peygamberler verdiyse; Tanrı'nın inayetine ermiş yetenekleri ölçüsünde, kendi dillerinin peygamberleri olmaları için, Yunanlılar arasından da çok seçkin şahsiyetler ortaya çıkardı ve onları sıradan insanlardan ayırdı" (VI 5, 42, 3). Aynı yazarın, J. Daniélou'nun[28] sözünü ettiği aynı amacı içeren başka metinleri de vardır. Bu çok özel bakış açısının içinde, Yunanlılarla ilgili dinsel veriyle Yahudi ya da Hıristiyan inançları arasında afaki ya da saf bir görünüm kazanan her kesişmenin daha önce görülenlerle hiçbir ortak noktası olmayan bir belirginlik ve anlam kazanacağını anlamak kolaydır.

2. "*Heiliger Homer.*"

Klemens'in anladığı biçimde, "Yunan felsefesi" hem şiiri, hem de mitolojiyi kapsamaktadır, Homeros ise, Helenizmin "peygamberleri" arasında düşünülmüştür. Sütün manevi gıdanın simgesi olarak görüldüğü birçok kutsal metni *Paedagogus* adlı yapıtta yorumlayan yazar, kendilerine "galaktophagoslar (sütle beslenen) denilen doğru insanların (aslında asil İskit kabileleri) olduğu kısmı, *İlyada*'nın XIII. bölümünün başında (5-6 dizeler) düşünür ve buradan yola çıkarak, Homeros'un olacakları "istem dışı bildiği" sonucunu çıkarır (*Paedagogus*, I, 6, 36, I). Ayrıca, Kyklopların kendilerine hiç tasa etmedikleri "Pallas kalkanlı Zeus"la, çok korktukları "yüce Zeus" arasındaki ayrıma *Odysseia*'da (IX 275 ve 410-411) rastlanır. Klemens, görünüşte bu iki kişilikli Tanrı'da, Hıristiyanların Baba-Oğul ikili anlayışına bir anıştırmayı farkedip, Homeros'un "gerçek peygamber yeteneğiyle donatıldığı" sonucuna yeniden varmıştır (*Stromateis* V, 14, 116, I; özelliği F. Buffière[29] ortaya çıkarmıştır).

Her şey, ayrıcalıklı bir yeri olan İbrani geleneğine bağıntılı olarak, sanki tanrı esininin bir bölümü Yunan kültürüne akmışçasına olup biter. Tek bir kaynaktan çıkmış bu ikili hareketin gerçeğine, belirti ve sonuçları açısından günümüzün okuyucusunu

şüphede bırakan, ama bir zamanlar Klemens'i etkilemiş olan rastlantıları da eklemek gerekir. Bu tanıtlamanın belli başlı dayanak noktası olan Homeros, Yahudi peygamberler kadar kutsallaştırılmış bir şekilde işin içinden çıkıyordu. H. Rahner[30], Goethe'den aldığı kalıplaşmış bir sözle, bu göklere çıkarma olgusunu dile getirmiştir: *Heiliger Homer*! Homeros'la Kutsal Kitap arasındaki benzerliğin, yeni çağların bazı hümanist ve bilginlerinin gözde eğlencesi olduğunu da bilmek gerekir. N. Hepp'in[31] çalışmaları sayesinde buna olan inancımız artar.

O ilk dönemlere dönülürse, sonradan Hıristiyan Homeros'un, "Büyük Hıristiyanlık" dünyasından daha fazla ilgi çektiği görülür. Böylece kendilerine Naassenler denilen gnostik felsefe topluluğu, son derece yaratıcı istiareli bir yorumun uygulanmasıyla ortaya çıkmış Homeros şiirleriyle, kutsal İbrani metinlerinin uyumuna inanmıştır. Onlardan biri olan Hippolytos'un, bunlara değinen kısa tanıtma yazısında söyledikleri şunlardır: "Edebî yapıtlarla ilgili buldukları yeni yorumlama yöntemine göre, bir taraftan onlarda böyle düşünceler uyandırarak, Kutsal Kitaplar'ı bilmeyen kişilerle alay ederken; diğer taraftan bu gerçekleri gizemli bir şekilde ilk önce açığa çıkarma başarısını peygamberleri Homeros'a yüklerler" (*Refutatio omnium haeresium*, V, 8, I, Siouville değişkesinden). Bu karışımla ilgili birçok örnek arasından bir tanesi uzun zaman H. Leisegang'ın[32], daha sonra ise J. Carcopino'nun[33] dikkatini çekmiştir: *Odysseia*'nın son bölümünün baş kısmında (XXIV I), Penelopeia'ya talip olan ölülerin ruhlarının, Kylleneli Hermes'in altından değneğiyle, Asphaudel Çayırı'na götürüldüğü görülür. Oysa, Naassenler bu Tanrı'dan sadece dünyayı yöneten usu değil, Hıristiyanlıktaki üçlemenin ikinci kişisini de yarattılar. Bu altın değnek, Mezmurlar'da geçen (II, 9) demir değnekten başka bir şey değildir. Uyuşmuş ruhları uyandırıyorsa eğer, bu da, *Ephesoslulara Mektup*'ta (V 14) İsa'ya yakıştırılan role uygundur. Penelopeia'yla evlenmek isteyen kimselere gelince, Hıristiyan bakış açısına göre, gerçekten yoksun kaldıkları büyük mutluluğu anımsayan ve tutsaklıktan kurtulup özgürlüğe kavuşmayı isteyen uyandırılmış insanlardan sözediliyor (Hippolytos, *a.g.y.*, V, 7, 29-33).

3. *Sibylla ile Vergilius.*

V. Nikiprowetzky'nin[34] yeniden dikkat çektiği *Sibylla Kâhinleri*, bugün tarihsel olduğu kadar, köken bakımından da farklı ögelerin bulunduğu son derece karmaşık bir yapıt gibi düşünülmektedir: Paganizmin yanında, propaganda amaçlı ilk edebî metni taklit eden pagan kâhinler ortamına, asırlar boyunca (İÖ II. yüzyıldan İS II. yüzyıla kadar) önce Yahudi (Hıristiyanlığa sonradan katılmış parçalardan bağışık olmayan), daha sonra ise tam anlamıyla Hıristiyan katkısı eklenecektir. Ama sık sık bu derlemeden sözeden II. ve III. yüzyıl Kilise Babaları (Iustinus, *Apologeticus*, I, 20, I ve 44, 12 ve İskenderiyeli Klemens *Stromateis*, VI, 5, 43, I yapıtlarında olduğu gibi, Sibylla'ya İranlı müneccim Hystaspe'nin adını ekleyerek), çok farklı bir düşünce oluşturmuşlardır: İçinde hayranlıkla İbrani, hatta Hıristiyan özellikli birçok tutarlılık buldukları pagan bir yapıttan, sırf onlar için sözediliyordu. Tanrı esinine olan inanç ve onun Yahudi peygamberliğiyle ilgisini saptama alışkanlığı buradan gelir. Ortaçağ'da hâlâ sürüp giden bu geleneğe *Dies İrae*'nin ilk kıtasında rastlanır: *Teste David cum Sibylla*, K. Prümm'ün[35] çalışmalarında görülecektir.

Bu yapıtların ismi bile bizi, *Sibyllai Kâhinleri*'nin çağrıştırdığıyla Vergilius'un meşhur IV. *Ecloga* şiirinin taşıdığı önemi birbirinden ayırmamaya çağırmaktadır. Burada önemli olan, Vergilius'un Cumaeli Sibylla'nın kehanetine başvurması ve birçok Hıristiyan yazarın gözünde, iki metnin benzer durumda bulunmasıdır. İçeriği bilinen bu kısa şiirin belirgin noktaları şöyledir: Meryem yeniden gelir, gökyüzünden yeni birnesil iner, bir çocuk doğar. Bu çocuk kutsal hayatı kucaklayıp babasının barışa kavuşturduğu dünyayı yönetecektir İnsanların yüreğinde sürüp giden kötülüğe rağmen, altın çağ başlar vb. J. Carcopino'nun da[36] gösterdiği gibi, bütün bu özelliklerin tarihsel konuma tekabül ettiği, hatta küçük hikâyeye başvurularak tamamen açıklandığı bir yapıttır bu.

Bu dizelerin İÖ 40 yılında yazıldığı düşünülürse, çağrışımlarla yüklü ayrıntıların Hıristiyan bilinci için böyle yoğunlaşması, bizi sadece dindışı bir kehanete götürebilirdi. Gerçekten, P. Courcelle'in[37] soruşturmasının da gösterdiği gibi, gerçeği söylemek gerekirse, ikinci sınıf birçok yazar, sık sık, Vergilius'un yapıtındaki çocuğu Çocuk İsa'yla, yeni nesli Hıristiyanlarla ya da Hıristiyanlıktaki üçlemin ikinci kişisiyle vb. özdeşleştirmişti. Bazıları da Vergilius'a, gerçek kâhin olan Sibylla'dan aldığı İsa haberini hiç anlamadan yansıttığı gerekçesiyle kuşkulu gözlerle bakmışlardır. Bilinçsiz kâhin Vergilius'un şiirinde, Aziz Augustinus'un ve çağdaşı Gramerci Philargyrius'un ortaya çıkardığı düşünce aşağı yukarı budur. Bu düşünce, İskenderiyeli Klemens'in Homeros'ta gördüğü "isteksiz kâhin" kavramıyla tamamen birleşir.

Çekiciliklerine rağmen birbiriyle uyuşan bu yorumlar, Hıristiyan dünyasında bile engellerle karşılaşmıştır. Bu karşı koymaların en tanınmışı ve de en acımasızı Hieronymus tarafından yapılanıdır: "Bunlar, şarlatanların oyununa benzeyen, çocukça davranışlardır. İnsanın bilmediği bir şeyi öğretmesi gibidir. Daha da kötüsü –hoş olmayan bir ifade kullanırsak– insanın bilmediğini bilmenin farkında bile olmayışının yarattığı bir sonuçtur" (*Mektup* 53, Paulinus, 7, Labourt değişkesi). Yine de taraftarların sayısı karşıtların sayısından daha fazladır. Abelardus'un, daha sonra Dante'nin Vergilius'un şiirindeki Mesih inancının en çok bilinen savunucuları oldukları Ortaçağ'da da aradaki fark değişmeyecektir. Aslında her ikisi de, Augustinus'un çizgisinde, Vergilius'un Tanrı'nın insan biçimine girme olayını önem vermeden ve inanmadan dile getirdiğini düşünmüştür. Bu açıdan, Abelardus onu Kaiaphas'a benzetir. Dante ise, başka bir çalışmada da hatırlattığım gibi[38], sırtında taşıdığı meşaleyle arkasından gelenlerin yolunu aydınlatan ama kendisi karanlıkta yürüyen adamın belirgin imajıyla aynı inancı dile getirecektir (*Purgatorio*, XXII, 67-69). Bu son durumda kâhinlik işlevi tam anlamıyla Sibylla'ya yüklendiğinden, bu yazarların, Vergilius'u bilinçli ya da sadece "nesnel" bir kâhin olarak görmelerinin çok fazla önemi yoktur. Buna karşılık anlamlı olan, daha önce birçok defa belirtildiği gibi, çoğu kez yüzeysel ya da tamamen aldatıcı benzeşimlerin, Homeros'tan Vergilius'a, klasik paganizmin insanı Hıristiyanlığa götürdüğü inancını beslemiş olmasıdır.

J.P. [N.K.]

KAYNAKÇA

1) FESTUGIERE. A.-J., "Saint Paul à Athènes et la Ie Epître aux Corinthiens", *L'enfant d'Agrigente*, "Chrétienté" dizisi, 6 (Paris 1941), s. 88-101; Atina söylevi hakkında GÄRTNER'in klasikleşmiş tezine başvurulabilir: *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, "Acta Semin. Neotestam. Upsaliensis" dizisi, XXI (Uppsala 1955).

2) SIMON. M., *Hercule et le christianisme*, "Public. de la Fac. des Lettres... de Strasbourg" dizisi (Paris 1955), s. 170-173.

3) ADHEMAR, *Influences antiques dans l'art du Moyen Age français. Recherches sur les sources et les thèmes d'inspiration*, tez, Paris (Londra, The Warburg Institute Studies, 7, 1937, 1975), s. 221-222 ve XXIII 72. Öte yandan ilkel Hıristiyan sanatındaki paganizm izleri konusunda bkz. W. ROTHES, "Heidnisches in altchristlicher Kunst und Symbolik", *Festgabe* A. Ehrhard (Bonn-Leipzig 1922), s. 381-406.
4) RAHNER, H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zürih 1945, 1957), s. 21, vd.; bu yapıtın bir bölümü fransızcaya çevrilmiştir (genelde vasat bir çeviridir bu), başlığı: *Mythes grecs et mystère chrétien*, "Biblioth. historique" (Paris 1954).
5) HATCH, E., *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, 2. baskı, F. C. GRAANT (New York-Evanston 1957) s. 283-309; NOCK, A. D., *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* (New York 1964), s. 116-145.
6) WIFSTRAND, A., *L'Eglise ancienne et la culture grecque*, fransızca çevirisi (Paris 1962), s. 107-134.
7) 4. notta belirtilen yapıt, s. 414-486. Bu sayfalarda aynı yazarın önce ve sonra *Zeitschrift für katholische Theologie*'de (Innsbruck) 1941 ve 1964 yılları arasında, "Antenna crucis" genel başlığı altında yayımladığı son derece geniş belgelere dayalı makalalere bol bol gönderme yapar; bu yazılar uygun biçimde şu yapıtta derlenmiştir: A. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg 1964), s. 237-564; fikir vermesi için birkaç başlık: "Odysseus am Mastbaum", "Das Meer der Welt", "Das Schiff aus Holz", "Das Kreuz als Mastbaum und Antenne", "Das mystische Tau", "Der Schiffbruch und die Planke des Heils", "Das Schifflein des Petrus. Zur Symbolgeschichte des römischen Primats", "Die Arche Noa als Schiff des Heils", son olarak "Die Ankunft im Hafen".
8) COURCELLE, P., "Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin: Le vol de Dédale; Ulysse et les Sirènes", *Revue des Etudes anciennes*, 46 (1944), s. 65-93; "L'interprétation evhémériste des Sirènes-courtisanes jusqu'au XII^{e} siècle", *Mélanges L. Wallach* ("Monographien zur Geschichte des Mittelalters", 11, Stuttgart 1975), s. 33-48.
9) CARCOPINO, J., *De Pythagore aux Apôtres. Etudes sur la conversion du monde romain* (Paris 1956), s. 192-221. Nag Hammadi'de bulunan Kıptîce gnostik yazılardan biri olan *L'Exégèse de l'âme*'ın (Ruhun tefsiri) Odysseus efsanesini İncil metinleriyle aynı anda işlediğini biliyoruz; bkz. M. SCOPELLO, "Les citations d'Homère dans le traité de L'Exégèse de l'âme", M. KRAUSE (der.), *Gnosis and Gnosticism*, "Nag Hammadi Studies" dizisi, VIII (Leyde 1977), s. 3-12.
10) BUCHHEIT, V., "Homer bei Methodios von Olympos", *Rheinisches Museum*, 99 (1956), s. 19-36.
11) CASAMASSA, A. "L'accusa di 'Hesterni' e gli scrittori cristiani del II secolo", *Angelicum*, 20 (1943), s. 184-194.
12) ZEEGERS-VANDER VORST, N., *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^{e} siècle*, "Univ. de Louvain, Recueil de Trav. d'Hist. et de Philologie" dizisi, 4, 47 (Louvain 1972), s. 184-186; ayrıca bkz. 272. Pagan yazarların yerine karşı Hıristiyanlığın ilk üç yüzyılındaki tavırlar konusunda genel olarak bkz. W. KRAUSE. *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur* (Viyana, 1958).
13) PEPIN, J., "Le 'challenge' Homère-Môise aux premiers siècles chrétiens", *Revue des Sciences religieuses*, 29 (1955), s. 105-122.
14) DANIELOU, J., *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, II: Message évangélique et culture hellénistique aux II^{e} et III^{e} siècles*, "Biblioth. de Théologie" dizisi (Tournai 1961), II. kitap I, 3. bölüm s. 73-101: "Homère chez les Pères de l'Eglise".
15) GLOCKMANN, O., "Das Homerbild der altchristlichen Literatur in der Forschung der Gegenwart", *Klio*, 43-45 (1965), s. 270-281; aynı yazar, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*, "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" dizisi, 105 (Berlin 1968).
16) Aynı şekilde FESTUGIERE, A. R., *La révélation d'Hermès Trismégiste, I: L'astrologie et les sciences occultes*, "Etudes bibliques" dizisi (Paris 1944), s. 19-44; H. DÖRRIE, "Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Künder heilbringender Weisheit?", *Antike und Universalgeschichte*, Festschrift H. E. Stier (Münster 1972), s. 146-175.
17) WASZINK, J. H., "Some Observations on the Appreciation of 'The Philosophy of the Barbarians' in Early Christian Literature", *Mélanges C. Mohrmann* (Utrecht-Anvers 1963), s. 41-56.
18) THRAEDE, K., "Erfinder" II maddesi, *Reallexikon für Antike und Christentum*, V (1962), 1242-1261.
19) MEHAT, A., *Etude sur les "a Stromates" de Clément d'Alexandrie*, "Patristica Sorbonensia" dizisi 7 (Paris 1966), s. 356-361.
20) MORTLEY, R., *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie* (Leyde 1973), s. 162-166.
21) WALTER, N., *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" dizisi, 86 (Berlin 1964), s. 44-51 ve 150-171.
22) PEPIN, J., *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris, 1976), s. 448-452.
23) ANDRESEN, C., *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, "Arbeiten zur Kirchengeschichte" dizisi, 30 (Berlin 1955), s. 352-355.
24) BUFFIERA, S., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, "Collect. d'études anciennes... de l'Assoc. G. Budé" (Paris 1956), s. 279-289.
25) 2. notta belirtilen yapıt, s. 111.
26) RIST, J. M., *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen*, "Phoenix" dizisi, Ek, VI. cilt (Toronto, 1964).
27) 2. notta belirtilen yapıt, s. 174-175.
28) 14. notta belirtilen yapıt, s. 53-55.
29) 24. notta belirtilen yapıt, s. 361, dipnot 86.
30) 4. notta belirtilen yapıt, s. 357.
31) HEPP N., "Les interprétations religieuses d'Homère au XVII^{e} siècle", *Revue des Sciences religieuses*, 31 (1957), s. 34-50; *Homère en France au XVII^{e} siècle*, tez, "Bibliothèque française et romane", dizisi, C, 18 (Paris 1968).
32) LEISEGANG, H., *La gnose*, fr. çev., "Bibliothèque historique" dizisi (Paris 1951), s. 89-90.
33) 9. notta belirtilen yapıt s. 180-181.
34) NIKIPROWETZKY, V., *La troisième Sibylle*, "Etudes juives" dizisi, IX, l'Ecole pratique des Hautes Etudes, VI. kısım (Paris-La Haye 1970).
35) PRÜMM, K., "Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der IV. Ekloge Virgils", *Scholastik 4* (1929) s. 54-77, 221-246 ve 498-533.
36) CARCOPINO, J., *Virgile et le mystère de la IV^{e} Eglogue* (Paris 1943).
37) COURCELLE, R., "Les exégèses chrétiennes de la quatrième Eglogue", *Revue des Etudes anciennes*, 59 (1957) s. 294-319.
38) PEPIN, J., *Dante et la tradition de l'allégorie*, Conférence Albert-le-Grand 1969 (Montréal-Paris 1970), s. 103-105.

HIRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ. Ortaçağ'da Batı ve "Mitik Düşünce".

"Hıristiyanlık" ve "mitoloji" gibi iki terimin yakınlığı, sanılanın aksine, XVIII. yüzyıl düşünürlerini çok kızdırmamıştı. Başka uygarlıklarm mitleri üzerine vardıkları uygunsuz yargılarla benzer biçimde, "Aydınlık Kafalar" Katolik inaçta Akıl'ı şaşırtmaya yönelik bir hata ve yanılgı yumağı, yani Aydınlanma çağının Ortaçağ'a özgü deyip yadsıdığı bir "Hıristiyan mitolojisi"ni buluyorlardı.

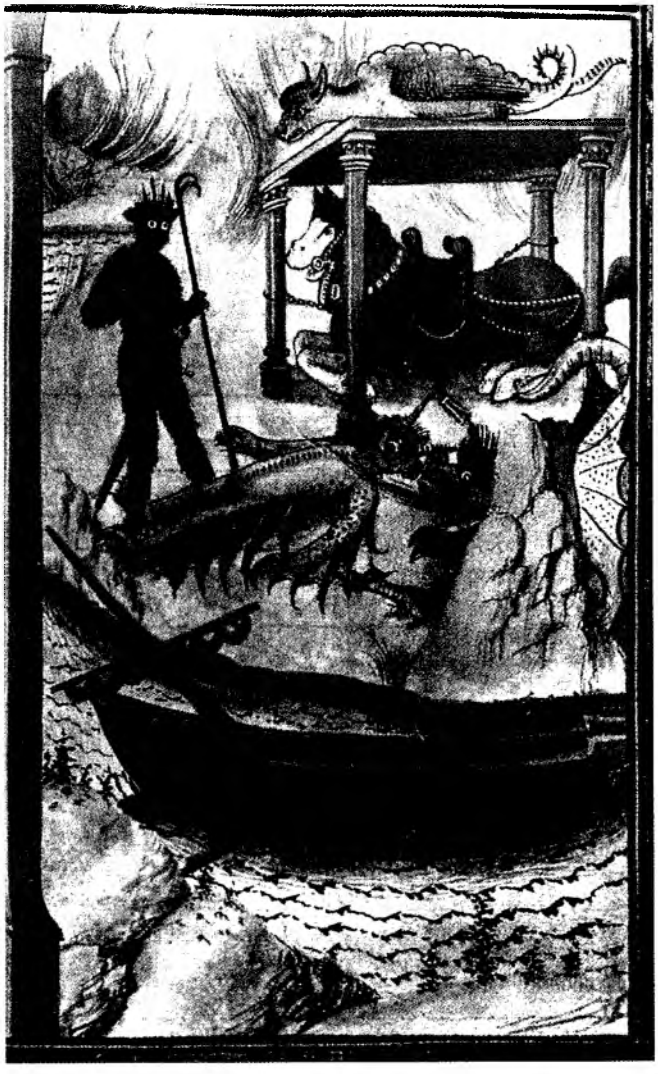
Bu "Hıristiyanlık mitolojisi", XIX. yüzyılda folklor uzmanlarının ve tarihçilerin çalışma sahasına girdi. Ne var ki, bilim konusu olmak için polemikten kaçındığından, büyük bir doğrulukla belirlenmiş kavramlar ve bütünlük arzeden bir sözlük yardımıyla da olsa, anlaşılmadı. Sanki her yazar miti kendine göre tanımlamış gibidir. Uzlaşma sadece tek bir konuda olacaktır. Ortaçağ konusunu işlerken hiç kimse, "mitoloji" ve "mit" sözcüklerinin kullanımını sorgulamaz.

Bugün genel olarak aşıldığı kabul edilen ilk yöntem, Ortaçağ Hıristiyanlığının yaydığı "mitlerin" *kaynağını* öncelikle araştırmıştır. *Essai de Mythologie Chrétienne*'de (Hıristiyanlık Mitolojisi Üzerine Denemeler, 1907) Paul Saintyves, Ortaçağ "Hıristiyanlık mitolojisi"nin özellikle Yunan-Roma kaynaklarına yöneldi.

Son yıllarda Henri Dontenville, yeni folklorda ve XI.-XVI. yüzyıllardaki belgelerde yeniden bulduğuna inandığı "Fransız mitolojisi"ni, daha ziyade atalardan kalma Kelt mitolojisine bağladı.

Büyük yapıtı *Les Saints successeur des Dieux*'nün (Tanrıların Kutsal Ardılları) başlığını yorumlarken P. Saintyves, etkin bir şekilde konuyu doğrular: "Şehitler ve azizler kültü pagan kökenlidir". Bu tesbitin doğru olduğunu belirtmek için de ekler: "Bu da Hıristiyan olmadığı anlamına gelmez". Birçok pagan kült yerinde kiliseler inşa edilmiştir ve pagan bayramlar aynı dönemlerde yerlerini Hıristiyanlık törenlerine (Noel, Azizler Yortusu gibi) bırakmıştır. Aynı şekilde, Antikçağ kahramanları ya da tanrıları, Hıristiyanlık dünyasının azizlerine dönüşmüş ve antik efsaneler, siyer-i enbiyânın kaynağında yeralmıştır. Örneğin, Aziz Julien L'Hospitalier destanı, Oidipus mitini yansıtıyor gibidir (s. 269). Bir azize hiçbir zaman benzetilmemiş olan Yahuda'nın (Judas), gerçekliği su götürür destanı konusunda –daha çok eksiği var– birçok şey söylenebileceği bir gerçektir. Saintyves, tezindeki bu çelişki üzerine ne düşündüğünü açıklamamıştır. Yine de varsayımları, anlatı geleneklerinin incelenmesi için gerekli çok uzun süreye dahil olabilmiş ve Hıristiyanlığın yavaş yavaş doğduğu kültürel mirasların önemli bir bölümünü hesaba katabilmiştir. Ne var ki bu varsayımlar, tanrının yanında kutsal şefaatçıların işlevinin, bizzat tanrının merkezi varlığından dolayı, pagan tanrıların işlevinden kesin olarak farklı olduğunu gözden uzak tutmamıştır.

Renaud de Montauban. Manlgis'i vaftiz ettiren Orlando. Paris, Arsenal Kitaplığı, Foto: Giraudon.



Öte yandan, "Fransız mitolojisi"nin H. Dontenville tarafından yeniden tasarlanışı "Kelt Okulu"nun izini taşır: Bu mitoloji, "mitik" dev, Gargantua çevresinde düzenlenir ve Merlin, Peri Morgane, Kral Arthur, Yılan Kadın Melusine, At Bayart, Tarasque, vb. gibi Ortaçağ'ın büyük efsane kişileri de buna bağlıdır.

Yine de, gerçek bilimsel etimolojiden çok, fonetik benzeşimlere dayanan bir yöntemin geçerliliğini sorgulayabiliriz. Ayrıca, bu hikâyelemeli geleneklerin geniş bir şekilde yayıldığı doğruysa, bir "ulus" ya da bütün Avrupa çapında bunların gerçekten iş göreceğinden şüphe edilebilir: Gargantua'nın İtalya'daki Gargan Tepesi ve Normandiya'daki Saint-Michel Tepesi'yle ilgisi olabileceğini hiçbir yazar, dahası hiçbir dinleyici bilmiyor olabilir. Zamanın ve Rabelais'in âlimane yapıtının modern Keltbilimciyle arasına koyduğu mesafe, folklorik geleneklerin toplumsal işleyiş çerçevesinin çok daha sınırlı olduğunu unutturmamalıdır. Bize göre söz konusu çerçeve, köylü ve şehirli topluluklara ya da soyların sınırlarına kadar genişletilmelidir. Tıpkı, kökenlerinin açıklamasını Melusine Destanı'nda bulan Lusignanlarda olduğu gibi.

İkinci yöntem, "Hıristiyanlık mitolojisi" ifadesini, öteki dünyayı ilgilendiren Ortaçağ hikâyeleme geleneğine uygun görme eğilimindedir: *Ortaçağ'ın Tuhaf Mitleri* (1866-1888) yapıtında Sabine Baring-Gould'un ve *Ortaçağ Mitleri, Efsaneler ve Boşinançları* (1892) adlı büyük yapıtında özellikle Artura Graf'ın üstü kapalı olarak sunduğu yöntem budur: Adem'in oğlu Seth'in, babasından af dileyip eliboş döneceği Yeryüzü Cenneti'nin doğuda olduğunu söyleyen XII. yüzyıl anlatıları basit efsaneler değil, mitlerdir. Aynı dönemde başka "mitler", Peri Morgane'ın yaralı Arthur'u Kader Adası'na götürdüğünü anlatır (Geoffroy de Monmouth'a göre). Gervais de Tilbury'nin söylediğine inanırsak, Arthur'un sarayı Sicilya'da, içinde Araf'ın bulunduğu Etna'nın derinliklerinde kurulmuştu.

A. Graf, Cocagne ülkesiyle ilgili "mit" ile yeryüzünde nerede olduğu pek bilinmeyen bu öteki dünya tasvirlerini birbiriyle karşılaştırır. XVI. yüzyıldaki bir Alman şiirine göre, madem ki "meyvalardan başka bir şey yemenin, sudan başka bir şey içmenin yasak olduğu" cennetin çok etkili besinlerini insanlarına sunmuştur, o halde Cocagne da yeryüzünde bir yerde olmalıdır. Çünkü, canlılar için, iyi insanlar için yapılmıştır. İsim olarak çöreği çağrıştıran Cocagne (aynı kök bugün Almanca *kuchen* ya da İngilizce *cake* sözcüğünde bulunuyor), Hıristiyanlık takviminin ve ete dayalı beslenme kurallarının, "kan dökme"nin "büyük perhiz" (Karem) üzerinde kesin zafer kazandığı bir dünyadır. Böylece, orada Paskalya her yıl dört kere kutlanırken, Karem sadece yirmi yılda bir kutlanır. Frantisek Graus'un da (1967) gösterdiği gibi, özellikle köylü bir mekân ve pek seyrek olarak derebeylik toprakları gibi düşünülen Cocagne, Ortaçağ ütopyasının üç büyük örneğinden biridir. Bir diğeri, edebiyat çevrelerince iyi tanınan antik ütopik geleneklerin sürdürülmesidir. Üçüncüsü ise tam tersine, "popüler" olup Altın Çağ'ın Ortaçağ değişkesini temsil eder. Bu Altın Çağ, suç öncesi yeryüzü cennetininki kadar uzak olmayan bir geçmişin içine itilmiş, hükümdarlığı barışın ve bolluğun simgesi haline gelmiş, az çok destansı kutsal bir kralın ismine bağlı kalmıştır. Böylece Cocagne ne âlimler kültürünün, ne de halk kültürünün ifadesi olmuştur. Cocagne, Goliardlar ile hem köylü gelenekleri, hem de rahiplerin Latin

kültürünü bilen öğrencileri arasında bir ara mekândır. Bu ülkenin merkezinde bulunan gençlik çeşmesi sayesinde, zevkin ve gençliğin devamlı birbirini yenilediği bir dünya ütopyası da dile getirilir.

A. Graf'ın "mit" sözcüğünü kullanım şeklini tartışmaktan geri kalmayacağız. Ama yazarın "kökenlerin" geleneksel araştırılmasına girişmediğini de kabul etmeliyiz. Örneğin Şeytan imajı hakkında, bu tasvirlerin nasıl sürekli gelişmekte olan bir toplumun ürünü olduklarını ve sadece, sonraki bütün gelişmeleri içlerinde barındıran kökenlere indirgenemeyeceğini iyi bir şekilde göstererek, araştırmasını tarihin içine sokmuştur. Ama anlatısal türlerin tipoloji gereksinimini önceden sezmiş olsa da, bu konudaki düşüncesini kesin bir şekilde belirtmemiştir: "Mitleri" ve "efsaneleri" birbirinden ayırmasına ayırmıştır ama bunun gerçekten nedenini ortaya koymamış, ütopyayı mitle bir tutmuştur. Bunun doğru olmadığını daha sonra göreceğiz.

"Kathar miti"nden sözettiklerinde, Ortaçağ'daki mezhep sapkınlıklarını yazan tarihçiler "mit" sözcüğünü kullanmıştır. Gerçekten gözlemci, ölümden sonra ruhun kaderi ve insanın, kötülüğün, dünyanın kaynağı üzerine belirli bir yapıya sahip, görünürde özerk ve önemli gerçekleri yansıtan bir yığın inancı kaygıyla karşılar (Sadece Hıristiyanlığın yönünü değiştiren bir sapma olan mezhep sapkınlığından ziyade, bir "başka din"den sözedilir). Bu "Cathar miti"nin belli başlı izleği, XII.-XIV. yüzyıl arasında Fransa'nın güneyinde ve Kuzey İtalya'da görüldüğü gibi, adına İyi (Tanrı) ve Kötü (Şeytan) denilen iki ana ögenin rekabetidir. Bu zıtlık, ruhların kökeniyle ilgili anlatının temelini oluşturur: Adına Kadın denilen gözdesinin çekiciliği sayesinde Şeytan, bir delikten yararlanarak cenneti terkeden Tanrı'nın varlıklarından çoğunu baştan çıkarmayı başarır. Tanrı bunu farkedip, ayağını o deliğe tıkar tıkamasına ama artık çok geçtir, ruhlardan geriye hemen hemen hiç kimse kalmamıştır. Ne var ki, bu varlıklar, Şeytan'ın yanında, bir zamanlar tanıdıkları o göksel mutluluğun arayışı içine düşerler: Eski günleri unutturmak için, Şeytan onlara cismani bir örtü, yani Kötülük'ün kaynağı olan bir beden verir. Beden öldüğünde ruh, yerleşecek bir başka yer bulmak için onu terkeder. Bu ya bir insanın bedeni olur, ya da bir hayvanın. Ruhların bu göçü gerçekleştirdikleri tek yer, yeryüzünde olan cehennemdir. Bir ruh Cathar Perfectus'un bedenine girmeyi başardı mı, kurtulma güvencesini elde etmiş demektir. Çünkü bu kişinin ölümü, onun Tanrı'ya dönmesini sağlayacaktır. Bütün ruhlar Tanrı'ya döndüğünde ise bu, dünyanın sonu olacaktır. Efsaneler bu temel anlatıya eklenir. Özellikle, ruhların göçüyle ilgili olanlar büyük bir yer tutar: Örneğin, bu destanlardan biri, eskiden at olan bir Perfectus'un bu bölgede kaybettiği nalı dar bir vadide bulduğunu anlatır. Bütün bu anlatıların birçok işlevleri vardır. Başlangıçtan çağların sonuna kadar, dünya tarihine, bu ve öteki dünyanın bir bütün halinde tasvir edilişine bir açıklama getirirler. Bunlar aynı zamanda, tenle ilgili olan her şey şeytansı sayıldığına göre, sapkın grupların Perfectuslar ve İnananlar olarak ayrılışını, Katharların cinsellik ve beslenme tabularını doğrularlar. Bu anlatılar, "mitoloji"nin yansıttığı anlamı kuşkusuz en iyi şekilde belirtir. Ama her şeyden önce özerklik yanılsamasını ortadan kaldırmak gerekir. Ortodoksluk gibi, bu anlatılar bütünü de Kutsal Kitaplar'ın yorumuyla oluşmuştur. Ayrıca, orada her şeyden önce, kilise tanrıbiliminde aynı akılcı yollarla, bu bilgi dalının karşısına çıkarılacak kanıtları arayan bir tanrıbilim görmemek yanlış olacaktır. Bu koşullarda, "mitler"den sözetmek doğru mudur?

Ortaçağ Hıristiyanlık tarihçileri "mitler" ve "mitolojiler" sözcüklerini kullanmaktan çekinmediler ama bu sözcüklere oldukça



Belial, eşek kulaklı ve at ayaklı bir canavar biçiminde. Eski Ahid krallarının huzuruna çıkıyor. Paris, Güzel Sanatlar Kitaplığı. Foto: Giraudon.

farklı içerikler kazandırdılar. Bu farklılıkların ötesinde, şu temel soruyu sormak gerekmez mi? Bu sözcüğe verilebilecek özel anlamlar ne olursa olsun, Ortaçağ Hıristiyanlığı konusunda "mitler"den sözetmek doğru değil midir? Bu soru, Ortaçağ'a uygun düştüğünü belitmek amacıyla, bu sözcüğün mümkün olduğu kadar aydınlık bir şekilde tanımını vermeyi gerektirir. Ortaçağ uzmanının istediği bu aydınlığa kavuşturma çabası acil bir görünüm kazandıkça, mitlerin çözümlenmesi, otuz yıldır beşeri bilimlerdeki en dinamik alanlarından birini oluşturmaktadır.

Mit, belirli bir toplumun temel gerçeklerinin bir tek sözcelenme ve alımlanma biçimini oluşturan ve belirli bir mantığa göre yapılanmış bir anlatı dizgesi içinde tanımlanır: Mit, tanrılar, hayvanlar, insan topluluğu, evren ve dünya üzerine bilgi verir. Mitin mantığı, simgesel benzerlik yasalarına göre aynı ögeleri ("mit parçacıkları") durmadan yeniden oluşturan "ilkel düşünce"nin mantığıdır. Claude Lévi-Strauss'un deyişiyle, bir yaptakçının kendisine önceden verilen malzemeleri biraraya getirmesi gibidir. Ayrıca mit, efsanenin aksine, tarihsel bir geleneğin ifadesi olduğunu ileri sürmez. Ütopyanın aksine, farklı bir topluma duyulan özlemi de dile getirmez. Bu konuda, Pierre Vidal-Naquet'nin yerinde uyarılarına başvurulabilir. Jean-Pierre Vernant'la birlikte, tarihsel gelişiminin belli bir anında, bir toplumun düşüncesinin bütünü olan mit düşüncesinin, bir başka düşünce biçimine yerini bırakabileceğini görmek gerekir: Yurttaşlık haklarının, siyasal sağduyunun ve felsefenin aynı anda doğduğu eski Yunan'da durum budur.

Bu tanımlar, her şeyden önce Ortaçağ "Hıristiyanlık mitolojisi" gibi bir konuyu safdışı eder gibidir: Gerçekten Ortaçağ Hıristiyanlığının belli başlı gerçekleri efsaneyle değil, tek Tanrı'nın, bilginlerin de yorumladıkları, o değişmeyen sözünü yansıtan Kutsal Kitap'ın ağzıyla söylenmiştir. Bu bilginler durmadan yinelenen, imge uyuşumuna dayanan kapalı bir konuşma yapmıyorlardı, ama akılları ile tanrı sözü arasına koydukları mesafe içinde

düşüncelerini sürekli aşma olanağını buluyorlardı. Uzlaşma peşindeki inanç (*fides quaerens intellectum*), karşıtlıklar oyununda bir orta yolun reddi ve çelişkileri azaltma isteği nedeniyle (Abelardus'taki *Sic et Non* kavramının anlamıdır bu) tanrıbilimsel akıl, miti reddeder.

Kuşkusuz Ortaçağ Hıristiyanlığına, Kutsal Kitap'da geçen Tekvin ve Tufan'la ilgili Sami mitlerinden başlayarak bazı mitler miras kaldı. Ne var ki, Kutsal Kitap'ta belirtilen, kilisenin de açıklayıp yaydığı bu mitler oldukları gibi sürüp gitmediler. Bunlar her şeyden önce *historia*'yı, kutsal tarihi oluşturmuşlardır. Dominiken tarikatından Vincent de Beauvais, XIII. yüzyılda, "Dünyanın oluşumundan bu yana bizde tarihi yazan ilk kişi Musa'dır" diyerek konuya açıklık getirmiştir (*Speculum Doctrinale*, III, 127). Burada tarihçiye düşen görev, mitin daha önce söylediğini kanıtlamaktır.

Gerçekten, gelip geçmiş olayları (*res factae, res gestae*) kronolojik sırasına göre sıralayan *historia*, masallarla, dil oyunlarıyla, mitoloji bilginleri sayesinde Ortaçağ yazarlarınca bilinen pagan Antikçağ'ın mitleriyle, özellikle Fulgentius'un *Mythologia*'sı sayesinde eğlendirici masallarla, her şeyden önce Aesopos'un masallarıyla ve sahte Manici inançlarla çelişir (*Contra Faustum Manichaeum*, Migne yay., *Patrologia Latina* XLII, kol. 374). Bu da, çağdaş tarihçilerin "Kathar mitleri" diye ifade ettikleri şeylerin gerçekte, Ortaçağ kilise geleneğinin mirasçısı olduğu göstermektedir! Böylece, Ortaçağ Hıristiyanlığı "Hıristiyanlık mitolojisi"ne benzetilemeyeceği gibi, bizzat Hıristiyanlık hakkında eleştirel bir söylem geliştirebilmek için, mit (*fabulae*) olarak gördüğü bütün anlatıların uzağında yeralır.

Oysa, Ortaçağ Hıristiyanlığı sadece papazların inancıyla özdeşleşmez. Bunlar, *illitteratius*'ların, yani yazıya, Latin diline, tek sözcükle papazların kültürüne girememiş laik aristokrasinin üyeleri de dahil büyük bir çoğunluğun sözel geleneklerini masallarla (*fabulae*) belirliyorlardı. Uzlaşmayla folklorik olarak adlandırdığımız bu aşamada, "mitoloji" ve "mitler"den sözetmek doğru mudur?

Tarihsel açıdan bakıldığında, Ortaçağ folklorunun köklerinin, Hıristiyanlaştırılmış ya da Hıristiyanlaşmakta olan Slav, Germen, Kelt ve İskandinav toplulukları için Hıristiyanlık öncesi bir geçmişe uzandığı gerçektir. Bu pagan geçmiş, Latinleştirmenin Hıristiyanlaştırmanın önüne geçtiği, örneğin Galya'da daha karmaşıktı. Ne var ki burada, Eski İmparatorluk'un toplumsal yapısının çöküşü, daha tam oturmamış Hıristiyanlığın sert bir şekilde karşılaştığı Keltlerin "yeniden uyanışı"nı kolaylaştırmıştır. Ne olursa olsun, folklorik kültür bu "kaynaklar"dan ibaret değildir: Bu kültür kendi kendine oluşmayı, papazların üst düzey kültürüyle çok sıkı ilişki içinde olmayı, tek sözcükle resmi Hıristiyanlığa folklorik özellikler katarak Hıristiyanlaşmayı sürdürmüştür.

Bununla birlikte, bu karşılıklı alıntılar ne rasgele, ne de simetrik bir şekilde yapılmıştır. Siyer-i enbiyânın folklorik efsanelerden çok şey aldığı bilinir. Aynı şekilde, her ne kadar Kilise, zamanın başlangıcı ve Yaratılış hakkında belirgin bir düşünceye sahip olsa da, nihai amaçları somut bir şekilde belirlemede pek o kadar rahat değildir. Burada bir yetersizlik ya da en azından geçmişte Tekvin hakkındaki gerçekçi anlatıyla, ahiretbilgisi arasında gözle görülür bir fark söz konusudur. Özellikle nihai amaçlar gündeme geldiğinde, kilisenin dogmalarını ve inançlarını tamamlama ve daha somut kılma gereksinimi kendini hissettirmiştir. Kıyametle ilgili yorumların başarısı, XIII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar pek çok mezhep sapkınlığına (Spiritüeller, Beguinler, Hussitler gibi) sebep olmuştur. Böylece, halka özgü millenarist öğretiyi besleyen, halkın çok çabuk anlayacağı bir özellik kazanmıştır. Âlimane açıklama çabaları ile papazların özümsediği ve A. Graf'ın "mit" olarak adlandırdığı folklorik tasvir baskısı da buradan gelir.

Jacques Le Goff, XII. yüzyıldan itibaren, folklorik kültürün baskısı altında Hıristiyan ahiretinin sonunda bir düzene girdiğini, Araf'ın Cennet'le Cehennem arasındaki yerini nihayet bulduğunu ortaya koyar. Halbuki benzer bir yetersizlik Şeytan figüründe de gözlemlenebiliyordu. Kuşkusuz Şeytan, İsa'nın kendisini baştan çıkardığı Yeni Ahit'te de vardır. Elbette, Antik dönemin de kendi demonları olmuştur. Ne var ki Şeytan, Ortaçağ'dan itibaren, gözönünden bir türlü gitmeyen ve kendini zorla benimseten, eşi benzeri olmayan bir süreklilik kazanır. Ortaçağ'da Şeytan imgesinin çoğalmasının nedenlerinden birinin, Hıristiyan Antikçağ'dan beri, bazı tanrılara demonsu özellikler yamanması olduğunu unutmayalım. Sadece azizlerin değil, şeytanın da tanrıların yerini aldığını, Saintyves'e rağmen çok iyi bilmek gerekir...

Buna karşılık, folklorik kültürde Hıristiyanlaşmanın etkisi ne oldu? Kilise kültürü, konuları halkın anlayabileceği bir şekle getirmekle, efsaneleri onaylamakla, geleneksel dinsel törenleri bildirmekle yetinmedi. Bu arada, özellikle folklorik kültürü yüksek bilgiden yoksun bıraktı. Gizli görüntülerin yorumlanması, doğaüstü varlıkların dinlenmesi, ahiretbilgisi, bütün bunların denetimi yalnızca rahiplerin elindeydi. Kilisenin yararlandığı "akbüyü"nün yapılışı ve folklorik demonolojinin artan baskısı hep aynı gerekçelere dayanır.

Bu koşullarda, Ortaçağ folklorunun mitlerden sözedebilmesi pek kolay değildir. Çünkü böyle bir bilgiyi iletmek ve oluşturmak mitlerin işlevidir. Ayrıca bu bilgi Kilise tarafından tekelleştirilmiş olsa da, papazlar için mitlerden sözetmek mümkün olamazdı. Çünkü tam tersine, bütün çabaları, tanrı sözünün akılcı açıklamasına yönelikti.

Bu nedenle folklora, önemi ve işlevleri ihmal edilebilir olmaktan uzak ama mit gibi öze dokunmayan, hikâyelemeye dayanan diğer türler kalıyordu. Hikâyelemeye dayanan popüler türleri inceleyen uzmanlar, bu konuda, kuşkusuz bazen çok katı tanımlamalar yapmak için büyük çaba gösterdiler: Hikâyenin işlevi "son derece doğal bir ahlak dersi" vermektir (A. Jolles). Oysa efsane, bildik bir izleğe sahiptir ve özel bir tarihe ve topografyaya yerleşmiş bir türdür (H. Bausinger). Bu anlatı türleri özgürce gelişebilmiştir ve Ortaçağ'ın yazılı belgelerini bize veren de mitler değil, bu türlerdir.

Burada "mitoloji" ya da "mitler"den sözetmek doğru değilse de, bu hikâyelerde ve efsanelerde bir "mit düşüncesi"ni ortaya koyabiliriz. Gerçekten, Ortaçağ folklorik kültürünün özgünlüğü sadece içeriğine değil, bu içeriği oluştururken ortaya koyduğu biçime de bağlıdır. Oysa, Ortaçağ folklorunun hikâyeleme geleneği üzerine halen yapılan çalışmaların hepsi de, bu folklorun, papazların tanrıbilimsel mantığından ya da en azından din adamları sınıfının en bilgin kesiminin mantığından başka bir mantığa göre işlevini sürdürdüğünü göstermiştir. Aynı anlatının farklı biçimlerinin ortaya koyduğu yapısal değişiklikler sayesinde, etnologların deyimiyle "ilkel düşünce"den, eski Yunan tarihi araştırmacılarının deyimiyle "mitik düşünce"den sözedebiliyoruz. Ortaçağ çalışmalarının, sözlü geleneklerin ve mitlerin çözümlenmesiyle böyle bir alana yerleşebileceğini ve yerleşmesi gerektiğini sanıyoruz.

Takındığımız bu ihtiyatlı tavır, bir bakıma üzerinde çalışmak zorunda olduğumuz belgelerin durumundan kaynaklanıyor. Da-

ha önce açıkladığımız gibi, burada önemli olan, örneğin XIII. yüzyıldaki köylü bir toplumun anlatı dizgesinin, yerel çapta eski durumuna getirilmesi gerektiğidir. Oysa, âlim kültürüne ait yazılı metinlerde, sadece bir araştırmacının çalışkanlığı ya da bir Ortaçağ "aydını"nın merakı sayesinde unutulmaktan kurtulmuş sözlü geleneklerin, oraya buraya dağılmış kalıntılarına erişiriz. Bu yüzden, anlatı dizgelerini eski durumuna getirmekten uzağız. Dolayısıyla, bu dizgelerin dışında kalarak "mitoloji"den ve "mitler"den sözetmek güçtür ve H. Dontenville'in girişimi, coğrafya çerçevesi içinde ikna edici olamayacak kadar hırslı bir girişimdir. Oysa belgeleme bazen daha uygun bir yöntemdir. Pamiers Piskoposu Jacques Foumier'nin engizisyon sicilini kullanan Emmanuel Le Roy Ladurie, XIV. yüzyıl başında Yukarı Ariège'de yaşayan bir köylü topluluğuna, son günlerde yeniden canlılık kazandırmıştır. Ancak, bu durum özel bir konumun ürünüdür. Montaillou'da Kathar sapkınlığı sanki laiklere belli başlı gerçekleri tanıtmış ve "Kathar miti," XIII. yüzyıldaki tanrıbilim tartışmalarına alışık Perfectus'ların uzağında, köyün hikâyeleme geleneğine yerleşmiş yerel folklorun ışığında yeniden yorumlanmıştır. Böylece, sıradan bir Perfectus'un sade bir müminde uyandırdığı saygı, sarfettiği ipe sapa gelmez sözlerle iki katına çıkar. Söylediği sözün sınırsız etkisiyle gerçekleşen büyüyle artar. Çünkü İyilik ve Kötülük, Yaratılış ve dünyanın sonu veya köye yakın küçük dar koyaklarda girecekleri bir beden arayan ölen yakınların ruhlarının oluşumu hakkında her şeyi bilir. Toplumsal düzenin kaynağı konusunda da bilgilidir. Başlangıçta ensest vardı: Erkek ve kızkardeşler özgürce birbirleriyle evleniyorlardı. Bugünse tam tersine, köy, kendi aralarında birbirlerine kız verdikleri için hem akraba, hem de hasım olan çeşitli ailelerin, "*domus*"ların, biraraya gelmesinden oluşur. Oysa çeyiz sahibi kızların evliliği her *domus*'un maddi dengesini altüst eder. Bu evlilik, kızların evlerini terketmek zorunda kalmadıkları ve kardeşlerine verildikleri geçmiş bir zamanın özlemini uyandırdığından sürekli bir tehlike arzeder. Ne var ki, başlangıçtaki bu ensest kardeşleri karşı karşıya getirdi ve sonunda da buna bir son vermek gerekti. Kilise, dıştan evlenmeyi ve evliliği benimseterek, köylülerin özyeterlilik ülküsünü barışa feda eden bugünkü toplumsal düzeni oluşturdu.

Bu anlatının başka değişkelerini de bilmeyi ve benzer bütün anlatılarla karşılaştırabilmeyi isterdik. En azından şu soruyu sorabiliriz: Folklorun ve mezhep sapkınlığının birbirine karıştığı Ortaçağ'da ve kilisenin nüfuzunun çok güçlü olmadığı Hıristiyanlığın iç sınırlarında Batı'nın miti tanımış olması olanaksız mıdır?

J.-C.S. [N.K.]

KAYNAKÇA

1. Ortaçağ Hıristiyanlığına genel bir giriş için: LE GOFF, J., *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964. THOMAS, K., *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londra, 1971: Yapıtın birinci bölümünün tamamı Ortaçağ konusundadır.

2. Mitlerin incelenmesiyle ortaya çıkan kuramsal sorunlar konusunda: LEVI-STRAUSS, CL., *La Pensée sauvage*, Paris, 1962; *Yaban düşünce*, çev: T. Yücel, Y.K.Y., İstanbul, 1993. VERNANT, J.-P., *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, özellikle: S. 195-250, "Raisons du mythe"; *Les Origines de la Pensée grecque*, Paris, 1969. VIDAL-NAQUET, P., "Esclavage et Gynécocratie dans la Tradition, le Mythe, l'Utopie", *Recherches sur les Structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris, C.N.R.S., 1970, s. 63-80.

3. Anlatısal türler konusunda: JOLLES, A., *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tübingen, 1930; Fr. çev. *Formes Simples*, Paris, 1972. BAUSINGER, H., *Formen der Volkspoesie*, Berlin ("Grundlagen der Germanistik" dizisi 6), 1968.

4. Ortaçağ'da âlim kültüründeki antik mitoloji: SEZNEC, R., *La Survivance des Dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance* (Tez, Paris), Paris, 1939. RENAUDET, A., *Dante humaniste*, Paris, 1952. SAXL, F. ve PANOFSKY, E., *Classical Mythology in Medieval Art*, New York (Metropolitan Museum Studies IV, 2), 1933.

5. "Mitoloji" ve folklor: BELMONT, N., *Mythes et Croyances dans l'Ancienne France*, Paris, 1973, özellikle şu yapıtı eleştirir: DONTENVILLE, H., *La Mythologie française*, Paris, 1948. Aksine Tarasque ile ilgili olarak izleyeceğimiz yapıt: DUMONT, L., *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, 1951.

6. Azizlerin hayatları ve "mitoloji": SAINTYVES, P., *Les Saints successeurs des dieux. Essais de Mythologie chrétienne*, I, Paris, 1907; *En marge de la Légende Dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Paris, 1931. Öte yandan: DE GAIFFIER, A., "Mentalité de l'hagiographe médiéval d'après quelques travaux récents", *Analecta Bollandiana* 86, 1968, s. 391-399. Özellikle bkz.: GRAUS, F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Prag, 1965. LE GOFF, J., "Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne", *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Colloque organisé par l'Ecole Normale Supérieure (1966), Paris, 1968, s. 21-32; "Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age: Saint Marcel de Paris et le dragon", *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, II, Napoli, 1970, s. 53-90.

7. Öte dünya ve ütopyalar: GRAF, A., *Miti, Leggende et Superstizioni nel Mediovo*, Torino, 1892; *Il diavolo*, Milano, 1889. BARING-GOULD, S., *Curious Myths of the Middle Ages*, New Hyde Park-New York, 1866-1888. MAURY, A., *Croyances et légendes du Moyen Age*, Paris, 1896. LOOMIS, C. G., *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legends*, Cambridge, Mass., 1948. GRAUS, F., "Social Utopias in the Middle Ages", *Past and Present*, 38, 1967. LE GOFF, J., *Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981. Son olarak erken Ortaçağ'daki millenarist hareketler konusunda: COHN, N., *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle, avec une postface sur le XX^e siècle*, Fr. çev., Paris, 1962. Ve özellikle: TÖPFER, B., *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*, Berlin (Forschungen zur Mittelalterlichen Geschichte 11), 1964.

8. "Kathar Miti" üzerine: BORST, A., *Die Katharer*, Stuttgart, 1963, Fr. çev: *Les cathares*, Paris, 1974. *Cathares en Languedoc*, Les Cahiers de Fanjeaux 3, Toulouse, 1968. LE ROY LADURIE, E., *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975.

9. Günümüz tarihsel araştırmalarında folklor ve sözlü gelenekler: J. Le Goff'un yukarıda belirtilen yapıtlarından başka bkz.: LE GOFF, J. ve LE ROY LADURIE, E., "Mélusine maternelle et défricheuse", *Annales E.S.C.*, 1971, s. 587-622. LE GOFF, J. ve VIDAL-NAQUET, P., "Lévi-Strauss en Brocéliande", *Critique*, Haziran, 1974, 326, s. 541-571. SCHMITT, J. C., "Religion populaire et culture folklorique. A propos d'une réédition: La piété populaire au Moyen Age d'Etienne Delaruelle", *Annales E.S.C.*, 1976. Folklor ile halk diliyle yazılmış âlim edebiyatının ilişkileri konusunda: KOHLER, E., *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, fransızca çev., Paris, 1974. Bu dönem dışında, başka bağlamlarda bkz: GINZBURG, C., *Il formaggio e i vermi*, Torino, 1976; *Peynir ve Kurtlar*, çev: A. Gür, Metis, İstanbul, 1996. BAKHTINE, M., *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Fr. çev., Paris, 1970.

HİRİSTİYANLIK VE MİTOLOJİ. Yunan Kilisesi.

Milano Fermanı'nın Roma İmparatorluğu'yla Hıristiyan dünyası arasında belirlediği kararlı yakınlaşmanın gerçekleştiği 313 yılına kadar, Hıristiyanlık coşkun bir Helenizmin sinesinde iki yüzyıl süren bir varlık göstermiştir. İktidarın ve seçkinlerin koruyuculuğu altında ve geleneğin topluca korunmasıyla, antik dinsel

dizge hâlâ sağlam durmaktadır. Dinsel mitlerin uygulandığı yer ve zaman oluşumları, klasik tanrıların önemsiz ya da etkin adlarıyla daha belirgin duruma gelmiş mitik kanıtlar, varlığını sürdürmektedir. Ne var ki bu tabloda ufak tefek düzeltilerin yapılması gerekir. Doğu'ya mal edilmiş bilgeliğin gittikçe artan çekiciliği bunların başında gelir. Bu bilgelik insanı, dünyasal çile üzerine kurulmuş kişisel ve dünya dışı özelliği olan mutlu bir ölümsüzlüğün yoluna sokmuştur ve İsis gibi yıllarca benimsenmiş ya da Mısırlı Thoth-Hermes gibi egzotizmle yenilenmiş yabancı tanrıların koruyuculuğuna vermiştir. Daha sonra ise, Yunan mitleriyle beslenmiş simgesel spekülasyonların farklı düzlemlerde gelişmesi; Herkül'ün sarkofajlar üzerine çalışmaları ya da Dioskurların Roma'daki Porta Maggiore'nin yeraltı boşluğuna uçuşu ve III. yüzyılda Plotinos'un geniş felsefi yapıtı gibi yeni bir umutla yüklü tasavvurlar gerekmiştir. Böyle bir bakış açısı içinde, zamanın sorularına yanıt olarak İmparatorluk dönemi Helenizminin ortaya koyduğu II. ve III. yüzyılların çağdaş mitolojisinin yapımına nazaran, antik mitolojinin sürekliliği daha az incelenir. Antikçağ gelenekleri ve simgesel yorumları, Romalı ya da Persli Doğu'nun az çok Yunanlılaştırılmış kültüründen alınmış farklı eskilikteki alıntılarla birleşmiştir. Melekler kuramını hazırlayıp, Şeytan kimliğini açıklığa kavuşturan, kendi de Pers'ten gelen etkilere uğrayan Yahudi dini, o dönemde farklı akımlarla kendini gösterir. Hıristiyanlığın hemen kendine mal edeceği, görülmeyen ama her yerde varolan saldırgan demon saplantısının hâlâ geliştiği bir dönemdir. Bazıları Hıristiyanlığın bağrında gelişen gnostik felsefe topluluklarınca öğretilmiş mitler, o zamanlar ortaya çıkan imgeleme gücü yeteneğinin belki de en çarpıcı örneğidir; bunların Ortaçağ'da bir geçmişleri bile vardır.

Genç Hıristiyanlık dünyası, bu kültürel bağlamda yerini almak zorundaydı. Bir Origenes, bir İskenderiyeli Klemens, tam anlamıyla anlatısal ya da saflıkla dinsel düzlemde kendisine karşı koymanın çok kolay geldiği bir kültürden, felsefi düzeyde derin bir şekilde etkilenmişlerdir. Yıllardan beri sürüp giden bu çok önemli anlam belirsizliği buradan kaynaklanır. Hıristiyan olsun olmasın Bizans'ın seçkin tabakası, antik Helenizmin felsefi tutumunu, retorik yöntemini ve edebî dağarcığını bir kenara bırakmayacaktır: Aldıkları eğitim, az çok parlak bir biçimde Helenizmin kültürel boyutunun korunmasını sağlamıştır. Bu kültür farklılaştırıcı toplumsal değerini hiç yitirmemiştir. Yunan Hıristiyanlığı, örneğin bayramların yıllık dönemselliğini gerekli kılan işleyiviyle, gelenekleri bütünüyle yeni inancının içine sokacaktır. Öyle ki, Doğu Hıristiyanlığının 313 tarihinin arefesinde ve ertesinde, el altında bulunan karmaşık mitolojiyle karşılaşması ile halk kültürünün âlim kültürle karşılaşması aynı değildir. Bunlar daha çok toplumun farklı düzeylerinde yeralan kültürel deneyimlerle, gelecekte binlerce yıldır birlikte varolmanın başlangıcını oluşturacaktır. Bu bilinç de, karşılıklı önemi ve derinliği, resmi olarak antik inanca uyarlanmış baskının etkisiyle değişiklik gösterecektir.

Iulianus'un kısa süreli tahta çıkışı dışında (361-363), iktidara ortak olan Hıristiyanlığın, IV. yüzyılda açıkça eski tanrılara karşı yürüttüğü mücadeleyi belirleyen çok tanınmış olgular ve tarihler üzerinde yürünerek hızlı bir şekilde sonuca varılabilir. Konstantinos'tan itibaren başlayan baskı, 392'de I. Theodosius'un dile getirdiği antik inancın genel olarak yasaklanışıyla resmi ifadesini bulur. Yine de, I. Iustinianus'un (527-565) hükümdarlığı tapınak mallarına el koyma ve paganlara getirilen öğretmenlik yapma yasağı şeklinde kendini gösterecektir. Piskopos Porphyrios, Marneion de Gaza'nın sunağını IV. yüzyıl sonunda devirmiş



Ejderi öldüren Aziz Yorgos. İki çam levha üzerine yapılmış ağaç heykel. Lefkoşe, Cyprus Folk Art Museum. Foto: Müze.

olsa da özellikle Küçük Asya'nın dağlarında, son misyonlar 542 yılında yeralmıştır; bunlar 570 civarında içinde bizzat patriğin de bulunduğu başkentlilerin karıştığı olaylardır. Bütün VI. yüzyıla, *Vota*, *Broumalia* gibi eski bayramların havayı değiştirdiği günlerde şehirlerde kavgalar hâkimdir. Gerçek başlangıcı belirleyen VII. yüzyıldır. Bu dönem Bizans'ta, Persler, Araplar, Avarlar ve Slavlar gibi Hıristiyan olmayan halkların istilalarıyla dolu bir dönemdir. Bu da, Hıristiyanlıkla Helen kültürüne sahip siyasal Roma uygarlığı arasında kesin bir eşleşmeye yol açar. 626'da Meryem, Avarlarca kuşatılan başkentin surlarında ortaya çıkar ve şehri kurtarır. Hıristiyan Helenizmin tarihi verileri o günden bugüne tamdır.

Dolaylı ya da dolaysız İskenderiye'den Kiev ve Moskova'ya, Kafkasya'dan Balkanlar'a, Doğu Roma İmparatorluğu'ndan doğmuş bulunan Hıristiyanlık tam olarak ortaya konabilse, etki alanı da sınırsız olurdu. Burada çağlar boyunca, en azından baskın kültürü ve diliyle her ne olursa olsun Helen kalmış yerlerle yetinildi. Zira özellikle Slav ülkeleri gibi, daha uzaklara düşünüp taşınmadan atılmak, çok farklı bir dayanak üzerine aynı Hıristiyanlaştırmayı sürdürmek olurdu. Böyle sınırlanan Hıristiyan Helen tarihi, seçkin tabaka, Kilise ve Hıristiyan halk gibi üç kültürel düzeyde üç büyük süreklilik sunmuştur.

Devlet hizmetiyle Kilise hizmetinin birlikte olduğu, aynı sıralarda kendini yetiştiren seçkin tabakanın dindışı kültürü apaçık

ortadadır. Bu tabakanın dilinde mitolojik anıştırma, yüksek düzeyde olmaktan çok, oldukça önemli olan bir tanıyışın ve kabul edişin işareti olarak kalır.

Kuşkusuz, Iustinianus döneminde, Agathias'ın biçimciliği, ne IX. yüzyılda Photios'un derin bilgisinin ne de onu izleyen dönemde Psellos ve arkadaşlarının klasik ustalığının aynısıdır. Ama mitolojiye yapılan edebî başvuru, bir taraftan, her ne olursa olsun, kutsal dahi olsa söylemleri, piskoposla dahi ilgili olsa mektupları, diğer taraftan XI. yüzyılda azizlerin hayatına ya da XII. yüzyılda misyoner Nikon'un Sparta bölgesindeki mücadelesiyle Herakles'in çalışmalarının karşılaştırılmasına varıncaya kadar tüm yapıtları süslemiştir. Aynı şekilde, daha küçük ölçüde de olsa, dindışı yaşamın ikonografik dekoru, kaynağını antik bilgi haznesinden alır. Neo-Platoncu akım Plotinos'tan beri, V. yüzyılda Atina Akademisi ve Proklos'tan XI. yüzyılda başkentin düşünürlerine ve daha sonra Mistra'ya kadar; Georgius Gemistus Plethon'un etrafında, bir imparatorluk sonunun ve bir Rönesans sabahının güçsüzlüğü içinde aralıksız sürmüştür. Gerçekten, kovuşturmaya uğraması gereken karanlık düşüncelere kadar her devirde ihtiyat payı önemsiz olmuştur: Bu, IX. yüzyılda Filozof Leo'nun ve "Gramerci" Jean'ın durumunu, Mikhael Psellos'un güçlüklerini, Papa Mikhael Kerularius'a karşı bizzat kendisinin savurduğu suçlamaları ve Jean Italos'un XI. yüzyıldaki davalarını açıklar. Böyle açığa vurulmuş eğilimlerin tam derinliğini ölçmek güçtür. Bir Psellos'un veya bir Kerularius'un, büyük kültürel geleneğin anlatım biçimini ve fikirlerini, sadece antik Yunan'dan almadığını unutmamak gerekir. Antik Yunan'daki karanlık ve sakıncalı merakları da konu yapıyorlar, bu kaynakta Antikçağ sonunun gizli güçlere karşı hazırladığı büyüleyici uygulamaları yeniden buluyorlardı. Çünkü bu kişiler, XI. yüzyıl insanına sürekli aynı görünümü sunarak, aynı saplantıyı uyandırıyorlardı.

Eliya, ateş arabası içinde. 1655. Amberg-Herzog koleksiyonu. İsviçre, Cenevre Tarih ve Sanat Müzesi. Foto: Müze.



Yunan Hıristiyanlık dünyası ve halkının Yunan mitolojisiyle ilişkileri üzerine önemli bilgi burada değil, kilise ya da manastıra ilişkin yazılarda bulunur. Söz konusu olan Hıristiyan halkın tutumu, ama daha da önce papaz adayları üzerine çift kullanımlı bir bilgidir. Ona gün geçtikçe daha çok parıldayan şehit hikâyelerinde, romansı yazıdan yaşamöyküsüne kadar yayılmış azizlerin yaşamlarında, en anlamlısı 692'de yapılan din bilginleri toplantısının gözlem ve yasaklarında, daha sonraki kilise hukuku uzmanlarının yorumlarında rastlanır. Din mevzuatına ilişkin kitaplar, özellikle Güney İtalya'dakiler, antik bir geleneği sürdüren büyüleyici bir anlatım içeren derlemeler olarak, kilisenin halkın dinsel deneyimlerini benimsediği ve Hıristiyanlığın eski yanıtlara kendi şeklini verdiği sınırları aydınlatır. Ortaçağ'ın sonuyla birlikte, kilise kültürü anlamlı ve farklı bir düzey oluşturmaz, gözlemciyle gözlenen topluluk arasındaki mesafe bugünkü boyuta ulaşır. Chio'da doğan, Roma'ya yerleşen ve kiliselerin birliğinden yana çalışmaları ile önemli bir belge bırakan Yunan Katoliği Leo Allatius'un (1586-1669) içinde bulunduğu durum işte budur. XIX. yüzyılla birlikte, Yunanistan'da antik Helenizmle ilgili incelemelerin birden bire artışı dikkat çeker. Sürekliliği yeniden yakalamak için, Hıristiyan Yunan kültürü dikkatle incelenecektir. XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın başında toplanan bilgiler, çağdaş Yunan kültüründe antik düzeyi arayan ve bu döneme farklı nedenlerle bağlılık gösteren Yunanlı ya da yabancı bilginlere aittir. Yunanlı âlimler, Slavların Ortaçağ'daki akmları yüzünden Yunanistan'a tıkılıp kalma sonucu ortaya çıkan tarihsel kopma üzerine, Fallmerayer'in (1842) doğrulamalarıyla dile getirilmiş temel bir tartışma içinde hareket etmişlerdir. Yabancılarsa, antik Helenizmin hâlâ canlı kalan izlerini yerinde aramak için üniversite ve kütüphaneleri terketmiştir. Bütün bu girişimler, antik Helenizmin ölümsüzlüğünün doğal olarak büyük bir yer tuttuğu tarihsel tabakalar arasında büyük bir dikey çatlakla bozulmuştur. Bununla birlikte, Hıristiyanlık ve eski kült kalıntılarının birbirine karışıp birleştiği dinsel dizgenin incelenmesi birçok veriyi biraraya getirir. Böylece Ortaçağ'ı incelerken, olayın doğru akışında kalınmış, gerçekliği ortaya çıkarılmıştır.

Ortaçağ kaynaklarından çağdaş gözlemlere uzanan yolda, akışı Antikçağ'a kadar giden belli bir süreklilik vardır. Ne var ki, bu sürekliliği gerçek derinliğine yerleştirmek gerekir. Antik inancın hiç değişmeyen ve aynı zamanda kuşkusuz en eski dayanağı takvim ve bayramların yıllık döngüsüdür. Yahudi ya da Yunan, mezhep sapkınlığına ilişkin salgını yoketmek için 692'de başkentte toplanan kurul, 1 Ocak *Kalendes*, 6 Ocak *Vota*, Kasım-Aralık, 1 Mart *Broumalia* gibi yılı bölen geleneksel bayramlarda yapılan antik törenleri kabul etmiştir. Ancak aynı kurul, kadınları sokaklara döken, değişik kılıktaki maskeli kişileri gözler önüne seren, din büyüklerinin adlarını ağızlarına bile almadıkları, Yunanlıların gerçek dışı tanrıları adına yapılan farandola dansını yasaklamıştır.

764'de ikonlar uğruna şehit olmuş genç Etienne'in yaşamöyküsünü anlatan yazarı, onun ölüm tarihini 28 Kasım'a, pagan Helenizmin içinde tecrübe kazanmış resim düşmanı İmparator'un Dionysos'la Broumos'u tohumun ve şarabın ataları olarak alkışlayıp kutlamalar yaptığı *Broumalia* gününe yerleştirir. XII. yüzyılda bu dinsel kuralları yorumlayan Theodorus Balsamon, onların henüz eskimediğinden sözeder. XIII. yüzyılın başında, Okhrida Başpiskoposu Demetrios Khomatianos, Balsamon'un imparatorluk sınırlarında bir alışkanlık olarak gösterdiği *Rousalia* Karnavalı üzerine ayrıntılar da vererek, yapılan diğer şenlikleri anlatır. Dirilerin ve ölülerin ardarda gelen tarım mevsimlerinde rol oynadıkları bu çok eski dönem, yeni Yunanistan'da varlığını sürdürmektedir. Noel'i Hıristiyanların 6 Ocak yortusundan ayıran on iki gün, ölüme ve dirilişe ilişkin Dionysos törenlerini anlatan Kalogheroi pantomimiyle geçen üç hafta, Nisan ayının Aziz Yorgos günü, antik Parilia gibi çobanlar bayramı, Paskalya'dan sonraki yedinci pazar günü kutlanan ölülerle ilgili Pentecôte yortusu, Haziran ayının Saint-Jean günü bu devrin önemli günleridir. Yerler de aynı sürekliliği gösterir, özellikle Hıristiyanlığa ait adlar taşıyan sunaklar. İnsanlar buralara şifa bulmak için gelirlerdi ve çoğunlukla geceyi burada geçirirlerdi (*incubatio* riti). Bu rit Ortaçağ'da ve modern dönemde sürekliliğini korumuştur.

Bununla birlikte, bu başarı kazanmış sürekliliğin bedeli, kutsal isimlerin tamamen silinmesi oldu. Yunan Ortaçağı'nın başında, yenilgiye uğrayan ama yine de yadsınamayan uğursuz ve aşağılık bir güç, Hıristiyan Helen bilincinde eski tanrıların belirtisi olarak kalır. Ama bu tanrıların adlandırılması çok çabuk anlaşılamamıştır. Bu da oldukça anlamlıdır. 692'de toplanan kurul, doğum günü törenlerinde bu tanrıların isimlerini sessizce geçiştiriyordu. Aynı kurul, ant içme ve özellikle de kehanetle ilgili antik formların sürekli yasaklanışından yanaydı. Hıristiyanlığın zaferinden sonra oluşmuş din şehitleri üzerine yazılan anlatılar, kutsal isimleri gizlilik içinde tutmadıkları zamanlarda, haksız yere kullanmışlardır. Hıristiyanlıkla birlikte heykelleri yere atılan Helen tanrıları karşısında, kahramanlarının zaferini anlatmak zorundaydılar. Oysa, tanrıların adlandırılması, onların anılarının orta halli bir papazın bilincinde, o zamandan beri ne kadar anlaşılmaz bir duruma düştüğünü göstermiştir. Kimi kez aralarından yalnız biri, örneğin Apollon, diğerlerinin üstünde yansıtılmıştır. Kimi kez de, bilinmeyen "demonlar" olarak bütünüyle aşağılanmışlardır. Aynı şekilde, azizlerin yaşamöyküleri VI. yüzyıla kadar, kutsal yerlerin yıkımını konu alan etkin olgulardan sözediyordu. Ama aynı dönemde ve daha sonra aynı hikâyeler, yasak bir geçmişin ağaçlarda tüneyen ya da antik harabeler ve ıssız mezarlıklarda gizlenen, görünmeyen isimsiz hayâletleri, kır demonları karşısında kazanılan zaferleri bile bildirmişlerdir. Kilisenin eylemi, yerel düzeyde rit usülleriyle ilgili olarak kendi kitabına kadar giren genel bir inancın kapalı iç yüzünü oluşturur: Antik kaynaktan alınmış adlandırmalar, özellikle nazarlık üzerine yazılan metinlerde Yahudi özelliği olan adlara göre anlamsız kalırken, XVI. yüzyılın bir elyazmasında bulunan İtalyanca-Yunanca dualarının olduğu böyle bir kaynak, demonları ağaçlara, antik mezarlara, kavşaklara yerleştirir. Dionysos sürekli istisnai bir durum oluşturmuştur. Yine de, XIX. yüzyıl yazarlarının büyük mutluluğunu meydana getiren belli soy zinciri saptantısına kendimizi kaptırmamak gerekir: İlk asmayı Naksos'a getiren Aziz Dionys(i)os hikâyesi, özellikle de Eleusis'te kutsanmış Azize Demetra'nın, bir Türk büyücüsüne tutulan kızının ve onu kurtarmak için alıp başını giden delikanlının hikâyesi buna örnektir. Önemi ne olursa olsun, bu hikâyeler, Charon'un, Croquemitaine'in (umacı) dişisi Gyllu ya da Nereus kızları denilen deniz perilerinin hikâyeleri kadar anlamlı değildir. Bu baştan çıkarıcı su ve orman perileri Slav folklorunda bulunur. Bu folklorun Helen sahasında varlığı ya da etkisi, Fallmerayer'in karşıtlarınca hiç gözönünde bulundurulmamıştır. Hıristiyan Helenizm, antik dinsel yapıyı unutmamıştır. Ama adlarıyla eski ritleri çağrıştıran tanrıları gizlemiş, aynı hamleyle bu tanrıları açıklayan mitik anlatıları parçalamıştır. Bu durumda Hıristiyanlığın mitolojiden yoksun kaldığı söylenebilir mi? Sorun, Latinleştirilmenin ya da klasik Helenizmin değil, gnostik felsefenin payı olan antik mirasın rolüyle ilgilidir. Bizans'taki Ortaçağ kuşağı –Aziz Paulus ve Bogomil taraftarları– Şeytan'ın konumu, ilk insan ve Yaratılış konusundaki mitleri korumuş ya da zenginleştirmiştir. Buna karşılık, Azizler ve Meryem kültünün incelenmesi daha güçtür.

Bu alanda ilk yanıtlar, XIX. ve XX. yüzyıl dönemecinde, Mithra-Aziz Yorgos tipinin dolaysız ve yalın kimliğiyle ilgili öneriler getiriyordu. Ama yapılan saptamalar, araştırmaya karşı koyamaz. Her şeyden önce, eksiksiz bir tutarlılıkla doğrulanmaları hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Yazarlar onları hemen böyle bir benzeşime, özel bir niteliğe, kült yerine ve tören tarihine bağlıyordu. Daha sonra, özellikle bu olgular bütünü ne kadar ilginç olursa olsun, Hıristiyanlığın geliştirdiği ve azizlerin canlı kişiliklerine, mezarlarına, resimlerine ve benzer bir şekilde Meryem'e duyulan saygıyı ifade eden o ilk ve etkin yenilikten hiç sorumlu değildi. Athena'nın tapınağı Parthenon'un bir Meryem kilisesi olduğunu; çobanların Aziz Yorgos'u aşağı yukarı Parilia'ya denk gelen bir tarihte kutladıklarını; Kutsal Kitap'ta Meryem Ana'nın göklere ağması olayının doğruladığı, ama Zeus ve Helios'un gücünü de çağrıştıran, Temmuz'da kutlanan Aziz Eliya'nın tepelerin doruklarında kullandığı atmosferik gücü; Aziz Mikhail'in Hermes'ten geri aldığı ruhlara kılavuzluk etme görevini gözönünde tutmak gerekir. Ne var ki bütün bunlar ikinci sırada bir öneme sahiptir. Öncelikle çözümlenmesi gereken, aşağı yukarı hepsi de insan soyuyla ilişkili olan ve içlerinde en çok saygı duyulanların bile ne bir hikâyesi ne de bir efsanesi bulunan doğaüstü aracılar topluluğunun oluşumudur. Araştırma kuşkusuz, yerel verilerden hareket ederek başlamalıdır. Bu anlatımdan, aynı zamanda açıklayıcı ve tersine çevrilebilir bir anlatı, ama sadece dinsel ritlerle az çok bağıntılı mit kalıntıları anlaşılıyorsa, işte o zaman azizlerin antik ya da yeni efsaneler sunmadıkları saptanacaktır. Varılan noktadan daha ileriye gidebilmek için, bütün Hıristiyanlık tarihinin söz konusu edilmesi gerekecektir.

E.P. [N.K.]

KAYNAKÇA

1. Genel tarih:
K. S. LATOURETTE, *A history of the expansion of Christianity*, Londra, 1947, I. ve II ciltler. G. OSTROGORSKY, *A history of the Byzantine Empire*, İng. baskı, Oxford 1968 [Türkçesi T.T.K. yayınları arasından çıkmıştır, 3 cilt]. A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, yeni baskı: A. CHASTAGNOL (der.), Paris, 1972. E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, I. cilt (284-476), Paris, 1959; II. cilt (476-585), Paris, 1949. A. B. VACALOPOULOS, *Histoire de la Grèce moderne*, Fr. çev. Paris, 1975.

2. Kültür tarihi:
a) Genel: H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Münih, 1959. T. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, Centre de rech. d'hist. et civil. byzant., Travaux et Mémoires 2, 1967, s. 1-316. J. M. HUSSEY, *Church and learning in the Byzantine Empire*, 867-1185, Oxford-Londra, 1937. P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin.*

Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle, Paris, 1971.
b) Antikçağ'ın sonu: J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1927. S. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942. A.-J. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 cilt, Paris, 1944-1954. J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920. H. JONAS, *The Gnostic religion*, Boston 2. baskı. 1963, yeni baskı. 1970. W. E. KAEGI, "The fifth-century twilight of Byzantine paganism", *Classica & Medievalia* 27, 1966, s. 243-275. M. MESLIN, *La fête des Kalendes de janvier dans L'Empire romain. Etude d'un rituel de Nouvel An*, Brüksel, 1970. A. MOMIGLIANO (der.), *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford, 1963. A. MOMIGLIANO, "Popular religious beliefs and the Late Roman historians", *Studies in Church History*, 8, 1971, s. 1-18. R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.
c) Bizans'ta Neo-Platonculuk: A. H. ARMSTRONG (der.), *Cambridge History of Later Greek and early medieval philosophy (The)*, Cambridge, 1967. A. CAMERON, "The last days of the Academy at Athens", *Proceeds. Cambridge Philol. Society* 145, 1969, s. 7-29. J. GOUILLARD, *La religion des philosophes*, Centre de rech. d'hist. et civil. byzant., Travaux et Mémoires 6 (Recherches sur le XI^e siècle), 1976, s. 305-324. F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956.
d) Sapkınlık mitleri: G. FICKER, *Die Phundagiagiten*, Leipzig, 1908. M. LOOS, "Certains aspects du bogomilisme byzantin des XI^e et XII^e siècles", *Byzantinosiavica* 28, 1967, s. 39-53; "Satan als erstgeborener Gottes. Ein Beitrag zur Analyse des bogomilischen Mythus", *Byzantino-Bulgarica* 3, 1969, s. 23-35.

3. İnançlar ve ritler:
a) Zikrettiğimiz kaynaklar: 692 konsili: F. LAUCHERT, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones* içindeki metin, Freiburg-en-B./Leipzig, 1896, s. 97-139; Théodore Balsamon'un yorumu, *Patrol. Graeca*, 137. cilt, değişik yerlerde. *Vie d'Etienne le Jeune*, *Patrol. Graeca*, 100. cilt, 1069-1186. *Démétrios Chomatianos*, J. PITRA (der.) *Analecta*, 6. cilt, Paris, 1891, s. 509-510 ve S. MICHEL PSELLOS, "Accusation du patriarche Michel Cérulaire devant le synode", L. BREHIER (der.), *Rev. pt. Grecques* 16 (1903), s. 375-416, 17 (1904), s. 35-76.
Dualar, nazarlıklar, Şeytan çıkarma: S. PRADEL, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwärungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen, 1907. A. A. VASILIEV, *Anecdota graeco-byzantina*, I. cilt, Moskova, 1893.
b) Araştırmalar: S. P. KYRIAKIDES, *Two studies on modern Greek folklore*, Selanik, 1968. J. C. LAWSON, *Modern Greek folklore and ancient Greek religion. A study in survivals* (1910), (der. ve önsöz) A. N. OIKONOMIDES, New York, 1964. G. MEGAS, *Greek calendar customs*, Atina, 1958. N. G. POLITIS, Μελέτη επί τού βίυο τών νεωτέρων Έλλήνων, Atina, 1871-1874. B. SCHMIDT, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*, Leipzig, 1871. K. SVOBODA, *La démonologie de Michel Psellos*, tez, Brno, 1927.

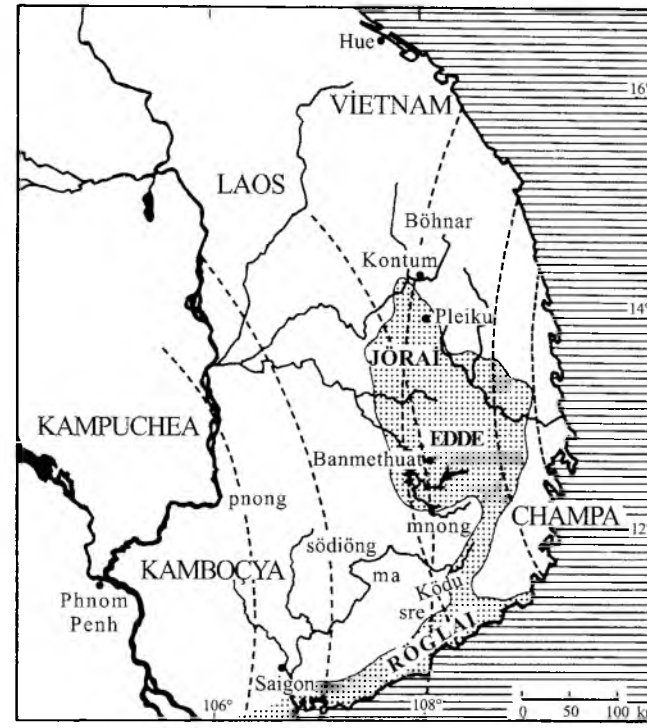
4. Azizler kültü:
a) Genel: P. BROWN, "The rise and function of the holy man in late Antiquity", *Journ. Rom. Studies* 61, 1971, s. 80-101. P. E. LUCIUS ve G. ANRICH, *Les origines du culte des saints dans l'Eglise chrétienne*, çev., E. Jeanmaire, Paris 1908.
b) Konuya özel incelemeler: G. ANRICH, *Haghios Nikolaos*, 2 cilt., Berlin, 1913. I. B. AUFHAUSER, "Das Drachenwunder des Hl. Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung", *Byzant. Archiv.*, 5. cilt, 1911. A. D. DE GROOT, *Saint Nicholas. A psychoanalytic study of his history and myth*, La Haye, 1965. S. GEORGOUDI, "Sant'Elia in Grecia", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 39, 1968 s. 293-319. K. KRUMBACHER, *Der heilige Georg in der griechischen*, Ueberlieferung, Bayer. Akad. Wissensch. Abhdl. 25/3, Münih 1911. *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel (Le)*, 3. cilt, *Culte de Saint Michel et pèlerinage au Mont*, yöneten: M. BAUDOT, Paris, 1971. W. VON RINTELEN, *Kultgeographische Studien in der Italia Byzantina. Untersuchungen über die Kulte des Erzengels Michael und der Madonna di Costantinopoli in Süditalien*, Meisenheim 1968.

HİNDİÇİN (YERLİ HALKLAR). Yarımadamn güneyindeki yerli halklar. Mitoloji ve ritüel: Araştırmaların yönelimi.

I. Hindiçin yerlileri.

Hindiçin Yarımadası'nın güneyindeki yerli halklar, tanım itibarıyla ne Kamboçyalı, ne Laoslu, ne de Vietnamlıdırlar ya da daha doğru bir ifadeyle söylersek ne Khmer, ne Lao, ne Viettirler. Zira her biri, diğer üç halkın oluşturdukları uluslara bağlıdırlar. Çoğunluğu uyruk olarak Vietnamlıdır ama ne dilleri, ne de kültürleri Viettir. Bu yerli halklar o denli az biliniyor ki, öncelikle onları tanıtmak gerekiyor. Burada nüfuslarına, tarihsel ve siyasal önemlerine göre orantısız bir yere sahip olabilirler. Çünkü halklar, mitin bütün varlığa sinerek canlılığını koruduğu kültürel merkezleri oluştururlar.

Hindistan ile Çin arasında, doğudaki sıradağlar bir elin parmaklarını andırır. Bu parmaklar da genel olarak kuzeybatı ve güneydoğu yönündeki sıradağlar, vadiler ve ırmaklar gibidir (Hindistan'da Brahmapoutre, Birmanya'da Irrawaddy, Tayland'da Menam, Laos ve Kamboçya'da Mekong, Vietnam'da Kızıl Irmak). Görünüşe göre bu yön, eski göç yollarıdır. İnsanlar bu damarları izleyerek Hindiçin Yarımadası'na ve daha ötesinde Pasifik Adaları'na yerleşmişlerdir. Bu damar hareketinde, tıpkı kirli kan gibi, geri dönüşler de yok değildir. Temelde bu halka dayanan "Hindiçin yerlileri" şu anda Yarımada'daki en eski nüfustur. Başlıca ilişkilerini doğu-batı yönünde Hintlileşmiş iki devlet olan Champa ile (doğu kıyısında kaybolmuş imparatorluk) ve Kampuçya (Kamboçya) ile kuran çok sayıda kavim vardır.

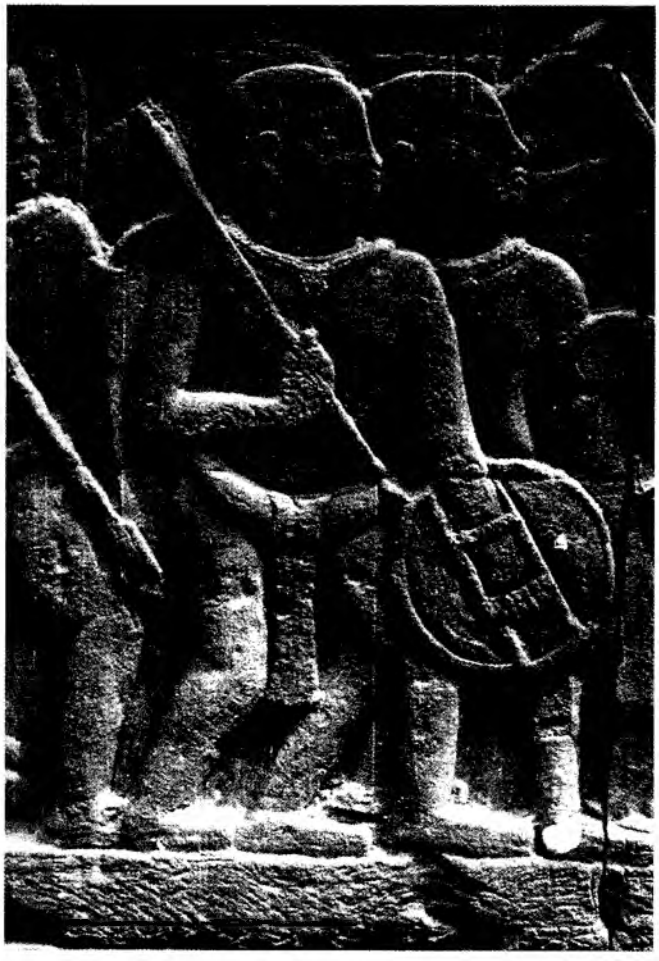


Güney Hindiçin yerli halkları.

sre Avustroasyalı kavimler.

Avustronezyalı kavimlerin bölgesi.

Kmer ve Cham kültürel etki alanları.



Angkor'daki bir kabartma üzerinde pnong savaşçıları. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: J. Dournes.

Bu gruplar hiçbir zaman bir birlik meydana getirememiş ve kendilerini ifade edecek ortak bir ada sahip olamamışlardır. Kamboçyalılar tarafından Phnong (bir kavmin adı, anlamı "vahşi"dir –Khmer dilinde *phnom*'un anlamı "dağ"dır), Vietnamlılar tarafından Moi ("vahşi") ve Laoslular tarafından Kha ("köle") olarak adlandırılan bu yerliler, Fransızlar tarafından "Dağlılar" olarak tanımlanmışlardır (bu ad pek uygun değildi, çünkü çoğunluğu vadilerde ya da 300-600 metrelik ovalarda yerleşmişti). Vietnamlılar bu terimi Thu'o'ng biçiminde benimsemişlerdir (çünkü Moi çok ayıp bir sözcüktü). G. Condominas, "Ön-Hindiçinliler" terimini önermiştir. Her grubun, komşularının onlara taktıkları biçimi bozulmuş ya da çok farklı adların yanında (Edde adı Rödde ya da Kreng'e dönüşür), kendi kavimsel adı vardır (örneğin: Mnong, Edde, Jörai, Bböhnar...). Toplam nüfus yaklaşık bir milyon kadardır. Demek ki bunlar kavimsel azınlıklardır. Ancak Yarımada'nın nüfusuna ve bu nüfusu oluşturan halkların tarihine katkıda bulunmuşlardır.

XVII. yüzyıla kadar yarımadanın güneyi iki büyük imparatorluk tarafından paylaşılmıştır: Batıda Kampuçya, doğuda Champa. Ortada "Khmerler Hintlileşmiş Phnonglar", (Coedes, 1948) Chamlar da Hindulaşmış Jörailer oldukları için bunlara bütünüyle yabancı olmayan, tam olarak bağımsız olmasa da özerk azınlıklar vardır. Bütün bu halklar arasındaki ilişki ağı (doğu-batı), kültürel etkilerin iki yönde oluşmasını sağlayacak biçimdedir. Örneğin Jörai mitolojisinin Champa mitolojisine neler borçlu olduğunu ya da bunun aksini belirlemek, eski Jörailer ile Ön-Champalarda ortak bir temel söz konusu olmadıkça çok zordur. Batı ve doğu taraflarında, iki imparatorluğun sınır kesimlerindeki yerli azınlıklarda Hintlileşme olduysa bile kültürel etkileşim yoluyla, Khmerler ile Chamların barışçı yollarla Hintlileştirilmelerinin yansımasıyla olmuştur (Chamlar daha sonradan kısmen İslamlaşacaktır, oysa Chamlaşmış kavimlerin kültüründe İslamdan hiçbir iz yoktur).

Kuzey-güney ekseninde durum daha farklıdır. Vietler (Çinlileşmiş Avustroasyalılar) Kızıl ırmak deltasını işgal ettikten sonra kıyılar ile sıradağlar arasına kaymışlar, ta Mekong deltasına kadar yerleşmişler, ancak birkaç ender vadinin yarığı dışında doğudan çok zor girilen orta bölgedeki dağlık yerlere girememişlerdir. Cham imparatorluğunu yoketmişlerdir; çünkü Çinlileştirmenin bir ürünü olan Vietnamlılaştırma askeri fetihler ve dizgeli işgallerle gerçekleşiyordu. Fransızlar ülkenin batısından itibaren sömürgeler kurarak yayılmaya, kavimsel azınlıkları kendilerine katmaya başlamışlardı; bu da işgalin son aşaması olacak ancak hepsini tamamıyla hâkimiyet altına alamayacaklardır. Burada kalıcı etkilenmeler dışında hiçbir Fransızlaştırma izine rastlanmaz: Sivil idarenin özerkleşme hedefini desteklediği Eddelerde siyasal bir etkidir bu; Katolik misyonun mitolojiye saldırdığı Balmarlarda ise kültürel bir etkidir. Fransızlar geri çekilirken yerlilerin topraklarını Vietnemlılara bıraktılar, onlar da doğudan, güneyden ve son olarak kuzeyden gelerek buralara yerleştiler; Vietnamlılaştırma başlamıştı.

İç kısımdaki bu kavimlerin mitolojisi komşu halklarla ilişkilerini (en azından imalar ve kısa değinmeler yoluyla) ortaya koyar: Bu komşular Khmerler, Laolar ya da Chamlar, nadiren Viettirler; Fransızların adı geçtiğinde çok yeni eklentiler söz konusudur ve daha ziyade alaycı bir hava vardır. Yazının kökenine ilişkin birçok kavimde ortak olan mit bu çizelgeye uyar: Göksel bir tanrı, deriler (öküz ya da geyik derileri) üstüne, bilgiyi insanlara iletmeye yönelik talimatlar yazar; Khmerler, Laolar ve Vietler bunları özenle korumuşlardır; "pirinç şarabımızı içmekle çok meşgul olan bizler bir köpeğin bu deriyi parçalamasına göz yumduk, bu nedenle yazmayı bilmiyoruz"; bu izleğin Jöraice değişkesi: "Fransızlar, Gök'ün Efendisi'nin onlara söylediklerini kâğıt üstüne yazdı, Laolar tahta üstüne kazıdı, Jörailer de bir deri üstüne yazdılar" (sonra köpek gelir). Sreler Fransızlara teknikleri öğretenlerin kendileri olduğunu ekleyerek durumu telafi ederler.

Bu mit ve diğer birkaçı farklı kavimlerde dikkate değer ve tamamen sözlü bir edebiyat içinde yeralır. Bununla birlikte güneydeki Hindiçin yerlileri kavimsel ve dilsel açıdan iki büyük aileye ayrılır: *Avustroasyalılar* (ya da Môn-Khmerler); bunlar genellikle daha yüksek ve nispeten verimsiz topraklarda bulunurlar; bölgeye ucundan giren ve vadilerle zengin toprakları işgal eden, sürekli ilerleyen *Avustronezyalılar* (ya da Malay-Polinezyalılar) kitlesi onları kuzeyli ve güneyli olmak üzere iki topluluğa ayırır; *Avustronezyalıların* sonradan ve doğu tarafından geldikleri sanılmaktadır, ancak bu sadece bir varsayımdır, zira uygarlıklarında sözlü gelenek dışında her şey yıkıldığı için belgeler yoluyla ayrı ayrı halkların tarihi hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Mitte her kavim, köklerinin, toprak altındaki dünyadan çıktıktan sonra o anda bulunduğu topraklarda olduğunu iddia eder. Bu durumu hem Avustroasyalılarda hem de Avustronezyalılarda gözlemleyebiliriz; dilleri farklıdır ama bu iki ailenin birbirleriyle anlaşmasını engellemez.



Jörai savaşçı giysisiyle. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: J. Dournes.



Bir pirinç birası (Mnong) küpü etrafında konuşmalar. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: J. Dournes.

Dilleri bakımından Malezya-Endonezyalılarla (özellikle Sumatra'daki Minang-kabaular ve Borneo'daki Dayaklarla) akraba olan Avustronezyalılar, kimi kez kötü muamele ettikleri (örneğin Jörailerin Bahnarlara yaptıkları) Avustroasyalılar karşısında üstün konumdadırlar; sağlam birlikler olan güçlü topluluklar (özellikle Edde ve Jörai) oluştururlar. Bununla birlikte tekniler, yaşam türü, düşünüş biçimi ve bunun edebî ifadesi bakımından diğer adalı Avustronezyalılardan çok kıtalı Avustroasyalılara yakındırlar –bu da mitolojilerinin karşılaştırılmalı olarak incelenebileceği anlamına gelir.

Orman varlıklarının ortak çerçevesidir, mitlerde büyük bir yer tutar, ev yapım malzemesi sağlar (ağaç, bambu ve anız); ayrıca pirinç, mısır ve bazı sebzeleri de ekip biçen bu avcı, kısmen toplayıcı halkların yiyeceğinin bir bölümünü sağlar. Bitkilere bağımlı uygarlıkları, gündelik yaşamın başyapıtları olan dokuma (pamuk) ve sepetçilik (bambu ve hasır) işleriyle gözler önüne serilir. Aile Sreler ve Jörailerde olduğu gibi anne-haneli biçimde ana soyzincirine bağlı olabildiği gibi Malarda ya da kimi Mnonglarda olduğu gibi baba soyzincirine de bağlı olabilir; hepsinde dayı özel bir işleve sahiptir. Köyden ziyade her hane bir birlik oluşturur. Tek gerçek iktidar geleneğin iktidarıdır; herkes ataların izinden gitmek için ne yapacağını iyi bilir.

Gündelik işlerin yanında bir dinden sözetmekten ziyade varlıklarındaki her şeyin (ve bütün varlıklarının) dinsel, daha doğrusu mitik bir yönü olduğunu söylemek gerekir ve bütün kavimlerde durum aynıdır. Mitoloji ayrı bir veri değildir, her şeyin dünyaya ilişkin küresel bir görüşle, insan ve onun evrendeki yerine ilişkin özgün bir kavrayışla ayakta durduğu ve açıklandığı bir kültürde mitolojiyi bir yana koymak zor bir uğraş olurdu. Mitoloji anlatılarla ve anlatı zamanlarıyla sınırlanmaz, aynı zamanda sessizlik ve içsel yaşam demektir; herkesçe (değişik derecelerde) ezberlenen mitoloji sürekli hayâl ettikleri bu dünyanın içinde yaşayan insanların düşlerini ve davranışlarının biraraya getirir (ve açıklar).

II. Araştırmanın yöntemi ve yönelimi.

Hindiçin yerlileri, sömürgeciliğin başlangıcından beri ve özellikle Fransızlar tarafından incelenmiştir: Kâşifler, askerler, misyonerler, sonra özellikle idari memurlar ve nihayet etnograflar bu incelemenin kahramanlarıdır. Bunların çoğu, sadece buldukları kavimle yetinmişlerdir. Bu halkların mitolojilerinin çok az bilinmesinin sebebi de budur. Mitleri derlemek, bunlardan bir şeyler anlamak, yorumlar elde etmek, mitin yaşamda tuttuğu yeri ve düşünceleri nasıl beslediğini bilmek zahmetli bir iştir. Çünkü sonsuz bir sabrı, incelenen halkla büyük bir yakınlık içinde yaşamayı, bu halkın güvenini kazanmayı, uzun süre bu halkın içinde

kalıp gündelik hayata katılmayı, "onlar gibi düşünmeyi" ve onlarla birlikte düş kurabilecek kadar o kültürle içli dışlı olmayı gerektirir.

Ancak, kavimsel azınlıkların tanınması konusundaki böylesi bir eksiklik yüzünden, araştırmacı tali konulara yönelebilir, dahası uzaktan bir fikir edinebilir. Mitoloji bu halkların en güzel ya da en özgün ürünleri olmakla kalmaz, aynı zamanda kendi iç yaşantılarıdır. Dolayısıyla, bu halkların dehasını gösterir ve –tamamen kişisel bir görüştür bu– kültürlerinin halihazırdaki her şeyini sergiler. Bu arada bunları, kendi mührünü vuran önceden düşünülmüş bir bütün içine yerleştirmelidir. Bu biçimde anlaşıldığında mitoloji, mit derlemesine indirgenmez. Kulağımıza çalınan anlatılar sadece nirengi noktalarıdır. Çünkü derlenen metinlerin bütünü bir imge dünyası haritası gibidir. Hindiçin halklarının ortak evrene ilişkin bütünsel görüşlerinin (anlatma zamanı ve akışındaki çizgisellik içinde) bir yansımasından ibarettir.

Bunların varlıklarının cennetle ilgisi yoktur. Çalışmayı bir erdem ya da insanî yaratılışın efendisi haline getirmemek gibi bir bilgeliğe sahiptirler. Doğru yere, yani diğer canlılar arasındaki yere yerleştirilen insanlar, her şeyin korkunç olabileceğini duyumsarlar: Orman ve ormandaki kaplanlar, gök ve yıldırım gibi. Komşu da bir düşman olabilir. Bir bira testisi çevresinde toplanıp içki ve tütün içip gevezelik etmek büyük keyif verir. Mitolojinin yalnızca küçük bir bölümünü oluşturduğu büyük bir sözlü edebiyatı (mahkeme kararları, anmalar, şarkılar, atasözleri...), kuşaktan kuşağa aktaran okur-yazarlar ve hatiplerdir bunlar. Mitleri anlatmakla yetinmeyip bunları yaşayan, günlük hayatta mitleştiren halkların yanında kalma şansı elde edildiği zaman (dünyada bu durum artık pek görülmemektedir), yapılacak tek şey bunları derlemek, yazıya geçirmek, çevirmek, yorumlamak... ve bizzat yaşamaktır.

Önemli not: Geleneksel olarak yazısı olmayan diller söz konusudur; bu dillerden birinden alınan terimler, burada çeşitli yayınlarda kullanılan bildik dizgeye göre yazıya geçirilmiştir. Kesin olan ve doğru bir telâffuz sağlayan Uluslararası Fonetik Alfabesi (A.P.I.) köşeli parantez içinde verilmiştir.

Burada *mit*, Sre dilindeki *yalyau*, Jörai dilindeki *akhan*, yani sözlü olarak aktarılan, bizim "mit" dediğimiz şeyle "masal" veya "efsane" dediklerimiz arasında hiçbir ayrıma gitmeden ve mitolojiyi hâlâ çok sık yapıldığı gibi "köken mitleri"yle sınırlamaksızın, geleneksel anlatı olarak ele alınmıştır. Ayrıca her tür geleneksel anlatı, edebiyatın bütününe işlemiştir. Bu anlamda imge dünyasının, bütün bir dünya görüşünün küresel görünümünü yansıtır.

Mit de bir sanattır, güzel konuşma sanatıdır. Müziğin de ötesinde belli bir saati (gece tercih edilir) ve koşulları olan (kimi anlatılar bir kurban töreni yapılmadan tamamen aktarılmaz) bir anlatma sanatıdır.

Peki farklı dilleri konuşan çeşitli kavimler için *bir* mitolojiden sözedilebilir mi? Yürütülen çalışmalar bu yöndedir: (Kısmen) alanlar halinde ayrılmış bölümleri birbirine yaklaştırmak, sonra benzerliklerden yola çıkıp farklılıkların anlamını incelemek. Örnekler ilk olarak iki kavimden alınmıştır. İki dilbilimsel gruptan olan diğer kavimlere ait bazı göndermelerle birlikte, Avustroasyalı aileden Sreler ve Avustronezyalı aileden Jörailer. Demek ki, henüz bir bireşim söz konusu değildir. Ama ortak bir kültür varsayımını destekleme ve bu güney Hindiçin mitolojisi ile diğer Avustroasyalı ve Avustronezyalı (özellikle Cham) halkların mitolojileri arasındaki bağı ortaya koyma eğilimindeki araştırma sonuçları söz konusudur. Araştırma, biçimsel araştırmaya ilişkin Batılı yöntemler de kullanılarak özellikle içerden yürütülüyor: Karşılaştırmayı kolaylaştırmak amacıyla kaydedilen bir yığın metnin ortasında, insanların bu metinleri nasıl kullandıklarını, haklarında ne düşündüklerini öğrenmeye dayalı bir çalışma aynı zamanda bir işbirliğini de gerektirir.

Böylece Srelerde ve daha ziyade Jörailerde yüzden fazla metin derlenmiştir. Bir notta bunlardan birinin adı geçtiğinde, anıldıkları, çevrildikleri ya da incelendikleri eserlere ya da makalelere gönderme yapmayı kolaylaştırmak için bütünce içindeki sıra numarasıyla verilmiştir: Birinciler için Ms. *n*, ikincileri için Mj. *n*. Bununla, başka yerde yayımlanan bir kaynakça nedeniyle yazının ağırlaşması engellenmek istenmiştir.

J.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

I. Genel kaynakça:

BOULBET, J., *Pays des Maa'*, *Domaine des Génies*, *EFEO*, 1967, 152 sayfa, resimli, terimce; *Dialogue lyrique des Cau Maa'*, *EFEO*, 1972, 116 s., resimli, terimce. COEDES, G., *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, de Boccard, 1948, resimli, terimce. CONDOMINAS, G., "Les tribus proto-indochinoises", *Ethnologie de l'Union Française* içinde, A. Leroi-Gourhan ve J. Poirier, 2. cilt, 1953, s. 658-678; *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo*, Paris, Mercure de France, 1957, 491 s. resimli, sözlük, dizin, kaynakça; *L'exotique est quotidien*, Paris, Plon, 1965, 535 s., resimli, haritalı, sözlük, dizin. DAM BO (J. DOURNES), *Les populations montagnardes du Sud indochinois*, Saigon, France-Asie, ve Lyon, Derain, 1950, 278 s., resimli, kaynakça. DOURNES, J., *En suivant la piste des hommes sur les hauts plateaux du Vietnam*, Paris, Julliard, 1955, 251 s., resimli, haritalı; *Coordonnées, structures jörai familiales et sociales*, Paris, Institut d'Etlınologie, 1972, 323 s., resimli, haritalı, dizin, sözlük, kaynakça; *La culture jörai*, Catalogues du Musée de l'Homme, 1972, 104 s., resimli, sözlük, kaynakça. GUILLEMINET, P., "La tribu Bahnar du Kontum", *Bull. EFEO*, XLV, 2, 578 s., resimli, haritalı. PAVIE, A., *Misson Pavie Indo-Chine*, Paris, Leroux, 1901-1919, 11 cilt, resimli, haritalı.

II. Mitler ve ritler:

DOURNES, J., "Chants antiques de la montagne" *Bull. Soc. Etudes Indoch.*, XXIV, 1948, 98 s.; "Le maîtres des eaux (conte sre)", *France-Asie*, no: 91, 1953, s. 25-29; "Fêtes saisonnières des Sre", *Bull. EFEO*, XLVI, 2, 1954, s. 599-610.; *L'homme et son mythe*, Paris, Aubier, 1968, 219 s.; "L'inceste préférentiel", *L'Homme*, XI, 4, 1971, s. 5-19; "Orphelin transformé", *Archipel* no: 2, 1971, s. 168-196; "Sous couvert des Maîtres", *Arch. europ. de sociol.*, XIV, 1973, s. 31-53; "La fée du fuigier", *L'Ethnographie*, no: 68, 1974, s. 79-92, no: 69, 1975, s. 81-114; "Deux versions d'un mythe", *ASEMI*, VI, 4, 1975, s. 97-124; *Akhan, contes oraux de la forêt indochinoise*, Paris, Payot, 1976, 281 s.; *Le Parler des Jörai et le style oral de leur expression*, Paris, P.O.F., 1976, 343 s.; *Trois mythes sre*, Paris, SELAF, 1978, 314 s., resimli, dizin; *Pötao, une théorie du pouvoir chez les Indochinois Jörai*, Paris, Flammarion, 1977, 368 s. resimli, haritalı, dizin; *Forêt Femme Folie, une traversée de l'imaginaire jörai*, Paris, Aubier, 1978, 288 s. kaynakça, dizin.

Önemli Not: Jörai mitlerinin çoğu yayımlanmıştır, Sre mitleri yayımlanmak üzeredir. Bahnar içinse P. Guilleminet tarafından derlenmiş binlerce sayfa yayımlanmayı bekliyor.

HİNDİSTAN. Mitolojiler. Hinduizm.

Hint mitolojilerini Hinduizm ile birlikte inceleyeceğiz: Budizm, Hindistan dışına yaklaşık bin yıl süreyle çıkmış ve Hint mitolojisi de Hinduizmden çok şey almıştır. Yaklaşık olarak Budizm ile aynı zamanlarda Brahmanizmin kollarından biri olan Jinizm için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Kuzeyden güneye ve doğudan batıya

kadar Hinduizmle çevrelenmiş kavim dinlerini bir yana bırakacağız: Bunlar Hindu toplumundan ayrı halkları ilgilendirirler. Ancak bu baskın varlığı fazlasıyla hissederler.

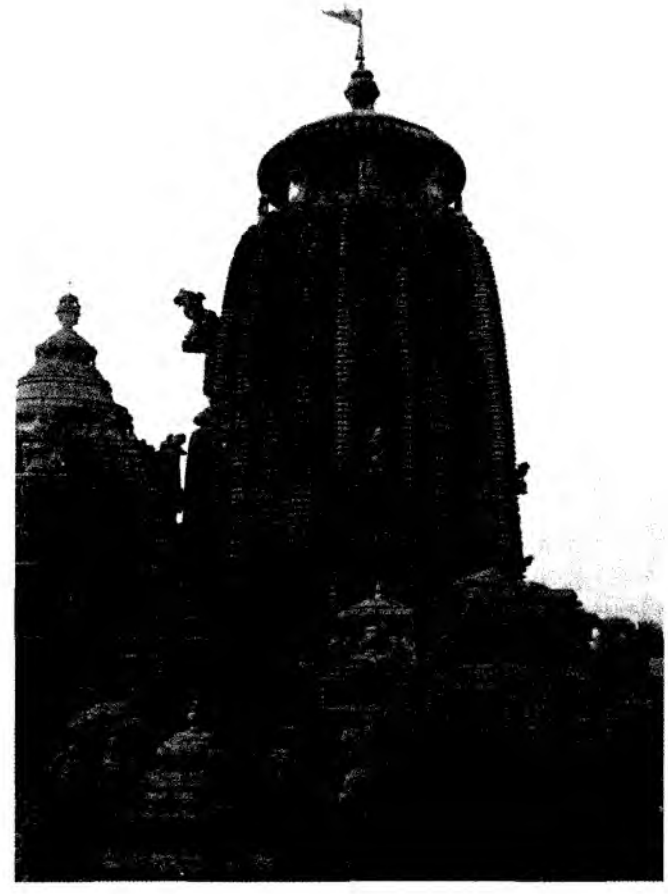
Hindu mitolojisi kuşkusuz insanlığın ürettiği en ayrıntılı, en karmaşık mitolojilerden biridir. İlk bakışta her tür düzenleme ya da kapsamlı tanımlama girişimini boşa çıkarır gibi görünür. Ancak şimdiye kadar çeşitli sözlükler ve dizinler tanrıların ve ritlerin monografik tanımlamalarını yapmış ve böylelikle sıralamaya öncelik tanımış, ayrıntılara önem vermiş; bütün bunları yaparken de bu mitolojiyi başı sonu olmayan, keyfi, karmaşık, dallı budaklı bir bütün olarak göstermiştir. Burada biz bu önyargıyı tersine çeviriyoruz. Anlaşılır olmak uğruna ayrıntıları bir yana bırakıyor ve aynı zamanda çeşitliliğin altında derin bir birliğin yattığını, uygun bir yöntem kullanırsak bu birliği kavrayabileceğimizi ileri sürüyoruz. Bu nedenle, özellikle bu yeni sözlük öncekilere ekleniyor ve tamamlayıcı bilgiler için başka kaynaklara da gönderiyor (bkz. Kaynakça). Ancak bu çalışmanın aslında yeni bir açıdan aydınlatamadığı mitik veriye ışık tutması gerekirdi.

Öncelikle mitleri ve ritleri konu etmiyoruz, ki bu sonu gelmez bir çalışma olurdu. Ritleri, mitleri anlamak için bir araç gibi kullanıyoruz (tek araç bu değil, çünkü mit ile rit sözcüğü sözcüğüne birbirine uymayabiliyor). Öte yandan, araştırma birimi olarak mite öncelik veriyor, mit kahramanlarını, motiflerini ve üretim aşamalarını bir yana bırakıyoruz. Çünkü, miti doğuran anlamı yine mitin içinde bulabiliriz. Demek ki, miti yorumlamamız için anahtar yine mitin içindedir. Doğal olarak, doğru araştırmak koşuluyla. Kısa maddeler içinde genel yaklaşımları kısmen, aynı mitin farklı değişkelerini karşılaştıran çalışmaları da tamamen kaldırmak zorunda kaldık. Oysa bütün büyük Hint mitleri birçok değişkeye sahiptir ve bize göre bunları incelerken kutupları belirlemeye dayalı, sahte bir tarihsel ilkeye dayanmamak gerekiyor. Bu değişkeleri karşılaştırıp genel anlama ya da kendi bağlamı içinde karanlık bir ayrıntının yegâne anlamına ulaştığımız ve temel miti herhangi bir tali mitten ayırmamızı sağlayan durumlar fazladır. Demek ki, sunacağımız anlatı bu ilk çalışmanın oluşturduğu izleri taşıyacaktır. Oysa bu çalışma asla yansız bir değinme olmayacaktır. Çeşitli metinlere yapılan göndermeler okuyucuya, kısmen de olsa yorum yapmasına yardım edecek gereçleri sunacaktır. Böyle bir yönteme göre tarihsel boyutu hesaba katmamak ve aynı mitin bütün değişkelerini eşzamanlı olarak görmek gerekir. Aslında mitik verinin ne belirli bir tarihi vardır, ne de ona sonradan bir tarih belirlenebilir. Çünkü yazıya geçerilmeden önce, belirsiz uzunlukta sözlü bir dönemden geçmiştir. Böyle bir evrimi değerlendirsek bile, genellikle yüzeysel kalır ve bu nedenle bir yana bırakmak gerekir.

Bununla birlikte Hindistan, metinlerine, anıtlarına, güncel pratiklerine ya da inançlarına baktığımızda üç bin yıllık bir tarihsel derinliğe sahip görünmektedir. Zamana ilişkin kesin nirengi noktaları olmasa da, değişmezlik konusunda açıkça görünen bir istenç bulunsa da, bu üç bin yıl boyunca mutlaka değişiklikler olmuştur. Tarihi belirli olaylar yoksa bile, mitler bunları rahatlıkla kayda geçirmiş olabilir. Dahası *hiyerarşi ilkesi* üstüne kurulmuş karmaşık bir toplumsal yapı, tarihsel derinliğe toplumsal bir derinlik katmıştır. Bu derinlik kendini, toplumun derdini anlatmakta kullandığı mitler halinde göstermiştir: Mitler ve kültler, her yerde yürürlükte olan hiyerarşik yapıyı şöyle ya da böyle yansıtmak zorundaydılar. Nihayet hiçbir zaman dilsel ve siyasal olarak birliğe sahip olmamış bu karmaşık ve durağan toplum, son derece geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Hinduizm derin yapısı itibarıyla gerçekten bir bütün olarak göründüğüne göre, bütün Hint mitleri ve kültlerinin yanında karmaşık yerel bağlar tespit etmemiz gerekir. Bu bağlar, aynı derin yapıya kaydolmalı ve tıpkı Hindu toplumunun ayrılmaz parçası olan coğrafi veçheler gibi, bu yapıya *aynı şekilde*, *temelinden* eklemlenmelidir. Böylece, mitleri çevresinde düzenleyen tam tamına dinsel değerlere değinmeden önce, bunlara belirli bir içerik olmasa da niteleyici biçimler kazandıran üç ayrım belirliyoruz. Hatta bu seviyede bile hiç duraksamadan Hinduizmin içinde olduğumuzu söyleyebiliriz. Çünkü biçimler, içeriklerle aynı olmasalar da içerikler seviyesinde bulunan bilinçli ya da bilinçsiz değerlerin ifadesidir.

İlk ayrım, öncelikle en Brahmansı biçimi altında klasik Hinduizmi, her tür kodu aktarmakla görevli Brahmanaların açıkladıkları Hinduizm biçimini ilgilendiriyor. Bu ayrım, zamandışılığın öncelikli olduğu bir evrende çelişkili olarak tarihseldir. Tam ifadesini Vahiy (*sruti* = "dinleme") ile Gelenek (*smrti* = anma) kutuplaşmasında bulur. Gerçekten de klasik Hinduizmde, yani iki büyük Sanskritçe destanda, ama aynı zamanda toplumsal ve dinsel yasa düzenekleriyle önceden kurulmuş dinsel durumda, *Vedalar* diğer her şeyi oluşturan kod olarak görünür. Oysa Veda metinleri en eskisinden en yenisine kadar, onları klasik Sanskritçeden büyük ölçüde farklılaştıran ve tarihsel olarak önce olduklarını gösteren dilsel özellikler ortaya koymakla kalmazlar, bir dinsel durumu da tasvir ederler. Bu durumun, kendisini sahiplenen

Lingaraja (XII. yüzyılın başı). Foto: C. Jarrige.



klasik Hinduizm içinde çizgisel bir hareketle nasıl geliştiğini bilmiyoruz. Bunların birinden diğerine devamlılık tam anlamıyla kesintiye uğrar ve eğer bir sahih bütünce belirlenebilmişse, böyle bir kesinti, mesafe, garipsilik, hatta anlaşılmazlık, ama aynı zamanda mutlak üstünlük nedeniyledir. Bu sahih bütünce, bulunduğu yerlerde hiçbir iz bırakmamış metinlere indirgenir: Bunlar nazım ilahiler (*Samhita*), mitik-ritüel metinlerdir (*Brahmana*). Bu metinlerde ilahiler kopuk ve dağınıktır; dualar haline getirilmiş ve ritle bütünleştirilmiştir. Ayrıca ritler ve mitlerden (*Upanişad* ve *Aranyaka*) kaynaklanan, diğerlerinden tamamen ayrılan ama anlaşılmaz başlangıç noktası olarak yine onları sahiplenen, değişik oranlarda ezoterik varsayımlar da vardır. Brahmanalar Gelenek'in (*sutralar*) en eski metinlerince yorumlandıklarında, her iki metin kategorisi arasında bir mesafe bulunduğu izlenimine kapılırız. Tıpatıp aynı olan bir dinsel durum söz konusu değildir. Aynı bile olsalar uyuşmazlık vardır. Ancak Brahmanaların gerçek varlık nedeni olan Vahiy'in anlaşılamaz oluşu yüzünden, yeni doğan evrende Veda evreninin, dokunulmamış biçimiyle olmasa da, bütünüyle mevcut olması gerekir. Özellikle bize Hindu bilincindeki muazzam değişimi, Budizm ile Jinizmin ortaya çıkışıyla kısmen aynı zamana rastlayan bu dönüşümü, yani yoğun bir toplumsal-dinsel canlılık döneminin kanıtını sunan mitler, *Vedalar*'ın klasik Hinduizme geçişine tanıklık eder. İşte bu sözlükte yeralan birçokmit de Vahiy ile Gelenek'in birbirine eklemlenme tarzını göstermektedir: İlk başta kozmogonik anlatılar, yani bir dini oluşturan gerçek mitler vardır. *Vedalar*'dan destana geçerken yeni bir boyut kazanan İndra'nın eylemi ya da kökü Veda'ya uzandığı için klasik çağa dayalı olduğu önceden bilinemeyen Daksa'nın kurbanı gibi.

Toplumbilimsel ayrım, hiyerarşi üstüne kurulu bir toplumun kendi hakkında sahip olabileceği imgeye tekabül eder. Yüksek kastlar kendilerini kimi değerlerle tanımlarlar ve bu değerler sayesinde alt kastlardan ayrılırlar. Öte yandan alt kastlar, daha alt seviyede görülen kendi değerlerini ortaya koyarak, üst kastlara karşı bağımlılıklarını hiç çekinmeden ifade ederler. İlk bakışta yüksek kastlar, arınmış uygulamalar olarak görülen uygulamalarla (etyemezlik) nitelenirler. Alt kastlar bunun aksi uygulamalara (ete dayalı beslenme) sahiptir. Ancak bu kesin zıtlığı tek yanlı olarak görmekten kaçınmamız gerekiyor. Ayrıca mitler bu zıtlığı çok çeşitli anlamlarla yüklü olarak gösterir: Özellikle Brahmanlar ile krallık kastlarını, yani toplumun bir diğeri olmadan varolamayacak bu iki bileşkesini ilişkiye sokan sayısız anlatılarda bu zıtlaşma geçerlidir. Kralın arı olmayan işlerinin karşı kutbunda bulunan Brahmanların arınmış uygulamaları hâlâ hiyerarşik bir yan anlama sahiptir. Zira kral her konuda Brahmanın sözünü dinlemek zorundadır. Ama Brahmanın kendi görevlerini yapmasını, yani arınmış kalmasını sağlayan da kralın "arınmış olmaması"dır. Tıpkı toplumsal merdivenin en alt basamağındaki hizmetçi kastların, arı olmayan pratiklerle üst kast diye bilinen kastların arınmalarını sağlamaları gibi. Mit burada bitmez: "Kendi içinde arı olmayan" bir şey yoktur. Hinduizm, arınmamışlığı bertaraf eder, hatta arınmışlık durumuna dönüştürür. Bunu, toplum-

Nartamalei. Foto: M. Biardeau.



sal hiyerarşi içinde yeni bir değişken katarak, bir tür *outsider* eklenti katarak yapar. Bu eklenti toplumun içinde yeralan her şeyi yine toplumun değerleri bakımından göreceli hale getirir. Demek ki, hiyerarşiye dayalı ayrım, Hinduizmin bütün değerlerinin, hatta Vahiy ile Gelenek'i birbirine eklemeyi sağlayan değerlerin geçerli olacağı kesin, karmaşık bir söylem halini almamıştır henüz. Birindeki tanrılar diğerindekilerle aynı olmasa bile, bir üst din ile alt dini birbirine zıt olarak görmemek gerekir. Hinduizm, içinde hem küçüklerin, hem de büyüklerin bir yere, bir selâmet şansına sahip olduğu, her birinin gönlüne, konumuna, soyuna sopuna uygun tanrıyı bulduğu bir bütünlüktür. Bilginin düzenlenişi açısından bunun anlamı klasik Hindistan araştırmacısı ile bu alanın etnoloğu arasında kurulan geleneksel zıtlığı bertaraf etmektir. Birinin sorunsalı diğerinin de başına dert açacaktır. Aslında kodlanmış, mitik ya da başka metinlerde ve yaklaşık iki yüzyıldır gözlemlendiği biçimiyle dinsel pratikte bir tek ve aynı sorunsal yeralır.

Hindu mitolojisinin sunduğu üçüncü ayrım, klasik din uzmanları ile zorunlu olarak kısıtlı bir alanda çalışan etnologların işbirliğini kaçınılmaz hale getiriyor: Büyük tanrılar Vişnu ile Şiva, Hindu alanında her yerde bulunur. Öte yandan müminlerin çokluğu bakımından aynı derecede önemli olan başka tanrılar, çok daha sınırlı bir coğrafyaya yayılmışlardır. Kimi kez egemenliği bütün topraklarda kabul edilmiş tanrılar (tanrıçalar da olabilir) vardır ve bu toprak egemenliği bölgesel bir hac mekânı ile somutlaştırılmıştır. Kimi kez de bizzat mekâna, köye bağlı tanrılar söz konusudur. Tıpkı Andhra Pradesh'in "köy tanrıçaları" (*gramadevata*) gibi, farklı köylerde aynı adlar bulunurken, dindarlar bunları sadece kendi köylerinin koruyucuları olarak görürler ve aynı adı taşıyan *gramadevata*'ların birbirine eşdeğer olup olmadıklarına bakınazlar bile. Bu aşamada "halk" dininden sözedilir. Ancak bu din, toplumsal ayrım konusunda olduğu gibi, sadece alt sınıflara bağlı bir din değildir. Gerçekten de yerel tanrı, yerel olarak mevcut bütün kastları çevresinde toplar. Daha geniş bir alanın egemen tanrısı da bu alandaki halkın tamamını korur. Yılda bir kutlanan bayramı gerçekten de herkesin bayramıdır. Bu nedenle, yine burada da kimi kez "büyük" ve "küçük gelenek" diye yapılan ayrımı bir yana bırakmamız gerekiyor. Vişnu ve/veya Şiva'ya kült adayanlar ile Subrahmanya, Narasimha ya da Khandoba gibi bölgelerindeki egemen tanrıya, yerleşim yerini koruyan tanrıçaya kült adayanlar aynı kişilerdir. Coğrafyayı temel alan bu ayrım, mitlerde dinsel bir içerik kazanan ve panteonun yapısında da bulunan bir biçimi ortaya koyar. Tanrısallıkla ilgili çeşitli seviyeleri doğru olarak dile getirebilmek için klasik metinlere başvurmak yetmeyebilir. Çünkü tanrısallık biçimlerinin coğrafya üzerindeki dağılımında başka anlamlar vardır. Bu nedenle, bir köyün dinini biçimlendiren mit-rit bütünüyle ilgili belirli bir örnek sunmaya özen gösterdik. Sonsuz sayıdaki değişikliklerin kaydolduğu o sabit dokuyu ortaya koyabilmek için bu türden, derinlere inen çalışmaları arttırmak gerekiyor. Tanrı ile tanrıça ilişkisi sorununun özellikle coğrafi durumdan hareketle belirdiğini görüyoruz. Vişnu ve Şiva'nın ortaklarını saymazsak (bu durumda tanrılarla ortak rollere sahiptirler), bir "Pan-hint" tanrıça yok gibi görülüyor. Oysa bölgesel ya da yerel seviyede tanrı ile tanrıça arasında (kızkardeş, ana ya da eş), en nihayetinde birbirini tamamlamaya kadar uzanan bir rekabet vardır. Böylece mit, Hindistan'ın dinsel coğrafyasına kaydolmuş bu gerçekliği yansıtacaktır.

Sıraladığımız düzenleyici ilkeler olmazsa, Hindu mitleri, onları oluşturan halkla doğrudan ve anlaşılabilir herhangi bir ilişkileri olmayan, havada kalmış söylemler olarak görünebilir. Ancak mitlerde durum böyle değildir. Aynı şifre çözme yöntemlerini yinelemeden mitlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için, mitler konusunda üç tür makale sunuyoruz: Kimi makalelerde, diğerlerinden daha temel mitler ele alınmış ve böylece Hinduizmin büyük yapıları vurgulanmıştır. Bu durumda mitik anlatıyı, bizi anlama ulaştıracak çeşitli bilgilerle tamamlamaktan çekinmedik. Diğerleri yine mitler yardımıyla şu ya da bu nesnenin simgesel değerini ya da tam aksine güçlü bir ideolojik yükü olan bir nesnenin simgesel karşılıklarını açıklıyor. Bunlarla, okuyucuyu şifreli bir metin olan mite sokabilmeyi amaçlıyoruz. Son olarak, bu yapıları ve simgeleri kullanan önemli mitleri, yorumu en aza indirerek sunuyoruz. Yöneldiğimiz ve kuşkusuz hep ideal olarak kalacak hedef, her tür Hindu mitinin çözümlenmesine yarayacak gereci her tür okuyucunun eline vermektir. Ancak unutmamak gerekir ki, çözümleme ardında hep eksik bir şeyler bırakan sonsuz bir uğraştır.

M.Bi. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

BIARDEAU, M., *Clefs pour la pensée hindoue*, Seghers, 1972. BIARDEAU, M., ve MALAMOUD, CH., *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, 1976. DIMMITT, C. ve VAN BUITENEN, J.A.B., *Classical Hindu Mythology*, Philadelphia, 1978. DOWSON, J., *A classical dictionary of Hindu mythology and religion, geography, history and literature*, 10. baskı, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1961. DUMONT, L., *La civilisation indienne et nous*, Armand Colin, 1964; *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, 1966. HOPKINS, E.W., *Epic Mythology*, 1st Indian reprint, Indological Book House, Varanasi-Delhi, 1968. LEVI, S., *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, yeni basım, P.U.F., 1966. MACDONELL, A. A., *The Vedic Mythology*, 1st Indian reprint, Indological Book House, Varanasi, 1963. MACDONELL, A. A., ve KEITH, A.B., *Vedic Index of Names and Subjects*, 2 cilt, 3. baskı, Motilal Banarsidass, Delhi, 1967. MOOR, E., *The Hindu Pantheon*, yeni baskı, Varanasi-Delhi, 1968. MUIR, J., *Original Sanskrit Texts on the origin and history of the People of India, their religion and institutions*, 5 cilt, yeni baskı, Oriental Press, Amsterdam, 1967. O'FLAHERTY, W. D., *Hindu Myths*, Penguin Books, 1975. RAMACANDRA DIKSHITAR, V. R., *The Purâna Index*, Madras University Historical Series, 3 cilt, Madras, 1955. RENOU, L., *Hymnes spéculatifs du Veda*, "Connaissance de l'Orient", Gallimard, 1956. TANDON, Y. P., *Purâna visayasamanukramanikâ* (A Concordance of Purdna-Contents), Hoshiarpur, 1952. VARENNE, J., *Mythes ve Légendes extraits des Brâhmana*, "Connaissance de l'Orient", Gallimard, 1967; *Le Veda, premier livre sacré de l'Inde* (Anthologie...), 2 cilt, Marabout-Université, Verviers, 1967; *Upanishads du Yoga*, "Connaissance de l'Orient", Gallimard, 1971. VETTAM MANI, *Purânic Encyclopaedia*, İngilizcesi, Delhi-Varanasi, 1975.

HİNDİSTAN (*VEDALAR*'A İLİŞKİN). Din ve mit.

Veda Hindistan'ı konusunda yalnız onun dilini ve dinini biliyoruz. Bu kültürün bize bırakmış olduğu tek belge metinlerdir ve bu metinler de yarattıkları etkileri, kapsamları ve kullanılış amaçlarıyla dinseldirler. Bunlarda, kendini arkeoloğun bakışına sunan hiçbir nesne, tarihçiye bir destek noktası, kronolojik bir kaynakça sağlayabilen hiçbir dış tanık ifadesi bulunmaz. "Hindu uygarlıklarının (tarihlendirilmesi bile kesin değildir ve geriye yalnız maddi kalıntılar kalmıştır) şiddetli olduğu düşünülen sonları ile Budizmin ilk zamanları ve ilk Yunan kanıtları arasında, Hindistan konusunda bildiğimiz şeyler, yalnız *Vedalar*'ın bize

öğrettiği şeylerden ibarettir. Oysa ki *Vedalar* kutsal kitaplardır ve yalnız kutsal olandan sözederler. Bu yığın içinde "laik" izlenimi veren (*Rksamhita* VII-103'deki "Kurbağalar" ilahisinde olduğu gibi) birkaç ilahi gösterilebilir kuşkusuz. Ama dinin ciddiliğini bastırdığı gerçekse, kutsal olmayan şeyler olarak niteleyebileceğimiz bu pek seyrek görülen şiirlerin de ruhban çevresine ait diğer şiirler gibi yayıldığından da kuşku duyulmaz.

Hint geleneğinin Veda yani "bilgi" adı altında biraraya getirmiş olduğu metinler, aynı geleneğin *sruti*, "Vahiy", sözcüğü sözcüğüne "dinleyiş" olarak ifade ettiği şeyi olağanüstü kişiler, yani *rsi*'ler (Louis Renau bu deyimi "peygamber" olarak çeviriyor) ilk zamanlarda, bu bilginin şu ya da bu bölümünü görmüş ve bunları insanlara aktarmışlardır. (Burada eğretileme silsilesine dikkat çekeceğiz. *Rsi*'ler *Vedalar*'ı *görmüştür* ama onlar, onları derlenecek ya da tekrarlanacak bir metin olarak sonraki kuşaklara aktarırlar.) Bu tanrı esini nereden geliyor? Bu sorulara iki tür yanıt getirilmiştir: Bazı Hintli öğreti sahiplerine göre, Veda metinleri kutsal yapıtlardır, hatta bir tanrının yapıtlarıdır. Diğerlerine göre –özellikle Purva-mimamsa savunucularına göre–, Veda *apauruseya*'sıdır ve yazarı kişi değildir. Dahası, yaratılmadan varolmuş, ölümsüz ve bozulmaz bir yapıttır. Bu da mitolojik olayların *rsi*'ler tarafından farklı biçimde yorumlanmasını ve muhtelif, farklı Veda değişkelerinin ortaya çıkarılması fırsatını engelleyemez. Veda sonrası yüzyıllarda, gittikçe gerçeklik kazanan bir düşünceye göre ilk Veda, tamamen birkaç hecede ya da hatta tek bir hecede toplanmıştır ve bu da tüm *rsi*'lerin ilkörneği olmuştur. Zamanla ona herkesin bildiği biçimini vererek Veda'yı kesin olarak açıklığa kavuşturmak ve yoğunluğunu azaltmak için çaba gösterilmiştir.

Sruti'ye aynı zamanda *trayi vidya* "üç katlı bilim" adı da verilir. Gerçekten de Hint geleneğine göre Veda metni, *RgVeda* "Şiirlerin Veda'sı", *SamaVeda* "Ezgilerin Veda'sı" ve *YajurVeda* "Rit Dualarının Veda'sı" adlarındaki üç kitaptan oluşur. Belki buna daha yeni –kimilerine göre yakın tarihli– fazla saygınlığı olmayan ve *AtharvaVeda* denen (Bu ad, bunları yazan *rsi*'lerden gelir), tamamen sihirli sözler ve yakarılar içeren bir dördüncü Veda eklenmiştir. Şiirler, ezgiler, dualar, büyülü sözler: Aslında bu dağılım, ancak bu üç artı ve bir Veda'nın en eski katmanlarına uygulanır. Gerçekten bunlardan her biri, belirgin "edebî türlere" tekabül eden, pek çok tabakadan oluşur.

a) *Samhitalar*: Tamamına yakını ilahiler ve dualardan oluşan, bir ya da birçok "düzenlenmiş" şiir derleme dizilerinden *Vedalar*'ın ilk çekirdeği meydana gelir. *RgVeda* ya da *Rksamhita*'nın *Samhita*'sı, on kitapta toplanmış binden fazla şiir içeren "diziler"dir (*mandala*). Modern yorumcular, biçime dayanarak ya da içeriği dikkate alarak *Rksamhita*'da, daha eski bir bölüm olan II'den VII'ye mandalanın yanısıra, bir de daha yeni bir bölüm belirlerler. Bugün Veda'nın en eski şiirlerinin, *Arya* istilacılarının Hindistan'a girişiyle eş zamanlı olduğu düşüncesinde birleşilmektedir. Yani ancak İÖ 15. yüzyıla doğru temel biçimlerini almışlardır. Ama *Avesta*'yla yapılan bir karşılaştırma, (İran'ın çok yakın olduğunu hatırlatalım) bu eski şiirin birçok izleğinin, sonradan İranlılara dönüşecek olan Aryaların, Hindistan'a gidenlerden ayrıldığı dönemin kalıntıları olduğunu göstermektedir. Öte yandan, Veda'nın hazırlanması ve yerleşmesi için yapılan çalışmalar, ilk binli yılların ortalarına kadar Hindistan toprakları üzerinde sürüp gitmiştir. *SamaVeda*'nın *Samhitalar*'ı, temel olarak *Rksamhita*'dan alınmış ve şarkı gibi söylenen şiire uyarlanmış nesir şiirlerden oluşmaktadır. *YajurVeda*'nın *Samhitalar*'ı (Kara YajurVeda ve Beyaz YajurVeda diye ikiye ayrılır) duaları biraraya getirir. Bunlar, doğrudan külte bağlı, törenlerde kullanılış sırasına göre yerleştirilmiş düzyazı ya da şiir veya her ikisini de içeren dualardır. Son olarak, görüldüğü gibi pek karmaşık olan *AtharvaVeda*'nın *Samhita*'sı, hastalık ve cinlenme gibi tehlikeler karşısında aşkı veya zenginliği elde etmek, uzun ömürlü olmak gibi amaçlar güden büyüler içerir. Ayrıca, cinler tarafından ele geçirilmelere ve hastalıklara karşı uzun hayat büyüleri ile birlikte ritin herhangi bir ayrıntısının, yüce kozmik çağrışımın hareket noktası olduğu pek geniş birkaç ilahi de içermektedir.

b) *Samhitalar*'ın her birinde bir ya da birçok Brahmana mı etkilidir? Nesir halinde yazılmış bu inceleme kitaplarının konusu Brahmana, yani kutsal bilgidir. Ayrıca bunlar rit konusundaki tanrısal nitelikli gözlemlerdir: Ritin başlıca bölümlerini (kimi kez sadece tanıtırlar, kimi kez de değişik biçimlerini tartışırlar) belirtirler ve riti mitolojik açıdan doğrulayıp simgesel değerlerini ortaya koyarlar. Tasvire dayalı ya da kuralcı bölüm *vidhi*'lerden, buyruklardan oluşturulmuştur. Kalanı ise *arthavada*'dan "açıklamalardan" yani *vidhi*'yi uygulamak zorunda kalan kişinin düşgücü ve arzusunu uyarmaya yönelik gelişmelerden ibarettir. Bu Brahmana'ların en zengini ve en oylumlusu, Satapathabrahmana, yani "Yüz Yolun Brahmanası"dır. Bu da Beyaz YajurVeda'ya aittir.

c) *Aranyakalar* yani "ormanla" ilgili kitaplar, Brahmana ile aynı yapıdadır ve bir tür uzantısını oluştururlar. Ama onların işlediği ritler, özellikle simgesel bir yoruma uygundur. Rit "aranyaka"sı, Büyük Evren ve Küçük Evren arasındaki uyuşumları ve insanın doğası üzerindeki gerçekleri konu alır. Bunların öylesine ağır anlamları olduğu öne sürülür ki, tamamı, *rahasya*'nın yani kapalının alanına aittir. Dolayısıyla, köy toplumunda incelenemeyecek ya da dile getirilemeyecek kadar tehlikelidir. Bu nedenle, bunlar ancak ormanın ıssızlığı içindeyken ağza alınabilir.

d) *Upanişadlar*: Sözcüğün tam anlamıyla "eşdeğerli kılınmış" demektir. Bu terim, Brahmana'yı ya da *Aranyakalar*'ı da devam ettiren bir metinler topluluğudur. *Upanişadlar* ya da içlerinde en eski olanlar (Sonraki *Upanişadlar*'dan farklı olarak, çoğunluğu düzyazı biçiminde olanlar), önceki metinlerin nazari katkılarını dizgeleştirir ve geliştirir. Ritin hareket noktası, sık sık gözardı edilir ya da bir bahaneyle kısıtlanır. Amaçlanan şey, insanın kişiliğiyle dünya arasındaki uygunluktan en son sonuçları çıkararak, bireysel ruh denen atman'ın ve Brahmana'nın saptanmasıyla sonuçlanan bir "rit-ötesi"dir. Brahmana, bundan sonra yalnızca Mutlak'tır; hem keşfedilecek, hem de ulaşılması amaçlanan gerçek gibi önerilen bir kimliktir.

e) Biraz önce bileşenlerini sıraladığımız *Vedalar*'a, tam ifadesiyle Veda'nın "üyeleri" ya da eklentileri dediğimiz Vedanga'lar da eklenmektedir. Bunlar, *Vidhi*'leri uygulamak için uygulanması gereken pratik kurallara yönelik aforizmalardan ve sutra'lardan oluşan teknik kitaplardır. Bu tanımlama, her şeyden önce ritle ilgili aforizmalar anlamına gelen Kalpasutra'ya daha uygundur. Bu sözler, törenlerle ilgili bilgileri içeren Strautasutra ve evle ilgili rit konusundaki bilgileri içeren Grhyasutra adları altında ikiye ayrılır. Bundan başka, Veda metinlerinin nasıl telaffuz edileceğini öğreten sesbilgisiyle ilgili Sutra'lar da (*şiksa*) Vedanga'lara bağlıdır. Bunu da dilbilgisiyle ilgili sutra'lar (*uyakarana*); Veda şiirinin ölçülü yapılarını çözümleyen sutra'lar (*chandas*); Veda sözcüklerinin yapısını belirten sutra'lar (*nirukta*) ve son olarak astronomiyle ilgili sutra'lar (*yotişa*) takip eder.

Samhitalar, *Brahmanalar*, *Aranyakalar* ve *Upanişadlar* hep birlikte, sruti'yi oluştururken, yardımcı üyeler ya da *Vedan-*

ga, *smrti*'ye (hatıra geleneği) bağlıdır. Ama *smrti*'nin aslını oluşturan şey, düzyazı biçimindeki aforizmalar ile toplumsal, yargısal ve dinsel "yasa" olan *Dharma* konusunda dizelerle yazılmış *Dharmasutra* ve *Dharmasastralar*'ın ilgi çekici kitaplarıdır. (Dharmasastra'lar arasında en ünlüsü *Manu Yasaları* adındaki derlemedir.) Kökeni itibarıyla *Dharma* sonsuzdur ama bulunduğu metinler sruti'yi oluşturanlardan farklı olarak, insan kültürüne aittir. Bu yüzden *smrti*, *sruti* ile aynı saygınlığa sahip değildir. Bununla birlikte ona sıkı sıkıya bağlıdır. Bir smrti metni, az ya da çok yapay biçimde ama zorunlu olarak belirli bir Veda'ya eklenmiştir. Ayrıca bir *smrti* öğretimi, ancak *sruti*'den kaynaklanan bir otoriteden destek aldığı zaman tamamen geçerli ve sağlam olur.

Sruti ile smrti, günümüzde hâlâ Brahmana Ortodoksluğu'na kaynak görevi yaparlar. Zaten Brahmanizme ait olmak, öğretisel plan üzerinde, bu iki sınıfa ait metinlerin öğrettiği şeyin gerçekliğini tanımak demektir. Şunu da ekleyelim ki, bu Brahmana soyzinciri, yalnızca fiziksel olarak kanlarından geldikleri atalarıyla değil, "dal ile" ya da Veda Okulu'yla (yani Veda'nm altbölümleriyle) ve bağlanmış oldukları kurucu *Rsi* ile tasvir edilir. Bir erkek, kendi sınıfı içinde ama *gotra*'sı dışında; yani aile geleneğine göre, aynı *Rsi*'yi kendisiyle ilgili bilgi verecek kişi olarak gösteren topluluk dışından biriyle evlenmek zorundadır. Ama yine de, yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa aktarılan törenlerde hâlâ kullanılan, hayran kalınacak bir sadakat ve titizlikle aktarılan Veda metinlerinin, tüm bu süre boyunca anlaşılmış, hatta gereğince incelenmiş oldukları sanılmasın. *Rksamhita* ilahileri, özellikle Veda döneminin sonundan itibaren büyük bölümü itibarıyla ölü bir dildir. Bu metinlerin dilindeki eskiliği, olağanüstü şiirsel güçleri, anlam ve biçim-bilimsel zenginlikleri, retorikaları, söz dizimindeki özgürlükleri ve nihayet bilinçli kapalılıkları gözönüne alırsak, neden ölü bir dil olduğunu rahatlıkla kavrayabiliriz. 14. yüzyılda, Mysore-Vijayanagar'da, Sayana'nın çevresinde toplanan tefsir âlimleri, Veda'nm hemen hemen tamamının yorumunu kaleme alacaktır. Yeni bölümler açısından son derece değerli olan bu açımlamalar, ilk Batılı Veda'cıların çabalarını su götürmez biçimde kolaylaştırmıştır. Bu aşamadan sonra kaydedilen ilerlemeler, temelde Sayana'ya yönelik eleştirilerle şekillenir. Her ne kadar kibirli bir yargı olsa da, şu açıklama çok sık yapılır: Hindistan'ın Veda ilahilerin anlaması, Batı filolojisi sayesinde olmuştur. Bu doğrudur.

Sruti'nin içinde, metinlerin biçiminden ileri gelen bir ilk ayrımın ortaya çıktığını gördük. İlk başta *Samhitalar* sökün eder ve geriye kalanların bütünü, şu ya da bu şekilde yorumdur ya da ikincil açıklamalardır. Hint geleneği için paylaşım çizgisi her zaman biraz farklılık gösterir. Bir yanda, rit sırasında bağırarak söylenme gibi ortak bir özellik taşıyan ve bu yüzden ritin bir bölümünü oluşturabilen şiir ya da düzyazı biçiminde ilahiler, ilahi parçaları ya da ayrı söylenen dualar anlamına gelen *mantra*'lar vardır. Öte yanda ise Brahmana (bu sözcük burada en geniş anlamı ile kullanılmaktadır) yani doğrudan ritin ögelerini oluşturmayan ama öğretici ve açıklayıcı metin ve yorumlar mevcuttur. Bu durumda ortaya başka bir sınıflandırma daha çıkar. Bu sınıflandırma, *Brahmanalar*'ı içeren *karmakanda*'yı (Eylemler bölümü), *Upanişadlar*'la örtüşen *Vedanta* (*Vedalar*'ın sonu) gibi yorumlanan *Jnanakanda*'dan (Bilgi bölümü) ayırır. (*Brahmanalar* ile *Upanişadlar* arasında aracı durumda olan *Aranyakalar*, genellikle *jnanakanda* olarak sınıflandırılır.) Gerçekten *Brahmanalar* rite (daha doğrusu kurbana) yani "eylem"e yönelirler. Riti doğru biçimde uygulama yollarının nasıl anlaşılması gerektiğini ve ondan doğacak yakın ya da uzak mutluluğu öğretirler. *Upanişadlar*'sa tam tersine, bilginin, eylemi ikinci plana attığını gündeme getirirler. Dahası, bilginin (rit üzerinde derin düşüncenin ortaya çıkardığı bağlantılar) kendisi, eylemin bizi zorunlu olarak hapsettiği, doğumlar ve ölümler zincirinden selâmetin bir yoludur. Bu yüzden *Upanişadlar*, selâmeti (*moksa*'yı) arayanların esin kaynağıdır. Oysa *Brahmanalar*, sonu gökyüzü (*svarga*) olan övgüye değer eylemin yolunu izlemek isteyen insana kılavuzluk eder.

Tarihçi olarak mitoloji ve ritle ilgilenen ve Veda dini ile onu izleyen dinsel biçimler arasındaki ilişkilerden ziyade, Veda birliği konusunu soruşturan biri için önemli olan; en eski *RgVeda* ilahileri ile *Brahmanalar* arasındaki ilişkiyi bir kenara bırakıp, *jnanakanda*'nın *karmakanda*'ya eklemlenmesi değildir. Geleneğe göre, birbirine bağlı olan bu *sruti*'nin iki bölümü arasında yüzyıllar bulunmaktadır. En eski tabanın şiirleri biçimlendiği sırada *Arya* toplumu yalnızca alt kıtanın kuzeybatısında, Kaşmir ve Pencap'ta oturuyordu. Buna karşılık *Brahmanalar*, Ganj ile Yamuna ve Doab arasında, Benares'in ötelerine kadar uzanan Ganj Ovası'na aitti. Toplumsal yapı değişikliğe uğradı. Eylemlerin ve görevlerin, farklı sınıflar (*varna*) ve kastlar (*jati*) arasındaki toplumsal dağılımı hem karıştı, hem de yerleşti. Dil bile değişime uğradı. Veda'ya özgü düzyazı Sanskritçesi, Klasik Sanskritçeye çok yaklaştı. Bütünlüğü içinde kültür, özellikle de din, halkla ilişkilerin üstün çıkması sonucunda değişimden kendini kurtaramadı (ama bu pek çok kez vazgeçilmiş tüm gerçeklerin ya da sözde yeniliklerin sonunda, haklarında kesin bir şey bilmediğimiz Ari *olmayan* nüfusun etkisine maledilen tehlikeli bir deneyimdir).

Panteon, mitler, rit uygulamaları ve kuramı ne durumdadır? Her tarihsel girişimi, aykırılıkları konu alacak her tür incelemeyi zorlaştıran şey şudur: Bu değişimi belirleyen olayları bilmiyoruz. Ancak daha da önemlisi, çağın (*Rksamhita*'nın en eski çekirdeği) başlangıcındaki belgeler ve *Brahmanalar*'la geç dönemdeki *Samhitalar* yığını ne aynı yapıda, ne de aynı düzeydedir.

Gerçekten de birinciler, konunun sergilenmediği ama şaşırtıcı bir eğretileme ağı içinde anlatıldığı şiirlerdir. Şairin tanrıya yönelttiği övgüler arasında klişe dualarm konu başlıklarının, kişisel icatların payı nedir? Bir tanrının ayrımsal, belirgin çizgilerini çiziyormuş gibi görünen dualar, herhangi bir tanrısal figüre yöneltilebilecek başka dualara dönüşür ya da kayar. Öte yandan, işlevi ve mitolojisi ne olursa olsun, bir Veda tanrısını, yüce ve çok güçlü bir tanrıyı, evrenle ilgili tüm gelişmelerin kaynağı ya da devindirici gücü gibi yüceltirler. Bu şiirlerin temeli olan mitolojiler, orada her zaman, parçalar ya da anıştırmalar şeklinde yeralır. Muamma, kendi içinde bile Veda şiirinin, aynı zamanda da tanrıbilimin başvurduğu bir yöntemdir: Anlamı gizli olan metin, danıştığı evrenle ilgili gerçeğin gizeminin simgesidir. Rit, bu şiirlerin ana izleğidir. Sunulan şeyin görüntüleri, zaman seçimleri, katılan insanlar, avadanlıklar, sununun yapıldığı maddeler, tapınılan şey ya da kimseyle aynı ateşlilikle, aynı şiddetle, aynı aşırı titizlikle yüceltilir. (Ayrıca Bergaigne, *Rksamhita*'da en küçük ayrıntısına kadar her şeyin rite dayandığını savunmuştur. Veda şiirinde mit ile rit birbiriyle düğümlenir. Her ikisinin de görevi, büyük doğal örüntüleri temsil etmek, açıkça bildirmek ve hatta sürdürmektir). Ama *rsi*'ler rite yüksek bir değer kazandırır görünseler de, bir törenin somut gelişimini gözlerimizin önünde canlandırabilmemiz için zemin hazırlayamazlar. *RgVeda*'da, rit konusundaki söylem, mitolojik söylemdeki aynı eksiltilere, aynı simgeselleştirmelere, aynı değişimlere uyar. Bununla birlikte, beklendiği gibi

mit ile rit, karşılıklı olarak birbirlerini simgeleştirir. Öyle ki Veda'yı anlamaya çalışmak, yalnız metni çözmekten ibaret değildir. Bu ancak onu bize sunduğu parçalardan başlayarak, tümünü –mitolojiyi, riti, her ikisi arasındaki uygunluk dizgesini– ayrılmış ve sapmış görünen şeyleri yeniden kurarak sağlanır. Yoksa bu uçsuz bucaksız boşluk hangi maddelerle dolar?

Bu bakımdan üç Veda yanlısı ekol çatışma içindedir: Birincilere göre, *Rksamhita*, kendinden önce gelenle açıklanır. Diğerlerine göre sonrakiyle. Üçüncüler ise ancak kendisiyle açıklanabileceğine inanırlar. Birinci ekolden olanlar, *RgVeda*'nın diniyle Brahmanizm (haklı olarak Hinduizm) arasında derin bir ayrılık bulur: Hindistan'a yerleşmeden önce Arya ozanları tarafından oluşturulan, en azından düşünülen eski *RgVeda*, Hint-İranlılar dünyasının görüşünün ve dininin kanıtıdır. Diğer Hint-Avrupa halklarının dinini en eski biçimlerle kanıtlamakta olan biçimleriyle yapılan karşılaştırma, Veda dininin etimolojik olarak belirlenmesine izin verir. Bu karşılaştırmacılara karşı çıkanlara göre, tam tersine *RgVeda* baştan sona Hindistan'a özgü bir yapıttır; hayvanlar ve bitkiler Hindistan'a aittir. Din de gelişimi içinde açıkça belirtilen bir geleneğin başlangıç noktası olarak görülmelidir. Doğrudan doğruya *mantra*'ları yorumladıklarını iddia ettikleri zaman, *Brahmanalar*'a güvenilmese bile en azından, *sruti*'nin bu iki parçasının dinsel görüşlerinin türdeş olduğunu görmek gerekir. Ancak, üçüncü bir grup, Veda ilahilerini apayrı bir bütün olarak görmektedir. Onlara göre, ışığı sadece metnin içinde aramak gerekir ve bunun için de metnin bıkıp usanmadan incelemesi şarttır. (Hiç kuşku yok ki, Veda filolojisine değilse bile Veda dini konusundaki bilgimize çok kesin katkılar sağlayan, çilecilikle ilgili olan bu öğretidir.)

Brahmanalar'ın dinini tamamen bambaşka bir nitelik içinde incelemek isteyen kişinin karşısına çok değişik sorunlar çıkar. Elimizde, hiç kuşkusuz her zaman çok açık olmaktan uzak ama en azından öğreticilik planında açıklığı amaçlayan kuru bir metin vardır. Bu metinlerin amacı, şiirin tüm kaynaklarını kullanarak, insanların dualarının ve ritlerinin yöneldiği her türlü güçleri ve ilahileri çağrıştırmak değil; insanlara, bu duaları neden ve nasıl söylemeleri gerektiğini, bu ritleri neden ve nasıl kutlamaları gerektiğini açıklamaktır. Burada insanı özellikle şaşırtan şey, açıklamaların, daha doğrusu doğrulamaların aşırı derecede bol oluşudur. İnsanlara buyruk veren rit, her zaman şu ya da bu şekilde mitolojik bir olayın sonucunda ortaya çıkmaktadır; olayı yeniden üretir, onu anar ya da tam tersine ilk zamanlarda, ortaya çıkan bir kötülüğü onarmaya ya da sınırlandırmaya çalışır. Evren ile kurban arasındaki benzeşikliğe eklenen bu nihai bağlantı, yalnızca kendi bütünlüğü içinde saygı gösterilen büyük ritleri ilgilendirmez. Mitoloji içine kurulmuş olan her ritin ayrıntısını da ilgilendirir. Öyle ki, çoğunlukla açıklamalar birbiri üstüne yığılır ve arapsaçına döner.

Ortaya çıkan sorun, şu ya da bu ayrıntıya, kurbanın şu ya da bu ayrıntısına açıklama getiren ve bir daha görünmeyen bu hikâyelerin gerçekten eski ve hakiki olup olmadıklarıdır. Sözgelimi, Kşatriyalar'a (ayrıcalıklı olarak askeri ve siyasal otoriteye sahip olan *varna* sınıfının üyelerine), tanrılara sunmaları için buyurulan Soma'yı içme yasağı getirilmiştir. Oysa, aynı sunuya katılan Brahmanalar'ın bu içkinin birazını içmeye hakkı vardır (bkz. Aitareya Brahmana, VII, 27 cilt). Öyleyse bu dışlama neden? Brahmana'nın bize öğrettiği şey, İndra'nın yapmış olduğu sayısız kötülüğün cezası olarak, öteki tanrılar tarafından (içmeye susamış olduğu) Soma'dan yoksun bırakıldığıdır. Bu yüzden, bir biçimde İndra'yı andıran efendi Kşatriyalar da Soma'dan yoksun kalmak zorundadır. Daha sonra bu yasaklama tanrılar için kaldırılmış ama eskiden, tanrıların içlerinde en güçlü ve ateşli olana verilmesini emretmiş olduğu cezayı çekmeyi sürdüren insan topluluğu için kaldırılmamıştır. Mitoloji, bu ritüel buyruk konusunda bu biçim altında ortaya çıkıyor. Mitolojinin geliştirilmiş ya da özerk değişkesi içinde, İndra'yı cezalandıranlar öteki tanrılar değil, kurbanlarından birinin babasıdır. Bu kişi onu Soma sunusundan dışlar. En azından bu hikâye, çok yerde doğrulanan mitolojik bir birliğe bağlanabilir. Ama bu masalın devam etmesi hangi duruma maledilebilir? Soma'dan yoksun kalan Kşatriyalar'a, kurban yiyeceği olarak dallar ve dalları toprağın içine doğru büyüyen *nyafrodha* ağacının meyveleri kalır. Neden acaba? Sıkça görüldüğü gibi başlangıç mitolojisi, aslında temel zamanlar içinde kutlanan bir rit anlatısıdır: Onların sunuları sayesinde tanrılar gökyüzüne doğru yükselebilmiş, hareketleri sırasında toprağın üzerine yerleştirilen Soma kupalarını devşirmişlerdir. Bu kupalar *nyagrodha*'ya dönüşmüş, ondan sızan sıvı da bu ağacın dallarını oluşturmuştur.

Bergaigne'in dediği gibi "Artık hiç anlaşılmayan duaları açıklamak için uydurulmuş gibi görünen (*La religion védique* III, s. 280)" Dumézil'in mit adını verdiği (*Mythe et Epopée*, I, s. 150) bu dayanaksız efsanelerin, yalnız dinsel ibadetleri ya da ritleri açıkça tanıtmakla görevlendirdiği değerleri gerçekleştirmek için ortaya çıkmadıklarını görüyoruz. Dayanak noktaları bulunmayan bu efsanelere, insan bedeninin neden gereken biçimde yapıldığını ve bedenin içinde bulunduğu bu durumu koruyabilmesi için neden ritin kutlanması gerektiğini anlatmak söz konusu olduğunda başvurulur. Agnihotra'nın günlük töreni sırasında, hangi nedenden dolayı öncelikle Agni'ye (Ateş tanrısı), sonra yalnız Surya'ya (Güneş tanrısı) ve Vayu'ya (Rüzgâr tanrısı) bir süt kurbanı adanması gerekiyor? Çünkü Prajapati'nin kendi ağzından çıkararak yarattığı ilk şey Agni'dir. 1) Çünkü süt doğal olarak Agni'ye aittir; çünkü ineğin sütü Agni'nin dölünden başka bir şey değildir –bu yüzden de ineğin memesinden sıcak çıkar–, 2) Çünkü bu sunu sayesinde Agni kendi tohumunu yeniden üretir ve bu model üzerinde "agnihotra'yı sunan insan", kendi öz tohumundan yeniden üremiş olur. Nasıl olur da insan ceninleri, kendilerini besleyen şey olmadan yaşamlarını sürdürür ve gelişir? Cevabı açıktır: Güneş battığı zaman, bir cenin gibi ateş olan bu dölyatağına girer ve güneşle aynı anda tüm yaratıklar ceninlere dönüşür. Onlar yatmış ve tatmin edilmiştir. Gece, güneşi sarar. Çünkü ceninler de dölyatağına sarınmıştır. Eğer akşam güneş battıktan sonra agnihotra sunuluyorsa, cenin durumuna geldiği zaman, güneşin iyiliği içindir bu. Bu yüzden ceninler, beslenmeye gereksinim duymadan yaşar. (*Staphata-Brahmana*, II, 3, I, I).

Rit ve mitin mitolojik açıklaması, aynı şekilde insanda burun çeperinin iki gözü neden ayırdığı, alnın neden tüysüz, derinin neden kürksüz, ayaklarının toynaksız, parmaklarının hem birbirine bağlı, hem de bağımsız olduğunu açıklamak için de işin içine karışır. Aynı şekilde, konuşma sırasında adlar her zaman kendi biçimleri içinde "gerekçeli"dir. Sözcük kökenleri saydamdır yani gösterdikleri nesne bu adı almıştır. Çünkü yaratılışından itibaren kök, bu adın türediği fiil kökü tarafından belirtilen bir eylemin sonucu ya da merkezidir. Belki de bu sözcük kökü saydam değildir ve mitoloji, tanrıların hangi kötücül kararıyla bir olayın değişikliğe uğradığını ya da kökle, türetilen ad arasındaki bağın artık görünmeyecek biçimde yer değiştirdiğini anlatır ve açıklar.

Sonsuz biçimde yeniden ele alınan, değiştirilen, birleştirilen bu mite dayandırılan nedenlerin icadım, uydurulan mitolojiler içinde değil de, kullanıldıkları amaca göre belirlemek gerekir. Kanıt isteyen nedir? İnsanın kendi bedeniyle kurduğu ilişkiler, kullandığı dil, pek gözle görülür olduğu için dikkat çekmeyen, en küçük davranışlarını haber veren yapısal (fiziksel ya da toplumsal) baskılar.

Şu halde esin, erek ile mitolojilerin biçemi arasındaki fark oldukça büyüktür ve *Brahmanalar*'da bu rahatlıkla gözlemlenir. Bununla birlikte, *sruti*'nin bu iki bölümündeki mitolojik içerikler arasındaki fark, karşılaştırma yapmayı yararsız kılacak derecede midir? Kuşkusuz hayır. Söz konusu olan, aynı tanrılardır. Ancak karşılıklı önemleri ve dış görünüşleri değişmiştir. *Brahmanalar*'da, İndra'nın başlangıçtan itibaren sahip olduğu üstünlüğü koruduğu gerçek olsa bile (Eski Veda'da, İndra tanrılarm en büyüğüdür, en fazla ilahi ona yazılmıştır ve en parlak başarılar ona maledilmiştir), Soma ve Agni, aynı zamanda hem tanrı hem de kurban elemanları olarak, dinsel kuruluşun merkezinde kalmakla birlikte, diğer kutsal şekiller canlılığını yitirir ya da değişir: Önce kozmik düzenin bekçisi olan Varuna, ritle ilgili kusurların sıkı denetleyicisi ve yeminlerin bekçisi görevlerinde uzmanlaşır. Daha önemli bir değişim, kendini *Asura* kavramı gibi gösteren değişimdir. *RgVeda*'nm eski bölümlerinde en güçlü tanrılara *Asura* adı verilir: Mithra, Varuna, Aryaman, Agni, Rurda, tanrıça Usas (şafak), İndra, tüm Aditya grubu gibi. Bu ilahların tümünün ortak özelliği, biçimleri üretme ve harikalar ya da imgelemler yaratma sanatı olan maya'ya sahip bulunmalarıdır. Buna karşın *Brahmanalar*'da, tanrıların sürekli hasımları cinlerdir. Tanrılarla *Asura*, gökyüzüne sahip olmak, kurbana egemen olmak için çarpışırlar. Ayrıca tanrılar ve *Asura*'lar Prajapati'nin oğullarıdır: Biz burada, son zamanlardaki Veda'yı niteleyen en büyük icadı görüyoruz.

Biz burada örnek olarak, Soma ile ilgili Veda'nın yeni bölümünde bulunan çeşitli metinlerde ve ritle bağlantı içinde sunulan mitolojileri aktarıyoruz.

C.Ma. [N.Y.]

KAYNAKÇA

L. Renou'nun *Bibliographie védique* adlı yapıtında (Paris, 1931) Veda ile ilgili araştırmaların çeşşitli yönleri konusundaki yayınların dökümü yapılmış ve bunlar sınıflandırılmıştır; aynı çalışma R.N. Dandekar tarafından *Vedic Bibliography* adlı yapıtta da (I, Bombay, 1946; II, Poona, 1961, III, Poona, 1973) yürütülmüştür.

BARTH, A., *Les religions de l'Inde*, Paris, 1879, Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses* içinde. Auguste Barth'ın bütün yapıtlarını biraraya getiren *Quarante ans d'Indianisme*'de yeniden basılmıştır, ilk cilt: Paris, 1914. BERGAIGNE, A., *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, I-III, Paris, 1878-1883. BLOOMFIELD, M., *The religion of the Veda (From Rg-Veda to Upanishads)*, New York, 1908. CALAND, W. ve HENRY, V., *L'Agnistoma, description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique*, I, II, Paris, 1906, 1907. DUMEZIL, G., *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Europeens*, Paris, 1956 (Bibliothèque de l'école des Hautes études, sciences religieuses, LXVIII. cilt); *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977; *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1969; *Mythe et épopée I-II*, Paris, 1968, 1971. DUMONT, P. E., *L'Agnihotra*, Baltimore, 1939; *L'Asvamedha*, Paris, 1927. GELDNER, K. F., *Vedismus und Brahmanismus*, Tübingen, 1928. (Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 9). GONDA, J., *Change and continuity in Indian religion*. La Haye, 1965. (Disputationes Rheno-Trajectinae IX); *Die Religionen Indiens I: Vedismus und älterer Hinduismus*, Stuttgart, 1960, Fr. çev: *Les religions de L'Inde I: Védisme et hindouisme ancien*, Paris, 1962; *The Savayajnas*, Amsterdam, 1965. (Verhand. d. kon. Nederlandse Akad., bkz. Wetensch., Afd. Letterk. N.R. LXXI n° 2). HEESTERMAN, J. C., *The ancient Indian royal consecration. The* rajasuya *described according to the yajus texts and annoted*, La Haye, 1957, (Disputationes Rheno-Trajectinae II). HENRY, V., *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904. HILLESRANDT, A., *Ritual-Litteratur*, Strasbourg, 1897 (Grundriss der indo arischen Philologie und Altertumskunde III 2); *Vedische Mythologie*, 1-11, 2. baskı, Breslau, 1927-1929. HOS: Harvard Oriental Series. KEITH, A.S., *The religion and philosophy of the Veda and the Upanishads*, Cambridge, Mass., 1925. (HOS 31-32); *Vedic Index of names and subjects*, I-II, Londra, 1912. LEVI, S., *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1898 (Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses, XI. cilt), 2. baskı, Paris, 1966 (L. Renou'nun önsözüyle birlikte, Bibliothèque de l'école des hautes études, sciences religieuses, LXXIII. cilt). LOMMEL, H., *Altbrahmanische Legenden*, Zürih, 1964. LÜDERS, H., *Varuna*, Aus dem Nachlass herausgegeben von Ludwig Alsdorf, I-II, Göttingen, 1951-1959. MACDONNELL, A.A., *Vedic mythology*, Strasbourg, 1897 (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde II A). MACDONELL, A. A., ve KEITH, A. B., MUIR, J., *Original sanskrit texts*, I-V, Londra,1872-1874 OLDENBERG, H. *Die Religion des Veda*, 3. baskı, Stuttgart,1923. İlk baskının Fr. çevirisi: Victor Henry, Paris, 1903: *La religion du Veda*; *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brâhmana-Texte*, Göttingen, 1919; "Zur Religion und Mythologie des Veda", *Nachrichte von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophische-historische Klasse*, 1915, s. 167-235, s. 361-403. PISCHEL, R., GELDNER, K.F., *Vedische Studien I-III*, Stuttgart, 1889-1901. RAU, W., *Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brahmana-Texten dargestellt*, Wiesbaden, 1957. RENOU, L., *Anthologie sanskrite*, Paris, 1947; *Les écoles védiques et la formation du Veda*, Paris, 1947 (Cahiers de la société asiatique IX) *Etudes védiques et pâninéennes*, I-XVII, Paris, 1955-1969; *Hymnes et prières du Veda*, Paris, 1938; *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris, 1956 (Connaissance de l'Orient 3); *Les maîtres de la philologie védique*, Paris, 1928 (Annales du musée Guimet, XXXVIII. cilt); *Poésie religieuse de l'Inde antique*, Paris, 1942; *Religions of Ancient India*, Londra, 1953 (Jordan Lectures 1951). RENOU, L., FILLIOZAT, J., *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, I, Paris, 1947. II. Hanot, 1953. SCHLERATH, B., *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, Wiesbaden, 1960 (AKM XXXIII 3). SCHMIDT, H. P., *Brhaspati und Indra. Untersuchungen zur vedische und Kulturgeschichte*, Wiesbaden, 1968; *Vedisch vrata und avestisch urvata*, Hamburg, 1958 (Alt- und Neu-Indische Studien 9). THIEME, P., *Der Fremdling im RgVeda. Eine Studie über die Bedeutung der Wörter ari, arya, aryaman und ârya*, Leipzig, 1938. (Abh. für die Kunde des Morgenlandes XXIII 2); "Mithra und Aryaman", *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 41, s. 1-96, New Haven, 1957. VARENNE, J., *Mythes et légendes extraits des Brâhmanas*, Paris, 1967. (Connaissance de l'Orient 24); *Le Veda*. Paris, 1967 (Trésor spirituel de l'humanité) (Antoloji). WINTERNITZ, M., *Geschichte der indischen Literatur*, I-III, Leipzig, 1905-1920. İng. çev: *History of Indian Literature*, Kalküta, 1920-1933.

Çeviriler.

RgVeda. GELDNER, K. F., *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, I-IV, Cambridge, Mass., 1951-1957 (HOS 33, 34, 35, 36).

Atharvaveda. WHITNEY, D. W., *Atharva-Veda samhitâ. Translated with a critical and exegetical commentary*, I-II, Cambridge, Mass., 1905 (HOS 7, 8).

Taittiriyasamhita. KEITH, A. B., *The Veda of the Black Yajus Schoolentitled Taittiriya Samhita translated from the original sanskrit prose and verse*, I-II, Cambridge, Mass., 1914 (HOS 18, 19).

Satapathabrâhmana. EGGELING, J., *The Satapatha-Brâhmana according to the text of the Mddhyandina School translated by. J.E., I-V*, Oxford, 1882-1900 (Sacred Books of the East XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV).

Aitareyabrâhmana ve Kauşitâkibrâhmana. KEITH, A. B., *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauşitâki Brâhmanas of the Rigveda translated from the original sanskrit*, Cambridge, Mass., 1920 (HOS 25).

Aitareya-Âranyaka. KEITH, A. B., *The Aitareya Aranyaka edited... with Introduction, Translation, Notes, Indexes...*, Oxford, 1969.

HİNDİSTAN VE GÜNEYDOĞU ASYA. Hindu tanrıların Birmanya, Tayland, Laos ve Kamboçya'ya girişi.

I. Toprak.

Doğa ile ilgili birkaç miti daha önce incelemiştik (bkz. "Ay. Güneydoğu Asya'da Ayla ilgili mit ve ritler." maddesi). Fakat söz konusu doğa mitolojisinde başka kahramanlara da yer verilmiştir. Özellikle de *Dharani* ya da Brah Dhar(a)ni (Thurni olarak telâffuz edilir) adıyla dizlerinin üstüne çökmüş, uzun saçlarını büken genç bir kadın olarak ortaya çıkan Toprak tanrıçası, Hint destanın kahramanıdır. Büyük Veda şiirlerinde tüm bitki ve hayvanları doğuran ve tüm insanların anası olan Toprak tanrıçasına, Aditi adı verilirdi. Sanskrit Ramayana'nın sonunda Toprak tanrıçası, bir saban izinden doğmuş olan Sita'yı görmeye gelir ve onu içindeki derinliklere gömer. Budist efsanede Toprak tanrıçası, meditasyon halindeyken Buda'nın dikkatini dağıtmaya çalışan Mara'nın ordularını boğan bir mit kahramanıdır. Toprak tanrıçası, Güneydoğu Asya mitolojisine, genellikle iyiliksever bir tanrıça olarak geçmiştir: Topuz biçiminde olan saçından verimli bir nehir akar. "Taşıyan kadın" ya da "Üzerinde taşıyan" anlamına gelen adı Dharani, Sanskritçeden gelir. Ancak Dharani efsanesinde Yüce Aydınlık arayışı içinde olan Buda ile birlikte hareket eder. Bronz heykelciler, Taylandlı, Birmanyalı, Laoslu ve Kamboçyalı ressamlar Toprak tanrıçasını genelde yardımsever ve uğur getiren, yumuşak hatlı, güler yüzlü genç bir kadın olarak işlemişlerdir.

II. Devatalar.

Genel bir biçimde doğada devatalar vardır. Devata sözcüğü, tevoda ya da debta, ülkeden ülkeye değişir. Söz konusu doğaüstü varlıklar, daha sonra ele alacağımız toprak cinleri ile karıştırılmamalıdır. Burada söz konusu olan, Hindistan kökenli bir panteondur. Ama "evcilleştirilmiş" ya da uygun hale getirilmiş bir panteondur bu.

Gerçekten de genelde tek olduğuna inanılan Brahma tanrısından Güneydoğu Asya'da bir sürü yeni brahma ya da "prohm"lar türemiştir. Bunlar gökyüzünün çeşitli katlarında ikamet ederler. Brahmalar, sanılanın aksine, ruh göçünü yaşadıklarından, yani "varlıklar çemberine" dahil olduklarından ulaşılmaz varlıklar değildir. Başka bir deyişle "prohm"lar –bedenden ayrı olduklarından yeniden doğmuş varlıklar değildirler– bir önceki yaşamlarında insan ya da hayvan olarak yaşamış varlıkların yeni halidir.

Gökyüzünde, bulut, deniz ve ağaçlarda yaşayan *devata*'lar, ya deniz ve yıldırım ya da Deb Pranam'a ile ortak hareket eden Mani Mekhala gibi superileri dışında genelde isimsiz olurlar. Deb Pranam heykeli, ya deniz ve yıldırım ya da Buda'ya *anjali* selamı vermek için iki elini birleştirip dua eder durumda işlenmiştir. Bunun yanısıra Mera örneğini de kısaca ele alabiliriz. Kamboçya'ya özgü hanedan geleneklerinden birine göre, göksel dansöz apsaras olarak nitelendirilen Mera, çileci Kambu ile evlenerek Kambujaların hanedanını kurmuştur.

Sonuçta, yeryüzüne, göl kıyılarına ve ormanlarda ağaçsız yerlere gelen ve bazıları sadece insanlarla evlenen kadın kuşlar *kinnari*; göksel müzisyen *gandharva*; uçmak ya da deniz üstünde yürümek gibi yetenekleri olan ve bir çeşit çocuk yiyen dev *yaksha*; özellikle de Güney Asya'nın tümüne özgü, yerel inançların ve Hint geleneklerinin karışmasından doğan yarı-insan, yarı-yılan biçiminde olan ve Güney Asya'nın neredeyse yarısında bilinen *nagi* ya da *naga*'lar gibi tüm Hint efsane kahramanları, Güneydoğu Asya kültürünün bir parçası olmuşlardır. Naga'lar, toprak sahibi olarak algılanmıştır. Bağlı oldukları kralların adları da yazılı metinlere ve ülkelere göre değişir. Örneğin Patala Krallığı'nın göl diplerinde yaşayan Bhuvajan, Bhojon ya da ev yapılırken kurban sunulması gereken, yeraltındaki büyük yılan Krun Bali gibi.



Kuş-kadın ya da Tayland gölge oyunu kahramanı olan *kinnari*. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu.

Kendileriyle ilgili anlatılan masal ve efsanelere göre insanlara çok yakın ve içten olan söz konusu tanrıların dışında kalan bazı büyük Brahmana tanrıları, Güneydoğu Asya'da epey avantajlı bir durumdadılar.

III. Büyük Brahmana tanrıları. Çiva, Vişnu, İndra.

Eski Angkor, Champa ve Çrivijaya Krallıkları'nda, tapınakların çoğu Şiva ve Vişnu tanrılarına tapmak için yapılmıştır. Yaratan tanrı olan *Şiva*, tapınakların içine ve dışına, gerçekçi bir biçimde ya da sırf süs olarak erkek cinsel organını simgeleyen linga biçiminde işlenmiştir. Kurucu krallar, öldükten sonra düzenlenen miraç riti sayesinde Şiva tanrısıyla birleşirler. Söz konusu



Kuş-kadınlar ya da *kinnari*. Şafak ya da "Vatarun" tapınağı. Tayland, Krung-Thep (Bangkok). Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Pourcher.

krallar, hayattayken kendilerini "kral-tanrı" olarak algılanan devaraja, yani hem tanrısal özellikleri bulunan, hem de üstün güce sahip olan tanrıların kralı ile özdeşleşmişlerdir.

Şiva inancı, Hindulaştırılmış monarşilerin son dönemine kadar yaşamıştır. Günümüzde hâlâ Tayland'da bazı pagolarda, Budist *stupa* çevresinde çelenkleriyle süslü linga'ya rastlanır. Kamboçya masallarında, "tanrı", Brah İçvara ya da Brah İsur olarak anılır ve hayvanların yaratılışı ile ilgili mitlerin kahramanı olarak bilinir. Ayrıca, Kamboçya'da düğün törenlerinde kullanılan ve babil, "popil" olarak adlandırılan küçük bronz yaprakları olan şamdanların üzerine, karısı Uma'nın kılığında işlenmiştir. Üzerinde yanan mumla birlikte "popil" şamdanı, Uma'nın dişilik organı olan ferci ve Şiva'nın erkeklik organını simgeler. Bu şekilde doğurganlık ve mutluluğu yaratan birleşme miti, Hint mitolojisindeki büyük linga ve yoni izleği sürdürülür.

Adına Angkor Vat Tapınağı yapılan ve kral II. Suryavarman'ın adını alma onuruna erdiği Vişnu tanrısı, Vişnupurana ve Bhagavatapurana destanlarının kahramanıdır. Bu destanlarda işlenen "denizi çırpan tanrı" izleği, Angkor Vat Tapınağı'nın kabartmalarında da mevcuttur. "Kuşkusuz mitin Vişnu ile ilgili olması, motifin Khmerler tarafından yeğlenmesinin nedenidir. Khmerler arasında Vişnu kültü, Şivazmin ağır bastığı dönemlerde bile üstün görünmektedir" (Madeleine Giteau, 1951).

Aslında düzenin, sürekliliğin ve istikrarın tanrısı olan Vişnu, düzeni temin eden Koruyucu Kral ile özdeşleştirilmiştir. Hindistan'da Vişnu'ya bağlananların sayısı artmış, Güneydoğu Asya'nın kara ve ada bölgesinde ise adına kurulan kült yaygınlaşmıştır. Tanrı'nın görevi, süt gibi düşünülen okyanusu yayıkla yaymak olarak görülür. Bu büyük miti kısaca anımsatalım: *Asura* ejderhalarına karşı sürekli savaşmaktan yorgun düşen Deva tanrıları, Bhagavata adıyla bilinen Vişnu'dan yardım istemeye gelirler. Vişnu onlara, birlikte süt okyanusunu çırpmayı öğütler; okyanusun bir yanından *Asura*'lar öbür yanından da Deva'lar tutacaktır. Bu kozmik yayığın dayandığı yer Madara Tepesi'dir. Yayığı tutan ip, yılanların kralı, Yılan Vasuki'nin ta kendisidir. Daha ilk başta, bir olay iki grubu karşı karşıya getirir: *Asura*'lar, ipi baş yönünde çektiğinden Mandara Tepesi suların altına gömülür. Bunun üzerine Vişnu, dev bir kaplumbağaya dönüşür ve yayığı tutan tepeyi kurtarmak amacıyla suların içine dalar. Çırpma işi, Vasuki bir kara balık kustuktan sonra devam eder. Bu kara balık, tüm yaratıkların yaşamını tehlikeye sokar. Bu olaylara tanık olan Şiva, merhamet duygularına kapılır ve kara balığı tamamen yutar. Böylece canlılar dünyasını kurtarır. Bu iki duraksamadan sonra, bu yüce ve mucizevi yayık yeniden sallanır. Aynı hamleyle iyi ve kötü güçleri hem birleştirir, hem de ayırır. Süt okyanusunu çırpma işlemi, yaratıklarda aynı anda

Vat Phra Keo'nun devleri. Tayland, Krung-Thep (Bangkok). Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Gruault.



varolan iyi ve kötü güçleri birleştirir. Köpüren ve yükselmeye başlayan deniz dalgalarından, arka arkaya ince dövülmüş tereyağı veren inek, at, dört dişli kral-fil, mücevher, ağaç, *apsaras*'lar, Sri ve Varuni tanrıçaları ve son olarak da ölümsüzlük iksiri ile *amrita* tanrı yemeği çıkar.

Khmer ressam ve heykeltıraşlar, bu mitik izleklerden bir fresko yaratmışlardır. Freskoda Vişnu sadece yayığın dayandığı tepeyi destekleyen kaplumbağa *avatarası* olarak işlenmemiş, tüm bu operasyonu yöneten direk ya da ağaca dönüşen dağın tepesinde oturan üstün bir tanrı gibi gösterilmiştir. Vişnu, Khmerlerin Narayana'sı, Brah Naray'dır. İkonografik çeşitlemelerde süt yayığını yayma eylemi, değişik biçimlerde işlenmiştir. Ama getirilen biçim değişikliklerine ne mitin derin anlamını bozmuş, ne de krallık mitotolojisiyle kaynaşmasını engellemiştir. 10. yüzyılın ikinci yarısından 13. yüzyılın başına kadar bu eylem, ülkenin kurucu ve örgütleyici krallarının eserlerinin *Deva* ve *Asura*'ların başı olan Vişnu'nun eserlerine benzetilmesini sağlar. *Deva* ve *Asura*'lar, okyanustan ambrosia, tanrı yemeği çıkarır. Tanrı'nın yaptığı gibi kral, merkezinde dağ-tapınağı bulunan kent insanlarını kalıcı bir refah içinde yaşatır. Kuşkusuz Angkor miti ile ilgili anlattıklarımız, son derece basit ve çizelgeseldir. Fakat burada asıl önemli olan, muazzam mitolojik edebiyat birikiminden sadece birkaç yapıtın seçilmesi ve bunun yerel, toplumsal ve tarihi koşullara uydurularak benimsendiğinin anlaşılmasıdır. Her şey, sanki mit iktidarın getirdiklerini anlatmaya yönelikmiş ve aynı zamanda kral ile tebaası arasında bir çeşit sözleşme görevi görüyormuş gibi gelişmiştir.

Apsaras; İndra Cenneti rakkaseleri. Kamboçya, Angkor Vat. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: Martel.



Vişnu'nun değiştirdiği biçim, girdiği değişik insan şekilleri, Rama ve Krişna olarak belirmesi, Güneydoğu Asya'da yaygın bir biçimde benimsenmiş ve sanat yapıtlarında genişçe yer verilmiştir. Anlamı bakımından en önemli değişim, Rama şeklinde olmuştur. Sanskritçede *Ramayana Destanı*'nın birçok değişkesinin bulunduğu iyi bilinmektedir. Bu destan ilk önce Hindistan'ın yerli dillerinde ortaya çıkmış, sonra da tüm Güney Asya dillerine yayılmıştır. Hint değişkesinde Rama, Vişnu-Narayana tanrısı olarak karşımıza çıkarken ve upuzun destanın sonunda, adaleti koruyan, ejderhaları dize getiren birine dönüşürken, Tai, Lao ve Khmer metinlerinde Rama, Vedik ve Brahmanacı tanrıların eşliğinde göklere çıkarılamayacak kadar insanlara yakın, ama bazı özellikleri bakımından da insanlara üstün bir kahramandır. Destanın bütün değişkelerinde ejderhaları ve başkanları Ravana'yı yenmesi, Laos'daki Brah Lak Brah Lam mitinde olduğu gibi, büyü yapma gücü, savaş kurnazlıkları ve Budizm adına yaptığı hayırlı işler sayesindedir. Çünkü zaman zaman, özellikle Kamboçya'da yaygın olan Ram-Ker mitinde, "Buda tomurcuğu" olarak nitelendirilmiştir. Bu, bodhisattva ("uyanık yaratık") müstakbel Buda'ya benzetildiği anlamına geliyor.

Dans ve pandomim gösterileri, gölge oyunları ve şiir dinletileri, dinsel, mucizevi kutsal drama özelliklerini uzun süre korumuştur. Bir zamanlar tanrı ve demon güçlerini ve oyunlarını anlatan büyük mit olarak algılanan *Ramayana*, günümüzde eğlence, aşk ve macera romanına dönüşmüştür. Bununla birlikte halen birkaç köy grubu, yağmur duası için Rama ve kendisine bağlı maymunların kahramanlıklarını anlatan pandomim gösterileri düzenlemektedir. Her ne kadar izleyici topluluğu, Rama'nın karısı Sita'ya kavuşma sahnesine önem verse de Rama, örnek olarak değer taşır ve varlığı grup içinde gösteri etkileşimini canlandırır ve yeniler.

Son olarak diğer bir tanrı, Güneydoğu Asya mitolojisinde önemli bir rol oynamıştır. Bu, Veda'nın ulu tanrısı, göklerin kralı, elinde yıldırım bulunduran İndra'dır. Bulunduğu yükseklerden yeryüzünde olup bitenleri seyreden bu tanrının koruyucu olma özelliği, daha eski ilahilerde ortaya çıkar. İndra, sözünü ettiğimiz ülkelerin mitolojisine geçerken haşmetini kaybeder ama dikkat ve şefkatini kaybetmez. İndra, doğrudan insanların yaşamına müdahale eder. Tanrı İndra, yardımı hak eden ve arzuları yerine getirilmeye lâyık olan insanları belirleyen *deus ex machina*'dır. Birçok masalda tanrı İndra, yeryüzünde olağanüstü bir olay meydana geldiğinde ısınma özelliği bulunan tahtına oturmuş durumda karşımıza çıkar. Tahtın ısınma özelliği, şu veya bu kahramanın üstün Buda'ya ilişkin erdemlerinden ileri gelir. Tanrı "mübarek gözüyle şöyle bir bakar" ve kahramanı bulup yardımına koşar.

İndra, Budist yapıtlardan çıkarılmamıştır. Çünkü prens Vessantara'yı sınayabilmek için Sakka adını taşıyan bir insanın kılığına girer. Prens Vessantara, Buda tanrısının insanlara görünmek için aldığı son şeklin bir öncesidir: Merhametli ve son derece cömert bir kahramandır. Bir dansçı kılığına girerek zaman zaman köy bayramlarına katılır. Ayrıca, o, kozmogoni, mutlu olma sanatı ve kehanet biliminin işlendiği "geleceği haber veren İndra" başlığı altında toplanan yapıtların kahramanıdır.

Doyurucu olmaktan uzak olmakla birlikte bu tablo, mit, masal, efsane ve ritlerde Hint panteonundan gelen büyük tanrı ve ikincil

tanrıların yeraldığını göstermektedir. Hindistan'ın dışına çıkan tanrılar unutulmamış, aksine, bir yerde yeniden yaratılmışlar ve sadece ikonografik sanatın değil, insanlar ile tanrılar arasında ilişkileri düzenleyen dinin de ayrılmaz birer parçası olmuşlardır.

S.T. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

GITEAU, M., "Le Barrattage de l'Océan au Cambodge", *Bulletin da la société des Etudes Indochinoises*, Saygon, 1951, XXVI. cilt, 2, s. 141.

HİNT-AVRUPALILAR.

XIX. yüzyılın başlarında, Yunanlılar ve Latinler için kabul edilen dil ve uygarlık birlikteliğinin, Neolitik çağın sonlarına doğru Hindistan'ın kuzeyini, İran'ı, Rusya ovalarını, Baltık kıyılarını, Orta ve Batı Avrupa'yı ve Britanya adalarını işgal eden halklara kadar genişletilmesi gerektiği gündeme geldi. Böylece, Roma'nın barbar halklar olarak gördüğü Germenler ve Keltler, Persler ve İskitlerin birbirleriyle olduğu kadar; Partlarla, Ermenilerle, Yunanlılarla ve Romalılarla da akraba oldukları ortaya çıkıyordu. Bu akrabalığı 1870'li ve onu izleyen yıllarda, ilk kez Hint ve İran kutsal metinlerine ulaşan dilbilimciler kesinleştirmiştir: Veda metinlerindeki Sanskritçe ve daha sonra Avesta metinlerinin incelenmesi, bu dilin Yunanca ve Latince ile olan akrabalığını ortaya koymuştur. Hemen ardından, eski Germen, Slavon, eski İrlanda, vb. dillerinin yardımıyla, kendisinden çok sayıda lehçenin türediği kesin olan arkaik dilin bir tür dilbilgisi kuralı oluşturulmuştur.

Bu dile Hint-Avrupa adı verildi. Çünkü, oluşumuna katkıda bulunan ögeler İrlanda'dan Bengal'e kadar uzanan bir coğrafi alan içinde dağılmaktaydı. Temel dilbilgisel yapıların dışında (fiil çekim dizgesi, söz dizimi, ad bükünlülüğü), diller arasındaki yapılan bir karşılaştırma, kökenleri ortak binlerce kelimeden oluşan bir sözcük dağarcığının varlığını ortaya koydu: Bunlar hayvan ve bitki adları, sosyolojik ve dinsel, askeri ve tarımla ilgili terimlerdi. Zaman içinde, araştırmalar bu konudaki bilgilerimizi arttırdıkça özgün bir ideoloji içeren zengin ve karmaşık bir uygarlığın temel özellikleri de ortaya çıkıyordu. Bu ideolojiden türemiş olan diller, belirli coğrafi bölgelerde bir yandan sürekliliği, bir yandan da farklı kökenlerden gelen halklarla olan ilişkilerin yol açtığı çeşitli uyarlamaların mevcudiyetini pekiştiriyorlardı. Özellikle bu türden uyarlamalar, Hint-Avrupa uygarlığının, Kelt Galya'sı, Hitit İmparatorluğu ya da Roma Cumhuriyeti gibi çeşitli bütünlüklerin doğmasına nasıl yol açtığı konusunda bize yeterli ipuçları vermektedir. Burada, özellikle merkezden uzaklaşmanın oluşturduğu bir ana özelliği vurgulayalım: Merkezi çekirdekten giderek kopan belirli bir topluluk, kendisini, ortak bir kaderi paylaştığı diğer topluluklara yabancı kılabilecek kadar farklı bir varoluş biçimi oluşturabilmiştir. İskitlerin Yunanlılarla yakın akrabalar olduğu söylendiğinde, buna Yunanlılar pek şaşırmışlardır. Romalılar, Mısırlılar kadar Partları da kendilerine yabancı sayıyorlardı. Oysa aynı Romalılar, kendileri ile Partlar arasında bugün açıkça görebildiğimiz, onları Mısırlılardan ayıran dil ve kültür benzerliğini belirlemiş değillerdi.

Bu tür uygarlıklarda önemli bir yer işgal eden dinsel alan da aynı durumdadır: Yunan mitolojisinin özellikleri, Helenlerin hem doğu, hem Akdeniz halklarıyla olan ilişkileriyle, hem de deniz ticaretiyle uğraşan kentlerin tarihiyle ilintilidir. Böyle bir bağlam içinde, "okyanus" tanrılarının, inananların düşüncelerinde önemli bir rol oynamış olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Buna karşılık Hintlilerin ve İranlıların mitolojilerinde Poseidon'un yokluğuna şaşmak gerekir. Venus'un Orta Asya'da birkaç yüzyıllık bir gezginliğin ardından, Bactria'ya ve Keşmir'e gelip yerleşmiş olması, bu halkların denizcilikten ziyade at yetiştiriciliğiyle ilgilenmelerindendir. Ancak, Hint okyanusu kıyılarına yerleşir yerleşmez, geleneklerinde deniz mitleri görülmeye başlar. Egemen tanrı Varuna, denizaltında, deniz kızlarıyla birlikte bir sarayda oturmaktadır.

Sonuçta, bu geniş Hint-Avrupa alanının her kesimindeki dinsel evrimin temel niteliği olarak varolan şey, bu arkaik değerlerin sürekliliğidir. XIII. yüzyıla doğru Hıristiyan misyonerler Litvanya'da Hıristiyanlığı yaymaya çalıştıklarında bu bölge halkının Fırtına ve Yağmur tanrısı olan Perkunas'a taptıklarını bilen var mıydı? Modern dilbilimciler bu tanrıda, bereket yağdıran bulutlardan sorumlu olan Parjanya adlı Veda tanrısının bir benzerini buldular. Bu türden benzerlikler, otuz yüzyıllık ve binlerce kilometrelik bir uzaklık gözönüne alındığında, şaşılacak derecede güçlü bir geleneğe olan derin bir bağlılık açısından anlamlıdır.

Temeldeki ideolojiye olan bağlılığın, bütün Antikçağ boyunca Hint-Avrupa alanını etkileyen hareketlerle güçlendirildiği söylenebilir. Örneğin İtalya'da, Hint-Avrupa dininin önce bir Umbrialı biçimi, arkasından da bir Romalı biçimi aldığı biliniyor. Romalı biçimi üzerinde kendini duyuran Etrüsk etkisi *ritus graecus*'un (ve *interpretatio graeca*) yayılmasıyla elden geçirildi. Daha sonraları, İran kökenli Mithra'nın Gizlemler İmparatorluğu'nda yaygınlık kazanması, Hıristiyanlığın yavaş yavaş kendisini kabul ettirmeye başladığı zamanlarda belirli bir pagan duyarlılığa yeniden canlılık getirdi. Kilisenin iyice yerleşmesi ve güç kazanmasıyla birlikte, arkaik dinin önce Latin, Yunan, Kelt, daha sonra Germanik, Baltık ve Slav biçimleri ortadan kalktı. On yüzyıldan daha fazla sürecek olan bu sürece, Ortadoğu'da VIII. ve X. yüzyıllarda İran'ın İslamlaştırılması süreci karşılık gelecektir. Bununla birlikte, Hindistan'da ne Budizm, ne de İslam, kimi derin değişimlere karşın Veda inancını sürdüren Hinduizmi yokedebilmiştir. Bu arada, küçük bir Zerdüşt topluluğunun (Parsiler), Hindistan'da kendisine bir yer bulabilmiş olması ve günümüze kadar da gelebilmesi dikkate alınırsa, Hindistan'ın (Bali Adası'yla birlikte) Hint-Avrupa geleneklerini koruyabilen bir rol üstlendiği söylenebilir: Avesta ve Veda metinlerinde, dört bin yıldan bu yana değişmeden kalabilmiş tören kutlamalarını görmek mümkündür.

Ancak bu törenlerin sayısı azdır: Daha çok ev ritüelleri ve "kutsama" ile ilgili olanları (erginleme, evlilik, cenaze) kapsamaktadır ve Hint-Avrupalılarm uyguladıkları kült hakkında bize yeterli bilgileri vermemektedirler. O halde bu kült hakkında genel bir bilgi edinebilmek için, arkeoloji ve metin incelemeleri aracılığıyla sağlanan belgelere yönelmek gerekir. Gerçekten de, özellikle metin çalışmaları tatmin edici sonuçlar vermektedir. Çünkü bu metinlerde, tarih sahnesinden silinmiş halkların sesini duyuyoruz. Arkeologlar tarafından bulunmuş nesneler, metinsel tasvirlerin gerçekliğini kesinlemede yardımcı olmaktadır. Ancak, bu tasvirler olmadan da bu nesnelerin kült törenlerindeki kullanımıyla ilgili pek bir şey öğrenmemiz mümkün değildir. Böylece, örneğin, İsveç'te bulunmuş Viking gemileri bize İskandinav destanlarının doğruluklarını kanıtlamaktadır. Ancak, bu hikâyeler olmadan bu gemilerin, reislerin yakılma törenlerinde de kullanıl-

dıklarını bilmemiz mümkün olmayacaktı. Zaten, çoğunlukla bulunmuş olan nesneler "işaret"lenmemiştir ve şu ya da bu bakır baltanın, heykelciğin, tümülüsün Hint-Avrupalılara ait olup olmadığı konusunda da uzun uzun tartışılabilir. Ancak, elimizde bol miktarda bulunan dinsel metinler kopuk kopuktur. *RgVeda*'nın kimi ilahileri İÖ yaklaşık 1800'lere doğru yazılmıştır. Gelgelelim, *dainas* denen Litvanya ve Letonya ezgileri ancak XIX. yüzyılda toplanabilmiştir! Burada belki iki uç örnek söz konusudur (yapılar itibarıyla da uç sayılabilir örnekler: Veda metinleri çok "karmaşık" bir dinsel edebiyata aitken, *dainaslar* folklorik şarkılardır). Bu da kaynaklarımızın ne kadar düzensiz olduğunu gösterir. Latin ritüel metinlerinden günümüze bir şey kalmamışken, elimizde çok sayıda Hint dinsel mevzuatına ilişkin metin vardır. Keltlerden ise kimi dış tasvirlerle Hıristiyanlığa geçtikten sonra yazılmış olan efsaneler günümüze kadar gelebilmiştir. Birisinde edebiyat özellikle destansıdır, diğerindeyse dindışıdır vb.

Yüz elli yıldan bu yana Hint-Avrupa dinini "bulmaya" çalışan bilim adamları, en küçük bilgiden yararlanarak, onu, dizgeli bir biçimde çeşitli insani bilimlerle, özellikle dilbilimin yardımıyla diğer bilgilerle karşılaştırarak bir dedektif gibi çalışmak durumunda kalmışlardır. Başta O. Schrader'in *Real-Lexicon*'de (Berlin, 1917) yaptığı sözlüksel araştırmalar E. Benveniste'in *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, 1969) adlı yapıtında bol bol kullanılmıştır. Benzer biçimde, Georges Dumézil'in *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* adlı çalışması (Brüksel, 1958) din alanında yazılmış önemli bir eserdir. Bu çalışmaların yine de kısmi olduğunu belirtelim. Nitekim, bir bütün oluşturmaktan uzak yapıları, bu çalışmaları her şeye rağmen tartışılır kılmaktadır. Ancak, bütün eksikliklere rağmen, Hint-Avrupa ideolojisinin genel hatları bugün artık belirlenmiştir: Aşağıda bu konuyla ilgili özlü açıklamalar bulacaksınız.

Ritler.

Öncelikle (bu çok açık olmasa da) Hint-Avrupalıların bir başka dünyaya (Sanskritçe *paradésha*, İranca *pairi-daéza*, buradan da İncil'deki "paradis"/cennet) inandıklarını söyleyelim. Bu gizemli dünya, tıpkı insanların hayvanlara benzemekle birlikte, temelde ayrı olmaları gibi, onlarla belirli bir benzerlik içinde olan daha üstün canlı varlıklarla doludur. O halde, varlıkların en aşağıda olanlarıyla en yüksek tanrılar arasında bir süreklilik vardır. Ancak, bu, bütün varlıkların birbiriyle karışmış ya da birbirine eşit olduğu anlamına gelmez. Tam aksine, birbirinden açık bir biçimde ayrılmış ve sınıflandırılmış gruplar oluşturdukları söylenebilir. Nitekim, bir insan için kendisini tanrı yapma isteği, ya da bir tanrının kendi konumunu terkettiğini söylemesi bir çılgınlık (Yunanca ***hybris***) olur. Ancak, kimi tanrıların (Zeus, İndra, Iuppiter...) ölümlü kadınları dölledikleri ya da kimi insanların (Sigurd, Purûravas, Peleas...) ölümsüz tanrıçalarla birlikte yaşadıkları da bilinen bir gerçektir. Ne var ki, böyle de olsa, bunlar çok olağandışı, enikonu "ucube" durumlardır (Örneğin, Zeus'un kuğu kılığına girerek Leda ile birleşmesi, prens Arjuna'nın bir yılan balığına benzeyen nympha ile birleşmesi gibi). Geçerli olan kural ise her canlının kendi koşullarının sorumluluğunu tam olarak üstlenmesi ya da Veda'nın dediği gibi, hem "konumuna" hem de "durumuna" göre, yani *dhaman*'a göre varlıkların hiyerarşik düzenindeki yerine sahip çıkmasıdır.

Bu hiyerarşinin her yerde, grupların kendi içlerinde de varolduğunu ekleyelim. Hayvanların birbirlerine oranla belirli bir "değer"leri vardır (kartal, kurt, arslan, göçmen kuşların simgesel zenginliği buradan ileri gelir); insanlar toplumsal işlevlerine göre gruplara ayrılırlar. Tanrılar ise yeraltında, yer üstünde (su perileri, kır perileri), atmosferde ya da gökte oturmalarına göre belirli bir önem sıralamasına sahiplerdir. Dünyanın idaresi haklı olarak gök tanrılarına (Zeus, Iuppiter, Odinn, Wotan, Ahura Mazda, Varuna, Perkunas...) aittir. Egemenlik hiçbir zaman yer ya da deniz tanrılarına (denizci halklarda bile; Yunanlılar ve Vikingler) ait olmamıştır.

Kurban töreni.

Kim olurlarsa olsunlar, ölümsüzlerin o insanlar karşısında daha üst bir kategoriye ait olma avantajları vardır ve onlara belirli adaklarda bulunmak akıllıca bir iştir. Oysa "bilenler" (Brahman'lar, Kelt drüidleri, Romalı flaminler) tanrıların, bütün canlılar gibi, yiyeceğe ihtiyaçları olduğunu söylerler. O halde, lütuflarını kazanmak için onları yemeğe davet etmekten daha iyi bir şey düşünülemez. Ritin tek amacı, bu çağrının hangi biçimde yapılacağını ve organize edileceğini, hangi yiyeceklerin ne zaman ve nasıl sunulacağını belirlemektir. Tören, Hindistan'da görüldüğü gibi son derece karışıktır. Yunanistan ve İran'da daha öze indirgenmiş olarak varolabilmektedir. Ancak, bütün Hint-Avrupa alanında, temelde kendine özgü niteliğiyle kalmaktadır. Törenler tanrıları çağırmayla başlar; tören ayrıntılıysa bu iş bazen özel bir rahibe düşer ("çağırıcı": Sanskritçe *hotar*, Avestaca *zaotar*, Galya dilinde *gutuater*, Germence *gudja*). Tören ayrıntılı değilse, sunuyu sunacak kişinin ilk jesti yeterlidir (bu nedenle *hotar* aynı zamanda "sunucu" anlamına da gelir). Çağrı, kimi zaman birkaç heceyle sınırlıdır: "Mithra için, bu sunu!"; ya da görkemli dinsel ezgilerle vurgulanır. Bu durumda, sununun yapıldığı tanrıya, taşıdığı unvanın ne olduğu ve onu nasıl kazandığı hatırlatılır. Ayini yöneten din adamı da muhtemelen bu durumdan yararlanarak, kendi yeteneklerini dile getirir ve töreni canlandıracak olan dileklerini sıralar (çünkü bu türden dinlerde hiçbir şey nedensiz değildir: Birisiyle ilgili övücü sözler söylemek ya da ona yaptığı bir iyilikten dolayı teşekkür etmek, bu kişinin yeni lütuflarda bulunacağı inancıyla birlikte yürür). O halde söz, bir anlamda bir tür sunudur ve törenin hazırlanması buna bir örnektir. Törenin yapılacağı yerin belirlenmesi ve düzenlenmesi ve töreni yöneten kişinin hazırlıkları gibi (arınma ritleri, özel elbiselerin giyilmesi, vb.).

Bununla birlikte, gerçek sunu, yukarıda da belirttiğimiz gibi yiyecektir. Yiyecek, bitkisel ya da hayvansal kökenli olabilir. Ancak mutlaka pişmiş ya da en azından ateşle temas etmiş olmalıdır. Bu nedenle, Hint-Avrupa dünyasında tanrılara çeşitli peksimetler, haşlanmış yiyecek suları, kızartılmış etler (yağlı etler) sunulduğu görülür. Gerçekte, bu sunulara yakından bakılacak olursa, temelde iki farklı girişimin olduğu farkedilir: Pişirme eylemi, insan becerisinin ayırdedici bir göstergesi olarak, yeni bir maddeye dönüşecek olan hammaddeyi değiştirme çabasıyla anlam kazanır. Alevle temas, yakılan şeyin yokolmasma neden olduğu için daha farklı bir uygulamadır. Hindistan'da Brahmana din adamları tanrıların sunuyu "Agni'nin ağzıyla" (Ateş-tanrı, Latinlerin İgnis'i, Slavların Ogen'i, Litvanyalıların Ugnis'i, vb.) yediklerini ya da tanrının sunuyu "kollarına aldığı"nı ve onu ölümsüzlere götürdüğünü söylerler. Bu anlayış, muhtemelen

bütün Hint-Avrupalılarm da ortak anlayışı olmuştur. Muhtemelen diyoruz, çünkü Hindistan dışındaki bütün Hint-Avrupa alanlarında din adamlarınca oluşturulan edebiyat türü bugün mevcut değildir. Burada önemli olan, aslında sunu kavramının kendi özelliği içinde ortaya çıkmasıdır. O da, insanın kendine ait olan bir bölümünü alıp onu tanrılara vermesi, sunmasıdır.

Bağış, kuşkusuz, karşılıksız ise, yani söz konusu payın geriye dönmemek üzere ortadan kalkması durumunda, anlamlı ve geçerlidir. Bu nedenle, örneğin vahşi hayvanlar kurban edilemezler. Sadece mal sahibinin sürüsünden alman evcil hayvan kurban olarak sunulabilir. Bunun sonucu olarak, örneğin savaş mahkûmları (müstakbel köleler) ve çok özel durumlarda kimi nesneler de kurban olarak yokedilebiliyorlardı (kendilerini büyük zararlar veren bir salgın hastalıktan kurtulmayı tanrılardan istemek amacıyla, Delphes çantasındaki ganimetleri göle atan Keltler örneğinde olduğu gibi). Roma dönemi Galyalılarının yaptıkları gibi, ellerindeki paraları çeşmelerin içine atan insanlar artık yavaş yavaş dinden uzaklaşıp batıl inanca yönelmiş oluyorlardı. Bu tür eylemlerde, yine de bir sunu düşüncesinin varlığından sözedilebilir.

Sununun yokedilmesi kavramı, sununun tümüyle yakılması gerektiği anlamına da gelmez. Tanrılara sunulmuş yemekler, insanlar tarafından paylaşılmaktadır. Özellikle, dindışı şölenlerde olduğu gibi hayvan kurban edildikten hemen sonra, sadece etinden (uygulamada özellikle yağlı bir kısım alınır) bir parça koparılır ve ocağa atılır. Geriye kalan kısım ise pişirildikten sonra rahipler ve insanlar tarafından yenilir. Roma'da ve Eski Yunan'da, İsa'dan sonraki ilk yüzyıllarda sunuların bir tür ritüel kesimden başka bir şey olmadığı biliniyor (ilk Hıristiyanların Aziz Paulus'a sordukları soru da buradan kaynaklanmaktadır: Pagan tanrılara "sunulmuş" etleri kasaplardan satın alabilir miyiz?). Sunu, o halde, bir tür topluluk ritidir; daha doğrusu eğer gökyüzüne, tanrılar katına gidebilme şansına sahip olurlarsa, ölümlerinden sonra da yapacakları gibi, insanlar için "tanrılarla birlikte şölene katılma" olanağıdır. Ancak yine de bu konuda istisnalar vardır. Sadece maddi zenginliklerin biraz "sapkmca" yokedilmesi örneği değil, aynı zamanda "yeryüzü" üstündeki tanrılara adanmış kimi törenlerde de görülen istisnalar bu türdendir. Örneğin, Eski Yunan'da tanrılara adanmış kurbanlar, özel olarak açılmış bir çukur içinde kesilirdi. Kesilen hayvanın kanı bir kutsal sıvı serpme törenindeki gibi yere saçılır ve kanı iyice akmış hayvanın kadavrası "kurban olarak" tamamen yakılırdı. Keltler tarafından kesilen insan kurbanlar da benzer biçimde işlem görürlerdi. Bu da, bu son örnekte olduğu gibi, sözcüğün tam anlamıyla bir sununun söz konusu edilemeyeceğini gösterir (tanrılara adanmış olan bir sunudan geriye hiçbir şey kalmaması kural olmasına rağmen, insan kurbanların kimilerinin başları saklanıyordu).

Özel bir tören türünde "ölümsüzlük içkisi" hazırlanıp içiliyordu (Yunanca *ambrosia*, Sanskritçe *amrita* "ölmeyen"). Bu içkiye, gizliliği yüzünden bazen sadece "özsu" (Sanskritçe *soma*, İran dilinde *haoma*) adı veriliyordu. Yukarıdaki tanrıların (Olympos-lular, Adityaslar, vb.) kendilerine ölümsüz bir hayat sağlayan bu nektardan düzenli olarak içtikleri söyleniyordu. Kimi ipuçlarından hareketle, belirli çevrelerde tanrılarm sadece ambrosia içerek ölmedikleri fikrinin dile getirildiği anlaşılmaktadır. "Tanrıların Çöküşü"nün ölümsüzlere, insanların artık "kutsal özsu" sunmamalarıyla başlayacağına inanılmaktaydı (Hindistan'da, son Brahmana'nın son sunuyu kutsamasını takiben dünyanın yokolacağına inanılır). O halde, tanrılar için bu söz konusu içkiyi hazırlamak insanlar açısından dinsel bir görev olmanın yanında, bu içkiyi hazırlayan ve içenler içinse, öldükten sonra göğe çıkmanın bir tür güvencesiydi ("Ambrosia'yı içtik, birer tanrı olduk!").

Kuşkusuz böyle bir "sihirli içecek" herkes için ulaşılabilecek bir şey değildi. Veda, bu içeceğin savaşçılar ile Brahman'lara ait olduğunu ancak, daha sonraları Aryaların tümüne de (kuşkusuz hizmetçilerin, yabancıların dışında) bu hakkın yaygınlaştırıldığını kesin bir dille açıklamaktadır. Eski Yunan'da da bu hakkın meteklere ve kölelere değil, yurttaşlara ait olduğu söylenebilir. Ancak, klasik dönemde Yunanistan'da, "Soma" sunusunun ortadan kalktığı sanılmaktadır. Bu sanı üzerinde durmak gerekir çünkü, ambrosia kullanılan törenlerin giderek gözden düştüğü bilinmektedir. İran'da, örneğin Zerdüşt, ambrosia kullanımını (her türlü kanlı sunular gibi) İÖ 7. yüzyıla doğru yasaklamıştır. Tarihsel çağda, soma Hindistan'da da ortadan kalkmış ve sadece biraz değişmiş bir biçimde Keltler, Germenler ve Slavlarda varlığını sürdürmüştür. Bu gözden düşüşün, ölümsüzlük içeceğinin törene katılanlar üzerinde yarattığı etkiler, daha doğrusu bir tür sarhoşluktan kaynaklanmış olması muhtemeldir. Nitekim, tören sırasında, içeceği içen "kendinden dışarı çıkıyordu" ve belirli bir süre içinde "tanrılarla görüşüyordu". *RgVeda* ilahileri sonsuz ışığın parıldadığı, dansla, müzikle, şarkılarla coşulan, gökyüzüne yükselmeye yardımcı olan soma'yı kutsamaktadır. Büyük bir nektar tutkunu olan savaş tanrısı gibi savaşçılar da, korkuyu unutup kendilerinin yenilmez olduğuna inanır ve büyük kahramanlıklar gösterirlerdi. Kutsal içeceği ilk kez içmelerine izin verilen genç savaşçıların, kentlerde gruplar oluşturarak her türlü aşırılıklara varan eylemlerde bulundukları bilinmektedir. Ayrıca, "nektar" kültünün Hint-Avrupa dininin en kanlı törenleriyle ilintili olduğu sanılmaktadır. İlk iki sınıf ile üçüncüsü arasındaki zıtlığın açığa çıktığı bu durum, bu tip sununun ortadan kalkmasına kuşkusuz belli ölçülerde neden olmuştur.

Kutsal "özsu" elde edilmesine yarayan bitkinin ne olduğu konusunda tartışmalar sürmektedir. Yeni bir kurama göre (en doğrusu da bu gibi görünüyor), ılıman bir bölgede yetişen ve yenildiğinde sanrılara yol açan bir mantardan hareketle hazırlanmış bir karışımdır bu: "Sineköldüren otu" *amanita muscaria*, kayın ağacı kökündeki kurtçuklarla hazırlanır. Rusya ve Sibirya'da, yöre halkını "paganizmden" kurtarmak isteyen kimi Hıristiyan misyonerlere göre XVII. yüzyıla kadar bu bölgelerde bu bitkiden yararlanılmaktaydı. Eski tarihlerde, soma sunusu artık kullanılamaz olunca (ya da yasaklanınca), alkol (Hindistan'da *Sura*, Yunanistan'da *Oinos*, "şarap") ya da mayalı içecekler (bira, bal şerbeti) içilmeye başlandı. Hemen hatırlatalım, bu çağda, tüm bu içkilerin dinsel bir niteliği vardı. Ayrıca, Hint-Avrupa alanının kimi bölümlerinde (özellikle, Hindistan ve İran'da), türevleri kullanılarak kutsanmaya devam etti. Günümüzün Zerdüştîleri (Bombaylı Parsiler ve İranlı Gebrler) örneğin sadece birkaç damla çıkarttıkları ağrı kesici özellikli *ephedra* bitkisini kullanırlar (benzer biçimde, ateşin içine atılan birkaç damla hayvan yağı da eski kanlı sunuların yerine geçer). Haomaya ve hayvan kurbanların öldürülmesine karşı oldukça etkili olan Zerdüşt öğretisinin güçlü olduğu İran'da bile, dinsel mevzuat erbapları, törenlere bu iki ögenin girmesine engel olamamışlardır.

Ev ritleri.

Bu büyük sunuların tanrıların koruyuculuğu altına girmenin tek aracı olmadığını anımsatalım. Tersine, Hint-Avrupa dininin

temelini ev ritleri oluşturuyordu. Zorunlu olan sadece bu törenlerdi; yeniyetmeliğe giriş törenlerine katılmadan (Veda *upanayana*'sı, İran *naojete*'si) *arya* (bir yurttaş, bir Romalı) olunamazdı. Aile kültünün gereği yerine getirilmediği takdirde bu nitelik kaybediliyordu. Buna mukabil, bütün bir hayat, "büyük (bir) sunu" yapmadan da sürdürülebilirdi. Ev riti gerçekte pek karmaşık değildir. Rit, temelde ev-ateşini yanar tutmak ve bizzat ateş tanrısı ve aile tanrılarına (yani şu ya da bu kabileye bağlı panteondaki tanrılara) birkaç sunu adamaktan ibaretti.

Örnek olarak, Veda *agnihotra*'yı (ateşe sunu) alalım: Güneş doğmadan önce, aile reisi (*griha-pati*, "evin efendisi") "tanrısal" ateşi (*garhapatya*) canlandırır, sonra ineğini sağar (ya da sağılmış sütü getirtir). Sütten bir kaşık dolusu alarak önce Agni'ye (Ateş-tanrı) sunar, arkasından da istediği tanrılara bir sunu olsun diye ateşin içine boşaltır (genelde sıralama şöyledir: Agni, sonra Güneş-tanrı, gece ve şafak tanrıçaları, Asvenler/Dioskurlar). Bu sabah sunusunun hem güneşin doğmasını, hem de ailenin refahını, mutluluğunu sağlamak amacı güttüğü söylenir. Hint-Avrupa toplumları gibi ataerkil bir toplumda *pater familias* (aile babası) "büyük aile"nin tüm üyelerinin iyiliği için ayini yönetir. Eşi de sessizce ona eşlik eder (Veda'da, eşin kocanın arkasında yeralmadığını ve yapılan törensel eylemle dayanışma içinde olduğunu göstermek için elbisesinin eteğini tutması gerektiği vurgulanır). Güneş doğunca, tanrıya şükredilir ve törende kutsanmış olan süt içilir.

Agnihotra, üçüncü sınıf insanlarına (hayvan yetiştiricileri, çiftçiler, zanaatçılar, tacirler) ve ilâve olarak da "bir ineği olan" Brahmana'lara ayrılmıştır. Savaşçılar da törenle "düşünce"de (bir sabah duası okuyarak) birleşerek ya da sunuculara kimi hediyeler göndererek bundan yararlanırlar. Bu törenin kırsallığı, yalınlığı, aynı zamanda "büyük" sunu ideolojisiyle olan mükemmel uyumu, onun eskiliğinin yani Hint-Avrupa niteliğinin bir güvencesidir. Bu arada, *garhapatya* ocağının, kutsal ateşin saklandığı Roma'daki Vesta Tapınağı'ndaki gibi yuvarlak olduğunu belirtelim. "Ateşin muhafazası" olgusu Hint-Avrupa halklarının her birini nitelemek açısından yabancı gözlemcilere tipik bir özellik olarak görünmüştür. Nitekim "ateşin yakılması", sıklıkla, bir toprağın ele geçirilmesini simgesel olarak göstermekteydi. Bu, İran'da (Sasaniler döneminde de: İÖ III. yüzyılda), Hindistan'ın en eski dönemlerinde ve muhtemelen Hint-Avrupa alanının diğer kesiminde mutlak bir kural olmuştur. Evlilik ritleri de ocak ile aile arasındaki bu iç içeliği gösteren bir ek kanıttır: Törenin birinci bölümü, kabilesinin Ateş-tanrısını koruyan tanrının ve diğer aile tanrılarının (Lar'lar, Penatlar) huzurunda babanın törenle kızını taliplisine (ya da onun temsilcilerine) verdiği genç kızın evinde; ikinci bölüm ise, gelinin kayınpeder ve kayınvalidesine takdim edildiği yer olan damadın evinde geçer. Ateş ve aile tanrıları gelini, ileride doğacak çocuklarının kocasının soyadını taşımaya hak kazanacak şekilde kabullenir, benimser.

Rit ateşine verilen bu büyük önemin Hint-Avrupalıları ölülerini yakmaya kadar götürdüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Çok sayıda ipucu –özellikle arkeolojik ipuçları: İÖ V. ve III. binli yıllar arasında Ukrayna'da ve Avrupa'da dikilmiş olan höyükler (*kurgan*)– başlangıçta ölülerin gömüldüğünü ortaya koymaktadır. Daha sonraları ölü yakma eylemi aile reisinin bizzat kendisini kurban olarak sunduğu bir son sunuyu oluşturmuşa benzemektedir. Bu, ölenin güç ve zenginlik simgesi olan (araba, gemi, silahlar, köleler, hayvan başları, mücevherler, elbiseler, vb.) çok sayıda eşyası ile eşlerinin de yakılabildiği gösterişli bir törendir. Bu konuda elimizde çok sayıda belge vardır. Bunlardan sonuncusu, Volga kıyılarında bir Viking'in cenaze törenini (İS 922 yılında) nakleden İbn Fadlan adlı bir Arap seyyahın yazısıdır (bkz. J. Broendsted, *The Vikings*, Londra, 1965, s. 301). Veda da aynı törenlerle ilgili daha "yumuşak" bir değişkeyi nakletmektedir: Oğul odun yığını üzerindeki babasının yayını alır ve annesini, yığını ateşe vermeden önce, bu yığının içine girmeye çağırır. Hindistan'da dul kalan kadınların kocanın cenaze töreni sırasında kurban edilmesi geleneği, XIX. yüzyıla kadar sürmüştür. Zamanla, ölü yakma ayrıcalığı halkın daha geniş katmanlarına yayıldı (bu duruma Roma'da, Hindistan'da ve Yunanistan'da rastlanır) ancak bu işlemin toprağa gömme (örneğin, külleri içeren kabın toprağa gömülmesi) ve anıt mezar yapma geleneği ile (tümülüs, mozole, mezar) birlikte gerçekleşmesi gerekliydi.

Mitler.

Kesin kanıtlar ortaya koymamakla birlikte, bu tip cenaze törenlerinin ahiretbilgisi ile bağlantısı bulunan özel inançlarla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar ilk bakışta çelişkili görünecek kadar karmaşıktır. Ancak, pek çok mitolojik hikâyeyi ana izleklerine (ya da yapılarına) indirgeyince, belirli bir tutarlılık ortaya çıkar.

Ahiretbilgisi.

Bireyin değerleri ve kusurlarına göre belirlenen ölümden sonra yaşam, birinci ahiretbilgisi usulüne göre, yolculukla başlar. Ölüm anında ruh bedenden ayrılır ve ruh taşıyıcıları eşliğinde ya da onlar olmadan, bir engele kadar –nehir ya da çukur– ilerler. Engeli aşmak için, ruh bir yardıma ihtiyaç duyar ve ondan yararlanıp yararlanmadığına göre de, ya cennetin sunduğu zevklere dalar ya da cehennemde acılar çeker. Ayıklama Köprüsü'nün (Şinvat) bulunduğu *Avesta*, bu mitin en yetkin örneğidir. Ruh, kendisine köprüyü geçiren ya da cehennemin soğuk karanlıklarına iten bilinci (*daena*) aracılığıyla oraya kabul edilir. Bir inanışa göre (Yunanistan, Hindistan...), engel, yargılayıcıların (onlardan biri sıklıkla ilk insandır) verdiği bir kararla oluşturulur. Kişinin amellerinin ahlaki değeri yargılanır (sıklıkla tartılır) ve verilen karar kesindir. Mahkemenin toplandığı salon aşağı yukarı her zaman yeraltındadır (içinde karanlık koridorların yeraldığı mağaralarla buraya ulaşılabilir); acımasız bekçiler ve özellikle de köpekler girişi beklerler. Bu ilk tip inanç ritüele sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü, Yunanlılar, Latinler ve kısmen Hintliler, cenaze töreni yapmamanın, değeri ne olursa olsun ölünün cennetten ("Elysii campi") çıkarılması için yeterli bir neden olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca, bu mutlu dünyaya gitmiş olsalar bile, doğru insanların ruhları (bu ruhlar birer Mana'ya dönüşmüştür) yine de yaşayanların insafına kalmıştır. Onlara sunular sunmak gerekir (kutsal sıvılar, yiyecekler). Çünkü nasıl ki tanrılar *ambrosia* ile varlıklarını sürdürürlerse, babalar da kendilerine sunulan sunularla varolurlar.

İkinci tür ahiretbilgisi hikâyesi, tanrılar dünyasına doğrudan geçişi konu alır. En iyi model savaş alanında kahramanca ölen savaşçı modelidir: Ruh taşıyıcıları (Germen Valkyrieler, Hint Apsaras'lar), savaşçının ruhunu alırlar ve onu bir solukta tanrıların şölen yaptıkları yere kadar götürürler. Veda ve İskandinav destanları, kendilerinden önce buraya gelmiş olan kahramanlar ve

artık onların arkadaşları olan "gök kızları" tarafından karşılanan savaşçıların canlı tasvirlerini yaparlar. Hintlilerin "güneş yolu" diye nitelendirdikleri bu yol (çünkü tanrılar dünyası "güneşin ötesi"ndedir) toplum içinde büyük bir gayretle görevlerini yerine getiren herkese açıktır. Görüldüğü gibi, burada ölçüt tümüyle ritüel olmayıp, etiktir. Zaten, Eski Hint-Avrupa kültürü gibi bir kültürde topluma hizmet "dindarlık"tan da ayrılamaz. Aynı bağlam içinde ruh taşıyıcısının, genel anlamıyla, Ateş-tanrı olduğu da söylenmektedir. Ceset yakıldığında, ölünün ruhunu kucağına alır, tıpkı ocak ateşi içine atılan her sunuya yaptığı gibi, tanrıların yanına götürür. Ölüyü adak maddesi (ögesi) olarak kullanan bir kurban töreni, ölü yakma ritüelinin mitik anlamda doğrulanmasıdır.

Öte yandan Hint-Avrupalıların yeniden-doğuma inandıkları bir gerçektir. Bu olgunun varlığı, Keltlerde ve Hintlilerde açık olmakla birlikte, Hint-Avrupa'nın öteki alanlarında belli belirsizdir (çok sayıda hayata "dönüş" hikâyeleri). Başlangıçta, bir çocuğun dünyaya gelişi dolayısıyla ölülerin varlıklarındaki potansiyel gücü sürdürmek amacıyla, kendi ailelerinde yeniden hayata döndüklerine inanılması muhtemeldir. Bu konuda en üst düzeye ulaşıldığında yeniden-doğum artık gerekli değildir ve ruh ölüm içinde "istirahatını sürdürebilir. Bu inanç, bununla birlikte diğer ikisiyle çatışma içindedir. Bu çeşitli ahiretbilgilerini uyumlu hale getirmek için Brahmana din adamlarının diyalektik dehası gerekecektir. Onlara göre, azizler göğe giderler ve zamanların sonuna kadar tanrılarla birlikte kalırlar. Kötüler, suçları oranında cehennemde acı çekerler, sıradan insanlar ise (büyük çoğunluk) önce birer Mân'dırlar, sonra, amellerinin (*karman*) ağırlığıyla orantılı olarak belirlenmiş koşullarda başka hayatları yaşamak için yeryüzüne dönerler. Ancak, böyle bir bireşimin Hindistan'da Veda döneminden sonra, dinin eski Hint-Avrupa modeliyle farklılaştığı bir çağda gerçekleştiğini eklemek gerekir.

Bu arada, tanrılar dahil bütün varlıkları yönlendiren gizli güç kadere olan inanç kendini gösterir. Örneğin, her bireyin "kaderini ören" üç kadından sözedilir (Moiralar, Parkalar, Nornlar, Laimos... Bütün Hint-Avrupa halkları onlardan sözeder ve onları benzer biçimde tasvir ederler). Ancak, eğer tüm eylemlerimiz bu üç kadının elindeyse, o zaman bizim değerimiz, saygınlığımız nerede? Ve cezalandırılacak mıyız, ödüllendirilecek miyiz, bunu nereden bileceğiz? Kendileri de bu kör güce boyun eğdiklerine göre, tanrılara yalvarmak neye yarar? Görüldüğü gibi insan kaderinin önceden belirlenmesi ve tanrısal bağış sadece Hıristiyanlara özgü değil. Hint-Avrupalıların kaderin gerçekten eylemlerimizin zorunlu bir sonucu (nedensellik yasası) olduğunu savundukları söylenebilir. O andan itibaren, özgür irade (ya da olayların akışına müdahale eden bir tanrının iradesi) kaderin bir tür somutlaşması olarak ortaya çıkar; isteyen, bir kahraman olabilir. Eğer kahraman olursa (eğer irade yeterince güçlü, tanrılar da buna karşı değillerse vb.), kaderin de böyle olduğunu söyleyebilmek mümkün olacaktır. Kuşkusuz bu, tanrılar dahil bütün varlıklar için geçerlidir. Ancak, tanrılar bizden üstün oldukları için, neredeyse sınırsız bir irade güçleri vardır. Böylece kaderin, Veda'daki (*daïvam*) gibi tanrısal olduğu söylenebilir.

Panteonun düzeni.

Gerçekte, kader (ya da açık bir deyişle, dünyanın yönetilmesi) rasgele bir tanrının ellerinde değildi. O, Yunanlıların Olymposlu dedikleri tanrılara özgü bir şeydi. Korkunç, tehlikeli ve acımasız olsalar da yeraltı tanrıları, her şeye rağmen tanrılar grubunun organizasyonunda ikinci derece bir rol oynarlar. Görünmez Hades, cehennem yargıçları evrenin sadece bir bölümünü oluşturan bir bölgeyi (ölülerin gittikleri yeraltı dünyasını, yeraltı ateşini) yönetir. Kaynak sularının, ırmakların, ağaçların, mağaraların, kayaların sayısız tanrıları kadar, gökyüzünde dolaşan tanrılar (rüzgârlar, göktaşları) için de aynı şey söylenebilir. Hepsi aşağı yukarı birer hizmetçidir ve bazı durumlarda da, halleri hiç de imrenilir gibi değildir (bu tür rolleri oynamaya "mahkûm" edilmiş ve bir kahraman ya da tanrı tarafından içinde bulundukları durumdan kurtarılmaları mümkün olan kişilerle ilgili çok sayıda efsane vardır). Bütün Hint-Avrupa halkları bu "küçük tanrılar"ı (Aziz Augustinus'un bu tanrılarla ilişkili olarak çok tanrılı inançlarla alay ettiği ünlü sözleri) sonsuza kadar çoğaltmak eğilimindedirler. Ancak hiçbiri, adına "semaviler" ya da "parıldayanlar" denen (Sanskritçe *Deva*, Litvanyaca *dievas*, Germen dilinde *teïva*, Latince *deus*, İranca *daeva*, İrlandaca *dia*, vb.; bu sözcüklerin hepsi aydmlık-gök anlamına gelen kökten türemişlerdir) yukarıdaki tanrıların egemenliğinden kuşku duymamışlardır.

Kuşkusuz bu, "büyük" tanrılar arasındaki ilişkilerin kolaylıkla çözülebileceği anlamına gelmez. Burada da, yine öncelik hakları konusunda aralarında sürekli kavga eden ve en azından bizim gözümüzde ilk bakışta şaşırtıcı kimi niteliklerle donanmış bireylerden oluşmuş kalabalık bir tanrı grubuyla (*Veda*, üç bin üç yüz üç tanrıdan sözeder) yüzyüzeyiz. Şurasını da unutmamak gerekir ki, inananlar bu tanrılarda kendilerini görüyor ve filanca tanrıdan ne zaman, nasıl ve ne isteneceğini biliyorlardı. O halde, gerçekte bu konuyla ilgili rastlayacağımız herhangi bir karışıklık sadece görünüştedir ve tümüyle bizim bilgi eksikliğimizden kaynaklanmaktadır. Hint-Avrupalılar, tanrılar grubunun yüceliği ve uyumunu durmadan vurguladıkları içindir ki, din tarihçileri tanrılar düzeniyle ilgili olarak bilgilerimizi var güçleriyle düzene sokmaya çabalarlardı. Doğalcı yorumla (güneş miti, fırtına ve yağmur tanrıları) ahlaki değerleri öne çıkartan yorum dışında (hakikat ve yemin tanrıları, ödüllendiren ve cezalandıran tanrılar) ve bugün artık tartışma götürür bir "ilkellik"le (mana, totem, tabu) ilgili referansları bir yana bırakırsak, Hint-Avrupa tanrılar grubunun "sosyolojik" bir takdiminden sözedilebilir. Georges Dumézil'in (1934'ten bu yana) eserlerinde geliştirilen bu kavram, Hint-Avrupa'nın değişik kısımlarındaki dinsel biçimler üzerinde çalışan araştırmacıların çoğunluğunu biraraya getirdi.

Çizelgesel olarak kuram şöyle özetlenebilir: Hint-Avrupalılar tanrısal toplumun, insan toplumuna benzer biçimde örgütlendiğini (ya da insan toplumu, model olarak sunulmuş olan tanrılar toplumunu yansıtıyordu) ve belirli alanlarda uzmanlaşmış olan egemen tanrıların otoritesi altında görevlerin uyumlu bir biçimde dağıtılmış olduğunu düşünüyorlardı. Oysa, Hint-Avrupalıların toplumsal açıdan örgütlenmesi, özgür insanlar topluluğunun (Sanskritçe *arya*, Farsça *airya*), kutsal olanın yönetilmesini ("manevi" güç, "büyüsel-dinsel" egemenlik), fizik gücün icrasını ("zamansal" güç, "savaşçı" işlev, soyluluk) ve mal-mülk üretimini (hayvan yetiştiriciler, çiftçiler, zanaatçılar, tacirler...) kapsayan üç büyük iş alanına bölünmesi esasına dayanıyordu. Bu seçkinler grubunun altında, bir hizmetçiler (ya da köleler) sınıfı her türlü özerk yetkinin dışında tutulmuş bir dördüncü sınıfı oluşturuyordu. Ayrıca, Hint-Avrupa ideolojisinin temel niteliklerinden birine göre, bu görevler hiyerarşik bir sıraya göre düzenlenmişti. Kozmik düzenin sürdürülmesi, her şeyden önce bu "sınıflar" arasındaki ilişkilerin istikrarına bağlıydı. Her türlü den-

gesizlik (örneğin, birincinin yerine geçmeye çalışan ikinci görev) kaçınılmaz olarak bu hassas dengenin bozulmasına yol açacaktı. (Gök, diyordu Galyalılar, o zaman Yeryüzü'nün üstüne düşecekti). Tanrılar dünyasına yansıtılmış olan bu toplum tasavvuru, tanrıları üç büyük gruba ayırmaya götürdü. Hindistan'da örneğin, egemen tanrılar Mithra ve Varuna (Aryaman ve Bhoga'nın yardımcılıklarında) savaş tanrıları İndra ve Vayu (Marut'lar ve Vişnu'nun eşliğinde) olacak ve üçüncü görev iki Ashvin tarafından (Pûshan ve diğerlerinin eşliğinde) temsil edilecektir. Roma'da Iuppiter (ve Dius Fidus), Mars ve üçüncü pozisyonda Quirinus (Vafionus) olacaktır. Germenlerde, Odinn (Wotan) ve Tyr birinci sırayı alacak ve onları savaşçı Thorr ile Freyr ve Njördr izleyecektir.

Bütün bu alanlarda benzerlikler çarpıcıdır. İndra ve Thorr silah kullanırlar. Her ikisi de sarhoş edici içkilere (soma, bira, bal şerbeti) tutkundurlar. Her ikisi de, kendilerini kahramanlık eylemlerine iten gizemli bir güçle ("öfke") doludurlar; sonradan cezasını ödedikleri günahlar işlerler vb. Birbirinden ayrı olmadığı sürece bu tür benzerlikler tesadüfî olamaz. Ancak, öteki tanrılar tarafından oynanmış rollere göre belirlenirler. İlk işlev, örneğin, bir hukukçu (sakin, aklı başında, yönetebilen, vb.) ve öfke duyan, cezalandıran, ödüllendiren ve bilgeliğin sırlarını elinde tutan "ciddi" bir başkandır (Yunanlıların Zeus için söyledikleri türden). Odinn ve Varuna tam anlamıyla bu egemen tipi temsil ederken; Mithra, Tyr ve Dius Fidus, adalet simgesi bu ilk tipe örnektir. Varuna, Odinn ya da Zeus'un savaşçı niteliklerinin onları neden birer savaş tanrısı yapmadığı da böylece anlaşılır. Bir Romalı, savaşın Mars'ın (Bir Yunanlı Ares'in, Bir Germen Thorr'un, bir Hintli İndra'nın) alanına girdiğini iyi bilirdi. Bunun kanıtı da, eğer ikinci görevin tanrıları gerçekten savaşıyorlarsa, birinci görevin tanrıları sadece büyüsel planda işin içine katılırlardı: Kötüleri "şaşkın"a (ya da "çılgın"a) çevirir ve onları dürüst insanların insafına bırakırlardı. Onlar yansız kalamazlardı (Çünkü, her savaş kozmik düzenle bağıntılıdır) ancak, savaşçıların da yerini alamazlardı.

Diğer örnek: Iuppiter ve Zeus yıldırımın efendisidirler ve yağmur yağdırırlar. Ancak, bu tanrılar için, "tarım" ya da "doğa" tanrıları denebilir mi? Hiçbir şekilde. Ancak, önemli atmosfer olayları (yıldızların hareketi, fırtınalar, zamanın denetimi) özel olarak birinci işleve aittir. Çünkü, bu olaylar dünyanın yönetilmesinin somut bir ifadesidir: Örneğin, güneşin izleyeceği yolu belirleyen sadece ve sadece büyük tanrılardır. Güneşin hareketinin süresini, mevsimlerin sırasını, yeryüzü üzerinde varlıkların ve nesnelerin dağılımını vb. belirleyen de yine bu tanrıların "kararlar"ıdır. O halde, yıl iyi geçti diye (hem tarlada, hem aile gelirinin artmasında) Zeus'u kutsamak, örneğin buğdayı çimlendiren Ceres'i kutsamaya hiç engel değildir (tersi durumda, evrenin yönetimi konusunda Ceres'i kutsamak da bir Yunanlının aklına gelmez!) Benzer biçimde, ikinci işlevi yapan tanrılara, "tarım" tanrıları oldukları için değil, savaşın verimli topraklar ele geçirmeye yarayan bir araç olarak topluluğa "güzel otlaklar" sağladığı için teşekkür edilebiliyordu. Böylece, ne Romalı Mars, ne de İranlı Mithra (Zerdüşt'ün kültünü yasakladığı savaş tanrısının niteliklerini almıştı) doğadaki yeşermeyi belirleyen tanrılar değillerdi. Bunlar fetih, "mukavemet kırıcı" (İran'da Verethraghna, Hindistan'da İndra Vritrahan) tanrılardı. Onların onuruna toprakta bir iz açıldığı zaman, bunun amacı, şiddet kullanarak yeryüzünde "Aryan" egemenliğini simgesel olarak göstermekti (çünkü saban, bir kılıcın yaptığı gibi toprağı kesip parçalar).

Dumézil'in getirdiği yorumlar üçüncü düzeydeki tanrıların pek açık olmayan konumlarını da anlamaya olanak sağlamaktadır. Veda sayesinde, bu tanrıların, ilk iki görev tanrılarınca oluşturulmuş topluluk içinde kendilerini kabul ettirmede güçlüklerle karşılaştıklarını biliyoruz. Soma, Ashvinler için değil, bunlar için baskı altına alınıyordu; pek çok efsane Ashvinlerin sunuya sonunda nasıl katıldığını açıklamaktadır. Bu rekabet, Germenlerde Aselerle (egemen ve savaşçı) Vane (Freyr, Njördhr) arasındaki rekabeti de açıkladığı gibi, Hindistan'a İran'da *Asura*'lar ile Devalar arasında, Yunanistan'da tanrılar ile titanlar arasındaki karşıtlığı (bu sonuncusu belki biraz daha kuşkulu biçimde) doğrulamaktadır. Tanrılar dünyasındaki bu gerilimler, muhtemelen Hint-Avrupa toplumlarındaki çatışmaları da kapsamaktadır: Örneğin, Eski Yunan'da rahipler sınıfı, tıpkı aristokrasi gibi zamanla safdışı edilmiştir. Germenlerde askeri görev (askerlik), bu halk tarih sahnesine çıktığında birinci derecede önemli bir işti. Hindistan'da Brahmana'lar toplumu dinselleştirdiler. Sadece Keltler, Yunan ve Latin yazarların tasvir ettiği biçimiyle her üç görev arasında belirli bir denge kurdular. Ancak, unutulmamalıdır ki, Hint-Avrupa alanına giren farklı halklarla ilgili belgeler çeşitli tarihlere aittir. İşlevler arasındaki dengesizlik daha çok "yakın" zamanlarda ortaya çıkmışa benzemektedir (İÖ birinci yıllarda). Bununla birlikte, bu durum muhtemelen Hint-Avrupa alanının şu ya da bu bölgesinde, şu ya da bu tanrının yokolmasıyla ilgili görünmektedir.

Aslında, Hint-Avrupa mitolojisinin iyice açıklık kazanmasının gereği ortada. Kendisinden önceki bilim adamlarına çok şey borçlu olan Georges Dumézil'in çalışmalarıyla açılan yeni yolda henüz çok ilerlenmiş değil. Pek çok sorun hâlâ ortada duruyor (örneğin Güneş-tanrı, Ay-tanrı sorunu gibi). Güneş-tanrının Hint-Avrupalıların dinsel dünyasındaki temel yeri yadsınamaz (benzer biçimde Apollon'un Yunanlılar, Mithra'nın İranlılar, Saule'nin Balthlar, vb. için önemi düşünülsün). Ancak bu yer, üç işlev arasındaki denge açısından pek açık değildir (nitekim, bindiği araba kötü ruhlar tarafından değil, bizzat tanrılar tarafından tahrip edilen Güneş-tanrıya karşı yürütülen savaşı anlatan bir efsanenin izlerine her yerde biraz rastlamak mümkün). Bir başka sorun da tanrıçalarla ilgili: Panteon o dönem toplumundan daha az ya da daha çok "ataerkil" özellikli değildir. Başka bir deyişle, o dönem toplumunun bir özelliği olarak, tanrıçalar tanrılara oranla bir alt mertebededirler. Ancak, öyle de olsa, onlar her düzeyde mevcutturlar. Çünkü, zaten her tanrının bir ortağı vardır. Bununla birlikte, "özerk" ve büyük saygınlığa sahip tanrıçalar da vardır: Athena, Minerva, Anahita, Freyja, Usas, Epona, ... Kimileri gayet açık bir biçimde üçüncü işleve aittirler (örneğin, Freyja, Anahita); kimileri ise çok özelliklidirler: Örneğin, Dumézil'e göre, nitelikleri bilgelik kuşu (birinci işlev), mızrak (ikinci işlev) ve zeytin dalı (üçüncü işlev) olan Minerva bu kategoriye girmektedir. Ancak, ana-tanrıça konusunda tartışmalar hâlâ sürmektedir: Hint-Avrupalılar, panteonlarında bu tanrıçaya yer vermemiş gibidirler: Ne Iuno, ne Hera, ne de Odinn ya da Varuna'nın hayâlet eşleri bu rolü oynarlar. Diğer tüm tanrıçalar ya kocasız kızlardır (Athena, Artemis, Anahita, Saule, Surya, Ushas...), ya bakiredirler ya da cinsel anlamda eş'sizdirler. Bu tanrıçaların çocukları olmuştur ama onlar sözcüğün tam anlamıyla birer "anne" değildirler (bir çocuğu emziren Iuno'ya ilişkin hiçbir imge yoktur).

Üzerinde kuşku duyduğumuz konuları daha da arttırabiliriz ancak, bu kuşkuların, yeni araştırmalara olanak sağlayacaksa bir anlamı vardır. Bizim için burada önemli olan, bütünlüğü, genel

çizgileri ve temel yapısı içinde Hint-Avrupa mitolojisinin aydınlatılmış olmasıdır. Bu sonuca ulaşabilmek için yüz elli yıl gerekmiştir. Hiç kuşku yok ki, önümüzdeki yıllar, netice itibarıyla henüz başlanılmış bir eserin oluşmasına önemli katkılar getirecektir.

J.V. [K.Ö.]

KAYNAKÇA

BOSCH-GIMPERA, P., *Les Indo-européens*, Payot, Paris, 1961. HAUDRY. J., *Les Indo-européens*, P.U.F., Paris, 1979. DEVOTO. G., *Origini Indo-europee*, Sansoni, Floransa, 1962. KOPPERS, W. ve diğerleri, *Die Indo-Germanen*, Leipzig, 1936, SCHERER. A. ve diğerleri, *Die Urheimat der Indo-Germanen*, Darmsttadt, 1968. BENVENISTE. E., *Vocabulaire des institutions indo-européens*, 2 cilt, Minuit, Paris, 1969. LOMMEL. H., *Les anciens Aryens*, Fr. çev. Gallimard, Paris, 1943. DUMEZIL. G., *Les Dieux Indo-européens*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952. SCOTT-LITTLETON, C., *The New Comparative Mythology*, Berkeley, 1966. PUHVEL, J. ve diğerleri, *Myth and Law among the Indo-europeans*, Berkeley 1970. WIKANDER, S., *Der arische Männerbund*, Lund. 1938.

HURRİLER. Babil dizgesinden alıntı.

Adı, İÖ birinci binin ortalarından itibaren silinen ve varlığı, Mısır'da, XIX. yüzyılda, El Amarna diplomatik arşivlerinin bulunuşuyla gün ışığına çıkan eski bir Yakındoğu halkı dır. Yaklaşık 2000 ile 1500 yılları arasında, doğuda Dicle vadisi, kuzeyde Ermenistan dağları, batıda Toroslar ve Akdeniz, güneyde Lübnan ve Suriye çölleriyle sınırlanmış bir alan içinde yaşamışlardır. Bu coğrafi alanda Hurriler, büyük ölçüde Babil Mezopotamyası'ndan aldıkları uygarlıklarının özgünlüğü kadar, bu uygarlığın kuzeye ve batıya, Hitit Anadolusu ve Kenan Suriyesi'ne doğru yayılmasında da çok önemli bir rol oynamışlardır.

Mitan kralı Tuşrata'nın Firavun III. Amenophis'e yazdığı mektup dışındaki tüm Hurrice metinler, dinsel niteliklidir. Bu metinler şu bölgelerden gelmektedir: Fırat yakınlarındaki Mari, Suriye sınırındaki Ugarit, Hitit'in başkenti Hattuşaş ve Halep'in güneydoğusundaki Emar. Diğer belgeler ise ya Babilce, ya Samice, ya da Hititçe yazılmış olup zamanla Hurrilere ait olduğu kabullenilen yabancı ögeler içermektedir. Örneğin, "teofor" kişi adlarının bol sayıda bulunduğu zengin bir "onomastik"e sahibiz; bugünkü adı Kerkük olan Nuzi'de ve Ugarit-Ras Shamra'da olduğu gibi.

Hurri dili, ne Hint-Avrupa, ne de Sami dil grubuna girmektedir. Bu dil, başkentleri Van olan ve Ermenilerden önce bu bölgede oturan Urartu Krallığı'nın diline benzer. Dilin tam olarak deşifre edilmesi henüz mümkün olmamıştır. Ancak, Hurri dilinde kaleme alınmış bu metinlerin çoğunlukla Babil, Kenan ya da Hititçe'den çevrilmiş olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, bilinebilen sözcükler de daha çok tanrısal adlardır. Bunların esasını anlayıp tanımlayabiliyoruz

Hurrice konuşan halklar, Orta Fırat ve Dicle ile Yukarı Mezopotamya'da Mitanni Krallığı adında tek bir devlet örgütleyebildiler. Krallığın başkenti Wasugani'nin nerede olduğu ise bilinmemektedir. Mitanni dini ile ilgili olarak, firavuna mektup yazan kral Tuşratta'nın koruyucu tanrıları olan Teşup, Şauşga (İştar) ve Eaşarri bilinmektedir. Hititler tarafından ele geçirilen Mitanni'nin kaderini belirleyen I. Şuppiluliuma'nın anlaşma metni, Anadolu İmparatorluğu'nun tanrıları ile Mitanni Krallığı'nın tanrılarını saymaktadır. Bu tanrıların tam bir panteon oluşturduğu söylenemez. Nitekim, *Ea, Damkina, Nabarbi ve Harran* ay tanrısı gibi kimi tanrı figürleri de yeralmaktadır ama bu listede pek çok büyük ulusal tanrı (örneğin *Kumarbi*, *Nubadig*, *Hepat*, *Şauşga* gibi) bulunmamaktadır. Eski bir birleşme, Mitanni dinine, Hint kökenli bir askeri kast olan Maryani tanrılarını da dahil etmişti: Bu tanrılar, burada, Veda'daki hiyerarşi içinde, Babil dilinde yazılmış ve olabildiğince Hurrileştirilmiş olarak ortaya çıkmaktadırlar (Mithra, Varuna, İndra ve Nasatyalar).

Doğuda, Nuzi bölgesinden sadece özel hukukla ilgili metinler kalmıştır. Muhtemelen, dinsel ya da dinsel mevzuata ilişkin metinler Hurri halkı için yazılmamıştır. Genelde, ilk dinsel durumla ilgili kaynakların, Mezopotomya'nın kuzeydoğusuna doğru Nawar, Urkis ve Kummi gibi Teşup, Kumarbi ve Şauşga tapınaklarına sahip kentlerde aranması gerekiyor. Ancak bu kentlerin yeri bilinmiyor. Büyük bir ihtimalle "büyük dişi arslan"a adanmış bir tapınağın yapımıyla ilgili tabletin de (bugün Louvre Müzesi'nde bulunan bu tablet, 2000 yılından öncelere giden tek Hurri tablettir) buradan geldiği düşünülmektedir.

"Hurri panteonu" ifadesinin sadece batıda, kuzey Suriye ve güney Anadolu çevresinde bir anlamı vardır. Nitekim bu bölgelerde, son birkaç on yıldır temel kimi belgeler bulunmuştur: Değişmez bir düzen içinde Hurri tanrılarının tam bir dinsel listesi. Bu değişkelerden biri Ras-Shamra-Ugarit'ten; diğeri de Hattuşaş-Boğazköy'den gelmektedir.

I. Ugarit

1. Baba tanrı	1. *Hepat*
2. *El*	2. *Daquit*
3. *Teşup*	3. *Hudena Hudellura*
4. *Şauşga*	4. *İşara*
5. *Kumarbi*	5. *Allani*
6. Ay (*Kuşuh*)	6. *Nikkal*
7. *E(y)a*	7. *Ninatta-Kulitta*
8. *Aştabi*	8. *Adamma-Kubaba*
9. *Anat*	9. Hepat'ın tanrısal vasıfları
10. Güneş (*Şimegi*)	
11. *Nubadig*	
12. *Pişaşaphi*	

II. Hattuşaş

1. *Teşup*	1. *Hepat* (Hepat)
2. NINURTA= *Şuvaliyat*	2. Hepat çeşitleri (Sarrume)
3. *Kumarbi*	3. *Daru Dakidu*
4. *Ea*	4. *Hudena Hudellune*
5. Ay (*Kuşuh*)	5. *İşara*
6. Güneş (*Şimegi*)	6. *Allani*
7. *Pişaşaphi*	7. *Umbu-Nikkal*
8. *Aştabi*	8. *Şauşga*
9. *Tenu*	9. *Ninatta-Kulitta*
10. KAL = ?	10. *Nabarbi-Şuwala*
11. *Pirinkir*	11. *Urşui-İşkalli*
12. *Heşui* (= ZABABA)	12. *Şaluş-Bitinni*
13. Gök ve Yer	13. *Adamma-Kubaba*
14. Tepeler ve Irmaklar	14. Hepat'ın tanrısal vasıfları
15. *Sarruma*	15. "Vezir" *Tiyabenti*
16. *Şeri* ve *Hurri* Boğaları	16. Tepeler ve Irmaklar

17. *Nanni* ve *Hazzi* Tepeleri
18. Teşup'un dinsel vasıfları
19. Bütün tanrılar

17. Hepat'ın diğer tanrısal vasıfları
18. Bütün tanrıçalar

Suriye'nin Halep şehrinde Teşup, çevresinde benzer bir tanrılar sarayı oluşturur.

1. *Teşup*
2. Teşup Çeşitleri
3. NINURTA
4. *Ea*
5. *Kumarbi* (NISABA)
6. Ay
7. Güneş
8. Arinna Güneşi
9. *Aştabi*
10. KAL, Hatti Kal'ı
11. İŞTAR (*Şauşga*)
12. *Pişaşaphi*
13. Gök ve yer
14. Tepeler ve Irmaklar
15. "Vezir" *Tenu*
16. *Teşup*'un tanrısal simgeleri
17. *Pithanu*
18. *Teşup*'un Beltekalli'si
19. *Pairra*'lar (= 7'ler)
20. Teşup'un tüm *Kaluti*'si

1. Halep'li *Hepat*
2. *Hepat – Sarruma*
3. *Takitu*
4. *Hudena Hudellurra*
5. *İşara*
6. *Allani*
7. İŞTAR (Niniveli)
8. *Ninatta* ve *Kulitta*
9. *Nabarbi-Şuvala*
10. *Kaluti* (tanrıçalar)
11. Hepat'ın "Baba tanrıları"
12. "Vezir" *Tiyabenti*
13. *Hepat*'ın resimleri
14. (Hepat'ın) tüm *kaluti*(si)

Bu tipik listeye başka bazı biçimleri de eklemek mümkün: Örneğin Manuziya Teşup'unun Kilikyalı *Kaluti*'si (Komana yakınlarında) ve onun yöresel ortağı *Liluri* ve daha öncekilerin bir kopyası Yazılıkaya tanrılar grubu gibi. Bütün bu belgelerle ilgili tartışmaların ayrıntısına girmeden, şöyle bir kısa bakış sürekli olanla değişken olanların neler olduğunu bulmamıza yetecektir. Bunlar, çevredeki dinsel dizgelerle Babil, Kenan, Hitit dinlerinin ilişkilerinde, Hurri dininin özgünlüğünü ortaya koymaktadır:

Süreklilik gösteren özellikler şöyle belirlenebilir:
1. Tanrıların tanrıçalarla olan karşıtlığı ve ortak edinme eğilimi.
2. Kumarbi mirası (NISABA), Ea, Ay, Güneş, Aştabi.
3. Daki(t) kadın grubu, Hudena Hudellurra, İşara, Allani, Şauşga, sonra Adamma-Kubaba.
4. Biri erkek ve savaşçı, diğeri kadın ve erotik iki İştar'ın varlığı.
5. Maddi vasıf ya da tanrısal işaretler (heykel, masa, buhurdanlık vb.).
6. Dağ ve ırmak gibi coğrafi gerçekliklerin önemi; "gök-yer" varlığı.

Değişkenlere gelince;
1. İyi tanımlanamamış pek çok tanrının çağrılma sırası: KAL, *Nubadig, Pişaşaphi*.
2. Yabancı tanrıların Hurri dünyasına girmesi, yani;
a) Ras Shamra-Ugarit'te Sami *El* ve *Anat*
b) Hattuşaş'ta, Hitit Arinna Güneşi, *Hulla-Mezulla, Sarumma*, Teşup'un "kutsal kardeşi" *Suwaliyat*.
c) Halep'te Suriyeli *Pithanu, Beltekalli, Pairra*.
3. Gerek *El*'in, gerek Babilli *Enlil*'in, gerek Kenanlı *Dagan*'ın ve gerekse Hitit halkıyla özdeşleştirilmiş *Kumarbi*'nin kimliği.

Bu listelerin Mutan verileriyle karşılaştırılarak yapılan bir çözümlemesi, Hurrilerde varolan en eski tanrısal örgütlenme denemesinin, o dönemde geçerli olan bir Babil dizgesinin kopyası olduğunu ortaya koymaktadır: *Kumarbi, Eya, Kuşuh, Şimegi, Aştabi* sıralaması aslında *Enlil, Ea, Sin, Şamaş ve Ninurta*'nın bir anlamda kopyasından başka bir şey değildir. Bu dizge daha sonra Hititlere geçecektir. Fırtına tanrısı Teşup'un yükselmesi, Batı Sami dünyasındaki yardımcı ilkesinin benimsenmesi, *Adad, Şalaş, Damkina* ve *Nikkal*'in girişiyle kendini gösterir. Suriye-Anadolu anlayışlarının etkisiyle Hepat en büyük tanrıça olur. Bütün bunlar, yakın tarihöncesi dönemde, III. binin sonlarıyla, II. binin başlarında gerçekleşir.

Daha sonraları, büyük Teşup tapınakları çevresinde bir bağdaştırmalar süreci gelişmeye başladı. Tıpkı Anadolu'da olduğu gibi, Hurri kültleri de değişen siyasal olaylardan etkilendiler. Bu nedenle, XIV. yüzyıldan itibaren, bütün karmaşası içinde Hitit tanrılar grubuyla karşılaştırılabilir bir krallık ya da imparatorluk tanrılar grubuna hiçbir yerde rastlanmamaktadır. Bununla birlikte her yerde, ikili ya da üçlü tanrı grupları yerine (*Teşup* ile *Şauşga* ya da *İşara* ile *Kumarbi*), daha akılcı ve daha üstün bir Olymposlu tanrı koyma isteği gözlenmektedir. Din bilginleri, o dönemin en büyük ve en görkemli otoritesi olan Babil otoritesinden esinlenmektedir.

İşte böylece, değişmeyen bir düzen içinde Hurri-Hitit liste ve ritüellerinde (Kizzuvatna kitapları ve sihiri) sıralanan "antik" tanrıların varlığı açıklanmış olur. Hititlerin, duruma göre "yerin güneşi" ya da *Lelvani* diye adlandırdığı cehennem tanrıçası *Ereşkigal*'ın kumandası altındaki Sümerli Anunnakiler, bu "antik" tanrılardır:

1. *Nara* ve *Namsara* (değişmiş biçimi *Napsara*)
2. *Minki* ve *Ammunki* (değişmiş biçimi *Munki*)
3. *Tuhuşi* ve *Ammizadu*
4. *Alalu*
5. *Kumarbi*
6. *Anu* ve ortağı *Antum*
7. *Enlil* ve ortağı *Ninlil*

Bazı metinler bu listeye Anadolu'da bilinmeyen diğer bazı adları da eklerler: *Apantum, Aunam, İrbitig, İltara*, vb.

Bu tanrıların genel olarak "antik" diye nitelendirilmeleri, Kumarbi dışındakilerin sonraki çağın kültlerinde artık bir rol oynamaması, kendilerine artık hiç adak sunulmaması ve dualar edilmemesi, bu tanrıların artık gözden düştüğünün, yeraltı dünyasının karanlıklarına atıldığının bir kanıtıdır (bkz. Yunanistan'da titanların kaderi). Bu tanrıların arkasından, bilinçli ve akılcı denebilecek bir yeni kuşağa geçen bir tanrısal krallık kavramı şekillenir. Bu, gerçekte bütün Hurri mitolojisine kaynaklık eden bir düşüncedir. Kumarbi döngüsü ve "tanrı güneşi", daha önce hazırlanmış ince mitolojik hikâyenin en çarpıcı tanıklarıdır. Önce *Anu*, sonra *Alalu* Kumarbi tarafından tahtlarından indirilecektir. Kumarbi de daha sonra *Teşup* tarafından yerinden edilecektir. Sonuçta zafer, fırtına tanrısının, büyünün ve akıldışının kör güçleri karşısında elde edeceği bir zafer olacaktır. Bu senaryo, ister henüz bilinemeyen bir yolla doğrudan Yunanlılara geçmiş olsun, isterse Hesiodos hikâyeleri, *Kumarbi* ve Babilli Philo tarafından anlatılan Suriyeli *Baal*'ın kahramanlıkları ortak bir kaynaktan beslenmiş olsun; bu noktada tartışmanın pek anlamı ve önemi yok. Önemli olan, hikâyenin kozmik planda yeralmadığını ve

tanrısal topluluğun oluşunu simgelediğini vurgulamaktır. Tıpkı, zamanın, aşınmanın ve sürekli yenilenmenin yasalarına tabi insan topluluklarında olduğu gibi.

Tüm bu yeniden yapılanma, yeniden kurma çabalarında yine de eksik olan bir şeyler vardır: O da, Akkad'dan hareketle, dinsel dil odakları ve Hurri uygarlığı aracılığıyla Fırat Nehri boyunca Suriye ve Hitit ülkelerine doğru yayılan bir edebî gelenektir. Muhtemelen Suriye'deki (Halep?) kimi düşünsel merkezlerde oluşturulmuş olan bir edebî gelenek, bir koldan Ugarit'e ve Byblos'a, diğer koldan da Hatti'ye doğru yönelir. Olağanüstü bir tesadüf, bu geleneği yokolmaktan kurtarmıştır.

E.L. [K.Ö.]

KAYNAKÇA

Son otuz yıldan bu yana yayımlanmış Hurri diniyle ilgili en iyi incelemeler bugün artık pek geçerli değildir. Örneğin; GOETZE, A., *Kleinasien*, 2. baskı, Münih, 1957, s. 130 ve sonrası; IMPARATI, F., *I Hurri*, Floransa, 1964, Bölüm V; VON SCHULER, E., "Kleinasien", *Wörterbuch der Mythologie*, Haussig (der.), Stuttgart, 1960, s. 143-215.

Bu nedenle, ortaya çıkarıldıkları alana göre yayımlanmış olan her özel tanrılar grubu üstüne geçici incelemelere başvurmak gerekir: Ras Shamra-Ugarit için bkz. LAROCHE, E, Cl. Schaeffer, *Ugaritica. Journal of cuneiform Studies I*, 1948, s. 113-136; GÜTERBOCK, H. G., *Rev-Hitt. et Asian.* XIX, 1961, s. 1-18; ayrıca bkz. Yazılıkaya hakkında yapılmış çalışmalar. Genel bir bakış için, bkz. LAROCHE, E. *Orientalis*, inst. Bibl. Pont. Rome, 1978, s. 94-99. Meskene'de (Eski Emar) Orta Fırat ile ilgili yakın zamanda bulunmuş olan ve henüz yayımlanmamış metinler, Hurri tanrılar topluluğu sorununa çok önemli açıklayıcı bilgiler getirmektedir. "Antik tanrılar" hakkında (adları ve önemleri) bkz. LAROCHE, E., *Anatolien Studies presented to H.G. Güterbock*, İstanbul, 1974, s. 175-185.

Kumarbi dizisi: GÜTERBOCK, H. G., "*The song of Ullikummi*", *Journal of Cuneiform Studies*, V-VI, 1951-1952 (tamamlayıcı parçalar yakında çıkacak); aynı yazarın, *Mytologies of the Ancient World* içindeki yazısı, (der.) S. N. Kramer, New York, 1961, s. 141-179 – Hitit metinlerinin transkripsiyonu için *Rev. Hitt. et Asian.* XXVI, 1968, XIV, XV, XVI. bölümler.

I

IANVS.

Ianus ismi, pek çok dilbilimci tarafından kabul edilen kökenbilimsel bir anlam içerir: Hint-Avrupa dil ailesindeki *ei-* ("gitmek") kökünden türeyen *ia-* köküne dayanmaktadır ve "geçiş" kavramına karşılık soyut bir kavram olarak karşımıza çıkar.

Biçim olarak Ianus, *–o–* gövdesinden kaymış eski bir *–u–* gövdesidir: Daha yeni olan *Iani-tor* ("kapıcı"), *Iani-culum* ("Ianiculum Tepesi"), *Iani-gena* ("Ianus'un kızı") gibi sözcük türevleri yanında; *Ianuarius* ("ocak ayı"), *Ianu-al* ("*Ianus*'a ayrılmış çörek"), *Ianua* ("kapı") gibi eski sözcük türevleri bu şekilde açıklanır.

Bu kökenbilimsel anlam, Cicero tarafından açık bir şekilde kaleme alınan düşüncelere karşılık gelmektedir (*N.D.*, 2, 27, 67): "... (Ianus) adı 'gitmek' (*ab eu*'ndo) fiilinden alınmıştır; bu nedenle sokakların açık geçişlerine *iani* ve kutsal olmayan yapıların eşikli kapılarına *ianuae* adı verilir".

Bu tanım harf bakımından yanılgıya düşürse bile, sözcüğün anlamını doğru olarak ifade eder ve arkasında da çok önemli bir açıklamayı barındırır: Ianus'un temsil ettiği "geçiş"in belirgin özelliği "başlangıç olmak"tır. Cicero, kutsal törenlerde Ianus sözcüğünün "ilk" olma (*a.g.y.*, 2, 27, 67) özelliğini ele almıştır. Ancak bu özelliğin, Varro tarafından kaleme alınan formülün de doğruladığı gibi (Augustinus tarafından *C. D.*, 7, 9'da belirtilmiştir), genel bir değeri vardır: *Penes Ianum sunt prima, penes Iouem summa* ("Ianus her başlangıcın tanrısı, Iuppiter her yüce şeyin tanrısıdır").

Ianus'un Hint-Avrupa kökeni "gerçeğe en çok benzeyen" olarak kalsa da (E. Benveniste'in özel yazışmasından) Latin kökeni de en az onun kadar kesindir. Yunanlılarda türdeş bir figür yoktur (Ovidius zaten bunu *F.*, 1, 90'da belirtmiştir: *İki yana bakan* (*iki çehreli*) *Ianus*'un resimli tasvirindeki "çift başlı Hermeslerin olası etkisinin hiçbir yansıması yoktur") ve Piacenza bronzdan ciğeri üzerinde yeralan Etrüsk *ani*'si bir alıntıdır (Latincede: Bkz. Skutsch, *R.E.*, Etrusker, 767; veya başka bir İtalya dilinde: Bkz. G. Dumézil, *R.R.A.*[2], s. 338).

Tanrı'nın işlevsel tanımı, tanrının rolünü, dinsel törenlerde olduğu kadar mitte de açıklar. (Burada, *RCDR*'de yeniden yayımlanan "Janus le dieu introducteur, le dieu des passages" başlıklı makalemin özüne dönüyorum, *M.E.F.R.*, 1960, s. 89-131).

Ancak geç dönemde Roma'da bulunabilecek efsaneye göre Ianus, Ovidius'un *Fasti*'sinde yeralan I. Şarkı'dan da anlaşıldığı üzere, tüm "başlangıç" rollerini üstlenmiştir. Böylece, bir "zamanlar" kaosla özdeş olduğu gözlenmektedir. (*F.*, 1, 103) Aynı zamanda Tiber Irmağı kıyılarının "ilk hâkimi" olarak da tanınmaktadır: Arkaik Roma sınırında bulunan ve kendi adını taşıyan

Ianus. Paris, Milli Kütüphane, Cabinet des Médailles. Foto: B. N.



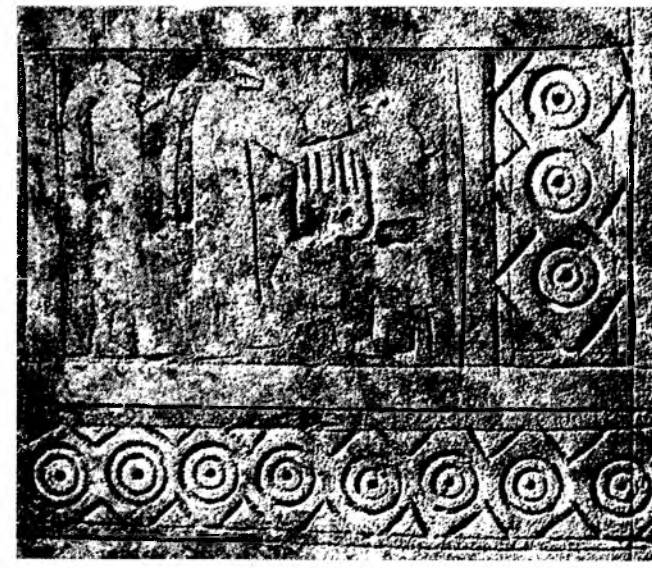
Ianiculum, Ianus'un antik kalesinin anısını yaşatmaktadır (*F.*, 1, 245-246). Gökler Krallığı'ndan kovulmasından sonra, Latium'dan "saklanabilmesi" için Saturnus'a cömertçe ev sahipliği yapan yine Ianus'un kendisidir (*F.*, 1, 235).

Bu tasavvurlar tanrı eşkaline uygun olacak değere sahip olsalar da, kültten anlaşılan göstergeler başka bir ağırlıktadır. Ianus'un özel bir yetisi yoktur ama *rex sacrificulus* ("Adak Kurban Etme Kralı") Saturnus, ona bazı koşullarda, her ayın başında kurban adar (bkz. Macrobius, *S.*, 1, 15, 10 ve Wissowa'nın yorumu *Ruk*^{2}, s. 103). Bu krallık müdahalesi, bize Ianus'un zamanın yol göstericisi olduğunu anımsatır. İlk defa, yılın ilk ayının, Agonium'un 9'unda kutlanan kurban ayininde Ianus'a adaklar sunulmuştur. Iuno (*Ionunius* takma adı buradan çıkmıştır) ile ortaklaşa, yılın her ayının ilk günü yine onun tarafından koruma altına alınmıştır.

Ianus Curiatus adı altında, Roma Senatosu'nda silah taşıma yaşına erişmiş gençleri ilgilendiren bir geçit törenine başkanlık eden de kuşkusuz bu tanrıdır. Bu kültün arkaikliği ve yeterli bilginin olmayışı nedeniyle fazlaca ele alınamadığı doğrudur.

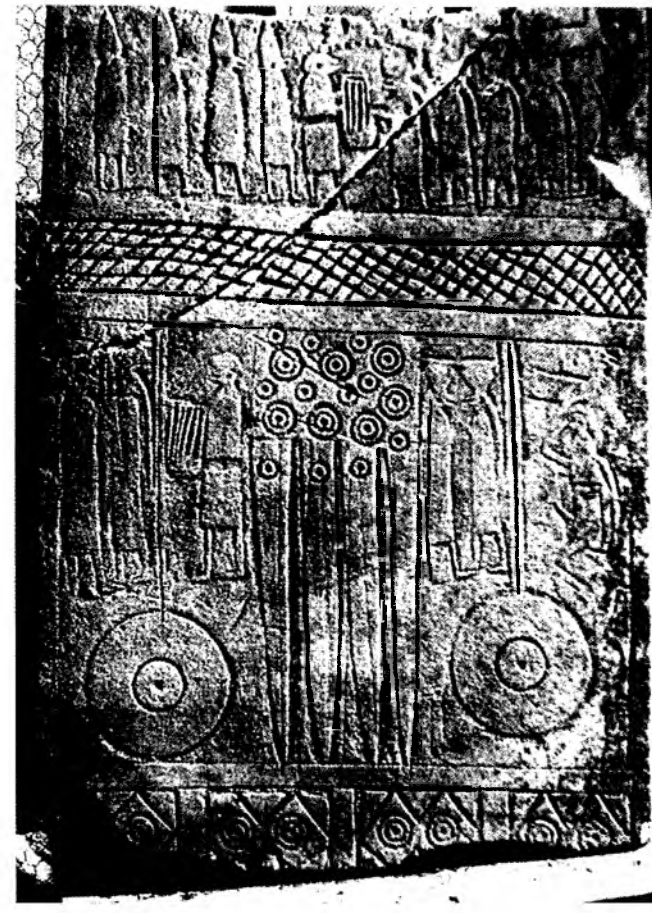
Bunun yanısıra, "tanrı Buyrukları"ndan (*Festus*, s. 204 L.) itibaren adı geçen ve Augustus'un yenilikçi bir girişiminden yararlanan *Ianus Quirinus* da vardır. Numa geleneğine göre kurulan Ianus Tapmağı'nda simgesel bir tören yapılmaktaydı (bkz. Varro, *L.L.*, 5, 165; Titus-Livius, 1, 19, 2). Kimi zaman bir mihrapla donatılmış ana sunak (*ara... paruo coniuncta sacello*: Ovidius, *F.*, 1, 275) ve işlek bir kapıdan (*porta Ianualis*: Varro *L. L.*, 5, 165) oluşan bu tapınak, kapıların kapalı ya da açık oluşuna göre, barış ve savaş durumlarının görünür bir işaretiydi (*index pacis bellique*, Titus-Livius, 1, 19, 2). (Arkeolojik veriler eksik olduğu için, bu *sacellum-porta* düzenini belirtmek olanak dışıdır.) Ianus burada *Geminus* (heykeli iki başlı, iki çehreli) ya da *Quirinius* olarak anılır. Daha eski olan bu ikinci isim, bir "krallık buyruğu"na dayandığı için Augustus zamanında daha çok tercih edilmiştir. İmparator Augustus, *Ianus Quirinus* Tapınağı'nın kapılarını yalnızca üç kere kapatmış olmakla övünmemiş miydi (*Res gestae diui Augusti*, 13)? *Ianus-Quirinus* ortaklığı, böylece Quirinus'un temsil ettiği "barışcıl" erdemleri yüceltmiştir. Ianus burada savaştan barışa "geçişi" sağlamıştır. En azından Horatius'un iki ayrı tanıklığından çıkan sonuç budur. Şairin, düzyazı biçimiyle başka bir yerden aldığı *Ianum Quirini* adını uydurmasının nedeni (*C.*, 4, 15, 9) Ianus'un "sivil" yönünü vurgulamak istemiş olmasıdır: *Custodem pacis... Ianum* ("barışın bekçisi Ianus").

R.S. [H.T.]



Akhilleus oturmuş, lir çalıyor, sağda Priamos, solda Andromakhe ve Hekabe. Daunie mezar taşı. Foto: Silvio Ferri, Pisa.

Troyalı kadın ve erkeklerin çevrelediği Priamos. Daunie mezar taşı. Foto: Silvio Ferri, Pisa.



IAPYGLER. İtalya'nın güneydoğusunda yaşayan yerli halkın inanış ve törenleri.

Yunanlılar tarafından kullanılan "Iapygler" (Latince Apuli biçimi buradan türemiştir ya da en azından buna bağlıdır) teriminden genel olarak İtalya'nın güneydoğusunda yaşayan yerliler, eski adıyla Apulia, yeni adıyla Pouilles'ta Dauniler, Peuticler ve Messapiler olmak üzere (sırasıyla kuzeyden güneye bugünkü Foggia ve Bari'nin bulunduğu bölgede ve Sallento Yarımadası'nda yaşayan) üç grup anlaşılmaktadır. Messapilerin topraklarında, Sallentolar ve (yalnızca Ortaçağ'dan itibaren İtalya'nın güneybatı uçlarına kadar yayılacak ve güncel anlamını alacak olan) Calabrlar–bu terim kaynağını coğrafi bir terimden, Calabria'dan

alır– gibi başka kavim isimleri de belirtilmektedir. Roma döneminde bu bölge kuzeyde Apulia, güneyde Calabria olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Bütün bu kavimler, antik İtalya'nın uygarlık bütününde, kavimsel ve dilbilimsel özellikleri, gelenekleri ve kültürel ürünleri bakımından belirgin bir küme oluştururlar. Modern zamanda Messapi dili diye adlandırılan ve özellikle ülkenin güneyinde bulunan kayıtlarla belgelenen dilin, büyük olasılıkla Hint-Avrupa dil ailesine ait olduğu, ancak diğer İtalyan kavimlerinin kullandığı dilden farklılık gösterdiği ve Adriyatik'in diğer kıyısıyla dikkate değer bir ilişki içinde bulunduğu saptanmıştır. Dilden yola çıkılarak elde edilen bilgiler ışığında, Iapyglerin İlliryalılarla akrabalık ilişkileri bir ölçüde doğrulanmaktadır. Öte yandan, orta İtalya'da ya da daha belirgin olarak söylersek, Adriyatik kıyısında yaşayan Iguvia halkının yazıtları, Umbria dilindeki metinlerde belirtilen Iapyzcuslarla (ya da Iabusque) ya da Kuzey Dalmaçyalı Iapodes veya Iapyglerle tam anlamıyla benzeşmese bile, isimleri belirgin bir yakınlığa işaret etmektedir. Bu da, Adriyatik'in iki yakası arasında önemli kavimsel ilişkilerin ilk zamanlardan beri varolduğunu doğrulamaktadır.

Bildiğimiz kadarıyla, Roma dönemi öncesi Apulialılar uygarlığı ve dinsel deneyimleri, ilk tarihsel geleneklere bağlı özgül yerel ögelerle tuhaf bir karışım oluşturur; bunlar Tarentum'un belirleyici rol oynadığı görülen Mikenai devrindeki sömürgeleşme akınlarını takiben bu topraklarda İÖ 8. yüzyılda kurulan sömürgelerin etkisinde kalan Yunan kökenli ögelerle tarihöncesi geleneklere bağlıdır. Klasik kaynaklar bize özellikle Arkadialılar, Giritliler ve İlliryalılar vb. tarafından Pouillelerin sömürge haline getirilmeleri, adını hükümdar oldukları yıla veren İapyks, Messapos, Peucetios, Daunos (Daunos yerli bir kral adı gibi görünse de, etimolojik kimlik bakımından kanıtlanmış Latin Faunos gibi bu ismi de, paleo-İtalya dönemi mitolojik kaynaklarına bağlamak gerekir) gibi kahramanlar hakkında bilgi verir. Troya Savaşı'ndan dönen Diomedes'in Danoa topraklarında ölümü, aralarında Luceria'da Athena İllias, Kalkhas, Podalirios'un da bulunduğu şehirlerin ve tapınakların kuruluşu ve Gargano tepesi üzerine Yunanlılar tarafından geliştirilmiş bir mit grubu hakkında birçok bilgi aktarır. Bu anlatılarda yerel geleneklerin izini bulmak mümkündür. Podalirios'un *heroon*'unun şifalı sularının etkisi, kutsal koyun postuna sarınmış uyuyan kişiye uykusunda tanrısal vahiy inmesi buna örnek oluşturur. Messapi kayıtlarında adları ayrıcalıklı bir şekilde geçen Demeter ve Aphrodite gibi Yunanlı tanrıçalar kültüne oranla yerli tanrıça figürleri belli belirsiz yeralmaktadır. At yetiştiricilikleriyle tanınan Messapilerin, Iuppiter'e benzetilen Menzana isimli bir tanrıya canlı at kurban ettikleri bilinmektedir.

Arkeolojik buluntuların zengin ve çok çeşitli oluşu sayesinde ölü gömme törenleri hakkında daha çok bilgiye sahibiz. Ana rit, ölüyü ("specchie" denilen) taş höyüklere, çukurlara veya taştan tabutlara gömmekten ibaretti. Daha sonraları ise ölüler, ölümden sonra yaşadıklarına dair geleneksel inancı doğrular nitelikte dayanıklı bir şekilde taştan örülmüş ve evlere benzetilen oda biçiminde mezarlara gömülürlerdi. Daunia'nın geometrik desenlerle, geleneksel veya ritüel sahnelerle, mitolojik hikâye ve canavarsı hayvan tasvirleriyle süslenmiş insan biçimli hoş mezar taşları, Avrupa'nın tarihöncesi ve ilk tarihsel döneminde yaygın olan biçimlerden esinlenmiştir. Yaşanan mekânlara ölüleri kefenleyerek gömme geleneği ise muhafazakârlığın eşi benzeri görülmemiş bir ifadesidir. Bu gelenek, tarihsel dönemde görkemli surlarla çevrili büyük kent merkezlerinin gelişkin niteliğiyle çelişmektedir.

M.P. [H.T.]

KAYNAKÇA

MAYER, M., *Apulien vor und während der Hellenistierung*, Leipzig-Berlin, 1914. WHATMOUGH, J., *The Foundations of Roman Italy*, Londra, 1937. BERARD, J., *La colonisaiton grecque de l'Italie meridionale et de la Sicile dans l'Antiquité*, 2. baskı, Paris, 1957, s. 368 vd., 426. PARLANGELI, O., *Studi messapici*, Milano, 1960. GIANNELLI, G., *Culti e miti della Magna Grecia*, 2. baskı, Floransa, 1963.

IULIANUS (DÖNEK). Romantizmin başvurduğu bir figür.

İmparator Iulianus, başka bir deyişle Dönek Iulianus düşünce tarihinde önemli bir kişidir. Çünkü tam on iki yüzyıl boyunca Şeytan'ı ya da Deccal'i simgeledikten sonra, XVI. yüzyıldan itibaren Erasmus, Bodin ve Montaigne sayesinde bir hoşgörü ve iyi yönetim uygulayıcısı örneği haline gelir. Hem koşut, hem de çelişik iki farklı tarihsel gelenek söz konusudur: Bir tarafta onu tüm cinayetlerden sorumlu tutan Aziz Nazianzeli Yorgos ve Aziz İohannes Khrysostomos gibi Kilise Babaları, diğer tarafta ise Ammianus Marcellinus ve Libanius gibi tanıklar ve övgücüler. Bakış açısına göre birbirine taban tabana zıt sonuçlara ulaşılabilir. Bu da bize Iulianus'un yüzyıllar boyunca farklı ideolojileri dile getirmiş olmasını gayet iyi açıklar.

Charles Nodier, 1817'de *Le Journal des Débats*'da yayımlanan bir yazısında, Iulianus'un dinsiz bir tiran olduğunu ve İsa karşıtı Bonaparte'ı simgelediğini savunur. Ancak yirmi yıl sonra, *Le Dictionnaire de la Conversation*'da, bu yazının bir bölümünü yineler ve bu kez Iulianus bir çeşit Voltaire olarak çıkar karşımıza: "Bu iki adam arasında birtakım kişilik ve yön benzerlikleri vardı. Bunlar Cehennem'in İsa'ya karşı yarattığı en acımasız iki düşmandı" der Nodier ve böylece Iulianus'un uzun süre etkili olmuş bir imgesine geri döner.

1822'de Aubrey De Vere Hunt dramatik bir şiir yazar. Şiirin başkişisi, büyücü ve cinci Efesli Maximus tüm yapıt boyunca, "Iulianus'un kötü cini" olarak gösterilir. Kişiliğini yitirmiş olan Iulianus artık onun ellerinde bir oyuncaktır ve kendi iradesiyle gerçekleştireceği tek eylem, sonunda Maximus'u öldürmek olacaktır. Ancak şansının ters döndüğünü farkeden Maximus, Pers tarafına geçmiştir! Piyesteki en güzel sahneler lirik bir özellik taşır. Örneğin, İmparatorluk Cini'nin Iulianus'a göründüğü sahne. Victor-Joseph Etienne de Jouy 1827'de beş bölümlük nâzım biçimli klasik bir tragedya olan *Julien dans les Gaules*'u yazar. Bu piyes Voltaire'in bir tragedyasını anımsatır. Çünkü neredeyse bir Corneille hikâyesinin tüm özelliklerini taşımaktadır. Hatta yer yer alıntılar vardır. Iulianus ve Galyalı prens Bellovese, güzel Yunanlı köle Theora'ya âşıktırlar. Theora piyesin sonunda zehirlenerek ölür. Burada yazarın ırkçılığı, özellikle ırkının tüm soylu erdemlerini taşıyan Bellovese'nin şahsında kendini göstermektedir.

Chateaubriand, 1831'de yayınlanan *Etudes Historiques*'in (Tarih Çalışmaları) ilk iki söylevinde Iulianus'tan uzun uzun sözeder. Hatta ikinci söylev tümüyle ona adanmıştır. Yazar yapıtını çok sayıda belgeye dayandırır ve "yaşamına derin bilgisini katmış olan" bu hükümdarı, en dürüst şekilde değerlendirmeye çalışır. Aslında Chateaubriand kendi yargısını katmadan, önemli önemsiz çeşitli tanıklıkları sıralar ve hiç çekinmeden, itiraz etmeden, hükümdarın aleyhindeki Hıristiyan tarihçilerin yorumlarına ve onların uydurduğu zulüm hikâyelerine yer verir.

Alfred de Vigny, Iulianus'a daha sonra yokedeceği bir gençlik trajedisini adar (1816). 1832'den itibaren *Deuxième Consultation du Dr. Noir*'ı (Dr. Noir'm İkinci Muayenesi) yazmaya karar verir. Bu da tıpkı ilki gibi Iulianus, Melanchton ve Rousseau'ya adanmış üç hikâyeden oluşacak ve bunların hepsi de "intiharla" sonuçlanacaktır. Tasarlamış olduğu temel konu ise dinin ahlak üzerindeki etkisidir. Ancak yazar, planını defalarca değiştirir ve yapıt son şeklini bir türlü alamaz. Yazarın kaleme aldığı bölümün başlığı *Daphné*'dir. Antakya yakınlarında bir bölgede geçmektedir ve 1837'de yazılmıştır.

Vigny aslında burada Iulianus'u anlatır. Ancak başkişi, tarihte Iulianus'un arkadaşı ve övgücüsü olarak tanınan Antakya'nın yaşlı bilgesi Libanius'tur. *Daphné*'de Iulianus Libanius'a fikir danışır ve şaşırtıcı bir biçimde akıl yürütür. Onun paganizmi canlandırma yolundaki çabalarını onaylamaz. Nehir tersine akıtılamaz. Iulianus'un en uzun söylevi, onun *Kral Helios üzerine* başlıklı kitabının bir özetinden oluşmaktadır. Çabalarının boşuna olduğunu anlayan Iulianus ümidini yitirir ve Pers seferine çıkar. Ölümüne gizli bir intihar süsü verilir (belki gerçekte de öyle olmuştur). Vigny senelerce Iulianus kişisi üzerinde düşünür. *Günlük*'ünde tamamlayamadığı bu yapıt için yığınla malzeme bulunmaktadır. Bunlardan özellikle, 1833'te şu sözlerle itiraf ettiği belirleme dikkate değerdir: "...Eğer doğmadan önce başkasının bedeninde yaşamak mümkünse, diyebilirim ki ben o adamdım. O, tarihte rolü, yaşamı ve kişiliğiyle bana en uygun insan".

1853'te bir Alman şairi olan Eichendorff, Iulianus'a, konusunu Germenlere karşı yaptığı savaşlardan alan bir şiir adar. Ölümünden sonra yayınlanan *La Colombe* (Kumru) adlı şiirinde (*Dernières Chansons* [Son Şarkılar], 1872), L. Bouilhet paganizmin ölümüne ağlayan Iulianus'u konu alır ve kendisi de Hıristiyanlığın yakın gelecekte son bulacağını haber verir. Louis Ménard'ın *Les Rêveries d'un Païen Mystique* (1876) (Gizemci Bir Paganın Düşleri) adlı kitabında yeralan *Dernière Nuit de Julien* (Iulianus'un Son Gecesi) adlı şiirde, İmparatorluk Cini Iulianus'u kaçınılmazı kabul etmeye yöneltir.

Henrik İbsen, Iulianus üzerine bir üçleme yaratır. Daha sonra, Strasbourg Savaşı'nı konu alan bölümü kaldırıp yerine bir hikâye koyar ve böylece 1873'te yayımlanan yapıtı yalnızca iki bölüm içerir. Genel başlığı *İmparator ve Celileli, Evrensel Tarih Oyunu*'dur. Her bölüm beşer perdeden oluşur. Birinci bölümün başlığı *Caesar'ın İnkârı*, ikincininki ise *İmparator Iulianus*'tur. İlk elden kaynak olarak İbsen, yalnızca Ammianus Marcellinus'u ve Sardesli Eunapius'un *Maximus'un Yaşamı*'nı okumuştur. Bunların dışında öncelikle Alman Neander, J. E. Auer, David Strauss, sonra da 1856'da yayımlanan *L'Eglise et l'Empire romain au quatrième siècle*'in yazarı Albert de Broglie gibi çağının kimi tarihçilerine başvurmuştur. İbsen kaynaklardan alıntılar yapar ve ayrıca Iulianus'un karısı Helene kişisini yaratır. Acımasız ve şehvetli bir kadın olan Helene zehirlenir ve son nefesini verirken, Iulianus'a, kardeşi Gallus'la ilişkisi olduğunu açıklar.

İbsen, Iulianus'un Ariusçuluk felsefesiyle yetiştiğini, ancak, kaynaklara göre küçük yaşta paganizme döndüğünü ve bunu on yıl boyunca gizleyip ancak imparator olduğu zaman açıkladığını gözardı eder. *Caesar'ın İnkârı*'nın üçüncü perdesindeki o meşhur ruh çağırma sahnesinde de, Neander'in Kabil'in soyundan gelenlerle ilgili bir yazısından etkilenmiştir. Efesli Maximus, burada Kabil ve Yahuda'yı sahneye koyar ve Iulianus'un da aynı ilkenin dirilişi olduğu düşüncesini işler. Bu sahne bize aynı zamanda Yahuda, Brutus ve Cassius'un, Lucifer'in üç ağzı tarafından öğütüldüğü Dante'nin *Cehennem*'indeki XXXIV. şarkıyı anımsatır. İbsen'in üstü kapalı bir şekilde önerdiği Manici çizelge ise şöyledir:

- Kabil – Habil (ve onun "yedeği" Seth)
- Yahuda – İsa
- Pagan Iulianus – Hıristiyan Jovianus

Maximus, "üçüncü hükümdarlığın" havarisi olarak çıkar karşımıza. İsa'ya saygı duyar. Çünkü o bir peygamberdir. Ancak gene de Hıristiyanlıktan daha üstün bir dinin geleceğini duyurur. Yapıtının uyandırdığı tarihsel felsefeyi, işte bu noktada aramak gerekir. İbsen, Fransa-Prusya Savaşı'ndan ve 1871 Komünü'nden çok etkilenmiştir. Olayları ve insanları bir "irade"nin yönettiğini savunan, sıkı bir belirlenimci düşünceyi benimser. Ona göre "üçüncü hükümdarlığın" kuruluşu, ruhla bedenin, paganizmle Hıristiyanlığın birleşmesini simgeler.

Yapıtın ikinci bölümü olan *İmparator Iulianus*, belki de çok hızlı yazılmıştır. İlk bölüm on yıllık bir zaman dilimini kapsarken, bu bölüm Iulianus'un on sekiz aylık hükümdarlığını içermektedir. Burada Iulianus'un olumsuz tarafı işlenir ve İsa düşmanı olarak gösterilir. Onun yandaşlarını öfkeyle izler ve acımasızca öldürür. Buna rağmen, kendisi de tümüyle Hıristiyanlıktan kopamaz. O kadar hırçın, iki yüzlü ve kendini beğenmiştir ki, onun *Caesar'ın İnkârı*'ndaki kişi olduğuna inanmak zorlaşır. İbsen burada tarihsel akışı değiştirir ve Iulianus'u, Dicle Irmağı üzerindeki donanmasını ateşe veren bir çılgın gibi gösterir. Oyun alınyazısının sorgulanmasıyla ve *Yahuda* şiirinde de rastladığımız gibi ("... keşke Yahuda buna karşı çıksaydı?"), kimilerinin "boyun eğdiği için lânetlendiği"ni savlayarak son bulur.

Ele alınan bakış açısı ne olursa olsun, de Jouy'nin yaptığı gibi, hükümdarın yaşamının yalnızca bir bölümünü ele almadıkları sürece, Dönek Iulianus'un hikâyesini anlatan her romantik dönem yazarı, sonunda şu saptamayı yapmak zorunda kalmıştır: Iulianus tarihsel akışa terstir.

J.Ri. [S.Ö.]

KAYNAKÇA

FRENZEL, E., *Stoffe der Weltliteratur*, Stuttgart, Alfred Kröner, 2. baskı, 1963; "Julien l'Apostat" başlıklı yazı. IBSEN H., *Œuvres Complètes*, çeviren: P. G. La Chesnais, IX ve X. ciltler, Paris, Plon, 1937. VIGNY, A. DE, *Stello, Daphné*, F. Germain, Paris, Garnier, 1970.

IVNO.

Iuno ismi, "sadece bir etimolojiye dayanmaktadır: Aynı zamanda, *iuniks*, 'hefier'de de bulunan ve *iuven*'in ses düşmüş hali olan *iun* ile *iunior* karşılaştırma sıfatından türemiştir" (G. Dumézil, *R.R.A.*[2] s. 229).

Iuno, insanların ve ayın doğumunda etkin bir tanrıçadır. Takvimdeki en önemli şenliklerden biri Mart ayının ilk günü kutlanan (Matronalia) Iuno Lucina'yla ("doğumu sağlayan") ilgili olan şenliktir. Plautus'ta (*Aulularia* 692) ve Terentius'ta (*Adelphoe* 487) tasvir edildiği gibi, gebe kadınlar tanrıçaya bu isimle seslenirler. Ianus ile ortak olarak, Iuno Covella adıyla (benim *M.E.F.R.*, 1960, s. 102-8'de yayımlanan ve *R.C.D.R.*'de yeniden basılan "Ianus, le dieu introducteur, le dieu des passages" başlıklı yazıma bakınız) her ayın ilk gününü korur: Bu koruma, ilk günden



Iuno Sospita, omzunda bir kuzgun, Cornificius'u taçlarken. Paris, Milli Kütüphane, Cabinet des Médailles. Foto: B. N.

yedisine kadar ilk ayın "ilerlemesini" cesaretlendirmek için, "gençlik"in, "yaşam gücü"nün tanrıçasına başvurulmasını şart koşan eski bir törenin bir işlevi olarak açıklanmalıdır.

Iuno ile ilgili diğer eski kültlerin her biri bir aya karşılık gelmektedir: Şubat (Iuno Sospita), Haziran (Iuno Moneta), Eylül (Iuno Regina, Aventinum Tepesi'nde) ve Ekim (Iuno Sororia). Bütün bu tarihler, arkaik ve özerk Iuno kültlerine karşılık gelmektedir. Bu genelleştirmenin tek istisnası, tapınmadaki özerkliğin yitirilmesinden kaynaklanmaktadır: Bu şenlik, 5 Temmuz'da Iuppiter'in onuruna düzenlenen külte bağlı olduğundan, Iuno Caprotina ayın yedinci gününde, 7 Temmuz'da, Poplifugia'da onurlandırılmaktadır (bu törenle ilgili olarak bkz.: G. Dumézil, "Les nones Caprotines", *Fêtes romaines d'été et d'automne* içinde, Paris, 1975, s. 271-83). Capitolium'un Iuno Regina'sı, 13 Eylül'de kutlanmaktadır. Çünkü Iuno burada, her yıl aynı gün tapınağı ziyaret edilen Iuppiter'e bağımlıdır.

Iuno, efsane tarihinde de önemli birrol oynamaktadır: İÖ 390'da Capitolium, Galyalıların sürpriz saldırısından (Livius, 5, 47, 3-4), Iuno'nun kutsal kuşları olan kazların ötüşleri sayesinde kurtulmuştur. (Uyaran, Anımsatan) Iuno Moneta'nın işi miydi bu? Cicero, Iuno'yu bu adla anmaktadır (*De Divinatione*, 1, 101). İÖ 345'te diktatör L. Furius Camillus, Capitolium içkalesinde onun adına bir tapınak diktirmişti (Livius, 7, 28, 4). Daha sonra bu tapınağın yanına bir *ad Monetae* (*moneta*, "para" anlamına gelmekteydi) yani bir darphane yapılmıştır.

Tarihsel dönemde Iuno, Iuppiter ile yakından bağlantılıdır: Capitolium üçlüsünde Iuno Regina, soldaki *cella*'da baş tanrının yanında oturur (Livius, 7, 3, 5). İÖ 217 tarihli lectisternium'da Iuppiter ile birlikte, Hera ile Zeus tarzında bir çift oluşturur. Roma, ikinci bir Iuno Regina daha biliyordu: Etrüks kenti Veii'nin koruyucusu eski Uni: İÖ 396'da bu koruyucu tanrıça, kentin kuşatılmasından sonra diktatör L. Furius Camillus'un *evocatio*'sunu takiben Roma'ya, Aventinus Tepesi'ne nakledilmiştir (Livius, 5, 21, 3 ve 22. 4-6).

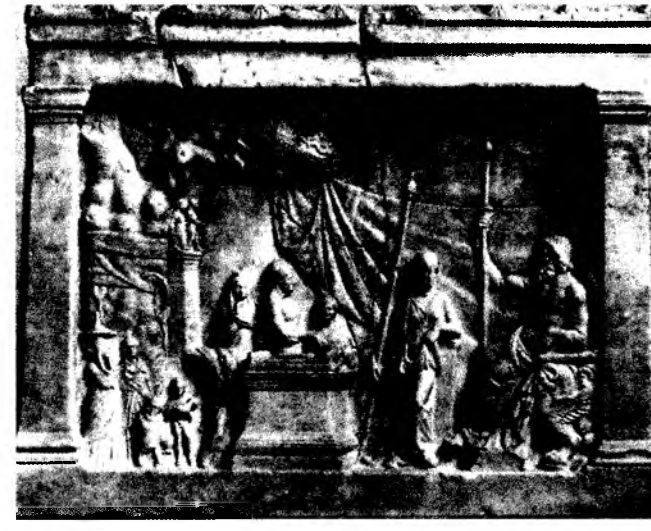
R.S. [H.T.]

IVPPITER.

Iuppiter en büyük tanrıdır. Hint-Avrupa kökenli ismi, gökler tanrısı ve ışık tanrısı olduğunu gösterir. Latincede *Iuppiter* gerçekte vokatif (seslenme durumu) halde olsa da, kullanımındaki sıklık nedeniyle nominatif (yalın hal) olarak görev yapar. Zaten nominatifin az rastlanır bir biçimi vardır: Örneğin, *Diespiter*: Plautus, *Poenulus* 739. *Iou-pater*'den gelir (ikinci ögenin ilk ünsüzünün ifade ikiliğine düşmesi ve ortadaki ünlünün almaşması sonucu); *Iou*, **dyeus*'tan (gün anlamına gelen *dies* ile aynı kökten) gelir. Zeus'un yalın halinin (nominatif) **dyeus* kökünden türeme olduğu düşünülürse, Iuppiter'in anlambilimsel olarak Zeus'la akraba olduğu ortaya çıkar. Bu isim, aynı zamanda tüm İtalyan lehçelerde, özellikle de Umbria ve Osk lehçelerinde ortaktır.

Roma'da Iuppiter (kendisini Mars ve Quirinus'la biraraya getiren) arkaik üçlünün ve (eş olarak kendisine Iuno ve Minerva'nın verildiği) Capitolium üçlüsünün temel ve en yüce tanrısıdır. Ayrıca adı, İÖ 217 yılının lectisternium'unda (Iuno'yla birlikte) en başta gelmektedir. Kültü, papazlar topluluğu *Flamen Dialis*'in ilk rahibi tarafından ilk zamanlardan beri uygulanmaktaydı. Her ayın İd'inde (Roma takviminde Mart, Mayıs, Temmuz ve Ekim aylarının 15. diğer ayların ise 13. günü), Iuppiter'e bir kuzu kurban edilirdi (bkz. *Paulus-Festus* s. 93 L.). Tarihsel dönemde Iuppiter'le ilgili başlıca şölen, Ağustos ayının 19'u (tanrıya üzüm adama) ve 23 Nisan (tanrılara şarap sunulması) tarihlerinde kutlanan *Vinalia*'lardı. Bu kutlamalarda tanrıya hesap verildiğini öne süren bir "Troya" yorumuna uygun olarak, (bkz. *R.R.V.*, başlıklı kitabım, s. 131-148), onuruna *ludi Romani* düzenlenirdi (15-18 Eylül tarihlerinde). Bunlar Eylül ayının İd'inde,

Adak amaçlı kabartma. Staatliche Antikensammlungen un Ghyptothek. Foto: Koppermann.





Bir yağ lambası üzerinde üç büyük Roma tanrısı (Iuppiter-Iuno-Minerva). Roma, Şehir Müzeleri. Foto: Oscar Savio.

14'ündeki aradan sonra kutlanırdı. Bu oyunlar *epulum Iouis* adı verilen ve tanrıya sunulan görkemli yemekler eşliğinde düzenlenirdi.

Iuppiter ortaya koyulan özelliğine bağlı olarak birçok niteliğe lâyık görülmüştür. Örneğin, gökler ve doğa olayları tanrısı olması *İ. Tonans* (gök gürleten) ya da *İ. Fulgur* (şimşek çakan) sıfatıyla ifade edilmiştir. Büyü yapma yönü *Stator* unvanıyla (= "olduğu yerde donduran", bkz. Titus-Livius, 1, 12, 4-6) ya da *İ. Feretrius* sıfatıyla (bkz. Titus-Livius 1, 24, 7-8: İ. Feretrius Alban halkıyla bir anlaşma imzalayan Roma şöleni *İ. Feretrius*'tan, kendisinden ilk uzaklaşanı çarpması *–ferire–* için yardım ister; bkz. Paulus-Festus s. 81 L.) karşılanmıştır. Capitolium'da *İ. Optimus Maximus* (en iyi, en büyük Iuppiter) olmaya lâyık görülen tanrıdır (bkz. G. Dumézil, *R.R.A.*[2], s. 200).

Şehrin koruyucu tanrısı rolünü özellikle Capitolium'daki tapınakta icra ederdi. Ocak ayının ilk günü yeni konsüllerin, senatörler, yargıçlar, rahipler ve halk eşliğinde ziyaret ettiği yer, atanan bir konsülün askeri bir harekât başlangıcında mutlu sona ulaşmak için dua ve yemin ettiği törenin düzenlendiği *–uota–* ve savaştan zaferle dönen bir generalin en yüce tanrı önünde minnet borcunu ödediği yer yine burasıdır.

R.S. [H.T.]

İ

İKİZLER. Bantu kabilelerinde.

Kongo'da simgesel düşünce, kutsal ucubeleri konu alan tuhaf bir tefekkür sonucu oluşmuştur: Cüceler, albinolar ve ikizler. Bölgeden bölgeye değişen niteliklere göre, su ruhları dünyasıyla benzerlik gösterirler. Eski mitolojik kalıntı [bkz. "Kozmogoniler, (Bantularda)" maddesi] gözönüne alınırsa, cücelerin (ve sakatların) Nzondoların tanıkları olduğu ve albinoların da kavmin eski atalarıyla özdeşleştiği ortaya çıkar. Mbata ve ntamdu ritüellerinde birbirlerine son derece karşıt cücelerin ve albinoların ırmağın iki kıyısına benzetildiği görülür. Oysa Kivanga'ya ait yombe miti, ilk ikizlerin konumunu belirgin biçimde açıklar. Bu durumu aydınlatan başka anlatılar da vardır: Bir tarih döneminden başka bir tarih dönemine geçiş, bir yokluk döneminden sonra gelen bolluk dönemiyle gerçekleşir. Kongo'da ikizlerin dünyaya gelişi neşe ve tereddütlerle karşılanır. Yombeler ikiz doğumlarını, Pulu Banzi tornadoları perilerine mal ederler. Mbatalarda ikizler ve yağmur arasında hiçbir ilişki yoktur. Ama ikizler, derin akarsu yataklarının dibindeki suyla ataların alanı ırmaklar arasında bir tür arabuluculuk yaparlar: Su ruhları olarak herhangi bir yerde ortaya çıkabilirler ama bu durumda çok öfkeli olurlar. Her halükârda onları kızdırmaktan özenle kaçınmak gerekir. Ntandular, albinolarla ilk kabile ataları *nkita*'ları ve önder olma hakları olan cüceleri de *simbi* ruhlarıyla ilişkilendirirler. İkizlerin kendileri de bu ikinci kategoriye bağlıdır. Çünkü, su ve toprak *simbi*'leriyle karşılaşma korkusuyla su almaları ve yakacak odun toplamaları yasaktır. Gerçekten de büyük *kimpasi* dinsel erginleme töreninde cüceler ve ikizler, albino anası diye adlandırılan bir kadın rahibin çevresinde biraraya gelirler: Bu kadın rahibin olabildiğince çirkin olması ve dünyaya yalnızca bir ölü çocuk getirmiş olması gerekir. Yüzlerini kırmızıya boyamış adaylar tören yöneticisi ananın doğurduğu varsayılan albino atalarla özdeşleştirilmiştir. Albino ana burada simgesel olarak cüceler (kısır olarak ünlenmişlerdir) ve çok üretken bir doğanın ürünleri olan ikizler arasında aracılık işlevi görmektedir.

İkizler Orta Afrika'da genel olarak bu aşırılığın simgesi olarak tanınırlar. Ama durumlarındaki çok anlamlılık, özellikle Kongo'larda çok belirgindir. Loango'da ikiz doğumları, doğuştan biçim bozuklukları ve jinekolojik aksilikler, yaratılışın tüm çarpık biçimlerinin sorumlusu büyük dişi peri Funza'ya mal edilir. Ritüel şarkıları, ikizlerin babasını kamışı çok büyük olmakla ve bir düzensizliğe yol açmakla suçlar. Baba ise kabilenin iktisadi refahından yana olduğunu bildirir. Leleler, ikiz doğumların köyü tehlikeye soktuğunu ileri sürerler. Bu arada ikizlerin ana babalarının kâhin olmaları istenir: Gerçekten de bunlar köyle orman, insanlarla bolluktan ve avdaki başarılardan sorumlu doğa perilerinin yakınlarında yaşayan hayvanlar arasında ayrıcalıklı aracılardır. İkizler burada da kutsal ucubeler gibi görülürler.

Ndembularda ikizlerin annesine uygulanan "azap ritüeli", çocuk düşüren annelerin geçtikleri ritüelin karşıtı gibi bir şeydir. İkincisi "bir zayıflığa çare"dir; birincisi ise "başka türden bir ölçüsüzlüğü" düzeltir (Turner). Bu çok anlamlı tutum Şaba Luba-

larmda (bu anlamda bir ikiz babasının önder olarak dinlendiği Kasai Lubalarından farklıdır) açık bir tiksinti niteliğindedir. İkizlere "mutsuzluğun çocukları" adı verilir. Çünkü onlar, güçlü doğurganlık deposu ay'la ilişki içindedirler. Baba bir tazminat ödemeli ve açık saçık sövgülere maruz kalmalıdır. Luba Kalhğı'nın köken miti, ikiz doğumlara karşı tavır alır: Bunlar tıpkı ensest gibi daha kaba, eski bir kültürel yapıdan ileri gelir. Göksel kahraman Mbidi Kiluwe, Lubalara çok ılımlı doğurganlık ilkesini getirir. Dünyada iki ayrı hiperegzogamik evlilik yapar: Birinci eş ona tek çocuğu Kalala İlunga'yı verir. İkincisi de farklı cinsten ikiz çocuklar verir. Oysa yeni hanedanın kurucusu Kalala olacaktır. İkiz kızkardeşlerden biri ile Shimbi'nin himayesindeki aptal dev Kisula kutsal krallığı ele geçirmek amacıyla tuhaf bir mücadeleye girerler. Kisula galip geleceği sırada, gizliden gizliye Kalala'yı seven Simbi bir çığlık atarak ikiz kardeşinin üstüne atılır ve kavgayı bıraktırır. Bu karışıklıktan yararlanan Kalala, hiç zorluk çekmeden hasmını öldürür. Karmaşık bir mitin sonuç bölümü (bkz. "Kutsal krallıklar." maddesi) ilk zamanların sonunu, enseste yargılı ikizlerin yavan ve sıkıcı saltanatının sonunu onaylar.

Nihayet Güney Afrika'da ikizlerin değerden düşmesi çok daha belirgindir. Thongalar, ikizlerin anasındaki kirliliğinin, bir duldan daha beter olduğunu ileri sürerler. Eskiden tıpkı Zululara, Tswanalarda ve Kalangalarda olduğu gibi, ikizlerden biri ölüme terkedilirdi. Thongalar ikiz doğumlarını kuraklık tehlikesi olarak, gökyüzünün ve yeryüzünün tehlikeli bir birleşmesinin ürünü gibi görürlerdi: Anne dünyaya gökyüzü getirmiş gibi kabul edilir. Bir başka kabule göre de, gebelik süresince gökyüzüne yükselmiştir. Bu durum genel olarak çocuğu iki ters aşırılığa iten ince bir pişirme eylemi gibi kabul edilir: "Gökyüzünün oğlu" ikizler, güneşin sıcaklığıyla yakınlık içindedirler. Albinolar ise ana rahminde yıldırımla yanmışlardır. Aşırı kuraklık durumunda ikizlerin mezarları serinletici bir işlemden geçirilir.

Bantu dünyasında insani varlık, genel anlamda bir ikiz idealine dayanmaz. İkizlerin gizemi, kimi zaman insani düzende hayvansal bir doğurganlığın az çok canavarca bir yansıması, kimi zaman da bir karşı düzenin istilası (Loango) değilse, aşırı bir yağmur (Yombe) ya da kuraklık (Thonga) çağrıştıran gökyüzüyle yeryüzünün tehlikeli bir yakınlaşması olarak yorumlanmıştır. Bununla birlikte bazı halklarda ikizler, ruhlarının tecessümüdürler. Kutsal İuba Krallığı, bu anormal bedensel biçimi kabul etmez ama Swaziler, krallık ensesti fantazmalarını yansıtmak için buna dört elle sarılırlar: Birbirlerinden ayrılamadıkları halde ayrılan ama birlikte hüküm süren kral ve annesi ikizlerle özdeşleşmiştir (bkz. "Kutsal krallıklar." maddesi).

L. de H. [İ.Y.]

KAYNAKÇA

CARTRY, M., "Compte rendu des conférences", *Annuaire* 1973-1974, Ecole Pratique des Hautes Etudes, V^e Section, Sciences religieuses, LXXXII. cilt, Paris, s. 17-38. DOUGLAS, M., *The Lele of the Kasai*, Londra-Ibadan-Accra, 1963. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, F., *Les Fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, ORSTOM, Paris, 1973. HEUSCH, L. DE, "Le Sorcier, le père Tempels et les jumeaux mal Venus", *La Notion de personne en Afrique noire*, C.N.R.S., Paris, 1973, s. 231-242. JUNOD, H. A., *Mœurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine*, 2. cilt, Paris, 1936. SCHAPERA, I., "Customs Relating to Twins in South Africa", *Journal of African Society*, 26, 1927, s. 117-137. TURNER, V. W., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Londra, 1969.

İKİZLER. Batı Afrika mitolojilerinin başat izleklerinden biri.

İkiz kavramı Batı Afrika mitolojilerinde başat bir izlek olarak ortaya çıkar. İkizlerle ilgili karmaşık bir temsil ve rit dizgesi geliştirmemiş bir toplum hemen hemen yok gibidir.

Mande'ye (Malinke, Bambara, Dogon, Bozo) ait olduklarını söyleyen bütün halklar için ikizler, en azından kısmen ilk canlı yaratıkların karşıt cinsten ikiz çiftler olduğu mitik dönemleri anımsatan bir varlıkbilimsel yetkinlik idealini canlandırırlar. Günümüzde ikizlerin doğumu "bu mutlu durumu anımsatıyor ve bu nedenle de her yerde neşeyle kutlanıyor. İkizler çok güçlü yaratıklar olarak kabul edilir. Doğurganlığa bağlı bütün ritlerde çok belirgin bir rolleri vardır." (M. Cartry).

I. Dünyanın yaratılışı miti.

Bu açıdan dünyanın yaratılışı mitini inceleyelim: Tanrı –Dogonlarda Amma, Malinkeler ve Bambaralarda Mangala– evreni, bugün en küçük tahıl tanesiyle cisimleştirilen fonio'dan, çok küçük bir tür başlangıç atomundan yaratmıştır. Bu "dünya tohumu" dört unsuru içermekteydi (ateş, toprak, su ve hava). Yaşamın sureti olan fonio'nun içinde girdabı andıran bir hareket vardı. Hareket genişledi ve fonio patlayarak "dünyanın yumurtası"nı oluşturdu. İç çeperinde başlangıç işaretlerinin kazınmış olduğu bir döl yatağına benzeyen dünya yumurtası, içinde balık biçiminde gelişen iki çift karma ikiz barındırmaktaydı. Ama yumurtanın bir yarısından vaktinden önce tek bir yaratık çıkar (Dogonlarda Ogo, Malinkeler ve Bambaralarda Pemba). Ogo, evrene sahip olmak için etenesinin bir parçasını koparır ve bunu bir gemi gibi kullanarak başlangıç boşluğuna atılır. Koparılan parça dünya olduğu için, Ogo kendisiyle birlikte getirdiğini sandığı ikizini bulabilme umuduyla buraya dalar. Ama aramaları boş çıkar ve yeniden gökyüzüne döner. Ne var ki, Amma ikizi, yumurtanın öbür yarısını çiftine vermiştir bile. Tamamlanmamış ve temizlenmemiş Ogo hayvana dönüşerek solgun tilki *yurugu* (*Vulpes pallidus*) olur ve kirliliğini dünya toprağına bulaştırır. (Ogo ise koparılmış etenesinin kanında kırmızılaşan bir fonio tanesi ekmiştir).

Amma, Ogo'nun ateşli heyecanı karşısında gökyüzünde yeni ikizler yaratarak yapıtını yeniden ortaya çıkarmak ister. Bunun için önce hâlâ yumurtada bulunan erkek ikizlerden birini kurban eder. Bedenini altmış altı parçaya böldükten sonra tekrar biraraya getirir, kendi etenesinin toprağıyla insan biçimine sokar ve ona *pelu* ağacının arı özsuyundan yararlanarak can verir. Sonra yumurtanın öteki yarısının kabuğunu tilkinin dünyasına dikdörtgen bir gemi biçiminde indirir. Geminin ortasında sözün ve suyun canlanmış efendisi ve kendi etenesinden yaratılmış çocuklarından oluşan dört karma çift vardır. İnsanların ataları olan bu ikiz çiftler geminin köşelerine yerleşmiştir.

Dördüncü gün bir güneş tutulması meydana gelir ve Tilki'nin ikizi *Yasigui* tek başına ve insan biçiminde dünyaya iner. Yasigui atalara kendi kirliliğini bulaştırarak dünyada ikizliğin ortadan kalkmasına yol açacaktır ve bunun sonucunda da evrenin oluşumu sırasındaki fetus evresinde kardeşini kışkırtmış olacaktır. Gemideki ataların birleşmesinden doğan insanlık aslında bir karma ikiz kuramı üstünde gelişecekti ama Tilki'nin ikizi geminin denize inmesinden hemen sonra ilk yıllardan başlayarak, kırmızı fonio tanesinin kirliliğini insanlara bulaştıracaktır.



Göksel ikizler, göğün Nommo'sunu temsil eden ağaç heykelcik: Sağda, *nommo dye*, solda, *nommo titi yayue*. Özel koleksiyon.

Gemideki sekiz atanın evlilikleri önce *tille ya gyi* adı verilen bir mübadele evliliği olmuştur. Dört kardeş ikizlerini iki iki değiştirirler: Amma Seru Lebe Seru'nun ikizini alır; Binu Seru Dyongu Seru'nun ikizini alır. Bu birleşmelerin ilk amacı kendi aralarında ittifak kurmaktır: (a) Ana yönler, (b) Dört unsur, (c) Söz konusu kişilerin kasıklarındaki içerik (8 tohum). En önemli alanın paylaşımına bağlı olarak dört soyun birleşmesi de söz konusuydu. İkizler arasında sayısız sonuçlara sebep olan (kozmik, toplumsal ve dinsel) ilk evlenmenin ilkörneği buydu.

Bunun üzerine, gemideki ataların arkasından dünyaya tek başına inen Yasigui çıkar sahneye. İkinci yıl Lebe Seru Yasigui ile evlenir. Bu evlilik insanlık için zararlı olur: Çünkü Yasigui bir önceki yıl ikiz kardeşi Tilki'nin ektiği kırmızı fonio'yu yemiş ve bunu kocasına da yedirmiştir. Bu kirli tane bir önceki yıl Lebe Seru tarafından döllenmiş aile bahçesine ait bir yasaktır. Bahçeyi kirlilikten arındırmak için Lebe Seru, Tilki'nin fonio deliği üstünde kurban edilir, sonra da cesedi aile bahçesine gömülür.

Ama bunun sonucunda normal ikiz doğumlar ortadan kalkar. Lebe Seru'nun döllerini taşıyan karısı, onun ölümünden sonra sadece bir tek çocuk dünyaya getirir. Öte yandan, Lebe'nin bahçesinden çıkan ürün öteki üç kardeş arasında paylaşıldığından kadınlar da tek çocuk doğururlar.

Üçüncü yıl Dyongu Seru kendisi için bir bahçe hazırlar ve ikizlere sahip olabilme umuduyla Yasigui ile evlenir. Bu amaçla Tilki'nin fonio bahçesinin güneyindeki alanından yararlanır. Aile bahçesinin ve Lebe'nin bahçesinin ambarlarından yedi tahıl tanesi alır. Bu değişik taneleri ekerken "ruhlardan birini almayı" amaçlamaktadır: Kurban edilmiş Nommo'nun karaciğerini, bağırsağını ve böbreklerini, Lebe Seru'nun (ikinci yıl ölmüştü) dizini ve ayağını. Bu biçimde oluşturulan bahçe bir kişiyi temsil eder, karısının sahip olmadığı ikizin yerini tutar ve buraya "İkiz Bahçesi" adı verilir. Bahçenin yüksek bir yerine, aile gölünde canlanan Nomino'nun tözü olan yayın balığını canlı canlı gömer. Yasigui ikiz doğuracaktır. Ama Dyongu Seru yasaklara karşı gelince, o da fonio deliğinin üstünde kurban edilir. Bu olaylar ikiz doğumlara zarar verir: Ölenin ilk karısı tek bir çocuk doğurur. Bu arada Yasigui'nin ikizleri, daha rahimdeyken albinolara dönüşür ve Yasugui bunları doğurur.

Dyongu Seru'nun cenaze töreni ve "yas sonu" (*dama*) töreni kabile tarafından kutlanır. Törenlerde Dyongu Seru'yu temsil eden büyük bir mask yapılır. Binu Seri Yasigui'yle evlenir. Yasigui artık arı değildir. Çünkü Dyongu Seru'nun *dama*'sında törene *yasigine* olarak katılır. O da tek ama sağlıklı bir yavru getirir dünyaya... İşte ilk zamanların sonunu, ikiz doğumlar zamanını kutsayan mit böyle biter.

II. İnsanın yapısı, toplumsal ve dinsel kurumlar.

İkizliğin yitirilmesi aynı zamanda insanların, cüretkâr bir atanın yaptığı hatanın bedelini ödemesidir. Bu ata, evrenin başlangıç döneminde Ogo, dünyadaki ilk insan topluluğunun oluşum evresinde ise ikizi Yasigui'dir. Ama dahası da var: Çünkü ikizlik fikri, burada asıl ikizlerin doğumuna bağlı inançlar alanını geniş ölçüde aşar. Karşı cinsten ikizler, tek olarak doğan her bireyin yapısının çözüldüğü bir figürdür. Gemideki sekiz ata gibi, onlardan doğan insanlar, yani ikiz olmayanlar da şu ögelerle donatılmıştır: 1. Bir beden, 2. Ve karşı cinsten ikiz ruhlar –Bambaralarda *ni* ve *dya*. Yaşam sürecinde, ruhlardan biri, aynı cinsten *ni* taşıyıcısı tarafından canlandırılır. Oysa öbürü *dya* insanlığın doğurucusunun (Dogonlarda Nommo, Bambaralarda ve Malinkelerde Faro) gücü altında gölge kalır. Bu güç bireyi hem korur, hem de eylemlerini denetler. Çünkü insan, hangi kuşağa ait olursa olsun, ölen ve bir erkek-bir dişi çift biçiminde canlanan Nommo'nun soyundan gelir. Biçimlenen yaratıklardan her biri bu ikiz ruhları taşır. Ama bu mitin gelişmiş biçimlerinde, Mande halklarına ait toplumsal ve dinsel kurumları açıklanmaya yarayan bir ilke bulunmaktadır. Gerçekten de yerli bilginler, ikizlik modelini temel almayan hiçbir büyük kurumun –evlilik, arındırıcı birleşme, ticaret ya da erginleme töreni– bulunmadığını söylerler.

1. *Evlilik.*

Dogon ve Bambara mitleri, densiz bir ata –Dogonlarda Ogo, Malinkelerde ve Bambaralarda Pemba– olayların düzenini bozmamış olsaydı, insanların her zaman karma ikiz çiftler biçiminde

doğacaklarını anlatır. İnsanlık, çiftlerin oluşmasına ilişkin "yoğunlaştırma" yasası yerine, birleşmelere ait "yaygınlaştırma" yasasını koymak zorunda kalmıştır ve "olmayan ikizin yerine", "melez kuzin" seçilmiştir. Dogonlar bu evliliğe *deme ya dyi* (öncelikli evlilik) derler: Burada dayı kızıyla evlilik yapılması önerilir. Ama bu tür bir evlilik çok ender görülür. Bununla karşılaştırılabilecek bir başka tür daha vardır: Karşılıklı olarak ikiz olmasalar da, birbirlerinin kızkardeşlerini alan iki erkek. Bu iki evliliğin gemideki ataların mitik evliliklerinin yansıması olduğu kabul edilir ve ikiz doğumlar verdiği söylenir.

Evlilik, simgesel olarak tanrının yaratmış olduğu ilk ikizler çiftini yeniden oluşturmayı dener. Bunun nadir gerçekleşmesi bir rastlantı değildir. Çünkü Dogonlar böyle bir birlikteliğin kopmasının, toplulukta büyük düzensizliklere yol açacağını iddia ederler. Bambaralar, Malinkeler ve Bonzolar için de aynı şey söz konusudur.

2. *Arındırıcı birleşme.*

Aynı düşünce düzeni içinde dayıyla yeğenini birleştiren ilişkinin özel durumunu belirtmek yerinde olur. Bu ilişkinin belirgin özelliği Dogonlarda ve Bambaralarda yeğenin dayıya karşı yaptığı bir yığın eylem ve şakadır: Yeğen belli aralıklarla dayının ambarlarından tahıl çalar; herkesin önünde kızkardeşiyle evlenmediği için onu kınar. Ama bu "şaka ilişkisi" içinde, dayının hedef olduğu eleştiriler kesinlikle onun işine yarar. Yeğeni kendisine karşı böyle davranmamış olsaydı, bunlardan çifte bir kazanç sağlayacağı söylenebilirdi: Gelecekte mahsulü daha güzel, sürüleri daha verimli olacaktır. Dolayısıyla, amacı verimliliğin artması olan aile ritlerinde, yeğenin işlevi büyük önem kazanacaktır.

Öte yandan birbirlerinden ayrı toplumsal kümeleri, köyleri, hatta kavimleri birleştiren "arındırıcı izdivaçlar" vardır. Dogonlarda *Mangu*, Bambaralarda *Senanku*, Bozolarda *Dagara* adını alan bu "arındırıcı müttefiklerin karşılıklı durumları, ikizlik ilkesinin bazı yanlarının bu ilişkilerle birleştiğini" gösterir. Marcel Griaule da ünlü makalesinde bunu vurgular: Dogonlar ve Bozolar, her birinin ötekinin eksik parçasına sahip olduğu iddiasını taşıyan *mangu*'lardır, yani "şakaya dayalı akrabalar"dır. Gerçekten de Bani avcıları Bozoların kasıklarında sekiz balık yumurtası bulunduğu kabul edilir. Oysa Bandiagara Yalıyarları çiftçileri Dogonların kasıklarında sekiz tahıl tanesi vardır. Son yıllarda geçekleştirilen araştırmalar, manevi ilkelerin bu gereçlerinin –sekiz tahıl tanesi ya da sekiz balık– nasıl olup da Amma'nın, ilk tahıl tanesine yerleştirdiği "söz"ün sekiz titreşimini simgeledikleri göstermiştir. Bu "söz" her bireye organik yaşam verir, tıpkı titreşimlerin ona ilk "canlı" tane *fonio*'yu vermiş olması gibi. "Amma'nın sözü"nün eklemleri, simgesel olarak köprücük kemiklerinde ve insan iskeletinin eklemlerinde gösterilecektir.

Balık yumurtaları ve tanelerden başka burada Amma (Yaratıcı tanrı) etenesinin temel unsurları da vardır ve bu unsurlar çok eski dönemlerde Bozo ve Dogon tarafından paylaşılmıştır. Kökenleri ikizdir ve yaptıkları bir anlaşmayla birbirlerinin tamamlayıcıları olduklarını kabul ederler: Bu özellik bugün onların mitik birliklerini perçinleyen ve bozulması çok tehlikeli sonuçlar doğurabilecek bir dizi yasak getirir. Sözgelimi aralarında her türlü cinsel ilişki kesinlikle yasaklanmıştır. İki müttefiğin kasıklarındaki içeriği bütünüyle boşaltacak gerçek bir ensest olabilir bu. Yani bu durumda Dogon tanelerini ve Bozo da balık yumurtalarını kaybedecektir. ... Buna karşılık birbirlerinin karşısında ve herkes kendi ayrıcalığı içindeyken, her biri kendi enerjisini on kat artırır gibidir. Karşılaştıklarında zorunlu olarak birbirlerine ettikleri küfürler, aslında ötekinde bulunan kendilerinden bir parçaya yönelmiştir. Müttefiğin partneri karşısındaki arındırıcı işlevi, yasağın kalkması durumunda kendini belli eder: Aslında mevcudiyetinin amacı, bozulmuş güçlerin düzelmesini sağlamak olduğundan kendi kendine arındırma işine girişir.

3. *Ticaret.*

Nihayet *mangu*'ları birleştiren ticari ilişkilerin yapısı, "arındırıcı izdivaçların" yapısı gibi ikizlik modeli üstünde temellenir. Bu model Marcel Griaule'ün *Dieu d'Eau* (Su tanrısı) adlı yapıtında "İkizler ve Ticaret" başlığı altında anlatılmıştır; Ogo temelli bu yazıda yalnızca nesnelerin (balık, tahıl) değil, mübadele yapan insanların da ikizler gibi olduğu düşüncesi geliştirilmektedir.

G.D. [İ.Y.]

KAYNAKÇA

ADLER. A.. ve CARTRY, M., "La Transgression et sa dérision", *L'Homme*, XI (3), temmuz-eylül 1971, s. 5-63. CALAME-GRIAULE, G., *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1965, 589 s. CARTRY, M., "Le Lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché", *La Notion de personne en Afrique noire*, Colloques internationaux du C.N.R.S., Paris, 1973, s. 255-282. DIETERLEN. G., "Les Ames des Dogon", *Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie*, XL, Paris, 1941, 268 s.; "Les Correspondances cosmobiologiques chez les Soudanais", *Journal de psychologie normale et pathologique*, Le Havre, 1950, s. 350-366; "Mythe et organisation sociale au Soudan français", *Journ. Soc. Africanistes*, XXV, Paris, 1955, s. 39-76; "Parenté et mariage chez les Dogon", *Africa*, XXVII, 2, Londra, 1957, s. 107-148; "Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale (devamı)" *Journ. Soc. Africanistes*, XXIX, Paris,1959, s. 119-138; *Essai sur la religion bambara*, P.U.F., Paris 1961, 253 s. GRIAULE, M., "L'Alliance cathartique", *Africa*, Londra, ekim 1948, s. 242-258; "Rôle du silure *Clarias senegalensis* dans la procréation au Soudan français", *Afrikanische Studien*, 26, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1955, s. 299-311; *Dieu d'Eau. Entretiens auec Ogotemmeli*, Fayard, Paris, 2. baskı, 1975, s. 222. GRIAULE, M. ve DIETERLEN, G., "Le Renard pâle", 1.cilt: "Le Mythe cosmogonique", fas. 1: "La Création du monde", *Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie*, LXXII, Paris, 1965, 541 s. PAULME, D., *Organisation sociale des Dogon*, Domat-Montchrestien, Paris, 1940, s. 451-458.

Batı Afrika'yı konu alan bu yazının ve diğer maddelere katkıda bulunan M. Philippe Jespers'e teşekkür ediyoruz; diğer maddeler: "Demirci", "Kurban", "Grafik İşaretler", "Astronomi ve Takvimler", "Sünnet", "Etene", "Masklar ve Totemcilik" (G.D.). Bu maddelerin sonunda bulunan kaynakçalar tam değildir.

İKSİON.

Tesalya'da yaşayan en eski soylardan Lapithlerin kralıdır. Ares'e benzeyen bu tanrıtanımaz hain kral, herkese örnek olacak bir cezaya çarptırılır. Kayınpederi Deioneus, İksion'dan kızıyla evlenmesi karşılığında kendisine söz verdiği armağanları isteyince, İksion, kayınpederini kor haline gelmiş kömürle dolu bir kuyuya atarak öldürür. Böylece mitolojide ilk defa *bir oğul babasını* öldürmüş olur. Sadece Zeus katili bağışlamayı kabul eder ve misafirperverliğini göstererek İksion'u tanrıların evinde ağır-

lar. Ama İksion ev sahibinin karısına göz diker. Zeus, İksion'u sınamak için bir tuzak hazırlar ve ona, Hera'ya benzeyen bir bulut gönderir. İksion bulutu kolları arasına alır ve bu birleşmeden canavara benzeyen bir çocuk dünyaya gelir: Kentauros. Zeus, İksion'u cezalandırmak için onu sonsuza kadar havada dönüp duracak kanatlı bir tekerleğe zincirler. Bu cezaya mahkûm olan İksion, "sana iyilik edene her zaman minnettar kalmalısın" diyerek ebediyyen dönüp duracaktır.

J.C. [L.A.]

İKTİDAR. Avustroasyalılar ile Avustronezyalılarda belirsiz bir kavram. Jörailerin Pötao'su.

Pötao, hem Avustroasyalılarda, hem de Avustronezyalılarda, örneğin Sre dilinde [bötaw] biçimiyle ya da Jörai dilinde [pötao] biçimiyle iktidar demektir. Ancak bu iktidar kavramı belirsizdir.

Sre mitolojisi, iktidarın başlangıçtan beri leş yiyici ve yırtıcı kuşlar tarafından kullanıldığını düşünür. Bir delikanlı onlardan bu iktidarı kapmıştır (bkz. "Aracılar ve aradakiler." maddesi). Mitlerde *bötau*'dan sözedildiğinde, küçük yerel reislerin bağlı olduğu derebeyi gibi görülen, ayrıca Vietnam iktidarı ile değişik ölçülerle Champa'ya bağlı bu azınlıklar arasında aracı olarak kabul edilen bir Cham beyi (zorunlu olarak Champa'nm İmparatoru değil ama bir Cham Prensliği'nin reisi) söz konusudur. Mevcut gündelik dilde, o eski zamanlara gönderme yapılan durumlar hariç, bu sözcük artık bir kişiyi değil iktidarı, otoriteyi ifade eder. Bu bir soyutlamadır. Artık halkın bir beyi yoktur. Artık karşısında sadece her türlü kişilikten uzak ve hiçbir eyleminden sorumlu tutulamayan bir iktidar bulunmaktadır. Şimdiki yaşamlarında mitik-tarihsel *bötau*'dan artakalan hiçbir şey bulunmamaktadır. Üstelik ritüelden de hiçbir iz kalmamıştır.

Jörailerde işler daha farklıdır. Kavramın evrimi başka bir yönde ilerlemiş, kavram tamamıyla değiştirilmiştir. Bu konuda Jörailer, Hindiçin yerlileri arasında tekil bir vak'a olarak kalırlar. Üstelik *Pötao*'yu, miti, riti ve tarihi birleştiren bir köprü olarak kendi evren anlayışlarının temel bir ögesi haline getirmişlerdir. Mitteki *Pötao* korkunçtur ama gülünçleştirilmiştir. Ritteki *Pötao*'nun korku verici bir iktidarı vardır ama ulu sayılır. Tarihteki Pötao'nun anlamı ise, onu anlatan her halk için farklıdır. Bu anlamlandırma ve dönüştürme işlemini kavramak zordur ve ayrıntılı bir inceleme gerektirmektedir (Dournes, 1977). Burada sunulanlar uzun bir araştırmanın sonuçlarıdır.

Tüm Jörai kavmi günümüze gelinceye kadar, eğretilemeli olarak Ateş'teki, Su'daki ve Hava'daki *Pötao* olmak üzere üçe ayrılan üç Pötao Efendi bilir. Komşu kavimler olan güneydeki Eddeler ve kuzeydeki Bböhnarlar da bunlardan korkarlar. Yabancı halkların yazılı edebiyatı, bu *Pötao*'lardan en az ikisinin kendileriyle diplomatik ilişkilere girmiş olan komşu halklarca kral olarak, devlet başkanı olarak bilindiğini ortaya çıkarıyor. Batıdaki Kamboçyalılar için bu Jörai efendiler, Sihanuk'un bile taşıdığı unvan olan *Samdach*'tı. Doğudaki Vietnamlılar içinse İmparator Gia Lông ile İmparator Mihn Mang'm taşıdıkları unvan olan *Vua*'ydılar. Fransızlar ilk kez Jörai ülkesine ayak basmak istediklerinde, Laoslu rehberleri onlara öncelikle Sdachlar ile (*Samdach*'ın Laos dilindeki biçimi, daha sonra Fransızlar bunu "Sadètes" [ya da Sadet] haline getirecektir) anlaşmak gerektiğini söylemişlerdir. Pötaolar kendilerine *Samdach* ve *Vua* denilmesine izin vermişlerdir. Zira bu durum, komşu ülkelerce krallara sahip bir ulus olarak görülen Jörai ülkesinin özerkliğini destekliyordu. Ayrıca bu durum, kuvvetlerin nazarı dikkate alındığı tek yerel halk olan Jörailerin işine yaramıştır. Ancak Jörailerin içişleri konusunda böyle bir şey kesinlikle söz konusu değildir. Hele üstünde yabancıların düşgücünün ilmeklerini taşıyan şu "Ateş Kralları" hiç söz konusu değildir.

Üç tür mit, "Pötao dizgesi" diyebileceğimiz şeyle ilişki içindedir ve bu dizgenin hangi yönleriyle düşlendiğini gösterir:

1. *Kötang* [köta?] hikâyelerinde, pala ve kalkanla doğmuş "yiğitler", güçlüler, kahramanlar, kimi kez *pötao* denen yerel bir beye karşı, onun karısını, adamlarını ve mallarını çalmak için savaş açarlar. Bu tür destanlar tarihsel olaylara, tam olarak Chamlaştırılmış prenslikler arasındaki kavgalara bağlanmış olabilir. Hatta kimi Jörai savaşçılarının adları bile, yazıtlar sayesinde bilinen Cham kişi adlarına yakındır. Hintlileşme izleri Chamlar vasıtasıyla, Mahabharata gibi bir destan arasında yakınlık kurmamızı sağlar.

2. Drit anlatıları grubunda kahraman, mucizevî biçimde ve ormandaki varlıkların yardımlarıyla yoksul Drit'in elindekileri almaya ve özellikle, hem kadının, hem de bütün Jörai kültürünün imgesi olan dryad-perisi'ni eline geçirmeye yeltenen yerel bir zorba *pötao* tarafından sömürülür. *Pötao*'nun yaptığı sınavlardan zaferle çıkan Drit sonunda onu yener. Ancak *kötang*'ların aksine, amacı iktidarı ele geçirmek değildir. Herhangi bir bağı olmayan, yoksul bir zavallı olarak kalır. Bu ilk iki türde *pötao*'ların tıpkı eski zaman beyleri gibi sadece maddî bir iktidarları vardır. Ayrıca ritlerdeki *Adei*'nin aksine, mitlerdeki Göksel Bey gibi değişik ölçülerde gülünçleştirilmişlerdir (bkz. "Kozmogoni. Hindiçin yerlileri.", I. *Ndu/Adei* maddesi).

3. Merkez figürün ddau [Äaw], yani bir "kılıç" demiri olduğu anlatılarda, gerek Drit gerekse bir *kötang*, mucizevî bir kılıç keşfeder. Demir, döküm sırasında kızdığında ancak bir adamı yutarsa söner. İçinde tutsak olarak alıkoyduğu madde biçimleri-

Pötao'nun (Jörai) yıllık köy ziyareti ritinden bir görüntü. Paris, Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: J. Dournes.



ne (ateş, su, hava) hükmeder. Ona sahip olmak için birbirlerini yiyen ulusların iştahını kabartır. Sonunda Jörailerin elinde kalır. Yatık durumda saklandığı zaman onların barışını güvence altına alır. Böylece eski iktidar sahipleriyle aynı "unvana" sahip şimdiki *Pötao*'larca, artık icra edilmeyecek iktidarın imgesi olarak korunur (buradaki büyük harf bunların, savaşçı beylerden farklı olarak yüklendikleri kutsal niteliği belirtiyor). Bundan başka "köklere" ilişkin mit kalıntıları, bu *pötao*'ları demirciliğe (demiri, ateşi ve suyu kullanır ve eril bir yan anlamı vardır) ve çömlekçiliğe (toprağı, suyu ve ateşi kullanır ve dişil bir yan anlamı vardır) bağlar. Jörai "devletleri" konusunda daha ziyade maddenin halleri, yanan, sıvılaşmış, gazlaşmış durumlarının söz konusu olduğu görülüyor. Böylece yabancı halkların yarattığı karmaşa daha iyi anlaşılıyor.

Kutsal efendiler olan Jöraili *Pötao*'lara Ateş, Su, Hava denir. Yani "ateş gibi, su gibi...". Ateş su için ne ise, Efendi Ateş de Efendi Su için odur. Bunlar yağmurun simgesel bekçileri olarak birlikte ve aralarında hiyerarşi olmaksızın, insanlarla ilişki içindeki atmosferi ılımlı bir hale getirmekle görevlidirler. Ateş, Su, Hava üç hâkim maddeyi tutarlı bir dizi halinde sınıflandıran ve bunlara halk ile kozmik güçlere bağlı madde durumları arasında aracı bir yer veren bir başvuru dizgesi oluştururlar. Ateş-Su-Hava üçlüsü, sıcaklık-nem-rüzgâr olan iklimin durumuna tıpatıp uyar ve mitolojik eşdeğeri Şimşek-Yıldırım-Burgaç üçlüsünde de vardır.

Efendi Ateş'in ve Efendi Su'yun birbirine pek uzak olmayan ikametgâhları, denizlerin kuzey/güney bölüm çizgisinin her iki yanında bulunur. Karşılıklı olarak batıda ve doğudadır. Her biri bu bölümlerde ritüel döngülerini gerçekleştirir. Efendi Hava, Efendi Ateş'in biraz güneyinde yerahr. Doğu (erkeğe uygun) ile batı (kadına uygun) arasındaki bu bölüştürme Jörailere göre, dizgesel düşüncelerindeki doğu ekseninin işgal ettiği yer dolayısıyla çok önemlidir. Efendi Ateş'e "baba" *Pötao*, Efendi Su'ya "anne" denir. Efendi Hava "oğul"dur (bu, yeğen ve damat için de geçerli olan hitap sözcüğüdür). Üç *Pötao*, Jörai evreninin coğrafi ve toplumsal yapılarının en üstündeki tasavvurdur. Bu, altında halkın yaşadığı çatıdır. Kuzey-güney yönüne dönmüş evde doğu erkeklerin, batı kadınların yeridir. İçeri girilen taraf olan güney, sonraki soylara bağlanmıştır ve mezarla ataların yönü olan kuzeyin zıttmdadır.

Mite ve belirlenip yazılmış tarihe ait olan bu *Pötao*'lar (komşu saraylarla diplomatik mübadeleler nedeniyle) onlara yakaran halkların özerkliğini güvence altına alan "krallarla" birlikte, iç işleri (kavmin içişleri) için ritüel olarak tören yöneten "büyücü rahipler" gibidir. *Pötaolar*'ın –bunlar kendi görevlerini yapmadıkları zaman, aralarında başka hiçbir benzerlik olmasa da, diğer yerlerdeki şamanlar gibi sıradan köylüdürler– resmî etkinlikleri üç tür rite ayrılır:

1. Her *Pötao*'nun yağmur mevsiminin başında, denize doğru, ufuktaki çizgi üstünde yaptığı yıllık seferler. Çevrelerinde, adları bile toplumun bir mikrokozmosunu temsil eden yardımcıları bulunan *Pötao*'lar köylerini ziyaret eder. Belli-başlı köylerde mola vererek, büyükçe bir tören yönetir ve kurban sırasında yağmur, bereket ve sağlık dileyen uzun bir dua okur. Amaç, mevsimlerin sürekliliğini sağlamak ve belirli aralarla değişmelerini düzene koymaktır.

2. Özellikle felâketler olduğunda (örneğin aşırı kuraklık), daha gösterişli ama sıradan halka yasak olan, kutsal kılıcın ve normalde saklanan ama bu vesileyle ortaya çıkarılıp Jörai düşüncesinin mezarlar üstünde verilen kurban şölenlerine bağladığı bir rite göre ulu sayılan diğer hazinelerin önünde, sadece Efendi Ateş ile maiyetince dağda yapılan kurban töreni.

3. Bir *Pötao*'nun varlığını belli eden seçim, onaylama ve gömme ritleri. Bunların düzeni, tıpkı ikinci türde olduğu gibi belirsizdir. Ancak bir olağandışı durum yüzünden yapılmazlar. Ayrıca ilk türde olduğundan daha çok kişiye açıktırlar. Çünkü bütün bir kavmi doğrudan ilgilendirirler.

Daha ileri bir inceleme "pötao dizgesinin" temsil ettiği üç tür işlevi belirlememizi sağlıyor:

1. Baba-Ateş'in esas görevi, artık savaşçı iktidarın değil kozmik (ögeler üstündeki) iktidarın simgesi olan, demirciliğe, yani sadece ciddî düzensizliklerde işbaşına geçen Göksel tanrı Adei ile ilişki içindeki eril işlev olan yaratmanın bir yönüne bağlanan Kutsal Kılıç'ın korunmasıdır.

2. Ana-Su toplumdaki dişil işlevleri batının *pötao*'sunun şahsında toplamıştır: Bu, nehir kaynaklarının *yang*'ı ile ilişkili olan yiyeceklerin ekiminin ve Jörai kavminin yeniden üretimidir.

3. Oğul-Hava'nın işi savaşçı birlikleri temsil eden kutsal çakılları ve çanak çömlek parçalarını korumaktır. Savaşçı işlevi onu, şimdi farklı ölçülerde temastan kaçınılması gereken tehlikeli yanglarla kuşanmış, eski zamanın kuvvetleriyle ilişki içine sokar.

Bu bölüştürme, G. Dumézil'in eski Hint-Avrupa geleneklerinde belirlediği üç işlevle bazı benzerlikler taşımaktadır.

"Pötao dizgesini" unvanlara ya da bunları canlandıran kişilere göre ele alarak değil, başka bir seviyede, simgesel olmaktan çok soyut bir kesit oluşturarak bir bütün olarak düşündüğümüzde, daha öncekileri kapsamayan başka işlevler keşfederiz:

1. Varlığın bir yönü olarak siyaset, burada *Pötao*, mit ile gerçeğin ayırdığı şeyleri birleştirir: *Pötao*'ların hâkimiyet türündeki belirsizliğin ve bir kuvvetin uyanmasının sürekli bir tehlike oluşturduğu siyasal durumun güvensizliği içinde, iktidarın tam olarak icrası (eski tarihteki beyler) ve her tür iktidardan kurtulma eğilimi (Drit'ten günümüz insanına kadar).

2. Mitte ve gerçekte aşk ile evliliğin ayrıştırılmasıyla birlikte aile yaşantısı. Burada döl leyen, döllenen ve döl rollerini bu üç erkek *Pötao* oynar. Ama bunu iktidarı damatlarına aktararak yapar. Bu ise kadının yerini bulmasını sağlar.

3. Bütün varlığa renk veren ve rit içinde ortaya çıkan dinsellik, siyaset ile aile yaşantısı, mitik ile güncel arasındaki farkları kapatır. Bu arada üçüncü terim, bu çiftleri aynı anda hepsinin yerini alabilen *Pötao*'ların yaşantısına sokar.

Burada evrene ilişkin üçlü örgütlenmeyi buluyoruz (bkz. "Yedi." maddesi) ve bu dizgede üçüncü bir *Pötao*'nun, en "kaygan" ve en ele gelmez olan Efendi Hava'nın gerekliliğini anlıyoruz. Efendi Hava sayesinde iki sayısı, yeniden bulunmuş sürekli lik olarak düşlenmekle kalmayıp, güçlü yapılara sahip halklarca yaşanılan zıtlıkları aşkınlaştırarak miti tarihe bağlayan bir bütünlük oluşturmak amacıyla üç'e dönüşür.

J.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

BOULBET, J., *Pays des Maa', domaine des génies*, *EFEO*, 1967, s. 70, 133. DOURNES, J., "Pötao, les Maîtres des états, position de thèse", *ASEMI*, IV, 3, 1973, s. XIX-XXVI; "Sous couvert des maîtres, aperçu sur la pensée politique d'une éthnie indochinoise", *Arch. Europ. de Sociol.*, 1973, s. 185-209; *Pötao, une théorie du pouvoir chez les indochinois Jörai*. Paris, Flammarion, 1977, resimli, harita, dizin, kaynakça.

İMGELEM VE MİTOLOJİ. Çağdaş edebiyat (Tolkien, Lovecraft) ve bilim-kurgu.

Her insanın iki göbek bağı olur: Biri ettendir, doğumunda kesilir. Öteki bilinci oluşmadan önce dilinde dokunur. Ancak bu, ilk bağın yerine geçmemekle birlikte, başlı başına karışık ve karmaşık bir bağdır: Bir nesneyle başka bir nesneyi birbirinden uzak tutarak bağlar; iki nesneyi geniş anlam evrenine ikisi arasında geri dönüşü olmayan (özellikle özel adlarda belirgindir) bir kopukluk, bir uçurum oluşturma pahasına sokar. Aslına bakılırsa bu nesneler zaten anlam evreninden başka bir yerde oluşmazlar (beden, hazırlanma aşamasındaki haline göre her zaman daha belirgin olsa da). Dil de oluşmasına katkıda bulunduğu nesneyle onu arzulayan özne arasında aracılık eder.

Kurgu anlatıları bu karmaşıklığı aza indirgeyecek uyuşma biçimlerinden biridir (bunlar arasında cinsel yaşam en temel olanıdır). Bu anlatılarda, dış gerçekliğin pek sunmayacağı binlerce birleşim figürü görülür. Ayrıca söz konusu anlatılar, bu birleşimin sevincini ancak bir koşulla aktarırlar. O da şu simgesel sınırdır: "Bu bir hikâye, gerçek değil".

Mitler ve dinler gibi kurgu anlatıları insanla birleşim, bütünlük arasında bir bağ kurmaya çalışır: Başka bir göbek bağı. Yine de kurgu olduğunu ileri sürerek hayranlık ve haz uyandırmayı amaçlayan bir söylemle, gerçek olduğunu ileri sürerek bireyle toplumsal bütün arasındaki ilişkileri düzenleyen ve bireyin kaderini mitlerin ya da dinlerin kesin olarak belirlediği bir tabloya geçiren söylem arasında büyük bir ayrım bulunur.

Yukarıda sözü geçen simgesel sınır, bu durumda kimsenin hiçbir şeyi değiştiremeyeceğine işaret eder: Hiç kimse gerçeği değiştiremez. Ayrıca kimse istediği kadar mutlu da olamaz. Şu ya da bu ritüellere, kurumlara uygun bir biçimde, öğretinin insanlara getirdiği sınırlar ölçüsünde yararlanılır mutluluktan. Oysa kurgu anlatısında her şeye izin verilir. Çünkü hiçbir şey "gerçek değildir". Gerçeği söylemekten vazgeçen kimse, bunun karşılığında dilin ve simgesel gösterimlerin ona sağladığı araçlarla dünyaları yaratma hakkını elde eder.

İlle de gerçeğe yakın bir şeyler çıkarmak gerekmez: Kurgu anlatısı yalnızca dinsel söylemden daha çok gerçekdışı olmamalıdır. İşte kurgu anlatısının sınırları bundan ibarettir (yine de kimi zaman, örneğin klasik romanda kesin bir söyleme –psikolojik gözlem, tarih, bilim gibi– uymak için bu sınırları daraltır). Düşgücüne dayandığı söylenen edebiyat, bağımsı işlevine hep sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla, gerçek olabilecek koşulları en geniş biçimde kapsar: Mitler yaratır.

Aslında tüm edebiyat türleri, sözünü ettiğimiz anlatının sözcükleriyle bezenmiş görüntülere yer ayırmak zorundadır. Bu durumda, hep varolan dinsel söylemlerden oluşmuş dev kumbarayı, söylemlerin gerçek olarak kabul edilmemesi koşuluyla açıp karıştırmayı gerektiren bir işlem gerekir. Başka bir deyişle dinler, inanış biçimleri, folklorik ya da bâtıl olarak görülen temsiller, masal ya da fabl düzeyinde tutulan mitler, düşgücüne dayanan anlatıları besleyecek niteliktedir. İmgeleme dayanan bir anlatı, bunları oldukları gibi almaz: Yeni işlevlerine göre uyarlar, kısmen kullanır, taklit eder, değiştirir, yalanlar yani istediği gibi kullanır. Bunu da, bir yandan gösterdiği şeyin kesinliğini vurgulamak, bir yandan da metne bir yaratım aracı niteliği kazandırmak için, yani yaratma hazzını okurla paylaşmak için yapar. Okurun her zaman bir yapıtla karşı karşıya olduğunu hissetmesi gerekir. Hatta yazar yapıtın yapaylığını "doğa kadar gerçek" bir halde sunsa bile.



"Ruh çağırıcısı Elric". Phillippe Druillet'nin deseni. © Dargaud éditeur, Paris, 1975.

Bu durumda, eğer bu koşullara uyan tüm anlatılar şu ya da bu nedenle mit taşıyıcısı ya da mit yaratıcısı olarak kabul edilebiliyorsa, alıntı ya da taklit yöntemiyle daha önceden varolan inanışlara, dinlere ya da mitlere bağlanan pek az anlatı dışarıda kalacaktır. Bununla beraber, bu dar alan bile öylesine geniştir ki, ondan sözetmeden geçemeyiz. Genel özellikleriyle bakacak olursak, mitolojinin bu tür kullanımlarına örnek oluşturabilecek başlıca çalışmaların yazarlarından sözetmemiz gerekir. İştehem çocuklara (*Hobbit Bilbo*) hem de yetişkinlere (*Yüzüklerin efendisi*, Ortaçağ masallarını çağrıştıran uzun anlatı) seslenebilen J.R.R. Tolkien (İngiliz yazar, 1973'te ölmüştür) bunlar arasında birinci sırada gelir. İki savaş arasında korkunç masallar yazmış Amerikalı yazar H.P. Lovecraft da ikinci sırada gelir. Aslına bakarsanız, bu noktada bilim-kurgu (ya da düşgücü) anlatıları sorunsalında tanrıların konumunu incelemek istiyorum.

I. J.R.R. Tolkien'in Hobbit Bilbo *adlı yapıtı.*

Bilbo'yla Tolkien, hâlâ ününden bir şey kaybetmemiş olan Peter Pan'ın yaratıcısı J. M. Barrie'nin çizgisine ulaşır. Ancak özellikle fantezilerinin ("hobbitler" gibi kendi kafasından birtakım kişiler yaratmış olsa da) düzenli bir biçimde kendi yöresinin

folklorik adlarına dayanması onu Barrie'den ayırır: Cüceler (sakallı, kukuletalı, bilgiç), devler (korkunç), hava perileri, goblenler, bir büyücü (bilge, çok yaşlı, yüzünde uzun beyaz bir sakalı olan), bir ejderha (ağzından ateş çıkan), haber kargaları, vb...

Böyle bir oyuncu listesiyle, farklı coğrafi koşulları bulunan geniş bölgelerden oluşan bir oyun alanıyla, büyü, sihir ya da görünmezlik yüzüğü gibi olağanüstülüklerle ve çekici bir hedefle (iyi korunan bir hazine) dolu nasıl bir hikâye yazılabilir; ne tür bir keyif alınabilir böyle bir hikâyeden? Başka bir deyişle, bütünlük figürleri nerededir bu hikâyede? Tolkien'in anlatısı gibi anlatılar, hangi koşullarda okurlarını belli bir bütünlük ilişkisine sürükler?

Bu sorulara yanıt vermeden önce şunu belirtmeyi uygun görüyorum: Bilbo'da yazı, özellikle okurla yazar arasında yapılmış, ikisini de suç ortağı haline getiren eski bir anlaşmaya başvurarak, kişilerin ve karmaşık olayın sürmesini destekler. Bilbo'yu okumak, güvenli bir ortamda hoşça zaman geçirilebilecek bir oyuna katılmaktır. Öyle ya, karışık olaylar kendi içlerinde ne kadar korkutucu olurlarsa olsunlar, hiçbir zaman okuru içlerine alamayacaklardır. Çünkü yazar her an orada, anlattığı hikâyenin kulislerinde olduğunu anımsatır. Hatta kimi noktaları okura açıklarken nükteli bir anlatım kullanır. Bunun da nedeni okura yararlı ve gerekli olabilecek açıklamalar getirirken onu sıkmamanın ötesinde şudur: "Bütün bunlar aslında gerçek değil" diyerek, olaylar fazla gelişmeden okurla olayların yaratımında bir suç ortaklığı kurmaktır. Zaten hikâyedeki kişilerin varoluşlarının dayandığı nokta, yazarla okur arasında bu suç ortaklığının kurulduğu noktadır.

Bu anlatım tarzında, birkaç kişinin adında göstergesel izlere rastlansa da, genelde kişilerin adlarının hikâyenin dışındaki bir gelenekten alınmış olması bu nedenle önemli ve verimlidir. Cüceler, hava perileri ve goblenler aslında yazarla okurlar arasında ortak bir gösterim noktası oluştururlar. Çünkü okurlar da, yazar da söz konusu varlıkların hikâyenin dışında varolduklarını bilir. Yalnızca adlarıyla bile onlardan sözetmek okura bir anlaşma teklifinde bulunmaktır. Kişilerin gerçekmiş gibi, gerçeğe uygun bir söylemde birçok göstergesel özelliklerinin birden gösterildiği yöntemin tersine işler bu yöntem. Yeni bir kişi oyuna katıldığında Tolkien ne söylüyorsa, her şey aynen öyle gelişir. İşte Tolkien'in bir hava perisi oyuna katıldığında söyledikleri: "Diyelim ki bu bir hava perisi – bu size bir şeyler anımsatıyor, değil mi? Öncelikle geleneksel özellikleri konusunda kendi görüşlerimi aktaracağım. Şimdi de bu yeni ögenin hikâyeye katılmasıyla, hikâyenin gidişatında ne gibi değişiklikler oluyor, ona bakalım".

Bu şekilde hikâyeye katılan kişilerin okurla yazar arasında paylaşılarak gösterilmesinin yanında, yazar gerçeği yansıtmak üzere daha birçok gösterimden yararlanır. Örneğin Bilbo salt bir fantezi ürünü (yani geçmiş bir anlaşmanın ürünü) olmasına karşın, kimi yerlerde bir çocuğun "gerçekliği"ni gösterir. Nesnel bir biçimde çocuklardaki heyecanları ve duyguları yansıttığı için değil, olaylar karşısında bir okur-çocuğun duygusal tepkilerini yansıtabildiği için. Yani burada söz konusu olan, yukarıdaki gibi okuru yazara bağlayan bir köprü değil, sözceleme öznesini (anlatıyı tüketen okur) sözce öznesine (örneğin Bilbo) bağlayan bir köprüdür. Bu bağ, okurla yazar arasındaki anlaşmadan değil, analojiden, özdeşlikten ileri gelir. Kahramanın güncel yaşamı etrafında dönen tüm belirtilerle de güçlenir. Örneğin Bilbo'nun, rahatça yaşamak için gerekli her şeyin bulunduğu yuvası, Altın Halkalar masalındaki üç ayı, özellikle de hiçbir şey istemeye gerek bırakmayan yiyecekler, çaylar, kahvaltılar. Sözcede geçen rahatlık (ya da tersine, güvensizlik) belirtileri yankı işlevi taşır ve çocuğun (hatta özellikle bir yetişkinin) anlatıyı tüketirken hissedeceği rahatlığı artırır.

Hobbit Bilbo gibi anlatıların bütünlük izleğiyle kurduğu bağ, anlatıların olası gidişatlarının dayandığı ilişkinin sözcenin düşsel alanındaki bir açılımından başka bir şey değildir. Masalcının sesi ya da hatta kitabın sayfaları bile bir rahatlık olasılığının yoğunlaşma noktasıdır. Okuru ya da dinleyiciyi gerçeklik-arası bir konuma yerleştirir. Bir hikâyenin sütünü, o hikâyeyi anlatanın göğsünden içmesine olanak sağlar (örneğin gizli hazine hikâyesi). Periler ve cüceler, goblenler ya da ejderhalar – adları dışında başka bir varoluşları olmadıkları için – bu gerçeklik-arası konuma destek verirler. Şunu unutmamak gerekir ki, dil konusunda oluşabilecek her tür anlaşma yasa getirir. Ayrıca gerçekle yüzyüze gelmenin doğurabileceği riskleri ve olumsuzlukları erteleme gücüne sahiptir.

II. H.P. Lovecraft.

Fantastik ya da bilimkurgucu diye nitelendirilen tüm yazarlar arasında Lovecraft, düzenli bir biçimde tanrılara en çok başvurmuş kişidir. Lovecraft'ta tanrılar bütünüyle yanılsamalıdır. Tanrılarından gerçek tanrılar diye sözeder. O da Tolkien gibi, geçmiş anlaşmalara bağlı kalır. Bütün hikâyelerinde aynı tanrıları kullanır (burada da Tolkien'de olduğu gibi, oyun özelliğine rastlarız. Yazar oyun yoluyla bir yandan bir evren yaratırken, bir yandan da bu evrenin uzlaşımsal dilsel özelliğini belirlemektedir).

Tepede, hiyerarşinin doruk noktasında İlk Kargaşa'nın temelinde şeytanların sultanı sınırsız Azathoth yeralır. Onu çevreleyen sessiz tanrılar arasında Yayılan Kargaşa'da Nyarlathotep bulunur. Dış Kargaşa'da da yıldızlardan gelen protoplazma niteliğindeki Yog-Sothoth yeralır. Cthulhu'ya gelince, o batık kentte hapsolmuştur. Ondan daha az korkunç olan Dagon başka bir deniz tanrısıdır. İkincil derecede önemli tanrılarsa şunlardır: Umr-Attawil, Tsathoggua, Ghatanothoa, Hastur ve Necronomicon adında kayıp bir kara büyü kitabında sözü edilen Shub-Niggurath. Sözü geçen tanrısallıklara, kültlerini sürdüren gizli kitaplar ayrılmıştır. Böylece onlara hayranlık duyanlar, karamsar ve sapkın kişilikler ya da yozlaşmış insan grupları ortaya çıkmıştır.

Maurice Lévy bu tutarlılık çabasını "Cthulhu miti" ifadesine başvurarak gösterir. Ne olursa olsun, Lovecraft'ın yapıtının bir mit ya da dinsel bir dizgeyle akrabalığı bütünüyle yapıt-dışı bir olaydır. Adları ve tasvirleriyle tanımlansınlar diye Lovecraft'ın tanrıları gerçek bir dinsel mitolojinin tanrılarından ayrılmaz. Hepsi de birbirinin tekrarı niteliğinde, Kargaşa'nın az ya da çok uçurumsu bölgelerini temsil eder.

Lovecraft'ın mitolojik bilgileri, anlattığı tanrısallıkların tasvirini zenginleştirmekte epey etkili olmuştur. Örneğin Cthulhu'nun, kendisi gibi Kargaşa'dan, "ilk yapılanlardan" (bu ifade Hesiodos'undur ama Lovecraft'ın düşünüşünü de açıklar), sonsuza dek kapatılmış bir kapı sayesinde (bu kapı Lovecraft'ta sık sık açılır!) düzenli dünyadan ayrılmışlar arasından gelen Typhon'la birçok ortak yanı vardır.

Bu düşsel tanrısallıklar, görüldüğü gibi, insanların hiçbir simgesel ve kurumsal aracı ile bağlanamayacak tanrısallıklardır. Bunlarla ilişki kurmak için, kurallara karşı gelmek, normalde olmaması gereken bir buluşmayı gerçekleştirmek gerekir (Lovecraft'ın hikâyesi, hep bir istisnanın hikâyesidir). Bunlar kutsal lekedir, yapışkan ve sonsuz bir maddenin mutlak gücüdür. Kısacası, burada



"Ölü tanrılar". Philippe Druillet'nin deseni. Foto: D. R.

söz konusu olan, her tür yazıtı simgesellikten dışarı çıkartan ve göstergeler evrenini allak bullak eden bir dinselliktir. *Daemon activity, shocking rituals, outlaw sect, devilish exchange* sık görülür ve *blasphemous* (yazarın gözde sıfatlarından biri) olarak nitelendirilirler. Bu tek tip ifadeler bir de tekrarlarla vurgulanır. Tıpkı her yeni haber için kutsal dehşeti harekete geçirmeye çalışan, pagan bir dinden olan bir kimsenin şeytana tapıyor damgasını yediğinde başvurduğu büyü duaları gibi.

Lovecraft varolan bir mitolojiden, Tolkien'e göre farklı yönde destek alır. Yarattığı insan-olmayan varlıklar çevresinde topladığı gösterimler, yalın uzlaşmalardan çok, tartışmalı bir dil kullanımına dayanır. Burada dil söylenemeyecek, adlandırılamayacak şeyler karşısındaki yetersizliğini vurgulamaya yönelir. Lovecraft, dili ve her tür uzlaşmayı başarısızlığa götüren gücün çeşitli figürlerini koyar sahneye (elbette yine dil aracılığıyla). Okurun içinde bulunduğu sözceleme durumunda kurulan rahat bütünlüğünü sürdürüp örneklemez Lovecraft. Onda bütünlük noktaları, gerçeğin, dilin etkisinden kurtulup belirdiği noktalardır.

Oluşturulmak istenen, yasak yerlere erişmek isteyenlere etten bir göbek bağı dır. Ancak kurulacak bağ ters işlevlidir: Besleyici ve kurucu değil, yıkıcıdır. Anneye yöneliktir, kahramanın etin içinde yokolmasını, ölülerin arasına karışmasını amaçlar (anneden ancak geçici olarak yararlanacaktır). Lovecraft'ın tanrılarının gücü, bilgilerinde, yasalarında ya da bilgeliklerinde yatmaz (çünkü eğer öyle olsaydı, kendileri de simgesel birtakım noktalara boyun eğeceklerdi). Güçleri canavarımsı etlerinde, insana göre baştan aşağı oransız biçimlerinde yatar.

Lovecraft'ın sürekli bütünlük noktalarından, sözcelerinin öznesinden, anlatıcıdan sözetmesi, belli bir sonuca ulaşmaktan çok konunun içine iyice gömülmek içindir. Yazarın kendisi bile hikâyelerinde sözcenin öznesi olarak belirmez hiçbir zaman. Okur bütünlük noktasıyla yüzyüze gelirken yalnız olmalıdır. Çünkü anlatı, rahatlığı değil korkutucu olanı yaratmaya çalışır. Burada dil, oluşabilecek koşulları sağlamaya çalışır. Ama bunu gerçekleştiremez. Çünkü bunu gerçekleştirebilmesi için öncelikle olmaması gerekir. Girişim hem ciddî (büyüleyici, iddialı) hem de gayrıciddidir. Çünkü hile yapar ve hile yaptığını bilir. Sözcede kahramanı tanrısaldan (ve bu yüzden sonradan şeytansı olandan) ayıran hiçbir sınır yoksa, okur anlatı sayesinde Bütünlük Çukuru'yla ilişki içinde demektir.

III. Bilim-kurguda kullanılan mitolojiler üzerine.

Bilim-kurgu anlatılarında bütünlük öncelikle ölçülemezin üstünlüğü, en geniş zaman ve mekân güzergâhı ve egemenliği olarak belirir. Bilimsel söylem bir yandan sadece düşsel olan hazırlıkları gerçekliğe bağlamak için, bir yandan da gerçekliğin üstünlüğüne karşı simgesel etkinliğin gücünü kesinlemek için ara ara belirir.

Kesin bilimlerin söylemi yerine bu söylemi taklit eden başka söylemlerin getirilmesi tanrısal olanı ortadan kaldırmak için yeterli bir neden olamaz. Bunu farketmek için birkaç bilim-kurgu yapıtına göz atmak yeterlidir. Büyük engellere ve ölüme karşı koyarak mutlak güce ulaşmak için savaşmak, kozmik ve dinsel sözcüklere başvurmayı gerektirir.

Bilim-kurguda her yerde bir oransızlığı giderme izleğine rastlanır. Kimi zaman Lovecraft'ınkini andıran bir sorunsalda görülür bu izlek. Dünya-dışı varlıkların korkunç mutlak gücü, zamanda ve mekânda en büyük mesafelerin efendileri, göz ve dokunaçların egemen olduğu etleriyle şeytanlar, insanoğlunun ölçülü evrenini tehdit eder. Ama bilim-kurgunun daha büyük bir özelliği, tanrıları büyük, ölümsüz, bilimin ve evrensel ölçülerin dışında insanlar olarak göstermesidir. Tanrılar arasındaki olası bir çatışmada galip gelmenin tek yolu da son sözü söylemektir. Tanrılaşmış insanlar olsun (örneğin R. Zelazny'de), insan yüzlü tanrılar olsun (A.E. Van Vogt'ta), her zaman sürekli artan, gelişen bir simgesel örgü gereklidir. Dalavereleri bozmak, düşmanı üstün kılacak birtakım makineler tasarlamak, kahramanın kendisini ölçebileceği bir bütünlüğün izlerini taşıyan (dinsel, siyasal, teknolojik) bir gücün totaliter ussallığına şiddetle karşı koymak. Başka bir deyişle okura sunulan bütünlük figürleri, okurla ayrılamaz bir parçası olduğu maddi evren arasında varolan oransızlığa, hem bu oransızlığı ortaya çıkartacak araçları, hem de kendini bu oransızlığa denk görmek için gereken araçları çağrıştıran söylemlere dayanır.

F.Fl. [O.K.]

KAYNAKÇA

TOLKIEN, J.R.R., *Hobbit Bilbo*, Altıkırkbeş, İstanbul, 1998; *Yüzüklerin Efendisi*, 3 cilt, Metis, İstanbul, 1999. LOVECRAFT, H.P., *Bütün öyküleri*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara (yayımlanacak).

Bilim-kurgu:

Tanrılar ve insan-tanrılar şu yazarlar tarafından da sıkça kullanılmıştır: O. Stapledon (bu izleği ilk kez ele alan yazardır), Ph. J. Farmer, M. Moorcock, A.E. Van Vogt, D. F. Galouye, R. Zelazny.

Bilim-kurgu konusunda yazılmış birçok yapıt arasından şu kaynakları özellikle öneriyorum: *63 auteurs, bibliographie de science-fiction*, A. Villemur tarafından, Temps Futurs yay., Paris, 1976; ayrıca D. Wolheim, *Les Faiseurs d'univers*, Paris, 1974, adlı yapıtı bilim-kurguda kullanılan tanrılar izleği üzerinde en çok duran yapıttır.

Genel bilgiler:

Düşgücü edebiyatı konusunda yazılmış en genel yapıt kuşkusuz P. Versins'e aittir: *Encyclopédie de l'Utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, L'âge d'homme yay., Lozan, 1972.

Hortlak hikâyeleri konusunda M. Lévy'nin şu kitabına başvurulabilir: *Le roman "gothique" anglais*, 1764-1824, Toulouse, Faculté des Lettres, 1972. Genel düşsel edebiyat konusunda ise, T. Todorov'un şu kitabı önerilebilir: *L'Introduction à la littérature fantastique*, Seuil, Paris, 1970.

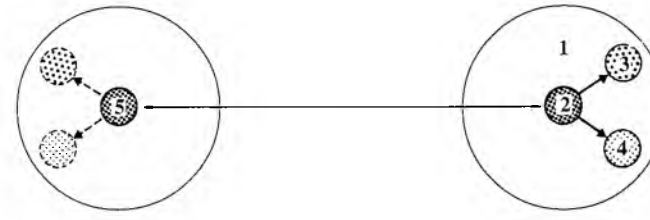
İNSAN. Orta Amerika'da insan imgesi.

Her dinsel dizge, insanla ilgili bir inançlar bütününü içerir. Bu inançlar, insanın dünya ve toplumla olan özel ilişki biçimlerini belirler. Orta Amerika'da, söz konusu inançlar ve içerikleri gerçek anlamda tanınmaya "fetih"ten hemen önceki çağda, yerli dünyanın ilk Avrupalı tanıklarının gerçekleştirdiği sözlü gelenekleri toplama çalışmaları sayesinde başlamıştır. Daha önceki dönemlere ait bilgiler ise çok azdır ve çoğunlukla varsayıma dayalı tümdengelimlerden elde edilir.

Etno-tarihsel ve etnolojik veriler, bireyi birçok unsurun birleşimi olarak tanıtırlar. En işlenmiş biçimiyle, örneğin Chiapas'ta yaşayan Tzotzillerde, insan imgesi beş bileşenden oluşur. Ancak bunlardan iki veya üç tanesi birbirine karışmıştır. Bedenin merkezinde (1), yaşamın kaynağı olan dinamik unsur, hareket (2) vardır. Maddeye dayanmayan ve doğumdan önce ve ölümden sonra varolan unsur, yani ruh (3) yaşam kaynağının yansıması gibidir. Tzotzillerde *ch'ulel*, Totonaklarda *listakna* olan bu soluk, aynı anda bütün organlarda mevcuttur. Eski Nahualar tarfından kullanılan *yollotl* kavramı, aynı anda hem dinamizme, hem de dinamizmin göstergelerine (ahlaksal değerler, yiğitlik, vb.) dayanır. Zekânın ve bilginin merkezi olan zihin (4), genellikle Azteklerin *ixtli* veya çehre diye adlandırdıkları ikinci bir ruhu oluşturur. Çifte hayvan (*tonal* veya *nahual*) insanın yapısını teşkil eden son unsurdur (5). İnsanın dışında yeralır, ama aralarında aynı öze dayalı gerçek bir ilişki vardır. İnsan hayatı, bu bileşenlerin karşılıklı etkileşimine bağlıdır.

Ölüm ayinleri, uzun zamandan beri, insanın, bedenin yokolmasından sonra da varlığını koruyan bir unsura sahip olduğunu göstermekte gibidir. Klasik öncesi dönemden itibaren, ölülerle birlikte eşya ve bazen de kutsanmış hayvan ve insan gömme adeti vardı. Bu durumu öte dünyada ölüden kalanlara yardım olarak değerlendirmek gerekir. Birçok bölgede görülen klasik ve post-klasik mezarlarda minyatür nesnelerin varlığı, Tzotzillerde veya Totonaklarda hâlâ mevcut olan ruhların cüce olarak yaşamaya devam ettikleri inancıyla bağdaştırılabilir. Çifte hayvan kavramı da eski olmalıdır. İnsanlığın yaratılış mitinde Quetzalcoatl, diğer yarısı Nahualın'ı yardıma çağırır.

Orta Amerika'da din düşüncesi, insanı, doğduğu andan ölüm sonrasına kadar (bkz. "Kozmik düzensizlik." maddesi) sıkı bir belirlenmişlik içerisine hapseder. Bireyin yeryüzündeki kaderi, dolaysız olarak dünyaya geldiği güne ve o güne etki eden birleşik güçlere bağlıdır (bkz. "Mekân ve zaman." maddesi). Venüs'ün bu tarihteki konumu, yeni doğmuş bebeğin kaderi üzerinde özellikle önemli bir rol oynar. Her insanın sahip olduğu çifte hayvan doğası, doğduğu günle ilgilidir. Yeni doğan çocuğun bazı özellikleri, geleceğinin bir işaretidir. Örneğin, başındaki dik bir tutam saç, birçok gelenekte, çocuğun gelecekte bir büyücü olacağının işaretidir. Aynı şekilde göbek bağı büyü kanunlarıyla donatıldığından, her zaman dikkate alınmıştır. Dolayısıyla, insanlar arasındaki eşitsizlik daha en başından vardır. İnsanların yetkisi dahilinde değildir. Tonalpohualli'nin (kâhin takvimi) tartışılmaz ve büyük etkisini azaltmak amacıyla, Azteklerin çocuklarına isim vermek için uygun bir gün seçmekten başka çareleri yoktu ve yapabildikleri bu kadarla sınırlı kalıyordu. Tlamatinimlerin (veya bilge filozofların), kaderin akışını değiştirmek için sarfettiği çabalar, yalnızca bazılarına geçici özgürlük intibaı veriyordu. Böyle bir anlayışta, insan tanrıların elinde sadece bir oyuncaktır. Temelinde tanrılara karşı bir borç olan yaratılışın devamı için, insanın dünyada gelişmesi gereklidir. Yaşamının her anında, karşısına, tanrıları insanlığın yaratıcısı, insanları ise tanrıların hizmetkârı kılan başlangıç anlaşması gereğince, kutsal dünyaya karşı yerine getirmesi gereken görevler çıkar.



San Pedro Chenalo, Chiapas'ta insan ve bileşenleri. Tzotzil yerlileri. Desen: M.A.E.F.M.

Kaderine boyun eğmesine rağmen, yaşamı boyunca insan, evreni paylaşamayan iki kutup –düzen ve düzensizlik– arasında bocalar durur. Çünkü düzensizlik her yerdedir. Yıkıcı depremler, yağmur mevsiminde su baskınları ve volkanik püskürmelerle kozmik; savaşlar ve çeşitli sürtüşmelerle toplumsal; kişilik çatışmaları ve sapmalarıyla zihinseldir. Dolayısıyla, insan dünyada iğreti bir durumda yaşar. Kendisini oluşturan unsurlar arasındaki denge her an bozulabilir. O zaman sonuç "espanto" (ruhun kaybına yol açabilecek korku), hastalık veya ölümdür. Başlangıçta bir anlaşmayla eşitsizliğe maruz kalan insan, "envidia"ya (kıskançlık) da kapılabilir. Ancak düzensizlik aynı zamanda kozmik tufana doğru ilerleyen dünyanın kaderine ve "durağanlığa" yönelik sonu gelmez bir tutulmadır. Karşıt unsurların çatışması, ay tanrılarına karşı güneş tanrılarının mücadelesi, çaresi yeniden yaratılış olan kadın ile erkek arasındaki "kavga"dır.

Bir Huehuetla iyileştirici-ebenin dansı. Tepehua yerlileri. Foto: M.A.E.F.M.



Patlama güçlerini ve dünyayı yozlaştıracak tehlikeleri yönlendirme ve denetim altında tutma yolları, mitlerin ve ritlerin elindedir.

M.A.E.F.M. [N.M.D.]

KAYNAKÇA

Bkz. "Orta Amerika. Dinsel sorun." maddesinin sonundaki kaynakça ve özellikle: II. bölüm: **14.** III. bölüm: **26, 28, 40, 60.** IV. bölüm: **11, 12, 13, 14, 17.**

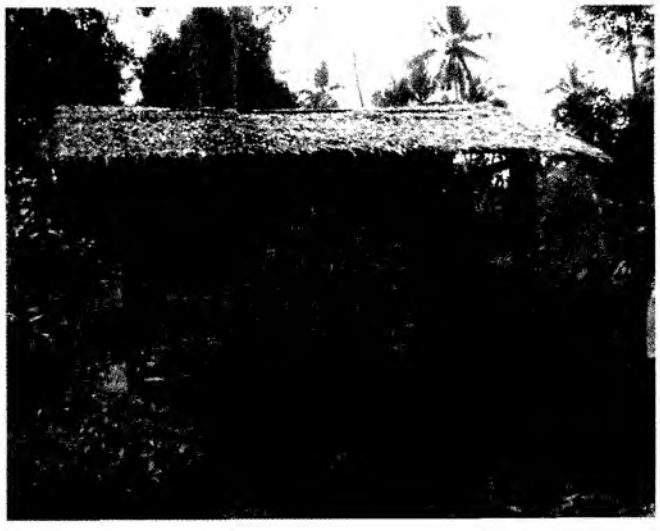
İNSANIN KÖKENİ. Endonezya mitlerinde ilk insanların dünyaya inişi.

Eski Endonezya ve Filipinler'de, "kutsal kitaplardaki" önemli bölümlerden biri, insanlığın atalarının yerküreye ilk yerleşimlerini anlatan bölümdür. İlk insanların yanlışlıkla yaratılmış olması, ilk çift tarafından bilinmeyen bir yerde meydana getirilmeleri, çok sayıda mitin onların tanrısal soy zincirini doğrulamak istediğini açıkça göstermektedir.

Örneğin, insanlığın oluşumunu Üst Dünyanın tanrısı Batara Guru'nun kızı, tanrıça Si Boru Deak Parujar'a dayandıran *batak* mitinde bu çok fazla dikkat çekicidir. Ablası Sorbayati'nin, Bata Guru'nun erkek kardeşi ve Alt Dünyanın tanrısı Mangalabulan'ın oğlu Raja Odap-odap, onun küçüğü Si Boru Deak Deak Parujar'ı tercih edecektir. Bunun üzerine Sorbayati, öylesine utanç duyar ki, bir dans sırasında kendini Bata Guru'nun evinin üzerinden atar. Bedeninden bambu ve Hint hurması meydana gelir.

Kertenkele görünümündeki Raja Odap-Odap'tan kaçmak isteyen Si Boru Deak Parujar, ana dünyaya ilk suların arasına iner. Onu, derinliklerin yılanı Naga Padoha'nın sırtına sıkı sıkıya oturtan, yüce tanrı Mula jadi na Bolon'un yardımıyla ilk dünyayı düzenleyen işte o'dur. Bundan sonra, nihayet insan şekline giren Raja Odap-Odap ile evlenmeyi kabul eder. Onların birleşmelerinden, ikiz ilk insan çiti Si Raja Ihat Manisia ve Si Boru Ihat Manisia doğar (fakat diğer mitler, "Si Boru Deak Parujar'ın "gözyaşlarından doğan bir mantardan" ya da "Baş tanrıların yarattığı kuşun yumurtasından" der). Büyüdüklerinde evlenirler. Anne ve babaları göğe geri döner ve ara dünyayı üst dünyaya bağlayan bağ kopar. Samosir Gölü'nün batısında, Pusuk Buhit Dağı'nın eteğine kurulu Si Anjun Mula-Mula'nın köyüne yerleşen çift orada birleşir. Çocuklarından biri olan Si Raja Batak, tüm Batakların atasıdır. İşte o, üç kozmik prensibi ve üç ana rengin birliğini temsil eder. *Batan* kâhinlerinin atası olan ilk *tuggal panaluani*'nı almıştır. Onun Guru Tatea Bulan ve Raja İsumbaon adında iki oğlu olur. Bunlar *Batak* toplumunun aralarında eşit olarak bölüştürüldüğü iki grubun birbiriyle bağlantılı ataları ve biri kutsal nesnelerin, diğeri kutsal olmayan şeylerin *uzmanıdır*. İlki ay ile, diğeri güneş ile bağdaştırılmış olmalıdır. Bugünkü üç yüz marga'nın (alt kabile) bağlı olduğu sekiz ana Batak kabilesi yine onlardan ileri gelmektedir (beşi ilkinden, üçü de ikinciden).

Mezar biçimli tapınak, Puang Sanro denir. Güney Selebes'te, Wotu'da. Aslında, Bugi mitolojisinde tanrıların prensinin oğlu ve ilk insan olan Batara Guru'nun buradan göğe yükselişi kutlanır. Foto: Christian Pelras.



Niasta, ada sakinlerinin tüm soylarını dayandırdığı mitik ataları *Daeli*, Gözo, Hia ve Hulu'dur. Gökten indikleri noktalar, torunlarının belirli aralıklarla Böro n'adu topluluk bayramı için biraraya geldiği bir tapınak ve kutsal bir ağaçla belirlenmiştir. Güneyde toprağı birbirine katan Hia ilk inen olmalıdır. Sonra Gözo kuzeye inmiş ve bu kısımda ilk suların altında kalmıştır. Oysa adanın merkezi yüksekte kalmaktaydı. O sırada Hulu ve *Daeili* oraya indiler ve yer tamamen düzleşti. Soylarına gelince, bir mit tanrı Sirao'nun çocukları ve Bauwa Danö (Lature Dano) ile Luo Mawona'nın *ana* bir erkek kardeşleri olduklarını söyler. Bununla birlikte, diğer mitler insanların tanrıça Inada Dao'dan ya da Lowalangi'ile Lature Dano'nun kızlarından birinin meydana getirdiği ilk çiften doğan kolsuz bacaksız bir çocuğun paylaşımından meydana geldiğini anlatır. Esasında bu zıt değişkeler aynı düşünceyi ifade etmektedirler. Bu da, insanlığın tanrısal ve kozmik bütünlüğün niteliklerini taşıması ve kendi içinde temel ikiciliğin zıt görünümlerini içermesidir.

Ngajuların sözleri veya bir erkek ve bir dişi kalao'nun *ilk kadın* (dişinin koparttığı ağacın bir parçasından doğmuş) ve *ilk erkeğin* (erkeğin kustuğu köpükten meydana gelmiş) doğumlarına neden olan ikiciliğin simgesi) kozmik ağaçta (Bütünlüğün simgesi) sürdürdükleri kavga aynı şekilde yorumlanabilir. Yerleştikleri köy, ilk suların ortasındaki Batu Nindan Tarong, kesinlikle dünyamızdan değildir ve sonraki köylerin bir ilkörneğidir. İlk gerçek insan, çiftin son çocuğu Maharaja Buno'dur. İşte o kendine kilden bir eş yarattıktan sonra insanların atası olmak için yere inecektir. Domuzların, köpeklerin, tavukların ve ruhların atalarının kardeşi olması, insanlığın doğayla olduğu kadar doğaüstü ile de ne derece iletişim içinde olduğunu göstermektedir.

Daha önceki mitlerde, ilk insanların yerleştiği toprak, ilk suların arasında belirmiş gibi görünse de, bu su izleği kimi zaman bir tufanla yer değiştirir. Bunu kesinlikle batının bir etkisinin sonucu olarak görmemelidir.

Luzon'daki (Filipinler) Ifugaoların ataları olan ilk çift Bugan ve Wigan'ın hikâyesinde olduğu gibi. Bir değişkeye göre, onlar üst dünyanın (kabunian) iki tanrısı Kabigat ve Bugan'ın çocuklarıdır. Ana dünyayı (Pugao) nüfuslandırmak isteyen bu tanrılar, iki çocuklarını ornanda yumru toplamaya gönderirler. Sonra

onları bu dünyanın yukarılarına (daiya) götürecek bir tufan yaratırlar. Arkasından, geçimlerini sağlamak için domuzların, tavukların, kedilerin, köpeklerin bulunduğu ve dolu su küpleriyle birlikte bir de ambarı olan bir eve ulaştırırlar. Çift önceleri ensest yasağına uyar. Fakat bir gün Bigan, kızkardeşi uykudayken onunla ilişkiye girer. Önce öfkelenen tanrılar yine de evliliğe izin verirler. Bundan dört kız ve beş erkek çocuk dünyaya gelir. Kızlar ve erkekler soyu devam ettirsinler diye aynı şekilde yetiştirilirler. Yetişkin olduklarında evlenirler. Fakat bundan sonra kardeşler arası birliktelikler yasak olacaktır. Başka bir değişkede Kabigat ve Bugan Baştanrı Wigan *Celeste*'den doğan ilk çifttir. Evlatları büyüdüğünde yer son derece kalabalıklaşmıştır. Wigan *Celes*'te sadece Kibigat ve Bugan'ın, burada Balitok ve Bigan olarak adlandırılan iki çocuğunun kurtulduğu bir tufan yaratır.

Borneo İbanlarında, ilk insanların tümünü boğan bir tufandan tek başına kurtulan Dayang Raca'nın hikâyesi bulunur. Yaktığı ateşin kıvılcımıyla tohumlanıp (esasında bu sadece ateşin ruhu Kucak'ın bir belirtisidir) yalnızca bedeninin yarısı olan bir çocuk dünyaya getirir. Ve ona, Simpang Impang ("yarım" anlamındadır) adını verir. Büyüdüğünde sakat olmaktan mutsuz, sürekli kendini *boğmayı* düşünür. Fakat haşaratların ruhu olarak kendini gösteren İndai Jebua adındaki bir yaratığın yardımını görür. Onun yanında bir süre yaşayıp ayrılırken İndai Jebua ona üç büyük pirinç tohumu hediye eder. Ama rüzgâr onları düşürür ve bugünkü pirinç tohumlarının boyutunda parçalara ayrılırlar.

Selebes Bugislerinin *yaratılış* miti, bize ulaştığı kadarıyla, bir "kozmik" yoruma elverişli çok daha az öge içerir (üst dünya ile alt dünya arasındaki bir birliği ima etse bile). Bugis metinlerine göre, gökten inen ilk insan tüm insanlığın atası değil, sadece prenslik ailelerinin atasıdır.

Mit, bir gün üst dünyayla alt dünyanın tanrılarının, tanrılara saygı gösterip onlara hizmet etsinler diye ona dünyayı (yerküre) nüfuslandırmaya karar verdiklerini anlatır. Böylece, üst dünyanın Baştanrısı *Patoto'e* ("kaderleri çizen") bu görev için Batara Guru unvanını taşıyan büyük oğlu *La Toge'langı*'yi seçer. İnişi sırasında bir bambu borunun ayağına yerleştirilen Batara Guru, babasının talimatlarına uygun olarak yerküreye biçim verir ve bitki ve hayvan türlerini yayar. *Luwu'da Bane* Körfezi'nin dibinde yere indiğinde, on beş gün inzivaya çekilip oruç tutar. Bundan sonra gökten gelen hizmetkârlar onun toprağı tarıma elverişli hale getirmesine ve ilk tarım bitkilerini dikmesine yardım ederler. Üç aym sonunda, ilk insanlığı oluşturacak eşleri, saraylı ve soylu olmayan kimseler inerler. Sonra söz verdikleri gibi, denizin sularından alt dünyanın baş tanrısmm kızı *We Nyili'timo* çıkar. Bu kız, daha sonra onun eşi olacaktır.

Batara Guru'nun ikinci derece eşlerinin birinden doğan ilk çocuğu yedi günün sonunda ölen bir kızdır. Bedeninden pirinç meydana gelecek ve bundan böyle ruhu Sangiang Serri adı altında saygı görecektir. Diğer çocukları, diğer eşlerinden doğar ve sonunda We Nyili Timo, Luwu Krallığı'nm veliahtı olacak Batara Lattu'yu dünyaya getirir. Batara Lattu yetişkin olduğunda kuzeni Tompo'Tikka'nm (Doğan güneşin ülkesi) prensesi We Opu Sengneng ile evlenir. Prensesin annesi ve babası da kendininkiler gibi karşılıklı olarak üst dünyadan inmiş ve derinlikler dünyasında ortaya çıkmışlardır. Bu evlilikten ikizler doğacaktır: Bugilerin gelecekteki kültürel kahramanı olacak bir oğlan olan Sawerigading ve We Tenriabeng adında bir kız. İki çocuğun asılı beşiklerine karşılıklı olarak koyulduğu bir gün (Tumu Bugis çocuklarınm topluma girişini belirleyen tören), Batara Guru'nun yer üzerindeki saltanatı son bulur. Eşleriyle birlikte üst dünyaya doğru yola koyulur ve Batara Lattu, Luwu kralı olarak onun yerini alır.

D.L. ve C.P. [N.K.]

İNSANLARIN KÖKENİ.
Yunan mitleri: Nihayet ölümlü doğmak.

Yunan insanına yaratıcısının kim olduğunu ve doğduğu günü gösteren tek şey *Yaratılış* (*Tekvin*) değildir ve Hesiodos'un tanrıların doğuşunu konu alan şiiri *Theogonia*'sı gibi bir otoriteyi de içermez. İnsanın kökeniyle ilgili hiçbir şiir yazılmamıştır. Yine de içimiz rahat etsin: İlk insanlardan sözetmek ya da insanlığın kökeni üzerinde düşünmek konusunda Yunanlılar mitsiz kalmamışlardır. Toprak ananın insanoğlunu türün üremesiyle ilgili bitmeyen kaygıdan kurtardığı, altın çağın sonsuz ilkbaharının ölümü uykuyla gizlediği ve ölümlü insanlara tanrıların yaşamını verdiği o mutlu dönemlerin hikâyeleri ziyadesiyle mevcuttur.

İnsan topraktan gelir. Kendi başına çok nadiren geliştirilen ve çoğunlukla imâ yoluyla anılan mitin sıfır noktası olan bu konuda, ozanlarla felsefeciler, sitelerin ulusal gelenekleriyle Yunan ırkının kökeni konusundaki anlatılar aynı doğrultuda buluşur. Ancak insanlığın topraktan gelmesinin en azından iki biçimi vardır. Bazı Platoncu mitlerde insan, bir bitkinin topraktan ya da çocuğun dölyatağından çıkması gibi yerden bitmiştir. Örneğin Platon miti olan *gêgeneis* (topraktan [*gê*] doğmuş [*gen- kökü]; bkz. Platon, *Devlet*, 270 e-171 c), yerlilik (*autokhthonia*) konulu Atina ya da Thebai mitlerindeki gibi (*autokonhthon*'dan toprak [*khthôn*] aynı [*autos*] vatandan doğmuş); kadının yaratılışını anlatan Hesiodos gibi başka mitlerde de, insan denilen varlık topraktan yapılmış ve bir zanaatkârın biçim vermesiyle şekillenmiştir. Tarla-toprak, madde-toprak: Ekili tarla ya da lüleci çamuru. Toplumsal açıdan tohum ekme (ya da daha genel olarak tarım) ve çömlekçinin sanatı (ya da daha genel olarak zanaatkârlık), doğal ve yapay biçiminde birbirinin karşıtı olarak beliriyorsa da (bkz. J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne", *MP*, II, s. 16-36), kökenle ilgili bu iki değişke arasında, ayrılıktan çok benzerlik olduğunu görmek şaşırtıcı değildir.

Bir yandan, doğal olarak üretken ya da "tohumlar"la üretken hale getirilen toprak-tarla insanların ürünüdür. Platon'un *gêgeneis*'i gibi doğal biçimde *Gê*'den üremiş, yada "aracılı bir topraksıl doğum"la doğal ortamdan çıkmış (Cl. Bérard, *Anodoi*, Neuchâtel, 1974, s. 32) ilk ırk, "meşe ve taştan" doğmuş insanlardır. Hesiodos'ta ise dişbudaktan doğmuş bronz ırk (*İşler ve Günler*, 145) anlatılır. Bunlar, adlarının da belirttiği gibi (yetişkin ve savaşa hazır doğan Thebaili Spartalılar gibi; *Spartoi*, ekilmişler) vatan toprağından doğmuş yerlilerdir ve Kadmos'un bir ejderhanın dişlerini attığı ovadan doğmuşlardır. Atinalıların mitik atası Erikhthonios ya da Erekhteus'a gelince, o da biraz karmaşık bir aile yapısını gösterecek kadar toprağın ürünüdür. Zanaatkâr tanrı Hephaistos'un baskısından ve bariz biçimde yaklaşmasından kurtulmak isteyen Athena'nın hikâyesinde, âşığın dölü yerle buluşur ve toprak, sonradan Atina kralı olacak mucizevî çocuğu doğurur.

Öte yandan, toprak ele avuca gelen, tanrısal bir zanaatkârın, heykeltraş ya da çömlekçinin biçimlendirdiği bir maddedir. Hesiodos'ta bu zanaatkârın adı Hephaistos'tur ve kadın onun düzenbaz başyapıtıdır. Daha sonra gelişen geleneksel düşünce, insanlığın tümüyle Prometheus'un atölyesinde doğmuş olmasını tercih etmiştir. Belki gecikmiş bir buluş, belki de bir felsefecinin ya da komedya şairinin buluşudur ama Yunanlıların mitik düşüncesinde temel olan, insanın teknik bir eylemin ürünü olduğudur.

Topraktan (kozmogonilerdeki ana *Gê*, Erikhthonios'un doğumunu gösteren figür tasvirlerindeki insan merkezli *Gê*, kadının doğurmasındaki tek kuvvet; üretken ve besleyen *ge*, içinden insanların bitki gibi çıktığı yaşamın evrensel üreticisi; *ge patris*, yerlilerin ana baba gibi görüp korudukları yurt toprağı) doğmuş ya da topraktan yapılmış (bazı değişkelerde, toprak ve sudan yapılmış Hesiodos'ta kadın, *İlyada*'da [VII, 99] Menelaos'un bundan böyle kendilerine Akhalı kadınlar diye hitap etmesinden korkan Akha erkekleri gibi) olan insanın kökeninde, birbirinden ayrı iki mitik söylem bulunur böylece.

Kuşkusuz doğurganlık mitleri, bir nesnenin yapılmasını konu alan mitlerden daha üstündür ve cinsel üreme ve bitkilerin yetişmesini kapsayan anlam alanlarının iç içe geçtiği Yunan dilinde ve düşüncesinde toprak, maddeden çok, anadır. Annenin mi toprağı yoksa toprağın mı anneyi taklit ettiği konusunda fazla düşünmeden Platon'un ortaya çıkardığı (*Meneksenos*, 238 a), daha sonra da modernlerin ele aldığı (örneğin Dietrich'in ünlü yapıtı *Mutter Erde*, Leipzig-Berlin, 1913) bir Yunan sorunudur bu. Tıpkı tragedya sahnesinde olduğu gibi, evlilik ritlerinde de kadın işlenecek bir tarla, tohumlanacak bir tarla karığıdır.

Öte yandan daha ileri gitmek ve bu iki modelin zıtlığını aşmak gerekir. Çünkü Yunanlıların kendileri de bazen işlenmiş toprakla çömlekçi balçığını birbirine karıştırmışlardır (ilk kadın olan Pandora'da da böyledir). Bunun nedeni, kökenle ilgili bu iki mit değişkesinin başlangıç sorununu, gelecek sorunu içinde ele alma çabası ve iki konunun birleştirilmesidir.

Şöyle açıklayalım: İnsanlık vardır, çünkü "ilk insanlar" olmuştur. Ama en güç olan şey, onlara bir doğuş atfetmek değil adam gibi bir gelecek vermektir. Başka bir deyişle, eğer Yunanlılar bilinçli olarak, "önceki çağın insanları birbirlerini doğuracakları yerde, topraktan geliyorlardı" diye düşünüyorlarsa da (Platon, *Devlet*, 296 b), insanlığın bu toprak üzerinde yinelenmesi için izlemek zorunda kalacağı sonsuz bir üreme çevriminin bir gün başlaması da gerekiyordu. Kuşkusuz bu, gecikmesiz ve "başarılı" biçimde kendiliğinden olan bir şey değil. Çünkü insanlığın başlangıcını belirten mitler yineleme, yerinde sayma ve süreksizlikle doludur. Bazen insanlar, topraktan doğmuş ilk insanlardan doğarlar. Bu ilk insanlar, insanların kökeniyle dönemler arasında bir geçiş sağlar. Örneğin, Argosluların mitik atası ve "ilk insan" Phoroneus'un "ebeveyni" İnakhos Irmağı ve su perisi *Melia*'dır (Pausanias, II, 15, 5; Apollodoros, *Bibl.*, II, 1, 1). Apollodoros'a göre, o da Okeanos'un kızı ya da Uranos'un kanından döllenmiş Gaia'dan doğan dişbudak su perileri *Meliailer*'in kızkardeşidir (Hesiodos, *Theogonia*, 187). Aynı şekilde, eski Yunan dinine özgü mitler insanlığı titanların küllerinden çıkarır. Titanlar insan türünün "dramatik habercileri" olarak görülmüştür (M. Détienne, "Dionysos mis à mort...", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 4, (1974), s. 1213-1216). Bazen de yerinde sayma ve süreksizlik egemendir ve mit insanlar için yeni bir çıkış noktası yaratmak uğruna ilk insanlığı yoketmiştir. Örneğin, tufan insanları yeryüzünden siler. Ancak yere taşlar atan Deukalion ve Pyrrha, üreme sürecine zaman kaybetmeden girecek yeni bir insanlığı başlatır. Bunun nedeni, gerçek insanın bilinmezden değil insandan doğmasıdır.



Erikhthonios'un doğuşu. Attika su kabı (hydria). İÖ 450'ye doğru. Londra, British Museum. Foto: Müze.

"Bana ırkını ve vatanını söyle; çünkü ne o efsanevî meşeden, ne de taştan doğdun" (*Odysseia*, XXII, 162-163). Bu Homerosçu soruna Sokrates birkaç yüzyıl sonra şu karşılığı verecektir: "Benim de akrabalarım var; çünkü Homeros'un dediği gibi, ben ne 'meşeden, ne de kayadan doğdum', insanlardan doğdum. Bunun için benim akrabalarım var" (Platon, *Sokrates'in Savunması*, 34 d.). Köken sorununu bir atasözüyle kalıba dökmek: İşte toplumsal yaşamın gündelik niteliğinde bu sorundan kurtulmanın zarif bir yolu. Yunan mitleri böyle bir tercihi açıkça yapmaz. Bu da nedensiz değildir. Zira yalnızca başlangıçlara ilişkin mitler vardır. Sanki mitler için önemli olan, asıl köken sorunu değil de, insanlık durumunu oluşturan kökenden ayrılış sorunu olmuştur.

Gecikmeler ve yeni baştan almalar böylece açıklanır. Kuşakların çevrimi kendine özgü bir ritmi hemen yakalamamışcasma mitler, insan çağlarıyla köken çağı arasına, birbiri peşi sıra ortaya çıkmış ve kaybolmuş çok sayıda insan topluluğunu katmıştır. Hesiodos mitinin ilk dört soyu –altın soy, gümüş soy, bronz soy, kahramanlar soyu– böyledir (Hesiodos, *İşler ve Günler*, 106-201). Demir soyu olan beşinci soya gelince, tam olarak ilk soylara bağlanmaz (P. Vidal-Naquet'nin belirttiği gibi, "Le mythe du Politique", s. 377). Daha doğrusu bu soy, kendi kendinden kaynaklanır. Ama varolabilmesi için yanlış çıkışlarla ve gerçek sonlarla dolu şu tuhaf zaman zinciri gerekmiştir. İlk dört soyu tanrılar "yapmıştır" (*poiêsan, poiêse*: *İşler ve Günler*, 110, 128, 144, 158). Beşincisi için Hesiodos, ne bir yaratıcı, ne

de bir köken belirtir. Beşinci soy vardır, önemli olan da budur. Ama varlığını ötekilerden ayrılarak sürdürür, mitten anlaşılan budur.

Böylece Yaratılış yapının yardımına koşar ve köken denince burada ve şimdiki insanlık koşulu anlaşılır, *hic et nunc*.

Böylece insan doğar ve ölür. Mit dilinde ölümlü oluşunun altı çizilir: İnsanlar yeryüzü varlıkları olarak gösterilmeden önce *ölümlüdürler* (*brotoi, thnêtoi anthrôpoi*). Hatta yalnızca "yeryüzünde yaşayanlar" (*epikhthonioi*) olarak gösterilir (örn: Hesiodos, *Theogonia*, 371, 564, 755; *epi* [üstünde] ve *khthôn* [yer]); *khthôn*'un ilk toprak (*gê*) olmadığını da eklemek gerekir. Olymposlu tanrıların göğü ve Hades'in derinliklerinde sağlam bir biçimde kök salmış, insanların evlerinin ve sitelerinin bulunduğu bir toprak parçasıdır. Hatta bu sözcüğün içinde kökene bir atıf olan *khamaigneis* (*Theogonia*, 879; *Demeter İlahisi*, 352) aranabilir. Ama bu az rastlanır ve bulanık anlamlı sözcük "yerin üzerinde doğan insanlar"dan başka bir anlama gelmez kesinlikle. G. Dumézil'le (*Le festin d'immortalité*, s. XV-XVI) birlikte, Hint-Avrupa dillerinin büyük çoğunluğunda insanın "ölümlü" olmadan önce yeryüzüne ait olduğunu gözlemlediğimizde (Latince: *Homo*, *humus*'tan), Yunan mitinin ölümlülüğü tercih etmesi dilsel bir tercihten daha ötede bir şeydir. Örtmece olmayan kendi halinde bir olumlamadır. İnsanlarla olan sorun varolmaları değil, ölmeleridir. Başka bir deyişle, insanların ölümden oluşmasıdır.

Geç dönemlerdeki bir geleneğe göre Prometheus ve Athena'dan yaratılmış olan insanlık kil ve rüzgârdan müteşekkildir (*Etym. Magn.*, özellikle *İkonion*). Tıpkı bir tanrının kanının karıştığı kilden oluşan Babil insanı veya Yaratan'ın yaşam soluğu üflediği İbrani insanı gibi. Ama daha genel olarak, Yunanlıların mitik düşüncesi, ölümlü bedenle ölümsüz ruh ikiliğini çok fazla önemsemez gibidir. Bedeni toprağa, ruhu da havaya bağlayan (bak. Euripides, *Yakaran kadınlar*, 531-536) ya da insanı oluşturan toprak ve su karışımını ateş yardımıyla canlandıran felsefecilerin görevidir bu konuyla ilgilenmek (Empedokles, fr. 454, Bollack yay; Platon, *Protagoras*, 320 d)! Yunan mitleri, ölümü yaşamın içinde görür ve insanları tanrıların yanından uzaklaştıran geri dönüşü olmayan ayrılığı anlatmayı tercih eder.

J.-P. Vernant'ın Hesiodos'un Prometheus mitine ilişkin olarak yazdıklarını ("Prométhée", s. 6-7) genelleştirerek "bu ayrılışla anlatının belli bir biçimde insanın yaratılışını açıkladığını" belirtebiliriz.

Çünkü kökenin altın çağında insanlar tanrılara yakındı ve artık öyle değiller. Hesiodos ve Pindaros, ikisinin de aynı kökenden olduğunu söyler (*İşler ve Günler*, 108; *Nemea*, VI, 1 vd.). Burada, insanların da tanrıların da aynı *Gê*'den çıktıkları söylenmek istenmektedir. Ama bazı metinlerden (Hesiodos, fr. 1, Merkelbach-West yay.) anlaşıldığı kadarıyla, dostluğu bozan bir kopma olmuştur. *İlyada*'da (V, 440), Apollon Diomedes'e birdenbire "ölümsüz tanrıların soyu ve yeryüzünde yürüyen insanların soyu olmak üzere iki ayrı soy olacağını" anımsatır.

Theogonia'da (536-616) Hesiodos bu ayrılığın anlatısına yer verdiğinden Prometheus mitine dönelim. Tanrılar ve insanlar meclisinin önünde titan Prometheus ustaca bir kurnazlıkla insanların yararına tanrılara zarar vererek ilk kurbana ilişkin paylaşımı yapar. O andan başlayarak insan *nesilleri* (*phula anthrôpôn*, *Theog.*, 556 – ve o andan sonra insanların böyle anılması boşuna değildir), kopan bağı yeniden kurmak için ölümsüzlere kurbanlar sunarlar. Ama bu kopuşun geriye dönüşü olmaz. Çünkü Prometheus suçunu yineler, Zeus'un öfkesiyle insanların elinden alınan ateşi onlara geri verir. Mutfakta kullanılan ateşle insan kendisi olmaya başlar, kendi besinini pişiren toplumsal varlık olur. Onun için artık nektar ve ambrosia, tanrı besini yoktur. En azından hayvanlar gibi çiğ çiğ yemeyeceklerdir. Ama Zeus yenilgiyi kabul edecek bir tanrı değildir ve öfkesi "insanların arasında ateşin göz kamaştırıcı ışığını" görmeye katlanamaz. Ve "ateşin karşılığında insanlar için bir kötülük yaratır" (567-570). Bu kötülük kadındır (*gynê*).

Kadın: Güzel bir kötülük, pahalı bir lüks, insanlığa zehirli bir armağan. Olsun.

Ama kadın yaratılmadan önce insanlar var idiyse, sonradan getirilen bu parça insanlığa nasıl katılacaktı? Bu güç sorunu dile getirirken, kadının insanlığı, tanımı gereği karmaşık bir konudur (bkz. J.-P. Vernant, "Le mythe prométhéen", s. 192 193). Eğer "insanlık" sözcüğünün anlam genişlemesiyse söz konusu olan, her şey ikisini birbirinden ayıran Yunancadan daha radikal Fransızcaya "hommes" (insanlar) olarak çevrilen birbirinden ayrı iki sözcük arasında olup bitmektedir: Tanrıların karşıtı olan *anthrôpoi* (insanlar) ve dişilerin karşıtı erkek *andres*'tir. Yunanlıların mitik düşüncesinin ufkunda bir gün kadınların ortaya çıkmasından duyulan üzüntünün kaynağında, kadınlar olmaksızın yaşama ve üreme hayâlinin bulunduğu tahmin edilebilir (bkz. Euripides, *Medeia*, 573-575; *Hippolytos*, 618 vd.). Kadın ötekidir. Hesiodos'un mitik metni, sanki kadının ortaya çıkmasını geciktirmek istercesine, onu olabildiğince uzun bir süre cinssiz gösterir. Bunun sonucu önemlidir: Bu güzel kötülük bir ada kavuşur kavuşmaz (591), "insanlar" *anthrôpoi* (588-589) olarak gösterilmez olur. Yeni kelime *andres'dir* (592). Eğer kadın, insanlarla tanrılar arasındaki ayrılığın nihai sonucuysa burada bir çelişki var demektir. "İnsanlar", gerçekte ancak insanlığın yarısı olan *andres*'e dönüşerek insanlık mevkiinde yeralırlar. İki yarım bir bütün eder; aslında bir etmeliydi. Ama, bu iki yarım birbirine iyice yabancıdır. Çünkü kadının oluşumu, *andres*'in oluşumundan özellikle ayrıdır ve kendi başına bir metin oluşturur. Bir Yunan miti özelliği: *Tekvin*'de kadının yaratılması, erkeğin yaratılmasıyla bir tutulur. Babil mitinde ise insanlık midye kabuklarından çıkan yedi çift ilk atadan gelir. Dahası kadın doğmamıştır, Zeus'un isteğini yerine getiren Hephaistos'un zanaatkârlığıyla yapılmıştır. Aynı zamanda yapma bir şeydir: Canlı bir *daidalon*'dur (F. Frontisi- Ducroux, *Dédale*, Paris, 1975, s. 73 ve 102). "Ünlü topal, bir parça toprakla el değmemiş bir bakireye tıpatıp benzeyen bir varlık yoğurdu" (572; bkz. *İşler ve Günler*, 71). Kadının tüm gerçeği bu benzerliktedir. Kadın bir bakireye benzer, adeta el değmemiş ve özünde *uydurulmuş bir şeydir*. Kadın, G. Dumézil'in incelediği Hint-Avrupa mitlerinde "aldatıcı ve kadınsı bir biçim"dir. Yalnız şu da önemlidir, Yunanlılar için "sahte kadın" kılık değiştirmiş bir erkek değil, kadının kendisidir. Hephaistos'un yaşıyor gibi duran otomatları, altından hizmetkârları yapılmış nesnelerdi (*İlyada*, XVIII, 417-420).

Yine kadınla ve kadının kendi içinde ikilik, yeniden insanlığın konusu olur. Bu fazladan varlığın insan türüne eklenmesi, onu ikiye bölmekle kalmaz. Aynı şeyi söylememekle birlikte *Theogonia*'daki anlatıyı bir bakıma yineleyen *İşler ve Günler*'e bakılırsa (54-105), kadının kendisi bir karışım olarak belirir. Toprak ve sudan yapılan kadın "bir erkeğin düşüncesini ve güçlerini" kendisinde toplar. "Ölümsüz tanrıçalar gibi güzel bir bakirenin bede-

nine" (61-63) ve "zehir gibi akla" (67) sahiptir. Şiirin devamında Hesiodos'un ona doğurganlık atfettiğini göremeyiz. Ancak bundan böyle insanlığı üretme işlevini bu rahim üstlenecektir.

Bu noktada insanlığın kökeni ve insanlık dönemleri arasındaki gerilimin yoğunlaştığı görülür. *Gêgeneis*'in doğuşundan insan nesillerinin birbirini izlemesine geçmek güçse, canlı bir yapıntı, üretkenlik işlevini nasıl üstlenebilir? Hesiodos bu güçlüğü isimler düzleminde halleder. Kadın *Pandora* adını alır ve şair bu sözcüğe yeni bir köken atfetederek işleri karıştırsa da (80-82: "Herkesin bağışı olan kadın"), bu sözcüğün Toprak'ın ("her şeyi veren") da bir adı olması boşuna değildir. Ancak "ölümlü Pandora'nın Toprak Ana'nın insana dönüşmüş biçimi" olduğu sonucuna varmak biraz acelecilik olur (L. Séchan, "Pandora, l'Ève grecque", *B A G B*, Nisan 1929, s. 5). Böyle bir yaklaşım şu gerçeği gözardı etmek olur: Yunan mit geleneğinde, en azından metinlerdeki biçimiyle mitte yerli tek bir kadın bile bulunmaz! Öte yandan, kadının toprağın işlevlerini üstlenmesi de gereklidir. Pandora'nın varlığındaki yapaylık ve üretkenlik arasındaki şu tuhaf ilişki üzerinde kendilerince kafa yoran Atinalı çömlekçiler de, Toprak Ana ve balçık toprağı birbirine karıştırmaktan kendilerini alamamışlardır. British Museum'daki bir kupada, Athena ve Hephaistos bir kadın figürünün başında çalışırken gösterilir. Bu bir heykel ya da otomattır. Heykeltraşın Anesiodora diye özenerek adlandırdığı sert bir bebektir. Anesiodora, Toprak Ana'nın bir başka adıdır. Ancak tam tersi biçimde, Oxford'da iki kulplu bir şarap testisi üzerinde, Pandora adında muhteşem bir *kore*, evliliğe hazır bir nişanlı kız olarak topraktan çıkarken gösterilmiştir.... (bkz. M. Guarducci, "Origine delle'Umanità", s. 436 vd.). Bunu bir yerli kadın olarak görebilir miyiz? Her kadın figürünü toprağın cevheri gibi gören doğacı tezi savunanların bundan çok hoşlandığı açıktır. Ötekiler Pandora'yla Pandora arasındaki bu bulaşıcılığa şaşarlar. Bunu da kadının çift doğasına bağlarlar.

Resim üzerinde her şey yolunda gibi duruyorsa da, anlatıda işler biraz karışıyor. Zira *Theogonia*'da mitin sonuç bölümünde son bir karışıklık daha vardır. "Kadınların soyu kadından çıkmıştır" (590). Böylece kadını insanlığın anası olarak göstermek bir yana, –oysa bu beklenirdi!– metinler ilk kadını kendi içine kapalı bir grubun anası yapar: Kadın *genos*'u, kadınların soyu. Sanki aynı cins olan, yalnızca ve yalnızca kendi cinsini doğurabilirmiş gibi. Sanki kadın cinsi kapalı bir devre içinde üreyebilirmiş gibi. Platon'un gözden geçirdiği Aristophanes'in mitindeki gibi, erkek güneşten doğar (güneş erkektir) ve kadın topraktan (toprak dişidir) (*Şölen*, 190 b; işleri daha da karıştırmamak için üçüncü cins olan erdişi'nin aydan doğduğu gözardı edilecektir (karş. L. Brisson, "Bisexualité et médiation en Grèce ancienne", *Nouvelle Revue de la Psychanalyse*, 7 [1973] s. 27-48).

Kuşkusuz Platon'da olduğu gibi Hesiodos'ta da bu durum, hem eşeyli bir cins, hem de insanlık anlamına gelen *genos* sözcüğünün karmaşık niteliğinden kaynaklanmaktadır. Ama bu yalnızca bir sözcük sorunudur. "Birden mi yoksa ikiden mi doğulur?"; "Aynı olan aynıdan mı başkadan mı doğar?". Yunanlılar sorunu Lévi-Strauss'un dile getirdiği ("La structure des mythes", s. 239), bu iki değişkenin çerçevesinde ele almıştır: Cinslerin karışmasını kabul etmek kolay bir şey değildir ilk bakışta. Cinslerin birleşmesinden nasıl gerçekten erkek olan erkekler, kadın olan kadınlar doğar? Dişi tohumlarla erkek tohumların olduğunu mu kabul etmek gerekir? Karışımdan nasıl bir doğabilir? İşte felsefeciler ve hekimler, tragedya ve komedya şairleri –ve belki de yasa koyucular– bıkıp usanmadan bu soruları sormuşlardır. Ama bu sorular, gerçekte mitlerin özelliğidir.

Pandora kadın kurnazlığıyla bize büyük bir oyun oynamıştır. Bundan kuşkumuz yok!

Şu "yapay yüreği" kendi sessizliğine bırakmadan önce bir sözümüz daha var. Kadınların *genos*'u insanların başına öyle çok talihsiz ve trajik olaylar getirirken (bkz. Aiskhylos, *Hepta Epi Thebas* (Thebai'ye karşı yedi kişi), 182-201), Pandora miti, Yunan geleneğinde tartışmasız ve rakipsiz biçimde kendini kabul ettiren tek köken mitidir (örneğin bkz. Aristophanes'in *Thesmophoria Bayramı*, 786 vd.).

Andres'e dönelim ve bu kez sözcüğü yurttaşlık anlamıyla ele alalım. Eski bir Yunan sözü *andres*'in biraraya gelmesiyle sitenin (polis) oluştuğunu söyler. Bunlar da erişkin, asker yurttaşlardır. Her sitenin ulusal geleneğinde atalar "ilk insan" olarak belirtilir. İlk insan soyu ve uygarlığı başlatan kişi ya da siyasal kahramandır. Atinalı Erikhthonios gibi topraktan, Argoslu Phoroneus gibi bir ırmağın ana kolundan, Boiotialı Alalkomeneus gibi bir bataklıktan ya da bir ölümlü kadınla bir tanrının birleşmesinden –örneğin Arkadialılara adını veren Arkas, Zeus'la Kallisto" adlı nymphanın oğlu; Pelasgos da Zeus'la ölümlü Niobe'nin oğludur– doğmuştur. Böyle birbirinden farklı kökenlerin birleştirilmesi konusunda birçok örnek vardır. Yerli Erikhthonios haklı olarak "tanrıların oğlu" adını alabilir ve Atina geleneği bu onurlu unvanı Atinalılara (*andres Athênaioi*) maleder. Aynı şekilde, mitin bir başka değişkesinde Zeus'un oğlu Pelasgos, "bir tanrıyı andıran, kara toprağın dalga dalga saçlı dorukları olan dağlarda doğurduğu" kişi olarak belirir (Pausanias, VIII, 1, 4). Kimi zaman yalnızca İnakhos Irmağı'nın oğlu, kimi zaman da İnakhos'la Melia'nın oğlu Phoroneus "ilk insan", "ölümlülerin babası" olarak karşımıza çıkar.

XIX. yüzyıl Alman araştırmacılığı (örneğin *Philologus* 7'de L. Preller, 1852, s. 1-60) bu efsaneleri tek bir mite bağlamaya çalıştı. Tüm Yunanlılara özgü, insanlığın kökeninin mitiydi bu ve buradaki her site bir yerel biçim sunuyordu. Toprak'tan ya da Toprak'la Gök'ün birleşmesinden (Zeus Gök'ü, eşlerinden

Manken Pandora, solunda Aphrodite, sağında Ares. Londra, British Museum. Foto: Müze.



her biri de Toprak Ana'nın bireyselleştirilmiş bir örneğini temsil ediyordu) doğmuştu insanlar. Ama, tek ve sonu gelmez bir hikâyeye indirgenerek sunulan bu sıkıcı açıklamalar, her geleneğin tanrısal ya da insansal her figürün özgül niteliklerini gözardı ediyordu. Zeus Gök değildir, Deukalion Zeus'a, Pyrrha da Kırmızı Toprak'a indirgenemez. Zeus'un bazen dişbudakların tepesinde yaktığı ateş de (*Theog.*, 563), ne Prometheus'un insanlar için çaldığı ateşle, ne de Atinalıların "baba"sı (Aiskhylos, *Eumenides*, 13) Hephaistos'un demirci ocağında yanan ateşiyle karıştırılabilir. Varlığını, kaybolmuş bir paradigmanın izleri gibi, söylem parçalarında sürdüren bir ilk söz –*logos*– gibi, hep tek olana ulaşmaya çalışmak kötü bir yöntemdir.

Her sitenin kendince ilk insanın doğuşunu anlatmak gibi bir isteği yoktur. Ama her ulusal gelenekte insanlığın başlangıcının anlatılmasından çok, bir soyun kökenindeki soyluluğun anlatılması amaçlanırdı. Erekhtheusoğulları örneğin; yerli Atinalılar Erekhtheus'un sarayının Athena'nın sunağıyla aynı yer olduğunu anımsatmaktan zevk alırlar (bkz. *İlyada*, II, 549). Ataları Pelasgos olan Pelasglar, Peloponnesos'un gerçek halkıdır. Kuşkusuz bu gibi geleneksel inanışlar, insan olmaya geçiş sorunu konusunda düşündürücüdür. Eğer Erikhthonios ya da Phoroneus, Atina ya da Argos kentleri için insanlık tarihini başlatıyorlarsa, Athena'nın yakınlarından kim ilk *andres Athênaioi* olacaktır? İnakhos'un oğlu, Argos'ta ilk oturanların ırınaklar olduğu ilk döneme nasıl son verecektir? Ulusal kahramanların "baba"sı çoğunlukla Zeus'tur. Bu da bazı kişileri, "tanrıların ve insanların babası Zeus" diyen Homeros sözünü düz anlamıyla ele almaya yöneltmiştir. Bu sözde belki sınıflandırıcı bir akrabalık düşüncesi vardı. Ancak ne olursa olsun sorun çözümlenmiş değildir: Bir tanrı oğlunu insanların ilk örneği yapan nedir? Aslında bu sorun sitelerin pek umurunda değildir. Önemli olan siteye adını veren atanın, doğuştan hem insan, hem de saygın birisi olmasıdır. Böylece yaşanan zaman en uzak eski dönemlere bağlanır ve arkaik dönemden başlayarak ilk Yunanlı yazarlar, bu eski hikâyeleri saptarlar. Bunlar sitelerin, hatta Yunan halkının tarihi sayılır. Böylece Pelasg soyu Phoroneus ya da Pelasgos'a, Helenlerin soyu Deukalion'a bağlanır.

Mucizevî bir biçimde doğmuş ya da tanrısal kökeni olan bu "ilk insanlar"ın her birisiyle, topraktan çıkmış ya da tanrılarca yaratılmış olan ilk insan soyları arasında derin bir ayrım vardır. Bireyle tür, adla adsızlık arasındaki gibi bir farktır bu. Daha açık söyleyelim: Yunan mitlerinde bir adı olan –*Tekvin*'deki Adam ya da Adem gibi, insanlığın bir cinse bağlanan bir atası yoktur. Ama kahraman soyundan ya da bir yurttaş topluluğundan gelen her ata, taşıdığı adın özelliklerini yansıtır ve bunu bir şekilde kendinden sonrakilere geçirir (örneğin Atinalıların hepsi Erekhtheusoğulları'dır ve Atina'nın yurttaş kitlesini oluşturan on topluluktan biri Erekhtheis adını taşır; Argoslular de Phoroneus'un kurduğu ilk sitenin anısına tören düzenlerler. Pausanias'ta astu *Phoronikon*, II, 15, 5).

Bazı metinlerde Pelasgos ya da Phoroneus "ilk insan" (*prôtos anthrôpos*) olarak gösterilir. Bundan belki şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Tıpkı "topluluğun sınırlarından çıkınca insanlığın temel niteliğinin de kaybolacağını düşünen" (Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1968, s. 53-54) insanlar gibi, bütün siteler kendileri için bir ilk ata belirleyerek, her biri insanlık için ilk olma onurunu kendinde görmek mi istiyordu acaba? Kuşkusuz Yunan sitelerinin ada olma özelliği ve onları karşı karşıya getiren prestij rekabeti böyle bir şeye yöneltiyordu. Örneğin Argos insanları bir sitede toplayarak dağılmalarına ve yalnız kalmalarına bir son veren Phoroneus'u uygarlaştırıcı kahraman yapar (Pausanias, II, 15, 5). Argoslular, insanlara ateşi verenin Prometheus değil de Phoroneus olduğunu söylemeye kadar vardırırlar işi (Pausanias, II, 19, 5). Ama Atina'da geçerli olan başka bir dizgedir. Toplu biçimde Erikhthonios'un yerlisi olma niteliğini kendilerinde bulan yurttaşlar, kendilerini öncelikle, bir anneden de öte, babalarının toprağı olan yurttaş toprağından çıkmış, örnek *andres* olarak düşünürler. Bir de ilk insanın (*anthrôpos*) doğuşunu görme zevki, yerlilerin kendilerini örnek insan ilan etmesinden sonra gelir ve Atina'nın ulusal geleneğinde önemli bir rol oynayıp oynamadığı kesin değildir (Platon'la karşılaştırınız, *Meneksenos*, 237 d 7).

Atina mitleri, sitelerin mitik ataları açısından karşı karşıya geldiği büyük antik yarışın galibini bulmak için, en yerleşik (Pausanias'ın deyişiyle, I, 14, 2) iki geleneği karşılaştırırken bir kez daha kökenle ilgili tek bir söylemin olamayacağını, rakip ve koşut birçok sözün varolduğunu anımsatmak isteriz.

Sonuç yerine son bir mit: Deukalion'la Pyrrha miti.

Prometheus ve bir Okeanos kızının –ya da Pandora'nın kendisinin– oğlu olan Deukalion, kızkardeşi ya da kuzeni Pyrrha'yla evlenir. Epimetheus ve Pandora'nın kızıdır Pyrrha. Zeus'un insanlığa karşı olan öfkesi tufanı başlatınca (bazı değişkelere göre bronz çağına karşı öfkesi), Deukalion ve Pyrrha bir tür kayığa (*larnaks*) sığınarak dokuz gün boyunca dalgaların üzerinde savrula savrula felâketten kurtulurlar. Sonunda karaya ayak basınca, Deukalion'un kendisine adakta bulunduğu Zeus onun bir dileğini gerçekleştireceğini söyler. Deukalion yeni insanlar olmasını dileyince bu ilk çiftin denize attığı taşlardan yeni bir insanlık doğar. Toprağı tutan Deukalion'un attığı taşlardan erkekler, Pyrrha'nın attıklarından da kadınlar olacaktır. Daha sonra, Deukalion ve Pyrrha'nın çocukları olur ve tüm Yunanlıların atası Hellen de bu çocuklardan biridir.

Apollodoros'un (I, 7, 2) anlattığı ve eski belgelerde savunulduğu gibi (Hesiodos, fr 2, 4, 6, ve 234, Merkelbach-West yay.; Akusilaos, *F. Gr. Hist.*, 2, fr, 34-35; Pindaros, *IX. Olympika*, 41 vd.), sonradan mitografinin uydurması olmayan bu mit bize örnek teşkil edecektir. Acaba bu anlatıda köken sonsuza kadar uzanıyor diye mi (insanlığın kökeni ve Yunan halkının kökeni; bir kadınla bir erkekten doğmuş olan Hellen'in kahraman soyundan ve taştan gelen "sert" soy)? Tufan'dan kaçan, uygarlığın başlatıcısı, sitelerin ve tapınakların kurucusu Deukalion'u bir gün bağrına basma onuruna tek başına sahip olarak neredeyse bütün siteler bu köken mitini benimsemiştir. (bkz. Rodoslu Apollonios, *Argonautika*, III, 1085-1086).

Kökenlerin bu iç içe geçmiş çözülmez yumağını çözmeye nereden başlamalı? En doğrusu baştan başlamak olmalı. Ancak söz konusu başlangıç tek değil, bir yeniden başlamadır: İnsanlar vardı ve artık yok (ya da yeterince yok). O zaman insanlık doğdu (yeniden doğdu). Ölümden (*larnaks*, Yunan teknesi, insanların doğumunda da ölümünde de bir sandık olarak ortaya çıkmıyor mu?) ya da taştan. Ölümle taşlaşmanın eşdeğer olduğunu kabul edersek ikisi de aynı şeydir (örneğin *İlyada*, II, 308 vd.). O zaman yalnızca, ünlü bir soyun şerefli kurucusu Hellen'le kuşak (yeniden) başlayabilir. Bir yandan taştan insanlar: Etimolojik bir sözcük oyunu *laoi* (halklar) ile *lâes*'i (taşlar) birleştirir; öte yandan belirsiz bir süreden sonra insanların çocukları olan insanlar. Ama atası Prometheus ve ilk kadın olan insanlar. Burada köken-

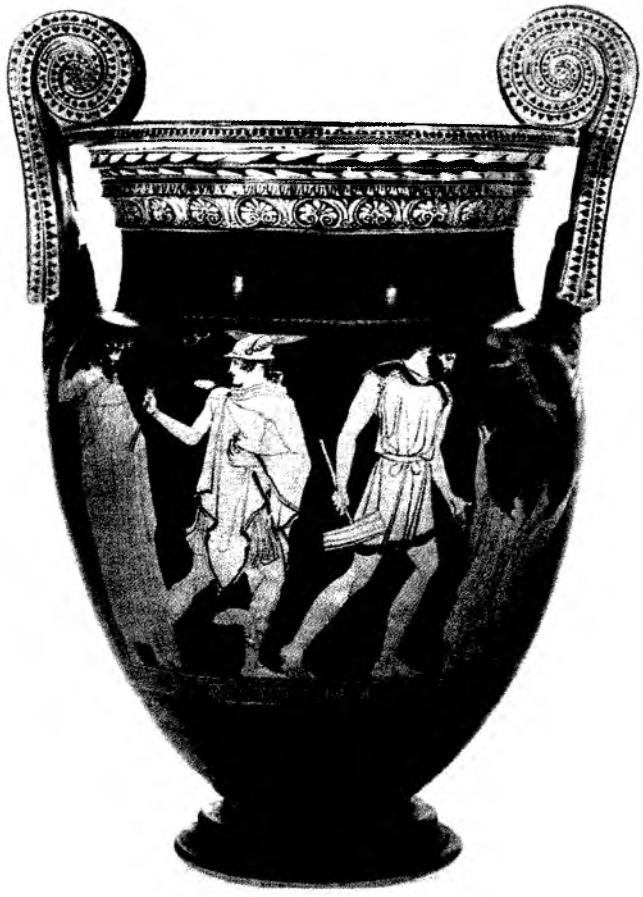
lerin birbirine karışması mitin hep söylemin üzerinde yeralmasındandır.

Toprağa düşünce taşlar insana dönüştü. Kazayla mı, döllenmeyle mi? Zira hikâyenin Latin değişkesine bakarsak (Ovidius, *Dönüşümler*, I, 393-394), taşlar evrensel Ana'nın, Toprak'ın kemikleridir ve aynının aynıyı doğurması gibi Toprak kendi kendini döllemiştir. Ama aynının aynıyı doğurduğu da doğrudur: Deukalion erkekleri (*andres*), Pyrrha kadınları üretmiştir. Cinsel birleşme olmadan (Pindaros, *Ol.*, IX, 44), ayrılmış ve koşut cinsler karışmadan, her biri kendi için üremiştir. Oysa Deukalion ve Pyrrha'nın ana-babası vardı. Böylece kuşakların birbirini izlemesi başlamıştı. Ama bu sürecin hassas çarkları çok çabuk tıkandı. Pyrrha'nın annesinin Pandora olduğu doğrudur ve Pandora'da kadın ve toprak ilişkileri karmaşıktır. Topraktan başka anne tanımayan Deukalion ve Pyrrha, kadının ortaya çıkışının önemsizliğini kanıtlar gibidir. Öte yandan, Pandora'nın yaratılması gecikmeli de olsa, yararsız değildir. Çünkü ondan sonra kadının varoluşu geri dönülmez biçimde kabul edilmiştir. İşte burada mit biter. Her şey başlar ve bu konuda artık söylenecek başka şey yoktur...

Kökenle ilgili birçok soruyu kendinde toplayan Deukalion miti bizler için bir örnektir. Kökenlerle ilgili Yunan mitini uç noktasına kadar ele almadığımız anlamına gelmez bu: Yunan sitelerinin çoğunda Deukalion ilk insan değil, yalnızca bir konuktur.

N.L. [N.T.Ö.]

Pandora topraktan doğuyor. Attika vazosu. İÖ 450'ye doğru. Oxford, Ashmolean Museum. Foto: Müze.



KAYNAKÇA

1) *Kökenlere ilişkin çeşitli anlatılar*:
DUPONT, F. "Se reproduire ou se métamorphoser", *Topiques*, 9-10, s. 139-160. GUARDUCCI, M., "Leggende dell'antica Grecia relative all'origine dell'umanità e analoghe di altri paesi", *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, 1927, s. 379-458. LEVI-STRAUSS, Cl., "La structure des mythes", *Anthropologie structurale*, I, Paris, 1958, s. 227-255. VIDAL-NAQUET, P., "Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire", *Langue, discours, société. Pour Emile Benveniste*, Paris, 1975, s. 374-390.

2) *Prometheus ve Pandora'nın köken mitleri*:
DUMEZIL, G., *Le festin d'immortalité. Esquisse d'une étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1924. SIMON, E., Pandora maddesi, *E A A*, cilt 5, s. 930-33. VERNANT, J.-P., "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale"; "Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point", *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris, 1971, s. 13-41 ve 42-79; "Prométhée et la fonction technique", *Mythe et pensée* (MP), II, s. 5-36; "Le mythe prométéen chez Hésiode", *Mythe et société*, Paris, 1874, s. 177-194. VIDAL-NAQUET, P., "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans *l'Odyssée*", *Annales ESC*, 25 (1970), s. 1278-1297.

Bkz.:
"Ölüm. Yunan mitleri."; "Theogonia ve egemenlik mitleri."; "Kurban. Yunan mitleri."; "Zanaatkâr. Tanrılar ve zanaatkârlar. Hephaistos. Athena. Daidalos."; "Platon. Mitoloji ve felsefe."; "Yunan sitesi." maddeleri.

İO.

Argos prensesi ve Hera'nın rahibesi. Zeus, İo'ya âşık olur ve Hera'nın aşırı kıskançlığından kurtarmak için İo'yu beyaz bir ineğe çevirir. Hera, İo'ya el koyar ve başına yüz gözlü canavar Argos'u diker. Hermes, Zeus'un isteğiyle Argos'u öldürür. Ama İo serbest kalamaz. Çünkü Hera, İo'ya bir at sineği musallat eder. İo bu sinekten kurtulmak için denizler ve kıtalar aşar ve bazılarına adını verir: İon Denizi, İstanbul Boğazı (Bosporos "inek geçidi" demektir). Uzun süre dolaştıktan sonra Mısır'a gelir ve burada Epaphos'u doğurur. İo, Mısır'da bir tanrıça olur ve İsis adını alır. Kocalarını öldüren elli kızıyla birlikte Danaidler Argos'a sığman Danaos, İo'nun soyundan gelmektedir.

J.C. [L.A.]

İRİS.

Deniz tanrısının oğlu yaşlı Thaumas'ın kızı, Harpyaların kızkardeşi İris, gökkuşağını simgeler. Gökkuşağı gibi gökle yer, tanrılarla insanlar arasında köprü kurmakla görevli bir "melek", yani bir ulaktır. İris aynı zamanda Zeus'un emri üzerine soğuk su getirmek üzere Cehennem'in en alt katlarına Styks adlı tanrıçanın sarayına kadar iner. Tanrılar yeminlerini bu su üzerine ederler ve bu yemini çiğnedikleri zaman, on yıl için tanrı konumundan uzaklaştırılırlar.

J.C. [L.A.]

İSİS (Büyücü). Yunan ve Kıptî elyazmalarında.

"Bin adlı" (*myriônymos*, *Papyri Graecae Magicae* LVII 13) İsis'in büyü kuvveti öncelikle ve temel olarak, haberci tanrı olan Hermes'in gücünden kaynaklanır. Hermes aynı zamanda İsis'in eğitimcisidir. Koca bir tomar halinde iki dilde yazılmış ve Leyde'de bulunan bir düş talebinde, Osiris ve İsis'ten Hermes'in babası ve annesi olarak sözedilir: "Baban Osiris'in ve annen İsis'in namına sana yalvarıyorum: Bana varlığından bir işaret göster ve benim arzu ettiklerim üzerinde estir hışmını" (*PGM* XII 148-150). Hem anne, hem de kız olduğu ilan edilen övgü listelerinde görüldüğü gibi, Leyde tomarında Hermes'in annesi olan büyücü İsis, Paris kodeksinde (IV 2288-2290) onun kızı gibi de görünüyor: "Evet, ben bütün büyücülerin önderi olan eski Hermes, İsis'in babası Hermes, seni (Ay'ı) iyi tanıyorum". Plutarkhos'un *Moralia*'sında da (352 A; 355 F) aynı şeyi görüyoruz. Büyük Thoth ile özdeşleştirilen bu Yaşlı Hermes'e, oğlu Horus-Harpokrates'in karşıtı bir durumda rastlıyoruz. Kutsal bir kitap olan *Corpus Hermeticum*'dan çıkma 29 harfli sihirli bir formül sayesinde İsis, erkek kardeşi ve aynı zamanda eşi olan Osiris'i buluyor (*PGM* XXIV a 1-10). Her şeyi bilmeyi kolaylaştıran bir Hermes yüzüğüne ait zümrüdün üstünde, bir pislikböceği ve bir İsis birlikte kazılmalıdır (*PGM* V 239-242). Hermes her zaman İsis'in koruyucusu ve velinimeti olarak mevcuttur. Londra papirüsü 122'de (= *PGM* VIII 1-63) "Philtrokatadesmos" denen Astrampsukhos'un aşk büyüsünde, büyücü Hermes'e yalvarıp ortaya çıktığında görülen ona ait çok sayıda figürü ve hak ettiği unvanları sıralıyor. Söz konusu unvanlar arasında, büyücü ona Hermes'in İsis'in yardımcısı olduğunu da hatırlatıyor: "Eğer tanrıların en büyüğü İsis sana her yerde, her tehlikede tanrılara, insanlara ve suda ve karada yaşayan hayvanlara karşı yardımını almak için yalvardıysa; eğer sayende tanrılar, insanlar ve yeraltında yaşayan tüm hayvanları yendiyse, ben de sana aynı şekilde yalvarıyorum! O yüzden bana iltizam, güzel görünüş, güzellik ver. Ey velinimet ve mucit Hermes, dileklerimi gerçekleştir!" (22-28). Paris'deki sihirli büyük papirüste bulunan başarı ve himaye büyüsünün (*PGM* IV 2373-2440), yeryüzünde dolaşan İsis için bizzat Hermes tarafından yapıldığı söyleniyor (2376). Balmumunda, heybe, asa ve önlükle bir dilenci yontmaktan ibaret bu büyüye o yüzden "küçük dilenci" (*epaitetarion*) deniyor. Söz konusu dilenci, tıpkı İsis gibi, "bir yılanın dolandığı bir kürenin üstünde ayakta olmalıdır". Vücudunun her bölümüne bir dizi abrakadabra uygun düşmektedir. Bu büyü sözlerinin küçük heykele sihir kuvveti verdiğine inanılır. Son duada (2434-2437) İsis'e dul, Horus'a ise yetim deniyor. Büyücü, onların namına evine tılsımı kabul ediyor. Böylelikle, evin bir atölyesine veya herhangi bir odasına konulan Hermes heykelciğinin, şans, başarı ve zenginlik getireceğine inanılıyor (2437-2440).

Fakat büyücü İsis'e "çok adlı ve çok şekilli" (*polyônymos*, *polymorphos*, *PGM* VII 503) denir. Çünkü o aynı zamanda Ay ve Dünya tanrıçalarının özelliklerini taşımaktadır. Londra Papirüsü 121'deki bir muska (*PGM* VII 490-504), Ay'a sunulan ve kükürt ile Nil kamışlarının tohumlarından oluşan bir sunuda İsis'e, "Bütün kara ülke (*teleion melan*) üzerinde İyi Cin'in (*Agathos Daimon*) hükümdarlığını kolaylaştıran tanrıça" denir. Kara ülke sularla bereketlenmiş Mısır'dır. O zaman İsis, Ay Artemis'ine eş tutuluyor ve Sothis (= Sirius; aynı zamanda XXXVI 364'te) yıldızıyla beraber ismine sık sık rastlanıyor. Herodotos'un yorumuna göre (*Tarih*, II, 59), Boubatsis, Artemis'in, Buto ise Leto'nun ta kendisidir. Nihayet, Hermesçi bir incelemede Astarte Nemesis'e (Kore Kosmu 48) "Evrenin şahin gözlü gözcüsü" denir ve Artemis ile özdeşleştirilir. Paris Yunan kodeksinde bulunan Ay'a (Selene-Mene-Hakate) ihtaf edilen büyük büyü levhasında, büyücü, gece tanrıçasının bütün unvanlarını ve adlarını sıraladıktan sonra onu itaat etmeye zorlamak amacıyla büyünün çarpacağı adamın dinsizliğini ihbar eder: "Ey bakire, gök tanrılarının, Helios-Osiris'in ve eşi İsis'in düşmanı olan filan adama karşı öfkelen!" (*PGM* IV 2340-2342). *Agoge* denen aşk reçetesini etkili kılmak için Oslo sihirli papirüslerinin ilkinde, yalvaran adam arzu ettiği kızın kutsal şeylere hakaret ettiğini iddia eder. Güya kızın sunduğu yumurtalar rite uygun değilmiş. Bunun üzerine "İsis büyük bir çığlık atar ve dünya şaşıp kalır. Kutsal yatakta sırtını döner. Tanrıçanın ve şeytanların bağları çözülür". O noktada, İsis, Osiris ve onlarla birlikte de "uçurumdan gelen" hem yerin hem yeraltının şeytanları çağrılır. Bu, söz konusu kız "uykusunu kaybetsin, havada uçsun, susarak, aç kalarak, uykusunu bulamayarak" yalvaranın "aletine vulvasını yapıştırmaya gelsin" diyedir (*PGM* XXXVI 140-150). Fakat özellikle Paris kodeksinin büyü levhasında İsis'in ve Selene'nin eşit bir şekilde güçlü olduğu iddia edilir. Pek güvenilir bir metin olmamasına rağmen büyücünün Ay'a hitaben söylediği cümleler şöyle tercüme edilebilir: "Gözlerini kendine dik, gözlerin kara ışıklar saçmaya koyulmadan kendine bakarsan eğer, aynada İsis'in güzelliğini görerek kendinden geçeceksin." (*PGM* IV 2297, 2299). Klaudianos'un Ay'a kokuyu adama duası (*PGM* VII 862-918), "bütünlüğü kucaklayan", "dünyanın dizgesini ileriye götüren" İsis'i sihirli ve büyük adlarıyla çağırır. Yani gök ve ayın Venüs'ünü kasteder.

Ortho, Baubô ve Ereşkigal isminde cehennemin üç tanrıçasının aynı büyüde İsis'in adına eşlik etmesi anlamlı bir olaydır (VII 894-897). Çünkü bu vesileyle, Ay'la oluşturulan bağı sayesinde İsis bir yer tanrıçası olmaktadır. Ölüler vasıtasıyla kehanette bulunmanın mümkün olduğu iddia ediliyordu (*nekyomantia*) ve bazı antik editörler birkaç sihirli ilahiyi sonradan *Odysseia*'ya ilave ettiler (*Odysseia* XI, 34, 50). Cehennemi ziyaret eden Odysseus yer tanrıçası olan İsis'in kuvvetini kastedip, "ölülerin halkından" başka tanrılar da çağırıyordu. *Kestoi*'lerinde belagat ustası olan Iulius Africanus, *Oxy* papirüsüne de müstensihin aktardığı, güya *Odysseia*'ya ait olan şu mısraları dile getirmekteydi (= *PGM* XXIII 1-3): "Ey, sen, cömert döllü Anubis, müsamahakâr ve koruyucu Anubis, beni dinle! Sen de kıvrak zekâlı ve gizli karı, Osiris'i kurtaran tanrıça, beni dinle! Burada, yırtıcı Hermes! Burada, güzel lüleleriyle Zeus ve yeraltı!". İsis mezarları korur, onun içindir ki mezarlara zarar verenler öfkesine uğrayabilirler (karşılaştırınız, *PGM* LIX 14, 15). Bir kişiyi cezbetmek için yapılan aşk büyüsünün (*agôge*) metni, Paris Yunan elyazmasında bulunmaktadır (= *PGM* IV 1390). Bu aşk büyüsü döğüşte ölen gladyatörlerin veya acı bir şekilde ölen herhangi bir kimsenin vasıtasıyla etkili olmaktadır. Koku sunulması esnasında söylenecek olan dua, Hermes'i ve Hekate'yi toprağa bağlayan görünümü vurgulamaktadır. Ölülerin cinlerinden, kader tanrıçalarından (*Moirai*), intikam tanrıçalarından (*Poinai*) bahsedilmektedir. Ondan sonra da şu kalıp söz okunur (1471-1476): "İsis gitti, yatak arkadaşı da olan erkek kardeşini omuzlarında taşıyordu. Fakat Zeus, Olympos'tan inip filan işi bitirmek için filan kadının evine giden ölülerin ruhlarını beklemeye başladı". "Filan iş" kelimeleri sevgilisine kızın itaatini kastetmektedir. Büyünün amacı, bir kadını İsis kadar âşık etmektir.

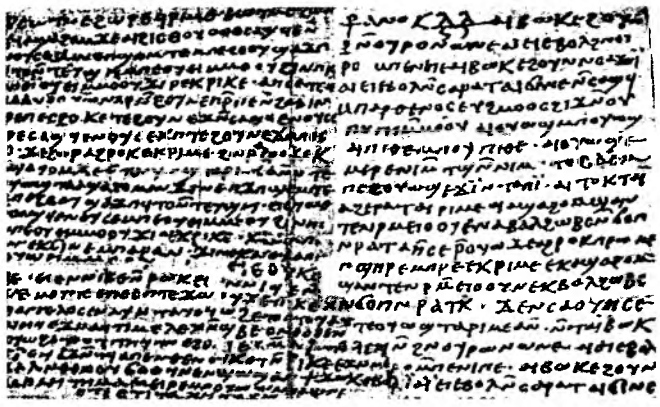
Gökle yeraltının, yukarıyla aşağının tanrıçası olan İsis'in, dünyada da belirli bir yeri vardır. O aynı zamanda bereket tanrıçasıdır. Yer ve dünya tanrıçası olan bu İsis, Leyde iki dilli tomarında geçen bir sihirli yüzüğün takdis duasında da belirir (= *PGM* XII 202). Üstünde kendi kuyruğunu yiyen bir yılan, yılanın tam ortasında iki yıldız taşıyan bir hilâl ile üstünde bulunan Abraksas adında bir güneş kazılmış olan bir akik taşı vardır (203-205). Rit esnasında söylenen takdis kalıp sözlerinde, onlara sen diye hitap eden büyücü gök ve yeraltı tanrılarını çağırmaya başlar (216-227). Ondan sonra da "ben" deyip yüzüğün kuvvetini ve sihirli özelliklerini yardıma çağırır. "Ben, palmiye dalı denen bitkiyim: Büyük Osiris'in mezarından çıkan palmiye dallarının kanının sızmtısıyım... Tedbir almaksızın hiç kimsenin göremediği veya ismiyle çağıramadığı tanrıyım. Ben Anka denen kutsal kuşum. *Marmarayoth* lâkabını taşıyan *Krates* ismindeki azizim. Işığı getiren Kronos'um. Gök denen tanrıların annesiyim.. Su denen Osiris'im. Şebnem denen İsis'im: *Esenephrys* (İsis-Nephtys). Bana bahar denir. Gerçek imgelere benzeyen *Eidolos*'um. Timsaha benzeyen *Suhos*'um" (227-236). Paris kodeksindeki bir duaya göre İsis, "şebnemi içen ve döllenen topraktır" (*PGM* IV 2345-2346). O yüzden su, şebnem, bahar sıvası ile özdeşleştirilen, verimlilik boynuzuyla ve bir kürekle tasvir edilen (Delatte-Derchain 109 numaralı kazma taşa bakın) Nil tanrıçası (IV 2297), sularının yükselmesiyle Mısır toprağına bereket getiren toprak anayı temsil etmektedir. İsis'in heykeli, bitkileri toplamak için kullanılan bir duada arka planda bulunmaktadır (*PGM* IV 2967-3006). Büyücü yerinden söktüğü her bitki için bir arınma riti uygular. Bunu sodyum karbonat dökerek, günnük yakarak ve süt saçkısıyla yapar. Rit, bitkinin bağlı olduğu cinin çeşitli unvanlarını içeren bir duayla yapılır. "Kronos seni ekti, Hera rahiminde seni büyüttü, Amon seni her kötülükten korudu, İsis seni doğurdu, yağmurlu Zeus seni besledi, Helios (Osiris) ve Şebnem (İsis) seni yetiştirdi. Bütün tanrıların şebnemi, Hermes'in kalbi, Selene'nin ışığı, Osiris'in külü, Uranos'un güzelliği ve şanı, her yerde dans eden Osiris'in cininin ruhu, Amon'un nefesisin." (2978-2989).

Hayatın sahibesi ve ölülerin koruyucusu olan İsis'in evrensel konumu, yaratıkları yatıştıran veya rahatsız eden sempatileri ile antipatileri etkili bir şekilde kavramaya yönelik tedavi yöntemlerini etkiler. Karın ağrılarına karşı yazılan bir reçetede İsis'in iyileştirici gücünden bahsedilir (Berlin Sihirli Kıptî Elyazması *BKU* I, s. 2-3). Horus, "bıçaksız parçaladığı, ateşsiz pişirdiği, tuzsuz yediği" bir şahini avlar. Hasta olduğu ve uyumadığı için Heliopolis'te bulunan annesine haber vermek için bir cin gönderir. Söz konusu yaratık, bakır bir ocakta ateş yakmakla meşgul olan miğferli İsis'i bulur. O zaman İsis haberciye şu reçeteyi verir: Ya "Batı'ya güneşi, Doğu'ya ayı ve güneşe tabi olan yedi yıldızı götüren gerçek adını" ya da "göbeği çevreleyen 300 damarı" sıralayarak büyü yap (II, Kropp s. 9-12). Onun içindir ki yıldızlara ve küçük evrene hükmeden, ocakta da yemek pişiren İsis, mutfak geleneklerine yön vererek evrensel ve bedensel düzene hükmetmektedir. O yüzden, yoldan çıkan kişiye söz konusu yola yeniden girme imkânını sağlamayı becerebilmektedir. Yalvaran kişi, tanrıçadan uyanık halde (*autoptos*) bir rüya rica ettiği için, kötü bir cin bu isteğini başarısızlıkla sonuçlandırmak isteyebilir. O yüzden, Paris'teki Yunan büyü kitabında bulunan bir reçete, muska olarak taştan bir *Harpokrates*'in elbisesinden alınan bir parçayı kullanmayı öğütlüyor (*PGM* IV 1071-1084). Kumaş parçasında, kendisini Horus'la özdeşleştirilen büyücü, İsis ve Osiris-*Orsoronophris*'in oğlunun adını mersinden yapılan bir mürekkeple yazıp, kumaşın içine damkoruğu sokup, bütün bunları Anubis'e ait olan yedi keten iple bağlar. Sihirli süreç (*poiesis*) boyunca, muska boyna takılıp taşınır.



İsis Farnese. Beş bir mermer heykel. Napoli Müzesi. Foto: Boudot-Lamotte.

Tanrılardan cevap istemelerinde olsun (*PGM* XXIV a 1), beddualarında (LIX 14-15) veya papirüslerde çizilen kişilerin ağızlarından balon şeklinde çıkan dualarda (VII 492-503) olsun, "kraliçe" (kyria) olarak çağrılan hekim İsis her şeyden önce âşıkların avutucusu ve koruyucusu olarak varlığını gösterir. Karl Schmidt koleksiyonuna ait bir Kıptî büyü duasında, İsis, kendisine tabi yedi genç kızın saraydakilerin eşliğinde, kehanetlerde bulunduğu yer olan Habin Tapınağı'ndan çıkıp Horus'la özdeşleştirilen ve ağlamakta olan müptedisine sıvı ilacını ve iyileştirme muskasını getirir (I A Kropp). Parşömende hemen sonra gelen büyü duasında, müptedi bir çeşmenin yanında oturmakta olan tanrıçanın yedi genç kızından bahseder ve onlara "kendisiyle yatmayı kabul etmek istemeyen" sevgilisini şikâyet eder (I B Kropp). Âşığın acısını biraz teselli etmek amacıyla sihirli bir Kıptî papirüsü (*BKU* I, 21. s) güneşe, aya ve yedi yıldıza hükmeden göğün İsis'ini ve kızkardeşi *Nephthys*'in eşli-



Büyülü Kıptî papirüsü (Hs schmidt I ve 2). İsis ile yedi genç kız (Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte* içinde, Brüksel, 1931).

ğinde Osiris'i aramaya Nun'a inen cehennem İsis'ini imdadına çağırır (= II s. 12-14 Kropp). Büyü duasının asıl amacı, aşktan yanana uyku ve rahatlık vermek, başka bir deyişle, sağlığının düzeltilmesi için o anın cinsel isteğini yatıştırmaktır. Yunan papirüslerinde, aşk büyüsü ilk önce yalvaranı iyileştirmek yerine, derdin nedeni olan kızı cezalandırmayı amaçlayacaktır. O vesileyle, müstarip olduğu uykusuzluk söz konusu kıza aktarılacaktır (*PGM* IV 2943; 374. 652; XII 16. 376; LII 20). İsis ve Osiris miti, Michigan Üniversitesi Kütüphanesi'nde saklanan (= *PGM* LVII) gizli yazının iki büyü duasının çerçevesini teşkil etmektedir. Büyük bir ihtimalle, ilk yakınma (2-13) İsis-*Pronoia*'ya yöneliktir. Dua açıkça ifade edilmeyen bir tehdit şeklinde, reçetenin amacını yerine getirmeye tanrıçayı zorlamayı hedefler. İsis'in müptedisi olan yalvaran kişi, tanrıçanın "sırları"nı (*krypta*) yani çeşitli adlarını söylemeyeceğine yemin eder. Eğer tanrıça yalvaranın isteğini yerine getirirse, "güneşin istediğince (Helios-Osiris) doğmasına ve batmasına izin vereceğine" "Osiris'in vücudunu kurtaracağına", "*Typhon*'u bağlayan bağları çözmemeye", "Amon'u (Osiris) öldürmemeye", "Osiris'in uzuvlarını dağıtmamaya", "devlerden kaçmasını sağlamak için Osiris'i saklamaya" yemin eder. Bu yalvarmalar aslında bir tehdit içermektedir. İkinci tehdit (16-18), istediğinin yerine getirilmesinden müptedisini haberdar etmeye tanrıçayı zorlamayı hedefler. "Ey, İsis, pak bakire, duamın kabul edilmesine dair işareti bana ver, kutsal *peplosunu* aç, seni örten Tykhe'yi salla, Dişi Ayı takımyıldızını harekete geçir". Böylelikle itaat etmeye zorlanan İsis, göksel doğasına bağlı bir alamet gönderecektir. Müptediye hitap eden büyücü, söz konusu alameti şöyle tasvir eder: "Tanrıça, göğsünden ellerinin birisinin ucunu sökecek. Nitekim, sana doğru zorla bir yıldızın yöneldiğini göreceksin. Ona hiç korkmadan bak. Kendisinden söküp sana ok gibi hızlı sihirli bir alamet (*kharakter*) atacak. Senin içine girecek ve tanrıça sana sahip olacak. Muska olarak bu işareti sakla... Bu tanrıçanın gönderdiği Kronos'un işaretidir. Seni cesaretlendirecek" (27-28). Büyü, öğütlerle sona erer: Tanrıçaya şükredilmeli, "karşı koymalarını, fikrini değiştirmelerini engellemek için" yıldızlara sihirli kelimeler söylenmeli, ve hemen harekete geçsin diye son bir defa İsis-Pronoia çağrılmalıdır (29-37).

Tıpkı hocası olan Hermes gibi, İsis de aşk şerbetlerinin mucididir. Örneğin, British Museum'un iki dilli papirüsündeki ilk aşk büyüsünde, zeytinyağı, devedikeni, zeytin yapraklarıyla yapılan bir içeceğin kullanılması tenbih edilir (*PGM* LXII). Buna da "İsis'in sümüğü" denir. "Sen zeytinyağısın ama aynı zamanda zeytinyağı değilsin. Fakat iyi cinin teri, İsis'in sümüğü, Helios'un kararlılığı, Osiris'in kuvveti, tanrıların ihsanısın! Filanın kızı olan filana git: Onun için senin bağlarını çözüyorum. Kendisinin nerede olduğunu bilmesin. Onu kör et. Bana gelinceye kadar kıçını ateşe ver. Daima beni sevsin, yemesin, içmesin, nihayet dayanamayarak bana gelsin, daima beni sevsin" (7-9, 15-19). İsis-*Sothis*'in (*Sisisoth*) adı bir eşek derisinin üzerine ve bir pisibalığının rahminden çıkan kanla yazılacaktır. Önceden bu karışıma *Serapis* bitkisinin sıvası karıştırılacaktır. Söz konusu reçete, hemen etkisini gösteren bir aşk büyüsü oluşturmaktadır (= *PGM* XXXVI 361-371). Oslo papirüsünün başka bir büyü duasına *physikleidon* yani "vulvanın küçük anahtarı" denir ve burada âşığa şu tavsiyeler verilir: Bal, kuzgun yumurtası, sinirotu sıvası, torpil balığı ödüyle yapılmış bir merhemi aletine sürsün. Aynı zamanda şu duayı okusun: "Sana söylüyorum: Ey, filan kadının rahmi, açıl ve filan erkeğin dölünü kabul et! İsis'in Osiris'i sevdiği gibi, hayatı boyunca filan kadın da beni sevsin. Penelopeia Odysseus için nasıl iffetli kaldıysa, o da aynı şekilde benim için iffetli kalsın!".

Bir adamla bir kadın arasına nifak sokmak için, *Typhon* ve İsis arasındaki nifak, Leyde tomarında çıkan bu beddua duasında örnek olarak kullanılır. Bu formül, mutlaka tuzlu maddeler içermiş bir küp parçasına yazılmalıdır (*PGM* XII 372-374). Dinsiz, "tanrısız" (*atheos*) *Typhon*'a zıt gibi algılanan Horus da büyü dualarında çağrılır. Mesela, ilk doğan ve henüz yere dokunmamış bulunan bir koçun göbek bağının yardımıyla bir kapı açılabilir. Mersin yaktıktan ve ondan çıkan dumanla göbek bağını arındırdıktan sonra, Horus'un namına yalvaran kişi, kilit deliğine göbek bağını sokup, ilkinde Kıptî, ikincisinde Yunanca olarak açılış duasını okur (*PGM* XXXVI 312-320). Aşk büyüsünde mersin çok etkilidir. Aynı Oslo papirüsünde, kendisine başka bir kişiyi cezb etmek için (PGM XXXVI 333-360) kullanılan bir reçeteye göre bir haznenin düz tarafına mersin atılmalı ve yandığı sırada kişileştirilmiş olan belsem ağacının soylu adlarını sıralarken, âşık şunları söylemeli: "Ey Myrrha, tanrıların hizmetçisi ve ırmakları, dağları sarsansın sen, *Akhalda* bataklığını yokeden, tanrısız *Typhon*'u yakan, Horus'un cenk arkadaşı, Anubis'in koruyucusu ve İsis'in rehberi olan Myrrha, işte, seni, Myrrha, yakılmak üzere bu haznenin dönen tabanına attığım gibi, filan kız da yansın. Çünkü kuvvetli ve acımasız zorunluluğun adını anarak sana yalvarıyorum. Uyan, Myrrha, her yere git, filan kızı ara, sağ tarafını aç, bir gök gürültüsü gibi, bir yıldırım gibi, yakan bir alev gibi, oraya gir, kızı güçsüzleştir, soluk, kansız, hasta olsun. Nihayet, dayanamayarak, kendi evinden kaçarak, ben ki filanın oğluyum, bana gelsin, hemen, hemen, çabuk, çabuk!".

Kadınlar arasında kocasını en çok sevdiği için, İsis aşk büyülerinin tanrıçasıdır. O da, ayrılık ve aldanma mutsuzluğunu yaşamıştır. Nitekim, Paris sihir kodeksindeki Kıptî bir büyü duasında (*PGM* IV 94-144), Osiris'in vefasızlığından bahsedilir. "İsis, yazın dağdan gelen kadındır. Kalbi hıçkırıklarla boğulurken, gözyaşı dolu gözleriyle toza belenmiş bir genç kızdır". Onun babası Büyük Thot (Yunan yorumuna göre Thoth, Eski Hermes) koşup gelir ve İsis O'na Osiris'in kızkardeşi *Nephthys* ile kendisini aldattığını anlatır. O zaman Thoth kızına Tebes'in güneyinde bulunan demirci Belf'in evine gitmesini tavsiye eder. Sözü geçen Belf, Osiris'in kanına bulamak üzere İsis'e bir çivi yapacaktır. Aslında kadınların kullanmaları için yapılan bu büyü, erkeklere de uyarlanmıştır. Sonradan ilave edilen şu beddua vardır: "Başka bir erkekle içerse, yerse, uyursa, kalbini, nefesini, üç deliğini büyüleyeceğim. Çünkü içine girmek istiyorum. Bana gelecek

ve kalbinde ne bulunduğunu kendisinin de ne yaptığını ne düşündüğünü bileceğim, şimdi, şimdi, hemen, hemen" (147-153).

Vücutları iyileştiren ve yürekleri avutan İsis, işlevini yapmayan bir cihaz yaratabilir veya belirli bir yerden zararlı nesneler veya yaratıkları kovalayabilir. Genelde kehanette bulunan fakat artık konuşmayan bir kurukafaya eski kuvvetini iade etmek amacıyla, Paris Yunan büyü kitabı şu tavsiyeleri vermektedir (= *PGM* IV 2125-2139): Osiris Tapmağı'nm kapılarından gelen kirle ve mezarlık tepesi toprağıyla kurukafanın açıklığını tıkamak lazım. Ondan sonra onu yüzük haline dönüştürmek üzere bir bukağı dövüp, söz konusu yüzükte bir *Gorgo* kafasını yakalayan bir dişi kedi ve kafasız bir arslan kazılacak. Arslan kafasının yerine bir İsis tacı taşıyacak ve bir iskeletin kuru kafasının üzerine sağ ayağını dayayacak. İyi bir cinin takdisini bir yere cezbetmek için, aynı büyü kitabının bir reçetesi, Adriyatik bal mumuyla üç kafalı bir tanrı heykelciğini yontmayı tavsiye eder. Ortada, bir Horus tacını taşıyan bir deniz şahininin kafası, sağda bir *Hermanubis* tacını taşıyan bir köpek maymunun kafası, solda İsis tacını taşıyan bir *İbis* kafası olacak. Osiris'in giysileri giydirildikten sonra, heykelcik istenilen yerde şimşir ağacından küçük bir tapmağa koyulmalı. Takip eden ritte, vahşi bir eşek kesilip süt yere dökülecek. Nihayet, iyi cin ve "zenginlik veren" *Aion* ile özdeşleştirilen yerin "meleği"ne büyü duası okunacak (= *PGM* IV 3125-3171).

Büyüsünün kuvvetiyle İsis'in bağladığı şeyler kesilemez, çözülemez olmaktadır. Bir köpek bağlamak için yazılan bir Kıptî reçetesinde (British Museum Doğu Elyazmaları 1013 A), İsis çağrılır: "Artık doğmasınlar diye güneşi Doğu'da, ayı ise Batı'da bağlıyorum, artık üretmesin diye toprağı bağlıyorum, göğü tunca, toprağı demire dönüştürüyorum... Bağladığım bağları, yazdığım muskayı Adem ve Zoe (Havva) ırkından hiçbir yaratık çözemez (= II, s. 14-15), "Ölülerin cinine" ithaf edilen bin tehdit formülü (Londra papirüsü 121) şu yüzden çok etkili sayılır: İsis, Osiris'i getirirken ve parçalanmış uzuvlarını eski yerlerine yerleştirirken, söz konusu duayı yazıp okumuştur. Üstelik, *Hebe*'nin yardımından istifade eden *Asklepios* bile bunu yapamamıştır (*PGM* VII 1000-1009). Aynı şekilde, bir köpek bağlamayı amaçlayan muskanın Londra'daki Kıptî büyü papürüsündeki metninin İsis tarafından yazıldığı söylenmiştir (= II, s. 14 Kropp). Aşk şerbetlerinin mucidi olduğuna göre, ancak ve ancak İsis o büyülere son verebilir. Müptedilerinin isteklerine göre bağlayan ve çözen İsis, büyünün kraliçesidir. Çünkü evrensel sahibe, gök, yer ve alt dünyaların hükümdarıdır. Onun içindir ki, bazen birbirine karşı mücadele eden bu ögeleri anlamaya kadirdir. Fakat mitleri ve ritleri İsis'in imgesini sabitleştirdikleri için, tanrıça aşırı bir değer kazanma sürecinden geçmez. Bu husus, Yunanlılar için benzeri *Hekate*'ye nazaran İsis'i farklı kılar. Hekate bir durumken, büyü, İsis'in özelliklerinden sadece biridir.

M.T. [J.L.M.]

KAYNAKÇA

HOPFNER, TH., *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, SPP 21, Leipzig, 1922, özellikle §§ 727-728, 788-790; "Orientalisch Religionsgeschichtliches aus den griechischen Zauberpapyri Aegyptens", *Archiv Orientálni*, 3. cilt (1931), s. 121-127. PREISENDANZ, K., *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2 cilt, Leipzig ve Berlin, 1928-1931 (yeni baskı 1973-1974). KROPP, A.-M., *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3. cilt, Brüksel, 1930-1931 (özellikle 3. cilt, s. 7-9). SBORDONE, F., "Iside maga", *Aegyptus*, 26. cilt (1946), s. 130-148. GWYN GRIFFITHS, J., *Apuleius of Madauros. The Isis-Book*, EPRO 39, Leyde, 1975, s. 47-51.

İSİS (Romantik). Anne-eş miti. Hélène, Sophie, Marie.

Birçok yazarın, özellikle de XIX. yüzyıl şairlerinin yapıtlarında anne ve eş figürleri ayrı ayrı ya da birarada bulunur. Çoğu, Hıristiyanlıktan uzaklaşsalar da Bakire Meryem'e olan bağlılıklarını yitirmezler. Goethe, 1824'te yazdığı *Faust*'ta güzellik arketipi Helene'in özünü ellerinde tutan annelere yöneliş izleğini işler. Helene, Faust'u kaderiyle barıştırmaya çalışır. Faust'un düşünde ideal kadın önce Marguerite, sonra Helene, daha sonra da Bakire Meryem'dir. İlahi korosunun bitiriş şarkısında şu sözler yeralır: "*Ebedî dişi bizi gökyüzüne doğru çekiyor*". George Sand ise anti-Faust'u *Les Sept Cordes de la lyre*'de (Lirin Yedi Teli, 1840) Helene ismini insan aşkını temsil eden kişiye verir.

Romantiklerin İsis figürüne verdikleri önemin kökeninde XVIII. yüzyılın çeşitli bilge yazarlarının Mısır gizlemleri yorumları ve bu yapıtlardan yararlanılarak oluşturulmuş ve tanrıçayı Doğa'nın temsilcisi olarak gösteren mason ritüelleri vardır. Şunu da hatırlatmak gerekir ki, librettosunu Schikäneder'in yazdığı Mozart'ın *Sihirli Flüt*'ü Rahip Jean Terrasson'un *Séthos*'u (1731) ve bir Hint masalı olan Liebeskind'in *Lulu ou la Flûte Enchantée*'sinden (Lulu ya da Sihirli Flüt) esinlenilerek oluşturulmuştur. Buradaki olaylar İsis gizlemlerini yansıtmaktadır. Goethe bundan o kadar etkilenir ki, 1798'de *Sihirli Flüt*'ün ikinci bölümünü yazar. Aynı yıl, Novalis *Saïs'te Müritler*'de şöyle der: "Doğayı anlamak için onu tüm oluşumlarıyla içimizde yeniden yaratmalıyız".

Ayrıca, Jacob Boehme'in felsefesinde Sophie yalnızca bilgeliği ve erdişi Adem'in yarısı olan gizemci eşi temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda Işık Bakiresi yani Logos'tur. Böylece Novalis gibi şairler hem mason geleneğine, hem de Sophie'yi İsis'le özdeşleştiren Boehme'ye başvururlar. Genç nişanlısı Sophie von Kühn'ün ölümünden sonra *Novalis Günlük*'üne şu sözleri yazar: "İsa ve Sophie". *Geceye İlahiler*'de (1800) şaşırtıcı bir şehvetin yanında, insanın dişi ve karanlık yönünün zaferi yeralır. Tıpkı Nerval'in *Chimères*'inde yeralan o meşhur sone "Artemis"te olduğu gibi. Her durumda, sevilen kadın yalnız Doğa'yı değil Gece'yi ve Ölüm'ü de temsil eder ("Bu Ölüm ya da Ölü Kadındır" der Nerval.) Novalis'in *Henri d'Ofterdingen*'inde (1800), romanın en önemli anı Henri ve Mathilde'in aşkından oluşur; Mathilde burada Sophie ya da Saïs Bakiresi ile özdeşleştirilebilir.

Ballanche'm *Orphée* adlı yapıtının önemli bir bölümünü Orpheus'un yandaşı Thamyris'in İsis gizlemlerine hazırlanışı oluşturur. Alfred de Vigny'nin *Chatterton*'undaki (1835) anaç Kitty Bell kişisi de aynı ideal kadın arayışının bir ürünüdür. *La Maison du Berger*'de (Çoban'm Evi) yeralan şiir, insanoğlu ile doğa arasındaki sorunları işler ("Benim için ana diyorlar, oysa ben bir mezarım"). Burada yazar toprağın iki temel özelliğini ortaya koyar (Demeter ve Persephone) ve erkeğin eşi Havva ise, onunla doğa arasında aracı görevi görür. Yazarın ölümünden sonra yayınlanan şiiri *La Colère de Samson*'da (Samson'un Hiddeti) ise şu dizelere rastlarız: "İnsanoğlunun her zaman aşka ve okşanmaya ihtiyacı vardır. Annesi ona bunları doğduğu andan itibaren sunar". *Héléna* (1821) adlı şiirinde de tıpkı hikâyesi *Daphné*'de (1837) olduğu gibi, Vigny, kutsal kadın yenidendoğumlarını ele alır: İlk planda Meryem, Venus ve huriler daha sonra ise *Theia, Ceres-Deo, Minerva-Pronoe* ve *Venus-Urania* yeralır. Bunlar kahramanı Julien'den çok, şairin kendi dinsel yönelişlerinin bir ürünüdür.

Burada, hayatı boyunca annesinin hatırasıyla yaşamış Lamartine'den de örnekler verebiliriz. Ancak biz yalnızca *Les Harmo-*



İsis, Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, 1652. Foto: X.

nies'de (Ahenkler) yeralan ve yazarın 1829-1830 yıllarında yazdığı *Le Tombeau d'une Mère*'i (Bir Annenin Mezarı) anımsatmakla yetineceğiz. Ayrıca, şunu da belirtmek gerekir ki, onun o muhteşem şiiri *La Vigne et la Maison*'u da (Bağ ve Ev, 1857) bu denli büyük yapan gene anne imgesinin gücüdür.

J.Ri. [S.Ö.]

KAYNAKÇA

BALTRUSAITIS, J., *Essai sur la légende d'un mythe. La Quête d'Isis. Introduction à l'Egyptiomanie*, P., Olivier Perrin, 1967. CHAILLEY, J., *La Flûte Enchantée, opéra maçonnique*, P., Robert Laffont, 1968. NEWMAN-GORDON, P., *Hélène de Sparte, la fortune du mythe en France*, Paris, 1968. NOVALIS (F. DE HARDENBERG). *Petits Ecrits*, Fr. çev: Geneviève BIANQUIS (*Les Disciples de Saïs*'i de içerir). Aubier, 1947; aynı çevirmenden *Hymnes à la nuit*, P., Aubier, 1943. ROLLAND DE RENEVILLE, A., *L'Expérience Poétique*, Gallimard, 1938, yeni basım 1965 (IV. bölüm: "Le sens de la nuit"). Ayrıca bkz. "Orpheus." maddesi.

İSİS KÜLTLERİ. Yunanlılarda ve Roma İmparatorluğu'nda.

Coğrafi ve toplumsal çerçevesine tam anlamıyla bağlı görünen bir din varsa, o da firavunlar zamanındaki Mısır dinidir. Yine de, şaşırtıcı bir çelişkiyle, Nil vadisinin bazı tanrıları tropik güneşten, nehirden ve Firavun'dan çok uzakta Yunan-Romalı Akdeniz'de de bilinmekteydi. Bu tanrılar Pannoia'ya, Ren Nehri'nin eteklerine ve İngiltere sınırlarına kadar ulaşmıştır.

Öncelikle burada Mısır dininin ihraç edilmesinin söz konusu olmadığını belirtelim. Sadece İsis ve onunla bağlantılı bazı tanrılar, İskenderiye "gümrüğünden" geçip Yunan adalarına ve oradan da Roma'ya kadar ulaşmayı başarmıştır. Daha önceleri, bazı Mısır formları ve konuları Fenike ticareti yoluyla Batı Akdeniz ülkelerine yayılmış, hatta Kartaca yoluyla İspanya'ya kadar ulaşmıştı. Arkasından Yunanlılar, Firavunlara ait panteona bir *interpretatio graeca* verebilmişlerdir; Herodotos buna örnektir. Ancak İsis'in

İsis heykeli. İskenderiye, Yunan-Roma Müzesi. Foto: Müze.



tamamen kendini göstermesi Lagideler ile başlar. Son yerel hanedan Nektanebos'ta gözde olan İsis, büyük bir şal ve yeni bir saç şekli ile İskenderiye'de Yunanlı kılığına bürünmüştür. Yandaşı, Ptolemaioslar tarafından yaratılan karma bir tanrı olan Serapis'tir. Bu çiftin hemen yanında, öteki dünyada ruhların idarecisi çakal başlı Anubis ile, kimi zaman Eros'un kanatlarını takan çocuk Harpokrates vardı. Eski Mısır'a ait bu geleneksel yüzlere, Yunan ikonografisinin izleri eklenmiştir.

İsis kültlerine adanmış ilk çalışma, 1883 yılında G. Lafaye tarafından yazılan *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors d'Egypte* (Mısır dışındaki İskenderiyeli tanrılar kültü tarihi) adlı kitaptır. E. Guimet gibi araştırmacıların dağınık denilebilecek tutanakları dışında, en iyi tablo, Franz Cumont'un yazdığı *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Roma paganizminde doğulu dinler) başlığını taşır (1905 yılında Collège de France'ta verilen ders notlarından oluşan ve 1906 yılında basılan bu eser, 1929 tarihli dördüncü baskısıyla nihai şeklini almış ve 1963'de yeniden basılmıştır). Bu kitabın etkisi öyle büyüktü ki, vardığı bireşim henüz doğru bir çözümleme olmasa da, çalışma alanında yapılabilecek her şeyi içerir görünüyordu: Sadece Akdeniz bölgesinde açığa çıkan Mısırlı veya Mısırlılaştırılmış bazı nesnelere kısaca dikkat çekilmişti. 1922-24 yıllarında Th. Hopfner tarafından yayımlanan eski Mısır ile ilgili metinler pek fazla ilgi görmedi. Peder W. von Bissing'in monografisi (1936) ve A. Alföldi'nin örnek çalışması *A Festival of Isis* (1937) dışında, İsis kültleri ile ilgili olarak, ani bir araştırma hevesinin uyandığı 1950'lere kadar bir araştırma yapılmadı. Daha sonra tüm Roma dünyasında *aegyptiaca* keşiflerine işaret edildi. Bölge bölge yapılan incelemeler, özellikle M. J. Vermaseren yönetimindeki *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* (Roma İmparatorluğu'nda doğu dinleri konusunda ön çalışmalar) başlıklı mükemmel bir dizi halinde yayımlandı. Bizim hazırladığımız, son yirmi beş yıldır İsis ile ilgili yayınlar kaynakçası, bu çalışmaların farklı seviyelerde ve çeşitli yöntemler kullanılarak gerçekleştirildiğini göstermektedir. Araştırmacılar genel olarak birbirinden habersiz olmasına rağmen, bu çalışmalar ortak noktalara sahiptir: R. Merkelbach'ın incelemeleri (*Roman und Mysterium in der Antike*) ile K. Schefold'un vardığı sonuçlar (*Vergessenes Pompeji*), büyük oranda, birbirini tutmaktadır; iki makale de 1962 yılında yayımlanmıştır.

1. İsis.

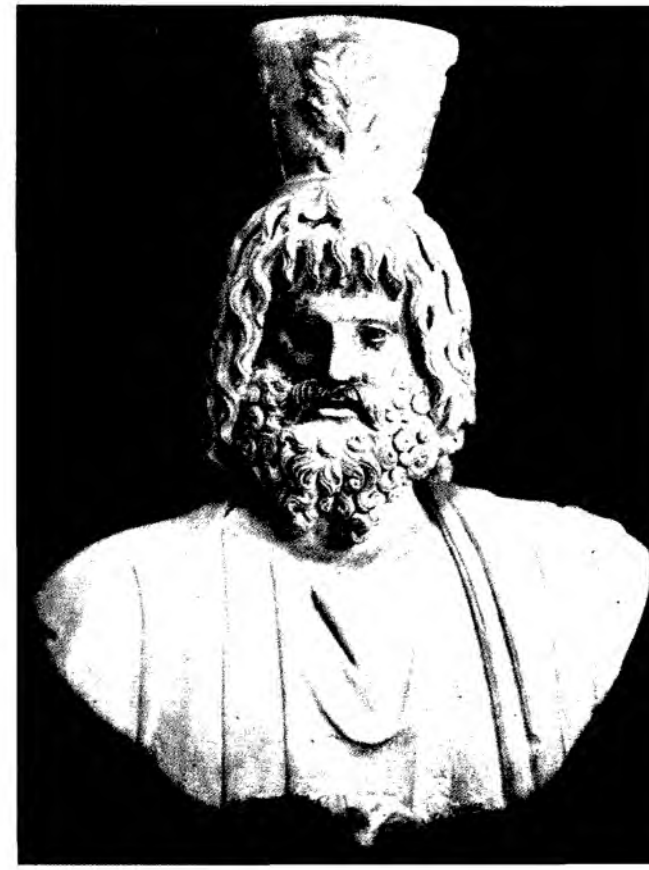
İsis panteonunun ana figürü şüphesiz İsis'dir. Geç Dönemde (İÖ birinci binyıl), İsis, Firavun panteonunun temel tanrısı olmuştur; Osiris'in eşi olan tanrıça, Osiris miti ve onunla ilintili cenaze öğretileri sayesinde büyük yaygınlık kazanmıştır. Bugün Delta'da Behbeit el Hagar adını almış olan İseum Sunağı'nda tapınılan tanrıça, bölgenin son yerel hükümdarları olan Nectanebos'ların gözdesiydi; onların sayesinde, Philae adasına kadar tüm bölgenin efendisi oldu. Özellikle Hathor gibi, şefkat sahibi ana tanrıça ve aşkın, çocukluğun koruyucusu rolünü güçlendiren diğer tanrılarla bir tutuldu. Böylece, kültünün Nil vadisinin dışına uzanmasını sağlayacak biçimde herkesi affeden şefkat sahibi bir tanrıça haline geldi. İÖ yedinci yüzyıldan itibaren, Aşağı Mısır'a yerleşen Yunan tacir ve sömürgeciler, İsis'i, yine ana tanrıça ve bereket dağıtıcısı Demeter'le bir tuttular. Herodotos (2, 156) da Yunan ve Mısır tanrıları arasındaki bu yakınlaşmadan sözetmiştir.

Bu *interpretatio graeca*, İskender'in hâkimiyetinden sonra, nüfusun hem Helenik hem de yerel unsurlarınca benimsenebilecek Yunan-Mısır karışımı bir din oluşturmayı arzulayan Mısır'ın yeni efendileri Lagidelere son derece uygun geldi. İskenderiye'de İsis'in ikonografisi yeni şeklini aldı. Uzun, dar elbisesini bıraktı ve bir şiton, *himation*, ve göğüslerinin ortasında bağladığı püsküllü bir şal giymeye başladı. Artık Mısır peruğu takmıyordu. Libya kökenli bir stil olan uzun, halka şeklinde bukleli saçları vardı. Ama başında çoğunlukla eski Mısır'da kullandığı takılar mevcuttu: Arasında güneş diskinin bulunduğu Hathor boynuzları. İsis kültü o zamanlar krallık siyaseti ile yakından bağlantılıydı: Pek çok Lagide kraliçesi İsis'i taklit eden kıyafetler giyiyor ve kendilerin onunla bir tuttuyorlardı.

İsis'in ana tanrıça niteliği, Osiris mitindeki rolü ve Demeter ile Eleusis öğretileriyle olan bağlantısı, onun Yunan dünyasındaki yaygınlığını açıklar; İsis Yunanistan'a, İÖ IV. yüzyılda, İsis'in çevresindeki diğer tanrıları, özellikle, hızla yerini aldığı Serapis'i ulaştıran tacirler ve denizciler tarafından tanıtılmıştı. İÖ II. yüzyılda İtalya'ya gidince, kısa zamanda yaygınlaştı. Analık ve aşkın koruyucusu nitelikleri hoşnut ediciydi. Mersiye şairlerinin övgüler dizdiği, toplumca lekelenmiş kadınlar arasında da gözdeydi.

Bu tanrıçanın bir diğer veçhesi olan İsis-Fortuna da oldukça yaygındı. Adına yapılan pek çok adak ve heykelcik bulunmaktadır. Sylla döneminden itibaren İsis, Praenesteli Fortuna ile bağdaştırıldı. Her ikisi de tarım, bereket ve aşk tanrıçalarıydı. Bu aslında, din zihniyetinde köklü bir değişikliğe tekabül eden bir

Serapis büstü. İskenderiye, Yunan-Roma Müzesi. Foto: Müze.





Ephesos (Efes, Türkiye) Serapeum'unun genel görünüşü. Foto: Salditt-Trappmann.

evrimdi: Yunanlılar ve Romalıların korktuğu, önünde tanrıların bile diz çöktüğü çok güçlü Kader bundan sonra İsis'in karşısında boyun eğer oldu. Kyme'nin İsis aretalojisinde tanrıça, "Kader'i yendim" diye övünür. Apuleius'un *Dönüşümler*'inde İsis, kör Talih'in ayağını kaydırıp yerine geçen tanrıdır. *İsis Victrix*, *İnvicta* ve benzerlerine yapılan adaklar ve göndermeler bu bağlamda değerlendirilmelidir. İsis kadere karşı zafer kazanmakla kalmamış, kendisi Kader'in rolünü üstlenmiştir. İsis gizlem ayinlerine erişme yoluyla korunmuştur; ölümden sonraki boşluktan onu kurtaracak ve tanrıçasının kaderini paylaşmasına olanak tanıyacak yeni bir varlığa bürünür. İsis gittikçe daha evrensel bir tanrı haline gelir. Çok çeşitli tanrısal varlıklarla bağdaştırılması, onu "binlerce ismi olan" bir tanrıça (*Myrionyma*) haline getirir.

İsis'in yanında bulunan eşi ise kimi zaman geleneksel Osiris, kimi zaman da Laginelerin yarattığı Serapis olmuştur.

II. Osiris.

Osiris mitinin en bilinen değişkesi, Plutarkhos tarafından anlatılandır: (*De İside et Osiride*, 12-19). Osiris'i kıskanan kardeşi Seth, onu öldürür, cesedini parçalara ayırır ve Nil'e atar. Sadık karısı İsis, kızkardeşi Nephthys ve Anubis'in yardımıyla, cesedin parçalarını biraraya getirir. Kendisiyle yeniden birleşebilmesi için, onu yeniden canlandırmayı başarır. Bu birleşmenin meyvesi olan Horus, babasının öcünü almak zorundadır. Osiris, İsis çevresindeki Helenleştirilmiş tanrılardan biri değildir. Lagide dönemindeki Mısır'da, yerli halk arasında cenaze tanrısı olarak rolünü sürdürdüyse de, kültü Nil vadisinin dışına yayılmamıştır. Onun yerine Serapis geçirilmiş ve İsis'in yanına yerleştirilmiştir. Ancak Roma döneminde, İsis dininin açıkça Mısırlılaştırılması, İsis erginleme gizlemlerinin yaygınlık kazanması ve bu dünyadan sonra yeni bir hayat vaat eden başlangıç ile birlikte, Osiris'e yeniden ilgi duyulmaya başlanmıştır. Osiris, Roma İmparatorluğu'nun İsisçi kültlerinin ritüellerinde önemli bir rol oynayan, bereket ve yeniden doğuş imgesi Nil'in kutsal suyuna eş tutulur. Bu tapınakların tamamında kutsal su ile dolu sarnıçlar ve su depoları vardı; *hyderia* ve *situlae* ise kutsal su serpme için kullanılıyordu. Tanrının Osiris-Canopus biçimindeki özel bir biçimi, bir büstün tepesine konulmuş vazo üstünde yeralır.

Roma başkentinde bile kutlanan Kasım ayındaki önemli İsis Bayramı, Osiris'in tutku, ölüm ve yeniden doğuşunu resmeder. Pompeili İseum, başka şeylerin yanısıra Osiris'in tutkusunu anlatan iki resimle süslüdür. Sürekli yeniden doğan bitki tanrısı olarak, kimi zaman Dionysos ile de arasında bağlantı kurulur. Osiris gizlemlerinin Roma'da da mevcut olduğunu bilmemize rağmen, ancak birkaç yazıtta onlardan sözedildiğini görmekteyiz. Öte yandan, Roma İmparatorluğu'na ait çeşitli yerlerde, genellikle mezarlarda bronzdan çok sayıda heykelciği bulunmuştur: Tanrı, eski Mısır'da olduğu gibi, mumya şeklinde elinde eğik bir asa (*heqa*) ve kamçı, başında iki yanı sorguçlarla bezenmiş uzun bir *atef* taç olduğu halde resmedilmiştir.

III. Serapis.

Lagide dönemi İskenderiye'sinde ve İsis kültünün yayılmaya başladığı ilk yıllarda İsis'in eşi genel olarak Osiris değil, Serapis'dir. Bu kült ile ilgili olarak yapılan derin incelemeler sonucu çok geniş bir literatür oluşmuşsa da, hakkındaki bilgiler hâlâ tartışmalıdır. Serapis'in, Osiris ile kutsal boğa Apis'in Memphislilerce birleştirilmiş olan Osor-Hapi'den doğduğu konusunda ortak kanaat oluşsa da, onu Yunan-Mısır kralı haline getiren Helenistik nitelikleri kimin verdiği konusunda fikir birliği yoktur. Pek çok klasik yazarın eserlerine göre, Serapis kültünün temelleri genellikle İÖ III. yüzyılın başındaki Ptolemaios I. Soter'e dayandırılır. Fakat şu sıralar tercih edilen diğer bir kurama göre, Serapis'in Helenleştirilmiş kültünün sorumlusu İskender'di. İskenderiye'deki ünlü Serapeum, Ptolemaios II. Evergetes'in hükümdarlığı zamanında inşa edilmiş olsa da, Rhacotis Tepesi'nde günışığına çıkarılan çeşitli adaklar, tanrının Ptolemaios II. Philadelphos hâkimiyeti zamanından beri İskenderiye'de resmen varolduğunu göstermektedir.

Tanrının ikonografisi ve İskenderiye'deki Serapeum'daki ünlü kült heykelinin kaynağı ile ilgili belirsizlikler de mevcuttur. Eski Mısır'da ölülerin tanrısı olduğu kadar, bitkiler ve yeniden doğuş tanrısı da olan Osiris'ten türetilmiş Serapis'in, yeraltı ve bereket tanrısı olarak çift kişiliği vardır. Yunanlıların ölüler diyarı tanrısı Hades'ten alınmış sert ifadesi, gür saçları ve sakalı, bir şiton ve himation'dan oluşan kıyafetiyle tamamen Helenleştirilmiş ikonografisi de bunu yansıtır. Çoğu zaman yanında bulunan ve ilk bakışta cehennem muhafızı, üç başlı köpek Kerberos olduğu düşünülebilecek olan canavar gerçekte biri köpek, biri kurt ve biri de arslan başı olmak üzere üç başı olan zaman tanrısı Aion'un simgesidir. Serapis böylece zamanın ve Sonsuzluk'un efendisi haline gelir. Başındaki tarımsal bereket işareti başlık (*kalathos* ya da *modius*), Serapis'in aynı zamanda bereket dağıtıcısı olduğunu hatırlatır.

Eski edebiyatta mevcut kanıtlar, İskenderiye'deki Serapeum'da bulunan kült heykelinin Bryaksis'e ait olduğunu düşündürür: Bu heykelde Serapis bir elinde asası, diğer eli üç-başlı canavarın başının üzerinde tahtında otururken gösterilir. Bu model eski eserlerle ilgili pek çok kopya ve yorumda onaylanmıştır. Bununla birlikte, İS IV. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Karyalı ünlü heykeltraşın bu eserin yaratıcısı olması da muhtemeldir. Bu nedenle Serapis'in ikonografisini, Sinop'tan gönderilmiş olan Pluto heykeline atfeden efsaneyi kabul etmemiz artık mümkün değildir.

Mezopotamya'da bulunan altın bir takı. Serapis bir kline'ye uzanmış, sağ elinde bir kase tutmakta ve kıvrılan bir yılan oradan içmekte. Serapis'in solunda Horus'u emziren İsis vardır. Tanrının sağında yarı gövdesi yılan olan İsis-Thermutis vardır. Paris, Louvre Müzesi.



Melez yapısından ötürü, İsis gibi Serapis'in kaderi de Lagide Mısır halkının, Yunan ve Mısır unsurlarının dinsel kaynaşmasına yöneliktir. Ancak İsis'in tersine, Ptolemaioslar döneminde asla o kadar yaygın olmadı. İS III. yüzyılda resmi olarak tanınan, Ptolemaios hanedanına ait büyük bir tanrı olsa da, pek rağbet görmedi ve bu nedenle Roma dönemine kadar mevcudiyet gösteremedi.

Helenistik dönemde Serapis'in ünü elbette tüm Yunan dünyasına yayılmıştı. Delos Adası'ndaki İsis Tapınakları ona ithaf edilmişti. Rodos Adası'ndaki pek çok İsis yazıtı onun varlığına tanıklık etmektedir. Fakat İsis grubuna katıldığı zaman tanrıça tarafından ikinci konuma itildi.

Adaklar ve çok sayıda heykel, imparatorluk döneminde Serapis'in başarılı olduğunu gösterir. Yeraltına ait olma niteliği, bereket tanrısı olma niteliğine göre geride kalır. Asklepios gibi o da şifa tanrısı olmuştur. Commodus, Caracalla ve Septimius Severus gibi bazı imparatorların özel koruyucusuydu. Onlar için, hükümdarlığın bereketinin koruyucusu, Ptolemaioslar hanedanı kültünü çağrıştıran bir hanedan tanrısı haline geldi. İS ikinci yüzyılın sonlarına doğru doğulu güneş kültleri rağbet görmeye başlayınca, Serapis'in Helios'la benzeştirildiğine tanıklık eden pek çok adak ve başı, güneş ışığı hüzmeleriyle çevrili resimleri mevcuttur. Fakat Serapis kısa bir süre sonra muzaffer Hıristiyanlık karşısında boyun eğecektir. 391 yılında İmparator Theodosius'un emriyle İskenderiye'deki Serapeum'un yıkılması, Serapis'e son darbeyi indirdi.

IV. Harpokrates.

Mısır geleneğine göre İsis ve eşinin yanında genç bir tanrının da bulunması gerekiyordu. Aslında Harpokrates, genellikle yerini Anubis'e vererek dördüncü sırada yeralmıştır. Ancak pek çok heykel, onu tanrıçanın kucağında gösterir, İsis'in oğlunu emzirmeye hazırlandığı sevimli küçük figürler mevcuttur. Fakat tek başına tasvir edildiği heykeller de vardır.

Harpokrates'in Yunan-Roma ikonografisi, firavunlar dönemi Mısır'ının çocuğu Horus'unkileri takip eder. İlk nilüfer tomurcuğundan doğan ve kimi zaman doğan güneşle özdeşleştirilen Harpokrates çıplak bir bebektir. Başı, sağ şakağına düşen "çocuk perçemi" dışında tamamen kazınmıştır ve sağ işaret parmağını çocuksu bir ifadeyle ağzına götürür. Helenleştirilmiş hali Eros'u andırır. Çocukluk perçeminin yerini küçük aşk tanrısının kıvırcık saçları alır ve başı bir nilüfer tomurcuğu veya çiçek gibi, kimi zaman da çifte firavun tacı (*pschent*) gibi özel bir simgeyle süslenir. Sol kolunda, bitki ve bereket tanrısı Osiris'le bağlantısını çağrıştıran ve bereket simgesi olan boynuzu tutmaktadır. Genelde sırtında Eros'un kanatları vardır. Kimi zaman Dionysos'un bazı özelliklerini de ödünç alır: Karaca derisi, yosundan taç veya sırtını yasladığı bir asma kütüğü. Fakat her zaman işaret parmağını dudaklarına değdirmiş olarak resmedilmiştir. Bu, Romalılar tarafından, İsis gizlemlerine erişimle ilgili sırların açıklanmaması için bir uyarı olarak yorumlanan oldukça niteleyici bir duruştur. Yazıtlarda Harpokrates'ten çok nadir olarak bahsedilmişse de, pek çok heykelcik, lamba, oyma ve mücevher, bu küçük tanrının Roma İmparatorluğu'ndaki yaygınlığının göstergesidir.

V. Anubis.

Yunan-Roma dünyasında İsis'i kutsayan çevrelerde Anubis'in saygınlığı başta tuhaf görünür. Çakal veya köpek başlı bir insan olarak tasvir edilen eski Mısırlı ölüler tanrısının, hayvanla özleştirmeyi küçümseyip reddeden klasik dünyada nasıl hoşgörüyle karşılandığı açık değildir. İÖ II. yüzyılın başında, Anubis'in Delos'taki Serapieion A'da bile heykeli vardı. Bu benimseyişi açıklamak güçtür. Anubis, Osiris'e tekrar hayat verebilmek için bedeninin parçalarını arayan İsis'e yardım etmiştir. Plutarkhos'un aktardığı bir Mısır hikâyesine göre Anubis, Osiris ile Nephthys'in zinası sonucu doğmuştu ve İsis tarafından evlat edinilmişti. İsis kültünde, Anubis ölüler diyarı ile canlılar dünyası arasında bir aracı ve elçi, ruh taşıyıcısı gibi görev yapmıştır. Yeraltı diyârına ve cenazelere ilişkin veçheleri, onun Hermes ile olan yakın bağlantısını oldukça yalın bir şekilde açıklar. Bu ikisinin birbirleriyle özleştirilmesi, "Hermanubis" şeklinde yeni bir sözcüğün ve kendine özgü bir ikonografinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yunan-Roma Anubis kendi çakal başını korumuş, Hermes'in kısa cübbesi ve bir omuzunun üzerinde iğneyle tutturulmuş pelerini ile birlikte, tanrıların habercisi olarak elinde taşıdığı asa ve hurma yaprağını da ödünç almıştır. Anubis ayrıca, ikisi de İsis kültünde kullanılan aletler olan *sistrum* ve *situla*'yı taşırken de görülebilir.

VI. Ritler ve öğreti.

İsis ritlerini, ruhban sınıfının teşkilâtını, hatta öğretisinin çeşitli veçhelerini anlayabilmek için, tanrıların Doğu Akdeniz boyunca dolaştıkları yollarını ve daha sonra gittikleri Roma İmparatorluğu'nun eyaletlerine bakmak gerekir. Ritler, Yunan kültlerindekilere benzese de, Mısır etkisi her zaman görülür. Bu, tanrısal heykeli giydirme, yıkama ve arıtma ritleri için de böyledir. İsis kültünde suya verilen önem, doğal olarak yeniden doğuş ve ölümsüzlük simgesi kutsal Nil suyunu çağrıştırır. Lambaların rolü ve rit yemeklerinin yaygınlığı, Ptolemaioslar dönemi Mısır'ında belgelenmiştir. İsis tapınaklarında çok sayıda havuz ve kemer vardı. Tapınaklara, Delos'taki Serapieion'da olduğu gibi sfenkslerle sınırlanmış bir dromosla (koşu yolu) veya Roma'daki Mars Alanı İseum'unda olduğu gibi, yuvarlak bir alınlıkla egzotik bir hava verilir. Mısır heykelleri veya Mısır tarzında yapılmış heykeller, Nil'e ilişkin atmosfere katkıda bulunur. Bu eğilim, İsis kültünün açıkça Mısırlılaştırılmasına tekâbül eden imparatorluk dönemi İtalyası'nda onaylanmıştır. Roma ve Benevento'daki Mısır tapınakları, dört köşeli sütunlar, firavun heykelleri, köpek başlı figürler ve arslanlarla süslenmiştir.

Arazilerin birleşmesi, çeşitli kardeşlik cemiyetlerinin birleşmesini sağlamıştır. Öte dünya düşüncenin giderek artan etkisi altında, İsis bir gizlem tanrıçası olmuştur. Ona inananlar, ondan artık dünyevi mutluluk istemekle yetinmiyor, diğer dünyada da yaşamlarını sürdürmeyi ve tanrısal mutluluğu diliyorlardı. Gizlemlerin Mısır kökenli olup olmadığı kesin değildir. Osiris oyunu gibi kutsal dramalar, orada ortaya çıkmış olabilir. Fakat yine de temel bir fark vardı: Eski Mısır'da, sadece ölüler kutsanır ve tanrılaştırılırdı. Helenleştirilmiş gizlemlerde ise canlılar erginlenir, yani yaşamdan ve dünyevi sefillikten azad edilirdi. Helenistik dönemde İsis gizlemlerinin varlığına uzun zaman itiraz edilmiştir. Ancak çeşitli aretalogoslarda, İsis "insanoğluna erginlemeyi gösterdi-



İsis Pelagia. Delos kabartması. Ph. Bruneau, *Bulletin de correspondance hellénique* içinde, 85, 1961.

ğini" ilân eder; Maroneus'ta keşfedilen İÖ II. yüzyılın sonlarına ait yeni aretalogosta, tanrıça erginlenenlere kutsal yazıları verdiğini onaylamaktadır.

Aretalogoslar *interpretatio graeca*'nın en iyi kanıtlarını oluşturmaktadır. İsis evrenselliğini, kadere karşı üstünlüğünü ve efsaneler tanrıçası olarak rolünü ifade eder. Gizlemler özgün bir Mısır eserinin değişkeleri midir, yoksa Yunan eserleri midir, bilinmez. Bu konuda çok tartışılmıştır. R.P.J. Festugière, bunların özgün Yunan eserleri olduğunu iddia etmiştir. R. Harder ve Y. Bergman Mısır'dan yana çıkar. Maroneus belgesi üzerinde yapılan yeni bir çalışma, Yunanlıların esas metnin yabancı kaynaklı olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Mısır dinsel geleneğinden esinlenen çok sayıda nazım eser, pek az anlaşılmış ve Yunan zihniyetine göre yeniden yorumlanmıştır: Ana metni mümkün olduğu kadar Helenleştirme isteği açıkca görülmektedir.

VII. İsis kültlerindeki olaylar.

İsis ve beraberindekilerin kaderini Güney İtalya, Sicilya ve Roma'ya kadar takip etmek gereklidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İsis'e ilişkin ilk ve en önemli *interpretatio romana*, onun Praenesteli Fortuna Primigenia ile bir tutulmasıdır. Fortuna Tapı-

nağı'nın restorasyonunu başlatan Sulla'nın yönetiminde İsis'e ilişkin kült gelişmiştir. İsis Fortuna'nın yanısıra, denizciliğin koruyucusu İsis Pelagia veya Pharia da yaygınlaşmıştır. Yazıtlar ve 5 Mart'ta kutlanan ve baharda denizcilik mevsiminin başlangıcına işaret eden *Navigium İsidis* bayramı ile ilgili raporlar, onun yaygınlığını kanıtlamaktadır.

İtalya'daki İsis kültü hızla Mısırlılaştırıldı. Bu eğilim İS I. yüzyılın sonlarından başlayarak gittikçe artmıştır. İmparatorluk döneminde İsis dini Osirisleştirilir. Daha önce de gördüğümüz gibi, imparatorluğa ait pek çok eyalette Mısır tarzında yapılmış çok sayıda Osiris heykeli bulunmuştur. İsis kültü ile imparatorluk kültü arasındaki ilişki açısından, Mısır'ın bir etkisi daha vardı: Tıpkı firavunlar gibi, Caesarlar da tanrısal kral olmaya meyletmişlerdir. Mısır hayranı olduğunu açıkça ilân eden Caligula, dünyada bir tanrı olduğunu idda ederek imparatorluk kültüne yeni bir boyut getirmiştir. Kendinden sonra gelenler de onu örnek almıştır.

İS III. yüzyılda güneş kültleri ve Mithraizm rağbet görmeye başlarken, İsis kültünde ortaya çıkan açık bir gerilemeye rağmen, kültün Roma İmparatorluğu içerisindeki yeri sağlam kalmıştır. IV. yüzyılda, Vettius Agorius Praetextatus, ayrıca Q. Aurelius Symmachus ile görülen son paganizm patlaması, özellikle İsis taraftarlarınca teyid edilmiştir. Muzaffer Hıristiyanlık, İsis'e tapınışı ortadan kaldırmada büyük zorluk çekmiştir. Heykellerini yoketme ve tapınaklarının yerine kiliseler yapmanın yanısıra, onu ustaca Hıristiyan inancıyla bütünleştirme çabası da vardı: Çocuğuyla birlikte Meryem Ana, kucağına genç Horus'u alan İsis'i andırır.



Vetera-Xanten'in bronz madalyonu. Bir Iuppiter-Ammon maskıyla süslüdür ve büyük olasılıkla bir kirişi süslemekteydi.

VIII. Ammon.

Yunan-Roma dünyada yeniden hayat bulan eski Mısır tanrılarından bahsederken, İskender'in kendisine olan düşkünlüğü ve Roma dönemine ait heykelleriyle ünlenen koç boynuzlu tanrı Ammon'un da ismine rastlamamak şaşırtıcıdır. Ancak, Ammon kültünün yayılışı İsis kültlerininkinden çok farklıydı.

Yunanlı Ammon, Mısırlı Amon'dan türemişti. İki tanrının benzerlikleri sadece isimleri değil, aynı zamanda ikisinin de koç ile olan yakın bağlarıdır. Kulak etrafında kıvrılmış boynuzlar Yunanlı Ammon'a ait bir niteliktir. Mısırlı Amon ise ya bir koç ya da koç başlı bir insan görünümü altında ululaştırılırdı. Ancak, tamamen insan şeklindeydi ve üzerinde iki yüksek sorguç bulunan bir şapka takardı. Varlığını sürdürdüğü dönem boyunca kutsal hayvanı hep koç olarak kalmıştır. Gerek Yunanlı Ammon, gerek Mısırlı Amon aynı zamanda kehanet yetenekleri olan tanrısal güçlerdir. Libya çöllerinde ünlü Şiva kehaneti, yeni krallığın Mısır'daki başkenti olan Thebai kehaneti ile bağlantılı görünmektedir. Libyalılar, bu bölgedeki vahanın Mısırlıların eline geçmesinden sonra, firavun inancına ait Amon tanrısının bünyesine aldığı yerel bir koç tanrıya tapmışlardır.

Şiva tanrısı ile ilk kez ilişki kuran Yunanlılar, Theralı Dorlardı. İÖ 640'tan hemen sonra, Kyrene sömürgesini meydana getirmişlerdi. Kısa süre içinde Libyalı komşularının tanrısını benimsediler ve bu tanrı kendi panteonlarında önemli bir yer edindi. Ammon'un sureti, İÖ 570'den Roma dönemine kadar, sömürgenin paraları üzerinde bolca kullanılmıştır. Kyrenelilerin Ammon'u benimsemeleri, Dorlardaki eski koç tanrı Karneus inancından kaynaklanıyor olmalıdır. Karneus'un tanımlarını, kimi zaman Ammon'unkilerden ayırmak güçtür.

Ammon'un başkalaşımı büyük ihtimalle Kyrene'de olmuştur. Sömürge halkı onu Yunan zevkine uyarlamıştır. Ammon'u kendi Helenik Zeusları arasına almış ve yeni bir ikonografik tip ortaya çıkarmışlardır. Özgün hayvansal özelliklerinden sadece, şakaklarında kıvrılan boynuzları kalır. Zeus'tan Olymposlulara özgü sert ifadesini, sakalını ve kıvrımlı elbisesini alır. Yanında bazen Parammon olarak adlandırılan bir genç adam vardır. İÖ V. yüzyılın ilk yarısında, Ammon'un isminin geçtiği ilk Yunan yazılarında ondan, Zeus'un temeli olarak bahsedilir. Roma dönemine kadar Ammon, egzotik bir tanrı değil, bazı şehirlerin kendisine bir halk kültü adadığı Helenik bir tanrı muamelesi görmüştür.

Sparta ve Thebai ile sürdürdükleri ticari ilişkiler sayesinde, Kyreneliler Ammon kültünü ve imgesini Yunanistan'da yaydılar. İÖ VI. yüzyılda Ammon Peloponnesos'a varmış gibidir. Gythion ve Sparta'da tapınakları vardı. Özellikle ona tapınan Spartahlar, önemli sorunlarla ilgili olarak Oasis'in kehanetlerine başvuruyorlardı. Boiotia'daki Thebai'de de Ammon'un tapınağı vardı. Pindaros, Kalamis'in yaptığı bir heykeli buraya adamıştır. Şair ayrıca, sonradan Şiva mezarlığına kazılacak olan Ammon'a adanmış bir ilahinin de yazarıydı. Oasis'in kehanetleri ve tanrısı, ona sık sık başvuran Atinalılar arasında oldukça yaygındı; İÖ IV. yüzyılda resmi bir kült kuruldu ve Piraeus'da Ammon'a ait resmi bir tapınak yapıldı. Ammon, Pallene Yarımadası'nın kuzeydoğusunda Khalkidis'te yeralan Aphytis'te de özel bir yere sahipti. Bu köyde (Ammon'un Lysandra kuşatması sırasında burayı kurtardığı söylenirdi), Ammon'un, Şiva kehaneti dışında tek kehaneti bulunuyordu. Khalkidislerin yakın komşuları olan Makedonyalı hükümdarlar Ammon'la Aphytis'te temas kurdular; Ammon o zaman krallık ailesinin beğenisini kazanmış görünüyordu. 348 yılında Khalkidis'in ele geçirilmesiyle, Pallene'deki Ammoneion da Makedonyalılara teslim edildi.

331 yılında İskender'in Oasis Sunağı'nda gerçekleştirdiği ünlü hac seyahatinin sebebi de biraz budur. Burada rahipler hükümdarı, "Zeus'un oğlu" diye selamlamışlardır. İskender Şiva'ya geldiğinde, bu ıssız Libya çölünde sadece tanrısının kökenini bulmakla kalmadı; kendisinin evrensel hâkimiyet arzusunun Ammon tarafından onaylandığını da gördü. Ammon ismi bundan sonra İskender'inki ile birlikte anılır oldu. Hükümdar diğerlerine sık sık tanrısal şeceresini hatırlatırdı.

İskender'in ölümüyle birlikte, Helenistik dönemde Ammon'a tapınma ihmal edildi. Şiva kehaneti İS II. yüzyılda terkedildi. Sadece Ptolemaioslar Ammon'a tapınmayı sürdürdüler. Bu tanrının kültü, pek çok şehrin paralarının üzerinde resmi bulunmasına rağmen, Helenistik ve Roma dönemlerinde Yunan dünyasında pek yaygın görünmez.

İmparatorluk zamanında, belki de Ptolemaiosçu hükümdarların kültünün etkisi altında, Ammon, Romalı imparatorluk kültü ile bağlantılı gibi görünür. Serapis-Ammon biçiminde karma bir kişilik olarak bağlantı kurulabilecek Serapis'le bu niteliği paylaşır. Ammon ayrıca Roma ordularının koruyucu tanrısıydı. Rozetler veya göğüslük zırhlarının madalyonlarında yeralırdı ve aynı zamanda bazı askeri birimlerin de komutanıydı.

Yazıtlarda ve tanrılarınkini andıran adlarda, Ammon Roma İmparatorluğu'nda oldukça çok anılmıştır. Şüphesiz Kartaca'da tapınılan Baal-Hamman'ın etkisiyle Iuppiter-Hammon olmuştur. Kıvrılan boynuzlarıyla sakallı maskı pek çok sanat eserinde (örneğin lambalar, madalyonlar, mimari eserler, cenaze anıtları, vb.) yeralmıştır. Yalnızca süsleme amaçlı değildir. Öte dünyaya ilişkin kötülükten koruyucu bir rol de üstlenmişti. İsmi çok nadir olarak Serapis'le birlikte anılmış olsa da İsis tanrılarının dışındadır. Bununla birlikte, İsis kültünün geliştiği aynı bölgelerde mevcudiyetini sürdürmüştür. Şüphesiz bu nedenle belirli bir Mısırlılaştırmaya veya egzotik havaya maruz kalmıştır. Ammon, Yunanlılar tarafından Helenik bir tanrı olarak kabul edildikten sonra, imparatorluk döneminde Doğulu tanrıların yerleşim yerlerini canlandırmışa benzer. Hıristiyanlığın kazandığı zafer, doğal olarak onun da gözden düşüşüne neden olur. Prokopius, Iustinianus'un Oasis tapınaklarını VI. yüzyılda kapattığını anlatır. Ancak, bin yıllık bir ihmalden sonra, eski Mısır tanrılarının tuhaflığının cazibesine kapılan rönesans, boynuzlu tanrı maskı motifini yeniden yaygınlaştıracaktır.

J.Le. [J.L.M.]

El-Cem'den (Tunus) gelme mevsimler ve ayları gösteren bir mozaiğin üstünde Kasım ayının resmi. H. Stern, *Journal des Savants* içinde, 1965, s. 119, res. 3.



KAYNAKÇA

1. Genel Eserler: G. LAFAYE, *Histoire du culte des divintés d'Alexandrie hors d'Egypte* (Paris, 1883). W. DREXLER, ROSCHER, *Ausfühliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 2 (Leipzig, 1890-97), "İsis," başlıklı makale, 360-548. sütunlar. H. P. WEITZ, ROSCHER, *Ausführliches Lexikon...*, 4 (Leipzig, 1900-1915), "Sarapis," başlıklı makale, 338-82. sütunlar. J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, 1, 2: *Les cultes orientaux* (1911). F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (4. baskı, 1929; yeni baskı, 1963). F. W. VON BISSING, "Ägyptische Kultbilder der Ptolemaier und Römerzeit", *Der Alte Orient* 34 (1936). J. LECTANT, "Notes sur la propagation des cultes et monuments égyptiens en Occident à l'époque impériale", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 55 (1956), s. 173-79; "Histoire de la diffusion des cultes égyptiens," *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Ecole pratique des hautes études, 5. bölüm, Sciences religieuses (Paris 1968), 92-96; *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, 5. bölüm, Sciences religieuses: 73 (1965): 85-87; 74 (1966): 89-92; 75 (1967): 112-15; 76 (1968): 122-26; 77 (1969): 173-79; 79 (1971): 197-200; 80-81, 3. fasikül, 159-63 ve 165-66; 82 (1974): 115; 83 (1975): 131-33; 84 (1976): 215-16. J. LECLANT ve G. CLERC, *IBIS* (= *Inventaire Bibliographique des Isiaca, 1940-1969*), 1. cilt: A-D (Leyde 1972), ve 2. cilt: E-K (1975). L. VIDMAN, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 29 (Berlin, 1970). R. E. WITT, *Isis in the Graeco-Roman World* (1971).

2. Monografiler ve Özel Çalışmalar: A. ALFÖLDİ, *A Festival of İsis in Rome under the Christian Emperors of the 4th Century*, Dissertationes Pannonicae (Budapeşte 1937); "Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 8-9 (1965-66): 53-87. PH. BRUNEAU, "Existe-t-il des statues d'Isis Pelagia?", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 98 (1974): 339-81, şekil 23. F. DUNAND, "Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique", *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Colloque de Strasbourg, 9-11 Haziran 1971 (Paris 1973), 79 vd. F. DUNAND, "Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine", *Mystères et syncrétismes*, Etudes d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg, 2 (1976): 11-62. J. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride* (Cardiff 1970). TH. HOPFNER, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, 5 fasikül. (Bonn 1922-25). G. J. F. KATER-SIBBES, *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments* (Leyde 1973); Apis, 3. cilt (Leyde 1975-77). R. MERKELBACH, *Roman und Mysterium in der Antike* (1962); *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit, Daten und Riten*, Beiträge zur Klassischen Philologie, Heft 5 (Meisenheim am Glan 1963). K. SCHEFOLD, *Vergessenes Pompeji* (Bern 1962). J. E. STAMBAUGH, *Serapis under the Early Ptolemies* (Leyde 1972). V. TRAN TAM TINH, "İsis et Sérapis se regardant," *Revue Archéologique* (1970): 55-80, şekil 26. L. VIDMAN, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (Berlin 1969).

3. Bölgesel Çalışmalar: F. DUNAND, *Le culte d'İsis dans le bassin de la Méditerranée* (Leyde, 1973), 1: *Le culte d'Isis et les Ptolémées*; 2: *Le culte d'Isis en Grèce*; 3: *Le culte d'Isis en Asie Mineure*. T. A. BRADY, *The Reception of the Egyption Cults by the Greeks, 330-30 B. C.*, University of Missouri Studies 10 (1935). P. M. FRASER, "Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World," *Opuscula Atheniensia*, 7 (1967). SALDITT-TRAPMANN, *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens* (Leyde, 1970). PH. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique* (Paris, 1971). M. F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos* (Paris, 1977). M. CALVET ve P. ROESH, "Les Sarapieia de Tanagra", *Revue Archéologique*, 1966, 297-332. V.

WESSETZKY, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn* (Leyde, 1961). A. DOBROVITIS, "Az Egyiptomi Kultuszok Emlékei Aquincumban (Remains of Egyptian Cults at Aquincum)", *Budapest Régiségei* 13 (1943): 47-75, *Revue des Etudes Anciennes* 53 (1951): 383-86'da J. Leclant tarafından özetlenmiş ve eleştirilmiştir. J. LECTANT, "Un relief pannonien d'inspiration égyptisante", *Revue Archéologique*, 1950, 147-49. B. PERC, *Beiträge zur Verbreitung ägyptischer Kulte auf dem Balkan und der Donauländer zur Römerzeit* (Münih, 1968). P. SELEM, "Divinités égyptiennes dans l'Illyricum romain", *Godisrljnk* 9 (1972): 5-104, Fransızca özeti de içerir, 95-104. M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en découverts en Italie* (Leyde, 1972); *Inventaire préliminaire des documents égyptiens en découverts en Italie* (Leyde, 1972). A. ROULLET, *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome* (Leyde, 1972). M. FLORIANI-SQUARCIAPINO, *I Culti orientali ad Ostia* (Leyde, 1962). V. TRAN TAM TINH, *Essai sur le culte d'İsis à Pompéi* (Paris, 1964); *Le culte des divinités orientales à Herculanum* (Leyde, 1971); *Le culte des divinités orientales en Companie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Heraclanum* (Leyde, 1972). H. W. MÜLLER, *Der İsiskult im antiken Benevent*, Münchner ägyptologische Studien 16 (Berlin, 1969). G. SFAMENI-GASPARRO, *I culti orientali in Sicilia* (Leyde, 1973). G. GRIMM, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* (Leyde, 1969). J. LECTANT, "Du Nil au Rhin, de l'antique Egypte au cœur de l'Europe," *Mélanges offerts à Polys Modinos* (Paris, 1968), 71-84; "Osiris en Gaule" in *Studia Aegyptiaca*, 1 (Budapeşte, 1974), 263-85, 2 resim; "Iconographie des petits bronzes d'İsis allaitant Horus exhumés en France", *Actes du IV^e Colloque International sur les bronzes antiques* (Lyon, Mayıs 1976). L. RICHARD, "Aegyptiaca d'Armorique," *Latomus* 31 (Ocak-Mart 1972): 88-104, 3 resim. E. HARRIS ve J. R. HARRIS, *The Oriental Cults in Roman Britain* (Leyde, 1965). A. GARCIA Y BELLIDO, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine* (Leyde, 1967). G. PESCE, *Il tempio d'Iside in Sabratha* (Roma, 1953). G. PICARD, *Les religions de l'Afrique antique* (1954), 223 vd.

4. Aretalogos Çalışmaları: D. MÜLLER, *Ägypten und die griechischen İsis-Aretalogien*, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil. -Hist. Kl. 53, 1 (Leipzig, 1961). H. ENGELMANN, *Die delische Sarapis-Aretologie*, Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 15 (Meisenheim am Glan 1964). J. BERGMAN, "Ich bin Isis: Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen İsisaretalogien," *Acta Universitatis Upsaliensis Historia Religionum*, 3 (Uppsala, 1968). V. F. VANDERLIP, "The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis," *American Studies in Papyrology 12* (1972). Y. GRANDJEAN, *Une novelle arétalogie d'İsis à Maronée* (Leyde, 1975).

5. "Egyptophilia" Çalışmaları: S. MORENZ, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil. -Hist. Kl., Bd. 113, Heft 5 (1968). J. BALTRUSAITIS, *Essai sur la légende d'un mythe, la quête d'Isis, introduction à l'égyptomanie* (Paris 1967); bkz. *Revue de l'Art 5* (1969): 82-88. E. IVERSEN, *Obelisks in Exile*, 2 cilt. (Kopenhag, 1968, 1972).

İSLAMÖNCESİ ARAPLAR VE NEBATİLER. Dinler.

I. Güney Arapları.

Her ne kadar dağınık özelliklerinden dolayı bir uygarlık olarak adlandırılması zor da olsa, eski Güney Arabistan uygarlığı İÖ I. yüzyılda ve İS ilk beş-altı yüzyıl içinde Arap Yarımadası'nın o zamanlar "Mutlu Arabistan" olarak adlandırılan güney kısmında, kısacası bugünkü iki Yemen Devleti'nin işgal ettiği alanda gelişti.

Siyasal parçalanma sonucu çok sayıda kabile, devlet, krallık ve federasyonlarla dolup taşan bu bölgenin eski çağlardaki tarihi hakkında çok açık bilgilerimiz yok. Kronolojik sorunlar henüz tam olarak çözülemediği gibi, sahip olunan kaynaklar da olayların gelişimini açıklıkla ortaya koymamıza olanak sağlamamaktadır. Kimi Yunanlı ve Latin yazarların Arabistan hakkında verdikleri bilgiler ile Asur metinleri ve İbranilere ait İncil'de yeralan kimi değerlendirmeler vardır. Ayrıca, kökeni henüz belirlenemeyen ve 29 harften oluşan sessiz harflere dayalı bir alfabeyle ve üzerinde henüz bilgimiz olmayan bir dilde kaleme alınmış birkaç bin Güney Arabistan yazıtı da mevcuttur. Bilindiği gibi, İÖ birinci binde Güney Arabistan'da, aralarında Saba, Ma'in, Kataban, Hadramaut'un da bulunduğu çok sayıda devlet ortaya çıkar. Yol kenarlarında ya da kervan geçiş alanları üzerinde (buralarda özellikle ıtırlı bitkiler ve buhur gibi maddelerin ticareti yapılıyordu) kurulan bu devletler, önceleri krallar, daha sonraları da federasyonlar oluşunca, adına *mukarrib* denen ve önemli dinsel görevler üstlenmiş olan başkanlar tarafından yönetiliyordu. İsa'dan sonra ilk yüzyıllarda, Romalıların ıtırlı bitkiler ve buhur üretimini ele geçirmelerinden sonra bu devletler yokolmaya başlarlar. Ancak, bu kez de, özellikle yüksek yaylalarda yaşayan (Hemdan ve Himyer gibi) çeşitli kabileler ortaya çıkar. Arabistan'ın güneyinde yeralan Himyer kabilesi, uzun savaşlardan sonra, tüm Güney Arabistan'ı otoritesi altına almayı başarır. Kısa bir süre sonra da, Himyer kralları tektanrılı bir dini benimserler ve son kralları da İS 518'de Yahudi dinine döner. Ancak, Bizans tarafından desteklenen Etiyopyalılar ülkeyi işgal ederler ve 575 yılında Perslerin Güney Arabistan'ın bağımsızlığına son vermesinden önce burada Hıristiyanlığı yayarlar.

Güney Arabistan yazıtları, ilk bakışta açıklanması ve çözülmesi olanaksız görülen çok sayıda tanrı adı ve sıfatı bırakmışlardır geriye. Gerçekte her kabilenin kendi koruyucu tanrıları ve bir de tanrılar grubu vardı. Ancak, bu karmaşa içinde ortak dinsel noktalar bulmak mümkündür. Ne var ki, kimi rastlantısal etimolojik spekülasyonlarla ve bir ay-baba, bir güneş-anne ve Venus adında bir oğuldan meydana gelmiş olduğu söylenen sözde bir "üçlü tanrı" kesinlemesi üzerine kurulmuş olan "yıldız ya da gök cismi kuramı" abartmalarından uzak durmak gerekir. Böylece, adına Güney Arabistan'da her yerde rastlanan, Saba Federasyonu'nun ilk büyük tanrısı olan Athtar ile adına Himyar ya da Sin denen (Mezopotamya ay-tanrısı) ve Hadramut Devleti'nin koruyucu tanrısı gibi kimi tanrıların göksel özelliklerini kabul etmek kolaylaşır. Diğer koruyucu tanrılar arasında, Saba'da Almakah'ı, Kataban'da Amm'ı, Ma'in'deki Wadd'ı ve Hemdan'daki Ta'lab'ı anabiliriz. Bu arada, bu dönemle ilgili olarak aralarında Marib ya da Sirwah'm Saba Tapmağı, Hadramut'taki Hureydah Tapınağı başta olmak üzere, pek çok tapmak kalıntısının gün ışığına çıkartıldığını da belirtmek gerekir. Tüm Sami dinlerde olduğu gibi, temel dinsel eylem tapınak içindeki bir sunakta gerçekleştirilen sunuydu. Burada, hayvanlar ve Güney Arabistan'da üretilen bitkiler ve kokulu otlar adak olarak sunuluyordu (bu tapınaklarda çok sayıda koku sunakları bulunmuştur). Sunular, genelde bireysel olarak yapılıyordu. Ancak, yağmur yağdırma örneğinde olduğu gibi toplu sunu törenleri de yapılıyordu. Tapınak hizmetleri, tapınağın mallarını da denetleyen bir rahipler grubu tarafından yerine getiriliyordu. Tapınak, iktisadi hayatta da önemli bir rol oynuyordu. Çoğunun önemli miktarda toprağı ve kölesi vardı. Bu arada çok sayıda yazıt, hac geleneğini, ritüel şölenleri ve toplu ya da bireysel olarak yapılan bir tür günâh çıkarma törenlerini doğrulamaktadır. Bu günâh çıkarma seansları, daha çok meşru olmayan cinsel ilişkilerle ilgiliydi. Örneğin, doğum yapmış kadınla, aybaşı olan bir kadınla ya da hac sırasında cinsel ilişkiye girmek gibi.

Güney Arabistan Saba Uygarlığı, İÖ V. yüzyılda Eritre kıyılarında ve yüksek yaylalarında yerleşmiş Saba sömürgeleri aracılı-

ğıyla Etiyopya'nın kimi bölgelerine de taşındı. Bu uygarlık, bir anlamda karışık (Saba-Etiyopya) bir kültürün doğmasına yol açacak yerel bir kültürel fonla birleşmişti. Ancak, bugün, bu kültürün dinsel açıdan birkaç küçük özelliğini bilebiliyoruz. Etyopya'nın en eski Sami dilinde yazılmış olan birkaç yazıt, ana tanrı olarak Ashtar'ı, Beher'i (ya da Meder)ve "yenilmez" olarak nitelenen Mahrem'i anmaktadır. Ashtar'ın kişiliğinde, Güney Arabistan'ın en büyük tanrısı olan Athar'ı bulmak mümkündür.

II. Kuzey ve Orta Arabistan Arapları.

Kuzey ve özellikle geniş çöl alanlarının yayıldığı Orta Arabistan halkları göçebe çobanlardan, kervan tacirlerinden, deve yetiştiricisi bedevilerden, vahalara yerleşmiş çiftçi ve tüccarlardan oluşmaktaydı. Toplumsal örgütlenme, başlarında birer reis olan kabilelere dayanıyordu. Büyük ulaşım yollarının yakınlarında kurulmuş olan kimi yerleşim alanları (örneğin, önemli bir iktisadi merkez ve hac sahası olan Mekke ile Yathrib vahası, başka bir deyişle geleceğin Medine'si), daha çok tanınmışlardı.

Söz konusu Arap halklarının inanışları ve tanrıları ile ilgili bilgilerimiz, daha sonra oluşturulan kaynaklara, özellikle Kuran'daki kimi bilgilere ve İslamöncesi dinlerle ilişkili gelenekleri nakleden Müslüman yazarların kitaplarına (bunların en önemlisi İbn el-Kalbî'nin (İS 800) *Putların Kitabı*'dır (*Livre des idoles*) dayanıyordu. Ayrıca, Bağdadî'nin, İbn Hisham'ın, Taberî ya da Yakut'un eserlerini de burada anmak gerekmektedir. Diğer yandan, pek çok yerden toplanmış ve adına "Kuzey Arabistan kökenli" denilen binlerce yazıt da mevcuttur. En önemli bilgi kaynağımızı oluşturan bu yazıtlar, birçok grupta toplanmaktadır. Hayvan yetiştiriciliğiyle geçinen yerleşik halkların oturduğu Kuzey ve Orta Hicaz vadilerindeki *Thamoudeen* grubu; önceleri *Minalılarca* işgal edilmiş, sonraları *Nebatiler* tarafından ele geçirilmiş olan *El-Oula* vahası bölgesindeki *Lihyanlar* grubu ve Şam'ın güneydoğusundaki Safa volkanik bölgesindeki *Safavi* grubu. Sayıları birkaç bini bulan *Safavi* yazıtlar, genelde göçebeler tarafından kayalar üzerine yazılmış kısa yazıtlardır.

Bütün bu kaynaklar bize çok sayıda tanrı adı vermektedir. Bu tanrıların çoğunun adlarının başında Dhu (...'nin tanrısı) sözcüğü ve bunun ardından da bir özel ad gelir. Örneğin, Nebati kökenli, Orta Arabistan'da olduğu kadar Kuzey Arabistan'da, özellikle de Thamoudeen ve Safavilerde tanınan, adı Dusares olarak Yunanlılaştırılan ve pek çok tanrılar grubunda önemli bir yer işgal eden Dhu-Shara. Veya, Lihyanların ana tanrılarından biri olan *Dhu-Ghabat*. Bir Thamoudeen tanrısı olan Atarsamain'in "göğün Atar"ı anlamındaki adı, İÖ VII. yüzyılda kral Assarhaddon'un Asur kaynaklarında bir Arap konfederasyonun tanrısı olarak geçmektedir. Samilerin büyük tanrısı El'in (ya da İl) adı Thamoudeenlerde, Lihyanlarda ve Safavilerde ilah olarak gayet iyi tanınmaktadır. Çok sayıda Güney Arabistan tanrısı da (*Nebati* ya da *Palmiralı*) yine Kuzey Arabistan tanrılar grubuna dahildir. Nihayet, Kuzey ve Orta Arabistan Araplarında, özellikle aralarında *Kuran*'ın andığı üç tanrıça adı da bulunan birkaç tanrıça adına rastlanmaktadır. Adı "tanrıça" demek olan Allat, kaderi kişileştiren Manat ve Muhammed'in kabilesi Kureyş'in koruyucu tanrıçası olan "güçlü kadın" *El-Uzza*. Kuzey Arabistan bölgesi tanrılarının böyle dağılmış olması, kabilelerin sürekli yer değiştirmesiyle ilgilidir. Kimi tanrıların gök, ay ya da güneşle ilişkilendirilmesine karşılık, göçebe Arap halkları dinlerinin göksel nitelikli olduğu konusunda fazla abartma vardır. Göçebe halklarda, tanrının genellikle Mekke'de, Kâbe'nin içindeki taşla karşılaştırılabilecek biçimde basit bir kaya içinde oturduğuna inanılırdı. Buradan da, kutsal taşlar, hatta ağaç kültü doğmuştur. Kuşkusuz bu da, çöl Arabistanı'nın özel koşulları ve konumuyla ilgili bir durumdur. Böylece kimi istisnalar dışında (Nebatilerde, Hauran'da ya da *El-Oula* vahasında tanrı *Wadd*'ın tapınağı vardı), tapınaklar inşa edilmiyordu ve açık havada, ortasında kutsal bir taş bulunan bir yerle yetiniliyordu. Bu arada, farklı biçimlerde ritüel sunu uygulamalarının yapılması, çölleri dolduran ve etrafa korku salan *cinlere* inanma, kâhinlik gibi uygulamaları ve inançları da hatırlayalım.

III. Nebatiler.

Kuzey Arabistan kültleri ve tanrılarıyla ilgili saptamalar, yazısını ve dilini aldığı Aramî uygarlığından çok etkilenen bir Arap halkı olan Nebatilere büyük oranda uygulanabilir. Kendi gelişme çizgisini izleyen bu yazı ve yer yer Arap özellikleri taşıyan Aramî lehçesi, Nebati yazısı ya da dili olarak adlandırılır. Nebatiler, Yunan etkisindeki dönemde tarih sahnesine çıkarlar. Bu Aramîleşmiş Arapların en baskın özellikleri, Filistin ve Suriye sınırlarında, başkenti kayalar içine oyulmuş stratejik konumlu bir yer olan (Petra) bir devlet, bir krallık ve *Hedjra* ya da *Bosra* gibi birçok ticari merkez kurmuş olmalarıdır. Pek çok kralını bildiğimiz Nebati Krallığı, sahip olduğu refahı, kervan trafiğinde ve doğunun en uç noktasından Akdeniz'e kadar uzanan büyük ticarî yollardaki yük taşımacılığında oynadığı önemli iktisadi role borçludur. Nebatiler, Roma İmparatorluğu'nu her zaman bir tehdit unsuru olarak algıladılar. Buna rağmen Augustus zamanına kadar bağımsızlıklarını koruyan Nebatiler, İS 106 yılında, *Nabat*'ın Arabistan eyaleti olarak Roma İmparatorluğu'na bağlanmasıyla birlikte bağımsızlıklarını yitirdiler.

Nebatilerin uygarlıkları ve dinleriyle ilgili bilgilerimiz sadece *Nabat*'ta değil, kervanlarının geçtiği her yere bıraktıkları çok sayıdaki yazıtlara dayanmaktadır. Nebati tanrıları, özellikle yazıtlarda adları geçenler Orta ve Kuzey Arabistan'da bulunanlarla aynıdır. Bu da, Nebatilerin Akdeniz kökenli oldukları kuramıyla pek uzlaşmamaktadır. Pek çok Nebati tanrı arasında büyük İlah ve Dhu-Shara (Dusares) ile tanrıçalardan Allat, Manat ve *El-Uzza* adları sayılabilir. Ancak, bunun dışında, *Shay'al-gawm* (halkın yönlendiricisi ya da Babil tanrısı *Nabou*'yu hatırlatan tanrı *El-Kutba* (ya da Aktab; "kâtip") gibi özel tanrılar da vardır. Nebatiler, *Nabat*'ta ve *Havran* bölgesinde pek çok görkemli tapınak inşa ettiler: Hâlâ ayakta duran ve kasr denen Petra Tapınağı, 80 km. güneydeki İram Tapınağı ya da Tannur Tapınağı kadar, kayalara oyulmuş kutsal yerler de bilinmektedir. Bu arada, kutsal taşların rolüyle tüm Samilerde varolan sunu uygulamasına da dikkat çekelim. Nebati mezarları da dikkat çeken bir başka konudur. Yanlış olarak *nefesh* (Kutsal Kitap, İbranice'deki söyleyişle) olarak adlandırılan mezarlar, mazgallı mezarlar, merdivenli mezarlar ve özellikle en ünlüsü Petra kayalıklarında inşa edilmiş *Khazneh* denen tapınak-mezarlar oldukça önem taşır.

M.S. [K.Ö.]

KAYNAKÇA

GROHMANN, A., *Arabien. Kulturgeschichte des Alten Orients*, Münih, 1963. WELLHAUSEN, J., *Reste arabischen Heidentums*, 2. baskı, 1897

(yeni baskı Berlin, 1961). DUSSAUD, R., *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955. RYCKMANS, O., *Les religions arabes préislamiques*, Louvain, 1951. FAHD, T., *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, 1968. HÖFNER, M., "Die vorislamischen Religionen Arabiens", GESE, H., HÖFNER, M., RUDOLPH, K., *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer* içinde, Stuttgart, 1970. ROBIN, CH., *Bibliographie générale systématique, Corpus des Inscriptions et Antiquités sud-arabes*'ın 1. cildi, Louvain, 1977; bkz. 7. bölüm, "Religions", s. 215-243.
Özelikle Nebatiler konusunda: KAMMERER, A., *Petra et la Nabatène*, 2. cilt, Paris, 1929 ve 1930. CANTINEAU, J., *Le Nabatéen*, 2. cilt, Paris, 1930 ve 1932. Özellikle: STARCKY, J., "Pétra et l a Nabatène", *Supplément au Dictionnaire de la Bible* içinde, VII. cilt, Paris, 1966, kol. 886-1017.

İSLAMÖNCESİ İRAN.

İÖ üçüncü binli yıllarda Hint-Avrupalı topluluklar, Doğu Avrupa'daki yerleşim alanlarından göç ederek bir süre oturacakları Orta Asya'ya yerleştiler. Daha sonraları, güneye doğru kaydılar ve ikinci binin başlarında, bu halkların varlığına İran yaylalarıyla Afganistan'ın dağlık bölgelerinde rastlanır oldu. Sonuçta, bu topluluklardan bazıları Keşmir ve Pencap'tan başlayarak Hindistan'ı işgal ederken, bazıları da Kafkasya ve Mezopotamya sınırlarına kadar uzanarak tüm İran'ı ele geçirdiler. İÖ 1800'lü yıllara doğru, Zagros Dağları'ndan Transoxiana'ya kadar uzanan geniş bir İran toprağı vardı.

Bu geniş alanın çeşitli bölgelerine yerleşen bu fetihçi topluluklar, kimi dilsel özellikleriyle birlikte, tıpkı Yunanistan'daki siteler gibi belirli bir topluluğa ait oldukları bilincini muhafaza ettiler. Medler kuzey bölgeleri işgal ederken, Persler güneybatıya yerleştiler. Bölgenin doğusu ise Pencap bölgesini işgal eden topluluklarla benzerlik gösteren kavimlerce ele geçirildi. Kuzeyde göçebe hayatı süren İskitler nüfuzlarını Ukrayna'dan Sibirya'ya kadar genişlettiler. Pek çok kez, İran ve Hindistan'a nüfuz etmeye kalkıştılar ve sonunda buralarda İÖ birinci yüzyılda bir hanedanlık kurmayı başardılar. Özellikle Partlar başta olmak üzere diğer İranlı topluluklar da, İran ve Hindistan'da ortaya çıktılar ve bu bölgelerde tüm bu halkların kültürel birliğine katkıda bulunan güçlü imparatorluklar doğdu.

Ariler.

Öncelikle, düzgün konuşamadıkları için "barbarlar", sahte tanrılara taptıkları için de "şeytanlar" diye adlandırılan yerli halklar karşısında yeralan herkesin kendisine "Ari" dediğini anımsatalım. Ari, Sanskritçe'de *ârya*, eski İran dilinde ise *airya* olarak geçer. Ari sözcüğü, hem nispeten daha koyu renkli yerli halkların fatihi olan açık derili insanların oluşturduğu kavimsel bir gerçekliğe, hem de benzer ritleri uygulayan ve toplumsal hayatlarını benzer biçimlerde düzenleyen insanların oluşturduğu toplumsal-dinsel birliğe gönderme yapar. Bugün bile ülke hâlâ resmi olarak "Aryaların Bölgesi" (Pers dilinde *İran şahr*; bu terim, aynı anlama gelen eski *ayïryânâm vaejo*'nun değişmiş biçimidir) olarak adlandırılmaktadır.

Kuşkusuz, bu düzeydeki uygarlıklarda kültürel yapının temel taşı dindir. Hatta denebilir ki, çıkar ilişkilerine dayalı bu topluluğa varlık nedenini ve temel gerekçelerini veren ana unsurdur. Hatta, Aryilik kavramının dayandığı ideolojiyi yaratan da yine dindir. Bunu, Aryiler tarafından fethedilen ve inançsız sayılan bir toprağa uygulanan ritte de görebiliriz. Bu toprakta ritüel ateşi yakılarak toprak kutsanır. Bu durum, İS VII. yüzyılın sonlarında İslam dininin etkisi altındaki Sasani İmparatorluğu'nun sonuna kadar sürmüştür. Arya topluluğu içine giren her kişinin, önüne çıkartıldığı ateş-tanrı tarafından "benimsenmesi" gerekiyordu. Bu durumda, yerli halkların asimilasyonu geniş bir ölçekte gerçekleşiyordu. Çünkü, uyulması gereken kesin ölçüt, "efendiler"in dinine girmekti.

Nitekim, İran ve Hindistan'da da olan buydu. Hint-Avrupalıların bu iki ülkeye yerleşmelerinden birkaç yüzyıl önce, bu bölgelerin halkları din değiştirmişlerdi. Bu da topluluklar arası evlilikleri ve halkların kaynaşmasını mümkün kılıyordu. Toplumun bütün düzeylerinde, aynı dinin gerekleri yerine getiriliyor, aynı dil konuşuluyor ve aynı geleneklere uyuluyordu. Tarihsel anlamda ilk gerçek belgeler ortaya çıktığında, İran sadece siyasal birliğini değil, kültürel birliğini de gerçekleştirmişti. Ancak, bu dinin tam olarak nasıl bir din olduğunu, elimizdeki kaynakların kopukluğu yüzünden bilemiyoruz.

İlginçtir, İran dinsel gelenekleriyle ilgili ilk bilgiler için Herodotos'u beklemek gerekecektir. Herodotos, Perslerin tapınak inşa etmediklerini, tanrılarını açık havada kutsadıklarını, tanrılarının heykellerini yapmadıklarını, sunuların ateş önünde gerçekleştirildiğini, eti yenen hayvanların kurban edildiğini, ölülerin gömülmediğini ve yakılmadığını, akbabaların gelip parçalaması için tepelere konulduğunu nakletmektedir. Bütün bunlar, gerçekten İran özellikleri taşıyorsa da, sonuçta söylenenler çok özlü ve kısa şeylerdir. Tanrılar hakkında da Herodotos'un naklettikleri çok belirli değildir.

Bir yüzyıldan daha az bir süre öncesinde, Dareios gök tanrısının adını kazıttığı bir yazıt hazırlatmıştı. Burada tanrının adı Ahura Mazda olarak geçiyordu. Kral İkinci Artakserkses'e (405-359) gelince, bir başka yazıtta sadece Ahura Mazda'nın değil, Mithra ve tanrıça Anahita'nın da kendisini koruduğundan övgüyle sözediyordu. Bu dönemden itibaren bilgilerimiz giderek artacaktır. Çeşitli kabartmalardan insanların gelenekleri, ritüel davranışları, sunuların yapıldığı yerler, kimi dinsel tören çalgıları hakkında bilgiler ediniyoruz. Tanrı Ahura Mazda (muhtemelen güneşi simgeleyen) kanatlı bir kurs halinde ya da bazen sakallı bir kişinin büstü üzerinde, çoğunlukla fantastik hayvanlarla birlikte temsil edilmektedir: Kanatlı arslanlar, boğa-insanlar, akrep-insanlar gibi. Bununla birlikte, pek çok sahne bugün herhangi bir yazı olmadığı için gizini korumaktadır. Öğretisi, İS III. yüzyıldan itibaren, Sasani Hanedanlığı döneminde İran İmparatorluğu'nun resmî dini olacak olan Zerdüşt adı, çok geç tarihlerde ortaya çıkacaktır. Zerdüşt dininin peygamberinin, bu geç gelen zaferinin ne tür sorunlar ortaya çıkardığını daha sonra göreceğiz. Zaten aşağı yukarı aynı çağda, Mithra hikâyeleri Roma İmparatorluğu'nda yazılmaya başlanmıştır. Benzer biçimde, aynı tanrı kültünün Batı Hindistan'da da yayıldığı kaydedilmektedir. Oysa, Zerdüşt dini Mithra'ya çok küçük bir yer ayırmaktadır.

Avesta.

Eğer, Mazdeizm'in kutsal kitabı Avesta bugün elimizde bulunmasaydı görünüşte çelişkili olan tüm bu verileri yerli yerine oturtmak çok güç olacaktı. Bu kitap aracılığıyla arkeoloji ve

dinsel tarih aydınlanmakta, ritler tasvir edilebilmekte, okunacak dualar *in extenso* verilebilmektedir. Kitabın ortasında, derlemenin biçemiyle tüm geri kalan kısmından ayrılan özgün bir bütünlük yeralmaktadır. Bu, eserin yazıldığı lehçe ve edebî türdür. Burada, bizzat Zerdüşt'e adanmış ve "ezgiler" (*Gâthâ*) olarak adlandırılan orta uzunlukta (on beş dolayında kıtadan oluşmuş) ilahiler vardır. Diğer ilahiler daha uzun olup farklı lehçelerde yazılmışlardır ve Gâthâlarla birlikte adına *yasna* ("sunu", yani sunu sırasında okunan metinler) denen özel metinleri oluştururlar. Bu arada, öncekilerden farklı olan ve Avesta'nın "zamana göre" grupladığı yirmi dolayında farklı dinsel içerikli şiir (*Yasht*) de vardır. Son olarak da, Videvdat ("şeytanlara karşı") adı verilen bölüm, ritleri lekeleyen işleri ve bunlardan nasıl sakınılması gerektiğini anlatmaktadır. Ayrıca yine bu bölümde, günlük hayatla ilgili kimi öneriler ve ölümden sonra ruhun durumuyla ilgili çeşitli düşünceler yeralmaktadır. Eskiliği kuşku götürmez bu bütünlüğü, daha az öneme sahip birkaç bölüm tamamlar.

Filolojik düzeyde yapılan karşılaştırma, Gâthâların lehçesinin, oluşumu yaklaşık İÖ 1500'lü yıllara kadar giden Veda lehçesiyle aynı dilsel düzeyde olduğunu göstermektedir. Diğer lehçeler biraz daha "modern" olup İÖ yaklaşık birinci yılların Sanskritçesine benzemektedir. Böylece, Avesta sayesinde, Arilerin birkaç yüzyıldan bu yana (*Vaejo*) kültürel birliğini gerçekleştirdikleri zamanda biçimlenen İran dinine ulaşma olanağı doğmuştur. Ancak, Avesta metinlerinin bize sağladığı bunca tanıklığa karşın, metinleri etkileyen iki olumsuzluk, yan metinleri işe yaramaz kılmıştır. Bir yandan, elimizdeki kitap çok eksik olup özgün Avesta'nın ancak dörtte birini içermektedir. Diğer yandan, bir reformcu olarak Zerdüşt, dinde önemli değişimlere yol açmış ve eski dinle ilgili pek çok verinin yokolmasına sebep olmuştur.

Gerçekte Avesta kesin biçimine, Zerdüştlüğün "ulusal din" olarak ilan edildiği Sasaniler döneminde kavuştu. Zamanın din adamları, eski geleneklerin sadece yenilenmiş kült uygulamasıyla uyumlu olanlarını muhafaza ettiler ve geriye kalan kısmın küçük bir özetini aktardılar. Bu bile, Avesta'dan eksilen kısmın ne denli önemli olduğunu bize göstermektedir. III. ve IV. yüzyıllardan itibaren ve özellikle de İslam dininin İran'a girişinden sonra, Zerdüşt din bilginleri, din adamları için "Doğru Din" diye adlandırdıkları, dinin ruhunu muhafazaya yönelik yoruma dayalı kitapçıklar kaleme aldılar. Eski İran dilinde ve daha sonra klasik İran dilinde yazılmış olan bu kitapçıklar sayesinde, eski din geleneğiyle ilgili çok sayıda özellik, örneğin Avesta'nın pek sözünü etmediği ev kültü bize kadar ulaşmış oldu. Bu kitaplar arasında, özellikle X. yüzyılda yazılmış *Denkart*'ı, peygamberin (Zerdüşt) hayatını anlatan XIII. yüzyılda yazılmış *Zerdüştnâme* ve XVII. yüzyıla doğru İranlı Mazdeistlerin (Zerdüşt dininden olanlar) Hindistan'a göç etmiş kardeşleriyle olan mektuplaşmalarını içeren *Rivâyât*'ı analım.

Görüldüğü gibi, eski İran dinini incelemek için sahip olduğumuz kaynaklar genelde tatmin edici değiller. Çünkü, bunlar bölük pörçük parçalar olup, sıklıkla da değişime uğramışlardır. Bununla birlikte modern bilim, bu kopuk bilgileri belirli bir düzene koyabilmeyi ve bu bilgilerden hareketle de İran diniyle ilgili temel yapıyı ortaya çıkarmayı başarabilmiştir. Bu çalışmalar özellikle XVIII. yüzyılın sonunda, Fransız Anquetil-Duperron'un Parsilerle (Hindistan'a göç etmiş İranlılar) Avesta üzerinde belirli bir iletişimi sağlamasıyla başladı. Parsilerin Avesta hakkındaki bilgileri çok kesin olmamakla birlikte, bu iletişim soruna net açıklamalar getirdi. Aslında, Anquetil'in Hindistan'dan getirdiği metin, XIX. yüzyılda kimi filologlar tarafından çözümlenmemiş olsaydı, bu ünlü şarkiyatçının katkısı çok sınırlı kalacaktı. 1833'te Fransız filolog Burnouf, Yasna'nın ilk çevirisini yaparak Avesta dilinin ilk anahtarını da sunmuş oldu.

İran lehçelerinin Sanskritçe, Yunanca, Latince, Germence ve diğer Hint-Avrupa dilleriyle olan yakınlığını ortaya koyan son yüzyılın dilbilimcileri, Avesta dilinin sözcük ve sözdizimiyle ilgili çalışmalarını derinleştirdiler ve nihayet yüzyılın sonunda bir başka Fransız dilbilimci J. Darmesteter, Mazdeistlerin kutsal metinlerinin tam bir tercümesini yaptı (*Avesta*, 1892; yeniden basım 1960). Bugün dahi otorite olan bu anıtsal eserin en zayıf yanı, Gâthâların yorumlanmasıydı. XX. yüzyılın ilk yarısında karşılaştırmalı dilbilim alanındaki önemli ilerlemeler, J. Duchesne-Guillemin (*Zoroastre*, 1948) ve H. Humbach'a (*Die Gâthâs des Zarathushtras*, 1959), bugün artık kesin gözüyle bakılan çevirileri yapma olanağı verdi.

Benzer bir biçimde, dinle ilgili incelemeler de, Hint-Avrupa inançlarıyla ilgili şimdiye kadar edindiğimiz bilgilerimizle temel verilerin dizgesel karşılaştırması sayesinde belirli bir düzene girmeye başladı. En eski dönemle ilgili olarak en ayrıcalıklı referansımız hiç kuşkusuz, dilsel dayanışması en üst düzeyde olan Veda Hindistan'ıydı. Bu dayanışmayı özellikle dinsel kelimelerde görmek mümkündür: Daeva/Deva, ahura/*Asura*, mithra/mitra, haoma/homa, daena/dhena, yasna/yajna, vb. Klasik ve geç dönemlerde, İran dininin özerk anlamda gelişimi, Hindistan'la karşılaştırmayı giderek daha az anlamlı kılsa da, bir yandan da Romalıların ve Yunanlıların olduğu kadar, İskitlerin ve Slavların inançlarıyla karşılaştırma yapmaya da olanak tanıyordu.

Bu karşılaştırmacı çalışmanın taçlanması, günümüzde Hint-Avrupa ideolojisinin üç işlevli yapısını borçlu olduğumuz Georges Dumézil'in yapıtında görülmektedir. Bu anahtar sayesinde bir zamanlar karmaşık görünen İran'a özgü panteon uyumlu tutarlılığına kavuştu. Böylelikle Asya'nın bu bölgesinde yaşayan halkların üç bin yıl gibi uzunca bir süre tanrılarına nasıl bağlı kalabilmiş oldukları anlaşıldı. Henry Corbin ise İslamın bile Şiilik olarak nasıl İran'a özgü bir yeni biçime ve özellikle bir *Sühraverdî* sufiliğine büründüğünü gösterebildi. Bu türden mülahazalar tarihe sayısız göndermeye vesile olmaktadır. Ayrıntılı bir tahlile girişmeden önce, Mazdeizm inancının evrimiyle ilgili bildiklerimiz hakkında birkaç şey söylemek gerekmektedir.

Tarih.

Ari kabilelerin İran ve Hindistan'ı ele geçirmeye başladıkları o çağda, bu kabilelerin atalarının Hint-Avrupalılarınkine yakın ortak ritleri ve inançları vardı. İÖ ikinci binli yıllarda yazılmış olan Veda da bu konuda net bir fikir vermektedir. *Hindou-Koush*'un (*Hindi Kuş*) her iki yakasında tanrılar grubu *Asura*-tanrıları (İran'da, *Ahura*) ve *Deva*-tanrıları (İran'da, *daeva*) olarak ikiye ayrılır. Sunular sunulur (yajna/yasna), sonsuz ışığın parıldadığı göksel mekâna ölümden sonra dönüleceği umulur. Bunun içinse, iyiye göre (rita/arta) yaşanması ve kötülüğe (drug/druj) karşı çıkılması gerekir. Her iki grup arasındaki koşutluk şu anda tahmin edemeyeceğimiz kadar sıkı olmalıydı ve eğer tüm İran'ı etkisi altına alacak önemli bir olay yaşanmasaydı, her iki din muhtemelen birbirine yakın yolları izleyeceklerdi. Bu olay, Zerdüşt'ün dini olacak ve İran'da geniş bir alana yayılacaktır. Ancak, bugün bu köklü değişimin nasıl gerçekleştiği konusunda kesin bilgilerimiz yoktur.

En az kuşku duyacağımız olasılıklardan hareketle bu yeni dinin peygamberinin (Zerdüşt), Harezm'de (Aral Denizi'nin güneyi) ya da *Sogdiane*'de (Amu-Derya havzası) henüz kesin olarak bilemediğimiz bir tarihte yaşadığını söyleyebiliriz. Geç Zerdüşt dönemi, İÖ 628 ve 551 tarihlerini vermekle birlikte, reformcu peygamberin doğuşunu Akemenid İmparatorluğu'nun düşüş tarihiyle karıştırmışa benzemektedir. Gâthâların dili o kadar eski ve RgVeda'nın (İÖ 1800) diline o kadar yakındır ki, Zerdüşt'ü böylesine yakın bir tarihte doğmuş kabul etmek insana kuşkulu geliyor. Tüm bu kuşkulu konular bir yana bırakılıp oluşturduğu dinsel reformun köklülüğü ve yazdığı ilahilerin coşkusu gözönüne alındığında Zerdüşt'ün güçlü bir kişiliği olduğu söylenebilir. Rahip (*zaotar*; Hindistan'da hotar) olarak, kendi kastının değerlerini, savaşçı aristokrasinin değerleri karşısında kabul ettirmişe benzemektedir. Örneğin, kanlı sunuların yapılmasına ve ikinci görevin tanrılarına özgü olan *haoma* (Sanskritçe *soma*) ritlerine karşı çıkmıştır.

Hindistan'daki başkanlarına İndra "*Devalar*'ın kralı" denir. Oysa ilginç olan, Zerdüşt dininde *Devalar* "şeytan" ve İndra'da bu "şeytan"lardan biridir. Tersine, ilk görevin tanrıları RgVeda'da Asuras olarak adlandırılır ve Zerdüşt kendisine özel bir kült uyguladığı yüce tanrıyı Ahura Mazda ("Bilge Efendi") olarak niteler. Bu nitelik, eski İran bağlamında çok dikkat çekici bir niteliktir ve mesajın yanlış anlaşıldığının da bir göstergesidir. Baskılara uğrayan Zerdüşt, ülkesini terketmek zorunda kalır ve daha güneye, muhtemelen de Seistan'a (bugünkü Güney Afganistan) sığınır. Dendiğine göre, Zerdüşt burada kendisine sığınma hakkı tanıyan *Küçük Kralı*, prens (*kavi*) Vishtaspa'yı kendi dinine döndürmeyi başarır. Prens de, gerektiği durumda silah zoruyla, peygamberin dinini yaymaya koyulur. Geleneksel söyleme göre yetmiş yedi gibi, ilerlemiş bir yaşta katledilir.

Zerdüşt dininin İran'ın resmi dini olmasının İS III. yüzyılda gerçekleştiği düşünülürse, bu reformcu dinin nispeten ağır yayıldığı söylenebilir. Bununla birlikte, bazı bilim adamları İran halkının tümüyle bu dini benimsemediğini de savunurlar. Buna kanıt olarak da, Roma İmparatorluğu döneminde, Batı Avrupa'da yayılan kültün Ahura Mazda kültü değil, Zerdüşt'ün, Yüce Bilge dışında tüm diğer tanrılara yaptığı gibi, horgördüğü Mithra kültü olmasını gösterirler. Zerdüşt öğretisi öncelikle, *Sogdion* kabileleriyle devamlı ilişki halinde olan Medlerde yayılmıştır. Herodotos'tan, Medlerde din adamlığı görevinin müneccimlerde (maga) olduğunu ve bunların da tüm İran'da geniş bir prestije sahip olduklarını öğreniyoruz. Magaların din değiştirmeleri, Zerdüşt'ün ününün yayılmasına çok yardım edecektir. Platon zamanında, Yunanlılar büyüyü ("Magaların bilgeliği") bir yarı-tanrı olarak kabul ettikleri Zerdüşt'le (ona, "Ahura Mazda'nın oğlu" diyorlardı) birleştiriyorlardı.

İranlıların uzun süre bu reformcu dine girmeyi kabul etmemeleri dikkat çekicidir. Bunun da belki temelde en önemli nedeni, paganizmin zihinlerde ve vicdanlarda iyice yer etmesi ve dahası bu din anlayışının toplumun yapısına uygun düşmesiydi. Ayrıca aşağıda göstereceğimiz gibi, Zerdüşt dini bu eski dinin kimi temel özelliklerini de kendine mal etmekte bir sakınca görmemişti. III. yüzyılda gerçek bir Zerdüşt Kilisesi'nin oluşumu, kendisi gibi Kilise düzenine sahip bulunan ve yayılmakta olan Hıristiyanlığa ve Maniciliğe karşı bir tür savunmaydı. Sonuçta, Zerdüşt dini, bu iki rakibi karşısında üstün geldi ancak, birkaç yüzyıl sonra İslama boyun eğmek zorunda kaldı. İslam dini taraftarları 635'ten sonra siyasal yönetimi ele geçirerek, iki yüzyıl içinde ülkenin büyük bir bölümünü Müslümanlaştırdılar. Zerdüşt dinine bağlı küçük topluluklar ise ülkenin güneydoğusunda varlıklarını sürdürdüler. Günümüzde hâlâ Kerman bölgesinde faaliyette olan ateş tapınakları vardır (adlarına Arapçada "Müslüman olmayan" anlamına gelen gebr denilen ve sayıları yaklaşık yirmi bini bulan kişinin bu dine bağlı olduğu biliniyor). Diğerleri ise, Hindistan'da İranlı tüccarların yaşadıkları Surat bölgesine (Bombay'ın kuzeyi) göç ettiler. Burada gelişen ve zenginleşen bu topluluklar XIX. yüzyılda İngiliz sömürgesinin iktisadi hayatında önemli bir rol oynadılar. İşte, Fransız şarkiyatçı Anquetil-Duperron, Hintlilerin Parsi dediği bu toplulukları incelemişti ve onların yardımıyla ilk defa Avesta'yı Batı dünyasına tanıtmıştı. Parsilerin inandıkları din, çoktan şekilci bir hal almıştı. Çünkü, kült törenleri sırasında okudukları metinlerin dilini artık bilmiyorlar ve anlamıyorlardı. Bugün durum, Avrupalı filologların sayesinde biraz düzelmiştir. Çünkü, Avesta deşifre edilip çevrilmiş ve içeriği diğer dinsel biçimlerle karşılaştırılarak açıklanmıştır. J. Duchesne-Guillem'in deyişiyle, tüm bu gelişmeler, "Batı'nın Zerdüşt'e cevabı" olmuştur. Bugün, Parsi toplulukların nüfusu altı yüz milyonluk Hindu nüfusa oranla son derece azalmış ve yaklaşık olarak yüz binin altına düşmüştür. Bu nedenle, topluluklar giderek kendi içine kapanmakta ve dinin biçimci yanını daha öne çıkarmaktadırlar. Bu durum, özellikle dinlerini yaymaktan çok korumaya çalışmalarına sebep olmaktadır (evlilik ilişkilerinde de bu durum açık olarak gözlenmektetir). Oysa, bu hareket tarzı, tüm dünyanın "Doğru Din"i kabul etmesini arzulayan Zerdüşt'ün öğretisine de ters düşmektedir. Görüldüğü gibi, bugün Parsilerden eski dinleri hakkında öğrenilecek çok az şey vardır. Ancak, yine de atalarının inancına duydukları saygının hakkını da teslim etmek gerekir.

Ritler.

İslamöncesi İran'ın dinsel inançları ve uygulamaları görüldüğü gibi daha çok filolojiye dayanan ve arkeolojiden de yer yer medet uman din tarihçilerinin alanına girmektedir. Din tarihçileri de ritleri, mitoloji ve tanrıbilimini belirli bir düzen içinde ve olabildiğince gerçeğe uygun bir biçimde sunmak durumundadırlar. Zira her dinsel inanç, öncelikle gelenekçi bir uygulamadır.

İran ritüeli incelendiğinde, bunların ateşe dayalı olduğu görülür. Özel ya da toplu, hiçbir dinsel tören yoktur ki, bir ocağın çevresinde oluşturulmasın.

Kuşkusuz burada, Hint-Avrupa törenleriyle ilgili kimi özellikleri bulmak mümkündür. Ancak, Hint-İranlılar bu törenlere olağanüstü bir nitelik verdiler. Bugün Parsilerle ilgili kimi yanlış bilgilerimiz var. Örneğin onları "ateşe tapanlar" olarak niteleyenler çıkmıştır. Oysa, onların inancı sadece Ahura Mazda ile sınırlıdır. Bugün, rahiplerin önünde dualarını okudukları sürekli bir ateşin yandığı Parsi tapınakları mevcuttur. Ancak, modern Zerdüştîler için alev, "Bilge Efendi"nin saflığının, güzelliğinin ve ışığının simgesinden başka bir şey değildir. Eski tarihlerde ateş, gerçekten de bir tanrıydı ve tanrılar grubunun içinde yeralıyordu. İlk bakışta alçak gönüllü olduğu söylenebilirdi. Çünkü egemen güçlere ve savaşçılara yüklenen görkemli mitolojik özelliklerden yoksundu. Ancak, özellikle ritüeldeki rolünden ötürü çok önemli stratejik bir konumu vardı.

Sunu.

Eski İranlılar için olduğu kadar, Vedacı Hintliler için de tanrılar, ölümsüzlüklerini insanların kendilerine sundukları sunularla besledikleri oranda muhafaza edebiliyorlar ve benzer biçimde, insanlar da yine bu sunular sayesinde (onları tanrılarla birlikte yiyerek) Gök'te kendilerine uygun bir yer bulabiliyorlardı. Bununla birlikte asıl sorun, yukarıdaki dünya ile üstünde yaşadığımız bu dünya arasındaki ilişkide yatmaktadır. Görünmez ve dokunulmaz olan bu insandışı varlıklar nasıl oluyor da kendilerine yaptığımız çağrıyı işitip ardından gelip bizimle aynı yemeği paylaşıyorlardı? Burada biraz düşünmek gerek ve Hint-Avrupalılarm hepsi (ister bu noktada bir zorlama olsun, isterse tanrı kendi özgür iradesiyle bu rolü oynamış olsun), bu eylemin doğrudan doğruya ateşle ilgili olduğu konusunda hemfikirdirler. Hint-İranlılar daha çok bu görüşe eğilimlidirler ve ateş-tanrıya, gelip insanlarla birlikte olduğu için teşekkür ederler. Ateş-tanrının eyleminin sadece bir kısmının yeryüzünde gerçekleştiğinin söylendiği de olur. Nitekim, bir ateş Gök'te (Güneş), bir diğeri atmosferde (Yıldırım) ve nihayet bir başkası da yerde bulunur (ocaklarda ve sunaklarda yanan ateş).

Ancak, mitin biçimi ne olursa olsun önemli olan, ateş-tanrının insanların dünyasında ve mekân tuttuğu tanrılar grubunun diğer tanrıları ile kendisine inananlar arasında bir tür ilişki bağı rolü üstlenmesidir. Böylece, ritsel bir tören yapıldığında, dikdörtgen biçimindekutsal bir alan, köyden belirli biruzaklıkta toprak üzerine işaretlenir. Bilindiği gibi Herodotos bu olaya dikkat çekmişti. Ancak bu uzak atalarının dini hakkında hiçbir şey bilmiyordu. Onlar da sununun Gök (başlarının üstündeki bu ışıklı kubbe) ile Yer'in (ayaklarının altındaki bu toprak) bir birleşme yeri olduğunu söylüyorlardı. Hint-Avrupalı dönemde alışagelmiş uygulama buydu ve Hindistan'da Veda inancı ölünceye kadar kalmıştır.

Yunanlılar ve Latinler ise tersine, kendilerine sunular armağan ettikleri tanrıların imajlarıyla dolu tapınaklar inşa etme geleneğini çok çabuk benimsediler. İran'a gelince, daha özgün bir yol izlendiğini görüyoruz. Zerdüşt reformasyonu, dinsel simgelerin artırılmasını olanaksız kılıyor ve bizzat ateşe ayrılmış yapıları gündeme getiriyordu. Akemenid döneminden başlayarak bütün İran'da, *Susa*'dan *Baktrian*'a kadar ateş tapınaklarının varlığını görmekteyiz. Bugün bile hâlâ Zerdüşt dininden olanlar, İran'ın güneydoğusunda ve Bombay bölgesi Parsilerinin yaşadıkları bölgelerde bu türden yapılar inşa etmektedirler. Bu yapıların ortak özelliği, sürekli olarak kutsal ateşin yandığı kare biçiminde bir avlunun oluşudur. Bu salona bakan açıklıklar, müritlerin ateşi görmelerini olanaklı kılacak bir biçimde tasarlanmıştır. Kimi dönemlerde, özellikle Sasaniler zamanında, yüksekçe bir yere kurulmuş olan ocak, imparatorluk gücü ile fethedilmiş toprakların "Arileştirilme"sinin bir simgesi olarak algılanıyordu. Hatırlayalım, Roma'da da benzer biçimde Vesta Tapınağı'nda ulusal bir ocak bulunuyordu ve bunu kutsal bakireler koruyordu.

Oysa sunu, bu ocağın içinde ya da önünde değil uzağında, eski zamanların kutsal alanını yeniden oluşturan dikdörtgen bir odanın bulunduğu bir başka mekânda kutsanıyordu. Tümüyle törensel amaçlı ve Yüce Bilge'nin (Ahura Mazda) dünyevî simgesi olan simge-ateş ile mitolojik işlevi insanların dünyasıyla tanrıların dünyası arasındaki ilişkileri sağlayan sunu-yiyici-ateş arasındaki temel ayrımın bir göstergesi olarak bir ya da birden fazla ateş yakılırdı. Birincisine, kişisel dualar ve övgü dolu ilahiler

Ateş tapınağı ("Zerdüşt'ün Kabesi" denen yapı, Nakş-i Rüstem, Persepolis yakınlarında). Foto: Lucien Hervé.



adanır; ikincisinden ise sununun adandığı tanrıları biraraya toplaması ve tanrılar için hazırlanmış yiyeceği onlara ulaştırması istenirdi. Görüldüğü gibi biri bir büyük tanrı, diğeri ise basit bir haberci ya da bir hizmetçi gibidir. Kuşkusuz bir haberci. Ancak aynı zamanda bir tanık, dahası belki de bir yargıç.

Ateş-tanrının bu yeni mitolojik yüzü, Hint-İranlıların, gerçekte neden tek olduğunu bildikleri bir tanrının iki yüzünü hiçbir zaman birbirinden ayırmadıklarını da anlamamıza yardım eder. Yine burada da sorunun anahtarını bize sunu töreni verir. Gerçekten de eğer ateş sunuları kabul ediyor ve onları sununun yapıldığı tanrılara dağıtıyorsa bu onun, sunuyu armağan eden kişinin törenin başlama çağrısını duyabilme ve tören boyunca da onun sözlerini yorumlama yeteneğine sahip olduğunu gösterir. Örneğin, Mithra'ya bir armağan sunulduğunda, zaotar (rahip) onu önündeki ocağa atar ve şöyle der: "Bu Mithra için!" Alevin, bu sözlerin anlamını anladığı düşünülür. Ateşin içindeki sunu yokolunca, sununun kurallara uygun biçimde sunulduğu hususunda Mithra'ya tanıklık eder. Ayrıca, yapılan dualar, bazen açık, bazen gizli olarak (yani zihinsel, dışa vurmadan) aynı vesileyle, alıcısına ulaştırılır. Bu da ateş-tanrının insanların içini de okuduğunun bir kanıtı olarak kabul edilir. Burada, *zaotar*'ın oynadığı rolün önemi de ortaya çıkar. Rolü, kültün ifâsında çok önemli olan ve sunuyu ateşe atan bu rahip, ateş-tanrınm, tanrılar grubunun tanrılarını ölümlüler yanında temsil etmesi gibi, insanları (özellikle sunuyu sunan kişiyi) ateş-tanrımm yanında temsil ederdi. Zerdüşt baş zaotar'dı. Bu da onun ateşle sürekli bir ilişki içinde olmasını sağlardı. Zerdüşt'ün, durmadan ateşi reformcu niyetlerinin doğruluğunun bir tanığı olarak göstermesinin nedeni buydu. Ayrıca, tanrıbilimsel dizge içinde tek tanrı sırasına yükselttiği Ahura Mazda'nın yüceliğinin ayrıcalıklı bir simgesi olarak ateşi neden seçtiğinin de bir açıklamasıdır bu. Bu arada Zerdüşt'ün Mazdeizmi ile müritlerininki arasında varolan bir yanlış anlamaya da dikkat çekelim. Pek çok açıdan, ateşin bu aracı rolüyle ilgili bazı şeylerin müritlerin inancında kaldığını sanıyoruz. Çok sayıda İran taş kabartması üzerinde alevin karşısında görülen rahipler, açık bir biçimde ocağın üstünde uçan kanatlı bir kurs biçiminde Gök'te görülen Bilge Efendi'ye Atar'ın (ateş) dualarını nakletmesini beklemektedirler. Bu "haberci-melek"e gösterilen saygı aslında o kadar büyüktür ki, ona yaklaşmak için yıkanıp elbise değiştirmek ve onunla konuşmak için de onun kutsal varlığını pis bir solukla kirletir düşüncesiyle, ağıza bir bez parçası tutmak gerekmektedir. Günümüzdeki Zerdüştîler, evlerinde kutsal bir ateş yakmaktan geri durmazlar (sıklıkla bir yağ lambası) ve bu ateşin önünde günlük dualarını çok eski bir geleneğe uygun olarak yaparlar.

Ev kültü.

Evin içinde ateşin varlığı, ev kültünün ve özellikle bireyin hayatına ritm kazandıran dinsel eylemlerin kutsanması için gereklidir. Ad verilmesi, evlilik, cenaze, vb. bu eylemlerdendir. Hint-Avrupalılarda dinin öncelikle bir aile işi olduğunu hatırlatalım. Evde aile reisi varken başka bir rahibe ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte, aile reisi muhtemelen bir din adamının yardımını da alıyordu. Ancak bu yardım bir danışmanlıktan öte bir şey değildi. Dinsel törenler, bir kabile, "site" düzeyinde de olsa, ilk çıkış yeri olan ev kültlerine şaşılacak derecede bağlı kalırlar. Çünkü, adak sahibinin her zaman (sunuyu sunan kişi, kendisi de bizzat aile reisi), tanrılara ve kutsal ev sahipleri adına yemeği yemeyen Haberci Ateş'ten kalanı paylaşmaya davet ettiği insanlara sunulacak bir yemeği hazırlaması gerekir. Zamanla, törenler karmaşıklaşır. Hindistan ve İran'da sunuyu hazırlayanlar ve yönetenler giderek daha çok önem kazanırlar ve bir rahipler kastı oluştururlar. Zerdüşt sonrası Mazdeizminden gerçek bir rahipler sınıfı oluştuğu ve bu sınıfın ayrıcalıklarının Sasaniler zamanında arttığı bilinmektedir. Bununla birlikte, ritüelin temel yapısı hep başlangıçtaki gibidir. Kutsal metinler (Hindistan'da Veda, İran'da Avesta) rahibin, sadece, sunuyu sunan laik kişinin bir hizmetçisi olduğunu ve sunuyu sunan kişi olmadan da ritin olamayacağını kesin bir dille belirtmektedirler.

Böylece, bir aile reisi tarafından görevlendirilmemişse, zaotar'm, yani rahibin pek bir öneminin olmadığı ortadadır. Ayrıca, Zerdüşt'ün reformcu dinsel görüşlerini yaymadan önce, bütün İran'ı dolaşarak kendisini küçük bir rahip olarak kabul edecek koruyucu bir prens arayıp durduğu da bilinmektedir. Gerçekten de, Zerdüşt yeni dini ancak *Vishtapa*'nın koruyuculuğu altına girdikten sonra yayma olanağı bulacaktır. Görüldüğü gibi, her şey dönüp dolaşıp aileye, onun reisine, daha doğrusu kutsal ateşin sürekli olarak yandığı evin ocağına gelip dayanmaktadır. Böylece dinsel içerikli eylemlerin hepsi, üyelerinin her birinde birkaç biçimde "ortaya konmuş" aile hayatının değişik aşamaları olarak karşımıza çıkmakta ve evde, ocağın önünde olup bitmektedir.

Bu tür dinsel törenlerin en önemlilerinden biri çocukluk döneminden çıkışta yapılan, on ikinci yaşa doğru artık ergenlik dünyasına girişi gösteren naojote'dir ("yeni doğuş"). Başlangıçta, bu rit sadece erkek çocukları ilgilendiriyordu ve herkes için zorunlu olan ve sonunda evlilikle noktalanan bir olgunlaşma dönemini başlatıyordu. Tanrıbilimsel açıdan, biyolojik doğum eski İranlılara hayvanlarınkinden bile aşağıda, gücül bir varoluş sağlıyordu. Çünkü, insan manevî bir öz taşır ve onun yeryüzündeki varlığı bir sürgüne benzemektedir. Onu, asıl yurdu olan göksel mekâna gönderebilmek için, içindeki manevî filizi uyandırmak gerekir ki, o da bu gizilgücü yaşamı boyunca geliştirip zenginleştirerek olgunlaştırabilsin. Eğer kişi bunu başarabilirse "kurtulmuş" olacaktır ve İncil'in de Avesta'dan aldığı Paradis'ye (*pairi-daeza*, "Öteki Ülke"), yani Cennet'e, ışığın hiç sönmeyeceği o sonsuz mekâna gider.

Naojote normalde babanın oğluna yaptığı bir dine kabul törenidir. Çocukluk giysilerinden soyunan delikanlı *Sûrdeh* adlı yeni bir gömlek giyip beline de *kusti* adı verilen bir kemer bağlar. O ana kadar gizli tutulmuş olan gerçek adını öğrenir. Daha sonra "ateş"e takdim edilir. Ateş de onu "tanır" ve onu "evlat edinir". Genç insan, ilk kez tanık-tanrı önünde dua eder ve o andan itibaren de aile reisi huzur içinde ölebilir. Çünkü, artık ailenin sürekliliği sağlanmıştır. Kızlara gelince, onlar, evlilik töreni sırasında, yeni döneme giriş iznini kocalarından almaktadırlar. Çünkü onların gerçek varoluşları (yani manevî açılımları), kayınbabalarının ateşi tarafından kabul edildikleri andan itibaren başlamış oluyordu. Kayınbaba eksiği tamamlamaya koyuluyordu. Değil mi ki nispeten yeni fakat pek bilinmeyen bir dönemde kadınlar *naojote*'ye adanmıştılar. Bu Hindistan'da olduğu kadar İran'da da günümüz Mazdeistlerinde adettir. Burada dikkat çekici olan, ateşle kurulan ilişkidir. Ateş hem bir manevî gelişme etkeni (Gök'e sadece sunu ile ulaşılır ve sunu da aracı tanrı olan ateş'in varlığını gerekli kılar) ve hem de ailenin bekası açısından bir tür garantidir. Çünkü, ateş yeni üyeleri kabul eder. Bunlar da aile

içinde doğmuş çocuklar ve başka yerden gelip evlilik yoluyla aileye girmiş olan kızlardır.

Tüm bu açıklamalardan, evlilik törenlerinin de aile ocağı çevresinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Baba evdeki ateşin huzurunda, oğluna almak istediği kızın gönlünü etmek için iki haberciyi belirlerdi. Müstakbel gelin ailesinin ateşinin önünde, bu iki haberci ağırlanır ve kızın babası tarafından yine ateşin önünde törensel olarak "evet" cevabı verilirdi. Evlilik töreni yapıldığında da yine ateş tanık olacak, sunuları kabul edecek ve bu şekilde gerçekleşmiş birliğin de kefilliğini üstlenecektir. *Noajote*'de oynayacak rolü olanların, yalnız babayla çocuğu olması olgusu üzerinde ısrarla durmak gerekir. Günümüzde birçok Zerdüşt inancı sahibi, dinsel evlilik törenlerinin gereğince yapılabilmesi için *dastur*'ların ("din adamı") varlığının gerekli olduğunu düşünmektedir. Oysa onların yalnızca ve sözcüğün tam anlamıyla, laik işverenlerin birer sözcüsü olduğunu belirten metinlerin söylediklerine kulak vermek yeterlidir.

Cenaze törenlerine gelince İranlıların Hint-Avrupa geleneğiyle bağlarını koparıp ölüleri yakmaktan vazgeçtikleri dönemden itibaren, ateşin artık ölü ruhlarına eşlik etmedikleri görülür. Bu değişiklik oldukça eskilere dayanmaktadır. Çünkü daha İÖ V. yüzyılda Herodotos bu konuya dikkat çekiyordu. Evreni oluşturan ögeleri kirletir, bozar korkusuyla Zerdüşt dininden olanların ölüleri ne yakılıyor, ne suya atılıyor, ne de gömülüyordu. Ölüler yüksekçe bir yerde kayalıkların üstüne bırakılıyor ve yırtıcı hayvanlar onları parçalıyordu. Sıklıkla kentlerin yakınlarında, adına *dakhma* denen dairemsi duvarlar inşa ediliyor (bu yapılar Batı'da "sessizlik kuleleri" olarak anılmaktadır) ve akbabalar gelip onları gözden uzakta parçalasın diye içine ölüler konuyordu. Aracı tanrının bu işlemlerdeki yokluğu tuhaf geliyor insana. Bu, muhtemelen zaman içinde geleneğin terkedilmesiyle ilgili bir durum olsa gerek. Modern tanrıbilimciler bugün bu savı doğrulamaya çalışıyorlar ve ölümün, bedenin çürümesinden dolayı bir kirlilik olduğunu ve dolayısıyla da ateşi de kirleteceği görüşünü ileri sürüyorlar. Ancak, en genel anlamıyla arındırıcı, temizleyici olan ateşin, kozmik düzenin sürmesi için gerekli olan herhangi bir insanın ölümüyle bozulacağına nasıl inanmalı? Üstelik, aile reisiyle ocak arasındaki sıkı ilişkiler, ölünün zorlu ahiret yolculuğuna çıktığı o kesin anla birlikte kesilmiş gibi görünürler. Atanmış koruyucusunun son bir desteğini almaması, akla yatkın bir şey değildir.

Günümüzdeki Zerdüştîlerin bu terkedilmişlik, bırakılmışlık, yalnızlık duygusunu derinlemesine duyduklarını söylemek gerekir. Böyle bir durum, özellikle *dakhma* içindeki ölünün başına gelecek şeyi görmesi düşünüldüğünde, inananları altüst eder ve vicdanlarında derin bir umutsuzluk duygusu yaratır. Kaldı ki, Zerdüşt dini tüm öğretisi içinde hayatın sevilip gelişmesine, ışığın ve mutluluğun kutsanmasına, yeryüzünde rahatlığın, mutluluğun aranmasına, cennet vaadine yönelik bir dindir. Ve tüm bu geniş bağların içinde parıldayan, ısıtan, "şarkı söylüyor" dedikleri çıtır çıtır yanan ateş, güneş gibi ayrıcalıklı bir simge olarak kalır. Ateşin, cenaze törenlerinde yeralmaması, olsa olsa bir kaza veya bir tesadüftür. Onun yokluğu, ne sahip olduğu geniş prestijin, ne de Zerdüştîlerin kutsamasını engelleyen bir şeydir.

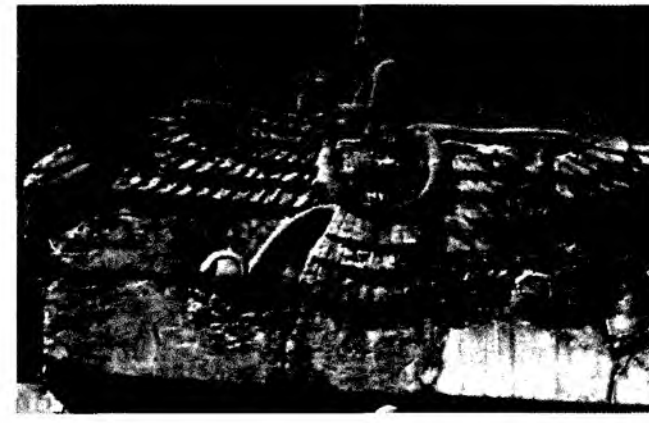
Haoma.

Ritüel bağlamında *haoma* ("özsu"; Hindistan'da *soma*) çözümü güç bir sorun olarak çıkar karşımıza. Eski tarihlerde bazı gösterişli sunularda (yani ev kültleri dışındakiler), bir "ölümsüzlük içkisi" hazırlanır ve inananlar, tanrıların payını ateşin içine döktükten sonra onu içerlerdi. Bu uygulama tüm Hint-Avrupa alanlarında görülür ve bunun gizli bir kült biçimiyle ilgili olduğu sanılmaktadır. Her halükârda, tören yalnızca ona katılmak üzere özel bir kabul elde etmiş bazı kişilere özgüdür. Bu içecek ölümsüzlük sağlar ve onu içeni bir "yarı-tanrı", sözcüğün Yunanca anlamıyla bir "kahraman" yapar. Tanrıların ölümsüz olmalarını *ambrosia* içkisini içmiş olmalarına ve tanrılık sıfatlarını sürdürmelerini de bu içkiyi içmeye devam etmelerine bağlarlar. Oysa, *haoma* tanrılardan çalınıp insanlara verilmiştir (bir tür Prometheus miti). Bir kartal bu içkiyi insanlara getirmiş ve onların da tanrılar gibi olmasına çalışmıştır. Bu andan itibaren, tanrılar grubunun konukları, ölümlülere bağımlı olmuşlardır. Eğer ölümlüler inançlarını kaybetseler, "*haoma*'yı tanrılar için sıkmayı" bıraksalar, ölümsüzler ölecek ve yokolacaklardır. Bu "karanlık" da dünyanın sonunu getirecektir.

Kuşkusuz böyle bir din anlayışı hiçbir zaman popüler olamadı. Çünkü bu bir anlamda inancın temellerini sarsıyor ve inananların tanrılarına karşı duydukları korku ve saygı duygularına karşı bir hakaret oluşturuyordu. Bununla birlikte, *haoma* büyücülüğü, özellikle aristokrasi içinde önemli bir prestij kazandı. Çünkü *haoma* sunusu, kralı ve kabile reislerini içine alan "gösterişli" dinsel tören uygulamalarının vazgeçilmez kuralı oldu. Bunun nedeni de, bu tür törenlerin başlangıçta savaşçı kişilerle ilgili olması, bir seferin başlaması ve bitmesi münasebetiyle düzenlenmesiydi. Oysa, İran ve Hindistan'da egemen din, özellikle ilk imparatorluklar oluşmaya başladığında, prensin dini haline geldi. O zaman, toplumun diğer sınıflarının da *haoma* ritüeline katılma isteği ortaya çıktı ve bu hakkı bir süre sonra elde de ettiler. Böylece, Veda ve Avesta kaynaklı inançların "klasik" çağında (İÖ X. yüzyıl civarı) her büyük sunu bir *haoma* / *soma* sıkılıp serpilmesini içeriyordu.

Bu törenlerde söz konusu olan "özsu"yun hiçbir ağrı kesici ve uyuşturucu özelliği olmadığı söylenemez. Eski metinlere göre, bu "özsu"yun içilmesi bir tür sarhoşluk, bir kendinden geçme hali yaratıyordu. Hatta bunun "göksel zevklerin ön tadı" olduğu da söyleniyordu. *Haoma*'yı içen savaşçıların güç ve cesaret kazandıkları, özellikle de kendilerinden daha güçlü olanlar önünde büyük başarılar kazanmalarını sağlayan bir tür "kudurmuşluk" (Avestik dilde *aeshma*, Latince *furor* ve Yunanca *hybris*) ile içlerinin dolduğu belirtiliyordu. Bu "özsu"yun hangi bitkiden

Ahura Mazda'nın geleneksel bir temsili: Kanatlarını açmış kartal şeklindedir. Foto: Lucien Hervé.



elde edildiği bilinmemekle birlikte, "özsu"yu içenlerin kendilerinden geçtiği düşünülürse, bunun bir sanrı uyandırıcı olduğu söylenebilir. Nitekim kaynaklarda da, bunun bir tür haşhaş olduğu (İran dilinde bhanga, Sanskritçede *bhangâ*) varsayılmıştır. *Dênkart*'ta geçen bir pasajda da, Zerdüşt'ün koruyucusu kral *Visthtaspa*'nın bir gün bir kadeh haşhaş karıştırılmış *haoma* (*hôm ut bhangh*; bkz. Widengren, s. 86) içtiği yazılıdır. Yakın zamanda, Amerikalı R. G. Wasson, *Amanita Muscaria* adlı bir tür mantardan hareketle hazırlanan bir sıvı karışım savını ortaya attı. Başta Claude Lévi-Strauss olmak üzere pek çok bilim adamı bu savı benimsedi. Bu kuram tüm güçlükleri hesaba katmış ve onları gereğince çözmüş gibi görünür.

Sonuçta önemli olan, *haoma*'nın temelde toksik, dahası uyuşturucu özelliği olan bir içki olması ve ev kültlerindeki "Apolloncu" dinginlikten farklı olarak, "Dionysosçu" nitelikli aristokrat törenlerde kullanılmış olmasıdır. Ancak, Hint-Avrupa'nın tüm alanlarında bu türden "gizemli" büyülere dayalı törenler, dinsel çevrelerde kültün töresi ve saygınlığı adına tepki çekmiştir. Bu da, temelde, "tanrıların nektarı"nın gizinin, tarihsel dönemde Batı'da, özellikle Romalılar ve Yunanlılarda uzak bir mitik hatıra olmanın ötesinde, yitip gittiğini göstermektedir. Oysa, Hıristiyanlığın ortaya çıkışına dek Keltlerde ve Germenlerde bu özelliğini korumuştur. İran'da Zerdüşt bu düşmanlığın, uzun sürdüğü söylenen somut bir örneğini oluşturur ve gazabını reformunun karşısına çıkan direnmelerin üzerine yöneltir. "Gâthâ"ların birinde (Yasna 48) *haoma*'yı "pislik" olarak niteler ve savaşçılara yalanı, sertliği, şiddeti esinlediğini söyler (10 ile 12. kıtalar). Bu durum, savaşçıları onun gözünde "kötü prensler"e dönüştürmektedir. Hindistan'da benzer bir başarı sağlayacak olan bir görüşe göre de, Zerdüşt, eleştirisinde hayvanların kesilmesiyle *haoma* büyülerini eş tutar. Bunu söylerken de, gerçekte üstü kapalı olarak, babalarının dininin bu iki görünümünün aslında birbiriyle ilişkili olduğunu ve hem dinsel, hem de siyasal olanı savunan *Arta* ya da *Asha* adlı Doğru Düzen'in kurulabilmesi için, her ikisinin de reddedilmesi gerektiğini belirtir.

Bu son öneri, kuşkusuz, Zerdüşt tarafından tehlikeli şeytanlar olarak nitelenen Hint-İran tanrılar grubunun tüm tanrılarının reddedilmesi anlamına gelmektedir. Ancak, Zerdüşt'ün tüm bu girişimlerine karşın, halk arasında bu konular gizliden gizliye yaşamayı sürdüreceklerdir. Benzer biçimde *haoma* da yine kültlerin içinde yeniden kendisine yer bulacaktır. Bu, el kol hareketlerinin az yer tuttuğu, özellikle sözlü bir ayin düzeyine indirilen ritüelin yumuşatılması pahasına olmuştur. Bugün de *Arsasidler*'den bu yana (İÖ III. yüzyıl) Mazda kültü (*mazda-yasna*) hayvanların kurban olarak kesilmesini yasaklamıştır. Yapılan törenlerde sadece çok küçük miktarda hayvan yağı kullanılmakta ve tören Avesta'nın okunmasıyla son bulmaktadır.

Haoma'ya gelince, onun yerine bir başka sıvı kullanılmakta (*pâra-hom*), rahipler, sanki bu ritin artık bundan böyle simgesel bir hale gelmiş niteliğini vurgularmış gibi ondan birkaç damla içmektedirler (ilk insan olan Yima'nın, çok eski çağlarda sıktığı *hôm*'a gönderme yapılmaktadır). Bu amaçla Bombay bölgesi Parsileri tarafından kullanılan bitki Ephedra Vulgaris'tir. Bitkiden alınan birkaç küçük dal, nar taneleriyle karıştırılarak havanda dövülür ve oluşturulan ezme bol miktarda kutsal suyla karıştırılır. Kuşkusuz, bu tür bir içeceğin zehirli olmadığı açıktır. Ancak eski ambrosia yerine kullanılan bu içki için Zerdüşt rahipleri, *deniz üzümü* özünde bulunan ve muhtemelen bir tür sarhoşluk veren bir bitkiyi tercih etmişlerdir.

Haoma'nın yeni dinle yeniden bütünleşebilmesi için mitolojik bir ilahi oluşturulması ve ancak İslam işgalinden önce derlenebilen Avesta içinde bir yer bulması gerekecekti. Hôm Yasht adlı bölümde Zerdüşt *haoma*'nın "cini"yle konuşur ve sonunda onda "ölümü uzaklaştıran ve uzun bir ömür sağlayan doğru birisi"ni bulur. Bu doğrulama bize, Hint-İran çağında, sunuyla ilgili her şeyin, özel bir tanrı gücünün gözle görülür bir ifadesi olduğunu kanıtlar. Zerdüşt öncesi *haoma* temelde, adına kült düzenlenebilecek bir tanrıydı. Tıpkı, Hindistan'da RgVeda şairlerinin adını övgülerle andıkları *Soma* gibi.

Bununla birlikte, Zerdüşt tarafından İran'da gerçekleştirilen dinsel reform, her türlü paganizmi dışlıyordu ve "sonsuz-hayat-veren-bitki"deki tanrının varlığını bulmak da artık mümkün değildi. Geriye, bitkide (daha doğrusu bitki özünde), sadece Bilge Efendi'nin gücünün ve iyiliğinin bir yansımasını görmek kalıyordu. Zerdüşt din adamları, işte böyle düşünüp gerçekleştiriyorlardı kıtalar halindeki dinsel sözleri (Yasna IX, 17): "Senden bilgelik istiyorum, parıltılı Haoma! Senden güç, savaşta zafer, fiziksel bütünlük, refah, ün ve bilgi istiyorum! Senden yeryüzünde hükmümü sürdürüp düzeni sağlayacak, kötülüğü yeryüzünden silecek gücü istiyorum". Veda'da geçen sözleri hatırlatan bu türden pasajlar, ilk İranlıların tanrısal kişi olarak *haoma*'yı kutsamak amacıyla okudukları ilahilere dayanıyordu. Ancak tüm bunlar pek önemli olmasa gerek. Çünkü din adamlarının becerisi sayesinde bu türden çağrılar "zararsız" hale geldi ve *haoma* da tek tanrının yarattığı bir varlık olarak algılandı. Örneğin, Yasna IX'un on altıncı kıtasında şöyle deniyor: "*Haoma* iyidir, çünkü o iyi (*hudhâtô*) yaratıldı". Bir başka yerde de (Yasna X, 10. kıta): "*Haoma*, seni yaratan, yapan iyi-tanrı (*tatakhshat*)dır" denir. Örnekleri çoğaltmak mümkün; sonuçta, hepsi, Ahura Mazda'nın bitkiyi biçimlediğini, onu özel niteliklerle donattığını vurgulamaktadır.

Mitler.

Bu anlatılanlar bağlamında, İran mitolojisinin ne derece geniş ve karmaşık olduğunu anlamak mümkündür. Eğer sadece sıkı gelenekçi Zerdüşt öğretisiyle sınırlı kalınırsa, Zerdüşt dinsel çerçevesinde sözcüğün tam anlamıyla bir mitolojiden sözetmek mümkün değildir. Bununla birlikte, Hint-Avrupa gelenekleri, ritüel konusunda İran'da oldukça canlıydı. Bunu Zerdüşt dininin ortaya çıkmasından önceki ve ortaya çıktıktan sonraki dönemde de görebiliyoruz. Ayrıca, Zerdüşt'ün Aryaların ideallerine bağlılığını sürekli vurguladığını da hatırlatalım. O, kendisinin, giderek bozulmuş olan "Doğru Din"i yıkmaya değil, yeniden kurmaya geldiğini söyler. Ayrıca, Eugène Burnouf'tan (*Commentaire sur le Yasna*, 1832 [Yasna hakkında Yorum]), Jacques Duchesne-Guillemin'e (*La religion de l'Iran ancien*, 1962 [Eski İran Dini]), pek çok Batılı gözlemci, Ahura Mazda'nın peygamberi (Zerdüşt) tarafından oluşturulmuş yeni yapıda çok sayıda eski kalıntı ortaya çıkarmışlardır.

Bu açıdan, özellikle en doyurucu çalışma olarak Georges Dumézil'in gerçekleştirdiği bireşim çalışması (*Naissance d'archanges*, 1945 [Baş Meleklerin Doğuşu]) üzerinde durmak gerekir. İran kültürü uzmanlarının verilerini kullanan ve onları diğer Hint-Avrupa dinlerinin uzmanlarının verileriyle dizgeli bir biçimde karşılaştıran bu bilim adamı, Zerdüşt'ün isteyerek, bilinçli

olarak mirasçısı olduğu kültürel kalıtı yeniden düzenlediğini ortaya koyar. Tanrıların, bütün varlıklar ve evrenin kendisi gibi tabi oldukları bu gizemli kaderde (Latince *fatum*, Yunanca *anankê*, Sanskritçe *daïvam*), eski pagan dini, tektanrılı bir dine dönüştürmek için bilinçli bir irade, bir bilgelik görmek yeterliydi. Bu irade ve bilgelik, peygamberin (Zerdüşt) Bilge Efendi, yani "kendisinde bilgeliğin somutlaştığı tanrı" ya da başka bir deyişle, "güç biçiminde bilgelik" adını verdiği tanrısal (ve zorunlu olarak tek) bir kişiliğin "temel" niteliğinden başka bir şey olamazdı. Oysa, bu irade, dünyada kendisini durumlara ve ihtiyaçlara göre çeşitli biçimlerde belli eder. Kimi yerde yaratıcı, kimi yerde yıkıcıdır; kimi yerde de bitkilerin filizlenmesini ve hayvanların büyümesini denetler. Bir orduyu bir başkası önünde galip getirtir, güneşi doğdurur, iyi insanların düşüncelerini esinler. Ateş onun yardımıyla ısıtır, su susuzluğu giderir, inekler süt verir ve bu böylece sonsuza dek sürüp gider. Zamanın insanları, bu kozmik işlevlerin her birisi için bir sorumlunun olması gerektiğine inandıklarından, Zerdüşt de müritlerine, bu sözde tanrıların gerçekte sorumlu-koruyuculuk rolü oynamaları amacıyla, Ahura Mazda tarafından yaratılmış kutsal varlıklar ("melekler") olduğunu açıklar.

Yukarıda açıkladığımız *haoma* kutsal varlığının, Zerdüştîliğin mitik yapısıyla bütünleşmesinin, Zerdüşt'ün öğretisini ortaya koyduğu dönemden çok sonra gerçekleştiği söylenebilir. Böylece, eski dinde görkemli bir özerk konumları olan çok sayıda tanrı (hepsinin bir adı, bir işlevi, ayrıcalıklı bir mekânı vardı) Bilge Efendi'nin altında yeralan "tapılası" (*yazatalar*) olarak bilinen birer gayretli hizmetçi olurlar.

Devalar ve Ahura.

Bununla birlikte, bu "yeniden yapılanma", eski mitolojinin tanrısal kişilerinin sadece bir bölümünü ilgilendirmektedir. Buna karşılık bir başka tanrılar grubu, "Doğru Din"e karşı çıkanlarca reddedilmektedir. Bunlar elbette rakip ve şeytanî tanrılardır. Bu şaşırtıcı ayrımı anlayabilmek için İÖ ikinci binli yıllardaki Hint-İranlılarm atalarının Hint-Avrupalılardan karmaşık bir tanrılar topluluğu devralmış olduklarını hatırlamak gerekmektedir. Tanrılar grubunu, sakin ve barışçıl bir dünya olarak görmekten uzak Hint-İranlılar, tanrılar arasındaki teke tek ya da gruplar arası entrikaları, rekabetleri ve çatışmaları anlatmaktan zevk alıyorlardı. Eldeki belgelerin azlığından her ne kadar bu durumun birçok yansıması karanlıkta kalmışsa da genel hatları açıkça ortadadır.

Gerçekte, sözcüğün en somut anlamıyla bir iktidar mücadelesi söz konusuydu: "Tanrıların kralı" kim olacak? Yunanistan'da, bilindiği gibi Zeus kendi öz babasını öldürerek bu unvanı ele geçirir. Hindistan'da İndra, hayat için zorunlu olan suları tekelinde bulunduran Vritra'yı bertaraf ederek amacına ulaşır. Aslında bu türden olayların gerisinde, varolan grupların kendi aralarındaki çatışmalar yatmaktadır. Yunan terminolojisine göre titanlar tanrılara karşı; Hint-İran terminolojisine göre de *Asura*'lar Devalara karşıdır. Sonuçta müthiş bir mücadeledir bu. Yunanistan'da bu mücadeleyi tanrılar, Hindistan'da Devalar kazanır. Ya da bu mücadelede en azından her zaman tartışılır, her an tehlikeye düşecek bir avantaj elde edilir. "Klasik" Hint mitolojisi gerçekte *Asura*'lar ile Devalar arasında durmadan yeniden başlayan kavgalarla doludur. Daha sonraları, pek çok noktada Vedacı dine bağlı kalmayan *Hinduizm* bu çizelgeyi korur. Örneğin, *Krişna* Avatâra rolünü ancak pek çok *Asura*'yı yokettikten sonra oynayabilir. Durgâ da egemen tanrıça konumuna ancak *Asura Mahîsha*'yı öldürdükten sonra ulaşır.

Tanrıların rakiplerinin, şeytan denen varlıklarla karıştırılmaması ilginç bir durumdur. Bilindiği gibi şeytanlar da doğaları gereği yukarıdaki dünyaya aittirler. Bir zamanlar tanrıların "üzerinde" oldukları unutulmaz. Ancak onların seçimlerini kötüden ve yanlıştan yana yaptıkları söylenir. Sahip oldukları göksel saygınlığı yitirdikten sonra onu yeniden elde etmek için boşuna çabalarlar. Hata yapmaya mahkûm oldukları için sürekli aldanırlar ve yanlışlığın, yalanın, düzensizliğin, karanlıkların, kötülüğün bayrağı altında toplanırlar. Onların tersine, tanrılar doğru düzeni, hakikatı, ışığı, dolayısıyla da iyiliği kurmak için savaşırlar.

Görüldüğü gibi, önemli olan sahip oldukları ve doğalarından gelen "özellikleri" değil, sonsuza değin birlikte varolacak olan iyilik ve kötülük arasında yaptıkları seçimdir. Bu seçim de zorunludur. Çünkü söz konusu birliktelik zaten barışçıl olamaz. Evren bir savaş alanıdır ve ölümlü-ölümsüz her varlığın kaderi bu savaşta olacağı yere göre belirlenmiştir. Ayrıca ve özellikle, evren iyinin yanında yeralanlarm cesareti sayesinde, düzenin düzensizlik karşısında üstün gelmesi oranında varlığını sürdürür. Hint-Avrupalılar, gerçekte dünyanın, bütünü oluşturmak amacıyla biraraya gelmiş parçalardan müteşekkil olduğuna inanıyorlardı. İyilik, bu parçaların uyumlu birlikteliği (İran dilinde *arta*, Sanskritçede *rita*), kötülük ise bu parçalar arasındaki uyumsuzluk ve kopukluktu (Sanskritçe *an-rita*). Etik planda, İranlılarm her zaman öne sürdükleri gibi Arta (*asha* da denir), varlıkların gerçek özüydü; Druj da (aldatma, yalan, gerçekdışılık, Sanskritçe druh) onun karşıtıydı.

Oysa, Hint-Avrupa'nın tüm alanlarında gözlemlenenin aksine, özellikle Hindistan'da, Zerdüşt Devaların ("tanrılar", Sanskritçe Devalar) Druj'u seçtiklerini, yüce tanrı olarak nitelenen Ahura Mazda'nın ise *Arta*'yı temel olarak aldığı söylenmektedir. Bu noktada, reformun önemi daha bir ortaya çıkar. Sadece perspektifler tersine çevrilmemiş (Devalara sunu sunup kutsamak yerine, onları lânetlemek gerekir), mitoloji de "silinmiş"tir. Çünkü eski Hint-İranlı *Asura*'lar grubu da, mükemmel bilgeliği temsil eden Ahura Mazda'nm tek, yalnız ve güçlü kişiliğinde silinip gitmiştir. Sanıldığı gibi bir ikicilik olmaktan ziyade, *Mazdeizm* tekçiliktir. Hem karanlık güçler Yaratıcı'nın parlak görkemi karşısında ne yapabilirler ki?

Aşağılık şeytanlar seviyesine indirgenmiş olan Devalar insanlara acı çektirmek, onları baştan çıkarmak ve yalanlarıyla aldatmak, sonuçta da onları Doğru Din'e karşı gelmeye kışkırtmakla yetinmek zorundadırlar. Ancak birkaç basit büyü onları uzaklaştırmaya yeter. Avesta'da yeralan ve adına Vidêvdât (ya da Vendidâd, "Şeytanlara Karşı Yasa") denen özel bir bölümde, şeytanların ortaya çıkmasını engelleyecek davranışlar sıralanmıştır. Şeytanlara uymamak ve hep "Doğru Seçim" yapmak, yani yasanın emrettiği şeyleri harfiyen yerine getirmek ve her zaman adalet için çalışmak koşuluyla, inananlar Druj'un kötülüklerinden korkmayacaktır. Bu konuda Zerdüşt şöyle demektedir (Yasna, 30 11. kıta):

"Eğer, siz insanlar, Bilge'nin (Ahura Mazda) verdiği emirlere uyarsanız tüm azaplar kötülerin ve selâmet de iyilerin olacaktır".

Angra Manyu.

"Doğru Seçim"in yücelttiği bu ünlü metin bir sorunu da ortaya koyar. Gerçekte, peygamber bu metinde Druj'un dışında bir

kötülük cinine göndermede bulunur. Bu, Kutsal Ruhun karşıtı, tanrısal bir varlıktır. Aynı Yasna'nın (30) üçüncü kıtasında, Zerdüşt şöyle der: "Düşüncede, sözde, eylemde biri iyi, diğeri kötü iki ikiz cindir bunlar; ikisinin arasında, aptallar değil, akıllı insanlar iyiyi seçerler".

Burada yeni olan, aynı plana yerleştirilmiş ikiz iki cinin (*Manyu*) varlığıdır. İkisi de aynı anneden mi doğmuştur? Evrende egemenlik için rekabet eden iki düşman kardeş midirler? Ya da sonsuza dek birarada mı varolacaklardır? Denebilir ki, Mazdeizm inancı bu türden soruların uzun uzun tartışıldığı bir inançtır. Kimilerine göre *Spenta Manyu* (Kutsal Ruh), Ahura Mazda'nın bir başka adıdır (Avesta'da Vohu Manah; "Doğru Düşünce, İyiliğin Ruhu" da denir); o andan itibaren, Angra Manyu "kötülük cini" eşit düzeyde bir rakip olarak ortaya çıkar. Çünkü o, Bilge Efendi'nin ikiz erkek kardeşidir.

Bu durumda ikilik reddedilemeyecek biçimde beyan edilmiştir. Ne tek tanrı, ne birçok tanrı, sadece iki tanrı vardır. Görüldüğü gibi, bu ne paganizm, ne de tektanrıcılıktır. Bu, dinler tarihinde bir benzeri daha olmayan, özgün bir dizgedir. Bir adı bile yoktur. İran dışındaki gözlemcilerin (özellikle Yunanlılar) edindikleri izlenimle, Hürmüz (Ahura Mazda adının geç dönemlerdeki değişmiş biçimi) ile *Ahriman* (Angra Manyu) arasındaki karşıtlığın İran dininde temel olduğunu ve müritlerin her ikisini de güç açısından eşit kabul ettiklerini belirtelim. Ayrıca, Gnostikler (İS II. yüzyılda ortaya çıkmış ve bütün dinleri birleştirerek tanrının gizemine ulaşmaya çalışan inancın yanlıları) ve Maniciler (İS III. yüzyılda ortaya çıkmış ve evrenin tüm düzenini iyi ve kötünün varlığına indirgeyen görüşün yanlıları) Hıristiyanlığın "bu dünyanın prensi" Şeytan fikriyle bu vizyonu birleştirmişlerdir. Bununla birlikte, Mazdaistlerin bu temel ikiliği hiç savunmamış olmaları da pek inandırıcı değildir. Zerdüşt ortodoksisi açısından, Ahura Mazda tek egemen tanrıdır. Her iki cin, onun karşıt, ancak birbirini tamamlayan iki güç olarak mutlak kudretinin yansımasından ibarettir. Tıpkı, soğuk olmazsa sıcağın da olmayacağı gibi (ya da kuru ve nemli, aydınlık ve karanlık ilişkisi gibi), karşıtı olan kötülük olmadan iyilik de olmaz. En azından bu "aşağılık dünya" doğası gereği ikili gerilimlere tabi kılınmıştır (doğru insanların ölümlerinden sonra gittikleri "yukarısı" ise birliğin, uyumun dünyasıdır).

Burada belki tanrısal birlik ayrımı da bulunur (Devalar/Ahura). Böyle bir perspektif içinde çatışma (Druj/Arta) ve seçim kavramı mevcuttur. Arta'nın (iyi) korunması için Ahura Mazda'nın melekleriyle birlikte savaşan Spenta Manyu karşısında, Druj'un üstün gelmesi için uğraş veren Angra Manyu bu çatışmanın tanrısal düzeydeki bir yansımasıdır. Fakat Devaların karşısında yeraldığında, özellikle Ahura'yı (tek Ahura: Mazda) ikicilik "günah" kaygısına kolayca iten bir çizelgenin dengesizliği görülmektedir.

Her iki ikiz cinin babalarının kim olduğu sorusuna kimi İranlı din adamları ilginç bir cevap bulmuşlardır. Rodoslu Eudemos'un naklettiğine göre, bu kişiler için, başlangıçta sadece sonsuz zaman vardır. Ondan hareketle ışık ve karanlık, Hürmüz ve *Ahriman* ve nihayet diğer tüm varlıklar türemişlerdir. Bu görüş, ilk bakışta tutarsız görünmekle birlikte, Kronos'la ilgili Yunan geleneklerini ve Veda'da Kala'yı (Zaman) ve varlığında Büyük Yıl'ın cisimleştiği İlk tanrı Prajapati'yi öven diğer gelenekleri hatırlatmaktadır. Bununla birlikte burada, Zurvân kültünün İran'da belirli bir varlık göstermemiş olduğuna ilişkin biçimsel bir kanıt bulunmamaktadır. Şu da yeterince şaşırtıcıdır ki Mani İS üçüncü yüzyılda kurduğu dinin büyük tanrısına bu adı vermeyi seçmiştir.

Amesha Spentalar.

Bu sorunlar ne olursa olsun, Mazdeizm, diğer inançlardan daha çok, kötülüğün güçlü olduğunu, onun bir cin olduğunu (yani kozmik bir enerji, tanrısal bir güç) ve varlığının sürekli olarak bir mücadeleyi gerektirdiğini savlayan bir inanç olarak karşımıza çıkar. Sonuçta kötülüğün gücü ve varlığı, bu savaşım içinde her şeyin iyiye gitmediğini göstermektedir. Dünyanın düzeni giderek bozulmaktadır. Çünkü iyilerin sayısı azalmaktadır. Ancak kötülük üstün gelemeyecektir. Çünkü her şeyin sonunda, o galip geldiğini sandığı anda, Yenileşme (tıpkı İsa'nın yeniden geri döneceği inancı gibi) ya da Altın Çağ yeniden ortaya çıkacaktır. Bu, Zerdüşt'ün öğretisini yaymak açısından yararlandığı eski bir Hint-Avrupa inancıdır. Ayrıca peygamber, insanların seçimlerinde yarı-tanrı varlıklar tarafından yönlendirildiklerini ve Bilge Efendi'nin bu bir tür "melek" olan varlıkları özel olarak görevlendirdiğini söyler. Bu "Ölümsüz Azizler" (*Amesha Spenta*'lar) yedi tanedirler ve Avesta'da hiyerarşik düzenleri şöyle sıralanır: Başta Spenta Manyu (Kutsal Ruh), sonra Arta (ya da Asha, yani adalet, Doğru Düzen), üçüncüsü Vohu Manah (Doğru Düşünce, doğru esin), dördüncüsü Kshatra (imparatorluk), beşincisi Sarvatât (fiziksel bütünlük, sağlık, refah), altıncısı Amretât (ölümsüzlük, Sonsuz Hayat) ve yedincisi de Armaïti (Dindarlık).

Bu Ölümsüz Azizler'in adları bile, bu tanrıların kişisel tanrılar olmadıklarını ve kutsal bilgeliğin gücü ya da görünümü olan "değerler"i simgelediklerini ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu hiyerarşik düzendeki yerleri, kendi içinde gerçek bir "tanrıbilim dersi" oluşturur. Çünkü kutsal ruh, kozmik düzen ve doğru esinin, doğru insanların Efendi'nin hizmetine adanmış sonsuz bir hayata kavuşacakları bir krallığın ana etkenleri olduğu açık bir gerçektir. Buna karşılık inanan, dindarlıktan hareketle sonsuz hayata, fiziksel bütünlüğe, krallığa ve tanrının ruhuyla mutlu bir birlikteliğe ulaşacaktır. Diğer olasılıklar da kuşkusuz kabullenilebilir (örneğin, imparatorluğun merkezî durumu, bir "Mazdeist Devlet" kurmak isteyen Zerdüşt'ün bu tavrıyla örtüşür). Ancak, bu tür "melekler"le hiçbir gerçek mitolojinin kurulamayacağı da açıktır. Bu noktadan hareketle, kimi din tarihçileri Zerdüşt'ün kesin biçimini almamış bir tür Calvinist olduğunu söylerler.

Georges Dumézil'in çalışmaları ışığında Amesha Spentalar'ı inceleyerek bu anakronizmi aşmak mümkündür. Tüm Hint-Avrupa halklarında ortak olarak görülen üçlü ideolojiye gönderme çok açıktır. İlk üç güç, görüldüğü gibi birinci görevden (dinsel-büyüsel egemenlik), imparatorluk ise ikinciden (savaşçı görev, dünyevî iktidarın ifâsı) kaynaklanır. Son üç tanesi de refah, mutluluk, sağlık kavramlarını hatırlatır. Gerçekte, birinci ve üçüncü görevlerin "iki başlı" (birincisinde Hindistan'da Mithra ve Varuna ve üçüncü görev için de ikiz Nâsatyalar) olduğunu, ancak ikincinin tek bir kişi tarafından temsil edildiğini (Hindistan'da İndra) söyleyerek bu çözümlemeyi daha da zenginleştirelim. Öte yandan, bu şekilde sıralanmış büyük tanrılar listesi, ilk sıraya genelde iki yanlı (Roma'da Ianus) olan bir "başlangıçların tanrısı"nı ve son sıraya da etkisi her düzeyde hissedilen "çok amaçlı" bir tanrıçayı yerleştirir.

Böylece, ilk sırada Spenta Manyu'yu (hem iyi, hem kötü olan tek bir gücün iki yüzü olarak ikiz Spenta ve Angra cinlerinin üstü kapalı ifadesi), sonra ilk görevi temsil etmek için Arta'yı (Hindistan'da Varuna) ve Vohu Manah'ı (Hindistan'da Mithra, hukuksal egemenlik) göreceğiz. İkinci görev pek sorun çıkarmaz (Kshatra savaş tanrısının yerine geçer, Hindistan'da: İndra).

Üçüncü düzeyde fiziksel bütünlük ve ölümsüzlük (Hindistan'da kerâmet sahibi ikiz Nâsatyalar) ve listenin sonunda da, Zerdüşt'e göre bütün eylemleri esinleyen tanrıça Armaïti yeralır.

Avesta'da, ırmak tanrıçası ve dişi bereket cini olan Anahita adının Armaïti olarak değişmesi, Armaïti'nin mitolojik kökenini gösterir ve bu da yukarıda söylenenlerin gerçekliğine tanıklık eder. İnsan ister istemez, atalarının pagan ideolojisinin etkisinde olan o dönem inananlarının, Mazdeist inancın saflığını (tek efendi Ahura Mazda) korumak için yaptıkları bu dönüştürme çabalarına hayranlık duyuyor. Çok sayıda eski inanca ait tanrının Ahura Mazda'nın hizmetçileri olarak tapılası cinler (*yazatalar*) görünümü altında yeni dinin kültleriyle bütünleştirilmiş olması çok dikkat çekicidir. Örneğin, Yashtlar'ın listesine bakıldığında, Avesta'da yeralan tören ilahilerinde doğrudan doğruya eski Hint-İran tanrılarını hatırlatan bir dizi ada rastlanır. Daha önce andığımız *Haoma*'nın dışında Güneş, Ay, Atların tanrıçası, Anahita, Mithra, Vayu, Verethraghna, Talih, Daena, Fravashiler... ile Amesha Spentalar'la karşılaştırılabilecek olan "ahlaki" güçler: Doğruluk (Arshtât), kutsallığın ışığı (Khvarenah), vicdan (Chistât)... Burada ilginç olan Avesta'nın bu bölümünde, benzer varlıklarla aynı işi yapmışa benzeyen Hint-İran tanrı adlarının ortaya çıkmasıdır. Mithra'yı özerk bir *yazata* yapmak ne işe yarar, inanan bir yandan da Vohu Manah'ı kutsamaya çağrılıyorsa? Kshatra varken Verathraghna (eski savaş tanrısı, İndra'nın kutsal adlarından biri olan Vedacı Vritrahan'ın eş adlısı) ne işe yarar? Manyu ve Armaïti varken Vayu ve Anahita ne işe yarar?

Mazdeistler bu sorulara bir karşılık vermemektedir. Çünkü bir yandan Amesha Spentalar'la diğer *yazatalar* arasındaki uyuşum onlara pek açık gelmemekte, öte yandan da "Efendi'nin melekleri"nin sayısının çoğalmasını doğal karşılamaktadırlar. Ancak, dış gözlemciler açısından, atalarının tanrılarına sadık kalan halkların Zerdüşt reformuyla uzlaşmasını sağlamaya yönelik geç bir "dönüştürme" söz konusudur. Nitekim, bu *yazatalar*'ın hiçbiri bizzat Zerdüşt'e dayandırılan bu törensel tanrısal (Gâthâlar) metinlerinde yeralmamaktadır. Ne zaman yapıldığı net olarak tarihlenemeyen bu "dönüştürme" hareketi, Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla bağlantılı olabilir. Ancak son biçimini, Sasaniler devrinde (İS III. yüzyıl) kesinleştirilen Avesta ile almıştır.

Yashtlar'da yeni bir çerçeveye yerleştirilmiş eski ilahilerle ilgili kimi bölümlere rastlanmaktadır. Peygamber, örneğin Efendi'ye Vayu'nun (ya da Mithra, Haoma) kim olduğunu sormakta ve bu soruya cevap, tümüyle Veda'da rastlandığı gibi tanrısal adlarla ilgili uzun bir dua biçiminde verilmektedir: "Adım Vayu, ey kutsal Zerdüşt! [...] Adım-her şeyi-egemenliği altında-tutandır [...] Adım-iyilik-yapandır [...] Adım-öne-çıkandır; Adım-arkada-gidendir...".

Vayu, sıraladığı bu adların onu her durumda, özellikle savaşta koruyacağı söyleninceye kadar bu "adları" sıralar (yaklaşık bir düzine). Ve Zerdüşt sorar: "Sana ne gibi bir sunu sunacağım? Sana hangi sunuyu sunacağım? Kültün hangi sunuyla yapılacak?".

Vayu, bu Yasht'ın ardından, şunları vaat eder: "Eğer beni bir sunuyla onurlandırırsan, sana sözler söyleyeceğim: Mazdu tarafından söylenmiş bu sözler şeref dolu, tedavi edici sözlerdir! Öyle ki ne Angra Manyu, ne büyücüler (yâtus), ne de onların günah ortakçıları artık sana zarar verebilirler!".

Bu örnekte de görüldüğü gibi Avesta, eski Hint-İran tanrılarına yapılan sunuları kutsamaktan geri durmaz. Ayrıca bu törensel jestlerin kendi içlerinde taşıdıkları değerlerin dışında (örneğin savaşta, Vayu gibi hiddetli bir tanrıda olduğu gibi tehlikelere karşı korunma) inanana, Bilge Efendi'yi daha yakından tanıma olanağı da verir. Örneğin burada Vayu Kötülük'ün yandaşlarına karşı büyülü dualar vahyedecektir. Kuşkusuz, burada unutulmaması gereken nokta, tüm bunların Mazdeist koyu Ortodoksi açısından gerçek olduğudur. Bunun dışında, *yazatalar* hakiki tanrılar gibi davranırlar. Bu açıdan, İsa'dan sonraki ilk yüzyıllarda, bütün Roma İmparatorluğu'nda Mithra'nın olağanüstü serüvenini hatırlamak yeterli olacaktır.

Öte dünyayla ilgili mitler.

Hiçbir inanç mitolojiden vazgeçemez ve Mazdeist din adamlarının kendi mitolojilerini oluşturmak için yaptıkları "ayıklama" çabaları ne olursa olsun, Avesta en azından bazı mitlerin anısını muhafaza etmektedir. Bunların aşağı yukarı hepsi de, öte dünya bilgisi alanına girmektedir. Aslında buna pek şaşmamak da gerekir. Çünkü her dinsel girişim, bir anlamda "kurtarıcı" bir amaca yöneliktir. Dünyanın her yerinde ve her çağda insan, "bilenlere", ölümünden sonra kaderinin ne olacağını sorar. Çünkü bugün yaptığı her şeyin anlamının, öte dünyadaki akıbetiyle orantılı olduğu düşüncesindedir. Kuşkusuz bu, her şeyden önce bir öte dünya inancıyla ve varlığın öldükten sonra tümüyle yokolmadığı kesinlemesiyle ilintilidir. Giderek zaman içinde, evrenin evriminin gözönünde tutulduğu bir dünya görüşü oluşur. Kozmogoniler ve dünyanın sonuyla ilgili düşünceler, ölüm ve öte dünya ile ilgili değerlendirmelerden ayrı tutulamaz. O halde, İranlılarm öte dünya dizgesini belirli bir bütünlük içinde yeniden oluşturabilmek için, çok sayıda mitik hikâyeye ihtiyacımız vardır. Ancak daha önce de söylediğimiz gibi, ne yazık ki, elimizde yeterli belge yok ve bu dizge hakkında pek de doyurucu olmayan bilgiler var.

Bu durum özellikle, Mazdeistlerin insan hakkındaki görüşlerinde kendini gösterir. Onlara göre insan üç bölümden oluşur: Beden, düşünce ve ruh. Beden, tanrısal bir varlık olarak her türlü ihtimam hakkına sahiptir ve fiziksel bütünlüğü, güzelliğiyle birlikte yukarıdaki güçlerin özel bir koruması altındadır (Amesha Spentalar'da birinin Sarvatât ismini taşıdığını ve fiziksel kişiliğin gelişmesini yönlendirdiğini unutmayalım). Eski Mazdeistler pek çok hastalığı, Druj'un günah ortaklarının kötücül "hizmetler"inden kaynaklanan bir ceza olarak algılıyordu. Cesedin çürümesini bile, *Druj-i-Nasush* adlı özel bir şeytanın eseri olan mutlak kötülük olarak görüyorlardı. O halde ölüm, bir anlamda, Bilge Efendi'nin eseri Doğru Yaratılış'ı yıkmaya çalışan Kötücül'ün üstün gelmesi demekti. Günahsa, bunun ancak geçici bir olay olarak kabul edilebilmesiydi. Nitekim, pek çok din tarihçisinin de kabul ettiği gibi, bedenlerin bir gün dirileceği savı Mazdeist inancın temel niteliğini oluşturmakta, dahası Hıristiyanlığın da bu görüşü Mazdeistlerden aldığı vurgulanmaktadır. Dünyamıza benzeyen bir Cennet'te gerçekleşecek olan bu diriliş, ölümden hemen sonra değil, Mazdeistlerin beklediği Büyük Yenileşme sırasında olacaktır.

İnsan varlığını oluşturan ikinci öge Manah'dır (ya da Manyu; Sanskritçe manas, ya da manyu). Manah, "düşünce"den ziyade, bir hayat gücü, insanı hayvanlardan ayıran ve insanın kendisini Doğrular Topluluğu'nun bir üyesi olarak gördüğü tanrısal bir güçtür (artâvan: "Arta'ya ait olanlar", Egemen İyilik). Görüldüğü gibi, burada sözcüğün tam anlamıyla bir ruh, iyilik kadar kötülük de yapabilen, Arta adına olduğu kadar (Spenta Manyu "Kutsal Ruh") Druj adına da (Angra Manyu, "Kötü Ruh") davranabilen

Manyu gibi bir ruh söz konusudur. İnsan, içinde varolan Manah adına eylemlerinden sorumludur ve bu eylemler de insanın öte dünyadaki akıbetini, en azından Büyük Yenileşme döneminde belirlemektedir.

Üçüncü ögeye gelince, onun adı Fravarti'dir (ya da Fravashi) ve aşağı yukarı Hıristiyanlık anlamındaki "ruh" kavramına tekabül etmektedir. Manah gibi Fravarti de Efendi tarafından yaratılmış olup ölümsüzdür. İçinde bulunduğu insanın ölümünden hemen sonra verilecek bir kararla ya Cehennem'de azap çekecek, ya da Cennet'te mutluluk içinde yaşayacaktır. Mazdeistler, insan hayattayken ruhun, bir tür koruyucu melek rolünü üstlendiğini düşünürler. Manah'ın esinlediği eylemlerin tanığı olarak Fravarti kimi zaman uyarılarda bulunur, kimi zaman da onaylar, acı çeker ya da sevinir (bu inanç Hıristiyanlığın kimi biçimlerindeki vicdanla ilgili özellikleri hatırlatır). Ayrıca, eski metinler "ölmüş bulunan doğruların ruhları"nın, yaşayanların çıkarlarına göz kulak olduğunu söyler. O halde, bu ruhlara yalvarmalı ve onlara Yasht'ın kanıtı olarak bir kült adanmalıdır. Burada Fravartiler Bilge Efendi'nin evreni koruma görevinde ona yardım etmektedirler: "Doğruların korkunç Fravartileri eğer bana yardım etmeselerdi (Yasth 13, kıta 12), burada mevcut olan sürülere ve insanlara sahip olamayacaktım. Ve güç, imparatorluk, bedenlerin dünyası, her şey Druj'a ait olacaktı!".

Böylece bir insanın ruhu, ölümünden sonra, bu dünyada yaptığı eylemlerine göre ya Druj'un günah ortağı bir şeytan olacaktır ya da Efendi'nin bir meleği. Efendi'de, doğru insanların hepsine yetecek yardım ve destek mevcuttur. Mazdeistlere göre, eğer evrensel düzen sürekli bozuluyorsa bu, Doğru Din'e inananların sayısının giderek azaldığı anlamına gelmektedir. Ancak umut hep varolacaktır. Çünkü Büyük Değişme sırasında, kötü mutlaka iyiye dönüşecektir.

Ölüm anında ruh güç bir yolculuğa çıkar. Bir yol onu, üzerinde bir köprü olan bir uçuruma kadar götürür. Eğer ruh bu köprüden geçebilirse, içinde doğruların bulunduğu "Şarkılar Evi"ne doğru giden yol açılır. Eğer köprüden geçemezse, içinde kötü insanların ruhlarının pis ve kokuşmuş bir hayat sürdürdükleri karanlık ve soğuk bir derinliğe düşer. Oysa, köprünün hemen başında, kendisinin bir "suret"i olan genç bir kız karşısına çıkar: Bu Daena'dır (Sanskritçe *dhenâ*). Bu gizemli varlık, bir insanın yaşamış olduğu hayatın ahlaki değeridir. Eğer eylemleri iyi eylemler ise Daena genç, güzel, süslü ve güzel kokuludur. Yok eğer sürmüş olduğu hayat kötü ise, Daena, karşısına, pis kokan, yırtık pırtık giysiler içinde iğrenç bir büyücü gibi çıkacaktır. Görüldüğü gibi genç kız, ruhun köprüyü sorunsuz aşmasına yardım ederken, yaşlı cadı onu cehennem çukuruna iter. Bir başka değişkeye göre, bu seçimi bizzat köprünün kendisi yapar (buna Chinvat, Ayırıcı Köprü denir). Köprü, doğrular için genişler, kötüler içinse, bir ustura ağzı kadar ince ve keskin olur. Nihayet mitik hikâyenin bir üçüncü biçimine göre, son sınav gerçek bir yargılamaya dönüşür. Mithra'nm başkanlık ettiği ve iki yardımcının (Sraosha ve Rashnu) hazır bulunduğu bir mahkeme önünde ruh kendisini savunur. Bir başka yerde de, Ahura Mazda'nın kişinin değerlerini ve kusurlarını tarttıktan sonra tek başına karar verdiği yazılıdır.

Hint-Avrupa alanının diğer bölgeleriyle karşılaştırıldığında çeşitli anlayışların, mevcut yöresel anlayışlarla birlikte varolduğu görülmektedir. Örneğin Yunanistan'da ruh, böyle tehlikeli bir geçiti (Akheron Irmağı) aşmak ve Minos, *Eachus* ve *Rhadamanthe*'den oluşan bir heyet önünde kendini savunmak zorundaydı. Hindistan'da da ruhların genç kızlar tarafından kabul edilmesi, bir köprünün aşılması ve yargılanma mevcuttur (benzer biçimde Eski Germenlerde, İskandinavlarda da bu gelenek vardı). Sonuç olarak, kimi ayrıntıların ötesinde (her yerde, örneğin bekçi köpeği izleğinin oluşu: Kerberos, *Sharama*...) temel olan, ruhun sorumluluğu fikri ile onu yargılayanların ileri görüşlülüğüdür. Mazdeizm, kendine özgü niteliğinden ötürü bu noktada çok ısrarlı görünmektedir. Zaten, Doğru Seçim'i öğretisinin merkezine koymuyor mu?

Cennet'e gelince, (paradesha ya da pairideza, İncil "paradis" sözcüğünü Hint-İran dilinden almıştır) göksel ve parıltılıdır. Doğru insanın ruhu sonsuz ışığın parıldadığı ve hiçbir şeyin gölgeleyemediği Gök'e yükselir. Yukarıda, ruh nefis yiyeceklerle beslenir ve altın bir tahtta oturmuş olan Efendi'ye övgüler dizer ("Şarkılar Evi" sözü Mazdeist Cennet'te sıklıkla kullanılır). Bu arada Avesta'nın iyi ya da kötü olarak ayrılmayan ruhların akibetini de belirlediğini hatırlatalım. Bu sıradan ruhlar, "araf"ta nihaî Yenileşme'yi beklerler. Yunanlı *Limbo* gibi, ne acı çekerler, ne de sevinirler. Gri ve tekdüze bir dünyada larvalar gibi bir hayat sürerler. Mazdeizmin "kozmik" öte dünya bilgisinde çok önemli olan Yenileşme fikri, kuşkusuz çevrimsel bir zaman kavramına bağlıdır. Yunanlılar ve Hintliler gibi, İranlılarda da temelde dünya mükemmeldir (Hesiodos'a göre Altın Çağ; Veda'ya göre Mükemmel Çağ). Ancak ağır bir iç evrim sonucu, aşama aşama nihaî bir bozulma gerçekleşir (Hesiodos'a göre önce Altın çağ, sonra Gümüş Çağ, sonra Bronz Çağ ve nihayet Demir Çağ). Bozulma aşamasına gelinince Bilge tanrı, yeniden ilk hali (Altın Çağ) kurar. Altın Çağ'a dönüş işte bu Büyük Yenileşme ile gerçekleşecektir.

Kuşkusuz, böyle bir değişim kimi yıkımları da beraberinde getirecektir. Öncelikle, iyinin gelişebilmesi için kötü olanın yıkılması gerekir. Genellikle bu işi ateş üstlenir. Örneğin, bir ateş ırmağının, yoluna çıkan her şeyi arındırarak evrenin üstüne akacağı söylenir. Cehennem'in kendisi de bu geçiş sırasında yıkılacak, arınacak ve en kötü şeytanlar "üç gün içinde" (yeniden) melek olacaklardır. Mazdeistler zaman içinde bu Yenileşme'nin kesin olacağını düşünmekle birlikte, Avesta bu noktada önce

Zurvan ve iki ruh: Kötü ve aziz ruh (yuvarlak biçimli bir toka parçası). Bronz. Luristan. New York, Harramaneek koleksiyonu. Foto: Giraudon.



bir Altın Çağ, ardından da diğer çağların geleceğini söylemektedir. Ancak, "modern" din adamları, burada Ahura Mazda'nın mutlak gücünün sınırlanacağını ileri sürmektedirler. Günümüzdeki Parsiler (çağdaş Mazdeistler) Yenileşme'yi, kesin bir biçimde İsa'nın yeniden gelişi olarak algılamaktadırlar.

Bu arada, çağların oluş sürecinde kimi "yol kazaları"nın meydana geldiğini söyleyelim. Bu olayların en bilineni, insanlığın ilk babası olan Yama ile ilgilidir. Başlangıçta, güneş-tanrı *Vivahvant* (Hindistan'da *Visasvant*), adına Yama denen (Veda'da da aynı ad) ilk insanı yarattı. Oysa, Yama "ikiz" demektir. Bu da, bu yaratılışın biri erkek, biri dişi olmak üzere ikili olduğu (Hindistan'da Yama ve Yamî) anlamına gelir. Bu ikili varlıklar, çiftleşerek diğer insanları dünyaya getirdiler. Bu arada, Mazdeistlerin bu ilk "ensest" ilişki çerçevesinde, Doğrular Topluluğu (Mazda Kilisesi) için öngördükleri, baba tarafı aynı olan insanlar arasındaki evlilikleri meşrulaştırdıkları savını da burada ekleyelim.

Altın Çağ'ın kralı olan Yama öldüğünde bir tanrı (ya da bir büyük melek) olacak ve Avesta'da, egemenliği süresince yaşananları şöyle anlatacaktır (Yasna 4 ve 5. kıtalar): "Ne soğuk, ne aşırı sıcak, ne yaşlılık, ne ölüm, ne de şeytanların yarattığı haset duygusu vardı. Babalar tıpkı oğulları gibi, Yama, *Vivahvant*'un oğlu hüküm sürdükçe, on beş yaşında gibiydiler".

Bununla birlikte, varlıklar o kadar hızla çoğalır ki (çünkü ölüm yoktu), Ahura Mazda tam üç kez dünyayı genişletmek zorunda kalır. Sonunda, durum iyice kötüleşecek ve tanrı mürit Yama'ya büyük bir kışın geleceğini haber verecektir: "Önce (Vidêvdât, bölüm 2) bulutlar en yüksek tepelerden en derin vadilere kadar kar olup yağacak... Su, büyük dalgalar halinde akacak ve şimdi koyunların ayak izlerinin göründüğü yerler aşılamaz olacak!".

Yavaş yavaş her şey sulara gömülecek ve her şey, Yama'nın yüksek bir dağ üstüne inşa ettirdiği bir kaleye gelip sığınmalarını istediği her canlı türünden bir çift dışında yokolacaktır. Tanrı'nın öfkesi bitinceye kadar, geleceğin filizleri Yama ile varolmayı sürdürecektir. Tufanın sonunda, Yama bu kapalı yerin kapılarını açacak ve yeryüzü yeniden varlıklarla dolacaktır. Kimi geleneklere göre, Yama'nın Kalesi hep ayaktadır. Adına Cennet denen şeyi de o oluşturacaktır. İyilerin ruhu orada zamanın sonunu bekleyecektir. Çaresiz biçimde kötüleşen ve bozulan dünya yıkılınca, Yama'nın kalesi yeryüzü büyüklüğünde genişleyecek ve yeni bir Altın Çağ, Büyük Yenileşme başlayacaktır. Kendisinden hareketle yeni bir evrenin kurulacağı bu "kalıntı" kavramına, tüm Hint-Avrupa alanında ve özellikle de Hindistan'da rastlanmaktadır.

Sonuç.

Mazdeist inanç kesin olarak ikili bir özellikle karşımıza çıkar. Bir yandan Aryaların ideolojisine doğal bir biçimde sadık kalır (bugün bile, İslam dinini kabul etmekle birlikte, İranlılar ulusal kimliklerini hep ön plana çıkararak kökenlerine olan bağlılıklarını korurlar) ama öte yandan, Zerdüşt'ün dinsel savlarından ötürü pek çok noktada Arya ideolojisinden ayrılır. Bu "reformist" görüşlerin en çarpıcı olanı, mitolojinin reddidir. Bunun dışında, hayvan kesilen kurban sunularıyla *haoma* büyülerinden vazgeçilmesi de önemlidir. Ayrıca bunlara, dünya üzerinde iki ruhun, iyiliğin (ya da kötülüğün) zaferi için çatışmasını da eklemek gerekir. Bu savaşta bir tarafı tutmak durumunda olan ve bu dünyada yapacağı seçimin öte dünyadaki akıbetinin belirleyicisi olacağının farkında olan kişi, dinini ister istemez yalın bir ahlakçılığa indirgemektedir. Bu nedenle, günümüzde çok sayıda Mazdeist çocuklarına üç temel erdemi tavsiye ederler: "Doğru düşünceler, doğru sözler, doğru eylemler". Bu üç erdemi, bayram günlerinde yakılan üç kırmızı mum temsil eder. Mazdeist inancın on bir kıtasından biri (*Fravarâne* adlı dua) şunları söyler:

"Kendimi Mazda'nın tapınıcısı, Zerdüşt'ün çömezi, dindar ve inanan olarak ilan ediyorum! Doğru Düşünce'yi övüyorum. Doğru Söz'ü övüyorum. Doğru Eylem'i övüyorum. Şimdi, varolan, varolmuş ve varolacak varlıkların en güzeli, en güçlüsü olan Mazda'nın Doğru Dini'ni övüyorum. O Ahura'nın izleyicisidir, Zerdüşt'ün izleyicisidir!".

Ancak burada bir belirsizlik vardır. Eğer Doğru Din bir "varlık" ise, onun içinde bir dişi melek, "aşağı yukarı bir tanrıça" görmek gerekmez mi? Böylece Reformcu (Zerdüşt) tarafından kesin bir biçimde reddedilen paganizm gizli bir biçimde dönüş yapar. Mithra, Anahita, Vrathratghna, Fravartiler ve Yama; bu tanrılar, varlıkların dinsel konumlarına pek aldırmayan Parsilerin zihinsel evrenlerinin bir parçasıdır. Bu varlıkların iyiliksever olduğunu, kendilerinden yardım istenebileceği ve doğruların, ölümlerinden sonra Cennet'te onlara rastlayacağını bilmek yeterlidir.

Bugün modern Mazdeist mutlu bir inanandır. Aşırı derecede sertliğe başvurmadığı ve düşünerek, tasarlayarak kötülük yapmadığı sürece selâmetinden emindir. *Naojote* töreni onu Doğruların Topluluğu'na, yani Yama'nın Kalesi olan kozmik "kalıntı"ya sokmuştur ve sadece ağır bir suç işleyip de pişmanlık duymadığı durumlarda günahkâr addedilecektir. Bundan başka, rahipler ona Yaratılış'ın içsel olarak iyi olduğunu çünkü Ahura Mazda'nın bir eseri olduğunu öğretirler. Onun görevi, elinden geldiğince ve şükran duygularıyla Bilge tanrıyla bütünleşmektir. Bu arada, doğruların ruhlarının, ölümden sonra tanrının kozmik görevlerini yerine getirmede ona "yardımcı olmaya" çağrıldıklarını da hatırlayalım. Aynı biçimde inanan kişi, bu dünyada, başta kendisi olmak üzere herkesin mutluluğu ve refahı için çalışmalıdır. Bu nedenle Parsiler, mümkün olduğunca para ve mal-mülk biriktirmeye önem verirler; XIX. yüzyılda, Hindistan'da Pars toplulukların sanayileşme sürecine katkıları büyük olmuş ve bu nedenle, Britanya İmparatorluğu'nun en zengin ve en güçlü toplumsal gruplarından biri haline gelmişlerdir. Parsiler böyle davranarak, her noktada peygamberin öğretisine uymuşlar ve bunun ötesinde, inananları güven içinde toplumsal refahın gelişmesine katkıda bulunmaya çağıran Hint-İran inancının temel ruhuna da bağlı kalmışlardır.

Zaten bu, içinde yaşadığımız dünyanın kaçınılmaz bir sonu olacağı inancıyla da çelişmemektedir. Çünkü, söz konusu çalışma her şeyden önce bir bireysel selâmet işidir. Keşişlik ve Çilecilikten habersiz olan Mazdeizm, temelde bir eylem dinidir. Zerdüşt'ten önce böyleydi ve Reform'dan sonra da böyle kaldı. Çünkü Reform (Zerdüşt'ün reformu) başka alanlarda olduğu kadar bu alanda da, bir yenilenmeden (restorasyon) ziyade bir devrim oldu. Bu da Mazdeizme, bugün onun izleyicileri olan Parsilerin gurur duydukları, Doğru Din'in küçük inanan grubu için teselli sayılabilecek modern bir görünüm vermektedir.

J.V. [K.Ö.]

KAYNAKÇA

İslamöncesi İran.

GHIRSHMAN, R., *L'Iran des origines à l'Islam*, Payot, Paris 1951. HUART ve DELAPORTE, *L'Iran antique*, Albin Michel, Paris 1953. GHIRSHMAN, R., *Perses, Parthes et Sassanides*, 2 cilt, Gallimard, Paris 1962.

Mazda metinleri.
ANQUETIL-DUPERRON, *Le Zend-Avesta, première édition du texte sacré, parue en 1771*, günümüzde tamamen aşılmıştır. DARMESTETER, J., *Le Zend-Avesta*, 1892; 3 cilt halinde yeniden basılmıştır, başlığı Avesta olarak düzeltilmiştir, A. Maisonneuve, Paris 1960. DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *Zoroastre* (Gâthâların tam çevirisini de içerir, Fransızcadaki tek geçerli çeviri de budur), G. Maisonneuve et Larose, Paris 1948. HUMBACH, H., *Die Gâthâs des Zarathushtras*, 2 cilt, Winter, Heidelberg 1959. LOMMEL, H., *Die Yashts des Avestas*, Göttingen 1927. MENASCE, J. DE., *Une encyclopédie mazdéenne, le Dênkart*, Paris 1928. GERSHEVITCH, I., *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge University Press 1959.

Genel olarak Mazda dini.
DUCHESNE-GULLEMIN, J., *La religion de l'Iran ancien*, P.U.F., Paris 1962, WIDENGREN, G., *Les Religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968. NYBERG, H., S., *Die Religionen des Alten Irans*, Leipzig 1938. MOULTON, J. H., *Early Zaroastrianism*, Londra 1913. ZAEHNER, R. C., *The Dawn and Twilight of Zaroastrianism*, Weidenfeld, Londra 1961. MOLE, M., *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, P.U.F., Paris 1964.

Zerdüşt.
ZARATHUSTRA (araştırma ve makale derlemesi), Darmstadt, 1970. VARENNE, J., *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, Le Seuil, Paris 1966, 2. baskı. 1977. BREUIL, P. DU, *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Payot, Paris 1978. HENNING, W. B., *Zoroaster*, Oxford University Press 1951. JACKSON, A. V. W., *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York 1899.

Konuya özel incelemeler.
BENVENISTE, E., *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, Paris 1929. BIDEZ ve CUMONT, *Les mages hellénisés*, 2 cilt, Les Belles Lettres, Paris 1938, yeni baskı. 1975. CUMONT, F., *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, 2 cilt, Brüksel 1899. DUMEZIL, G., *Naissances d'Archanges*, Gallimard, Paris 1945. DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *Ormazd et Ahriman*, Gallimard, Paris 1953. ZAEHNER, R. C., *Zurvan, a Zoroastrian Dilemna*, Oxford University Press 1955. WIKANDER, S., *Vayu*, Lund 1942. BAILEY, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books*, Oxford University Press 1943.

Parsiler.
HAUG, H., *Essays on the Language, Writings and Religion of the Parsis*, Londra 1907, yeni baskı. Philo Press, Amsterdam 1971. MENANT, D., *Les Parsis*, Paris 1898, yeni baskı. G. Leroux, Paris 1972. KARAKA, D. K., *History of the Parsis*, 2 cilt., Londra 1884. MODI, J. J., *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Taraporevala, Bombay 1937, yeni baskı 1951.

İran'daki İslam üzerine etkileri.
CORBIN, H., *Terre céléste et corps de résurrection*, Buchet-Chastel, Paris 1960. BAUSANI, *La Persa religiosa*, Torino 1959. CORBIN, H., *En Islam iranien*, 4. cilt, Gallimard, Paris 1977.

İSVİÇRE (ESKİ).

Bazı mübalağalı eleştirilere rağmen İsviçre'de arkeolojik keşifler, paleolitik çağdan beri kültlere dair bir yaşanın varlığını kanıtlar[1]. İsviçre topraklarında Romalılarla birlikte, yöresel inançlar ve Keltlerin büyük tanrılarıyla ilgili keşifler de artar. Lug, Sucellus, Epona gibi yöresel tanrılar olan Artio, Mars, Caturix, Cenevre'nin koruyucusu Geneva ve Avenches'ın Efendisi Aventia'nın da kendilerine ait inananları vardır. Bu son yöresel liste "Lugovenlar"ı hatırlatıyor. İspanya'nın Soria bölgesindeki Uxama'ya (Osma) benzer ve Lug'un "birden fazla" (belki üç adet) olduğunu gösterir. Bir İrlanda hikâyesi onun üçlü olduğunu imâ eder. Danae gibi, Lug'un annesi Ethne'de bir kulede hapsedilmiştir. Ama mavi bir inek sahibi olan McKineely, kılık değiştirerek genç kadına ulaşır. Beraberliklerinden üçüzleri olur. İki tanesi boğularak ölürken, biri yaşamayı başarır. Bu Lug'dur[2].

Büyük Kelt mitleri, İsviçre folklorunda belirgin izler bırakmamıştır. Ancak burada ilginç bir rastlantıdan sözetmek gerekir: Bir ayı avı sonunda Zaehringen ailesi tarafından 1191 yılında kurulan Bern şehri, Muri yöresini de içine alır. 1832 yılında bu yörede tanrıça Artio'nun, ağaçtan inen bir ayı karşısında oturmuş olarak gösterildiği bir heykelcik bulunur. Bugün hâlâ Bern şehrinde inlerde ayı barındırılır. Ama Bernlilerin, günümüzde oyma "mobilyaların" tanıklık ettiği ayılara duydukları sempatinin tanrıça Artio veya herhangi bir totemcilikle ilgisi yoktur. Diğer taraftan, artık kaybolmuş veya hâlâ güncelliğini koruyan bazı halk geleneklerinin, her ne kadar eski İsviçre'deki kültürden kaynaklansalar da, Keltlerden mi yoksa Germenlerden mi geçtiği belli değildir. Örneğin, gençlerin katıldığı karnaval gelenekleri Keltlerde (örneğin İrlanda'daki *feinid*'ler) olduğu kadar, Kuzeylilerde de (örneğin İskandinavların *bersertir*'leri) varlığını sürdürür. Romalıların *Nones caprotines*'de yaptıkları ritüel dövüşlerin benzerlerini, Grisonluların "Punchiadurlar"ı da yapmaya başlarlar. Lötschentalli Roitschergeltenler veya Appenzelli Klausenler de karnaval sırasında benzer türde vahşi av partileri düzenlerler.

11 Kasım Saint Martin gününde Sursee'de gözlemlenen ve gözleri bağlı olarak ipe takılmış bir kazın boynunu kesmeyi içeren gelenek, belki de sadece "aşar vergisi" anısına bağlı değildir[3]. Her yarışmacı, güneş şeklinde gözleri kapatan bir maske takmalı ve kırmızı bir manto giymelidir. Karnaval'daki diğer "vahşi adamlar" da, hikâye ve destanlarda veya hanların kapısındaki işlemelerde görülmektedir. Bazen kaba saba kıyafetler giyerek kılık değiştirirler. Öte yandan, halka maloldukları için bir zamanlar gözardı edilmiş eski kültler ve kocakarı hikâyeleri gibi hor görülmüş mitolojik anlatılarla da karşılaşırız[4]. Tanrısal esinlerin kaybolusu üzerine Plutarkhos'un yazdığı kitapta, Büyük Pan'ın ölümü konusunda anlatılanlara benzer destanlar, Valais ve Orta İsviçre bölgelerinde de vardır. İsviçre'nin kapalı bir bölge olmadığından

Ayılı tanrıça, Artio. Adak heykelciği. Bern, Historisches Museum. Foto: Müze.



hareketle, Plutarkhos'un, eski bir Avrupa halk izleğini Yunan değişkesinden aldığını söyleyebiliriz[5].

Devler ve ejderhalar ile ilgili hikâyeler, saf Fransız veya Alman mitolojisinde benzetmenin ne kadar göreceli olduğunu vurgular. Gargantua, özellikle Fransız dilinin konuşulduğu yörelerde iz bırakırken, İsviçre'nin Alman kantonundaki devler daha çok kuzeyin özelliklerini taşır. Aynı şekilde, İsviçre destanlarındaki devler de masal ejderhalarına, *yılan bacaklı peri kızlarına* ve Alman destanlarındaki canavarlara benzer. Keltlerdeki ve Kuzey ülkelerindeki kaynaklar, çoğu kez birbirlerine karışmıştır. Bununla beraber, kaynağını Kuzey Avrupa'da aramamız gereken özgün bir İsviçre izleği daha vardır: Guillaume Tell.

Birçok din tarihçisi, şimdiye kadar tarihi kişilik olarak kabul edilen birçok Hint-Avrupalı kahramanın mitolojiye ait olduğunu son zamanlarda kanıtlamıştır. Bunun en çarpıcı ve en yeni örneği, Guillaume (Wilhelm) Tell'dir. Uzun zamandır, Tell üzerine yazılmış Toko, Puncker veya William de Cloudesly gibi birçok

Sucellus. Viège bronzu. Cenevre, Sanat ve Tarih Müzesi. Foto: Müze.



hikâyenin birbirine benzediği ve bu şaşırtıcı hikâyenin esasen İskandinav kökenli olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak bugüne kadar söz konusu hikâye, bir çocuğun başına yerleştirilerek okla vurulan elma bölümüyle anılagelmiştir[6].

Şüphesiz Tell'in ok atmadaki olağanüstü yeteneğin altını çizmek gerekir. *Malleus Maleficarum* bu konuya özel bir yer ayırır. Gerçekten yaşadıysa, bu mahir okçunun, Engizisyon'un bütün şimşeklerini üzerine çekmiş olması gerekir[7]. Aynı hikâyede, peri ve cadılara da büyülü oklar atma yetisi atfedilir. Burada özellikle ok ve yayın karanlık kalan simgeleri üzerinde de durmak gerekir.

Mahkûm olan Tell'in, bir gölden gemiyle kaçması da karanlıkta kalmış bir konudur. Tell'in benzeri kuzeyli kahramanlar Toko, Heving veya Geyti Aslaksson da kaçmıştır ama gemi yerine kayak kullanmışlardır. Toko'nun kaçışı denizde son bulur. Ok atmadaki maharetleri ile tanınan İskandinav tanrı Ullr (Ollerus) ve tanrıça Skadi de kayakla yolculuk yaparlar. Ayrıca Ullr, sanki bir gemideymiş gibi kemiklerin üzerinde gider. Olaus Magnus'a ait *Historia de gentibus septentrionalibus*'taki bir gravür, doğaüstü özellikli bir su kayağının uygulanışını gösterir.

Wilhelm (*helm* = miğfer) ismi ve şapka bölümü, bir taraftan başlığın (ki birçok mitte sihirli etkisinin önemi vardır) yadsınamayacak ölçüde önemli bir rol oynadığını, diğer taraftan da Tell (ya da Toll, yani "deli") adıyla deliler sınıfına dahil olduğunu gösterir. Tell'in bir sırığın ucuna takılmış başlığın önünde şapkasını çıkarmayı reddetmesi, bir delinin siyasal davranışı olarak yorumlanmıştır. Yani hemen hemen ritüel bir biçimde, yaygın duygu ve duyulması hoş olmayan gerçekleri ifade etmeye yetkili bir kişinin davranışı olarak. Bu yorum, etnografik ve bir tanrı simgesine tapınma gibi dinsel olgularla (Olaus Magnus, III. kitap 2. Bölüm'de sözü edilen) sihirli okların varlığına olan inancı gözardı etmektedir. Bu düşünceden hareketle, Kuzey Avrupa ülkelerinde bir kişiye birçok ok atan şaşkınlık verici büyücüyü ve maskeli veya boynuzlu bir biçimde kayak yapanları temsil eden tahta gravürleri hatırlatmalıyız[8]. Son olarak Britanyalı "Morris Dances" ve "Mysters Plays" tipi, halk geleneklerinde delinin ve ok atan askerin önemli rolünü göstermektedir.

Tell'in hikâyesi, birçok bileşenden meydana gelmiştir. Bunlardan biri de, belki de paleontolojik dönem Finlandiya'sından kaynaklanan kayak yapan okçu figürüdür. Geçen yüzyılda tarihçi Jean de Miller Tell'in erkek olarak kişiliğini, 1684'te Jean Martin ile birlikte kaybolduğunu ve kadın olarak 1720'de Verenan ile birlikte ortaya çıktığını yazar. Günümüzde, İsviçre'nin bu ulusal kahramanı, tarihten çıkarak mitoloji alanına dahil olmuştur.

R. C. [S. B.]

NOTLAR VE KAYNAKÇA

1) Ayı kültü için bkz. CHRISTINGER ve BORGEAUD, *Mythologie de la Suisse ancienne*, s. 29 vd., Cenevre, 1963. Örneğin Sion'daki (Valais) Petit Chasseur kazısı ve Carschenna'daki (Grisons) kazılar, Roma işgalinden önce ya da hatta Keltlerin gelişinden öncesindeki kült yaşantılarına ilişkin önemli belgeler ortaya çıkarmıştır, ancak bunları kesin mitlere bağlayamayız.

2) *A.g.y.*, s. 88.

3) İsviçre'de oynanan "Marelle" adlı bir başka oyun muhtemelen eski erginleme törenlerine ve labirent mitine bağlıdır (*a.g.y.*, II. cilt, s. 107 vd.).

4) Örneğin Apuleius'un Psykhe ve Cupido masalına karşı tavrı böyledir. (*Dönüşümler*, IV. kitap, 27).

5) PLUTARKHOS, *De defectu oraculorum.* MULLER, J., *Sagen aus Uri*, III. cilt, Basel, 1969, s. 207-210. COURTHION, L., *Les veillées des mayens*, Cenevre, tarihsiz, s. 197-201.
6) *Quellenwerk zur Entstehung der schweizerischen Eidgenossenschaft III Chroniken*, Band I, Aarau, 1948. BOOR, H. DE, *Die nordischen, englischen und deutschen Darstellungen des Apfelschussmotivs.* DELCOURT, M., *The legend of Sarpedon and the saga of the archer*, *History of Religions*, Chicago, 1962, 2 cilt, no 1.
7) INSTITORIS, H., ve SPRENGER, J., *Le marteau des sorcières* (*Malleus maleficarum*), Paris 1973.
8) KÜHN, H., *Die Felsbilder Europas*, Stuttgart 1952. RAVDONIKAS, W. J., *Les gravures rupestres des bords du lac Onega et de la mer Blanche*, Moskova, 1938, 2. cilt.

İTALYA.

Bir Roma dininden sözetmek, bir "Yunan dininden" sözetmek kadar kolay değildir. Yunanistan ve İtalya gibi iki büyük uygarlığa dayanan klasik dünyanın geleneksel çerçevesinde İtalya, Eski Yunan gibi tek bir tarihsel gerçekliği temsil etmez. Başlangıçta, İÖ I. binyıl boyunca İtalya toprakları, her biri ayrı bir inanış ve geleneğe bağlı birçok kavmin yaşadığı bölgelere – bu bölgelere Sicilya Yarımadası'nın güney kıyılarındaki Yunan sömürgelerini de eklemek gerekir– ayrılmıştı. Roma'nın fethinden başlayarak Antikçağ'ın sonuna kadar, İtalya dini Roma diniyle özdeşleşmiştir. Bu durumda başka makalelere başvuracağız: Bu makaleler, *Roma öncesi* İtalya'ya ve bu konuyla ilgili diğerleri yanında Roma dinine ilişkindir.

M.P. [H.T.]

İTALYA (ROMA ÖNCESİ). Genel tarih çerçevesinde din sorunu.

Antikçağ'daki Akdeniz halklarının dinsel görüşlerinin genel gelişim sürecinde Roma öncesi İtalya, geniş ölçüde etkisinde kaldığı Yunan dünyası kadar önemli olmasa da, kuşkusuz dikkate değer bir yer işgal etmektedir. "Roma öncesi" deyiminden genel olarak tarihsel zamanların başı ile İÖ VII. yüzyıl arası dönemi ve İÖ III ve I. yüzyıllar arasında gerçekleşen siyasal ve kültürel birliği anlamaktayız Bu arada, İtalya dünyasındaki diğer uygarlık merkezlerine koşut olarak gelişen Roma'nın varlığını da bir kenara atmamalıyız.

Bir birliğin ve tutarlı bir ilerlemenin olmayışı, Roma öncesi İtalya'nın en belirgin özelliğidir. Bu nedenle, o çağdaki Yunanistan ile açık bir farklılık gösterir. İtalya, kökleri, dilleri, kültürleri ve çeşitli toplumsal grupların ulaştıkları farklı gelişme seviyeleri açısından birbirlerinden ayrı ırkların bir mozaiği olarak karşımıza çıkar. Roma'nın fethinin ilk zamanlarında oluşmuş bazı temel kavimsel birliklerin tarihsel isimlerini bilmekteyiz (Latinler, Campanlar, Apuller, Calabrlar, Lucanlar, Brutlar, Samnitler, Sabinler, Picenler, Umbrialılar, Etrüskler, Ligurlar, Venetler, Histriler, Galler); bunları, İmparator Augustus zamanındaki birleşik İtalya bölgelerinin isimleriyle de bulmamız mümkündür (I. Latium ve Campania; II. Apulia ve Calabria; III. Lucenia ve Bruttium; IV. Sabinlerin toprakları ve Samnium; V. Picenlerin toprakları; VI. Umbria; VII. Etruria; VIII. (Gallia) Cispadana, sonra Aemilia; IX. Liguria; X. Venetia ve Histria; XI. [Gallia] Transpadana). Aralarından bazıları, kimi zaman meydana gelen kavimler arası karışmalar ve göçler yüzünden yer değiştirmelere karşın günümüze kadar varlıklarını korumuştur. Ancak, bu bölünmenin etnografik ve tarihsel soyların koşullarına bağlı olduğunu, arkeolojinin ve dilbilimin bize ulaştırdığı kadarıyla geçerlilik kazandığını hiçbir zaman unutmamak gerekir. Aslında, sınıflandırılması çok zor olan türdeş gruplar dışında, İtalya topraklarında aşağıda belirtilen birlikleri saymak mümkündür: a) Hint-Avrupa dil ailesine ait olmayan, kendilerine özgü dilleriyle Etrüskler; b) Latinler, Iapygler (Apuller), Umbria-Sabelliler ve Venetlere yabancı gelen ancak Hint-Avrupa dil ailesine ait olan bir dil konuşan İtalyan halklar; c) Güney İtalya (Büyük Yunanistan) ve Sicilya kıyıları boyunca yerleşmiş Yunan sömürgeleri. Arkaik dönemin sonundan itibaren kentlerin toplanma ve dağılmada oynadığı roller artış kaydetmiş ve özellikle, Yunan sömürgelerinin bulunduğu bölgelerde ve İtalya'nın Tyrrhen Denizi (Etruria, Latium ve Campania) bölgesinde kavimsel etkenler eklenmiştir. İÖ V. ve IV. yüzyıllarda Roma öncesi İtalya Yarımadası'nın ve Umbria-Sabellilerin (yani Sabinler, Samnitler, Campanialılar veya Osklar, Lucanlar, Brutlar, Picenler, Umbrialılar...) görünüşü, yayılmalar ve Keltlerin (Gallerin) Alpler'i aşarak Kuzey ve Orta İtalya'ya gelmeleri sonucu büyük değişikliğe uğrar.

Bu kadar farklı yapıdaki bir dünyanın dinsel deneyimlerinin karmaşıklığı ve çeşitliliğini anlayabilmek için, tarihsel öncüllerin üzerinde durmak şarttır. Şüphesiz her önemli uygarlığın kendi özel niteliğine göre ayrı bir araştırma konusu oluşturması gerekmektedir: Biz burada Yunan dinine bağlı olarak Yunan İtalya'sını ve Roma dinine bağlı olarak da, kaynağından başlayarak Roma'yı ele alacağız; Etruria (tüm göndermeleriyle bkz. "Etrüskler. Dinlerindeki önemli özellikler." maddesi) ve diğer İtalyan kavimler için dinlerinin (bkz. "Iapygler.", "Latinler. Roma dininin kökenleri.", "Sabelliler-Umbrialılar.", "Venetler." maddeleri) arkasında yatan olgulardan yola çıkarak sergiledikleri özelliklere, nihayet Galyalılar için Kelt dinine başvurmamız gerekecektir. Öte yandan, İtalya'ya yani, eski anlamıyla kıta İtalya'sına ait olmayan ancak kıta İtalya'sıyla sıkı tarihsel ve kültürel bağları bulunan, yaygın yerel kültürleriyle Fenike ve Kartaca sömürgelerinin yaşadığı adaları (Sicilya, Sardunya, Korsika) da gözardı etmemek gerekmektedir.

Bunun dışında, tarih sahnesinde aldıkları yeri, işlevleri ve ulaştıkları noktayı belirleyebilmek için, Roma öncesi İtalya'nın dinsel deneyimlerinin bütününe daha geniş tarihsel bir açıyla bakmak gerekmektedir.

Her şeyden önce, bu konuya ilişkin olarak elimizdeki bilgilerin kısıtlı, parça parça ve dağınık olduğunu söylemeliyiz. İtalyan kavimlerin özgün bir yazısının bulunmayışı ya da yerel dillerin Latinceye geçiş dolayısıyla birbiri ardına kaybolması, diğer antik uygarlıklar hakkında elimize ulaşanlara oranla olumsuz bir etmendir. Klasik Yunan ve Latin şairler tarafından aktarılan bilgiler, özellikle de geç dönem kaynaklı olanlar dolaylı, rastlantısal ya da çoğunlukla belirsizdir. Yerel yazarların yapıtlarının büyük bir bölümünün kayıp olması nedeniyle, Yunan sömürgelerinin edebî tanıklıkları bile eksikliklerle doludur. Yunan sömürgeleri dışındaki bölgelerden günümüze ulaşmış bulunan ve özellikle Etrüsk, Umbria, Osk, Messapien ve Venet dillerinde yazılmış anıt yazıları, inanışlar ve kültler hakkında bazı yararlı bilgiler vermektedir. Fakat geri kalan belgeler için maddi kanıtlara veya



Roma öncesi İtalya.

anıtlardaki yazıtlara, arkeolojik tanıklıklara, yani sunak ve mezar kalıntılarına, resim ve figürlere, paralara ve eşyalara başvurup bunları yorumlamaktan başka bir çare yoktur.

En kayda değer genel olaylar aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1. *Prehistorik geleneklerin ve ilkel anlayışların korunması.* Tarihsel döneme geçiş net olarak belirtilmemiştir. Bu geçişi niteleyen yenilikler, (Yunan sömürgeleşmesi başladığı sırada kavimsel ve kültürel birliğin kurulup tanımlanması, Doğu Akdeniz'deki büyük uygarlıkların biçim ve fikirlerine yönelen açılım, kentsel yapılaşmada ilerlemeler, siyasal ve dinsel kurumların gelişmesi, yazının benimsenmesi, vb.) önceleri Yunan sömürgelerinden tamamen bağımsız olarak Tyrrhen Denizi ve özellikle de Etruria ve Etrüsk etkisinin yoğun olduğu bölgelerle sınırlı kalarak yavaş yavaş kendini benimsetir. Bu arada İtalya'nın geri kalan bölgeleri, yani Yarımada'nın Adriyatik yamaçları ve Kuzey taraflarına doğru uzanan iç kesimlerine bu yeniliklerin girmesi uzun zaman alacak ve bu yenilikler kıyılarla sınırlı kalacaktır. Sözü edilen topraklarda, hemen hemen Roma fethi öncesine kadar, demir çağı yaşam biçiminin ve bu çağ kültürüne özgü kurumların temel bazı görünümleri varlıklarını koruyacaktır: Mağaralardaki veya kayalara oyulmuş tapınaklardaki kült kutlamaları ve (Alp vadilerinin özelliği olan) figüratif çizimler, mezar taşları, evlerin ve mezarlıkların yakınlığı gibi tarihöncesinden gelen bazı geleneksel ritüeller bunlar arasında sayılabilir. Ancak, Yunan sömürgelerini bir tarafa bırakırsak, daha gelişmiş kültür merkezlerinde bile, klasik akılcı dünya görüşüyle ilgisi olmayan ve kimi zaman Helenistik ve Roma dönemi yazarlarını hayrete düşürecek bazı anlayışlardan izler taşıyan ilkel uygulamalar da varlıklarını sürdürmüşlerdir. Burada, özellikle doğaüstü animizm kuramını meydana getiren şeyleri, her yerde rastlanan tanrısal ve tanrılaştırma işaretlerinin değerini, (Etruria'da ve hatta kökeni Roma'da olan) belli belirsiz anaerkil bir düşünceyi çağrıştıran kadının toplumsal ve dinsel önemini, ölülerin, ölümden sonra mezarlarında maddi yaşamlarının sürdüğüne duyulan sağlam inancı ve böyle bir inancın tüm kurallarını (ölülerin küllerinin saklandığı kavanozlar, evlere benzetilerek inşa edilen mezarlar, portre resimlerini, cenaze gereçlerinin zenginliği, cenaze kuralları, vb.) imâ ediyoruz.

2. *Yunanistan etkisi başta olmak üzere dış etkiler.* İtalyanların dinsel inançlarını, tarihöncesi ve ön-tarihten kendisine miras kalanlar dışında, Doğu ve Yunan motiflerinin derin etkisi altında kalarak kesin biçimini almıştır. İÖ VIII. ve VI. yüzyılları da kapsayan "Doğululaştırmacı" dönem boyunca, Yakındoğu (Mısır, Suriye, Mezopotamya, Urartu, Anadolu) ve Ege dünyasından Fenikeliler ve Yunanlılar aracılığıyla ithal edilen büyük miktarlardaki eşya ve figüratif motiflerle eş zamanlı olarak, eski Doğu uygarlıklarının ve gelişme aşamasındaki arkaik Yunanistan tarafından özümsenmiş inanışların yankılarının İtalya'ya girmiş olması muhtemeldir. Bazı tanrısal ve doğaüstü varlıklar, bunlara ait ikonlar ("hayvan yetiştiricileri", sfenksler, kartal başlı arslanlar, Kentauroslar vb.), doğmakta olan Yunan mitolojisinin ögelerini içeren efsanevi gelenekler ve genel anlamda simgesellik bunu kanıtlar niteliktedir. Ancak daha sonraları açıkça kendini belli edecek olan bazı tipik olaylar, doğrudan Asya kökenli gibi görünürler: Örneğin Etrüskler insan karaciğeri hakkındaki bilgileri için, Mezopotamya ve Anadolu'da olduğu gibi, küçük hayvan karaciğerlerini örnek olarak kullanırlardı (bkz. "Disciplina Etrusca." maddesi). Sicilya ve Sardunya Adaları'nda, Fenike ve Pön sömürgeleşme alanında yaygın olan Sami dinleri etkisine gelince, Tyrrhen Denizi kıyılarında bulunan Friglerin tapınaklarındaki "sacellum"un, Etrüsklerin Uni isimli tanrıçasıyla bir tutulan Astarte tanrıçasına adanması olayını istisnai bir gerçek olarak belirtebiliriz. Ancak İtalyan merkezlere kendine özgü tanrısal modellerini simgeleriyle (yerel panteon sonuçta Yunan panteonuyla özdeşleşir: Etrüsk tanrısı Tinia ve Latin-İtalyan tanrı (D)iove Zeus'la, Etrüsk ve Latin tanrıça Uni ve Iuno Hera ile tüm İtalyan kavimler tarafından tanınan Mars Ares'le bir tutulduğu gibi, diğer benzetinelerle bu örnekleri çoğaltılabiliriz), mitleriyle, kültüne özgü nitelikleriyle (sunak ve tapınak biçimleri, kurban ritleri, sunulan adaklar) benimseten, Orta İtalya ve Sicilya sömürgelerine İÖ VIII. yüzyılda doğrudan yerleşen Yunan dini olmuştur. Sonuçta ilginç olan, Yunan kahramanlık dünyası ile yerel İtalyan geleneklerini, birbirine karıştırarak veya yakınlaştırarak yine birbirine bağlayan efsanevi hikâyelerin ve mitografik oluşumların görkemli mirasının teşkilidir (bkz. "Yunan-İtalyanlar. Gelenekler ve Mitler." maddesi).

3. *Değişik kavimsel-kültürel yerlerin tanımları.* Roma öncesi İtalya'nın nüfus ve kültür çeşitliliği, temel tarihsel bakış açısını oluşturmaktadır. Bu çeşitlilik, özellikle kutsal anlamda kendini belli etmekte ve doğası gereği, her ırkın veya topluluğun en özel mirasından oluşmaktadır. Derin ve gerçek farklılıklar Yunan dinini nasıl sömürgelerin dininden ayırıyorsa, Etrüsk dinini de Latin ve ilkel Roma dinlerinden ayırmaktadır. Hatta bu ayrım, Sabinler, Sannitler, Umbrialılar gibi diğer İtalyan kavimlerin dinleri

arasında da görülmektedir. Ayrıca, yukarıda söylediğimiz gibi, her birinin ayrı ayrı ele alınmaya değer olduğu aşikârdır. Bu farklılıklar, sadece tüm bu dinlerin kaynağındaki çeşitlilikle değil, aynı zamanda kendine özgü nitelik ve eğilimlerinde belirleyici olan tarihsel koşullarla da açıklanmaktadır. Örneğin Etrüsk dünyasında, olağanüstü gücünü önemli maden kaynaklarının işletilmesiyle sağlayan, soylu kökenlerinin saygınlığına önem veren ve Doğu etkileriyle ön tarihsel cenaze geleneklerini birleştiren baskın bir toplumsal sınıfın erken bir dönemde yerleşmiş olması; benzerine ancak Mısır'da, Akdeniz dünyası dışında ise Çin'de rastlanan ölü kültünün ideolojik ve törensel gelişimini büyük olasılıkla kolaylaştırmıştır. Daha sonraları yine Etruria'da, Roma'nın üstünlüğü ile aynı zamana denk gelen çöküş kesinleştiğinde, tüm siyasal ve iktisadi ayrıcalıkların kaybeden baskın oligarşik sınıflar; Etrüsk dinselliğinin en yalın ifadesini oluşturan ve *disciplina* adı verilen bu öğreti ve kurallar bütününün geliştirilmesini ve düzenlemesini kolaylaştıran koşullar yaratarak, ilgilerini kutsal rahiplik mekânlarının tören ve soyut düşünce geleneğine yöneltmişlerdir. Hiç kuşkusuz Osk-Umbria dili konuşan İtalyan kavimlere, tarihöncesinden ve atalarından, kırsal ve savaşçı göçerliğe ilişkin bazı temel anlayışlar ve dinsel gelenekler miras kalmıştır: Sözgelişi eşzamanlı olarak, bir totem kabilesinin izlerine ve "kutsal ilkbahar" (*ver sacrum*) miti yani silah taşıma yaşına erişmiş gençlerin göçü anlamına gelen törene rastlanmaktadır. Bu tören ayrıca, belli bir yılda doğan tüm insanların ilkelce kurban edilmesinin yerine geçmekteydi (bkz. "Sabelliler-Umbrialılar." ve "Ver Sacrum." maddeleri). Tarih dönemi boyunca bütün bu kavimlerin büyük yayılma hareketleri ve paralı askerlerin yaygın bir biçimde kullanılmaları, bunların dinlerindeki, özellikle de İÖ III. yüzyılda Sicilya'da paralı campanien'ler tarafından kurulan Mamertin Askeri Devleti'ne ismini verecek olan Mars veya Mamers kültündeki "savaşçı" nitelikleri vurgulamaya katkıda bulunur. Bu nedenle, bu fikir düzleminde, Roma'nın siyasal-kurumsal tarihiyle, Roma dinindeki hukuksal ve kamusal değerler arasında varolduğu bilinen ilişkiyi dikkate almadan geçemeyiz.

4. *Ortak veçheler ve siyasal birlik eğilimleri.* Az önce de gördüğümüz gibi, birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, Roma öncesi İtalya dinlerinin ortak noktaları da bulunmaktadır. Bu benzerlikler, her ne kadar İtalyan dünyanın kendi bütünü dahilinde, diğer kültür çevrelerine baskın çıkmasına olanak verecek bütünsel açıdan ayırıcı bir "özellik"le tanımlanmıyorlarsa da ve sonuçta Roma dinine yenik düşecekse de, dikkatle incelenmeye değecek bir nitelik arzetmektedirler. Denizler ve Alp Dağları arasında uzanan topraklar, coğrafi bakımdan İtalya'yı kaçınılmaz olarak bir ticaret ve irtibat noktası haline getirmiştir. Tarihöncesi ve ön-tarihsel dönemler boyunca –özellikle de "Villanova öncesi" uygarlığı, yani bronz çağının sonlarına doğru İÖ XII. ve IX. yüzyıl arasındaki dönem–, arkeolojik bakımdan İtalya; toplumsal-kültürel yapı, anlayış ve adetler düzeyinde temel bir birliğin varlığını düşündüren bir tür biçimsel birlik ortaya koymaktadır. Bunlara, örneğin, demir çağının çeşitli uygarlıklarının cenaze törenlerindeki ortak yönlerini ekleyebiliriz. Kimileri (Kuzey İtalya ve Tyrrhen Denizi kıyılarını kapsayan Orta İtalya'da olduğu gibi) ölü yakmayı üstün sayardı. Kimileri de, (Güney İtalya ve Adriyatik Denizi kıyılarını kapsayan orta bölümlerdeki gibi) ölü gömmeyi tercih ederdi. Az önce sözettiğimiz Doğu ve Yunan etkileri her kavimsel grup veya kültürel çevrenin sınırlarını aşarak, değişik ölçüde yaygınlaşmış bir ilham kaynağı oluştururlar: Mit alanında Odysseus ve Diomedes'in yolculukları ya da Herakles'in kültünün, Pythagoras'ın öğretilerinin, Dionysos'un ritlerinin yayılması bunun temel örnekleridir. Ancak Etrüsk uygarlığı, baskın ve yayılmacı olduğu dönemlerde, hatta Yunanistan'a göre ikincil derecede kaldığı dönemlerde bile kendi fikirlerini, imgelerini ve tören geleneklerini geniş İtalya Yarımadası ve Kuzey İtalya topraklarında etkili kılmayı bilmiştir. Arkeolojik veriler, edebî kaynaklar, yazıtsal belgeler, İtalyan dünyanın en gelişmiş kültür merkezleri arasında ikili ve çok taraflı ticari ilişkilerin varlığını ortaya koymaktadır. En önemli örneklerden birkaçını sıralayalım: İÖ VI. yüzyılda dinsel alanda olduğu kadar, kutsal yapıların biçim ve dekorasyonların ayrıca kimi kültlerin, efsane ve mucize anlatılarının da tanıklık ettiği Etrüsk-Latin kültür *koine*'si. Umbria ve Etrüsk panteonlarında rastlandığı üzere, kimi tanrılara çift isim verme dizgesi (Iguvia Yazıtları'ndaki Mars Grabovius veya Etruria'daki Fufluns Pachies). Umbria ve Roma'daki falcılıkla ilgili öğreti ve uygulamaların birbirine benzerliği ve özellikle Güney İtalya'da Yunan ve İtalyan inanışların birbirine kaynaşması. Özellikle Campania, Yunan, Etrüsk, Sannit ve Latin gelenekleri gibi çeşitli geleneklerin birbirine karıştığı bir pota, bir buluşma noktasıdır. İÖ IV. ile II. yüzyıllar arasında tüm Yarımada'da dinsel anlayış ve pratiklerin geniş bir alanda birbirleriyle birleşip bütünleştiği gözlenmektedir. Bu durum, Mars ve Herakles-Hercules kültlerinin yaygınlaşmasını, pişmiş toprak ve küçük bronz adakların yayılmasını, bazı tapınak tiplerini açıklamaktadır. Hiç

Hercle ve Mlacux. Atri aynası. Londra, British Museum.



kuşkusuz, bu süreçte Roma hükümranlığı da, önemli bir hızlandırıcı bir etken olmuş ve katalizör rolü üstlenmiştir.

M.P.

KAYNAKÇA

MICALI, G., *L'Italia avanti il dominio de' Romani*, Floransa, 1810 (2. Baskı, 1821; yeni baskı Torino, 1887). RANDALL MACIVER, D., *Italy before the Romans*, Oxford, 1928. ALTHEIM, F., *Italia, Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, X, 1934, s. 125-155; *Italien und Rom*, I. *Die Grundlagen*, Amsterdam-Leipzig, 1941 (= *RömischeGeschichte*, I, Frankfurt, 1951). WHATMOUG, J., *The Foundations of Roman Italy*, Londra, 1937. PALLOTTINO, M., *Le origini storiche dei popoli italici*; *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Relazioni* içinde, II, Floransa, 1955, s. 3-60. RICHTER, G. M. A., *Ancient Italy*, Ann Arbor, 1955. MAIURI, A., *Arte e civiltà dell'Italia antica*, Milano, 1960; *Etudes étrusco-italiques*, Louvain, 1963. RADKE, G., *Die Götter Altitaliens*, Münster, 1965. DEVOTO, G., *Scritti minori*, II, Floransa, 1967. LEVI, M. A., *L'Italia antica*, I, Milano, 1968. HEURGON, H., *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, Paris, 1969. PALLOTTINO, M., *Civiltà artistica etrusco-italica*, Floransa, 1971; *Sul concetto di storia italica*; *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon* içinde, Paris, 1976, s. 771-789; *Genti e culture dell'Italia preromana*, Roma, 1980. BLOCH, R., *Recherches sur les religions de l'Italie antique* (Centre de recherche d'histoire et de philologie de l'Ecole pratique des hautes-études), Cenevre, 1976. *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, II-VII. ciltler, Roma, 1974-1978; *I Galli e l'Italia*, sergi kataloğu, Roma, 1978.

Daha ayrıntılı kaynakça bilgileri şu maddelerin sonunda bulunmaktadır: "Etrüskler. Dinlerindeki önemli özellikler.", "Keltler (Kıtalı).", "Yunan-İtalyanlar (Gelenekler ve mitler).", "Iapygler.", "Latinler. Roma dininin kökenleri.", "Roma.", "Sabelliler-Umbrialılar." ve "Venetler.".

Etrüskler ve İtalyanlar. Mit hikâyesinin yetersizliği.

Yunanlıların olağanüstü gelişkin mitolojik imgeleme yetileri ve derin bilgileri antik İtalyan kavimlerle karşılaştırıldığında, İtalyanların tanrı ve kahramanlara ilişkin hikâyelerinin çok yetersiz olduğu gözlenmektedir. Doğal olarak böyle bir yargıda bulunulduğu zaman –veya böyle bir izlenim edinildiğinde–, özgün edebî belgelerin kayıp olduğunu ve bu yüzden sınırlı bilgiye erişebildiğimizi hesaba katmamız gerekmektedir. Elbette Latin edebiyatını buna dahil etmiyoruz. Etrüsk ve İtalyanlara ait geleneklerden yalnızca rastlantısal olarak bulunup, geç dönemde özetlenmiş ve çoğunlukla da klasik ve Bizanslı yazarlar tarafından tahrif edildiği açıkça belli olan bazı parçalar elimize ulaşmıştır. Bu hikâyelerin büyük bir bölümü, İtalyan kavimler, kentler ve kültler doğrultusunda (bkz. "Yunan-İtalyanlar. Gelenekler ve mitler." maddesi) tamamen Yunanlılar tarafından geliştirilmiş olmasalar bile, kaynaklarını zaten geniş ölçüde Yunan mitolojisi etkisine açık olan bir efsanevi dünyada bulmaktadırlar. Böyle bir bağlamda yerel ögeleri gözardı etmek ve bir doğruluk veya eskilik payı aramak çok zordur. Aynı sorun, Etrüsk sanatsal tasvirlerinin, özellikle de aynalar üzerindeki salınelerin ve ölü küllerinin konulduğu küçük kavanozlar üzerindeki kabartmaların, üzerlerinde yerel efsanelerin ya da Yunan kompozisyonlarına karışmış zor anlaşılır sahnelerin yeraldığı lahitlerin yorumunu yaparken de karşımıza çıkmaktadır. Sözlü olarak aktarılan kıssaların varolması mümkün olmakla birlikte, elimizde buna ilişkin hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Yine de, Adriyatik Denizi'nin kıyı bölgelerinde (Apulia'daki Dauni'de ve Marches'daki Novilara yeraltı mezarlığında) savaş, tören denizcilik sahneleri ve kendilerine özgü canavarların tasvirleriyle vb. süslenmiş mezar taşlarındaki gravürler veya heykeller, tarihi belirli arkaik vazo veya küçük bronz eşyalar üzerinde yeralan süslemeler bilmecesindeki yankıları bulmamız mümkündür. Ancak bu gelenekler, bir zaman varolsalar bile, her kavmin kendi tarihsel başlangıcının derinliklerinde kalmış olaylar olarak değerlendirilmelidirler. Yunan mitolojisinin tanrı ve kahramanlarıyla birlikte erkenden ve düzenli diziler halinde yayılmış olması, özellikle gelişmiş bir seviyeye ulaşmış, ancak hızlı bir biçimde Yunan etkisine maruz kalmış Tyrrhen Denizi çevrelerinde yaşayan Etrüsk, Latin ve Campanialıların, yerel efsane yaratmaya yönelik tüm girişimlerini engellemiş olmalıdır. Öte yandan, tanrıların gizemli yapısı konusunda Etrüsklerinki gibi dinsel kavrayışların mantığından kaynaklanan bazı eğilimlerin mitolojideki ve özellikle tanrıların "eylemlerini" anlatan anlatılardaki –bu durum Yunanlıların bu alanda gösterdiği imgelem yetisine açıkça terstir– zayıflamayı belirlemiştir.

Burada, çağdaş araştırmacıların dikkatinin, bazı Etrüsk ve Etrüsk-İtalyan efsanelerin yeniden oluşturulması olmasa da, yeniden bulunmasına olanak sağlayan tanrısal, demonsu veya kahramansı varlıklar etrafında gruplaştırılabilen bazı figüratif veya edebî veriler üzerinde yoğunlaştığını belirtmeliyiz. Hepsi, ya da hemen hemen hepsi, geç dönemde, Yunan ögelerine yer verilerek geliştirilmişe benzemektedir. Aynı zamanda çok çeşitli yorumlara yol açan az çok değiştirilmiş tarihsel olayların anısı niteliğini taşımaları da mümkündür. En önemlileri şunlardır: 1) Hercules (Herakles), tanrıça tarafından emzirilen "Uni"nin (Iuno)

Canavar. Bir kuyudan çıkan Volta. Ume. Volterra, Guamacci Müzesi. Foto: Müze.



oğlu, 2) Ayrım yapmaya olanak sağlayan birçok sıfatla anılan (Maris Halna, Maris Husrnana, Maris İsmithians), çocukluk ve gençlik gibi sayısız görünümleriyle temsil edilen Maris'in (Mars), Hercules'in oğlu olduğu sanılırdı. Minerva tarafından kendisine ölümsüzlüğü sağlayacak olan bir rite tabi tutulmuştu –hikâyenin bu bölümü kuşkusuz, Ausoneslerin atası olan (Aelianus, *Varia historia*, IX, 16) Kentauros Mares'in uzun ömürlülüğü, üç kez ölüp dirilmesiyle ilgilidir, 3) Epiur ve Tages isimli çocukların yaşlılara özgü bir görünüşleri ve bilgelikleri vardı. Bu Tages'in, kehanet yaratıcısı ve ustası olduğu, ekin tarlalarından çıktığı ve Tarquinia'ya adım veren kahraman Tarkhon'la sıkı ilişkiler kurduğu söylenirdi, 4) Su perisi Vegoia'nın (Lasa Vecu veya Vecuvia) öğretisi ve Chiusi kökenli olduğu kuşku götürmez Arruns Veltymnus'larla olan ilişkileri hakkındaki benzer hikâyeler, 5) Cacus efsanesi: Bu efsane, şarkıları, büyük olasılıkla Artile adında genç bir delikanlı tarafından değiştirilmiş bir ozanın hikâyesidir. Her ikisi de Aule ve Caile Vipinas isimli savaşçılar (bunlar İÖ VI. yüzyılda tarihsel olayların meydana geldiği bir döneme aittir ve yaşamları yarı-efsane halinde hikâyeleştirilmiştir) tarafından tehdit edilmiştir. Cacus'un adı, bir İtalyan halk olan Marsi halkına (Sabinus, *Collectanea*, I, 8) adını veren kral Marysyas'ın yanında Tarchon'un elçisi olarak geçer, Vergilius (*Aen.*, VIII, 184 vd.) ise onu, sonunda Hercules tarafından öldürülen zalim bir çobanken haydutluğa soyunan biri olarak anlatır, 6) Volsinies civarında görülen ve kral Porsenna (Plinius, *Hist. Nat.*, II, 140) tarafından öldürülen (V)olta canavarı, kuşkusuz kimi lahitler üzerinde kurt başlı ve kurt postlu olarak bir kuyunun dışında zıplarken, silahlı adamlarla savaşırken veya şeytan çıkarma riti yapmaktayken gördüğümüz kişidir. Görüldüğü gibi, bu mit çizelgelerinin bazıları Etrüsklere özgü alanın tamamen dışında kalmaktadır. Bu ise İtalyan dünyayla ilişkiler anlamına gelmektedir. Ancak, değişik Etrüsk çevreleri arasındaki bu yakınlaşma ve kaynaşmaların yalnızca bilginin ve düşüncenin üstün olduğu bir dönem boyunca meydana geldiğini ve ne olursa olsun, en başta belirttiğimiz "Yunan-İtalyan" mitin gelişim sürecine bağımlı kaldıklarını var saymamız gerekmektedir. "Kutsal ilkbahar"a dayanan geleneklerin mitik yönlerinde Sabelli ırkına özgü (bkz. "Sabelliler-Umbrialılar." ve "Ver sacrum." maddeleri) göreceli özerk bir mitoloji esini bulunduğu gözlenmektedir.

M.P.

KAYNAKÇA

GIGLIOLI, G. Q., CAMPOREALE, G., *La religione degli Etruschi*, *Storia delle religioni*, 6. baskı, Torino, 1971, II, s. 537-672 ve önceki bütün incelemeler referans olmak üzere; özellikle s. 598 vd. PFIFFIG, A. J., *Religio Etrusca*, Graz, 1975, özellikle s. 16 vd., 198 vd., 347 vd. Ayrıca bkz. "Demonoloji. Etrüsk örneği.", "Roma. Tanrılar.", "Etrüskler. Dinlerindeki önemli özellikler.", "Iapygler." ve "Sabelliler-Umbrialılar." maddeleri.

Tanrısal varlıklar.

I. Genel olarak antik İtalya.

Antik İtalya tanrılarını inceleyen kişi, klasik uygarlığın din birliğini yani Yunan ve Roma dinlerinin temel birliğini hiçbir zaman gözardı etmemelidir. Yunanistan, Etruria, İtalyan kavimler ve Roma'nın kutsallıkla ilişkilerini, imgelem, düşünce tarzı ve



Uni'nin emzirdiği Hercle. Floransa, Arkeoloji Müzesi.

davranış bakımından birbirinden ayıran niteliklerin ötesinde, üstün tanrısal varlıkların görevi, görünümü ve atfedilen sıfatların birbiriyle kesiştiği aşikârdır. Bu ise, sadece Hint-Avrupa ve Akdeniz tanrıları (örneğin Yüce Işık veya Gökler tanrısı veya Deniz tanrıçası) hakkında karşılaştırmalı çalışmalar temelinde açıklanabilir. Somut tarihsel ilişkilerin büyük ölçüde hesaba katılması gerektiğine inanıyoruz. Gerçekte bu tanrısal varlıkların insana benzetilerek tasvir edilmiş olmaları, bunları dinsel alandan çok, "kültürel" (yani, mitografik imgelem ve derin bilgi, ikonografi üretimi ve gelenekleri) alana yerleştirir. Antikçağ boyunca özellikle Yunanistan ve İtalya'da örneğine rastlanan bu nitelik, bunların, yayılmalarını kolaylaştırdığı gibi, başlangıçtaki ilk dinsel kavramlar bakımından farklı olmalarına karşın, benzer uygarlıklar arasındaki karşılıklı etkileşime de olanak sağlamıştır. Benzeştirilmiş Yunan tanrılarının bünyesinde varlıklarını sürdüren bazı yerel nitelikleri yoketmek noktasında olmasa bile, yine de Yunan etkisi başlangıçtan itibaren aralıksız olarak belirleyici olmuştur. Tanrı isimleri değişikliğe uğramışlarsa bile çoğunlukla –her zaman değil– aynı değeri içerirler (örneğin bir Etrüsk adı olan Tin (ia) "Zeus"un, bir Latin adı olan Venus ise Yunan Aphrodite'sinin basit bir çevirisidir). Burada özet olarak, benzeşmenin durumlara, mekânlara ve çağlara göre farklılık gösterdiği söylenebilir. Bazı Yunan tanrıları, özellikle de Apollon, İtalya'ya isimleri değişmeden girmiştir: Önceleri yabancı olarak algılanmışlar (Apollon Roma'ya ancak İÖ V. yüzyılda girmiştir), ancak sonraları, aşağı yukarı tamamen İtalyan panteonuyla bütünleşmişlerdir. Bu tanrılar arasında halk bazında en büyük ilgi Herakles'e

gösterilecektir (adı Osk dilinde *Herekle*, Etrüskçe'de *Hercle* ve Latincede *Hercules* olacaktır). Arkaik dönemden itibaren Etrüsk anıtlarına yansımış olmasıyla da doğrulanan Yunan mitlerinin İtalya'ya bu tür toplu "ithali"nin etkisini de buna eklemek gerekir.

Yunan-İtalya tanrısal *koine*'si genel bir olgu olarak ele alınırsa, ilk zamanlardan ya da en azından Yunanlıların Güney İtalya ve Sicilya'yı ilk istila girişimleriyle başlayan bir sürecin doğınasına neden olur ve Helenistik dönemde Yunanistan'ın Romalılar tarafından fethiyle doruk noktasına ulaşır. Ancak bu süreç, özellikleri ve gelenekleri Yunan örnekleriyle benzeşmelerine olanak vermeyen çok önemli tanrıların varlıklarını sürdürdükleri başta ıssız ve kent merkezlerinden uzak bölgeler olmak üzere bazı büyük dinsel merkezlerde, Yunan uyarlamaları ve değişimlerine maruz kalmamış bazı yerel kültlerle karşı karşıya kalır. Bu durum, Etruria'daki Volsinies'deki Veltune-Voltumna "deus Etruria perceps" (Varro, *De Lingua latina*) ya da Umbria-Sabelliler dünyasında tanrıça Vesona örneğinde görülür. Ayrıca, Etruria'daki gizemli, anonim tanrı grupları (*di involuti*, *opertanei*) ve Roma'daki *indigitamenta*'da görülen tanrılara ilişkin bazı özel görüşler üzerindeki çok açık yerel etki, bunun yanısıra (Yunan dünyası ve diğer antik dinlerin de tanıdığı) Roma'daki Iuppiter, Iuno ve Minerva tarafından veya Umbria'da "grabovii" diye adlandırılan Iuppiter Mars ve Vofiono tarafından oluşturulan üçlülerin önemi ve küçük çaplı tanrıların ve kötü tanrıların artışı da saptanmaktadır.

İki isimle anılmak İtalyan dünya tanrılarının en temel özelliğidir. Yaygın olan tanrı veya tanrıçaların özel isimlerine bir sıfat veya *epiklesis* eklemek, bazı bakımlardan normaldir. Böylelikle isim, Yunanistan'da örneğine rastlanan ortak bir kullanıma kavuşur. Ancak, İtalya'da (yani Umbria'da Osk dilinin kullanıldığı çevrelerde, Etruria'da ve hatta Roma'da) görülen bu özellik, daha ziyade Etrüskler, Latinler, Umbria-Sabelliler gibi antik İtalya toplumlarında rastladığımız çift isimli (isim ve lâkap) kişilerin onomastik dizgesine yakınlaşan ve sık kullanılan tutarlı bir dizge dahilinde kendini gösterir. Gerçekte, diğer durumlarda olduğu gibi, toplum ve insani kurum modelleri tanrılara, yarı-tanrı ve demonlara yakıştırılmak istenmiş olabilir. Kişisel isme veya kişilerin ön adlarına karşılık gelen ilk isim, doğal olarak tanrının esas ismidir. Ancak bu isim, bir tür yarı-tanrı (örneğin Etruria'da kimi zaman *Lasa* veya *Charu* [*n*] isimlerinin daha özgül ikinci bir isimle tanımlandığına rastlanır) kategorisinde yeralan bir cins isim olabileceği gibi, bir "kavram" (Iguvia Yazıtları'ndaki Umbria riti gibi: *Ahtu Marti* = "Kâhin Mars") ya da tanrısallığı simgeleyen basit bir cins adı da olabilir (*Dea Fortuna* gibi; bkz. Etrüskçede *Flere Yeniuns* = tanrı Neptunus ya da Neptunus'un tanrısallığı). Tanrıların ikinci adı, soylu isimlerinde olduğu gibi, genel kural olarak nesnel bir anlam taşır. Bu isim bir yer isminden, –bir aile kültü olduğunu düşünebileceğimiz bir soydan (örneğin Tarquinialı Rahip Laris Pulenas'ın methiyesindeki *Culsl Leprnal* = Culsu "Leprna ailesinden") – bir görevden (*Keri Arentikai* = intikamcı Ceres, *Mars Ultor* gibi Capua'nın Osk dilindeki bir bedduası [*tabella defixionis*]) veya benimsenmiş (bir simge olarak Bacchus'un ismine bağlanmış olan Etrüskçe Fufluns'un yeraldığı *Fuflunsul Pachies*'de olduğu gibi) ya da yalnızca biraraya getirilmiş (örneğin *Deus Fidius*, *Ianus Iunoius* vb.) başka bir tanrısal varlıktan de kaynaklanıyor olabilir. Iguvia Yazıtları'ndaki Umbria panteonunu niteleyen tanrısal varlık isimlerinin olağanüstü karmaşıklığı, bu belirttiğimiz son oluşum türüne aittir.

II. Etruria.

Etrüsk tanrıları hakkındaki bilgi, temel olarak açıklayıcı yazıtların da yeraldığı resimli tasvirlere (özellikle işlenmiş aynalara ve cenaze resimlerine, vazo ve heykelciklere); ritler ve adaklara ilişkin yazıtlar küçük Piacenza bronz ciğerleri gibi diğer Etrüskçe metinlere ve klasik edebiyat kaynakları tarafından açıklanan bilgi kırıntılarına dayanır.

Büyük tanrılar, benzeştirildikleri Yunan tanrısal varlıklarının nitelik ve simgelerine benzer özellikler sergilerler. Bu tanrıların her birinin gökyüzünün on altı katında oturduğunun ve özellikle de ilk dördünün kuzeydoğu yönünde olup şimşekler gönderebildiklerinin düşünüldüğü de bilinmektedir. Zeus'a (Latin-İtalyan kavimlere göre Iuppiter) karşılık gelen Tin veya Tinia en başta yeralmaktadır. Bu tanrı üç şimşek gönderirdi: Birincisi kendisinden üstün tanrı adına, ikincisi *Consentes* tanrılarının öğüdüyle, üçüncü ve en korkuncu ise muammalı üstün ve karanlık tanrılarının emriyle (*di Superiores et Involuti*; Seneca, *Quaestiones naturales*, II, 41). Bunu Tini(a)'nın arkadaşı (karısı) ve Yunanlı tanrıça Hera ve Latin tanrıça Iuno'nun türdeşi Uni izlemekteydi. Bu tanrıça çok çeşitli yönleriyle, ama en çok ana tanrıça niteliğiyle (Pyrgi Tapınağı'nda İlithyia ya da Leukothea'yla eşdeğer kabul edilirdi ve Fenikeli tanrıça Astarte'yle bir tutulurdu) tüm Etrüsk kentlerinde büyük saygı görürdü. Bunları, Minerva ve Athena'nın türdeşi Menerva; sıfat ve gösterileri bol Mars ve Ares'in türdeşi Maris; Volcanus'un (*Velch*[*an*?] adı da doğrulanmaktadır) türdeşi Sethlans ve Hephaistos izlemektedir. Bu son tanrının gökyüzünün diğer katlarında da görüldüğünü belirtmek gerekmektedir. Kuzeybatı yönünde şimşek gönderen bir başka tanrı bulunmaktaydı: Latin Saturnus ve Yunan Uranos'un türdeşi Satres. Büyük tanrısal varlıklar arasında, Aphrodite ile Venus'un türdeşi Turan'ı (tam olarak "Ana tanrıça"); Neptunus ve Poseidon'un türdeşi Nethuns'u; Hermes (başka yerlerde *Herme* olarak geçer) ve Mercurius'un türdeşi Turms'u ve son olarak, doğrudan Yunanistan'dan alınan Hercle (yani Herakles), Aritimi veya Artums (Artemis) ve Ap(u)lu (Apollon) isimli tanrısal varlıkları saymak gerekmektedir.

Doğa tanrılarının (toprak ve gökler) ve doğal ürünlerin, gök kubbenin güneyinde toplandığı görülmektedir: Bunlar arasında, Dionysos ve Bacchus'un türdeşleri olan güneş tanrıları Ca(u)tha ve Usil'i ve ay tanrısı olduğu sanılan Tiv(r) ve şafak tanrısı Thesan, Selvans (= Sylvanus) ve Fuflun(s)'u sayabiliriz. Genellikle batının uğursuz bölgelerinde yaşayan talih, ölüm ve cehennem tanrıları arasında Cilen(s), Letha(m), Calu, Vetis (bu Veive yani Veiovis, Cehennemler tanrısı Iuppiter olabilir) sayılabileceği gibi; tanrıça Vanth, Mantus ve karısı Mania ve Yunanistan'dan doğrudan alınan Aita ya da Eita (Hades) ve karısı Phersipnai de (Persephone, Proserpina) yeralmaktadır. Ancak bu alanda, cehennem tanrıları denilen tanrıları ayırdetmek oldukça zordur (bkz. *Ötedünya*, *Demonoloji*). Sonuç olarak, Volsinies ve Voltumna (Etrüskçede *Veltuna* ya da *Veltha* –daha önce söylediğimiz üzere, Etrüsk devlet temsilcilerinin düzenli olarak bu tanrının tapınağında toplanmaya başlamalarıyla, bu tanrı Etruria'nın en önemli tanrısı haline gelir) ve her yıl tapınağına bir çivi çakılan ve büyük olasılıkla talih tanrıçası olan Nortia'yı (Titus-Livius, VII, 3, 7) belirtmek gerekmektedir.

Yunan panteonunun etkisi altında insan biçiminde tasvir ve temsil edilen tanrıların yanında, sayıları, cinsiyetleri ve isimleri bilinmeyen, bir kurul etrafında toplanmış karanlık ve gizemli



Adak amaçlı, çocuklu kadın heykeli (V ve VI. yüzyıllar). Capova, Museo Campano. Foto: Müze.

tanrılardan oluşan (Varro, zikreden Arnobius, *Adversus gentes*, III, 40) yerli doğaüstü varlıklar da bulunmaktadır. Bunlar arasında, *Involuti* ve *Superiores* ve *Favores Opertanei*'yi (yani saklanmış) unutmamalıyız. Antikçağ yazarları başka tanrısal "kurul" ya da kategorileri işaret ederler. Bunlar, genel olarak Etrüskçede *aiser* ya da *eiser* (= tanrılar) sözcükleriyle belirtilirler. Zagreb mumya ritüelinde rastlanan *eiser si-c seu-c* deyimi, özel bir nesnenin kültüne veya bütününe başvuruyor olabilir. Sayıları on iki olan (Etrüskçede *Aiser Thufltha* denilen) Tinia-Iuppiter'in danışmanları *Consentes* veya *Complices*'i anımsayalım. Bunların dışında bir de gök, sular, toprak ve insan ruhu (Nigidius Figulus, zikreden Arnobius, III, 38) olmak üzere dört ayrı tanrısal sınıfa ayrılmış Penatları ve ölü ruhlarını temsil eden Lar'ları ve Manları belirtmek gerekir. Tüm bu gruplar arasındaki ilişkiler çok açık değildir: *Consentes*'in büyük tanrıların benzerleri olduğu savlanabilir. Ancak kimi zaman bunlar, belki de başka bir isimle, Etrüsk tanrılarının bütününü temsil eden Penatlarla benzeşmektedirler.

III. İtalyan halklar.

Etruria dışında, resimli temsiller aracılığıyla bize ulaşan arkeolojik kanıtlar çok azdır. Buna karşılık, kimi zaman edebî kaynaklardan elde ettiğimiz bazı bilgilerden yararlanarak, yalnızca yazıtsal belgeleri kullanmamız gerekmektedir. Bu veri eksikliğine, bir de, Hint-Avrupa dil ailesine mensup kavimlerin ve bu toplulukların kült merkezlerinin çokluğu ve dağılmışlığı eklenmektedir. Adriyatik'e kıyısı olan bölgeler, Kuzey İtalya bölgeleri ve dinsel yani genel olarak kültürel deneyimleri çok değişik görünüm sergileyen Umbria-Sabellilerin yaşadığı topraklar söz konusu olduğunda, İtalyan tanrılara ilişkin verilerin bir bireşimini önermek oldukça zor görünmektedir. Hiç kuşkusuz bu kavimler ile Latin ve Roma arkaik dünyası arasında, ortak soy özelliklerine, Sabinler ile Latium'da oturanlar arasında çok eskilere dayanan temaslara (tanrı Quirinus'tan başlayarak çok sayıda Roma kültü bir Sabin kökene bağlanır) ve geç dönemde gözlenen etkileşimlere (yarımadanın iç sınır bölgelerinde, özellikle de bu topraklar Roma siyasal hâkimiyetine geçmeye başladığı andan itibaren gözlenen bu etkileşim daha çok dinseldir) dayanan çok sıkı ilişkiler bulunmaktaydı. Ancak Yunan ve Etrüsk kültleri de etkilerini sürdürmekteydi.

Burada, *(D)iove-*, *(D)iuve* ve *Iupater* adları altında, çok çeşitli sıfatlarla anılan ve Umbria-Sabelliler camiasında geniş ölçüde

Adak amaçlı, çocuklu kadın heykeli (V. yüzyıl). Capova, Museo Campano. Foto: Müze.



kabul gören Iuppiter'den başlayarak, Yunanistan ve İtalya'nın ortak panteonlarının birçok temel tanrı figürünün İtalyan tapınaklarındaki kültlere ve geleneklere yerleştiğini düşünebiliriz. Iuno'ya eşdeğer bir tanrıçanın varlığına ilişkin kesin bir yazıtsal belgeye sahip olmamamıza karşın –ne yazık ki bugün bile kimin adına inşa edildiği bilinmeyen ünlü Capua Tapınağı'nda uygulanan kült gibi–, İtalya'daki ana tanrıça kültleri üzerinde çok etkili olan Hera'nın etkisi varsayımını bunun dışında bırakamayız. Tam tersine, Capua'da Agnone'de ve Rossano di Vaglio'da Ceres (*Kere*) ve Capua yakınlarındaki Diana Tifatina Tapınağı'ndaki Diana; Campania'da ve Pelignia topraklarında Aphrodite-Venus, *Harentas* yani "zevk tanrıçası" adı altında görülür. Herakles'in (*Herekle*) kültü de iyi bilinmektedir. Ancak her şeyden önce, her yerde varolan, yazıtlar ve edebî kaynaklar tarafından doğrulanan İtalyan tanrının savaş, göç ve paralı asker tanrısı Mars (Osklarda *Mamers*) olduğu düşünülmektedir. Tüm yarımadada bulunan tapınakların sunak depolarında, Mars ve Herakles'i tasvir eden sayısız heykelciğin bulunması, bu tanrıların bu topraklarda çok derin saygı gördüğünü göstermektedir.

Özellikle İrpini'de tanınan ve Sabelliler tarafından büyük tanrısal bir figür olarak kabul gördüğü kuşku götürmez olan, Mefitis gibi İtalyanlara özgü başka tanrıları da sayabiliriz. Rossani di Vaglio'nun ithaf yazılarında "egemenler" (*rego*) olarak adlandırılan bir çift oluşturan, büyük olasılıkla Iuppiter (*Diove*) ile tanrıça Mefitis'tir. Kısmen Ceres ve Venus'le bir tutulduğu görülmektedir. Ceres Iovia, aynı zamanda Chieti yakınlarında bulunan Rapino Yazıtları'nda "kraliçe" olarak da adlandırılmaktadır. Umbrialılar (Prestino'da) ve Picenler arasında Cupra isimli bir başka tanrıça çok yaygındır. Adriyatik'te (günümüzde Cupra Marittima) çok ünlü bir tapınak bu tanrıça adına inşa edilmiştir.

İtalyanlarca en yüce kabul edilen tanrılara ilişkin en eksiksiz ve zengin belgeler, bir Umbria kenti olan Gubbio'da bulunan Iguvia Yazıtları aracılığıyla bize ulaşmıştır. Bu yazıtlarda, Iuppiter, Mars, Pomono, Vesona, Çerfo, Fisovio, Holo, Hondo, Tefro, Trebo, Vofiono vb. gibi kimileri tanınmış, kimiler tanınmamış sayısız tanrısal figür ya da sıfattan sözedildiğini görüyoruz. Bugün bize en anlamlı gelen, tek başına ender olarak kullanılan bu çift isimlerden her birinin birinci ögesinin isim, ikincisinin ise bir başka tanrının isminden türetilmiş bir sıfat olduğudur (örneğin, Çerfo Martio, Prestota Cerfia, Torsa Cerfia, Torsa Iovia, Fisovo Sancio vb.). G. Devoto'ya göre, bütün bunlar Etrüsk tanrı isimlerinde de rastlanan, (*flere in crapsti* = *grab* tanrısı, *grab* içinde tanrı) kökeni kayalıklar ve meşelerin simgeleştirilmesi olabilecek bir sıfata bağlanabilecek ve en tepesinde Iuppiter Grabovio, Mars Grabovio ve Vofiono Grabovio üçlüsünün yeraldığı bir soyağacını meydana getirir. Bu ise karşılıklı ilişkilerin olağanüstü karmaşıklığına işaret etmektedir. Bu tanrılardan bazıları kavram ve eylemlerin simgeleştirilmesi gibi göründüğünden, karmaşık bir tanrıbilimsel özümlemeden doğan bir dizgenin söz konusu olduğu kuşku götürmez (örneğin *Vorfiono* "sarsıcı", *Trebo* "barınak").

Kıyıda köşede kalmış ve daha az tanınan diğer İtalyan tanrılar hakkında hemen hemen hiçbir şey söyleyemeyiz. Apulialıların tanrıları hakkında tüm bilgiler eksiktir. Demeter'in bize Sabelliler arasında çok yaygın olan Ceres kültünü anımsattığı gözönüne alınacak olursa, Messapia Yazıtları'nda görülen Demeter ve Aphrodite gibi Yunan tanrıça isimlerinin bir ya da daha çok yerel tanrıçanın değişikliğe uğramış hali olabileceği düşünülebilir. Öte yandan Iuppiter Menzana, yerel bir atlar tanrısı olabilir. Böylece bir kez daha karşımıza bu çevrede baskın olduğu gözlenen tanrıça çıkmış olur. Montebelluna bronz disklerindeki rölyeflerde, bir büyük anahtarla –*potnia theron*– resmedilen Venetialı Reitia'nın kimi tasvirlerinin elimizde bulunduğunu burada belirtebiliriz. Venetialıların ithaf yazıtlarının doğruladığı Reitia'nın sıfatları arasında, en eski tanrıça adlarından biri olduğu kuşku götürmeyen *Tora*'ya da rastlanır. Her ne olursa olsun, Padova'da bir Iuno tapınağı bulunduğu gibi, Argoslu bir Hera tapınağının varlığı da, Venetia kültlerinin temel olarak tanrıçalarla ilintili olduklarını doğrulamaktadır.

M.P. [H.T.]

KAYNAKÇA

BIANCHI, U., "Gli dei delle stirpi italiche", *Popoli e civilta dell'Italia antica*, Roma, VII, 1978, s. 195-236. BLOCH, R, *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Cenevre, 1976. GIGLIOLI, G Q. ve CAMPOREALE, G., *La religione degli Etruschi, Storia delle religioni*, 6. baskı, Torino, 1971, II, s. 537-672. PFIFFIG, A. J., *Religio Etrusca*, Graz, 1975. RADKE, G., *Die Götter Altitaliens*, Münster, 1965.

Ayrıca, "Etrüskler", "Iapygler", "Sabelliler-Umbrialılar", "Venetler" başlıklı maddelere bakınız.

J

JAPONYA. Dinsel ve mitolojik inançlara toplu bir bakış.

Giriş kısmını yazarken ilk amacımız Japon dinsel tarihinin kısa bir özetini sunmak, diğer amacımız da değişik makalelerde ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız konuları hangi çerçevede değerlendireceğimizi belirtmek olacaktır. Tesbit ettiğimiz sekiz büyük konuyu, uzunlukları değişen 11 makalede inceledik. Asıl amacımız ise diğer çalışmalarda kısaca değinilen, hatta ihmal edilen ve geniş anlamda Japon tanrılar grubuna özgü olan birkaç önemli kavramı açıklamaktır. Bir başka deyişle, varolan kaynaklarda işlenmiş birçok konuyu eledik. Bunları yeniden kaleme almak yerine, bu makalenin sonunda yeralan kaynakçayı okuyucunun dikkatine sunmayı tercih ettik.

Buna karşın, Japonya'nın dinsel ve mitik dünyasını anlamak için açıklanması şart olan bazı temel kavramları ayrıntılı bir biçimde sunduk. Bunların arasında seçim yaparken öznel olmamız kaçınılmazdı. Tercihimizi şu unsurlardan yana kullandık: *Kami* düşüncesinden kuşkusuz daha eskilere dayanan ve ister belli bir kişiliğe sahip olsun, isterse olmasın *tama* (canlı ya da duyumsal ruh) anlayışı. Sözü edilen kami'yi Budist tanrılarla karşılaştırarak ve honji sujaku ("durum", ilk başlangıçtaki vücut = *Buda* ve inenlerin izi ya da geçici yansıma = Şinto tanrıları, kamiler) kuramının ışığında açıklamaya çahşacağız. Bambaşka bir makale ko-

nusu olabilecek ahiret düşüncesi, dağlara tapma olgusuyla ilişkilidir. Japon dinsel düşünce dizgesinde dağlar, çok önemli bir yere sahiptir. Ahiretin bir yerlemi olarak dağlar, ölüler ve ataların ruhlarının krallığı olmasının yanısıra, çilekeşlerin dünyevî hayattan uzaklaşmak için sığındıkları ve büyücülerin yeğlediği yerdir. Şamansı özellikli bu büyücülerin temsilcisi olarak, dağ çileciliğinin yarı-tarihi kurucusu olan En no Gyôja'yı gösterebiliriz. Fakat çoğu zaman dağlar, ejderhaların dünyası olarak görülmüştür. Bu bağlamda ve birçok örneğin arasından seçilen, genelde tengu anlayışını, özelde de yamabushi olarak adlandırılan dağlı çilekeşlerle aralarında olan ilişkileri inceleyeceğiz.

Son olarak dağ motifi ve dağ tanrılarının birçok mevsimsel bayram ve ritte önemli bir rol oynadıklarını belirtmeliyiz. Söz konusu bayram ve ritlerin arasından, bon ritlerine (ölülerin bayramı) ve yılbaşı kutlamalarına yer vereceğiz.

Her makalenin sonunda yeralan kaynakça kısmına gelince, gösterilen kaynak sayısının yetersiz olduğunu söylemeye gerek yoktur. Kaynakça gösterirken bizim amacımız, okuyucularımızı, konuları daha derin bir biçimde irdeleyen Japon ya da Batılı yazarların çalışmalarından haberdar etmektir. Kaynaklar başlığı altında temel bilgi içeren kitapların adı bulunmaktadır. Monografya kısmında ise tamamen ya da ağırlıklı olarak ilgili makalede işlenen konular üzerinde yapılan çalışmalara yer verilmiştir. Bunu izleyen kısımda, süreli yayınlarda basılan makaleler bulunmaktadır. "Çeşitli" başlığı altında, fazlasıyla faydalı olmamakla birlikte, ilgili konuya değinen çalışmalar toplanmıştır. Kaynakçanın "Diğer" kısmının başında, Avrupa dilinde yazılmış çalışma ya da çalışmalar yeralmaktadır. Ama bunun tek nedeni, böylesinin daha kolayımıza gitmiş olmasıdır.

I. Arkeoloji.

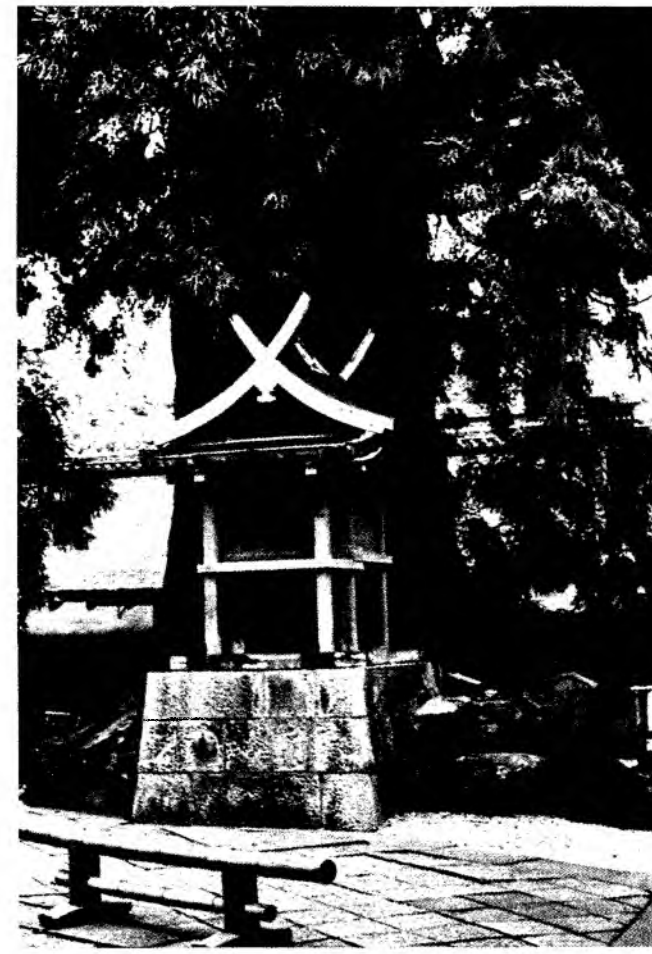
Budizmin yayılmaya başlamasından yüzyıllar önce Japonya'da din, daha sonraları Şinto (Kamiler'in yolu) adı verilen çeşitli anlayışların etkisinde kalmıştır. Japon kültür tarihinin en eski evrelerine dair bilgilerimiz, arkeologların gün ışığına çıkardığı gerçeklere ve oluşturdukları varsayımlara dayanmaktadır. Kilden yapılmış heykeller, küçük (Dogu) ve deniz böceği kabuklarının arasında bulunmuş olan (Sekibo olarak bilinen) *cilalı taş yuvaklar*, Jomon (sicimle süslenmiş kap kacak anlamına gelen bir sözcük) döneminin en belirgin özelliklerini teşkil eder. Çoğu zaman gebe bir kadın olarak karşımıza çıkan Dogu'nun açıklamasını yapmak pek kolay bir iş değildir. Genelde Dogular, üreme gücü ve bereket düşüncesiyle ilişkilendirilir. Kol ve bacakları kırılmış olan heykellerin ise sihirli bir biçimde bu heykelciklere bulaşan hastalık ve yaraları simgelediklerine inanılırmış. Genelde Sekibolar, fallik törenlerle ilişkilendirilmiş ya da iktidar simgeleri olarak görülmüştür. Bir sonraki dönem olan Yayoi (Tokyo'da kazı yapılan bir bölgenin adından ileri gelmektedir) dönemi, kendisine özgü, özellikle de *tokmağı* olmayan ve hâlâ açıklanamayan bir sır olan ünlü *dotaku* bronz çanlarıyla tarihçilerin dikkatini çekmiştir. Kofun (ya da "kabristan") döneminden kalma virgül şeklindeki eğri oyuncaklar olan magatmalar da sır dolu nesnelerdir: Bunlar, anlatılanlara göre bereket, bol ürün vb. için dua edilen dualar ve törenlerde kullanılırdı. Mezarlıklarda ortaya çıkan gemilerin, insanların öldükten sonra denizin öbür tarafında bulunan ahirete ulaşmak için gemi kiraladıkları inancının mevcudiyetini kanıtladığı söylenebilir.

II. Yazılı kaynaklar.

Japonların yaşam tarzı ve dinsel inançlarıyla ilgili ilk edebî kaynaklar, Çin vakayinameleridir. Özellikle de *Wei-tche* (13. yüzyılda yazılan Weilerin Kroniği) adlı yapıtın, böyle bir kaynak olduğu söylenebilir. Bu vakayinamelerden, özellikle büyü yapan ve kendisi de bir büyücü olan Himiko adında bir kraliçenin döneminde Japonya'da kâhinlik ve dövme işinin çok yaygın olduğunu öğreniyoruz.

Kojiki ("Eskilerin ilişkileri", 712), *Fudoki* ("Gelenek ve topraklar üzerine notlar", 8. yüzyılın ortası) ve *Manyôshû* (Japon edebiyatı tarihinde en eski şiir antolojisi "on bin kâğıt seçkisi", 8. yüzyıl) gibi en eski yazılı Japon kaynaklar, 8. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Fakat bu kaynakların hiç değilse bir kısmının, 6. yüzyılda yazıldığı da düşünülebilir. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz vakayinameler, eski Japon inançları konusunda yapılan tüm araştırmaların temelini oluşturmaktadır. *Kojiki*, İmparator Temmu Tenno'nun (7. yüzyılın sonu) emri üzerine, önceki dönemlere ait geleneksel sözlü edebiyatı tek bir kitapta toplamak için yazılmıştır. Her şeyden önce siyasal bir bakış açısından kaleme alman ve varolan efsanelerin arasından seçilen bir yapıt olmakla birlikte, eski Japon gelenekleri, dinsel ve mitik düşünce dizgesi konusunda son derece değerli bir kaynaktır. *Kojiki*'den 8 yıl sonra yayımlanan *Nihongi* (*Nikon shoki* adıyla da bilinir) adlı yapıtta, Çin

Kutsal ağaç ve küçük tapınak. CERTPJ fotoğraf arşivi. Foto: R. Stein.



etkisi daha da belirgin bir biçimde ortaya çıkmıştır. Çin etkisi, Çin modeline göre oluşturulmuş olan takvimde de görülebilir. *Kojiki*'nin de olduğu gibi, Nihongi adlı yapıt da kaybolmuş kitaplara dayanır. Ancak *Kojiki*'den farklı olarak, *Nihongi* adlı yapıtın kaynakçası çok daha geniştir. Kaynakçada yeralan yapıtların arasında, bir mit ya da bir efsanenin belli bir değişkesi vardır. Diğer değişkeleri bir nevi çeşitleme olarak düşünülmüştür. *Fudoki* adlı vakayinamede ise çoğunlukla yerel efsane ve yer adlarıyla ilgili notlar vardır.

III. Mitoloji.

Kojiki ve *Nihongi*'nin ilk bölümlerinde, "tanrıların yaşı" (kamiyo) olayı vardır. "Tanrıların yaşı", tanrısal ve yaratıcı İzanagi ve İzanami çifti ile başlar. Bu tanrıların soyunu devam ettirenlerden güneş tanrıçası Amaterasu ve kardeşi Susanoo doğar. Amaterasu, yüksek göksel ovaya (*takama ga hara*) hükmederdi. Kardeşi ise yeryüzüne sürgün edilmişti. Ataları arasında, İzumo ülkesini yöneten, tanrı Okuninushi'yi anabiliriz. Bu *kami*, sonunda tahtını "sekiz büyük ada ülkesinin başında olan" Amaterasu'nun torunu Ninigi'ye devreder. *Kojiki* ve *Nihongi*'de anlatılanlara göre Jimmu Tenno, kabilesini Ninigi'nin indiği Kyushu'dan Yamato'ya götürdü ve orada Japonya'nın imparatoru oldu.

Sözünü ettiğimiz yazılı kaynaklar ağaç, hayvan ve dağlar gibi doğal bir güç olan Kamiler'le ilgili çok geniş bilgiler sunmaktadır. Büyü ve animist kavramların fazlaca etkisinde kalmış bu doğa dininin yapısı pek gelişmemiştir. Ancak, güçlü bir kabilenin iktidara gelmesiyle diğer kabilelerin taptığı çeşitli tanrılar, güneş tanrıçası Amaterasu'nun etrafında toplanır.

IV. Başlangıçtan Nara dönemine dek uzanan süre içinde Budizmin gelişmesi (VI-VIII. yüzyıllar).

İlk başta Budizmin yayılması, büyük sülaleler arasında kavgaya yol açmıştır. Bir yandan Kamiler'e tapıldığı geçmiş dönemlerden beri ruhani lider olan Mononobe ile Nakatomi aileleri, diğer yandan da idari ve mali işleri yürüten Soga aileleri birbirlerine girmişlerdir. Soga ailesinin Budizmin yayılmasına hoşgörü ile yaklaşmasının temel nedeni, çıkar ve "imtiyazlar" (*genze riyaku*) peşinde olmasıdır. Soga ailesinin fertleri, saygın bir din olan Budizm sayesinde, özellikle hastalıkların tedavisi konusunda kazanç sağlayacaklarına inanıyorlardı. Öte yandan, Kami ibadetlerinden sorumlu olan Mononobe ailesinin fertleri, kendi tanrılarının öfke ve lânetinden korkuyorlardı.

Her ne kadar da Soga ailesi, siyasal ve dinsel açıdan rakip ailelere üstün geldiyse ve dolayısıyla da genelde Budizm kabul görüp Japonya'ya yerleşebildiyse de, bu yeni dine ve yabancı etkilere uzun seneler tepki gösterildiğini de unutmamak gerekir. Öyle ki, böyle bir direncin etkisini edebiyatta da gözlemek mümkündür. Nitekim ilk büyük Japon şiir antolojisi olan *Manyôshû*'da, Budizmin etkileri belli belirsiz ve tek tük görülmüştür (örneğin 345., 348., 351. ya da dünyanın istikrarsızlığını konu alan 3849, 3850 no.lu şiirler). *Manyôshû*'da Budizme açıkça atıfta bulunulmaması, halkın pek anlamadığı ve kabul etmediği bu dinin devlet tarafından yeğlendiğini gösteriyor. Gereken mali kaynaklara sahip olan soylular, başlangıçta kutsal mabetlerin kurulması ve ritlerin örgütlenmesiyle meşgul olmuşlardır. İmparator Shômu döneminde (8. yüzyılın ilk yarısı), taşra bölgelerinde *kokubunji* olarak adlandırılan tapınaklar inşa eden devlet, yeni dinin yayılmasını kolaylaştıracaktır.

V. Nara döneminde devlet destekli Budizm (VIII. yüzyıl).

Budizmin yaygınlaşması, iki sutra'nın (*Konko myô-kyô* ve *Ninnô-kyô*) vasıtasıyla hızlandırıldı. Sözü edilen iki sutra, içerikleri bakımından devlet yanlısıydı. Aslında birer devlet memuru olan birçok keşiş, araştırma yapmak amacıyla Çin'e gönderilmiştir. Budist öğretisi ile ilgili araştırmalar, genellikle aynı manastır çatısı altında toplanmış çeşitli okullarda yapılmaktaydı. Böylece Nara dönemine ait Budist öğretisini, *gokoku bukkyô* ("devletin korunmasına yönelik Budizm") ve *gakumon bukkyô* ("araştırma konusu olan Budizm") sıfatları niteliyordu. Bununla birlikte, ilk çıkan Budist anekdot seçkisi (*setsuwa*) olan *Nihon Ryôiki*'den ("Şaşırtıcı mucize Japon hikâyeleri seçkisi", IX. yüzyılın başı) de anlaşıldığı gibi, yeni din tamamen halk desteğinden yoksun değildi. Dönemin Japon yaşam tarzı ile ilgili bilgilerin dışında *Nihon Ryôiki* adlı yapıt, o zamanlar ağır basan eylemlerin mükâfatı (*inga*) anlayışını tüm farklılıklarıyla birlikte meydana çıkarmış olmasından dolayı da çok değerlidir.

VI. Bâtınîlik.

IX. yüzyılın başında Japonya'ya iki yeni tarikat yerleşir. Bunlar, Tendai ve Shingon tarikatlarıdır. Tendai tarikatı, tüm insanların özde birer "Buda" oldukları temel düşüncesine dayanır. Bu öğretinin ışığında Sutralar'ın arasından en önemli olanı, Hokekyô'dur (Lotus Sutra'sı). Hokekyo'nun öğrettikleri, Tendai tarikatı müritleri için Buda Shâkyamuni'nin yüce sözünü teşkil etmektedir. Aslında onun öğrettiği her şey, bir çeşit hazırlıktır.

Burada bâtınî Budizmin, yani mikkyo terminin kengyô kavramı, yani "açık bir öğreti" ya da "kolayca anlaşılır bir öğreti" anlayışına ters düştüğünden kısaca sözetmek gerekir. Kengyô, Buda Shâkyamuni'nin açıklamalarıdır. Fakat mikkyô, Buda Dainishi nyorai'nin öğrettikleridir. Mikkyô öğretisi ve kavramlarıyla olan ilk tanışma Nara döneminde olmuştur. Ama bu öğretiler dizgesel olarak, ancak Heian döneminde Shingon tarikatı müritlerince kâğıda dökülmüştür. Shingon öğretisine göre, bütün insanlar, evrenin metafizik bünyesi (*hosshin*) olan Buda Dainichi nyorai ile özdeştir. Olayların geliştiği aldatıcı dünya, tamamen Son Gerçeklik (*sokuji ni shin*) ile özdeştir. İnsanlar, mantra (Japonca *shingon*, sihirli dualar) ve tefekkür sayesinde aydınlığa erebilir ve o zaman Buda (*sokushin jôbutsu*) ile bütünleşir. Epey zor ve karmaşık felsefî spekülasyonların yanısıra Shingon, ayrıntılı bir büyü uygulama yöntemi geliştirmiştir. Heian döneminde Tendai ve Shingon tarikatları, büyü ritleri ve şeytan kovma konularında sarayda ve toplum içinde rekabet içerisine girer. Shingon'un geliştirdiği ve gizemli bir biçimde –düşünce, söz ve davranışları ile– Buda ile bütünleşmeyi sağlayan "üç esrar" (*san mitsu*) kavramı sayesinde çok sayıda rit ortaya çıkar. Sözü edilen ritlerin en önemli özelliklerinden biri, parmaklarla "mühür" (*in*) oluşturmak ve şarkı biçiminde okunan dualardır (*shingon*).

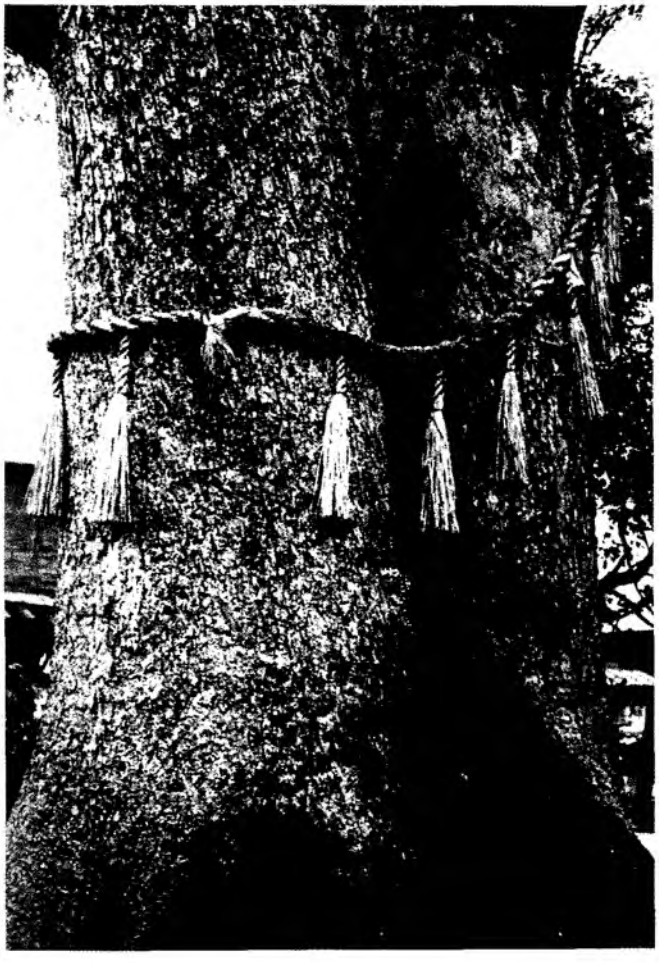
Shingon'un Japon kurucusu hakkında birçok efsane yaratılmıştır. Bunların arasında en fazla bilinen efsaneye göre, Kôya tepesinde Oku no in'deki mezarında samâdhi (*sanmai*) pozisyo-

nunda bulunan Kôbô Daishi, orada geleceğin Buda'sı Miriku'yu (bu inancın edebiyatta bıraktığı izler konusunda bkz. *Ryôjin hishô* adlı yapıtın 234. ve 295. şarkı sözleri, XII. yüzyıl) bekler. Eski geleneksel dağ inançlarına (*sangaku shinkô*) göre, Kôya Tepesi, X. yüzyılda "temiz toprak", yani *jôdo* düşüncesiyle bağdaştırılmıştır. İnsanlar, günahlarından arınmak için Kôya Tepesi'ne hacca giderlerdi. Ölülerin cenazeleri de bu dağa defnedilirdi. Kôya Tepesi ile ilgili inanç ve gelenekler, *Kôya hijiri* ya da "Koya Dağı kutsal adamları" olarak bilinen din görevlileri tarafından yayılmıştır.

VII. "Temiz toprak" ve Nenbutsu.

Budizmin Japon dinsel düşüncesine getirdiği yeniliklerin arasında *gokuraku* (cennet) ve *jigoku* (cehennem) düşünceleri önemli bir yere sahiptir. *Jôdo* (temiz toprak) inançları, Nara dönemine uzanmaktadır. Bir sonraki dönem olan Heian döneminde, Hiei Dağı'nda *nenbutsu sanmai* düzenlenirdi. *Nenbutsu sanmai*, Buda Amida'nm adını, özel olarak yapılmış bir bina olan jogyo sanmai-dô'da 90 defa tekrarlamaktan ibarettir. Daha sonraki dönemlerde *nenbutsu*, Amida'nın kendisine güvenen ve adını zikreden herkesi kurtarmak isteği doğrultusunda, ahiret mutluluğuna

Ritüel ipiyle (*şimenawa*) dolanmış kutsal ağaç. Sumiyoşi tapınağı, Osaka. CERTPJ fotoğraf arşivi. Foto: L. Frédéric.



erişmenin bir yolu olarak görülmeye başlandı. *Ôjôyôshû* ("Temiz bir yerde doğmanın esasları", 984) adlı yapıtında ünlü keşiş Genshin (942-1017) *jôdo* ve *ôjô* (yeniden doğmak üzere Amida'nın cennetine gitmek) öğretisini sunmuştur. Sözünü ettiğimiz yapıtında yazar, özellikle cehennemden ve Amida'nm yönettiği batı cennetinden sözeder. Genshin *nenbutsu*'sunun daha çok tefekküre dalmış, yani düşünen biri olduğu kesindir. Ancak Japon Amidacılığmm gerçek kurucusu Genshin'den sonra gelen Hônen (1133-1212) zamanında, Amida'nm adının tekrar tekrar zikredilmesi gündeme gelir. Bu tür *nenbutsu* ile Hônen, Budist öğretisini halka daha açık kılar. Çünkü o, öğretinin anlaşmasını "kolaylaştıran bir yol" (*igyo*) bulmuş olur. Bu, ahiret mutluluğuna erişmenin herkese açık bir yoludur. Hônen'in bir öğrencisi ve Jôdoshinshû'nun (temiz toprağın gerçek tarikatı) kurucusu Shinran (1173-1262), *nenbutsu* gücüne olan bu inancı daha da ileri götürür. Gerçekten de her şey, insanlardan üstün olan (*tariki*, "diğerinin gücü") Amida'nın insafına bağlı ise, göze girmek için yapılan bütün çabalar boşunadır. Amida isminin tekrar tekrar zikredilmesi hiçbir işe yaramaz. Bir kere bu adı zikretmek yeterlidir. Böylece Shinran, *jiriki* ya da "insanların gerçek gücü" ile olan son bağı da kesmiş olur. Amida cennetinde *nenbutsu*'nun yaptığı tekrarlama çabaları ile *ôjô* edinmek kaygısı, bunun sonucudur. Shinran'ın düşünceleri, ölümünden sonra bir öğrencisi tarafından kaleme alınan ünlü *Tanni shô* (Mezhep sapkınlıklardan dolayı duyulan üzüntülerin dile getirildiği inceleme kitabı) adlı yapıtta sunulmuştur. Son olarak da dans biçiminde uygulanan *nenbutsu* türünü yaygınlaştıran Jishû'nun kurucusu olan keşiş İppen'den (1239-1289) alıntı yapacağız. İppen'in düşüncesi, büyük ölçüde bağdaştırmacı eğilimdedir.

VIII. Ortaçağ dönemi (XII-XVI. yüzyıl arası).

Gelip geçici dünyada her şeyin değişken olduğu anlamına gelen *mujô* ve Budist Kanunu'nun çöküşü yani *mappô* kavramları, Ortaçağ döneminin belli başlı özelliklerini teşkil eder. Sözü edilen ve Buda Shâkyamuni'nin ölümünden sonraki zaman akışının üçüncü evresi anlamına gelen "çöküş" kavramı, Çin'de 6. yüzyıldan bu yana biliniyordu. Sonra bu kavram, Japonya'da da birkaç Nara tarikatı tarafından yayılmaya başlandı. Sonraki dönemlerde ise Tendai ve Shingon tarikatlarının kurucuları olan Saichô ve Kûkai, bu geleneği devraldı. *Mujô* duyguları içinde toplumdan kaçma gereksinimini ortaya çıkaran *mappô* kavramı, aynı zamanda *jôdo* Budizminin ortaya attığı ve yaygınlaştırdığı "kolay yol"a ulaşmayı kolaylaştırır.

IX. Edo Dönemi (XVII-XIX. yüzyıllar).

Budizmi devlet dini olarak teşvik etme eğiliminde olan Tokugava valisi, dinsel yaşamın tüm alanlarına titiz bir denetim getirerek, her aileye belli bir tapmağa kaydolma zorunluluğu koydu. Bu kutsal yerler, kısa zamanda yeni konulan bu kurala uygun hale getirildi. Valinin koyduğu bu kural sayesinde, tapınakların düzenli bir geliri oldu. Aynı şekilde, o dönemde çok yaygın olan *kaichô* (tapmağa ait hazine ve heykellerin sergilenmesi) ve *tomitsuki* (*çöp çekmek, talih oyunu*) gelenekleri sayesinde tapınaklar, önemli çıkarlar elde etmiştir. Fakat tapınak sayısının artmasına karşılık, manevî ve dinsel yaşam çökmekteydi.

Konfüçyüsçüler, Budizmi ve inancın genel durumunu eleştiriyorlardı. Böylece onlar, bir çeşit Budizm karşıtı bir hareket başlattılar. Ortaçağ hac geleneklerine özgü İse'deki *o-kage-mairi*, halkın dini arayışlarına hitap etmenin yanısıra, belli bir yolculuk yapmak isteğini de karşılıyordu. Söz konusu *o-kage-mairi*, Budizmin devlet tarafından desteklendiği bir dönemde, halkın Şinto inançlarına bağlılığını korumaya yaradı. Heian döneminden bu yana Budizmle iç içe olan ve hâlâ yaşayan Şinto inançları, bir yandan *kokugaku* (ulusal araştırma) hareketinin getirdiği filolojik ve edebî araştırmalar, diğer yandan da *shintô kôshaku* halk vaazları sayesinde gelişti.

Bu dönemin diğer bir özelliği, hastaları iyileştirmek ya da tanrının lûtfuna erişebilmek için büyüye başvurmaktır. Shugendô, Taoizm ve bâtınî Budizm inançlarının ortak özellikleri, insanların kötülüklerden kurtulmak ve yarar sağlamak amacıyla sihirli cümle kullanma eğilimleridir. Özellikle, Tokugawaların izlediği siyasetlerin etkilediği ve bir çeşit Şinto-Budist bağdaştırmacılığı olan shugendônun temsilcileri *yamabushi*'ler, büyü (*majinai*) ve kâhinlik (*uranai*) konularında uzmanlaşmıştır.

X. Meiji dönemi (1868-1912).

Meiji reformuyla birlikte imparator, eski yetkilerine kavuşmuş, mutlak bir hükümdar olmuş ve hatta kendisine, güneş tanrıçası Amaterasu'nun soyundan gelen biri olarak dinsel bir sıfat da tanınmıştır. Hükümdara bir yarı-tanrı gibi tapılması ve *saisei-itchi* (kilise ile devletin bütünleşmesi) ilkesi doğrultusunda hareket edilmesi teşvik edilerek, aslında Budizm karşıtı (*haibutsu kishaku*) bir siyaset izleniyordu. Böylece, ulusal din olarak Şinto öğretisi, her türlü yabancı yani Budist unsurdan arındırılmaya çalışılıyordu. Daha çok kavimsel köken merkezli bir ideoloji olan resmi Şintonun (tapınaklardaki Şinto) yanısıra, Şintonun bir din olarak (çeşitli tarikatların ibadet ettiği Şinto) varolması hoş görüldü. Bir din olarak ibadeti yerine getirilen Şintonun çatısı altında çok sayıda dinsel grup, inanç, özellikle de (Tenri-kyô, Kurozumi-kyô ve Konkô-kyô gibi) yeni tarikatlar türemiştir.

H.O.R. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

I. Kaynaklar: ASTON, W. G., *Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest Time to A.D. 697*, Londra 1956 (yeni baskı). CHAMBERLAIN, B. H., *Kojiki or Records of Ancient Matters*, TASJ X, ek 1882, Kobe. FLORENZ, K., *Nihongi Zeitalter der Götter*, MOAG ek 1901, Tokyo; *Die historischen Quellen der Shinto-Religion*, Göttingen 1919. HONDA, H., *Manyoshu*, A New Complete Translation, Tokyo 1967. PHILIPPI, D., *Kojiki*, Tokyo, 1968. SHIBATA, M., *Kojiki, chronique des choses anciennes*, Paris 1969. TSUNODA, A. R., (çeviri) *Japan in the Chinese Dynastic Histories*, South Pasadena 1951.

II. Monografiler: ANESAKI, M., *History of Japanese Religions*, Tokyo, 1963; *Japanese Mythology* (*The Mythology of All Races*), Boston 1928. ASTON, W. G., *Shinto, the way of the Gods*, Londra 1905. ELISSEEFF, S., "Mythologie du Japon", *Mythologie asiatique illustrée*, Paris 1927. GUNDERT, W., *Japanische Religionsgeschichte*, Stuttgart 1943. HAGUENAUER, CH., *Origines de la civilisation japonaise. Introduction à l'étude de la préhistoire du Japon*, 1. bölüm, Paris 1956. KATO, G., *Le Shinto*, Paris 1931. KIDDER, J. E., *Japan Before Buddhism*, Londra 1959. KITAGAWA J., *Religion in Japanese History*, New York 1966. NUMAZAWA, FR. K., *Die Weltanfange in der Japanischen Mythologie*, Freiburg (İsviçre) 1946. SAUNDERS, D., "Japanese Mythology", *Mythologies of the Ancient World*, Garden City 1961. STEINILBER-OBERLIN MATSUOKA, *Les sectes bouddhiques japonaises*, Paris 1930. TAJIMA, R., *Les deux grands mandalas et la doctrine de l'ésotérisme Shingon*, Tokyo-Paris 1959. VISSER, M. W. DE, *Ancient Budhism in Japan*, 2. bölüm, Leyde 1935. HISAMATSU, S., *Kodai shiika ni okeru kami no gaisetsu*, Tokyo 1941. KANASAKI/KASAHARA, *Shukyo-shi* (*Taikei Nihon shi sosho* 18), Tokyo 1969. MATSUMURA, T., *Nihon shinva no kenkyu*, 4. bölüm, Tokyo 1955-1058. OBAYASHI, T., *Nihon shinva no kigen*, Tokyo 1964; *Nihon shinwa no kozo*, Tokyo 1975. TSUDA, S., *Nihon no shinto* (Tsuda Sokichi zenshu 9), Tokyo 1964.

III. Makaleler: BEARDSLEY, R., "Japan Before History: a Survey of the Archeological Record", *Far Eastern Quaterly*, XIX, 3, Ann Arbor 1955. HOLTOM, D. C., "The Meaning of Kami", MN III/1, 2 IV/2, 1940, 1941. KITAGAWA, J., "The Buddhist Transformation in Japan", *History Of Religions* II/2, 1963. PEARSON, R., "The Contribution of Archeology to Japanese Studies", *The Journal of Japanese Studies* II/2, 1976. ROTERMUND, H. O., "Les croyances du Japon antique", *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des Religions*, I, Paris 1970.

IV. Diğer: SAUNDERS, D., *Mudra, A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Iconography*, New York 1960. ANZU, M., *Shinto shiso ron-so*, Tokyo 1972. SAWA, R., *Butsuzo zuten*, Tokyo 1962. SHINTO BUNKA KAI (yay.), *Sengo shinto ronbun senshu*, Tokyo 1973. TAKAZAKI, M., *Bungaku izen*, Tokyo 1976. TAKEDA, Y., *Kami to kami wo matsuru mono to no bungaku*, Tokyo 1940, s. 106-111.

K

KABALA VE MİTOLOJİ.

G. Pico della Mirandola'nın *Conclusiones* skandalından ve *De arte cabalistica*'nın karanlık kişilerin kavgalarının en canlı anında yayımlanmasından sonra Kabalanın nasıl yaygınlaştığı[1] biliniyor. Bu yeni düşünce akımı ile astroloji, simya vb. arasında ne tür ilişkiler kurulduğuna da vakıfız. Ayrıca mitolojinin Kabala kılığına sokulmasında, yani Gentileler arasında, seçilmiş halka özgü bir gelenek yardımıyla doğan masalların yorumlanmasında, Kilise Babaları'nın paganizmi çoktan yorumlamış olmalarında ve Karaiteler'in ihbarları yüzünden tetikte duran saygıdeğer Petrus'un[2], Kavimcilerinkinden daha aptalca olan masalların tek bir sözcüğünü bile kaybetmek istemeyen Talmudçuları yargılamasında da şaşılacak bir şey yok. *Apologica* ve *Conclusiones*'ten itibaren "masal ve tamı tamına zırva" görünen Orpheus Ağıtları; "hayâli zırvalar ya da şarlatanların masalları değil", Yasa'nın[3] kabuğu altına saklanmış bulunan Kabala gizleri sayesinde anlamlarını bulur. Orpheus'taki Kuretler ile Dionysos'taki Kuvvetler için de aynı şey geçerlidir. Orpheus'taki Gece ve Kabaladaki *Ensof* aynı şeydir[4].

"Graecia mendax"ı (Yunan yalanı), en has "veritas hebraica" (İbrani hakikati) ile ve ayrıca Heptaplus'un ilan ettiği eşduyumlar ilkesine göre yorumlanmış olabilecek *Theologica poetica* hiç

yazılmamıştır; bu yapıtı keyfince yazmak isteyen Egidio da Viterbo'nun (1469-1532)[5] girişimi koşullar nedeniyle elyazması halinde kalmıştır.

Kardinal olduğunda, "homines per sacra immutari, non sacra per homines" kuralının (insan kutsal şeylerle değişmeli, yoksa kutsal şeyler insanla değil) geçerli olduğu Latran kentinin Konsiline derhal reform yapmak gerektiğini bildiren Luther'in başkaldırısı sırasında general olan Aziz Augustinus'un keşişinin bıraktığı yapıtı; Luther'in yaptığı dinsel reforma iştirak ettiğini düşünmeden, sadece anlamak için incelemek gerekir. Bu keşiş, Roma yağmasından sonra tanrının kutsal şeylerin hakarete uğramasına izin vermediğini, kutsal şeyler hakarete uğradığında bunun öcünün alınması gerektiğini yazıyordu. Jacopo Sannazaro'nun *De partu Virginis* adlı yapıtını yazma fikrini Kardinal'in Meryem Ana konusundaki vaazlarını dinlerken edindiğini belirten bir tarihçi, Erasmus ile birlikte Sannazro'nun, tamamen Hıristiyanlıkla ilgili bir konuda paganizmden pek de ödün vermediği yargısına varıyordu. Bununla birlikte Kardinal'in şaire şunları yazdığını belirtir: "Tanrısal bir şiiriniz elime geçtiğinde, bu müthiş ürünü hemen tanımak istedim. Sizin ödülünüzü ancak soluğundan esin aldığınız tanrı lâyıkıyle verebilir; bunu da, size Linus ile Orpheus'un masalsı malikaneleri olan Elysia tarlalarını değil, ebediliği vererek yapabilir[6]".

Mükemmel Helenist Egidio da Viterbo'nun nasıl olup ta İbrani edebiyatında en Hıristiyan bilge haline geldiği bilinmese de, Portekiz'in yaptığı keşifler vesilesiyle 1507'de yazılmış *De Ecclesiae incremento*'dan, son Sefirot'un VII. Klemens'e ve V. Charles'a, Aramîlerin (*Zohar* dilini konuşurlardı) gizlerini açıkladığı en son yapıtı *Scechina*'ya kadar onun yurttaşı Annius de Viterbo lâkaplı Dominiken Giovanni Nanni'nin (1432-1502) açtığı yoldan gittiğini söyleyebiliriz. Bu Etrüsk ozan Yunanlıların, Latinlerin gerçek köklerini bozmakla kalmayıp, Nuh'un ya da Aramîlerin dilinde şarap anlamına gelen Ianus'un çocuklarının aktardıkları gerçekleri de saptırdıklarını belirtiyordu. Görünüşe göre, Annius'un etimolojik zırvalarının sorumlularından biri de VI. Alexandre'ın hekimlerinden Samuel Zarphati'dir. Annius *Historia hetrusca pontificia a Pontifice Noa qui et Janus in Vaticano coepta* adlı bir yapıt tasarlamıştır; Egidio'nun X. Léon'a ithaf ettiği ve Kabala bilgisiyle Etrüsklere ait bir konuyu açıklığa kavuşturduğu *Historia XX saeculorum*'un izleği de budur. O zamanlar yazılacağı sözü verilen *De symbolis* ve *De Ethruscorum arcanis* gibi kitaplar elimizde bulunmasa da, *Glossarium chaldaicae linguae et Cabala vocabula* ya da *Caldea, Babylonica et Aramaea fratris Aegidii*[7] gibi bitirilmiş ve yazmalar dizisi içinde yerini almış yapıtlarda çok sayıda izlek bulunduğunu biliyoruz. Kimi zaman Aegidius Palaeologus adını kullanan Aegidius Viterbiensis, Palaeologus'un, Viterbiensis ya da Lucomo'nun Yunanca çevirisi olduğunu ileri süren Annius'u izler. Solon'un çocuk kalmış Yunanlılara[8] çıkışırken söylediği gibi, hep "kana" olarak nitelenen bu "arkana"ları incelemek gerekir: Bunlar arasında Sbylla; *semita Dei* (tanrının patikası) [9]; Etrüsklerin kralı Jassius'un karısı olan ve düğününde İsis'in de[10] hazır bulunan ve Kabala anlamına gelen İbranice Camilla[11] sözcüğüyle adlandırılmış Kybele vardır. Camilla *Aeneis*'te (VII, 803) rüzgârları idare eder; Hezekielli Chasm'a göre böyle adlandırılmıştır; burada kutsal hayvanlar yıldırım gibi hareket eder; adını Dardanus soyundan gelme Priamos'un koyduğu Paris'tir[12] bu ve amacı da hanedanlığı yıkmaktır. İbranice etimolojiye göre bu ad fışkırıp düşmek anlamına gelir. Bunlar da İncil'deki modellere ya da Platon, Homeros ve Vergilius'taki önemli izleklere göre yapılmış masal yorumlarıdır. P. de Lubac, "Egidio'nun Minerva, Odysseus, Venus, Iuno, Paris, Helene, Pallas, Aias adını anarak" ettiği yemini "tuhaf bir çokseslilik" olarak niteledikten sonra, aynı biçimde *Scechina*'nın beşinci kitabının "doğmakta olan Hıristiyan hümanizminin en güzel şiirlerinden biri sayılabilecek birkaç satırla"[13] bittiğini belirtir.

Ortak kaynaklardan ama farklı yollarla ve bambaşka bir çevrede, bir saplantıyı dizgeleştiren diğer bir kişi de Guillaume Postel'dir (1510-1581). Başyapıtı olan *Cratylus*'ta, bu *mania*'yı nitelemek için "emitoloji" sözcüğünü bulmuştur. Kullandığımız *etimoloji* sözcüğü de aslında Yunanlıların kaşla göz arasında oluşturdukları *emitoloji* sözcüğünden gelir[14]. Bunun kökü yaratımdır ve vahiy dilinde Emeth olup hakikat (*veritas*) anlamına gelir. Postel kendi tarzında "kuyu" anlamına gelen Berritas sözcüğünü kullanmıştır.

Viterbolu Annius'un etimolojilerine hayran kalan ve onun gibi Etruria'nın yararına "Gracia mendax"a karşı çıkan Postel, masalları hem takvimden, hem coğrafyadan, hem de astronomiden çıkarıp atmıştır. Konusu başlıktan da bellidir: *Signorum caelestium vera configuratio aut Asterismus, stellarumve per suas imagines aut configurationes dispositio, et in eum ordinem quem illis Deus praefixerat restitutio et significatorum expositio, sive Caelum repurgatum.* Gökyüzünü Yunan masallarından arındırıp tanrı emrine göre düzenleme fikrine Postel aslında, 36 dekan'ı gülünçleştiren Sefer Bahir'i[15] çevirirken kapıldı. Postel gökyüzünü ölçmeye kalkmaz. Oğlak burcunda Azazel'e gönderilen günah keçisini, Boğa'da Kabalacılara göre Adem'in kurban ettiği ya da Merkava'nın[16] dördüncü ayağı olan öküzü görüyordu. 1572 yılında Kassiopeia takımyıldızında yeni bir yıldız belirince Postel, eski mitolojiye, Kassiopeia emitolojisini eklemiştir. Kassiopeia, Şam'ın gemide perhizi[17] çiğneyip döllediği ve uğruna Adem'in yazdığı büyü kitaplarını çaldığı ilk bebek olan Cus ile "yüz, surat" anlamı taşıyan Aph'tan gelir. Yeni yıldız, İsa'nın "içimizdeki" obruğunu ve tiranların kara suratlarının sonunu bildiriyordu. İnek ve "iğrenç haydut"[18] masalını yıkmak amacıyla Afrika'ya Chamesia, Asya'ya Semia ve Avrupa'ya İapetia adlarını takmaya aklına koymuş olan Postel, bu vesileyle vaazını özetlemek için kutsal dilde Asia[19] sözcüğünün değişik yazım biçimlerini inceler: Aleph ve samec ile Asia çare anlamına gelir, zira tanrı selâmetin sırlarını Asia'ya yerleştirmiştir. Aleph ve shin ile birlikte Asia temel anlamına gelir, zira dünya Asia'dan gelen insanlarla dolmuştur. Hayin ve shin ile birlikte Asia'nın anlamı gerçekleştirme'dir, zira her şey İsa'nın Asia'da bulunan sırrı ile tamamlanacaktır; samec ve Evkaristia ayinindeki, tufandan kurtulurken doğan ilk insanın Venedik'te kutsadığı hamur anlamına gelen hayin ile yazılan Asia'dır bu.

De Etruria originibus'ta bu türden *Galliade*'de geçen birçok *emitoloji* sunan Postel, yaşamının sonunda Postel ya da kutsal dile göre "çiy dağıtan" anlamına gelen Rorisperge adıyla yazdığı kitaplara bunları serpiştirmiştir.

Postel, *De arte cabalistica*'da açıklanan Kabalacı sanat vasıtalarıyla oynayan son kişi olmamıştır. Kabalayla simyasını bütünleştiren Cesare della Riviera Diana'da[20] şunu bulur: "Diem, cioe lucem afferens naturae". En azından İbrani dili ve Rabbilerin şaşırtıcı meselleriyle birlikte zenginleşmiş dehâsıyla yeni bir dünya açılmış, buradan da şiir çıkmıştır. Fransiscus Georgius Venetus'un (1460-1540) *De harmonia mundi*'sini açmamız yeterlidir. Yapıt daha sonra Guy Le Fèvre de la Boderie adlı şair tarafından çevrilmiştir. Egidio da Viterbo'nun *Scechina*'sı; astrolog, sim-

yacı ve Hıristiyan bir Kabalacı olan Blaise de Vigenère'nin ise mükemmel açıklamaları vardır. Nihayet J. Baltrusaitis'in İsis arayışıyla ilgili güzel kitabının can damarını oluşturan *Iter extaticum* adlı yapıtıyla Athanasius Kircher'in rüyalarını da bu listeye eklemek gerekir.

F.S. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA VE NOTLAR

1) SECRET, F., *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1965.
2) DE LUBAC, H., *Exégése médiévale*, IV, II, Paris, 1964, s. 187. Bu güzel kitapta bir bölümün tamamen simgeciliğe ayrıldığını anımsatalım. Bkz., aynı yazar, *Pic de la Mirandole*, Paris, 1974.
3) *Conclusiones*, Paris, 1532, s. 12.
4) *Conclusiones*, B. Kieszkowski, Cenevre, 1973, s. 81, 82.
5) O'MALLEY, J. W., *Giles of Viterbo on Church and Reform, A Study in Renaissance Thought*, Leyde, 1968. bkz. *Annuaire de l'école pratique des Hautes études (sciences religieuses)*, LXXXIII (1974-1975).
6) AUDIN, M., *Histoire de Léon X*, Paris, 1846, s. 513.
7) Elyazması, B.N.F. lat. 596 ve 597.
8) *Historia*, yaprak: 198 arka.
9) *A.g.y.*, yaprak: 229.
10) *A.g.y.*, yaprak: 223.
11) *Scechina*, Roma, 1959, II, s. 229.
12) *Historia*, yaprak: 42 arka.
13) DE LUBAC, H., *Pic de La Mirandole*, s. 102 ve 306.
14) SECRET, F., *L'ésmithologie de G. Postel, Umanesimo e Esoterismo*, Padova, 1960.
15) *Notes sur G. Postel*, B.H.R., 1977.
16) *Signorum...*, Paris, 1552.
17) SECRET, F., *De quelques courants prophétiques et religieux sous Henri III*, *R.H.R.*, CLXXII (1967).
18) *De universitate*, 1635, s. 31.
19) BRIT, M.S., *Sloane 1409, Commentarius in Apocalypsim*, yaprak: 238.
20) *Il mondo magico*, J. Evola, Bari, 1932, s. 47.

KÂHİNLİK. Etrüsklerde ve Eski İtalya'da.

Etrüsklerin, daha genel olarak da eski İtalya'daki halkların kehanet dünyası, en azından uygulamalar söz konusu olduğunda, temelde Yunanlıların kehanet dünyasına benzemekteydi. Dinsel yaşamın pek çok meselesi gibi bunlar da, klasik Antikçağ'ın genel çerçevesine girmektedir. Fakat bazı yönlerden, özellikle de kökenleri ve tarihleri düzeyinde insanlarla tanrılar arasındaki ilişkiye ve kutsal olana dair belli özsel düşüncelerin sonuçları bakımından, nitelik açısından birbirlerinden ayrılmaktadırlar (ve eskiler tarafından da farklı olarak görülmüşlerdir). Her şeyden önce eski İtalya'daki kâhinlik uygulamalarının özgünlüğünü derinlemesine ortaya koyan iki fenomene dikkati çekmek gerekiyor. Birincisi, tanrıların karanlık ve anlaşılmaz isteklerini olası her işaret aracılığıyla anlama arzusudur –Etrüsklerin dinsel düşüncelerinin tümüne egemen olacak kadar takıntılı hale gelmiş ve sonunda haruspexler ile yıldırım ve şimşek yorumcuları gibi gerçek kehanet uzmanlarının varlığını haklı çıkartacak biçimde neredeyse dinin kendisiyle özdeşleşmiş bir arzu olarak. İkincisi ise, kuşların uçuşlarını gözlemlemek suretiyle (*auspicium*), İtalyan-Roma dininde kutsal olanın temel öğretisi haline gelen *augurium* öğretisinin gelişmesiydi.

Bu fenomenlerin ilki, *Disciplina etrusca* ifadesiyle tanımlanmış olan şeyin özünü oluşturmaktadır. Yarı tanrısal varlıkların (Tages ve Vegoia) ilk öğrettikleri buydu ve bu öğretilenler, içeriklerini az çok bildiğimiz bir dizi kitaba geçirilmiştir. Bu kitaplarda, hayvanların iç organlarıyla (*haruspicina*), yıldırımlarla (*ars fulguratoria*) ve uğursuz işaretlerle (*ostenta*) ilgili gözlemler ve bunların yorumları ele alınmaktadır.

Kuşların gözlemlenmesine dayanan kehanet konusunda, Iguvia Yazıtları'nda bulunan tören metinlerinin önemli olduğu ve aynı zamanda Umbrialıların da bu kehanet biçimini uyguladıkları belirtilmelidir. Kuşlarm gözlemlenmesi, özellikle kurban törenlerine başlama görevini görmüştür.

M.P. [B.S.Ş. / M.E.Ö.]

KÂHİNLİK. Japonya'da.

Japonya'da kâhinlik, bir yandan (*kizashi*, *zencho*) olayların edilgen bir biçimde iyiye ya da kötüye yorulması, diğer yandan da *uranai* uygulamaları (ya da *bokusen*) yoluyla geleceği haber vermekten ibarettir. Kâhinliğin ilk biçimi, olayların (hayvan varlığı, doğal olaylar, insan vücudunun gösterdiği bazı belirtiler vb.) bazı durumlara işaret sayılabileceği inancına dayanmaktadır. Nitekim eski çağlardan bu yana göktaşları (*nagareboshi*) ve kargaların çığlıkları (*karasunaki*), ölüm ya da felâket habercisi olarak değerlendirilirdi. Köylüler, gelecek yıl alınacak ürün açısından bazı meteorolojik olayları yorumlamaya çalışıyorlardı: Örneğin, yıl başında yağan kar, bol ürün habercisi sayılırdı. Rüyaların (*yume*) anlamını yorumlamak, bir diğer kehanet yoluydu: Rüyaların bazıları iyiye, bazıları da kötüye yorulurdu. Rüyada, *takara-bune* ("hazine gemisi"), Fuji Dağı, tanrıların habercisi olan hayvanların vb. görülmesi, iyiye işaretti. Rahip, *taue* (pirinç filizlerin çıkarılıp yeniden dikilmesi) balık avlamak vb. ise pek hayra alâmet değildi. İyi bir rüya görenler, gördükleri rüyaları başkalarına satabilirlerdi. Kötü rüyalar ise, bazı büyü yöntemleriyle değiştirilebilirdi.

Takarabune ("hazineler gemisi"), Mei ji döneminden. Bu resim Yeni Yıl günü için yastık altına serilir ve uğurlu bir düş gördüreceğine inanılırdı. Gemideki hayvanlar, nesneler ve kişiler, uzun bir yaşamın ve refahın simgeleridir. CERTPJ fotoğraf arşivi. J. P. Hauchecorne koleksiyonu. Foto: L. Frédéric/Rapho.



Uranai uygulamaları, geleceği önceden öğrenmek amacı taşır. Japonya'da bilinen en eski *uaranai* uygulaması, *Kojiki*, *Nihongi* ve Çin kroniği *Wei tche*'de sözedildiği şekliyle *futomani*'dir. İster *kiboku* biçiminde (kaplumbağa kabuğunun yakılması), isterse çubuk kullanarak yapılsın, kehanet, iki devlet görevlisinin himayesinde gerçekleştirildiği en eski dönemlerden bu yana, halk arasında çok yaygın bir uygulama olmuştur. Profesyonel kâhinler (*ekisha*), özellikle üç Edo yüzyılı boyunca iyi bir toplumsal konumda bulunanlar, günümüzde bile iyi bir üne sahiptir. Tapınaklarda satılan Zayiçe falı *o-mikuji* da çok yaygın bir faldır. Zayiçe falına, özellikle yaşamın (düğün, sınav vb.) ya da yılın (örneğin yılbaşı) bazı önemli anlarında tapınaklarda bakılır. Ürünün bol olup olmayacağını öğrenmek amacıyla yapılan *kayu-ura* (pirinç ezmesiyle yapılan bir çeşit fal) ve *mame-ura* ("fasulye falı", bir çeşit hava durumu) falları; geleneksel Japon büyükehanet biçimlerinin ne denli canlı olduğunu gösteren iki fal türüdür.

H.O.R. [G.Ç.]

KAYNAKÇA

I. *Monografiler*: BAN NOBUTOMO, *Seiboku-ko*, Zenshu II, Tokyo, 1907. KANEZASHI, SH., *Hoshi-uaranai*, *hoshi-matsuri*, Tokyo, 1974.

II. *Makaleler*: TSUBAKI, M., "Nihon ni okeru bokkotsu, bokko, bokuho", *Shukyo kenku* 210 (1972). YANAGITA KUNIO: "İshi-ura no shurui", *Yanagita Kunio shu* XXX; "Toshi-ura no ni shu", YKS XIII; "Arata naru taiyo", YKS XIII.

III. *Diğer*: HIGO, K., *Nihon ni okeru genshi shinko no kenkyu*, Tokyo, 1974, WAKAMORI, T., *Nenju-gyoji*, Tokyo, 1957.

KÂHİNLİK. Roma'da.

I. Kâhinlik ya da kuş falı: Roma ve Eski İtalya gelenekleri.

Roma'da *divinatio* [geleceği bilmek, kehanet] deyimi oldukça yakın bir tarihte kullanılmıştır; Cicero'ya kadar ortalarda gözükmez. Cicero onu şöyle tanımlamaktadır: "Kahramanlık çağına kadar giden ve Romalılarla diğer ulusların aralarındaki genel anlaşmanın da olumladığı eski bir inanca göre, insanlarda, Yunanlıların *mantike* (kehanet) adını verdikleri belli bir *divinatio* biçimi yani geleceği önceden bilme yetisi *–praesensionem et scientiam rerum futurarum–* vardır" (*De Divinatione*, 1, 1; *De Legibus*, 2, 32).[1]

Bu sözcük *divinus*'tan türemiş bir isimdir; *divinus* ise (= eskiden *deivos*, ama sesbilgisinin kurallarından dolayı sonradan *deus* [tanrı] olan) *divus*'la bağlantılı bir sözcüktür. *Divinatio*'nun anlamı, *divinus*'ta ortaya çıkan anlambilimsel bir kaymayla açıklanabilir: Başlangıçta "tanrı doğasından, tanrı doğasına sahip" anlamına gelen bu terim, aynı zamanda "tanrısal esinli" anlamını da yüklenmiştir.

Cicero'nun yazılarında *divinus* sözcüğü, önce kâhin anlamında kullanılır (örneğin bkz.: *De Divinatione*, 2, 9, 10, 11). Daha işin başında yeni bir anlam ortaya çıkar: Kâhin, özünde, esinini tanrılardan alan, tanrı doğasına sahip biri sayılır. Bu ilişki Cicero için, aynı anlambilimsel kaymayı isim düzeyinde de yapmaya izin verecek kadar güçlüdür: Bu yüzden *divinatio* yerine *divinitas*'ı kullanır (örneğin bkz.: *A.g.y.*, 2, 80). Bu bağlamda terim seçiminin, üslup açısından bir simetri arama kaygısından etkilenmiş olabileceği de doğrudur: Bu pasajda geçen "kehanette uzman olanlar" (*divinitatis auctores*) deyimi, cehaletle, "insanlığa yabancı" (*humanitatis expertes*) olmakla itham olunanları belirtmektedir. Fakat yeni *divinatio* sözcüğü, genellikle kehanette bulunmak amacıyla gaipten haber verme uygulamalarını anlatır.

Eğer *divinus* (= kâhin) sözcüğünün anlambilimsel genişlemesi ve *divinatio* isminin yaratılması son zamanlarda olduysa, bu yeni sözlükçe ile eski olduğu iddia edilen bir uygulamalar dizisi arasında Roma'da varolduğu anlaşılan uyuşmazlığı nasıl açıklayacağız? Roma'da, bu zihinsel meşguliyet türüne karşılık gelecek saygı değer bir kurum –bir kâhinler (*augur*) topluluğu– yok muydu?

Gerçekte, İÖ birinci yüzyılın Romalıları arasında, kâhinlik kurumunun ne anlama geldiği konusunda bir anlaşma yoktu. "Iuppiter'in resmi yorumcuları"nın (*De Legibus*, 2. 20) görevi basitçe, kuşların hareketlerinin açıklanması yoluyla, herhangi bir insani girişime Iuppiter'in onay verip vermediğini ortaya çıkarmak mıydı? Yoksa, aynı zamanda geleceği önceden haber vermek gibi karizmatik bir erdemleri de mi vardı? Cicero'nun zamanında topluluk üyelerinin yakasını bırakmayan temel sorun budur ve onun *De Divinatione* adlı incelemesindeki anıştırmalar sayesinde bu tartışma bize kadar gelmiştir.

Gördüğümüz kadarıyla, ünlü kâhin Appius Claudius, İÖ 63'te Konsül Cicero'ya "yakında uğursuz ve üzücü bir iç savaş" çıkacağını söylerken, kehanet gücünden en ufak bir kuşku bile duymamıştır (*De Divinatione*, 1, 105): Catilina komplosunu öngören bu kehanet, "bolluk ve mutluluk alâmetlerindeki belirsizliklere" *–addubitato salutis augurio–* (Dion Cassius'tan, 37, 24, 2) dayanmaktaydı. Bunun, mutluluk ve bolluk istemek için zamanın uygun olup olmadığını öğrenmek üzere tanrılara yöneltilen birtür talebi içerdiğini biliyoruz). Ünlü Appius Claudius, kendisine şarlatan kâhin (zamanın terimleriyle "Pisidialı kâhin", "Soralı kâhin") diyen meslektaşlarının alaylarına hedef olmaktaydı. "Sadece bir kâhin duasını derinlemesine anlamayı değil, aynı zamanda gaipten haber verme sanatını geliştirme çabasını da geçmiş yıllar boyunca tek başına sürdürmüştür" *–solus enim, multorum annorum memoria, non decantandi augurii, sed divinandi tenuit disciplinam.* En azından, kehanet sanatının böyle kavramlaştırılmasını uygun bulan Cicero'nun kardeşi Quintus'un yorumu böyledir.

Oysa bir başka kâhin ve aynı zamanda Cicero'nun meslektaşı olan C. Claudius Marcellus, Cicero'nun da paylaştığı (*On Divinitation*, 2, 75) tamamen farklı bir görüş öne sürmüştür: "Kâhinin hakkı –ki başlangıçta onun kehanet gücü kabul edilmiş de olabilir– sonradan, ancak devletin çıkarı bunu gerektirdiğinde savunulmuş ve korunmuştur". Cicero, bu pozitivist kavramlaştırmayı haklı göstermeye çalışır ve *De Legibus*'un nüanslı bildirimleriyle çelişen bir eleştiri serbestliğini, *De Divinatione*'de bu anlamda gösterir: "Ancak evrimle ve eğitimin ilerlemesi sayesinde". "Kuş falına baktıktan sonra kenti (Roma'yı) kuran Romulus, kehanet ilminin gaipten haber vermekten ibaret olduğunu düşünebilecek biriydi (eskiler, pek çok noktada yanılmıştır)" (*De Divinatione*, 2, 70).

Ayrıca kuşlardan kehanet sormanın aldatıcı niteliğini kanıtlamak için Cicero, gagalarından yiyecek kırıntıları düştüğünde –fakat düşmemesi mümkün mü?– danışana *tripudium solstimum*'undan uğurlu işaretler vermeleri beklenen kutsal piliçlere danışılırken izlenen işlemi çözümler (*De Divinatione*, 2, 70). Gaipten haber alan yüksek görevli kişi ile kâhin arasında gerçek-

leşen soru-cevap mübadelesindeki mekanikliği kınamakta ve "zoraki elde edilen bu işaretler"in doğal sonuçlarına sıra geldiğinde işi alaya vurmaktadır.

Cicero'nun kendi ifadesiyle, bu "taklidî kuş falı"nın benzer kategorik terimlerle daha önceden Quintilianus tarafından kınandığı doğrudur (*De Divinatione*, 1. 28). Fakat Cicero'nun kardeşi, kehanet uygulamalarında ortaya çıkan bu çürümeyi, topluluk üyelerinin cehaletlerinin ve ihmallerinin sonucu olarak açıklar. Oysa Cicero, kâhinlik kurumunun en ufak bir kehanet değerine sahip olmadığını öne sürerek eleştirisini daha da ileri götürür: "Ben, kuşları ve başka işaretleri gözleyerek, kendini geleceği söylemeye muktedir sayan kâhinlerden değilim" (*De Divinatione*, 2, 70).

Sıra şimdi, İÖ birinci yüzyılda kâhin topluluğunun kalbinde ortaya çıkan ve Cicero'nun incelemesinde yansımasını bulan bu savın belli bir kafa karışıklığından, tanrılardan kehanet sormanın son derece farklı kiplerinin bir ve aynı başlık altında sınıflandırılmasına neden olan aynı karışıklıktan doğup doğmadığını sormaya geldi. Cicero'nun incelemesine yakıştırdığı başlığın, büyük bir çeşitlilik gösteren kehanette bulunma tekniklerini kapsadığı bir gerçektir. Farklı bir teknik olan *divinandi genera*'yı sunarken (*De Divinatione*, 1, 12) Cicero, kâhinleri (uğursuz işaretlerin, yıldırım ve şimşeklerin yanısıra kurban edilen hayvanların iç organlarını da inceleyen uzmanlar olan) haruspexleri, *Sibylla Kitapları*'nın yorumcularını, astrologları, kehanet ve rüya yorumcularını aynı gruba sokmayı son derece doğal bulmaktadır: Olabilecek en heterojen listedir bu.

Bu soru, şöyle bir olasılığın varlığını ortaya çıkarmaktadır: Roma'nın resmi kâhinlerini, tanrıdan esinli kehanette bulunma gücüne sahip olmalarıyla ün salmış uzmanlar arasında sayan (ki bu yanlıştır) yersiz bir yakıştırma. Bir tür altın efsanenin, bazı kâhinlerin belirleyici rolünü artırdığı kesindir. Yaşlı Tarquinius'un hükümdarlığı sırasında yaşamış (*De Divinatione*, 1, 31-32) ve tanrı vergisi yetenekleri sayesinde ünlenmiş Attus Navius'un anısını yaşatan işte bu gelenektir. "Kral, bilgisini sınamak için, aklından geçenin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini söylemesini ister ondan. Alâmetlere baktıktan sonra Attus, bunun mümkün olabileceği karşılığını verir. Daha sonra Tarquinius ona, bir parça çakmaktaşının bir usturayla ikiye bölünebileceğini düşündüğünü söyler ve Attus'a bunu yapmasını buyurur. Comitium'un toplandığı yere bir parça çakmaktaşı getirilir ve kralla orada bulunanların gözleri önünde usturayla ikiye kesilir. Bunun ardından Tarquinius, Attus Navius'u kendi kâhini yapar ve herkes işlerinde ona danışmaya başlar. Çakmaktaşıyla ustura ise Comitium'a gömülür ve geleneğe göre üzerleri bir *puteal* (kutsal kapak) ile kapatılır".

Bu hikâyede dikkat çekici olan, Attus'un ünlenmesine yol açan şeyin kehanet sanatının bir uygulamasından çok, çakmaktaşının usturayla kesilmeyle simgelenen "mucize" olmasıdır. Attus'un önceden de kuş fallarıyla kâhinlik yaptığına kuşku olmasa da, başarısı, geleceği okuma gücünün olumlanmasından çok, çakmaktaşının "hayret verici biçimde" kesilmesinden kaynaklanmaktadır.

Şair Ennius'un, Roma'nın kurulmasından önceki koşullarda meydana gelen olaylara ilişkin anlatısında yeralan, kuşlardan kehanet sorulmasıyla ilgili bir diğer hikâye ise tamamen farklı bir izlenim vermektedir. Cicero bu pasajı eserine almıştır (*De Divinatione*, 1, 107-8) ve dikkatli bir okumayı hak etmektedir. Hikâyede Romulus ile Remus'un, birer kâhin olarak bir karar hakkında tanrılara danışmaları anlatılmaktadır: "Sonra iktidar talipleri, aynı anda kendilerini büyük bir dikkatle kuşları gözlemlemeye verirler ve görevlerinde tanrılar tarafından kutsanmayı dilerler (*dant operam simul auspicio augurioque*). Hakkında fazla ayrıntı verilmemiş bir tepede Remus, kendini kuşların gözlenmesine adar ve iyiye işaret eden tek bir kuş görür. Talihli Romulus'a gelince (*at Romulus pulcher*), o da Aventinum'un doruğunda bekler ve kuluçlardan çıkmak üzere olan kuşları görür. Kente Roma ya da Remora adı verilecektir: Söz konusu olan şey budur. Herkes, bu ikisinden hangisinin efendi olacağını bilme derdindedir. Bu arada beyaz güneş (*sol albus*), kendini gecenin derinliklerine gizlemiştir. Daha sonra parlak ışık huzmeleri belirir ve ortalık ağarır. Aynı anda, uzak tepelerden hızla uçup gelen uğurlu bir kuş (*pulcherrima avis*) sola döndüğünde, altın güneş de kendini gösterir. Kutsalın habercileri olan dört kuş, kehanetlerle kutsanan yere doğru üç kez iner (*praepetibus sese pulchrisque locis dant*). O zaman Romulus, alametlerin okunması belirginleşince, üzerinde hüküm süreceği bir ülke ve bir taht verilen kişinin kendisi olduğunu algılar (*conspicit*)". (Kâhinin dilinde *pulcher*'in etkin anlamda "uğurlu", edilgen anlamda ise "uğurlu alâmetler alan" demek olduğunu biliyoruz).

Bu hikâyede Romalı kâhini, geleceği önceden söyleyen doğaüstü güçlere sahip biri olarak yorumlamamıza olanak veren hiçbir şey yoktur. Çünkü, Roma tahtına aday olan "iki kâhin" ne istemiştir? Adetlere uygun olarak tanrı tarafından seçilmek (*augurium*); kuşları gözlemlerken (*auspicium*) her ikisinin de talebi budur. Kehanet tekniklerine göre kayırılan yön olan *sol* tarafta *daha fazla* kuşun görünmesi (Ennius'un benimsediği yoruma göre böyledir), tanrının kararının Romulus'tan yana olduğunu göstermiştir.

Dolayısıyla kuşlardan fal bakmanın tek amacı, Iuppiter'den iradesini belli edecek bir gösterge elde etmektir: Eğer alâmetler hayırlıysa, egemen tanrının isteği onayladığı ve yetki verdiği düşünülür. (Aynı şey, Livius'un 1, 18, 6-10'da tasvir ettiği gibi kral Numa'nın açılışında da geçerlidir). Öte yandan alâmetler yoksa veya hayırlı değilse, söz konusu işlemi askıya almak en iyisidir.

Böylelikle izlenimimiz doğrulanmaktadır: Kurumsal kâhin, Ennius'un ve Livius'un çizdiği portreye uyduğu ölçüde, geleceği önceden söyleme iddiasında bulunmak yerine, dakik bir tekniğe dayanan bir danışma işleminden yararlanarak Iuppiter'in iradesini bildirmekle sınırlar kendini. Cicero'nun kendisi için öne sürdüğü tanım, onun için de pekala geçerli olabilir (*De Divinatione*, 2, 70): "Geleceği okuyabileceğini iddia eden kâhinlerden değilim". Bu tür kâhinler elbette vardı, fakat bunlar resmi kâhinler topluluğunun üyesi değillerdi. Onlara küçümseyici bir tabirle "Mars'ın kâhinleri" denmektedir ve Quintus'un (*De Divinatione*, 1, 132) yaptığı listede köy haruspexleri, gezgin astrologlar, geleceği söyleyen İsis'e-tapanlar ve rüya yorumcularıyla birlikte onlar da (Ennius'un ifadesine göre "gaipten haber veren sahtekârlar" [*impudentes harioli*]) yeralmaktadır. Kural olarak alınan sayısız önlem, kehanet sanatının uygulanması sırasında büyük bir ciddiyetin gerekli olduğunu göstermektedir. Belirtilerin ortaya çıkmasında kehanetin işe karışma olasılığına ya da "gizemli" bir *furor* (delirme, çıldırma) eğilimine karşı uyanık olma isteğinin bulunduğu görülmektedir.

Her şeyden önce kâhin, asla tek başına ve kendi inisiyatifiyle hareket etmez. Kuş falına baktırma hakkı olan yüksek bir yöneticiyle irtibat halinde olmalıdır. Öte yandan kâhinin, sadece alâmetleri toplamaya ve bildirmeye hakkı vardır (Ennius'un anımsattığı Romulus'un durumunda, bu iki işlevin aynı kişide toplanması alışılmadık bir vaziyetti).

Bundan başka, kâhinin, belli koşullara göre gözlemlerini içinde yapabileceği kapalı ve doğuya bakan bir alan *–templum–* belirlemesi gerekir.

Son olarak, bütün işlemlerin karşıt ya da öngörülmemiş durumlardan uzak olduğuna dikkat edilmelidir. Başka bir deyişle kişi, kendisini hayırlı olmayan, uğursuz kehanetlere karşı önceden hazır tutmalıdır. Yaşlı Plinius bundan sözeder (*Doğa Tarihi*, 28, 17): "Kehanet geleneğinde, her türden lânetin ve uğurlu alâmetin, işe girişmeden önce onları gözönüne almayı reddettiğini bildiren kâhinleri etkilememesi kuraldır: Tanrıların iyiliğinden daha büyük bir işaret yoktur". Kâhin M. Marcellus'un (İÖ üçüncü yüzyıl) davranışı bunu göstermektedir: "Üzerine bir iş almak istediğinde, alâmetlerce engellenmemek için kapalı bir tahtırevanda gezerdi" (*De Divinatione*, 2. 77).

Şu halde, Cicero'nun yolundan giderek, "geleceği görme gücüne" sahip olabilecek "soy kâhinler"i (*De Divinatione*, 2, 77) anlıksal olarak yeniden kurmak değil, kendimizi tarihsel dönemle sınırlamak daha akıllıca olacaktır. Hiçbir şey bundan daha az kesin değildir. Tam tersine her şey, Roma dininde devlet kâhinlerinin, resmi tanıma göre daima "yüce ve iyi Iuppiter'in yorumcusu" olmakla yetindikleri gerçeğine işaret etmektedir. Bu da çıkartıldığında, Cicero'nun eleştirisinden geriye ne kalmaktadır? Her şeyden önce, örneğin kutsal tavuklara danışmayı "taklidi bir kuş falına" dönüştüren belli sapmaların kınanması.

Şimdi, kehanetteki teamüllerin oldukça keyfî göründükleri saptamasını gözden geçirelim. "Neden" diyor Cicero, "hayırlı yan konusunda bir anlaşmazlık var? Romalılar için soldur bu, Yunanlılar içinse sağ" (*De Divinatione*, 2, 82). Sonra, Ennius'dan bir dize (*Tum tonuit laevum bene tempestate serena* –"Sonra, hava açıkken sol tarafta gök gürledi: İyiye alâmet") ve Homeros'un Latince çevirisinden bir dize (*Prospera Juppiter his dextris fulgoribus edit*–"Hayırlı alâmetler: Iuppiter yıldırımların sağa doğru savuruyor") aktarıyor.

Ayrıca, Roma'daki kehanet disiplini içinde bile bir uyuşmazlık vardır. "Neden" diye soruyor tekrar Cicero (*De Divinatione*, 2, 80), "bazı kuşların sola, diğer kuşlarınsa sağa uçmaları hayırlara delâlet ediyor?". Garip gibi görünebilecek bu karşıtlık türü aslında gelenekte vardır. Plautus'un "Eşekler"inde (*Asinaria*, 259-61) köle Libanus, mali sorunlarına bir çözüm bulmaya çalışırken kâhinin dilini kullanarak şöyle yakarır:

> "*Impetritum, inauguratumst; quovis admittunt aves.*
> *Picus et cornix ab laeva, corvus, parra ab dextera*
> *Consuadent; certum herclest vestram consequi sententiam*".
> ("Alâmetler arandı, fallar açıldı. İyi: Kuşlar ayrıldılar dört bir yana.
> Yeşil ağaçkakan ve karga solda, kuzgun ve çobanaldatan sağda.
> Karar verildi; Ey Iuppiter, öğüdünü tutacağım").

Yunanlılarla Romalılar arasındaki hayırlı tarafla ilgili bu anlaşmazlığın, sıradan ve yaygın bir bilgi olması normal gibi görünmektedir. Fakat kuşların, türlerine göre hayırlı ve hayırsız kategorilerine ayrılmasıyla ilgili çok daha karışık, ustalık isteyen bir bilginin uzmanlar çevresiyle sınırlı kalmayıp yayılmış olduğu gerçeği, belli ölçülerde, halkın da bu tür işlere duyarlı olduğunu, kafa yorduğunu göstermektedir (3. kitabın 27. Od'unun başında Horatius bize buna benzer bir örnek sunmaktadır).

Kâhin Cicero'nun ileri sürdüğü eleştirilere karşılık vermek modern âlimlerin görevi değildir. Yine de, bunu karşılayacak bir yanıtın belli ögelerini yakalamak mümkün olabilir. Hayırlı yan konusunda Yunanlılarla Romalılar arasındaki çelişki, sadece görünürde bir çelişkidir. Varro (aktaran Festus, s. 454 L) şu yorumu yapmaktadır: "Tanrıların evinden güneye bakıldığında, dünyanın doğusu solda, batısıysa sağda kalır. Bana göre bundan şu sonuç çıkmaktadır: Soldan gelen alâmetlerin, sağdan gelen alâmetlerden daha iyi olduğuna hükmedilmiştir". Dolayısıyla Varro için her şey son derece açıktır: Romalılar, tanrıların ikametgâhını kuzeye yerleştirmişlerdir; kâhin ise işini yaparken (bkz: Varro, *De Lingue Latina*, 7, 7) yüzünü güneye dönmüştür. Böylelikle doğan güneşin, doğumun ve hayatın diyarını soluna almıştır.

Bu durum Yunanistan için tam tersidir. O, "sorularını sormak için *tanrılara doğru döner*" (Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4, s. 23, Paris, 1882). Böylelikle bir Yunanlı kendini kuzeye göre ayarlar ve bu açıdan bakarak doğuyu sağına alır. Yine burada da hayırlı yön, doğan güneşin yönüne karşılık gelir; tapınağın kapıları da buraya doğru açılır. Fakat gözlemciye göre, bu yön tayini tam tersidir. Dolayısıyla sol ve sağ kavramlarının tamamen göreli olduğu görülür; çünkü temel yön tayini açısından her ikisi de hayırlı alâmetlerin kaynağı olarak aynı doğu yönünü belirlemektedir.

Fakat kuşların soldan ya da sağdan görünmelerine göre birbiriyle çelişen işaretler vermelerine ne diyeceğiz? *Asinaria*'daki örnek şunu açıkça göstermektedir: Alâmetin hayırlı olması için yeşil ağaçkakanın ve karganın solda, kuzgunun ve çobanaldatanın sağda olması gerekir. Kabul edilmelidir ki, karşıtların bu uyumlu beraberliği çok daha şaşırtıcıdır. Genel Roma egemenliğinin, yeşil ağaçkakandan ve kargadan dolayı yürürlükte kaldığını düşünebiliriz (yeşil ağaçkakanın, kâhinlerin gözde kuşu olduğunu unutmamalıyız: O, Ovidius'un tanımını anarsak [*F.*, 3. 37] "Mars'ın kuşudur"; efsaneye göre, vahşi ortama bırakıldıklarında Silvia'nın ikizlerinin beslenmesine yardım etmiştir). Kuzgun ile çobanaldatanın durumu ise ayrıksıydı (bu hayvanların yaratılışlarıyla açıklanabilecek bir ayrıksılık).

Bu varsayımları burada açınlamak hemen hiç mümkün değildir. Örneğin Apollon'un resmi habercisi sayılan kuzgun (bkz.: Aelianus, *Hayvanların Doğası Üzerine*, 1, 48), bu nedenden dolayı Yunan bakış açısına uyar mı? Burada (biraz çekinerek de olsa) çobanaldatanla özdeşleştirdiğimiz *parra*ya gelince, Latin yazarlar tarafından çoğu zaman, tam da doğası gereği kötü alâmetlerin habercisi bir kuş olarak görülmektedir (bkz.: Horatius, *Odlar*, 3, 27, 1 ve Varro, *Tarım Üzerine*, 3, 5, 18). Bu durumda soldan sağa geçmekle, hayırsız olanı hayırlı hale getirecek biçimde alâmeti değiştirdiğini mi düşüneceğiz?

Bu soruların *libri augurales* olmadan çözümlenemeyeceği açıktır. Kâhinlik kurumunun, bir dinsel kurallar ağıyla ne ölçüde korunduğunu gösteren buyruklardan geriye küçük ayrıntılar dışında hiçbir şey kalmamıştır. Sonuç olarak, kuşların hareketlerinin yorumundan sorumlu olanlar sadece kâhinlerdi: Kentin, *pax veniaque deum*'a sahip olup olamayacağını bilmek onlara düşüyordu. Başka bir deyişle kent, tanrıların inayetine mazhar olacak mıydı, olamayacak mıydı? Böylelikle kâhinlerin, tanrı esinli kâhinlerin doğaçlamalarına terkedilemeyecek olan işlevlerinin neden bu denli sıkı biçimde düzenlendiğini anlayabiliyoruz.

Son olarak, tanrı tarafından esinlenmiş olmak anlamında kehanette bulunmak gibi bir rol, Roma dininin resmi kâhininin işlevleri arasında bulunmamaktadır: Rahip, insana özgü bir girişimle, tanrı-

ların (özellikle Iuppiter'in) söz konusu işe rızalarının olup olmadığını gösteren alâmetleri kente iletmekten sorumluydu sadece. Bu yüzden Roma'nın yerli geleneği, Yunanlıların kehanet sorma kurumuyla büyük bir zıtlık oluşturmaktadır. Delphoi'deki Pythia, arınma törenleri buyurmakla ya da ahlaki düsturlar dayatmakla, salt Apollon'un düşüncesinin bilinmesini sağlamakla yetinmez, aynı zamanda saygınlığında en büyük paya sahip olan kehanetler de verirdi: "Eğer verdikleri yanıtlar hakiki olmasaydı, Delphoi tanrısının şimdiki ününe sahip olamayacağını kabul etmek gerekir".[2]

Böylesine bir ciddiyet ve dakiklik damgası taşıyan bu gelenek, eski İtalya'da bir tek Roma'yı mı nitelemektedir? Gerçekte İtalya'nın başka yerlerinde de bu geleneğe rastlanmaktadır. Örneğin "Mars'ın kâhinleri"ni anmak yeterlidir. Fakat Cicero bunlardan, ciddiye alınmayı hak etmeyen şarlatanlar olarak sözetmektedir (*De Divinatione*, 1. 132; 2. 70). Bu kâhinler, büyücü Kirke'nin[3] oğlunun soyundan geldiklerini iddia etmektedirler ve ünlerini esas olarak üfürükçü ve yılan büyücüleri olmalarına borçludurlar.

Tacitus'a göre[4], Sabinlerin dinsel törenlerini sürdürmek amacıyla kral Titus Tatius tarafından kurulmuş olan bir kardeşlik topluluğunun adı da tarihe geçmiştir: Bunlar, "adlarını (önceden buyurulmuş kehanet işlemlerine göre geleneksel olarak gözlemledikleri) Titus'un kuşlarından (*ab avibus Titiis*) alan"[5] *Sodales Titii*'dir. Fakat bu kardeşlik topluluklarının [*sodales*] başka araştırmalar yapılmasına olanak sağlayacak sağlam bir zemin oluşturması zor görünmektedir. Kaldı ki, "Titus'un kuşları" kâhine danışılması gibi bir uygulamanın varlığını kanıtlasa bile, gizemlerle doludur.

Günümüzde Gubbio'ya karşılık gelen bir Umbria kenti olan Iguvium'daki hikâye ise tamamen farklıdır. 1444'te burada, Tabulae Iguvinae adı verilen yedi bronz tablet bulunmuştur ("Iguvia Yazıtları"; *Eugubio*, *Gubbio* sözcüğünün eş anlamlısıdır). Umbria dilinde yazılmış olan bu tabletlerde, çeşitli arınma ve kurban törenleriyle bağlantılı Iguvium dinsel töreniyle ilgili kesin buyruklar yeralmaktadır.[6] Bu törenler, aralarından kendilerine nezaret edecek bir (Latince *flamen*'in [rahip] muadili olan) *arfertur* tayin eden on iki Atiedii Brethren kardeşlik topluluğunun yetkisine bırakılmaktadır.

Bu belgelerin (özellikle 6a ve b tabletlerinin) bizim amaçlarımız açısından taşıdıkları önem, alâmetlerin alınması (6a, 1-7), *templum*'un belirlenmesi (6a, 8-11) ve *pomerium*'un sınırlarının çizilmesi (6a, 12-16) sırasında gerekli olan dualaların terimlerini bize vermelerinden ileri gelmektedir. Ayrıntılarda ayrı düşmeler varsa da, türdeş terimlerin ve ayinsel durumların benzeşmesi Tabulae Iguvinae'yi, Roma'da gelişmiş olan kehanet kurumuyla ve kuş falı geleneğiyle, İtalya toprağının bir başka noktası arasında öğretici bir koşutluk sağlayan değerli bir belge yapmaya yetecek kadar belirgindir.[7] Roma'da olduğu gibi Iguvium'da da bir törene ya da önemli bir işe başlanmadan önce kuşların gözlenmesi (Latince *avibus observatis*'e karşılık gelen *aveis aseriater*, 6a, 1) kuraldı.

NOTLAR

1) Bu bölümün başlığında ve metnin sonraki sayfalarında geçen "auspice" [kuş falı] sözcüğü, etimolojik anlamda anlaşılmaktadır. Yani "kuşların gözlemlenmesi" (*avis* ve *specio*'dan *auspicium*).
2) J. Defradas, *La divination en Grèce*, *La divination* içinde (Paris, 1968), 1, 194.
3) Plinius, *Doğa Tarihi*, 7, 15.
4) Tacitus, *Ann.*, 1, 54.
5) Varro, *L. L.*, 5, 85. Karşılaştırın: Varro'nun beşinci kitabını yayına hazırlayan J. Collart'ın 198. sayfadaki 5. dipnotu (Paris, 1954).
6) Iguvia Yazıtları'nın en önemli baskıları şunlardır: G. Devoto, *Tabulae Iguvinae* (ikinci basım, Roma, 1940); *Le tavole di Gubbio* (Floransa, 1948); J. W. Poultney, *The Bronze Tables of Iguvium* (Baltimore ve Oxford, 1959); aynı zamanda bkz.: E. Vetter'in dilbilimsel yorumu, *Handbuch der italischen Dialekte*, 1 (Heidelberg, 1953). Belli bazı özel noktalar dışında metin izahlıdır.
7) Örneğin, Iguvia Yazıtları'ndaki (6a, 1-7) alametlerin gözlemlenmesi, kuşların aşağıdaki gibi dağıtılmasını içermektedir: Kategorilerden birinde *parra* (Umbria dilinde *parfa*) ile *cornix* (Umbria dilinde *curnase*) vardır. Bir diğerinde *picus* (Umbria dilinde *peiqu*) ve *pica* (Umbria dilinde *peica*) bulunmaktadır. Öte yandan Plautus'un metninde (*Asinaria*, s. 259-61), yeşil ağaçkakan (*picus*) ile karga (*cornix*) aynı, çobanaldatan (*parra*) ile kuzgun (*corvus*) başka bir kategoriye konmuştur. Böylelikle bu iki kehanet formülü arasında daha en başında iki farklılık kendini göstermektedir: (1) Umbria dilinde yazılmış metinde saksağan (*pica*), Latince metinde kuzgunun (*corvus*) yerini almaktadır; yoksa bu iki kuş da aynı Corvidae ailesinin üyesidir; (2) bu dağılımda tersine bir durum gözlenmektedir: *Cornix* ile *picus*'u aynı gruba sokan Latince metnin aksine Umbria dilinde yazılmış metin *cornix* ile *parra*'yı birleştirir; buna bakışık olaraksa, Latince metinde *corvus* ve *parra* grubuna karşılık Umbria dilinde yazılmış metinde *pica* ve *picus* çifti yeralır. Bu kuş çiftlerine ayrılmış yönlere gelince, Umbria dilindeki bazı sözcüklerin belirsiz olması, sorunun çözümlenmesini olanaksız kılmaktadır: Örneğin, *dersua* sözcüğünün anlamı konusunda G. Devoto (*Tab. Iguvinae*, 1940, s. 142) ile E. Vetter (*Handb. der. ital. Dial.*, 1953, 1, 229-31) arasındaki çekişme hâlâ devam etmektedir. Birincisi, bu sözcüğün Latince'ye *dextra* olarak çevrilmesinden yanadır, diğeriyse "sağ" anlamını hesaba katmadan *prospera* olarak çevrilmesini uygun görmektedir.

II. Kâhinlik: Sibylla, Haruspicium, Sortes.

Sibylla, haruspicium ve *sortes*, yabancı diyarlardan gelen ve geleceği önceden bilmenin bir yolu olarak kapsamlı bir kâhinliği Roma'ya sokan tekniklerdir. Bu bakımdan iki uygarlığın (Helen ve Etrüsk uygarlıklarının) daha en başından baskın bir etkisi olmuştur. Roma, bu iki uygarlığa ait *Sibylla Kitapları*'nın ve *haruspicium*'un sunduğu fırsatlardan fazlasıyla yararlanmıştır.

Yaşlı Plinius, Sibylla'nın sunduğu eşsiz fırsatları çarpıcı bir formülle tanımlamaktadır: *Divinites et quaedem caelitum societas nobilissima* (*Doğa Tarihi*, 7, 119): "Bir kehanet gücü ve semâvi dünyayla bir tür görkemli iletişim". Çok sık anılan bir efsaneye göre, Cumae Sibyllası, kitaplarını kral Tarquinius Superbus'a satmayı önerir. Kral, kitaplardan üçünü alarak saklanması için Iuppiter Capitolium Tapınağı'na koyar. Daha sonraları, özellikle bu görev için atanmış olan rahipler (*viri sacris faciundis*), Senato'nun isteği üzerine *libri Sibyllini*'ye burada danışabilmişlerdir.[1] Bu kitaplara, özellikle askeri bir felâketin ya da bir salgın hastalığın yol açtığı ciddi bunalımlarda ya da telaş anlarında başvurulurdu. Örneğin, Trasimeno Gölü savaşında ağır bir darbe alan Roma'nın, "Hannibal'ı kentin surları dibinde" görme telaşına kapıldığı 217 yılında böyle olmuştu.[2] Sibylla'ya danışılması, kefâret için kurban verilmesini ve bazen de duruma çare olabilecek yeni kültlerin kurulmasını gerektirmekteydi. Örneğin, İÖ 217'de *viri sacris faciundis*'in raporunda Senato'ya, diğer şeyler arasında Venus Erycina ve Men için bir tapınak dikilmesi salık verilmiştir. Buradaki anıştırma çok açıktır: Birinci Pön Savaşı'nda Roma'ya zafer "yaşatan" Sicilya'daki Eryks Dağı Venus'una, koruduğu kişilerin lehine, yani, şimdi (ilk savaşta yendikleri) Hamilkar'ın oğlu Hannibal'a karşı savaşan Romalıların zaferine bir kez daha aracılık etmesi için yakarılmaktaydı. Ay tanrıçası Men'e gelince; Romalılar ona, bu karışık zamanda onları belli

bir duruma en uygun gibi görünen işlevsel bir tanrısallığa seslenmeye götüren eski bir içgüdüye uyarak başvurmuşlardır.

Bu örnek, bu "Kehanet Kitapları"nın kullanımının Roma devleti için hiçbir tehlikeye yol açmadığını göstermektedir. Zaman zaman iki anlamlı, belirsiz bildirimlerde bulunan Apollon kehanetinin tersine[3], Sibylla'nın verdiği karşılıklar, her zaman süzgeçten geçirilmiş ve Senato'nun onayına ve sansürüne sunulan karşılıklar olmuştur. Bu kitaplara danışılırken izlenmesi buyurulan ölçütler, her zaman için kesinlik taşıyan ve güven telkin eden önlemlerdir. Cicero (*De Divinatione*, 2, 112) bunu, eskilerin bilgeliğine ve Senato'nun oynadığı role yormaktadır. Ayrıca şu önemli uyarıyı da ekler: "Şu halde bırakalım Sibylla köşesinde rahat etsin (*Quamobrem Sibyllam quidem sepositam et conditam habeamus*) ve atalarımızın örneğine uyarak, *Sibylla Kitapları*'nı dinsel korkuları körüklemek için değil, yatıştırmak için kullanalım".

Roma'da, *Sibylla Kitapları*'nın yanısıra, *Carmina Marciana*'da bölümler halinde yeralan başka "kehanet" kitaplarının varlığı da bilinmekteydi. Livius (25, 12, 1) nazım tarzında yazılmış olan bu kehanetleri, "ünlü bir kâhin" (*vates illustris*) olduğu söylenen Marcius diye birine atfeder. Gerçekte Marcius'un kimliği belirsizdir: Her ne kadar Livius, Festus (s. 438 L) ve Yaşlı Plinius ile birlikte tek bir Marcius'tan sözetse de, Cicero'nun (*De Divinatione*, 1, 89; 2, 113) temsil ettiği başka bir gelenekte "Marcius adlı kardeşler"den (*Marcios quosdam fratres*) sözedilmektedir ve bir pasaj dışında (*a.g.y.*, 1, 115) tekil şahıs kullanılmaktadır.

Esin kaynakları ne olursa olsun, *Carmina Marciana*'lar İÖ 213'te derlenmişti ve Roma'nın Hannibal'ın ilerlemesinden korkuya kapıldığı sırada, Senato'nun emriyle toplanan hurafe kitapları arasında bulunmaktaydı. Fakat Livius'un (1, 1) ifadesine göre, "iki kehanetten, olayın (yani 216'da Cannes'daki felâketin) ardından yayımlanmış olanının doğrulanması, henüz zamanı gelmemiş olan ötekine (yani Hannibal'ın vaat edilmiş yenilgisiyle ilgili olanına) belli bir otorite kazandırmıştır". İkinci kehanette Romalılara, Apollon onuruna her yıl yenilenecek oyunlar düzenlemeleri öğütlenmekte ve *decemviri sacris faciundis*'e Yunan dinsel törenine göre kurbanlar adamaları buyurulmaktaydı. Bu son buyruk, *decemviri* (kamu ve din işleriyle ilgili on kişilik komisyon) konusunda *Sibylla Kitapları*'na danışmak isteyen Senato'nun müdahalesine neden oldu: Apollon onuruna (*ludi Apollinares*) her yıl düzenlenen oyunlar böylece İÖ 212'de başladı.

Carmina Marciana'daki, özellikle *Sibylla Kitapları*'na danışma görevi verilmiş rahiplerle ilgili anıştırma, Yaşlı Plinius'un iddiasına göre, "Marcia kehaneti"nin yerli kökenli olmadığı ve Yunanlı bir çevrede ortaya çıktığı kuşkusuna yol açmaktadır.[4] Bu yüzden, bu kehanet tezahürünün, *Sibylla Kitapları*'nın esininde rol oynamış olması mümkündür.[5]

Diğer kehanet tekniği, Etrüsk kökenlidir ve *haruspicinae disciplina* ("*haruspicium* öğretisi") adını taşımaktadır. Cicero'nun hemen hemen eksiksiz biçimde anlattığı bir efsaneye göre, Tarquinia'da bir adam bir gün tarlasını sürerken sabanının altındaki topraktan "Tages diye biri"nin ortaya çıktığını görür: Onun yönlendirmeleri, *haruspicium*'un kaynağını oluşturacaktır.[6] Genel olarak ifade edilirse, bu sanat üç evreye ayrılır: *Exta*'nın (yani kurban edilen hayvanların iç organlarının) incelenmesi veya *extispicium*[7]; yıldırımların (*fulgura*) gözlenmesi ve uğursuz işaretlerin (*prodigia* veya *portenta*) yorumlanması.[8] Yine *libri haruspicini*, *libri fulgurales* ve *libri rituales*'i biliyoruz.[9] Bu eserler, Etrüsklerin, dünyadaki mevcut her "işaret"i irdeleyerek geleceği önceden bilmek için harcadıkları büyük çabanın göstergesidir.

Traianus Alanı'ndan bir kabartma. Sahne, solda, kâhinlerin gözetiminde bir kurban sahibinin uyguladığı *extispicium*'u (iç organların incelenmesi) gösteriyor. Sağ tarafta harmanili bir grup bulunuyor (arkada *apex*'li takke takmış kişinin *flamine Dialis* olduğu anlaşılıyor); bu kişiler Capitolium luppiter tapınağının önünde, birinin, kuşkusuz imparator Traianus'un çevresinde, toplanmış durumda; Askeri bir sefere çıkmadan önce "kehanetin" sonuçlarını bekliyorlar. Paris, Louvre müzesi. Foto: Giraudon.



Çünkü bu onların en büyük kaygısıydı. Bu amaçla Etrüskler elde edilmek istenen uğurlu alâmetlerle (*impetrita*) tanrıların gönderdiği işaretleri (*oblativa*), özel inceleme yazılarına konu olan uğursuz işaretleri (*ostentaria*) birbirlerinden ayırmışlardır (bu yazılardan biri Tarquitius adındaki biri tarafından Latinceye çevrilmiştir).[10]

Hiçbir şey Etrüsklerin zihniyetini, kuşların gözlemlenmesiyle ilgili tutumlarından daha iyi ortaya koyamaz. Romalı kâhinin, kuşların uçuşuna (*alites*) ya da çıkardıkları seslere (*oscines*) göre Iuppiter'in bir işe olurunun olup olmadığını kaydetmekle yetindiği yerde, Etrüsklü kehanette bulunmak için bir dayanak görmüştür. Yaşlı Tarquinius adıyla Roma'nın ilk Etrüsklü kralı olacak Lucumo'nun karısı Tarquinialı Tanaquila'nın durumu buydu. Kocasını, Tarquinia'dan ayrılarak şansını Roma'da denemeye ikna etmeyi başarmıştı. "Ianiculum'a neredeyse varmak üzereyken arabada karısıyla oturmakta olan Lucumo, yavaşça yere doğru süzülen bir kartal gördü. Kartal çığlıklar atarak arabanın tepesine doğru hamle yaparak Lucumo'nun başlığını kaptı ve sanki kendisine tanrısal bir görev verilmiş gibi başlığı ustalıkla yerine koydu, sonra da uzaklaştı. Genelde bütün Etrüskler gibi göksel alâmetler konusunda uzman bir kadın olan Tanaquila'nın, bu uğurlu alâmeti (*id augurium*) sevinçle karşıladığı söylenir. Kocasını öperek, onu yüksek ve soylu bir kaderin beklediğini tembihlemiştir: 'Bugün gökler katından gelen bu kuş bir mesaj getirdi; verdiği kehanet, kişinin en yüce göreviyle ilgilidir: Bir insanın başındaki bir süsü aldı ve tanrısal bir buyrukla tekrar yerine koydu'".[11]

Bu, Romalıların kuşlardan gelen alâmetleri basit okuma ve kavrama tarzlarından çok uzaktır. Bu sahnedeki bütün ögeler varlıklarını simgesel bir yoruma borçludur: Olayın geçtiği yerin Ianiculum olması, seçimin doğrultusunu gösterir; Iuppiter'e adanmış bir kuş olan kartal, mesajın egemen tanrıdan geldiğini kanıtlar; kuşun Lucumo'nun başını önce çıplak bırakması ve sonra da örtmesi, gelecekte giyilecek tacın habercisidir. Olay ne olursa olsun, kuşların sunduğu alâmetleri okumanın bu yeni tarzı, geleceğin bilgisini edinme konusunda çok daha zengin ve çok daha kesin bakış açılarına yol açmaktadır.

Buradan hareketle, Romalıların bu *genera divinandi*den yararlanmayı ummuş olabilecekleri tamamen anlaşılabilir bir şeydir. Cicero, kehanetle ilgili incelemesinin başında bunu kabul eder[12]: "Haruspexin öğrettikleri, kehanet belirtilerinin elde edilip gözlenmesi (*in impetriendis consulendisque rebus*) ve sihirli sözlerle alâmetlerin çağırılıp yorumlanması (*in monstris interpretandis ac procurandis*) bakımından son derece değerli göründüğünden, Romalılar, Etruria'dan doğan bütün bu bilgiden yararlanmışlardır. Öyle ki, tek bir kehanet bile boşlanmamıştır".

Böylelikle Roma devleti, zaman zaman Etrüsklü haruspexlerin yardımına bel bağlamayı alışkanlık haline getirdi. Kendi ruhbanlarına başvurduklarında, bunu genelde hayvanların iç organlarına baktırmak (*extispicium*) amacıyla yaptılar. Bu ikincisinde ayartıcı bir yan bulunduğu doğrudur. Bu uygulamanın temel koyutuna göre, dünyadaki her şeyi birleştiren temel bir uyum vardır (*sumpatheia*). Özel olaraksa, tanrılara sunulan bir kurbanın karaciğeri, dünya makrokozmosunda bulunan çok sayıdaki benzeşik kuşağa karşılık gelen farklı kuşaklara bölünebilir bir mikrokozmos oluşturmaktaydı.[13] Dolayısıyla karaciğerin durumuna dikkatle bakıldığında, bunun, dünyanın ona karşılık gelen bölgelerindeki durum hakkında sonuçlara vardıracağı umulmaktaydı. Hayvanların iç organlarının bu amaçla kullanılmasının, Romalıların kurban törenleri açısından belli sonuçları olmuştur; farklı işlemlerden oluşan bir düzende önemli bir evre de bunlar arasındaydı: *Exta*'nın (içorganların) incelenmesi (organlar eksiksiz olmalıydı, aksi halde kurban geçersiz sayılırdı). Kurbanı kesen, *exta* ile ilgili basit bir teftiş raporu hazırlardı. Öyle görünüyor ki, zaman içinde bu işe, kurbanı kesenden kehanet sormak da eklenmiştir. İşlerdeki bu bulaşma ve karışma, Livius'un kurban törenleriyle ilgili tasvirinde doğrulanmaktadır. Örneğin, İÖ 340'da Vezüv Dağı'nın eteğinde Latinlerle önemli bir savaşa girmeden önce, Romalı konsüller bir kurban sunarlar. Orada bulunan bir haruspex, konsüllerden biri olan Decius'a "karaciğerin onu ilgilendiren kısmında bir bozulma olduğunu" söyler (*Decio caput jocineris a familiari parte caesum haruspex dicitur ostendisse*).[14]

Bu, mutsuz bir olayın habercisidir. Gerçekten de muharebe sırasında konsül Decius'un komutasındaki sol kanat düşer ve Decius, böyle bir durumda yapılacak en uç çözüme başvurur: Kendisine bağlı Romalı birlikleri kurtarmak için, resmi *devotio* işlemiyle, yani kendi ölümüyle düşman ordusunun yokolmasını birbirine bağlamak suretiyle "kendini adar".[15] Kendini kurban etmekle, "cennetin ve cehennemin tanrılarından gelecek bütün tehlikeleri ve bütün tehditleri kendi üzerine almıştır".[16]

Oysa aynı haruspex, Decius'un meslektaşı olan Manlius'a, adadığı kurbanın tamamıyla başarılı olduğuna dair güvence vermişti (*Manlium egregie litasse*).[17]

Bu hikâyeleme son derece öğreticidir. *Haruspicium*'dan yararlanmanın neden yararlı görünebileceğini anlamamıza olanak vermektedir. Roma'nın toplu dua kurallarına göre, karaciğeri kusurlu olduğundan kurbanın geçersiz ilân edilmesi gerekebilirdi. Töreni yöneten resmi rahip şunu demek zorunda kalabilirdi: *Non litatum est* ("tanrıların rızası yok"). Konsüllerin yeni kurbanlarda bulunmalarının önüne geçilebilir ve aynı gün savaşa girmelerine izin verilmeyebilirdi.

Haruspexin işe karışması, tehlike haberlerine rağmen başarma olasılığına da yer açan, çok daha incelikli bir işlemi devreye sokmuştur. Bu tefsire göre, kurban işlemi tümüyle bir fiyaskoyla sonuçlanmazdı: Decius'a kötü haberler çıkmıştı, ama Manlius'unki "tamamen başarılıydı". Decius'un payına ihtiyatlı olmak düşüyordu. Gerçekte Decius bu tehlikeyi önleyebilir, bir *procuratio* (kefâret) ile bertaraf edebilirdi. Nitekim savaşın hassas bir anında, kâhinin haberini verdiği tehlikeleri bir başına kendine (ve düşmanlarına) çevirerek genel durumu kurtarmıştı.

Böyle esnek ve incelikli bir işlem zamanın ruhunu cezbetmiştir. Kuşkusuz duygular karışıktı: Bu "yabancı" tekniğe ne ölçüde güvenilebilirdi? Cicero'nun düşünceleri bu bakımdan örnekleyicidir: "Haruspex, karaciğerin belli bir kısmının düşmana, diğer kısmının da kehanet sorana ait olduğuna; organdaki belli bir bozukluğun tehlikeye, bir başkasının avantaja işaret ettiğine nasıl karar verebiliyordu?".[18] Aynı nitelikte başka anıştırmalar da vardır. İnsanlar haruspexten yararlanmayı isteseler bile, onlar yine de "yabancı ve barbar" kalacaklardı.[19] Cicero'nun da iki kez andığı Cato'nun ünlü deyişini kim bilmez: "Bir haruspexin bir başka haruspex ile karşılaştığında gülmeden durabilmesi şaşılası bir şeydir"[20].

Cicero burada, kendini tartışmaya açık bir dost meclisinde gördüğünden sözünü sakınmaz: *Soli sumus*: *Licet verum inquirere*. ("bir tek biz, hakikati arayacak kadar özgürüz.")[21]. Aynı eleştiri ruhunu, İÖ ikinci ve üçüncü yüzyıllarda yaşamış olan Romalılara atfetmek anakronik olurdu. Tarih, Senato'nun haruspexlere başvurmayı alışkanlık haline getirdiğini göstermektedir.

Buna karşın Senato'nun, sanki (içgüdüsel bir güvensizlikle) bir kehanet işleminin kesinliğini bir diğeriyle karşılaştırarak doğrulamak istercesine, aynı anda hem haruspexlere, hem de *Sibylla Kitapları*'nın yorumcularına başvurduğunu da unutmamalı. Böyle bir çifte kehanet sorma işlemi, Makedonya kralı Perseus'la yapılacak savaşın öncesinde yaşanan gerilim dönemine rastgelmiştir. Buna yol açan, İÖ 172'de uğursuz bir alâmetin (Capitolium'un üstünde duran ve bir deniz zaferinin anısını yaşatan *rostra*'yı tutan sütunların devrilmesi; bu rostra, yani kürsü, ele geçirilen gemilerin pruvalarından yapılmıştı) varlığı olmuştu.

"Senato haruspexlere bir rapor hazırlama, *decemviri*'ye de *Sibylla Kitapları*'na danışma emrini verdi".[22] Gelen iki yanıt arasındaki farklılıklardan sözetmek ilgi çekici olacaktır. Sibylla yorumcuları, saflaştırma önlemleri almayı ve dua etmeyi önermekle sınırlamışlardı kendilerini.[23] Haruspexler ise geleceği okumakta hiç tereddüt etmemişlerdi: "Bu uğursuz işaret hayra alâmet olabilir; sınırların genişlemesinin ve düşmanın yokolacağının habercisidir; çünkü üzerinde fırtına esen *rostra* gelecekte alınacak düşman topraklarıdır".[24] Farklı bakış açılarını kararlılıkla benimseyen, temsil yeteneği en yüksek bu iki kâhinlik işlemi, birbirleriyle çelişmek gibi bir riske hemen hiç girmemişlerdir.

Roma Senatosu'nun gözünde belli bir otorite kazandığı söylenebilecek başka kâhinlik perspektifleri var mıydı? Praeneste'de ve Antium'da en eski ve en ünlü tapınakları bulunan tanrıça Fortuna'ya ait önemli kültler İtalya'da biliniyor olmakla beraber, başka kâhinlik perspektifleri yok gibi görünmektedir.[25] Ancak, özellikle Praeneste'de, *sortes* adı verilen tabletler (*sortes*) kullanılarak Fortuna'dan kehanet soruluyordu. Cicero, bu tabletlerin bulunmasıyla ilgili efsaneyi anımsatmaktadır.[26] Praenesteli soylu bir aileden gelen Numerius Suffustius bir rüya görür. Rüyasında, yeri kendisine bildirilen bir kaya oyuğunu kazması söylenir. Oyuktan "üzeri eski harflerle dolu tahtadan tabletler dökülür". Haruspexlere danışıldıktan sonra, tabletler zeytin ağacından yapılma bir kutunun içine konur. Kehanet soran biri, Fortuna'dan bir uyarı aldığında niyet çekilir: Bir çocuk tabletleri eliyle karıştırır ve kutudan bir tablet seçer.

Cicero duraksamadan şunu eklemektedir: "Praeneste'nin tabletlerinin eskiliği ve tapınağın güzelliği, bugün de –en azından kitlelerin gözünde– ününü korumaktadır. Bu tabletlerin yöneticisi nasıl biridir, hangi seçkin insan onlara danışır? Başka yerlerde bu tabletler (*sortes*) kullanılmaz olmuştur".[27]

Resmi açıdan bu itibar kaybı, sadece Cicero'nun zamanına özgü değildi. Tapınakta yapılan arkeolojik kazılar sırasında Praeneste'de bulunan (Sulla tarafından mükemmel biçimde restore edilmiş olan) yazıtlar, giderek daha az sayıda insanın tanrıçanın mekânında ibadet ettiğini göstermektedir.[28] Lattus, değerlendirmesini şu biçimde özetlerken genel olarak yanılmamaktadır: "Buradan bir yanıt almak devletin değil, bazı girişimlerin akıbetiyle kafayı bozmuş veya kendi akıbetine merak duyan insanların meselesidir".[29]

Bazılarının "İtalyan kehanetleri" olarak gördükleri tabletlerin gerçek rolü neydi? Belki de en başta geleni, kehanet tabletlerinin gerçek membası olarak değerlendirilebilecek olan merkezleri göstermesidir.

İleride Martialis'in "doğrucu kızkardeşler"[30] adını vereceği iki Fortuna kültünün bulunduğu Antium'u, bu merkezler arasında saymamız gerektiğini gösteren hiçbir işaret yoktur. Gerçekte, kehanet amacıyla yapılan heykellerin geçit alayından sözeden Macrobius'dan edindiğimiz son dönemlere ait birkaç bilgi kırıntısı dışında, bu tanrıçalardan nasıl kehanet sorulduğu hakkında çok az şey biliyoruz.[31]

Tiberius'un burada tabletlerden niyet çektiği gözönüne alınsa bile, Padova bu kategoriye giremezmiş gibi görünüyor.[32] Praeneste dışında, tabletlerle apaçık bağlantılı olarak sözü edilen yegane kentler Caere ile Falerii'dir. Fakat her iki durumda da, tabletlere danışıldığına ilişkin bir bilgi yoktur. Livius, İkinci Pön Savaşı sırasında ortaya çıkan bir grup olağandışı işaret bağlamında bu tabletlerin sözünü etmektedir (bu tabletlerden Hannibal'ın Roma ordusunu ağır bir yenilgiye uğratabileceği öğrenilmiştir).

İÖ 218 yılının kışında Romalılar, aynı zamanda hem farklı, hem de olağandışı bir dizi olay karşısında telaşa kapıldılar. "Picenum'a gökten taş yağması" ve "Galya'da bir kurdun bir nöbetçinin kılıcını kınından kapıp kaçması" gibi değişik işaretlere, bir de aşağıdaki söylenti eklenmişti: "Caere'deki kehanet tabletleri ufalmıştı" *–Caere sortes extenuatas*.[33] Ertesi yıl, 217 yılının baharında, Livius daha da karanlık bir sahne çizer: Fal baktırmadan askeri bir sefere çıkan konsül Flaminius, Trasimene Gölü'ndeki felâket sırasında öldürülür. Uğursuz alâmetler her yerde kendini göstermeye başlar. Özellikle "Falerii'de gök adeta yırtılır gibi açılır ve büyük bir ışık peydah olur; aynı anda kehanet tabletleri ufalanır ve aralarından 'Mars mızrağını sallar' yazısını taşıyan tablet düşer".[34]

Bu uğursuz işaret, bir yıl sonra iki farklı kentte tekrarlanır. Ne Caere'dekiler, ne de Falerii'dekiler Fortuna kültüyle ilgili tabletlerdir. Tıpkı Praeneste'de olduğu gibi, bu tabletlere orada da aynı biçimde düzenli olarak başvurulduğunu varsaysak bile, burada söz konusu olan bir kehanet sorma uygulaması değildir. Gerçekte vurgulanan, Falerii'de Mars'ın harekete geçtiği haberini taşıyan bir tabletin düşmesinin abartılması, tabletlerin ufalanmasındaki mucizevi durumdur. Bunun en iyi kanıtı, her iki durumda da Senato'nun, bu belirtilerle kendini gösteren tanrıların öfkesini yatıştıracak kefâreti [*procuratio*] öğrenmek için *Sibylla Kitapları*'na danışılması emrini vermiş olmasıdır.

Dolayısıyla –bu konuda yanılmamak gerekir– resmi yetkililerin bu tabletlere yaklaşımı, ancak gelecekte ortaya çıkacak derin eğilimleri ortaya koymaktadır. Kehanet işlevleri bakımından bu tabletlerin değeri azalmış olsa bile –Cicero'nun zamanında tamamen gözden düşmüşlerdir–, yine de uyarıcı işaretler olarak önemlerini belli ölçülerde korumuşlardır. Böylece, ufalan Caere ve Falerii tabletlerinin verdiği kehanetlerin artık inandırıcılığı kalmamıştır: Doğrudan olağanüstü işaretler kategorisine girerler.

NOTLAR

1) Karşılaştırın: Plinius, *Doğa Tarihi*, 13, 88; Halikarnassoslu Dionysios, 4, 62; Aulus Gellius, *Attika Geceleri*, 1, 19. Sibylla, Gururlu Tarquinius'a önce dokuz kitap önerir. Kral fiyatı çok yüksek bulunca, Sibylla kitapların üçünü yakar ve kalan altısını aynı fiyattan önerir. Kral tarafından yeniden geri çevrilen Sibylla üç kitabı daha yokeder. Baskı altındaki kral, kalan üç kitabı dokuz kitap için belirlenen fiyattan satın almaya karar verir. Iuppiter Capitolium tapınağına konulan *Sibylla Kitapları*, bu anıtın İÖ 83'te yanması üzerine kaybolmuştur. Az çok aslına benzer biçimde yeniden oluşturulan bu kitaplar, Augustus döneminde bir seçime konu olmuş ve Palatium'a nakledilerek "Apollon Palatinus tapınağındaki heykelin altına" yerleştirilmiştir (Suetonius, *Aug.*, 31, 1). Honorius dönemine kadar orada kalmışlar, daha sonra imparator naibi Stilicho, Romalı gelenekçilerin gözünde "Kader tarafından imparatorluğa tanınan sonsuzluğun kanıtı ve güvencesi" *–aeterni fatalia pignora regni–* (Rutilius Namatianus, *De Reditu Suo*, 2, 52-55) olan "Sibylla kehanetleri"ni yaktırmıştır. *Viri sacris faciundis*'in sayısı önce ikiden ona ve son olarak da on beşe çıkmıştır.

2) Karşılaştırın: Livius, 22, 9, 7-8. Bu konuda, *La religion romaine de Vénus* isimli kitabıma bakınız (Paris 1954, s. 96 ve devamında, s. 228-29).
3) Cicero (*De divin.*, 2, 116), Ennius'dan (*Ann.*, s. 174-76, yayıma hazırlayan Warmington) bir dizeyi (Apollon'un kral Pyrrhos'a karşılığının Latinceye uyarlanmış hali) emsal olarak vermektedir: *Aio te, Aeacida, Romanos vincere posse.* Bu dize iki anlama da gelebilir: "Ey Aikosoğlu, derim ki Romalıları altedeceksin", ya da "derim ki Romalılar seni altedecek".
4) Yaşlı Plinius, *Doğa Tarihi*, 7. 119. Bouché-Leclercq (*Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4, 129-30), bir Yunan etkisinin varlığına ilişkin varsayımı, sağlam nedenlere dayanarak ortaya koymuştur. (Yazarların çoğunluğunun temsil ettiği geleneğe göre) tekil *Marcius* ile çekişen çoğul *Marcios quosdam fratres* (Cicero, *De divin.*, 1, 89) ifadesine gelince, bunu bir ikiliğe indirgemek keyfî görünmektedir. Bouché-Leclercq'in açıklamasının (*Histoire de la divination*: "Cicero, bu kehanetleri, bu ismi taşıyan *iki* kardeşin işbirliğine atfetmektedir") tersine, Cicero zaman zaman belirsiz bir çoğul şahıs (*a.g.y.*, 1, 89; 2. 113), bazen de tekil şahıs (*a.g.y.*, 1. 115) kullanmaktadır.
5) *Sibylla Kitapları*'ndan alınma Latince bir dizenin yerini değiştirmekle G. Wissowa'nın ima ettiği şey budur (*Encyc. of Relig. and Ethics*, 4, 821 [1912]).
6) *De divin.*, 2, 50. Servius (*ad Aen.*, 6, 72), Begoë adında bir perinin adını anmaktadır: *Quae artem scripserat fulguritarum [sic] apud Tuscos.*
7) Fransa'da *exta*'yı *entrailles* (bağırsaklar) diye çeviren bir gelenek vardır. Ne ki bu sözcük, salt "l'ensemble des organes enfermés dans l'abdomen"i (karnın içindeki organlar grubu) (Robert Sözlüğü) ifade ettiği için bana yanlış gibi gelmektedir. Ben, *fressure* (iç organlar) diye çevrilmesini yeğlerim; bunun, aralarında kalp, karaciğer, akciğerler ve dalak gibi bir dizi iç organı da dile getirmek gibi bir üstünlüğü vardır. Eskilerin yerine safra kesesini (*fel*) koydukları dalak dışında –fakat eski tıpta "dalağın, safra salgıladığı düşünülürdü"– bunlar, kesinlikle Romalıların *exta* adı altında anladığı organlardır (*cor, jecur, pulmones*); hatta bazen bunlara bağırsakları da (*omentum*) eklerlerdi.
8) Karşılaştırın: Cicero, *De divin.*, 1, 12 ve 35.
9) Karşılaştırın: *A.g.e.*, 1, 72.
10) Karşılaştırın: Macrobius, *S.*, 3, 7, 2.
11) Livius, 1, 34, 8-9.
12) Cicero, *De divin.*, 1, 3.
13) Cicero'nun anlattıklarıyla karşılaştırın: *De divin.*, 2, 34.
14) Livius, 8, 9, 1.
15) *Devotio* işlemi ve son bulması hakkında karşılaştırın: G. Dumézil, *La religion romaine archaïque* (ikinci basım, Paris, 1974), s. 108-10; R. Schilling, *Religion et magie à Rome*, *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses* (1967-68), s. 39-40; *R.C.D.R.*'de yeniden basılmıştır.
16) Karşılaştırın: Livius, 8, 10, 8.
17) *A.g.e.*, 8, 9, 1.
18) Cicero, *De divin.*, 2, 28.
19) *An vos Tusci ac barbari auspiciorum populi Romani jus tenetis*? ("Sen Etrüsk ve Barbar kişi, Roma halkına kehanet vermeye hakkın var mı?"), diye yazıyordu Gracchuslar'ın babası (İÖ 177'de konsül olan) Tiberius Sempronius Gracchus, toplantılara nezaret ederken yasaları çiğnediğini Senato'ya bildiren kâhinlere hitaben. Bu, öfkeyle dolu kalpten gelen bir haykırıştı (*Tum Gracchus..., incensus ira...*). Cicero, bu sahneyi anlatmaktadır (*N.D.*, 2, 11).
20) Cicero, *De divin.*, 2. 51. Bu incelemede (*N.D.*, 1, 71) Cicero, bu deyişi Cato'ya atıfta bulunmadan anmaktadır. Modernler bu anmayı yanlış biçimde anımsamış, kâhini *augur* ile ikame etmişlerdir. Bu, Cicero'nun metninin "lafzı"ndan çok "ruhu"nu çiğneyen bir çelişkidir.
21) Cicero, *De divin.*, 2, 28. Bir önceki bağlamda Cicero, "devletin çıkarlarının ve toplu dinsel uygulamaların hatırına kâhine saygı göstermek zorunludur" diyerek önceden güven vermek istemişti.
22) Livius, 42, 20.
23) *A.g.y.*, 42, 20, 3: *Decemviri*, aşağıdaki önerilerde bulunmuştu: "Kenti arındırma cihetine gitmek, dualar okumak ve yalvarma ayinleri düzenlemek, Roma'daki Capitolium'da ve Campania'daki Minerva burnunda büyük miktarlarda kurbanlar adamak gerekmektedir; iyi ve büyük Iuppiter onuruna mümkün olduğunca çabuk on gün sürecek oyunlar tertip edilmelidir" (Capri Adası'na bakan Minerva burnu, Minerva'nın tapınaklarından biridir).
24) *A.g.y.*, 42, 20, 4.
25) Praeneste ve Antium'um iki kültü hakkında bkz.: Bu konudaki temel kaynakçasıyla birlikte K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, s. 176 ve devamında. *Fortuna Primigenia*'nın yorumu üzerine, karşılaştırın: G. Dumézil, *Déesses latines et mythes védiques* (Brüksel, 1956), s. 71-98.
26) Cicero, *De divin.*, 2, 85.
27) *A.g.y.*, s. 86-87.
28) Bu araştırmalar, F. Fasolo ile G. Gullini tarafından yayımlanmıştır (*Il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina*, Roma, 1953).
29) K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, s. 177: "Nicht Sorgen des Staats, sondern Fragen von Leuten, die Angst haben, getäuscht zu werden, oder um den Ausgang einer Unternehmung besorgt sind, werden hier beantwortet". Daha sonra Latte şunu merak eder: "Vielleicht war es in alter Zeit anders". Bunun, uzun zaman önce farklı olduğunu sanmıyorum: O her zamanki vicdanıyla Livius, tabletlere [*sortes*] resmen danışılmasıyla ilgili bir olayı anmadan geçmeyecektir. Fakat bu olayı, bir dizi mucize çerçevesinde anmaz. Aşağıda zikredilen belgeye bakınız.
30) Martialis, 5, 1, 3: *Tua responsa veridicae discunt sorores. Tua responsa*, Domitianus'a atfolunduğundan, bu "kızkardeşler" imparatorun "gerçeği"ni tekrarlamakla yetinmişlerdir.
31) Suetonius (*Caligula*, 57, 6), Caligula'nın, Antium'un Fortunaları tarafından Kassios'a karşı ihtiyatlı olması konusunda uyarıldığını belirtmekle sınırlamaktadır kendini (*Monuerunt et Fortunae Antiatinae ut a Cassio caveret*). Macrobius'a (1, 23, 13) gelince, Antium'da "yanıtlar almak için" Fortuna'nın heykellerini yürüyüş alayında gezdirdiklerini söylemekte ve "kendi heveslerine göre değil, onlara dilediği gibi kılavuzluk eden tanrının etkisi altında" ilerleyen soylular tarafından bir tahtırevanın üzerinde taşınan Heliopolis heykeliyle bir bağlantı kurmaktadır.
32) Patavium (Padova), Geryoneus'un bir kehanet merkezinin bulunduğu yerdi. Tiberius, kehanet sormak için yanına gitti: "Bir tablet çekti; tablette, altın zarı Aponus'un kaynağına atması söyleniyordu. Vaki oldu, attığı zar en yüksek sayı geldi" (Suetonius, *Tiberius*, 14, 4). Onun gelecekteki saltanatı için iyi bir alametti.
33) Livius, 21, 62, 5. İleride, §8'de Livius, bu ifadeyi, başka bir biçimiyle yeniden ele alır: *Caere, ubi sortes adtenuatae erant.* Tabletlerin küçülmesi konusunda, Yaşlı Plinius (*D. T.*, 34, 137), benzer bir durumun sözünü eder: *Servilii* ailesinin elindeki bir *triens* (bir *as*'ın –sikke– üçte biri), bir küçülüp bir büyüyordu.
34) Livius, 22, 1, 11: *Et Faleris caelum findi velut magno hiatu visum, quaque patuerit, ingens lumen effulsisse; sortes sua sponte adtenuatas unamque excidisse ita inscriptam: Mavors telum suum concutit.*

III. Kehanet: Uğursuz işaretler ve kehanet alâmetleri.

İÖ birinci yüzyıla yaklaşırken bir dönüm noktasına varıyoruz. Görünürde işlemler hâlâ aynıdır: Roma'nın kaderi söz konusu olduğunda, devlet aygıtları harekete geçmektedir. İtalya'nın her yanından (vakanüvisler tarafından titizlikle toplanan) uğursuz işaretlerle ilgili haberler gönderilmekte ve kent önderlerine uyarılarda bulunulmaktadır. Bu işaretlerin muhatabı, haruspexler veya *decemviri*'dir (bazen de her iki rahiplik kurumudur). Uzmanlara danışılması, kimi zaman tanrılara kefâret amaçlı kurbanların sunulması, kimi zaman da yeni kültlerin oluşturulması gibi değişik reçetelerin verilmesiyle sonuçlanmaktaydı. Bütün senaryo şu temel koyuta dayanmaktadır: Uğursuz işaretler aracılığıyla kent, tanrıların gazabına uğradığı konusunda uyarılmaktaydı; bir kez daha tanrıların gözüne girmeli, teveccühlerine ve inayetlerine mazhar olunmalıydı *–pacem veniamque deum.*

İÖ 169'daki olaylarda, bu durum bir kez daha gözler önüne serildi. Makedonya kralı Perseus'a karşı bir savaşın eşiğine gelinmişti. Livius, uğursuz işaretler eksiksiz bir manzarasını sunmaktadır: "Anagni'de bu yıl iki uğursuz işaret bildirilmiştir: Gökyüzünde bir meşale görünmüş ve bir inek konuşmuştu –inek şimdi kentin hesabına muhafaza edilmektedir. Yine Mintumae'de gökyüzü günlerdir parlak bir ışıkla aydınlanmaktaydı. Reate'de

gökten taş yağmıştı. Cumae'de hisarda bulunan Apollon heykeli, üç gün üç gece gözyaşı dökmüştü. Roma'da tapınak bekçilerinin anlattıklarına göre, Fortuna tapınağında pek çok kişi tarafından ibikli bir yılan görülmüştü; Quirinale tepesindeki Fortuna Primigenia tapınağında iki mucizeye tanık olunmuştu: Bir hurma ağacı ortaya çıkmış ve gün ortasında kan yağmıştı".[1] *Sibylla Kitapları*'na danışılmış; tanrılara kurbanlar sunulup, toplu dua *supplicatio* edilmesine karar verilmişti.

Fakat bu kez Livius, hikâyesine, kişiliğine pek uymayan bir güven duygusuyla başlamıştır: "İnsanların, tanrıların gönderdiği uğursuz işaretlere genel olarak inanmamalarına neden olan kayıtsızlıktan dolayı, uğursuz işaretlerin artık halka duyurulmadığını ve vakayinamelere de sokulmadıklarını farketmez değilim. Bana gelince, eski bir konuyu ele alırken, eski bir zihniyete büründüm; bir tür dinsel vicdan beni, atalarımızın büyük bir bilgelikle resmi kayıtlara geçirmeye değer gördüğü bu olayları vakayinamelerime almayı değersiz diye reddetmekten alıkoymaktadır".[2]

Augustus'un hükümdarlığı sırasında yaşamış (İÖ 27'den, öldüğü İS 17 yılına kadar yazmış) olan Livius'un bu tanısından ne anlamalıyız? Kendisinin de kınadığı kuşkuculuğun arttığı gerçeğinden şüphe etmek için bir neden yok. Fakat bu kuşkuculuk, geleceği açığa çıkardığı iddia edilen işlem ve süreçler hakkındadır büyük oranda. Yoksa, onların özenli edebî eserlerde yer verilen temel ögeleri insanları etkilemeye devam edecektir. Görebildiğimiz kadarıyla dinsel konulara kayıtsızlık, garip bir biçimde, mucizelerle ilgili hurafelerde bir artışla elele gitmiştir.

İnsanlar haruspexlere gülmüş, *Sibylla Kitapları*'ndaki öğütlere ihtiyatla yaklaşmışlardı; fakat sıradışı fenomenlere, *prodigia*'ya veya *ostenta*'ya hâlâ ilgi duymaktaydılar. İnsanlar hâlâ kehanet alâmetlerine karşı duyarlıydılar: Roma zihniyetinin değişmez bir parçasıydı bu.

Alâmet (*omen*) sözcüğünden ne anlamalıyız? Yakınlarda yayımlanan etimolojik bir deneme yazısında, "gerçeği gösteren işaret/belirti" anlamına gelmesi gerektiği ileri sürülmüştür.[3] Ünlü bir kehanet alâmeti örneğini Cicero vermiştir.[4] Crassus, Brindisi'de ordusunu gemilere bindirirken (İÖ 53'te Kartaca'nın yerle bir edilmesiyle sonuçlanacak Parsilere yönelik bir sefer amacıyla) Kaunos'tan (Karya'da bir kent) getirdiği incirlerini öven bir satıcıyla karşılaşır. Satıcı "Cauneas" ("Kaunos'un incirleri bunlar") diye bağırmaktadır. Eğer Crassus bu kehanet alâmetini kavrayabilseydi, şunu anlayacaktı: *Cave ne eas* ("oraya gitmekten sakın").

De Divinatione'de, dostları arasında bu gibi konuları rahatlıkla eleştiren Cicero, şu yorumu eklemekten kendini alamaz: "Bir kere bu yola girdiğimizde, ayağımızın taşa çarpması, kopmuş bir yular ve aksırmak, hepsi kehanet alâmeti haline gelir". Fakat Cicero, hurafe ile din arasına net bir çizgi çizme isteği duyan muhtemelen tek kişiydi.[5] Onun kuramsal itirazları genel uygulamada karşılık bulmadı.

Kehanet alâmetleri, günlük yaşamın her yanını istila etmektedir. Bütün dinsel bağlardan bağımsız oldukları kabul edilmekte ve belli bir içsel zorunlulukları olduğu düşünülmektedir.[6] Suetonius'un, Iulius Caesar'ın öldürülmesini önceden haber veren kehanet alâmetlerini sunması bu bakımdan önemlidir.[7] İlk olarak, (toprakların parsellere bölünmesini kabul eden) Iulianus yasası döneminde Capua'ya yerleşen boylar, bir keşifte bulunmuşlardı: Capua'nın kurucusu Kapys'in, içinde bronzdan bir tabletin bulunduğu mezarıyla karşılaşmışlardı. Tabletin üzerinde şu Yunanca yazıt yeralıyordu: "Kapys'in kemikleri gün ışığını gördüğünde, Iulii (yani Ascanius) soyundan biri, yakınlarının darbeleriyle can verecektir ve bunun ardından onun öcü, İtalya'da büyük felâketlerin yaşanmasına neden olacaktır".

İkincisi, Caesar'a bir haber verilmişti: Bir zamanlar Rubico Nehri'ne adadığı atlar, verilen yiyecekleri ısrarla reddetmiş ve hüngür hüngür ağlamışlardır. Daha sonra bir uyarı da, Caesar kurbanını adarken haruspex Spurinna'dan gelmiştir: "Mart'ın on beşinden önce meydana gelecek bir tehlikeye karşı tetikte olmalısın". Ve sonra: "Mart'ın on beşine doğru, defne dalı taşıyan bir çalıkuşu, yakınlardaki bir koruluktan kalkan ve kendisini izleyen her türden kuşla birlikte Pompei'nin Senato binasına doğru uçar ve çalıkuşu orada diğerleri tarafından parçalanır". Son olarak, "cinayetten bir gün önceki akşam Caesar, rüyasında bazen bulutların üstünde uçtuğunu, bazen Iuppiter'in elini tuttuğunu görür; Karısı Calpurnia ise rüyasında çatının çöktüğünü ve kocasını yıkıntıların arasından çıkartıp kollarına aldığını görür. Sonra yatak odasının kapısını aniden açılır".

Bu listede son derece farklı kehanet alâmeti türleri tek tek sayılmaktadır: Bu *omina*'ya (tanrısal kehanet gücü anlamında) haruspexin kehaneti alâmet olarak belirttiği çalıkuşunun kendi türünün üyeleri tarafından parçalanması ve son olarak da kapının açılmasıyla ansızın kesilen Caesar ile Calpurnia'nın uyarıcı rüyaları da eklenir.[8]

Caesar'ın tepkisi ne olmuştur? Bir anlamda, bütün bu "işaretler"e inanılıp inanılmamasının pek bir önemi yok (bir yerde Suetonius, Caesar'ın "bu kehanet alâmetleri yüzünden ve aynı zamanda sağlık durumunun elvermemesi nedeniyle Senato'ya gidip gitmemeyi uzun süre düşündü"günü belirtmektedir. Fakat, sonraki sayfalarda tam tersini, Caesar'ın, haruspex Spurinna'yla alay etmesinin yanısıra kendi adadığı kurbanlarının başarısız çıkmasına –*cum litare non posset*– karşı da kayıtsız kaldığını belirtmektedir). Bu kaderci bakış açısına göre, bu kehanet alâmetlerinin bir şekilde doğru çıkması gerekiyordu. Yaşlı Plinius'un anımsattığı, kurumsal kâhinin ayrıcalık –hayırsız işaretlere karşı kendini önceden koruma hakkı– istemesi gibi bir sorun artık kalmamaktadır.[9]

Gerçekte dönemin en güçlü insanları bile kehanet alâmetlerini takıntı haline getirmekten kurtulamamışlardır. Caesar pek çok kere küstahlık boyutlarına varan soğuk bir kuşkuculuk sergilemiş olmasına karşın, ardılı Augustus'u "güçlü iradeliler" arasında saymak olanaksızdır.[10] Suetonius, Augustus'un daha en başından işaretlerle ve kehanet alâmetleriyle –*auspicia et omina*– ne denli ilgili olduğunu belirtmektedir.[11] Günlük yaşamdaki her olayı ("ayağımız taşa çarpsa") kehanet alâmeti olarak görme çılgınlığını yerden yere vuran aynı Cicero, Roma İmparatorluğu'nun kurucusunun böyle bir zaafı olduğundan bir an bile kuşku duymamıştır.[12] Gerçekte Augustus'un yaşamöyküsünü yazan kişinin, işin boyutlarını göstermek açısından verdiği ilk örnek şudur: "Augustus sabah, farketmeden sol ayakkabısını sağ ayağına giydiğinde, bunu kötüye alâmet olarak görmüştü".[13]

Augustus'un yaşamıyla ilgili tanıklıklar, her tür hurafenin ne denli etkisi altında olduğunu göstermektedir. Crassuso ile karşılaştırıldığında *omina*'ya verdiği ağırlık daha fazlaydı; öyle ki "sözcüğe içkin olan kötüye alâmet yüzünden, ayın beşinci ya da yedinci günlerinde (*Nonis* = *non is*, yani "oraya gitme" demektir) asla ciddi bir işe kalkışmazdı".[14] Kehanet alâmeti, hayırlı da olabilirdi: Müstakbel Augustus, Actium savaşından önce bir eşek ve efendisiyle karşılaşmaktan büyük memnuniyet duymuştu. Hayvanın adı Nicon, efendisininkiyse Eutychus'du.[15] Başka bir kehanet alâmeti de, ömrünün sonuna yaklaştığını anlamasını sağlamıştı. "Halkın katıldığı büyük bir yarışmanın ortasın-

da Mars Meydanı'ndaki arınma törenlerini kapatırken, bir kartal üzerinde daireler çizmiş, sonra da yandaki tapınağa doğru uçup Agrippa adının ilk harfi üzerine konmuştu". Bunun üzerine Augustus derhal (nüfus ve toplu ahlakından sorumlu kişi konumunda bulunan) meslektaşından, normalde bir sonraki arınma töreninde okunacak olan yeminin okunmasında yerini almasını istemiştir.[16]

Prodigia'ya (uğursuz işaretler, mucize) gelince, bunlar daha doğmadan önce bile Augustus'un bütün yaşamını belirlemiştir. "Doğumundan birkaç ay önce, herkesin gözü önünde, doğanın Roma halkına bir kral vereceğini bildiren bir mucizenin gerçekleştiği" söylenmemiş miydi?[17] Aynı şekilde, şöyle bir hikâye de herkesin dilindeydi: Apollon onuruna düzenlenen bir törene geceleyin Atia gelir. Tahtırevanını tapınağa kor. Atia uyurken bir yılan onu "bilir". Ertesi gün vücudunda bir türlü çıkmayan yılan biçiminde bir leke kalmıştır: "Böylelikle, dokuz ay sonra doğan Augustus, Apollon'un oğlu olarak bilinmiştir".[18]

Augustus'un bütün çocukluğu ve gençliği boyunca bir dizi mucize de onu izler: Küçük bir bebekken bir gün beşiğinden kaybolur; şafakta "bir kulenin tepesinde uzanmış, yüzü güneşe dönük bir durumda"[19] bulunur. Ailesinin kırdaki evini gürültüye boğan kurbağalara susmalarını emrettiğinde ise, daha nasıl konuşacağını bilmiyordu: "O günden sonra kurbağaların bir daha asla vraklamadıkları söylenir".[20]

Başka mucizelerse, Augustus'un ün kazanmasının yakın olduğuna işaret etmiştir. Erkek olduğunu gösteren harmaniyi ilk kez giyindiği sırada, *laticlave*'nin her iki yandan da dikişleri sökülmüş ve ayaklarına düşmüştür: Bu, bu giysiyle ayırdedilen Senato'nun bir gün ona boyun eğeceğinin açık bir göstergesiydi".[21]

Augustus'un yaşamöyküsünü yazan kişi, bize başka bir mucizeyi anımsatmaktadır: Iulius Caesar, kampını Munda'ya yakın bir yere kurmak için ağaçları kestirirken zaferin işareti olarak –*ut omen victoriae*– bir hurma ağacına dokunmaz. Bu bitki çok geçmeden bir filiz verir; filiz, birkaç gün içinde ana gövdeyi geçer ve bir güvercin sürüsü gelip içine yuva yapar. Denir ki, Caesar'ın büyük kuzenini ardılı olarak tayin etmesinin ardındaki başlıca saik bu *ostentum*'dur".[22]

Caesar'ın öldürülmesinden sonra Octavianus, Roma'ya gelmek üzere (İllyria'daki) Apollonia'ya geri döner ve "günlük güneşlik bir havada, ansızın güneş yuvarlağını çevreleyen bir tür gökkuşağı görür".[23]

Geleneğin aktardığı bu mucizeler listesinde yıldırım ve gökgürültüsü, pek çok kez ortaya çıkmaktadır. Doğduğu Velitrae kentinde, "bir keresinde tabyanın bir yerine bir yıldırımın düştüğü ve bunun, o kentin yurttaşlarından birinin bir gün yüce bir güce ulaşacağının habercisi olduğu"[24] anımsatılır.

Görüldüğü kadarıyla Augustus, gökgürültüsünden ve yıldırımdan marazi biçimde korkmaktaydı.[25] Bir sefer sırasında bir yıldırım tahtırevanını sıyırıp önünde meşale taşıyan köleyi öldürdüğünde, kendi canını bağışladığı için şükranlarını sunmak üzere gürleyen Iuppiter'e bir tapınak diktirmişti.[26] Bu korkusuna karşın yine de –çoğu zaman haruspexlerin sanatına bel bağlayarak– bu belirtilerden ne öğreneceğini biliyordu.

Octavianus'un, Apollonia'ya dönüş yolunda güneşin bir gökkuşağıyla taçlandırıldığını gördüğü gün, Iulius Caesar'ın kızkardeşi Iulia'nın mezarına da defalarca yıldırım düşmüştü.[27] Palatium'daki kendi evinin bir bölümüne de yıldırım düşmüştü. Haruspexlerin öğütleri üzerine Augustus, aynı yere Apollon için bir tapınak diktirdi.[28] Bir kartalın üzerinde uğursuz daireler çizdiği sıralarda, heykelinin üzerine düşen bir yıldırım adının (Caesar) ilk harfini silmişti. Haruspexlere göre C harfi, "Caesar'ın en fazla yüz (*centum*) günlük ömrü kaldığını, fakat tanrıların arasına katılacağını, çünkü adının harflerinden geriye kalanların oluşturduğu *aesar* sözcüğünün Etrüsk dilinde 'tanrı' anlamına geldiğini" göstermekteydi.[29]

Bütün bu klasik *prodigia*'lar ve *signa*'lar, sadece Augustus'un altın efsanesini hazırlayan ögeleri oluşturmamıştır. Augustus'un yaşamı, başka kehanet tanıklıklarına, her şeyden önce –eski Roma geleneğine yabancı olan– astrolojiden edinilen kehanetlere giden bir aşama olmuştur.

İÖ 63'te Senato'nun bir toplantısında hazır bulunan Pythagorasçı P. Nigidius, müstakbel Augustus'un doğumunu babası Octavius'tan öğrenmiş ve "çocuğun doğduğu saati duyar duymaz, dünyaya gelenin evrenin efendisi olduğunu bildirmiştir".[30] Daha sonra, Apollonia'da kaldığı sırada Octavianus, astrolog Theogenes'in rasathânesinde Agrippa'ya eşlik etmiştir. Theogenes, yanındaki Agrippa hakkında inanılmaz kehanetlerde bulununca, Octavianus kendi doğumu hakkında bilgi vermeye yanaşmamıştır. Sonunda razı olmuştur: "O zaman Theogenes ona tapmak için koltuğundan kalktı".[31] Augustus, Theogenes'in yıldız falına büyük güven duymuş olmalı, çünkü "sonraları onun astroloji tablolarını yayımlattı" ve üzerinde Oğlak burcunun sureti bulunan gümüş paralar çıkardı.[32]

Augustus'un ayrıksı yaşamı boyunca başka kehanet biçimleri de ortaya çıkmaktadır. Cicero'ya göre bunlar farklı bir kategori oluşturmaktadır. Cicero, bir tekniğe (*ars*) dayanan yorumları, doğal bir gücün (*natura*) itkisiyle yapılanlardan ayırmaktadır).[33] Bu ikincisi, kehanetleri ve rüyaları içermektedir.

Gerçekte kehanet sorma işlemi neredeyse hiçbir zaman varolmamıştır. Suetonius, bu konuda tek bir örnek anmaktadır ve o da, Augustus'un değil, babası Octavius'un giriştiği bir işten kaynaklanmaktadır. Octavius, ordusunu ıssız Trakya'dan geçirirken, bir orınanda Bakkhalara adanmış bir "barbar töreni"ne (*barbara caerimonia*) katılarak oğlu hakkında kehanet sorar. Yere dökülen şarap ateş olur ve alevleri tapınağın damını aşacak kadar yükselir; (rahiplerin dediğine göre) bu, o zamana kadar sadece Büyük İskender'e nasip olmuş bir egemenlik belirtisidir.[34]

Somnia'ya (rüyalardan kehanet çıkarmaya) gelince, bu "erginleyici" edebiyatta bunlardan bolca bulunmaktadır. İlki, "doğumdan önce, rüyasında bağırsaklarının göksel cisimlere doğru yükseldiğini ve bütün yer ile göğün çeperini sardığım gören" Atia'dır. Octavius da rüyasında "karısının rahminden güneş ışığı çıktığını" görmüştür.[35] Daha sonra, Trakya'daki Bacchus kehanetini ziyaretini izleyen gecede Octavius başka bir rüyada, "oğlunu, bembeyaz on iki atın çektiği ve defne yapraklarıyla süslü bir savaş arabasının üstünde, ışık saçan bir taç takıp insanüstü bir görkemle giyinmiş bir halde, elinde (ulu ve iyi Iuppiter'in nitelikleri olan) bir yıldırım ve hükümdar asası tutarken görür".[36]

Uyarıcı rüyalarla ilgili bu değerlendirmede, dar aile ortamının dışından başka insanların da bunlara tanık olduklarından sözedilmektedir. İÖ 63'te, yeni Capitolium tapınağını henüz adamış olan (eskisi, 83 yılındaki iç savaş sırasında yanmıştı) Q. Catulus, iki gece üstüste rüya görür. Birinci seferde Iuppiter'in, *praetexta* (yöneticilerin giydiği toga) giyinmiş ve kendi sunağının etrafında oyun oynayan çocuklar arasından, diğerlerine devlet imgesini temsil etmek üzere, birini seçtiğini görür. İkinci seferinde, aynı çocuğu Iuppiter Capitolium'un kucağında görür ve onu aşağı indirmeye kalktığında, Iuppiter onu geri iter ve bu çocuğu devle-

tin selâmeti için yetiştirdiğini söyler. "Ertesi gün Catullus, rastlantı eseri müstakbel Augustus ile karşılaşır. O güne kadar hiç görmediği bu çocuğu büyük bir şaşkınlıkla seyreder; rüyalarındaki çocuğa tıpatıp benzediğini söyler".[37]

Tanıklar arasında Cicero'nun bile adı geçmektedir. Suetonius'a göre Cicero, Iulius Caesar'a gördüğü rüyayı açmıştır: Uzun altın bir zincirle gökyüzünden inen, Capitolium'un kapısı önünde duran ve Iuppiter'in elinden bir kamçı alan, seçkin özelliklere sahip bir çocuk görmüştür.[38] Daha sonra, Caesar'ın maiyeti arasında henüz kimsenin tanımadığı Octavianus'u gördüğünde onun rüyasındakiyle aynı kişi olduğunu hemen anlar.

İÖ 42 yılında Iulius Caesar'ın katillerine karşı açılan Philippi savaşı sırasında uyarıcı bir rüya Augustus'un yaşamını kurtarmıştı. Bir keresinde sağlık durumu nedeniyle kampta kalmaya karar verdiğinde, dostlarından rüya görmüş olan biri onu bu kararından caydırmıştı. Augustus onun öğüdüne uymuştur: Düşman Augustus'un kampını yağmalamış, her zaman içinde dinlendiği tahtırevanını devirmiş ve yerle bir etmişti.[39]

Augustus'un hükümdarlığa yükselişi ve saltanat dönemi boyunca gelişip serpilen *divinandi genera* düzenleri bunlardı. Söz konusu tablo bütün yönleriyle son derece çeşitlidir. Ancak daha yakından incelendiğinde, rüyadan kehanet çıkarmanın istilasına ve (daha çekinerek de olsa) astrolojinin saldırılarına rağmen, kâhinliğin geleneksel düzenleri bunların altında boğulmamıştır. Dinsel siyasetlerinde geleneksel olanla yeni olanı dengeli bir biçimde yürütmeye çalışan bir imparatorun hükümranlığından başka türlüsü de beklenemezdi zaten. Augustus'un yaşam hikâyesi yazarı, onun özellikle *ostenta*'ya duyarlı olduğunu belirttiğinde, şunun unutulmaması gerekir: *Exta* (kurbanın iç organları) ve *auspicia*'nın (kuşların gözlenmesi) yanısıra, yıldırımların yorumlanması için de Augustus, Roma adetlerine uyarlanmış eski geleneği izleyerek, hemen her zaman nitelikli uzmanlara, yani haruspexlere danışmıştır.[40]

Yıldırımın yol açtığı ve tek tek sıralanan uğursuz işaretlerin çoğunda, hem olayı yorumlamak, hem de nahoş sonuçlarını bertaraf etmek için haruspexlere danışılmaktaydı.

Aynı uzmanlar, hayvanların iç organlarına kehanet sorulmasındaki ustalıklarından Augustus'un da nasiplenmesine olanak tanımışlardır. Örneğin, Octavianus'un ilk konsüllüğü döneminde sunduğu adakta "bütün kurbanların karaciğerlerinin içe doğru bükülmüş olmasını haruspexler, oy birliğiyle başarının ve görkemin alâmeti olarak yorumlamışlardır".[41] Aynı biçimde, Perusia yakınlarındaki bir kurban törenine de aracılık etmişlerdir (buradaki davranış biçimleri, kendilerini ne büyük bir hızla yeni durumlara uydurabileceklerini göstermektedir). *Litatio* (adadığı kurban için tanrıların rızasını) alamamış olan Augustus, kurbanların sayısının artırılmasını buyurduğu sırada, düşman ansızın içeri dalmış ve tören için yapılan bütün kutsal hazırlıkları alıp götürmüştür. Haruspexlerin buna tepkisi şu olmuştur: "Kurbanı adayana önceden haber verilen bütün tehlikeler ve kötülükler, *exta*'yı (kurbanların iç organlarını) şimdi elinde tutanların üzerine olacaktı ve öyle de oldu".[42]

Kuşların gözlenmesi, aynı zamanda "Etrüsk öğretisi tarzı"nda tefsirlere, yani Romalı kâhinin görevlerinin ötesine geçen simgesel yorumlara olanak tanımıştır. Augustus'un kariyeri boyunca, pek çok vesileyle bir kartalın göründüğü belirtilmektedir.

Kartalın ilk göründüğü yer özellikle önemlidir. "Octavianus Campania yolu üzerindeki dördüncü kilometre taşına yakın bir ormanda öğle yemeğini yerken, ansızın bir kartal elinden ekmeğini kapıp gökyüzüne doğru yükselir, sonra aniden yumuşak biçimde (*leniter*) aşağı süzülür ve ekmeği ona geri verir".[43] Göksel bir kutsanma vaadini taşıyan bu "mucize", benzer bir mucizeyi, Roma yolunda Lucumo'nun başlığını kapıp sonra iade eden kartal mucizesini anımsatmaktadır.[44]

Başka bir kehanet alâmeti aynı ölçüde berrak bir simge taşımaktadır. Antonius, Lepidus ve Octavianus arasındaki üçlü yönetim henüz kurulmuştur (İÖ 43'te) ve bu sırada bu üç kişinin askerleri de Bologna'da şu görüntüye şahit olurlar: "Octavianus'un çadırı üzerine tünemiş bir kartal, iki taraftan kendisini rahatsız eden iki kargaya saldırıp öldürür; bütün ordu bu üç meslektaşın arasının bir gün bozulacağını anlar, akıbet önceden haber verilmiştir".[45]

Iuppiter'in kuşunun, Augustus'un yaşamındaki pek çok hayati olaya karşılık gelen üç kehanet alâmeti gönderdiği arınma törenlerinin uğursuz kartalını anımsayın: Agustus'un insanüstü bir şekilde kutsanması (karşılığında Augustus olacaktır); rakiplerini altetmesi (karşılığında İÖ 31'de Actium'da kesin bir zafer kazanacaktır); ve çok uzak olmayan sonu (karşılığında kaderi İS 14'te son bulacaktır).[46]

Fakat nihayetinde bu, kuş falının eski anlamında ortaya çıkan bir bozulmadır. Kuşların davranışının istiareli yorumunun, resmi kâhinliğin sıkı kurallarına yabancı olduğu açıktır. Ne var ki, haruspexlerin gözde etkinliklerinden olan bu uygulama, ataların uygulamalarına duyulan saygıyı yoketmedi. Kâhinlik, resmi öneminden bir şey yitirmedi.

Bunun en iyi kanıtı şu tanıklıktır: "Octavianus ilk konsüllüğü döneminde kuşlardan fal baktırdığı sırada, geçmişte Romulus'a olduğu gibi Octavianus'a da on iki akbaba göründü".[47]

Roma tarihinde sadece iki önemli kişiye çıkmış olan bu kehanetlerin ayrıksı niteliği, Augustusçu propaganda da ısrarla vurgulanmıştır. Aynı semavi inayete mazhar olan Romulus ile Augustus arasındaki bağ, daha sonraki dönemin çağdaşları nezdinde açık bir anlama sahipti: Yüzyıllar sonra imparatorluğun kurucusu, kendini kentin kurucusunun şanlı safına yükseltmişti.

Ayrıca Augustus, kâhinliğin onurunu alçaltmayı hayâl bile etmeyecektir. Bizzat kendisi, kendi dinsel görevlerinin en eskisi gibi görünen[48] bu görevi korumak ve kollamakla kalmamış, aynı zamanda kâhinlik kalemine büyük güç kazandıran Iulianus geleneğine de dürüstçe saygı duymuştur.[49] Daha sonra tanrılaştırılmış olan babası adına bir tapınak yaptırırken, kâhinin simgesini (altın bir dinarın üstünde, tapınağının revakı altında duran imparatorun külte ait heykelini temsilen, *lituus*'la –kâhinlik asası– görünen Caesar) koydurmayı unutmamaya dikkat edecektir.[50]

NOTLAR

1) Livius, 43, 13, 3-6. Roma'da Fortuna'ya ait iki tapınaktan ilkinin, *Forum boarium* tapınağı olarak tasarlanmış olması mümkündür. Karşılaştırın: J. Lugli, *Roma antica, Il centro monumentale* (Roma, 1946), s. 554. İkincisi olan Quirinale tepesine yapılan *Fortuna Primigenia* konusunda karşılaştırın: J. Lugli, *Fontes ad topographiam veteris urbis Romae pertinentes* (Roma, 1957), 4, 207, 39 ve 40.

2) Livius, *a.g.y.*, 43, 13, 1-2.

3) E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, 1969), 2, 256: "Latince *omen*'in (alamet) *ô* kökü, Hititçede 'inanmak, doğru olarak kabul etmek' anlamına gelen *hâ* fiil gövdesiyle doğrudan karşılaştırılabilir. Bu nedenle *omen*, 'hakikatin ifadesi/bildirilmesi' olarak yorumlanmaktadır. Tayin edici bir durumda söylenmiş öylesine bir sözcük, bir *omen*, geleceği gösteren bir akıbetin işareti olarak kabul edilebilir". Aynı bölümde yazar, "anlamı sarih olan bir dizi sözcüğü (*miraculum*,

monstrum, ostentum, portentum, prodigium)" çözümlemektedir. Bu farklı terimleri birbirinden ayırdeden anlambilimsel nüansları kavramak isteyen meraklı okurlar, bu kitaba bakmalıdırlar. Yunancada *teras* sözcüğünün tek olmasına karşılık Latincede benzer terimlerin görece bol olması, anlattığımız zihinsel durumu ortaya koyan bir olgudur: E. Benveniste, bu zıtlığı dilbilim düzeyinde yeniden canlandırmaktadır.

4) Cicero, *De divin.*, 2, 84.

5) Karşılaştırın: Aşağıdaki "tanrıbilimci olarak Cicero" başlıklı yazıda ele alınan *De Divinatione*'nin 2, 148 numaralı metni.

6) J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique* (Paris, 1971) içinde yeralan "Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité gréco-latine" başlıklı bölümde (s. 60 ve 63), haklı olarak bu özelliği vurgulamıştır.

7) Suetonius, *Iulius*, 81.

8) Bu, hiç şüphesiz daha tehlikeli bir kehanet alâmetidir. Savaş zamanında Ianus tapınağının kapılarının da açık olduğunu anımsayın.

9) Karşılaştırın: Yukarıda §1'deki "Kâhinlik ya da Kuş Falı" başlıklı yazıda anılan Plinius'un metni (*D. T.* 28, 17).

10) Karşılaştırın: Suetonius, *Iulius*, 77, 2: "Bir gün bir haruspex kurbanın organlarını inceledikten ve kalbinin olmadığını gördükten sonra bunun hayra alâmet olmadığını söyleyince, o (Caesar) şöyle küstahça bir karşılık vermişti: Eğer kehanet alâmeti, haruspex'ten hoşlansaydı hayırlı olurdu; hayvanın kalbinin olmamasını ille de bir mucize olarak yorumlamak gerekmiyordu".

11) Suetonius, *Aug.*, 92, 1: *Auspicia et omina quaedam pro certissimis observabat* ("Bazı işaretleri ve kehanet alâmetlerini mutlak doğru olarak kabul etmiştir").

12) Karşılaştırın: Cicero'nun yukarıda anılan metni (*De divin.*, 2, 84).

13) Suetonius, *Aug.*, 92, 1: *Si mane sibi calceus perparem ac sinister pro dextro induceretur, ut dirum (observabat).*

14) *A.g.y.*, 93, 5. Bu günler, Mart, Mayıs, Temmuz ve Ekim aylarında yedinci güne, bu aylar dışındaki aylarda da beşinci güne denk gelmektedir. Fakat daima, ayın on üçüncü ve on beşinci günlerinden (*ides*) önceki dokuzuncu gündedirler (bu yüzden isimleri 'nones'tir).

15) *A.g.y.*, 96. 5. Yunanca'da Nikon 'zafer', *Eutychus* ise 'talih, mutluluk' demektir. Kleopatra'nın müttefiki Antonius'un tasfiyesiyle sonuçlanan Actium savaşı (İÖ 31), müstakbel Augustus Octavianus'un üstünlüğünü teyid etmiştir. Octavianus'un yaşamöyküsünü yazan kişi, kamp kurduğu yerde (oraya kurdurduğu bir tapınakta) daha sonra eşek ve sürücüsünden oluşan bronzdan bir Augustus heykeli yapıldığını eklemektedir.

16) *A.g.y.*, 97, 2. "Bitişikteki tapınak" ile kasdedilen Pantheon olmalı; bugün bile frizli kapısında büyük harflerle kurucusunun yazıtını taşımaktadır: M. AGRIPPA L (ucii) F (ilius) COS. TERTIUM FECIT. A harfinin tepesine konmakla Iuppiter'in habercisi olan kartal, gök tarafından "çağırıldığına" inanan Augustus'u göstermektedir.

17) *A.g.y.*, 94, 3. Suetonius, bu mucize (*prodigium*) için Iulius Marathus'un tanıklığına başvurur.

18) *A.g.y.*, 94, 4. Annesi –Iulius Caesar'ın kızkardeşi Iulia'nın kızı olan– Atia aracılığıyla müstakbel Augustus, oğlu olarak kabul etmeden önce Iulius Caesar'ın büyük kuzeniydi.

19) *A.g.y.*, 94, 9.

20) *A.g.y.*, 94, 10.

21) *A.g.y.*, 94, 15. *Laticlavus*, sadece senatörlerin giydiği mor renkte iki büyük şeridi bulunan bir tünikti. Bu anekdot açıklamasını, senatörlerin çocuklarının da *laticlavus* giyme haklarının olmasında bulmaktadır.

22) *A.g.y.*, 94, 16. Munda savaşı (İÖ 45), Pompeius'un oğullarına karşı kazanılmış ve Caesar bu savaşla zaferini kesinleştirmişti. Daha sonra Augustus, evinin önünde büyümüş olan bir hurma ağacını Penates yakınlarında yeralan evindeki, *compluvium*'un (avlu) girişine taşıtmıştır.

23) *A.g.y.*, 95, 1. Bu mucize, bir zafer alâmetini ifade etmekteydi ve bu simgecilik (güneşle taçlanmak) pek çok kez kullanılmıştır: *Apollon'un oğlu* olarak görülen (59. dipnotta anılan Suetonius'un metnine bakınız) Octavianus, *Apollonia*'ya döner ve güneşe ait bir fenomenle karşılaşır.

24) *A.g.y.*, 94, 2. Yaşamöyküsü yazarı, bu vaadin verdiği güçle Velitrae'de yaşayanların Romalılara karşı bir dizi talihsiz savaşa giriştiğini de eklemektedir. "Ancak daha sonra olaylar gösterdi ki, bu alamet (gök gürlemesi), Augustus'un iktidarının habercisiymiş".

25) *A.g.y.*, 90, 1. "Çare olsun diye yanında sürekli olarak fok derisinden bir parça taşırdı".

26) *A.g.y.*, 29, 5.

27) *A.g.y.*, 95, 1.

28) *A.g.y.*, 29, 4.

29) *A.g.y.*, 97, 3. Iulius Caesar tarafından evlat edinilmesinden sonra *C. Iulius, C (ai) f (ilius) Caesar* adını taşıdığını anımsayın. Gerçi gerçek ailesinin ismini hiçbir zaman taşımamışsa da, çağdaşları (ve onları izleyen modernler) ona *Octavianus* derdi. İÖ 27'den sonra resmi adı *İmparator Caesar Augustus* olmuştur.

30) *A.g.y.*, 94, 6.

31) *A.g.y.*, 94, 17... *exiluit Theogenes adoravitque eum.*

32) *A.g.y.*, 94, 18. Oğlak burcunun işareti, Viyana'daki büyük kabartmada imparatorun başında hâlâ durmaktadır; bu işaret aynı zamanda Augustus'un kurduğu lejyonların da amblemidir. Karşılaştırın: F. Cumont, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, "Zodiacus" maddesi, s. 1054a. Bu işaretin yorumunun bazı karışıklıklara yol açtığı görülmektedir. Suetonius (*a.g.y.*, 94, 18) şöyle yazmıştır: "Augustus, doğduğu Oğlak burcunun işareti bulunan gümüş sikkeler bastırdı" (*nota sideris Capricorni, quo natus est...*). F. Cumont (*Dictionnaire*) ise, sağlam nedenlere dayanan şu gözlemde bulunmuştur: Ocak ayına rasgelen Oğlak burcunun işareti, olsa olsa *rahme düştüğü* ayı gösterebilir, doğduğu ayı (63 yılının 23 Eylül'ü) değil.

33) Cicero, *De divin.*, 1, 11-12: *Duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae. Haruspicium* (kurbanların iç organlarının incelenmesi, mucizelerin, kehanet alametlerinin ve yıldırımların yorumlanması olarak altbölümlere ayrılmıştır) kâhinliği, astrolojiyi ve tabletlerin (*sortes*) yorumunu ilk kategoriye; rüyalardan kehanet çıkarılmasını ve rüya tabirlerini (*somniorum aut vaticinationum praedictio*) ikinci kategoriye sokar. Ayrıca bakınız: *A.g.y.*, 1, 34.

34) Suetonius, *Aug.*, 94. 7.

35) *A.g.y.*, 94, 5. Aynı rüyalar Dion Cassius'da da yeralmaktadır, 45, 1, 3.

36) *A.g.y.*, 94, 8. Augustus'un bu "tecelli"si, "insanüstü bir haşmet havasıyla" (*mortali specie ampliorem*) Iuppiter'le son derece belirgin bir özdeşleştirmeyi akla getirse bile, zafer törenleri sırasında fatihin görünüşünü anımsatmaktadır.

37) *A.g.y.*, 94, 12. Catullus'un ilk rüyasıyla ilgili anlatılanlarda bazı değişkenler olmaktadır. Örneğin karşılaştırın: *A.g.y.*, 94, 13 ve Plutarkhos, *Cic.*, 44.

38) *A.g.y.*, 94, 14. Bazı ufak tefek farklılıklarla aynı rüyayı Dion Cassius da (45, 2, 2) anlatmaktadır.

39) *A.g.y.*, 91, 1. Velleius Paterculus'un (2, 70) ve Valerius Maximus'un (1, 7, 1) benzer anlatımlarıyla karşılaştırın.

40) *A.g.y.*, 92, 2: *Sed et ostentis praecipue movebatur.*

41) *A.g.y.*, 95, 2. Dion Cassius'un (farklı bir okuma getiren) yorumuyla karşılaştırın.

42) *A.g.y.*, 96, 3.

43) *A.g.y.*, 94, 11. Karşılaştırın: Dion Cassius, 45, 2, 1.

44) Livius'un metnindeki (1, 34, 8-9) yorum için, yukarıdaki §2 ile karşılaştırın.

45) Suetonius, *a.g.y.*, 96, 1. Karşılaştırın: Dion Cassius, 47, 1, 3.

46) Yukarıya bakın.

47) Karşılaştırın: Suetonius, *a.g.y.*, 95, 2. Romulus hakkında yukarıdaki §1'e bakınız.

48) Octavianus en son olarak İÖ 37'de kâhin; 37 ile 34 arasında *quindecimvir sacris faciundis*; 16'da *septemvir epulonum*; İÖ 12'de de *Pontifex maximus* olmuştu. Karşılaştırın: R. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine* (Paris, 1914), s. 177.

49) Sulla gibi Iulius Caesar'ın da kuşlardan kehanet sorma kurallarına atfettiği ayrıksı nitelik hakkında, *La religion romaine de Vénus* isimli kitabıma bakınız, s. 304.

50) Bu *aureus* [altın para] türü, yukarıdaki dipnotta sözü edilen pasajda anlatılmaktadır.

IV. Kâhinlik ve bağdaştırmacılık.

Augustus'un hükümranlığı sırasında, eski geleneklerle yeni kâhinlik biçimleri arasında bir tür denge sergilenmesine karşın, bu dengenin kararsız olduğu da eklenmelidir. Eski karşıtlığı ortadan kaldıracak olan bir evrimin tamamlanması fazla zaman almayacaktır. Roma kâhinliği ile Etrüsk *haruspicium*'u arasındaki temel farklılığı daha önce göstermiştik.

Roma kâhinliğinin, sözcüğün kesin anlamında geleceği okumakla ilgisi yoktu: Onun görevi, tanrılarla insanlar arasındaki iyi ilişkileri korumaktı. Kuşlara kehanet sorma hakkı sadece en yüksek görevliye tanınmıştı; o da, göğün bir işe rızası olup olmadığını araştırırken, kâhinin teknik yardımına güvenirdi. Kral-kâhin Romulus'un üstlendiği inisiyatif yüzyıllar boyunca örnek olma değerini korumuştur: Augustus'un, aynı semavi ayrıcalığa kendisinin de sahip olduğunu vurgulaması rastlantı değildir.

Oysa *haruspicium*, daha en başından geleceği okumakla ilgili iddialar öne sürmüştür. Bu amaçla üç temel işlemden yararlanmıştır: *Exta*'nın, özellikle de karaciğerin incelenmesi, olağandışı, mucizevi olayların yorumlanması, yıldırımların gözlenmesi ve ruh çağırma. Kâhinlik sanatının ciddiyetinin tersine *haruspicium*, vaadlerinde daha yetkin ve daha zengin olan bir tekniğin saygınlığından çıkar sağlamıştır: O, geleceği okuyabilirdi!

Bu sıfatla, Romalılarda hem kuşku, hem de merak uyandırmıştır. Gerçekçi insanlar olan Romalılar, Yunan kaynaklı olmalarına rağmen bir Etrüsk kralının (Tarquinius Superbus) aracılığıyla Romalılara ulaşan *Sibylla Kitapları*'nın sunduğu "kehanetler"den çok daha büyük olan *haruspicium*'un hizmetlerinden yoksun kalmak niyetinde değildiler. Fakat Romalılar, *Sibylla Kitapları*'nın yorumcularına danışılmasının yanında, bu haruspexlere yönelik talepleri de Senato'nun sıkı denetimine bağlamışlardır –kararlarda son merci her zaman Senato idi.

Dolayısıyla bütün Roma Cumhuriyeti boyunca, bir rahiplik kurulu oluşturan kâhinler, "yabancı" rahiplerle bir tür rekabet ilişkisine girmişlerdi. Elimizdeki kaynaklar, yerli rahiplerle yabancı "kâhinler" arasında belli bir gerilimin varolduğunu göstermektedir. Haruspex ile ilgili olarak Cicero'nun anlattığı bir anekdot, bu bakımdan belirtiler içerir. Bir kâhin olan ve Romalı bir rahiple alay edecek yapıda bir adam olmayan Cicero, Cato'ya atfedilen bir deyişi büyük bir zevkle nakletmektedir: "Bir haruspex bir başka haruspexe gülmeden bakamaz".[1] Bu, bazı modern bilginlerin kâhin ile haruspexi birbirinin yerine kullanmakla ne denli hata yaptıklarını göstermektedir.

Ne var ki, bu yerli ve dışarıdan gelen rahiplik kurulları arasındaki uçurum çok geçmeden kapanacaktır. Cicero, bir yanda Romalı rahiplerle kâhinler arasına, öte yanda Sibylla yorumcularıyla haruspexler arasına net bir çizgi çekmiştir.[2] Augustus'un hükümdarlığından sonra bu sınır belirsizleşecektir. İmparatorluğu giderek daha çok nitelemeye başlayan bağdaştırmacı bir iklimde, kurumsal reformlar zaman zaman şairlerden beklenmiştir.

Dostu Valerius Messalla'nın *quindecimvir sacris faciundis* seçilmesi üzerine Tibullus'un, o zamandan sonra bütün kâhinlik güçlerini şahsında toplayan tanrı olduğuna inanılacak olan Apollon'a seslenmesinde durum buydu.[3] Şair, farklı kâhinlik tekniklerini birbirine "yedirme" ruhunu uçlara götürürken, Romalı kâhini tanrının buyruğuna vermekten bile çekinmez: "Cömert ol Phoibos (Apollon), tapınağına yeni bir rahip giriyor. Sen ki uzak geleceği görürsün; kehanet kuşuyla gelen kaderi bilen *augur* kendini sana adar; kehanetleri sen dağıtırsın; hâlâ atan kurbanın yüreği tanrının izini taşırken, senin lütfunla haruspex geleceği görür; altılı dizelerde gizli kaderi bildiren Sibylla, senin verdiğin esin sayesinde yolunu şaşırtamadı Romalıların".[4] Uzun zamandır Iuppiter'in yorumcusu olmamasına karşın, yabancı kökenli bir tanrının hizmetine giren Romalı *augur*'un peşinden gider ve ayrıca bütün kâhinlik biçimlerini sadece Apollon'a verir.

Kurumsal yeniden düzenleme işini sürdürmek imparator Claudius'a düştü. Claudius, Senato'da yaptığı bir konuşmada haruspexlerin meziyetlerini hatırlattı ve bir *senatus colsultum*'dan sonra, onların resmi rahiplik düzenine dahil edilmelerini sağladı.[5] *Haruspicium* lehine sunduğu kanıtlarda Claudius'un, "İtalya'daki bu en eski bilgi"yi, "yabancı hurafeler"in karşısına koyması manidardır.

Fakat bu İtalyan rahiplik kurumunun berkitilmesi ve resmi rahiplik kurumuyla birleştirilmesi, gün geçtikçe daha da güçlenecek olan başka bir fenomenin gelişmesini durduramadı: Her düzeyde zafer kazanacak olan "vahşi" hurafe. Kâhinliğin resmi biçimlerinin meşruiyetini teslim eden Cicero'nun kardeşi, anlatısının sonunda bu mesleğin şarlatanlarını şiddetle kınamaktaydı: "Niyet çekenler, gözünü para bürümüş doymak bilmez kâhinler, ruh çağıranlar". Hepsinin de kehanetleri hileden başka bir şeye dayanmayan "Mars'ın kâhinleri, köy haruspexleri, sirk astrologları, İsis'in kâhinliğin ateşli savunucuları ve rüya yorumcuları"nı da aynı biçimde reddetmiştir.[6]

Claudius *externae superstitiones*'e anıştırmada bulunduğunda, özel olarak İsis'in, muhtemelen de Yahudilerin kâhinlerini düşünüyordu.[7] Talihin çeşitli iniş çıkışlarından sonra, İS 36 ile 39 yılları arasında Mısırlı İsis, sonunda Roma'da adına (Mars Meydanı'na kurulan) resmi bir tapınak elde etti.[8] Bu kült, Tiberius döneminde hâlâ zulümlere maruz kaldığından (İS 19'da, bir skandaldan sonra bu İmparator, İsis'e adanmış olan bir mabedi yıktırdı ve İsis kültünün tasvirini Tiberis ırmağına attırdı), İsis'in bu yükselişi, tamamen ayrıksı bir durumdu. Apuleius'un *Dönüşümler*'inin on birinci kitabının edebî düzlemde tanıklık ettiği gibi, İsis gizemciliğinin serpildiği bir dönem olan ikinci yüzyıldaki yayılma düşünülürse, bu sadece bir başlangıçtı.

Genel bir anlamda resmi dinin yapıları, Doğulu düşünce akımlarının ayartmalarına karşı direnemedi. Cicero'nun önceleri onayladığı programın tersine din, hurafe karşısında geriledi.[9]

Akıl üzerindeki etkisi giderek artan bir hurafe biçimi de astrolojiydi. Astroloji, Augustus'un ilgisini sadece dönem dönem (Theogenes'in rasathânesine yaptığı ziyaretle rastlantı eseri) çekmiş olmasına karşın[10], astrolog Thrasyllus'u dost meclisine kabul etmiş olan Tiberius'un yaşamında daha büyük bir rol oynamıştır.[11] Suetonius'un Tiberius hakkındaki kısa yorumu son derece açıklayıcıdır[12]: "Astrolojinin ateşli bir müridi olduğu (*quippe addictus mathematicae*) ve her şeyi kaderin (*fato*) yönettiğine kendini tamamen ikna ettiği için tanrılara ve kültlere aldırış etmeyen Tiberius, buna karşın gökgürültüsünden çok korkardı; gök fırtınalı olduğunda defne yapraklarından tacını başına asla takmazdı; çünkü yıldırımın ağaç yapraklarına değmeden edemeyeceği söylenir". Aynı biçimde Caligula da, astrolog Sulla'nın hizmetlerine güvenirdi.[13]

Buna karşın Iulianus soyundan gelen imparatorların Augustus geleneklerinin meşruiyetini reddetmedikleri doğrudur. Örneğin Claudius, Augustus adına sunulacak adağın en kutsal adak olduğunu düşünecek kadar hanedanın kurucusunun anısına sadık kalmıştır.[14] Uğursuzluk alâmeti olan bir kuşun Capitolium'da olduğu haber edildiğinde, aynı ruhla, başrahip rolüyle yatıştırıcı dualar düzenlenmesine aracılık etmiştir.[15]

Yine de Doğu'dan gelen dalga, (dizgeli biçimde düzenlenmeye devam edilen) resmi kâhincilik organlarının temelini, vahşi ve denetlenemez bir kehanet biçimi lehine her geçen gün biraz daha kazıyarak sonunda her şeyi örtecekti. Çok geçmeden Iuvenalis şu ünlü dizeleri yazacaktı: "Yurttaşlar, Yunan bir Roma'yı hoş göremem; ama, Suriye ırmağı Orontes, Tiberis ırmağına uzun zamandır döküleli beri, bu süprüntüde Akhalara ait ne var?"[16].

Iuvenalis için bir Yunanlı, ticaretin her türünü yapabilirdi; diğer şeylerin yanısıra "masör, kâhin, doktor, gözbağcı" olabilirdi[17]. Şair buna dokunaklı bir itiraf da eklemektedir: "Roma'yla ne yapacağım? Yalan söyleyemem, dilemem baba katili bir oğul, ama bunu önceden de söyleyemem. Kurbağaların organlarını hiç incelemedim".[18] Yergici bir şair olduğunu düşünmemize neden olan dilindeki aşırılıklar ne olursa olsun, Iuvenalis, alçalarak her türden sapkın biçime bürünmüş –tamamen gerçek bir olgu– bir kâhinliği vurgulamaktadır.

R.S. [B.S.Ş. / M.E.Ö.]

NOTLAR

1) Yukarıdaki §2 ile, özellikle 7. dipnotla karşılaştırın.
2) Cicero, *N. D.*, 3, 5: "Roma dini, dinsel törenlere ve kuşlardan kehanet okunmasına ayrılmıştır; bunlara, Sibylla kehanetlerine ya da mucizelere ve kehanet alâmetlerine dayanarak kâhinlerin yaptığı, kehanet özelliğine sahip uyarılardan oluşan bir üçüncüsü eklenmiştir".
3) M. Valerius Messalla Messallinus, İÖ 17'deki laik oyunların *Quindecimvir*'i olarak boy göstermişti. Karşılaştırın: Pighi, *De ludis saecularibus* (ikinci basım, Amsterdam, 1965), s. 236, 35. dipnot. Kişiliği hakkında bakınız: D. von Lunzer, Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* içinde, Valerius Messalla Messallinus sözcüğü altında, (sic), sayı 264, kol. 159-62.
4) Tibullus, 2. 5. 1. ve 11-16. Bu metne göre Valerius Messalla, aynı zamanda bir "Sibylla yorumcusu"ydu. 1. dizede sözü edilen tapınak için Apollon Palatinus tapınağı denmektedir ve Augustus *Sibylla Kitapları*'nı buraya koydurmuştur.
5) Karşılaştırın: Tacitus, *Annales*, 11. 15.
6) Cicero, *De divin.*, 1, 132. Son tabir, Cicero'nun kardeşi Quintus'un zikrettiği Ennius'a ait bir ifadenin (*impudentesque harioli*) açımlamasıdır
7) Karşılaştırın: Suetonius, *Claud.*, 25. 11: "Chrestos adında biri (*impulsore Chresto*) Yahudileri durmadan fitnelediği için, Yahudileri Roma'dan sürdü". Orosius (*Adversus paganos*, 7, 6, 15), bu pasajı almış ve üzerine yorum yapmıştır (ancak Suetonius'un *Chresto* diye yazmasına karşılık, o *Christo* biçiminde yazmıştır). Tacitus (*Annales*, 15, 44, 5) Mesih'ten sözederken, *Christus* biçimini kullanmaktadır. Tiberius'un yasaklama buyruğunda Mısır ve Yahudi kültleri birlikte yeralmaktadır. Bkz.: Suetonius, *Tib.*, 36, 1.
8) Karşılaştırın: G. Wissowa'nın (*Religion und Kultus der Römer*, ikinci basım, 1912, s. 352-55) işaret ettiği kaynaklar.
9) Cicero, *De divin.*, 2, 148: "Doğanın araştırılması, hurafenin kökünü kazımak için zorunlu olduğu kadar dini yaymak için de gereklidir".
10) Karşılaştırın: Suetonius, *Aug.*, 94, 17. Metin, yukarıdaki §3'te (Kâhinlik) zikredilmiştir; özellikle 72. dipnota bakınız.
11) Karşılaştırın: Suetonius, *Tib.*, 14, 6. Karşılaştırın: *A.g.y.*, 14, 3: Astrolog Scribonius, Tiberius'un bir gün hüküm süreceğine dair Livia'ya vaadde bulunmuştu.
12) *A.g.y.*, 69.
13) Suetonius, *Calig.*, 57, 5.
14) Suetonius, *Claud.*, 11, 3.
15) *A.g.y.*, 22, 2.
16) Iuvenalis, *Satir.*, 3, 60 ve devamında.
17) *A.g.y.*, 76-77.
18) *A.g.y.*, 41-45.

KAYNAKÇA

(Aynı zamanda, bkz. "Avgvres." maddesinin kaynakçası).

J. BAYET, "Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité gréco-latine", *Croyances et rites dans la Rome antique* (Paris, 1971) içinde, s. 44-63. R. BLOCH, *Les prodiges dans l'antiquité classique* (Paris, 1963). P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, 1, Memorie dell'Istituto giuridico (Torino, 1960). F. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* (New York ve Londra, 1912). S. WEINSTOCK, *Diuus Iulius* (Oxford, 1971).

KAHRAMANLAR. Türkler ve Moğollarda.

Çok sayıdaki Türk ve Moğol kahramanının önemi evrensel ya da yöresel olabilir. Her halk, her kavim, tarihsel ya da tarihsel olmayan bir temel üzerinde, kendilerine olağanüstü güçler atfedilen ve mucizevi kahramanlıklar yapmış oldukları düşünülen efsanevi kişilikler, eski zaman şamanları, fatihler, önderler ve atalar tasavvur eder. Anıları canlı tutulur ve onlar törenle anılırlar. Aşırı durumlarda neredeyse tanrılaştırılırlar.

Bu kahramanların sayıları çok fazladır. Aralarında en eski olanın, kesin olmayan bir kelimenin Çince transkripsiyonu ile bilinen, Tu-kiu hanedanının kurucusu Asena'nın olduğu görülür. Dişi bir kurt ve genç bir hiong-nu'dan dünyaya gelmiştir; başka yerlerde bilinmeyen yaz ve kış tanrılarının kızları ile evlenir. Bununla birlikte, en büyüğü, Kaşgarlı'nın derlediği ve onu ululayan şiir parçalarından XI. yüzyılda hâlâ bilinen Alp Er Tunga "İnsan-Cesur Kaplan" olmalıdır. Bu dönemde, İran dünyasının efsanevi kahramanı Efrâsiyâb'la özdeşleşmiştir.

Bir ışık huzmesi yardımıyla iki ağacın düğümünden doğan Töleş kabilesinden Uygur Bugu Han, ün bakımından onunla rekabet etmiş olabilir. Bir tavşanın tavsiyesi üzerine 960 yılında İslamı kabul eden Orta Asya Türkleri'nin ilki olan Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han, sadece Müslüman Türk çevrelerinde ilgi görmüş gibidir. Köken miti arslanla ilgili geleneklerin katkısıyla zenginleşen bu Deve-Hükümdar'ın doğumu sırasında bazı mucizeler belirir; depremler, pınarların ortaya çıkması, bahçelerin çiçeklenmesi gibi. Kızı Ala Nur (Kırmızı Işık), arslanın bir tezahürü olan parlak bir ışık ile döllenmiş, ancak arslan, Müslümanlarca Allah'ın Arslanı kabul edilen Ali ile özdeşleştirilmiştir.

Selçukluların ve Osmanlıların atası Oğuzlara adını veren Oğuz Han, ününü, kuşkusuz bu son hanedanın büyüklüğüne borçludur. Çok sayıda *Oğuzname* onun savaş başarılarını anlatır ama bunlardan pek azı bize kadar gelmiştir. Tanrısal iki kızla evlendiği ve onlardan altı çocuğu olduğu bilinir: Güneş, Ay, Yıldız, Gök, Dağ, Deniz. Sadece annesinin ilk sütünü içtiği için, adının kolostrum anlamına geldiği sanılmıştır ama adı Genç Boğa anlamına gelir.

En büyük iki Moğol kahramanı XIII. yüzyıl imparatorluğunun kurucusu olan Cengiz Han ile Tibet kökenli Geser Han'dır. Her ikisi de tanrılaştırılmıştır. Birincisi tapınılan bir sancakta cisimleşmiştir. Adına tapınaklar yapılmıştır. Ordos'taki Sekiz Beyaz çadır tapınağında daha düne kadar kılavuz tanrı olarak ululanırdı. İkincisi şeytanların ezicisi, çobanların ve savaşçıların tanrısıdır.

Oğuz Han. 1317 yılına ait elyazması. İstanbul, Topkapı Müzesi. Foto: Müze.



Dede Korkut Kitabı'ndaki hikâyelerin, kitaba adını veren şaman etrafında Oğuz dünyasındaki ünlü kahramanları sahneye çıkardığı söylenebilir. Aralarından pek çoğunun anısı, Anadolu'nun bazı bölgelerinde hâlâ sürüp gider. Bunlar arasında, birliğin en üstün hükümdarı olan Bayındır Han'ı zikredelim. Bazı geleneklere göre Peygamber'in çağdaşıdır ve İslamı kabul etmeden önce Muhammed'i korkuttuğu, onun da geri geri giderek duvarda bir oyuk meydana getirdiği, bunun da ilk mihrap olduğu rivayet edilir. Bir arslan tarafından beslenen ve tek gözlü canavar Tepegöz'ü yenen Basat, ölüm meleğine karşı koyan Dumrul: Dumrul'un karısı kendi ruhunu, kocasınınkine karşılık olarak Azrail'e vermek ister. İslam evliyaları, Kuran'da yeralanlar kadar, İslamöncesi mitleri de kendilerine mal ederler. Türkiye'de çok kutlu sayılan İslamın dördüncü halifesi Ali ve Abbasiler döneminde, İran halk hareketinin başı olan Ebu Müslim ilk akla gelen isimlerdir. Hayat suyunu (Ab-ı Hayat) içen Hızır ve İlyas, karada ve denizde insanları korurlar. Hıdrellez (Hızır-İlyas) şöleninde beraberce ululanırlar. Birincisi ilkbahara bağlı (adı yeşillik anlamına gelir) doğa dinlerinin anısıyla zenginleşmiştir ve bazı yönleriyle Hıristiyan Aziz Yorgos'a benzer.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

Bkz. P. N. BORATAV'ın makaleleri, *Encylopédie de l'Islam* (ikinci basım) Khidr-İlyas, ve *İslam Ansiklopedisi*, Hızır. HEISSIG. *La religion*, *a.g.y.*, Paris, 1973.

KAMADHENU. Mitik inek, mutluluğun simgesi.

Kamadhenu (ya da *Kamaduh*) Hindistan'da bütün refahın kaynağını simgeleyen ineğin en yaygın ve neredeyse cinse özgü adıdır. Bu, "arzu edilen her şeyin sağıldığı" inektir. Ona verilen, *Sabala* (Benekli), *Kapila* (Kızıl) gibi özel adlar, onun *Kamadhenu* sıfatını da almasına engel olmaz. Hinduların genel olarak ineğe verdikleri değerlerin tümü onda yansımaktadır.

Benares'te bir inek bağışı. Foto: Pierre Amado.



Mitteki *Kamadhenu*, tüm zenginliğini temsil etmiş olduğu bir *Brahman*'la her zaman sıkı bir ortaklık içindedir; *Brahman*, *Veda*'daki kurban töreninin papazıdır. Bir kurban töreni için ilk önce, sunulacak ineğin sütü ile süt türevleri ve özellikle kurban ateşinin üzerine dökülen arıtılmış tereyağı gerekir. *Kamadhenu* kimi zaman, "tanrıya sunulan kurbanların sağıldığı inek" anlamına gelen *Homadhenu* olur. Bu yüzden mitlerde, inekle ya da sütle birlik olmuş *Brahman*'ın işlevine sık rastlanır. Bugün hâlâ bir *Brahman*'a bir inek vermek hayırlı bir iştir; eskiden kurbanla ilgili ücretler inekle hesaplanıyordu. İneksiz bir *Brahman*'ın, *Brahman* olmayacağı söylenir. O zamandan beri, ineğin, *Brahman* düzenini belirleyen her şeye nasıl eklendiği anlaşılıyor. İneğe saygı, *Brahmanlar*'a, tanrılara, genel olarak *Dharma*'ya karşı saygıdır, yani toplumsal-kozmik düzene duyulan saygıdır.

Öte yandan, *Dharma* –toplumsal-kozmik düzen– yalnız kurbanla varlığını sürdürebilir; gökteki tanrıları besleyen kurbandır. Bunun karşılığında istendiği zaman yeryüzüne yağmur yağdıran da kurbandır. Böylece bitkiler büyür, hayvanlar –özellikle inek– ve insanlar beslenebilir, zenginlikler üretir ve kurbanlar sunar. Düzen, herkes uyduğu takdirde yaşam boyu çalışması gereken kapalı bir döngüdür ve burada inek, kurbanla ilişkili olarak iyi bir yerde bulunur. Kurban üzerine temellendiği için dünyanın mutluluğu anlamına gelen toplumsal-kozmik düzen, inek olmazsa varolamazdı. Bu yüzden inek, tüm zenginliklerin simgesi olduğu kadar, *Brahman*'ın iktidarının da simgesidir. Çünkü dünyanın mutluluğu, ancak tanrıya sunulan arıtılmış tereyağından kaynaklanır.

Aynı şekilde mitolojik inek *Kamadhenu*, doğurgan dünyaya pek yakındır ve "inek", Sanskritçede sık sık "yeryüzü" anlamında kullanılan bir addır. Öte yandan, dişi etken olan bu inek, zorunlu olarak, zaten kısmen dünyayla özdeşleştirilen tanrıçaya yaklaşır. Durumu gereği kendini savunmamaya mahkûm edilen ve kendini koruması için prense güvenen *Brahman*'ın mülkü olan inek, onun elindeki gücü almak isteyen, gücünü kötüye kullanan bir prens tarfından saldırıya uğradığı gün, en iyi koruyucusu haline gelir. Tanrıça gibi o da savaşçı olabilir ya da en azından kendisini ve sahibini korumak için gerekli silahları üretebilir.

M.Bi. [N.Y.]

KAN. Yemin ayini. Türkler ve Moğollar.

Altay halklarının kana verdikleri değeri en iyi eski Türklerde görebiliriz. Sibirya halklarında, aybaşı durumlarının bugün uyandırdığı endişeleri ve bundan kaynaklanan diğer birkaç imgeyi ikincil olarak sayabiliriz.

Görebildiğimiz en eski adete göre, kan and'a dahildir. Komanlar, Volga Bulgarları boğazı kesilmiş bir köpeğin kanı üzerine yemin ederlerdi ve altın bir maşrapadan, bizzat kendi kanlarından birkaç damla içerek ittifak kurarlardı. Düşman başkanlarının yaldızlı ya da deri ile kaplı kafataslarıyla kan içen İskitlerde, Hiongnoularda, Tu-kiularda benzer gösteriler vardı. "Kan içmek", *and içmek*, Türkiye'de "yemin etmek" için kullanılan ifade olarak kalmıştır. Bilhassa Moğol döneminde, yabancıların birbirine aynı ana-babadan doğmuş gibi davranmalarına yol açan kardeş birliği açık bir biçimde ortaya çıkar. Bu kan kardeşler, (Türkçede *kan kardeşliği*, Moğolcada, Türkçe yemin olan *ant*'dan türemiş *anda*) ekseriya bileklerini bıçakla keserek kanlarını birbirlerinin

kanlarına karıştırıyor, sonra da onu içiyorlardı; aşık kemikleri ve oklar gibi anlamlı eşyaların değişimi de aynı etkiyi yaratırdı. Bu kurum, kuşkusuz çok eskidir ve Türkiye'de anısı fazlasıyla kalmıştır. Begre yazıtında bile zikredilir ve daha sonra, yemini bozmanın demirle cezalandırılması gerektiği belirtilir. Çünkü, Kaşgarlı'nın da belirttiği gibi, "demir kutsal bir madde"dir.

Bu ayin ve uygulamaların doğruluğunu göstermesi gereken şey, kanın, her canlı varlığın ruhunu ya da ruhlarından bir tanesini içerdiği düşüncesidir. Prenslere duyulan saygı, onların kansız olarak öldürülmelerini gerektiriyordu; boğulurlar, boğazları sıkılarak öldürülürler, suda boğulurlar, tekmelerle öldürülürlerdi. Osmanlılarda bile, imparatorluk ailesinin bireyleri, boyunları bir yay ipiyle sıkılarak öldürüleceklerdir. Hayvanların tekrar dirileceği endişesi, kurban edilirken, hatta avlanırken kanlarının akıtılmasını da yasaklıyordu (bkz. "Av." maddesi). Kurban törenlerinde, kalbi elle sıkmak için kol kalbe kadar sokuluyordu. Al-Umari'nin Ortaçağ'da bu işlemi anlatan tasviri, 17. ve 18. yüzyıl gezginlerinin yaptıkları tasvirlerle neredeyse noktası virgülüne uyuşmaktadır.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

Kan dökme yasağı üzerine F. KÖPRÜLÜ, *La proibizione di versare il sangue, Annali Istituo Univer. Orientale di Napoli*, Rome, 1940, s. 15-23. Köprülü burada ilk ama eksik bir sunum yapar.

KAPI BEKÇİLERİ: Hint ve Japon Budist mitolojisinden örnekler.

Bu makalede Kapı motifinin birkaç ayrıntısına yer verilmiştir. Söz konusu motif, aralarında Hindistan'ın da bulunduğu birçok ülkede değişik dönemlerde gelişen ve yayılan Budist mitolojisine özgüdür. Bu bakımdan seçmiş olduğumuz belgelerin arasında, belli tarihlerde Budistler tarafından diğer ülkelerden alınmış belirli modellerin olmadığını, bir tek Hindu mit figürlerinin arasında varolan ilişkileri ortaya çıkarmayı amaçladığımızı hemen belirtelim.

I. Hinduizm.

Şiva, karısı ve iki oğlu, çok karmaşık bir mitoloji ve birçok hikâyenin kahramanlarıdır. Burada bu mit ve hikâyelerin tüm değişkelerinden sözetmek olanaksızdır. Bu konuyu kapsamlı bir biçimde ele alan kitapta (O'Flaherty) söz konusu hikâye ve mitlerin ana izleği belirtilmiştir: İki yönlü ve dönüşümlü olarak çilecilik ile cinsellik, *yogin* yaşamı ile evlilik yaşamı, ayrıca hem tanrının, hem de tanrıçanın davranışlarında bu nedenle ortaya çıkan çelişkiler.

Skanda (büyük olan) ve Ganesa (küçük olan) kardeştirler; Şiva (diğer adları; Rudra ve Mahavedra ya da Mahesvara'dır) ve karısı Parvati'nin (Uma) çocuklarıdır. Ancak hikâyelerin birçoğunda onların, tanrı baba ya da ana tanrıça tarafından ayrı ayrı yaratıldığı anlatılmıştır. Şiva ile Parvati, zıtlıkların çifti olarak çıkar karşımıza. Bu ikili yapı, ikonografik biçimlerde de mevcuttur. Skanda, yakışıklı ve temiz bir gençtir; Ganesa ise şişman ve pisboğaz biridir. Fakat bunlar, birbirlerinden hiç ayrılmazlar, her biri diğerinin tersidir. Gördükleri işlevler, birbirine koşut ve benzerdir. İki kardeş, anne ve babalarının arasında varolan hem düşmanca, hem de tamamlayıcı ilişkileri tekrarlarlar. Çift nitelikli, çift cinsiyetli, "yarı-kadın, yarı-erkek bir hükümdar olan" Ardhanarisvara görünümüne bürünmüş Şiva, tek başına ebeveyn çiftinin yerini alabilir. Aynı şekilde Şiva, tek başına çelişkili cinsel gücü temsil eder: Oruca (çilecilik) zıt olan aşırı cinsel istektir bu. Skanda, Kumara (genç adam), Subrahmanya (genç Brahman'ın temiz davranışı) ve Krttikeya (doğumu sırasında müdahale eden kadınlar dolayısıyla) adlarıyla da çağırılır. Efsanesi şöyledir: Tanrılar (*Deva*) şeytanları (*Asura*) yenmek için bir general ya da savaşçı ararlar. Tanrılar, Şiva'yı çileciliğini bir yana bırakmaya ve böyle bir generali doğurmak amacıyla Parvati ya da Uma ile evlenmeye ikna ederler. Ancak iyi bir çilekeş olarak Şiva, bin yıl boyunca boşalmadan seks yapar. Böyle bir çiftleşmeden doğacak çocuğun fazla güçlü ve sert olmasından kaygılanan tanrılar, bu cinsel beraberliğe son verirler (Agni vasıtasıyla). Böylece çocuksuz kalan Uma, tanrıların eşlerini lânetleyip kısır olmalarını temenni eder. Olup biten karşısında bir an için dikkati dağılan Şiva, istemeden boşalır. Şiva'nın salgıladığı döl, ateşe (Agni tanrısına) teslim edilir. Agni ise onu yakamaz ve suyun içine (Ganga Nehri'ne) atar. Ya da döl, doğrudan suyun içine düşer. Sonuçta Şiva'nın salgıladığı döl, beyaz dağ (Sveta) kamışlarına sıçrar. Bazen dölün bir ya da altı kadınla (Krttika'lar = Ganj Nehri'nde yüzen yedi periyle) birlikte olan Agni'ye ait olduğu ileri sürülür. Söz konusu kadın ya da kadınlar, bu meniyi alır ve rahimlerine yerleştirirler. Bu yolla altı kafalı ve on iki kollu bir çocuk dünyaya gelir. Bazen de döl ya da cenin (altı kez alınmıştır) bir kavanozun (*guha*, "gizli" nitelemesi buradan gelir) ya da bir kamışın (beyaz dağda bulunan kamışın) içinde altı gün kalır. Sözde bilimsel bir etimolojik açıklamaya göre Skanda, "döl salgılanması" anlamına gelmektedir. Ancak *yoga* öğretisinde Skanda, cinsel oruç gücüdür. Budizmi kabul etmiş bir Brahman yazarına göre (yazdığı yapıt, Tibet diline 1000 yılı civarında çevrilmiştir) Skanda, *brahmakarya* (temiz davranış) olarak biliniyordu. Çünkü (tıpkı babası Şiva gibi) o da, heyecanlanmadan bir kadınla birlikte olabilir ve onunla istediği gibi sevişebilirdi. Buna, "kılıç (*makara*) adı verilen çilecilik denilir. Ancak (fil hortumlu) bu deniz hayvanı, aşk tanrısının (Kama; aynı simge, Tantracı Budizmde "arzu-tutku" tanrısı olan Raga'nın da) simgesidir. Brahma'nın emri üzerine çilekeş Şiva'yı karısını arzulamaya ve döl salgılamaya iten Kama'dır. Ceza olarak Şiva, üçüncü gözüyle attığı nazarla onu yakıp kül eder.

Skanda'nın (Şiva'nın ikizi) zıddı olarak Ganesa, Parvati'nin temsilcisidir. Ama bazı hikâyelerde, iki kardeş arasındaki yakınlıktan sözedilir. Bir hikâyede anlatılanlara göre, tanrıların bir generale gereksinimi olur (*Asura*'lara karşı savaşmak için). Şiva çile doldurduğundan ve Uma da, tanrıların eşlerini kısır kıldığından tanrılar, Skanda-Karttikeya'nın doğmasını sağlar (ateş tanrısı olan Agni ile su tanrısı olan Ganga'nın çiftleşmesi sonucu). İlk başta galip gelen *Asura*'ları yenebilmek için tanrılar (*Deva*), *güzel* bir varlık olarak ortaya çıkan Şiva'nın gücünden yararlanırlar: Sözü edilen kahraman, o dönemde Ganapati ("askeri birliklerin" hükümdarı ya da *gana*, yani obur cüceler) olarak adlandırılan Ganesa, Vighnesvara ya da Vinayaka'dır (engellerin hükümdarı; engelleri koyar ya da kaldırır). Öte yandan Şiva'nın sözü edilen mükemmel çocuğu, sadece Parvati'ye bakarak (Parvati bakmaz) yarattığı açıktır: İlk başta bu oğlan, bütün kadınları baştan çıkaran şirin ve yakışıklı biriridir. Fakat Uma ona sinirlenir ve lânetler. Bunun sonucunda oğlan, fil kafalı ve iri göbekli biri olur. Ya da

Parvati yıkanırken kocası yanına gelir. Buna öfkelenen Parvati, kendisine sadık bir kapı bekçisinin (*dvarapala*) verilmesini ister. Yıkandığı suyun içine attığı pisliklerden, yakışıklı bir oğlan yaratır. Yarattığı oğlan, kimseyi yanına sokmamalıdır. Şiva kapıyı zorlayarak karısının odasına girmek ister, ancak Ganesa onu engeller. Şiva'nın, Vişnu (ve Skanda) yardıma çağırdığı birlikler püskürtülür. Ancak bu arada yaratılan güzel kadın Maya, kapı bekçisini baştan çıkarıp onunla birlikte uzaklaşır; saldırganlar ise bekçinin kafasını keser. Buna müthiş sinerlenen Parvati, tanrılara saldıran tanrıçaları yaratır. Sonunda, kendi "oğlunun" yaşama döndürülmesi şartıyla barışmayı kabul eder. Şiva, *tek dişli* bir filin kafasını keser ve Ganesa'nın kesilen kafasının yerine koyar. Şiva, ona orduların (kendi "birlikler"ini, *gana*) komutanlığını devreder. Bu efsanenin bir Hint değişkesine göre Parvati, pisliklerini Ganga Nehri'ne atar. Fil kafalı dişi bir iblis (aslında belki de bir *makara*, yani fil kafalı su canavarı) bu pislikleri yutar ve neden sonra beş fil kafalı bir çocuk dünyaya getirir. Parvati bu çocuğu alır, Şiva da onu kendi çocuğu olarak kabul eder. Budizmi kabul etmiş Brahman bir yazarın anlattığı rivayette, (Tibet diline 1000 yılında çevrilmiştir) fil tanrısıyla bağlantılı cinsellik izleği vurgulanır. Kendi kızıyla ensest ilişkiye girdiği için Brahma'nın beşinci kafasını kesen Maheşvara, bu günahtan arınmak amacıyla kafataslarını üzerinde taşıyarak çile doldurmaya başlar. Fakat bundan sonra da keşişlerin eşlerinde (*Rsi*) cinsel arzu uyandırmayı amaçlar. Kocalarının olmadığı saatlerde evlerine gider ve kalkmış cinsel organını gösterir. Kadınlar, heyecanlanır. Evlerine dönen *rsi*'ler, onu lânetler: Bunun sonucunda cinsel uzvu kopup yere düşer, kendisi de ormanlarda yaşayan bir file dönüşür. *Rsi*'leri hediye sunarak yatıştıran bir tanrı, cinsel uzvu alıp Şiva'ya verir (fil görünümünde kalıp kalmadığı belirtilmemiştir). Sonra Şiva, karısı Uma ile cinsel ilişkiye girer. Fakat karşısına çıkan bir engel (*vighna*) yüzünden salgılamış olduğu döl yere akar. Uma, fil kafasını (kafalardan birini) dölün üzerine koyar (kesilen kafanın kime ait olduğu belirtilmemiştir) ve bu şekilde Vinayaka (yani Ganesa, "engelleri" koyan ve kaldıran) dünyaya gelir.

Tek dişin çekilmesi izleği, diğer hikâyelerde işlenmiştir. Bir gün sunulan tatlılardan fazla (*modaka*) yiyen Ganesa bir farenin üstüne biner ve dolaşmaya çıkar. Büyük bir yılan yolunu keser. Korkuya kapılan fare şaha kalkar, Ganesa yere düşer ve iri göbeği patlar, tatlılar da yere dağılır. Ganesa onları yeniden karnına tıkar. Karnında açılan delikten tatlıların yere dökülmemesi için de yılanı kuşak niyetine kullanır. Bunu gören (erkek) Ay, karılarıyla birlikte yani yirmi yedi burçla birlikte gülmeye başlar. Buna müthiş sinerlenen Ganesa, fildişlerinden birini kesip, lânet okuyarak yukarıya fırlatır. İsabet alan Ay, kararır. Tanrılar ise Ganesa'yı yatıştırır; Ganesa, yapılanların yarısını affeder: Yani ay, belli aralıklarla kaybolacaktır. Başka bir hikâyede anlatılanlara göre ise Krişna, payına düşen savaşçıların baltasını Şiva'ya vermek ister. Ancak Şiva'nın, Parvati ile özel ilişkisi vardır; ayrıca kapalı kapıyı Ganesa bekler. Krişna, baltasıyla Ganesa'ya karşı yürür, Ganesa ise dişlerinden birinin kesilmesine razı olur.

İşlek yerlere (yol, nehir) konulan kırmızı boyalı, biçimsiz bir taş görünümü altında (Şiva gibi) ululanır. Fakat Ganesa kısa süre içinde tapınakların giriş kapılarının bekçisi durumuna gelecektir.

Ganesa'nın diğer bir işlevi, zekâ tanrısı olmasıdır. Mahabharata adlı destanın yazarı, şiirini Ganesa'ya okurken, Ganesa *bir dişini çıkarır*: Bu diş, okunan şiiri insanüstü bir hızla yazabilmek için kullanılan bir divite dönüşür (Tantra'daki değişkeye göre, Ganesa, Şiva'nın okuduğu *Tantra*'ları yazıya döker). Diğer yandan Ganesa, evlenebilmek için kardeşi Skanda ile yarışır. Şiva ile Parvati, dünya turunu *en hızlı biçimde* tamamlayan kişinin ilk olarak evlenebileceğine karar verirler. Subrahmanya (Skanda), büyük bir hızla işe başlar. Oysa Ganesa, ilk olarak anne ve babasının çevresinde yedi kez dönerek selam verir, çünkü *Vedalar*'a göre bu ritin anlamı, dünyayı yedi kez dolaşmaktır (kurnazlık izleği). Böylece Ganesa'nın iki karısı olur: İlki Buddhi (zekâ), diğeri Siddhi (başarı). Son olarak Skanda'nın altı anası (Şiva'nın dölünü alan yedi peri) olmasına karşın, Ganesa'nın yedi anası vardır –Şiva tapınaklarında bulunan Yedi Ana; ayrıca söz konusu Yedi Ana'nın önünde Timburu (Şiva), arkasında da Vinayaka (Ganesa) vardır.

İki kardeş arasında kurulan zıtlık ve birbirinin yerine geçme ilişkilerini konu alan çizelgeyi fazla ayrıntılara girmeden aşağıda sunduk:

Skanda	Ganesta
babayı tasvir eder (çileci Şiva: Cinsel güç/perhiz)	anayı tasvir eder (eş Uma, Parvati: İffet/temizlik)
döl atığı (→ ateş [Agni] → su [Ganga] → altı ana	iç temizlik atığı (su, aybaşı akıntısı, pislikler → su [Ganga]) yedi ana ile ilişkilendirilir)
altı baş, tek bir kişilik	altı fil başı, tek bir kişilik
güzel	(güzel >) çirkin (cüce, göbekli, fil başı, tek dişli)
saf genç adam (cinsel perhiz)	pisboğaz (yemek hazzı)
Deva generali (*Asura*'lara karşı savaşır): Kızıl sancak	*gana* generali, Şiva birlikleri, kızıl
Guha isimli biri (giz)	kapı bekçisi (yatak ya da mahrem yatak odası sırrı)
hızlı (gerçekte)	hızlı (eğretilemeli) bilim ve ilham

Cinsellik izleği, vurgulanarak işlenmiştir (psikanalistler, muhtemelen babasını savunan kardeşine karşın, annesini savunan diğer kardeş arasındaki zıtlığa bağlı olarak, dişin çıkarılmasını iğdiş etme biçiminde değerlendireceklerdir). Hindu Tantracılıkta cinsel törenler (*kaula*) o kadar gizli tutulmaktadır ki, Skanda ve Ganesa'ya bile bu sırlar açılmamalıdır. İki *purana*, cinsel sırlardan haberdar olan bekçi mitinin birer değişkesidir. Şiva ile Parvati'nin cinsel ilişkisini tanrılar yarıda kesince, yere düşen döl damlalarından iki çocuk dünyaya gelir. Bu çocuklar, kapıda bekleyip yapılan her müdahaleyi önlemek zorundadır. Fakat Parvati'nin tedbirsizliği sonucunda iki oğlan onu yarı-çıplak bir vaziyette görürler ve bu yüzden bir sonraki yaşamlarında maymun yüzlü olarak dünyaya gelmeye mahkûm olurlar. Şiva ile ilgili mitolojide, ensest ilişki ("babası" Brahma'nın suçlandığı ilişki türü), baba-oğul karşıtlığı ve iğdiş (Brahma'nın kafası, Şiva'nın cinsel organı kesilir) izlekleri geniş biçimde işlenir.



Tibetli Mahakala, mbon-po Ben. XV-XVI. yüzyıllar. Boston, Museum of Fine Arts (Bigelan). Foto: Müze.

Buna karşılık kadınların rolü, tam olarak açık değildir. Ganesa ile olan özel ilişkisi, bazen Şiva'ya atfedilir. Bir Purana efsanesine göre Parvati, tanrı topluluğunun içinden kendisine bir eş seçmek zorunda kalır. Şiva, bir bebeğe dönüşür ve kucağına sığınarak saklanır, fakat Parvati onu tanır ve beraberinde götürür. Parvati'nin Ganesa'ya ortak edildiği bir doğurganlık ritinde, Şiva'nın Parvati'nin eteğinin altında saklandığı söylenir. Ganesa yan tarafta oynarken Parvati, kucağında Skanda'yı tutar. Kimi kez de Uma bir elinde küçük Ganesa'yı, diğerinde bir *linga*'yı (erkek cinsel organı, yani Şiva). Diğer törenlerde de Ganesa *linga*'nın yerini tutar. 1672 tarihli, bir Hollandalı'nın aktardığı bir hikâyeye göre Ganesa, Parvati ile cinsel ilişkiye girdiği için kıskanç Şiva tarafından kovulur. Bunun aksine bir *Purana* hikâyesinde Skanda'nın saflığı, ilginç bir biçimde anlatılmıştır. Annesi olan Parvati, ilk önce ona istediği gibi eğlenmesini söyler. Bunu üzerine Skanda, tanrıların karılarını baştan çıkartır. Bu kötülüklere son vermek amacıyla Parvati, oğlunun seveceği her kadının kendi görünümünü almasını sağlar. Böylece utancından (ya da kaçınılmaz ensest ilişkilerden ürktüğünden) Skanda, "tutkuya kapılmayan" biri olur. Yani erkeklerle ilgili olarak işlenen cinsellik izleği, kadınlar konusunda da tekrarlanır. Tanrıça aynı erkeğin hem annesi, hem de karısı olarak belirir.

II. Budizm.

Sırların saklanması (*guha*), Ganesa'nın özelliklerini taşıyan diğer kahramanlara atfedilir: Hazine ve sırların (*guhyaka* mağaralarında) bekçileri olan cüce *gana* ve göbekli cüce *yaksa*'lar. Budizmde en ünlü *yaksa*, *Buda*'nın bekçisi *Vajrapani*'dir: Skanda ile özdeşleştirilmiştir. Buna karşın iri göbekli bit tip olarak karşımıza çıkan Ganesa, esasında zenginliğin tanrısıdır. Bununla birlikte o, G. Dumézil'in belirlediği üç Hint-Avrupa işlevin ikincisiyle, yani savaşçı olmakla görevlidir. Skanda, Şiva'nın en küçük oğlu olarak görülür. Başka bir yerde bu oğulların en küçüğü, Mahakala'dır (ya da zenginliğin ve mutfak sanatının tanrısı olarak görünen iri göbekli biri; ya da –Tantra Budizminde– korkunç ama göbekli bir savaşçı). Skanda'nın Çin'de yaygın olan Budist biçiminin özelliği, dua okurken kaldırdığı ellerinde yatay tuttuğu kılıç ya da bastondur. Mahakala'nın Tibet Budizmi'ndeki biçimi (mGon-po Ben), aynı özelliği taşır. İki kardeşi panteona ayrı ayrı sokan Budizme özgü yorumlar gözönüne alınırsa, farklı duruş biçimleri karşımıza çıkar. Skanda'nın "genç adam" tipi (Kumara), bilgeliğin ve zekânın (Ganesa'ya özgüdür) *bodhisattva*'sı olan Manjusri'ye (sağ elin kılıç kaldırması, sol elin *Prajnaparamita* / "Ana" / kitabını tutması) örnek model olmuştur.

Şiva'nın oğlu ya da ikizi olan Mahakala, Ganesa'nınkilere benzer özelliklere sahiptir. Hindu Tantra öğretisinde elinde bir baston, lobut ya da Şiva ve *yogin*'in üç dişli yabasını tutan korkunç biri olarak tanıtılır; fakat kırmızı elbise giymiş, iri göbekli bir çocuktur. Tantra Budizm, bütün bu özellikleri benimsemiştir.

Daikoku. Japonya. Paris, Guimet müzesi. Foto: Müze.



Tibetlilere göre, Mahakala'nm Şiva ile aynı olduğu bilinmektedir: Onlara göre, *Deva*'ların *Asura*'lara karşı giriştiği savaşta gereksinim duydukları savaşçı tanrıdır (*dgralha*). Birçok kez şekil değiştirir: Kırmızı (korkunç, savaşçı), beyaz (barışçıl, bilgelik, Ganesa'nın fil özelliklerini taşır), kız-erkek kardeş (ICa-dral, ICam-srin, savaşçı). Çinli Budistler de onun Şiva (Mahesvara) ile aynı olduğunu kabul etmişlerdir. Bazen etrafında Yedi Ana olur (Ganesa onlara ortak edilmiştir). Nepal'da Ganesa (solda) ve Mahakala (sağda), Budist manastır kapılarının bekçilerdir. Oysa Kuzey Hindistan ve Türkistan'da bu görev, Mahakala (sağda) ve Hariti (solda) çifti tarafından yerine getirilmektedir. Öte yandan, Mahakala'nın mutfak tanrısı olarak yaptığı görev de özel bir önem taşımaktadır.

Tibet, Çin ve Japonya'da Mahakala adı "Büyük Kara" ("Zaman" da olabilirdi) şeklinde algılanmıştır. Çin ve Tibet'te Mahakala, az önce sözünü ettiğimiz korkunç tanrıdır. Fakat Japonya'da, zenginlik ve mutluluğun tanrısı olarak anılır. Japon inançlarına göre iki torba pirinç, bir tokmak ve sırtında bir çanta taşıyan ufak bir adam görünümünde olan Daikoku'dur. Aynı terim, mutfak tanrısını simgeleyen mutfağın temel direği için de kullanılır. Bu kadar ünlü ve tamamen Japon gibi görünen tanrı, aslında 9. yüzyılda Japon Tantracılığı'nm kurucuları tarafından Hindistan'dan getirilmiştir (bu yabancı model, aynı tipte yerel bir tanrıya eklenmiş de olabilir, fakat bu kanıtlanmamıştır). Tüm okumuş Japon Budistlerin iyi bildiği Çin kaynaklı bir kitapta şöyle bir yol gösterilir: 7. yüzyılda Kuzey Hindistan'a hacca giden Çinli gezgin Yi-tsin, gezi notlarında Hint manastırlarında mutfak direğinin ya da malzeme deposunun kapısının yanında, altın torbası taşıyan küçük bir Mahakala heykelinin bulunduğunu anlatmıştır. Tanrı adını, heykelin düzenli olarak yağlanmasına bağlı olarak kararmasından alır. Her yemekte bu tanrı için ayin düzenlenir. Buna karşın yemek artıkları Hariti tanrıçasına verilir; Hariti tanrıçası da manastır mutfağının (ya da yemekhanenin) yanında ya da *büyük giriş kapısının* önünde durur. Buda, çocuk yiyen bir öcü olan bu tanrıçanın (dinini değiştirdiği sırada iade ettiği) 500 çocuğundan birini kaçırarak dinini değiştirir: Tanrıça kollarında bir çocuk taşır, üç-beş çocuk da ayaklarının etrafında dolanır.

Yemeğin (bolluk, zenginlik) ve kapı bekçiliğinin özellikleri, Ganesa'yı çağırıştırır. Ancak iki erkek kardeş çifti yerine, burada kız ve erkek söz konusudur[1].

Çocuk veren ve yiyen Hariti tanrıçası, Hindistan'dan başlayarak Orta Asya, ve Uzakdoğu'ya kadar uzanan Budist camiada büyük bir üne sahiptir. Çin'de sözü edilen tanrıça, yerel bir tanrı olan "çocuk-demonlarm anası" (Kouei-tseu mou) ya da "dokuz çocuğun anası" (Kieou-tseu mou) ile özdeş tutulmuştur. Fakat Skanda ve Ganesa gibi, o da bağımsız ve apayrı bir kahraman olarak algılanmıştır. Bütün bu tanrı çiftleri ayrılır ama daha sonra da göreceğimiz gibi, bambaşka biçimlerde yeniden ortaya çıkar. Hindistan'da Hariti, Pancika'nm (Kuvera yoluyla) karısı olarak bilinmektedir. Aynı tanrıça, Çin Budizminde de karşımıza çıkacaktır. Burada ilk önce kocası (kapı önünde ya da mutfakların yanında duran çiftlerden biri olan Mahakala olarak karşımıza çıkan) Pancika'yı incelemek gerek.

Pancika, ikili dizgeye kolayca dahil olmaktadır: Savaş-refah, yakışıklı genç adam-göbekli cüce. Bazen Kuzey'in hükümdarı Kuvera'nm (Kubera) generali, bazen de Kuvera'nm kendisiyle (ok ve ağ taşır) karıştırılır. Her ikisi de zenginliklerin (özellikle manastırların) bekçisi cüce *yaksa* tipindedir. Gandhara sanatında işlenen Pancika, Yunan Silenos'u andırır.

Kuvera, mutfaktaki Mahalaka'ya benzer: O da çıplak, obur, edepsiz biridir; ayrıca içinde bütün bir hazine bulunan firavun faresi derisinden yapılmış bir çanta ya da kese taşır. Görünüş bakımından ikizi Jambhala'dır (zenginlik tanrısıdır, ama bir de başka bir korkunç şekli vardır): Çoğu zaman kese yerine (hazine kusan) fare (Ganesa'nm sırtına bindiği hayvan), firavun faresi ya da işneumon'dan sözedilmiştir. Kuvera, "çirkin vücut" anlamındadır (üç ayağı, sekiz dişi, tek ve şaşı bir gözü ve iri göbeği vardır). O, *guhyaka*'lardan (sırların ya da mağaraların bekçisi) biridir. Ancak tasvir edilen görünümü, tersini de çağırıştırmaktadır. Kuvera, Vaisravana ile özdeşleştirilmiştir; bazen (Hindistan'da) göbekli biri, bazen de (Orta Asya'dan Japonya'ya kadar) ayakta duran, sağ elinde ok, sol elinde bir *stupa* taşıyan İranlı tipinde bir savaşçı olarak karşımıza çıkar. Kuzeyin bekçisi, savaş ve refah tanrısı, genç biri olarak belirir. Foucher'ye göre Kuvera, çoğu kez, tapınakların girişlerinde Ganesa'nm yanında yerahr.

Dağlarla çevrili bir gölde batık şehir, suyun akabileceği delik açılınca yaşanır hale gelir (Khotan ve Katmandu vadisi efsanesi). Bu kahramanca davranışta bulunan, (oklarıyla) kâh Kuvera, kâh Vaisravana'dır; ama özellikle Manjusri'dir (kılıcıyla). Bunların hepsi de yakışıklı adam tipine uymaktadır. Manjusri, Pancasikha (beş saç topuzu) sıfatı ile nitelendirilir; Maha Cina (Yüksek Asya, ama Çin değil; ancak daha sonra, o zamanlar Mahacina olarak adlandırılan Çin'in başına geçer ve "beş sivri tepeli" Wou-t'ai chan Dağı'nda oturur) ülkesinin koruyucusudur (koruyucu tanrı).

Haklı olarak onun Brahmana Skanda-Karttikeya'ya benzediği ya da onu örnek aldığı söylenir (Lamotte). Pancika, "beş sivri tepe" anlamına gelir ve Cina'nm koruyucusudur. Horozla da ilişkilidir: Ancak horoz, Skanda'nın simgesidir. Pancika'nın ikizinin Vajrapani olduğuna inananlar da vardır (Lamotte). Gerçekten de Çinliler, Wei-t'o'yu (<Skanda) Vajrapani (bkz. sonraki sayfalar) ile özdeşleştirmişlerdir. Aynı şekilde Manjusri de Skanda ile özdeş tutulmuş ve Vajrapani'ye ortak edilmiştir.

Bütün bu kahramanlar, kuzeybatı Hindistan ve Orta Asya'dan Uzakdoğu ülkelerine kadar tüm Budist panteonların aşina oldukları üyelerdir. Göbekli cüce tipi, sık sık karşılaşıldığı için arkeolog ve sanat tarihçilerini şaşırtmıştır. Söz konusu tiple ilgili yazılmış olan bir monografi (Sherman-Foucher), Yunanlı Silenos'tan başlayarak gülen iri göbekli Japon ve Çin Buda heykeline kadar bütün eserleri tek tek gözden geçirir. Fakat Wei-to ile ilgili yazılan diğer bir monografide (N. Péri) yapıldığı gibi birçok araştırmacı, söz konusu kahramanları diğerlerinden *ayırarak* ele almakta, biçimlerin geçirdiği evrimi izlemekle yetinmekte, ama değişik ülkelerde zaman içinde oluşmuş çeşitli kaynaşma biçimlerinin açıklanmasını sağlayan tek yöntem olan ikili dizge ya da yapıyı dikkate almamaktadırlar.

III. Çin-Japon ve Tibet Budizmi.

Bazı ilişki türlerini tarif etmek için birçok kahramana yer verildi. Ancak (az ya da çok bilinen) Çin ya da Japon biçimlerine geçmeden önce bazılarını, yukarıda belirlediğimiz (az çok keyfi) ayrıma göre oluşan çiftleri, gruplara ayırmak yerinde olur. Bunun, üzerinde durduğumuz tanrıların sadece Çin ya da Japon Budizmine ait olduğu anlamına gelmediğini hemen belirtelim. Tanrılar, Hint ve Tibetli Budist yapıtlarda da (özellikle *sadhana* ve bazılarının Çinceye çevrildiği *Tantra*'lar) anlatılmıştır.

Her ikisi de Mahesvara'mn (Şiva) oğulları olan Skanda-Ganesa kardeşler, Budistler tarafından birer Hindu tanrı olarak biliniyordu (6. yüzyıldan kalma freskolarda örneği görülebilir). Ancak daha önce de söylediğimiz gibi, biçimleri değişen yeni bir ikili oluşturmadan önce Budist bir görünüme bürünmüş iki ortağın her biri, ayrı ayrı ele alınmıştır.

Tibet ve Çin'de Skanda önemli bir rol oynamaktadır. Çin *sutra*'larında (5. yüzyıldan itibaren) Skanda, tanrıların arasında Guhyaka, başka bir sözle Saravati Vajrapanin (Çince Mi-tsi king kang "Vajra Gizli İzler") yanında yeralmakta ya da birçok *yaksa*'lardan biri olarak anılmaktadır. Ancak bilinmeyen bir nedenle adının doğru transkripsiyonu olan Kien-t'o, Tang hanedanlığı döneminde (VII.-IX. yüzyıllar) Çin'de kaybolur. Yerine de Wei-t'o olarak *yazım hatasıyla* yazılmış (kien ve wei harfleri birbirine çok benzer) bir isim geçerlilik kazanır.

Sözünü ettiğimiz kahramanı Wei-t'o adıyla ya da Wei adındaki bir general olarak tanıtan, Tao-siuan adlı Çinli keşiştir. Bu ad, filolojik açıdan Hindu Skanda adını belirsizleştirir. Tao-siuan'a göre keşiş onu, 667 yılında bir dizi hülyalı görüntü arasında bir tanrıya sorduğu soruya yanıt alırken tanımıştır. Aslında Skanda, tanrıların isteklerini yerine getirmeyi reddeden ve temiz bir tutum ve davranış içinde olan (*brahmacara*) ve Budizmi savunup koruyan genç (*kumara*) bir generaldir. Ancak onun koruma alanı, dünyanın sadece üç kısmını kapsar: (Kendisine göre Budizmin fazla yaygın olmadığı) kuzey ve özellikle de güney[2] bölgeleri bu alanın dışında kalır. Aynı dönemde Wei-t'o, Vajrapani (Guhyapada) ve gelecekteki Rucika olan *Buda* ile özdeşleştirilir.

Skanda ve Ganesa, babaları Mahesvara'nın altında. Dunhuang (Touen-houang) mağarası freskolarında bir ayrıntı. Çin. Paris, Guimet müzesi. Foto: Musées nationaux.



6. yüzyılda Çinceye (daha sonraları Tibet diline de) çevrilen bir *sutra*'da iki kadın birbiriyle karşılaştırırlır: Birinin, sonradan hepsi Buda olan bin oğlu vardır (binincisi, Rucika'dır); diğerinin ise sadece iki oğlu vardır. Bunlardan ikincisi, söz konusu bin Buda'yı koruyan, Mi-tsi king kang'dır (Vajrapani). Uzun bir zaman geçmeden bu ikinci korucu, *Kapı Bekçisi* yapılır ve kendisinden kapının her iki tarafında bekleyecek iki bekçi yaratılır. Bunlar, sözünü ettiğimiz adı ikiye bölerek kulamrlar: Kin-kang (Vajra) ve Li-che (Mi-tsi kin kang'ın sıfatı olan atlet = Kin-kang li-che). Kapı motifiyle ilgili ikiye bölünme (Skanda-Ganesa), eski dönemlere özgü Çinli kapı tanrısının varlığıyla vurgulanmış olabilir. Çünkü bazen bu tanrı Yu-lei, bazen de Yu ve Lei tarzında iki ayrı isim olarak geçer. Bu ikiye bölünmüşlük bazen o kadar gerekli olur ki, çiftlerin birbirinden soyutlanmış her bir üyesinin ikiye bölündüğü gözlenir. Yakışıklı savaşçı Vaisravana'nın da, göbekli bir fil olan Ganesa ya da Ganapati'nin de ikiz eşi bulunmaktadır: Vaisravana'lar, *sırtlarından yapışık* bir savaşçı çifti oluşturmaktadır. Bunlar, (sefa tanrısı Houan-hi t'ien), yüzleri birbirine bakan, fil kafalı, birbirine yapışık erkek ve kadın çiftidir. Sözünü ettiğimiz bu yeni gruplaşma tipleri ve ikiye bölünme eğiliminden ilerki sayfalarda sözedeceğiz. Fakat Wei-t'o (Skanda) konusunu yeniden ele alacak olursak, 7. yüzyıldan itbaren Çin'de sadece manastır kapısının (orada tek başına değildir, kendisiyle bu görevi, ilerki sayfalarda göreceğimiz gibi göbekli biri paylaşmaktadır) bekçisi olmakla kalmadığı, bunun yanısıra (tch'an manastırında) topluluğun beslenme gereksinimlerinin karşılanmasını sağlaması için *mutfağa* heykelinin dikildiğini de vurgulamalıyız. Dolayısıyla burada onun rolü, göbekli ikiz eşi Mahakala'mn (Japon Daikoku) oynadığı rolün aynısıdır. Böyle bir rolün kendisine verilmesi, rastlantı değildir. Diğer bir genç adam tipi olan Manjusri (ki önemli bir bilge Bodhisattva olarak böyle bir rolü almaktan uzaktır) de aynı şekilde yemekhaneye gönderilmiştir. Çok geçmeden yaşlı bir obur tipi olan ve ileride de sözedeceğimiz *arhat* (kutsal) ünlü Pindola, ona bu görevinde eşlik etmiştir[3].

Çinli ve Japon Budist Wei-t'o, örnek edindiği Skanda'dan bağımsız gelişmesine karşın ondan önemli bazı özellikler devralır. Bunlardan biri, belli belirsiz bir biçimde (ayrıldığı) kardeşi Ganesa'ya gönderme yapar. Hızlı koşmasıyla ünlüdür (Hindu Skanda efsanesine uymaktadır). Ancak Budist efsanede söz konusu kahramana yeni bir motivasyon gelir. Efsanenin ilk değişkelerinden birinde (8. yüzyıl?) Buda'nın öldüğü sırada İndra'ya anmalık olarak dişlerinden birini hediye edeceğine söz verir. Tanrı *iki* diş alır (bir *çift* diş), fakat çok hızlı ("hızlı" sözcüğü, *yaksa*'nın karşılığı, yani Vajrapani'ye bağımlı ve Vaisravana'dan bağımsız olarak kullanılır) iki iblis dişleri kapıp götürür. Oysa Çin'de Wei-t'o, Vajrapani ile özdeşleştirilmiştir, Japonya'da ise (13. yüzyılda) Vaisravana'nın oğlu olduğu sanılmıştır. Bir yüzyıl sonra bir Japon efsaneye göre, Buda öldüğü sırada hızlı adıyla bilinen bir iblis, dişlerinden birini çalıp gider. Fakat Wei-t'o (Japonya'da İdaten) iblisin peşinden koşup kaçırdığı dişi geri alır (yani o, daha da hızlıymış). Çift diş ya da Wei-t'o'nun (Skanda) kurtardığı tek diş motifi, kardeşi Ganesa'nın kırılan dişini anımsatır.

* * *

Biraz da kadın kahramanların taşıdığı önem ve konumunu değerlendirelim. Hindu Skanda/Ganesa çiftinden Skanda, baba rolündedir (çilecilik sırasında biriktirilen, sonra da istemeden akıtılan döl); Ganesa ise anne rolündedir (içerden arınmak). Hint kapı, mutfak, yemekhane bekçisi çiftlerinden bol gıda sağlayıcısı olan Mahakala (Ganesa'nın biçimsel özelliklerini taşır), Hariti'ye (çocukları yiyen ve doğuran kadın kahraman, doğurganlık, verim) ortak edilir. Öte yandan aynı Hariti, Pancika'nın (Mahakala'nın karşıtı olan Kuvera'nın ikiz eşi) karısıdır. Foucher, Çin ve Japonya'da Hariti'nin görevinin, çocuk doğuran Kouan-yin tanrıçası tarafından yerine getirildiğini ileri sürmüştür. Şimdiye kadar göbekli tipten sözettik. Diğer tip, Vaisravana görünümünde olan genç savaşçıdır. Onun da bir karısı vardır; genç savaşçının karısı, belagat ve zekâ tanrıçası Sarasvati'dir (Japonca, Benzaiten). Sarasvati, su ile ilişkilidir. Bazen genç savaşçının karısı, Sri olarak geçer (Japonca, Kijoten). Savaşçı niteliklerine karşın Vaisravana, zenginlik tanrısıdır. Sri (servet), Kubera'nın da karısıdır. Her iki kahramanın özelliği, Tibetli Budist bir ritle vurgulanır. Vaisravana, Brahma-Kumara olarak anılır. Sözünü ettiğimiz sıfat, Vaisravana'nın temiz (Skanda gibi) genç adam özelliğini nitelendirir. Kuvera, Mahesvara (Şiva) muamelesi görür.

Genç adam tipinin diğer temsilcisi olan Manjusri (Pancika ile bağlantılı biçimsel özellikleri bakımından), genelde yalnızdır (bilgelik, söz); fakat genç adam görünümüne karşın, sol elinde kitap, sağ elinde bilgelik kılıcını tutan bir kadın olarak[4] gösterilen tüm *Buda*'larm *anası* (*Prajnaparamita*) olduğu sanılmaktadır. Genç adamın (göbekli tip Ganesa'da olduğu gibi ana ile ilişkilidir) yemekhane bekçisi (göbekli Mahkala'nın yerine) olduğunu ve bu görevde, Pindola ile birlikte yeraldığını görmüştük.

İki tip tanrının herhangi bir tanrıçayla olan belirsiz ilişkileri, birkaç hikâyede ve çeşitli kahraman gruplaşmalarıyla anlatılmıştır. Arkeologlar ve ikonografi tarihçileri, çocuk veren Hariti tanrıçasının sahneden kaybolarak aynı görevi yapan Çin Kouan-yin tanrıçasına örnek olduğunu düşünmüşlerdir. Söz konusu ilkörneğin bu konuda belli bir rol oynaması mümkündür. Ancak bu, dolaylı değil, doğrudan olmuştur. Sözünü ettiğimiz özel görevi yerine getiren Kouan-yin, beyaz elbiseli, kucağında *tek* çocuk taşıyan biri olarak tasvir edilmiştir. Oysa, Hariti'yi nitelendiren birçok çocuğun biçimsel özelliği, iri göbekli güleç bir keşiş görünümündeki bir tanrıya (Mi-lo, bkz. sonraki sayfalar) atfedilmiştir Özellikle Kouan-yin tanrıçası (Japonya'da: Kan-non), erkek Avalokitesvara (Kouan-yin) tanrısının cinsiyet değiştirmiş kopyasıdır. Söz konusu dönüşümün tarihi, ve gerekçesi, günümüzde hâlâ meçhuldür.

* * *

Söz konusu tanrıçanın rolü, önemi ve doğası, bu makalede ele alman diğer grup dönüşümlerini açıklamaya yarar. Tanrıça, hem cinsellik, hem de beslenme konusunun gösteren'idir ve her iki durumda da, hem saf genç savaşçı'nm, hem de göbekli obur tipinin yanında yeralır.

"Halk arasında bilinen" değişkesiyle (yani muhtemel edebî kaynağı –varsa eğer– ve tarihi belli olmayan) bir Çin hikâyesinde (Pekin yakınlarında bulunan Kie-tai sseu) Kouan-yin tanrıçası, Wei-t'o manastırlarının bekçisi ile ortak edilmiştir. Söz konusu tapınağın ana mihrabı (kuzeyde) bin gözlü, bin elli Kouan-yin tarafından işgal edilmiş durumdadır. Oysa yan duvarlar 500 *arhat* (sayıları 16 ila 18 arasında değişen azizler)[5] ile süslüdür. Bir zamanlar bu tapınağın rahibinin sadık bir bağışçısı vardı ve bu bir imparatoriçeydi. Bir gün rahip, tasının mucizevi bir biçimde kendiliğinden dolması için onu Wei-t'o heykelinin önüne koyar. Bekçi tanrının (zengilik ve beslenme sağlayıcısı, Skanda'nın mirasçısı, *hızlı koşmasıyla* ünlüdür) sayesinde heykelin önüne koyduğu dilenci tası İmparatoriçe'ye kadar uçup gider ve bu kadının sarfettiği çaba sonucunda mücevherle dolu tas geri gelir. Aynı mucize her gün yinelenir. Ancak bir gün tas, hanımefendinin *yatakta olduğu* (mahrem) sırada gelir. Buna öfkelenen hanımefendi, "500 rahibin için 500 bakire vereyim ister misin?" diye bağırmaya başlar. Bu olaydan sonra tas geriye dönmez. Rahip, Wei-t'o'nun (Skanda –temiz bir genç adam) incindiğini, fakat verdiği sözü yerine getirmesi gerektiğini açıklar –çünkü yalan, en kötü şeydir. Bu yüzden, en güzel 500 kızı gönderir. Rahip, keşişlere kadınların cazibelerine kapılmamalarını öğütler, ancak hiçbiri kızlara dayanamaz. Rahip, keşişleri ve kızları yanarak ölmeye mahkûm eder. Fakat alevler çiftleri sarmaya başlayınca (tıpkı Tibet'te olduğu gibi, Çin'de de cinsel aşkı simgeleyen biçimleri bulunan) Kouan-yin, *bin eliyle* 500 kızı ve 500 keşişi (ve tanrıçanın etrafında dolanan *arhat*'ları da) kurtarır (Rousselle). Söz konusu hikâyenin oluşumuyla sonuçlanan dönüşüm dalgası ile ilgili gereken belgeler eksiktir. Ama gördüğümüz kadarıyla, Skanda ve Ganesa efsanelerinin kimi özellikleri birleştirilir: Cinsel mahremiyetinin bozulmasına sinirlenen kadın, gücenen ve cinsel başıbozukluğa karşı çıkan bekçinin iffeti[6] gibi. Budist uyarlamalar, Mahakala/Hariti ya da Pancika (Kuvera) /Hariti ile özdeş olan kahramanların üstlendiği kapı ve mutfak bekçi görevlerini hesaba katmaktadır. Ancak bolluk belirtileri (zenginlik ve verim), göbekli tipten alınıp genç adam tipine nakledilmiştir. Aslında Hint-Tibet Tantracılığı'na ilişkin *Majusrimulakalpa* adlı yapıtta Skanda ile Manjusri, sahip oldukları ortak özelliklerinden dolayı birbirinin özdeşi sayılmıştır. Aynı yapıtta, bir *mandala*'nın ikinci kapısında Karttikeya-Manjusri tanrısı bekler (ama bu tanrı, Skanda'nın ikiz eşidir; ayrıca bunun Çincesi "Kumara ve Manjusri" biçimindedir).

Wei-t'o masalı, 7. yüzyıl sonunda yaygınlaşan ama 10. yüzyılı aşmayan bir törenle karşılaştırılınca açıklık kazanır. Söz konusu masal, bin eli olan ve bin elinde bin tane kase tutan Manjusri'yi anlatır. Manjusri'nin tuttuğu bin kase içinde, her birinden milyon

Kangiten, Japonya. Paris, Guimet müzesi. Foto: Musées nationaux.



tane türeyen bin tane Buda Shâkyamuni vardır. Diğer bir törende Shâkyamuni, insanları çektikleri acılardan kurtarmak için mucizevi bir biçimde kaseleri uçurur. Sözü edilen mucizevi özellikler, yemekhanelerin bekçisi[7] Manjusri'nin görevi olmalıdır. Manjusri'nin üstlendiği görevi, 16 *arhat*'tan biri olan Pindola ile birlikte yerine getirdiğini görmüştük. Ancak Pindola, ikinci bekçi tipini temsil etmektedir. Genç adam tipi, kase taşımamaktadır. Buna karşılık göbekli tip, bir kap ya da beslenmeyi çağrıştıran başka bir kapkacakla diğerlerinden ayrılır. Tantra'da iri göbekli ve bodur olan Ganesa, sol elinde kase yerine bir kafatası tutar.Nadir rastlanan bin elinde bin kase tutan Manjusri heykeli, anlaşılan bin el ve bin gözlü Kouan-yin'in ikiz eşidir. Bu iki kahraman, Touen-houang'ın "Tıp Budası" cennetini gösteren resminde simetrik bir biçimde sağ ve sol tarafta yeralmaktadır. İki kahraman arasındaki ilişki, Wei-t'o masalına açıklık getirebilir. Çünkü bin el ve bin gözlü Kouan-yin mitinde (dindar kimselerin bunun bilincinde olmamalarına rağmen), cinsellik izleği işlenmiştir.

Saf, temiz adam tipinde bir tanrı ile bir tanrıçanın arasındaki cinsel ilişkiye dair birkaç ipucuna rastlamış olsak da, cinsellik izleği, 8. yüzyılın başında yaygın olan ve Kouan-yin tanrıçasını Wei-t'o (Skanda) ya da Manjusri'ye değil de göbekli Ganesa'ya ortak eden bir mitte gerekli bir ek bilgi olarak karşımıza çıkar.

Mahesvara'nın (Şiva) karısı Uma'dan üç bin oğlu vardır. Bunlardan bin beş yüzü (engellerin ve ritle ilgili yanlışlıkların yaratıcısı olan Vinayaka tarafından yönetilmektedir) kötülük yapar. Diğerleri, (Senayaka tarafından yönetilmektedirler; bu isim, diğerinin karşıt anlamlısıdır) iyilik yapar. Senayaka tanrısı (ya da tanrıçası), kötü Vinayaka'ya boyun eğdirebilmek için onun kılığına girer ve kendisiyle "büyük-küçük kardeş" ya da "karı-koca" çifti meydana getirecek biçimde birleşerek Vinayaka'yı sakinleştirir ya da evcilleştirir. Heykelleri, onları birbirlerine sarılı olarak gösterir. Tanrıça yatak odasında bulunur ve herhangi bir Budist tapınağına taşınması yasaklanmıştır. Çevirmenler, çift oluşturarak boyun eğdirme hikâyesinin, kime ait olduğu belli olmayan, eski ve yeni çağ yazarlarının sadece *mantra* kısmını koruyabildikleri bir *sutra* üzerine kurulu olduğunu belirtmişlerdir.

Birbirine sarılmış fil kafalı tanrı ve tanrıça heykellerinin varlığından daha 7. yüzyılın ortalarından itibaren sözedilmeye başlanır. Ganesa'nın bu ikili biçimlerine Nandikesvara denir, yani "zevk efendisi" (Çince, Houan-hi t'ien, Japonca, Kangiten). Cinselliği çağrıştırdığından gizli tutulmuştur ama günümüz Japon Tantracılığı'nda hâlâ son derece *gizli* yapılan rit sırasında, rahiplerin en üstün kutsama töreniyle (*abhiseka*) kutsandığı odanın giriş kapısının bekçisidir. Bu gizli heykelin yanında, genelde Kouan-yin'in (Japonca Kan-non)[8] heykeli bulunur. Her iki eşin sol dişi sağlam, sağ dişi *kırıktır* (Hindu Ganesa'nınki gibi). Bu bize kadın mahremiyetine girme yasağını hatırlatır; fakat bunlar, karşıt özellikleriyle diğerlerinden ayrılır: Kadın solda, erkek sağda yeralır (Getty'ye göre; iki kapı bekçisi Vajrapani gibi açık/kapalı ağız; taçlı/taçsız; kısa/uzun diş ve hortum; büyük/küçük göz). "Zevk"li sıfatı, aynı zamanda Ganesa-Ganapati'nin (Vinayaka) elinde tuttuğu (kadını simgeleyen sol elinde) yuvarlak çörek (tatlı pirinç köftesi) ve kırık diş motifine gönderme yapan turp (erkeklik simgesi, sağ elinde) anlamındadır. Çörek motifi, (karnı şişip patlayan ve bir yılanla sarılan) Hindu Ganesa'nın oburluğunu anımsatır. Aynı izleği işleyen daha yeni dönemlere ait bir Japon hikâyesinde, bir kralın çok et yediği ve tüm et rezervlerini tükettiği (ilk önce tüm sığırları, sonra ölen insanları, en sonunda da yaşayan insanları yemiş) anlatılır. Aralarında cinsel ilişki bulunan



Wei't'o, taşıdığı yatay sopayla. Japonya. Paris, Guimet müzesi. Foto: Musées nationaux.

ikiye bölünen Ganesa'ya verilen Ta-cheng unvanı (büyük aziz), Vaisravana'ya (genç savaşçı) da verilmiştir. Kuzey'in koruyucusu olan Vaisravana, dört yön bekçilerinden bir tek o, bu unvana sahiptir. Üçüncü "büyük aziz", "topluluk rahibi"dir (samgha, Seng-kia ho-chang). Diğer bir rahip Wan-houei, (Skanda gibi hızlı koşar) aslında Kouan-yin olduğunu keşfeder. "Suyun Anası"nı ve "Kutsal Ana"yı hükmü altına alır. Yaygın biçimli Taoist bir tapınakta bekçi tanrı (Wang ling-kouan), "Büyük Aziz"in (solunda) ve Kouan-yin'in (sağında) yanında bulunur.

Böylece tanrıçanın (örneğin kendisi Şiva'nın değişime uğramış bir biçimi olan Avalokitesvara'nın kadın tipi Kouan-yin) aynı anda cinsiyet ve beslenme izlekleri çerçevesinde bekçilerden bazen birinin, bazen de diğerinin yanında yeraldığı görülür. Örneğin Houan-hi t'ien, (Nandikesvara) iki Hint çiftini, büyük ve küçük kardeş ve karı koca çiftlerini kendinde birleştirir.

Cinsellik konusunun işlendiği ister kabullenilsin, isterse reddedilsin, modern Çin'de Kouan-yin'in saf genç adam Wei-to ile ilişkisi olduğu görüşü benimsenmiştir. Tapınak girişlerinde Wei-t'o ile Kouan-yin'in heykelleri, çoğu zaman üçüncü bir göbekli kahraman heykeli ile birlikte bulunur. K'ang-ting yolu üzerinde (Çin ve Tibet basamaklarında) Ta-tou nehrin üzerinden geçen köprü, Kouan-yin tapınağı ile nehrin karşı kıyısında bulunan Wei-t'o Dağı arasında bağlantıyı sağlar. Wei-t'o Dağı'nda iki tanrının cinsel organlarını simgeleyen[9] biri uzun, diğeri yuvarlak iki taşla bir ayin yapılır. Bir geleneğe göre (Lessing), Wei-t'o'ya özgü bir biçim özelliği, tanrı ile tanrıçanın arasındaki ilişkiyle açıklanabilir. Çoğu zaman ama daha çok Kouan-yin'in önünde, genç savaşçı dua ederken iki elini biraraya getirir ve *yatay* bir biçimde kollarında baston (bir çeşit lobut ya da ikiye bölünmüş *vajra*) tutar. Diğer heykellerde genç savaşçı, bastonunu, sağ elin avucunun içinde fakat yukarı ya da aşağı doğru dikey bir biçimde tutar. Bu arada sol eli (ayaktayken) ile sağ eli (oturur haldeyken) bir top ya da mücevher üzerinde durur. Kesin ve tam örnek olmadığından herhangi bir şey ileri sürmek olanaksızdır. Bununla birlikte Wei-t'o'nun yatay biçimde tuttuğu bastonun, tanrıça ile arasındaki saygı ve iffet bağlantılarına gönderme yapan ayırıcı bir özeliği olabilir.

Uğradıkları değişimleri izlediğimiz çiftin üyesi olan fil-tanrı konusuna dönelim. Budist Tantracılığı'nda (Hindistan, Tibet, Çin, Japonya) bazen engellerden (Vinayaka ya da Vighnantaka) koruyan baskıcı biri, bazen de engel koyan başkasına boyun eğen (kendisini evcilleştiren kimsenin ayaklarıyla çiğnediği Vinayaka) biri olarak kendisine ait bir yaşamı vardır. Burada fil-tanrının tüm görev ve biçimlerini saymak olanaksızdır. Ancak ikili dizgeyle bütünleşen ve yeni değişimleri gösteren bir özellik bütünlüğü sunmamız gerekir.

Vinayaka'nın evcilleştirilmiş demon olduğu durumlarda, ona boyun eğdiren Tara olur. Fakat 7. yüzyılın sonunda Hintli bir rahibin söylediklerine dayanarak kaleme alınmış kısa bir Çin tanıtma yazısında Vinayaka'yı evcilleştiren ve kendisiyle evlenerek boyun eğdiren, bin eli ve bin tane gözü olan Avalokitsvara'dır. Bazen de bu, Amrtakundali (*amrta* üreten) ya da Ucchusma'dır. Biraz Ucchusma konusunun üstünde duralım. Tibet ve Çin dilinde bunun anlamı "birikmiş pislik"tir. Çincede ses benzerliği olan başka bir sözcüğün anlamı ise "kirli izler"dir (Houei-tsi). Her iki durumda da sıfatı Vajra'dır. Ucchusma, ateş kafalı Vajra olarak da bilinir; ayrıca Vajra-*yaksa* ile özdeşleştirilir. Bir efsaneye göre, bir zamanlar cinsel tutkularla yanıp tutuşan bir adam varmış; bu cinsel tutkular, adamın tüm vücudunu saran bir ateş biçiminde ortaya çıkarmış. Sözü edilen adam, tutkularının ateşini bilgelik ateşine dönüştürünce *Buda* olurmuş. Bunun üzerine bir atlet sporcu (*li-che*) kılığına girmiş ve Mahabala ("Büyük Güç") adını almış. Kapı bekçilerinden Vajrapani'nin Çin'de King-kang (Vajra) ve Li-che (atlet) olarak iki ayrı biçim aldığını daha önce görmüştük. Böylece büyük bir atlet olan Ucchusma, Vajrapani'nin (Çince "izler-sırlar" olarak adlandırılmış) ikiz eşi olarak karşımıza çıkar. Tibetli bir yıkama töreni, Ucchusma'yı Mahesvara ve Uma'nın oğlu olan Vajrapani Guhyapati'nin (sırların efendisi) dirilmiş biçimi olarak algılayan geleneğin devamı olmuştur. Günümüz Nepal'inde Hindu ve Budist tapınakların girişleri, Ganesa ve Mahakala (Snellgrove) tarafından korunmaktadır. 17. yüzyılda yaşamış Tibetli bir tarihçiye göre, ilk kralın egemenliği zamanında (yaklaşık 650) Lhasa tapınağın kapısında iki koruma bekliyordu. Bunlar, Vajrapani (sağda) ve Ucchusma (solda) idi. Bununla birlikte Ucchusma, aynı zamanda göbekli tip (Mahakala gibi) zenginlik tanrısı Jambhala'nın korkunç biçimi olarak görülmektedir. Bu haliyle zenginlik tanrısı Kuvera'yı ayaklarının altına alır (evcilleştiren, evcilleştirilecek varlığın üstündedir). Jambhala'nın firavun faresi, mücevherleri ağzından çıkaracağına makatından çıkarır. Bir dizi Tibet hikâyesinde Ucchusma, dışkı ve Rudra-Mahesvara'nın (kazığa oturtarak), iblis-tanrının ve (çiftleşme yoluyla) karısının boyun eğdirilmesi sonucunda ortaya çıkan pisliklerin geçirdiği evrimin bir halkasını oluşturmaktadır: O halde onun adı, Vajra-Kumara'dır (genç adam). Temsil ettiği pislikleri Vajra-Kumara, *amrta* biçiminde yüceleştirir ya da kendi ateşiyle onları yakar. Son olarak ele aldığımız görevinde ateşle yanan başka korkunç bir savaşçı Acala'nınkiyle aynı rolü oynar. Haklı olarak Ucchusma, ayakyolu ve hamamların bekçiliği görevini yapar (böylece annesinin mahrem temizliğinden artakalan pisliklerden varolan Ganesa izleği yinelenmiş olur).

Vajrapani'ye (Wei-t'o<Skanda ile özdeşleştirilen) ortak edilen ve genç savaşçı olarak gösterilen Ucchusma, kuzeyde diğer iki zenginlik tanrısı olarak sınıflandırılmıştır: Vaisravana (savaşçı asker) ve Kuvera (çirkin, şişman). Ancak pislik motifi, onu daha çok göbekli Ganesa'ya yaklaştırır. Touen-houang'ın resimlerinde olduğu kadar, Çin-Japon Tantracılığı'nda da Ganesa, Vinayaka adıyla Ucchusma'ya boyun eğmiş olarak gösterilmektedir.

Aralarından ikisinin kesin biçimde tarihlendirildiği (İS 943 ve 981) Touen-houang'ın resimlerinde, evcilleştiren ile evcilleşen bin el ve on bir kafalı Avalokitesvara'nın (kendisiyle evlenerek Vinayaka'yı evcilleştiren) sağ ve solunda suretler olarak işlenmiştir. Üstüne üstlük evcilleştirenin kendisine benzeyen ikiz eşinin yanında gösterilmiştir; söz konusu ikiz eş de resimde ikiye bölünmüştür. Yerlerin değiştirildiği durumlar (söz konusu sahnenin diğer unsurlarının belli kural ve nedenlerin dışında yer değiştirmesi) hariç, diğerlerinden bazılarını aşağıda sunduk: Solda zehir yuttuğundan boğazı morarmış (ancak vücudu kırmızı olan) bir Vajrapani. Zehri atan Vajra, Pi-tou (Kin-kang) ya da yüzü morarmış Vajra (Ts'ing mien Kin-kang). Onu Kundali Yaksa (Waley) ya da daha çok Amrtakundali ("amrta üreten") ile özdeş tutabiliriz. Yanında vücudu morarmış olan diğer bir Vajrapani "izler-sırlar" (Mi-tsi Kin-kang) biçimi bulunur. Sağında ateş kafalı Vajra (Houo-t'eou Kin-kang) ya da yüzü kızarınış Vajra biçimiyle Ucchusma vardır. Onun yanında, kırmızı tenli korkunç bir evcilleştirici olan büyük tanrı Vajra (Mahadeva) ya da Trtailokyavijaya ("üç dünyaya boyun eğdiren") vardır. Solda belli başlı "iblis-*ana* Vinayaka" adı taşıyan domuz kafalı iblisi, sağda "iblis-*baba* Vinayaka" adıyla bilinen fil kafalı diğer bir iblisi ayaklarıyla çiğnerler. Ganesa söz konusudur. Simetrik olması (sol/sağ; ana/baba) kaygısıyla domuz kafalı iblis değişkesi arayışları, hem biçim (hortum yerine domuza uzun burun verilmiştir), hem de içeriği bakımından (Çin'de domuzlar, dışkı ile beslenir) açıklanabilir. Yer değiştirmiş unsurlarıyla dikkati çeken Vajrapani'nin ikizine daha ilerki kısımlarda rastlanır. Bu resimlerin 10. yüzyıldan önceki dönemlere ait olduğunu eklememiz gerekir.

7. yüzyılda Çinceye çevrilen bir rit, Vajrapani'nin ikizi olan (sırlar tanrısıdır ve 6. yüzyıldan itibaren bazen Avalokitesvara ve

Buda'nın karşıtı olan Vajarapani'nin yerine geçer) Vajragarbha'ya ithaf edildi. Vajragarbha'nın çevresinde, on dört Şiva tanrısı vardır; bunlar arasında Ucchusma, Amrtakundali ve Sankara (genelde bu Şiva'dır, fakat buradaki, Vajragarbha'nın en büyük kızıdır) vardır. Amrtakundali, engelleri kaldırır (Vinayaka). Mavi renkli ve kırmızı saçlıdır. Ayaklarının altında fil kafalı bir iblis vardır; sağ elinde şalgam, sol elinde de "zevk çöreği" (*houan-hi tan modaka*) tutmaktadır (Ganesa). Aynı şekilde, Ucchusma'nın rengi mavi, saçı da ateş gibi kırmızıdır. Kendisine benzeyen iki kahraman: İblislere boyun eğdiren ateş kafalı Vajra ve ayaklarıyla iblis çiğneyen ve etrafı dört *vajrayksa* ile çevrili, resimlerde morarmış vücutlu olarak gösterilen Vajra'dan farklı gibidir. Ucchusma'nın varolduğu pisliklerin, Vajarpani'nin zehriyle koşutluk gösterdiği saptanmaktadır. Hazmedilen ya da bertaraf edilen bu zehir, ikizi Amrtakundali'de *amrta*'ya dönüşür.

Hindu Ganesa'nın oburluk özelliği ve pisliklerle olan ilişkisi (annesi dolayısıyla), böylece Budizme özgü evcilleştiricilerde ortaya çıkar. Söz konusu özellikler, sadece Tibet Tantracılığı'na özgü başka bir figür sayesinde açıklanmıştır. Söz konusu olan bir rit nesnesidir; bu, ya içinde ateş yakmak için kap olarak kullanılan bir mask ya da hastaların ağzına ilaç vermek için kullanılan oyuk bir heykeldir: Tanrının ağzına verilen ilaç, karnından geçer ve makatından çıkar. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz heykel, burada ele aldığımız panteona ait değildir. Fakat onu tanıtmak yerinde olur, çünkü bu özel biçim sayesinde, Vajrapani ve Ucchusma arasındaki ilişkiler ortaya çıkar.

Gövde kısmı olmayan mask, sadece genişçe açılmış ağzıyla tanrının korkunç yüzünü gösterir (fakat Leyde Müzesi'nde sergilenen maskın nadir rastlanan bir çeşidinde, ağız yerine fil dişi ve hortumu vardır; bu biçimiyle mask, Ganesa ya da Ganapati'yi andırır). Oysa küçük heykel daha değerlidir. Tanrı, kısa bacaklı ve iri göbekli (*gana* ya da *yaksa* gibi) bir cücedir. Söz konusu tanrının kimliği için kaynaklar değişik savlar ileri sürer. Değilse, Vajradaka (büyük bir olasılıkla Skanda gibi hızlı "yürüyen Vajra"), Tibet dilinde ise Za-byed ("yiyen", diğer yandan bu sıfat, ateşi de niteler) olarak adlandırılan Vajrapani'nin biçimlerinden biridir. Vajradaka ya da Za-byed tanrısının görevi, inanan kişileri günahlarından arındırmaktır; tanrı, inananları yutar ve ateş kullanarak onları hazmeder (hazım, bir çeşit yanma olarak algılanmıştır). Törensel bir nesne yerde yatan Ganesa'yı ayaklarıyla çiğneyen bir tanrı olarak çıkar karşımıza. Yani Ucchusma (Lama Kazi Dawa Samdup onu gerçekten söz konusu tanrıyla özdeşleştirmiş, fakat hangi kaynaklara başvurduğu bilinmiyor) ile aynı rolü oynar. Burada yine nitelik aktarımı görülüyor: Savaşçı gardiyan, oburlara özgü niteliklerle donatılır (Vajrapani>Vajradaka), öte yandan obur Ganesa'ya özgü banyo ve atılan pislikler motifinin Ucchusma'ya da atfedildiğini görmekteyiz. Çin-Japon Tantracılık öğretisinde Uchusma, başka bir biçim olan Vajrayaksa ile aynı tutulmuştur (oysa Tibet'de Vajrapani, *yaksa* olarak ortaya çıkar). Her ikisi de pislikleri *yeme* isteğinde bulunmuştur. Her iki olayın da derinliğinde yutulan ve yüceltilen zehir izleğiyle karşıtlık oluşturan *amrta* izleğinin yattığı gözlenir; *amrta* izleği, Şiva>Avalokitesvara'ya olduğu kadar İndra>Vajrapani'ye[10] de bağlanır. Tam olarak belgelenmemiş iki efsane (Avrupalı gezginlerin anlattığı ve kökeni bilinmeyen sözlü değişkeler), söz konusu izleği örneklendirmektedir. Genelde *amrta* ile aynı zamanda ortaya çıkan zehri Şiva'nın yutması gerekirken (bundan dolayı boynu mosmor kesilir, adı da Nilakantha olur), Tibet kökenli efsanelerin birine göre, *amrta*'yı kaçıran Rahu'nun sidiğini içtiği için (ve ay ile güneşi yutmakla tedit eden) boynu mosmor kesilen (Budistlerin İndra ile özdeş tuttukları) Vajrapani'dir. Son olarak Moğol kökenli başka bir efsaneye göre, güneş ve ayı yutmakta olan İndra'yı izler ve karnını deler, öyle ki güneş ile ay, "aşağıdan" çıkmak zorunda kalır. Ancak bu efsane, yuttuğu hapı makatında eski haline getiren Vajrapani-Vajradaka figürünü ele alır.

* * *

Şimdi bekçi çiftinde Ganesa'nın yerini alan başka göbekli tiplerden sözetmeye geldi sıra.

Ve ilk olarak Manjusri'ye (8. yüzyılda, bkz. sonraki sayfalar) ortak edilen, yemekhanelerin sol tarafında bekleyen genç Pindola'dan sözedeceğiz. Bekçilik görevi Pindola'ya Çinli rahip Tao-ngan tarafından verilmiş olsa gerek (4. yüzyılda). Tao-ngan, daha sonraları Maitreya olarak bilinen Buda adına ayinler düzenlemeye başlar. Çinli rahip, rüyasında sözü edilen azizi, beyaz saçlı ve uzun kirpikli bir ihtiyar kılığında görür. İhtiyar adam (ya da *banyo* yapmak istediğini söyleyen bir çocuk) Tao-ngan'dan *yiyecek* ister. Hindistan'da Pindola'nın yemekhanede bekçilik görevinde bulunduğu en geç 8. yüzyılda, adına ayin düzenlendiği ise 7. yüzyılda doğrulanmıştır: Dinsel yemek sırasında Pindola'ya yiyecek verilir ve kendisine banyo tahsis edilirdi. Oysa yemek artıkları, Hariti tanrıçasına bırakılırdı. Pindola, on altı ya da on sekiz azizden (*arhat*) ve en üstte bulunan dördünden biridir. Söz konusu azizler, Maitreya'nın bu dünyaya gelmesini bekler. Azizlerin her biri özel bir dağda yaşayarak ve farklı ülkeleri koruyarak (daha önce Wei-t'o ve Kouan-yini koruduklarını görmüştük), aslında Budizmi korumaktadır.

Tibet diline, Pindola adı, "dilencisi" (dilenci, *pindara*) Çinceye ise "devinimsiz" (*acala*) olarak çevrilmiştir. S. Lévy'ye göre, bu adın anlamı, "yemek artıkları"dır (*pindoli*). Çünkü pinda, yuvarlak kütle, köfte (pirinç, et köftesi) anlamı taşır; buradan sadaka ve miktar anlamları oluşmuştur.[11] Çeşitli hikâyelerle Pindola'nın yiyecek bolluğu motifiyle ilişkili olduğu kanıtlanır, fakat aynı zamanda zekâ ve bilgisine de işaret edilir: Örneğin, üç *Veda*'ya ders verir ve sapkınlarla yaptığı tartışmalarda her zaman kazanır. Bu yüzden heykeli vaaz odalarına da yerleştirilir.

Pindola, daha önceki yaşamında işlediği bir günah (yaptığı bir hata) yüzünden (bu hikâyenin Japon değişkesine göre gençliğinde iffetli olma) her zaman aç ve oburdur, öyle ki tuğla ve kiremitleri bile yer. Başka bir hikâyede ise Pindola'nın Brahman olduğu ve çekilmez bir karısının bulunduğu anlatılır. Yedi kızı ve damatları, onu kendilerine bakmaya zorlarlar. Onlara bakamayınca aşağılanır ve Buda yolunu seçer. Ya da Buda bağış aldığı kişinin kızı tarafından vaaz dinlemeye davet edilir, fakat o, yaşadığı dağda dikiş dikmeye devam eder. Yapacağı görevi anımsayınca iğneyi toprağa batırır ve Buda'ya yetişmek için uçup gider. Fakat uçan Pindola, tuttuğu iğnenin ipliğiyle dağı da beraberinde sürükler; bunu görünce gebe bir kadın dehşete kapılıp ölür. Yaptığı bu hatadan dolayı Buda Pindola'yı topluluktan kovar: O, tüm dünyayı gezmek zorunda olduğu için diğer rahiplerle birlikte yemek yiyemez. En fazla bilinen hikâyeye göre (birçok anlatım şekli vardır), bir sapkınla girdiği tartışma sırasında, mucize gerçekleştirdiğini kanıtlamak için güç gösterisinde bulunduğundan (ki bir aziz gereksiz yere bunu yapmamalıdır) Pindola cezalandırılır. Pindola'nın mucizesi, uzakta duran, sandal ağacından yapılmış değerli bir kaseyi dokunmadan yakalamaktır. Üstüne üstlük hikâye değişkelerinden birinde bu kasenin şeker ve "zevk hapları"yla dolu olduğu ve Buda'nın kaseyi reddedip

içindekileri kabul ettiği anlatılır (S. Lévy, *modaka*, "zevk köfteleri"). Söz konusu köfteler (Çince, *houan-hi*), özellikle kadın ve erkek biçimli (Houan-hi t'ien) olan Ganesa'ya özgü olanlardır. Diğer bir değişkeye göre, Buda inancını kabul etmeyi ve rahipleri doyurmayı reddeden bir kadını Budizme kazandırmak amacıyla mucizeler gösterir. Pindola'nın yaptığı büyü sonucu kadın, ilk önce küçük bir köfte ikram eder, fakat sonradan bu köfte, giderek büyür. Ardından kadın, kendi payına düşen köftelerden bir tanesini vermeyi kabul eder, ancak diğer tüm köfteler, verilen köfteyi izler. Pindola kadına bütün köfteleri Buda'ya götürmesini emreder: Bunlarla 1250 rahip karnını doyurur, ama köfteler *bitmez.*

Kase, oburluk, çeşitli yiyecek ve değişik köfte (*modaka, pinda*), Ganesa'ya özgü motiflerdir; oysa kase motifi, genç adam biçimlerini de çağrıştırır (Wei-t'o, Manjusri). Onların maceralarında kadının rolü belirsizdir. Kadın-erkek çifti oluşturan (Kouan-yin ile) Ganesa, "Büyük Aziz" (Çince, *ta-cheng*), Pindola ise "Aziz-Rahip" (*cheng-seng*) olarak adlandırılır. 11. yüzyıl başlarında Çin'de yazılmış Budist bir yapıta göre, Çin manastırları (bekçi tanrıların) üç mihraplıdır; birisi, iblislere (Kouei, bir tefsire göre o, Hairiti'nin diğer bir şekli olan, Kouei-tseu mou, "iblislerin anası"dır), diğeri, "topluluğun tanrısı" (Çince Kian-lan, Sanskritçe, *samgharama*, "Büyük Aziz"in başka bir biçimi, *samgha* rahibi), üçüncüsü de Pindola'ya aittir. Pindola'nın Hariti ile ortak olması, göbekli kişi (bir torba taşıyan, kısa boylu Mahakala>Daikoku'nun yerini alır; yemek artıklarını toplayan Hariti ile ortaktır) ile olan bağlantılarını ortaya koyar. Doğumun iyi geçmesi için duaların okunduğu Kouan-yin adına Kyoto'da yapılmış küçük bir tapınakta, Pindola'nın dış kapının sağ tarafında bulunduğu, elinde bir köfte tuttuğu gözlenir. Başka bir Kouan-yin tapınağında (Tokyo, Ueno, Kiyomizu Kan-non) Kan-non (göğüs ve göbek kısmı çıplaktır, Hariti gibi çocuk doğurur) sağında Pindola (Japoncası Binzuru) vardır. *Arhat*'ların (500 ya da 16) Wei-t'o (<Skanda) ve Kouan-yin hikâyesini andırdığını daha önce söylemiştik. Pindola'ya yemekhane ve vaaz odası bekçiliği görevi verildiği gibi, on altı *arhat*'tan biri olan Bhadrapala, banyo bekçiliği görevine seçilir (oysa Pindola davet edildiği törenlerde yerde, yataklarda ve banyolarda iz bırakır).

Avalokiteşvara. Dunhuang (Touen-houang) resmi. Paris, Guimet müzesi. Foto: Musées nationaux.



Pindola'nın özelliklerini taşıyan diğer bir *arhat*, Ganesa/Ganapati modelini çağrıştırmaktadır. Söz konusu *arhat*, Gavampati'dir. O, "sığır kralı ya da reisi"dir. Bu ad Çince'ye "sığır izleri" ya da "sığır görünümü" olarak geçmiştir. Bunun nedeni Gavamapati'nin ayağında sığır nah taşıması ve yemek yedikten sonra yediği fazlalığı, yeniden çiğneyerek geviş getirmesidir. Gavampati daha önceleri, beş yüz yaşamı boyunca hep sığır olarak yaşamıştır. Bu, bir zamanlar yaptığı hatanın karşılığında verilen cezadır. Hata çok hafif gelebilir: Bir buğday sapını koparmaya çalışırken yere birkaç buğday tanesi düşürmüştür. Diğer *arhat*'lar gibi o da uzun zamandır gökyüzünde yaşar; bu yüzden Buda'nın Nirvana'ya erdiğini bilmez ve mucizevi yeteneklerini açıkça sergiler.

Ganesa ile birlikte Birmanya ve Tayland'da birbirine yakın olarak gösterilmiştir. İki kahraman, sırtlarından yapışık bir biçimde, elleriyle gözlerini saklarken işlenip resmedilmiştir. Gavampati'nin adı, Şiva ile bir çeşit akrabalığı olduğuna gönderme yapar. Şiva'nın bindiği hayvan, "iri hayvan tanrısı" olan ve Pasupati adı verilen boğa Nandin'dir. Ayrıca Nandin ve Ganesa, Şiva'nın maiyetindeki on iki tanrının arasında yeralır. Özellikle Ganesa, annesi Parvati'nin mahrem yaşamına nasıl bekçilik yapıyorsa, aynı şekilde Nandin de Parvati ile seviştiği sırada Şiva'nın bekçiliğini yapar. Gravampati, bekçi olarak bilinmez, ama (Pindola gibi) tanrıların vaaz verildiği salonda bulunduğu söylenir. Tıpkı Pindola gibi o da fazla yemek yemekle itham edilir. Dolayısıyla Pindola ile karşılaştırdığımız Ganesa tipi, Gavampati için yaratılmıştır. Bu sav, aynı zamanda Şiva ile arasındaki bağa (muhtemelen bir çeşit cinsellik koduna) gönderme yapar.

Bücür tipin nitelikleri farklı bir biçimde ele alınmış ve iki yeni tip ortaya çıkmıştır. Biri, Tibet değişkesidir ve masklı dans "keşişi", Ha-çan'dır; diğeri, Çin değişkesidir ve Pou-tai ho-chang, "torbalı keşiş" tipi ve gülen, iri "Buda" Mi-lo tipidir. Mi-lo (= Maitreya) adının seçimi, rastlantısal değildir. Sözünü ettiğimiz gelecekteki Buda ayininin 4. yüzyıldan itibaren Pindola ayinleriyle birlikte yaygınlaştığını daha önce belirtmiştik. *Arhat*'lar (aziz), çağımız Buda tanrısı Shâkyamuni zamanından beri bu dünyada yaşamaya devam ederek, gelecekteki Buda'yı beklerler. Yani azizler, çok yaşlıdırlar. Bundan dolayı, genç yakışıklı adam-göbekli obur cüce biçimsel karşıtlığından, yeni bir değişke, kaba yaşlı-yakışıklı genç adam karşıtlığı ortaya çıkar. Haklı olarak gülen iri keşiş (Ho-chang, Tibet'de Ha-çan), on altı *arhat*'ın arasına Dharmatala (dizinden bir kaplan çıkan, elinde süpürge tutan bir ihtiyar) adında biri de katılmıştır. Dharmatala, Bodhidharma'nın (Japonya'da sırtan kaba bir figüre, Daruma'ya dönüşmüştür) belirdiği sırada aldığı biçimlerden biri gibi görünmektedir. On altı *arhat* listesi ve bunu oluşturan kahramanların kimliği konusu, buraya sığdırılamayacak kadar karmaşıktır.

"Torbalı rahip" (Pou-tai ho-chang) ve "iri göbekli Buda" (Mi-lo), birbirine benzeyen iki kahramandır. Kimin asıl kahraman, kimin onun değiştirilmiş biçimi olduğu bilinmemektedir (söz konusu biçimlerin kronolojisi de bilinmemektedir, ama hiç olmazsa dokuz ve en geç onuncu yüzyıldan itibaren varlığı belgelenmiştir.) Orta Asya kökenli taklit mermerden yapılmış küçük heykellerin (Delhi Müzesi'ne göre 4-10. yüzyıllarda yapılmıştır) arasında iri göbekli, çıplak, sağ elleriyle göbeklerini tutan, sol elleriyle bir

torbaya dayanan ve bu arada gülümseyen kimselerin heykelleri yeralır (bir Çin katalogunda 1. yüzyılda "Mi-lo'nun (Maitreya) kadına dönüşmesi" başlıklı bir *sutra*'nın yabancı dilden çevrildiği belirtilmiştir.) İS 690 yılında Wou Tsö t'ien adlı bir imparatoriçenin, Mi-lo'nun dirilmiş hali olduğu ileri sürülmüştür.

Müthiş bir neden-sonuç anlayışıyla ya da en azından bilinçli bir biçimde söz konusu tutarlı bütünlüğe özgü niteliklerden kaynaklanan özelliklere uyan iri rahip (Ho-chang, Ha-çan) gibi iri "Buda" Mi-lo heykelinde, üzerine tırmanan çocuklarla oynarken ve etrafında bir sürü çocuk dolaşırken temsil edilir. Bu görüntü, ilk bakışta göbekli ihtiyar rahipler için mantıksız ve anlamsız gibi gelir, fakat çocuk veren kadın rolünde olan ve etrafı kendi 500 çocuğuyla sarılı bulunan Hariti (bolluk torbası taşıyan göbekli tip Mahakala>Daikoku'nun kadın bekçi ortağı) ikonografisine tamamen uygundur. Tanrıçanın önemi konusunun belirsizliği, ayrıca kendisine özgü niteliklerin göbekli kahramanda gözlenmesi, hem kardeş/karı koca çift konusunda oluşmuş çeşitlemelere, hem de göbekli bekçinin (Ganesa) annesiyle olan özel ilişkisine göndermede bulunur.

Torbalı keşiş (Pou-tai, Japonca Hotei), belleklerde kapı bekçisi olarak kalmamıştır (Mi-lo ile karıştırılmadığı takdirde). Fakat Japonlar onun üzerinde çalışmakta olduğumuz tanrı grubuna ait olduğunu hissetmişlerdir. Japonlar (15. ya da 16 yüzyılda), kadın olarak bir tek Benzaiten (genç asker tipi Vaisravana'nın karısı olan Sarasvati) ve Bishamon'un (Vaisravana) bulunduğu, uzun ömürlü iki yaşlının, yani (bunlar Çin kökenlidir) Daikoku (pirinç torbası taşıyan Mahakala) ile Ebisu'nun (balığa benzetilen Japon tanrısı) yeraldığı Yedi Mutluluk tanrısı grubundan sözetmeye başlamışlardır[12].

Çinli tarihçiler, Pou-tai'yi, tarihi bir kişiyle (T'ang, Song ya da Yuanlar) özdeşleştirmeye çalışmışlardır. Fakat bunun fazla bir önemi yoktur, söz konusu edilen bir aziz *tipidir*. Bir sanat tarihçisi (Scherman), aziz tipin aslında obur cüce *yaksa* tipi, hatta halk arasında iyi bilinen, çocukların arkadaşı (Budistler, onu Budist kahramanların yerine Yunan kahramanlarını kullanan Gandhara'nın sanatında görmüşlerdir) Silenos olduğunu ileri sürmüştür. Başka bir yazar da (Lessing), onu torbasıyla gezen Diyojen'e (Diogenes) benzetir. Fakat aziz tipinin sırıtması, soytarı, kaba ve çelişkili davranışları, Tch'an (Zen) ve Tantracılığa özgüdür. Çin'de tüm *arhat*'lar, Hintlilere özgü bir biçimde karikatürize edilmiş (büyük burun, esmer ten vb.) kaba figür olarak gösterilmiştir. Aynı şekilde Tibet'te, Hintli azizi (*acarya*) masklı danslarda (*acara*) soytarıların kullandığı maska dönüştürülmüştür.

"Ganesa" kategorisi, kahramanları niteleyen (zaman zaman karşıtı olan genç adamda da görülen) belli özellikleri, iri göbekli yaşlı aziz kahramanı da taşır. Rahip (Pou-tai ho-chang), torbasına her şeyini tıkar: Torbası dipsizdir ve içinde Üç Dünya vardır. Rahip, kendisine ikram edilen her şeyin tadına bakar ve *artıkları* (Hariti, yemek artıklarını toplar) hatta çöp, taş ve tuğla parçalarını ("her zaman aç olan, doymak bilmeyen Pindola'nın yemeği") içine atar. Bunu yaparken "müthiş bir zevk alır ve rahatlar" (*houan-hi tseu-tsai*); bu deyim, çift kişilikli Ganesa (Houan-hi t'ien) ve çöreklerine (*houan-hi*) gönderme yapar. İlginçtir, fakat aynı özellikler, Hindistan'da da görülmektedir. Ganapatya (Ganesa'ya tapan) tarikatı için fil-tanrının çöreği, "yaşam filizi"dir; onun iri göbeği, her biri, insan filizi olan binlerce çöreğin bulunduğu geniş bir mekândır. Çin'de Mi-lo'nun ya da Pou-tai'nin torbası, "Can Soluğunun Anası" (*k'i-mou*) olarak adlandırılmıştır, çünkü tüm geçmişin filizi olan ilk ve en eski nefesi içerir.

Göbekli olan yeni tiplerin Hintli örneklerinde olduğu gibi zenginlik, bolluk ve verimlilik işlevleriyle donatılmış olması ve her ikisinin de ayrı birer kahraman gibi kabullenilmesi tuhaf gelmemektedir. Japonya'da söz konusu kahramanların mutluluk (zenginlik, yiyecek ve çocuk bolluğu) tanrıları grubunu oluşturduklarını daha önce kaydetmiştik. Tibet'de oynanan masklı danslarda rahip, (ho-chang>Tibet'de Ha-çan) soytarı rolünü oynar ve Hintli din adamlarıyla din konusunda tartışan ünlü Ha-çan Mahayana'yı anımsatmakla görevlidir.

Ancak modern Çin'de, iri Mi-lo'nun tapınakların girişlerinde bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Büyük bir sinolog (Maspero), bunu hayretle karşılar: "Bu kadar çirkin olan bir tipin, ziyaretçileri karşılamak amacıyla neden ve ne zaman Budist tapınakların girişine yerleştirildiği bilinmemektedir". Bizim kanımıza göre bu tipin seçilmesi, rastlantısal bir olay değildir. Mahakala ve onun karşıtı, iri Ucchusma'nın (pislikler), tapınak girişlerinde bekçi göreviyle bulunduğunu daha önce görmüştük. Hatta, bunların Hindu ilkörneği olan Ganesa, tapınağın güney girişinde durur. Oysa Ganesa'nın binek hayvanı olarak kullandığı fare, kuzey cephesinde yeralır. İri Mi-lo'nun konumunun da aynı şekilde belirlendiğini birazdan göreceğiz.

Fakat Maspero'nun söylemediği şey, Mi-lo'nun bulunduğu yer ve üstlendiği görevde hiçbir zaman yalnız olmadığıdır. Mi-lo'nun yanında ikinci bir bekçi hep vardır; söz konusu bekçi, çoğu zaman genç savaşçı Wei-t'o'dur. Hindu Skanda/Ganesa çiftinin *dağılmasına* ve bunlardan her birinin tarih boyunca ve değişik ülkelerde farklı gruplara girmesine ve ayrı ayrı değişime uğramasına rağmen, daha yeni zamanlarda ve sadece Çin'de, yeni (azizlerin azizine, "sırrın" bulunduğu yere açılan) kapı bekçisi görevi verilen genç savaşçı ve iri obur çiftinin oluşturulabilmesi, hayret verici ve anlamlı bir olaydır. Bu yeniliği getirenler, duygularıyla hareket ederek mi dizgeyi buldular, yoksa bizim yaptığımız gibi kapsamlı bir bilgi birikimine dayalı inceleme mi yaptılar acaba? Bunu bilemeyiz. Modern Çin'de (4. yüzyıldan, hatta çoğu zaman 8. ya da 10. yüzyıldan bu yana) tapınakların giriş kapılarında bekleyen bekçi çiftlerine daha yakından bakalım[13].

Bu kadar büyük bir ülkede doğal olarak birçok değişkeye rastlanır. Bekçi görevini üstlenmiş tek çift Mi-lo/Wei-t'o çifti değildir. Tarihi nedenler, her çeşit olumsallık ve farklı düşüncelerin çağrışımı, farklı bileşimler meydana getirmiştir. Burada sadece bunun birkaç örneğini vereceğiz.

En geçerli ve kuşkusuz en yaygın olan durumu yere çömelmiş, iri göbekli, gülen "Buda" tanrısı Mi-lo ile ayakta duran genç Wei-t'o, tapınakların girişinde birbirine sırtını dönmüş biçimde dururlar. Normalde Çin tapınaklarında baş tanrı kuzey cephede oturur ve güneye doğru bakar (İmparatorun yaptığı gibi). Giriş kapısı güneye açılır. Mi-lo güneye, yani dışarıya, Wei-t'o ise kuzeye, yani içeriye bakar. Wei-t'o'nun daha çok kuzeyin dışında kalan diğer üç yöne, özellikle güney yönüne hükmettiğini; oysa kuzeye genelde Vaisrava'nın (Vaisravana zaman zaman çift kişilikli olur; bu durumda iki savaşçı, birbirine sırtını çevirmiş dururlar. Oysa ikiye bölünmüş Ganesa-Houan-hi t'ien kadın erkek ikilisi, birbirine sarılıdır) baktığını anımsarız. Bazı durumlarda Wei-t'o (solda) ve Vaisravana (sağda), baş tanrının yan tarafında yeralırlar. Wei-t'o'nun (<Skanda) atlet bekçi Vajrapani'nin (giriş kapısında *ikiye bölünmüş* halde görürüz) farklı bir görünüş biçimi olduğunu daha önce söylemiştik. Bununla birlikte 6. yüzyıldan bu yana, özellikle de 8. ve 9. yüzyıl Tantracılığı ile birlikte Vajrapani, Kouan-yin (Avalokitesvara, *erkek* biçimi)

ile karşılaştırılmış ve ortağı olmuştur. Fakat onu Wei-t'o'dan ayıran (en azından günümüz Çin ikonografisinde böyledir) özellik; Vajrapani'nin silahını savurmasıdır. Modern Çin'de ya yapayalnız kuzeye bakan ya da (kuzeye doğru bakan) Wei-t'o ile sırt sırta durmuş dişi Kouan-yin'e hâlâ rastlanır. Ayrıca kuzey cephede bulunan Kouan-yin (çocuklarıyla birlikte) ve ona sırtını çevirmiş vaziyette, önünde Mi-lo'nun durduğu Wei-t'o güneye bakar. Veya ilk girişte sırt sırta vermiş Mi-lo/Wei-t'o çifti bulunmaktadır. Biraz daha ötede ile birbirine sırtını dönmüş başka bir çift, Kouan-yin/Wei-t'o çifti vardır.

Kouan-yin'e ayrılmış bir pagodanın girişi, güneye bakan Kia-lan (manastır bekçisi tanrısı) tarafından korunmaktadır; kuzeye bakan Wei-t'o ile sırt sırtadır; ancak bu sahne, Vairocana (merkezin *Buda* tanrısı) tacını taşıyan Kouan-yin ve Mi-lo'nun bulunduğu azizlerin azizi yerinde (tapınakların kuzey ucunda) yinelenir. Bir önceki odada Vairocana en dipte yeralır, ondan sonra genç Buda, onun önünde de Houo ve Ho (kendisinden daha sonra sözedeceğiz) vardır. Başka bir tapınakta da aynı gruba (Vairocana, genç Buda ve Houo-ho, hepsi, güneye doğru dönmüştür, fakat kuzeye bakan Kouan-yin, onlara sırtını çevirmiştir) rastlanır.

Aynı şekilde Kouan-yin (kuzeyde) ve Vairocana, Kouan-yin (kuzeyde) ve Buda, Kouan-yin ve Amitabha, Wei-t'o (kuzeyde) ve Dipamkara birbirlerine sırtlarını çevirmiş durumdadırlar. Bazı tanrıbilimsel spekülasyonların yapıldığı değişkelere karşın Wei-t'o ile Kouan-yin arasında özel bir bağ vardır. Ayrıca, karşılıklı sırt çevirme ve kuzeye bakma özellikleri de söz konusudur.

P'ou-t'ou adasında bulunan Kouan-yin tapınağı özellikle ilginçtir. Girişin arkasında Kouan-yin ile yüzyüze olan ve kuzeye bakan Wei-t'o'nun bulunduğu görülür. Ancak Kouan-yin'e sırtını çevirmiş, Kouan-yin'e ait büyük salona bakan ikinci bir Wei-t'o daha vardır.

İkili bir yapı oluşturmak için yaygın olan yöntem ikiye bölünmektir. Fakat Kouan-yin olayında çiftin kâh bir, kâh diğer üyesine ortak edilen tanrıçanın bulunduğu belirsiz konumu anlamsatmanın yanısıra, Çinliler, tarihte bekçi olarak görev yapmış bir başka örneğini daha bulmuşlardır. Hiun-tsang (7. yüzyılın ortaları), Hindistan'a yaptığı gezinin hikâyesinde Bodhi ağacının yetiştiği, Vajra Malikanesi'nin (devinimsiz) bulunduğu ve Shâkyamuni'nin Buda'ya dönüştüğü Bodhgaya kentini anlatır. Bu kentin kuzey ve güney sınırları, doğuya bakan iki Avalokitesvara (erkek; Kouan-tseu tsai) heykeliyle işaret edilmiştir. Söz konusu iki Avalokitesvara heykelinin toprak içine gömüldüğü an Buda dininin son bulacağı söylenir ve o dönemde güneyde bulunan heykelin göbeğine kadar battığı rivayet edilir.

Şişko Mi-lo'nun yerine konulan bazı kahramanların bekçilikle görevlendirilmelerinin gerekçesi açıktır. En sık rastlanan ikiz eş, Kia-lan tanrısıdır (Samgharama, "topluluk" ya da "manastır"). 11. yüzyıldan itibaren bir manastırın korunması için üç tanrının, Hariti, Kia-lan ve Pindola'nın bulunması koşulu getirildiğini daha önce açıklamıştık. Bu kuralın uygulanmaması anlamlı bir olaydır. Çocuklarıyla birlikte Hariti, Kouan-yin'e olduğu gibi Mi-lo'ya da özelliklerini taşımıştır. Araya sokulan genç savaşçı tipi sayesinde belli bir anlam taşıyan karşıtlık çifti yeniden oluşur. Güney bölgelerinde (Mia-chan) yaygın olan Kouan-yin efsanesinde, Kia-lan, Kouan-yin (çöp motifi) yüzünden evi *süpürüyor*. Modern Çin ikonografisinde Kouan-yin, sol elinde torba yerine, bir para kesesiyle resmedilmiştir. Aynı torba (Çin) zenginlik tanrısında, başka bir Çin kapı bekçi tanrısında (Kien-t'an) ve zaman zaman Mi-lo'da vardır. Para kesesi motifi Jambhalalı Kuvera-Vaisravana'nın (korkunç biçimi Ucchusma'dır [pislik]) özelliğidir (bunun diğer bir biçimi: Mücevher tüküren ya da dışkılayan bir kemirgen). Oysa torba (Pou-t'ai torbası) taşıyan yemekhane ve kapı bekçisi, Japonya'da Daikoku (zenginlik ve yemekhane tanrısıdır ama kapı bekçisi değildir) olarak bilinen Mahakala'dır. Kapıcı tanrısı Kia-lan'ın (Samgharama) ikiz eşi, önceden sözünü ettiğimiz Rahip Samgha'dır ("Topluluk"). Rahip Samgha, (biri erkek, diğeri kadın iki kişi, fil ve Kouan-yin) Ganesa ve (birbirine sırtlarını çevirmiş iki savaşçıya bölünen) Vaisravana gibi "Büyük Aziz" (*ta-cheng*) unvanına sahiptir. Söz konusu "Büyük Aziz" (12. yüzyılın başında kayıtlara geçmiştir) efsanesine göre, "Sinmiş Kokular"dır (*mutfak* ve rahiplerin yiyecek stoku anlamında kullanılan örtmece bir söz). Fakat bunun yanısıra, Pindola ile birlikte yemekhane bekçiliği yapan Manjusri'ye bağlı Gandhamadana Dağı için de kullanılır) adı altında bilinen eski bir manastır avlusunda söz konusu rahip, Dipamkara Buda tanrısının heykelini bulur. Tepesinde pamukla tıkanan bir delik vardır. Geceleri tepesinden pamuğu aldığında delikten kokular yayılır. Ayaklarını yıkadığı suyla, hastaları iyileştirir. Ölmeden önce rahip Wan-houei (hızlı), söz konusu azizin aslında Kouan-yin olduğunu söyler. Hız, günümüz Çin geleneklerine göre Dipamkara (geçmişin Buda tanrısıdır, oysa Mitreya>Mi-lo, gelecekteki Buda tanrısıdır), öğrencisi olan Wei-to'ya (ve ilkörneği Skanda) özgü bir niteliktir. Wei-t'o/Mi-lo çiftinin yerlerini Wei-t'o/Dipamkara çiftine bırakmış olabileceğini anlıyoruz. Hızlı koşucu Wan-houei, rastlantı sonucu ortaya çıkmaz. Çağdaş bir efsaneye göre Wet'o, Buda'nın verdiği bir ziyafete davet edilen Buda tanrılarını içeri almakla görevlidir. Öte yandan Wan-houei ise Çin Si-wang-mou (ölümsüzlük şeftalisini veren tanrıçadır) tanrıçasının verdiği ziyafete davet edilenlerden biridir. 12. yüzyıl sanatında Wan-houei, dolaşık saçlı ve Pou-tai ho-chang türünden grotesk rahipler gibi gülen birisi olarak canlandırılmıştır. Halk arasında iyi bilinen bir Çin tanrısı, Hou ve Ho (Skanda ve Ganesa gibi) olarak iki kardeşe bölünmediği durumlarda Hou-ho ("uyumlu birleşme" mutluluk tanrısı) ile özdeşleştirilir.

Eski bir Çin alışkanlığına göre çift biçim ve görevli bir tanrı, çift olarak sunulur (adı da ikiye ayrılır: Yu-lei = Yu ve Lei meselesinde olduğu gibi; Hi-ho da Hi ve Ho, hava durumunu ayarlayan tanrı biçiminde çift kişilikli olur). Hou-ho'nun başına aynı olay gelmiştir: Bazen *Houan-t'ien hi-ti* (coşku-zevk, yer-gök çift Ganesa gibi *Houan-hi*) sloganıyla diğerlerinden ayrılan küçük çocuk çifti, bazen de yaşlı (*arhat* tipi) ya da nerdeyse çıplak (Mi-lo gibi) iri şişman rahip olur. Houan-ho, rahip (*samgha-samarga*) topluluğunda egemen olan birlik anlamını veren teknik bir terimdir. Houo ve Ho çifti, tch'an (zen) türünde "soytarılar" olan Han-chan ve Che-tö (esasen, Manjusri ve Samantabhadra oldukları sanılırmış) ünlü çifti ile özdeşleştirilmiştir. Han-chan, sürekli güler; Che-tö yemek artıklarını toplar, Han-chan ise onları alıp götürür. Burada ne bu kahramanların, ne de Houo-Ho'nun başına gelenlerle ilgilenecek değiliz. Çünkü sözünü ettiğimiz kahramanlar, kapı, mutfak ve banyo bekçiliğini üstlenmiş birer Budist kahraman değildir. Şimdilik, bizim üzerinde durduğumuz kahramanlarla olan ilişkilerini saptamak yeterlidir.

Büyük Aziz, "topluluk" ya da "manastır" (Kia-lan) rahibinin, insanların yaşadığı yerleri ve orada yaşayan insanları koruyan tanrı özellikleri sergilediğini kısaca belirtelim. İşte bu sıfatla Wei-t'o ile çift oluşturan söz konusu rahibin yerini tamamen Çinli ve halka ait olan toprak tanrısı (Tou-ti)[14] alır. Aldığı biçimlerin en

yaygın olanından burada sözetmekuygun olmaz. Ama o tamamen Budist çevresinden gelen kahramanlarınkine benzer bir şekle sahiptir: Kalın kaşlı, ak sakallı ve beyaz yüzlü yaşlı biridir; elinde budaklı bir baston vardır (böyle bir görüntüye sahip olduğu, 12. yüzyılda doğrulanınıştır). Bu görünüm, insanların yaşadığı yerlerin bekçisi olduğunu vurgulayan Pinola'ya aittir. Dünyada yaşamaya devam eden ve dolayısıyla çok yaşlı olan azizlere (*arhat*) özgü görünme biçimi, Tibet ve Moğolistan'da ak sakallı ihtiyar (Tibet dilinde Gam-po, Moğolca, Caghan ebügen) olarak yaygınlık kazanmıştır. Zaman zaman Mahakala (Beyaz Koruyucu) biçimlerinden biriyle özdeşleştirilen ve Çin uzun ömür (Cheousing, Tibet dilinde Mi-che-rin) tanrısıyla karıştırılan beyaz ihtiyar görüntüsü, masklı danslarda etrafında çocukların bulunduğu, gülen "keşiş" (Ha-çan) maskıyla birlikte yeralır. Düşünce dizgesi ve burada sunulan bütünlüğün biçimsel özellikleri gözönünde bulundurulursa, ilk bakışta tamamen olumsal, T'ou-ti/Wei-t'o çiftin oluşumunun açıklanınası gibi kuşkusuz imâlı ve belirsiz olur.

Geriye açıklamadığımız son bir kapı bekçisi kaldı. Çin'de Milo/Wei-t'o (ve çeşitleri) çiftinin yanısıra, tapınak kapılarının her iki yanında daha önce sözettiğimiz çift kişilikli Vajrapani, Kinkang (Vajra) ve Li-che (atlet) vardır. O da, özdeşleştirildiği Wei-t'o'nun yaptıklarını yapar. Tibet'te tapınak kapılarında Vajrapani (Çince "gizli izler") ve Ucchusma (Çince "pislik-izler") beklediğini belirtmiştik. Vajrapani'nin başlangıçta Buda'yı korumak amacıyla yanında bulunan bir *yaksa* olduğunu kaydetmiştik. Hint manastır kurallarına göre (Çinceye 7. yüzyılda çevrilmiştir), kapının her iki tarafında da elinde baston taşıyan iki *yaksa* beklemelidir. Hint-Tibetli ve Çin-Japon Tantracılık öğretisinde Vajrapani, (gizli bilgileri toplayıp muhafaza eden) sır tanrısı (onun, sır adı taşıyan bir *yaksa* olduğu söylenir; hızlı koşar, Skanda>Wei-t'o gibi) olur. *Sutra*'larda (6. yüzyıldan itibaren çevrilmeye başlanmış) bile *Buda*'nın sırlarını dinleyip anlar ya da Buda'nın sözlerini ve yaptıklarını not eder (Hindu Ganesa'ya özgü motifler). 10. yüzyılın sonundan itibaren manastır kapısında iki Vajrapani gösterilir. 6. yüzyıldan sonra iki kralı (Japonca Ni-O) temsil eden figürler yeralır.

Touen-houang'ın resimlerinde, (10. yüzyıl) mavi kafalı Vajrapani'nin, kırmızı kafalı Ucchusma ile simetrik biçimde Avalokitesvara'nın sağında ve solunda bulunduğunu ve evcilleştirdikleri Ganesa'ların aynı simetriye sahip olduğunu daha önce belirtmiştik. Başka biçimsel özellikler de, söz konusu ikiye bölünmeyi vurgulamaktadır. Vajrapani'nin iki türevi, aynı şekilde simetrik ve ters davranışlara sahiptir. Soldaki, iz-sır (Guhyapada), sağ elini kaldırmış, sol elini indirmiştir (sol bacağını katlamış, sağ bacağını uzatmıştır); sağdaki, büyük tanrı ise tersini yapmıştır.

Çin ve Japonya'da bu iki atlet, çiftkutupluluğu ortaya çıkaran başka biçimsel bir özellik daha eklenerek (çoğunlukla fakat her zaman değil) görselleştirilmiştir: Açık/kapalı ağız (Japon geleneklerine göre bunlar, karşıt ve birbirini tamamlayan, biri doğu, diğeri batıda bulunan iki *mandala*'nın bekçisidirler). Sözü edilen özellik, iki tek heceli *mantra*'nın– A (açık ağız) ve Hüm (kapalı ağız), ya da A ve Vam, iki *mandala*'nın simgesi olarak yorumlanınışlardır. Genelde bunda Vajra (açık ağız) ve Atlet (kapalı ağız) görülür. Fakat bunlar sürekli birbirine karşıt olsalar da, işgal edecekleri yerleri aralarında değişebilirler. Ayrıca söz konusu iki atlet ikiye bölünmüş Vajrapani ya da kapı bekçisi olan iki *yaksa*'nın değişik biçimleri olsalar da *Mahavairocanasutra* (7. yüzyılın başlarında çevrilmiştir) adlı yapıtta sözü edilen, nadir rastlanan iki bekçiyi temsil ederler. Atletler, açık/kapalı sol elleriyle diğerlerinden ayrılır. Özellikle Japonya'da Çin *sutra*'larından alınan Fukatsu ("geçilmeyen") ve Soko ("yüzyüze duran") adlarıyla bilinirdi. Japonya'da bir adım daha ileri gidildi (Shugendô akımında) ve söz konusu atletlerin, kutsal bir kurucunun (En-no gyôja, bir "*yogin*" ya da Tantracı) boyun eğdirdiği ve bunun sonucunda öğrencilik ya da hizmetkârlık yapmaya başlayan iki iblis oldukları ileri sürüldü: Bu durumda onlar; ilk önce kadın ve (elinde kap = zenginlik) erkek (balta tutar = savaş), açık ağız (A) ve kapalı ağız (Hum), kırmızı göz ve sarı ağız zıtlığı dolayısıyla birbirinin karşıtı olmuşlardır. Çin'de iki savaşçı, günümüzde halk arasında ünlü olan Heng (<Hum) ve Ha (<A) biçimiyle bilinir; Heng ve Ha, nefes alma ("üfleyen") ve nefes verme ("burunu çeken") biçiminde açıklanırmış. Bunların anlamı, öğretilere göre değişir. Biçimsel özellikler, her şeyden önce ikiye bölünme ya da kutuplaşma (karşıtlık ve tamamlama) olgularını vurgulamaya yarar. Çift kişilikli Vajrapani, şimdiye kadar sözünü ettiğimiz çiftler grubuna katılır.

* * *

Hindistan'dan Japonya'ya ve Hinduizmden Budizme kadar zaman ve mekân içinde yaptığımız uzun yolculuktan sonra, özellikle anlamlı ve saptanması kolay bir bütünlük konusunda imgelem gücünün sürekli değişiklikler yaparak yarattıklarını özetleyebiliriz.

Aynı anda hem geleneksel ve hem de yenilikçi olan din görevlilerinin tarihlendirilmiş ve yeri belirlenmiş, bilinen hikâyelerinden, yazılı kaynaklarından ve bilinçli açıklamalarından başlayalım. Elimizde olan kısıtlı belgelerde yazılanlara bakılırsa, bilge rahiplerin koyduğu kurallara bazen ve geçici bir süre için uyulmuştur.

Yi-tsing'in (7. yüzyıl) model olarak işaret ettiği Mahakala (direk, siyah) ve Hariti (mutfak, yiyecek mağazaları, giriş kapısı), Tibet'te (Vajrapani ve Ucchusma) bilinmezken Nepal'de (Mahakala ve Ganesa) kısmen bu modellere uyulduğu görülür. Buna karşılık Çin'de ve Japonya'da iyi bilinmesine rağmen belleklerde yer edinememişti. Oysa Çin'de ne bir tanrı, ne de tanrıça olarak ya da ayrı ayrı herhangi bir rol oynamışlardır. Japonya'da da sadece Mahakala belli bir önem kazanmıştır. İlk başta bir papaz tarafından Tantracı tapınakların koruyucusu olarak seçilen (ama ne kapı, ne de mutfak bekçiliği için seçilmiştir), sonra da Vaisravana ve Sarasvati ile aynı çevrede kalarak bir üçlü oluşturan Mahakala, halk arasında ve hatta Budist camianın dışında ün salan bir mutfak tanrısı olur. Çinlilerin ve Japonların yazılı kaynaklardan tanıdığı ikinci Hint örneği (yemekhanelerde Pindola ve Manjusri), Çin'de 769 yılında imparator kararnamesiyle dayatılmıştır. Fakat buna rağmen 9. ve 10. yüzyılları aşamamıştır (oysa yemekhanede düzenlenen Pindola ayini, daha 5. yüzyılda yaygınlık kazanmıştı). Her yerde okunan yeni bir yazılı kaynağa (İS yaklaşık 1000 yılında) karşın, söz konusu kutsal tanrıların yerine Wei-t'o (<Skanda) ve Mi-lo (ya da çeşitleri) geçer. Sözünü ettiğimiz yazıda, manastırların üç mihraptan oluşması gerektiği savunulmuştur: Hariti, Samgharama ve Pindola mihrapları (7. yüzyılda belirtilen tanrıça yerini korurken, Mahakala'nın yerini Pindola tutar). Durum böyleyken Japonya'da sadece Pindola unutulmamıştır (fakat vaaz salonlarının dışına yerleştirilmiştir). Oysa Çin'de toprak tanrısı Samgharama belleklerde yaşamaktadır. Buna karşılık Vajrapani –Hint Budizminde Buda'nın kişisel koruması olarak bilinmektedir– 6. yüzyıldan itibaren Çin'de Li-che (Atlet) ve Kin-kang (Vajra) olarak iki ayrı kişiliğe bölünmüştür. Üstelik bu biçimiyle, iki kral ya da Heng ve Ha kişilikleriyle tapınakların giriş kapılarında korunmuştur. Tapınakların kapılarında Hint usullerine göre sadece iki *yaksa* bulunmalıdır, ama ilk başta Vajrapani'nin *yaksa* olduğu da bilinmektedir.

Bilinen örneklerden hiçbirinde kapı bekçisi çifti yoktur; bu sadece Çin'e özgü bir şeydir (Wei-t'o/Mi-lo, genç saf savaşçı ve gülen şişman keşiş). Bununla birlikte söz konusu yenilik, sadece biçimi bakımından değil, içerik (saflık/oburluk; her şeyden kısma/bolluk vb.) ve görevleri (kapının ya da sırrın korunması) bakımından Hindu Skanda/Ganesa çiftine tekabül eder. Değişik Budist kahramanlar (Pancika, Kuvera, Vaisravana, Hariti vb.) aynı biçim ve görevlere sahipti, fakat içerik aynı değildi. En yakın ve geçmişte en uzak zamanlarda yapılan yenilik, sadece en bilinçsizce benimsenen örneğe dönmekle açıklanabilir. Söz konusu örnek, doğal olarak Hintli olmakla birlikte, Budist olmaktan çok Hindudur.

Hindu tasvirleri başvuru kaynağı olarak kullanmak ne derece doğrudur? Çin, Japon ve Tibetli Budistler, bunları çok iyi biliyor olabilirler. Hintli yolcuların, Çin ve Tibet'e yerleşmiş olan Hintlilerin doğruluğu kanıtlanamayan sözlü anlatılarını saymazsak, din bilginleri, eleştiri amacıyla Hint geleneklerini ele alan Budist yapıtlar sayesinde, Hindu geleneklerin büyük bir bölümünü öğrenmişlerdi: Öyle ki, bazı din bilginleri, Hindu geleneklerine Budist biçim vererek benimsemişlerdir. Onlar, bazı imgeleri de görebiliyorlardı. 693 ve yaklaşık 706 yılları arasında Çin'de çalışan ve bir Budist törenin anlamını tercüme eden Hintli bir rahip, Çin'de bir Hindu tapınağı yaptırır. Hintli Ts'iuan-tcheou (Zayton) topluluğu, 1200-1400 yıllarına ait Hindu (Şivacı ve Vişnucu) biçimli heykeller bırakmıştır.

Giriş kapılarını çift taraflılık, ikiye bölünmüşlük (simetrik bir biçimde sağda ve solda) özelliği taşıdığından, kapı bekçiliği görevi çiftlere daha kolayca verilir. Söz konusu çift; ya genç savaşçının (*yaksa*, Vajrapani) tek bir kahramanın (karşıt ve simetrik özelliklerle) ikiye bölünmesiyle ya da karşıt niteliklere (zayıf ve şişman, erkek ve kadın) sahip iki kahramanın birbirine ortak olmalarıyla oluşur. Bununla birlikte kapının teknik özelliği, ikiye ayrılmanın tek gerekli koşulu değildir. İkiye ayırma yöntemi, farklı görevleri üstlenenlere (Ganesa, Vaisravana), ayrı ve yalnız olanlara da uygulanır. Onların ikiye ayrılması, hem biçimsel, hem de işlevsel bir olaydır. Bunların her biri, hem savaş hem de zenginlik tanrısıdır, hem zayıf, hem de şişmandır.

Ancak işlevleri, Dumézil'in Hint-Avrupalı "üç işlev" çizelgesinden farklı olarak, kesin değildir. Aksine birbirinin yerine geçebilen unsurlardan oluşur ya da eşzamanlıdır. Söz konusu işlevlerin üçüncüsü olan rahiplik görevi, mevcut değilmiş gibi görünüyor. Muhtemelen bu rahiplik görevi, sır (paylaşılan sırrı korumak), esin ve zihin açıklığı görevine dönüşmüştür.

Zaman zaman kahramanlar, ikiye ayrılmak yerine bir kadın kahramanın sayesinde üçe ayrılırlar. Söz konusu kadın kahramanın bulunduğu konum belirsizdir. Birbirine zıt ve aynı anda birbirini tamamlayan iki kişiden bazen birine, bazen de ötekisine ortak olan kadın kahraman, yeni bir dönüşüm başlatabilir ve ikiye ayrılarak kadın erkek çifti meydana getirebilir.

R.A.S. [G.Ç.]

NOTLAR

1) Belirttiğimiz gibi Tibet'te erkek-kızkardeş (lCam-dral, lCam-srin) olarak bilinen özel bir Mahakala biçimine rastlanmıştır; *tek* olan bir savaş tanrısıdır. Bununla birlikte, Sa-skya-pa ekolünün öğretisine göre, savaş tanrısı, dKar-mo ni-zla, "beyaz güneş-ay" (bin güneş ve ay kolyesi; tepesinde güneş ve ay bulunan kafatasından yapılmış taç) adlı *tanrıçaya* dönüşmüştür.

2) Kuzey korucusunun, ya Skanda ile aynı tipte olan Vaisravana ya da Ganesa gibi göbekli olan Kuvera olduğu anımsanacaktır. İlginçtir, bir Tamil efsanesine (12. yüzyıl) göre Skanda, oyunlarıyla evrenin altını üstüne getiren ve baş tanrının tacını kapan zorlu bir afacandır. Budizmde öğretilenlere göre, Vaisravana'nın bir oğlu vardır: No-tch'a (Nata). O da, Çin halk efsanelerinde aynı şekilde ortalığı karıştıran bir tanrı tipi olur. Göbekli kahraman tipine gelince, kuzeylilerin inançlarına göre Buda tanrısı sayılan Maitreya'nın, Çin'de sırıtan ve iri göbekli olan Mi-lo'ya dönüştüğünü hemen belirtmeyi yararlı görüyoruz.

3) Burada, belli bir tarihte bir kahramanın yaptığı önemli bir müdahaleyi vurgulayan bir yenilik söz konusudur. Ancak bu tek olay, dizgeye özgü bir dönüşüm süreci başlatır. 769 yılında Çin'de Tantracılık yapıtlarının ünlü çevirmeni ve bu öğretiyi yayan Hintli Amoghavajra'nın dilekçesi üzerine imparator, yemekhane tanrısı olarak Manjusri ayini düzenlenmesini ve Pindola'nın *üstüne* yerleştirilmesini emreder. Dilekçeyi yazan kişi, bir Hint modelinin yanısıra Hinayana azizlerinin süpürgeleriyle arkasında durduğu, elinde kalem bulunan Buda'nın etrafını sarmış büyük *Boddhisatva*'ların görüntüsünü tasvir eden klasik metinleri gerekçe olarak gösterir. Güdülen amaç, açıkça siyasaldı. 7. yüzyılda yaşamış başka bir rahibin anlattıklarına göre, Hindistan'da Manjusri, Mahayana manastırlarının yemekhanelerine yerleştirilmişti. Dolayısıyla Amoghavajra için önemli olan, her şeyden önce Mahayana'nın üstünlüğünü kabul ettirmekti. Bu şekilde tasarlanan plan tutmaz. Çin'de Pindola kültü, 4. yüzyılda düzenlenmeye başlanmış, 10. yüzyıla kadar sürmüştür. Oysa Manjusri kültü, 9. yüzyılı aşamamıştır.

4) Bunun dışında Prajna, aynı zamanda Manjusri'nin ortağıdır.

5) 14. yüzyıldan kalma on bir kafalı Kouan-yin tapınağında (Ho-pei'de bulunuyor), bu kahramanın (erkek ya da kadın olduğu belirtilmiyor) iki tarafında 16 *arhat* bulunmaktadır, bunun yanısıra bir de kapıda iki savaşçı (Vajrapani) gözlenmektedir.

6) Anlatılan masal, şaka yoluyla azizlerin doğasıyla ilgili öğretisel tartışmaları (Mahayana ve Tantracılıkta) imâ ediyor: Mutlak olanı gerçekleştiren birinin ulaştığı özgürlüğün karşısında çilecilik zorunluluğu. Ünlü bir Mahayana masalı, istenilenleri (arzuların köreltilmesi) tam tamına yerine getiren bir rahibi ve dünyevi yaşamı reddetmeden, içinden geldiği gibi ve özgürce davranan (tutkulu hallerde istediği gibi davranmak özgürlüğü) başka bir rahibin ("zevkin anlamı" Hi-ken olarak adlandırılmıştır) hikâyesini anlatır. İlki, cehenneme gider, ikincisi ise cennetin *Buda* tanrısı olur. Hindu mitolojide aynı karşıtlık, *yogin* olan Şiva'nın belirsiz doğasında da vardır: Seks gücü ve çilecilik. Bir Endonezya masalında sözünü ettiğimiz karşıtlık iki kardeş örneğinde gösterilmiştir. Kardeşlerden birinin adı Obur'dur ve her şeyi yapmakta serbest olan *yogin* tipindedir; doğuda yaşar ve Şiva'nın üstün gökyüzüne erişir. Diğerinin adı Kurumuş Kütük'tür; çilekeş (bir deri bir kemik kalmış) bir tip olan Kurumuş Kütük, batıda yaşar ve göksel mutluluklardan (Bosch) çok az pay alır.

7) 8. yüzyılda Çinceye çevrilen münferit bir ritte Shâkyamuni Buda tanrısının yanında Manjusri oturur. Manjusri, Buda tanrısına iki eliyle bir kase uzatır (solda); (sağda ise) Buda'nın diğer tarafında korkunç Vajrapani, vajrası ile döner.

8) Bilinçli yapılan açıklamadan fil-tanrısının, riti bozabilecek engel koyan iblisleri (*vingha*) bertaraf etmek gibi başka bir görevi olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu tanrının tek kişilikli olduğu, tek olduğu biçimleri (Ganesa'yı ayaklarını altında ezer; Vighnantaka'dır) yaygındır. Cinsiyetli çiftin seçilmesi, bilinçsiz bir biçimde yatak odası sırları motifini çağrıştırmaktadır. Öte yandan Hindu mitolojide Nandikesvara adı, boğa Nandin olan Şiva'nın koruyucularından birinin adıdır. Nandin'in Ganesa'ya ortak olduğu görülecektir.

9) Olumsuz cinsellik (iffet) imgesini, olumlu bir imgeye dönüştüren ve ilk bakışta aşırıya kaçar gibi görünen bu halk yorumu, ayrı ve olumsal değildir. Diğer saf genç adam tipi (Kumara), Manjusri de bu türden bir görünüm kazandı. Hint-Tibet Tantracılığı'na özgü kızıl Manjusri, Hint aşk tanrısı Kama'nın (ok ve yayları vardır) ikiz eşidir. Başka bir Manjusri biçimi (Vajrasattva gibi), cinsel organı kalkmış fakat saklı olan tek (*ekavira*) biçimdir. Manjusri'nin iki taraftan bağlı olduğu (hem annesi, hem de karısı) Prajna'nın ya da Prajnaparamita'nın sahip olduğu yüce konuma karşın (12. yüzyılda mı?), Hint-Tibet Tantracı mitolojide cinsellik niteliği kazanıyor: 16 yaşında genç bir kız olan Prajna, iki eliyle üzerinde erotizm el kitabı *Kamasutra* bulunan bir lotus çiçeği tutmaktadır. Aynı şekilde çağdaş Çin ve Japon halklarının arasında (yani birkaç yüzyıldan bu yana), Kouan-yin (Kan-non) tanrıçası, özellikle cinsel nitelik ve görevleri vardır. Hint-Tibet Tantracılığı'na özgü Manjusri'nin diğer iki biçimi de açıkça cinsel bir özelliğe sahiptir. Bunlar; Dharmadhatu Vagisvara ("söz tanrısı") ve Maharaga ya da Vajraraga Manjusri'dir ("Büyük Tutku"). Her ikisi de

kadın ortaklarını sol dizine oturtmuştur. Bir ellerinde bilgelik kılıcını ve *Prajnaparamita* kitabını tutarlar. Diğerler ellerinde, ok ve yay (aşk tanrısı: Kama, Raga'yı simgeler), *vajra* ve çan (cinsel simgecilik) vardır.
10) Tantracılık öğretisinde beş amrta; dışkı, sidik, döl ve kan (özellikle aybaşı kanaması sonucu akan kan) ve insan vücudu.
11) Adının Çinceye "Devinimsiz" (*acala*) şeklinde çevirisi, açıklık kazanmamıştır. Bu sıfat, normalde (Ucchusma gibi) *pislikleri* ateşle yokeden ve yemek *artıklarıyla* beslenen savaş tanrısı Acala'nındır (Japonca, Fudo). Bazen (Tibet ve Japonya'da) Vajrapani'nin görünme biçimlerinden biridir. Görüntüsü korkunçtur, fakat resimlerde kısa şişman bir *genç adam* gibi işlenmiştir. Mahakala Hindu Tantra'larda aynı görüntü (ateş gibi kıyıcıdır, rengi kırmızı, iri göbekli bir çocuktur) ile karşımıza çıkar.
12) Bu grup içinde oluşması en uygun olan üçlü topluluk, ilk önce Japon Tantracı din adamları tarafından üç yüzlü bir Daikoku biçiminde kuruldu: Daikoku merkezde, Benzaiten solda, Bischamon ise sağda yeralır. Söz konusu üçlü --eşiyle yanyana duran– genç savaşçı ve iri kahraman arasındaki zıtlığı yeniden gün ışığına çıkarır (bkz. daha üste).
13) Burada sözü edilen kahramanlar: 1145'te yapılmış ama 1228-1238 yıllarında yeniden onarılmış iki büyük Ts'iuann-tcheou (Avrupalı gezginlerin Zayton'u) *stupa*'sı üzerine yüksek kabartma olarak işlenmiştir; korunan bir yazıtta belirtilenlere göre, 10. yüzyıl bronz stupa'lar örnek alınarak yapılan kabartmalarda, çift kişilik ve görünümlü Vajra, kapı bekçileri, Wei-t'o, Pindola, Gavampat ve Pou-tai ho-chang, Han-chan ve Che-tö figürleri işlenmiştir. Ancak (16. yüzyılda) yeniden elden geçirildiğinde stupa'ların üzerine başka kahramanların figürleri de işlenmiş olabilir, nitekim yapılışlarına dair hiçbir tarih verilmemiştir.
14) Tamamen Çin tanrısıyla yer değiştirildiğine dair bir örnek de, Wei-t'o ile sırtından yapışık (güneye bakan) Kouan-ti'dir. Kouan-ti, tıpkı Wei-t'o gibi bir savaşçıdır. O, Vaisravana'nın da olduğu gibi (Vaisravana ile sırtından yapışık) iki açıdan, biçim ve işlevsellik bakımından hem savaş, hem de zenginlik tanrısıdır. Kouan-ti'nin, tanrıça Kouan-yin ile çift oluşturduğu sık sık gözlenir.

KAYNAKÇA

DORE, H., *Recherches sur les superstitions en Chine*, Şanghay. 1929. FOUCHER, A., *L'Art greco-bouddhique du Gandhara*, Ecole Française d'Extrême-Orient, V. böl., Paris, 1905. GETTY, A., *Ganesa*, Oxford, 1936. GROOTAERS, W. A., "Temples and History of Wanchuan", *Monuments serica*, XIII, 1948. "Rurals temples around Hsuan-hua (South Chahar), *Foklore Studies* X, I, 1951. HACKIN, J., *Mythologie Asiatique illustrée*, Paris, 1928. KIRFFEL, W., "Der Mythus von der Tara und der Geburt des Buddha", *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*, CII, I, 1952, s. 46-50. LALOU, M., "Mythologie indienne et peintures de Haute-Asie", I, "Le dieu bouddhique de la fortune", *Artibus Asiae* IX, 1946. MGR Lamotte, E., "Manjusri", *Tung Pao*, XLVIII, 1-3, 1961. "Vajrapani en Inde", *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville*, I. cilt, Paris, P.U.F., 1966. LA VALLEE POUSSIN, L. DE, "Avalokitesvara" Hastings, *Enciclopedia of Religion and Ethics*, II. böl. 1909. LEVY, S., ve CHAVANNES, E., "Les 16 arhat protecteurs de la loi", in *Journal Asiatique*, 1916, II. dizi, VIII cilt. MASPERO, H., "Mythologie de la Chine Moderne", Hackin (der.), *Mythologie Asiatique Illustrée*. O'FLAHERTY, WENDY DONIGER. *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Siva*, New York, 1973. PERI, N., "Le Dieu Wei-t'o", *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, XVI, 3, 1916. PRIP-MOLLER, J., *Chinese Buddhist Monasteries*, Hongkong, 2. baskı, 1967. RAO, G. T. A., *Elements of hindu Iconography*, New York 1968. ROUSSELLE, E. "Die typischen Bildwerke des buddhistischen Tempels in China", *Sinica* VIII, 2, 1933. SCHERMAN, L., "Die beiden Dvarapala Figuren im Museum Rietberg", *Artibus Asia*, XXV, I, 1962.

KELTLER (ADALI). Mitler ve anlatılar.

Kelt mitolojisi araştırmasında XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın birinci yarısı, ilk çözümlemelerin ve iddialı savların ortaya atıldığı dönemler olmuştur. Öncelikle tanrıların, kadın ve erkek kahramanların adlarının kökenlerinin araştırılmasına, gündüz, gece, güneş, ay, şafak, şimşek ve benzeri doğa ögelerinin istiareli olarak kullanıldığı anlatıların yorumlanmasına çalışılmıştır. Daha sonraları bu tür varsayımların reddedilmesiyle birlikte, bu konu da bir kenara itilmiş ve anlatıların metinsel ve dilbilimsel incelemeleri yapılmıştır. Ancak mit alanına giren konular ile tarihyazımı alanına giren konular arasındaki ayrım işiyle hep uğraşılagelmiş, çok sayıda sözlü geleneğe ait öge özenle derlenmiş ve özel bazı anlatıların birbirini izleyen aşamalara yerleştirilmesi için birkaç girişimde bulunulmuştur. Kelt dünyasından kimi uzmanların rehber gibi gördükleri H. M. ve N. K. Chadwick'in 1932-1940 tarihli *The Growth of Literature* (Edebiyatın Gelişimi) adlı kitabı bir toplu araştırmadır: Kitapta Britanya adalarının eski edebiyatları, sözlü geleneğe dayalı olan bütün edebiyatların "genel ilkelerini" ortaya çıkarmayı amaçlayan, geniş kapsamlı bir girişimin ögelerinden birini oluşturur. Bu yazarlar, "benzer toplumsal ve siyasal koşullardan doğan, birbirine koşut gelişmelere" dikkati çekerler ve "kahramanlar çağı" kavramına büyük bir önem verirler. Bundan daha kolayca kabul edilebilecek bir şey varsa, o da geleneksel anlatıların İskandinav ve Amerikan bilginlerince oluşturulmuş kurallar çerçevesinde biraraya toplanması ve sınıflandırılması, bir de türlerin ve motiflerin yayılmasının incelenmesidir.

Önceki kuşakların Kelt mitleri olarak gördüğü Ortaçağ anlatıları, bugünün ortak anlayışının ışığı altında, karmaşık olduğuna karar verilen uluslararası halk masallarının örnekleri olarak algılanıyor.

Bununla birlikte 1930'larda ve 40'larda, geleneksel anlatıların doğasına ve anlamına ilişkin başka inceleme biçimleri denenmiştir. Çeşitli psikanalitik yorumlardan başka, öncelikle folklor anlatılarının önemli, belki de merkezî bir kategorisini dikkatle inceleyen ve buradan, bu anlatıların "günümüzde kabul edilmeyen eski mitik anlatı" tanımlamasına lâyık oldukları yolunda "tamamen sapkın" bir sonuç çıkaran Vladimir Propp'un çalışmalarını belirtebiliriz. Daha sonra "mit ve rit" ekolünün kuramları ve incelemeleri gelir. Bunlar arasında Lord Raglan'ın mitik kahramanların yaşamına ilişkin anlatılarla ilgili incelemesi, son olarak arkaik çağ Hindistan'ında esas olan dört kast dizgesi ile diğer halkların toplumsal örgütlenişi arasında Dumézil, Benveniste ve Hocart'ın kurduğu ilgiler vardır. Bu dönem boyunca, Kelt mitolojisine ilişkin bu değişik düşüncelerin izini taşıyan hiçbir yeni bildiri yayımlanmamıştır (bkz., aşağıda, Alwyn D. Rees'in 1936 tarihli makalesi). Thomas F. O'Rahailly'nin *Early Irish History and Mythology* (Erken İrlanda Tarihi ve Mitolojisi) adlı 1946 tarihli son derece ayrıntılı kitabında beliren mitoloji, büyük ölçüde bir kahraman ile "öte dünya"dan bir tanrının ("çok sayıda işlevi ve çok sayıda görünüşü" olan bir tanrının) savaşına doğru kayar. Tanrının beraberinde güneş tanrıları ve elbette her yerde varolan şimşek benzeri silahlar vardır. Ayrıca yapıtta özel adların kökenbilgisi (etimoloji) incelemesine de başvurulmuştur.

Bununla birlikte, Marie-Louise Sjoestedt'in 1940 tarihli *Dieux et héros des Celtes* (Keltlerin Tanrıları ve Kahramanları) adlı özlü ve açık kitabı yeni bir yaklaşımın yolunu açmıştır. Bundan birkaç yıl sonra, Georges Dumézil, İrlandalılara ait *İkinci Mag Tuired Savaşı* adlı anlatısına ilişkin yorumlarını, birçok karşılaştırmalı incelemesine dahil ediyordu. Bu sayede Dumézil üç "işlev" ideolojisinin dallarını belirlemeye başlamıştı –bunlar 1) kutsal olanla ilişkiler, egemenlik, bilgi; 2) gücün kullanımı, savaşçı ile kralın rolü; 3) servete, sağlığa, güzelliğe, uyuma, bolluğa, "sayıca üstünlüğe" sahip olma'dır–. Bu sınıflandırma, birçok miti incelerken gerek Dumézil, gerekse başkaları tarafından sık

sık kullanılmıştır. Hatta yakın tarihlerde, Ortaçağ'daki Üç Avrupa ideolojisinin esas olarak Kelt geleneğinden türetildiği bile ileri sürülmüştür. Böylece, Kelt dünyası uzmanları arasında "karşılaştırmalı mitolojinin kara derinliklerini" küçümsemek hep yürürlükte kalsa da; "ada mitlerinin [...] karmakarışık olduğu, diğer mitler gibi bir dizgeye benzetilebilecek bir şey ortaya koymadığı" ısrarla ileri sürülse de, günümüzde bazı itirazlar duyulmaya başlanmıştır. Örneğin Françoise Le Roux-Guyonvarc'h, açıkça şunları söyler: "Bize gelince, biz Kelt geleneğini sadece eğitim amacıyla inceleyip durduk" (*Ogam*, XIX, 1967, s. 334). Ayrıca, mitlerin yaşayan ve insanların imgeleminde yaşayabilecek ve hatta buna inancımızı yitirmiş olmamıza karşın insanların varlıklarını biçimlendirebilecek bir yol, bir anlamlar dünyası olduğunu düşünen araştırmacılar da vardır.

Kişileri, konuları ve izlekleriyle kutsal edebiyatın ve papazlık geleneğinin öğretilmesinden olabildiğince uzak anlatılara, İrlanda'da XI. yüzyıla kadar, Galler'de XIII. yüzyıla kadar uzanan elyazmalarında rastlanır. Bunların dilbilimsel ya da diğer özellikleri, aralarından birkaçının çok daha önce, yüzyıllarca önce belirlendiğini gösteriyor. Bu metinlerden en eskileri manastırlarda yazılmıştır ve bu anlatılardan herhangi birinin pagan dönemde varolmadığını gösteren hiçbir kanıt yoktur. Ancak ilk Hıristiyanların "İrlanda'ya (ve Galler'e), olmadığında eksikliğini duyacakları güzel ve iyi bir pagan edebiyat sağlamak için çırpınmaları" son derece garip olurdu. Karşılaştırmalı inceleme sayesinde böyle birçok efsanenin eski geleneklere ait olduğu doğrulanabilir.

Bu tür geleneksel anlatıları öğrenmek, toplumsal konumları ve iktidarları büyük olan şairlerin uzun ve zahmetli eğitiminde önemli bir yer tutuyordu. İrlanda'da geleneklerin bekçileri olan bu bilginler, yasalar önünde krallara eşittirler; kralları onlar tahta çıkarırlar ve övgüleriyle desteklerlerdi. Gerektiği zaman kralları yergi darbeleriyle mahvedenler de onlardı. Soyağacı yazmanları, krallık tarihçileridirler, kralın ayrıcalıkları ve görevleri konusunda otorite sahibidirler. Büyü yaparlardı, kehanet ve falcılık işleriyle uğraşırlardı ve ayrıca bir dönemde yargıçlık yapmış oldukları bile söylenmiştir: Gerçekten de en eski yasa metinlerinin birkaç bölümü arkaik şiir biçiminde kaleme alınmıştır. Sayısı çok olmayan birkaç belgeye göre, geleneksel anlatılar kış gecelerinde, düzenli olarak yapılan taşra meclislerinde ve evlilik, yeni bir eve sahip olma, savaştan önceki gece, bir mirasa ya da bir mala sahip olunması, bir prens onuruna verilen şölen, yolculuğa ya da ava çıkma, adli dönemin başlaması gibi çeşitli vesilelerle söylenirdi. Anlatılar "Savaşlar", "Yolculuklar", "Şölenler", "Hayvan Kaçırma", "Evlenme çabaları", "Doğumlar" vb. gibi başlıklar altında sınıflandırıldığı için, anlatılanların o anki olaya uygun olduğunu düşünmek gerekir: Çünkü, örneğin elimizdeki bir-iki hikâyede olduğu gibi savaş arefesinde geçmiş olaylar anlatılır ve "kralların ölümleriyle ilgili üzücü anlatılar" bu tür ölümlerle bütünleştirilir. Bu anlatıları usulüne uygun bir saygı içinde dinleyenler, korunmuş olduklarından, zaferlerinden, başarılarından, refahlarından emin olurlar. Bu konuda geleneğe sadık olan bir İrlanda halk efsanesi şeytanın, bir kahramanın yaşamıyla ilgili hikâyelerin anlatıldığı bir eve giremeyeceğini söyler.

Bu anlatıların yüzyıllar boyunca Hıristiyanlar tarafından aktarılmış ve uydurulmuş olduğunu düşünürsek, bu kişilerin hikâyeleri yarım yamalak anlamış olduklarını söyleyebiliriz. Anlatıların tutarlı olduğu kadar karmaşık bir simgeler bütününü içerdiği ve sözünü ettikleri her şeyin –çağlar, yerler, eylemler, akrabalık ilişkileri, şu ya da bu kişinin nitelikleri ya da işleri, yönler, renkler, hayvanlar, vb.– anlaşılabilmesi için son derece sabırlı bir çalışmanın ve içgüdüsel bir talihin gerekli olduğu açıktır.

Ayrıca şurası da açıktır ki, üç "işlev" ideolojisi, anlatının şurasında ya da burasında ortaya çıkmakla kalmaz, bir de bütün geleneği yapılandırır. Böylece İrlanda anlatıları ilk olarak, *Mitolojik dizi*'yi içerir; dizinin kahramanları tanrıça Danann'ın halkı olan büyücü Tuatha De Danann halkına aittir; halkın sanatçılarının tanrılar (*dée*) olduğu, çiftçilerin de *andéeler* (tanrı olmayanlar mı yoksa dev tanrılar mı?) olduğu belirtilmiştir. İkinci olarak, imparatorluğa ait soylu Ulaid (Ulster) savaşçılarını konu alan *Kahramanlık hikâyesi dizileri*; üçüncü ve son olarak *Fiana* anlatıları, yani ormanlara ve vahşi yerlere dadanmış serseri gençlerden, avcılardan ve dövüşçülerden oluşan kümelere ilişkin *Ossian hikâye dizileri*. Tarihsel olarak adlandırılan *hikâye kümeleri*, krala ve krallığa ilişkin çok çeşitli anlatıları kapsar.

Günümüzde *Mabinogion* adı altında bilinen on bir Galya hikâyesi, öncelikle *Mabinogi*'nin Dört Dalı ile *Lludd ve Llefelys'in Hikâyesi*'ni kapsar. Bunlar üç "işlev"in görünüşte öne çıktığı, ancak birinci işlevin baskın olup üçüncünün silik kaldığı iki anlatıdır; İkinci olarak üç Arthur romanı, *Peredur*, *Owain* ve *Geraint*, bunlar Chrétien de Troyes'nın *Perceval*, *Yvain* ve *Erec* adlarındaki üç anlatısal şiiriyle aynı yapıya sahiptir ve her biri üç işlevden birini temsil eder. Son olarak aralarında açık bir ilişki olmayan diğer üç anlatı vardır: Egemenlik arayışı olarak görebileceğimiz *Le Rêve de Macsen* (Macsen'in Düşü), özellikle askerlik işleriyle ilişkili olan *Le Rêve de Rhonabwy* (Rhonobwy'in Düşü) ve üçüncü işleve bağlayabileceğimiz *Culhwch et Olwen* (Culhwch ile Olwen) hikâyesi.

Elimizdeki nüshası Ortaçağ sonuna ait olan bir İrlanda anlatısı, Diarmait mac Cerbaill hükümranlığı altında (İS VI. yüzyıl.) krallığın Temair'deki (İngiliz Tara'sı) sınırları konusunda ortaya çıkan bir anlaşmazlıktan sözeder ve bilgelerin, soyluların ve krallığın güngörmüş kişilerinin Temair'in evinin, kendilerinden önceki dönemdeki gibi ve sonsuza kadar kalacak biçimde nasıl düzenlenmesini istediklerini açıklar. İrlanda'nın bütün tarihini tufan öncesinden başlayarak izlemiş olan Fintan mac Bóchra, yargısını bildirmeye çağrılır. O da, daha önceki bir yargılamadan sözeder. İsa'nın çarmıha geriliş gününde İrlanda kralının ve meclisin gözleri önünde, onların arasında kırk gün kalmış olan kutsal nitelikli bir kişi –güneşin doğmasını ve batmasını sağlayan kişinin kendisidir bu– canlanmıştı. İrlandalılarla ilgili olay ve işlerin kayıtları konusunda sorduğu sorulara, İrlandalıların bu işi üstlenecek tarihçileri olmadığı yanıtını alınca şunları söyler: "Sayemde bir tarihçiniz olacak, sizin için Temair eviyle birlikte, bunun çevresinde toplanmış İrlanda'nın tamamının tarihlerini ve kayıtlarını ortaya çıkaracağım, çünkü ben sözüne güvenilen tanığım, bütün insanlara bilmediklerini söyleyen kişiyim". İrlanda'nın dört "yanından" gelen, en bilge yedişer kişi ve Temair kralının tarihçileri onun huzuruna çağrılır, "çünkü her birinin Temair kayıtlarına katılabilmesi en adilane olanıdır". Fintan'a İrlanda'nın nasıl bölündüğünü, "ve şeylerin nerelere yerleştirildiğini" sorar. Fintan "Bu çok basit" diye yanıtlar, "bilgi batıya, savaş kuzeye, refah doğuya, müzik güneye, krallık merkeze yerleşmiştir". O zaman yüce ziyaretçi, beş taşradan her birinin, yani Connachta (Connaught), Ulaid (Ulster), Lagin (Leinster), Mumu (Munster) ve Mide'nin ("merkez", Meath) İrlanda'nın geleneksel efsanelerinde sahip oldukları yerlere uyan bu düzenlemeyi onaylar.

Diğer maddelerde bu kişinin, efsanede sözü edilen taşralarda yeniden ortaya çıkması bir başına bir düş özelliği değil, anlatısal

gelenek alanında "şeylerin konulduğu yer"in gerçek ilişkisi olarak görülür. Yine benzer bir düzenlemeye Gal geleneğinde rastlanır, ancak bununla ilgili ilişkiler İrlanda anlatısında olduğu kadar belirgin değildir. Gal geleneğinde kuzeybatıdaki Anglesey adasını içine alan Gwynedd, büyük tasarıların, taşralı sözlerin, soylu kişilerin doğumunun, bilgelerin, kutsal kalıntıların yeraldığı geleneksel bir taşra olarak görülür; kuzeydoğudaki Powys, savaş zamanında ilk safta bulunan öncüler ve geri çekilirken arkada kalanlar gibi savaş erdemlerinin taşrasıdır. İrlanda'daki Lagin gibi güneydoğudaki Glamorgan zenginliği, cömertliği, kibarlığı, şölenlere düşkünlüğüyle değer kazanırken, güneybatıda, tıpkı Mumu gibi, Dyfed gizemlerin, çelişkilerin yeri olarak görülür. Bu düzenleme *Mabinogion*'ların simgeciliğinde de yeralır.

Taşranın niteliklerine ilişkin bu düzenleme, eski Hint geleneğinde krallığa ait kalelerin düzenine koşuttur; buna göre rahipler kuzeydedir, soylu savaşçılar doğuda, çiftçiler güneyde, tanrılarla kral da merkezde bulunur. Yine Hint tanrılarının yapısı –büyücü-egemen Varuna batıda, savaşçı İndra kuzeyde, zenginliklerin efendisi Kubara doğuda, ölüler krallığının efendisi Yama da güneydedir– İrlanda geleneğiyle oldukça sıkı bir benzerlik gösterir. Daha beklenmedik bir biçimde, Zunilerde rahiplerin batıyla, savaşçıların kuzeyle, dansçıların doğuyla, çiftçiler ve hekimlerin güneyle eşleştirilmeleri yapı olarak İrlanda krallığının yapısına benzer; ancak bu son iki "mahalle"nin yer değiştirmesi gerekir (bkz. Rees, *CH*, 118-139, 173-185; Dumézil, *ME*, II, 253-254).

Şunları da ekleyelim: 1) Gaelce (ya da İrlandaca) İskoçya'ya, bütün Ortaçağ boyunca her iki ülkede aynı kültüre sahip olsalar da, İrlanda'dan girmiştir. Gal diline çok yakın diller olan Kornik dilinde ya da Bröton dilinde Ortaçağ sonu edebiyatından geriye kalan çok az şeyin neredeyse tamamı Hıristiyanlığa aittir ve öğretiseldir. 2) En eski düzyazı anlatılarının diliyle zamanımızdaki edebiyat dili arasındaki ayrılık, İrlanda dilinde Galcede olduğundan daha fazladır. Bu yüzden İrlandalı bilginlerin çoğu, yorumlarında, özel adların eski yazılış biçimini olduğu gibi korurlar. Oysa Gal bilginleri, genellikle, Ortaçağ adlarının modern kullanıma göre yazılmasını sağlayan küçük değişiklikler yaparlar. Notlarımızdaki bazı çelişkiler de buradan kaynaklanmaktadır.

B.R. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

Kaynakça araştırması için başlangıç noktası olarak:
BEST, R. I., ve BERGIN, O., BEST, R. I., *Bibliography of Irish Philology and of Printed Irish Literature*, Dublin, 1913; *Bibliography of Irish Philology and Manuscript Literature*, Dublin, 1942: *Bulletin bibliographique de la Société internationale arthurienne*, Paris, 1949'dan itibaren.

Başlıca metinler
1) *Resmi yayınlar*:
Lebor na huidre, Dublin, 1929. BEST, R. I., BERGIN, O. ve O'BRIEN, M. A., *The Book of Leinster*, I, Dublin, 1954. BERGIN, O. ve O'BRIEN, M. A., *The Book of Leinster*, II-V, Dublin, 1956, 1957, 1965, 1967. EVANS, J. GWENOGVRYN, *The White Book Mabinogion*, Pwllheli, 1907, *Llyfr Gwyn Rhydderch* adı altında R. M. Jones'in önsözüyle basılmıştır, Caerdydd, 1973. RHYD, J., ve EVANS, J. GWENOGVRYN, *The text of the Mabinogion and other Welsh Tales from the Red Book of Hergest*, Oxford, 1887.
2) Diğer basımlar
a) Çevirileri olmayanlar:
İrlanda: SHAW, F., *The dream of Oengus*, Dublin, 1934, DILLON, M., *Segrlige Con Culainn*, Dublin, 1953, KNOTT, E., *Togail Bruidne Da Desga*, Dublin, 1936. MEID, W., *Die Romanz von Froech und Findabair*, İnsbruck, 1970. O CUIV., B., *Cath Muighe Tuireadh*, Dublin, 1945. O'RAHILLY, C., *Cath Finntragha*, Dublin, 1962. THURNEYSEN, R., *Scela Mucce Meis Datho*, Dublin, 1935. WATSON, J. C., *Mesca Ulad*, Dublin, 1941. BERGIN, O. J., ve diğer yazarlar, *Anecdota from Irish Manuscripts*, Halle, 1907-1913. GREENE, D., *Fingal Ronain*, Dublin, 1945. VAN HAMEL, A. G., *Immrama*, Dublin, 1941; *Compert Con Culainn*, Dublin, 1933. STOKES, W., "Acallamh na Senorach", *Irische Texte*, IV, 1900. Galler: RICHARDS, M., *Breudwyt Romabwy*, Caerdydd, 1948. ROBERTS, B. F., *Cyfranc Lludd a Llfelys*, Dublin, 1975. THOMPSON, D. S., *Branwen uerch Lyr*, Dublin, 1962. THOMPSON, R. L., *Pwyll Pendeuic Dyuet*, Dublin, 1957; *Owein*, Dublin, 1968, WILLIAMS, I., *Bredwyt Maxen*, Bangor, 1928; *Pedeir Keinc y Mabinogi*, Vaerdydd, 1930, GOETINCK, G. W., *Historia Peredur vab Efrawc*, Caerdydd, 1976.
b) Çevirileri yapılmış olanlar:
İrlanda: BERGIN, O., VE BEST, R. I., *Tochmarc Etaine*, Dublin, 1938. BEST, R. I., *The settling of the Manor of Tara*, Eriu, IV, 1910. GWYNN, E., *The Metrical Dindsenchas*, 1903-1935. HENDERSON, G., *Fled Bricremd*, Londra, 1899. HULL, V., *Longes Mac n-Uislenn*, New York, 1949, MACALISTER, R.A.S., *Lebor Gabala Erenn*, Dublin, 1938-1956. O'RAHILLY, C., *Tain Bo Cualnge*, Dublin, 1967. OSKAMP, H.P.A., *The voyage of Mael Duin*, Groningue, 1970. STOKES, W., "The second Battle of Moytura", *Revue celtique*, XII, 1891, 52-130; "The Prose Tales in the Rennes Dindsenchas", *Revue celtique*, XV-XVI, 1894-1895; "The Bodleian Dinnsenchas", *Folklore*, IV, 1893; "Coir Anmann", *Irische Texte*, III, 1897. WINDISCHE, E., *Die Altirische Heldensage Tain Bo Cualnge*, Leipzig, 1905. MEYER, K., *Fianaigecht*, Dublin, 1910. O'GRADY, S.H., *Silva Gadelica*, Londra, 1892. NI SHEAGHDHA, N., *Toraidheacht Dhiarmada agus Ghrainne*, Dublin, 1967.
Galler: BROMWICH, R., *Trioedd Ynys Prydein*, Cardiff, 1961. JONES, T., *The black Book of Carmarthen "Stanzas of the Graves"*, Londra, 1969.

Çeviriler:
İrlanda: GUYONVARC'H, CHRISTIAN-J., "La razzia des vaches de Cooley", *Ogam*, XV-XVI, 1963-1964; "La mort de Cúchulainn", *Ogam*, XIII, 1961; "La Conception des deux porchers", "L'Ivresse des Ulates", *Ogam*, XII, 1960; "La Navigation de Bran, fils de Febal", "La Mort du fils unique d'Aife", Ogam, IX, 1957; "La Maladie de Cúchulainn", *Ogam*, X, 1958; "La Courtise d'Emer", "Les Exploits d'enfance de Cúchulainn", *Ogam*, XI, 1959; "Le Rêve d'Oengus", *Ogam*, XVIII, 1966; "La Mort tragique des enfants de Tuireann", *Ogam*, XVI-XVII, 1964-1965; "La Nourriture de la maison des deux gobelets", *Celticum*, XVII, 1969; "La Courtise d'Etain", *Celticum*, XV, 1966. CROS, T. P., ve SLOVER, C. H., *Ancient Irish Tales*, Londra, 1936. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H., *Epopée Celtique*, Paris, 1892. HULL, E., *The Cuchullin, Saga*, Londra, 1898.
Galler: LOTH, J., *Les Mabinogion*, Paris, 1913. JONES, G., ve JONES, T., *The Mobinogion*, Londra, 1948, yeni baskı 1974.

İncelemeler:
BRYNE, F. J., *Irish Kings and High-Kings*, Londra, 1973. CZARNOWSKI, C. Z., *Le Culte des héros et ses conditions sociales*, Paris, 1919. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H., *Le Cycle mythologique irlandais*, Paris, 1884. DELARGY, J. H., *The Gaelic Story-Teller*, Londra, 1946. DE VRIES, J., *Keltische Religion*, Stuttgart, 1961; çeviri olarak: *La Religion celtique*, Paris, 1963. DILLON, M., *The Archaism of Irish Tradition*, Londra, 1949; *Early Irish Literature*, Chicago, 1948; *The Cycles of the Kings*, Londra, 1946. DUBUISSON, D., "L'Irlande et la théorie médiévale des trois ordres", *Revue de l'histoire des religions*, 1975, 35-63. DUMEZIL, G., *Jupiter Mars Quirinus*, Paris, 1941; *Servius et la fortune*, Paris, 1943; *Mythe et épopée*, Paris, 1968, 1971, 1973. HULL, E., *Folklore of the British Isles*, Londra, 1928. JACKSON, K. H., *The International Popular Tale and Early Welsh Tradition*, Cardiff, 1961. JONES, T. GWYNN, *Welsh Folklore and Folk-Custom*, Londra, 1930. KNOTT, E., ve MURPHY, G., James Carney için giriş, *Early Irish Literature*, Londra, 1966. LE ROUX, F., *Les Druides*, Paris, 1961; "Etudes sur le festiaire celtique", *Ogam*, XIII-XV, 1960-1963. LOOMIS, R. S., *Wales and the Arthurian Legend*, Cardiff, 1956; *Arthurian Literature in the Midlle Ages*, Oxford, 1959. MAC CANA, P., *Celtic Mithology*, Feltham, 1970. MACCULLOCH, J. A., *The Religion of the Ancient Celts*, Edinburg, 1911; *Celtic Mythology*, Boston, 1918. MACNEILL, M., *The Festival of Lughnasa*, Oxford, 1962. MEYER, K. ve NUTT, A., *The voyage of Bran Son of Febal*, Londra, 1895. MURPHY, G., *Duaniaire Finn III*, Dublin, 1946. OWEN, T. M., *Welsh Folk Customs*, Cardiff, 1959. REES, B., *Ceinciau'r Mabinogi*,

Bangos, 1975. RHYS, J., *Lectures on the Origine and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom*, Londra, 1898; *Celtic Folklore*, Oxford, 1901. ROSS, A., *Pagan Celtic Britain*, Londra, 1967. SJOESTEDT, M.-L., *Dieux et héros des Celtes*, Paris, 1940. THURNEYSEN, R., *Die Irische Helden-und Königsage*, Halle, 1921. VAN HAMEL, A. G., *Aspects of Celtic Mythology*, Londra, 1935. DILLIN, M., *Celts and Aryans*, Simla, 1975.

KISALTMALAR

Yukarıdaki kaynakçada hiçbir yapıt adı kısaltma olarak kullanılmamıştır. Adalı Keltlerle ilgili diğer maddelerde, okuyucular aşağıdaki kısaltmalarla karşılaşacaklardır:

DILLON, *EIL*	= *Early Irish Literature*
DUMEZIL, *JMQ*	= *Jupiter Mars Quirinus*
DUMEZIL, *ME*	= *Mythe et épopée*
DUMEZIL, *SF*	= *Servius et la fortune*
LOOMIS, *ALMA*	= *Arthurian Literature in the Middle Ages*
MACALISTER, *LGE*	= *Lebor Gabala Erenn*
MURPHY, *DF*	= *Duanaire Finn*
REES, *CH*	= *Celtic Heritage*
REES, *CM*	= *Ceinciau'r Mabinogi*
THURNEYSEN, *IHK*	= *Die Irische Helden- und Königsage.*

KELTLER (KITALI). Galyalıların mitleri ve dini.

I. Kıta Keltleri.

Keltlerin beşiği Rhin ile Bohemia (burası dahil) arasında kalan bölge gibi görünüyor. Varlıkları İkinci Demir Çağı'na (İÖ son beş yüz yıl) ya da La Tène çağına (İsviçre'de, Neuchatell'de aynı adı taşıyan bir merkez vardır) ilişkin arkeolojik bilgilerle kanıtlanıyor. Latinceye, Germenceye ve Yunancaya yakın bir Hint-Avrupa dili konuşuyorlardı; bu dilden geriye İrlanda ve İskoçya'daki Gaelce ile Galler, ayrıca Brötanya'daki Britton ya da Brötonik dilleri kalmıştır.

İÖ V. yüzyıldan itibaren fetihler (demirden yapılma kusursuz silahlar sayesinde), işgaller ve ücretli askerlik yoluyla önemli ölçüde yayılmışlardır. İspanya'yı, Galya'yı, Kuzey İtalya'yı, Avusturya'yı, Slovakya'yı, Macaristan'ı, Romanya'yı Yugoslavya'nın kuzeyini işgal etmişlerdi. Bunların dışında kalan ülkelerden gelip geçmişler, Yunanistan ile Bulgaristan'da dolaşmışlar, daha sonra da Küçük Asya'ya geçip burada Galatia Krallığını kurmuşlar ve Kelt dilini yerleştirmişlerdir. 385 yılına doğru Roma'yı almışlardı, ancak Romalılar topraklarının büyük bölümünü yeniden ele geçirmeye başlamış, Keltlerin elinde sadece, IV. yüzyıldan itibaren (belki de daha önce) dalga dalga gelip yerleştikleri Britanya adaları kalmıştı. Hemen hemen her yerde yer adları bırakmışlardır: Paris, Leyde, Milano, Coimbra, Viyana, Mayence, Bohemia ve daha birçok yer adı Keltçeden gelir.

İşgal ettikleri ve benzeştirdikleri kültürlerin çok çeşitli olmasına karşın, Kelt uygarlığında dil, sanat, para basımı ve din aracılığıyla ortaya çıkan güçlü bir birlik vardır. Eğik çizgilerin kullanılmasına, kabartmalardaki inceliğe dayalı, süsleme amaçlı yaratıcı sanat, tertipli klasik Yunan-Roma sanatının tam aksidir. Antikçağ'da başka örneği olmayan Drüidler'den kurulu ruhban sınıfıyla dinleri de özgündür: Keltler, Latin alfabesini kabul etmeden önce yazıyı fazla kullanmadıkları için, Roma dönemindeki belgelerin sayısı daha fazladır.

Keltler hiçbir zaman bir ulus ya da bir imparatorluk oluşturmamışlardır. Çeşitli kavimler halinde yaşarlardı; bir anlamda kentleşme-öncesi denilebilecek bir yerleşim tarzına sahiptiler; kabile ve kabile birlikleri biçiminde örgütlenmişlerdi. Antikçağ Avrupa tarihinde daha küçük topluluklar halinde varolmamışlardır.

II. Galyalı ruhban sınıfı.

Galya'nın Romalılaşmasından hemen sonra kaybolan bu sınıfın varlığını gösteren belgeler hem yetersiz, hem de kendi arasında çelişkilidir.

Drüidler'in sadece Galya ile Britanya'da varoldukları kanıtlanmıştır (ayrıca halen sadece İrlanda'da yaşadıkları da). Bu Keltçe adı iki biçimde açıklayabiliriz: "Çok bilge" kişiler, "meşeler (meşe rahipleri olabilir mi?)". Yasama gücüne sahip ve son derece önemli bir kamu etkinliğini yerine getiren bir dernek olarak örgütlenmiş üst düzey rahipler söz konusudur: Özellikle aristokratların çocuklarının eğitiminden sorumlu olan, bilimin ve muhtemelen takvim hesabının sırlarını ellerinde bulunduran, önceleri kralların, daha sonraları da oligarklarm danışmanları olan bu rahipler, aynı zamanda büyükelçilik yaptıkları çeşitli Kelt ülkelerinde, adalardaki derneklerle kurdukları ilişkiler sayesinde bir nüfuza ya da bir role sahip olmuşlardır. Galya'da insanların kurban edilmesi sırasında, töreni onlar yönetirlerdi.

Drüidler'in yanısıra, kesin bir hiyerarşi belirleyemesek de onlardan daha aşağıda olan, az çok dinle ilgili işlere karışan üç farklı din adamı sınıfı daha biliyoruz. *Uates*'ler (Galya dilinde, Latinceye benzeyen sözcük) "kehanetten" sorumludurlar ve bu yüzden de çok büyük bir güce sahiptirler. Öyle ki, kimi yazarlar onlara Drüidler'inkiyle aynı dinsel sıfatları ve aynı "fizik" bilgisini atfeder. Kelt ozanları, resmi şairler, yazarlar ve anlatıcılardır; marşlar ya da destansı metinler okurlar; özellikle prenslerin soyağaçlarını bilirler ve bunları hep gündemde tutarlar. Prensler ve savaş komutanları gibi Drüidler'in de ozanları vardı. İtalyan Boienler'de, adına bakılırsa ayinlerde hizmet etmekle yükümlü olan kişi *antistes templi* ya da *gutuater*'dir (dua babası): Bu, Galya ve Galya-Roma ruhban sınıfının bir üyesidir (başkaları bilinmiyor).

Nihayet özellikle Loire'daki bir ada ile Seine'deki bir adada cadılara ya da yobaz rahibelere benzeyenler de vardı. Roma İmparatorluğu döneminde kadın Drüidler, falcı kadınlar bulunmaktaydı.

III. Kurban törenleri.

1) Romalılar öncesi Galya'da uygulanan bazı kurban törenleri konusunda Yunanca ve Latince metinlerle, bazı anıtlar ve resimli nesnelerden bilgi ediniyoruz. Bu törenlerde hemen hemen yalnızca insan kurban edilirdi, zaten Romalılar Galyalıların bu davranışını şiddetle kınamışlar ve Tiberius da (14-37) bunları resmen yasaklamıştı. Aynı biçimde bu törenin Britanya adasında 1. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı bilinir (Tacitus, *Annales*, XIV, 29-30; Dion Cassius, LXII, 9 ve 11).

Caesar aşağıdaki kurbanlardan sözeder: "Herhangi bir meydan muharebesine karar verdikleri zaman, savaşta aldıkları bütün ganimetleri Mars'a adarlar. Galip gelirlerse, esir ettikleri bütün canlı yaratıkları kurban ederler. Diğer bütün eşyayı bir yerde

toplarlar" (*Bellum Gallicum*, VI, 17; *Galya Savaşı*, çev: H. Dereli, Hürriyet yay., İstanbul, 1973, s. 146).

Galyalılar arasında: "Bütün Gal milleti dinsel törenlerine son derece büyük bir bağlılık gösterir. Bu yüzden fazla ağır hastalıklara yakalanmış olanlar veya savaşta tehlike karşısında kalanlar, ya kurban olarak insan keserler, ya da keseceklerine dair adakta bulunurlar. Bu gibi kurbanlarda, Drüidler'i rahip olarak kullanırlar. Bir insan hayatı yerine, bir başka insan hayatı kefâret olarak ödenmezse, ölümsüz tanrıların duyduğu kızgınlığın yatıştırılmayacağına inanırlar. Özel hayatta olduğu gibi, kamusal hayatta da kurban töreni yaparlar. Bazıları da çok büyük heykeller yaparak sazlardan örülmüş uzuvlarını diri insanlarla doldururlar. Sonra ateşleyerek yakarlar. İnsanlar alevler içinde can verirler" (*Bellum Gallicum*, VI, 16; *Galya Savaşı*, çev: H. Dereli, Hürriyet yay., İstanbul, 1973, s. 144).

Neron döneminde Lucanus şöyle der (*Pharsale*, I, 444-446). "ve onlar ki (Galya halklarından olan kişiler) korkunç Teutates'i, çirkin Esus'u o acımasız soyları iğrenç kanlarla doyururlar, Taranis'i ise en az İskitlerin Diana sunağı kadar vahşete tanık olmuş sunaklarda doyururlar". Galya'daki tanrıların en büyükleri olan ve kanla ilgili istekleri için seçilmiş bulunan üç tanrı söz konusudur.

X. yüzyıla ait latince bir yorum (elyazmalarının bir kısmı IV., bir kısmı da VII. ve IX. yüzyıllara aittir) kimi kaynaklarda çeşitli Roma tanrılarıyla özdeşleştirilen bu üç kelt tanrısını tasvir eder:

Teutates-Mercurius: "Adamın başı yarıya kadar dolu bir fıçıya sokulur ve boğulur". Gundestrup'da (Danimarka) bulunan leğenin üstündeki belki de böyle bir sahnedir; leğen gümüş yaldızlı bir parçadır, muhtemelen Aşağı Tuna ve Karadeniz bölgesinde 1. yüzyılın başlarına doğru yapılmıştır. Bir sıra savaşçının solunda, bir adam kendisinden çok daha küçük bir diğerinin başını bir şeyin içine sokmuştur: Bunu beceriksizce çizilmiş, ama yatay ve dikey madenî şeritlerle çevrilmiş bir fıçı olarak yorumlayabiliriz. Dar, uzun bir içki fıçısının yarısı kadar olan bu dar kap, işkence gören kişinin omuzlarının fıçının kenarlarına sıkışması ve bir daha kımıldayamaması için seçilmiş olabilir. Boyu gözönüne alındığında cellatın burada savaşçıların önünde kendi kurbanını bizzat kendi kesen savaş tanrısı, Teutates olabileceği düşünülüyor (bunun Mercurius'a benzetilmesi bir temele dayanmıyor demek ki).

Esus-Mars: "Bir adam ağaca asılır, kanının çekilip ellerinin ayaklarının sallanması beklenir". Bu asılmanın amacı kuşkusuz kanamanın etkisinin bir direğe ya da ağaç gövdesine bağlı durumdayken, yerde olduğundan daha iyi görülmesidir. Esus'a yapılan böyle bir kurban ile bu tanrıya ilişkin elimizde bulunan ve bir kasap aletiyle bir ağacı kesen birinin görüldüğü iki tasvir (Paris'te Nautes sütünü üzerinde, Trèves'de Mercurius'a adanmış bir dikilitaş üzerinde) arasında ilişki olduğunu düşünmek zor gibidir. Ormanda ya da bir kurban yerinde ağacın özellikle Esus'a adandığını gösteren hiçbir şey yoktur.

Taranis-Dispater: "Bir ağaç fıçı içinde (yoksa bir korkuluk mu? *alveus ligneus* ağaçtan yapılma bir "kap" anlamına gelir) bir sürü insan yakılıyor". Bu tören Caesar'ın anlattığı kurban törenine öyle yakın ki, bunun Caesar'ın yazdıklarındaki bazı ayrıntıların değiştirilmesinden sonra yapılan bir yorum olduğu düşünülebilir.

Taranis-Iuppiter: "Bir zamanlar insan kafasıyla doyurulmaya alışmış olsa da, şimdi hayvan kafalarını seve seve kabul eder". Yorumcuya göre bir zamanlar (*olim*) Romalılar öncesi dönemi, "şimdi" (*nunc*) İmparatorluk dönemini anlatır. Demek ki bağımsız



Cübbesiyle oturmuş birini, muhtemelen bir kutsal kişiyi gösteren Galya parası.

Galyalılar Keltlerdeki Iuppiter'in eşi olan ama yorumcuya göre aynı zamanda "savaşın efendisi" olan Taranis'e, başka kurbanların yanında bu özel durumda kesik başlar sunarlar ve bunlar da düşman başı olmalıdır.

Ölmüş düşmanların başlarının kesilmesi alışkanlığı, Posidonios'un bir metniyle kanıtlanıyor. Posidonios, her ne kadar kurban töreni söz konusu değilse de bu olayı Güney Galya'da, 1. yüzyılın sonuna doğru (Strabon tarafından zikredilmiştir) gözlemiştir. Öte yandan Romalılar öncesi revak, kafa biçimli kabartmaları olan pervaz kalıntıları (Roquepertuse'de, Glanum'da, Saint-Blaise'de) Bouches-du-Rhône bölgesinde insan kafataslarının böyle sergilendiğini gösteriyor. Bununla birlikte bunların düşman başları mı, öldürülen mahkûmların başları mı, bir kurban töreni ya da basit bir gösteri sırasında öldürülen insanların başları mı olduğunu bilmemize olanak yoktur. Ancak böyle bir uygulamanın ritüel bir yönü olduğundan da kuşku duyamayız.

Strabon'a göre (IV, 45), Galyalılar "kurbanları oklarla öldürüyorlar ya da tapınaklarda kazığa oturtuyorlardı; ya da saman ve odundan dev bir yığın yapıp buraya hayvanları, her tür vahşi hayvanı, insanları salıyor ve hepsini öldürüyorlardı".

2) *İmparatorluk çağında* insanların yerine başka canlıların kurban edildiğini, hem yukarıda zikrettiğimiz Lucanus'un yorumlarından, hem de Pomponius Mela'nın (Claudius devri) bir metninden çıkarabiliyoruz; bu metne göre öldürmek yerine hafif yaralamalarla yetiniliyordu (*De Chorographia*, III, 2).

Artık tanrılara iki tür kurban sunulabiliyordu: Hayvanlar, yiyecek ya da içecek. Burada, Galya'ya özgü olmayan Roma ritüelleri söz konusudur: Kurban araçları sunak anıtları üstünde birbiri ardına gösterilmiştir, sunaklarda da kutsal su serpmek (libasyon) için geleneksel bir yerleşim düzeni vardır. Resmi olsun olmasın bütün kültlerde, genellikle Kelt-Roma taşraları dışında başka yerlerde belgelenmiş kurban törenleri yapılırdı. Galya-Roma çevrelerde taurobol'a, yani Kybele ve Mithra kültüne yeni giren birinin kanıyla sulandığı boğanın kurban edilmesine atfedilen büyük öneme değinebiliriz. Bu başarıyı açıklayabilecek çeşitli etkenler vardır: Galyalılarda ana tanrıçaya verilen önem sayesinde Yunanlılar ve Romalıların getirdiği Büyük Ana inancı korunmuştur; Rhin boyunca Mithra dininin halka yayılmasını sağlamış olan lejyonların varlığı, (bu dinde, öbür dünyaya ilişkin vaadler ve avuntular inancın yayılmasını sağlamıştır); kurban edilecek değerli hayvanları sağlayan, verimli sürülerin varlığı.

IV. Mitler.

Yunanca ve Latince metinlerde, anıtlarda ya da figüratif nesneler üzerinde bulunan Kıta Keltlerine ait mitler az sayıdadır, bunlar özellikle Galya'da Galya paraları ve Galya-Roma anıtları sayesinde biliniyor. Değeri belirlenemeyen bir eşya, yani Gundestrup'ta (Danimarka) bulunan gümüş yaldızlı leğen, üzerinde resimli sahneler bulunan neredeyse tek sanat yapıtıdır: İÖ 1.

yüzyılın ilk yarısında, muhtemelen Kuzey Denizi bölgesinde yapılmış olan bu leğen, Kelt ya da Keltleştirilmiş Avrupa'da Antikçağ'a ait bazı mitik ögelerin varlığını kanıtlıyor.

Yunanca ve Latince kaynaklar Galya konusunda özellikle Keltlere ilişkin hiçbir bilgi sunmuyor, ama bu metinlerde, bu ülke (ya da İspanya) bazı Akdeniz efsanelerindeki, örneğin Herakles'in İberya'dan Yunanistan'a Galya'nın güneyinden geçerek dönmesi, onun tarafından kurulan kentler (Alesia) ya da kazanılan savaşlar (Crau'da) gibi kimi ögelerle birlikte anlatılır. Şimdiye kadar bu hikâyelerde, özellikle kentlerin, bu arada Lugdunum'un (Lyon) kuruluşuyla ilgili hikâyelerde Yunan ya da Roma tarzında yerel efsaneler belirlenememiştir.

Romalılar döneminden önce Galya paralarında, başka yönlerini bilmediğimiz efsanelere bağlanabilecek anonim sahneler ya da konular bulunur. Çıplak savaşçılar, boynuzlu başı olan süvari, görünüşe göre mitik varlıklardır. Makedonya paralarındaki koşumlu arabanın, araba sürücüsünden bozma, fantastik bir varlığın uçurduğu ve sürdüğü tek bir uçan ata dönüşmesi efsane alanına giriyor elbette; özellikle hayvanın başı bir insan başı, hatta kimi kez tolgalı bir insan başı olduğu zaman. Araba sürücüsü yerine, bu kez atın üstünde numarasını yapan bir cambaz olduğu zamansa, İrlanda destanında şu ya da bu kahramanın arabasında araba okuna doğru yaptığı "balık atlayışı" hareketi anımsanabilir. İçinden bir ışık huzmesi geçiyormuş gibi görünen ve çevresinde incili iplerle bağlanmış dört küçük kafanın bulunduğu baş, kafatasından ok gibi fırlayan ve başı çevresinde "Bodb'un kafatasları" sallanıp duran figür, ada edebiyatındaki Cú Chulainn adlı kahramanı anımsatabilir. Paralardaki diğer resimler, tıpkı Adalı Keltler gibi Kıta Keltlerinin de bilebilecekleri değişimleri anlatır ve bunların birarada oldukları zamana dek uzanabilir: İnsan başlı yabandomuzu, kuşun üstüne çıkmış boğa, büyük bir yırtıcı hayvanın götürdüğü at. Nihayet paralarda yalnızca boynuzlu, daha da açıkçası koçbaşlı yılanlar görülmekle kalmaz, ayrıca bir atın ya da bir kartalın altındaki bu canavar, sanki bu hayvanlarla boğuşuyormuş gibi görünür: Bunlar, izleri çağdaş folklorda bulunabilecek çarpışma ve şiddet sahneleridir.

Gundestrup leğeni üzerindeki düzenlemeler özellikle mite aittir, zira burada tanrıları ve tanrıçaları görürüz: Ellerini kaldırmış dört tanrıdan biri, onlara domuz sunan iki adamı, denizatına benzeyen iki canavarı, başlarını eğmiş halde duran iki büyük geyiği tutar. Dördüncüsünün yanında sadece iki kişi ve basit bir süvari bulunur. Üç tanrıçadan birinin çevresinde bir dansçı ve arslanla güreşen biri vardır. Bir hizmetçinin saçlarını yaptığı bir başka tanrıça ise bir kuş tutmakta ve çevresinde de iki yırtıcı hayvanla bir kurt bulunmaktadır. Bir adam ve bir kurt yere serilmiş, görünüşe göre ölümüne bir boğuşmadan çıkmışlar. Böylece bu yedi levha üzerinde bir eylem varsa, o da resimde görülen şiddete dayalı bir eylemdir, ölümdür, boğuşmadır, parçalamadır. Bundan başka daha büyük beş ayrı levhadan ikisi, çok daha kapsamlı ve ayrıntılıdır, zira birçok kişinin olduğu sahneler resmedilmiştir. En çarpıcı olanı, yere konulmuş bir ağaç kütüğünün (Dünya Ağacı olabilir mi?) her iki yanında askerlerin geçit törenidir: Aşağıda çalgıcılar ve piyade erleri, yukarıda süvariler. Bunlar sanki koçbaşlı bir yılanın peşinden gitmekte ve bu yılan sanki yürüyüşü başlatmaktadır. Solda, yanında bir tanrı bulunan dev gibi biri, birinin başını fıçıya sokmuş: Muhtemelen bir tanrının yaptığı bu işlem, bütün sahneye doğaüstü bir nitelik kazandırıyor. Başka bir levhada geyik boynuzlu tanrı görülüyor; cübbesiyle oturmuş, bir elinde boynuzlu yılanı tutuyor, diğer elinde madenî bir gerdanlık var ve çevresi hayvanlarla dolu: Geyikler, boğalar, kurtlar, arslanlar, üstüne küçük birinin bindiği bir yunus. Demek ki burada tanrı vahşi hayvanların, sürülerin, balıkların, canavara benzeyen yılanın efendisidir. Başka bir sahnede tanıdık bir mit sergilenir: Kollarını kaldırmış, sakallı bir tanrının yanında, başında boynuzlu bir şapka bulunan biri, ışıklar saçan bir tekerleği tutar. Bir asker, en güçlü çağındaki sakallı bir tanrı, bir tekerlek: Şimşeklerin ve savaşların tanrısı Taranis bundan daha iyi gösterilemezdi. Bununla birlikte burada vahşi hayvanların ve canavarların efendisidir: Kurtlar, kartal başlı arslanlar (grifonlar), koçbaşlı yılanlar. Böyle anıtları ya da resimli nesneleri mit açısından yorumlarken güvenlik alanından çıkmadan daha uzağa gidemiyoruz.

Buna karşılık Galya mitine ilişkin bazı ögeler yazarlarca aktarılmıştır: Galyalılar kendilerinin bir yeraltı ve gece tanrısından (Caesar) geldiklerine inanıyorlardı. Eskiden ülkede hüküm sürmüş Taurin (*tauriscus*) adında bir tyranları olmuştu (Ammianus Marcellinus, XV, 9); bir tür Hercules ve hitabet tanrısı olan *Ogmi* adlı tanrıya tapıyorlardı (Lukianos). Plutarkhos, Atlantik'te bulunan bir ötedünya adasında oturan bir Kelt tanrısına *Kronos* adını veriyor (*De facie in orbe Lunae*, 26).

Resimli anıtlarda birkaç efsane sahnesi vardır. *Nautae Parisiaci* direğinde bunlardan ikisi bulunuyor: Bir yılanı öldüren tanrı *Smertrios*, Üç Turnalı Boğa'nın saklandığı ormanda ağaç kesen tanrı *Esus*.

Ortaçağ'dan beri yazılagelmiş efsanelerden ve folklordan oluşan "Fransız mitlerine" gelince, bunlarda tam olarak Kelt ve Galya-Roma dönemine kadar giden belirli bir şey yoktur; bu nedenle bu mitler, adalıların edebiyatının aksine, pagan zamanlara ait çok sayıda kalıntıyı barındıran bu çağların mitlerine ilişkin hiçbir bilgi sunmaz.

V. Ölü kültleri: Cenaze törenlerine ilişkin ritüeller ve ölü gömme kültü.

Eski Keltler çağlara göre ya da eşzamanlı olarak tıpkı diğer halklar gibi ölü gömmüş ve ölü yakmıştırlar. La Tène'nin ilk zamanlarında ölü, bir höyük altına gömülürdü; düz mezarlara, daha sonra da çukurlara da ölü gömülür; aynı çağlarda pek sık olmasa da pişmiş topraktan, düz mezar biçimli "sandukalar" içinde ölü yakılır ve bunlar kimi kez höyüklerin yerini alır; bağımsızlığın son döneminde, daha fazla teçhizatla yakma uygulaması ise baskın hale gelir. Yine geç Roma İmparatorluğu ve Orta İmparatorluk döneminde, mezartaşlarıyla belli edilen çukurlara, belki de kuyulara ve anıtmezarlara ölü külü gömülür; bu uygulama doğrudan toprağa, tahtadan ya da kurşundan bir tabut içine konularak, taşlar ya da tuğlalar arasına, ayrıca toprak üstüne ya da bir mahzene kurulan bir anıt mezara, bir lahitle birlikte gömme uygulamasını dayatan Hıristiyanlığın gelişine kadar sürer. Bu iki ayini kavimlere ya da ayrı dönemlere atfetmek büyük hata olur: Bunlardan birinin seçimi iki etmene bağlıdır; yarı-göçebelerin ya da yerleşik insanların gelenekleri, ölünün gömüleceği yerin büyüklüğü ya da küçüklüğü, görünen ya da görünmeyen mezarların güvenliği, temizliğin olup olmaması, zeminin özelliği, toplumsal hiyerarşide ölünün yeri. Cenaze törenlerine ilişkin bu ritleri incelemeyi zorlaştıran birçok etmen vardır: Romalılar öncesi dönemde belli bir konuta ait bir anıt mezarın bulunması çok nadirdir (bunlardan kimi kez biri, kimi kez diğeri vardır); bir anıt mezarın bütünüyle keşfedildiği, böylelikle bazı dizilerin açıklan-

dığı durumlar da en az bunun kadar nadirdir. Romalılar döneminde II, IV, ve V. yüzyıllardaki kasırgalar mezarlıkları tahrip etmiştir; mezartaşları ile lahitlerin kale inşaatlarında kullanılması yüzünden bu anıtlarla bulundukları yer arasındaki bağlar kopmuştur. İki çağda da en yoksul kesimlerin ve özellikle köle sınıfının mezarları neredeyse hiç bilinmemektedir; nihayet Franz Cumont'un da gösterdiği gibi (*Lux Perpetua*) cenaze törenleri konusundaki tutuculuk, bunları çeşitli zıtlıklarla karşılaştırmıştır (küllerin yanına bırakılan yiyecekler vb.).

1) *Romalılar öncesi dönem.* – La Tène'de I. ve II. kazı bölgesinde bulunan "arabalı mezarları" biliyoruz: Bu mezarlara, savaşçıların silahlarıyla birlikte iki tekerlekli araba parçaları, özellikle at kemikleri konulurdu. Bir de öyle kalıntılar vardır ki, bunların hangi nesne sınıfına girdiklerini belirlemek her zaman olanaklı değildir. Pek gösterişli olmayan gömme törenleriyle ilgili şimdilerde yapılan çalışmalarda, kimi sorular üzerinde duruluyor: Bazı nesneler için kullanılan kefen ya da bezin varlığı, mezar için özel olarak yapılan vazolar ya da bu iş için kullanılan kap-kacak, kullanılamayan "ocak ızgaraları"nın kancalarının bırakılması; kılıçların eğilmesinin, seramiklerin süslenmesinin anlamı, gömülen mücevherlerin neye göre seçildiği vb. La Tène dönemindeki cenaze ritleriyle ilgili çalışmalar yeni başlamıştır.

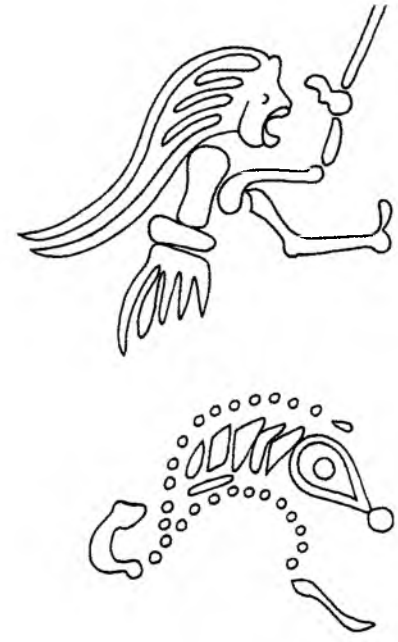
Metinlerden çok az bilgi elde ediyoruz. Bununla birlikte Caesar, ötedünyadaki yaşamı ilgilendiren birkaç noktaya değiniyor. Akitanya'da reislerin çok sadık yoldaşları ya da köleleri vardır. Bunlar, onlarla birlikte seve seve ölüme giden *soldurius*'lardır (*Galya Savaşı*, III, 22). Galyalılar ölümden sonra yaşamın varlığına o kadar inanıyorlardı ki ölülerin yakıldığı odun yığınının üstüne, ölüye hitaben yazılmış mektuplar atıyorlardı (Diodoros, V, 28) Bir savaştan sonra galip gelen reis canlı kalan tutsakları Keltlerin tanrısı Mars'a, yani Galyalıların savaş tanrısına kurban ederdi (*Galya Savaşı*, VI, 17). "Cenaze törenleri, Gallerin uygarlık seviyelerine göre, muhteşem ve masraflıdır (elbette burada reis ya da büyük kişiler söz konusudur). Her şeyi, hatta ölünün hayattayken sevdiğini sandığı canlı yaratıkları bile ateşe atarlar. Zamanımızdan kısa bir süre önce, ancak bir nesil evvel, efendileri tarafından sevildikleri bilinen köleler ve bendeler cenaze töreninin sonunda ölenle birlikte yakılırlardı" (*Galya Savaşı*, VI, 19).

Kolophonlu Nikandros'a göre (İS II. yüzyıl) Keltler, ölülere ilişkin bir kült uyarınca, kehanet almak için geceyi mezarın yanında geçiriyorlardı. Burada ölünün başucunda nöbetle ilgili bir kültün olduğu varsayılmıştır: Belki de söz konusu olan şey tam olarak bu değildir, ancak bir gecelik nöbetin rolü ortaktır. Güneyde Entremont heykeli (Bouches-de-Rhône), ölen reise yapılan kültle ilgili gibidir (savaşçılar, bir elin saçlarından tuttuğu kafalar, gözler kapalıdır; bir dizi kabartma ya da oyma kafa), bunların başka yerlerde, Yunanistan'da, İrlanda'da destanlarla yüceltildiğini, kahraman sayıldıklarını biliyoruz. Albert Grenier ile Fernand Benoit sadece Güney Galya'da belgelenmiş "kahramanlar kültü" konusunda çalışmalar yapmıştır.

2) *Romalılar dönemi.* – Birkaç ayinin ya da ayinlere ilişkin ögelerin Kelt-Roma dünyasında özel bir yeri vardır. Çoğunlukla Galya'da bulunan mezartaşları, sütunlar, sunaklar ile taş lahitler üstüne resmedilmiş doğramacı (fıçıcı) keseri simgesi; yanında *sub ascia dedicavit* gibi ne olduğu bilinmeyen ve ayrıca bu gerecin çizilmediği yerlerde de bulunan bir söz vardır. Limousin'de II. ve III. yüzyıllarda ölünün küllerinin konulduğu cam vazonun bulunduğu taş lahdin yanında, demirden bir *ascia* ile çevresine güneş ışınları gibi dizilmiş büyük çiviler mevcuttur (bunlar yanan bir tabuttan geriye kalabilecek kalıntılar olabilir mi, çekiç bu tabutun yapımı için mi kullanılmıştır?). Simgelerle süslenmiş kurşundan yapılma lahitler, özellikle Galya'da çoğunluktadır. Ayrıca



Galya paraları: Muhtemelen tanrılar arasında, çıplak yapılan savaş; çevresinde "kesilmiş küçük başların" bulunduğu kafa; araba sürücüsünün dönüşümleri.



Gundestrup'ta bulunmuş, yaldızlı gümüş leğen. Kopenhag, Nationalmuseet.



çifter çifter ama sabit bir sayıda olmak üzere vazoların varlığı da belirlenmiştir.

Mezarların içerdiği nesnelere, yani daha iyi bir deyim bulamadığımız için cenaze "eşyaları" dediğimiz şeylere gelince; bugün bunların ölüyü yakmadan önce kırılıp ateşe atılmış şeyler olduğunu, ayrıca ölüye sonsuz yaşamı için sunulan ve sağlam kalmış hediyelerden ibaret olduğunu biliyoruz. Nihayet ölünün yakıldığı yerin pek uzağında olmayan yerlerde bulunan paralar vardır.

Mezarın düzeni ve yakınların gösterdiği saygı Galya'da bulunan birçok yazıttan anlaşılır; bu yazıtlar ya başka yerlerde bilinen Romalı geleneklerden –örneğin cenaze yemeği ya da yıldönümü töreni, ölüyü beslemeye yönelik üzüm ve içecek gibi– ya da bazı Kelt adetlerinden kaynaklanır. "Lingon'un vasiyeti" adını taşıyan bir mezaryazıtı özellikle ayrıntılıdır (efendinin ve sevdiği eşyaların yakılmasını, ayrıca yıldönümü törenlerini konu alır); Géligneux'deki (Ain) bir başka yazıt, otuz gün çeken ayların on dördüncü günü, mezarın yanında bir yemek verilmesini zorunlu kılar.

Nihayet mezarın bakımı ve bunun şu ya da bu varis tarafından kullanılıp kullanılmaması konusunda Roma hukukunun bütün incelikleri uygulanmıştır.

VI. Tanrı kültlerini ilgilendiren törensi ritler.

Bağımsız Galya'da kimi ritler metinler yoluyla biliniyor. Posidonios, Galyalıların sağa doğru dönüp iki büklüm olarak dua ettiklerini söyler (Athene'de, IV, 36). Yaşlı Plinius ise Drüidler'in uyguladıkları biçimiyle meşe öksesi toplanışını anlatır (Tiberius yönetiminde, bu uygulamanın lağvedilmesinden önce): Ağacın dibinde ritlere uygun olarak dinsel bir şölen tertiplerler ve boynuzları o zaman ilk kez bağlanan iki beyaz boğa getirirler. Beyaz giymiş bir rahip ağaca çıkar, ökseyi altın bir satırla keser ve bunu beyaz bir sabunun üstüne koyar. Daha sonra kurbanları keserler..." (*Doğa Tarihi*, XVI, 95, 250-251).

Ayrıca *selago* ile *samolus* toplarken gösterilmesi gereken özenden de sözeder: Birisi cübbenin sol yeninden geçirilen sağ elle, diğeri aç karnına ve sol elle toplanır.

En erken İS 1. yüzyılın ortalarına rastlayabilecek Coligny (Ain) tabletinde gördüğümüz kadarıyla Gal takvimi, ay ve güneş takvimiydi: Caesar'ın dediğine göre Keltler günleri gün olarak değil, gece olarak sayarlardı. Ancak aralıklarla güneş döngüsü de eklenmiştir. Takvimde tanrı adları bulunmaz, ancak bazı ifadeler mevsimlik şölenlere bağlanabilir: Bunlardan birisi muhtemelen Kasım başında, öte dünya ile kurulan iletişimle ilgilidir; belki de kehanetle ilgili bir işlemi çağrıştıran diğeri "sopa atma"dır.

Galya'da kâhinlik belgelenmiştir: Diğer halklarda olduğu gibi kuşların uçuşlarına, kurbanların bağırsaklarına göre ve ayrıca insan kurban edildiğinde, ölen kişinin düşme biçimine, çırpınışlarına ve kanın akışına göre fal bakılırdı (Diodoros, V, 31, 3, ve Strabon, IV, 4).

Galya bağımsızken ayinler çoğunlukla açık havada yapılırdı.

Fetihten yüzyıl sonra Lucanus, bu kutsal yerler konusunda *a posteriori* bilgiler verecektir: Marsilya'nın yakınında "epeyce bir zamandır kirletilmemiş kutsal bir orman vardı, birbiri içine geçmiş ağaç dallarıyla karanlık bir havayı, soğuk gölgeleri barındırıyor, gün ışığı buraya giremiyordu (...). korkunç tümsekler üstünde sunaklar yükselir ve bütün ağaçlar kokuşmuş insan kanına bulanmıştır (...). Kara pınarlardan gürül gürül sular akar ve sanatla ilgisi olmayan, biçimsiz, hüzünlü tanrı heykelleri, kesilmiş kütükler üstünde yükselir (...). Halk ayin yapmak için bu ormana yaklaşmaz: Burasını tanrılara bırakmışlardır. Bu orman, çıplak tepelerin arasına sıkışıp kalmış bir ormandır" (*Pharsale*, III, 399-428).

Boğarak kurban etme töreni ve savaşçıların geçiti. Gundestrup'ta bulunan gümüş leğen levhası. Kopenhag, Nationalmuseet.



Ağaç heykellerle donatılmış görünen bu açık hava sunağıyla ilgili arkeolojik bilgiler yoktur: Bunlar kolayca çürüyecek malzemelerdir. Burada yalnızca işlenecek ağaçların değil, (Lucanus'a göre) pınarların bulunması dikkate değerdir. Aynı bağdaştırma, geç Galya-Roma çağında Seine Nehri'nin kaynaklarındaki sunaklar için yapılacaktır. Burada 1963'ten beri yüzlerce tahta sunak (tanrı heykelleri değil) bulunmuştur. 1968'te aynı türden binlerce nesne de Chamalieres'de (Puy-de-Dôme) bir kaynakta bulunmuştur. Görünüşe göre her iki durumda da, Kelt çağına kadar uzanan iyileştirici tanrılara yapılmış sunaklar söz konusudur, ancak bunların somut olarak nasıl yerleştirildiklerini bilmiyoruz.

Galya, Almanya, Bohemia, Büyük Britanya ve Macaristan'daki Keltlerle ilgili iki tür arkeolojik kalıntı, Kelt ve Kelt-Roma ayin yerleriyle ilgilidir.

Çalı çırpılar bulunan çukurların oluşturduğu ortalama 80 x 80 metrelik dörtgenler, en azından bir yerde (Holzhausen'de, Baviera) kuşkusuz ritle ilgili bir yapıyı ilgilendiriyor. Çünkü bunun yanında kurban töreninde kullanılan kuyular yeralıyor: Burada da açık havada yapılan bir tapınma söz konusu gibidir. Bohemia'daki Libenice'te bir çukur ve bir tümsekle birlikte bulunan 80 x 20 metrelik kapalı bir yerin bir ucunda, kurban için bir alan ve biçimsiz bir mezar taşı vardır. Aynı ülkede, Msecke Zehrovice'deki dörtgen bir yapıda, 1. yüzyıla ait olduğu sanılan, La Tène çağı tarzında taştan bir insan kafası vardır. Birkaç küçük tapınak kalıntısı Galya döneminden kalmadır. Daha büyükçe bir yapının pişmiş topraktan deliklerinin bilinen ilk biçimi, taştan *fanum* Roma çağına aittir. Güney Britanya'dan Macaristan'a kadar her yerde bilinen bu *fanum*, daire biçiminde, kareye yakın dikdörtgen, düzenli ya da düzensiz çokkenarlı olabilir. Yüksekçe bir yere ya da bir temel üstüne inşa edilmiştir ve doğuya bakar. Çoğunlukla hediyelerin konulması için yapılmış genişçe bir dehlizle çevrilmiştir. Buradan rahipler, kullar ya da bunların hepsi birlikte mi geçerlerdi? Böyle bir tapınağa kulların girebileceğini kanıtlayan hiçbir şey yoktur. Bu dehliz Roma döneminden önce var mıydı? Batı Antikçağ'ında türünün tek örneği olan bu türden bir tapınağın, daha önceki dönemde yerli geleneklerine dayalı hiçbir örneği olmadan ilk kez Kelt-Roma çağında inşa edilmiş olduğunu söylemek zordur. Ayrıca bu tapınak bir cenaze töreninden doğmuş gibi de görünmüyor: Bir höyükteki ölü odası ya da bir yeraltı mezarı, tanrı inancına yönelik *cella*'dan farklı bir şeydir: Bu tanrıların varlığında ortaya çıkan kahramanlaştırmadır, yoksa aksi değildir.

Maden gerdanlıklı ve tören başlıklı tanrıça. Gundestrup'ta bulunan gümüş leğen levhası. Kopenhag, Nationalmuseet.



VII. Tanrısal kimliklerin yorumu.

Bir halk diğerini egemenliği altına alınca, ona tanrılarından bir kısmını dayatır, bu tanrılar da bir anlamda onların kendi tanrılarıyla benzeştirilir, ya da bu tanrılara kendilerine en yakın tanrı adlarını verirler. Bu olgu, pagan dine sahip ülkeler arasında evrensel bir olgudur. Bu durum Tacitus tarafından Germenlerle ilgili olarak şöyle açıklanmıştır, *interpretatio Romana* (*Germania*, 43, 4): "*Naharvallar*'da (...) Romalı yoruma göre tanrılar Kastor ile Polluks'tur; onların tanrılarının özelliği budur ve adları da *Alci*'dir; bu tanrılara iki kardeşmiş gibi, iki delikanlıymış gibi taparlar".

Caesar, Galyalılardan sözederken bu işleme bir örnek verir: "Tanrılar içinde en fazla Mercurius'a ibadet ederler, en çok onun heykelleri vardır. Onu bütün sanatların mucidi, her yolun ve yolculuğun kılavuzu sayarlar. Para kazanma ve ticaret işlerinde en büyük kudrete sahip olduğuna inanırlar. Ondan sonra sıra ile Apollon, Mars, Iuppiter, Minerva gelir. Bu tanrılar hakkındaki fikirleri, hemen hemen bütün diğer milletler arasında yayılmış fikirlerin aynıdır (...) Bütün Galler, Dis denilen bir tanrısal babadan doğduklarını ileri sürerler." (*Galya Savaşı*, VI, 17). Bu sunuşun yalnızca tarihçi için bir kolaylık olmadığı, aynı zamanda kimlikleri belirlediği doğru gibidir: Romalı aileler arasında çok kanlı olarak ün salmış Galya tanrıları konusunda, ailelere güvence vermenin bir yoludur bu. Ayrıca artık ilişki içinde bulunan iki pagan din arasında bir özdeşleşme süreci anlamını taşır.

J.-J. Hatt ve F. Benoit Keltler konusunda haklı olarak *interpretatio Celtica*'dan da sözedilebileceğini söylemişlerdir: Bunun anlamı çoğunlukla Keltçe bir lâkap taşıyan bir Roma tanrısıdır. Gerçekten de bu olgu karmaşıktır ve şu ya da bu tanrı arasında bir öncelik sorunundan ibarettir: Ya yorumlanan baskın tanrı Keltlidir ve Romalılar ona yeni bir ad verirler ya da tanrı Romalıdır ve Keltler ona yeni bir ad verirler. Bu konuda P. MacCana *Mars Vesontius*'un şu anlamlara gelebileceğini belirtmiştir: 1. Besançon'da tapınılan Romalıların Mars'ı; 2. Bu kentte Mars'la eşleştirilen önemli bir yerli tanrı; 3. Romalı benzerine eş sayılan yerel bir tanrı. Burada tanrılara takılan lâkaplar sorusu vardır ve bu soru, yorum sorunundan biraz farklıdır ama bu konuyla da yakından ilgilidir. Bizdeki yerel azizler gibi.

(Notre-Dame de Lorette), bir Mars'ın ya da Mercurius'un yerli lâkabı coğrafyayla ilgili olabilir. Aynı zamanda, örneğin benzeştirilen yerli tanrının adından aldığı bir özelliğini de belirtebilir: *Apollo vindonnus*, "beyaz, parlak, kıvılcımlı" demektir.

VIII. Yerel tanrılar ve lâkaplar.

Galya-Roma panteonunun bir özelliği de şudur: Çok sayıda tanrının, bunlar ister yalnız başlarına olsunlar isterlerse iyi bilinen bir Roma tanrısıyla yanyana olsunlar, Keltçe olan adları yazıtlarda sadece bir, iki ya da üç kez geçer. Yunan dini için de, özellikle Helenizmin istilasına uğramış ülkelerde durum aynıdır:

Örneğin Küçük Asya. Lâkabın özelliği gerçektir ve kimi kez de belirlenmesi zordur. Bunlardan çoğu yer adlarıdır, yani inanışın bulunduğu yerden ya da inancın kendisinden kaynaklanan adlardır: Seine kaynaklarında *Sequana*, Dore tepesi kaynağında *Borvo* gibi. Ayrıca yerin, kaynağın ya da ırmağın adını tanrıdan aldığı da olur: Tıpkı *Divona* (Cahors), *Matrona* ("büyük" deniz), (La Marne) gibi. Diğer lâkaplar insanüstü bir niteliği gösterir: *Camulus*, "güçlü". Yine başka lâkaplar açıklanamamıştır ve belki bir gün başka kategorileri tanımlamayı sağlayacaklardır. Ancak Latin yazısı sayesinde belirlenen ve bize ulaşan bu adların çok sayıda oluşunu bütünüyle Galya çağına bağlamak doğru değildir: Romalılara ait gelenekler, onlara, daha önce sahip olmadıkları bir yoğunluk kazandırdığı zamanlarda, tanrısal kimlikler ortaya çıkabilmiştir. Üstelik Romalılar tarafından Latinleşmiş Galya adları kullanılarak o kadar çok yer adı tanrısallaştırılmıştır ki! Kimi kez tarihöncesi çağlara uzanan kayalıklara, kaynaklara, ağaçlara, yüksek yerlere, hayvanlara tapma gibi henüz bir Hint-Avrupa adı taşımayan inanç biçimleri ancak bu şekilde süreklilik kazanıyor ve sayıca çoğalıyor olmalıydı. İlk konsillerin VI. yüzyılın ortalarına kadar koyacakları yasaklara bakılırsa, bunlar sürekliliği olan ayinlerdi.

IX. Galya'daki tanrılar ve Hint-Avrupa'ya ait "üç işlev".

Georges Dumézil'in çalışmaları, tanrıların kişilikleriyle Hint-Avrupa toplumundaki üç işlevin birbirleriyle ilgili olduğunu açığa çıkarmıştır. Bu bilgin, eski Kelt tanrılarını aynı açıdan, yani Ortaçağ dönemi ada edebiyatında varolmaları bakımından incelemiş ve Germen, Roma ve Hint tanrılarıyla bazı koşutlukların bulunduğunu belirlemiştir. Bağımsızlık dönemi Galyahlarında üçüncü işlevin yani esas olarak tarım işlevinin olmadığını, çünkü bu işlerin onlara göre kadınların ve kölelerin işi olduğunu vurgulamıştır: "Sütün, tahılın derdine düşenler kuşkusuz şeytanlardı ya da esaret altında, büyük tanrıların korumasında yaşayan küçük cinlerdi". Bolluk belirten boynuz ve meyvelerle dolu sepet, en az bunlar kadar Galya-Roma tanrılarına yakıştırılan niteliklerdendir–ancak bu tanrılar arasında Galyalılarınkine benzer bir tarıncı tanrı (Amaethon) yoktur. Buna karşılık yönetme işlevi (*Taranis*-Iuppiter, yoksa *Lug* mu (?) –Mercurius) ve savaş işlevi (*Teutates-Mars*) açık biçimde gösterilmiştir.

P.-M.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

Kaynaklar. – Özellikle Romalılar dönemine ilişkin kaynakların bol olduğu Galya'da eski pagan Keltlerin tanrıları, mitleri ve ritleri üzerine bilgilerimiz çeşitli kaynaklara dayanıyor: Bunlar yazılar, görsel tasvirler, anıtlardır. Yunanca ve Latince metinler, açıklamalar ya da yorumlar şu yapıtta derlenmiştir: ZWICKER, J., *Fontes historiae religionis Celticae*, 3 cilt, *Fontes historiae religionum*'un V. cildi: C. Clemen, Berlin, 1934-1936; ayrıca şu yapıtta belirtilmiş ve özetlenmiştir: DUVAL, P.-M., *La Gaule jusqu'au milieu du V^e siècle*; *Sources de l'histoire de France des origines à la fin du XV^e siècle*'in I. cildi: MOLINIER, A. (der.), 2 cilt, Paris, Picard, 1971. En önemli metinler: Posidonios, Caesar, Diodoros, Strabon, Lucanus (ve yorumu), Yaşlı Plinius; IV. yüzyıldan VII. yüzyıla kadar konsillerin kararları (BERTRAND, A., *La religion des Gaulois. Les druides et le druidisme* –bu yapıt *Les origines*'in IV. cildidir– adlı yapıtta alıntılar vardır, Paris, 1897); bazı *Vies de saints*.
İrlanda ve Gal kaynakları için bkz. SJOESTEDT-JONVAL, M.-L., *Dieux et heros des Celtes*, "Mythes et Religions" dizisi, n° 7, Paris, P.U.F., 1940.

Yazıtlar – Galce: WHATMOUGH, J., *The Dialects of ancient Gaul*, Harvard, 1970. – Latince: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, XII-XIII, 1888-1943, Espérandieu, Finke ve Nesselhauf, Wuilleumier'in yazılarıyla birlikte; taşradaki diğer Kelt yerleşimleri konusundaki başka ciltler ve yazılar.
Heykeller – ESPERANDIEU, E., daha sonra LANTIER, R., *Recueil des Bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, I-XV, 1907-1966; ESPERANDIEU, E., *Recueil... de la Germanie romaine*, 1931. BENOIT, F., *L'art primitif mediterranéen dans la vallée du Rhône*. Sculptures, 1955. – Çeşitli bronz heykelcikler, kaynakça: ROLLAND, H., *Bronzes antiques de Haute-Provence* (Basses-Alpes, Vaucluse), *Gallia*, ek, XVIII, 1965. Pişmiş toprak – OSWALD, F., *Index of figure-types on tena sigillata*, Margidunum, 1936-1937. – ROUVIER-JEANLIN, M., *Les figurines gallo-romaines en terre cuite au Musée des antiquités nationales*, *Gallia*, ek, XXVII, 1972. Galya paraları. – DE LATOUR, H., *Atlas de monnaies gauloises*, Paris, Plon, 1892. – LENGYEL, L., *L'art gaulois dans les médailles*, Paris, Corvina, 1954; *Le secret des Celtes*, Morel, Forcalquier, 1969.

Kitap ve makaleler – Tanrılarla ilgili yöntemli kaynakça şu yapıtta verilmiştir: DUVAL, P.-M., *Les dieux de la Gaule*[2], Paris, Payot, 1976, s. 129-134. Bir bireşim içeren temel yapıtlar aşağıda belirtilmiştir; dinle ilgili konuları işleyen başka birkaç diğer yapıtla birlikte alfabetik sıraya dizilmiştir. Özel bir tanrıyla ilişkin çalışmalar için notlardaki kaynakçaya bakılmalıdır.
BAYET, A., *La morale des Gaulois*, Paris, Alcan, 1930. BENOIT, F., *Art et dieux de la Gaule*, Paris, Arthaud, 1969; *Mars et Mercure. Nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1959; *Les mythes de l'outre-tombe. Le cavalier à l'anguipède et l'écuyère Epona*, Collection Latomus, 3, 1950; *L'heroïsation équestre*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1954; *Le symbolisme dans les sanctuaires de la Gaule*, Collection Latomus, 105, 1970. BERGE, F., "Tableau du Calendrier folklorique" *Histoire générale des religions* içinde, Gorce ve Mortier, V, Paris, Quillet, 1952. BLAZQUEZ, J.-M., *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975. BLOCH, G., "La religion des Gaulois", *Revue internationale de l'Enseignement*, 29 ve 30, 1895. BRETZ-MAHLER, D., *La civilisation de La Tène I en Champagne. Le faciès marnien*, *Gallia*, ek, XVIII, Paris, C.N.R.S., 1971. CLAVEL, M., "Le syncrétisme gallo-romain: Structures et finalités", *Praelectiones Patavianae*, Roma, 1972. CLEMEN, C., *Die Kelten, Religionsgeschichte Europas*, I. cilt, Heidelberg, 1926. CUMONT, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, Geuthner, 1942. DECHELETTE, J., *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, IV[2], Paris, Picard, 1928. DE VRIES, J., *Keltische Religion. Die Religionen der Menschheit de Schröder*'in XVIII. cildi, Stuttgart, Kohlhammer, 1961; Fransızca çeviri: *La religion des Celtes*, Paris, Payot, 1963; *Altgermanische Religionsgeschichte. Grundriss der germanischen Philologie*'nin XII. cildi: H. Paul, 2. basım, Berlin, 1956-1957. DUMEZIL, G, *Mythes et dieux des Germains*, "Mythes et Religions" dizisi n° 1, Paris, P.U.F., 1939; *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, Gallimard, 1941; *Naissance de Rome* (*J.M.Q. II*), Paris, Gallimard, 1944; *Les dieux des Indo-Européens*, "Mythes et Religions" dizisi, n° 29, Paris, P.U.F., 1952. DUVAL, P.-M., *Les dieux de la Gaule*, 2. basım, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1976; "Les Celtes continentaux", *Mythologie des montagnes, des forêts et des îles*, Paris, Larousse, 1963; "Les religions des Celtes", *Histoire des religions*, V, Paris, Bloud ve Gay, 1956; "L'originalité de l'architecture gallo-romaine", *Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures periphériques* (Actes du VIII[e] Congrès International d'archéologie classique, Paris, 1963), Paris, de Boccard, 1965. GRENIER, A., *Les Gaulois*, L. HARMAND'ın güncelleştirdiği 3. basım, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1970; *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, III. kısım: L'architecture, 1, Paris, Picard, 1958; IV. kısım: Les monuments des eaux, 2, 1960. HATT, J.-J., *La tombe gallo-romaine*, Paris, P.U.F., 1951; "Essai sur l'évolution de la religion gauloise", *Revue des études anciennes*, 67, 1965. JULLIAN, C., *Histoire de la Gaule*, II (1908) ve VI (1920), Paris, Hachette. KLINDT-JENSEN, O., *Gundestrupkedelen*, Kopenhag, Milli Müze, 1961. KRAUSE, W., *Religion der Kelten*; *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*'nin 17. fasikülü, 1933. LAMBRECHTS, P., *Contributions à l'etude des divinités celtiques*, Bruges, De Tempel, 1942; *L'exaltation de la tête dans la pensee et l'art des Celtes*, Dissertationes Archaeologicae Gandenses, II, Bruges, De Tempel, 1954. LANTIER, R., "La religion celtique", *Histoire générale des religions*: Gorce ve Mortier, Paris, Quillet, I, 1947; "Keltische Mythologie", *Wörterbuch der Mythologie*:

HAUSSIG, H.-W., I, II, III, Stuttgart, 1963. MACCANA, P., *Celtic Mythology*, Londra, Hamlyn,1970. MALE, E., *La fin du paganisme en Gaule et les premières basiliques chrétiennes*[2], Paris, Flammarion, 1962. ROSS, A., *Pagan Celtic Britain. Studies in Iconography and Tradition*, New York, Columbia University Press, 1967; *Everyday Life of the Pagan Celts*, Londra-New York, 1970. SJOESTEDT-JONVAL, M.-L., *Dieux et héros des Celtes*, "Mythes et Religions" dizisi n° 7, Paris, P.U.F.,1940; "Légendes épiques et monnaies gauloises. Recherches sur la constitution de la légende de Cuchulainn", *Etudes celtiques*, I, 1936. THEVENOT, E., *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris, Fayard, 1968; *Sur les traces des Mars celtiques (entre Loire et Mont-Blanc)*, Dissertationes Archaeologicae Gandenses, III, Bruges, De Tempel, 1955. TOUTAIN, J., *Les cultes païens dans l'Empire romain (provinces latines)*, III, *Les cultes indigènes et nationaux*, 1917-1920, Paris. VARAGNAC, A., ve DEROULEZ, E., "Les Celtes et les Germains", *Religions du monde*, Bloud et Gay, Paris, 1965, s. 5-60. VASCONCELOS, J. ile LEITE, D., *Religibes da Lusitania ná porte que principalmente serefere a Portugal*, 2 cilt, Lizbon, 1897-1905. VENDRYES, J., *La religion des Celtes*, Collection "Mana", 2, III, Paris, P.U.F., 1948.

ÖZEL KAYNAKÇA

I. Kurbanlar. – DUVAL, P.-M., Notes sur la civilisation gallo-romaine, IV. "Teutates, Esus, Taranis", *Etudes Celtiques*, VIII, 1,1958. REINACH, A.-J., "Les têtes coupées et les trophées en Gaule", *Revue celtique*, 34, 1913. LAMBRECHTS, P., *L'exaltation de la tête dans la pensée et l'art des Celtes*, Bruges 1954. BENOIT, F., *L'art primitif mediterranéen*[2], Aix-en-Provence, 1955; *Mars et Mercure, Nouvelles Recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines*, Aix-en-Provence, 1959. GRAILLOT, H., *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912, s. 445-475. TURCAN, R., *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, Leyde, 1972.

II. Mitler. – JULLIAN, C., *Histoire de la Gaule* II (1908), s. 380-384. DUVAL, P.-M., *Les dieux de la Gaule*[2], Paris, 1976, s. 94-98; *Les Celtes*, "L'Univers des formes", Paris, Gallimard, 1977. KLINDT-JENSEN, O., *Gundestrupkedelen*, Kopenhag, 1961. MAINJONET, M., "Les animaux imaginaires des monnaies gauloises", *Le bestiaire des monnaies, des sceaux et des médailles*, Hôtel des Monnaies, Paris, 1974.

III. Ölüler kültü. – DECHELETTE, J., *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, IV[2] (Paris, 1928). SANKOT, P., "Le rite funéraire des nécropoles laténiennes en Champagne", *Etudes celtiques*, XV, 1, 1977. HATT, J.-J., *La tombe gallo-romaine*, Paris, 1951. MENNESSIER, C., "Tombes gallo-romaines du Limousin: Traitement graphique de l'information", *Recherches d'archéologie celtique et gallo-romaine*: DUVAL, P.-M., ve Ecole pratique des Hautes études (IV[e] section) öğrencileri. Paris, 1973. AUTEXIER, J.-Y., "Cinq Sépultures en coffre cinéraire provenant de la région d'Auzances (Creuse)", *Revue archéologique du Centre*, 15,1976. *Burial in the Roman World*, R. Reene (der.), The Council for British Archeology, Report no. 22, 1977.

IV. Törensi ritler. – GRENIER, A., *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, III. kısım: L'Architecture, 1, Paris, Picard, 1958; IV. kısım: Les monuments des eaux, 2, 1960. DUVAL, P.-M., "L'originalité de l'architecture gallo-romain", *Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques* (Actes du VIII[e] Congrès International d'archéologie classique, Paris, 1963), Paris, De Boccard, 1965. ANTIER, G., "La galerie du fanum gallo-romain", *L'Information d'histoire de l'art*, 20, 1975. WALDHAUSER, J., "Die keltischen Viereckschanzen in Böhmen", *The Celts in Central Europe* (= *Alba Regia*, XIV, 1975). Bu başlık altında Székesfehérvâr'da (Macaristan) yapılan kollokyum bildirileri, Mayıs, 1974.

V. Yorum. – WISSOWA, G., *Interpretatio Romana, Archiv für Religionswissenschaft*, 19, 1916-1919. RICHTER, F., *De deorum barbarorum interpretatione Romana quaestiones selectae*, Halle, 1906. DUVAL, P.-M., *Les dieux de la Gaule*[2], Paris, 1976, s. 67-69, 86. MACCANA, P., *Celtic Mythology*, Londra, 1970, s. 13-14. BENOIT, F., *Mars et Mercure. Nouvelles Recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines*, Aix-en-Provence, 1959, IV. bölüm.

VI. Yerel tanrılar ve lâkapları. – Tanrı ad ve lâkapları şu yapıtlarda bulunabilir: TOUTAIN, J., *Les cultes païens dans l'Empire romain (provinces latines)*, III (1917-1920); *les Tables du Corpus Inscriptionum Latinarum*, XII (1888), XIII (1943) ve çeşitli ekler; VENDRYES, J., *La religion des Celtes*, Collection "Mana", 1948. BENOIT, F., *Mars et Mercure. Nouvelles Recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines*, Ophrys, Aix-en-Provence, 1959, IV. bölüm. DUVAL, P.-M., *Les dieux de la Gaule*[2], Paris, Payot, 1976, s. 59-62 ve 117-122.

VII. Galya tanrıları ve Hint-Avrupa üç işlevi. – DUMEZIL, G., *Mythes et dieux des Germains*, "Mythes et Religions" dizisi n° 1, 1939; *Jupiter, Mars, Quirinus*, 1941; *Naissance de Rome* (*J.M.Q.*, II), 1944, Giriş; *Les dieux des Indo-Européens*, "Mythes et Religions" dizisi n° 29, Paris, P.U.F., 1952. DUVAL, P.-M., *Les dieux de la Gaule*[2], Paris, 1976, s. 26, 91.

KELTLER (KITALI). İspanya, İngiltere ve Tuna boyu dinleri.

I. Kelt-İberyalılar ve Romalılar dönemi İspanya.

Keltler, İberyalılarla öylesine karışmışlardır ki, Antikçağ'dan itibaren İber yarımadasındaki halkın üçte ikisine Kelt-İberyalılar adı verilmiştir. Yazıtlarla belirlenen Kelt-İberce denilen ve bu dili oluşturan iki dilden farklı olsa da kıta Keltçesine epey benzeyen bir dil konuşulmuştur. Metinler, çok sayıda Latince yazıt, anıtlar ve figürlü nesneler, Kelt dininin Roma istilasından önce ve özellikle bu istiladan sonra, İspanya ve Portekiz dinlerindeki payını anlamamızı sağlıyor.

Tıpkı Galya'da olduğu gibi, birçok tanrı vardır ve bunlar arasında, Numace'de bulunan bir vazo üzerine çizilmiş geyik boynuzlu tanrı, bronz heykelcikler biçimindeki tokmaklı *Sucellus*, kabartma halindeki *Epona*, çeşitli ithaflarla *Matres* (*Aufaniae, Brigeaecae, Gallicae, Moniticunae, Tendeiterae, Useae*), *Ataecina, Anderon, Bormanicus, Lugove'ler, Candamius, Dercetius, Suttunius* vardır. Boğa, yılan ve güneş atı inançları belgelenmiştir. Şifa dağıtan tanrı Endovellicus'un da Keltçe bir adı vardır.

Kelt öncesi döneme uzanan, doğa ögelerine, sulara, ağaçlara, kayalıklara ibadet, tıpkı Galya'da olduğu gibi, Hıristiyanlığın zaferine karşın süregelmiştir.

II. Kelt-Roma döneminde Büyük Britanya.

İrlanda'da elimizde sadece en fazla VI. yüzyıla kadar gidebilen Hıristiyan dönemdeki yazılı edebiyata ait pagan dinlerin kalıntıları bulunmasına karşın, Büyük Britanya'nın Romalılarca istila edilmesi sonucu, Galya'da olduğu gibi, dinlerle ilgili bilgi alabileceğimiz yazıtlar ve figürlü anıtlarla karşılaşıyoruz. Öte yandan Romalılar öncesine ait birkaç sanat yapıtı ve sikkede, ne Caesar'ın, ne Tacitus'un ne de Dion Cassius'un sözünü ettiği bu yerel geleneklere ilişkin bazı özelliklerle ilgili bilgiler buluyoruz: Tacitus ve Dion Cassius, sadece Drüidler'den ve bunların büyüyle ilgili işlerinden sözederler.

Galya'da olduğu gibi, Kelt dönemi öncesine uzanan doğa ögelerinde ibadet olgusu belgelenmiştir: Tanrılaştırılan ırmaklar, adaklar sunulan göller ve kuyular, su kıyısında yaşayan kuşların, kuğunun, karganın, turnanın, aynı biçimde kartalın, gecekuşunun ve kazın dinsel nitelikleri vardır; bunlar su kaynaklarına ilişkin inanca bağlı olabilir. Yarısı hayvan olan canavarlar, Kıta'da

olduğu gibi ulu sayılır: Geyik boynuzlu tanrı ve bilezik olarak şekillendirilen boynuzlu yılan gibi. Yine Romalılar dönemi yazıtlarda ve tasvirlerde belirlenen ortak tanrılar da arkaiktir: Örneğin üç ana tanrıçayla, Galya'da ya da Ren bölgesinde olduğundan daha sık karşılaşılmaz.

Kıta üzerinde bilinen tanrılar Manş'ın ötesinde de aynıdır: *Toutatis* (*Teutates*), *Olludios*, *Lenus*, *Segomo*, *Leucetios* (*Loucitios*), *Camulos* gibi birçok lâkabı olan Mars; *Epona* ve *Nemetona*. Ancak tanrıçalar Galya'dakinden daha azdır. Tıpkı tekerlekli Iuppiter gibi yılanayaklı Iuppiter sütunu da vardır.

Bunlardan daha az Keltli olmayan ama ada panteonuna özgü olan *Nodons*, *Mogons*, *Moponus*, *Belatucadros*, *Rigisamus ve Mars Cocidius*, *Conditatis*, *Vitiris* gibi tanrılarla *Andrasta*, *Arnemetia*, *Brigantia*, *Coventina* ve Bath'da tapmağı olan bir tür su Minerva'sı olan *Sulis* gibi tanrıçalar da mevcuttur.

Tıpkı Kıta'da olduğu gibi, Büyük Britanya'da da dehliziyle birlikte dairesel ya da dörtgen bir plana sahip olan Kelt-Roma tapmakları bulunuyordu.

III. Tuna Keltleri ve Kelt-Romalıları.

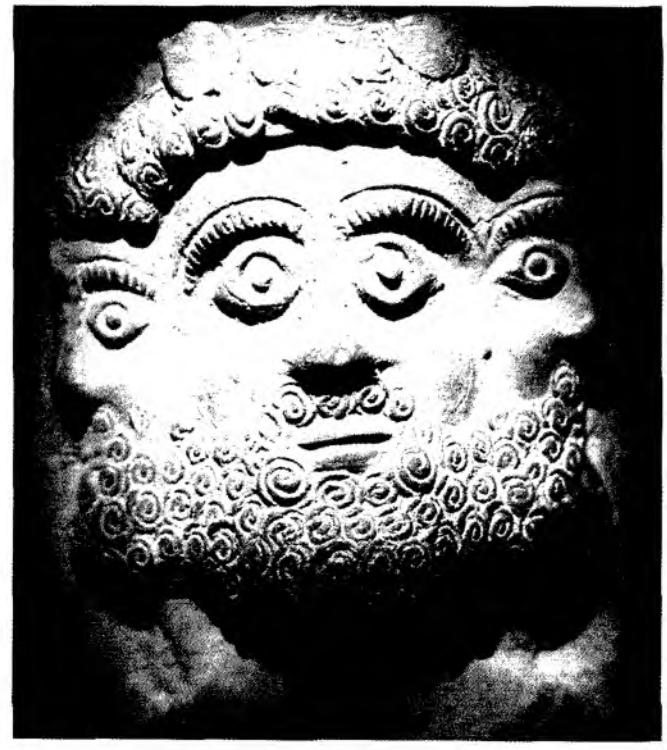
Roma dönemindeki yazıtlar Tuna ülkelerinde, Kelt-Roma dünyasının başka yerlerinde, Galya'da ya da Büyük Birtanya'da ulu sayılan kimi Kelt tanrıları konusunda bilgi veriyor; tanrıçalar: *Epona*, *Sirona*, kavşaklardaki *Triva*'lar ve *Quadrivia*'lar, *Sula* ve *Sulaviae* (*Sentona* ve *Noreia* tam olarak Tuna ülkelerine aittir). Tanrılar: *Apollo Grannus*, *Belinus*, *Mars Toutatis*, *Mars Lotobius*, *Bindus Neptinus*, *Iuppiter Bussamarus* ve *Iuppiter Cernenus* (sonuçta bu tanrının Cernunnos'tan farklı olabileceği gerçek gibi görünse de) sadece bu bölgelerde bilinirler.

Kelt-Roma planıyla yapılmış tapınaklar, *Aquincum* (Budapeşte) ve Avusturya'da Linz'de ve Bregenz'de bulunan temeller sayesinde biliniyor.

P.-M.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

Corpus Insriptionum Latinarum'un II, III ve VII. ciltleri.
I. Kelt-İberyalılar. – BLAZQUEZ, J.-M., *Diccionario de las Religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975. VASCONCELLOS, J. LEITE DE, *Religioes da Lusitania...*, 2 cilt, Lizbon, 1897-1905.
II. Büyük Britanya. – TOTAIN, J., *Les cultes païens dans l'Empire romain* (*provinces latines*) 3 cilt, Paris, 1905-1920. ROSS, A., *Celtic Pagan Britain*, Londra ve New York, 1967; *Everyday Life of the Pagan Celts*, Londra ve New york, 1970, bölüm 6.
III. Tuna. – TOUTAIN, J., *Les cultes païens dans l'Empire romain* (*provinces latines*) 3 cilt, Paris, 1905-1920. ALFOLDY, G., "Zur keltischen Religion in Pannonien", *Germania*, 42, 1964.



Boynuzları ya da yüzgeçleri olan üç yüzlü tanrı; adı bilinmemektedir. Kuzey Galya'dan gelme bir vazonun üstüne takılan parça. Paris, Milli Kütüphane, Cabinet des Médailles.

KELT SANATI. Temsilin birkaç dinsel özelliği.

I. Cübbeyle oturma duruşu.

Eski Keltlerde ve Romalılar dönemi Galyası'nda bu duruş; Gundestrup'taki (Danimarka) leğen resimlerine ve Galya-Roma heykellerine bakılırsa sadece tanrılarla tanrıçalara mahsustur. Kimi kez buna "Buda duruşu", "çömelmiş duruş" denir. Ancak sadece çapraz ya da bükük duran bacakların durumu düşünülürse bu deyim pek doğru değildir. Örneğin *Cernunnos* hep böyle durur, ancak tanrıçalar, adlarını bilmediğimiz tanrılar, hâttâ Mercurius bile (Haut-Garonne bölgesi, Puy-du-Touge'daki bronz heykelcik) bu tavrı takınır. Demek ki "belli bir duruşu olan tanrı" yoktur, ancak birçok tanrıya yakıştırılan, belki de insanların duruşuna bakılarak atfedilen bir duruş vardır. Çünkü yazarlar, Galyalıların yemeklerini yere oturarak yediklerini söylerler. J. Vendryès, Galya dilindeki bir yazıta dikkat çekiyor (Autun, Saône-et-Loire). Burada *canecosedlon*, yani hediye edilen nesne bir yastığı ya da yastıklı bir koltuğu ifade ediyor. Tanrılar da işte tam da böyle, koltuklarına oturmak isterlerdi. Çünkü çoğu kez bir yastığın üstüne oturmuş olarak çizilirler.

Bununla birlikte sadece duruş biçimi tanrı niteliğini kanıtlamaya yetmez: Roqueperture ile Glanum'daki (Bouches-du-Rhône) Roma öncesi heykeller, kesinlikle tanrı heykeli değildir; bunlar kahramanların ya da hatta rahiplerin heykelleri olabilir. Buna karşın bağımsızlıktan sonraki Galya paraları üstünde görülen kişi kutsal biri olmalıdır.

II. Yoğunlaştırma tekrarı.

Kutsal bir varlığın ya da bir simgenin gücünü arttırmak için ona ait bir ya da birçok ögeyi çoğaltına işine verilen addır. Keltlerde Mercurius, *Cernunnos* ve adını bilmediğimiz tanrı ya da tanrıça tarafından sunulan üç yüz ya da üç baş, bunun en çarpıcı örneğidir. Üç başlı olma, tanrıya özellikle üç yönü görebilme



Bouray-sur-Juine (Essonne) tanrısı. Bronz saçtan heykelcik. I. yüzyıl başı. Saint-Germain-en-Laye, Ulusal Eski Eserler Müzesi.



Koçbaşlı iki yılanı besleyen, geyik boynuzlu, üç başlı tanrı heykeli. Autun'da bulunmuştur. Saint-Germain-en-Laye, Ulusal Eski Eserler Müzesi.

olanağı verir: Yolculukların efendisi Mercurius için önemli bir niteliktir bu. Mercurius'u dört yüzlü olarak gösteren Galya-Roma çağına ait bir bronz heykelcik bile vardır.

III. Büyü.

"Kem gözlere" mukabele etmeye, tehditten kurtulmaya, düşmanı felçetmeye yönelik büyüsel korunma biçimi: Eski Kelt sanatının zengin motif dağarcığının bize sunduğu ve yine çoğunlukla simgesel süslerden çıkarabileceğimiz tek değer işte bu kurtarıcı niteliktir. Hareketliliği gösteren simgeler: Bunlar arasında bir kalkan üzerinde bulunan ve "iyi talihi" simgeleyen *svastika*, fırdolayı hareketiyle kılıç kınlarını süsleyen *trisel* (üçlü mühür) vardır. Vazolarda, takılarda ve paralarda, tehlikenin göstergesi olan göz vardır. Kelt sanatının her alanında tehlikeyi gören ve haber veren, gülümseyen ya da somurtan insan maskeleri vardır. Nihayet gerçekleşmekte olan dönüşümün, örneğin bir bitki motifinin bir hayvana dönüşmesi ya da bunun tam tersi bir dönüşümün yarattığı o tuhaf izlenim vardır: Başlayan, ilerleyen ya da tamamlanan dönüşüm, bütün Keltler için son derece önemli olan bir doğaüstü özelliği değişik ölçülerle yansıtır.

Büyü etkinliği çoğunlukla çift yönlüdür: Büyü, kötülüğü püskürtürken iyiliğin oluşmasını sağlar. Ayrıca canlı bedenlerin temsillerinin yerine geçen ve iyileşmesi istenilen hasta bedenin bölümlerini gösteren heykellerde de aynı büyü etkinliği vardır: Bu tür ağaçtan, taştan ya da madenî hediyeler, Romalılar dönemi Galya tapınaklarında, özellikle kaynak sunaklarında çok görülür. Kötü niyetle yapılmış başka nesneler: Lânet ve uğursuzluk getirdiği söylenen kurşun tabletler. Bunların Galya dilinde, Latince ve Yunanca olarak kurşun levhalara yazılmış olanları bulunmuştur.

P.-M.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

PRAY BOBER, P., "Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity", *American Journal of Archaelogy*, 45, 1951. DUVAL, P.-M., *Les Celtes*, "Univers des formes" dizisi, Gallimard, Paris, 1977. AUDOLLENT, A., *Defixionum tabellae*, Paris, 1904.

KELT TANRILARI. Tanımlanamayan figürler.

Çok sayıdaki Kelt ve Kelt-Roma ikonografisi (bu Kelt-Roma ikonografisi, beraberinde bulunan ve bunu açıklayan yazıtlardan çoğunlukla ayrılmıştır), bize hiçbir yerde benzeri bulunmayan tanrı figürleri sunuyor olsa da, bu figürler henüz tanınabilmekten uzaktır. Yine de, birçok durumda niteliğe ve başlıca sıfatlara göre bir adlandırma yapılabilir: Av tanrısı ya da tanrıçası,



Donon tepesinin (Aşağı Ren bölgesi) isimsiz avcı tanrısı. Strasbourg, Arkeoloji Müzesi.



Taştan, oturan bir tanrı heykelinin hayvan temsilleriyle kaplı sırtı. Le Coutaral, Poulan-Pouzols (Tarn). Fransa, Albi Müzesi. Foto: Groc.

bolluk tanrıçası, ana tanrıça, savaşçı tanrı ya da tanrıça, kuşlu tanrı, tanrı çifti, vb. Herhangi bir bilgi verebilecek bir özellik olmadığında bunları tanımak daha zordur.

Romalılar öncesine ait, Roquepertuse ve *Glanum*'daki (Bouches-du-Rhône) cübbe giyip oturmuş kişiler tanrı mıdır yoksa rahip mi? Aynı biçimde oturmuş olan Bouray'deki (Essone) bronz saçtan yapılma tanrı hangi tanrıdır? Peki aralarında üç başlı bir tanrının bulunduğu ve Beaune'daki Côte-d'or mezartaşının üstünde Pan ile birlikte bulunan çıplak tanrılar hangi tanrılardır? Cübbesiyle oturan ve dizlerinin üstünde bir insan kafası taşıyan Bouriège'deki sakallı tanrı hangi tanrıdır?

Ya Grand'da (Vosges), bir eczacı işliğinde (görünüşte öyle) gösterilen o son derece ayrıntılı tanrıça? Peki ya Gundestrup leğeni üzerindeki tanrı portreleri? Galya'ya, Büyük Britanya'ya, İspanya'ya ve Tuna boyu ülkelerine ait başka birçok tanrıyı sadece resimleriyle tanıyoruz ve bunlar titiz bir karşılaştırmalı çalışmaya konu olabilecek değerdedir. İnsanbaşlı at ve yabandomuzu, tekbaşlarına duran ya da savaşan, bir arabayı çeken

yırtıcı hayvanlar gibi Kelt sikkeleri üstünde tasvir edilen tanrılar ya da sadece kutsal olan doğaüstü varlıklar ve bu imgeler üzerinde çok sık rastlanılan bir dizi canavar için de durum aynıdır.

P.M.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

ESPERANDIEU, E., daha sonra LANTIER, R., *Recueil des Bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, I-XV, 1907-1966; ESPERANDIEU, E., *Recueil... de la Germanie romaine*, 1931. – BENOIT, F., *L'art primitif mediterranéen dans la vallée du Rhône*[2], 1955 (sculptures préromaines): broz heykelcikler, sikkeler, taşlar, mozaikler, seramikler, pişmiş toprak heykelciklerle tamamlanmalıdır. MAINJONET, M., "Les animaux imaginaires des monnaies gauloises", *Le Bestiaire des monnaies, des sceaux et des médailles* sergi kataloğu, Hôtel des Monnaies, Paris, 1974.

KENTAUROSLAR.

Yunanistan'da şehir veya benzeri yerleşim bölgelerinden dışarı çıkıldığında her an garipliklerle karşılaşılabilir. Doğada sık sık görülen efsanevi kişiler arasında Kentaurosların ayrı bir yeri vardır. Yarı-insan, yarı-at olan bu yaratıklar orman ve dağların sınırlarının ötesinde, insanların dolaşmadığı yerlerde yaşarlar. Diğer orman tanrıları ve perileriyle paylaştıkları bu yerlerde karşılaştıkları insanlar, avcılardır. Ancak bu avcılar farklı avcılardır, çünkü adları Herakles ve Atalante'dir. Herakles, Pholos'un hâkim olduğu dağlarda Erymanthos adlı yabandomuzunun peşindeyken, Kentauros Pholos'la karşılaşır ve onun misafiri olur. Apollodoros'a göre çiğ etten başka bir şey yemeyen bu misafirperver Kentauros, Herakles'e pişmiş et ve şarap ikram eder. Kızarmış etin ve şarabın kokusunu duyan ve bu fırsattan yararlanmak isteyen öteki Kentauroslar başlarına üşüşürler. Herakles onları ancak dövüşerek uzaklaştırabilir. Bu olaydan sonra insanlar ve Kentauroslar arasında sürekli bir kavga başlar.

Toplumdan uzak yaşayan, önceden kesinlikle kestiremeyeceğiniz davranışlar içinde bulunan (Apollodoros), bununla birlikte insanlara kızarmış et ve şarap ikram edebilecek kadar misafirperver olabilen bu garip ve vahşi yaratıklar, şifalı otlar ve merhemler hakkında her şeyi bilirler. Doğuştan avcılardır, silah olarak taş ve sopadan başka bir şey kullanmazlar. Buna karşın Herakles'in ve Atalante'nin yaylarına ve oklarına karşı duramazlar. Et ve şaraba düşkün oldukları kadar, kadınlara da düşkündürler. Kentaurosların yaşadığı ormanlarda tek başına dolaşan bir kadın avcı, büyük bir tehlike altındadır. Çünkü varlığıyla Kentaurosların hayvansı cinsel dürtülerini uyandırır ve böyle bir durumda yayından başka güvenebileceği hiçbir şeyi yoktur.

Theseus da insanlarla Kentauroslar arasındaki kanlı çatışmalara konu olur. Lapithlerin kralı Peirithos ile Hippodameia'nın düğününde gelini kaçırmaya çalışan Kentaurosları, düğünün şerefkonuğu olan Theseus öldürür. Silahlı savaşçıları taşlı sopalı Kentauroslarla karşı karşıya getiren çatışmaların yönü kendi aleyhlerine değişmeye başlayınca, Kentauroslar dayanamazlar ve şarapların ve kadınların üzerine atlarlar.

Vahşi yaratıklar olmalarına karşın avcılığın ve tıbbın bulucuları Kentauroslardır. Kheiron adlı kahraman Kentauros, topluma en fazla uyum sağlayan Kentaurostur ve onun doğaya yakınlığı, av sanatının yanısıra bitkiler hakkındaki bilgilerini de geliştirmesini sağlar.



Herakles'in bir şarap küpü açışına eşlik eden Kentauros. Attika dar boğazlı vazosu (lesit). İÖ 480'e doğru. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Chuzeville.

Aktaion gibi Asklepios da onun tıp alanında öğrencisi olmuş, Peleus ve Akhilleus da avcılığı ondan öğrenmişlerdir.

Görülüyor ki oldukça barbar yaratıklar olmalarına karşın Kentaurosların eğitmenlik yaptıkları da olmuştur. Özellikle, Akhilleus'un çocukluğu Kheiron'un yanında geçer. Akhilleus henüz çocukken av sanatını öğrenmesi için babası Peleus tarafından Kentauros Kheiron'un yanına bırakılır. Neden Peleus gibi usta bir avcı, Kentauros gibi bir yaratığın yardımına ihtiyaç duysun? Çünkü, bir ölümlü ile bir deniz tanrıçasının oğlu olan Akhilleus, annesinin yanındayken büyük bir tehlike altındadır. Kendisi gibi ölümsüz olmaları için Akhilleus'tan önceki çocuklarını ateşe atan bu anne, onların ölümüne neden olmuştur. Bu nedenle Peleus ne tanrıların, ne de insanların dünyasında güvencede olan Akhilleus'u önceki çocuklarıyla aynı akibeti paylaşmaması için Kentauros'a verir. Akhilleus, at adam Kheiron'un yanında, silahsız olarak domuzlara ve ayılara hükmetmeyi öğrenir; aynı zamanda müzik ve hekimlik alanlarında eğitilir. Kentauros, güzel sanatlar konusunda olduğu kadar, ahlak konusunda da çok bilgilidir. Homeros'a göre Kheiron, aslında, "Kentaurosların en dürüstüdür", aynı zamanda bir güzel ahlak örneğidir.

Peleus, başından geçen bir olayda, Kentaurosların nasıl çift kişilikli yaratıklar olduklarına tanık olur. Kalydon avında, Peleus yanlışlıkla kayınpederi Eurytion'u öldürür ve İolkos'ta kral Akastos'a sığınır. Bir süre sonra kralın karısı Peleus'a tutulur. Aşkına karşılık bulamayınca da kocasına Peleus'u şikâyet eder. Kral, kendisine sığınan bir adamı öldüremeyeceğinden Peleus'tan



Peleus, çocuk Akhilleus'u Kheiron'a götürür. Attika şarap küpü (oinokhoe). İÖ 490'e doğru. Londra, British Museum. Foto: Müze.

kurtulmak için kurnazca bir plan hazırlar. Dağlarda yapılan bir av seferi sırasında Peleus'un uykuya dalmasını fırsat bilip kahramanın silahı olan "machaira"yı (bir silah olarak da kullanılabilen kutsal müzik aleti) öküzlerin gübreliğinin içinde bırakır. Kentaurosların tehdidiyle karşılaşan –ya da hayvanların tehditiyle karşılaşan– Peleus, hayatını, silahını bulup ona veren Kheiron'a borçludur.

İşte Kentauroslar iki farklı özelliği aynı bedende taşıyan böyle garip yaratıklardır. Kaba ve barbardırlar. Aynı zamanda insanların hem eğitmenleri, hem de rakipleri; kahramanların ise genellikle en iyi dostlarıdırlar. İyi Kentaurosları (Kheiron ve Pholos) kötü Kentauroslarla (Nessos ve Herakles'e saldıranlar) olarak ikiye ayırmada şaşılacak bir şey yoktur. Böyle bir değerlendirme yaparken, Kentaurosların asıl doğaları gözden kaçırılabilir. Kültür (uygarlık) ve doğa arasında en uç noktalarda gezinen bu yaratıklar, varlıklarını bu aykırılığa borçludurlar. Yerleşim bölgeleri etrafında ne iyi, ne kötü olağanüstü yaratıklarla karşılaşılır. Bu bağlamda Kentauroslar, Yunanlılara göre siteleri oluşturan birbirinden farklı iki temel ögeyi simgelerler; bir yanda kültür dünyası, uygarlık, sanat ve teknik, öbür yanda doğa. Sonuçta Kentauroslar kültürün doğal ögesidirler, doğalı oluşturan taraftırlar. Ustası oldukları sanatları öğrenebilmek için hem onlara meydan okumalı, hem de onların övgüsünü kazanmalıdır. Ustası oldukları bu tekniklerin onların elinde hiçbir anlamı yoktur; bu teknikler yalnızca kahramanlarca insanlara açıklandıkları zaman anlam kazanırlar. Belirsiz özellikleriyle bünyelerinde iki farklı doğayı barındıran Kentauroslar, her şeyin mümkün olduğu avcılık dünyasına aittirler.

Arkaik dönemden kalma vazo resimlerinde, Kentaurosların çift kişilikleri çok açık bir biçimde resmedilir. Genelde Kentauroslar ön tarafları insan, arka kısımları at şeklinde olup "çıplak figürler" biçiminde resmedilirken, Kheiron, bazen de Pholos farklı iki kısımda çizilirler: Önde insan biçiminde, arka tarafı at biçiminde, bacaklarını ve gövdesini örten bir çarşaf giymiş haldedir. Böylece resimlerinde bile Kentaurosların çift kişilikleri vurgulanır; insanlık ve hayvanlık arasındaki paylaşım, yukarı ile aşağı arasında değil, arka ile ön arasında olmakta ve Kheiron'un farklı tasviri de içinde bulunduğu durumu simgelemektedir.

Kentaurosların görünümlerini tamamlayan bir başka boyutları daha vardır. Farklı kültürleri karşılaştırdığı eski bir yazısında Georges Dumézil, birbirinden farklı Hint-Avrupa kültürlerinde at adamların, kış mevsiminin bitişinin kutlandığı bayramlarda nasıl yeraldıklarını ve oynadıkları rolleri açıklamaya çalışır. At adam kılığına girmiş gençler sokaklarda geçit yaparlar, şarap ve kadınlar hakkında fıkralar anlatırlar. Yunan kaynakları yeterince açık olmasa da Henri Jeanmarie bunlardan bazı sonuçlar çıkarmıştır. Erginleme ayinlerinin ritüellerinden olan kılık değiştirme ve maske takmalar, yalnızca öğrencilere özgü değillerdir. Üstatlar da, ayini yöneten ve anlatanlar da kılık değiştirirler veya maske takarlardı. Eski Yunan'da, genelde hayvan kılıklarının seçildiği bu ayinlerde farklı kılıklar arasından belli başlı iki tür kılık sıyrılırdı: At adam ve kurt adam.

A.S. [L.A.]

KAYNAKÇA

DUMEZIL, G., *Le Problème des centaures*, Paris 1929. JEANMAIRE, H., *Mélanges H. Grégoire, Chiron*, Brüksel 1949, s. 256-265. SCHIFFLER, B., *Die Typologie des Kentauren in der antiken Kunst*, Frankfurt, 1976.

KORE MİTOLOJİSİ.

Kore'de oldukça az sayıda mit, dünyanın oluşumundan bahseder[1]. Ağızdan ağıza dolaşan kimi efsanelerde, evrenin ilk başta bir kaos olduğu, fakat bir çatlağın yeri gökten ayırdığı anlatılır. O sırada iki güneş ve bir ay dünyayı aydınlatmaktadır. Ancak güneşlerden biri ve ay, bir ok tarafından düşürülmüş ve insan da topraktan yaratılmıştır.

Ok atımının eski Kore inancında çok büyük önemi vardır. Korelilerin yerleştiği ilk yerlerden biri "tanrının ülkesi" ya da "ok'un toprağı" olarak adlandırılmıştır. Bu ülkenin efsanevi atası; "Kayın'ın Efendisi" Tangun'dan başkası değildir. Kimi zaman, üç eski Kore krallığından biri olan Konguryo'yu kuran kişinin[2] babası olduğu söylenir. Öyle ki, bu ülkenin kurucusu Tongmyong'un "iyi ok atan" anlamındaki Cumong[3] adıyla da tanınması hiç şaşırtıcı değildir.

Cumong'un doğumu esrarengizdir. Su tanrısının büyük kızı, müstakbel eşi Hämasu[4] ona rastladığında, Ayı Kalbi diye bilinen bir yerde yıkanmaktadır. İşte Cumong'un doğumu, *Wei Chou*'nun (C bölümü) anlattığı gibi bu karşılaşmanın sonucudur.

"Doğunun Başkenti Fouyu'ya nereli olduğu bilinmeyen, adının Hamasu olduğunu, göklerin imparatorunun oğlu olduğunu ve bir devlet kurmak için geldiğini söyleyen bir adam geldi". Su tanrısının büyük kızı, gök tanrısının bu oğlunu nasıl tanıdığını şöyle anlatır: "...Adamı gördüm... Beni Ayı Kalbi denen yerdeki bir eve götürdükten sonra kendisiyle zina yapmaya zorladı. Sonra gitti ve bir daha dönmedi".

Böylece kızın karnında bir yumurta oluşur; Cumong da bu yumurtadan çıkacaktır. Aynı metin bu konuda şöyle diyor: "...Ryuh wa (= kızın adı) bir odaya kapandı. Güneş onu aydınlattı. O vücudunu sakınıp ondan kaçtı, fakat güneşin ışığı onu izledi. Hemen o anda gebe kaldı ve bir yumurta doğurdu. Kral (Fouyu kralı), yumurtayı önce bir köpeğin, daha sonra da bir domuzun önüne attırdı. Ama köpek de, domuz da yumurtayı yemedi.

Arkasından bir yola bırakıldı; sığırlar ve atlar ondan kaçtı. Daha sonra onu bir tarlaya bıraktılar; kuşlar onu kanatlarıyla sardılar. Kral, onu kırmak istedi ama başaramadı. Onu doğuran kadına geri verdi. Kadın onu sarıp sarmaladı ve sıcak bir yere yerleştirdi. Bir oğlan kabuğu kırıp yumurtadan çıktı. Güzel bir yüzü vardı".

Kore mitolojisinde, bir efsanevi kahramanın mucizevi doğumu hemen her zaman güneş ışığı ve yumurta ile bağlantılıdır. *Samguk yusa*'da bu konuda pek çok örnek vardır: Kore'nin güneyinde Koguryo ile rekabet halinde bir krallık olan Silla'nın[5] kurucusu, yıldırıma benzeyen olağanüstü bir esinti toprağı yalarken, beyaz bir atın toprağa bıraktığı yumurtadan doğdu (I. bölüm). Karak[6] denilen ülkenin kurucusunun oğullarına dönüşen altı yumurta, gökten sarkan menekşe rengi bir ipin vardığı yere bırakıldılar (II. bölüm). Silla'nın soylu ailelerinden Kim kabilesinin kurucusu Aldji de aynı şekilde doğar: "Prens Ko bir gece, Horoz ormanı denilen ormandan bir ışığın yayıldığını farketti; göğü yere bağlayan menekşe rengi bulutların ortasında, ağaca asılı altın bir sandık duruyordu. Kral sandığı açtırdı ve içinde bir erkek çocuğu buldu. Daha sonra bu çocuk Silla'nın tahtına çıktı (I. bölüm)".

Açıktır ki, yumurta ya da onu simgeleyen sandık, "meyvasını" sadece güneş ışığı tarafından tohumlandıktan sonra vermektedir. Bununla beraber bu "mucizevi" doğum vakalarında annenin rolünün, deyim yerindeyse önemsiz olması dikkat çekicidir. Anne gökyüzünden yeryüzüne gönderilmiş basit bir aracıdır ve Tangun'u doğuran ayıda olduğu gibi, rahatlıkla bir hayvanla yer değiştirebilir (*Samguk Sagi*, I. bölüm).

Wei Chou'dan alıntıladığımız ve yumurtanın terkedilişinden[7] sözeden bölüm ilginçtir. Ne köpeğin, ne domuzun onu yemek istemesi, sığırların ve atların ondan kaçması ve kuşların onu kanatlarıyla sarması neyi ifade etmektedir? Diğer metinlerle yapılan bir karşılaştırma, bizi, bu hayvanların hareketlerinin kutsal olduğu düşüncesine götürür. Örneğin *Louen heng*'de (II. bölüm), terkedilen çocuk, sırayla ağzına nefes veren domuz ve at tarafından kurtarılır ve *Heou Han Chou*'ya göre, (LXXXV. bölüm) böylece bu çocuğun bir tanrı olduğu anlaşılır.



Uçan at. 1976'da Silla Krallığı'nın eski başkenti Kyongdju'da "C'onma" (Göksel at) adı verilen mezarda bulunmuştur.

Burada hatırlamak gerekir ki *Weit che*'ye göre (XXX. bölüm), Fouyu kabilelerinin reislerinin her biri at, sığır, domuz gibi birer hayvan ismiyle adlandırılmıştır. Muhtemelen bu hayvanların her biri bir kabilenin atası gibi saygı görmüş ve böylece Cumong doğmadan önce atalarının kutsal güçlerinin tümünü miras olarak almıştır. Buna karşı Koguryo halkının komşusu olan ilkel *Ye*'lerin, kaplanı tanrı olarak kabul ettikleri bilinmelidir.

Sonuç olarak, Cumong'un hayvanlarla olan ilişkisi, hayvanî ruhların hâkim olduğu yeni bir çevreye girmek için aşmak zorunda olduğu giriş sınavını ifade etmektedir. Bu, kahramanımızın doğumundan önce neden korunmasını gerektirecek kadar tehlikeye atıldığını açıklamaktadır.

Cumong iyi bir ok atıcısıydı.[8] Bu konuda, *Samguk Sagi* şöyle der: "Yedi yaşından itibaren oklarını ve yayını kendi yaptı. Her atışı hedefi vuruyordu. Fouyu'nun halk dilinde *Cumong* kelimesi iyi ok atıcısı demekti. Bu yüzden bu isimle çağrıldığı söylenir. Fouyu'nun kralı Kümwa'nın sürekli Cumong'la oynayan, fakat onun kadar yetenekli olmayan yedi çocuğu vardı. Täso adındaki büyük oğlu krala Cumong'un bir insandan doğmadığını, yürekli olduğunu ve eğer ona dikkat edilmezse bir felâketten korktuğunu söyledi. Daha sonra ovalarda ava çıkıldı. Cumong iyi bir ok atıcısı olduğundan, ona az sayıda ok verildi. Buna rağmen öldürdüğü hayvanların sayısı çok fazlaydı. Kralın oğulları ve adamları bir kez daha onu öldürmek için plan yaptılar. Üç arkadaşıyla beraber Cumong bir ırmağa vardı. Karşıya geçmek istediler fakat köprü yoktu. Onları izleyen askerler tarafından yakalanacaklarından korkan Cumong ırmağa, atasının gökler imparatoru, annesinin de sular tanrısının kızı olduğunu ve o gün kaçmak istemediğini ama kendisini izleyen askerlerden nasıl kurtulacağını bilmediğini söyledi[10]. Bunun üzerine balıklarla kabuklu hayvanlar su yüzüne çıkıp bir köprü yaptılar, Cumong geçtikten sonra hemen dağıldılar ve askerler [ırmağı] geçemediler".

Kore mitolojisinde yay hangi mucizevi gücü temsil etmektedir? Bu konuda, *Tongguk Li Sangguk Cip* (III. bölüm) bize çok



Ritüel av sahnesi. Koguryo duvar resmi. IV. yüzyıl.

değerli bilgiler vermektedir. Bu metne göre, Cumong Fouyu'dan ayrılırken annesi ona beş tahıl vermiş o da bunları kaçışı sırasında kaybetmişti. Büyük bir ağacın altında dinlenirken daha yeni konmuş bir çift güvercin gördü. Kendi kendine, bu kuşları ona tanrıça annesinin göndermiş olduğunu söyledi ve bir ok attı. Onları boyunlarından vurdu. Boyunlarından buğday tohumları çıktı; sonra canlanıp uçsunlar diye üzerlerine su serpti.

Beş tahılın tohumlarının simgelediği toprağın bereketi, ok ve yay vasıtasıyla kadının doğurganlığına, dolayısıyla, su tanrısının kızı, Cumong'un annesine bağlanır. Cumong'un bir ağacın altında bulunmasının da anlamı vardır: Yay gibi, bu da mucizevi yükselişin tamamlanmasını sağlamakta ve göğü, yeri ve yeraltı dünyasını yani üç kozmik dünyayı birbirine bağlamaktadır. Cumong'un gök tanrısının gerçekten ardılı olduğunu kanıtlamak için neden komşu ülkenin kralı Songyang'ın önünde iyi bir atıcı olduğunu göstermesi gerektiğini bu şekilde anlıyoruz. Yukarıda alıntı yaptığımız metin (III. bölüm), kahramanımızın yüz adımdan bir geyiği karnından vurduğunu, ayrıca yüz adımdan daha fazla bir mesafeden yeşim taşından bir yüzüğü kırdığını söylemektedir[11].

Fakat gerçekten kral olma ayrıcalığına sahip olduğunu göstermek için sadece yayın temsil ettiği güce sahip olmak yeterli değildir. Öyle ki, *Tongguk Li Sangguk Cip*'e (III. bölüm) göre, krallığını kurduktan hemen sonra Cumong şu konularda yakınır: "Daha davul ve boynuz törenimiz yok. Kral Songyang'ın elçisi geliyor. Ama onu törenle karşılamam imkânsız. Bizi aşağılayacak. Bir vassal... kendini takdim eder ve gidip yüce kral Cumong için kral Sangyang'ın davulunu ve boynuzunu almayı önerir. Kral, "Yabancı bir ülkenin hazinesini nasıl alacaksın?" der. [Vassal] "göğün hediyeleri söz konusuyken, nasıl alınmazmış? Kim yüce kralın Fouyu'da sıkıntı içerisindeyken, buraya geleceğini düşünebildi? Şimdi yüce kral on bin ölü vermeyi göze alıp adımı duyursun.

... Bu göğün çizdiği bir kader ve gerçekleşecek. Ne yapabiliriz?" "Bundan sonra [vassal]... ve daha iki kişi gittiler, boynuz ve davulla geri döndüler".

Davulun Koguryo'da cenaze törenlerinde dans sırasında çalındığını belirtelim. Bu çalgının büyülü sesiyle öbür dünya ile iletişim kurduğu ve ölüler için göğe yükselme imgesi olma özelliği taşıdığı düşünülebilir. Buna karşın boynuz hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Ama *Samguk Sagi*'ye (XIV. bölüm) göre davulun değeri aşağıdaki hikâyeden ileri gelmektedir. Hodong adında Koguryolu bir prens, Lolang'ın büyülü davulunu tahrip edebilmek için Çin'in Lolang eyaletinin valisinin kızlarından birini baştan çıkarır. Çalgının tahrip olması, eyaletin tümüyle harabeye dönmesine yol açar.

Böylece davulun temsil ettiği diğer güce de sahip olan Cumong, kral Songyang'ın ülkesini fethe çıkar. *Tangguk Li Sangguk Cip* (III. bölüm), bu sefer esnasında yakaladığı beyaz bir geyiğe söylediği sözler vasıtasıyla yağdırdığı yağmurla ülkeyi harabeye çevirmeyi başardığını anlatır: "Eğer gök Songyang'ın başkentini sular altında bırakmak için yağmur yağdırmazsa, seni serbest bırakmayacağım. Eğer kurtulmak istiyorsan göğe yalvar. Geyik kederle haykırdı ve sesi, kral Songyang'ın başkentini sular altında bırakan yağmuru yağdıran göğe ulaştı. Kral Cumong sazdan yapılmış bir halatla suyu aştı ve bir ördeğin üzerine bindi; ülkede yaşayanlarının hepsi halata tutundular. Cumong kamçısıyla suyun üzerinde bir çizgi çekti, su hemen kurudu. Songyang ülkesindekilerle birlikte boyun eğdi".[12]

Kahramanımız suyu kamçısıyla yokeder ve böylelikle dirilmeye sebep olur. Bu, dinsel duyguları yüzünden tıpkı ok ve yayda olduğu gibi kamçıyı bir simge olarak gören Kagunyolular için olağanüstü bir olay değildir. Eğer Cumong'un "babası" ve "annesi", "Ayı Kalbi" denilen yerde karşılaşmamış olsalardı, Cumong'un mucizesi gerçekleşmeyecekti. Bu hayvan, bir başına ölümü ve dirilmeyi temsil etmektedir. Kayın'ın efendisi Tangun'un doğumuna dair mitin kanıtlandığı gibi: *Samguk Yusa* (I. bölüm), ayının bir tutam *artemisia* ve yirmi baş sarımsak yemesi ve bununla birlikte insan şeklini alana kadar yüz gün boyunca güneş ışığından kendini sakınması gerektiğini söylüyor. Kahramanımızın, kendisi ayının oğlu olan Kayın'ın efendisinin oğlu sayıldığını hatırlıyoruz. Bütün bu olanların temelinde, Cumong'un, gök ve suyun temsil ettiği dünyayla yeraltı dünyası arasında gidip gelmesini sağlayan kutsal bir güçle donatılmış bir tanrı olması yatmaktadır. *Tangguk yodji sungram*'deki (LI. bölüm) bir pasaja göre, gökyüzünde oturan Cumong yeraltı dünyasına sık sık bir mağara vasıtasıyla gelebilmiştir.

Cumong'un çocuğunu yasal vasisi olarak tanıması için bu iki dünyayı birbirine bağlama gücü de gereklidir. *Samguk Sagi* (XIII. bölüm) bu konuda şöyle demektedir: "Eskiden, Cumong Fouyu'dayken bir kadınla evlendi. Kadın hamile kaldı ve Cumong'un kaçmasından sonra bir çocuk doğurdu. Ona Yuri adını verdiler. Küçükken, bu çocuk sokakta serçelere sapan atarak eğleniyordu. Yanlışlıkla bir kadının su çekmekte kullandığı seramik bir cismi kırdı. Kadın ona babasının olmadığını ve bu yüzden bu kadar kötü olduğunu söyleyerek hakaret etti. Çocuk annesine, "Babam kim? Şimdi nerede?" diye sordu. Anne, "Senin baban olağanüstü bir insandır. Bu ülkede istenmediğini bildiği için, güneydeki topraklara kaçtı. Orada bir devlet kurdu ve kral oldu. Kaçarken benden eğer bir oğlan doğurursam ona babasının, yediğen bir taşın üzerinde bitmiş bir çamın dibine bir nesne sakladığını söylememi istedi. Eğer bu çocuk onu bulabilirse Cumong onu meşru oğlu olarak kabul edecek" diye yanıtladı. Yuri annesinin anlattıklarını duyduktan sonra, o cismi aramaya gitti, fakat bulamadan geri döndü. Bir sabah evdeyken direklerin arasından gelen bir ses duyduğunu sandı. Bakmaya gitti ve direklerin yediğen olduğunu farketti. Böylece direklerin üstüne baktı ve kırık bir kılıç parçası gördü. Bu nesneyle babasını görmeye



Gök direğini süsleyen bir çift kuş. III. yüzyıl. Güney Kore.

gitti ve ona kırık kılıcı sundu. Kral, kendindeki diğer parçayı çıkardı, iki parçayı biraraya getirdi. Kral mutlu oldu ve çocuğu varisi olarak prens yaptı".

Kore'de kozmolojik üç dünyayı birbirine bağlayan ağacın veya direğin tepesine, bir ya da iki tane heykel kuş bağlanmıştır. Bu gelenek en azından iki bin yıldır varlığını sürdürmektedir; *Weitche* (XXX. bölüm) Kore yarımadasının güneyinde kutsal ve ulaşılmaz bir yerde, tepesinde bir ya da birden fazla çıngırak asılı bir sırığın dikili olduğunu söylemektedir.[13]

Her ne olursa olsun, *Samguk Sagi*'ye göre (XIII. bölüm), Cumong'un olağanüstü bir güce sahip olması, kahramanımız daha devletini kurmadan önce her biri ayrı ayrı ketenden yapılma bir elbise, uzun bir cübbe ve suda yetişen otlardan yapılmış kıyafet giyen üç adamın onun hizmetine girmesinden ileri gelmektedir. Esasında burada Antikçağ'da kendilerine kazandırılan işlevler nedeniyle değişikliğe uğramış şaman kıyafetlerinden bahsedildiğini biliyoruz. Keten günümüzde de yas giysilerinde kullanılan bir malzemedir, kıyafeti giyenin ölülerin dünyası yani gök ile iletişim görevini üstlendiği düşünülür. İkinci tip giysi, nispeten yakın bir çağa kadar Koreli Budist keşişler tarafından giyilmiştir ve siyah renktedir. Burada Kore'ye özgü olan ama sonunda Budistler tarafından da benimsenen bir şaman geleneğinin söz konusu olduğunu sanıyoruz. Zira siyah (renk), çok sık olarak bir şamanın varlığının işareti olmuştur. Bugün dahi şamanın olduğu yeri göstermek için dikilen ve tepesinde siyah bezden bir kurdele bulunan sırık bunu doğrulamaktadır. Cain'de (Kangwon'a bağlı) köy bayramı sırasında insanlar, tepesinde siyah kuşakların asılı olduğu *kamsattuk* adı verilen büyük bir direğin arkasında geçit yaparlar. Bu iki tür kıyafet, örneğin Buryatlarda olduğu gibi siyah ve beyaz olmak üzere iki şaman sınıfı arasında yapılan ayrımı hatırlatmaktadır. Suda yetişen otlardan yapılmış giysiye gelince, onu bugün batı kıyılarındaki köy bayramlarında dans eden şamanların taktığı bir kemer ile karşılaştıracağız: Deniz yosunları ve değişik renklerde kurdelaların asılı olduğu bambudan bir kemerdir bu. Bu giysinin suya inişi simgelediği açıktır: Sibiryalı şamanların giysilerine asılan kaz ayakların ve dalgıçkuşu süsleri vs. gibi.

Bundan hiç düşünmeden şu sonucu çıkarabiliriz: Kore mitolojisi siyah şamanlar, beyaz şamanlar ve sular dünyası ile iletişim kuran şamanlar olmak üzere özel görevli üç çeşit şamanı gerektiriyordu. Cumong'un hizmetkâr olarak bu üç şamana sahip olması, üç kozmogonik dünyayı birbirine bağlama yetisini kanıtlamaktadır. Bu gücü kesinlikle gökler imparatorunun oğlu olan babası Hämosu'dan miras almıştır. *Tangguk Li Sangguk Cip*'teki (III. bölüm) bir bölüm bunu kanıtlamaktadır. Bu bölüm bize, su tanrısının Hämosu'yu bir değişim deneyine tabi tutarak, gök tanrının gerçek oğlu olarak nasıl tanıyabildiğini göstermektedir: "Su tanrısı bir sazan balığına dönüştü. Ama kral Hämosu su samuru oldu ve onu yakaladı; su tanrısı geyik biçimine girdi ve koştu ama kral kurt olup onu kovaladı; su tanrısı sülüne dönüştü. Doğana dönüşen kralın saldırısına uğradı; öyle ki su tanrısı onun gerçekten gök tanrısının oğlu olduğunu anladı". Bununla birlikte, dördüncü Silla hükümdarı Sok T'alha'nın söyleminin gösterdiği gibi, böyle bir değişim yetkisi bir "reis" için kaçınılmazdır.

Samguk yusa (I. bölüm) göre, T'alha bu meziyetiyle Karak kralı ile baş edememiş ve onu yenemeden ülkesini terketmiştir.

Cumong mitolojisi üçe ayrılır: Gök ve sualtı dünyasıyla iletişim gücünü elde etme, hayvanlaştırılmış ata ruhlarının korunması ve şamanların görevlerinin dağılımı. Bu mitolojide en önemli rolü oynayan ögeler, diğer Kuzeydoğu Asya mitlerinde de rastlandığı gibi gök ve sudur. Cumong mitolojisi kesinlikle basitleştirilmiştir. Ayrıca sözlü ya da yazılı olarak yaygınlaşmış tüm Kore mitleri gibi (yalnızca, Çin edebiyatı etkisindeki birkaç roman bu dünyalar hakkında az çok ayrıntılı bilgi vermektedir), ne gökler dünyası hakkında, ne de sualtı dünyası hakkında bir ayrıntıya değinmektedir.

Diğer taraftan bir diğer sır, hiçbir durumda suyun ortaya çıkmadığı Tangun mitidir. Bunun nedeni, suyun kaçınılmaz olarak göğe bağlı olduğu mitlerden daha eski tarihli bir mit olması mıdır? Bu soruyu yanıtlamak güçtür.

Her ne olursa olsun göğe yükseliş sürecinin evrimi dikkate değerdir. Cumong göğe varmak için yalnızca uçuyordu. Ama diğer Koreli efsanevi kahramanlar, gök tanrıya yaklaşmak ve göğün mesajını almak için dağın doruğuna çıkarlar[14]. Kral T'alha suyu geçme sınavını yaşadıktan sonra bir dağa çıkar. Orada içinde yedi gün kalacağı taştan bir mağara yapar ve sonunda refahın simgesi olan hilâle ilginç bir biçimde benzeyen bir tepenin eteğinde "çok sağlam" bir barınak bulur. Karak ülkesinin ilk yurttaşları da görünmeyen bir varlığın sesinin geldiği bir dağın tepesine tırmanırlar ve orada içinden çocukların çıktığı altı yumurta bulurlar. Bunlardan biri bu ülkenin gelecekteki kralı olacaktır. Uzun bir deniz yolculuğundan sonra bu kralın eşi ülkeye varır, dağın ruhlarına iç çamaşırını sunmaktan ibaret olan bir töreni tamamlamak için bir dağın tepesine çıkar (*Samguk Yusa*, II. bölüm). Bu, büyük tanrıça Amaterasu'yu saklandığı yerden çıkartmak için göğüslerini ve cinsel bölgelerini sergileyen Ameno Uzumeno Mikoto miti ile karşılaştırılmalıdır (*Kojiki*, I. bölüm).

Koguryoluların topraktan kaynaklanan inançları neydi? Kore mitleri neredeyse bunun hakkında hiçbir bilgi vermemektedir. *Wei tche* (k 30) vb. gibi tarih metinleri ise, Koguryo ülkesinin

kuruluşundan itibaren krallık kabilesi ve çevresindeki dört bölüm olmak üzere beşe bölündüğünü anlatıyor.[15] Bu bize, krallığın kuruluşundan önce "baba", "oğul", "ana", "kız" adlarını taşıyan ve batı, doğu, güney ve kuzey yönlerinde dört bölüme ayrılan Silla'da neler olduğunu açıklıyor (*Samguk yusa,* I. bölüm). Bu son ülkede, üç dallı, bazen birbiri üzerine konulmuş şekilde dört dallı bir ağaçla süslenmiş altından kral taçlarının bulunması anlamlıdır.

Üç dallı taçların, üç kozmolojik dünyayı birbirine bağlama yetkisi sayesinde dinsel gücü temsil ettiği, dört dallı olanların ise dört temel yöne doğru yayılmış toprağa (dünyaya, yer küreye) hâkim olma hakkına sahip dünyevi gücü temsil ettiği doğrudur[16]. Burada Kore mitolojisinin, kral T'alha'nın sözlerinde ortaya çıkan bu dört işaret noktasına verdiği önemi belirtelim. *Samguk yusa*'ya (I. bölüm) göre, Silla'nın kuzeyinde ejderhaların ülkesinde doğan kral T'alha, *Sodji* (sözcüğü sözcüğüne: Batıyı tanımak) adında bir köye ulaşmak için güneye yönelir ve böylelikle Silla'nın başkentine ulaşır. Orada da, şehrin doğusundaki bir dağa çıkar.

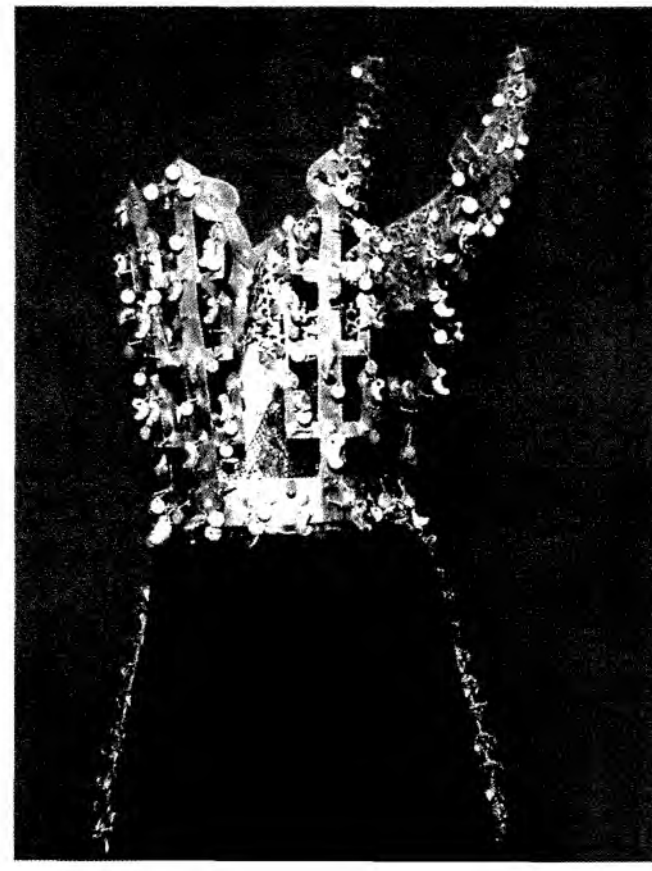
Kore'de bir tanrı nasıl bir görünüşe sahip olmalıydı? Cumong miti, Cumong'un güzel bir yüzü olduğuna dikkat çekiyor. Ama *Samguk yusa* (I. bölüm) kral T'alha'nın çapı üç metreyi aşan bir kafası olduğunu, boyunun üç metreden biraz kısa ve bir sütun oluşturan dişlerinin birbirinden ayrı olmadığını söylüyor. Ölümünden sonra bu kral, kemiklerinin kırılarak krallık sarayına konacak bir heykel yapılmasını istemek için geri döner. Bu heykel yukarıda anlattığımız gibi, dağda yedi gün kalmak üzere korunacaktır.

Bize öyle geliyor ki, bu efsanenin Kore'de olağanüstü güçlerin açık bir kanıtı olarak görülen çıkık kemikli suratla bir ilgisi vardır.

Samguk Sagi'ye (XI. bölüm) göre, olay kraliçe Cinseng'un Hyo adında birini veliaht prens olarak tanımasından ibarettir. Çünkü Hyo'nun sırtından kanat gibi çıkan iki kemiği vardı.

Son olarak kahramanımız Cumong tarafından kurulan Coguyo'da çok ilkel gibi görünen kült yerinin, tanrının tahtadan tahtının bulunduğu bir mağara olduğunu belirtelim. Ateşe ilişkin sorunun kaynağı da burasıdır. Kült yerindeki bu basit düzenlemenin, Kogunyoluların aklında, ateşin tanrısal bir kabus olduğu ve tanrıyla iletişimin devamını sağladığı düşüncesini ortaya koyduğunu söyleyeceğiz. Bununla birlikte *Wei tche*'ye göre, bu mağarada bütün halk, ay takviminin onuncu ayında, yani hasat sonrası biraraya geldiğinde kült gerçekleşiyordu. Öyleyse, tanrıyı temsil eden bereketi simgelediğini düşünmek mantıklı olur. Cumong'un "annesi" beş tahılın tohumlarını yaymamış mıydı? Ayrıca Cumong'un kökünün olduğu Fouyuluların ülkesinde, hükümdar kötü hasat durumunda görevden alınacak, hatta halk tarafından öldürülecek kadar tarımdan sorumlu değil miydi?

L.O. [N.K.]



1921'de Kyondju'da "Kumgwan" (Altın taç) adı verilen mezarda bulunan taç.

NOTLAR

1) Yim Suk-Jay, "Les Mythes coréens de l'origine du monde", *Revue de Corée*, Sayı 29, Seul, yaz 1976, s. 42-64.

2) Tongınyong, Koguryo dilinden "doğunun şirinşeğini" ifade eden birçok kelimenin Çince tercümesidir. Bu da yazarların hangi nedenle Cumong'a Ha: Güneş (Çincede Kao, yüksek, yükseklik) soyadını vermek istediklerini gösterir.

3) Çin kaynaklı bazı belgelere göre (örneğin *Wei tche*, XXX. bölüm), Cumong Koguryo'nun kuzeyinde bulunan Fouyu ülkesinin kurucusu bir diğer Tanguyongla özdeşleşir.

Bu karışma şüphesiz Fouyuluların ve Kogunyoluların aynı kavimsel kökenden gelmesinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki, aynı türden bir mit, bir toplumda ağızdan ağıza dolaşabildiği gibi birinden diğerine de dolaşabiliyordu. Bu biri Koguyolu, diğeri Fouyulu "iki" efsanevi kişiyi, en azından mitolojik açıdan birbirinden ayırmak imkânsızdır. İÖ III. yüzyıla doğru Fouyu ülkesini ve İÖ I. yüzyılda Koguyo Krallığı'nı biçimlendiren halkın inancında tek bir kişilik olan bu "iki kişiyi" ilgilendiren tüm tasvirler incelenmelidir.

4) Hömosu; ha; güneş ve *mosu* < mos ≅ mot, –göçük, uçurum kelimelerinden oluşmuş bir bileşik kelime olmalı.

5) Li Ogg, "Pulgona sinhva-ga cesihanun myöt kadji conggyosacök mundje" (Pulgöna'yı içeren mitle ilgili soruları) Lee Söngun'un anısına *Etudes Coréennes*, Seul 1974, s. 189-196.

6) Li Ogg, "Suro Wang Sinhwa" *Mélanges commémoratif du 60e anniversaire du professeur C'ö Hodjin*, Seul 1974, s. 139-147.

7) Bu terkediliş hikâyesi Kore'de uzun zaman varolmuştur. X. yüzyılın başına değin, Kyönhuön adındaki Silla'ya karşı ayaklananların büyük başkanı, kendi işleriyle uğraşmak için anne ve babasının onu bıraktığı ormanda dişi bir kaplandan süt emiyordu. (*Tongguk yödji sungram*, XXIX. bölüm). Aynı çağda, geleceğin büyük Budist keşişi Kyunyö'nun (923-973) anne ve babası onu sokağa bırakır, zira çocuk çok çirkindir. Ancak bir karganın onu kanatlarıyla sevdiğini gördükleri için geri almak zorunda kalırlar (*Kyunyo cön, Samguk Yusa*'ya ek, yeni yayın Cö Nausön). X. yüzyılın sonunda ya da XI. yüzyılın başında ileride general olacak Kim Tukpa, annesi ve babası onu terkettiğinde bir kaplan tarafından himaye edilir (*Tongguk yodji sungau*, XXVIII. bölüm).

8) Krallık erdemini temsil eden bu silah Kore sarayında, Mançu ve Japon elçilerce hediye edilegelmiştir. 8. yüzyılda Kogunglu bir kralın, komşu bir ülkenin kralının hediye ettiği bir yayı kıran oğlunu ölüme mahkûm etmesi, yayın önemini açıklar (*Sayuguk Sagi*, bölüm XIII).

9) Av töreni sahnesi Muyongc'ong'un olduğu söylenen eski Koguryo'nun eski başkenti yakınında inşa edilmiş mezarın freskosunda temsil edilmiştir (Yi Pyongdo, *Hanguk sa*, cilt I, Seul, 1968). Avın önemi üzerine, aynı zamanda Henze, "Shawankronen zur Han-zeit in Korea", *Ostasiatische Zeitschrift*, IX, 5, Berlin s. 156-153).

10) Diğer tarihi metinlere göre (örneğin *Weit che*, bölüm XXX), bu sözü söylemek yerine Cumong suya yayıyla vurdu; *Tongguk Li Songguk cip*'e (bölüm III) göre Cumong kamçısıyla gökyüzünü göstermiştir.
11) Ok kesinlikle tanrının arzusuna göre yönelir. Tangu'nun kurduğu ülkenin adının Kung hol yani "yayın toprağı" (*Tangguk yodji sungram*, XLII. bölüm). olduğuna dikkat edilmelidir. Bununla birlikte, üç tanrının başkentin yerini belirlemek için ok attığına da dikkat çekelim (*a.g.y.*, XXXVIII. bölüm).
12) Birçok efsaneye göre düşünde işeyip de dünyayı sele verdiğini görmek dünyanın fethedileceğini gösterir (örneğin, Samgukyusa. I. bölüm).
13) Bu konuda Haguenaue, "Lieux d'asile au Japon et en Corée". *Journal asiatique*, Paris, Temmuz-Eylül 1934, s. 109-124).
14) Ölümünden sonra Tangun'un dağın tanrısı olacağını ve kral T'alha'nın da doğudaki dağın tanrısı olacağını belirtelim (*Samguk yusa* I. bölüm).
15) Li Ogg, "A propos des 'pu' à'Kogunyo" Etudes tranco-Coréennes, sayı 2, Seul, 1775 s. 67-99.
16) Bkz. 5. nottaki makale, özellikle s. 193-195.

TEMEL KAYNAKLAR

I) Kore'den.
Samguk Sag: İÖ I. yüzyıldan X. yüzyıla kadar üç Kore krallığının tarihi; Kim Pusik tarafından yazılmış (1075-1152).
Samguk yusa: Üç Kore krallığına dair hikâyeler; Budist keşiş (İlyon 1206-1289) tarafından derlenmiş.
Tongguk Li Sangguk Cip: Li Kuybo'nun tüm eserleri (1168-1241), *Sangguk'un Kalemi* adı altında da tanınır.
Tongguk yodji sungram: Ro Sadjin (1427-1498) tarafından yazılmış, tarihi ve etnolojik açıklamalarla birlikte Kore coğrafyası.

II) Çin'den.
Heau Han chou: Samali Hanların Çin hanedanlığının tarihi (İS 25'den 220'ye). Fan Yie (V. yüzyıl) tarafından derlenmiş. LXXXV. bölüm Asya'nın kuzeydoğusundaki ülkelerden ayrılmış.
Loventleng: Değişik söylevler. Wang Tch'ong (öl. 97) tarafından kaleme alınmış, zamanının Çin'i ve diğer komşu ülkeleri hakkındaki güncel görüşlerini biraraya getirmiş.
Wei chan: Çin'in kuzeyindeki Wei'nin tarihi (386-550). Wei Chau (551-554) tarafından yazılmış: C bölümü "doğunun barbarlarına" özellikle Koguryo ve Fouyu'ya ayrılmış.
Weitche: Kısa olsun diye bu ad verilmiştir. *San kouo the* adındaki bir eserin yalnızca bir bölümüdür. 220'den 280'e üç Çin krallığının tarihi. Chou, Wei ve Ou, Tch'en Cheou (ölümü 292) tarafından kaleme alınmıştır. Wei krallığını içeren XXX. bölüm, Kore ve Kuzey Asya'daki diğer ülkeler hakkında çok ilginç tasvirler yapar.

KAYNAKÇA

CHANG, CHUGEUN, *Hanguk-ül-sinhwa*, Seul, Söngmungak, 1961. CHANG. DUK-SOON, *The Folk Treasure of Korea, Sources in Myth, Legend and Folktale*, Seul, Society of Korean Oral Literature, 1970. CHUN. SHIN-YONG, EED., *Folk Culture in Korea*, Seul, International Cultural Foundation, 1974. CLARK., C. A., *Religions of Old Korea*, New York, Fleming H. Revell Co., 1932. HA. TAE-HUNG ve MINTZ, GRAFFON K., *Samguk yusa Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea*, Seul, Yonsei University Press, 1972. KİM, CEWON, *Tangun*), yeni basım, Seul, T'amgudang, 1976, KIM YOLGY, sinhwa consol, Seul, Hanguk ilbo sa, 1975. LI. NÜNGHWA., *Coson musok ko* (Etude sur le chamanisme coréen), yeni basım, Seul, *Pakrok c'ulp'ansa*, 1976. LI, OGG, "A propos de Cumong". *International Journal of Korean Studies*, I. cilt, Seul, 1972, s. 65-92. MISINA. SHOEL, *Nissen sinwa densetsu-no kenkyu* (Etude sur les mythes et les légendes du Japon et la Corée), Tokyo, Heibonsha, 1972. PORK BSYENG-SEN. *Le Récit de la Princesse abandonnée et les mediums à travers l'histoire de Corée*, Seul, Yonsei University Museum, 1973. SON CINTA. *Coson mindjok munhqa-ul yongu* (Etude sur la civilistaion corréenne), Seul, *Ullyu munhwasa*, 1948. VOS. FRITS. *Die Religionen Koreas* (*Die Religionen der Menscheit*, XXII. cilt), Stuttgart, Berlin, Köln, Mayence V. Kohlhammer, 1977. YI PYONGDO. *Hanguk sa, Koda p'yön* (Histoire de la Corée, époque ancienne), Seul, Üllyu munhwasa, 1959.

KOZMİK DÜZENSİZLİK. Orta Amerika geleneklerinde hastalık, ölüm, büyü.

I. Hastalık.

Orta Amerika yerli düşüncesinde, hastalık hiçbir zaman bir rastlantı sonucu ortaya çıkmaz; bu, doğaüstü güçler tarafından yönetilen kozmos ile insanoğlu arasındaki ilişkilerin düzensizliğinin bir işaretidir. Böylece karşımıza yerli tıbbının iki farklı veçhesi çıkar: Temel olarak kabul edilen ve hasta ile tanrılar arasındaki ilişkileri düzenlemeyi amaçlayan dinsel bir veçhe ve düzensizliğin etkilerini düzeltmeye yönelik, dindışı bir veçhe.

Hastalık öncelikle, toplumsal veya kutsal düzene, ahlak veya tören kurallarına uyulmadığını gören tanrıların verdikleri cezadan kaynaklanır. Hırsızlık, zina, kutsal olana saygısızlık, ölülere veya tanrılara yapılan sunuların ihmali gibi her günah, er geç cezasını bulur. Cezayı, toprak, su ve de özellikle hava ruhları belirler. Hava ruhları çoğunlukla, çok ufak iğneler olarak kabul edilen, bedene nüfuz edebilen ve elle tutulamayan zararlı maddeleri taşımakla yükümlüdürler. Ancak tanrıların veya doğa güçlerinin eylemleri kötü büyü, hatta bazı bireylerden yayılan az veya çok bilinçdışı bir güçle başlayabilir veya yönetilebilir. Bu eylemlerin ölümcül sonuçlarından birisi, bedenden kaçarak bilinmeyen bir yerde tutsak edilen ruhtur. Ruh kaybına dair bu inanç, Meksika ve Guatemala halkları arasında hâlâ oldukça yaygındır. İspanyolcada bu kayıp "espanto" sözcüğü ile karşılanır, çünkü bir heyecan veya şok sonrası ruhun kolaylıkla kaybolabileceği düşünülür.

Bu korkunç olaylara bireylerin gösterdikleri etken veya edilgen çok çeşitli tepkiler vardır. Güçlü bir kişiliğe sahip, özellikle güçlü bir hayvanla eşleştirilmiş bireyler, doğaüstü olaylara kolaylıkla direnebilirler; üstelik rastlantı eseri olarak kötü bir güce de sahiptirler. Bazen istemeden de olsa hamile kadınlardan ve nazarı değen insanlardan korkulur. Oysa, onları kolay birer kurban haline getiren doğal bir zayıflık vardır; ritüel önlemlerle korunmaya gereksinim duyarlar. Bazı acı verici ("mohina") veya hareket noksanlığına ("chipil") yol açan durumlar da güçsüzlüğe neden olur.

Yerlilere göre, hastalığın gerçek tedavisi özellikle dinsel ve törenseldir. Tedavi her şeyden önce, doğaüstü varlıkların öfkesini dindirmek için yapılan sunu ve dualardan oluşur. Hastalığa yol açan iğneleri çıkartmak için bazen emme tekniği uygulanır. Ruhun vücuda tekrar girmesi, ruhun uzaklarda aranıp geri getirilmesini ve eski yerini alması için ikna edilmesini zorunlu kılar. Bunlar bazen sanrı görmeye neden olan maddelere başvuran yarı-şaman etkinliklerdir.

Tıbbın pagan inançlarına sıkı sıkıya bağlı dinsel yönü, sömürge dönemi İspanyol yetkilileri tarafından doğal olarak reddedilmiş ve misyonerlerce şeytani olarak nitelendirilmiştir. Bununla birlikte, aynı zamanda hem rahip, hem kâhin, hem de sihirbaz olan iyileştiriciler için ("curanderos"), tıp dinsel ağırlığını korumuştur. Mesleklerinden dolayı büyücü olarak tanınan bu kişilerin müşterileri arasında yalnız köydeki yerliler değil, şehirde yaşayan melez burjuvalar da vardır.

Yerli tıbbının dindışı yönü ise oldukça ileridir ve Avrupalı fatihlerin saygı ve beğenisini kazanmıştır. Aztekler tıbbi bitkileri tanıyor ve kan almayı, kırıkları iyileştirmeyi ve doğum yaptırmayı biliyorlardı. Mayalar da en az onlar kadar yetenekliydi. Francisco Hernández ve diğerleri sayesinde, İspanyol tıbbı yerli tıbbıyla temasa geçerek zenginleşmiş ve yerli tıbbına sıcakla soğuk arasındaki Hippokratesçi zıtlık gibi yeni kavramları öğretmiştir.

Ancak yerli tıbbın "bilimsel" yönü, tedavi ilkelerinde bile kendisini gösteren dinsel temeli unutturmamalıdır. Hastalıkla ilgili yerli inançlarının, günümüzde Kutsal Hafta'nın bazı kırbaçlama törenlerinde hâlâ uygulanan Colombus öncesi ritüeldeki günah çıkarmaya ve acı çektirmeye yönelik özelliklerle ilgili olduğunu da eklemek yerinde olur.

II. Büyü ve büyücülük.

Yerlilerin hastalık anlayışında geleneksel tıp dinin, sihrin ve kocakarı ilaçlarının sınırları içerisinde yeralan bir etkinlik haline gelir. Gerçekte iyileştirici, her şeyden önce bir sihirbazdır. Hasta için tanrılardan şifa dilese bile, duasının kabul görmesi konusunda iyileştiricinin kişisel gücüne güvenilir. Vecd haline geçmek için sanrı veren bitkiler kullandığında, aynı zamanda sihrin ve dinin sınırındadır.

Ancak, bundan daha da fazlası vardır. Hastalığın kökeninde, hastanın işlediği bir hatanın olduğunu kabul etmekle birlikte, patolojik sürecin başlamasını genellikle kötü bir büyüye bağlarlar. Bundan dolayı iyileştirici, kendisini gerçek bir mücadele içerisinde bulur ve bu mücadeleden ancak büyücüden daha kuvvetli olduğu takdirde galip çıkabilir. İyileştirici hastayı iyileştirmekle yetinebilir. Ancak kendisinden, kötülüğü kötülük yapmış olana geri göndermesi de istenebilir. Dolayısıyla, iyileştirici birbirine zıt iki güçle donanmıştır. İnsanın dengesini tekrar sağlar, ama bu dengeyi yokedebilir de. Bütün itirazlarına rağmen, çoğunlukla büyücü olarak kabul edilir ve bazen misillemelerle karşılaşır.

Elbette, gerçeği saklayıp etkinliklerini büyük bir gizlilik içerisinde yapan kötü büyü uzmanları da vardır. Bunun nedeni de yerli toplumunun büyüye elverişli bir ortam sunmasıdır. Büyücülük, doğal veya iktisadi baskıların yol açtığı düzensizliğe ve siyasal ve dinsel oluşumların dayattığı zorunluluklara karşı bir cevaptır. Bir şekilde, ortak yoksulluk ölçülerini ihlal eden bireylere karşı gerçek bir zorlama aracı olan kıskançlığa bağlı kaygıları ve toplumsal gerilimleri tahrik eder, arttırır ve çözümler. Büyücüler bazen adaletin uygulayıcıları olarak kabul edilirler. Aksine yerli ileri gelenlerine de çoğunlukla korkunç sihirli güçler atfedilir. Genellikle komşu köyler veya halklar büyücülükle suçlanırlar.

XVI. yüzyıla ait metinlerden öğrendiğimize göre, Azteklerde çok çeşitli büyücü ve ruh çağırıcıları vardır. Bunlardan bazıları hayvana dönüşebilirken, bazılarının da geceleri kan emici vampirlere dönüştükleri iddia ediliyordu. Bir kısmı ise, tanrı *Quetzalcoatl*'ın bir suretini ve ilk doğumunda ölmüş bir kadının sol kolunu kullanarak kurbanlarını uyutan hırsızlardı. Diğer bir bölümü de, zehirlere ve uyuşturuculara başvuruyordu. Afrodizyak bitkileri veya simgesel kuşları kullanan bir aşk büyüsü de vardı. Günümüzde yerliler ve melezler, üzerinde kurutulmuş bir sinek kuşu leşi taşıyan bir insanın aşkta başarılı olma şansının daha yüksek olduğuna inanmaktadırlar. Büyük sihirbaz olarak ün salan Huasteklerde, sihrin başka bir türü de vardı. Meksika yerlilerinde görülen büyü şekline, XVI. yüzyıldan bu yana Avrupa kökenli birçok katkı yapıldığını belirtelim. Bazen Tarasklarda olduğu gibi, yerli büyüsü İspanyol geleneğinden gelen büyüyle karışmıştır.

Büyücülükten korunmak için günümüzde çoğunlukla Hıristiyan ayinlerine veya büyü bozucu Avrupa kökenli çarelere başvurulmaktadır. Ancak geleneksel yerli uygulamalarının da hâlâ takipçileri vardır.

III. Ölüm.

Eski Orta Amerika uygarlığında başlıca iki tür cenaze uygulaması vardı: En eski çağlarda kural olan, toprağa gömme ve Aztek ve Otomilerde fetih çağında görülen yakma. Yakma geleneği, ateşe ve gök tanrılarına tapma ayinlerine bağlanabilir. Azteklerde olduğu gibi Otomilerde de, şimşek ve yağmur tanrılarının çağırdığı ölüler gömülürdü.

Orta Amerika yerlileri için ölüm, "ben"in bileşenlerinin dengesinin bozulmasını, bu bileşenler arasındaki –sarhoşluk, hayâl veya cinselliğin, işaretlerini önceden verdiği– geri dönülmez ayrılığı ifade eder. Bununla beraber, insanın yapısındaki birliğin bozulması hiçbir zaman yokolmaya götüren bir neden olarak görülmemiştir. Yakılan ölülerde bile, "kalb"in yani ruh veya yaşam ilkesinin yerini tutan yeşil bir taş bulunurdu. Gömülen bedenlerin ise enerjilerinin bir kısmını muhafaza ettikleri kabul edilirdi. Zaten insanlığın *Quetzalcoatl*'ın kanıyla sulanmış ve ölüler dünyasından alınmış kuru kemiklerden yaratıldığı söylenmiyor muydu? Bu nedenden ötürü, Palenk mezarındaki ünlü kabartmanın da gösterdiği gibi, ölüm yaşamın kaynağıdır. Bundan başka ölüm, kendisinden kurtulan unsurun değişik şartlarla kutsallığa ulaşmasını da sağlar.

Hür irade düşüncesi Orta Amerika anlayışına yabancıydı. Varoluşta her insanın kaderi, doğduğu günün uğurlu veya uğursuz olmasıyla belirlenirdi. Aynı şekilde ölüm biçimi de tanrılar tarafından kararlaştırılır ve öteki dünyadaki kaderi de bu ölüm biçimine bağlanırdı. Bu konuda, Aztek gelenekleriyle ilgili ayrıntılar mevcuttur.

Ölülerin büyük bir çoğunluğu, örneğin yaşlılıktan veya herhangi bir hastalıktan dolayı ölenler, ölüm tanrılarının yeraltı mekânına, *Mictlan*'a giderlerdi. Ancak buraya varabilmek için, uzun bir yolculuğu tamamlamaları ve –çarpışan dağlar, cam gibi keskin rüzgârlar, yılanlar, vb. gibi– korkunç tehlikeleri aşmaları gerekiyordu. Son olarak da, yüzerek korkunç bir nehri geçmek zorundaydılar; bunu da ancak bir köpeğin yardımıyla gerçekleştirebilirlerdi. Kutsanmış olan bu köpekler, ölüm ayinlerindeki paraların üzerindeki şekillerde yeralırlardı. Ölülere özgü bir yeraltı âlemi olduğu anlayışı, hiç kuşkusuz çok eskiye dayanır ve bütün Orta Amerika'da aynıdır.

Şimşek tanrısı *Tlaloc*'un çarparak, boğarak veya hidropizi ile öldürerek yanına çağırdığı insanlar, *Tlalocan* olarak adlandırılan tazelik ve bereket cennetine girerlerdi. Bu harikalar diyarında sonradan yaprak ve çiçeklerle donatılacak olan kuru tahtadan bir değnekle gömülürlerdi. İS 500 yıllarına ait ünlü Teotihuacan freskosunda söz konusu cennet tasavvuruna rastlanılmaktadır. Günümüzde, özellikle bazı yerli Totonak halklarında bu hâlâ varlığını korumaktadır.

Henüz sütten kesilmeden, küçük yaşta ölen çocuklar on üçüncü gökyüzüne gidiyor ve orada meyvaları meme biçiminde olan bir ağaca asılıyorlardı. Mayalar buna inanıyorlardı. IX. yüzyıla doğru Orta Amerika'ya göç etmiş Nahualar olan Nikaraoların da, sadece bu küçük çocukların ruhlarının tekrar canlanacağına inandıkları biliniyor; bu veri Orta Amerika'dan elde edilen verilerle örtüşmektedir. Birçok geleneğe göre, memeli ağacın Azteklerin *Tlalocan*'ında veya Mayalara göre *Tlalocan*'ın doğuda bulunan eşdeğeri bir cennette bulunduğunu ekleyelim.

Son olarak, savaşta veya kurban taşının üzerinde ölmüş savaşçılara ve bir de doğum sırasında ölen kadınlara gökyüzünde yer ayrılmıştı; bu kadınların cesaretle savaştıkları ve bir tutsak



Miksteklere ait cenaze vazosu. Zaachila, Oaxaca. Mexico, Ulusal Antropoloji Müzesi. Müze fotoğrafı.

aldıktan sonra öldükleri söylenirdi. Erkekler doğu tarafında, kadınlar batı tarafında olmak üzere, bütün ruhlar, her gün güneş alayında yerlerini almak durumundaydılar. Savaşçıların ve doğumda ölmüş kadınların ruhlarına ayrılmış gök anlayışı, özellikle klasik sonrası çağın militarist dönemlerinde gelişmiştir. Bununla birlikte, eskiden Orta Amerika'ya göç etmiş Nikaraolar, savaşçıların ruhlarının doğudaki gökte, güneşin yoldaşı olduğuna inanıyorlardı.

Dolayısıyla değişik ölçülerle doğal olarak ölen insanlar ile diğerleri arasında temel bir zıtlık vardı. Başlangıçta, diğerlerinin belki de hepsinin doğudaki bir cennete gittikleri ve oradan da göğe yükseldikleri kabul ediliyordu.

Her ne olursa olsun, eski Orta Amerika inançlarında, öteki dünyaya olan inanç metafizik bir kuşkuya yer bırakmıyordu. Aztek şair-filozoflar tarafından ortaya atılan sorular daha özgün gibi görünmektedir:

> "Nereye gidiyoruz, heyhat
> Bizi orada ölüm mü yoksa hayat mı karşılayacak?
> Öteki dünyada yeniden yaşayabilecek miyiz?
> Yaşam dağıtan tanrının verdiği zevki yeniden tadabilecek miyiz?"

O zamandan bu yana dört yüzyıllık Hıristiyanlık, ölümle ilgili Colombus öncesi eski inancı yokedememiştir. Hâlâ, yeraltı nehrini geçmesinde ölüye yardım etmesi için ölüyle birlikte bir köpek suretini gömen yerliler vardır. Bazı köylerde çok yakın bir zamana kadar, boğulmuş ve şimşek çarpmış ölüler, diğer ölülerden ayrı gömülüyordu, çünkü gidecekleri yerin farklı olduğu düşünülüyordu.

ÖTEKİ DÜNYADA İKAMET				
ÖLÜM BİÇİMLERİ	AZTEKLER	NİKARAOLAR	MAYALAR	GÜNÜMÜZ TOTANAKLARI
Herhangi bir ölüm	Yeraltı dünyası (zorlu bir yolculuktan sonra)	Yeraltı dünyası	Yeraltı dünyası	Yeraltı dünyası (bölüştürücü adalet ile)
Boğulma, şimşek çarpması, hidropizi, vb.	"Tlalocan" bereket cenneti	?	?	Gök gürültüsü ve Doğu denizi tanrısının su alanı
Küçük yaşta ölen çocuklar	13. Gökteki ve "Tlalocan"daki süt ağacı	(Yeniden dirilme olanağı)	Gökteki süt ağacı	Doğu cenneti (dirilme olanağı)
Savaşta ölen savaşçılar, kurbanlar	Doğan güneşin gökyüzü cenneti	Doğan güneşin gökyüzü cenneti	Gökyüzü cenneti	Günümüzde bilinmeyen ölüm kategorisi
Doğumda ölen kadınlar	Batan güneşin gökyüzü cenneti	?	Gökyüzü cenneti	Gökyüzü cenneti

M.A.E.F.M. [N.M.D.]

KAYNAKÇA

Bkz. "Orta Amerika. Din sorunu." maddesinin sonundaki kaynakça ve özellikle:
II. bölüm: **7, 15, 29, 33, 38.** III. bölüm: **14, 16, 26, 33, 43, 56.** IV. bölüm: **1, 6, 7, 13, 20, 21, 31, 37, 45.**

KOZMOGONİ. ÇİN'DE.

Eski Çin edebiyatında kozmogoni ile ilgili hiçbir mit yoktur. Metafizik konularla zaten ilgilenmeyen Konfüçyüsçüler, ilkeleri itibarıyla mucize olgusuna karşı kuşkulu davranırlar. İleri sürdükleri savlarını efsane gelenekleri ışığında savunmaya yatkın Taoist felsefecilerin de bu konuda söyledikleri pek fazla bir şey yoktur. Nitekim dünyanın yaratılışıyla ilgili Lao tseu, Lie-tseu ya da Houai-nan tseu'nun ileri sürdükleri tez, kesinlikle mitolojik olarak nitelendirilemez:

> Tao, bir insan yarattı,
> o insan, iki insan daha yarattı
> Bu insanlardan, üç kişi daha türedi,
> Bunlar, on bin kişi daha meydana getirdi
> Bu on bin kişi, *Yang*'a sarıldı, *Yin*'i de sırtında taşıdı.
> (*Lao tseu*, 42)

Bu metni yorumlayan Ho-chang kong, yaşamın başlangıcı konusunda biraz daha fazla mitik bir yaklaşım içindedir:

"İlk olarak Tao, *Yin* ve *Yang*'ın türediği Birliği yarattı. Yin ile Yang, Üç Esinti-Enerji'yi, Temizliği, Pisliği ve Temizlik-Pislik Karışımını yarattı; yani Gökyüzünü, Toprağı ve İnsanı meydana getirdi. Gök ile Topraktan on bin insan türedi. Gök tohumları buldu, Toprak onları geliştirdi, İnsan ise yetiştirip büyüttü".

Alıntıda Gök ile Toprak, canlı varlıkların Ana ve Babası'dır; Bir ve Birlik kavramları, Kaos'a yani İlk Biçimsizliğe işaret etmektedir. *Lie-tseu*, dünyanın aşamalı olarak yaratıldığını savunur. Başlangıç, *T'ai-yi*'dir (burada *yi*, "Birlik" anlamında değildir *Yi-king*'in değişimlerinin ilkesidir). Yi-değişim, Yi-birlik olur. "Değişim yoluyla Bir, Yedi olur, Yedi ise aynı yolla dokuz olur. Dokuzdan sonra yeniden Bir'e dönülür. Bir, değişim sürecinin başlangıcıdır. Temiz ve hafif olan, yukarı çıktı, böylece de Gök oluştu; ağır ve kaba olan aşağıya çöktü ve toprak meydana geldi. İkisinin arasında meydana gelen esintilerden insan oluştu. Gök ile Toprakta bulunan tohumların sayesinde dönüşüm yoluyla on bin canlı türedi" (*Lie-tseu*, 1).

Dünyanın, geçirdiği döngüsel evrim sonucunda oluştuğu düşüncesi ile Çin felsefesinin temelini oluşturan, *Yin*, *Yang* ve beş ana Erdemin, evrende canlı yaşamın ve insanlık tarihinin gelişmesini belirlediği düşüncesi, birbirine uymaktadır.

Houai-nen tseu adlı yapıtta (3. bölüm) dünyanın yaratılışı aşağıdaki gibi açıklanmıştır:

"Gök ile Yeryüzü henüz biçim almadığı zamanlarda dünya, Büyük Başlangıç olarak (*T'ai-che*) adlandırdığımız, karışık ve belirsiz bir yığındı. Büyük Başlangıç'tan Boşluk doğdu; Boşluktan ise Evren-Zaman ve Mekân oluştu; bunlar da ilk esintiyi (*Yuan-ki*) meydana getirdi. İlk esinti kesintisiz, sınırsızdı. Aydınlığın ve Temizliğin unsurları, yavaş yavaş yükselerek Göğü oluşturdular; Kaba ve ağır unsurlar ise pıhtılaşarak Toprağı meydana getirdi. Aydınlık, açık ve temiz unsurların yoğunlaşması, kaba ve ağır unsurların pıhtılaşmasından daha kolay olduğundan Gök, Topraktan önce oluşmuştur. *Yang* ile *Yin*, Gök ve Toprağın tamamlayıcı özüdür. *Yin* ve *Yang*'ın koyu özünden mevsimler türemiştir; mevsimlerin özü çoğalınca bunlardan on bin insan oluştu. Yang'ın biriken sıcak nefesinden ateş meydana geldi. En hafif unsurlardan ise güneş oluştu. Yin'in birikip yoğunlaşan nefesinden ise su oluştu; en hafif unsurlarından ise ay meydana geldi. Ay ve güneşin bol bol saçtığı unsurların en hafif olanlarından yıldızlar türedi. Gök; ay, güneş ve yıldızları içine aldı; Yeryüzü ise su, nehir ve toz toprağı kendinde topladı".

Aynı yapıtta yazar, şunları da anlatır (7. bölüm):

"Bir zamanlar Gök ile Yeryüzü henüz oluşmadığı dönemde biçimsiz, büyük bir sis tabakası her şeye egemendi; kaynağı bilinmeyen öyle bir zifiri karanlık, öyle durağan, sessiz bir sonsuzluk vardı ki! Bu karmaşıklıktan iki tanrı ortaya çıktı; birisi Göğün yürüyüşünü, diğeri ise Yeryüzünü düzenliyordu... onlar, *Yin* ile *Yang*'ı birbirinden ayırdı ve uzak bir yerde dünyanın sekiz kutbunu meydana getirdi. Sert ve yumuşak olan (*Yang* ile *Yin*) birbirini tamamlayıp mükemmelleştirdiler ve sonuçta on bin varlık yaratıldı. En kaba olan sıvılar, sürüngene, en hafif olanları ise insana dönüştü".

Metinleri yorumlayan bilim adamları, *Houai-nan tseu* adlı yapıtta sözü edilen iki tanrının kimliği konusunda tereddüt ediyorlar. Birçoğu, bunların Fou-hi ile Niu-koua olduğunu kabul etmiyor. Ancak söz konusu yılan vücutlu tanrıçalar, Han döneminde halk arasında iyi bilinirmiş. Bunların *Yin* ile *Yang*'ı simgeledikleri kesindir; kendilerine özgü olan pusula ve gönye simgeleri, onların kare ve yuvarlak biçimlerinin, yani Yer ile Göğün zanaatçısı olduklarına işaret etmektedir. Söz konusu Taoist yazılar sayesinde eski düşünürlerin, dünyanın yaratılışını nasıl açıkladıklarını öğrenmekteyiz. Ancak halkın bu konuda ne düşündüğünü bilmiyoruz. Bilindiği kadarıyla Khaos'la ilgili bir mit varmış. Tchouang tseu, aşırıya kaçan ileri uygarlık yanlılarının verdikleri zararları konu alan bir masal yazarken Khaos mitinden yararlanır:

"Güney Okyanusu'nun egemeni Siun idi; Kuzey Okyanusu'nunki ise Hou idi. Merkez, Kaos'un buyruğu altındaydı. Zaman zaman Siun ile Hou, Kaos'un alanında karşılaşıyorlardı; Kaos onlara karşı son derece kibarca davranıyordu. Bundan dolayı Siun ile Hou, Kaos'un hakkını nasıl ödeyebileceklerini düşünmeye başladılar: Herkesin görmek, işitmek, yemek yemek ve nefes alıp vermek için yedi tane deliği varken Kaos'un yoktu. O halde ona bu delikleri açmak iyi olurdu. Böylece hergün bir delik açmaya başladılar. Bunun sonucunda Kaos, yedinci gün öldü" (7. bölüm). Houen-touen, yani Kaos, klasik edebiyatta, Chouen'in sürgüne gönderdiklerinden biridir. *Chan-hai king*'de zorba türü bir canavardan sözedilir.. Kuşkusuz Tchouang tseu'nun Houen touen ile bazı benzer tarafları vardır, ama o, en eski olan Kaos değildir. Ünlü P'an-kou miti, İS 3. yüzyılda yazılmış *San wou li ki* adlı yapıtta yeralmaktadır:

"Gök ile Yer, yumurtayı andıran bir Kaos halindeyken P'an-kou doğdu ve 18 bin yıl boyunca yaşadı. Gök ile Yer oluştuktan sonra temiz yani *yang* unsurlar Göğü, kaba unsur olan *yin* ise Yeri oluşturdu. Ortada bulunan P'an-kou, her gün dokuz kez ya Gökteki tanrıyla ya da yerdeki azizle görüşüyordu. Gök, her gün bir *tchang* (10 karış) yükselirdi; yer ise her gün bir *tchang* kalınlaşırdı. P'an kou, her gün bir tchan büyürdü. Bu 18 bin yıl boyunca böyle devam etti; ta ki Gök, ulaşabileceği en yüksek; Yer, en derin; P'an-kou, erişebileceği en yüksek noktaya gelinceye dek".

Bu hikâyelerin bir kısmı, yukarıda adı geçen *Houai-nan tseu* ve *Lie tseu*'nun izlerini taşımaktadır. Ancak daha önceki dönemin edebiyatında yeralmayan P'an kai çıktı karşımıza. Bunu, Çinlilerin çok geç öğrendiği mitin Güney kökenli olmasıyla açıklamak mümkündür. VI. yüzyıldan kalma Harikalar derlemesinde söz konusu mitin farklı bir değişkesi yeralmaktadır:

"Canlı varlıkların soyu, P'an-kou'dan gelir; o, evrende yaşayan on bin varlığın atasıdır. P'an-kou ölünce, kafası kutsal ve sivri bir dağa dönüşür; gözlerinden, güneş ile ay meydana gelir; yağlarından denizler ve nehirler oluşur; saç ve kılları da bitki ve ağaca dönüşür. Eski bilginler, P'an-kou'nun göz yaşlarından Mavi ile Sarı Nehri'n oluştuğunu, nefesinin rüzgâr gibi estiğini, gökgürültüsünün ise aslında P'an-kou'nun sesi olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre yıldırım da P'an-kou'nun gözlerinden çıkar; tanrı havasındaysa gökyüzü de açıktır; öfkelendiği zamanlarda gökyüzü kararır. Ts'in ve hanlık döneminde yaygın olan bir inanca göre, doğudaki kutsal sivri tepe, P'an-kou'nun kafası merkez tepesi, karnı, güneydeki sivri tepe, sol eli kuzey tepesi, sağ eli; batı sivri tepeleri de P'an-kou'nun ayaklarıdır. Güneyde bulunan Wou ve Tchou bölgelerinde P'an-kou ile eşinin, Yin ile Yang'ın ana babası olduğu rivayet edilir."

Yazarın "eski bilginler"den kimi kastettiğini anlamak mümkün değildir. Ts'in ve hanlık dönemlerinde P'an-kou ile ilgili bir inancın varolduğu iddialarına gelince, bunlar pek inandırıcı görünmemektedir. *Chou-yi ki*, P'an-kou mezarlarının Nan-hai ve Kouei-lin'deki mabetlerinde bulunduğunu ekler. Nan-hai'den (Güney Denizi), Güney Çin sahilleri ve deniz aşırı ülkeleri kastediliyordu. Kouei-lin, Kouang-si'nin kuzeyinde bulunuyordu; bütün bu bölgede Mia, ve Yaolar ve diğer yerliler yaşıyordu. Kuşkusuz,

P'an-kou ile ilgili bu metinler bize özgün mit hakkında herhangi bir bilgi sunmuyor. Bunlar, kulaktan dolma hikâyelerin derlenmesiyle ortaya çıkmış ve Kuzey Çinliler için sadece birer ilginç masal olmuştur. Ancak bu efsane yer yer saygınlığını korumuş olacak ki Taoistler, P'an-kou'yu tanrılaştırmış, Lao tseu ile değiştirerek sahiplenmekte yarar görmüşlerdir:

"Lao tseu, değişime uğradı: Sol gözü, güneş; sağ gözü, ay oldu; Kafasından Kouen-louen tepesi; saçlarından yıldızlar; kemiklerinden ejderha; etinden 4 ayaklılar; bağırsaklarından yılan; karnından deniz; parmaklarından beş kutsal tepe; kıllarından bitki örtüsü; kalbinden de Houa-kai tepesi oluştu" (*Siao-tao*, VI. yüzyıl).

Kozmogoni ile ilgili nadir Çin mitleri içinde Gök ile Yer arasındaki ulaşımın kesildiğine dair olanı dikkate değerdir. Aslında erken unutulan bu mitten geriye sadece birkaç kısa ya da değişikliğe uğramış kayıt kalmıştır. *Chou-king*'de (*Lu-Hing*) şu satırlar yeralmaktadır: "Göğün yere inmesine son vermek için yüce tanrı, Tchong-li'yi Yer ile Gök arasında ulaşımı kesmekle görevlendirir". Uzmanlar için yüce tanrı olarak adlandırılan varlık, tarihte yaşamış bir imparator olarak dinsel reformlar yapan Tchouan-hiu'dur. Tchouan-hiu'nun, halkın kurallara aykırı ayin düzenlemesini önlemek istediği anlatılmaktadır. Bu ayinler sırasında kadın ve erkek büyücüler ruh çağırıyor ve yere inmelerini sağlıyor yani ruhlara teslim oluyorlardı. Aslında birbirine çok yakın olan Yer ile Göğün arasında ulaşım sağlandığı için tanrıların yere inip insanların arasına girdiklerini anlatan bir mittir bu. Çin'de eski kozmolojik mitlerin unutulmasına karşın, asi canavar ya da tufan mitlerinin Çin değişkesi olan efsaneler yaygındır. Bu efsanelerde sel sularının verdiği zararları telafi eden kahramanların çabaları anlatılmaktadır. Ayrıca dünyanın yaratılışı ile ilgili efsaneler de vardır.

"Ünlü bir efsaneye göre, Gök ile Yer yaratılırken insanlar henüz yoktu. Niu-koua, sarı topraktan insan yaratmaya başlar. Ancak o, bu işin onun kadın gücünü aştığını anlar; bunun üzerine Niu-koua, çamur çıkarmaya gider ve çıkardığı çamurdan insan yaratır. Böylece soylular sarı topraktan, fakirler ve hizmetçiler ise sade çamurdan yapılır" (*Fong-sou t'ong-yi*, İS 2. yüzyıl).

Bu metinlerde Niu-koua, insanları yaratan tanrı olarak karşımıza çıkar. Bu mitin tek bir yapıtta ve rastlantı sonucu yeralması tuhaf karşılanmaktadır. Bu sadece yerel ve fazla bilinmeyen bir gelenek olsa gerek. Daha ünlü başka bir mitte Niou-koua, dünyanın üzerinde durduğu direği tırnaklarıyla oyan Kong-kong canavarının verdiği zararları telafi etmek için duruma müdahale eder. Canavar yerinde tepince yıldızlar batıya yönelir, nehirler ise doğuya doğru akmaya başlar. "Göğü tamir etmek için ise Niu-koua, beş ayrı renkteki taşı eritir; dört kutba da birer sütun dikmek üzere büyük bir kaplumbağın ayaklarını keser; ejderhayı öldürüp dünyayı ondan kurtarır; kuru gül çiçekleri toplayıp taşkın suları zaptetmek için kullanır" (*Houai-nan tseu*).

Geçekten de Niu-koua, tufan felâketiyle mücedele eden mitolojik kahramanlardan biridir. Diğeri, tarihçilerin suda yaşayan bir varlık olarak göstermeye çalışmalarına rağmen çok ünlü bir kahraman olan Büyük Yu'dur. Kuşkusuz Yu, Kutsal Dağ ve Nehirlerle yeryüzünü daha bir yaşanır hale getiren bir kara tanrısıdır. Aslında mitoloji dünyasında Niu-koua ile Yu'nun arasındaki bağlar o denli sıkıdır ki, Niu-koua tanrıçası, Yu'nun eşi ve T'ou-chan'ın kızı olan kadınla özdeşleştirilmiştir.

M.K. [G.Ç.]

KOZMOGONİ. Firavunlar döneminde Mısır'da.

Eski Mısır'da evrenin yaratılışı miti üzerine önemli bir derleme vardır: Sauneron ve Yoyotte'un yayımlamış olduğu Doğu Kaynakları[1] dizisi içinde *Naissance du monde* adlı bölümdür bu. Burada adı hem "olmamak" hem de "kusursuz olmak" anlamlarına gelen tanrı Atum'un mastürbasyonuyla dünyanın Heliopolis'te nasıl yaratılmış olduğu görülür. Onun bu döllemesiyle ilk çift, Şu ile Tefnut meydana gelecek onlar da Osiris, İsis, Seth ve Nephthys'in ebeveynleri olan Geb ile Nut'u dünyaya getirecektir. Buna karşılık zanaatçı tanrı Ptah, Memphis'te, dünyayı zihninde, yüreğinde (bkz. "Antropoloji. Firavunlar dönemi Mısır'ı." maddesi) tasarlamaya başlar sonra da dünyanın adını söyleyip ona gerçeklik kazandırır.

Tersine Esna'da koç Khnum, ilk göksel tanrıça Nut fizik dünyayı yaratmaya girişmişken canlı varlıkları biçimlendirir. Hermopolis'te ise ilk güneş, okyanustan yüze çıkan ilk tepenin üzerinde açan bir lotus çiçeğinin çeneğinden yükselir. Işığı ilk olarak dörder çift yılanla kurbağaya vurur. Nihayet Edfu'da da yaratıcı dünyayı Kötülük'ün sürekli olarak çeşitlendirdiği saldırılara karşı gittikçe daha elverişli bir savunma dizgesi haline getirir.

Kozmogonik düşünce Mısır inancının temelini teşkil eder[2]. Bu düşünce, genel bir evren anlayışını izler. Evrenin yaratılışı kendini yinelemek zorunda olan bir döngü içinde her seferinde sürekli olarak yeniden başlamak zorundadır: Günle gece, ay, Nil'in taşması, hükümdarlık döngüsü gibi. Her yeni başlangıç "ilk kez"inkine eşdeğerdir. Çok yaygın ifadeye göre her yeni başlangıç "bir ilktir"; böylece sonrakileri açıklayan bu ilk'i kavramak kaçınılmaz olmaktadır.

Az önce dile getirilen dizgelerin çokluğuna bakarak bir sınıflandırma yapmayı ve Mısır kozmogoni düşüncesinin ana çizgilerini ortaya koymayı denemek uygun olur. Bunu yaparken oluşturulması zor bir kronolojik sınıflandırmadan kaçınacağız. Zira, elimizdeki kaynakların çoğu yakın zamanlara aittir. Ama bunlar ait oldukları gerçek çağı kuşku götürmez bir biçimde belirlememiz hâlâ imkânsız olan en eski gelenekleri korumuşlardır. En dikkat çekici durum Memphis tanrıbilimidir. Bu Etiyopya çağına ait (VIII. yüzyıl) bir dikilitaştır. Çok eski bir metne dayanıyor gibi görünür: Mısır uzmanları tarihini Eski Krallık dönemine kadar götürmüşlerdir. Fakat, daha yeni bir inceleme onu taşa kazındığı çağa tarihlendirmiştir[3]. Buna karşılık, son olarak J. C. Goyon tarafından oluşturulmuş olan Edfu kozmogonisi sırf Helenistik çağ metinlerine dayandırılmıştır ve ilk filizlerini Yeni Krallık döneminde vermiş gibi görünmektedir.[4]

Kozmogoni sorunu doğal olarak yaratılıştan önceki dünya sorununu içerir.[5] Kaynakların çoğu temelde bir tür karmaşayı var sayar. Bu da karanlık ve buz tutmuş, biçimsiz bir ilk okyanus olarak karşımıza çıkar. Okyanus hep orada gibidir ve sınırları asla belirlenemez durumdadır. Her halükârda bir hiçlik olarak anlaşılmamıştır. Aksine, içinde yaratılışın tüm geleceğinin gizil gücünü barındıran maddî bir bütün olarak algılanmıştır. Yaratılışın geleceğini ancak, "henüz varolmadığı"[6] zaman gibi olumsuz bir biçimde tanımlamak mümkün olacaktır. Yine de belki önceki yaratılış denemeleri ima edilmektedir. Bunlar sonuç olarak içinde yaşadığımız ve artık kesinleşmiş olan dünyanın dizgesine varmak üzere terkedilmişlerdir. Zaten bu başarısız girişimler, ancak evrenimizin belirsiz bir yansıması gibi görünürler.

Bu gözlemlerin önemi, bize Mısırlıların kökenler üzerine düşünmeyi hangi noktaya kadar götürmüş olduğunu göstermesidir.

Öyle bir nokta ki, günümüz astronomisi henüz onu aşamamıştır. Çünkü ilk patlama kuramının ötesinde, halihazırda yalnız aynı şekilde mantıksal bir açıklama güçlüğü taşıyan ve daha karmaşık bir formülasyon olan genişleyen evren kuramı bulunabilmiştir. Hem zaten aynı zamanda çözümsüz olan, mekânsal ya da zamansal sonsuzluk[7] sorununun birbirine benzeyişidir. Kimi Mısırlılar da bununla ilgilenmiştir. Yine de genel olarak tarihsel yazıtlar "zamanın sınırlarına dek", "güneşin yörüngesine kadar", "milyonlarca yıl" benzeri ifadeler kullanmaktadır. Bu da sonsuzluğun soyut kavramının bulunmadığını gösterir. Bununla birlikte *Ölüler Kitabı*'nın 175'inci bölümünde konu, bir diyalogta ele alınmıştır. Burada öncelikle yaratıcı Atum'la ortaya çıkabildiği her yerde yenilenme gücünü simgeleyen Osiris karşı karşıya gelir (bkz. "Tanrılar. Eski Mısır'da kutsallık ve tanrılar sorunu." maddesi). Osiris'in ölüm korkusu bu metinde iki çözüme varır. Atum'un Osiris'e oğlunun kendi halefi olacağı sözünü verdiği son düşüncesini atlar. Sürekli aynı hareketleri yineleyen ve böylece de sonsuz bir döngüyü sağlayan bir kuşaklar sıralanışını hayâl eder: Bunun güvenilmezliği ve iğretiliği karanlıkta kalır. İkincisi, sorunun merkezini daha bir kesinlikle ilgilendirmektedir. Burada Atum, düzenlediği temel maddeye eş yaratıcı olma sıfatıyla Osiris'i de oraya çekerek, yeniden temel maddeye dönecektir. Onunla aynı noktada birleşen Osiris, öncesi ve sonrası olmayan dönüşten kaçıp kesin bir biçimde geçmişe ve süresiz değişmezliğe sığınacaktır. İlk baştaki yaratılmamışlık haline dönüş, çok uzak bir gelecek için düşünülmüştür ve kesin olmak zorundadır, çünkü yenilenme güçleri (Osiris)[8] ya da düzen güçleri (Maât)[9] oraya kapatılmış olacaklardır ve tutucu özellikleri gereği hiçbir şeyin değişmesine izin vermemek zorunda kalacaklardır.[10]

Dünyanın böyle bir sonu, Nil adalarından esinlenilmiştir. Adalar, bir zaman üzerlerinde su kuşları ve bitkiler barındırdıktan, hatta kimi zaman ekilip biçildikten sonra bazen birkaç yılda yokolup gider; hiçbir iz kalmayacak şekilde sular altında kalırlar.

Bir tür sürekli yaratılış olan Mısırlılarınki gibi döngüsel bir anlayış içinde ve kendini gösterdikçe her şeyi yıkıp yokeden doğanın sürekli olarak izlenmesi gözönüne alındığında, Mısırlıların yokolup gitme korkusunu sürekli olarak korumuş olmaları şaşırtıcı bir şey değildir. En iyi biçimde düzenlenmiş dünya bile içinde kaosu barındırır ve bu kaosun giderilmesi olanaksızdır; yıkıcı güçler makul bir sınırda dizginlenebilir. Bu, onlara karşı her gün, her yıl, her su baskınında savaş vererek yapılabilir. Bunların, döngüleri canlandıran ritlerle ve doğayla toplumun yasalarına gösterilen kişisel saygı alışkanlığıyla yardım edildiği oranda yinelenmesi sevinçle karşılanır.[11]

Klasik Mısır kozmogonisinin temeldeki sorunu, bütün büyük olguları, değişmez dönemlerce düzenlenmiş ebedi bir devr-i daim gibi görünen fiziksel evren ile canlı varlıkların kaderinin zorunlu olarak çizgisel görünmesini tutarlı bir imge içinde uzlaştırmaktır.[12]

Öte yandan, yaratılış uzantısının kendisi ve gerekçeleri asla uzun açıklamalar teşkil etmemiştir. Örneğin Hermopolis dizgesine göre kaos, bütünüyle ayrı tutulur ve dünya oradadır.[13]

Diğer dizgelerde yaratıcıyı yaratmak zorunda bırakan ilk devindirici güç, yapıtın gerçekleştirilmesinden ayrı tutulmaya çalışılır. Heliopolis'te bu erotik bir uyarılmadır. Atum bunu içinde barındırır ve onu ansızın cinsel organından ilk kutsal çifti çıkarmaya götürür. Bunun ardından neslin olağan biyolojik sürecine uygun olarak kozmosun geri kalanı doğacaktır. Memphis'te yaratım iradesi, Ptah'ın imgesinden çıkar. Mısır metinlerine göre de yüreğinden. İradenin gerçekleştirilmesi bu imgelem tarafından esinlenen sözün eseridir.

Bu iki savı birbirine çok yakın olarak görebiliriz. Zira yaratılışın gerekçesi her seferinde yaratıcının özündedir ve ona mitolojik varoluşu sağlamak için dönüşüm geçirir. Atum'un erotik girişimi böylelikle kendisini kışkırtan kızına yönelir, ancak onun sevişme eşi olmaz[14], soy zincirinin doğasını asla açıklamaz. Ptah'ın imgelemi tanrı Sia, bilme olarak ortaya çıkar.

Düşünceden ve arzudan gerçeğe geçmek için Atum, elinden yararlanır. Eli çoğunlukla İusaâs adıyla kutsanmıştır ve boşalmayı sağlar[15]. O arada dil, varlıkların adını telaffuz edecek ve onlara böylelikle, açık sözün[16] kişiselleştirilmiş hali Hu ile özdeş varoluşu verecektir.

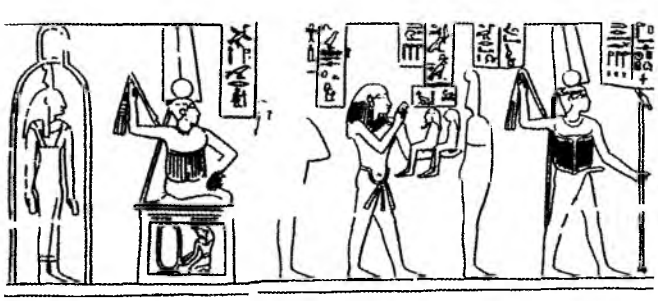
Buna karşılık, Esna tanrıbilimi yaratıcının kararının gerekliliğini tanımaz. Dünyanın temelini, fizik evren için başlangıçtaki tanrıça Neith'in sözü olarak ve canlı varlıkları kendine göre biçimlendiren Khnum'un çömlek sanatı olarak sunmakla yetinir[17].

Öte yandan Heliopolis dizgesinde fiziksel çerçeveyle yaşayan dünyanın yaratılışı ayrımı ortaya çıkar. Bu dizgede ilk iki kuşak Şu, Tefnut, Geb ve Nut havayı, toprağı ve gökyüzünü temsil eder. Sonuncu kuşaksa zıt çiftleri içerir: Osiris, İsis, Seth ve Nephthys bizi evrensel dinamiğe getirir; yaşamın uyuşmazlıklarını göstererek ve böylelikle zaman bileşimini işin içine sokarak yapar bunu.

Esna'da yaratılışın bütünüyle oraya özgül olan ilk evresinin bulunmayışı, bu öğretinin bütünüyle maddeci olduğunu göstermez.

Yaratılışın ilk itici gücü olarak zorlayıcı bir iç rahatsızlık, yaratılışı, kendini bundan alıkoyamayan yaratıcının bir irade eylemi olarak ele alış, Mısır kozmogoni düşüncesinin en uç sınırını belirler. Bu düşünce henüz aşılamamıştır. Harekete geçtiği zamanı belirlemekten çok, yaratıcının niçin yaratmış olduğunu anlamaya çalışan Mısırlılar, kozmogonilerini belirli bir zamandaki kökenlerin araştırılması olarak değil, bir evrensel dinamiğin açıklanması olarak algılamışlardır –belki de birkaç kral listesi, kozmolojik olmaktan çok, tarihsel nitelikli bazı krallık listeleri dışında. Daha önce belirtildiği gibi, evren sürekli dağılıp yokolma noktasındadır. Bütünlüğünü koruması, ritlerin uygulanmasına, yani insanın onu gözünde canlandırma yoğunluğuna bağlıdır[18]. Kozmogoniler böylece siyasal ve toplumsal yaşamın büyük ölçüde gündelik olan bir unsuru haline gelir.[19] Yaratıcı eylemi işleyen bu gündelik hayatın içinde olma durumu kendini Memfis, Heliopolis ve Esna öğretisinde, yaratma gücünü tüm canlılara yayma olarak ortaya koyar. Canlılar, böylece bir kez ilk adımı atılmış olan olayı sürdürmekle görevlendirilmiş olur. Büyük doğa olayları kuşkusuz tanrıların alanına girer. Bunların ritleri eylemi sürdürürler. Ama tasavvur, dünya düşüncesi ve biyolojik üretim insanların işidir.[20] İnsanlar

Heliopolis tanrıları. Davies, *The Temple of Hibis* içinde.



bir kez gerçekleşmiş olan yapıtı sürekli yinelerler. Genetik seyir zaten kimi kozmogonileri model almıştır, özellikle de Heliopolis'inki gibileri[21]. Bu kozmogoniye göre dünya yaratıcı Atum'dan gelme birbirini izleyen üç kuşaktan başlayarak kurulmuştur. Atum, adının kökensel anlamına bakılırsa Her şey olmaya muktedir Hiçlik'ten başka bir şey değildir.[22]

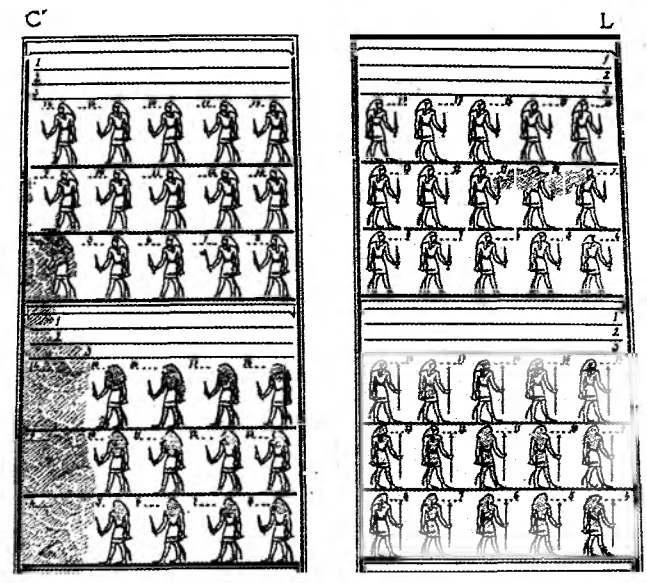
Genetik model, bir dizi zıtlık gösterir. Bunlar kendilerini her yerde belli eder ve Mısır düşüncesine has ayırdedici yapıyı oluşturular. Evren Seth'in çelişik eylemi yoluyla çalışır. Seth hep yıkma arzusundadır ve fırtına ya da kısırlık olarak kendini gösterir; aynı zamanda katildir de. Osiris ise tanındığı her yerde doğadaki yenilenme gücünü içinde barındırır: Bitkilerdeki, Nil'deki, aydaki, güneşteki ya da hükümdarların kuramsal olarak kesintiye uğramayan sıralanışlarındaki yenilenmedir bu. Her biri dişil bir figürle tamamlanmıştır. Bu da eşinin özelliğine bağlı olarak kısırlığı (Nephthys) ya da doğurganlığı (İsis) simgeler.

Bir hikâyeleme olarak değil de sav olarak ortaya çıkan Mısır mitinin kendine özgü yönü sonradan belirginleşir. Bu dört tanrı kuşağını yalnızca bir tanrı izler. O da Osiris ile İsis'in oğlu Horus'tur. Babasından sonra gelir ve böylece genetik sürecin çalışmasını ispat edip bir de toplumsal düzen modeli verir. Yaratılış böylelikle sona ermiştir. Tarih başlayabilecektir. Mısır tarihinin sonuna dek her firavun Pers olsun, Makedonyalı ya da Roma kralı olsun Horus olacaktır. Kendisi tapınaklarda ya da gökyüzünde ikamet eden Horus-İdea'nın tersine "canlıların tahtı üzerinde" oturacaktır.

Dünyadaki yaratıcı ve yıkıcı güçler karşıtlığı Mısır kozmolojisinin nakaratıdır. Örneğin Esna'da güneş Râ ile ezeli düşmanı Apophis temel tanrıça Neith'ten doğmadır. Apophis, güneşin doğuşu esnasında kara katmanbulut kitlelerinin sık sık ufku kapladığı Mısır'da görülebildiği gibi, boylu boyunca yoluna serilerek sabahları Râ'nın doğuşunu engellemeye çalışır. Fakat Râ normal yolla dünyaya gelmişse de Apophis kusulmuştur ve böylelikle ağızdan çıkmış, yaygın geleneğe göre bu yolla gök geceye, ertesi günün güneşine gebe kalmıştır.[23] Doğaya aykırı bu doğum Apophis'in temsil ettiği başkaldırının mitik ifadesi olabilir.

Son olarak J. C. Goyon[24] tarafından yeniden değerlendirilen Edfu ve Athribis kozmogonisi içinde yakında yayımlanacak bir tezde çatışma, yaratılışın ana kökenidir, yani kaynağıdır. Zira yaratıcı, kendisini çevreleyen tapınağın işlevini yerine getirmesini, böylece de dünyanın düzenli işlemesini sağlayan koruyucular topluluğunu geliştirmiştir. Bunu yalnızca kötülük kılık değiştirdikçe saldırılara daha iyi karşıkoyabilmek için yapmıştır. Buradan kötülüğün daha önce de varolduğu kanısına ulaşmak, yine de yerinde olmayacaktır. Zira, yıkım kozmosun özünde olan bir şeydir. Düzenden kaynaklanan düzensizlik henüz her yerde mevcuttur. Düzensizlik her şeyi yeniden yokoluşa[25] dönüştürmekle tehdit eder. Zaten her gün yaşanan sıradan deneyim bunu hissettirir.

Bu ilk kıpırdanmalardan hareketle Mısırlı kaosun kozmosla ilişkisini tarihsel bir biçimde tanımlamaz. Bunun ardından ortaya çıkan yaratılışı açıklama güçlüğü, yalnızca kaosu, yaratıcıyı ilk defa tanımlama ve yaratılışı birinin diğerine basit bir dönüşümü olarak yorumlama pahasına bir yana bırakılmış olabilir. Bunu Atum'un adının sesdeşliği ve "tam olmak" ve "olmamak" anlamlarına gelen iki kökenden anlayabiliriz. Heliopolis tanrıbiliminde yine de ana öge sınırlandırılmış değildir. Zira bu ögeyi, başlangıçtaki o ilk okyanustan çıkıncaya dek onunla özdeşleşen ilk inek,



Yaratılışın muhafızlarının farklılaşması. Dört grup koruyucu demon biçiminde temsil edilmişlerdir. Chassinat, *Le Temple d'Edfou* içinde, 9.

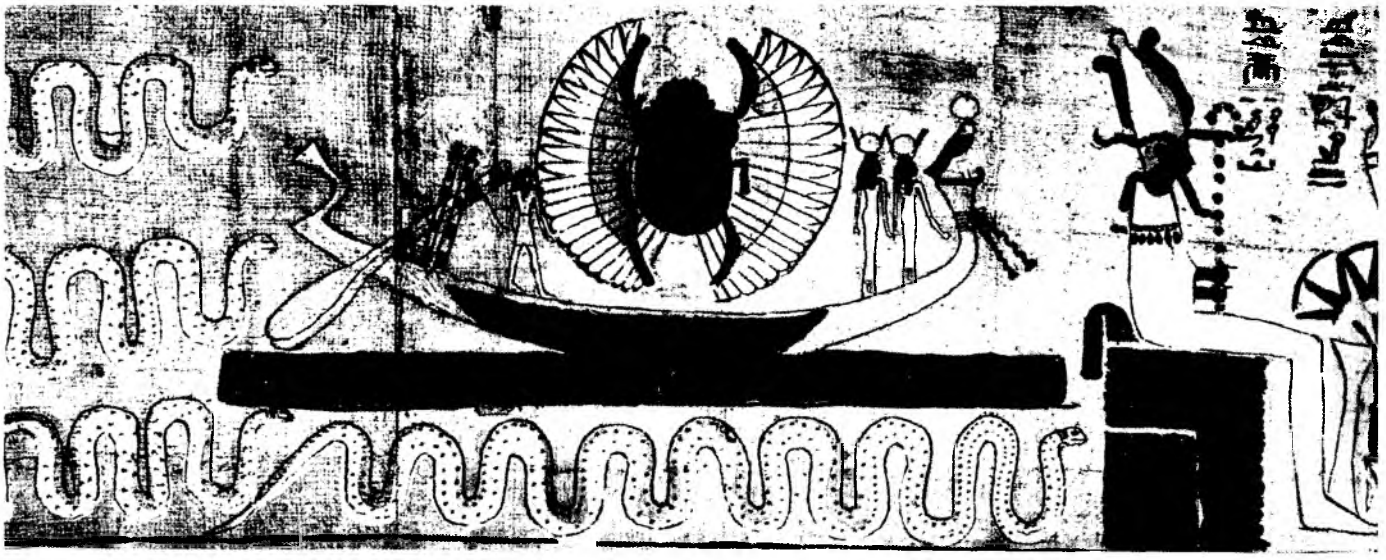
"büyük yüzücü" miti içinde buluruz. Bundan da yaratımın yalnızca yaratıcının bir iç çalışması olduğu sonucu çıkar, daha önce işleyişi tanımlamayı kendilerince denemekte güçlük çeken dizgelerde görmüş olduğumuz gibi.

Yaratıcı ile kaosun bir tutulması, bu durumu ayırıcı bir kanıt olarak kısmen kullanma gibi mantıksal gerekliliği doğurur. Ayrım böylece kozmogoninin açıklayıcı ögesi olur. Bilinç geliştikçe, oluşumdaki insanlar belirdikçe ayırdetme daha da gelişecektir.

Hermopolis dizgesi ışığın yaratılışını göstermek için bu temel ögenin en kusursuz biçimde açıklanmış olduğu dizgedir kuşkusuz. Bir lotus çiçeğinden doğan ilk güneşi çevreleyen ilk yedi tanrı, kurbağa ve yılan başlı olarak tasvir edilirler. Adları, sadece karanlık ve görünmezlik kavramının ayrımlarından gelen bir dizi kelimeden oluşmuştur. Bu aynı zamanda, kendi öz doğasından edinilmiş bir tür bilinçlenmeyle düzen içine girmeye başlayan kaosun kendisidir. Kendi bağrından fışkırmış olan aydınlığa aykırı bir durumdur bu.

Orta Krallık'tan bir lâhit metni Heliopolis mitini benzer bir biçimde açıklar. Yalnızca Atum'u değil, ondan türemiş Şu-Tefnut çiftini de düzenli dünyanın kökeni yapar. Oluşumun ilk atılımını "Bir, Üç'e dönüştü"[27] söyleminde bulur.

Bu andan başlayarak mekânın düzenlenmesi mümkün olmuştur. Yalnızca zamanın düzenlenmesi daha önce görmüş olduğumuz gibi Esnalıların son kuşağının işe karışmasıyla sonradan yapılacaktır. Bunun ardından kozmolojik düzenin tüm sonuçlarıyla biyolojik örnek gelişecektir. Kuşkusuz bu gelişmenin en önemli yanı, ikili bir dizgedir. Bu düzen, aydınlıkla karanlık, düzenle düzensizlik, erkekle dişi, yaşamla ölüm, varlıkla hiçlik, yukarıyla aşağı Mısır gibi taçların ve koruyucu tanrıların ve benzerlerinin simgesel ikilikleriyle oluşan zıtların birliğinden müteşekkil bir dünya düzenine izin verir. Bu zıtlık giderek kırmızı-beyaz kuruluşuna (Mısırlı bize doğal görünen siyah-beyaz zıtlığını bilmez), yani sonsuz süre ile zamandışı ebediyete varır. Bu da hareket-hareketsizlik zıtlığıdır. Elbette dünya-öte dünya zıtlığını da unutmamalı. Bu da zıtlığı maddeden ruha, gerçekten mite götürür. Mısırlı bu zorunlu birliği hep içinde duymuştur.



"Dünya'nın birliği": Yılanın üstünde, kaosun resmi bulunur ve yenilenmeyi sağlayan Osiris'in arkasında, gökyüzünü kateden kayığın içinde, yaratılışı yöneten güneş doğmaktadır. Piankoff-Rambora, *Mythological Papyrii*, Bollingen Foundation, Paris, Mısıroloji kitaplığı. Foto: Flammarion.

Mısırlıların üzerine kozmogonilerini kurduğu akılcı çizelge, bu şekilde tanımlanabilir gibi görünüyor. Çizelge burada, bölge şartlarının ve dile getirenlerin her birine özgü düşlemin ortaya serdiği mitlerin özel biçimlerinden bağımsız olarak belirir.

Bitirirken tuhaf bir istisnayı da belirtmek gerekiyor. Bremner-Rhind papirüsünün bir bölümünde adı "olmak ve oluşmak" anlamına gelen, doğan güneş tanrısı Kepri, karmaşık, ince düşüncelere dalmaktadır.[28] Burada kendimize, özellikle incelik dolu bir hileyle karşı karşıya olup olmadığımızı sorabiliriz. Bu yaratımın sözle olduğu kuramıdır (logos kuramı)[29]. Adı geçen kuran, bir dizi sözcük olasılığı üzerine kurulmuştur. Mısırlıların açıklanamayanı açıklamak söz konusu olduğunda her zaman yaptıkları türden bir açıklamadır bu[30]. Bu metni uzun bir Mısır geleneğiyle ilişkilendirmek[31] ya da metinde Helenistik belâgat etkisi görmek gerekip gerekmediğini de sorabiliriz. Zira, belge tam olarak İskender'in Mısır'ı fethettiği devre tarihlenir. Şurası kesindir ki, o çağda Mısırlılar dış etkilere açıktırlar.[32] Fakat "O ki kendi kendinden doğmuştur" (*hpr ds. f*) ifadesi Eski Krallık dönemindeki piramit metinlerinde ortaya çıktığı için, belki de karşılıklı bir etkileşimden sözetmek gerçeğe en yakin çözümdür.

Ph.D. [İ.E.]

NOTLAR VE KAYNAKÇA

Bu makalenin esasını 1979'da yayımlanan *Lexikon der Ägyptologie*'deki (III) makalemden aldım.

1) SAUNERON-YOYOTTE, "La naissance du monde selon l'Egypte ancienne", *Sources orientales*, 1, 1959, 17-91.

2) MORENZ, S.'nin de özellikle aydınlatmış olduğu gibi: *Ägyptische Religion, Die Religionen der Menschheit*, cilt 8, 1960, VIII. bölüm, "Weltschöpfung und Weltwerden". Bu kitabın bir Fransızca bir de İngilizce çevirisi vadır; okuyucu yazarın düşüncesini ancak aşağı yukarı çıkarsayabilir.

3) JUNGE, F., "Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie", *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Institutes in Kairo*, 29, 1973, 195-204. Burada ortaya çıkan, kuramın, tam ifadesini bulamamış olsa da, çok daha önceden oluşturulmuş olmasına engel değildir. Bu konuda bkz. Ölüler Kitabı'nın 3. kısmında, 175. bölümünde Osiris ile Atum'un konuşması. KEES, H., "Göttinger Totenbuchstudien", *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 65, 1930, 7, daha sonra incelenir.

4) GOYON, J.C., *Les Dieux-gardiens des temples égyptiens à l'époque gréco-romaine*, tez, Université de Lyon II, 1976, henüz basılmamıştır.

5) GRAPOW, H., "Die Welt vor der Schöpfung", *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 67, 1937, 34-38. KAKOSY, L., "Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion", *Acta Antiqui Academiae Scientiarum Hungaricae*, 11, 1963, 17-30.

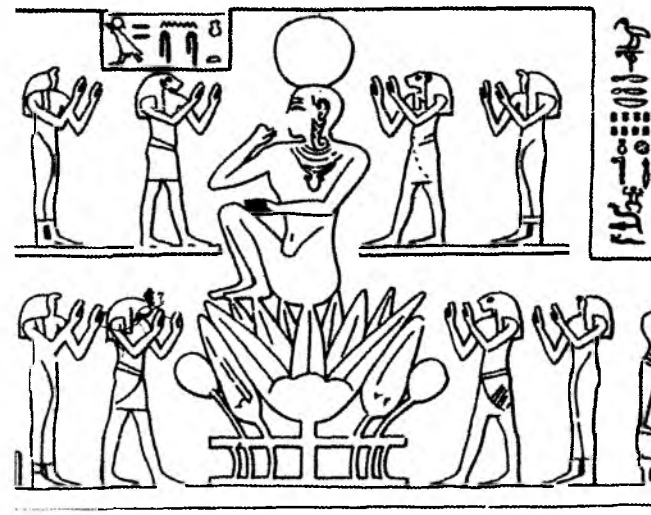
6) REYMOND, E.A.E., *The Mythical Origin of the Egyptian Temple*, Manchester, 1969.

7) ASSMANN, J., "Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten", *Abhandlung der Akademie Heidelberg*, 1975.

8) Gerçekten de Atum'un Ölüler Kitabı'nın 175. bölümündeki öğretiye göre, dünyanın sonundan sonraki yaratılış sırasında, Osiris tek varlık olarak kalacaktır.

9) İlk baştaki yılanın kızı ve kozmik, toplumsal düzenin simgesi Maât, "Tufan Hikâyesi"ne göre aynı zamanda son gün sırasındaki selden tek kurtulan varlık olacaktır. DERCHAIN-URTEL, M.-T., "Die Schlange des schiffbrüchigen", *Studien zur altägyptischen Kultur*, 1, 1974, 83-104.

Sekiz tanrının çevrelediği bir lotus çiçeği üzerine oturan bir çocuk. Davies, *The Temple of Hibis* içinde. Paris, Mısır bilimleri kitaplığı, Foto: Flammarion.



10) Dünyanın sonunu nihai hale getirecek, yani hiçbir şeyin bozamayacağı dinginlik durumunu sağlayacak bu kavrayışın inceliği henüz yayımlanmamış bir incelemede aydınlatılmıştır; WIRZ, G., *Tod und Vergänglichkeit* (basılıyor). Mısır'da dünyanın sonu hakkında, SCHOTT, S., "Altägyptische Vorstellungen von Weltende", *Analecta Biblica*, 12. Roma. 1959. 319-330.
11) HORNUNG, E., "Chaotische Bereiche in der geordneten Welt". Zeitschrift für ägyptische Sprache, 81. 1956, 28-32; "Licht und Finsternis in der Vorstellungswert Altägyptens". *Studium Generale*, 18. 1965. 72-83. Burada aynı konu hakkındaki görüşlerimi ekleyebiliriz: "Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique". *Le Pouvoir et le Sacré*, Brüksel, 1962, 72-73.
12) DERCHAIN, P., "Perpetuum Mobile", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 6/7, 1975-1976, 153-154.
13) Daha ileride açıklanacağı gibi bu dizgede karanlıkların farklılaştırılmasıyla başlayan ışığın yaratılması söz konusudur.
14) DERCHAIN, P., "Hathor Quadrifrons. Recherches sur la syntaxe d'un mythe égyptien", *Publications de l'Institut historique et archéologique de Stamboul*, 27, 1972, 47-48.
15) VANDIER, J., *Iousaâs et Nebethetepet*, 1964-1966.
16) RINGGREN, H., *Word and Wisdom*, Lund 1947, 9 vd.
17) SAUNERON, S., *Les Fêtes d'Esna* (Esna V), 1962, 273 vd.
18) DERCHAIN, P., *a.g.y.*, 12. not.
19) MORENZ, S., *a.g.y.*, 2. not.
20) Bkz.18. not.
21) Olağan genetik yollarla ikincisinden türeyen üç kuşaktan oluşan Esnalılar böyle ortaya çıkmıştır.
22) DERCHAIN, P., "Hathor Quadrifrons", 14. not. Atum'un çift anlamını uzun süreden beri biliyoruz. Bkz. *Lexikon der Ägyptologie*, I, özellikle "Atum".
23) SAUNERON, S., *a.g.y.*, 17. not, 265 vd.
24) Bkz. 4. not.
25) Bkz. 11. not.
26) BONNET, H., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, özellikle "Methyer".
27) BUCK, A. DE., *The Egyptian Coffin Texts*, II, The Oriental Institute of Chicago Publications, XLIX. cilt, 1938, 39.
28) *Papyrus Bremner-Rhind*, 26, 21-27, 5 ve 28, 20-29. 6.
29) ZANDEE, J., "Das Schöpferwort im alten Ägypten", *Verbum, Essays... dedicated to Dr. H.W. Obbink*, 1964, 33-66.
30) Dünyanın açıklanması sözcük oyunları üzerine, MORENZ, S., "Wortspiele in Ägypten", *Festschrift Joh. Jahn*, 1957, 23-32.
31) Metni KADISH, G.E. tarafından yeniden basılan gelenek: British Museum Writing-Board 5645: "The Complaint of Kha-Kheper-Re'-Senebu", *Journal of Egyptian Archeology*, 59, 1973, 77-90.
32) Mısır'da yabancı düşüncelerin alımlanmasıyla ilgili örnekler şu durumlarda ortaya çıkar: Petosiris'in Touna el Gebel'deki mezarı (yay. LEFEBVRE, G., 1923-1924). PARKER, R.A., "A Vienna Demotic Papyrus on Eclipse- and Lunar Omina", *Brown Egyptological Studies*, II, 1959. YOYOTTE, J., "Bakhthis", *Religions en Egypte hellénistique et romaine*, 1969, 129-141. DERCHAIN, P., "Miettes. § 4: Homère à Edfou", *Revue d'égyptologie*, 26, 1974, 15-19...

KOZMOGONİ. Hindiçin yerlileri.

I. Ndu/Adei [ndu, *yerel dilde* ndu: / ?adej *ya da* ?adaj]. *Gök tanrısı.*

Güney'deki Avustroasyalıların çoğuyla birlikte (Ködu, Ma'Mnong) Sreler, ông Ndu'yu mitleri içinde anar, ona ritlerinde yer verir; ông, büyükbaba kuşağına ait olan ve benzeştirilmiş kişilerin (ileri gelenler ve tanınmayan yaşlı insanlar) genel adını ifade eden bir terimdir ve bağlamına göre şöyle çevrilebilir: Büyük baba, bay ya da beyefendi; Ndu özel isim görevini görür. Adlandırma yoluyla ve onu dünya yüzünde gösteren mitik sahneler sayesinde insan kılığına sokulmuş olsa da hissedilir bir biçimi, bir temsili yoktur –kimi Röglai ve Ma'larda, rit direğinin en üstünde, dalga biçimindeki çizgilerle belirtilmesi dışında–, hiçbir yerde değildir, her yerde olabilir. Bütün yanglardan üstün olduğu herkesçe söylenir; Kö-Du yerine Ndu diye söyleyen bir hikâye anlatıcısının hatası sayesinde (Ms. 123), tanrılaştırılan mitik ata Kö-Du (kö Srelerde bütün özel kişi adlarının önünde bulunan ektir, ama Ndu öyle değildir, demek ki Ndu bu anlamda "kişileştirilmemiştir") ile bir bağının olabileceği ihtimali de olsa, görünüşe göre ayrı bir yeri vardır; besin sağlayan bir baba gibi, kutsal bir varlık gibi görülür: "Süt Ndu'dan gelir; böylece ilk insanları o besliyordu. Ancak insanlar büyüyünce süt yetmez oldu, o zaman Ndu pirinci yarattı". Tam olarak Ndu *yang*-padi ile (onun eşliğinde olmasa da) birlikte ya da *yang*-Ndu biçimi altında (bu da tıpkı *yang*-banian gibi Ndu ile insanlar arasında kurulan kutsal bağı ifade eder) ya da (yang) Ndu-Ndai –sözlü tarzda klasik tekrar, basit bir ahenk yansıması– biçimi altında yeralır. "Pirinci *yang*'dan isteriz ve *yang* da bizim için Ndu'dan dilenir". Demek ki bir üst makam yoktur; kimi Srelerin söylediğine göre, Ndu'yu insanların beslenmesiyle görevlendirmiş olan Güneş'i (gök tanrısıdır) saymazsak, ötede hiçbir şey yoktur.

Avustronezya grubunda Eddelerle birlikte Jörailer *öi Adei* diye adlandırırlar. *Öi* terimi Srelerdeki *ông* teriminin tam olarak aynısıdır ve aynı kullanıma sahiptir. Adei, gökkubbenin üstüne yerleşmiştir –gökkubbenin altı *röngit* [renit], görülebilen göktür. Şu adlar da söylenir: Dei, Dai ya da Die; tekrarlama (ses salınımı elde etmek için, *pötüh*, ancak sadece bir öi Adei vardır) öi Du-öi Dei (ya da Ködu-Köde) biçimini alır ve burada Ndu-Ndai'nin olduğu kolayca görülür. Ayrıca Maitre'in belirtmiş olduğu gibi tam olarak aynı addır: "Ekim bayramında farklı ailelerden bütün Mnong'lar Ndû'ya, Yüce Ruha, Radeler'in Ai Dê'sine testi sunarlar" [Edde] (1912;187). Jörailer şöyle der: "Her şeyi o yarattı, her şey ondan gelir, o olmazsa hiçbir şey olmaz". Her insanın yaşam cevherini elinde tutar, her şeyin üstündedir; ayrıca yang dlong biçimi altında yeralır; anlamı "yüksek"tir (tıpkı Yehova dememek için Elohim denmesi gibi), ya da yang ile koşut olmak üzere: "Yang verirse, Adei bahşederse", bunun anlamı bizdeki "tanrının izniyle"dir. Jörai dilinde, yang'ın görünen biçimi olan güneş ile hiçbir ilişkisi yoktur. Adei = Ndu aynı sözcüktür, tanımı benzerlik gösterir ama başka şekilde düşünülür ve görülür. Yang bütün kavimlerde ne kadar ortak bir soyutlama ise Ndu/Adei de o kadar farklı biçimlerde renklendirilmiş bir mitik imgedir; yang bir ilişki olarak düşünülür, Ndu/Adei bir terim olarak algılanır.

Sre mitolojisi Ndu'yu kesin bir anlam çerçevesine yerleştirir. "Bir adam, evinin üstünde uçan bir kelebek görünce, bunu Ndu'nun görüntüsü olarak anladı. Gece rüyasında Ndu'nun ona kesin bir servet sözü verdiğini işitti. Artık hiçbir şeyi eksik değildi." (Ms. 116). "Yoksul bir adam, ona hiçbir şey vermeyen bir zenginin evinden çıkıyordu. Bir yarasa saçlarına yapıştı; nereden geçerse insanlar adamı yeyip içmeye davet ettiler; onun yanındaki Ndu'ydu (Ms. 117). Şu anlatı çok önemlidir: "Çok yoksul bir delikanlı olan Ddöi [...] (sözcüğün anlamı "*yetim*") dayısından pirinç istemeye gitti ama dayısı hiçbir şey vermedi. Yolda Ndu ona yaşlı birinin kılığında göründü ve delikanlı adama üzüntüsünü anlattı. O zaman Ndu, Ddöi'nin kılığına girdi, delikanlının dayısına gidip pirinç karşılığında ona saz dalı vermek istedi; dayısı onu kovdu. Ndu Ddöi'yi buldu, ona yardım edeceğine söz verdi. Ndu, Ddöi'ye bazı bitki tohumları verdi; daha sonra Ddöi'nin herkesten çok pirinci oldu. Dayısı bu mucizevi hasatı



Srelerde bir *kut Ndu* "kutsal çardağı". Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: J. Doumes.

görmek istedi, pirinç ambarına tırmanırken düştü ve kemiklerini kırdı. Daha sorna Ndu yine yalnız yaşayan yoksul bir kız buldu, Ddöi'ye götürdü, ikisini evlendirdi. Ndu kayboldu, artık hiç görünmedi. Ddöi ve karısı birlikte mutlu oldular." (Ms. 22 – elbette burada bu metinler çok kısaltılmıştır– bkz. Dornes 1963: 52; 1971: 188). O kadar yaygın olmayan başka bir anlatı özellikle, "yerin ve göğün" sınırlarındaki Ndu'ya giden yoksul birinden sözeder –insanın girişimde bulunduğu tek durum da budur. Srelerin temel tarım riti, bir mit ögesini ele alır: Kurban edilmiş keçinin kanına batırılmış sazlık dalları çeltik tarlasının dört kenarına konulur. Buralar "Ndu'nun geleceği" yollardır; çeltik tarlası ile köy arasında ritüel direğin ayağında, Ndu'nun ziyareti sırasında kalacağı, bambu ve sazdan yapılmış, kut Ndu denen bir kulübe kurulur. Ndu önce ıslıklarla, daha sonra da uzun dualarla çağrılır: "Pirinç diğerlerinden gelsin bizde yığılsın ve çok zengin olalım!". Zihniyet, mit zihniyeti değildir; insan zenginliği sanki gökten düşecekmiş gibi ister ve bunu hedefler. Srelerde yeni yıl töreni sırasında şöyle söylenir: "Ddöi'den pirinç alalım, Ndu'dan padi alalım" –bu durumda her ikisinin adı da ông'dur.

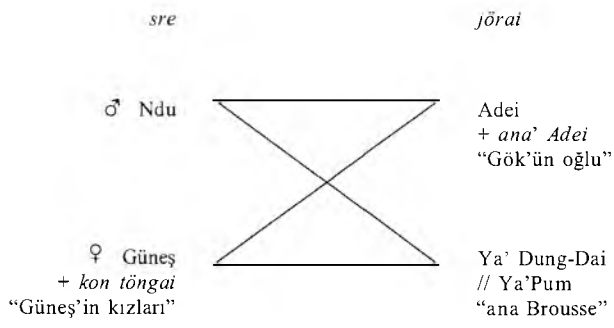
Peki Adei diyenlerde bu sevimli Ndu adına ne demeli? Jörai mitlerinde, öi Adei'nin (asla kendisi değil) oğlu (iki çocuğun en küçüğünden ziyade, yedi çocuktan en sevileni), insanların sefilliğine acıyan babasının isteği üzerine, yoksul ve çıplak bir kızın hayatını değiştirmek üzere yere iner. Delikanlı kılığına girip (kimi kez denemek için çirkin biri kılığına girer), bir büyükanne Brousse tarafından büyütülen yoksul kızla evlenmek ister; oğlan ona yiyecek verir ve bir çocukları olur, sonra bir daha dönmemek üzere yukarıdaki yerine döner (Mj. 11, 13, 14, 66, 94). Birçok durumda bunun aksi (Adei'ye giden insanlar) olur: 1) "Ölmek istemeyen" çocuk köy köy gezer, sonuda öi Adei'ye varır, burada da ölümün olduğunu ama yerin ve göğün sınırında kimsenin ölmediğini... ancak hiç yemek yenmediğini öğrenir (Mj. 70); 2) Güçlü bir beyin öldürdüğü amcasının öcünü almak isteyen delikanlı, öi Adei'ye çıkar, öi Adei onun bedenini her şeye dayanıklı olacak biçimde yeniden yapar (tıpkı yaşlı Brousse'un koruduğu kişilere yaptığı gibi, Mj. 8, 20, ancak Adei [♂] bunu eritip kalıba koyarak yaparken, Brousse [♀] çömlek gibi yapar) ve kendi kalbini alıp delikanlının bedenine yerleştirir, delikanlı da elbette beyi yener ve teyzesini geri alır (Mj. 49); 3) Savaş gürültüleri öi Adei'yi rahatsız eden destan kahramanları: öi Adei hizmetçisi Torubille'i (H'Kroah, aşağı inen burgaçlar tanrısı) kahramanı alıp, güçlerini yenilemek için göğe çıkarsın diye yollar (Mj. 24 ve buna koşut olanlar); 4) Uzun bir destanın kahramanı olan Dier, Adei'nin yanına çıkar, amacı kızıyla evlenip onu yeryüzüne getirmektir (Mj. 109) –bu metinde ve diğer birkaçında, Adei biraz gülünç bir kişidir, karısı onu kulağına akıttığı bir kova erimiş kurşunla uyandırır. Sreler için böyle bir şey söz konusu olamaz, ancak onlardaki demiurgos iyi kalpli dev Nyut'a uygun bir durumdur bu.

Bununla birlikte Srelerin Ddöi'sinin Jörailerdeki eşdeğerinin, yine "yetim" anlamına gelen Drit (ya da Rit) olduğu görülüyor. Jörai mitolojisinin bütün bir anlatı grubunda kahraman Drit'tir –"ulusal" kahraman olmasa da, muhalif ve ne yapacağı belli olmayan Jörailidir. Bütün bu anlatıları bir çizelgeye indirgemek gerekirse (bunlar o kadar güzel ki, bunu yapmak pek kolay değil), şu söylenebilir: Yoksul Drit, büyükanne Brousse'la [ja? pum] birlikte köy ile orman arasında yaşar (ikisi de aykırı kişilerdir). Drit, av sırasında tesadüf sonucu baştan çıkarıcı bir peri kızıyla ilişki kurar; bu perinin hayvanlarla, bitkilerle ya da yıldızlarla bağları vardır ve Drit'e yiyecek ve giyecek açısından yardımda bulunur (peri kızı sanki teknikleri getirip başlatan kişidir). Oralı bir bey olan kıskanç *pötao* [p. tao] güzel periyi kaçırır. Drit, bir dizi sınavdan sonra beyi yener ve sevdiğini geri alır. Kimi anlatılarda bey, gönlü olmayan kızını, rüyalarındaki peri karşılığında Drit'e verip onunla evlendirir –bu durumda bey kayınbaba olur, yani tercihli evlilik durumunda dayısı gibidir ve böylelikle Ddöi'nin kötü amcasının yerini alır. Bütün bunlarda görünüşe göre öi Adei'den sözedilmez. Drit ve büyük annesi Pum, tam anlamıyla öi Adei'nin insanların yaptığı ritüelleri izlemekle görevlendirdiği efsane savaşçıları Diö-Diung-Yung-Hmengler'e, güçlü ırmak kaynağı "tanrılarına" yönelik, uzun bir duada ritüel olarak yeralır. Öi Adei'nin adı ise Jörailerce mitlerdekinden daha değişik bir tonla ve önemli durumlarda anılır: Verimlilik ritleri (ekimden önce) ve felâket durumlarında (kuraklık, ensest –bunlar birbirine bağlıdır), töreni yapanlar, hizmetçi tavırlarıyla çıplak dururlar ve saygı içinde, ya'Dung-Dai'nin (ya' öi'nin dişisidir) eşleğinde öi Du-öi Dei'yi çağırırlar.

Du-Dei adıyla iyi bir ses benzeşmesi olan "büyük anne" Dung-Dai, çoğunlukla açık biçimde "öi Adei'nin karısı" olarak söylenir. Birçok metnin incelenmesi de onun orman perileriyle işbirliği içindeki Drit'in büyük annesi "büyükanne" Pum ile ("Brousse") yer değiştirebileceğini gösteriyor, bu ise Jörailerin "tanrısının" dişil olabileceğini –çünkü öi Adei sadece çok uzak bir *deus otiosus*'tur– ve Srelerin, Ndu beylerinin Jörailerdeki

eşinin bir çift kadın ya da daha ziyade iki görünüşlü bir kadın olduğuna inanmayı kolaylaştırıyor. Bunlar, ormanların yaşlı kadını ve yegâne dişil üretkenlik ilkesi olan genç peri kızıdır (kadının her şey olduğu ve her şeyi yaptığı Jörai kültür çizgisinde durum budur). Bu kız şimdi bile ayda görülebilir, dolunayda ise banian'ı altındaki yaşlı Brousse görülür (bkz. Sauer, 1972: 88).

Jöraili Drit ve Srelerin Ddöi'si aynı "yetim" niteliğine sahiptir –yani tıpkı Ndu/Adei gibi tek kişidir, ailesi, anababası yoktur, sınıfların dışındadır– ancak bunlar aynı kişi değildirler. Jörailerinki biraz daha tipleştirilmiş gibi, daha fazla niteliğe sahipmiş gibidir; edilgen Ddöi ise sıradan bir Sreye benzer, Drit'in daha fazla "inancı" vardır –evinde söylendiği gibi– eline geçecek bütün zaferler ve mallar sadece kadından gelecektir –bu da Jörailere özgüdür. Her kavmin insanlarının huylarına bağlı olan başka bir farklılığı belirteceğiz: Gök ile yer arasındaki ilişkiler Jörailerde açıkça cinsiyetçidir. Tanrının bir oğlu, insanlardan bir kızla evlenir ya da insanların bir oğlu tanrısal bir kızı sever. Oysa Srelerde öyle değildir –bir insanoğlu güneşin kızına vurulduğu zaman hariç (Ms. 13). Bu durumda şöyle bir denklem vardır: [Sre Güneşi'nin kızı = Jörai Gök'ünün oğlu] bu ise + Güneş'i > Adei'nin eşi haline getirir; aşağıda belirttiğimiz eşlikle çapraz biçimde (Ndu'nun yerini tutan Ya'Dung-Dai):



Jörailer kesintiler, çakışmalar ve aracı figürler (*aracılar*) yoluyla Srelerden daha fazla devamlılığın peşinde görülürler; her iki kavmin mitik figürleri sanki aralarında bu şekilde bağlar kurarlar.

Ndu/Adei bir terim olduğundan bu uzak tanrı ile alt dünya arasında ayrılık olağandır ve kaybolan birliği yeniden kurmak, yeniden bulmak amacındaki yang ilişkisi (soyutlama) ve aracı kahramanlar (imgeler) buradan ileri gelir. Bununla birlikte, böyle bir görüş yaşantıdan (gündelik olaylar ve ritüeller) çok düşlerden kaynaklanır, zira yalnızca düş yolcuları toplumun sevdiği bu ayrımları çakıştırmaktan korkmazlar (bkz. Dournes, 1975). Bkz. *Kozmik kopmalar*.

II. Kozmik kopmalar.

Aslında "köken mitleri" hakkkında Hindiçin yerlileri çok az şey anlatırlar –ancak bunun bütün mitolojinin tamamı olmadığını biliyoruz– bunlar kopuk ögelerdir ama onların evren tasavvurları için önemlidir. Bu evreni mekân ve zaman içinde ilk ve ideal sürekliliğin kopuklukları yüzünden parçalanmış olmasa da, kesintili biçimde belirlenmiş olarak düşlerler. Avustronezyalılardan ziyade, özellikle Avustroasyalılarda geleneksel anlatılar ve dolaysız konuşmalar dağınık bilgiler sunabilir. Bu dikkat isteyen bir işlemdir ama buna değer. Aşağıdaki ögeler kesin bir kronolojik sıra sunmuyor elbette, bunu ilgililer düşünecektir.

1. *Sreler'in yaratılışı ve cehennemden çıkış.* Düşünülen dünyanın yedi katı vardır, üçü gök katı, üçü cehennem katıdır ve ortada da dünya vardır. Her şey gökte yaratılmış ve daha sonra cehenneme taşınmış, burada Ndu'nun yanında bir demiurgos olan Bung işe karışmıştır; bu yaratılış tıpkı bir döküm işi gibi olmuştur –fazlasıyla erkeklere özgü bir iştir bu. Bung bitkileri, hayvanları insanları ve ateşi, Nkany'de bulunan delikten geçirerek, yeraltı dünyasından getirmiştir. Sonra dev Nyut, yukarıdaki göğü tasarlamıştır; o zamandan beri üst ve alt dünyalar arasında artık bir geçiş söz konusu değildir. Bu dünyalar birbirinin tersi biçimde düşlenmiştir (cehennem Brah-Ting'de her şey yerdekinin aksidir). "İnsanoğulları olan bizler, yedi'nin oğullarıyız" (ortadaki yedinci dünyanın oğulları).

2. *Jörai evreni ve yeryüzüne çıkış.* Dünya yuvarlak bir kalbur, gök de dünyanın üstüne kapanmış oval bir kalbur gibidir; birbirlerinden ayrılmalarından sonra aralarında geçiş yapılamaz. Göğe, "model", gru denir, yer ise aynadaki yansımasıdır. Göğün üstünde Adei'nin malikanesi vardır –toprağın altında her şeyin tersyüz edildiği ölüler dünyası vardır. İnsanlık (yani yedi Jörai kabilesi) Dreny deliğini kullanarak topraktan çıkmıştır –yedi yılda bir burada bir beyaz manda kesilir ve kanı deliğe akıtılır. Sadece bir genç kız geçememiştir, çünkü yanında çok büyük boynuzları olan bir mandayı da getirmektedir (bu ayrıntı Srelerde vardır), bu kız sadece mit kahramanlarının toprak altında ya da suların diplerinde ulaşabilecekleri rüyaların kızıdır. *Mang*'ın [ʔmaŋ] "delik", "kapı", "geçit" anlamlarına geldiğini belirtmek gerekiyor; Jörailer ve Eddelerce bu şekilde düşlenen Dreny [dreɲ] "deliği" aslında bir geçittir (Mdrak ya da başka bir geçit) ve atalar Avustronezyalıları orta Hindiçin ovasına buradan getirmiş olabilir.

3. *İlkel yaşam koşulları.* Jörailere göre ilk insanlar kuş gibi uçuyorlardı, ölmüyorlardı, bitkilerle ve hayvanlarla konuşuyorlardı; hayvanlar insan gibiydi ve insanlar da yanglar gibiydi (iris, gözün tamamını kaplıyordu, bu ise onlara başka bir görüşü, yani *yang*-görüşü'nü sağlıyordu: Örneğin beyinsel görüleri yorumlamayı sağlayan koda benzeyen bir koda göre, manda olarak gördüğümüz şey bir insan, örümcek olarak gördüğümüz bir ruhtur, insanın ikizidir). Öi Adei ise onlarla birlikte kalıyordu. Toprağı belleme işini beller kendiğinden yapıyordu, insanların onları beslemeleri yeterliydi. Ayrıca hasır küfeler de tıpkı meyve gibi ağaçlarda bitiyordu. Bu durum mekândaki ve zamandaki kopmalar yüzünden düzeni bozuluncaya kadar böyle sürüp gitti. Bu kısmen insanların hatasıydı, kendilerini içmeye vermişler ve baltalarla belleri beslemeyi unutmuşlardı, onlar da başkaldırmıştı: "Bundan böyle toprağın ürün vermesini istiyorsan, kendin kesecek, kendin belleyeceksin!" (bkz. bu kitap).

Srelere göre ilk insan "cennette" yaşıyor gibiydi, çalışmak zorunda değildi; Ndu insana ölümsüzlüğü verdi. Ndu pek derin olmayan bir kuyu kazdı; bir çiftten içine girmesini istedi. Ancak su buz gibiydi. Erkek ve kadın sadece ellerini batırdı, başlarını ıslattı ve biraz da içti; bu nedenle tırnaklar ve saçlar sürekli uzar ve dişler iki kez çıkar. Ancak insanlar bu gençlik suyunu reddettikleri için acıyı, yaşlılığı ve ölümü tattılar. Bu kuyulara bir yılan girmişti, derisini bıraktı ve kuyudan taptaze çıktı; bu nedenle yılanlar hep genç kalmıştır (Ms. 114).

4. *Yıkım getiren sel.* Sre dilinde *da'ling* (da:ʔ li:ŋ) deniz, okyanus demektir; *da'ling kwo da'ling kwa*, denizden gelen, bütün yeri kaplayan sel demektir. Her şey yıkıldı. Yanglar kayala-



Cham'dan gelen (XIII. yüzyıl) bu heykel başları, Jörailere göre, H'Bia Pe ve kardeşini temsil eder. Tanrılaştırılmışlar. Musée de l'Homme koleksiyonu. Foto: J. Dournes.

ra ve dağlara girdiler; sadece Ndu kaçmadı, zira ne orada, ne de burada kalmıyordu. İnsanlardan sadece davulun içine sığınmış genç bir erkek ve onun kızkardeşi kurtulmuştu; sular çekilince davul Yang-La tepesine kondu; içinden iki kardeş ve gelecekteki bütün insanlar çıktı (Ms. 7 –Ködu Avustroasyalılardaki aynı gelenek).

Jörai dilinde *ling* "sel" demektir, ancak efsanevi felâket daha ziyade "kaynayan deniz" ile ifade edilir. Sular her şeyi kaplar; kayalara tutunmuş olanlar *yang* olurlar, pamuk dallarına tutunanlar yıldız olmuşlardır. Hamile bir kadın (değişik biçimi: Bir Kara-Köpek ve bir kadın, kadının ondan bir oğlu olacaktır) bir davulun içine girmiştir; sular çekilip de davul karaya oturunca, kadın davulun derisini yarıp dışarı çıkar. Oğluyla birlikte yeni insanları doğrurur (Mj. 73). Böylece insanlık bir ensest ürünüdür: Avustroasyalılarda erkek kardeş ile kızkardeş arasında ensest vardır. Avustronezyalılarda anne ile oğul arasındaki ensest durumu nadirdir, onlar daha ziyade genç bir erkekle kızkardeşi arasındaki mitik aşkı ulu sayarlar (böyle durumlar gerçekte de olur). Ünlü H'Bia Pe ve kardeşinin ensest hikâyesi (Mj. 45; Dournes, 1970: 154, 1971:13) ve buna bağlı olan rit –tropikal ülkedeki kuraklık bir ensestin sonucu olarak düşünüldüğü için– bu sel anlatısı bağlamında açıklığa kavuşur.

Yine Jörailerde ünlü bir başka ensest, trajik bir kopmaya neden olmuştur: Bir başkası için hazırlanmış iksirin etkisiyle erkek kardeş, Röyot'e âşık olur; Röyot doğum yaparken ölür. Bu üzücü olayı gören öi Adei insanlarla birlikte kalmaya tahammül edemez, bir daha dönmemek üzere yukarıya çıkar. O zamandan beridir hayvanlar insanlarla konuşmazlar, kuşlar öi Adei'nin yasını söylerler, pterocarpus (baklagiller) kan ağlar. Kadın kahraman ve oğlu kayaya dönüşür (bölgenin bütün dillerinde kayalığın adı "ana ve oğul"dur) (Mj. 55, Dournes, 1971:12). Röyot'un ölümü toprağı *cölom* (cəlɔm) "kirli" kılar, bunun yan anlamı ise (düzenin, ölçünün, uygunluğun) kesintiye uğramasıdır; her tür *cölom* eylem, örneğin bir yasağın bilinçsizce bile olsa çiğnenmesi, bugün bile, kirlilikten arınmak ve olağan ilişkileri yeniden kurmak, gelenekle (eylemlerin doğru seyri) ve bütün varlıklarla yeniden barışmak amacıyla arıtıcı bir kurbanı gerektirir –zira *cölom* tıpkı suya atılan bir taş gibi yeryüzüne dalga dalga yayılır.

5. *Soğuk karanlıklar.* Tıpkı sel izleği gibi, bu izlek de hemen hemen bütün kavimlerde ortaktır; üstelik bunu ifade eden terimler, farklı ailelerden dillerde bile birbirine yakındır.

Sre dilinde börling-börlang [bərliŋ bərlaŋ] bir evrensel yıkımı ifade eder ve şöyle tasvir edilir: "İnsanların yaptıkları savaştan yorgun düşen güneş, bir daha görünmemeye karar verir. Karanlık olur, soğuk olur; yerden buzlu su çıkar –bu felâketten sonra *börling* (Drongo) ve *börlang* (Gurralax) diye adlandırılan kuşlar, bu suya kafalarını soktukları için kafalarını üstü bembeyazdır. Daha sonra bir gün, bu dünyanın sonu ve yeni bir dünyanın başlangıcı olan *börling-börlang* olacaktır" (Ms. 132). Bu mit, savaşçı kahramanın bir merdivenle çıkabileceği (Dournes, 1948: 25) güneş'le olan ilişkisi bakımından Ms. 9'a ve öi Adei'nin savaşları durdurduğu Jörai mitlerine benzetilebilir. *Börlang-kang* deyimi (*kang*: "Tıkamak") gökkuşağı'nı ifade eder. Sreli bir kadın, yeni *börling-börlang*'ın altın çağını ilan etmiştir: Bütün beyaz hayvanları kurban etmeyi emrediyordu.

Bunun Bölınarlardaki (bahnar) eşdeğeri *mang-ling*'dir [maŋ liŋ]. Belirsiz bir gelenekle Balınarlar güneşin kaybolmasından sonra sürekli bir gece yaşadıklarını ileri sürerler. Dünyanın sonu gelmeden" ikinci bir sürekli gece olacaktır." (Guilleminet, 1963: 534). Kuş *bölang* (Garrulax) bu olguyla ilişkili görünmez, ama kehanetler için kullanılır. Aynı şekilde Mnonglar bu felâkete *mang-ling* derler (Condominas, 1953: 665, ve 1957: 454'deki Tufan'la karıştırılır). *Mang-ling mang-ta*'yı *pörlêng pörlang* kuşlarıyla (yukarıdakilerin aynısı) ilişkilendiren Ködularda bu gelenek hâlâ vardır.

Jörai' de *ling-mang* [liŋ maŋ] felâketi şöyle tanımlanır: "Yedi gün yedi gece güneş görünmedi, rüzgâr esiyordu, hava soğuktu". Bunun *bling* ve *blang* kuşlarıyla doğrudan ilgisi olduğu görülmüyor (aynı türleri ifade eden adlar, burada gelenekteki yargıç kuşları); ancak Srelerde olduğu gibi yeni bir yıkım beklenir: "Peygamber" Dam Bam, ayrılıkçı bir başkaldırıya –manda altındaki halkların mesihçiliğinde sık görüldüğü gibi– ve aynı zamanda mitik figürlere bağlı olan altın çağı haber verir (her köşeye bir tek pirinç ekilerek oluşan çeltik tarlaları).

6. *İkincil kopmalar.* Bu başlık altında yerli düşüncenin gösterge düzleminde, tarihteki "yegâne" kopmalara bağladığı olgular sınıflandırılmıştır.

Kavimlere göre farklı "nedenlere" bağlanan güneş tutulması her zaman korku verir, çünkü "soğuk karanlıkları" anımsatır.

Yıldırım her yerde bir hatanın cezalandırılması olarak görülür (genel olarak: Ayrı tutulması gereken şeyleri yanyana koymak –özellikle ensest), akımı kesintiye uğratan kısa devre kıvılcımıdır; her zaman koruyucu tılsım olarak toplanan yıldırım taşlarına (tarihöncesi taş balta) bağlanır.

Srelerde *ay halesi* yorumlanmıştır: Dairenin bütünlüğü bozulmuşsa, örneğin batı tarafı kesikse bu yönde ölüm işaretidir.

Srelere göre, *gökkuşağı* kan içici göksel çift olan Briang'ın (*börlang*'ın diğer biçimi) belirtisidir; üst kuşak insandır, alt kuşak, saçılmış kan renklerine sahip kadındır (kırmızı kuşak: İnsan kanıdır) (Ms. 72). Jörai'de azaplı ölümün işaretidir, ritüel kirliliğin nedeni olan *Driang*'dır; ayrı olması gereken gök ve yeri birleştirerek kısa devre yapar; mitoloji buna olağanüstü bir emme yetisi kazandırır (Mj. 99). Mnong'da "ruh yiyicisi" *Brieng*'dir (Condominas, 1957: 128). Bböhnar'da *Bödreng* su içmek için yeryüzüne gelir, azaplı ölümün işaretidir. Ölçütün kopmasını ifade eden bir

kuşağın belirsizliğiyle birlikte yalnızca sözcüklerin değil, özellikle anlayışların birbirine benzemesi, külltürel ilişkiler ya da ortak bir kök sorununu yeniden gündeme getirmiştir.

J.D. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

I. Gök tanrısı.
BOULBET, J., *Pays des Maa', domaine des Génies, EFEO*, 1967. CONDOMINAS, G., *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gao*, Paris, Mercure de France, 1957, (dizin s. 450, 451, 473). DOURNES, J., "Fêtes saisonnieres des Sré", Bull. *EFEO* 1954, s. 599-609, resimli; *Dieu aime les païens*, Paris, Aubier, 1963; "Orpelin transformé, jalons mythologiques" *Archipel*, no. 2, 1971, s. 168-196,; "La toupie incestieuse, ou de la distinction nécessaire", *L'Homme*, XV (3-4), 1975, s. 31-53. MAITRE, H., *Les jungles moï*, Paris, Larose, 1912. SAUER, C. O., *Seeds, spades, hearths & herds. The domestication of animals and foodstuffes*, Massachusetts Institute of Technology, 1972.

II. Kozmik kopmalar.
(Kavimlere göre kaynakça)

1. Avustroasyalılar:
bböhnar: GULLEMINET, P., *Dictionnaire bahnar-français, EFEO* 1963.
Kŏdu (*churu*): FERREIROS, A., ve DOURNES, "Deux versions d'un mythe" *ASEMI*, VI, 4, 1975, s. 97-124.
ma': BOULBET, J., *Pays des Maa', domaine des Génies, EFEO*, 1967, s. 57-59.
mnong: CONDOMINAS, G., *Ethnologie de l'Union française* içinde. Paris, PUF, 1953, cilt 2, s. 658-678 ("Les tribus proto-indochinoises"): *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gao*, Paris, Mercure de France. 1957.
sre: DAM BO. *Les populations montagnardes du Sud indochinois*. Lyon, Derain, 1950. DOURNES, J., "Chants antiques de la montagne", *B.S.E.*, I, 4. trim., 1948, Saigon, s. 11-111; *En suivant la piste des hommes sur les hauts-plateaux du Vietnam*, Paris, Julliard, 1955.

2. Avustronezyalılar:
Jörai: DOURNES, J., "Recherches sur le haut Champa", *France-Asie*, no. 201, 1970, s. 143-162; "L'inceste préférentiel", *L'Homme*, XI, 4, 1971, s. 5-19; *Coordonnées, structures jörai familiales et sociales*, Paris, Ins. d'Ethnologie, 1972; "La toupie incestueuse", *L'Homme*, XV (3-4), 1975, s. 31-53; "Sam Bam, Le Mage et le Blanc dans l'Indochine des années trente", *L'Ethnographie*, 1978, no. 1, s. 85-108.

3. "Kehanetler" konusunda ayrıca bkz.:
MIDDLETON, J., "Political system of the Lugbara", *Tribes without rules* içinde, Londra, Middleton & Tait, 1958, 3. basım, 1967, s. 225.

KOZMOGONİ. Mezopotamya.

Yunanlıların "iki nehir arası" (Mesopotamia) diyecekleri bu mekânda oturmuş en eski halkların kozmolojik kavrayışları hakkındaki metinlerden elde edebileceğimiz bilgilerin tamamını dikkate aldığımızda, bizi ilk şaşırtan şu olur: Sümerlerin dinsel edebiyatına ait hiçbir metinde, dünyanın yaratılışı esas izleği oluşturmaz. Buna karşılık insanın yaratılışı daha fazla ele alınmış ve metinlerde çok daha özenle işlenmiştir. Ancak bütün bunlar tartışılabilir. Yeni bulunan metinler, Sümerlerin tanrılarca yaratılan ya da dünya yüzünde kendiliğinden türeyen insanın yeraldığı bu çerçeveye ne denli ilgi duyduklarını kanıtlamaktadır.

1. Şu anda elimizde bulunan bilgilere göre evrenin köklerini ele alan bir tasvire rastlamak için ikinci binyılın ikinci yarısını beklemek gerekmiştir. Bu tasviri Babilliler *Enûma eliş* adlı uzun bir metinde yaparlar. Metin, sadece ilkel çift Tiamat-Apsû'nun, yani üst sular ile alt sular, tuzlu sular ile tatlı suların varolduğu yaratılış öncesinden başlayarak, gittikçe çeşitlenen tanrı birliklerin ortaya çıkmasıyla birlikte, Marduk'a kadar ulaşan evrimi aşama aşama tasvir eder. Marduk, Tiamat'ı yenen demiurgostur, Tiamat'ın bedenini boydan boya yarıp dünyayı ve ardından da insanı yaratacaktır.

2. Buna karşılık Sümer metinlerinde dünyanın köklerine dair çeşitli geleneklere yapılan imâlar genellikle başka mitlere giriş oluşturmuştur. Özellikle bir aletin, örneğin kazmanın (^{gis}al) kökenini anlatan mitler söz konusudur. Bu durumda çok genel bir çizelgeye göre, köken miti, dünyanın yaratılışına ilişkin daha geniş bir mit içinde erir, bu mitin bir örnek kesitini oluşturur. Bununla birlikte kimi kez mitin giriş bölümünü oluşturan kozmolojik mit ile sonraki bölümler arasındaki ilişki (en azından bizim için) karanlıktır ya da böyle bir ilişki yoktur.

3. Örnek olarak Gılgameş, Enkidu ve Cehennem anlatısını verebiliriz. Bu uzun metne sunuş oluşturan beş dize, son derece eksiltili biçimde başka metinlerden de bildiğimiz bir geleneğin içerdiği yaratılış sürecinin üç ana çizelgesini tasvir eder.

Gök Toprak'tan uzaklaşınca
Toprak Gök'ten ayrılınca
İnsan'ın adı verilince
An Gök'ü götürünce
Enlil Toprak'ı götürünce

Bu satırlar başat olayın gerçekleştiği dünyanın doğuşunu imâ eder: O zamana kadar birbirlerine kendileri dışında hiçbir şeye yer bırakmayacak kadar sıkı sıkıya bağlı Toprak ile Gök birden ayrılırlar; Gök (*An*) yukarıya doğru, Toprak (*Ki*) aşağı doğru çekilir. Bu olay, bu ikisinden türemiş olsa da yine de yabancı bir öge olan Efendi-Rüzgâr'ın (Enlil) araya girmesiyle olur. Enlil bu ikisini birbirinden ayırarak sonsuza dek Toprak'ın egemenliğini eline geçirir.

Rüzgâr Enlil'e atmosferi, ayrıca hareketsiz maddeye ister ileriye doğru, isterse geriye doğru hareket kazandırma gücünü atfeden Sümer geleneği, daha sonra başka kozmogonilerin izleyeceği yolu açmış olur. Örneğin demiurgos Marduk, içine rüzgârı sokarak hâkimiyeti altına aldığı Tiamat'ın bedenini ikiye ayırır (*Enûma eliş*, IV. tablet, 96. satır vd.) ya da Elohim Yaratılış'ın ilk bölümünde suların üstünde uçar (I, ayet 2b).

Anlatının kozmogoniyle ilgili bir anıştırmayla başlamasının ve arada hiç geçiş yapılmamasının bir nedeni olmalıdır. Beş satır, sabitlik anlamına gelen "öncesi sonrası" olmayan, çakılı kalmış, daha doğrusu varolmayan zamanın "tarihsel" zamana dönüştüğü anı imâ eder. Daha sonra gelecek eylemi "kopmanın" vuku bulduğu o özel ana yerleştiren metin, Gılgameş ve Enkidu'yu dünyanın düzenlenişini başlatan bu olayla eşzamanlı hale getirir.

Aslında burada, bir masala "bir varmış bir yokmuş" diye başlandığında folklorda kullanılan olguya benzer bir olgu vardır. Anlatılan mit ya da masala zamansal bir çerçeve çizmek için tasvir ettikleri olaylar ve eylemlere zamandışı bir boyut kazandırılmış olur.

Bu durum belirli ölçüde dikkate değer görünüyor, çünkü burada kimi mitlerin yükleneceği işlevlere ilişkin ipuçları buluyoruz.

4. Eğer köklere yapılan bu klişeleşmiş imâlar, tıpkı "bir varmış bir yokmuş" cümlesindeki gibi bir anlatıyı başlatmasaydı, Gılgameş ile Enkidu'nun atıldıkları maceralar yüksek sesle okunup dinlenmeseydi, bu imâların hiçbir anlamı olmazdı. Bu konuda

Sümerlerde *dub-sar*, yani yazman yanında *nar*'ın, yani anlatıcının rolü konusunda S. N. Kramer'in hissettikleriyle birleşiyoruz. Demek ki tıpkı daha sonra Babil edebiyatında olduğu gibi, Sümer edebiyatında da mitik kahramanları anlatan ve önemli bir toplumsal role sahip olması gereken "kahramanlık destanları" –dinsel metin ile edebî metin arası bir tür– vardı.

5. Başka bağlamlarda Enlil'in demiurgos olarak eylemlerine belirli amaçlar yüklenir. Örneğin "yararlı olan şeyler" üretmek isteyen bu tanrının, "toprakları ülkenin tohumuyla yeşertmeye" karar verdiğinde kazmayı icat etmesini anlatan mitte olduğu gibi. Bu amaçla o zamana kadar yekpare olan Gök ile Yer'i birbirinden ayırır. Bu iş bittikten sonra Gök'ten ayrılan Toprak'ta insanlar türer.

Enlil'in yaratıcı rolü doğasıyla da açıklanır. Rüzgâr olarak mekânda yönleri belirleyen düzenleyici ögedir, ama aynı zamanda soluktur, eylemdir, yaratıcı sözdür. (Bu anlamda Enlil Yahve ile ortak noktalara sahiptir.) Bu haliyle kaderleri belirler: "Emirleri en yüce, en yüksektir, sözü kutsaldır, ağzından çıkan söze karşı durulmaz, kaderleri uzak günlere kadar belirleyendir".

"Gökte bir tek o hâkimdir, yeryüzünde bir ejderhadır, Anunna tanrılarının en büyüğüdür, kendi kaderini kendi belirler": Bu son deyimin amacı Enlil'in diğer tanrılar üzerindeki gücünü ve aynı zamanda mutlak özerkliğini göstermektir.

Mitler Enlil'in, o zamana kadar sadece yekpare bir bütün olan şeyi ayırarak mekânın düzenlenişini başlatan Efendi-Rüzgâr olarak eylemlerini yansıtırken, sözünü ettiğimiz ilahinin başka bölümlerinde, "tanrı olmasaydı hiçbir kent kurulmazdı, hiçbir konut yapılmazdı, hiçbir ahır yapılmaz, sığınacak bir yer olmazdı" denilir.

Enlil'in zamanı düzenleyen tanrı olarak rolü de yüceltilir. Yaşam ile ölüm döngülerini düzene koymakla kalmaz: "Büyük Dağ, Enlil olmadan Nintu hiç öldürmez, ölüme çarptırmaz; inek (kamından) danayı çıkarmaz, ağılında koyun hiçbir kuzu..." Ayrıca o olmadan mevsimlerin ahengi de olmaz: "Gökyüzünde ağır bulutlar ağızlarını açmazlar; tarlalarda, ekinlerde ekili arpa bitmez, ovalarda otlar ve bitkiler bol bol yetişmez, dağlardaki bahçelerde ağaçlar meyve vermez".

6. Kimi metinler Toprak ile Gök'ün oluşturduğu yekpare bütüne olduğu gibi "Gök ile Toprak'ın dağına" da (*hur-sag-an-ki*) imâda bulunurlar. Gök Anunna tanrılarını, yani bütün büyük tanrıları burada doğurmuştur (Hayvanlar ve Tohum miti, 1-2 satırlar). Ancak çeşitli geleneklerin şu ya da bu tanrıya atfettikleri rol ne olursa olsun bizzat Kozmik Dağ, öncesi olmayan, öncesinde hiçbir şeyin mevcut olmadığı bir öge olarak tasavvur edilmemiştir. Bu dağ daha önceki başka bir varlıktan, Sümerlerin tanrısal Nammu olarak adlandırdıkları, "Gök ile Toprak'ı doğurmuş" Deniz'den türetilmiştir.

7. Oğlu olduğu için Nammu ile sıkı ilişkide olan Enki tatlı su tanrısıdır; onu hem tekniklerin yüce efendisi, hem de bütün görevlerin ve ahlak kavramlarının efendisi olarak gösteren bir yığın mit Enki ismi çevresinde gelişir. Kült merkezi Mezopotamya'nın güney ucundaki Eridu'dur. Yapılan kazılar Eridu'nun İÖ dört bin yılına doğru Fırat'ın güney kollarından biri üzerine kurulmuş küçük ve zengin bir kasaba olduğunu ortaya çıkarmıştır. O tarihte varolan, Sümer tarihinde ünlü bir role sahip olacak ve Babil çağında özel bir taşra konumuyla varolmaya devam edecek diğer "kentsel" merkez Ur'un aksine, Eridu, 3500 yılına doğru kesin bir öneme ulaştıktan sonra yavaş yavaş geriler ve bir daha da ayağa kalkamaz.

8. Siyasal ve iktisadi alandaki zamansız düşüşe karşın Eridu, mitik düzlemde önemli bir yere sahiptir, çünkü dünyanın düzenlenmesine ve uygarlığın yayılmasına buradan başlandığına inanılır. Gerçekte epeyce anlamlı bir durum söz konusudur. Babillerin Ea adını verecekleri tanrı Enki, Efendi Toprak kültü hiçbir mekânda yer etmemiş görünse de bütün Babil tarihi boyunca panteonun merkez figürlerinden biri olacaktır. Eridu kum fırtınaları ve sellerle silinmek üzereyken, başka bir yerde Enki/Ea için herhangi bir tapınağın olmadığı görülüyor. Bununla birlikte birçok mitte Enki/Ea dünyanın yaratılışındaki belli başlı etmenler olarak gösteriliyor; sonraki iki rütüel de bunu kanıtlıyor.

9. Bunlardan Babil'de bulunan bir ritüel *kalu* rahiplerinin görev alanına aittir ve harabeye dönen bir tapınağın yıkılıp yenisinin yapılması vesilesiyle anlatılır. Tören, tapınağı yenileyecek kişinin yaptığı bir dizi eylemden oluşmaktadır: Temiz bir giysi giymiş, koluna kalaylı bir bilezik takmış, elinde kurşundan bir baltayla tapınağın ilk tuğlasını sitemli dualarla kaldırır. Bu tuğla dindışı kişilere yasaklanan bir yere götürülür. Geçmiş zamanın hiçbir şekilde yeni yapıya lânet getirmemesi için yapılan bu bölümden sonra, rahip *kalu* ortaya çıkar ve tuğla üzerinde bal ve kaymaktan bir karışım hazırlar, sonra da bir dua okur. Bu dua şöyle başlar: "Anu gökleri yarattığında, Nudimmud da onun konutu Apsu'yu yarattığında, Ea Apsu'dan bir avuç kil aldı ve tapınakların yenilenmesi için Kulla'yı yarattı". Tuğla tanrısı Kulla'nın yaratılışından sonra, aynı zamanda yeryüzünü oluşturan ögelerin de yaratılması anlamına gelen bu yaratılış sürecinde her şey birbirine eklenecektir: Orman, dağ, deniz, ayrıca ağaç, taş, madenler ve tanrıların konutu için gerekli olan her şeyle ilgili teknikler. Bundan sonra Ea tohumu, sürüleri ve tanrılara sabit gelir sağlayan, armağan kaynağı olan her şeyi, ayrıca aşçı tanrıyı ve saki tanrıyı yaratacaktır. Ea daha sonra, tanrısal dünyanın işleyebilmesi için üç temel birliği yaratır: "Ritleri ve ayinleri eksiksiz yerine getirsin diye büyük tanrıların yüce piskoposunu", "tapınakların bakımı için kaynak sağlasın diye" kralı ve son olarak "tanrılara hizmet etmeleri için insanları".

Bu ritüelin önemi, yapılış amacını değerlendirdiğimizde daha kolay anlaşılır. Bütün törenin çevresinde yapıldığı tuğla bizzat mikrokozmos olan tapınağı simgeler. Bu nedenle yenilemeyi düzenleyen rit, evrenin yaratılışını konu alan mitin eyleme dökülmesinden başka bir şey değildir. Ancak dahası var: Tanrı Ea kili Apsu'dan, yani aynı zamanda hem tanrı, hem de tanrının bulunduğu yer olan suyun derinliklerinden alır ve bütün yaratıcı eylem buradan başlar. Böylece Mezopotamyalıların bütün tarih boyunca korunmuş dinsel evreninin temel noktalarından birine değinmiş oluyoruz. Toprak ile suyun kaynaşmasından ileri gelen bir avuç kil "Apsu'nun bir yaratımıdır" (*bimut apsi*). Her seviyede kuru ile nemli, toprak parçası ile su sürekli yinelenir.

10. Aynı yinelemeler sihirle ilgili birçok ritte ve yine çok derin yankılanmalarla birlikte kehanet tekniğinde de vardır. Ancak bu devamlılığın en açık görüldüğü alan tarih alanıdır. 689 yılında Babil'in düşmesinden sonra Sennaşerib, düşman başkentinin silineceğini, halkının da tıpkı ırmak sularında eriyip giden toprak parçası gibi dağılacağını anlatmak için yenilmiş kentten alınmış toprağı Fırat'ın sularına attığında bir mucize olur: Akıntıya kapılan toprak parçası eriyip dağılmak yerine denize, Telmun kıyılarına (muhtemelen şimdiki Bahreyn) kadar ulaşır; bunu gören halk korkuya kapılır ve Asur kralına boyun eğer. Vakayinamelerde anlatıldığı biçimiyle aktarılan bu hikâyede bazı belirsizlikler vardır. Anlatıyı oluşturan ögelerin çoğu, tanrı Assur'u

ve Asurluların kralını yüceltmek için alıntılanmıştır. Telmun halkına göre nehrin kendilerine kadar getirdiği Babil toprağı, Asur tanrısının ışıltılı (*puluhtu*) kudretinin bir göstergesidir. Çünkü bu toprak parçası, sadece tanrılar istediği için vuku bulan kutsal kentin yıkımını haber vermektedir. Ancak öte yandan, nehirde erimeyen, kente ait toprak parçasının Babil'in sürekliliğini ve yıkılmaz niteliğini gösterdiğini de gözden uzak tutmamak gerekir. Metinde hem Babil hem de Asur kralı bu şekilde yüceltilmiştir.

11. Antikçağ sitesi Sippar'dan gelen ve muhtemelen tapmağın arındırılmasını amaçlayan daha sonraki bir başka ritüel, henüz tapınağın, kamışın, ağacın, tuğlanın, tuğla kalıbının, kısaca hiçbir şeyin varolmadığı zamanları tasvir ederek başlar. Kent kurulmamıştı, canlı varlıklar yoktu; büyük Sümer kentleri, Ekur tapınağıyla Nippur, Eanna tapınağıyla Uruk, Ea'nın konutu Apsu ve Eridu henüz yaratılmamıştı. Sadece deniz vardı ve ortasından tıpkı bir borudan fışkırır gibi su fışkırırdı. "Derken, hiçbir neden yokken yaratılış başlar: Eridu ve tapınağı Apsu'nun ortasında kurulur; Babil'deki Esagil tapınağı da onun gibi kurulacaktır. Babil de tapınağıyla birlikte yaratılır. Annunaki tanrıları ona "törenle ad verdiler ve kutsal kent keyiflerinin malikânesi dediler".

Bununla birlikte bu ritüelde Enki/Ea'nın bilinen rolünü oğlu tanrı Marduk üstlenir; Marduk "kutsal tepenin kralı" (*lugal-duku-ga*) namıyla suyun yüzüne bir tür elek kurar ve böylece toprak biriktirir. Yeryüzünü temsil eden bu yuvarlak elekten itibaren yaratım süreci başlar: Tanrının yaratıp yerleştirdiği Dicle ile Fırat'ın bereketli suları sayesinde kısa sürede yeşerecek olan toprağın üstüne insanlar ve hayvanlar yerleşir.

Bu bağlamda Marduk'un varlığı anlamlıdır. Çok karmaşık tanrısal kişiliğini, tanrı Ea'dan aldığı vasıflarla zenginleştirmiş olsa da Marduk, Enlil gibi egemen tanrılar grubu içindedir. Temel işleve sahip olduğu ve bütün tanrıların oybirliğiyle ona atfettikleri demiurgosluk görevini yapabilecek, en eksiksiz tanrısal figürü temsil ettiği *Enûma eliş*'te olaylar onun çevresinde geçecektir. Marduk konu oluşturduğu ritüelde muhtemelen Ea'nın yerine geçmiştir. Birçok öge de bunu kanıtlar gibidir: Yaratılan ilk yerin Eridu olduğunun söylenmesi, ayrıca güney Irak'taki bataklıkların tipik bitkisi olan ve tanrının su yüzünde elek yapmakta kullandığı kamışın biçimi ve niteliği gibi.

Kozmosun düzenlenmesini konu alan iki geleneğin her biri, Enlil ya da Enki/Ea gibi tanrısal bir kişiliğin çevresinde gelişir gibidir. Bu iki tanrı da, ifade ettikleri fiziksel ögeyle ortaya çıkan tasavvurlardan ayrı tutulamaz. Hem hava, hem de su tam bir akıcılıktadır. Kesin ve belirli bir biçimleri olmadıklarından herhangi bir şekle girmekle yükümlüdürler. Mezopotamyalıların kozmos tasavvuruna göre yekpare ve sağlam anakara, hareketli ve uçucu iki öge arasında bulunur. Enlil'in yukarıda, anakaraya çıkarak ve her yanını gezerek yaptığı eylem, Enki/Ea'nın aşağıda toprağı verimli bir nemlilikte tutarak yaptığı işe koşuttur. Her ikisinin eylemi de hem hayırlı hem de hayırsızdır; mekânı düzenlemeye yöneliktir ama aynı zamanda onu yaratılış öncesi durumuna getirerek birörnek kılmayı da amaçlar.

Bununla birlikte bu ortak noktalar sayesinde hem Enlil, hem de Enki/Ea gelenekte "toprağın efendisi" rolünü oynasalar da, birlikte yeraldıkları mitlerde dünyanın düzenleyici güçleri olarak eylemleri kimi kez karşıt yönlerde ve daha sonra göreceğimiz gibi çok farklı düzlemlerde gerçekleşir.

12. Anlattıklarımız gök ile birlikte büyük üçlüyü oluşturan su ile rüzgârın, yani Anu-Enlil-Ea'nın başka geleneklere göre kozmosun yaratılışı ve düzenlenişi sırasında işbirliği içinde olmalarını dışlamıyor. Bir astroloji kitabında şunlar okunur: "Büyük tanrılar Anu, Enlil ve Ea, gökleri ve yeri yarattıklarında" ya da "Anu, Enlil, Ea, büyük tanrılar meclisinde (*puhrum*) gökler ve toprakla ilgili niyetlerini (*usurati*) kararlaştırıp bunları büyük tanrılara emanet ettiklerinde". Kimi kez bu büyük üçlüye, çok çeşitli adlarla ululanan bereket tanrıçasıyla bir tutulan, çok eski bir toprak tanrıçası, Ninhursag, "Dağ tanrıçası" eklenir.

Nihayet bir mit kesitiyle belirlenen bir geleneğe göre, tanrılar varolan her şeyi hep birlikte yaratmışlardır; önce gökyüzünü, ardından toprağı ve son olarak canlıları.

13. İlk baştaki iki sözcükle *Enûma eliş* ("bir zamanlar yukarıda") adıyla bilinen bu büyük dinsel kompozisyon, tarihteki olaylar sonucu Babil'in esas tanrısı ve tanrıların kralı haline gelen Marduk'un şanını yücelten yedi ilahiden oluşur. Yazılış tarihi bilinmiyor, ancak yoğun dinsel spekülasyonların üretildiği II. İsin Hanedanlığı çağında, 1125 yılma doğru yazılmış görünmektedir. O zamanlar tanrıbilim alanındaki çalışmalarla az çok karışmış olan bu şiir, çok daha eski mitik gelenekleri içerdiğinden, Babillilerin dünyanın evrimini nasıl tasavvur ettiklerini anlamak için tek belgedir. Nisan ayında, yani bizim takvimimize göre Mart ayında yapılan yeni yıl bayramı sırasında Babil'deki büyük tapınağın yani Esagil'in rahipleri bu uzun şiiri Marduk heykeli önünde okurlardı. Bu da ritüel pratik sırasında "okunan" yazılı metnin nasıl bir role sahip olduğunu gösterir.

İlk ilahinin ilk beş satırı yaratılıştan önceki zamanı tasvir eder: "Bir zamanlar yukarıda göğün adı yokken, aşağıda toprağın adı yokken, tanrıları doğuracak ilk Apsu, hepsini dölleyecek Tiamat, her şeyi suların içinde karıştırıp yekvücut tutuyordu". Yukarıda sözü edilen Sümer geleneğinde başlangıçtaki deniz, aynı zamanda sonradan varolacak her şeyin kökenidir. Ancak *Enûma eliş*'te üstteki tuzlu sular, Tiamat (İbranilerde Tehom olacaktır), Apsu'yu oluşturan alttaki tatlı sularla buluşur ve kaynaşır. Tuzlu su ile tatlı suyun karışması verimlilik getirir, ilk tanrıları doğurur. Tanrılar, onları doğuranlardan daha karmaşık bir tanrısal türe ait görünürler. Yeni tanrılar doğdukça, gittikçe gelişmiş biçimler ortaya çıkar.

14. Yeni kuşak tanrıların sahip oldukları özerklik yüzünden bir çatışma kaçınılmazdır. Bu yüzden bu tanrılar ilk tanrılarla, Apsu ve Tiamat'la çatışmaya girerler. Genç tanrılar, doğal nitelikleri nedeniyle hareket edemeyen ilk tanrıların aksine, sürekli olarak hareket ederler, yerlerinde duramazlar, bu nedenle büyüklerinin öfkesini uyandırırlar. Bir yanda uyku, dinlenme ihtiyacı, dinginlik arzusu varken, öte yanda sürekli tetikte durma, istikrarsızlık, yerinde duramama, hareket vardır. Bu ikilik birçok mitte mevcuttur ve çatışmayı doğuran izlektir. Çatışma tıpkı burada olduğu gibi farklı kuşaklara ait tanrılar arasında, *Atrahasis* mitinde ya da *Erra* şiirinde olduğu gibi, farklı kürelere ait varlıklar arasında, örneğin tanrılar ile insanlar arasında olabilir.

Bu karşıtlık *Enûma eliş*'in ilk tabletindeki ilk dizeden itibaren belirgindir. Tiamat, Apsu ve oğulları Mummu'dan kurulu üçlü, her biri çalkantılı gençlikten duydukları rahatsızlıkları belli etseler de belli bir davranış birliği içindedir. Özellikle Tiamat; oğulları yüzünden karşı karşıya kaldığı bitmek bilmez kışkırtmalara karşın, dinlenme ihtiyacını bir bakıma eşe bağlı olarak gören Apsu'dan daha hoşgörülüdür. Tiamat, doğasındaki kavgacılığı ancak Apsu'nun ölümünden sonra açığa vuracaktır. Denizlerin kimi kez dingin, kimi kez çalkantılı ve korkutucu durumu, yeraltındaki barışçı ve uykucu sularda yoktur. Sonuçta Apsu, oğullarını yoketmek istese de, bunu Mummu'nun etkin yardımı olmadan

uygulayamayacaktır. Akıllı ve yetenekli bir varlık olan Mummu, şamatacıları yokedecek ve tanrıların ihtiyaç duydukları o dinginlik haline dönmelerini sağlayacak bir plan düşünür. Ayrıntılarını bilemediğimiz plan, yeni kuşaktan bir tanrı olan Ea tarafından suya düşürülecektir; Anu'nu oğlu olan Ea, zekâsı sayesinde tertibin farkına varır ve etkili bir dua yardımıyla Apsu'yu uyutmayı başarır. Ea, Apsu'nun asasını ve tanrısal ışıltısını (*melammu*) alır, sonra da onu "öldürür"; daha sonra Mummu'ya yönelir ve onu bağlar, bu sırada hiçbir direnişle karşılaşmaz.

15. Artık Ea Apsu'da oturmaya başlar; burada tanrıça Damkina ile (Sümercede "prensin büyük hanımı" anlamında Damgalnunna) evlenir. Bu evlilikten Marduk doğacaktır. Marduk daha doğar doğmaz olağanüstü bir yaşamsal güçle donatılmıştır. Zira üstünde on tanrının ışıltısı (melammu) vardır ve dayanılmaz parıltısını hiç kaybetmez. Başından çıkıp yayılan ışık halesi sayesinde onu bekleyen olağanüstü kaderi önceden görür.

Apsu'nun ölümüne karşın Tiamat henüz edilgenlikten kurtulamamıştır. Apsu'nun ölümünü onaylamayan bir grup tanrı onu harekete geçmeye zorlar. Bu tanrılar genç tanrıların şamataları yüzünden bozulan dinginlikten, Apsu'nun ölümünden ve Tiamat'm öç alması gerektiğinden sözederler. Tiamat oğullarına karşı savaşa hazırlanır. Kendi saflarında savaşmaları için korkunç varlıklar yaratır; ayrıca ürkütücü *uşumgallû*'ları "onlara tanrısal haşmeti vererek tanrılara benzetir". Nihayet kocası olarak seçtiği Kingu'yu bu canavarlar ordusuna kumandan yapar. Bu hazırlıklar Ea'nm gözünden kaçmaz; "tanrıların babası", efendi Ansar ile görüşür. Ansar onu Tiamat'la savaşması için görevlendirir. Arada eksik bir bölüm olsa da Ea'nın "Hubur'un annesi" ile çarpışmaya cesaret edemeden geri döndüğünü anlayabiliyoruz. Aynı şekilde Ea'dan sonra gönderilen gök tanrısı Anu, Tiamat ile çarpışamadan geri döner. Ansar'ın çevresinde toplanan tanrılar kurulunda kargaşa çıkar, Marduk ayağa kalkar ve onların en üstünü olduğunu ileri sürer. Her şey diğer mitlerde rastladığımız bir çizelgeye göre gelişir. Marduk, kendinden önceki tanrıların aksine, tanrılar kurulundan onu yasal şampiyon ilan etmelerini ister. Ancak tanrıların oybirliğiyle görevlendirildiği ve özel etkilerle donatıldığı takdirde Tiamat'ı ve müttefiklerini yenebilecektir. Bu vesileyle toplanan tanrılar kurulunun (*puhrum*) işlevine ileride bölümlerde değineceğiz.

Tanrılarca efendi ilan edilen Marduk savaşa çıkar ve metne göre "tanrıların yaşamını kurtarır".

16. Ayrıntılarıyla belirtilen teçhizat, tanrının kendi eliyle yaptığı bir yay, topuz ve bir ağdan oluşur. Tanrınm bu iş için kullandığı silahlar üzerinde biraz durmak gerekir, çünkü bunlar anlamlı silahlardır. Her ne kadar yay tıpkı topuz gibi erkeklerin hem savaşta, hem de avda kullandıkları bir silah olsa da, sadece avda kullanılan ağ için aynı şeyi söyleyemeyiz. Buna karşın tanrılar, insanları ele geçirmek için ağ kullanırlar; örneğin akbabalar levhasında tanrı Ningirsu, Lagaslı düşmanlarını ağ içine hapseder, aynı biçimde Samas, adil davranmayanları *suskallu* içine hapseder (Samas'a ilahi, 84. satır).

Bir tanrı ile insanları, yani farklı düzlemdeki varlıkları karşı karşıya getiren mitik çarpışmayı, tıpkı diğer avlar gibi avcının zaferiyle bitecek bir ava benzetebiliriz. *Enûma eliş*'te Tiamat'a karşı kullanılan ağ, ilk tanrı olan Tiamat'ın mit içinde vahşi bir varlık, yani onunla çarpışan tanrıdan farklı bir seviyede bulunan, vahşi bir varlık olarak görüldüğüne işaret eder. Tiamat yasal ve egemen tanrı Marduk karşısında vahşi bir hayvandır ve benzer durumlarda kullanılan silahlarla ya kovulmalı ya da öldürülmelidir.



Akbabalar taşı. Paris, Louvre Müzesi. Foto: Arthaud-Franceschi.

Tıpkı insanların dünyasında olduğu gibi tanrılar dünyasında da iktidar dereceleri ve doğal farklılıklar bulunmaktadır. *Enûma eliş*'in daha ilk tabletinde açıkça görülür bu; burada bir anlamda ilkörnek oluşturan tanrılar (Tiamat, Apsû, Mummu, Lahmu ve Lahamu) ve kendilerinden farklı tanrıları doğuran tanrılar ile baba-oğul ilişkisini benzerlik ölçütüne göre belirleyen tanrı kümeleri –Ansar'dan sonraki tanrılar böyledir– arasında bir ayrım çizgisi bulunur. "Ansar, Anu'yu, ilk dölünü kendine benzer (umassil) kılmıştı. Aynı biçimde Anu da Nudimmud'u kendi suretine göre (tamsilasu) yaratmıştır (1. tablet 15-16 satırlar). Önceki satırda da Anu'nun "büyüklerine (Ansar ile Kisar) eşit bir çocuk" olduğu söylenir Demek ki düzenli tanrılar evresine Ansar ile birlikte geçilmektedir. Böylece Tiamat yaşarken bile, Ansar'm şiirinde tanrıların "babası" ya da "kralı" rolünü açıklamaktadır.

Enûma eliş'teki asıl büyük olay, düzen ile düzensizlik, yasayla yönetilen, iktidarın hakedenlerin elinde olduğu bir toplum ile aksine yasadışılığm ve yalanın hâkim olduğu karmakarışık bir toplum arasındaki zıtlıktır. Oysa en eski tanrısal iktidarı elinde bulunduran Tiamat, işler tuhaf biçimde tersine dönünce, işte bu yasadışı ya da daha doğrusu yasa öncesi dünyanın halis temsilcisi haline gelir. Marduk bir süre geriye çekildikten sonra Tiamat'ın üzerine yürüdüğü anda, Tiamat ardına bakmadan büyü duasını okur ve "tıpkı ilkel bir varlık gibi dudaklarından yalan sözler dökülür" (IV. tablet, 72. satır: *ina saptisa lullâ ukal sarrâti*).

17. "İlkel varlık" deyimini ifade eden sözcük *lullû*'dur. Anlamı, basitçe "canlı varlık"tır. Bu bağlam içinde ilk anlamıyla alınmalıdır. *Lullû* tanrıça Aruru'nun kendi elleriyle, bir avuç kilden yaptığı varlığın durumunu ifade eder. Biçimlendirildiği anda hayat kazanan bir parça topraktan başka bir şey değildir bu varlık. Bütün insanlarda *lullû* hali varolsa da, kimileri bunu daha sonra geliştirir, kimilerinde ise *lullû* hep ilk durumunda kalacaktır. Tiamat, Marduk karşısında, ayrıca onun kardeşleri ve "babaları" olan tanrılar karşısında bir *lullû*'dur; tıpkı Gılgameş şiirinde Enkidu'nun

bambaşka bir düzlemde –diğer insanlarla hiçbir iletişimi olmadan, otlanarak ve su birikintilerini içerek ayrı yaşadığı zamanlarda– Gılgameş ile Uruk kenti sakinleri karşısında aynı durumda olması gibi. Ya da İncil'in Enkidu'su cennetteki Adem'in bilgi ağacının meyvesinden tatmadan önceki durumu gibi. Adem ve Enkidu, kadın ile ilişki yoluyla başlayan ve geriye döndürülemeyen bir sürece girerler: Adem ekmek için çalışmak zorunda kalacaktır, Enkidu, çobanların sunduğu bir erginleme yemeği sırasında sonraki aşamayı belirtecektir.

Şimdi Tiamat'ı tanımlamakta kullandığımız bu *lullû* terimini Marduk'un, onun üstüne yürüdüğü anda savurduğu suçlamaya yaklaştırırsak, Tiamat'm vahşiliğinin ne anlama geldiğini farkederiz: Tiamat yasaya göre hareket etmemiştir. "Kingu'yu kocan olması için atadın, onu hiç hakkı olmadığı halde *anûtu* görevine getirdin" (IV. tablet, 81. satır vd.: *tamî Kingu ana hâirûtiki ana lâ simâtisu taskuni ana paraş anûti*). (Burada şair, geleceği öncelemektedir. *Anûtu*'nun iktidarı, ancak kozmos düzene kavuştuğunda kurulacaktır.)

Marduk'un Tiamat karşısında zafer kazanması, Kingu'nun simgelediği yasadışılığm bozguna uğramasına işaret eder. Yasanın en yetkin temsilcisi Marduk'tur. Zaferin bir başka etkisi de, önceki tanrı kuşaklarının temsilcisini, mitte ölüme mahkûm etmesi ve cesedin parçalanmasıyla somutlaşan siyasal iktidarsızlık konumuna hapsetmesidir.

Ata Tiamat'm ait olduğu vahşi dünya ile genç tanrı Marduk'un en üstün temsilcisi olduğu düzenli dünya arasındaki zıtlık, kavganın en küçük ayrıntılarının soruluşu sırasında da ortaya çıkar. Örneğin iki başkahramanm yardımcılarını ele alalım. Tiamat'm yanında vahşi doğayı temsil eden, kendi doğal dünyalarından çıkıp tanrılar dünyasına geldikleri için aşırı büyük görünen korkunç canavarlar vardır: Sivri dişli, korkunç ağızlı, vücutları zehirle dolu dev yılanlar, koca koca arslanlar, kudurmuş köpekler, bizonlar, ayrıca ateş kusan ejderhalar, hydra yılanı, *lahamu*, akrepadam ve balık-adam gibi fantastik canavarlar. Bunlardan daha da beteri, Tiamat bu yarı-gerçek, yarı-fantastik hayvanları "görkemli kıldı ve onları tanrılarla bir kıldı". Demek ki yine tersyüz edilmiş bir durum vardır ve bu nedenle Tiamat, bu hayvanlardan bazılarına tanrıların ve döllerinin ayırdedici özelliği olan *melammu*'yu bahşederek yasayı delmiş olmaktadır. Kavga bittikten sonra Marduk, bu canavarları tapmak sınırlarına yerleştirerek sınır bekçileri haline getirecektir.

Buna karşılık Marduk'un yardımcıları şunlardır: Her şeyden önce başlıca dört rüzgâr, yani mekân ile zamanın çevrelediği eksenler. Marduk, Gök Anu tarafından yaratılmış bu dört rüzgâra yedi rüzgâr daha ekler; bunlar yalnızca "savaş rüzgârları" değildir, "ayrıca havada, evrenin her yerinde yapılabilecek bütün hareketleri, yani eter'in bütün kavranabilen boyutlarını tanımlarlar".

Ayrıca dört atlı arabasını da tanrının müttefiki olarak görmek gerekir. Atların adlarına (Kanlıkatil, Çetinceviz, Çiğnergeçer, Çakarkaçar) bakılacak olursa bir savaş arabasıdır bu; metinde belirtildiğine göre sanki bu atlar yetmiyormuş gibi, Marduk'un sağında Kavga ve Savaş, solunda ise Hücum adlı atlar koşmaktadır.

Marduk'u araba üstünde göstermek onun kültürle uyumlu hale getirildiğine işaret eder ve bunu vurgular. Av ve savaş gereci olan araba, II. binli yılların yarısındaki tekniğin en mükemmel nesnelerinden biridir. Yine aynı dönemde araba, krallık tipolojisinin kaçınılmaz gereçlerinden biri haline gelir.

Şimdi de çeşitli ögelerin kavga sırasında nasıl kullanıldığına bakalım. Marduk'un Tiamat ile Kingu'yu görünce, kısa süren bir korkudan sonra dönüp Tiamat'ın üstüne kararlılıkla yürümesine değinmiştik. Çevresini ağıyla sarar ve Tiamat onu yutmak için ağzını açtığında buraya "kötü rüzgârı" gönderir, bu yüzden Tiamat ağzını kapatamaz. Diğer rüzgârlar içeri girer ve onu şişirir. O zaman Marduk, Tiamat'ın karnına bir ok fırlatır ve karnını parçalar, sonra ortasından yararak içindekileri çıkarır. Ölmüş ya da ölmek üzere olan Tiamat, düşmanı tarafından altedilmiştir; zaferi kazanan Marduk, Tiamat'ın cesedinin üstüne çıkar. Daha sonra savaşın sonucunu görüp kaçmaya başlayan yardımcıların peşine düşer; Marduk onları da ağma düşürecektir. Arkasından on bir görkemli ejderhayı (*usumgallû*) zincire vurur ve Kingu'yu yakalayıp onun "kaderler tabletini" elinden alır. Buna kendi mührünü basıp göğsünün üstüne bağlar. Onu tanrıların birincisi ve kaderin mutlak hâkimi haline getiren bu eylemle, tanrısal dramanın ilk bölümü sona erer. Marduk zafere ulaştığı çarpışma sayesinde, onu ilk atadan ayıran babalarının, dedelerinin kuşaklarını aşar ve böylece doğrudan ilk atanın halefi haline gelir.

İki tanrı grubu arasında oynanan dramanın düğüm bölümü başkaldırıya dayanır. Başlangıçta genç tanrılar, Tiamat ile Apsû'nun temsil ettikleri eski düzene karşı başkaldırırlar; sonra Tiamat da isyana katılır, olaylar onu çocuklarına karşı yasadışı davranmaya iter. Bütün tanrıların uzlaşmasını gerektiren, uygun bir törenden sonra Marduk'u liderleri haline getiren isyancı tanrılar, zamanla düzene ve yasa çerçevesine girmektedirler ama öte yandan Tiamat, tanrısal düzene karşı yasadışılığa gittikçe daha fazla meyletmektedir. Bu da, vahşi hayvanların tanrılar dünyasında boy göstermelerine yol açmaktadır. Öte yandan,



Bir tanrı ile bir Kyklop arasında güreş. Pişmiş topraktan kabartma. Khafaji (İÖ 1800). Bağdat, Irak Müzesi. Foto: Scala.

egemenliği otoriter bir eylemle oğullarından birine teslim ederken, bu seçimi tanrılar kurulunun onayına sunma gereğini bile hissetmemektedir.

Tiamat'ın yenilgisi ve ölümü eski dünyanın sonunu, yeni bir dünyanın başlangıcını belirtir.

Marduk yardımcılarını yakaladıktan sonra, bağladığı Tiamat'ın cesedinin yanına gelir, topuzla kafasını yarar ve damarlarını keser. Kanı kuzey rüzgârı götürür. Bunun anlamını henüz çözebilmiş değiliz.

18. Şiirde Marduk'un yaptıkları ile sonradan olacaklar arasında bir boşluk bırakılmıştır; tam bir kopma olmasa da en azından bir ara bölüm, bir durak vardır ve bu sırada tanrılar yüceltilir, zaferi kazanan onurlandırılır. Marduk, Tiamat'ın cansız ve parçalanmış cesedinden hareketle inşaat etkinliklerine girişecektir; cesedi kurutulmuş ya da kurutulacak balık gibi boylamasına ikiye böler. İlginç olan nokta şu ki, Marduk'un böleceği Tiamat'ın cesedini anlatan terim (IV. tablet, 136. satır) *kûbu*'dur ve bu terim genellikle "canavar" olarak çevrilir. Oysa gerçekte *kûbu*'nun anlamı cenindir, düşürülmüş çocuktur. Bu terimin bu bağlamda kullanılmasını anlamak için doğru anlamıyla almalı ve bu terimi Tiamat'ın *lullû*'ye benzetildiği bölümle karşılaştırmalıyız. Tiamat için kullanılan bu *lullû* ve *kûbu* terimleri birbirlerine değer katarlar. Yaşayan Tiamat "bir *lullû*" gibidir, yani evcilleşememiş, insansı bir varlık gibidir; öldüğünde, henüz tam biçimini almadan ölmüş, ceninsi bir varlıktır. Her iki durumda da bir anlamda gerek kültürel, gerekse fiziksel açıdan olgunluğa erişmemiş bir varlık söz konusudur. Ama aynı zamanda dünyanın geleceğini içindeki tohumda gizleyen bir güç de söz konusudur. İşte mit bu tür belirlemeler yoluyla tanrıbilimcilerin tefsirlerinin ötesinde derin bağlantılar ortaya koymaktadır.

Tiamat'ın bedeninin bir yarısı gökkubbeye dönüşür. Marduk, suların buraya çıkmasını engellemek için bekçiler yerleştirir. Marduk bu göğü, Ea'nın içine konutunu kurduğu Apsu'nun gökteki eşi gibi tasarlamıştır. Burası "tümlüğün konutu" anlamında Esarra olacaktır. Büyük üçlünün, Anu, Enlil, Ea'nın her birinin gökte bir yeri bulunacaktır. Ayrıca onların konutlarını, büyük tanrıların göksel imgeleri olan yıldızlarda kuracaktır. Sonra on iki aylık yılı belirler, ardından Tiamat'ın içine ayı, Nannar'ı yerleştirir; "ona geceyi teslim etmiştir" ve ayları düzenleme görevini vermiştir. Aynı şekilde yılın sürekliliğini sağlaması için güneşi de yerine yerleştirmiştir.

19. Daha sonra Tiamat'ın diğer yarısını kullanarak sert toprağı yaratır. Gerçekte onun bedenini bir iskele gibi kullanır ve üstüne Anu'nun daha önceden yaratmış olduğu toprağı serer. "Başını üstüne koydu ve bir dağ yaptı; buradan kaynaklar açıldı, sular fışkırdı. Gözlerinden Fırat ve Dicle oluştu, burun delikleri kapatıldı, sular birikmeye başladı. Göğsü üstüne, uzaktaki dağları yığdı, suyun fışkırması için buralarda yarıklar açtı" (V. tablet, 52 satır vd.) Son olarak Apsu, derin sular yeryüzüne taşmasın diye Tiamat'ın kuyruğuna büyükçe bir düğüm atar. Şiirde biraz daha ileride açıklanacağı gibi (V. tablet, 121. satır) toprağı Tiamat'ın üstüne "yeryüzü (olan) sert bölgeyi" oluşturacak biçimde seren Marduk'un işi bitiyor gibidir. Bu karmaşık yapıta son kez el atar ve birbirleriyle dayanışma içinde olmaları için yer ile gök arasında bağlar kurar. İşte Marduk evreni düzene sokmayı tamamladıktan sonra, Kingu'dan aldığı ve "yükseliş armağanı" olarak Anu'ya teslim ettiği kaderler tabletini (*tup-simâti*) göğsünden çıkarır. Aslında bu değerli tılsımı Anu haketmektedir, çünkü yüce iktidarın, *Anûtu*'nun kaynağı odur.



Dört yüzlü tanrı. Bronz. Geldiği yer bilinmiyor (*More Sculptures from the Diyala Region*'dan alınmıştır, Oriental Institute Publications, LX. cilt).

Yapıt tamamlanınca yaşlı ve genç tanrılar bu olayı sevinçle ve saygıyla karşılarlar. Marduk'un egemen tanrı niteliği, Ansar tarafından törenle kucaklanıp kral ilan edildiğinde yeniden vurgulanmış olur. Üç büyük tanrı ona armağanlar sunarlar. Bu onura bir de annenin kutsaması eklenir: Tanrıça Damkina'nın yüzü lütûf işareti olarak parlamaktadır ve onun için sevinç gözyaşları dökmektedir. Marduk gerçekten de kraldır. Bütün ayrıntılarıyla gerçek olduğu izlenimi veren bir törende tanrılar ayaklarını öperler ve secde ederek tapınırlar, sonra doğrulurlar, yeniden secde ederler ve bağrışırlar "İşte kralımız" (V. tablet, 85-88. satır). Yine başka ritüel eylemleri tasvir eden üç satırdan sonra tanrının *vestituo*'su (giydirilmesi) yeralır. Marduk, prens giysisini (*têdiq rubûti*) giymiş, krallık görkemine (*melammu sarûtti*) bürünmüş, parıltılı krallık tacını (*agû rasubâti*) takmış bir halde tanrısal silahı kaldırır ve sağ eline alır, bu arada sol eliyle de mührü tutmaktadır (V. tablet, 93. satır vd.) Bu tören, çevrilemeyecek kadar zarar görmüş diğer satırlarda da sürer. Marduk'un egemen niteliğini ilan etmek yine eski tanrı çifti Lahmu ile Lahamu'ya düşer.

20. Marduk diğer tanrıların da onayıyla Babil'i yaratıp yapıtını tamamlayacaktır. Kentin adı, etimolojik açıdan "büyük tanrıların muhiti" anlamına gelir (*a.g.y.*, 129 satır.) Marduk için Babil "mutluluk mekânı olacak bir yer"dir (*a.g.y.*, 122. satır); burada bir kült yeri oluşturacak ve krallığını burayakuracaktır. Ayrıca kent, Apsu'dan gelen ya da gökten inen tanrıların toplantıya (*puhrum*) giderken dinlenecekleri mola yeri olacaktır (*a.g.y.*, 125. satır vd.).

Yerdeki Babil'in ve tapmağın, varolan diğer her şey gibi gökte de birer eşleri olacaktır; tanrılar insanları yarattıktan sonra buraya gelip kazma sallayacaklar, tuğla dökeceklerdir (VI. tablet, 57 satır vd.).

Evrenin düzenlenişinin bu yapıtla, yani gökteki Babil'le tamamlanması bir rastlantı değildir. Özel kaderi gereği *qaplu mâtâti*, dünyanın merkezi olan bu kentin imgesi demiurgosun yapıp bitirdiği bütün işlerin bir bireşimi gibidir.

E.C. [M.E.Ö.]

NOTLAR VE KAYNAKÇA

1) *Enûma eliş*, çiviyazısı metin: LAMBERT, W.G., PARKER, S.'nin katkılarıyla, *Enûma eliş, the babylonian epic of creation*, Oxford, 1966; LABAT, R., *Le poème babylonien de la création*, Paris, 1935; bu eskimiş çeviriye o zamandan beri yapılan keşiflerin ışığında bazı eklemeler yapmak gerekiyor. Buna karşılık aynı yazarın *Les Religions du Proche-Orient*, Paris, 1970'da yayımladığı şiir çevirisi (s. 36-70) günümüzdeki en iyi çeviridir.

2) Kazmanın kökeni miti: KRAMER, S.N., *Sumerian Mythology*, Philadelphia, 1944, s. 52 vd. JACOBSEN, TH., *Journal of Near-eastern Studies*, V, s. 134 vd. PETTINATO, G., *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg, 1971, s. 82 vd.

3) KRAMER, S.N., *The Sumerians, their history, culture and character*, Chicago, 1963, s. 197-205; *L'histoire commence à Sumer* (*Tarih Sümer'de Başlar*, çev.: M. I. Çığ, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1990), 2. basım, Paris, 1975, s. 101 ve 238-239.

4) KRAMER, S. N., *Tarih Sümer'de Başlar*, s. 243-244.

5) FALKENSTEIN, A., *Sumerische Götterlieder*, I, Heidelberg, 1959, s. 19 vd.: Enlil'e ağıt, satırlar:1-2; 99-101; 108-112; 123-126; 119.

6) Evcil hayvan ve tohum miti (Lahar ve Assnan: KRAMER, S.N., *Semitic Mythology*, s. 39; JACOBSEN, TH., *Toward the image of Tammuz*, Cambridge, 1970, s. 116-117.)

7) Eridu ve Ur kentleri üzerine, bkz. WRIGHT, HENRY, T., *The administration of rural production in an early mesopotamian town* (Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan, n° 38), 1969.

8) Enki/Ea konusunda bkz. "Mezopotamya. İktidarın teknik işlevi ve bilim: Enki/Ea – Panteon dizgesinin görünümü." maddesi, not: 2.

9) Temel işlevi şarkılarıyla tanrıyı yatıştırmak olan kalti adlı özel rahip sınıfının ritüeli konusunda bkz: THUREAU-DANGIN, F., *Rituels accadiens*, Paris, 1921, s.46 vd. Söz konusu metnin yeni çevirisi: LABAT, R., *Les Religions du Proche-Orient*, s. 76-77.

10) Bkz. DOSSIN, G., "L'ordalie à Mari", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 19 Aralık 1958; CASSIN, E., "L'influence babylonienne à Nuzi", *Journal of economic and social history of the Orient*, V, 2, 1962, s. 136-137.

11) KING, L.W., *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, XIII, 35-38. levhalar; birçok kez çevrilmiş olan bu metin son olarak LABAT, R., tarafından yeniden basılmıştır, *Les religions du Proche-Orient*, s. 74-76.

12) Anu, Enlil, Ea: KING, L., W., *The Seven Tablets of Creation*, Londra, 1907, II, 49. levha. Öte yandan şu çevirilere bakılabilir: HEIDEL, A., *The Babylonian Genesis*, 2. basım, Chicago, Phoenix Book, 1967, s. 73-74. Başka bir çeşitleme için bkz. VIROLLEAUD, CH., *Sin dans l'Astrologie Chaldéenne*, Paris, 1908, n° 1; WEIDNER, E., *Archiv für Orientforschung*, XIV, s. 179 vd. Kozmogonide tanrıça Ninhursag'ın varlığı, tufanın Sümerce değişkesiyle de doğrulanmaktadır: "An, Enlil Enki (ve) Ninhursag insanları (= kara kafalıları) yarattıklarında" bkz. M. Civil, Lambert-Millard, Atrahasis, Oxford, 1969, s. 140, 1, 47-48 satırlar. Bu tanrıçanın doğası konusunda, bkz. JACOBSEN, TH., *Toward the image of Tammuz*, s. 30 (*Encyclopedia Britannica*'da yeniden basılmıştır (1963), II, s. 972-978). D.T.'nin tanıklık ettiği ortak bir tanrısal yaratım konusunda: D.T., 41, I. bkz. KING, *a.g.y.*, I, s. 122; HEIDEL, *a.g.y.*, s. 64.

13) *Enuma eliş* kaynakçası için bkz. yukarıda, § 1.

14) Tanrılar nezdinde sarsıntısı bir tür *hybris* (delilik) olarak görülen delikanlılık izleği için bkz., CASSIN, E., *La Splendeur Divine*, Paris, 1968, s. 31-33, 36; Tanrısal uyku izleği üzerine, *a.g.y.*, s. 33-35.

15) Melammu kavramı hakkında, CASSIN, E., *a.g.y.*, s. 5 vd.; Marduk için s. 28-29 ve *usumgallu* için s. 23-24.

16) Marduk'un savaşta kullandığı silahlar için, bkz. SALONEN, E., "Die Waffen der altern Mesopotamiern", *Studia Orientalia*, 33, Helsinki, 1965. Av-savaş zıtlığı ve vahşi hayvan avlar gibi savaşılan düşmanlar üzerine bkz. CASSIN, E., *Le roi et le lion* (yayımlanacak); İskender'in Mardelere ve "av-savaş zıtlığının tam olarak Barbarlık/Uygarlık" zıtlığını karşıladığı halklara karşı yürüteceği savaş sırasında aynı özdeşleştirme yapılır. (BRIANT, P., *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 2, Besançon, 1976, s. 172-173).

17) *Lullû* hakkında bkz. kaynakça, X. bölüm, § 8. Yedi rüzgâr konusunda bkz. LABAT, R., *Les religions du Proche-Orient*, s. 51, 2. not.

18) *Kûbu*, bkz. *Chicago Assyrian Dictionary*, 8. cilt, K, s. 487. Bkz. ELIADE, M., *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1956, s. 79: "Canlı bir maddeden doğan kozmos olgusu kimi kez kozmik bir cenin olarak düşünülmüştür: Marduk'un ellerinde Tiamat bir *cenin* gibiydi".

19) LABAT, R., "Les origines de la formation de la Terre dans le poème babylonien de la Création", *Analecta Biblica*, 12 (1959), s. 7-8.

20) Yukarıda belirtilen şarkıda Babil ve Esagil, Eridu'dan sonra kurulan ilk kentlerdir. Yeni Asur dönemine ait bir mektup Babil'in sadece mikrokozmos olmakla kalmayıp aynı zamanda dünyanın merkezi olduğu yolundaki yaygın inanca tanıklık etmektedir. (HARPER, R.F., *Assyrian and Babylonian Letters*, Chicago, 1892-1914, n° 588, 10-12 satırlar, çeviren: WATERMAN, L., *Royal Correspondance of the Assyrian Empire*, I, s. 476); söz konusu bölüm için, bkz. *Chicago Assyrian Dictionnary*, 8 cilt (K), s. 7a.

KOZMOGONİ (*PURANALAR*'DA).

Puranalar, Hindistan'da kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılan ve ancak yüzyıllar sonra birtakım değişiklikler, eklemeler ve eksikler ile oluşturulmuş metinlerdir. Bunların tarihlerini belirlemeye çalışmak yararsız bir çabadır. On sekiz "büyük Purana" ya ikinci derecedeki, softa *Puranalar*, kastlara ait *Puranalar* ve haç yerlerine ilişkin *Puranalar* da eklenince, günümüze kadar zenginleşerek gelen büyük bir edebiyat türü oluşmuş olur. Genellikle, metinler isimlerini içeriklerinden alırlar. Konular geçmişle ilgilidir ve dünyanın başlangıcına ilişkin hikâyeler ise "büyük *Puranalar*"ın birçoğunda yeralır. İlginç olan ilk nokta, bu kadar çeşitlilik gösteren metinlerde dünyanın başlangıcı ile ilgili yalnızca tek bir hikâyenin yeralmasıdır. Söz konusu hikâye, Hint dünyasının kendisini de içerisinde gördüğü yapısal dengeyi anlatan temel bir konuyu içermektedir.

İkinci önemli nokta ise içerisinde Veda'ya değin kozmogoniye ait unsurların yeraldığı Purusha'ya adanan ilahiyi hem hatırlamak, hem de unutmak gereğidir. Bunun nedeni, yepyeni unsurların baş göstermesi ve eskilerin yeniden yorumlamasıdır. Bu kopukluk, Veda'ya ait bir dünyadan, klasik Hint dünyasına çizgisel bir gelişim ile geçmenin imkânsız olduğunun kanıtıdır.

Puranik kozmogoni, sadece mit terimleriyle açıklanabildiği için birçok soruna neden olmaktadır. Bu sorunlar sadece yapının karmaşıklığından değil, söz konusu kozmogonin mitik ve ritüel söylemde yeralmayan Hinduizmin temel değerlerini de ortaya koymasından kaynaklanmaktadır: Veda'ya ait aynı dünyanın ve kurban adama dininin en önemli savunucuları olan yüksek kastlara mensup kişilerin arasında ritle ilgili bir anlaşmazlık oluşmuştur. Yine Vahiy'e dahil olan metinler olan *Upanişadlar* ve

Aranyakalar'da bu anlaşmazlığı görmek mümkündür. Bu durum ezoterik spekülasyonlar şeklinde, krallar ve *Brahmanlar* arasındaki kavgada, kocanın karısına (BAU), babanın oğluna (ChU), Veda'daki ölüm tanrısı Yama'nın inatçı Naciketas'a (KU) verdiği eğitimde kendisini gösterir. Bu değerler bütünü, biraz önce bahsedilen anlaşmazlıklardan doğmuş ve Purana'ya ilişkin kozmogoniyi yeniden oluşturmak için efsaneleştirilmiştir. Böylece, özellikle birinci bölümde kendine özgü, fakat çözümlenmesi son derece basit bir hikâye ortaya çıkmaktadır. Üstelik Upanişad'la ilgili anlaşmazlığın kendisi ve ortaya koyduğu değerler, efsanede yeralmayan ama kaynak oluşturabilecek birtakım temel kavramlarla açıklanmaktadır: *Yoga*, dünya nimetlerinden vazgeçme, *Dharma*, *bhakti*, mit söylemlerine dahil edilebilecek daha birçok kavram olmasına rağmen efsanenin yapısı, bunları tanımlamaya yetersiz kalmaktadır. Bu da, karmaşık bir toplumda gelişen karmaşık bir ideolojinin sonucunda doğan çok sayıdaki efsanenin anlaşılması için, ödenmesi gereken bir bedeldir sadece. Oysa aynı ideoloji, efsanelere *koşut olarak* kanun ve anlaşmalarda çok net bir biçimde açıklanmaktadır.

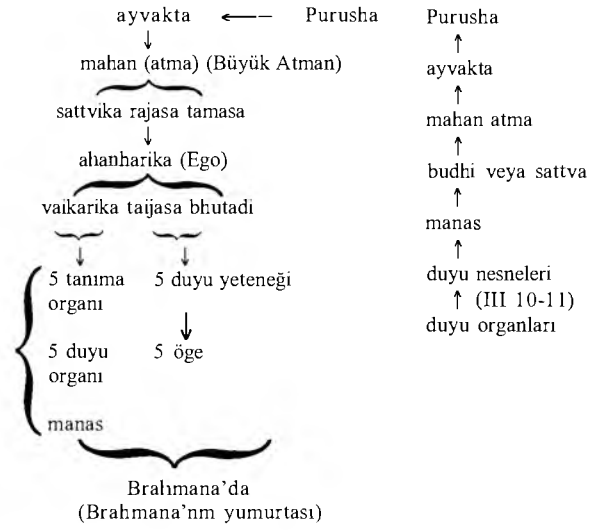
Kozmogoni birbirinden farklı iki bölümden oluşmaktadır. Birincisine "kozmogoni veya birinci oluşum" diğerine ise "ikincil" diyeceğiz. Artık iki ayrı düzeyde sürekli yenilenen devirlerden oluşan, devirsel bir zaman dilimi içerisinde bulunulduğundan, her iki bölüm de kesin bir başlangıç belirtmez (hatta bir üçüncü devir bile olduğu söylenilebilir). Yaratılışla ilgili iki hikâye, uzunlukları birbirinden farklı bu iki zamansal devre eşdeğerdir ve her bir yaratılış devresi, dünyanın bozulma süresi ile orantılı veya bir kozmik geceye uygun düşer, ki bu da iki ayrı hikâye demektir. Bütünlüğün mantığını korumak için, kozmik geceleri kozmogoninin ayrılmaz bir parçası gibi değerlendirmek şarttır. Aslında bu birçok kesitten oluşmuş aynı ve tek bir efsanedir.

İlk yaratılış.

İlk yaratılışın başında, bazen yüce Purusha *–puruşottama–* bazen yüce Âtman *–paramatman–* bazen ise yüce Brahman *–parabrahman–* olarak da adlandırılabilen Veda'daki Purusha'yı görüyoruz. Aynı zamanda, büyük *Yogin –mahayogin–* adını da taşır ve burada ayinsel bir kurban görünümü olmayan en büyük tanrı olarak yeralmaktadır: Bir yoga davranışı ile *erkeğin* içinde başlangıç enerjisini çıkararak aynı varolma sebebini kendisinden alan, başlangıç doğasını da *–avyakta* (kayıtsız), *pradhana* veya *prakti–* ortaya çıkararak dünyadaki ilk sarsıntıyı oluşturacaktır. "Varlığın" durağanlığındaki bu ilk sarsıntıdan sonra, doğa belli bir sırada gelişecektir, fakat gelişimi hareketsiz, değişmez ve dünyadan uzak bir *yogin* olan Purusha'nın her evresinde varolmasına bağlıdır.

İlk kozmogoni evreleri ve *Katha-upanişad*'a göre (III 10-11 ve VI 7-8) *yogin*'in dünyadan koparak yüce Purusha'ya "yükselişinin" evreleri yandaki tabloda gösterilmektedir.

Tabloda bir yanda Purusha ve Avyakta veya Prakti'den başlayarak Brahma yumurtasınının oluşumuna kadar kozmik belirtinin tüm evreleri, diğer yanda ise Purusha (KU'da Vişnu adını alır) ile beraber *yogin*'in bireysel kimliğine doğru yükselişi görülmektedir. Hareketin yönü ters çevrilmiş olmasına rağmen, evreler birbirine çok yakındır. Duyu organları ve duyu nesneleri KU'da yükselen aynı doğrunun hizasındadır. Oysa *Puranalar*'da birbirine koşut alçalan doğrunun üzerinde yeralmaktadırlar. Bunun



nedeni ise *Puranalar*'da, yüce Atman'dan başlayarak varlığın üç bileşenin *–sattva, racas, tamas–* üstlendikleri rollerdir: İşlevselliklerinden dolayı kozmos belirtisinin tanımlanmasında yeralmaları neredeyse zorunludur. *Racas* etkin bileşendir, bütünlükte dengesizliği oluşturur ve gelişimin doğrusal olmayan bir şekilde ilerlemesini sağlar. *Sattva* genel olarak, varlığı belirten bir terimdir, saf, nurlu, şeffaf ve barışçıl bileşendir, zıt bileşeni *tamas* (karanlık) ise ağır, yoğun, dar görüşlü ve doğanın ağırlığını (yerçekim kuvvetini) simgeler. Purusha sözü edilen bileşenlerin tamamen dışında yeralır, fakat saf ışığı (veya bilinci) *sattva*'nın şeffaflığına yansıyabilir. Avyakta ise bileşenlerin içinde herhangi bir taşkınlık olmadığı sürece, onları dengede tutar. *Mahan*'dan (*atma*) itibaren doğanın üçlemesi, bir sonraki gelişim için kesin bir düğümün oluşumuna imkân tanır. Evrensel Atman olarak algılanmaması gereken Büyük Atman (sadece Purusha böyle bir sıfata sahiptir), bir Atman bir "kendi" olarak, ben duygusunun henüz kemirmediği bir "bilinç" olarak düşünülebilir. *Yogin*'in görgül kişiliğinin sınırlarını aştığı evre olan KU'da yeralan *mahan atmayı* da böyle algılamak gerekir. Bu nedenle kozmogonide, bir sonraki evre ben'in oluşumudur; bu ise üç bileşimden yola çıkarak bir yanda insan pskolojisinin eşdeğerini meydana getirecek, diğer yandan ise nesnel ve öznel maddesel dünyayı, vücut ve duyguları oluşturacak olan bir çeşit kozmik kişidir. Başlangıçta yüce *Yogin* Purusha'nın sadece ismine sahipti, fakat kozmosa giden gelişim sırasında insan şeklini alarak, Purusha'ya adanan ilahide bahsedilen kozmik insan şeklini oluşturur. Oysa, KU'da bahsedilen *yogin*'in yolunu tutarak insanî hırslardan Büyük Atman'a, daha sonra Kayıtsız'a ve nihayet Vişnu olan yüce Purusha'ya erişilen yol yukarıda anlatılanın tersidir.

Diğer yandan, yaratıcı gelişiminde yeralan *yogin*'e ait üç aşama görülmüyorsa da (*manas* → *buddhi* → *mahan atma*) bunun nedeni purana hikâyesinde *mahan* (*atma*, terim olarak atman hiç kullanılmamaktadır), *budhi* ("anlık?"), *sattva* hatta gerektiğinde *manas* bile aynı sayılır. *Manas*, Hint psikolojisinde, "ortak duygu" rolünü üstlenir, tüm iç ve dış duyusal veriler buradan geçerek *atman*'a iletilir, eğer *atman* kendi adına "ben" demeyi yasaklamamış olsaydı, ondabizim anlayışımızdaki "ruhu" görebilirdik. Öyleyse, *Puranalar manas*'ı bazen *avyakta*'nın doğrudan ortaya çıkışı, bazen de on birinci his olarak değerlendirilmektedir. Bu aşamaların *yogin* tecrübesi için ne ifade ettiğini

düşünmek boşunadır. Fakat, kozmosun oluşumunun bazı aşamalarını atlayarak, yerlerine ben'in konulması anlamlıdır. Söz konusu değişim, *Puranalar*'ın bir yeniliği değildir ve en eski *Upanişadlar*'da bile görülmektedir. Kozmosun oluşumu, kozmik insanı oluşturarak gelişime doğru yönelir.

Peki bu kozmogoninin anlamı nedir? Başlangıçta, kurban töreni olarak değil *yoga* olarak anılmaktaydı. Mutlak, *yogin*'e aittir, bir başka deyişle mutlak, toplumdan, refahını sağlayan olan kurbanlardan ve onu insan yapan tüm değerlerden vazgeçen insandır. Dünyadan vazgeçme, her şeyden önce kurban törenine yapılan bir itirazdır, çünkü dünyada ve ahirette insana mutluluğu sağlayacak olan bu ayin, insanı sonu olmayan bir yeniden doğuşlar kısır döngüsüne sürükleyecektir ve insan gelecekte hep yeni meyvalar vermeye mahkûmdur. Öyleyse, tevekkül yeni doğuşlardan kurtulmaktır. Fakat bu amaca sadece yaşanılan toplumu terkederek ulaşılmaz: Tevekkülün kendine özgü bir mantığı vardır, o da dünyanın her türlü görgül şartlarından insanı uzaklaştırmaktır; *yoga* vazgeçen insana somut dünyadan uzaklaşmasını ve arzulanan nesnelere sırtını dönüp kurtarıcısı olan ahirete yönelmesini sağlar.

Böylece *yoga* yüce bir değer olmaktadır, Mutlak değer ise *yogin*'e aittir.

Kozmogoni vazgeçenlerin bir buluşu değildir: Sadece bu dünyanın varoluşunu açıklamaya ve temellerini güven altına almaya çalışan insanların söylemi olabilir. Fakat aynı zamanda *yogin*'i tanımaktadırlar. Her şeyin başlangıcı, kozmogonin başlangıç noktası *yogin*'in mutlak yansıması şeklini alır. Kozmogonik Purusha, başlangıçta bir Büyük *Yogin*'dir. Kozmogonide *yogin*'e ait yükselişin ters çevrilmesini anlamak mümkün değildir, çünkü *yoga* dünyadan kurtulmakla yükümlüdür. Fakat KU'nun kendisinin de belirtiği gibi, "yoga birden ortaya çıkış ve yokolmadır", bu geri dönüşü olan bir tecrübedir. *Yogin*, evrenin tüm anlamını yitirdiği yoğunlaşma ve olağan bilincine dönüş evrelerinden geçer. Dünyanın varlığını inkâr etmez, sadece ilgi duymaz. Duyu ve nesneleri özümseyerek dikkatini iç dünyaya yöneltmek üzere dış dünyaya sırtını döner. İşte yer değişiminin kaynağı da budur: Büyük *Yogin* yoğunlaşma evresinde tüm evreni kendi içinde toplar. Oysa dar görüşlü hayat şartlarında evreni dışa vurur ve bir ben (ego) oluşturur. Kozmik gün ve gecelerin birbirini takip takip etmesi yüce Purusha'ya ait *yoga*'nın evrelerinin ardarda gelişinin ta kendisidir. Böylece Hinduizm için döngüsel zamanın önemi anlaşılır: Evren, Purusha'nın daimi olan *yoga*'sına sürekli bağlıdır. Sonsuza kadar selâmete ulaşmış olan ve sadece varlıkların yararı için yaratan, sadece kendi dünyasında da kalabilirdi ve bunların hiçbiri olmayabilirdi de. Fakat yine de, olağan hayata geri dönmeyi kabul eder, bir başka deyişle insanların varolabilmesi ve selâmete doğru bir adım atabilmeleri için tekrar doğmayı kabul eder.

Trimurti.

Avyakta'nın gelişmeye başladığı an, Brahma'nın yeni bir hayata başlaması olarak kabul edilir. Şimdiye kadar Purusha'ya ait ilahide, Purusha-Kurban gözardı edilmiş gibi gözükmekteydi. Purusha'ya insan şeklini tekrar kazandıran kozmik ben'in oluşumu, kurban'ın tamamen yokolmadığını gösterir. İlk oluşumun hikâyesi, Brahma yumurtasının meydana gelişiyle sona erer. Bu da aynı yöne doğru atılmış bir başka adımdır.

Yüz senelik yeni bir hayat için (yüz sene Hindistan'da insanın ideal ömrüdür, fakat Brahman'ın yılları insan yıllarına eşdeğer değildir) doğan Brahma aslında kimdir? Bilindiği gibi, en yüksek toplumsal sınıf *Brahmanlar*'ın ait olduğu sınıftır. Brahman rahip ve bilgindir; Vedacı kurban törenini yöneten kişi de Veda bilginidir. Bu şekilde adlandırılmasının nedeni, sözleri – *Brahmana*– ve nasıl kullanıldıklarını bilmesinden kaynaklanmaktadır. Tek başına *Brahmana* sözcüğü, tüm Veda'yı ve Veda'ya yönelik tüm bilgileri içerir. Bu aynı zamanda, *Brahmanlar*'ın görev ve yetkilerine de verilen isimdir. *Brahmana* sözcüğü eril olduğunda, Vedacı kurban törenini hiçbir şey yapmadan ve söylemeden izleyen kişi anlamına gelir. İlk kozmogoniyle birlikte mahakalpa dönemini başlatmak için doğan *Brahma* (eril) kuşkusuz bu *Brahmana*'ya, yani Veda'ya ve kurbana bağlıdır. Söz konusu oluşum, ikinci kozmogonide açıkça görülür. Şimdilik, yüce Purusha ile olan ilişkisi anlatılacaktır. Daha önce de belirtildiği gibi, kozmik oluşumun her anında, Purusha kendiliğinden orada hazır bulunmaktaydı. Dünyanın çıktığı Brahma yumurtası seviyesinde de Brahma ismini ve şeklini alır. Fakat bu seviyede, Purusha daha önce sözedilen üç bileşenden oluşan üç şeklinden sadece birisini sahiplenir. Veda'ya ait bilim ve uygulamalar yaşadığımız dünyanın devindirici gücü olduğu için, Brahma, yaratıcının görüntüsüdür. Sürekli hareket halinde bulunduğundan *racas* tarafından oluşturulmuştur. Purusha aynı zamanda, hem *sattva*'nın erdemini kendisinde taşıyan ve koruyan Vişnu, hem de yıkıcı olan *tamas*'ın oluşturduğu Rudra'dır (Şiva). Tamamı Trimurti'yi oluşturan ("üçlü şekil") bu üç şeklinde her bir görünüşüne efsane boyunca rastlanılmaktadır.

Yalnız burada bir anlaşmazlık söz konusudur: Çünkü *Puranalar*'a göre, yüce Purusha hem Vişnu, hem Şiva, hem de yüce Brahmana (cinssiz) adını bile alabilir: Seviyelerini ayrı tutmak gerekmektedir. Görünmeyen şekli ile Purusha hiçbir zaman Brahma (eril) değildir, fakat Yüce Brahmana (cinssiz) onun Vişnu veya Şiva adını almasını engelleyemez. Zaten yüce Purusha'nın alabileceği tek isim de budur.

Brahma'nın yumurtası ilk oluşum hikâyesini ilginç bir biçimde tamamlar. Yumurtanın içinde dünyaların, merkezinde ise Purusha'nın yeraldığı söylenmektedir. İkinci kozmogoninin anlatım şekli çok farklı olduğundan, bu yumurtanın çatlaması hiçbir zaman söz konusu olmayacaktır. Zaten kaos-yumurta *Upanişadlar*'da yeralan bir imgedir. Başka mitlerde de görülen bu imgenin seçiminin, kuşun Sanskiritçede *dvi-ja*'nın "iki kere doğan" anlamına gelmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu ismi erginleme töreni sırasında ikinci kere doğan üç üst *varna* ile paylaşıyorsa da, sonuç olarak daha çok Brahmana uygun bir isimdir. Bu nedenle Brahma'nın bir yumurtadan doğması son derece doğaldır.

İkinci oluşum.

İkinci oluşum birincisinden bayrağı devralmaz. Brahma hayatının başlangıcında değil de, bir Brahma ya da bir *kalpa* gününün başlangıcında yeralır ve onu izleyen gecenin de aynı süreden oluştuğunu özellikle belirtir. Bir Brahma senesinde 360 gün vardır ve Brahma yüz yıl yaşar. Öyleyse, bir *mahakalpa* veya Brahma hayatı boyunca ve ikinci oluşumda, tekrarlanan 36000 dünyasal devir veya *kalpa* vardır. Diğer yandan *kalpa* veya Brahma günü, bin *mahayuga* veya tanrıların *yuga*'sını içerir, birbirinden artık kozmik gecelerle değil de "tanlarla" ayrılan *ma-*

hayuga'nın 12000 kutsal yıldan oluştuğunu ve bir kutsal yılın 360 insan yılına eşit olduğu bilindiğine göre, şu sonuca ulaşmak mümkündür: Dünyanın simetrik yokoluşlarını da içeren bu iki Purana kozmogonisi, sadece kuramsal olarak geçerlidir, çünkü kendisini her türlü kozmik felâketin dışında tutmasını beceren çağdaş insanla ilgili, eyleme dayanan hiçbir somut sonuç yoktur. İnsanoğlu nasıl varoluşun merkezinde yeralıyorsa, kozmik dönemin merkezinde de o şekilde yeralır.

Hikâye aslında kısadır: Narayana yeryüzünün, hatta üçlü dünyanın (cehennemler, yeryüzü, gökyüzü) yokolduğu yegane okyanusun üzerinde uyanır. Purusha'ya ait ilahide, kozmogonik Purusha'yı anlatan deyimlerle (*Vişnu-purana* I 4-5, *Kurma-purana vayu-purana* I 6-7, Vayu-purana I 6...) tasvir edilir. Narayana, iki *kalpa*'yı ayıran kozmik gece boyunca Purusha'nın şeklini alır. Uyanarak, Vayu (Rüzgâr, fakat aynı zamanda da Hayatî Nefes) oluşturacak olan Brahma olur. Daha sonra yeryüzünü sular altından çıkarıp temelleri üzerine yeniden inşa etmek için yabandomuzuna dönüşür.

Burada hikâyenin imgelerle dolu kısmı sona erer: Prajapati'nin Vayu'ya ve Yabandomuzu'na dönüştüğü, daha sonra Yabandomuzu'nun sulardan kurtardığı yeryüzü ile birleştiği hikâyeyi konu alan Veda'ya ait (özellikle *Taittiriya-Samhita* VII 151, *Kathaka-Samhita* VIII 2) kozmogoni metinlerine geri dönülmektedir. Gerçekten de Brahma Trimurti, Veda'daki Prajapati'nin görevlerini devralan kişidir. Bu önemli bir noktadır, çünkü Trimurti'nin üç görünümü kurban sunma sırasında belirtilir: Brahma "varlıkların yaratıcısı"dır *–prajapati–* oysa Vişnu kozmik düzenin *–Dharma–* ve genel refahın *–sri–* koruyucusudur. Şiva genelde kurbanları yakan ateşle ve öldürülmek üzere bağlandıkları direkle benzeştirilir. Şiva kurban töreninin karanlık ve ürkütücü görünümünü temsil eder. Trimurti seviyesinde oluşan kozmogoninin ve yokoluşun bir kurban eylemine benzetildiği de görülmektedir.

Bu nedenle Purana metinlerinde, yeryüzünü ve kurbanı kurtarmak için tufan sırasında okyanusa (bkz. aşağıdaki bölüm) dalan Yabandomuzu yeralmaktadır. Böylece, hiç kuşkusuz ilk kozmogoniden ikincisine geçilerek, *yoga* seviyesinden kurban seviyesine gelinir. Fakat aynı Purusha kozmik belirtide de karşımıza çıkmaktadır, bunun anlamı da kurbanın *yoga*'nın karşıtı değil de tam aksine içinde, hatta bağımlısı olmasıdır. Hint evreni, Veda dünyasını ve münzevilerin öğrettikleri dünyayı da içine alarak büyüdü.

Dört yüzü dört Veda ile ilişkilendirilen Brahma, yeryüzünü oluşturduktan sonra üçlü dünyanın merkezinde yaratma eylemine devam edecektir. Hikâyenin imgeden çok fikirlerle dolu olan ikinci bölümünde, daha çok birinci kozmogoniyi andıran bir görünüm vardır. Aslında, her iki hikâye de, *mahan*'dan (*atma*) başlayarak ikinci oluşumun sonuna kadar devam eden özet evrelerini mutlaka izlerler: Bu özet her iki hikâyede de varolan imgeleri kısıtlar: Brahma'nın yumurtası, okyanusun üzerinde uyuyan Narayana, Brahma, Vayu ve Yabandomuzu olur. Fakat bu imgeler de olmazsa, kozmogoni hikâyeleri anlaşılmaz bir hale dönüşür. Hikâyenin bütününe kazandırdıkları anlamlardan dolayı, söz konusu imgeler yadsınamaz.

Brahma, önce bireylerin varoluşunu mümkün kılabilecek olan metafizik bilgisizliği, bir başka deyimle, beşli *avidya*'yı yaratır. Purusha ile birlikte kişiliklerini gözardı etmelerini sağlayan bilgisizliğin yaratılması, Brahma'nın her çeşit varlık yaratma isteği ile açıkça bağlantılıdır. Daha sonra bir başka yaratma eylemi gerçekleşir, *tamas*'ın buyruğu altındaki varlıklar hareketsiz ve bilinçsizdir (*asadhakara*): Bunlar bitkilerdir. Fakat tatmin olmayan Brahma baştan işe koyulur. Bu sefer dört ayaklı hayvan meydana gelir: Bu varlıkların da içerisinde çok fazla *tamas* vardır ve genelde kötü bir yol izlemek için hareket etmektedirler. Brahma eserinden memnun kalmaz ve gökyüzünün sakinleri ve üçlü dünyanın en üst seviyesinde yeralan tanrıları yaratır. Fakat tanrılar içlerindeki *sattva*'nın üstünlüğünü o kadar çok hissetmektedirler ki, kaderlerine razı olmuşlardır ve hiçbir eylemde bulunmamaktadırlar. Brahma bu eserinden tatmin olmuştur ve "uygulamacı" varlıkları yaratmak için işine devam eder *–sadhaka*. Bunlar insanlardır ve içlerinde o kadar çok *sattva*, *tamas* ve *racas* taşımaktadırlar ki, büyük bir acıya teslim olmuşlardır ve bundan kurtulmak için harekete geçmek zorundadırlar. Bir sonraki evre, her varlık seviyesinin aldığı yardımı, "şefaati" tasvir ediyorsa da, tıpkı *Katha-upanişad*'da yeralan yogacıl yükselişin evrelerinde olduğu gibi, bize çok uzak ve anlaşılmaz gelmektedir.

İki önemli ayrıntıyı belirtmekte yarar var: Brahma'yı da oluşturan etkin bileşen *racas*, insanlar seviyesinde tekrar ortaya çıkar. *Racas*, Veda'yı öğrenmeye ve kurban sunmaya yetkili tek varlık olan insanı oluşturan hareket yeteneği ile ilişkilidir. İşte Brahma ile insanlar arasındaki gizli anlaşma burada saklıdır: İnsanlar Brahma'nın temsil ettiği kurban töreninin *–karman–* tek uygulayıcılarıdır. Fakat, bir ikinci nokta her şeyi değiştirmektedir: İnsanların ritüel hareketinin tek nedeni, dünyevî mutluluğun arayışı değil, tam tersine acıdır ve bundan kurtulmaları gerekir. Amaçları, acıların dünyası gibi görünen yeniden doğuşların dünyasından kurtulmaya çalışan *yogin*'inkinden farksızdır. *Sadhaka* olmak, Brahma ve tüm klasik Hint düşüncesine göre Mutlak'a ulaşmak için izlenecek yoldur. Bir başka deyişle tüm acılardan kurtulmak için *yoga*'nın yolu izlenmelidir ve bu eylemin adı Mutlak'ı "gerçekleştirmek" anlamına gelen *–siddhi–* dir. Fakat burada da, *sadhaka* Brahma'nın yönettiği ayinsel harekete katılan kişidir. Rit selâmete bir engel oluşturmaz, aksine ona ulaşmak için bir araç görevini üstlenir ve metafizik bilgisizlik de yüce bilgeye ulaşmak için en önemli şartı oluşturmaktadır. Bir başka deyişle, rit artık *yoga* seviyesindedir. Kozmogonik hikâye *yoga*'nın ve ritin birleşmesini gösteren sonuçların nedenini açıklamaz. Bu iki seviyede yeralan değerlerin iç içe girmesi sonucu, Hinduizm'de, *bhakti* olarak adlandırılan derin bir bağlılık dini oluşmuştur. Klasik dinsel veya dinsel olmayan mitolojinin tamamı *bhaktin*'in çevresinde geçer. Dünyanın yokoluşu ile ilgili simetrik hikâye, söz konusu oluşumun yapısını ve anlamını kavramada yardımcı olmaktadır.

Dünyanın yokoluşu.

Bir Brahma gününün (*kalpa*) sonunda dünya, gece ve varlıkların uyku dönemine girmektedir. Bu dönem, hikâyede iki temel evre ve bir de kozmik bir felâketle başlar: *–Pralaya–* "yokoluş", "sönüş". Purana ve yaratılış edebiyatını çok iyi yansıtan bu hikâye (*Vişnu-purana* VI 3, *Agni-purana* 368-369, *Kurma-purana* II 45, *Bhagavata-purana* XII, *Matsya-purana* 165, *Vayu-purana* I 718 vd.), günümüze kadar gelen Hint mitik düşüncesini o kadar çok etkilemiştir ki, tüm karmaşıklığı ile değişik yorumlarını anlatmak gerekmektedir.

a) *Kozmik yangın.*

Puranalar'ın birçoğunda *paralaya*'yı anlatan "rengârenk" hikâyeye bakılırsa, her şey uzun bir kuraklık dönemi ile başlar

ve tüm canlılar yavaş yavaş güçsüzleşir. Sonra güneş her zamankinden daha da fazla ışıldıyarak yediye bölünür ve yangın başlamadan önce üçlü dünyanın tüm nemini emer. Yangın, her şey sadece kor halinde bir ateş topu veya kaplumbağa sırtına benzeyinceye kadar yeryüzünden cehenneme, oradan da gökyüzüne sıçrar. Dünyalara ateş saçan güneş değişik isimlerle anılır: *Kala-Agni*, Zaman Ateşi veya *Kala-Agni-Rudra*, Rudra Zaman Ateşi veya *Agni-Samvartaka*, Yokedici Ateş. *Vişnu-purana*, Vişnu'nun (burada yüce Purusha) dünyayı içine almak için Rudra kılığına girdiğini açıkça ifade eder.

mahakalpa
(Brahma hayatı) — Yüce Purusha: Vişnu veya Şiva

Kalpa (Brahma günü) — Trimurti:
- Brahma (*rajas*) (gündüz) + Brahmana (gece)
- Vişnu veya Purusha (gündüz) + Narayana (*sattva*) (gece)
- Rudra (*tamas*)

N. B. Rudra Şiva'nın "korkunç" ismidir. (=Lütufkâr)

Özetlemek gerekirse: Vişnu'ya ait büyük Purana'da Vişnu adını alan Purusha, Trimurti'de yeralan *tamas* Rudra'sı şekline bürünerek, dünyayı yakar. Rudra'nın yakıcı işlevi, Veda'ya ait kişiliği ile ilişkilidir: Kurbanları yakan ateş ile özdeştirilir ve dünyaları saran yangından sorumludur. Fakat aynı zamanda, bu yangını üç dünyayı yakan bir kurban töreni olarak algılar. Diğer yandan, Vişnu'nun dünyayı kendi içine alma isteğini de kesinlikle kabul etmek gerekir: Daha önce de görüldüğü gibi *mahakalpa* (Brahma hayatı) seviyesinde, kozmik gün ve gecelerin ritmi *yoga*'nın ve Purusha'nın ritmi ile benzerlik göstermektedir. *Kalpa* seviyesinde de durum aynıdır: Yapısal tecrübe evresi düşüktür fakat *yoga*'ya ait erdeminden dolayı Purusha dünyaları içine alır ve daha sonra gün ışığına çıkarır: Belirli süreler içerisinde, bu düşük evrenin Brahma yumurtasının içeriği tarafından sınırlandırılmış olduğu görülüyor; bu içerik ise ilk başta belli olmayan bir karmaşıklığa sahiptir. Dünyada çıkan yangının üzerinde kurbanın olduğu kadar Şiva'nın *tapas*'ının da etkisi vardır. İkinci oluşumun başladığı Naraya'nın kozmik okyanustaki uykusunun, aslında *yogin*'e ait bir uyku olduğu ve bu esnada tüm varlıkları kendi içinde toplamış olduğu anlaşıldığında, *kalpa*'nın (Brahma günü) devrinin *yogin*'e ait niteliği kesin olarak doğrulanmaktadır. *Yogin* ile başlayan dünyanın yokolmasının gelişimi, hem Rudra'nın yönetimindeki bir kurban sunma eylemi, hem de tanrısal bir *yoga* hareketidir.

Pralaya'nın ilk eyleminin iki ayrı yorumu, felâket sırasında varlıkların durumu gözden geçirildiğinde daha da belirginleşecektir. Değişik anlatımları ne olursa olsun, yangın gökyüzüne ulaştığında tüm sakinler burayı terkederler: Ya kendiliğinden bir üst yörüngeye göç ederler ya da aşırı sıcak nedeniyle gökyüzünü terketmek zorunda kalırlar. Gökyüzünün sakinleri öncellikle tanrılar, eski büyük falcılar ve mükemmellerdir –*Siddha*, bir başka deyişle, *yogin*'e ait tecrübenin sonuna ulaşmış kişilerdir. Münzevilerle birlikte normal insan toplumunun *varna* seviyesini ve *Dharma*'yı yerine getirmiş üyeleri de gökyüzünde yaşamaktadırlar. *Yoga* ve kurban'ın zıt sayılmaması ve münzevilerin artık imtiyazlı bir kaderlerinin olmaması, onların diğerleri ile birlikte gökyüzünde yaşamalarını mantıklı kılmaktadır. Öyleyse, *pralaya* sırasında orada bulunan ve selâmeti haketmiş olan tüm gökyüzü sakinleri ile aynı kaderi paylaşmaktadırlar. Bunların arasında yüksek kastlara mensup ev sahipleri ve onlara iyi hizmet etmiş ve böylece görevlerini yerine getirmiş olan (*Dharma*) kişiler de bulunmaktadır. Rite karşı çıkan münzevi açısından, gökyüzü, yeniden doğumu sağlayan ve ruh göçüne dahil olan bir dünyaydı, bir başka deyişle ritlerin bir ürünüydü. Gökyüzü, *pralaya*'nın şimdilik dışındadır, fakat vazgeçen için bile selâmete ulaşmak amacıyla geçilmesi gereken zorunlu bir aşamadır. Diğer bir değişim: Başlangıçta sadece üst kastlara mensup kişileri ilgilendiren selâmet eylemi –çünkü münzevi olmak için zaten kurban ateşinden vazgeçmiş olmak gerekir–, şimdi tüm dünyayı kapsamaktadır. Selâmet herkese vaat edilmektedir. Sonuç olarak, her ne kadar kişilerin değerleri belli bir ölçüde rol oynasa da, selâmet kişisel bir süreç değildir. Kendisini gökyüzünde bekleyenler için, selâmet ortaklaşa oluşacak olan bir olgudur.

Pralaya (bir *kalpa* sonunda) sırasında, gökyüzünün tüm sakinlerini selâmet beklemektedir: Tekrar dirilmeyeceklerdir. Gökyüzü üzerindeki yükselişleri yeni küreler oluşturmaktadır: *Maharloka* (*loka*, burada "dünya", *manas* sözcüğü ise "güç, kuvvet" anlamına gelir ve mitoloji bilgini için *mahan atma*'yı çağrıştırır), *canaloka* ("doğmak" anlamına gelen *can-* köküne bakılırsa, bu sözcük yeniden doğacak olanların dünyası anlamına gelir), *tapoloka* (çileci hevese bağlı olan dünya-*tapas*) ve *brahmaloka*. *Brahmaloka* üst küredir ve *kalpa* sonunda kurtulacak varlıkların izleyecekleri serüven dolu yolculuğu simgeleyen bir sözcüktür. Fakat, yükseliş anlık ve doğrusal olmaktan uzaktır: Ruhlar, on kalpa boyunca göç sınırı üzerinde bulunan iki küre arasında gidip gelecekler ama *Brahmaloka*'ya ulaşamayacaklardır. Brahmaloka'ya ulaştıklarında ise artık özgür ve aralarında eşitlerdir, başlarında hiçbir hükümdar bulunmaksızın ahiret mutluluğunun tadını çıkarmaktadırlar.

Brahmaloka'ya varış hikâyenin en açık bölümüdür. Brahma veya Brahman'ın dünyası, selâmetin (ilk kozmogoninin dilini kullanmak gerekirse) Brahma yumurtasının, bir başka deyişle evrenin kurbana ilişkin değerlerinin bulunduğu bölümde gerçekleştiğini hatırlatır. Şimdiye kadar hep zamansal bir yapı gösteren *bhakti*, artık evrenin mekânsal yapısını belirtmektedir. Eğer, Brahma öncellikle kurban tanrısı ise, selâmet yeri olan Brahmaloka sadece Brahma'nın dünyası olamaz. Sunulan tasvir aslında –kurtulmuş olanların arasındaki mutlak eşitlik, hükümdarın olmayışı– bir başka deyişle "Ortodoks" vazgeçenin, yani ritin yönettiği dünyadan el etek çekip kurtulmak isteyen üst kasttan vazgeçen, rite karşı çıkan kişi, tam olarak yalnız *sannyasin* ("vazgeçen") dediğimiz kişinin tasavvur ettiği mitik aktarımdır. *Sannyasin* için yeniden doğumlardan selâmet, *yoga*'ya ait süreçten ziyade gnostik bir sürecin sonucudur. Brahman ile *atman* –kendisi, egosundan kurtulmuş kişiliğini sezgisi ve tecrübesi ile irdelemektedir– daha önce yüce bir tanrının nasıl "Yüce Brahmana" ismini alabileceğine değinilmişti; fakat bu *sannyasin*'in Brahmasını içinde barındırdığını hatırlatan ikinci bir adlandırmadır. Ritin aşılmasında doğrudan yeralan ama düşündürdüğü için bunu yadsıyan Mutlak, Brahman (veya Atman) adını alır: İçine yeryüzüne ait Brahmana'yı alır ve söz konusu olan Mutlak, vazgeçtiği *Brahmana*'dan ayrılamaz. Fakat, *sannyasin* Brahması'na karşın, artık Brahmaloka yüce seviyede değildir: Trimurti'nin seviyesinde yeralır.

Eğer *sannyasin*'in bakış açısına göre Brahmaloka selâmetin mitik yeri ise, kurtulanların macerasının geri kalan kısmı rahatlıkla

çözülebilir. Önce kozmik yangından kaçtıkları görülmektedir: Oysa, üst sınıf kastlarda ölüler yakılır, kozmik yangından muaf tutulmak sadece *sannyasin*'lere özgü olan bir uygulamayı anımsatmaktadır. *Sannyasin*'ler yakılmayıp gömülmekte, ölümleri de yakınlarına hiçbir kirlilik getirmemektedir. Bu da, hiçbir zaman "ölülerin" *–preta–* tehlikeli dünyasına ait olmadıklarını göstermektedir. Zira onları yakacak olan kurban ateşi yoktur; *sannyasa*'ya girişlerinde cenaze törenleri simgesel olarak yapılmaktadır. Fakat, onlar da normal ölüler gibi gömme ve kesin cenaze töreni arasındaki, genelde on birinci gün biten geçiş dönemine tabidirler: Söz konusu eylem, selâmete ulaşmış kişilerin on *kalpa* (on Brahma günü) boyunca ruhların göç ettiği dünyanın üstünde, ancak Brahmaloka'nın altında olan iki küre arasındaki gidiş gelişlerini açıklayabilir.

Bir varlıktan bir diğerine göç edenlerin akıbetine geçmeden önce, *mahakalpa* seviyesinde oluşan selâmetin ikinci evresini bitirebiliriz. Kozmos açısından Purusha'nın içine girme olayı, kozmik oluşum düzenin tam aksi olarak gerçekleşir, dolayısıyla fazla bilgi sunmaz. Brahmaloka'nın kurtulmuşları ise Brahma ile Purusha'nın içerisine hiç çıkmamak üzere girerler. Hiçbir hikâye bu ikinci selâmetin birinciye oranla ne getirdiğini belirtmez. Fakat başka mitler kurtulmuşların yüce Purusha'nın içinde buldukları bu yeri, yüce tanrıya verilen isme göre Vişnu cenneti, Vaikuntha veya Şiva cenneti, Kailasa olarak tasvir etmektedirler.

Yeniden doğacak olanların akıbeti belirtilmeden, kozmik yangın hikâyesi tam olmayacaktır. Üçlü dünyanın iki alt küresinde oturanlar yanarak ölürler. Zaten yangının ön habercisi olan uzun süren kuraklık dönemi, tüm canlılıklarını azaltmıştır. Rudra'nın veya Kala'nın ateşi onları üç dünya gibi kül haline getirir. Fakat göç eden bölüm olan *atman*'ları, kozmik geceyi geçirmek için *karman*'ları ile bir yere sığınırlar: Sığınakları Canaloka'dır. Kendisi göçün dışında olsa da, onları saklayan kürenin ismi varlıktan varlığa göç edenleri belirtir.

Tüm bu simgeselciliğe bakılırsa, Ateş'in Rudra olduğu, bir başka deyişle, yıkıcı görünümün ön planda olduğu yangının bir kurban töreni olduğu açıktır. Fakat aynı zamanda bu kozmik ateş, selâmete kendilerini adamış olan varlıkların ölüm ateşidir. Bu varlıkların *atman*'ları bir yerlerde saklanmalıdır, işte bunun için Canaloka seçilmiştir.

Tüm efsanede rastlanılmayan ve sadece *pralaya* hikâyesinde yeralan kozmosun kürelerinin oluşumunun kaynağı ve gelişim şekli ne olursa olsun, üçü kozmik düzeyde olmak üzere, yedi ayinsel haykırışın kozmolojik yer değişimleridir. Zaten *Vâyupurana* (II 39 18b-27, 31b-34) yedi dünyanın oluşumunu (*bhur*, *bhuvas*, *svar*, *mahas*, *cana*, *tapas*, *satya*: *Brahmana*) Brahman'ın yedi sözüne bağlamaktadır. Üç alt düzeyli dünya "üçlü dünyayı" oluşturur, göç dünyası da bunlara dahildir, üstelik *Puranalar* bu geçiş alanını *–bhuvas– Asura*'ları ve tanrı karşıtlarını barındırmak için cehennemlerle yer değiştirmişlerdir. Aslında, birçok olayda rastlanılan bu ritüel haykırışlarla, üç dünya belirtilmek istenmektedir. Geri kalan kısım ise pek açık değildir, fakat yine de yedi haykırışın üçe indirgendiği durumlar görülmektedir: Bu konu hakkında bize bilgi veren, Vedacıl ayinin en dolaysız yorumları olan geleneğin metinleridir. Dolayısıyla, Purana yazarlarının bu durumdan haberdar olduklarından hemen hemen emin olabiliriz, hikâyeleri ise istenilerek yapılmış bir yer değişimidir –bunlar ister son dört haykırışa eş olan kozmolojik küreleri uydurmuş olsunlar, isterse olmasınlar: Yedi haykırışın tamamı, sadece *sannyasa*'ya giriş ayininde ve *sannyasin*'i gömme töreninde kullanılırdı.

Böylece, kurtulmuşların olduğu kadar, göç edenlerin de kaderini belirliyecek olan *pralaya*'nın bu ilk evresinin, Ortodoks *sannyasin*'i, bir başka deyişle Vişnu veya Şiva'dan ziyade Mutlak Brahmana'ya yakaran yüksek seviyeli sınıfa ait olan vazgeçeni örnek aldığını doğrulanmaktadır. Şimdi sıra ikincil yaratılış hikâyesinin anlattıklarını tamamlamaya geldi: Bundan böyle yoga'ya sadece kurbansal değerler değil, aynı zamanda her çeşit vazgeçme de bağlanmaktadır. Sannyasin'in öngördüğü selâmet şekli, kesin selâmetin sadece ilk aşamasıdır. Kurtulmuşun Brahmaloka'nın Brahma'sındaki ikametgâhı, son ikametgâhı değildir ve buna bağlı olarak da tek sannyasin o değildir. Böylece tüm ayrıcalıklarını kaybeder ve yüzyıldan vazgeçerken terkettiğini zannettikleri ile beraber yaşamayı kabul etmek zorundadır. Bu nedenle ilk kozmogonin keşfettiği evrene ve ona bağlı olan yokoluşa bhakti evreni, yani herkese selâmet imkânı tanıyan, dolayısıyla brahmaya dek tüm Ortodoksluk sınırlarını aşan (teknik deyimle varnasramin) dinin adını vermek gerekmektedir. Fakat "Ortodoks" kategorilerin kullanımı, aslında bunların tamamen ortadan kaldırılmadığını, sadece onları saklayanların içerisinde biraz daha iyi korunduklarını ortaya koymaktadır.

b) *Tufan.*

Üç dünya, Rudra'nın veya yılan Şesa'nın nefesi (Vi. VI 3 24) ile körüklenen yangından dolayı kavrulduğu zaman, Vişnu Canardana'nın nefesi ("varlıkların zalimi"), veya daha basit bir anlatımla rüzgâr sahneye çıkar ve yangını söndürmek ve üç dünyayı tek bir okyanusun suları altında bırakmak için yağmuru başlatır. Tufan yangının eserini tamamladıktan sonra, bu kez rüzgâr bulutları dağıtmak ve yüzyıl süren yağmuru (tıpkı ilk kuraklık gibi) durdurmak için sahnede tekrar yerini alır. Her şeyin içinde kaybolduğu okyanusun üzerinde Vişnu uyumakta, tüm varlıkları kendinde topladığı için Vasudeva veya Narayana ismini taşımaktadır: Bu nedenle iki *kalpa* arasındaki *pralaya* hikâyesi boyunca, göçe ait üçlü dünyadan daha üst seviyede yeralan dört kürenin varlığını içinde barındırdığı düşünülmektedir. Bazen kozmik okyanusun (Vi. VI 37-41) üzerinde uyur, bazen de yılan Şesa'nın üzerinde (V. II 4 4). Her yer karanlığa gömülmüş olsa da, aslında Narayana, yeni bir günün şafağında her şeyi tekrar yaratacak olan Brahma'dan başkası değildir.

Tufan hikâyesi (Hindistan'da başka bir hikâye daha vardır: Bkz. "Matsya." maddesi) evreni, ikincil kozmogonin başlattığı duruma götürmektedir. Böylece kalpa'nın deviri tamamlanmaktadır, zaten mahakalpa'nın devrinin de bir Brahma hayatının bitimi ve kurtarılmışların yolculuğunun sonu ile tamamlandığını görmüştük. Üstelik kozmik yangın ve tufan izleğinin yeraldığı dünyanın yokoluşu ile ilgili başka hikâyeler de bilinmektedir. Burada her iki izlek de kullanılmaktadır: Birincisi, varlıkların kaderini belirleyen, dünyanın ilk yokoluş evresine denk gelmektedir. İkincisi ise yaratılışın hikâyesinin başladığı kozmos anını anlatır. Bu sadece iki izleğin basit bir çakışması mı, yoksa mitik bir gereksinim midir?

İlk yanıt, şimdiye kadar sahnede bulunan tanrının değişmesi ile verilir. Rudra hatta Canardana bile (Vişnu-Krişna'nın "korkunç" ismidir) ateş ile birlikte kaybolur. Bundan böyle sahnede, aslında yaratan Brahma'dan başkası olmayan ve şimdilik kozmik okyanusun üzerinde uyayan Narayana veya Vasudeva yeralır. Tamas'dan oluşan tanrı yerini sattva'dan oluşan tanrıya bırakmıştır. Vişnu dünyaların korunmasıyla ilişkilendirildiğinde, ilk

akla gelen, üç dünyanın refahını sağlayan kurbanlarla olan ilişkisidir; fakat o aynı zamanda kozmik gece boyunca dünyaları, daha doğrusu varlıkları da korur. Onun sattva'dan oluştuğunu söylemek, sattva sözcüğünün tam anlamını vermektir: Bu da genelde varlık veya varlıkların tamamı anlamına gelmektedir. Narayana (veya Vasudeva) şeklindeki Vişnu, kurtulmayı bekleyen ve Brahmaloka seviyesinde kurtulmuş olan tüm varlıkları kendi içinde barındırır. Mahakalpa ve büyük Yoga'nın son şeklinde de görüldüğü gibi, dünyaların ortaya çıkması ve yokolması kutsal yoga'nın ritmine bağlıdır. Aynı yogasal ritme kalpa'da da rastlanmaktadır. Tanrının okyanusun üzerindeki uykusu Purana hikâyesinde yeralan bir imgedir (K. 45 55, Vi. 4 6), fakat en ünlü mitik kullanımı, *yogin* uykusunu simgeleyen, uykusundan uyanan tanrıça –yoganidra– imgesidir. Bu yogasal içe kapanış iki mahakalpa arasında yeralan tanrınınkinden daha derin değildir ve tanrısal bilinç de tıpkı varlıkların bir izi gibi burada yeralır. *Yogin* uyku izleği nedeniyle mitik Krişna ile farklı bir boyutta tekrar karşılaşılmaktadır: Ne zaman Krişna'ya önemli bir müdahale için ihtiyaç duyulsa, onu hep uyurken buluruz. Öylese Vişnu'nun avatarası olması dışında, aynı zamanda da *rsi Narayana*'nın yeniden doğmuş hali değil midir?

İkinci olgu: Tufan okyanusu, dünyanın kaosa geri dönüşünün evresel simgesidir. Fakat en sık tasvir edilen sahne, yılan, Şesa'nın okyanusla Narayana arasında görüldüğü sahnedir: Çöreklenmiş yılan çirkinliğin, biçimsizliğin, kaosun simgesi olan Şesa'dır, bir başka deyişle "kalıntı"dır. Gerçekten de Şesa kozmik kurbandan geriye kalandır yani Vişnu'nun nefesi ve bulutlar sayesinde dünyanın yokoluşu sırasında kurtarılan ve hâlâ kor halde bulunan bir ateş topudur. Bu kalıntının anlamı, birbirinin tamamlayıcısı olan iki farklı düzeyde yorumlanmaktadır. Her Brahman yemek olarak sadece kurban "artığı" tüketebileceğinin bilincindedir: Tüketilebilir olması için hemen hemen her yiyeceğin adanmış bir yiyecek olması gerekir; bunun için de, bu yiyecekten bir parçanın mutlaka tanrılara veya tanrıları simgeleyecek bir biçimde habersiz gelen misafirlere sunulması gerekmektedir. Öyleyse, kurban artıkları huzur dolu ve saf bir yaşama giden yolun en önemli koşuludur. Burada, *pralaya* örgüsü içerisinde, bu artıklar tekrar doğmanın vaadidir. Şu an içinde bulunduğumuz kozmik seviye boyunca devam eden kurban devresi, kalpa devri ile kaynaşır. *Yogin* Narayana dünyadaki kurban artıkları üzerinde uyumaktadır. Yoga ve kurban, dünyanın devamlılığını sağlamak için vardır, böylece kurban yeniden yoga'ya ait olur.

Yılanın –naga– anlamı, kozmik kurbana gönderme yapılmasını ve okyanusla ilgili daha ayrıntılı bir yorum getirilmesini sağlar. Nagalar, Hint mitolojisinde sualtında yaşarlar. Dolayısıyla, yılan Şesa ile doğal ortamı olan okyanus arasında bir bağ söz konusudur. Üstelik, kozmik yangının bir veçhesini sergilediği cenaze ayinine de bir göndermede bulunulmaktadır. Yakılma işleminden sonra, ölünün külleri toplanıp, en azından bir kısmını ölünün selâmeti veya yeniden doğumu için Ganj Nehri'ne atılaması gerekir (nehir sularını okyanusa akıtır, tıpkı bireysel *atmanların* Brahman ile kaynaşması gibi): Gökyüzünde geçirilen günler (Vedacı ahiret) ve yeniden doğumların en son selâmeti, birbirine zıt iki olgu değildir ve Ganj selâmetin ve tüm selâmetlerin nehridir. Bu nedenle, her Hint nehri Ganj olmaktadır veya esrarengiz bir şekilde Ganj Nehri ile iletişime geçmektedir. Hindistan'da ölü yakma yerleri her zaman nehir kenarlarında inşa edilmiştir. Böylece, burada tufan izleği kendisine mantıksal bir kullanım alanı bulmaktadır. Kozmos artıklarının okyanusta kaybolması –kurban artıklarını yılan Şesa'ya taşımaktadır– aslında, küllerin suda kaybolması faslına denk düşmektedir ve herkes için mutlu bir gelecek vaat etmektedir: Göklerdeki yeniden doğum, halkın zihninde gelecekteki yeniden doğumların bir güvencesidir ve Ganj Nehri'nden de insanoğlu için sadece bu istenmektedir: Tıpkı üç dünya için tufandan istenenler gibi.

M.Bi. [N.Y.]

KAYNAKÇA

BIARDEAU, M., "Etudes de mythologie hindoue", I, II ve III, *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 1968, 1969 ve 1971. MALAMOUD, CH., "Observations sur la notion de 'reste' dans le brâhmanisme", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 1972.

Kısaltmalar: BAU *Brhad-aranyaka-upanişad*
ChU *Chandogya-upanişad*
K. *Kurma-purana*
KU *Katha-upanişad*
V. *Vayu-purana*
Vi. *Vişnu-purana*

KOZMOGONİ (*VEDALAR*'DA).

Veda ağıtlarında çok sayıda kozmogonik izlek bulunur, ancak çoğu dağınık imalar biçimindedir ve bunlarda genişleyen uzay, yeri ve göğü taşıyan payanda vb. imgeler defalarca kullanılır. İndra miti belki de tek istisnadır ve klasik Hinduizm tarafından ilginç bir tarzda yeniden kullanılması rastlantı değildir, zira bu arada İndra ile Vişnu ilişkisi değişmiştir. Tam aksine *Brahmanalar* daha süreğen mitler sunarlar; bunlar arasında az çok başlangıç niteliği taşıyan kozmogonik değerli anlatılar da vardır; başlıcaları daha sonra Vişnu *avataraları* olarak yeniden kullanılır: Balık, Kaplumbağa, Domuz, Cüce. Kısaca bunlar *avataralar* konusunda sergilenir, çünkü bu eksik kozmogonik anlatıların avatara mitlerine dönüşmeye eğilimli olmaları ve kahramanlarının da Vişnu'nun bir biçimi olması rastlantı değildir.

Bununla birlikte iyi eklemlenmiş kozmogoni biçimi nedeniyle olduğu kadar hem dağınık, hem iyi yapılanmış hem de hep canlı tutulan geçmişi nedeniyle apayrı bir yere koyulması gereken bir Veda ağıtı vardır: *Purusha'ya Ağıt*'tır bu (RS X 90). Burada hepsini alıntılamak gerekiyor (Fr. Çev: Renou, *Hymnes spéculatifs du Véda*, Paris, 1956):

"İnsanın bin kafası vardır; bin gözü vardır, bin ayağı. Yeryüzünü dörtbir yandan sarar da yine on parmak büyük gelir.

İnsan bu evrenden başka bir şey değildir, geçmiştir, gelecektir. Ve ölümsüzlük alanının efendisidir, çünkü yiyecekten fazlasını düşünür.

İşte böyledir kudreti, İnsan daha da güçlüdür. Bütün varlıklar onun dörtte biridir; (diğer) dörtte üçü gökte Ölümsüzdür.

Dörtte üçle insan yukarı yükseldi, dördüncüsü burada doğdu. Oradan her yöne dağıldı, yiyen ve yemeyen şeylere doğru.

Ondan (yaratıcı) enerji doğdu, (yaratıcı) Enerjiden İnsan doğdu. Doğar doğmaz yeryüzünün önüne, arkasına doğru yayıldı.

Tanrılar İnsan'la birlikte sunu tözü olarak kurbanı uzattığında ilkbahar (ritüel) tereyağını, yaz yakacak odunu, sonbahar da sunuyu verdi.

(Kutsal) tahtırevanda İnsan'a serptiler (yani) kökenlerde olan sunuyu. Onun sayesinde tanrılar, Azizler ve Falcılar kurban törenini tamamladılar.

Bütün haliyle sunulan bu kurbandan benekli (ritüel) yağ çıkarıldı. Bundan havadaki, çöldeki ve bölgelerdeki hayvanlar yapıldı.

Bütün olarak sunulan bu kurbandan dörtlükler, melodiler doğdu; ölçüler de ondan doğdu, (dinsel) dua da ondan doğdu.

Bu (kurbandan) atlar ve iki sıra dişi olan bütün hayvanlar doğdu. Öküzler de ondan doğdu, keçiler ve koyunlar da.

İnsan'ı parçalara ayırdıklarında nasıl paylaştılar? Ağzı ne oldu? Kolları ne oldu? Baldırlarına, ayaklarına ne dendi?

Ağzı Brahmana oldu, Savaşçı kollarının ürünüdür, Baldırları Zanaatçı (daha ziyade "oranın insanı" M.B.), ayaklarından Hizmetçi doğdu.

Ay bilincinden doğdu, bakışından güneş, ağzından İndra ve Agni, nefesinden rüzgâr doğdu.

Havadaki yerler göbeğinden çıktı, başından gök oluştu, ayaklarından toprak, kulaklarından gündoğusu: Dünyalar işte böyle düzenlendi.

Tanrılar kurbanı sunarken İnsan'ı kurban olarak bağladıklarında kazıktan duvarda yedi ağaç vardı, yakacak odunu üç kere yedi yaptılar.

Tanrılar kurbanı kurban sayesinde kurban ettiler. İlk kurumlar böyle oluştu. Bu güçler gökkubbeye, Azizlerin, kökensel tanrıların olduğu o yere girebildiler."

Şair tam anlamıyla kozmogoniyle pek ilgilenmiyor, yani bir kaos ya da bir sıfır noktası hikâyesi içeren, evrenle ilgili bir açıklamaya girişmiyor; kimlikleri belirtilmiş iki anahtar kavram, Purusha ve kurban çevresinde varolan her şeyin düzenlenişini anlatıyor. Purusha her şeyden önce Eril'dir, ama insan biçiminde olduğuna hiç kuşku duyulmayan bir Eril. Bu nedenle *Purusha* insanı ifade eden genel ad olacaktır; ama aynı zamanda insanın ölümsüz, başka canlılarda yeniden dirilen veçhesini, selâmete yargılı insanı belirten terim de olabilir. Ancak *Purusha* Mutlak'ın ve özellikle Vişnu'nun adı olacaktır ve bu ad *Brahmana*'nınkinden daha "kişisel" daha insanbiçimli bir Mutlak'a verilecektir. Ağıttaki Purusha hem dünyamıza hem de onu saran ve aşkınlaştıran evrene, ölümlüye ve ölümsüze eş tutulmuştur. Her şeyin kökeni olarak işlevi Eril ile dişi Enerji arasında oluşan karşılıklı doğurmayla vurgulanmıştır: Burada, elbette Purusha temel ilke olsa da birinin diğerinden daha önce olduğu belirtilmemiştir. Ama böylece bir çift oluşmuştur, bunlar Purusha ve Prakrti ya da Sakti, yani kökensel Eril ile dünyayı yaratmak için onu kendinden dışarı yansıtan dişil enerji olacaktır. Hinduizmde tanrı/tanrıça karşıtlığını bu iki ilke yaratacaktır; burada özü itibarıyla dünyaya daha yakın olan tanrıça her zaman tanrının etkinliğinin bir örneği olacaktır; eylem halindeki tanrı olacak, öte yandan bizzat tanrı her zaman eylemsizliğe meyledecektir, bunu ilk başta edinmiş olabileceği "doğal bir eğilim" nedeniyle değil Hinduizmde beliren değerleri cisimleştirmek için yapacaktır.

Ancak dünyanın yaratılışı burada cinsel bir döllemeye indirgenmez. Kurban etkinliğinin ta kendisi olduğu ya da kurban etkinliğinin dişil, doğurgan yönü, öncelikle Purusha'yla eşleştirilen yönü olduğu dışında Enerji'den bir daha sözedilmez. Her şeyin ilkesi Kurban'dır, Purusha bu kurban törenidir, aynı zamanda kurbanın kendisidir. Kurbanı sunan konusunda hiçbir şey söylenmemiştir (çünkü tanrılar tören görevlileri gibidir) ancak Purusha'nın kurban olduğunu söylemek onu kurban sahibiyle bir tutmak demektir. Burada Veda şairlerinin kuşkusuz en derin içgüdülerine değinilmiş olmaktadır; her halükarda Hinduizmdeki sayısız mitik ya da başka türlü tahminin kaynağını oluşturacak içgüdüdür bu: Kendinden başka asla kurban yoktur; eğer tanrılara bir şey kurban edilirse bunun kendinden bir şey olması, pahalı bir şey olması gerekir. Başka bir deyişle sunulan kurban sadece kurban sahibinin yerini alan bir şeydir. Demek ki mitte ya da simgesel olarak ritte insanı (ya da oğlunu) ne zaman kurban olarak görsek, kökende bir insanın kurban edildiği sonucunu çıkarmaktan sakınmak gerekiyor, çünkü hep kurban sahibinin ve kurbanın bir eşdeğeri anlatılmak istenir.

Bir Veda ağıtında kurbanın vurgulanması bir tek anlama gelebilir: Vedacı dine ilişkin verilerimiz kurban üstüne odaklanmıştır. Sadece insanların dünyasının değil ormandaki hayvanlar ve yeryüzünün dışında kalan her yer gibi evrenin geri kalanının da düzenlenmesi ona kalmıştır. Veda kurbanı, uygulamada atıl olsa da bu düzenleyici ilke hiçbir zaman sorgulanmayacaktır, ancak Hindu dünyasında değişmiş ve görecelileşmiş olarak yeniden ortaya çıkacaktır.

Burada Purusha'dan doğan dört büyük "sınıfı", *varna*'yı ve onların Purusha'ya bağlanma biçimini ele alalım: Brahman, rahip ve papaz onun ağzıdır; savaşçı prens, *kşatriya*, koludur; adı ülkeyle, oturduğu toprakla sıkı bir bağa işaret eden ve rençberi ifade eden *vaisya* baldırından doğar; hizmetçi kastların tamamı olan *Sudra* ise ayaklarından gelir. Elbette Purusha'nın başından ayaklarına kadar uzanan bu yelpazede bir hiyerarşi vardır, ancak vücudun bölümlerini içeren bu simgeler burada bitmez. Brahman Purusha'nın ağzı olmalıdır: Biraz aşağıda sıralanan Veda tanrıları seviyesinde İndra ve Agni Purusha'nın ağzıdır. Kurban her şeyden önce tanrıların besinidir, topraktan göğe doğru yükselen ve tanrıların kralı İndra'nın iyilikçi yağmurlar olarak yeniden yere indirdiği besleyici akıntıdır. İndra hem tanrıların kralıdır hem de yerdeki yağmuru düzenler, bunlar görünüşe göre biri olmadan diğeri anlaşılamayacak ayrışık işlevlerdir. Agni ise Ateş'tir ve her şeyden önce kurban ateşidir; ona da "tanrıların ağzı" denir, zira insanların besin olarak tanrılara sundukları yiyeceği, erimiş tereyağını, kurbanın yağını dumanlarıyla ulaştırmakla yükümlüdür. Ama *Brahmanlar* yeryüzündeki tanrılardır, diğer insanların beslemek zorunda oldukları tanrılardır. Töreni yapanlarla diğer *Brahmanlar*'ı beslemek kurban ritinin bir parçasıdır, hatta bu ritin tamamının yerine geçebilir, kurban töreninin kendisi haline gelebilir. Demek ki Brahman tıpkı Agni ile İndra gibi Purusha'nın ağzıdır. Kurbanla düzenlenen kozmostaki yeri armağanların, her şeyden önce yiyecek sunularının kabulünü içerir: Bu da Brahmanın klasik tanımının bir parçası olacaktır.

Savaşçı Purusha'nın koludur: Gücün simgesi olarak kol biraz yetersiz olabilir ama *kşatriya*'nın aynı anda hem prens hem de savaşçı olduğunu, prens olduğu için savaşçı olduğunu kabul edersek burada daha karmaşık bir anlama sahip olabilir. Bu kol cezalandırıcı koldur; dışarıda savaşan ve içerde de herkesin barışı için denetçilik yapan prensin gücünün özüdür. Kullarının korumasını sağlamak olan klasik görevini bu sayede yürütür. Kolunun otoritesi birçok iş arasında yönetimde ve özellikle dinsel rolünde çok önemli olan vergilerin toplanmasını sağlar: Kulların korunması *Brahmanlar*'a cömertçe yapılacak hediyelerle birlikte bol bol kurban sunulmasını içerir.

Vaisya Purusha'nın baldırı olsa da bu, muhtemelen daha sonra yaygınlık kazanacak bir sözcük oyunu nedeniyledir. *Vis* insanı, oralı insandır, etkinliğiyle zenginliği yaratan ülke sakinidir, tam olarak kralın kuludur; kral ritüel olan ve olmayan yükümlü-

lüklerini yerine getirmek için ondan vergi alır. Demek ki toprakla, bütün zenginliğin kaynağı krallık arazisiyle sıkı bir ilişki içindedir. Toprağı ifade eden adlardan biri *urvi'dir*, "engin", "genişlik" (*uru'nun* dişili); öte yandan baldıra da *uru* denir. Aslında klasik mitoloji *vaisya* ile pek ilgilenmez ve bu toprağın simgesi kimi kez bir Brahman (Aurva), kimi kez de bir kşatriya (Duryodhana) konusunda ortaya çıkacaktır.

Tek ödevleri üç üst *varna*'nın hizmetinde bulunmak olan *Sudra* ise ancak Purusha'nın ayakları olabilir. Ayak insanın en aşağıdaki organıdır; bu nedenle ayağını birinin başına koymak aşağılamanın en beteridir, öte yandan birinin ayaklarına kapanmak bütünüyle boyun eğmeyi ve aşağılık olduğunu kabul etmeyi gösterir. Aslında *Sudra* her tür kurbandan dışlanmıştır ve kozmik Purusha'nın, Purusha-Kurban'ın ona da yer vermesi dikkate değerdir. *Sudra* işlevlerini yerine getirmediğinde kurban dizgesinin varolamayacağı örtük olarak kabul edilir, bu nedenle kurbana odaklanmış kozmik düzene dahil edilmiştir.

Son olarak tanrılarla ilgili birkaç söz: İndra, Agni, Güneş Surya, Ay Candramas (eril), Rüzgâr Vayu en önemli Veda tanrılarıdır. Bunlar İndra dışında bütünlüklü mitlerle kahramanlaştırılmamışlardır. Klasik Hinduizm bunları ana yönlerin bekçileri haline getirecektir; oysa burada temelde kurbandan yararlanan tanrılardır. Gökte oturan bu tanrılar yerin, atmosferin ve göğün birbiri üstüne yığıldığı bir dünyada en üst katta otururlar.

Bu kozmogoninin yazıldığı çağda kastlardan oluşan toplumun somut gerçekliği ne olursa olsun her hindu burada dünyanın düzeninin nelerden oluştuğunu anlayabilir ve kendisi için önceden belirlenmiş doğru yeri bulabilir: Bunun adı da *Dharma* olacaktır.

M.Bi. [M.E.Ö.]

KAYNAKÇA

KUIPER. F.B.J., Cosmogony and Conception: "Query", *History of Religions*, 10-2, 1970.

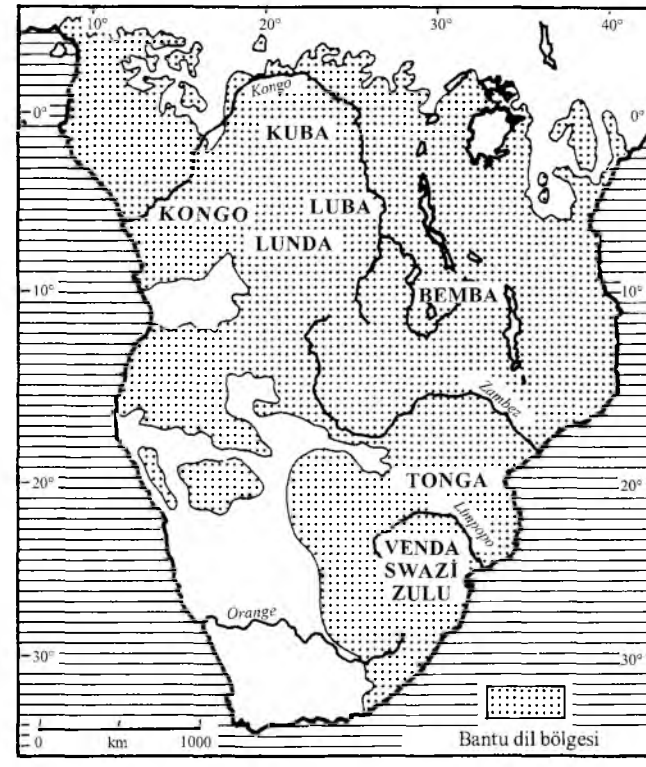
KOZMOGONİLER (BANTULARDA).

1. İnsan vücudu ve kusurlarıyla ilgili mitoloji (Kongo).

Zaire ırmağının ağzında güney ve kuzeyde ortaya çıkan Kongo dil grubu, XV. yüzyıl sonunda Portekizli ilk sömürgecilerle ilişki kurdu. Suyun geleneksel simgesel anlamı, okyanustan gelmiş ve uzaktaki albino atalara benzeyen bu Hıristiyan vaftizcilerin göreceli başarısını kısmen açıklar. İlk misyonerler yine de ayinleri ve Belçikalı ardıllarının XX. yüzyıl başında onlarla mücadele ederek izledikleri inançları ortadan kaldırmayı başaramadılar. Eksik tarihi kaynakların karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi, eski Kongo kültürünün kaynağının Mayombe bölgesinde, ırmağın kuzeyinde araştırılması gerektiğini ortaya çıkarmıştır; Portekizlilerin gelişlerinden az önce, başkenti (Mbanza Mbata) çok geçmeden San Salvador olarak vaftiz edilecek olan Angola'da bir krallık kuran fatihler hep bu yöreden çıktılar. XX. yüzyılda, XVIII. yüzyıldaki gibi devrimci peygamberlere yüklenen kinci Hıristiyanlığın saldırılarına, atalardan kalma dinleri az çok direndi. Zenci mesihle ilgili bir kilisenin kurucusu olduğu için ömür boyu hapse mahkûm edilen ve 1951'de cezaevinde ölen Simon Kimbangu'nun durumu, Avrupa Hıristiyanlık dünyasına savaş açarak Kongo Krallığı'nın yeniden dirilişini vaız ettiği için yakılarak öldürülen 22 yaşındaki genç zenci Dona Béatrice'in 1706'daki katledilmesine denk düşer.

Ana soyuna dayanan bu toplumun mitolojisi, fiziki açıdan kusurlu olan (sadece bir kolu, bir bacağı ve bir gözü olan yarım insanlar) ve kendilerine Nzondolar denilen, üstün sihirli güçlerle donanmış bu ilk insanın kayboluşunu yorumlayan bir yığın anlatı içerir. Kongo köylerinin temel ağacı olan yeşermiş incir kıyıda belirirken, Nzondolar Kongo (ya da Zaire) ırmağına dalarlar. Metinlerin karşılaştırılması ve ayinlerin incelenmesi, Kongoların efsanevi Nzondolar, cüceler ya da bölgede sayıları aşırı derecede çok olan doğuştan sakatlar arasında bir benzerlik kurduğu sonucuna götürmektedir. Bunlar, pigmelerin (bugün kaybolmuş) hatırasını mı sürdürüyor? Ne olursa olsun, Nzondolar tarihten değil, mit düşüncesinden kaynaklanıyor. Çünkü bu kişiler, hiç kuşkusuz avcı-toplayıcılara maledilemeyecek bir madencilik bilgisine sahiptiler.

Mayombe'de, bir dizi mit, yeni insanın ortaya çıkışını ikiz doğumla açıklar. Orpheus'un cehenneme inişinin Afrika değişkesi burada bulunacaktır. Kahraman Kivanga'yla, kutsal canavarlar dünyası arasında benzerlikler vardır. Ama bu benzerlik, bu defa eksik değil, tersine aşırı derecede fazladır: Büyük bir başı ve yirmi dört parmağı vardır. Kutsal yakınlarınca terkedilince, yamyam bir Nzondo'yla evlendirilmiş ikiz kızkardeşine yeniden kavuşmak için aşağı dünyaya gider. Durmadan şarkı söyleyen sekiz yoldaşıyla birlikte bu soğuk, tehlikeli yeraltı dünyasına girer. Hemen hemen şaman usulü bu yolculuğun sonunda, uyuttuğu Nzondoların köyüne tek başına varır. Orpheus'dan daha mutlu bir şekilde, kızkardeşiyle gözden kaybolup gider; Nzondolar ellerinde mızraklarla onları boşuna takip ederler. Kızkardeşiyle birlikte, bütün haklara sahip ilk insanlar köyünü bu kahraman kurar.



Önce ayrılmış daha sonra biraraya gelmiş önemli bir ikiz çift, Kongo anaerkil toplumun kökeninde yeralır. Cehennemden ayrılmadan önce Kivanga, Nzondoların yeryüzünün efendisi Mbenza'dan insanları aldatmak için ödünç aldıkları bütün insan masklarını ele geçirir. O andan itibaren de bugünkü insanlıkla bu tehlikeli ve kusurlu varlıklar arasındaki ayrılık kesinleşir. Ne var ki, çakılların altında büzülüp duran ve kendilerine nkita denilen gizemli doğaüstü yaratıklar, Mayombe'de, sürekli insan vücudunun bütünlüğüne saldırırlar: Bir gözü çıkarırlar ya da organları felç ederler. Saldırganlıkları, Mbenza'nın rahibinin müdahalesine yol açar. Buna karşılık su cinleri (simbi), her türlü fiziki kusura karşı insanı korurlar.

İnsan vücudunun kaynağıyla ilgili birçok efsane vardır. Kivanga'yla ilgili "değişik metnin" önemi, kozmogonik bir boyuta sahip olmasında yatar. Bu metin, Manyanga geleneğince korunmuş güneş efsanesinin değişik bir biçimi olarak okunabilir. Bir su tabakası (Kalunga), yeryüzünü yeraltı dünyasından ayırır. Güneş okyanusta batarken, ölülerin kaldığı ve yukarki dünyanın kopyası olan aşağı dünyayı (Mpemba) aydınlatmak için bu tabakayı geçer. Birbirinin benzeri bu iki dünyayı ayıran su, "vücut değişim duvarı" ya da "kapısı" şeklinde nitelenir. Oysa Kivanga düşüncesizce yeraltı dünyasının tehlikelerine atılırken, büyüsü sayesinde kendini girişinde zorlandığı kapalı bir kapının önünde bulur. Ayrıca "vücut değişim duvarı", Mbenza'nın sağlıklı insanların yüzlerini alıkoyduğu bu ara yeri hiç kuşkusuz çağrıştırır. İki Mayombe geleneği, bu kozmogoniyi, kusurlu ilk insanlarla ilgili popüler anlatılarla açık bir şekilde söyler. Birincisine göre, cüceler dünyanın her ucunda, gökyüzünü destekleyen demir ayakların yakınında dururlar. İkincisine göreyse, bu yaratıklar, büyücülükle çağrışım yapan uğursuz ayda otururlar: Aynı, güneşe doğru mızrak atan, Kivanga mitindeki Nzondolar gibi. Kivanga efsanesi aynı zamanda güneşin aya karşı kazandığı gündelik zaferin de bir anlatısıdır. Kahramanın kızkardeşini aradığı ateşsiz dünya, soğuk gecenin dünyasıdır. Manyanga kozmolojisinde, aynen batının doğuya denk düşmesi gibi, geceyarısı öğleye denk düşer ve bazı ayin kitaplarında önemli rol oynayan haç işareti bu mekânsal-zamansal çizelgenin simgesi olur. Güneşin ve ölülerin battığı bu ara su tabakası, hayat kaynağıdır. Nehirlerin dibinden çıkarılmış beyaz kil, büyülü birçok Kongo nesnesinin birleşiminde rol oynar.

Yeryüzünün efendisi Mbenza figürü dikkat çekecektir. Eski Yombe kültüründe, Mbenza'nın rahibi, doğaüstü yer varlıklarının izni olmadan saltanat süremeyen reislerin işgal ettikleri mevkileri denetliyordu. Ama Mayombe'nin siyasal küçük toplulukları, özellikle yeryüzü sularıyla bağlantılı ikinci bir yer tanrısına, Mbumba denilen yılana büyük bir saygı duyuyorlardı. Mbumba'yla sellerin ve kasırgaların efendisi Pulu Bunzi'nin kavgasını anlatan Yombe miti, mevsimlerin ardarda dönüp gelişini, gökyüzüyle (yıldırımın hüküm sürdüğü) Mbumba'nın sahası yeryüzünün çatışmasını da yansıtır. Yağmur tanrısı Pulu Bunzi, sonunda yıldırımın tarafında yeralır: Yılan tanrıyı ortadan kaldırır. Orta Afrika'da büyük bir kesime yayılmış bir inanca göre, bu tanrı gerçekten yağmurun yağmasını engellemiştir. Mbumba eskiden önemli ayinler bütününün merkezinde bulunuyordu. Nkhimba denilen büyük bir öğretiye başkanlık ediyordu. Yayın balığıyla özdeşleşmiş bu yeryüzü sularının efendisi, oldukça ılımlı bir bereketi de belirler: Rakibi Pulu Bunzi, ikiz doğumlara neden olurken, Mbumba, eskiden Lemba kültünün rahiplerine uyumlu ve çok çoluk çocuk sağlayan kutsal evliliği olduğu gibi, kızların kadınlığa geçiş ritini de denetler. Manyanga'ya ilişkin ezoterik geleneğin hatırasını koruduğu ilk erdişiyle ilişkisiz de değildir: Mahungu'nun bedeninin iki farklı cinsiyetli varlığa bölünmesi, evliliğin temelinde vardır. Öyleyse aynı yerde toplanan insanlık altın bir çağ yaşamıştır ve Nzondo denilen doğaüstü varlığın şimşek gibi ortaya çıkışı bu çağa bir son vermiştir. Bu yarı-insan, olağanüstü sihirli bir bilgiye sahipti; kaybolduğu Zaire ırmağının kaynağında meydana gelen bir tufana neden oldu. İnsanlık bunun sonucu büyük bir kıtlık yaşadı ve daha sonra dağıldı. Bu gelenekte, insanlığın tarihi, yavaş yavaş büyüyen bir çöküşün tarihidir.

Mbumba figürü, ırmağın güneyindeki yeni Kongo kültüründe ritüel yaşamı etkilemedi. Ama Ntandular, gökkuşağının, her türlü canlı hayatının kaynağı kutsal suların gürüldeyen bütününü (Mbu) okyanusa (Kalunga) boşaltarak elinde tuttuğunu ifade ederler. Ayrıca Mbumba, her zaman su kökenli bir ögeyle ilintili bütün tılsımların (*nkisi*) cins adıdır.

Mbenza ve Mbumba, Mayombe'de, farklı kültlerden kaynaklanan değişik topraksı güçlerdir. Ama aralarında yapısal farklılıklar vardır. Nkhimba denilen (Mbumba burcunda yeralan) dinsel törende önemli bir rol oynayan cüceler, kutsal mekânın ev sahibi olarak görülürler. Mbenza ise, özellikle organlarda felce neden olan nkita adlı tehlikeli topraksı ruhları yönetir. Oysa sakatlar, ırmağın (Ntandu) güneyinde olan nkhimba'nın dengi kimpasi töreninde, cücelerle aynı konumda tutulurlar. Bu karmaşık ve pek bilinmeyen kurumun işlevi, iki cinsin üyelerini (karşılıklı soylarını gösteren) albino su perilerine dönüştürmektir. Güney Kongo havzasındaki bu uzak atalar, başlarına korkunç bir ölüm geldiğinden, *nkita* diye adlandırılırlar. Oysa ki cüceler, ikizler gibi, doğadaki ruhlar olan yerli *Simbiler*'in bir başka sınıfına aittirler. *Simbiler*'in ve *nkita*'ların işlevleri Kongo dünyasında değişim gösterir, kutsal canavarların simgesel dağılımı çok değişkendir (bkz. "İkizler. Batı Afrika..." maddesi). Ne var ki, her yerde cüceler ve biçimsiz varlıklar, bir ya da bir başka biçimde, yeryüzünün efendisiyle ilişki içindedirler. Dönüşüm dizgesinin tutarlılığına bir örnek: Yombelerin *nkita*'lara verdikleri felç etme gücünü, Ntandular da *Simbiler*'e verirler. Yombeler, *Simbiler*'in her türlü fiziki kusurdan iğrendiklerine inanırlar. Nkita soy kültü aracılığıyla Ntandular, özellikle kadın hastalıklarına ait aksamaları önlemek için, tarihsel atalarıyla yeniden ilişki kurarlar; *Simbiler*'in aracılığıyla –rahatsız etmemek önemlidir– yeryüzünün eski atalarıyla, efsanelerle ilgili daha uzak bir geçmişle bağlar kurarlar. Kongo toplumunun bu kesiminde nkitalar'ın toplumsal gruplarla, cücelerin temsil ettiği *Simbiler*'in Yerler'le bağdaşması anlaşılır. Bir başka dönüşüm, Mbata ve Ndibularda yaşanır: Bunlar su *Simbiler*'ini başlangıç döneminin acınacak ataları olarak görürler ve bunlardan nkitalar habercidir. Eski Yombe mitolojisinde ilk kusurlu insanın bıraktığı kutsal ağaç olan incir ağacı, Ndibular için, *Simbiler*'in köyü korumak amacıyla biraraya geldikleri yer, kabilelerin dağılışının tanığıdır.

Eski Kongo kültüründe, misyonerlerin yaydığı tek tanrıcılıkla bugün kısmen gizli, kozmogonik bir ikiciliğin açık izleri bulunur. Bu misyonerler, kralın ve gök tanrısının üstün gücüne uygun gelen sözcüklerden biri olan Nzambi adını halka benimsettiler. Yombeler sürekli olarak Göğün Nzambisi'yle yeryüzünün Nzambisi'ni karşı karşıya getirirler. Siyasal güçle bağıntılı doğaüstü yer varlıkları (*nkinda*), bazen Mbumba, bazense Mbenza tarafından temsil edilen bu büyük topraksı gücün sadece görüntüleridir. Kongo havzasının kuzeyinde bir üçüncü büyük figür daha

ortaya çıkar: Funza. Eskiden gök tanrısının dengi sayılan Funza, önce, bir karşı-düzenin yaratıcısı olarak görünür: Bütün çarpık doğal biçimlerin temelinde vardır; bu yüzden bütün anormal doğumlar ondan bilinir (aşırı bir cinsel gücün ürünü olan ikizlerin doğumu dahil). Elbette Funza'nın cenini sakatlama gücü vardır, gelişimi içinde Mbumba'yla işbirliği yapar. Daha kuzeyde, Loango'nun Vilileri, bazı Yombe grupları gibi, Funza'yı su ve toprağın gücü, Mbumba'nın eşi olarak tanıtırlar. Göğün ve yağmurun efendisi Bunzi figürü, başka yerde olduğu gibi bu bölgede de silinip gitmesine rağmen, belirli sayıdaki bilgiler, aynen Funza'nın yerli kabilelerin hasım ve tamamlayıcı gücüyle olan bağlantısı gibi, onun kutsal Loango Krallığı'yla doğrudan bağlantılı olduğuna bizi inandırırlar (bkz. "Kutsal Krallıklar. Büyük Göller bölgesi Bantularında." maddesi).

II. Luba-Lundalarda mekânı: Krallığın evreni ele geçirmesi.

Orta Afrika'da mitolojik metinler, tıpkı Güney Afrika'da olduğu gibi o kadar çok değildir. Yine de Bantular kozmogonik bir düşünce biçimi geliştirdiler: Halk arasında kısa anlatılara dağılmış, üstü kapalı bir şekilde ayinlerle ilişkili bu düşünce, seyrek de olsa araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Spekülasyon daha ziyade, belirli işlevi Lubalar, Lundalar, Bembalar'da devletin kaynağını açıklamak olan gerçek dışı birkaç önemli tarihsel metinde saklıdır. *Le Roi ivre*'de yaptığımız yorum, en azından budur. Her yerde, bazen beklenmedik biçimlerde, yeryüzü sularının ve kurak mevsimin efendisi gökkuşağı Piton'un, yağmur ve yıldırım tanrılarına karşı olan mücadelesi, yeni kültürel değerlerin taşıyıcısı bir hanedanın tahta çıkışının temsil edildiği efsane sahnesinde önemlidir. Luba kahramanlık destanında, ilk gökkuşağı kralı Nkongolo'nun kafasının kesilmesi, gökyüzünü yeryüzünden ayırır, bereketi ve mevsimlerin seyrini güvence altına alır. Bu temel konu, Orta Afrika'nın birçok bölgesinde, Babil Kulesi efsanesinin Afrika kökenli farklı değişkeleri gibi, kimliği ortaya çıkarılan anlatılarla bağlantılıdır: Tanrı, insanların sırlarını çözmek amacıyla inşa ettikleri o dev yapıyı yerle bir ederek gökyüzünü yeryüzünden ayırır. Kültürel ve dilbilimsel farklılık buradan kaynaklanır, aynı zamanda ölüm de.

Kendi yapısı içinde değişken olmayan devletin kuruluş destanı, bir krallıktan diğerine çok sayıda dönüşüm sunar. Lubaların tehlikeli eril gökkuşağı Nkongolo, başka yerde baştan çıkarıcı bir kadın figürü olur. Lunda destanında, Lueji adlı yerli kısır bir prensesten sözedilir, Bemba destanında ise ölümcül bir kadından: Tshilimbulu'nun yabancı bir prens olan ve kıskanç bir koca tarafından öldürülen Tshitimukulu'da uyandırdığı ölümcül tutku, doğrudan doğruya kurak mevsimi oluşturur. Daha sonra, bu trajik kadın kahramanın aniden ölümü, yağmur mevsimini serbest bırakır. Bemba kral efsanesi, evrenin varlığına adanmış bir ölüm şiiridir. Nkongolo gökkuşağının ismini taşır; aybaşı kanamasının acısını çeken Lueji'nin bu durumu, göksel olayın bir eğretilemesidir. Mevsimlere özgü diyalektiği ve mekânsal-zamansal kopukluğu benimsetmek için, Nkongolo'nun cesedi Tshilimbulu'nun cesedi gibi sakattır, iki ya da daha çok parçaya ayrılmıştır. Bembalı kadın kahramanın karnının kurumuş derisi, beyazkarınca yuvasının kuru toprağına gömülmüş Nkongolo'nun başına benzer. Bir nehir yatağına gömülmüş bu beden, su küpüne atılmış ve parçalara ayrılmış kadın kahramanın cesedine uygun düşer. Bu temel kural, Güney Afrika'da daha önemli bir dönüşüme uğrar: Bir Venda efsanesinde, Piton'un gökkuşağıyla bağlantısı yoktur ve kuru mevsim, kısırlık anlamına da gelmez; yeryüzündeki suların efendisi sıfatını koruyarak, yağmurun tarafına geçer. İnsanlar arasında su yılanının varlığı, yağışlı mevsime, kuraklığın yokluğuna işarettir. Lubalılar için Piton yakıcıyken, Vendalılar için tam tersine soğuk bir özellik taşır. Venda efsanesinde pipo içer ama Luba inancında böyle bir durum yoktur. Zulların gözündeyse, piton "dünyadaki bütün hayvanların en soğuğudur" ama aynı zamanda en sakin ve en aklı başında hayvan da odur. Kendisi sakin mizaçlı olduğundan, gökyüzü tanrısının saçtığı yağmurun saflığıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Buna karşılık sinirlendiğinde ısınır ve kuraklık ortalığı kasıp kavurur. Zulular rahatsız etmemeye özen göstererek hayvanın önünden sessizce geçerken, Lubalar, gürültü patırtı yaparak Piton'u kaçırttıklarına göre, işitmeye yönelik sert bir ayinsel kural bu dönüşümlere karşılık verir. Kuba mitolojisi beklenmedik yeni olguları içinde barındırır. Bu mitoloji, yardımsever güneşin son verdiği aşırı bir nemliliğin belirtisi altında yerini almıştır. Bundan dolayı kuru mevsim, yağmur mevsiminin aleyhine simgesel bir biçimde değerlendirilmiştir.

Bu kozmogonik temel konu, insan varlığının konumunu dönüştüren birçok ritüel uygulamada, dünyanın tasvirleriyle tamamlanmaktadır. Lunda kültürünün gelişim alanı içinde, dinsel bir derneğe girmeye (*mungonge*) ve gençlerin sünnet olmasına eşlik eden ayinleri dile getiren tutarlı simgecilik, bu açıdan özellikle zengindir. Bu ayinler kozmogonik bir kuralı kullanırlar: Zühre burcunda yeralan güneş ışığının (hayat ve bolluk kaynağı) aranması gibi.

Ne var ki güneş, ay ve Zühre, Bantuların simgesel gökyüzünde, yüksek düzeyde hareketli burçlardır. Luba düşüncesi, erkekçe bir verimlilik özelliğine sahip ayı, yağmurla aynı konuma yerleştirir; akşam yıldızıyla sabah yıldızı onun eşleridir. Eşsiz destanda, yağmurun efendisi avcı Mbidi Kiluwe bir ay tanrısıdır. Oysa düşman kayınbiraderi Nkongolo hem gökkuşağını, hem de güneşi simgeleştirir. Kısa bir Luba metni, güneş onu kuruturken, ayın evreni nasıl canlı ve yeni tutuğunu anlatır. Her ay çevrimi, yoğun bir ayinsel etkinliği de meydana getirir.

Lubalarla aynı kutsal krallık görüşünü paylaşmalarına rağmen, bu dizge Lundalarda tersine döner. Lubalı türdeşi gibi, Lunda destanının kahramanı, verimlilik getiren bir avcıdır. Ama bu defa, yeni hanedanın kurucusu Tshibinda İlunga bir güneş tanrısıdır ve evlendiği yerli prenses (Lueji) kurak mevsim, kısırlık ve ölümcül ayla ilişkilidir. Venüs'ün konumu da değişikliğe uğrar. Halk inançları, ayinsel törenlerle ilgili anlatılar, güneşin eşi Venüs'ün, Lundaların gözünde, geceleyin gökyüzünde kocasının yerine geçtiğini doğrular. Venüs, alacakaranlığa doğru uçan beyaz karınlı siyah bir küçük leylek (*Sphenorhynchus Abdimii*) şeklinde tasvir edilir. Pendelerde *mungonge* denilen dinsel derneğe yeni girenlere uygulanan sınama gecesinden sonra, gün ağarmadan önce, ince ve uzun bacaklı bir rahibin eliyle salladığı yaşam umudu olan bir meşaledir. Bir gün önce, "atalar" çömezlerin varlığını sert bir şekilde ele geçirirler ve sırtlan-adamlar düşman ayın işareti altında onlara acılar çektirirler. Giriş töreni, eşsiz bir söz sanatıyla, gökyüzüyle yeryüzünü, yukarıyla aşağıyı, gündüzle geceyi, güneşle ayı, yaşamla ölümü, yiyecek bolluğuyla besin kıtlığını karşı karşıya getirir. Erginlenen, ataların avcılık sırasında soyundan gelenlere teslim ettikleri "karanlık gözlü" hayvanların tersine, "aydınlık gözlü" bir güneş yaratığı olarak yeniden doğar. Bu kuruluş efsanesinde, gerçek anlamıyla Lundalarda, Venüslü küçük leylek, mevsimler arasında aracıdır da: Bir başka kuşun eşliğinde (Sirius?), kanatlarını çırpmasıyla bir



Bir erginleme töreni. Vücutları kaolinle kaplı "mungonge" üyeleri ve başında bambu özünden yapılmış bir şapkayla reis, adayın etrafında oturarak bazı doğu gösterilerini hatırlatan bir tür dans yaparlar. Tervuren, Orta Afrika Krallık Müzesi. Foto: A. Scohy.

gölcüğü kurutur ve kadınsı özelliklere sahip şeftali zamanını (kurak mevsim) getirir. Sıra krallık destanının güneş tanrısına gelince, o da av hayvanı bolluğuna neden olur ve Pendeler için Mungongen'in kaynağında yeralan bir avcıdır: Ölüm ve karanlık kuşlarının tüylerinden oluşmuş bir süsle dans ederek, kıtlıkla mücadele eder. Son gün, gün ağarırken, bu dinsel derneğin yeni üyelerinin ayinsel bir tavuk avı gerçekleştirdiğini de belirtmek gerekir. Bu güneş kuşu, büyük bir ziyafet sırasında yenilecektir. Venüs ve eşi güneş, her biri kendi tarzında, ölüm tehdidini gizlemeye çalışır.

Toplumbilimsel düzeyde, devletin kuruluşuyla ilgili destanlar, çok geniş ve çok eski ticari ilişkiler bölgesi olan Orta Afrika'da, yanyana bulunan akrabalık dizgelerinin (ataerkil ve anaerkil) iki temel seçimi üzerinde bir düşünce biçimi geliştirirler. Kozmogonik yasalarla akrabalık yasaları birbirine denk düşer. Luba Yıldırım tanrısı Kalala İlunga Nkongolo'nun, yani rakip gökkuşağının özbeöz yeğenidir ve bu durum bir rastlantı değildir; öte yandan özellikle ilk yararlı yağmurlarla özdeş sayılan babasına

Erginleme törenindeki sınama sırasında fotoğrafı çekilmiş bir "mungonge" üyesi. Her iki yanağına sokulmuş birer ok var. Bu oklardan her biri iki parçaya ayrılır, sivri bir uç taşıyan bu parçalardan biri, yanakta önceden yapılmış bir delikten sonra, ikinci kısımda oyulmuş bir yuvanın içine girecektir. Foto: A. Scohy.



"Mungonge" üyeleri saklanarak, sürünerek adaya doğru ilerliyorlar; sıçrayarak ve uluyarak birdenbire ortaya çıkıverecekler, böylece adayı ilk sınamalardan biri olan korku deneyiminden geçirmiş olacaklar. Tervuren, Orta Afrika Krallık Müzesi. Foto: A. Scohy.





Kuba. Foto: Luc de Heusch.

sıkı sıkıya bağlıdır. Burada, anaerkil biçimi çağrıştıran bütün ilişkiler olumsuzdur: Kalala İlunga, kendisini tuzağa düşürmeye çalışan amcasının sadece boynunu vurmakla kalmaz, aynı zamanda kendi öz annesini de canlı canlı toprağa gömmekte bir an duraksamaz. Buna karşılık anaerkil Kubalar, hiçe sayılmış önemli bir ata tarafından ortadan kaldırılmış ana ilke olarak, ataerkil dizgeyi mitolojik açıdan yorumlarlar. Bu konu Orta Afrika'da süreklilik sunar. Bazen orada, *Totem ve Tabu*'da Freud tarafından keşfedilmiş mit yansıması olarak bulunur. Ortaya konulan tasarıyı daha geçerli kılmak için, mit evreni ele geçirir ve toplumu tasarlar. Mit, işlevsel antropolojinin uzun zamandır ihmal ettiği diyalektik dolambaçlı sözler karşılığında sadece kurucu yasa görevi yapar.

Gözden geçirdiğimiz toplumların hemen hemen hepsi güçlü siyasal örgütler kurmuşlardır. Zaire'nin Ekvator ormanlarında yaşayan çok farklı küçük topluluklar –kuşkusuz pek seyrek olarak–, uzayın simgesel yapılanmasıyla da uğraşırlar. Bir taraftan ölülerin ve hayvanların, diğer taraftan olağanüstü doğa varlıklarının oturduğu yer olan ormanla köy arasındaki ilk yatay çelişki, birbirinden çok uzak iki toplumun, Lelelerle Komoların kozmogonisini belirgin kılar. Leleler, insan gibi doğumla üreyen bir varlık olma özelliğine sahip pullu bir karıncayiyen olan Pangolin adlı garip bir hayvana, iki alan arasında törensel aracılık yapma görevini verirler. Komolar, yukarıyla aşağı arasında düşey özellikli ikinci bir çelişkiyi gösterirler. Kabilelerin çoğu, kendilerini göksel kökenli olarak gösterirler ve bereket simgesi yağmurla ilişkilidirler. Gökyüzüyle yeryüzü arasında, boynuzlu engerek yılanıyla özdeşleşen, kurutucu bir özelliği olan gökkuşağı, hem suya, hem de ateşe yani her biri güneş ve ayla bağlantılı ögelere benzer. Antropolojik ve kozmogonik ilginç bir birleşme ortaya çıkar: Her iyileşme, beyaz aydan kırmızı güneşe doğru gerçekleşen simgesel bir geçişi kapsar. Aynı şekilde, gebelik sırasında kadın, ayın etkisinden, hayat kaynağı olan güneşin etkisine geçer. Göyüzünün yeryüzüne olan üstünlüğü, Pendelerin erginlenmeye ilişkin sözcüklerini açığa vurmuyor değildir. Ancak renklerle ilgili simgeler tersyüz edilmiştir. Komolar için, güneşin pislik ve kötülüklerden arıtıcı o kırmızı rengi, yukarıdaki dünyayla benzerlik taşır. Ayın beyaz rengiyse, aşağıdaki kusurlu dünyanın kirliliğini ifade eder. Buna karşılık, Mungonge kökenli mit, Pendelerde kırmızının ölüm, beyazınsa hayat rengi olduğunu gösterir. Komolar, güneş ögesini yukarının kurtarıcı ışığıyla, ay ögesini ise yeryüzünün özelliği sayılan yokluk haliyle birleştirdiklerinden, bu yön değiştirme olgusu Pendelerde olduğundan çok daha tuhaftır.

III. Güney Afrika'da Nirengi noktaları.

Kırsal iktisatla (Kongo, Luba, Kuba, Lunda çiftçilerinin bilmediği) çeşitli biçimde uğraşmış Güney Afrika Bantuları'nın dinsel, kültürel ve dilbilimsel farklılığı, en az Orta Afrika'daki kadar büyüktür. Nguniler gibi çok türdeş bir topluluğun içinde, Zulular ve Swazilerin simgesel düşüncesi arasındaki farklılıklar oldukça önemlidir. İntshwala denilen ulusal büyük rit kitabında, Swazi kozmogonisinin derin izlerini, kutsal krallık bölümünde inceleyeceğiz. Swazilerde bir güneş kral ve bir ay kraliçe, göksel suya hep birlikte egemen oldukları halde, Lovedularda yağmurla ilgili ilaçların sırrını erkekleşmiş bir kraliçe elinde tutar.

İki mit Güney Afrika'da çok yaygındır: Bir sazdan ya da sazlıktan insanların türeyişi mitiyle, ölümün kaynağı miti. Thonga değişkesinde, bataklığın efendisi, bukalemunu ölümsüzlük mesajını vermesi için insanlara gönderir. Ne var ki hayvan yolda gecikir ve bu arada evren kurucu fikir değiştirir: Hemen ardından, toprakta çürümeye mahkûm edildiklerini insanlara haber vermesi için, büyük bir kertenkeleyi gönderir. Zulu değişkesi, bukalemunun yolda yürürken güneşten yararlanmak için bir ağaca tırmandığını, sonra da uyuduğunu açıklar. Birçok rit sıcaklık üzerine kuruludur: Ateş ve kuraklıkla bağdaşık coşkunluk hali, suyun insanı onduran saflığı ve dinginliğiyle çatışır. Junod'un sağladığı çok zengin resimli belgeleri dikkatli bir şekilde incelerken, bu Thonga erginleme törenlerinin, termodinamik bir tür üzerine kurulu antropolojik kozmogoniyi üstü kapalı bir biçimde geliştirdiği ortaya çıkmıştır. Eril suyla dişil ateşin biraraya gelmesi nasıl dölyatağı içindeki başarılı bir pişmenin sonucuysa, ceninin gelişmesi de gökyüzüyle yeryüzünün ılımlı birleşmesinin ürünüdür. Gebelik, tehlikeli ve yakıcı aybaşı kanının dölyatağında toplanması olarak görülür. Bundan dolayı toplumsal birleşme törenleri, serinlik verici ayın etkisinde soğuma sürecini kullanırlar. Doğduktan üç ay sonra, babası kollarına alamadan önce, erkek çocuk ay yönünde fırlatılır ve daha sonra bir kül yığınının üzerine bırakılır. Dişil ayın edimi, babanın toplumsal dünyasındaki bereketle bağlantılıdır, aynen eril güneşin ediminin ana karnındaki ceninin doğal gelişimiyle ilişkisinde olduğu gibi. Kaynağını gebe kadının gökyüzüne doğru yaptığı vakitsiz yolculuktan aldığı ölçüde, her ikiz doğum, mevsimlerin ardarda gelişini tehlikeye



Diz çökmüş kadın heykelli oturak. Berlin, Museum für Völkerkunde. Foto: Müze.

sokar. Albinolara gelince, onlar da bu edimin bir başka özelliğini ortaya koyarlar: Şimşek, bu korkunç yaratıkları annelerinin göğsünde yakar.

Ne var ki bu termodinamik denge, gençlerin, sıcaklığın çıkması olarak görülen cinselliğe adım atışlarını ifade eden toplu sünnet törenleri sırasında tersine çevrilir. Bu törenler, bir kere daha, güneşin araştırılması olarak sunulur. Bu törenler, gün ağarmadan az önce, sabah yıldızı çıkarken yılın en soğuk döneminde yapılır.

Gençler, yoksunluklarla dolu uzun süren dünya işlerinden el çekme edimi boyunca her sabah ve her akşam, etrafı çevrili bir mekânda yanan tören ateşine temkinle yaklaşırlar ve gece yarısı da oradan uzaklaşırlar. Bu "fil ateşi", geçici olarak yasaklanmış cinsellik ve aybaşı kanıyla simgesel bir biçimde bağlantılıdır. Sınamanın sonu, son günün şafağında konaklama yerini kor gibi yakan güneşin ve toprağın simgesel birleşmesiyle belirginlik kazanır. Çömezler, hayat kaynağı olan eril suya kendilerini atarlar. Bukalemun dansını yaparak köyde yeniden ortaya çıkarlar. Hem hayatın, hem de ölümün içinde yeraldıklarından, böylece annelerinden kesinlikle ayrılmış olurlar.

L. de H. [N.K.]

KAYNAKÇA

1) Genel incelemeler: GÖRÖG, V., "Pour une méthode d'analyse de la littérature orale africaine: Introduction à une bibliographie analytique sélective", *Cahiers d'Etudes africaines*, 30, VIII, 2, 1968, s. 310-317; "Bibliographie analytique sélective sur la littérature orale de l'Afrique noire", *a.g.y.*, 21, VIII, 3, 1968, s. 453-501; 36 IX, 4, 1969; s. 641-666; 40 X, 4, 1969, s. 583-631. HEUSCH, L. DE, *Le Roi ivre ou l'Origine de l'Etat*, Mythes et rites bantous I, Gallimard, Paris, 1972. WERNER, A., *Myths and Legends of the Bantu*, Londra, 1933 (ikinci basım: 1968).
2) Kongo ve Loango: BUAKASA TULU. K.M., *L'Impensé du discours, Kindoki et nkisi en pays kongo du Zaïre*, Kinşasa-Brüksel, 1973. DOUTRELOUX, A., *L'Ombre des fétiches, société et culture yombe*, Paris-Louvain, 1967. FU-KIAU, A., *Le Mukongo et le monde qui l'entourait, cosmogonie kongo*, Kinşasa, 1969. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, F., *Les Fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, ORSTOM, Paris, 1973. LAMAN, *The Kongo*, 4 cilt, Stockholm, 1953-1968. RANDLES, W.-G.L., *L'Ancien Royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris-La Haye, 1968. SINDA, M., *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*, giriş: R. Bastide, Paris, 1972. VAN WING, J., *Etudes Bakongo II: Religion et magie*, Brüksel, 1938.
3) Orta Afrika'nın diğer toplulukları: BASTIN, M.L., *Art décoratif tshokwe*, Lizbon, 1961. BAUMANN, H., *Lunda, bei Bauern und Jägern in Inner-Angola*, Berlin, 1935. BEIDELMANN, T.O., "Right and Left among the Kaguru. A Note on Symbolic Classification", *Africa*, XXXI, 1961, s. 250-257; *The Kaguru: A Matrilineal People of East Africa*, New York, 1971. BURTON, W.F.P., *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*, Tervuren, 1961. DOUGLAS, M., *The Lele of the Kasai*, Londra-Ibadan-Accra, 1963; *Implicit Meaning, Essays in Anthropology*, Londra-Boston, 1975. LABRECQUE, ED., "La Tribu des Babemba. I. Les origines", *Anthropos*, XVIII, 5-6, s. 633-648. MAHIEU, W. DE, "Cosmologie et structuration de l'espace chez les Komo", *Africa*, 45, 2, 1975, s. 123-138; 45, 3, 1975, s. 236-257. RICHARDS, A.I., *Chisungu, Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of the Northern Rhodesia*, Londra, 1956. RIGBY, P., "Dual Classification among the Gogo of Central Tanzania", *Africa*, XXXVI, 1966, s. 1-17. SOUSBERGHE, L. DE, *Les Danses rituelles mungonge et kela des Ba-Pende (Congo belge)*, Brüksel, 1956. THEEUWS, TH., *De Luba mens*, Tervuren, 1962; "Textes luba", *Bulletin du CEPSI*, 27, 1954, s. 1-153. TURNER, V.W., *The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, New York, 1967; *Lunda Rites and Ceremonies*, Occasional Papers, 10, Livingstone, 1953. VANSINA, J., "Initiation Rituals of the Bushong", *Africa*, XXV, 2, s. 138-153; "Les croyances religieuses des Kuba", *Zaïre*, X, 9, s. 899-926; *Le Royaume kuba*, Tervuren, 1964; *Introduction l'ethnographie du Congo*, Brüksel, 1966.
4) Güney Afrika: CALLAWAY, H., *The Religious System of the Amazulu*, Londra, 1870. BERLUND, A., *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, Londra, 1975. HAMMON-TOKE, W.D. (der.), *The Bantu-Speaking Peoples of Southern Africa*, Londra-Boston, 1974. JUNOD, H.A., *Moeurs et coutumes des Bantous, La vie d'une tribu sud-africaine*, 2 cilt., Paris, 1936. KRIGE E.J. ve J.D., *The Realm of a Rain-Queen*, Londra-New York-Toronto, 1943. KUPER, H., *An African Aristocracy, Rank among the Swazi*, Londra-New York-Toronto, 1947. STAYT, H.A., *The Bavenda*, Londra, 1931.

KOZMOGONİ VE KOZMOGRAFİ. Türkler ve Moğollarda.

Elimizde yalnızca eski bir Türk kozmogonisi var: Olabildiğince az öğretici olan, Tu-kiu devrine ait ünlü Orhon yaratılışı: "Yukarıda mavi gök, aşağıda, kara (karanlık, koyu) toprak, oluştuğu zaman, ikisinin arasında, *Kişi* (= İnsan) oğulları ortaya çıktı". Kullanılan fiil *kıl* "yapmak, meydana getirmek"in edilgen dönüşlü hali olduğundan, "yaratmak" ile olan eski çeviriler yanlıştır. Daha sonra, insanlarla ilgili aynı metinde de aynı sözcük kullanılır. Evrenin başlangıcı (kökeni) sorunları, Türkleri ve Moğolları pek ilgilendirmemiştir; aksine onlar kavim mitlerine bağlanmışlardır. Cengiz Han devrinde hep gök adıyla birlikte kullanılan *mongke*, "sonsuz" sözcüğü, gök ile yerin oluşumu ile ilgili bir Tu-kiu kavramını karşılar gibi görünmektedir; bu onların birbirinden uzaklaştığı ya da ayrıldığını düşündüren nedenlerden bir tanesidir.

İlk kadına verilen *Ay-wa* adının kanıtladığı gibi, daha yeni kozmogonilerin Yahudi-Hıristiyanlık gibi yabancı dinler tarafından etkilenmiş olması, yerli büyük bir mitin olmadığını da kanıtlamaya yardım eder. X. yüzyıla ait bir yazılıştan esinlenen XIV. yüzyılın başına ait bir İslam elyazmasına göre, *Kara Tag*'ın (Karadağ) bir mağarasını sular basınca, bir çukur çamurla dolar. Daha sonra sıcağın etkisi ile kurur ve ilk insanı *Ay Ata*'yı meydana getirir. (Onun) eşi, kırk yıl sonra, yeni bir sel sonucu doğacaktır. Bu hikâyenin birkaç değişik şekli vardır, bu da yaygınlığını olduğunu kanıtlar. Abdül-Kadir Buda'ini, Hindistan'daki bir Türk hükümdarının, bir ay tutulması sırasında doğduğunu (bundan dolayı adı Ay Işığı'dır) anlatır. Bir Kıpçak geleneği, ilk insanı (Ay Atam) olarak adlandırır. Güneşin kızdırdığı (ısıttığı) bir balçıktan doğmuş olmalıdır.

Atalarının aksine, günümüz Moğollarında ve Türklerde kozmogoniler çoğaltılmıştır. En ünlü olanı Radlov tarafından Altaylardan aktarılmıştır: "Yeryüzü ve gökyüzü varolmadan önce, her şey su idi. Yer yoktu. Gök yoktu. Güneş ve ay yoktu. O zaman, tanrıların en yücesi, her yaratılışın başlangıcı, insan ırkının babası ve anası, *Tengere Kaira Kan*, başlangıçta, kendisine benzeyen ve *Kişi* (İnsan) diye adlandırılan bir varlık yarattı". Buryatlarda, başlangıçta batıda sadece tanrıların, doğuda kötü ruhların olduğu söylenir.

Türkiye'de halk kozmogonileri, kuvvetli bir biçimde İslamlaşmış bağlamlarla alınaşmış olan bazı Türk geleneklerini gösterir. Tanrı'nın, insan yaratmak için, Cebrail'i bir avuç toprak almak üzere İstanbul'a gönderdiği anlatılır. Yeryüzü, onun günah işleyip cehennemde yanacağını bildiğinden, bu görevden vazgeçmesi için meleğe yalvarır. Daha işlenmiş bir Anadolu anlatısı, tanrının, sırasıyla İsrafil'i, Mikhail'i ve Cebrail'i yani büyük melekleri sırayla gönderdiğini, ancak bunların toprak almadıklarını söyler. Sonunda ölüm meleği olan Azrail, toprağın iniltilerine kayıtsız kalır ve insan yaratılır. Bektaşi Alevilerde, tanrının ilk önce, içinden değerli bir taşın çıktığı yeşil bir okyanus yarattığına inanılır. Allah bu taşı ikiye böler: Biri Muhammed'in yeşil ışığı, diğeri Ali'nin beyaz ışığı.

Dünya tasavvuru kuşkusuz zamanla gelişti. İlkin, yukarıda gökyüzü, aşağıda yeryüzü olduğundan, kuşkusuz Budizme ait önemli bir alıntı olan yeraltı mevcut değildi. Göğün ve simetrik olarak, bazen cehennem de denilen yeraltının ne zaman yedi ya da dokuz kat ihtiva ettiği bilinmemektedir; yeni metinler bu konuda fazla üretken olduğu halde, eski metinler hiçbir şey söylememektedir. Ama birkaç kaya resmi, tarihöncesinden itibaren bunları ortaya çıkarabilir. Gökyüzü, onu (üzerinde) taşıyan yeryüzünü örter ve korur. Yeryüzünün göbeğinden giden ve gökyüzünün göbeğine ulaşan dağ, ağaç, sırık gibi merkezi bir direk olan bir eksenle birbirlerine bağlanmışlardır. Kare biçiminde gökyüzü ve yuvarlak bir yeryüzü tasavvur eden Çin anlayışı, en eski anlayış olmalıdır: Öyle ise yoksul halklar, gökyüzü altında değil, dünyanın dört bucağındadırlar. Daha sonra, batı bölgelerinde, yeryüzü bir disktir. Bu da İslam etkisine ve onun ötesinde Ptolemaiosçu anlayışa bağlı olan köklü bir ideoloji değişikliğini temsil eder. Dört ya da beş unsur evreni oluşturur; Theophylaktos Simokattes'e göre ve çağdaş Bektaşilikte su, ateş, toprak ve hava olmak üzere dört unsur; eğer yanılmıyorsa, Jean de Plan Carpin'e göre su, ateş, toprak, ay ve güneş olmak üzere beş unsur vardır.

Diğer kavramlar başlıca çizelgeyi tamamlar ya da değiştirir: Onların ne kadar eski oldukları çok iyi bilinmemektedir. Gökyüzü, dört ana yönde bulunan, dört direk üzerinde durmaktadır; yeryüzü, VIII. yüzyılda belki de Tonyukuk kitabesinde farkedilebilen ya okyanus nehir ile ya da bir sıradağ ile çevrilidir; onu bir kaplumbağa ya da hareketleri yer sarsıntılarına neden olan bir boğanın boynuzları taşır. Taşıyıcı kaplumbağa izleği, Hıristiyanlığın başlangıcından beri Çin'den alınmış olabilir. Bazı halklarda, birbiri üzerine çıkmış pek çok hayvanın yeraltında olduğu düşünülür: Mitik cinsel boğuşma izleği yeniden ele alınarak, güçlü bir kozmogonik vizyon iletilir. Türkiye'de bir halk türküsünde, görkemli bir kartal, yeryüzünü örtmek için bir dağın tepesinde kanatlarını açar. Bu kavram eski olabilir, çünkü kartal çoğunlukla gök-tanrıyı simgeler.

J.-P.R. [G.Y.]

KAYNAKÇA

Kozmogoni üzerine çok az yayın vardır:
J.-P. ROUX. "La naissance du monde chez les Turcs et les Mongols", *La naissance du Monde*, Paris, 1959 (*Sources Orientales dizisi*), s. 283-297. P. N. BORATAV. "Le mythe turc du premier homme", *Proceedings 23th Int. Congress Orientalists*, Cambridge, Londra, 1957, s. 198-199. H. ÖRDEMİR. *Die altasmanischen Chroniken als Quelle zur türkischen Volkskunde*, Freiburg, 1975. HARVA ve RADLOV'un ders kitaplarında bakınız: *Proben I, a.g.y.*, Saint-Petersburg, 1866.

KOZMOGONİK MİTLER. Tibet'te.

Mitik düşünceyi sorgulayanlar içinde en temel köken, hiç kuşkusuz dünyanın kökenidir ve Tibet dininin kozmogonik mitlerden yoksun olmaması da şaşırtıcı değildir. Hatta bu alanda olağanüstü bir zenginliğe sahiptir; bu da komşu uygarlıklardan bazı unsurları aldığını gösterir. Bunları ayırmak, kökenlerini bulmak ancak bazı durumlarda kabul edilebilir sonuçlara götürebilecek ince bir iştir. Ama dinsel fenomenolojinin bu kozmogonik mitler ile Asya'nın başka bölgelerinde rastlanan mitler arasında ortaya çıkardığı koşutluklar sessizce geçiştirilemeyecek kadar önemlidir.

I. Dünyanın kozmik yumurtadan doğuşu.

Bu konu Tibet kozmogonilerinde en sık rastlanan izleklerden biridir. Çok belirgin ve bildik bir örnek henüz yayımlanmamış bir metinde gösterilmiştir: Doğu Tibet'in eski ve önemli ailelerinden biri olan rLangların köken ve tarihini anlatan *rLangs po-ti bse-ru.* Bu kitaptan şimdilik sadece alıntılar kalmıştır; bunlar da şu kitaplarda bulunur: a) Beşinci Dalay Lama (XVII. yüzyıl) Kroniği'nde, b) *Sum-pa mkhan-po* (XVIII. yüzyıl) *Tarihi*'nde. İlk metin 1967'de Varanasi'de Kalsang Lhundrup, ikincisi ise Das tarafından 1908'de yayımlanmıştır. Buradaki özet A. Macdonald'ın çevirisine dayanır (1959, s. 428-429). Aynı bölüm Tucci (1949, s. 632-634) ve Hermanns (1949, s. 295-297) tarafından da çevrilmiştir ve her üçü de beşinci Dalay Lama Kroniği'ne dayanır. Bu bölümün bir çevirisi ve tartışması Haarh'ta da bulunur: 1969, s. 253-254 (metin) ve 256-258 (çeviri ve tartışma):

a) Beş temel ögenin özünden büyük bir yumurta oluşmuştur. Dışarıda, tanrıların beyaz uçurumu ortaya çıkar, içerde yumurtanın sıvı bölümündeki bir burgaç gibi bir göl ve ortada canlı varlıkların altı türü. Yumurtanın sarısından (?) on sekiz yumurta oluşur. Bunlardan ortadaki, bembeyaz olanı, ötekilerden ayrılır.

b) Bu yumurtadan, kollar ve bacaklar ve beş duyu organı çıkar ve bunun sonucunda da bir oğlan çocuğu meydana gelir: Bu çocuk o kadar güzeldir ki, bütün dilekleri (*yid-la smon*) yerine getirebilecek gibidir; bu nedenle ona kral *Ye-smon adı* verilir.

Bu mitte iki motif göze çarpar: a) Dünyayı ve dünyadaki varlıkları içeren kozmik yumurta motifi ve b) Bir yumurtanın değişmesi biçiminde ortaya çıkan ilk insan motifi. Bu miti otantik bir Tibet miti gibi düşünmemek için bir neden yoktur hiç kuşkusuz; ama bu arada şu nokta da dikkat çekmektedir: "Beş temel unsur"a ve "altı çeşit canlı varlık"a anıştırma yapılması bir Hint etkisini yani Budacı bir etkiyi gösterir. En ilginci de ilk insanın adı, kral Ye-smon'un (ye-mö okunur) İran kökenli ve dolayısıyla da Budacı unsurlardan daha eski olabileceğidir: İran mitolojisinde mitik kral ve ilk ölümlü insan *Yima xshaerta* "Şanlı Yima" adıyla tanınan *Yima*'dır. Buna karşılık *rLangs po-ti bse-ru*'nun popüler ya da bilimsel etimolojisi kesinlikle yapaydır.

Kozmogonik mitlerin önemli kaynağı, Hint naga'larıyla özdeşleştirilebilen, suyla ve cehennem tanrılarıyla ilgili özellikler taşıyan yaratıklar olan *klu*'ları ön plana çıkarmaya yönelik ritüeller derlemesidir. *Klu-bum* diye tanınan ve sözcüğü sözcüğüne çevrildiğinde "yüz bin *klu*" anlamını veren bu derleme, geleneksel biçimde *Bonpo* gibi sunulmuştur. Bununla birlikte bizim yararlandığımız değişkelerin yayımı, Gelugpaslar tarafından hazırlanmıştır ve varolduğuna kesin gözüyle bakılan *Bonpo* değişkesi ise henüz ele geçirilememiştir. Öte yandan *Klu-bum*'daki hikâyeler çoğu zaman çok çarpıcı biçimde Tuan-huang elyazmalarmda rastlanabilecek hikâyelere denk düşer. *Klu-bum*'un içeriği esas olarak Buda kökenli değildir (Stein, 1971, s. 481, n. 4; 1967-1968a, s. 78-79; 1967-1968 b, s. 457-459; 1968-1969, s. 461-466). Özetle bu hikâyelerde şöyle bir bütüncül yapı görülür (Stein, 1962a, s. 206-210): Yeraltı sularının bulunduğu bölgelerde yaşayan *klu*'lar ev yapan, çift süren vb. insanların etkinliklerinden rahatsız olurlar. Çünkü bu etkinlikler toprağın yüzeyini altüst etmekte ve manzarayı bozmaktadır. Sonunda *klu*'lar hastalık yaymaya başlarlar. Kullanılan çeşitli ilaçların etkili olamamasından sonra, genellikle *bonpo* adı verilen rahipler toplanırlar ve felâketin nedenini bulurlar; bir arınma riti yapılır. Bu hikâyeler –işlevleri ritleri doğrulamak olan– kozmogonik mitlere gönderme yaparlar. İşte bir örnek (Tucci, 1949, s. 711, *Klu-bum* 117b; Stein'ın özeti, 1962a, s. 210):

a) Yaratılmadan varolan varlıktan beyaz bir ışık fışkırır ve bu ışığın özünden,

b) Tam anlamıyla teşekkül etmiş bir yumurta çıkar. Yumurtanın dış kısmı ışıklıdır ve bölünmemiştir; elleri, ayakları yoktur ama gene de hareket edebilme yeteneğine sahiptir; kanatları yoktur ama uçabilir; başı, ağzı, gözü olmadığı halde ses çıkarabilmektedir.

c) Beş ay sonra bu mucizevi yumurta kırılır ve içinden bir insan çıkar.

Yaşadığı yer büyük bir okyanusun ortasında bir kıtaydı. Bir tahtta oturuyordu. *Klu*'lar saygılarını sunmaya geldiler ve o evreni yönetti, zamanın akışım düzenledi, tanrıları canlıları korumaya davet etti ve iblislere karşı galip geldi.

Burada temel yapı *rLangs po-ti bse-ru*'daki yapının aynısıdır. Şöyle ki: (a) Ayrımlaşmamış bir başlangıçtan itibaren (b) Bir yumurta oluşur ve bu yumurtadan (c) İnsan biçiminde bir demiurgos (evreni düzenleyen tanrı) –ama burada belirgin biçimde sularla ilişkisi olan bir yaratık, bir *klu* olarak tasarlanmıştır– doğar. Bu demiurgos hayırlı işler yapar ve evreni düzenler. Dolayısıyla bsKos-mkhan ("veren, bağışlayan": Stein, 1959, s. 300, n. 16 ve 1962a, s. 207, "seçilmiş" tarafından gösterilen) ve Srid-pa'imkhyen ("görünür dünyayı bilen") gibi kabul edilir.

Bu türden bir örnek daha verebiliriz (Tucci, 1949, s. 712, *Klu-bum*, 132b): Bir dizi dönüşüm gerçekleşir: Boşluk mavi bir ışığa, sonra bir gökkuşağına, sonra pusa, ardından da "ince bir pırıltı"ya dönüşür; sonunda çeşitli bölümleri, dünyanın çeşitli görünümlerini oluşturan bir yumurta ortaya çıkar: Pustan, buhar ve sıcaklık; deriden, yedi altın dağ; yağlı kısımdan, mekân; hararetinden, ateş vb. ve yumurtanın içinden evrene düzen veren bir *klu* doğar.

Yumurta aslında döl yatağı ve köken yeridir; yalnızca yaşam dünyasına gelişte değil, başka bağlamlarda da böyledir ve mutlak başlangıcı sağlayan odur. *Klu-bum* toplumsal bölünmelerin kökenini yumurtaya bağlar; altı yumurtadan beş *klu* sınıfı doğar: Altın bir yumurtadan krallar sınıfı, firuze bir yumurtadan hizmetkârlar sınıfı, demir bir yumurtadan braminler sınıfı, bronz bir yumurtadan parya sınıfı, bakır bir yumurtadan da hayvanlar sınıfı ortaya çıkar (Tucci, 1949, s. 711, *Klu-bum*, 1226a, Stein'ın özeti, 1962a, s. 210). Bu mit belirgin biçimde dört toplumsal sınıfa ilişkin Hint çizelgesinden yararlanır (braminler, savaşçılar, tüccarlar ve hizmetkârlar); bunlara bir de hayvanlar eklenir (bir *klu* hayvan biçiminde olabilir). Ya da bir yumurta göl kökenli olabilir: Örneğin, Batı Tibet'teki kutsal dağ *Ti-se*'yi çevreleyen ve dört yumurtadan çıkmış oldukları söylenen dört göl. Beyaz bir yumurtadan Gur-rgyal lha-mo gölü, firuze bir yumurtadan Ma-pham g. yu-mtsho (Manasarovar), altın bir yumurtadan Langag bsil-mo (Rakastal) ve gümüş bir yumurtadan Gung-chu dngul-mo (Tucci, 1949, s. 712). Tibet destanında kahraman Gesar bir yumurtadan doğar (Stein, 1959, s. 202). Ayrıca Tibet'in ilk altı kabilesinin kökeninde de yumurtalar vardır: İki kuş on sekiz yumurta yumurtlamıştır ve bunlar altılı üç gruba bölünmüştür: Beyazlar, sarılar ve maviler (gök rengi, toprak rengi ve yeraltı suları rengi). Bu yumurtaların tümü, tanrıların demircileri (*lha*), havadaki iblisler (*gnyan*) ve *klu*'lar tarafından kırılmıştır ve altı yumurta altı kabileyi üretmiştir (Stein, 1961, s. 21-22; bkz. Hermanns, 1949, s. 277). Nihayet bazı tanrıların da bir yumurtadan doğdukları ileri sürülmektedir: Bir *Bonpo* metnine göre, dokuz korkunç tanrıça *byin-te* örnek gösterilebilir; bunların dokuz yumurtası Srid-pa'i rgyal-mo ("görünür dünyanın kraliçesi") ile Lha-rgod thog-pa'nın birleşmesinden meydana gelmiştir. Bir mürver yumurtası göğe yükselir ve orada tanrıların rüzgârı (*lha*) tarafından kuluçkaya yatırılır. Bir süre sonra da içinden beyaz bir kadın çıkar: gNam-gyi byin-te chen-mo ("Gökyüzünün Büyük *byin-te*'si"); sarı bir yumurta da yeryüzüne iner vb. (Nebesky-Wojkowitz, 1956, s. 313-314). (Bir *wer-ma* tanrısının doğuşunu anlatan *Bonpo* metni *gZi-brjid* için bkz. Snellgrove, 1967, s. 61-63). Nihayet parazitlerin, kötü belirtilerin, hastalıkların vb. kökeninde de yumurta bulunduğu söylenebilir (Snellgrove, 1967, s. 71).

II. Dünyanın kozmik bir varlığın bedeninden doğuşu.

Yapısal açıdan kozmik yumurtaya bağlanabilecek bir başka kozmogonik motif, dünyanın kozmik bir varlığın bedeninden, her zaman değilse bile bazen bu varlığın ölümüyle doğmasıdır. *Klu-bum* bu tür kozmogoniyle ilgili güzel bir örnek verir (Tucci, 1949, s. 712, *Klu-bum*, 341b, Stein'da özetlenmiştir, 1962a, s. 210):

Boşluktan doğmuş bir *klu-mo*'ya (dişi *klu*), *Klu rgyal-mo srid-pa gtan-la phab-pa* ("görünür dünyayı düzene koyan *klu* kraliçesi") adı verilmiştir: Başının tepesinden gökyüzü, sağ gözünün ışığından ay, sol gözünün ışığından güneş, üst dişlerinden de dört gezegen doğar. *Klu-mo* gözlerini açtığında gündüz, kapattığında gece olur. Öteki on iki alt ve üst dişlerinden de ay evleri kurulur. Sesinden gök gürültüsü, dilinden şimşek, soluğundan bulutlar, göz yaşlarından yağmur, dilinin yağından dolu fırtınaları, burun deliklerinden rüzgâr, kanından beş okyanus, damarlarından ırmaklar, derisinden toprak, kemiklerinden dağlar vb. meydana gelir.

Burada bir yumurta söz konusu değildir; bütün kozmos ilk *klu-mo*'nun bedeninden çıkar. Bununla birlikte aynı izlek, bir hayvanın ya da bir canavarın ölümünü ve parçalanmasını gösteren farklı metinlerde de bulunur. Tibet destanı, sözgelimi kutsal bir karakurbağasının nasıl belli sayıda parçalara bölündüğünü anlatır ve bu parçaların tümü destanın oluşmasında bir işlev yüklenirler (Stein, 1959, s. 463):

Yaratılmadan varolan firuze karakurbağası, Brahma dünyasının tanrısının göğüne götürülür ama yeryüzüne düşerken birçok parçaya bölünür ve bu parçalardan Rin-chen dar-lu (kahraman Gesar'ın Gling kabilesinin ailelerinden birinin önderi) doğar; yere düşen parçalar, atı Pha-wang drel-dkar'ı oluşturur; karakurbağasının rüzgârla dağılmış tüyleri on üç kutsal rMa Dağı'nı meydana getirir ve karakurbağasının kanından onüç firuze göl doğar vb.

Ama kozmolojik hayvan bir kaplan da olabilir (*a.g.y.*):

Süt içen, insan yiyen dişi kaplan yakalanmıştır. Kafası yere atıldığında kutsal Ger-mjo Dağı olur, postu ovaya serildiğinde sTag-tahngkhra-mo ("alacalı kaplan ovası") olur; kuyruğu kesildiğinde rMa ırmağı üstündeki Icags-nag'ın sarp geçitleri olur; damarlar sGa ve Bru kabilelerinin on bin insanı ve yüz bin atı olur vb.

Böylece kozmik yumurta olayındaki gibi, mitik bir varlığın bedeninin bölünmesi, zorunlu olarak varlığın dünyaya bütünlüğü içinde gelişiyle bağlantılı değildir ama Batı Tibet'ten gelen ilişkideki gibi, özel bir bölge ya da yer olarak tasarlandığında bunun bir kısmını kapsar (Francke, 1905, s. 17, Stein tarafından tartışma konusu yapılmıştır, 1959, s. 461-462):

Bir delikanlı, Dong-gsum mi-la sngon, iki köpeğiyle ava gitmekten hoşlanmaktadır. Köpeklerinden biri bir kayalıkta dokuz başlı bir canavar yakalar. Canavar, delikanlıya kendisini öldürmemesi için yalvarır ve ona hem oyunda, hem de savaşta yardımcı olacağına söz verir. Delikanlı ne yapması gerektiğini sormak amacıyla lamaya gider ve lama ona canavarın öldürülmesi gerektiğini söyler. Canavarın bedeninden Gling dünyaya gelecektir:

> Dört başından Gling kalesinin dört duvarı doğacaktır.
> Öteki dört başından Gling kalesinin dört köşesi,
> Bir başından kalenin zemini;
> ayaklarından büyük kirişleri,
> kollarından küçük kirişleri doğacaktır.
> Parmakları çatının üstündeki çalı çırpıyı,
> kaburga kemikleri de çalı çırpısını oluşturacaktır, vb...
> midesi Gro-ma ovası
> bağırsakları rGyu-ma boğazı olacaktır
> küçük midesi de sPo-mtho nang-ma av alanı olacak
> ve gözleri Tshang-ya ırmağı olacaktır.

İlk varlığın öldürülmesi dinler tarihinde çok sık rastlanan kozmogonik bir izlektir. Burada Tibet mitolojisinin dış etkiler altında kalıp kalmadığını söylemek zor olmakla birlikte, hem Hindistan'da, hem de Çin'de ortaya çıkan benzer motifleri düşünmekten de kendimizi alamayız.

III. İkici kozmogoniler.

Şimdiye kadar ele alınan kozmogoniler, dünyayı varoluşundan önceki tek bir tözden doğururlarken, en azından en anlamlı özellikleriyle ikici bir çizelge içeren başka kozmogoniler de vardır. Söz konusu bu ikici çizelgeye göre, dünya temel özellikleri genellikle "ışık" ve "karanlıklar" olarak tanımlanan iki ilkeyi karşı karşıya getiren bir çatışma sırasında meydana gelmiştir. Bu tür kozmogoniyle ilgili en güzel örnek *Klu-bum*'da bulunur; burada A. Macdonald'ın çevirisini (1959, s. 441-446. *Klu-bum*, 106a-108a, Tucci, 1949, s. 730-731 ve Stein 1962a, s. 209-210) temel alarak özetliyorum:

a) Dünyanın bütün unsurlarının –göksel cisimler, atmosfer olayları, ormanlar, kayalar, ırmaklar, evler, hayvanlar, tanrılar, şeytanlar, *klu*'lar vb. – önceden varolduğu ama bu unsurlara anlamlı bir yaşam verecek hiçbir canlı varlığın bulunmadığı ilksel bir kaos ve olasılık durumunun tanımı vardır.

b) Bundan sonra biri siyah biri beyaz iki ışık çıkar ortaya. Bu ışıklardan bir siyah, bir de beyaz insan doğar. Yaşam olmayanın, cinayetin ve yıkımın efendisi siyah, sağlıksız ya da zararlı her şeyi yaratmaya koyulur: Yıldızların ve gezegenlerin arasında demonları, kuşlar arasında şahini, vahşi hayvanlar arasında kurdu, balıklar arasında su samurunu yaratır; ağaçlar için baltayı, ot için tırpanı, insanlar için de her çeşit hastalığı meydana getirir. "Işık saçan" ya da "görünür dünyayı seven efendi" ise sağlıklı ve yararlı olan şeyleri yaratır: Güneşe sıcaklık ve aya ışık verir, geceyi gündüzden ayırır, bitkilere ve ağaçlara hayat verir ve bütün canlı varlıklar için refah sağlar, kuşların düşmanları olmamasını ve hayvanların hastalığa yakalanmamasını ister. Budacı stupalar ve *bonpo* tapınakları dikilmesini arzular, yazılar yazılmasını ve okunmasını, lamaların kutsanmasını talep eder.

Stupalara başvurma belirgin biçimde Budacı etkilerden geliyorsa da, bu mitin temel izleği kesinlikle Budist değildir. Çünkü burada ortaya çıkan ikici çizelge, özellikle *Bonpo* kaynaklarında kesinlikle doğrulanmış gibi gözüken bir dünya fikri içerir ve Tibet dininin bir evresindeki İran etkisini yansıtır. Gerçekten de burada, sözgelimi *Bundahishn*'de anlatılan biçimiyle Ohrmazd ve Ahriman'la iyilik ve kötülük unsurlarına benzeyen yaratılış akla geliyor. Bununla birlikte *Klu-bum*'da anlatılan ikici karşıtlığın *ab initio* olmadığını ve mitolojik deyimlerle dünyayı (ya da demiurgosu) doğurmadan önceki kozmik yumurtaya denk düşen bir kaosu, daha doğrusu olasılıkları da gözden kaçırmamak gerekir.

Kozmik yumurtayla karşılaştırma, açıkça kozmik yumurta izleğiyle birleşen "ışık" ile "karanlıklar" arasındaki aynı karşıtlık izleği, H. Hoffmann'ın yayımlanmamış bir metinden (*dBu-nag mi'u drachags*, "Kara başlı cücelerin kökeni" yani insan ırkının kökeni, Hoffmann, 1956, s. 98-99) yararlanarak özetlediği çok iyi özümsenmiş bir kozmogonide kendini gösterir:

a) *Dharmakaya*'yla özdeşleşen başlangıçtaki boşluk durumundan iki ilke ortaya çıkar: Bu ilkelerden biri "parlak ve babalıkla ilgili", öbürü "sıkıcı ve analıkla ilgili"dir. Dondan ve çiyden ayna gibi bir göl çıkar; bu göl bir yumurta gibi yuvarlaklaşır.

b) Bu yumurtadan iki kuş çıkar, birinin adı "zengin parça", öbürünün adı "sıkıntılı karanlık"tır.

c) Bu kuşların birleşmesinden biri beyaz, biri siyah ve biri de benekli üç yumurta çıkar. Beyaz yumurtadan dünya tanrıları soyu (*srid-pa*), siyah yumurtadan "küstah siyah adam" ve benekli yumurtadan da bir şefaat duası çıkar.

d) Kral Ye-smon adıyla da bilinen Sangs-po'bum-khri dünyasının tanrısı, önce bütünüyle edilgen bir gücüllük durumunda varolur; sonra dünya, üç çift dağ ve vadi biçiminde üç kutsal varlık sınıfıyla (*Phyva*'lar, *dMu*'lar ve *gTsug*'lar) birlikte ortaya çıkar.

Bu durumda ikili unsur belirgin biçimde vardır ama işlevi sınırlıdır. Birbiriyle çatışan iki ilke *bir* yumurtaya hayat verir; bu yumurtadan kuluçkayla çıkan üç kuş *üç yumurta* üretir; bunlardan biri de demiurgosu dünyaya getirir, o da üç kutsal varlık sınıfını yaratır.

Öteki kozmogonik mitlerde olduğu gibi, iki ögeli kozmogoniler aynı zamanda kökeni açıklama ya da ritlerin, araçların vb. kullanımını doğrulamaya da yararlar. Sözgelimi büyülü bir ritin mitik arketipi, şeytan (*bdud*) rNagam-rje btsan-po (nRagam şeytanlar krallığı olduğundan "rNagmam'ın güçlü efendisi") ve dünyanın tanrısı (*srid-pa*) kral Ye-smon arasındaki bir savaşta görülür. RNgam-rje "uzun yanaklı şeytan gibi siyah bir at"a binmiştir. "Sayısız çakaldan oluşan" bir orduya komuta etmektedir. Kral Ye-smon ona "vajra biçiminde bir dökme bronz parçasıyla vurur, ayaklarına, kollarına ve kafasına vurur. Sonra şeytanı demir bir zincirle bağlar ve üç yolun kavşağında yak'ın sol boynuzuna yerleştirir" (Tucci, 1949, s. 717; bkz. Tucci 1970, s. 259-261 ve Karmay, 1975, s. 203-204).

İki karşıt ilke arasındaki savaş izleğine destanda da rastlanır. Şeytanların efendisi Khyab-pa lag-ring'le ("Delici uzun eller") geç dönem lamacı *Bonpo* geleneğinin temel figürü arasındaki savaş özellikle çok ilginçtir: sTon-pa gshen-rab, "öğretici, *gshen* rahiplerinin en iyisi", birçok bakımdan Shâkyamuni'yle benzer bir konumdadır. Savaş, önemli *Bonpo* yapıtı *gZer-ming*'de anlatılmıştır ve burada geçen bazı olaylar aktarılmaya değerdir (tüm yapıtın kısa bir özeti için bkz. Hoffmann, 1956, s. 77-90 ve burada anılan X-XIII. bölümlerin daha ayrıntılı çözümlemesi için bkz. Blondeau, 1971, s. 34-39).

Demonlar gShen-rab'ın bu dünyanın canlı varlıklarının inançlarını değiştirmeyi başardığını görünce umutsuzluğa düşerler; Khyab-pa lag-ring, kalesinden çıkarak, öğreticinin etkinliklerini çeşitli hilelerle geçersiz kılmak ister: Çeşitli varlıklara dönüşür ve hepsi de gShen-rab'dan bu sefaletler dünyasını terketmesini isterler, ama çabaları boşa çıkar. Hileler sonuç vermeyince güce baş vurulur ve şeytan gShen-rab'ın çevresine saldırır. Önce öğreticinin çocuklarını (doğuştan üstün yaratıklardır) sahte öğretiler yaymaya kışkırtır; bu başarısızlığa uğrayınca da gShen-rab'ın iki karısına yedi süvari biçiminde gözükür. Bu süvariler kendilerini Brahma'nın çocukları olarak tanıtırlar ve kadınları kendileriyle birlikte nagalar ülkesine götürmeye çalışırlar ama bu girişim de başarılı olamaz. Nihayet gShen-rab'ın en küçük kızı gShen-za ne'u chung'u baştan çıkarmayı başarır ve demonlar ülkesine götürür. Bu kız, daha sonra şeytan cinsinden bir ikiz doğurur ve babası tarafından kurtarılır.

Bu arada Khyab-pa, bir kez daha öğreticiye saldırmaya hazırlanır ve süvarilerinden yedisi en iyi atlarını çalmayı başarırlar. Bunları Tibet'e götürüp güneydoğuda rKong-po bölgesinde saklarlar. Bu sırada gShen-rab da bütün hışmıyla onları izler. Demonlar büyü yaparak, onu durdurmayı denerler. Bir kar fırtınası, ateşe verilmiş bir vadi, Tibet'in en büyük dört akarsuyuyla oluşturulmuş derin bir okyanusla tuzak kurarlar ve yolunu kesmek için dağları indirirler. Her seferinde gShen-rab zaferle çıkar ve hatta demon ordusunun bir bölümünün inancını değiştirmeyi bile başarır. Khyab-pa'nın annesi ve öteki dişi demonlar cesaretlerini yitirmeden gShen-rab'a altın taslarda zehir sunan yüz genç kız kılığına girerler. Ama gSen-rab zehiri ilaca ve genç kızları da yaşlı büyücü kadınlara dönüştürür. Onlar da inançlarını değiştirirler ve atlar geri alınır. Khyab-pa ansızın boyun eğmiş gibi gözükür, ama aslında amacı öğreticinin kadınlarını ve oğullarını ona karşı kışkırtmaktır. Bu girişim başarısızlığa uğrayınca, onları öldürmek ister ama okları çiçeklere dönüşür. Tek başarısı öğreticinin kitaplarını yakmış olmasıdır ki, bu da gelip geçici bir başarıdır. Daha sonra başka maceralar yaşanır ama en sonunda Khyab-pa inanç değiştirir ve gShen-rab'ın çömezlerinden biri olur.

Kendi içinde önemli bir edebî belge olan sTon-pa gshen-rab'ın bu yaşamöyküsü, farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Biz kendi bakış açımızdan, yalnızca Buda'nın Mara tarafından baştan çıkarılmasıyla koşutluklar taşıyabilecek olmasına rağmen, gene de Budacılıkla ilgisi olmayan keskin kokular taşıyan ikili izlek üstünde duracağız. Burada da bir İran etkisinin olabileceğini kabul etmek çok ilginçtir. Gerçekten de savaş atmosferi, kışladan çıkıp düşman üstüne gidişler kesinlikle bu etkiyi düşündürmektedir. Ama bu metinde, Hermanns'ın yapmak istediği gibi (1965, s. 130-131), Manici mitik çizelgenin dizgesel, kozmolojik ve soteriolojik (selâmete ilişkin) yeni bir düzenlemesini yapmaya kalkışmak, metnin izin veremeyeceği kadar ileri gitmek olur.

Bu ikici kozmogonilerin kökenleri sorunu üstünde biraz daha durursak şunu da belirtmemiz gerekir ki, gerçekten de bu İran ilkörnekleri olasılığı dışında Çin'e ait *yin* ve *yang* kavramları da aynı derecede, hatta çok daha önemli bir rol oynamıştır. Buna örnek olarak ışık ve karanlık arasındaki karşıtlığın sık sık görüldüğü Tuan-Huang belgeleri gösterilebilir. Bu arkaik metinlerden birinde de, "bir tarafı güneşlenmiş (beyaz) sarıklı yüz erkek *gshen*'den ve bir kenarı gölgelenmiş (siyah) şapkalı (?) yüz dişi *gshen*'den" sözedilir (Stein, 1971, s. 506). R. A. Stein'ın da belirttiği gibi tam anlamıyla, aslında bir dağın iki tarafını gösterebilen *yin* ve *yang*'a denk düşen bir izlek (*a.g.y.*, s. 505, n. 74). Aynı metin bir cenaze ritiyle bağlantılı olarak 'kaleler'in *üstünde* yeralan yüksek bir ruh (*ya-bla*), *dağın güneşli tarafı ve* kaleler'de *aşağıda* yeralan bir "aşağı ruh"tan (*mabla*: Gölgelenmiş taraf) sözeder (s. 510). Bir de şu var ki, bu formüllerde ve benzer başka formüllerde karşımıza gerçek mitler değil, daha çok, sonradan *Klu-bum*, *gZer-mig* vb.'de yeralan tutarlı mitolojik hikâyelerin yaratımında kullanılmış olan kavramlar ve imgeler çıkar. Bu imgelerin eski Tuan-huang metinlerindeki işlevi R. A. Stein (s. 511) tarafından şu şekilde belirtilmiştir:

"Terimlerin kendi içlerinde mutlak bir değerleri yoktur. Sözcüğü sözcüğüne ele alınmamaları gerekir. Gerçek bir durumu ya da hikâyenin bir bölümünü oluşturan bir olayı yansıtmazlar. K2'de iki tür ruh (ikili yapı: Yüksek/alçak) görülür ve bunlar dağın iki tarafını (aydınlık ve karanlık) çağrıştırır. Oysa B'de vadinin üstünde ve altında "yeralmışlardır". Bu ruhların belirli bir yer tutacağı, sabit ve bağımsız kozmogonik bir dizge söz konusu değildir. Yalnızca ikilikte bir birlik saptamak söz konusudur..."

P.K. [İ.Y.]

KAYNAKÇA

Alıntı yapılan kaynaklar, "Tibet. Mitoloji. Soruna giriş." maddesinin kaynakçasında verilmiştir.