Dinler Tarihinde Başlangıçlar

PHILIPPE BORGEAUD



DOST



CULTURA

Bu dizi Mehmet Emin Özcan'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

Adnan Kâhiloğulları

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'ndan mezun olduktan sonra Kanada'da çeviri alanında yüksek lisans yaptı. Dost Kitabevi Yayınları'nda daha önce, François Hartog'tan *Tarih, Başkalık, Zamansallık* (2000); Marc Fumaroli'den *Edebiyat Cumhuriyeti* (2004); Jean Bottéro'dan da *Eski Yakındoğu* (2005) adlı çevirileri yayımlanmıştır.

Dinler Tarihinde Başlangıçlar

Philippe Borgeaud
(1946)

Halen Cenevre Üniversitesi'nde dinler tarihi dersleri veren Philippe Borgeaud, öncelikle bir Antikçağ dinleri tarihi uzmanıdır. Tanrı Pan üzerine yaptığı çalışma, alanının en yetkin araştırması olarak bilinmektedir. Birçok dile çevrilen bu kitap ilk kez 1979 yılında yayımlanmıştır (*Recherches sur le dieu Pan*, Institut Suisse de Rome, Biblioteca Helvetica Romana XVII). Doktora tezini Cenevre ve Chicago üniversitelerinde tamamlayan Borgeaud, buralarda Mircea Eliade, Arnaldo Momigliano gibi uzmanlarla çalışmıştır. Çeşitli ortak kitaplara (*Encyclopedia of Religions*, *Dictionnaire des Mythologies*, *I Greci* vb.) katkıda bulunan Borgeaud, dinler tarihinin tarihi üzerine birçok makale kaleme almış, bu alana dallararası bir mercekten bakmaya çalışmıştır. Bir yandan kavram çiftleri (kutsal/dindışı; temiz/kirli; insan/hayvan) üzerine çalışırken, diğer yandan da Robertson Smith'le başlayıp Durkheim'dan geçip Lévi-Strauss'a varan çizgiyi incelemeye çalışan Borgeaud'nun önemli kitapları arasında, Antikçağ'da tanrıların anası olarak adlandırılan tanrıça (Kibele) ve kültünün etkileri üzerine olan *La Mère des dieux* (Tanrıların Anası, Seuil, 1997) bulunmaktadır. Philippe Borgeaud çeşitli kurumlarda dersler vermiştir: Chicago, Princeton üniversiteleri, EHESS, Fondazione San Carlo vb.

D



CULTURA

1) İMPARATORLUKTAN SONRA, Emmanuel Todd, Aralık 2004
2) ESKİ YAKINDOĞU, Derleyen: Jean Bottéro, Haziran 2005
3) HAFIZA MEKÂNLARI, Pierre Nora, Şubat 2006
4) GÜÇ İLİŞKİLERİ, Carlo Ginzburg, Temmuz 2006
5) KURBAN VE EGEMENLİK, Gilberto Sacerdoti, Ocak 2007
6) İLERLEME, Reinhart Koselleck, Nisan 2007
7) AYNADA MELANKOLİ, Yean Starobinski, Ağustos 2007
8) KOKUNUN TARİHİ, Alain Corbin, Ekim 2007
9) METATARİH, Hayden White, Mart 2008

Borgeaud, Philippe
Dinler Tarihinde Başlangıçlar
ISBN 978-975-298-356-4 / Türkçesi; Adnan Kâhiloğulları / Dost Kitabevi Yayınları
Mayıs 2008, Ankara, 256 sayfa.
Dinler Tarihi-Tarihyazımı-Kültür Tarihi-Kronolojik Tablo-Notlar-Kaynakça-İsim Dizini

DİNLER TARİHİNDE BAŞLANGIÇLAR

Philippe Borgeaud

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-356-4

Aux origines de l'histoire des religions
PHILIPPE BORGEAUD

© Editions du Seuil, 2004
Collection *La Librairie du XXI^e siècle*,
sous la direction de Maurice Olender

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Mayıs 2008, Ankara

Fransızcadan çeviren, Adnan Kâhiloğulları

Yayına hazırlayan, Mehmet Emin Özcan

Teknik hazırlık, Ferhat Babacan - Dost İTB
Baskı ve cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti., Ankara
Mithatpaşa Caddesi 62/4 Yenişehir 06420 Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad 37/4, Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Rapin'ler için, Manon'ların anısına

İçindekiler

Yayına Hazırlayanın Önsözü 9

Önsöz 17

Giriş 21
Dünya Çapında Bir Eski Eşya Pazarı 22

Çok Eski Birkaç Sorun: Belirli Klasik Noktalar 27
İmgelerin Çift Görünümü 27
İmgenin Uygulamaları 29
Kral Amasis ve Kutsallığın Keşfi 31
İsa'nın Maddi Varlığı Şaraplı Ekmekte mi? 32
Kuşkulu Bir Düşünce: Batıl İnancın Tanımı 33
İnsanbiçimciliğe İlişkin Yunan Eleştirisi: Uzun Süreli Bir Gelenek 37
İmgeden Önce, Mitten Önce: Başlangıçtaki Din 39

Yunanistan ile Mısır Arasında 43
Tanrıların Dili ve Yazıdaki Tanrılar 43
Tanrıların Adları 49
Keyfiliğin Sınırları 52

Karşılaştırmacılığın Doğuşu 59
Şabat'ın Çekiciliği, ya da: Ritlere Nasıl Bir Anlam Yüklemeli? 59
Alıntı, Taklit, Tartışma ve İhtilaflar 64
Tabuların Kıyaslanması: Arılık, Bütünlük, Kimlik 66
İlk Karşılaştırmalı Mitoloji Denemeleri 70
Bir Tanrıbilim Üçgeni 74

Musa'ya İlişkin Yunanistan ve Roma Öyküleri 79
Abderalı Hekataios: Yahudiye'ye Yerleşme 79
Manethon 84
Freud ile Akhenaton 89
Bir Hatıranın Oluşturulması 94
Musa ve Yusuf 97
İskenderiye'deki Yahudi Topluluğuna Bir Bakış 99
Musa ve Orpheus 101
Artapanos'un "Yahudiyeliler"i 104
Pompeius Trogus'a Göre Musa Yusuf'un Oğludur 118
Strabon: Yunanlılarla Barbarlar Arasında 120
Yahudiyelilerin Tanrısı: Altın Sarısı Asma Altındaki Gökyüzü 125
Sarapis ile İsis 133
Mısır'dan Yahudiye'ye: Bir Sözceleme Bağlamı 135
Mit ve Tarih 137
Kudüs'e İlişkin Öyküler ve Tacitus'ta Kıyaslama Mekanizmaları 139
Murdarlar Efsanesi 152

Hıristiyanlık ve Dinler Tarihi: Doğal Işık Üzerine Çeşitlemeler 159
Yunanlı Musa'dan Hıristiyanların Musa'sına: Dinler Tarihinin Kökenindeki Din Kitapları 159
Kâşifler ve Kilise Babaları 163
Şeytanca Taklit 174
Din. Sözcük ve Anlam 176
Dinle İlgisi Bulunmayan Kıyaslamacı Bir Bilimin Kökenleri 179

Kronolojik Tablo 185

Notlar 189

Kaynakça 233

İsim Dizini 253

Yayına Hazırlayanın Önsözü

Cenevre Üniversitesi'nde dinler tarihi profesörü Borgeaud'nun makalelerinden oluşan bir derleme *Karşılaşma Karşılaştırma, Dinler Tarihi Araştırmaları* adı altında Dost Kitabevi Yayınlarından çıkmıştı[1]. Bu kitapta Borgeaud XIX. yüzyılda biçimlenmeye başlayan laik dinler tarihi dalının hangi evrelerden geçerek kendisini kurduğunu araştırıyor, ilahiyattan dinler tarihine uzanan yolu, bu yol üzerinde karşılaşılan büyük akımları, büyük yazarları ele alıyordu. Borgeaud'nun bu makaleleri dışında Pan üzerine yazdığı ve birçok dile çevrilmiş kitabını ve ana tanrıça Kybele'yi konu aldığı *La mère des dieux* (Tanrıların anası) adlı kitabını özellikle belirtmek gerek. Borgeaud bu araştırmada İÖ II. binden İS IV. yüzyıl aralığına dağılan çok çeşitli kaynaklara dayanarak Hıristiyanlığın kökenindeki Antikçağ toplumlarında "ana" betisinin görünümlerini çiziyor.

Philippe Borgeaud *Dinler Tarihinde Başlangıçlar* başlığını taşıyan bu kitabında aynı araştırma çizgisini sürdürüyor. Amacı bir akademik araştırma alanı olarak dinler tarihinin üniversite programlarına girişinin tarihini

1) Bkz. Philippe Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma. Dinler Tarihi Araştırmaları*, çev.: M. Emin Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

çıkarmaktan çok Antikçağ yazarlarında dinler tarihi fikrinin oluşumunu ortaya koymak. Bu amaca doğru yol alırken ilk uğrağın bizzat din kavramı olması gerektiğini, konuya ilişkin bügünkü tartışmalarımızın dinlerin doğduğu eski topraklara kök salmış olduğunu belirten Borgeaud'ya göre dinler konusunu anlamak zamanımızın tartışma konularında düşünce üretebilmenin ilk koşullarından biri. Bu yüzden Antikçağ'da sistemli bir ideolojiden çok, "geleneğin devam ettirilmesi" biçiminde anlaşılan inanç konusunu ele alan yapıtların özünü kavramaya çalışırken bir yandan da günümüzdeki çeşitli kavrayışlara göndermelerde bulunuyor. Dinsellik alanını oluşturan ögeler/metalar "yeni değildir ve her şey tekrar tekrar kullanılmıştır" (s. 23). Borgeaud'nun incelemesindeki temel vurgu dine ilişkin bütün ögelerin başlangıcından beri birbiri üzerine kurulu olduğu, bir ögenin kendinden gelen bir öncekini dönüştürdüğü üzerinde olacaktır. Dinselliğin ilk haline kadar geri gidebilmek, dinin yükselişi ya da laiklik gibi güncel tartışmaları çerçeve içine alan kavramların temizlenip arıtılmasını, dolayısıyla daha berrak bir düşünüşün oluşturulabilmesini sağlamaktadır. Böyle bir araştırma için Borgeaud karşılaştırma yöntemini önerir. Bu durumda dinler tarihinin öncelikli konusu dünyadaki irili ufaklı "dünya dinleri" değil, "günümüzdeki inanışların çıkış noktası olan ve zamana meydan okuyan eski unsurlarla genellikle eskil mekanizmalardır" (s. 24). Böylece Borgeaud'nun da belirttiği gibi "bazı ateşli güncel tartışmaların konusunu oluşturan sorunları aydınlığa kavuşturmak... çok eski bazı toplumları incelemekten geçmektedir" (s. 26). Eski toplumlardaki dinselliğin günümüzdeki tartışmalar için aydınlatıcı olduğu düşüncesi "Cultura" dizisinden çıkan Sacerdoti, Ginzburg ve özellikle Bottéro'nun kitaplarında da vurgulanmıştı[2].

Eski toplumlarda dinsellik çevresinde yürütülmüş tartışmalar Antikçağ tarihyazımının ilgi alanına giriyordu. İlk konu elbette tanrıların tasavvuru ve temsiline ilişkin tartışma olacaktır. Buna göre simgeler üzerine kurulan inancın kendisi "kutsal kişi ile onun tasviri, yani dinsel imgesi arasındaki" (s. 29) sınırla birlikte tartışılır. Borgeaud'nun ele aldığı ilk kaynak Herodotos. Tarih'ten aldığı ve Eski Yunan ve Firavunlar dönemine ait bir öykünün sonradan Yahudiler ve Hıristiyanlarca yeniden inşa edilme-

2) Jean Bottéro, der., *Eski Yakındoğu. Sümer'den Kutsal Kitap'a*, çev.: Adnan Kâhiloğulları, Pınar Güzelyürek, Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005. Carlo Ginzburg, *Güç İlişkileri, Tarih, Retorik, Kanıt*, çev.: Durdu Kundakçı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006. Gilberto Sacerdoti, *Kurban ve Egemenlik. Shakespeare'den Bruno'ya Avrupa'da Teoloji ve Siyaset*, çev.: Zuhâl Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

sini, onların bunu "evrensel bir gelişimin" ifadesi olarak görmelerine bağlar. İlk elde tanrıların hakikiliği sorusu dinsellik tartışmasının kökeninde yer alır. Bu ilk soru tapınılan Helen tanrılarına yapılan ritüellerden, şarapla ekmekte maddileşen İsa'ya kadar karşılaştırma kapsamında bir anda eşit bir düzleme yerleşir: Öyle ya, Antikçağ'da örneğin bir Philon'un sözünü ettiği, ardından Seneca'nın da Capitolium'daki ritüeller karşısında şiddetli bir eleştirel tavır takındığı bir dinsel olgu, XVI. yüzyılda Protestan-Katolik çatışmasında olduğu gibi tekrarlanabilmektedir (s. 32). Her iki tarihsel alanda da "batıl" olanın tanımlanışı birbirine denk terimlerle tartışılır. Bu bağlamda Borgeaud bütün araştırmasını Latincedeki *superstitio* ile *religio* terimlerinin anlamlarının berraklaştırılmasına bağlar; denemesinin sonunda yeniden *religio-superstitio* çiftine dönecek, deneme boyunca verilen örneklerin ışığında terimlerin günümüzde kazandığı anlamları belirleyecektir. Dindarlığın bozulmuş biçimi olarak *superstitio*'nun "tanrılardan korkma" anlamı Ksenophon, Sokrates, Theophrastos'ta vardır; buradan yapılan sıçramayla Lévi-Strauss'un batıl'a verdiği anlama doğru bir köprü kurulur. Borgeaud dinsel ile batıl arasındaki farka ilişkin olarak yürütülen tartışmada da çağlar boyunca aynı ögelerin yeniden kullanıldığını gözlemler. Örnek olarak tanrıların insan biçiminde tasavvur edilişini eleştiren Antik yazarları verir: Herakleitos, Ksenophanes. Homeros ve Hesiodos insanbiçimcilik nedeniyle reddedilir. Varro'ya göre batıl ritüeller ve insanbiçimcilik dinselliği "gerçekçilikten" uzaklaştırmıştır; Halikarnassoslu Dionysios ise aksine, Roma'nın bu iki olumsuzluktan sorumlu olmadığını, atalarının Homeros ile Hesiodos etkisine henüz girmemiş bir dine bağlı olduklarını dile getirir.

Borgeaud'nun gösterdiği bu yinelenen tartışmalarda bazı yapılar hüküm sürer. Örneğin tanrıların adlandırılması konusu Antikçağ'daki "tanrıların dili"/insanların dili kavrayışıyla işlenir. Bu konuda Herodotos'un görüşü, Yunan tanrılarının Mısır adlarından kaynaklandıkları yönündedir; Herodotos da bunu düşünürken o zamana göre doğru bir kökenbilgisini kullanır. "Yunan tanrılarına yönelik dinsel uygulamalar, Yunanlılardan daha eski bir zamana dayanmaktadır" (s. 52), zira tanrı adları Atinalıların atası olan Pelasgların Mısırlılardan aldıkları adlardır. Öte yandan *Kratylos*'ta Sokrates tanrı adlarının onların kendi kendilerine verdikleri adlar olduğunu söylerken, Cotta insan dili kadar tanrı adı olduğunu düşünür; aynı konuda Plutarkhos, Origenes ve İamblikhos da tanrıların diline ilişkin sorulara yanıt arar. Baskın gelen görüş İamblikhos'un görüşüdür: Tanrı adları "insanlarla tanrılar arasında ilk ilişkilerin kurulduğu döneme

dayanan çok eski adlardan" gelir; dolayısıyla temel sav olan, dinsellik ögelerinin birbiri üstüne binmiş olduğu ve zaman içinde yeniden ortaya çıktığı ya da kılık değiştirerek sürekliliğini koruduğu görüşü bir kez daha vurgulanmış olur.

Araştırmanın bu aşamasından sonra Yahudilerin Tanrı öğretilerinin kaynağına ilişkin aynı dönemdeki görüşler çerçevesinde karşılaştırmacılığın doğuş anları belirlenir. Antikçağ'da bir yandan Yahudilerin inançları eski Perslere bağlanırken, ya da Yahudiler Mısırlılarla bir tutulurken, öte yandan tersine bir etkilenmeyle, örneğin Şabat geleneğinin İmparatorlukta kabul görmesi, ya da Yunan ve Mısır'da balık yeme yasağına ilişkin inanışlar da aynı karşılaştırmacılık içinde ele alınır. Geleneğe bağlılık kendi içine kapanma yerine ilginç biçimde ötekine yönelen bir meraka neden olmuştur. Bu merak Eski Yunan ve Roma'da *interpretatio* kavramıyla bir yorumlama tarzı halinde görülür; kültüre ilişkin bütün olgular bu yorumlama çerçevesinde ele alınır. Topluluğun dinselliği bu tercümelerle ve bunların yarattığı "kendini algılama tarzlarıyla" oluşur; bu tarzlar başkalarının o topluluk hakkında edindiği imgeye bağlı kalır.

İlk karşılaştırmalı mitoloji denemeleriyle birlikte teolojinin de topluluklar arasındaki karşılaştırma merakıyla belirdiği söylenebilir. Borgeaud buna örnek olarak Musa betisini verir ve bu önemli kişiliğin kültürlerötesi niteliğini köken araştırmalarıyla belirler. İlk kez Theophrastos'ta belirlenen, Yahudiyeliler ile Mısırlılar karşılaştırması Musa'ya ilişkin olarak Yunan ve Roma kaynaklarındaki öyküler bağlamında genişletilir. Borgeaud denemesinin bu bölümünden sonra Musa ve Yahudiliğe ilişkin çok çeşitli kaynaklardan alınan metin örneklerini ayrıntılı biçimde çözümler. Mısırlı bir rahip olarak görülen Musa betisi çeşitli adlar altında farklı kaynaklarda incelenmiştir. Böylelikle Borgeaud mitik konulardan artık tarihsel betilere doğru kayan bir teolojik ilgiyi belirler. Bu ilgi çağdaş dönemde bile sürer. Böylece öykü Freud'da "çocukluk dönemindeki deneyimlerin" bir eğretilemesi, Otto Rank'ta ise kahramanın çocukluk öyküsüne ilişkin evrensel bir nokta olarak görülür (s. 90). Freud'un Musa'nın dine ilişkin olarak ulaştığı sonuç baştan beri vurgulanan topluluklar arası alışverişlerin ya da adların kökenlerinin daha eski toplumlara dayandığı görüşüne başka bir destek olarak gelir, zira Freud Musa'nın dininin Akhenaton'un dini olduğu sonucuna varmıştır.

Borgeaud Freud'un açıklamasını bir bulgulatıcı olarak görür ve burada doğrulanması olanaksız iddiaların aslında bir öyküyü açıklığa kavuşturmak ya da öyküden yola çıkarak bir gerçekliğe ulaşmaktan çok, ucunda

dinsellik olgusunun bulunacağı bir düşsellik dünyasını aydınlığa kavuşturmaya yaradığını belirtir. Bu düşsellik kültürlerarasılığın bir özelliği olacaktır. Böylece Musa, Serapis, Osarseph, Orpheus ve Yusuf, çeşitli metinlerde birbirine denk görülecektir. İnceleme ve karşılaştırma Artapanos ve Strabon'la birlikte miladi yıllara doğru uzanır. Strabon'da baştan beri sözü edilen ve vurgulanan teoloji üçgeni açıklıkla Mısır-Eski Yunan-Kudüs olarak kesinleşir. Bu noktada coğrafyacı Strabon da "Musa'nın kozmik tanrıbilimini hem Mısır tanrılarının hayvanbiçimciliği hem de Yunanlıların insanbiçimciliğiyle karşılaştırarak bu konuya kişisel bir yorum getirmektedir" (s. 125).

Bir başka karşılaştırma konusu olan Yahudiyelilerin Tanrısı özellikle Tekvin'deki anlatım ve öykülerden yola çıkılarak bu teoloji üçgenine yerleştirilir. Kudüs'ün ve Yahudiyelilerin kökenine ilişkin anlatıların karşılaştırılması bizi yine başta belirtilen çıkış noktasına götürür: Dinsellik ister Yunan-Roma'da olduğu gibi imgelere ve Mısır'daki gibi çeşitli "biçimciliklere" bağlı olsun, isterse imgeyi dışlayan ve bu yüzden bir tür ateizm olarak görülen Yahudilerin tek tanrıcılığından ileri gelsin, "kimilerinde horgörü kimilerindeyse sonsuz bir bilgelik izlenimi uyandıran çekici" (s. 158) bir alan olma özelliğini korur.

Başta belirtilen temel sav son bölümde Hıristiyanlığın ortaya çıkışında bu üçgenin bozulmadığına, aksine yenilendiğine dayalı kanıtlarla desteklenir. Buna karşın tam bir tarihsel teoloji olması nedeniyle kendinden önce teolojik yorumları yıkan Hıristiyanlık temel dayanağını "vahiy" konusunda bulur. Burada ötekine doğru yönelen Antik merak ve ilginin yerine yakınındakinin inancını değiştirmeye yönelik bir çaba geçer. Bu çaba örneğin kâşiflerin Maya ve Aztek dinleri karşısındaki efsane oluşturma girişimlerinde belirginleşir. Borgeaud dinler tarihini tam da bu noktadaki çabanın ürünü olarak görür: "Diyebiliriz ki dinler tarihi, büyük ölçüde, başkalarının dinsel uygulamaları konusundaki Hıristiyan bakış açısının bir eleştirisinden doğmuştur" (s. 169). Borgeaud'nun örnek olarak verdiği Peder Lafitau'ya göre "Yunanistan'ın Helenleştirilmesi Yahudi halkının Filistine yerleşmesi ve Amerika'ya ilk insanların ayak basması birbirine sıkı sıkıya bağlı olarak düşünülmüştür" (s. 173). Kültürler arasında zamanı aşan bu tür bir bağ, eskiden Yunan-Latin *interpretatio*'su kılığında kullanılan yorumun Hıristiyanlığın ilk döneminde *imitatio diabolica* yoluyla yeniden işlerlik kazanışını açıklar. Böylece Hıristiyan öğretilerinin yürürlüğe girmesinden önce taklitçi olan, başka kültürlerden aşırma yapan kişi Musa'nın taklitçisi, Mousaios adı altında bir şair, bir Orpheus'tur. Bu

noktada Borgeaud önce Hıristiyanlığın, ardında İslamın dinler tarihinde Yunan/barbar ya da Romalı/yabancı ayrımını aşan bir kopma oluşturdukları düşüncesini savunur. Konuyu bir soruyla bağlar: "Dinler tarihi, Hıristiyanlık ve ardından İslamiyet tarafından dinlerin, farklı, birbirinden iyice ayrılmış ve bir seçim, bir sapkınlık olasılığını çağrıştıran nesneler olarak görüldüğü andan itibaren mi başlar acaba?" (s. 178).

Borgeaud'nun önerdiği dinler tarihi bilimsel bir dal olarak gelişecekse yalnızca tekil dinleri ele alıp incelemekle yetinmemeli, dinler arasındaki geçirgenliği, alışverişleri ve süreklilikleri de hesaba katmalıdır; kısacası araştırmaya konu olan nesneyi karşılaştırmalı bir bakışla görmelidir. Bu bakımdan bilim alanı olarak Hıristiyanlık yoluyla bir kopma üzerine kurulan dinler tarihinin gelişimi onun eskiden olduğu şeye dönmesine bağlı kalacaktır: "Sabit sınırlar içerisine hapsedilemeyen kültürlerin buluşmasından doğan yeni sembolik toplulukların oluşumunu gözlemlemek, tasvir etmek ve incelemekten ibaret olan bir kıyaslama çalışması" (184).

Antikçağ inanışlarıyla devamlılık içindeki tektanrılı dinlerin ve genel olarak kültür içindeki dinsellik kavramının anlaşılmasında önemli bir katkı olan Borgeaud'nun bu kitabı, René Girard'ın, *Kültürün Kökenleri* başlığıyla yine "Cultura" dizisinde yayımlanacak kitabındaki görüşleriyle birlikte değerlendirildiğinde, kültürel olgular üzerine kurulu güncel tartışmalar için son derece aydınlatıcı olacaktır.

Önsöz

Dinsel kimlik sorunu, laiklikle olan ilişkileri açısından ele alındığında, yalnızca Yakın ya da Uzak Doğu'da değil, özellikle birkaç yıldır günlük basında yer alan tartışmalardan anlaşılacağı gibi, Avrupa'da da her zamankinden daha fazla güncel bir sorun haline gelmiştir: Peki, "din" sözcüğünün açıkça ya da, tersine, üstü kapalı olarak gelecekteki Avrupa Anayasasının önsözünde belirtilmek istenmesi ne anlama gelmektedir? Herkesin bildiği gibi, din ve din adamı, korkunç bir güce yol açabilir; ancak bu güç kayıtlı Kiliselere, geleneksel olarak kurulan kurumlara mı mahsustur yalnızca? Kimi zaman kaygı uyandıran bazı yeni oluşumlar, bu gücün kapsamı dışında mıdır acaba? Çok sayıda tarikat olması, günümüzde dinlerin oldukça politik bir nitelik kazanması ve uluslararası örgütlerle savaş efendilerinin dünyasına din adamının açıkça "geri dönme"si, bazı kavramları yeniden ele almaya itmektedir bizi. Ve öncelikle, "din" kavramı nereden gelmektedir, ne ifade etmektedir?

En iyisi, dinlerin ve bunlarla ilgili ilk gerçeklerin ortaya çıktığı uzak topraklara gözlerimizi çevirmektir. Burada, "din" konusunun kesin olarak çoğulcu ve tartışmacı niteliği üzerinde –ki bu, olağan bir şeydir– durmak gerekir: Çok eskilere dayanmayan bu konu, sürekli olarak tekrar ve

tekrar yazılıp çizildi ve ciddi olarak incelenmesi, ancak tarihötesi ve karşılaştırmalı bir yaklaşımla mümkündür.

Tanrıların dinsel resimlerle nasıl gösterileceği ya da nasıl mitleştirileceği sorunu, Yunanlılarla Romalıları çok erken bir dönemde sofuluğun olası tehlikeleri ve dengesizlikleri üzerine düşünmeye yöneltmiştir. Tanrılar konusunda, kökenlerine inerek bir tablo çizmişler ve burada, bizzat kendi atalarının görenek ve inançlarını Barbarlarınkilerle –şu saygı uyandıran ya da hor görülen "diğer"leri– kıyaslamışlardır. Karşılaştırmacılığın böylece ortaya çıkması, onların bir tanrıbilim üçgeni geliştirmesini sağlamıştır; burada, sınırsız bâtıl inançlara ve tasvir edilen tanrıların çokluğunu redde karşı ılımlı ve eleştirel bir dindarlık salık verilmektedir. Böylelikle Yunanistan, hem kutsal hayvanlara tapan ve büyücülükle uğraşan Mısır'dan, hem de Musa'nın kozmik bir tanrı için boş bir Tapınak diktiği sanılan Kudüs'ten (Kudüs) belli bir mesafe uzaklıkta bulunmaktadır. Yahudilik ve daha sonraları Hıristiyanlık, bu modele karşı tepki göstermekte gecikmeyecektir. İskenderiye okuluna bağlı Yunanlılar ya da Yahudilerden, Romalı tarihçilerden, Kilise Babalarından Yeni Dünya'nın misyonerlerine kadar bu tartışma sürekli olarak yeniden alevlenmiş ve günümüzde bile din adamı ya da dinler konusunda düşünce yürütmemizi sağlayan –kerhen de olsa– araçlar bu tartışmada ortaya çıkmıştır. İnanca değil de tarih, antropoloji ve kıyasa dayalı bir bilim kolu olan dinler tarihinin gereklikleri konusunda kendi kendimize soru sorarak dinler konusunu anlamaya çalışmak bizim için bir lüks olmasa gerek.

*

Bu kitabı yazma düşüncesi; Cenevre Üniversitesi'ndeki öğrencilerime verdiğim düzenli dersler, 1996 Şubatında Modena'daki Collegio San Carlo'nun Doktora Okulu'nda ve aynı yıl kış dönemi boyunca Princeton Üniversitesi'nin "Classics" bölümünde verdiğim kısa süreli ama yoğun dersler sırasında oluştu. Kitabın ilk taslağı, Stella Georgoudi'nin 2001 Mayısında Paris'e, École pratique des hautes études'e araştırma müdürü olarak beni davet ettiği bir gezi sırasında belirmeye başladı. Öğrencilerle dinleyicilerin bana yönelttiği sorularla eleştiriler, düşüncemi geliştirmeye katkıda bulundu. Araştırma ve yazılı belgelerle ilgili olarak, başka sadık ve misafirperver arkadaşlar değerli kütüphanelerinin kapılarını bana açtılar: Princeton'da Froma Zeitlin, Colombus'ta Sarah Johnston ile Fritz Graf, Chicago'da James ve Kathy Redfield, Roma'da Cristiano Grottanelli.

Maurice Olender, John Scheid ve Guy Stroumsa bana çok faydalı bilgiler sağladılar. İlkin, Santorin'de Emborio köyünün küçük bir evinde her şeyden uzakta, daha sonra Cenevre'de Manon yolunun ağaçları altında ve kısmen de Üniversitenin bana vermiş olduğu şu dinlenme ve araştırma izni sayesinde kaleme aldığım bu denemeyi, en yakın meslektaşlarımın sayısız önerilerine ve desteklerine borçluyum: Antoine Cavigneaux, Alain Monnier, Silvia Naef, Agnès Nagy, Francesca Prescendi, Albert de Pury, Thomas Römer, Youri Volokhine ve Athanassia Zografou.

Benim soluk almama ve yazmama uygun ortamı Isabelle ile oğullarım sağladılar.

Üstadım ve dostum Jean Rudhardt, bu kitabı okuyamadan kısa bir süre önce aramızdan ayrıldı. Hayatta olsaydı, başından sonuna kadar bu kitabın hazırlanmasını yakından izleyecek ve onu herkesten daha çok büyük bir ciddiyet ve yetkiyle okuyacaktı.

Le Grand-Saconnex, 11 Ağustos 2003

Giriş

"Bir olayı *aktarmak*, onu yalnızca *tekrar ve tekrar söylemek*, yani *tersini söylemek* demektir..." (Claude Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, Paris, 1971, s. 576)*

İlkin Fransa ve İngiltere'de, daha sonra İsviçre, Hollanda ve Belçika'da ortaya çıkan dinler tarihi, karşılaştırmalı filolojiyle henüz doğmakta olan antropolojinin kavuşma noktasında, 19. yüzyılın yaklaşık son çeyreğinde, ayrı bir akademik alan ve dine dayalı olmayan bir bilim olarak oluşmuştur. Laikliğin iktidara gelmesi, onun birdenbire ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Hıristiyanlığın bir bölümünü –belirtmeye gerek var mı bilmiyorum, bütün dünyayı değil– Max Weber'in "düş kırıklığı" olarak nitelediği şeye götüren Avrupa çapındaki bir hareket içinde oluşmaya başlayan dinler tarihi, kökenindeki çifte görünümün damgasını taşımaktadır. Dinler tarihi, bu "düş kırıklığı"na bir tepkiymiş gibi görülebilir; inceleme konusu olarak ya da, tersine, kendisinin doğal ve açık gelişiminin bir gereği olarak, dinsel duyguyla düşselliğe öncelik verebilir, çünkü her ne kadar dinden belli bir mesafede bulunsa da sonuçta konusunu din oluşturmaktadır. 19. yüzyılın sonunda, hem kilise karşıtı bazı laikler hem de bazı Kilise adamları, birbirine taban tabana zıt bazı nedenlerden ötürü,

* "*Conter* n'est jamais que *conte redire*, qui s'écrit aussi *contredire*": *Conte*, *contre*, *dire*, *redire* sözcükleriyle oynanarak "tersini söylemek" anlamına ulaşılıyor. (ç.n.)

kimi ilahiyat fakültelerinin "din bilimleri" fakültelerine dönüştürülmesini istiyordu. Sorunları çözmeye henüz hazır olmadığımızı anlamak için, ilahiyatla "din bilimleri"nin karşı karşıya geldiği ortamları kızıştıran kesintisiz tartışmalara –ara sıra unutulmuş ya da örtbas edilmiş gibi görünse de– bir göz atmamız yeter de artar bile.

Bunu herkes bilmektedir. Dinler tarihi, bütün Avrupa'da örgün eğitimde oynaması gereken rolden[1] tekrar ve tekrar söz edildiği bir zamanda, iki büyük geleneksel ve özellikle sağlam engel arasında kendine bir yol açmak zorunda kaldı ve daha da açmak zorundadır. Bu engellerden biri, dine dayalı olmayan tarihsel ve eleştirel –o halde dine aykırı, daha doğrusu inançsız– bir yaklaşımın inançlı kimselerde oluşturabileceği güvensizliktir (düşmanlık olmasa bile). Diğer engel ise, aynı konunun, yani dinin, savuncalı olmayan bir şekilde ele alındığı iddiasının uzlaşmaz laiklik taraftarlarında uyandırabileceği kuşkudur. Kimileri, dinler tarihinin amacının dinin içini boşaltmak; kimileriyse onu yeniden diriltmek olduğunu düşünmektedir. Her insanın kendi içinde, olumlu ya da olumsuz anlamda olsun, bu bilim kolunun konusunun –yani, din ya da dinlerin– tam olarak ne olduğunu bildiğini sanması, bu zorlukların ne kadar büyük olduğunu göstermektedir.

Dünya Çapında Bir Eski Eşya Pazarı

"Dinler tarihi" başlığında yer alan "tarih" ve "din" sözcükleri ne anlama gelmektedir. Tarih teriminin burada çok geniş bir anlamda ele alındığını söylemekle yetineceğiz: Bilgi toplama. Dinler tarihi, din olarak kabul ettiğimiz şeyin zaman ve mekândaki gelişiminin sırf bir anlatımı olarak düşünülmemelidir. Ya da, başka bir deyişle, böyle bir anlatım, bu bilim kolunun sayısız görünümlerinden yalnızca birini –büyük bir olasılıkla ikincil bir görünümünü– oluşturmaktadır. Dinler tarihinin başlıca görevi, kuşkusuz tarihte rastlanan ve kaçınılmaz olarak birbiriyle bağıntılı olan dinsel olayları incelemektir; ancak, olayları az çok bir soyağacı sahnesine oturtmak dışında bir amaç güder. O nedenle, hem gözleme hem de yoruma dayalı olan bu bilim için yalnızca bir tek terim kullanmak bana daha doğru gelmektedir; biri fazla betimsel, diğeri fazla kuramsal ya da temel olan iki değişik yaklaşım varmış gibi, birbiriyle bağıntılı her iki görünümü birbirinden ayırmak pek uygun düşmemektedir. "Bilim"in (*Religionswissenschaft*), tarihin (*Religionsgeschichte*) araştırdığı çok sayıdaki

alanı taçlandırdığı çokluğunu ödüllendirdiği izlenimini verdiği Almanya'da oldukça yerleşik bir gelenekten esinlenerek onları birbirinden ayırıyoruz kimi kez. Antropolojik bir bakış açısıyla, bilimin betimlemeden ayrılamayacağına ve tarihin alanının hem şimdiki hem de geçmiş zamanı kapsadığına inanmak eğilimindeyim[2].

İkinci terimin, "din" teriminin ne demek olduğunu anlayabilmek için basit bir yaklaşım türü şu olabilir: Günümüzde çok yaygın bir kavram olan süpermarket kavramına bir göz atmak. Günümüzde deniliyor ki, kimilerinin "postmodern" diye nitelediği yaşamda herkesin tercih yapma hakkı vardır. Artık bir tek geleneğe, özellikle atalarımızın yerel geleneğine takılıp kalmıyoruz. Kendimizi, sürekli olarak, dünya çapında bir ağ ve tüketim alanında buluyoruz. Özellikle muhafazakâr ya da kendi içine kapalı bir çevreden gelmediğimiz sürece, dinler konusunda, kendimizi o halde bir süper market müşterisi ya da örümceği durumunda görebiliriz. İstediğimiz dini kabul etme ya da yaratma, tatmin edici bir üründe karar kılma ya da, tersine, ağ ören Örümceğin kollarıyla her taraftan gerekeni alarak kendi mönümüzü oluşturma gücüne sahip olabiliriz.

Bu imge, iyice açıklandığı sürece saçma değildir. Bir süpermarkette, genellikle işlenmiş, paketlenmiş ve nerede olduğu kolayca bulanabilen birçok şey vardır. Doğal bir hak olarak gördüğümüz seçme özgürlüğünü tam anlamıyla tatmin etmek için, iyice yerleşmiş olan mezhep ve dinlerin "yetkili" temsilcilerinin kendi tanıtıcı elbiseleriyle karşı karşıya geldikleri bir televizyon ekranını seyretmek yeterli değildir. Gittiğimiz süpermarketin basma kalıp, kurumsallaşmış ya da kurumsallaşmak isteyen "din"leri önermekle kalmayıp, aynı zamanda rit kurallarıyla ilgili bazı unsurları, en geniş insan belleğinin kalıntıları olan ve oraya her taraftan gelen bütün eski mitsel ya da tinsel eşyaları sergilemesi gerekir. Oldukça büyük ve karmakarışık bir mağaza, bir depo, bir çeşit simgesel sözlük ve özellikle biçimden biçime giren ve mutlu bir yaşam süren şu "mürşit"lerin beslenmekten geri kalmadığı ideal bir yerdir burası. Bir süpermarketten daha çok, *Do it yourself* türünde bir mağaza ya da dev bir Bitpazarı desek daha doğru olur belki de, çünkü burada hiçbir şey yeni değildir ve her şey tekrar ve tekrar kullanılmıştır.

Müşterinin sepetinde gerçekte olağandışı bir şey yoktur, ne de mağazadan aldığı yedek parçalarla evinde yaptığı ufak tefek onarım işlerinin sonuçlarında. Kişiden kişiye değişen dinsel tepkilerle yeni dinlerin biraz konformist, biraz da tuhaf bir özellikleri vardır. Bunların bayağı şeyler olduğunu anlamak için –ki bu, günümüzde yararlı bir şeydir– dinlerin

karşılaştırmalı tarihine başvurmak yeterlidir. Yeterli olmasına yeterlidir, ancak büyük bir olasılıkla başka yolu da yoktur bunun.

Evdeki onarım işleri çok sayıda olmasına karşın, gerçekte, sınırsız değildir, "çünkü, Homeros'un dediği gibi, bir tanrı her zaman bir diğer tanrıyı –bu tanrı dünyanın öbür ucundan bile olsa– tanır[3]" ve Claude Lévi-Strauss'a göre, bir mitin, dünyanın neresinde olursa olsun ve anlatım biçimi nasıl olursa olsun, bir mit olarak tanınması gerekir. Ancak, yine de başarının gelip geçici olduğunu gözönünde bulundurmak gerekir. Dinsel törenler gibi, tanrıların ve mitlerin de oldukça göreli bir ömürleri vardır. Tarihteki dinler arasında Hıristiyanlık, Budizm ya da İslamiyet ihraç edilebilir nesneler olarak ortaya çıkmışlar ve genellikle bunda oldukça başarılı olmuş gibi görünüyorlar. Ancak, Manicilik ya da Akhenaton'un uydurduğu güneşe dayalı tektanrıcılık için aynı şey söylenemez. En çok bilinen dinlerden yalnızca Yahudilik, eski Hint ve Japon gelenekleri, Taoculuk, ayrıca bir ölçüye kadar Zerdüştçülüğün son kalıntıları olan Parsların dini ile Antikçağ'daki düalist gnostisizmin (ikici bilinircilik) uzak kalıtçıları olan Mandalıların ve Yezidilerin dinigelişme göstermiştir. Vahiy yoluyla gelen ya da zorla kabul ettirilen dinlerden ayırmak için kimi zaman "doğal" olarak nitelediğimiz dinlerin çoğu, kaybolmaya yüz tutmuş gibi görünmektedir; kuşkusuz, yeni çağcılıktan ya da feminizm, paganizm, şamanizm, animizm ya da büyücülükten yana olduğunu iddia edip Kore, Avustralya ya da Amerika'da az çok yapay bir biçimde tekrar ortaya çıkan gurupları kapsam dışında tutmak gerekir.

Dinler tarihinin incelenmesi gittikçe ivedileşen gerçek konusunu, irili ufaklı çok sayıdaki "dünya dinleri" değil, günümüzdeki inançların çıkış noktası olan ve zamana meydan okuyan eski unsurlarla genellikle eskil mekanizmalardır. Yeni hiçbir şeyin bulunmadığı ve insanların –bazılarının olmasa bile– bir zamanlar çok sıkı kontroller altında girdiği bu süpermarkette, bu unsurlarla bu mekanizmalar sergilenmektedir. Anlamak gerekir ki, bu depo biraz da insan uygarlığının tatmin edilmesi az çok zor olan bilinçaltı gibidir. Şurası gerçektir ki, her ne kadar günümüzde büyük bir özgürlük varmış gibi görünse de, bu, yanıltıcı bir dış görünüşten başka bir şey değildir belki de. Topluluksal davranışların coşkulu biçimde ifade edilmesi ve dinsel nitelikli çatışmaların gitgide artması, sonuçta bu düşünceleri aklımıza getirmektedir.

Dinler tarihi, kökeninde, Batıda ilk örneklerine doğu Akdeniz havzasının civarında rastladığımız bir tepki ve karşı-tepki hareketine sıkı sıkıya bağlıdır. Mezopotamya, İran, Anadolu, Suriye-Filistin, Ege havzası,

Kıbrıs, Girit ve Mısır arasında uzun zamandan beri karşılıklı ilişki, etkileşme ve davranış alış-verişi vardı; bu davranışların bazıları benimseniyor, bazıları da reddediliyordu. Bu özel kültürler bölgesine ilişkin ilk karşılaştırma çabalarına, Yunanlı gezginlerin öyküleri sayesinde tanık oluyoruz. Bu gezginler, gittikleri yerlerde karşılaştıkları değişik halkların törensel gelenekleriyle ana mitleri arasındaki farklılıkları açıklamaktan ya da tersine bunların arasındaki benzerlikleri ve ortak kökenleri ortaya çıkarmaktan hoşlanıyorlardı. Bu ötekilik alanının Büyük İskender'den ve Roma İmparatorluğundan itibaren yeniden genişlemesi, gerçek bir kuramsal düşüncenin oluşmasına yol açmıştır. 19. yüzyıldan bu yana ülkemizde "Arî"nin ya da "Sami"nin ideolojik ve ırkçı alternatifi olan şeyden uzak, kesin biçimini almamış bir dinler tarihinin ortaya çıkmasına uygun ve hem çok kültürlü hem de homojen olan bir bağlamdır bu: Yunan ve Roma kalıtları (ki buna Helenizm denmektedir), Yahudilik, daha sonra Hıristiyanlık ve İslamiyet arasında bitmek nedir bilmeyen ve eski Yakındoğu'daki eski uygarlıkların oluşturduğu temele dayalı olan bir iletişim ve etkileşim ağı. Hazırlık niteliğindeki bu çatışmalarla bu karışım, dinsel olaylarla ilgili karşılaştırmalı bir araştırmanın ortaya çıkmasını neden oldu.

Karşılaştırma, dinler tarihinin temelini oluşturur. Kaldı ki, bu bilim kolunun uzun süreli oluşumunda önemli karşılaştırma çalışması örneklerinin etkisi bulunmaktadır: Bartolomé de Las Casas'tan[4] Vatandaş Dupuis'ye[5], Georg Friedrich Creuzer'dan[6] Sir James Frazer'a[7]; Georges Dumézil[8], Mircea Eliade[9], Raffaele Pettazzoni[10] ya da Claude Lévi-Strauss'tan[11] özellikle ortaklaşa yapılmakta olan birçok çağdaş araştırmaya kadar. Bu evrelerin her biri, yöntembilimsel bir devrim oluşturmaktadır. O halde, oldukça hareketli gerçek bir bilgi geleneğinden söz edebiliriz. Ölçülülüğü elden bırakmadan kabul etmeliyiz ki, bilimsel bir dal olarak dinler tarihini, bu geleneğin sürekliliğini tanımazlıktan gelen bazı sosyolojik, psikolojik ve filolojik yaklaşımlarla karıştırmamalıyız. Demek ki, dinler (çoğul) tarihinden söz ederken, tuzağa düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalabiliriz: Bu tür araştırmanın tarihsel derinliğini ve özgüllüğünü gözden kaçırabiliriz[12].

Gerçekte, en güncel sorunlarımızın ikinci planını oluşturmasına karşın, dinler tarihinin kökenlerinin geliştiği ortamın, temel ötekiliklerin bilinmemesi yüzünden günümüzde haksız olarak "dinlerarası diyalog" adı verilen şeyle pek ilgisi yoktur: Ara sıra diğer "büyük" dinleri az çok içerse de, çoğu zaman İbrahim'e bağlı dinler arasında bir diyalog söz konusudur burada. Çok eski bir alan olduğu gerekçesiyle eski çoktanrıcı uygarlıkları

ya da etnologlarca incelenen yoksul ya da toplumdışı kesimleri araştırmamızın kapsamı dışında bırakmak, birçok çağdaş sorunun kökenlerini yadsımakla ya da, daha kötüsü, neden dinler tarihinin konusunu olabileceğimiz ya da şu an olduğumuzdan *başka* şeyler oluşturduğunu anlamaktan kendimizi yoksun bırakmakla eşdeğerdir: Kökensel bir başka yerde olabileceğimiz şeyler, kısa bir süre önce fiilen başımıza gelen şeyler ya da, herhangi bir yerdeki "yeni" dinsel hareketlerle aşırı tutucu akımların esin kaynaklarının ne olduğunu iyice anlamak istiyorsak, belki de bir gün başımıza gelebilecek şeyler. Çok kültürlü ve tarihötesi alanların sayısız çeşitliliği ve zenginliğine karşı tektanrılı dinlere ve sözümona büyük dinlere ayrıcalık tanıyıp bu kökensel başka yeri bir tarafa atmak demek, aralarında bir diyalog kurmak ya da tersine kurumsal, stratejik ve istatistik bakımdan önem taşıyan kurumlar içinde aşamalandırma çalışmalarına girişmek isteyen diplomat ya da egemen dinsel geleneklerin "temsilci"lerine yönelik sözde bir bilimi tasarlamak demektir. Dinler tarihinin kendine sorduğu soru türü, kurnazca ya da kısaca safça olsun, böylesi bir kullanımdan kesinlikle sakınmalıdır.

Biliyoruz ki, Yunanlılar kendi mitlerine inanmaya gerek duymuyorlardı. Bu, mitolojilerinin tanrılarla ve kentle hiçbir ilişkisi olmadığı anlamına gelmez; ancak, toplumsal göreneklerle ilgili geleneksel bir eleştiri işlevini görmesine karşın, tanrılar konusunda yazılan öykülerin ille de dinsel bir metin niteliğinde olmadığı anlamına gelebilir. Dinsel yaşamı göz önünde bulundurarak buna "inanmak", birçok özel koşul gerektirir[13]. Demek ki, farkına varmadan bir dinler ilâhiyatını (Hıristiyan yönelimli) uydurmak değil de, dinler tarihi yapmak istiyorsak kafamızdaki alışılagelmiş din adamıyla devlet adamı düşüncesinden kurtulmak için çaba sarf etmemiz gerekir.

Bu deneme, dinler tarihinin doğuşuna yön veren temel girişimleri işte bu anlamda ele almak istemektedir. Bazı ateşli güncel tartışmaların konusunu oluşturan sorunları aydınlığa kavuşturmak, zorunlu olarak, çok eski bazı toplumları incelemekten geçmektedir. Aynı şekilde, postmodern yaşamın süpermarketi, genelde doğal olarak "din" adını verdiğimiz şeyin –Hıristiyanlığın– Avrupa'da keşfedilmesinden önceki inançların ve uygulamaların çoğulcu ve zengin dünyasıyla çarpıcı bir biçimde birleşmektedir.

Çok Eski Birkaç Sorun: Belirli Klasik Noktalar

İmgelerin Çift Görünümü

İS 2. yüzyılda bir yergi yazarı olan Lukianos, dinler tarihinin en temel kavramları konusunda mizahlı düşüncelere dalmaktan hiçbir zaman kendini alamaz. En başarılı yergilerinin birinde, sahte peygamber Abonuteikhos'lu Alexandros onun tanrı-yılan Glykon'un başarısının gerçek nedenlerini ayrıntılı biçimde inceler: Bu şarlatan peygamber, bu canlı ve ölümcül karayılanın tombul başını elbisesinin altında saklayıp, çok ustaca bir hile sayesinde, onu kehanet bildiren yapay bir başla değiştiriyor ve istediği zaman yılanın kıvrılmasını sağlıyordu[1].

Lukianos, aynı zamanda, saf ve batıl inançlı bir kişiyi, bu uyduruk yeni dinin Roma kentindeki başlıca yandaşı olan Rutilianus'u sahneye yerleştirir. Seçkin bir politikacı olmasına karşın, bir din müptelasıydı Rutilianus ve burada, una bulanmış ya da kral tarafından kutsanmış bir taş görür görmez kapıldığı coşkunun ve büyük hayranlığın etkisiyle kendini tamamen dualara veren biri olarak tasvir edilmiştir[2]. Bir yüzyıl sonra, Arnobius, Hıristiyanlığa geçmeden önce kendini bir Rutilianus olarak tasvir ederken Lukianos'u genişçe açıklıyor gibidir:

> Daha geçenlerde, fırınlardan yeni çıkan heykellere, çekiç darbeleriyle örsler üzerinde yapılan tanrılara, fil kemiklerine, resimlere, yüzyıllık ağaçlara asılmış şeritlere büyük bir saygı –ne büyük bir düşüncesizlik!– gösteriyordum; zeytin yağıyla yağlanmış ya da kirlenmiş bir taş gördüğümde, içinde büyük bir güç varmış gibi onu pohpohlayıp onunla konuşuyor, ve duyumsuz bir ağaç kütüğünden lütuf bekliyordum; varlığına iyice inandığım bu tanrılara bile ağır hakaretlerde bulunuyordum, çünkü onların bir ağaç parçası, bir taş, bir kemik olduklarına ya da bu tür maddelerin içinde bulunduklarına inanıyordum[3].

Arnobius'tan önce İskenderiyeli Clemens de, diğer Kilise Babaları ve Lukianos gibi, en çok saygı gösterilen kutsal heykellerin kesinlikle insan yapımı olduğunu belirtme zahmetine girmişti[4]. Herhangi bir kuşkuya yer vermemek için, bu durumun açıkça belirtilmesi gerekiyordu. Hıristiyan düşünürler, tanrıların heykelleri ile belirli ve alışılmış imgelerinin inançlı kişilerin gözünde güçlü bir gerçeklik statüsüne sahip olduğunu bilmiyor değillerdi; ki onlar da, tanrıların etkisini "şeytan"ların etkisine bağlamaları koşuluyla bu gerçekliği kabul etmeye hazırdı. Lukianos'a gelince, *Le Coq*'ta (*Horoz*), en çok saygı gösterilen altın ve fildişi heykellerinin içi boş yapay heykeller olduğunu alaylı bir şekilde hatırlatırken, imgenin etkisindeki genel bir inancı doğrulamaktan başka bir şey yapmamıştır; bu olguya, krallıkla tanrıların imgesi arasındaki bir karşılaştırmada, bir kümes hayvanı biçimine bürünmüş olan Pythagoras'a söz verdiğinde rastlıyoruz. Müneccim-filozof, kral olduğu yaşamını dile getirmektedir:

> Sokağa çıktığımda, der Horoz, halklarım bir tanrı görmüş gibi benim önümde yerlere kapanıyorlar. [...] Phidias'ın, Muron'un ya da Praxiteles'in başyapıtları olan devasa heykellerinize benzetiliyorum. Dışarıdan bakıldığında, Neptunus'un elinde üç çatallı bir mızrak görülür; şimşek ve yıldırım süslemeleri olan Iuppiter ise, altın ve fildişi sayesine pırıl pırıl parlar. Ancak, içerden bakıldığında durum değişir: Levyeler, köşebentler, demir çubuklar, heykeli bir uçtan bir uça kat eden çiviler, takozlar, zift, toz ve içerde kendi cumhuriyetlerini kuran çok sayıdaki sinek ve *soreks* bir yana, görünce şaşıracağınız daha birçok nesne bulacaksınız. İşte krallık denen şey aşağı yukarı budur[5].

Sur les sacrifices (*Adaklar Üzerine*) adlı söylevde, aynı Lukianos, tapınaklara girip tanrının heykelinin karşısına geçenlerin kendilerini, "Hindistan'dan gelen fildişinin ya da Thessalia madenlerinden çıkarılan altının

karşısında değil, Phidias'ın gökten indirdiği [...] ve beş yılda bir Olympos dağında kendisine adak sunulduğu zaman kendini mutlu gören Saturnus'la Rhea'nın oğlunun karşısında sandıkları" olgusu üzerinde durmaktadır[6].

Lukianos'la Hıristiyan yazarların bu örtüşen açıklamalarından, kuşkusuz dinsel imgenin yanıltıcı ancak kesin olarak etkili olduğu sonucu çıkmaktadır[7]. Sözgelimi, İskenderiye döneminden itibaren makinelerin ve robotların din alanında çok önemli başarılar kazanmasını sağlayan, kesinlikle, herhangi bir eleştirel ya da dinsel yorumdan[8] daha güçlü olan bu çifte görünümdür[9]. Kendisine "uygun" gelen imgeye bir şeytan ya da bir tanrı yüklemekten ve hatta, kimi zaman denildiği gibi, heykelleri canlandırarak tanrı yaratmaktan ibaret olan telepati ve büyücülük uygulamaları aynı kökenden gelmektedir[10].

İmge ile tanrı arasındaki olası bir karışıklığın yalnızca geç döneme ait alaycı bir söylevde bulunabileceğine inanmamak gerekir. İÖ 6. ve 5. yüzyılların kavuşma noktasında, özellikle Kassandra'nın Athena tapınağına sığındığını gösteren siyah figürlü Attika vazolarının üzerinde, Athena'ya ilişkin bazı anlam kaymalarının olduğu görülmektedir: Tanrıça, canlı bir kişi olarak canlandırılmıştır, temsil edildiği bir heykel olarak değil. Yirmi yıldan daha kısa bir süre sonra, Athena, kırmızı figürlü vazoların üzerinde gerçek bir heykel olarak değişmeden kalacaktır[11].

Bu bakımdan efsanede, *palladion*'un, yani Troyalıların koruyucu tanrıçası Athena'nın eski tılsımlı heykelinin tehlikeli olarak görülmesinin nedeninin örneklemeden kaynaklandığı sanılmaktadır: İlos, sırf yangından kurtarmak için bu heykele dokunduğu için kör olur; kirin etkisini kaybetmesi ve İlos'un iyileşmesi için, Athena'nın ona acıyıp bizzat müdahale etmesi gerekecektir. Tanrıça, burada imgesinden ayrıymış gibi görünmektedir, oysa imgesi de "etki" yapabilecek güçtedir, ancak ters yönde[12]. Kutsal Kitap'ta Nuh Gemisiyle ilgili öyküde buna yakın şeylere rastlıyoruz: Uzzah, gemiye dokunduğu için ölür; Azizlerin Azizi'ne uygunsuz bir anda girseydi, Aaron da ölecekti[13].

İmgenin Uygulamaları

Kutsal kişiyle onun tasviri yani dinsel imgesi arasındaki sınır, çoğu kez çok belirsiz kalmaktadır. İkonografi düzeyindeki bu belirgin kararsızlığa, dinsel heykelleri giydirme, yıkama, besleme, zincirle bağlama ya da kamçılama gibi eylemlere anıştırmada bulunan birçok kanıtı eklemek yerinde olur[14].

İmgelere ilişkin bu uygulamayla, imgelere basit bir anlamdan daha başka şeyler yüklenmektedir. Böylesi bir tasvir mantığından bazı sonuçlar çıkaran John Scheid[15], tiyatro özellik ve kurallarına uygun olarak yapılan ayinlerde, papazın heykelin yerini alıp tanrının canlı imgesi olduğu sırada olup bitenlere bir türlü akıl erdirememektedir. Yüzü sülüğenle kaplı bir halde Capitolium'a doğru çıkan *imperator* ile dindışı çevreyle ilişkiye girmesi yasaklanan Iuppiter papazını örnek vererek, "dinsel heykele bürünen kişinin nasıl övgülere boğulduğunu ve etrafında anlamlı bir kalabalık oluştuğunu" anlatmaktadır. "Şekil olarak tanrının kendi papazlarının kılığına girmesi, [...] düşündürücüdür. Gerçekte, denilebilir ki, bütün dinsel "görünüm" kurallarına göre insan biçimi verilerek yapılmasına karşın dinsel imge, yalnızca kendisini oluşturan bu insan biçimli nesneden değil, çoğu kez oyuk bir ahşaptan başka bir şey olmayan bu nesnenin simgelerinden, giysilerden ve etrafında yapılan ayinlerden [...] ibarettir. Minucius Felix'in, bronz ve gümüş heykellere ver yansın eden Hıristiyan Octavius'a söylettiği kalıp tümceleri belirtmeden edemeyeceğiz: "Taşın, ahşabın ya da gümüşün henüz tanrı olmadığı söylenecektir belki de. Tanrı ne zaman doğar peki? Onu kalıba dökülürken, dövülürken ya da yontulurken mi görüyorsunuz: O halde henüz tanrı değildir; onu süslenirken, kutsanırken ya da kendisine yakarılırken mi görüyorsunuz: İşte o zaman tanrıdır. Demek ki, ne zaman ki insan onu öyle kabul eder ve öyle vakfederse, o zaman tanrıdır[16]". Kutsal heykelin etrafında yapılan ritüellerin önemini göstermek için Scheid da, Augustinus gibi, Roma'nın başlıca tapınağı Capitolium'da yapılan halk ritlerini tasvir eden Seneca'ya[17] başvurur:

> Capitolium'da utanç verici manzaralar görülüyordu, diye yazar ağırbaşlı Seneca. Kimileri, Iuppiter'e [yakında doğacak olanların] adları takdim ediyor; kimileri, ona günün zamanını bildiriyordu. Bir başkası, onu yıkıyor; bir diğeri, boş elleriyle bir ovma hareketi yaparcasına ona koku sürüyordu. Kimi kadınlar, Iuno'yla Minerva'nın başıyla uğraşıyordu; tanrıçaların imgesinden uzakta ve hatta tapınağın dışında olmalarına karşın, parmaklarını birer kuaför gibi hareket ettiriyorlardı. Başka kadınlar ise, tanrıçalara ayna takdim ediyordu [...].

Seneca'nın iç çekerek, "boş inançlara dayalı çılgınlık belirtileri" diye nitelediği; John Scheid'ın ise, "ama oldukça anlamlı olan" diye tamamladığı "Capitolium'daki tanrılar tapınağının önünde olup biten bu olağandışı taklit manzaraları, dinsel imgelerin aldatıcı "görünüş"ünün ne derece tan-

rıları canlandırmaya yönelik yeni bir rit yarışması yarattığını bize göstermektedir: Papaz çiftinin ya da Vesta rahibelerinin de yaptığı gibi, el hareketleriyle bu yapay nesnelere hayat veren müritler, bu hareketlerinin tuhaflığıyla kuşkusuz tanrıların doğaüstü niteliklerine de gönderme yapıyorlardı – ki Seneca, buna çok kızıyordu".

Hıristiyanların Soylularla girdikleri kalem tartışmasının özünü oluşturan kalıp tümcenin ("tanrılarınız insan yapımıdır") tüm sorunların dürüstçe ele alınmasına herhangi bir engel teşkil etmemesi gerekir: Eğer Hıristiyanlar kısaca bu safça sözleri tekrarlamak zorunda olduklarına inanıyorsa, bu kuşkusuz ilkin, köken olarak geldikleri Yahudiler tanrıyı temsil etmediği ve kendileri de onu temsil etmekten çekindikleri –büründüğü İsa biçiminden farklı olarak– içindir. Kaldı ki, tanrının İsa biçiminde ortaya çıkması (enkarnasyon) kudas ayini gibi (İsa'nın etini ve kanını temsil etmek üzere ekmek ve şarap kullanılması, ç.n.) tam anlamıyla bir giz olarak kalmıştır.

Kral Amasis ve Kutsallığın Keşfi

Herodotos'a inanacak olursak, Firavun Amasis (yaklaşık İÖ 570-526 yılları arası), simgesel etkililik adını vermeyi uygun bulduğumuz olguya eğilen ilk araştırmacılardan biri olmuştur. Mısır krallığı özü itibarıyla kutsal olduğundan, kral –kral olarak doğmadığı için–, pek doğal olarak, bilgisini kendi deneyimlerini sorgulayarak elde ediyordu. İnsandan tanrıya dönüşümüne ilişkin uygun bir açıklama getirmesi övgüye değerdir; bu açıklama, onun otoritesinin gerçek kökeni konusunda insanlarda oluşabilecek kuşkuları, en azından geçici olarak, gidermek için yeterliydi:

> En önce Mısırlılar onu hor gördüler ve halk tabakasından, tanınmamış bir aileden geldiği için onu önemsiz biri sandılar, ancak kısa bir süre sonra, gereksiz yere güç kullanmadan, yeteneğiyle onları kendine bağlamayı başardı. Sayısız hazineleri arasında, her toplantıda misafirleriyle birlikte ayaklarını yıkadığı altın bir havuzu vardı: Onu kırdırıp, altından simgesel bir tanrı heykeli yaptırdı ve onu kentin en uygun yerine diktirdi. Daha sonra, Mısırlılar gelip bu heykele saygılarını sunmaya başladılar. Amasis bunu öğrenince, halkını toplayıp heykelin nereden geldiğini açıkladı: Heykel, daha önce insanların kustuğu, işediği ve ayaklarını yıkadığı bir havuzdan geliyordu – ve şu anda da insanlar onun önünde yerlere kapanıyordu! Kendisinin de bu havuzla aynı akıbete uğradığını söyledi onla-

ra: Daha önce basit bir vatandaşken, şimdi onların kralıydı ve onlardan saygı ve bağlılık istiyordu. İşte bu yolla Mısırlıları kazanmayı ve onları kendi boyunduruğu altına almayı başardı[18].

Yunan ve Firavunlar dönemi kökenli bu ünlü öykünün Yahudilerce ve daha sonra Hıristiyanlarca oldukça kabul görmesine pek fazla şaşmamak gerekir. Bu olgu onların, gizemli ancak büyük bir olasılıkla evrensel olan bir gelişimin en güzel ve ihraç edilebilir ifadesini bu öyküde bulduklarını göstermektedir. Karşılaştırma yapılmasını sağlayan bu öykü, dinsel imgenin statüsünü, "kutsallığını" sorgulamaya olanak tanımaktadır. İskenderiyeli Philon[19], putlara ilişkin yazdığı bir yergide, "ayakların yıkandığı havuz"a anıştırmada bulunmaktadır. Hıristiyan yazarlar, Helen tanrılarının nasıl iğrenç maddelerden yapıldığını göstermek için genellikle bu öyküyü çekine çekine anlatmaktadırlar[20].

İsa'nın Maddi Varlığı Şaraplı Ekmekte mi?

Herodotos'un sözünü ettiği Amasis'in ortaya koyduğu sorun devam edip zamanı ve sınırları –özellikle kimi zaman çoktanrıcılık ile Hıristiyanlık arasındaki katı olduğu düşünülen sınırları– kolayca aşarak karmaşık bir hal alır. Bu konuyla ilgili olarak, 1557'de Rio körfezine yerleşen Protestan Hıristiyanlarda çok şiddetli ve özgün bir biçimde ortaya çıkan "küçük" bir soruna göz atalım: "Şarap olmadığı zamanlar, kudas ayini başka içkilerle de kutlanabilir." İnsanlar, bulundukları yerde büyük bir tartışmaya girişirler. Ekmekle şarabın İsa'nın etiyle kanına dönüşmesi sorununun burada nasıl bir rol oynadığı pek anlaşılır değildir. Küçük bir grup, "şarap olmadığında şarabı değiştirmek yerine onu hiç kullanmamanın daha uygun olacağı görüşü"nde. Ancak çoğunluk şöyle düşünmektedir: "İsa peygamber Yahudiye (Judea) ülkesinde havarileriyle birlikte son yemeğini yerken, orada alışılmış olan içkiden söz etmişti, oysa ilkel insanların ülkesinde olsaydı, büyük bir olasılıkla, bunların şarap yerine kullandıkları içkinin yanı sıra ekmek yerine yedikleri kök unundan söz edecekti". Calvin'in görüşüne başvurması için Cenevre'ye bir delege gönderilir. Calvin, orta bir çözüm önerir: Arta kalan şaraba su katmak[21]. Calvin, böylece, eukharistia (kudas) ayinine ilişkin (maddi varlığı reddeden) Protestan anlayış ile sembolik bir etkiye sahip olan eski ritlere saygı arasında bir çeşit uzlaşma arayışına girer. Gerçekte, Katoliklik ayin şarabına su

katılmasını yasaklamaktadır ("Kurbanda üzüm şarabı dışında hiçbir içki kullanılamaz[22]"). Ancak bu, kutsallık düzeyinde bir aşama sorunu olarak kalmıştır. Oysa aynı Katoliklik, ayinlerde kutsal vaftiz yağı kullanılmasına izin vermektedir:

> Eğer yağ miktarı azalmışsa, yağların bitmesinden korkuluyor ve başka Kutsanmış Yağ bulunamıyorsa, çok az miktarda olması koşuluyla ona kutsanmamış zeytinyağı eklenebilir. Bu şekilde eklenen yağın miktarı –bu işlem birkaç kez yapıldığı için– Kutsal Yağınkini geçecek olsa bile, bu karışım birkaç kez yapılabilir; ancak, gerekmedikçe bu karışımın yapılmaması gerekir ve onu hemen yapayım derken çok az miktarda zeytinyağı kullanmak da yasaktır[23].

Sorun, son çözümlemede, işlenmemiş malzemeden etkili işarete, imgeden varlığa geçildiği anla ilgilidir. Tanrı ne zaman doğar? Charly Clerc'in de belirttiği gibi, daha önce bu soruyu, Minucius Felix'in Octavius'u pagan putlarla alay edercesine "sırıtarak" sormuştu[24].

İmge, zorunlu olarak, müritlerle alaycı eleştirmenleri kutsal olmayan şeyin kutsal şeye dönüştüğü "ideal çizgi" konusunda düşünmeye iter. Kısaca imge olmadığı zaman neler oluyor peki? Eusebios, *Ekklesiastike Historia* adlı yapıtında, imparator Marcus Aurelius'un bir gün çok kötü bir durumda bulunduğunu anlatır. Cermenlere ve Sarmatlara karşı tam savaş başlatacağı sırada orduları çok susamış. Bunun üzerine Melitene (bu ad, Kapadokya'daki küçük bir kentin adından gelmektedir) tümeninin askerleri, Hıristiyan geleneğine göre diz çöküp Tanrı'ya yalvarmaya başlamışlar. Düşmanlar onları bu halde görünce çok şaşırmış ve hemen ardından gökten düşen şimşekler onları bozguna uğratmış[26]. Burada şaşırtıcı olan, diz çökme[27] olgusundan daha çok bu eylemin herhangi bir imge olmaksızın yapılmasıdır. Bununla birlikte, bu davranışın yönelik olduğu görünmeyen tanrı göktedir ve tanrı, tahmin edebiliyoruz, yağmurla birlikte şimşekler göndererek yanıt vermiştir.

Kuşkulu Bir Düşünce: Batıl İnancın Tanımı

İkona dayalı olmayan, imgesiz bir dinin olabileceğini düşünmek, Yahudilerin bu konudaki uzun süreli düşüncelerinin vefasız mirasçısı olan Hıristiyanlığa tam anlamıyla uygun düşen bir soru sormakla eşdeğerdir.

Aynı soru, çoktanrılı antik dinlerin evrenine yöneltilirse gülünç gelebilir. Günümüzde henüz güncelliğini koruyan bazı tereddütlere ilişkin ilk açıklamalar konusunda kafa yoran kişiden, yine de, bu soruyu sorması beklenmektedir. Yakındoğu'dan, sayısız mit ve felsefenin doğduğu dönemdeki Güney İtalya'ya kadar Yunanca konuşan çoktanrılı dünyada dinler tarihçisi, hiç kuşkusuz, resim geleneğine tanık olmuştur; ancak, bu gelenek, hemen beraberinde tefekkürü ve ironiyi getirmiştir. Ve Sokrates-öncesi düşünürlerin döneminden başlayarak, resme karşı oldukça belirgin bir tepkinin ortaya çıktığını görmüştür. Bu, kesin bir bozuşma davranışı değil, bir çırpıda dolaylılaştırılmış olduğu kabul edilen bir nesneyle kendi arasına bir mesafe koyma biçimidir. İmgenin bu eleştirisi, içerden yapılmıştır ve mitlerin eleştirisine bağlıdır. Kısaca bu, insanbiçimciliğin kendisini büyük bir inançla uygulayan bu insanlar tarafından tekrar tartışma konusu yapılmasıdır. İnsan imgesine başvurulmazsa tanrılar, tanrıların dinsel heykelleri ya da portreleri ne olurdu? Ritler ve mitler konusuna eğilen antik Yunan ve Romalı düşünürlerin, kendilerine sormaya başladıkları andan Hıristiyanlığın onlar için yanıtlamayı görev edindiği zamana kadar kurtulmayı başaramadıkları işte bu iki sorudur. Açıktır ki sofuluk ve batıl inanç arasındaki temel zıtlık, Aristoteles döneminde, ilkin Sokrates-öncesi düşünürlerin başlattıkları bu kuşkulu ya da kopuk düşüncenin devamında belirginleşecektir[28].

Latincede *religio* sözcüğü, *superstitio* sözcüğüyle kimi zaman çift anlamlı bir ikili oluşturur[29]. *Superstitio* terimi, varlığı olayın ötesine uzanan, "hayatta kalan" ya da "tanık" demek olan *superstes* sözcüğünün niteliğini belirtir. Demek ki *superstitio*, sözcüğün ilk anlamıyla, "varlık, tanıklık" anlamına gelmektedir. Başlangıçta, *superstitiosus* sıfatının ("kâhinlik alanıyla ilgili") kullanımlarının da gösterdiği gibi, kehanet sanatıyla ilgili bir teknik terimdir bu ve bir olayı önceden görme yetisini ifade etmektedir. Romalıların çoğu kez hor gördüğü bazı uygulamalara atfedilen bu terim, sonunda kötü bir anlam kazanmıştır: *Superstitio*, aklı başında insanların yapmaktan sakındığı boş ve aşağılayıcı uygulamaları ya da kısaca yasal olarak kabul edilen çevreler dışında yapılan törensel uygulamaları (çok bireysel ya da yabancı kökenli uygulamalar) ifade etmeye başlamıştır. Bu son anlamıyla *superstitio*, *religio*'dan içeriğiyle değil "performans"ının bağlamıyla ayrılır. Ataların geleneğine uygun olduğu kabul edilen şeyi belirleyen bu bağlamdır: İyi kişinin iyi bir yerde ve zamanda iyi davranması ve iyi konuşması.

Religio, gerçek ve titiz bir dindir, *superstitio* ise dindarlığın bozulmuş bir biçimidir[30]. Cicero'ya göre *religio*, *cultus deorum* yani "tanrılara tapma"dır;

başka bir deyişle, tanrılara tapınılan ritlerin kurallarına geleneksel ve göreneksel olarak uyma demektir. Latincede *superstitio* sözcüğü, sonunda, tamamen farklı bir kökenden gelen Yunanca *deisidaimonía* sözcüğünün anlamına kavuşmuştur: "tanrılardan korkma". Aynı şekilde "superstition" sözcüğüyle çevirebileceğimiz aşırı bir davranış olarak algılanan bu "korku", Roma dilindeki *pietas* sözcüğünün Yunanca karşılığı olan *eusébeia*, "dindarlık" sözcüğünün karşıtıdır.

İşte o nedenle, Caesar'ın çağdaşı büyük bir bilgin ve *Antiquitates rerum humanorum et divinarum*'un yazarı olan Varro, "batıl inançlı kişinin tanrılardan korktuğunu; inançlı kişinin ise, kendi babalarıymış gibi tanrılara karşı büyük bir saygı duyduğu için, düşmandan korkar gibi onlardan korkmadığını[31]" söyleyebiliyordu.

Deisidaimonía'nın üstü kapalı ilk tanımını yapan Ksenophon'dur (yaklaşık İÖ 430-355 yılları arasında yaşamıştır ve Sokrates'in öğrencisidir). *Apomnemoneumata Sokratous* adlı yapıtında Sokrates'in bir gözlemini anımsatır: Kimi deliler hiçbir şeyden korkmaz, kimileri her şeyden korkar; kimileri toplum içinde zırvalayıp durur ve ayıp nedir bilmez, kimileri evine kapanır; kimilerinin hiçbir kutsal şeye, ne tapınağa ne de kiliseye saygısı vardır, kimileriyse taşlara, ahşap parçalarına, hayvanlara büyük saygı gösterir. Sokrates, mütevazı bir davranış, ılımlı bir saygı önerir: İnsanın, gökteki olayların ve kutsal şeylerin gizini keşfetmesi olanaksızdır. İnsani şeylerle yetinmesi gerekir[32].

Yunanca *deisidaimonía* kavramıyla ilgili klasik metin, Aristoteles'in en tanınmış öğrencisi olan Theophrastos'ta (İÖ yaklaşık 370-287 yılları arası) bulunur. *Karakterler*'inin on altıncısı batıl inançlı kişidir. La Bruyère'in *Karakterler*'inin ekinde Fransızca olarak verdiği bu metni okuyalım:

> Batıl inanç, öyle görünüyor ki, kötü belirlenmiş bir Tanrı korkusundan başka bir şey değildir. Batıl inançlı bir kişi, kutsal suyla ellerini yıkayıp kendini temizledikten sonra, tapınaktan çıkar ve günün büyük bir bölümünü, ağzında bir defne yaprağı olduğu halde gezinerek geçirir. Bir gelinciğe rastladı mı, çabucak durur; ve kendisinden önce birisi bu hayvanın geçtiği yerden geçmeden ya da bizzat kendisi bu uğursuz işareti kendisinden uzaklaştırırcasına yola üç küçük taş atmadan tekrar yürümeye koyulmaz. Evinin bir yerinde bir yılan mı gördü, oraya gecikmeden bir sunak diker. Ve yol kavşaklarında, insanların tapındıkları bu tür taşlardan gördü mü, yaklaşıp şişesindeki bütün yağı onların üstüne döker, onların önünde diz çöküp onlara tapınır. Sıçanın biri un torbasını kemir-

di mi, hemen kâhine koşar ve kâhin ona oraya bir yama yaptırmayı buyurur; ancak, onun yanıtından hiç tatmin olmadığı ve başına kötü şeyler gelmesinden korktuğu için, torbasını artık kullanmaya cesaret etmez ve onu elinden çıkarır. Oturduğu evi sürekli temizlemek, bir mezar taşının üzerine oturmaktan, cenaze törenine katılmaktan ya da loğusa kadının odasına girmekten çekinmek ve uykusunda rüya gördüğünde, rüya yorumcularına, kâhinlere ve falcılara gidip hangi tanrı ya da tanrıçaya adak yapması gerektiğini sormak gibi zaafları da vardır. Her ayın sonunda, büyük bir titizlikle Orpheus rahiplerini ziyaret edip onların gizlerini öğrenmeye çalışır: Oraya karısını götürür; ya da başka işlerinden ötürü karısı gidemiyorsa, çocuklarını bir dadıyla oraya gönderir. Kentte yürürken, meydanlarda gördüğü çeşmelerin suyuyla bütün başını yıkamaktan geri kalmaz: Kimi zaman, kendisini başka biçimde arındırmaları için rahibelere başvurur ve rahibeler onun vücuduna küçük bir köpek ya da bir karavides [arındırma amacıyla kullanılan bir tür deniz soğanı] bağlarlar. Son olarak, saraya yakalanmış bir adam gördüğünde, dehşete kapılır ve bu karşılaşmanın felâket getirmesini engellemek için kendi göğsüne tükürür.

Bu metinde tasvir edilen kişi, arınma davranışlarında bulunmaktadır ve bir kurban ya da başka bir ritüel yapmaya hazırlanan herhangi birisinden uyması istenen yasaklara uymaktadır. Bu arınma kaygısını yaşamının her anına yaydığı ölçüde, batıl inançlı diye nitelendirilmektedir. Batıl inanç, Lévi-Strauss'un deyimiyle, törensel titizliğe gereğinden fazla önem vermekten başka bir şey değildir.

- Batıl İnanç-Ateizm İkilisi

Dindarlık, Ksenophon'dan itibaren, batıl inanç ile ateizm arasında orta bir terim, bir denge olarak tanımlanmıştır[33]. Bu bağlamda vurgulanmak istenen, âdetlerin önemidir. Geleneksel dinsel uygulamalara, alışılagelmiş ritlere uymak zorunludur. Ancak, bunların sınırlarına uymak gerekmektedir. Böylece, bir yanda her türlü imgenin ve bizzat tanrıların reddine dayalı olan ateizm ile diğer yanda, öteki uçta, kaba (işlenmemiş) taşlara ya da ahşap parçalarına, uyduruk ritüel ayrıntılarına çok fazla önem veren abartılı bir inanç olan batıl inanç (*deisidaimonía*) vardır. Her ikisi arasında, tanrılarla olan normal ilişki, en kaba imgelerin (eski ahşaptan, *xóana*, kaba taşlardan, *argoì líthoi*, vb. yapılan şekilsiz putlar) ılımlı, göreceli bir biçimde eleştirildiği hem de bu imgelerin kayıtsız

şartsız kabul edildiği –oldukça yerleşik bir geleneğe bağlı oldukları ölçüde– bir ilişki olarak tanımlanmaktadır. Demek ki, Antik dünyada "din"i "batıl inanç"tan ayıran, bizzat uygulamanın içeriği değildir. Aynı hareketler, aynı davranışlar, yoğunluk derecelerine (normal ya da abartılı) ve bağlamlarına (ülke içindeki geleneksel kültler ya da özel, ülke dışı, yabancı uygulamalar) göre kâh dinsel kâh batıl inançlı olarak nitelendirilebilir.

Hıristiyanlık, Aquino'lu Tommaso'da da göreceğimiz gibi, bu aşırılık ya da uygunsuzluk düşüncesini yeniden ele alacaktır: "Batıl inanç, dinsel ibadette izlenmesi gereken yolu aşmaktan ibarettir. Ne zaman ki ilgisi olmayan kişiye ibadet edilirse bu aşırılığın içine düşülür. Oysa yalnızca, dinin emrettiği gibi, yaratılmamış olan en yüce Tanrıya ibadet edilmesi gerekir; o halde, yaratılana her tapınılışta batıl inanç söz konusudur[34]." Eski Roma dininde ibadetin yönelik olduğu nesne belirleyici bir kıstas olarak sayılmazken, Ortaçağ'ın bu büyük tanrıbilimcisine göre batıl inanç, puta yani yanlış nesneye yönelik tapmayla aynı anlama gelmektedir.

Yunanlılarla Romalıların "batıl inanca" ilişkin dosyaları bir Hıristiyan bakış açısıyla okunduğunda, pek doğal olarak, çok tanrılı Antik dinlerin bütünüyle birer sahte din olduğu yorumuna varılır, çünkü bundan böyle *religio* sözcüğünden inançlı kişiyi tek gerçek Tanrıya bağlayan bağ anlaşılmaktadır[35].

İnsanbiçimciliğe İlişkin Yunan Eleştirisi: Uzun Süreli Bir Gelenek

Hıristiyanlığın Antik tanrıları karalamaya başlamasından çok önce, bu soruların Yunan dünyasındaki kökeni İÖ 6. yüzyılda Herakleitos'un imgelere karşı yaptığı ağır eleştirilere kadar gitmektedir: "Tanrılarla kahramanların kim olduğu konusunda en ufak bir bilgileri olmadığından, insanlar, evlerle (*dómoisi*) konuşabilirmiş gibi, heykellere (*agálmasi*) dua etmektedir[36]." Filozofa göre heykel, insanbiçimcilik kategorileriyle ilgisi olmayan bir varlığın "barınak"ından başka bir şey değildir. Tanrı, kavranılamaz: "Tanrı gündüzdür, gecedir, kıştır, yazdır, savaştır, barıştır, tokluktur, açlıktır [...]. Ateş gibi biçim değiştirir ve kokularla birleştiğinde, duyulan kokuya göre değişik bir ad alır[37]." Herakleitos'un tanrısı, yakıp kül ettiği maddeye bağlı olmayan bir ateş olarak, yangından çıkan dumanın ya da kokunun görünümü arasında haksız yere görebileceğimizi san-

dığımız bir varlık olarak tanıtılmıştır. Kokulu ateş imgesi, alev alev yanan ancak yakmayan bir ateşin bulunduğu çalılık (Tanrının Musa'ya göründüğü söylenen biçim, ç.n.) imgesiyle bazı benzerlikler taşımaktadır. Herakleitos, büyük bir olasılıkla, tanrılara bir insan biçimi verip utanç verici davranışlar tahsis ettikleri için Homeros ile Hesiodos'u eleştiren Ksenophanes'ten etkilenmiştir[38]. Sözde Yunanlıların eğitimcisi olan bu iki büyük ozan, insanlar gibi doğan, elbise giyen, bir dili ve bedeni (*démas*) olan varlıklar olarak tasvir etmektedir tanrıları. Aynı mantıkla hareket edecek olursak, Etiyopyalılara göre, tanrıların basık burunlu ve siyah; kızıl saçlı Thraki'lilere göreyse, açık renkli gözlü olması gerekirdi. Öküzlerin, atların ya da aslanların elleri olsaydı ve insanlar gibi resim çizip iş görseydi, atlar, atlarınkine; öküzler, öküzlerinkine benzer tanrı şekilleri çizerdi. Demek ki herkes, kendi bedenine (*démas*) benzeyen tanrıların bedenini (*sôma*) çizerdi[39].

> İnsanlara ne beden (*démas*) ne de düşünce (*nóēma*) bakımından benzeyen, tanrılara ve insanlara göre en büyük olan bir tek tanrı[40].
>
> Hiç hareket etmeksizin, hep aynı yerde kalır; kâh şuraya, kâh buraya gitmesi gerekmez. Kolayca ve yalnızca zihin gücüyle, her şeyi harekete geçirebilir.
>
> Ve her şeyi görür, her şeyi bilir, her şeyi duyar[41].

Eyub'un bir çağdaşı olan Aiskhylos, evrenin hâkimi Zeus'u, hem Ksenophanes'in görüşlerini hem de insanbiçimciliğin eksikliklerine ilişkin genel Yunan düşüncesini yansıttığı izlenimini uyandıran sözlerle tasvir etmektedir: "Zeus, insanları umudun surlarından aşağı atmaktadır, hiçbir şiddet kullanmadan katletmektedir. Tanrının çaba harcamasına gerek yok. Temiz koltuğunda hareket etmeden oturmuş bir halde, aklından geçenleri anında gerçekleştirmektedir[42]."

Kimi zaman Homeros'la Hesiodos'un[43] reddine dayalı olan insanbiçimciliğin bu eleştirisi, Yunan tanrılarının figürlerini yaratan bu eski ozanlar konusundaki Herodotos'un açık ancak eleştiri içermeyen söylemlerine götürür: Başlangıçta dinde hiçbir tanrı imgesiyle adının olmadığını savunan bir (Yunan) din tarihiyle karşı karşıya bulunuyoruz. Yunan Herodotos'un Yunan-öncesi, barbar ancak yaratıcı ve kuşkusuz tanrılara en yakın diye nitelediği bir dönemdir bu[44].

İmgeden Önce, Mitten Önce: Başlangıçtaki Din

Herodotos'a göre, tanrıların biçimi (imge, *eidos*), taşıdıkları adlara ve kendi anlatımlarıyla (öykü, mit) bütünleşmelerine bağlıdır. Herodotos'tan kısa bir süre önce yaşayan Simonides'in yapıtlarında, "öykü, eylemlerin bir görünümüdür[45]" sözlerine rastlıyoruz. Bu, mit ya da öykü olmadığında insan biçiminde bir imgenin de –ya da tersi– olamayacağı anlamına gelmektedir. İnsan biçimindeki kutsal imgelerin boş şeyler olduğunu vurgulayan Stoacı filozoflar da, şiirsel öyküleri eleştirmektedirler[46]. Bu filozofların kullandıkları istiare (alegori), uzun süreden beri vardı ve açıkça bir çeşit insanbiçimcilikten kaçınma biçimini ifade etmektedir.

Augustinus, *Cité de Dieu* (*Tanrı Kenti*) adlı yapıtında, sık sık Varro'nun *Antiquités divines*'ine başvurur. Biliyoruz ki, bu konuda Yüksek Papaz Q. Mucius Scaevola'nın öğretisini izleyen Varro'ya göre, üç "tanrıbilim" ya da tanrılara ilişkin söylev kategorisi vardır: İlkin, şairlerin söylevi, başka bir deyişle, kendinde bile hiçbir değeri olmayan Yunan mitolojisi; ikinci olarak, fiziksel istiareyi kullanan filozofların söylevi, ki iyi bir Stoacı olarak Varro, bu uygulamayı en ince ayrıntısına kadar inceleyip halkın içine yayılmasına karşı uyarıda bulunmuştur; en son olarak, politik söylev ya da "medeni" tanrıbilim, ki bu kısaca, doğru törensel uygulamalara titizlikle uymaya özendirme olarak görülebilir ve hangi rahiplerin, hangi dinde, hangi vesileyle ve hangi yerlerde, hangi tanrıya yanaşmaları gerektiğini hatırlatmaktan ibarettir[47].

Varro, fiziksel tanrıbilimden söz ederken, halkın bilmesinin gerekmediği birçok gerçek; ve, tanrılara insani bir duygu ve görünüm veren şiirsel tanrıbilimin medeni kullanımından söz ederken, halkın gerçek olarak bilmesinin yararlı olduğu birçok yanılgı olduğunu söylüyordu[48]. Geleneksel uygulamalara son derece bağlı olan bu kişi şu itirafta bulunmaktadır: "Kenti yeniden inşa etmek durumunda kalsaydım, daha çok doğadan alacağım bir kurala göre tanrıları ve bunların adlarını belirleyecektim. Ne var ki, eski bir halkın bireyi [...] olduğum için, eskilerden aldığım adlar ve lâkaplar tarihini bana aktarıldığı biçimde korumam gerektiğine inandım; ve bu tarihi inceleyip yazmaktaki amacım, halkı tanrıları hor görmekten daha çok onlara saygı göstermeye itmektir"[49].

Uzun sözün kısası Varro, aynı düşünce düzeni çerçevesinde, "yüz yetmiş yılı aşkın süredir eski Romalıların herhangi bir tasvir kullanmaksızın tanrılara taptığını" belirtmektedir. "Bu uygulama günümüze kadar devam etmiş olsaydı, diye devam eder, tanrılara tapınma daha fazla gerçekçi

olurdu." Düşüncesini desteklemek için, başka kanıtların yanı sıra Yahudi ulusuna başvurur. Sonra da tereddüt etmeden, "halk için ilk heykelleri dikenler, kendi vatandaşlarının korkusunu yok etmekle büyük bir yanılgıya düştüler" diye açıklamada bulunur; gerçekte, saçma görünümlü putlarla tasvir edildiğinde tanrıların kolayca hor görülebileceğini –haklı olarak, der Augustinus– düşünüyordu[50]. Varro, o halde, Roma'daki ilk kutsal heykellerin ortaya çıktığı Lucius Tarquinius Priscus'un hükümdarlık dönemini kastetmektedir; kimi zaman Yunanlı bir kökenden geldiği söylenen bu kral, efsaneye göre, Capitolium tapınağına koymak üzere Iuppiter'in devasa bir resmini Etruria'lı bir sanatçıya yaptırır[51]. Hiç kuşku yok ki burada, Roma'nın geçmişine ilişkin idealleştirilmiş bir tasvirle karşı karşıya bulunuyoruz: Urbs'un dinsel uygulamalarının, Yahudiyelilerinkilerin yanı sıra Pythagoras'çılar ve Perslerinkilerle[52] karşılaştırıldığı bir geçmişin tasviri. Numa dönemine ait en eski Roma dininde ne heykel ne de tapınak olmadığı sanılmaktadır: "Kutsal görev, herhangi bir hazırlık yapılmadan ifa ediliyordu, ritler cılızdı ve Capitolium [...] diye bir şey yoktu; çimenden yapılan geçici sunaklarla Sami kapları vardı yalnızca[53]."

Plutarkhos'un kendisi de, *Numa'nın Yaşamı* adlı yapıtında, Romulus'un ardılının Pythagoras'çılarınkine benzer düşüncelere sahip olduğunu belirtmektedir:

> Heykellerle ilgili buyrukları (*aphidrúmata*), Pythagoras'ın ilkeleriyle çok büyük benzerlikler taşımaktadır. Pythagoras, tanrının algılanamaz, görülmez, yaratılmamış, ancak anlaşılabilir olduğuna inanıyordu. Numa'ya gelince, Romalıların tanrıyı bir insan ya da hayvan biçiminde (*diekólusen anthrōpoeidê kaì zōiómorphon eikóna theoû*) göstermelerini yasaklamıştı. Kaldı ki, başlangıçta tanrıya ilişkin hiçbir resimli ya da yontulu imge (*oúte graptòn oúte plastòn eîdos theoû*) kullanmıyorlardı; kuşkusuz, ilk yüz yetmiş yıl boyunca, tapınaklar ve küçük kiliseler yapmışlardı, ancak tanrıyı belirtmek için içlerine hiçbir zaman heykel koymadılar; mükemmel varlıkların düşük nitelikli varlıklara benzetilmesinin dine aykırı olduğunu ve yüce tanrıya [sözcüğü sözcüğüne: "çok iyi" varlık, *ho béltistos*] düşünce dışında ulaşmanın imkânsız olduğunu düşünüyorlardı[54].

İmgelerin yasaklanmasına ilişkin bu anlatımlar ile, Yunan kurumlarının bir reformu olarak gösterilen Romulus'un kurumlarıyla ilgili Halikarnassoslu Dionysios'un yaptığı yorum arasında benzerlik kurulabilir: "O [Romulus], tanrılarla ilgili ağızdan ağıza dolaşan bu hakaret ve küfür

dolu mitlerin, zararlı, faydasız ve densiz olduğunu, hem tanrılara hem de onurlu insanlara yaraşmadığını düşünmektedir. Böylece, onları tümden reddedecek ve Romalıları tanrılardan söz ederken ve onları temsil ederken en yakışık yöntemi kullanmaya, yani onların ölümsüzlüklerine yakışmayan hiçbir davranışı kabul etmemeye alıştıracaktır[55]." Bu satırları yazarken Dionysios, kuşkusuz, Varro'nun *Antiquitates* adlı yapıtını göz önünde bulundurmuştu: Romulus'un kurduğu papazlıklarla ilgili yaptığı ayrıntılı bir açıklamada, Roma'da dinsel mitolojinin olmayışı konusunda düşünce yürütürken bu yapıta açıkça başvuruyordu[56].

Dionysios, Romalıların mitlerden yoksun olduğunu ileri sürmemektedir. Roma'nın[57] kökenlerine ilişkin kuramına uygun olarak, bu "Yunan kolonisi"nin (olduğu gibi aktarılmıştır!), aynı zamanda reformcu olduğunu iddia eden bir kurucunun, Romulus'un, atılımıyla kurulduğunu söylemektedir sadece. Koloninin başı (*oikistēs*) olan Romulus'un, Platon'un *Cumhuriyet*'ini[58] okumuş gibi, tanrılarla ilgili utanç verici eski öykülerden vazgeçmeye karar verdiği sanılmaktadır. Halikarnassoslu Dionysios, bu tür öyküler arasından, kendisine göre Romulus'un getirdiği eski Roma geleneğinde görülmeyen durumlara değinmektedir. Burada teogonik edebiyata rastlanmaz; oysa Yunanistan'da tanrıların soyağacı ve krallık çekişmelerine ilişkin öykülerin açımlanmasını sağlayan bu edebiyattır. Helen edebiyatında, oldukça utanç verici diğer örneklerin yanı sıra, tanrıların insanların kölesi olarak gösterildiği destansı ve abartılı bir sahneye de en eski Roma'da rastlanmaz[59]. Değişik mitlere özgü bazı ritüellere de rastlanmaz: Özellikle, Persephone ya da Dionysos örneğinde olduğu gibi ölen ve dolayısıyla yas törenleriyle ilgili öyküler söylenen tanrıların gizleri[60]. Ayrıca denilebilir ki, en azından kendilerine Romulus'tan kaldığı sanılan en eski ve saygın dinsel kurumlar çerçevesinde, Romalılar, dinsel mitlere en uygun olan anlatım bağlamlarından yoksundur. Romulus'un kurduğu kent, insanbiçimcilikten sorumlu değildir; Herodotos'un anlattığı ve henüz Homeros'la Hesiodos'un etkisinde olmayan atalarınınkine yakın bir dini tatbik etmektedir.

Yunanistan ile Mısır Arasında

Tanrıların Dili ve Yazıdaki Tanrılar

Yunan edebiyatı, Homeros'un metinlerinden itibaren, tanrıların bir dili olduğuna dair birçok kez anıştırmada bulunmuştur. Böylece, tanrılara özgü olduğu söylenen yirmiyi aşkın deyimin kullanıldığı görülmektedir; bunların birkaçı, insanların kullanımına özgü olan deyimlere göre oldukça farklılık göstermektedir. *İlyada*'da, ilkel bir devle ilgili olarak şöyle denilmektedir: "Tanrılar ona *Briareus* adını vermişti, oysa bütün insanlar onu *Aigaion* diye biliyordu"; ya da Troya ovasındaki sarp bir tepeyle ilgili olarak: "İnsanlar ona *Batieia* adını vermişti, oysa tanrılar onu sıçrayan *Myrhina*'nın [bir Amazon] mezarı şeklinde belirtiyorlardı"; ya da, gene *İlyada*'da, tanrıların *Khalkis* adını verdiği şu dağların öten kuşuna, insanlar *kümindis* adını vermişti. Tanrısal deyimin insan dilindeki karşılığı her zaman verilmemektedir. Ancak, tanrıların kütüğüyle insanların kütüğü arasındaki karşıtlık kesinlikle belirtilmektedir. Sözgelimi, *Odysseia* destanında, Hermes kurtarıcı işlevini görür ve Odysseus'a, büyücü Kirke'nin sihirlerinden kurtulmasını sağlayacak bir bitki verir. Hermes, bu bitkiyi bizzat kendisi kopardıktan sonra, onu şu sözlerle takdim eder:

"Bitkinin kökü siyah, çiçeğiyse saf süt rengindeydi; tanrılar ona Moly adını vermişlerdir ve insanların onu koparması çok zordur; ancak tanrılar her şeye muktedirdir." Bu büyülü dünyada, her şeyi insanların diline çevirmeye hiç de gerek yoktur. *Odysseia*'nın XII. bölümünde, Denizkızlarının evinden Güneş'in sürülerinin otladığı adaya dek uzanan korkunç ve olağanüstü güzellikteki boşlukta, tanrıların *Plagkton* (Kıranlar) adını verdiği devingen taşların birbiriyle çarpışacağını Kirke'nin haber vermesini de insanların diliyle belirtmeye hiç mi hiç gerek yoktur[1].

Yunanlıların, her insan ya da hayvan grubunun kendi dilini konuşması gibi, tanrıların da kendilerine özgü bir dili konuştuğunu sandıkları anlamına mı gelmektedir bu[2]? Yakından bakıldığında bu konunun bu kadar basit olmadığı görülür. Yunanlıların tanrılara özgü olduğunu söyledikleri deyimler, çok ilginçtir, Yunanca dışındaki bir dile ait değildir. Bu deyimler, çoğu kez, karşıtı oldukları insani deyimler gibi kolayca anlaşılmaktadır. Gerçekte, en eski şiir sanatına ilişkin karşılaştırmalı araştırmalardan da görüleceği gibi, eşanlamlı sözcüklerin bir oyunundan başka bir şey değildir bu; eskil ve kapalı dolaylı sözcüklerin bu ustaca oyunu, anlaşılması güç şeylerle *kenningar*'ları büyük bir ustalıkla işleyen İskandinav ozanlarının üstü kapalı tekniklerine[3] oldukça benzemektedir. Tanrılara özgü bir dil olması şöyle dursun, bu şiirsel çalışma, tanrıların dilini –gizemli olmasına karşın, kuşkusuz insanlarınkinden daha üstün, daha açık bir dil– bildiğini ve aktardığını sanan ozanların gururunu ifade etmektedir.

İnsanların çoğundan daha üstün olan ozan, insanların diliyle tanrıların dili arasında denklik kurabilecek güçtedir. Arkaik Yunan edebiyatında, bu tür ustaca çalışmalarla ilgili yalnızca birkaç iz kalmıştır[4].

Kutsal sözcük ya da kalıplaşmış sözcüklerden oluşan şiirsel oyun, Eski Yunan'daki kullanımından görüldüğü kadarıyla, Mısırlılar gibi tanrıların dili konusunda gerçek anlamda uzman olan kişilerinkinden çok farklıdır. Mısırlı rahip, bazı durumlarda, gerçekte, tanrının maskesi altında, tam anlamıyla gizli bir dilden sözcükler söyler[5]. Tanrıların diliyle ilgili olarak Yunanlılar, bakışlarımızı Mısır'a doğru çevirmeye çağırmaktadırlar bizi. Özellikle, Hermes'in figürüyle yazı ve konuşma arasındaki ilişki konusunda. Arkaik ve klasik Yunan'da, Hermes yazıya bağlı değildir. Sürülerin ve bereketin tanrısıdır Hermes. Erkeklik tanrısıdır ve haber taşıyıcıdır. Olağanüstü özelliklere sahip asasıyla (*rhábdos*) ölülerin ruhlarını yöneten bir tanrıdır. Platon'un *Kratylos* adlı yapıtında başarılı biçimde boy gösteren, erkeklik tanrısı ve haber taşıyıcı olan bu klasik Hermes'tir; yanında, yanlış olsun doğru olsun her şeyi söyleyen (*pân*) –ki bu, yarı insan-yarı tanrı

biçimindeki çift görünümlü bir kişiliğin göstergesidir– ve dilin kutsal bir belirtisi olan Pan (*Pán*) adındaki oğlu bulunur. Ancak, teke-tanrının babası olan bu yorumcu Hermes, oldu olası dilin bu çift anlamlığına egemendir: Homeros'un kendisine ithaf ettiği şiirsel bir övgüde, kardeşi Apollon'dan, Delphoi'ninkinden daha farklı, daha ölçülü, ancak Zeus'la daha az doğrudan bağlantılı olan bayan-arıların vahiyini alır: Arılar kutsal baldan esinlendiklerinde gerçek, bu baldan yoksun kaldıklarındaysa yalancı olan bir vahiy[6].

Antikçağ bilimlerinin büyük ansiklopedisinde yer alan "Hermes" makalesinde (şu ünlü *Pauly-Wissowa*), yazıdan söz edilmemektedir. Hermes'in yazısını bulabilmek için, bir sonraki makaleye geçmek gerekir: "Hermes Trismegistos". Bu makale bizi Mısır'a, ancak Yunanlılaştırılmış ve yabancı kültüre oldukça maruz kalmış bir Mısır'a yönlendirir.

Bilmek gerekir ki Yunanlılar, dilin ve sözcüklerin kökenleri konusunda kendilerine pek soru sormamaktadırlar. Buna karşın, yazının kökenlerini kendi kendilerine sormaktan hoşlanmaktadırlar. Yazıyı bulan kişiler, Yunan mitolojisinde Kadmos, Palamedes ya da Prometheus adlarını almaktadırlar. Bu yazının keşfi, ayrıca, Yunanca ya da Latincede kendisine şiirsel övgüler dizilen Yunanlılaştırılmış İsis'e de mal edilecektir. O nedenle İsis, insanlığa olumlu katkılarından ötürü ilahlaştırılan birer kâşif (*heuretaí*) ve iyiliksever hükümdar olan bu uygarlaştırıcı büyük kişiliklerin listesinde gösterilecektir: Böylece, İsis'in *Hermes'le birlikte* yazıyı bulduğu söylenecektir. Ancak, burada söz konusu olan Hermes, hiç kuşkusuz Mısırlı Thoth'tur. Övgü şiirinde şu açıklama bulunmaktadır: Kutsal yazı denilince, hiyeroglif ya da anıtsal yazı; işlek yazı denilince, özel belgelere özgü olan halk yazısı anlaşılmaktadır[7].

Platon'un *Philebos*'unda, her biri temel bir sese denk gelen harflerin (*grámmata*'nın) sınıflandırılmasına dayalı gerçek bir sesbilimsel sistemin kurulması, ya tanrısal bir insana ya da "Teuth'la ilgili Mısır öyküsünde söz edildiği türden" bir tanrıya mal edilmektedir[8]. *Phaidros*'ta ise, yazının keşfinin, şu eski tanrılardan birinin –ibis (karaleylek) adındaki kuşun adandığı tanrının– yaşadığı kent olan Naukratis'e dayandığı yolundaki Platon'un varsayımı yer almaktadır. Teuth, buluşunu (açıkça belirtecek olursak, yazıyı) sunmak için kral Thamous'a gider; ancak, hafıza tekniklerinin geleceğinden endişeli olan kral dudak büker[10]. Burada kâşif, Teuth'tür, Hermes değil. Naukratis kentinin (Yunanlıların sömürgeleştirdiği bir kent) hükümdarı Thamous'a gelince, Dumuzi-Tammouz-Adonis'in hüküm sürdüğü ve Herodotos'un[11] yapıtından da anlaşılacağı gibi, yazıyı ithal eden

Kadmos'un da doğduğu Suriye-Fenike bölgesini çağrıştıran bir ad taşımaktadır. Teuth'e adanan ibis, Mısırlı Hermes'in kentinin, Hermepolis'in, kutsal hayvanıdır (gene Herodotos'a göre)[12].

Platon'un varsayımları, Herodotos'un oldukça belirsiz ya da eksik gibi görünen bu ilk yazı denemelerine dayanmaktadır. Bununla birlikte Hermes, çok kısa sürede Thoth'un Yunanca yorumu olmuştur. Tarihçi Sicilyalı Diodoros –ki kaynakçası (büyük bir olasılıkla Abderalı Hekataios), İÖ 4. yüzyılın son çeyreğine dayanmaktadır–, Osiris'in ayrıcalıklı bir arkadaşı olarak, bir din kâtibi olarak Hermes'in portresini çizer: İlkin onun sayesindedir ki "herkes ortak dil konuşmaya başladı, daha önce adı olmayan birçok nesne adlandırıldı; tanrılara karşı yapılması gereken yüksek görevlerle sunguları belirleyen yasaları ve harfleri ona borçluyuz"; aynı şekilde, astronomiyi, müziği, jimnastik salonunu, dansı ve yorumu (genellikle, dinsel yorum) da. Jimnastik salonu –yaptığımız tek saptama budur– göstermektedir ki, Mısırlı tanrının Yunanca yorumu, sırf Yunanlılara özgü olan bazı kültürel öğelerin eklenmesini de beraberinde getirmiştir. Kaldı ki, yalnızca aynı öğeler eklenmekle kalınmamış, konuda da değişiklik yapılmıştır: Thoth'un, yakışıklı delikanlılarla jimnastik yapmaya koyulması gibi...[13]

Mısır'da Thoth, kuşkusuz, yazı tanrısıdır, ancak yaratıcı tanrının sözlerini yazıya aktardığı anlamda. Mısır'ın özel adlarla ilgili listeleri, "Ptah'ın yarattığı ve Thoth'un ardından yazıya döktüğü her şey" gibi Mısır dilinde yazılmıştır[14]. Yazıyla sözcükler birbirine karışma eğilimindedir. Assmann, şu saptamada bulunur: "Demek ki, nesnelerin yanı sıra hiyeroglif yazıyı yaratan, yaratıcı tanrı Ptah'tı, çünkü Thoth'un görevi yalnızca, Ptah'ın yarattığı şeyleri kaydetmekten ibaretti. Nesneler zaten hiyeroglif yazıyla gösteriliyordu ve Thoth'un tek yaptığı, onları papirüs üzerine geçirmekti". Öyle görünüyor ki Thoth, tanrıların kâtibiydi ve Mısır dilinde tam olarak "kutsal sözler" (*mdw nṯr*) anlamına gelen bir sözcükle belirtilen hiyeroglif yazıdan sorumluydu. Büyücü olan Thoth, doğru formülü bildiği için pek doğal olarak evreni egemenliği altına almıştı. Bu arşivci ve büyücü, gözümüzde ve bizden önceki Yunanlıların gözünde, önemli ve yaratıcı bir dilin henüz etkileyiciliğini yitirmemiş olan gücünü temsil etmektedir. Bu dil, hiç kuşkusuz, "kutsal sözcükler"in şekilli ve yapısal bir ifadesi olarak kabul edilen hiyeroglif işaretlerin ilettiği dildir. Bütün ülkenin kullandığı bir dilden daha çok, yalnızca papazlardan oluşan seçkin bir memur tabakasına yönelik olan değişmez bir sistem söz konusudur burada: Bu hiyeroglif işaretler, Yunanlılarla Romalıların bunlarla ilk tanıştığı dönemde, artık

hiç kimsenin konuşmadığı –kaldı ki, daha önce de hiç kimse konuşmamıştı– oldukça karmaşık ve alimlere özgü bir dili iletiyordu. Bu işaretleri, gerçekte, günlük yaşamda kullanılan din-dışı halk yazısından ayırmak gerekir. Temelde, Mısırlılarda tanrıların diliyle insanların dili arasındaki fark yazı düzeyindedir. Seçkinlerin özel dili ile halkın genel dili arasındaki karşıtlığa göre açıkça düzenlenen bu bağlamda, diğer dillerin, Mısır'a yabancı olan dillerin varlığını nasıl açıklayabiliriz?

Dillerde farklılığın nedeni, Babil modeline göre açıklanabilir: Bir düşüş, çöküş ya da felaket sonucunda, yüksek tabakada ve halk tabakasında önceki durumun –bolluk ve zenginlik durumu– bozulması. Ayrıca, bu çeşitliliğin, ta ilk başlardan itibaren bilinçli varlığı doğal olarak diğerlerinden daha üstün, daha özgün kılan –çünkü diğerleri doğuştan hep "diğerleri" olarak yaratılmıştır– önemli bir yaratıcı eylemden kaynaklandığı şeklinde de bir açıklama getirilebilir. Eski Mısır'da (Yunanistan'da olduğu gibi[15]), Babil tanınmamaktadır. Aton'a yazılan (büyük bir olasılıkla, bizzat firavun Akhenaton tarafından) önemli bir övgü şiirinde şu satırlara rastlıyoruz:

> Ey senden başka hiçbir tanrının olmadığı sen, ey kafamızdaki tek tanrı, dünyaya şekil veren sensin [...]. Herkese hak ettiği mevkiyi veriyor, herkesin ihtiyacına göre gerekli olanı yaratıyorsun: Herkese besin ve doğru olarak biçilmiş bir yaşam süresi veriyorsun. Yabancı halkların ağızları farklı dilleri konuşuyor; farklı deri rengine sahipler, çünkü onların farklı olmasını istiyorsun[16].

Esna'daki (Roma döneminde) Khnoum tapınağında yazılan bir övgü şiirinin birkaç satırı, bu metnin devamı gibidir. Burada, yine aynı anda halkların çeşitliliğinden ve dillerin farklılaşmasından söz edilmektedir.

> Böylelikle, şimdiki halleriyle hepsi onun [tanrı Khnoum'un] çömlekçi tezgâhı üzerinde yapıldı; ancak, Mısır diline kıyasla daha farklı bir dil elde edecek şekilde, her ülkenin ses organı ters çevrildi [...][17].

Mısırlılara göre hiç kuşku yoktur ki, yabancı diller, tek anlaşılır dil olan Mısır dilinin –ta ilk başlardan beri– tersyüz edilmesinden, bozulmasından, değiştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Mısır'da ikamet eden yabancıların, özellikle de Firavun Psammetikhos hizmetinde ücret karşılığında çalışan ve İÖ 593'te Abu-Simbel'deki devasa heykellerin birinin

bacağının üzerinde kazıyarak Yunancayla iki yazıt yazan Yunanlılarla Karialıların da bu egemen kanıyı paylaştıkları sanılmaktadır. Bu "yabancı lejyon" askerlerinin (ki bunlar kendilerine *allóglôssoi*, yani bir ya da birkaç yabancı dil konuşan kişi adını vermişti) başında Potasimto adında biri vardı. Olduğu gibi alıntılıyorum:

> *1. Alıntı:* Kerkis nehrinin izin verdiği en yukarı bölgeye kadar gemiyle çıkan Theokles'in oğlu Psammetikhos'un yanındakiler, Kral Psammetikhos'un Yeb adasına* gelişiyle ilgili olarak şu sözleri yazdırdılar: "Yabancı lejyon"un [sözcüğü sözcüğüne: *allóglōssoi* yani "başka dilleri konuşanlar"] başında Potasimto, Mısırların başındaysa Amasis vardı. Bize yazıt yazdıranlar, Amoibikhos'un oğlu Arkhôn'la Eudâmos'un oğlu Pelekos idi.
>
> *2. Alıntı:* Kral Psammetikhos, Amasis'in yardımıyla ilk dikili taşlarını koyduğunda, ben, Anaxos d'Ialysos [...][18].

Psammetikhos Yunandı, ancak Mısır'a yerleşmiş olan babası Theokles ona kral Psammetikhos adını vermişti. *Allóglōssoi*'nin başında bulunan ve dillere destan bir yaşta, yüz on yaşında ölen (Tekvin'deki Yusuf gibi) Mısırlı Potasimto'dan geriye, özellikle kendisine ithaf edilen bir kupa ile onun Kahire Müzesinin zemin katındaki bir salonda sergilenen lâhiti kalmıştır[19]. Yazıt işlerinden sorumlu olan Amoibikhos'un oğlu Arkhôn'la Eudâmos'un oğlu Pelekos ise kesinlikle Yunan idi! Ücret karşılığında çalışanları ve dolayısıyla kendilerini belirtmek için kullandıkları sözcüğü (*allòglōssoi*) Herodotos[20] da kullanacaktır, özellikle I. Psammetikhos tarafından deniz kıyısına yerleştirilen ve daha sonra Amasis döneminde Memphis'e taşınan Ionialı ve Karialı askerlerden söz ederken. İlginç olan şu ki, Mısır'dayken Yunanlılar kendilerini, pek doğal olarak, dilbilimsel açıdan başka dilleri konuşanların yani kendi ülkelerinde, Yunanistan'da, Barbar adını verdikleri insanların geniş ve belirsiz kategorisine yerleştirmektedirler[21].

Herodotos'un yapıtlarında insanların ilk konuştuğu dili araştıran kişinin Mısırlı bir firavun, Psammetikhos (I. Psammetik)[22] olmasına şaşırmamak gerekir. Firavun, bunun için, Mısır'da herhangi bir kuşkuya meydan vermeksizin ilk dilin doğuşunu incelemek için, insanlardan uzak bir or-

* "Filler Kenti" anlamına gelen, ancak günümüzde Asvan adası denilen ve Nil nehrinde bulunan bir ada. (ç.n.)

tamda ve kendisiyle konuşulmadan bir çocuk yetiştirilmesini emreder. Bu deney sonucunda[23] Psammetikhos, dünyanın en eski dilinin Mısırlılara değil de Frigyalılara ait olduğuna karar verir. Her türlü insan dilinden uzakta tutulmasını emrettiği çocuk, gerçekte, *bèkos* ister, ki bu Frigya dilinde ekmek anlamına gelmektedir. Ne var ki, bu hikâye bir Yunan hikâyesidir...Ve talihsiz kral Midas'ın halkı olan Frigyalılar, kültürel ve dilbilimsel açıdan, Yunanlılara Mısırlılardan çok daha yakındır[24]

Tanrıların Adları

Herodotos'a göre, yine de, Yunan tanrılarının, daha doğrusu Poseidon, Dioskuroslar, Hera, Hestia, Themis, Kharitler ve Nereidler dışında *hemen hemen* bütün Yunan tanrılarının adları[25] gerçekte Barbarlardan ve çoğu kez Mısır Barbarlarından gelmektedir. Bu adların başlangıç noktasını kolaylıkla kendi ülkelerinde gören Mısırlıların en azından söyledikleri budur: "Bizzat Mısırlıların söylediğini söylüyorum: Bana öyle geliyor ki, adlarını bilmediklerini söyledikleri tanrılar, en eski zamanlardan beri Libya'da kutsanan Poseidon[26] dışında, Pelasglar tarafından adlandırılmıştır.

Tanrı adlarının kökeniyle ilgili olarak, Mısırlıların görüşü olarak sunduğu bu görüşü benimsedikten sonra Herodotos, kendi kişisel duygularını açıkça dile getirir:

> Her bir tanrı kimden doğmuştur, ya da bütün tanrılar her zaman var olduysa, biçimleri [görünüşleri] nasıldır? Bu sorunun yanıtını sanki daha yeni yeni biliyoruz. Gerçekte, Homeros ile Hesiodos'un benden en çok yalnızca dört yüz yıl önce yaşamış olduklarını düşünüyorum. Oysa, Yunanlılar için kendi şiirlerinde tanrıların doğuşuyla ilgili bir kuram geliştiren (*hoi poiēsantes theogoniēn Hellēsin*), tanrıları kent gibi yer adlarıyla belirten (*epônumos*), onların ayrıcalıklarını (*timai*), etkinlik alanlarını (*tékhnai*) ve biçimlerini (*eídea*) belirleyen onlardır; onlardan önce yaşadığı söylenen diğer şairler, en azından kanımca, olsa olsa onlardan sonra yaşamışlardır[27].

Demek ki, Herodotos'a göre, Homeros'la Hesiodos panhelenik bir tanrı temsil biçiminin temel çerçevesini çizmişler ve genel bir kabul görecek olan bir panteon geliştirip yaymışlardır[28]. Ortaya koydukları sistemin, dinsel uygulamaların ve yerel tanrıbilimlerin çeşitliliğini –yerini kesinlikle almadan– aştığı söylenebilir. Hem değişik yerel uygulamanın sınırları

dışına çıkan şiirsel bir panteonu düzenlemenin, hem de herkesçe kabul edilebilecek dinbilimsel bir *öykü*'nün koşulu olan bu temel ad verme işlemi, Herodotos'un bu varsayımına göre, kurucu şairlerin zevkine kalmış bir işmiş gibi görünmektedir. Bu şairler müdahale etmeden önce durum nasıldı peki? Herodotos, bu tarihöncesi zaman konusunda herhangi bir kişisel görüşe sahip olmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte, konuyu sırf karmaşık bir hale getirmesi ya da ona dinsel bakımdan yetersiz bir içerik kazandırması şöyle dursun, birbirinden uzak olan ancak uyuşan iki tanık grubunun kendisine söylediklerini aktarmak için can atmaktadır. Memphis ve Heliopolis sakinleri (Mısırlılar ya da Yunan-Mısırlılar), on iki tanrı adlarıyla sunakların, tapınakların, heykellerin ve resimlerin Mısır'da icat edildiğini söylerler kendisine[29].

Dodone rahibeleri, en eski Yunan ülkesiyle ilgili olarak, geçmişi Pelasglara dek uzanan bir bilgiyi aktarırlar ona:

> Pelasglar [Atinalıların ataları, en eski Yunanlıların çağdaşları], benim de Dodone'de öğrendiklerime dayanarak bildiğim gibi, bir zamanlar, bütün adanabilen şeyleri dualar eşliğinde tanrılara adıyorlardı, ancak o zamanlar bu tanrıların hiçbirisini herhangi bir işaret ya da adla belirtmiyorlardı (*eponumíēn dè oud' oúnoma epoieûnto oudenì autôn*), çünkü henüz bunları (bu işaretleri, *oponumíai*, ve bu adları, *ounómata*) öğrenmemişlerdi. Tanrılara tanrı (*theoí*) diye hitap ediyorlardı, çünkü, her şeyi belli bir düzene oturtmuş oldüklarından (*kósmōi théntes tà pánta prêgmata*), bütün sınıflandırmalara (*pásas nomàs*) riayet ediyorlardı. Tanrı adlarını (*tà ounómata tôn theôn*) Mısır'dan alıp öğrenmeye (*epúthonto*) çok daha sonraları başlamışlardır; ne var ki, diğer tanrıların adlarını öğrendikten uzun bir sonra ancak Dionysos'unkini öğrenmişlerdir. Bir süre sonra, bu adları danışmak için, Dodone tapınağına gittiler. Bu tapınak (*mantéion*), Yunanistan'ın en eski kehanet danışma merkezi (*chrēstérion*) olarak kabul edilmekteydi ve o dönemde ondan başkası yoktu. Pelasglar, Barbarlardan aldıkları bu adları kullanıp kullanamayacaklarını sorduklarında, Dodone tapınağı onları kullanmalarını buyurur[30]. O zamandan itibaren, Pelasglar bu adları kullanarak tanrılara adak yaptılar ve daha sonra, Yunanlılar bu adları onlardan aldılar[31].

Yunan tanrılarının Mısır adları taşıdıkları anlamına mı gelmektedir bu? Mısırlılar açıkça (bu tanrıların çoğu için) bu görüşü savunmaktadır. Kaldı ki Herodotos, onların bu görüşünü hiç tereddüt etmeden aktardığını söylemiştir. Ivan Linforth ve daha sonraları Walter Burkert; Herodo-

tos'un, Pelasgların Mısırlılardan aynı adlardan daha çok tanrılara ad koyma alışkanlığını aldıklarını düşündüğünü ileri sürmüşlerdir[32]. Bu hipotez, Herodotos'un sözlerini gerçeğe benzerlik açısından kabul edilebilir bir şekilde açıklama avantajına sahiptir. Yine de dilbilim ve özellikle kökenbilim (kökbilgisi) konusunda –ki burada söz konusu olan kuşkusuz budur–, Eskiler, bizi şaşırtabilecek derecede öneriler ileri sürmek konusunda oldukça ustaydı: Örneğin, Yunanca sözcük kökleriyle Mısır tanrı adlarını açıklarlarken (Plutarkhos'a göre, bu oldukça yaygındı). İşte böylece Osiris adı, bir ara, kutsal ya da kutsallık (*hósios* ve *hierós*) kavramını belirten iki Yunanca sıfatın bir araya gelmesiyle açıklanmış bulunmaktadır[33]. Yunan tanrı adlarının Mısır dilindeki sözcük kökenlerinin (metninin ilgili bölümünde Herodotos'un açıkça başvurduğu) yakından uzaktan ciddi olmadıkları sanılmaktadır. Ve modern dilbilimin ölçütlerine uymaları gerekmiyordu. O halde, bana öyle geliyor ki, bu metni olduğu gibi ele alırsak Herodotos'u anlayabiliriz. Eski dilbilimsel karşılaştırmacılık uygulamaları, Herodotos'un incelediği Mısırlılara ya da Mısır Yunanlılarına Yunan tanrılarının adlarını Mısır diline dayandırmalarına olanak sağlıyordu. Ayrıca eklemek gerekir ki, bu adları benimseyen Pelasglar da bir barbar dili konuşuyordu. Bunu bize bizzat Herodotos söylemektedir. Öyleyse, ihtiyar tarihçinin bakış açısına göre, kendi tanrılarına verdikleri Mısır adları iki bakımdan yabancıdır. Sonunda bu takma adlarla belirtilecek olan tanrılara gelince, bunlar zaten çoktan vardı. Her birini özel bir adla belirtmeden önce bile, Pelasglar onları –çok sayıda olmalarına karşın– her zaman farklılıklarıyla birlikte biliyorlardı. Ancak, ilk dönemlerde, genel bir cins adla, "tanrı" (*theoí*) adıyla, onların her birine hitap etmekle yetiniyorlardı. Bu sözcük, denildiğine göre, "kurucu" (*títhēmi*'den –"kuruyorum"– gelen *thémtes* sözcüğü) anlamına gelmekte ve evren yöneticilerinin ortak özelliğini çağrıştırmaktadır[34].

Ada dayalı farklılıkların olmayışı, dinsel ayinlerde de farklılıklar olmadığı anlamına gelmiyordu. Herodotos, Pelasgların dinini, sözcüğün tam anlamıyla mitolojinin (Yunancada "teoloji") ortaya çıkması için gerekli koşullardan yoksun ve uzun süreden beri çoktanrıcı bir *orthopraxis* (doğru bir hareket) olarak sunmaktadır. Demek ki, ilk Yunan tanrıbilimcilerin (Homeros, Hesiodos, daha sonra Orpheus ve Musaios) öykülerinden önce, Pelasglar, bir mitolojinin ortaya çıkmasını mümkün kılan öğeleri, başka bir deyişle, ancak çok daha sonraları arkaik şairlerce tanımlanacak bir panteonu yeterince anlatmaya yarayan işaretler olan tanrı adlarını Mısırlılardan almışlardır. Pelasgların Mısırlılardan etkilenerek aldıkları bu özel adlar, Yunanistan'ın en eski tapınağı olan Dodone tapınağı tarafın-

dan onaylanmıştır. Bundan anlaşılıyor ki, Yunan tanrılarının adları (Barbar kökenli adlar), bu tanrılara yönelik tapınmalardan sonra ve tanrıların şiir türüne (mitoloji) konu olmalarından önce ortaya çıkmıştır. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Yunan tanrılarına yönelik dinsel uygulamalar, Yunanlılardan daha eski bir zamana dayanmaktadır. Gerçekte, Yunanlı olan ancak yine de yabancı bağlarını inkâr etmeyen bir geleneğe –yerinden oynatılamaz bir tapınak sayesinde– iyice yerleşen bazı rit ve adları yaşadıkları yerde, Helenlere bırakarak, uzun zaman önce yok olmuşlardır Pelasglar. Belirtelim ki, Herodotos'a göre, yalnızca aynı yerde kalan ve Atinaların atası olan Pelasglar Helenlere karışıp kendi barbar dillerini unutacaklardır. O halde, Atinalı tanrılar uzun zamandan beri vardı ve bu topraklarda, değişmediği varsayılan yerel bir geleneğe göre gerektiği gibi saygı görüyordu; ancak, adlarını başka yerden almaları son derece anlaşılamaz bir şeydir. Homeros ve Hesiodos, Yunanlılarda bir buluş ya da yenilik olarak yalnızca öyküyü görmüşlerdir: Kökeni kendilerine ait olmayan ancak hiç tereddüt etmeden sıkıca sarıldıkları dinsel bir uygulama gerçeğine ilişkin anlatımsal, mitolojik bir yaklaşım. Yunanlıları diğerlerinden ayıran, dinsel ritleri tekrarlamakla yetinmeyip ayrıca öykü anlatmalarıdır.

Tanrıların adları nereden gelmektedir? Onlara otoritelerini, ritüel etkiliklerini veren nedir? Unutmayalım ki, Atina ve Dodone dışındaki Pelasglar, Nil vadisi rahiplerininkiler kadar büyüleyici olan gizemlerin merkezi olan Samothrake adasının ünlü sahipleriydiler henüz. Çok uzaklardan, Mısır'dan ya da tarihöncesi dönemde açık denizlerden gelen bu adların da kutsal bir kökenden geldiği sonucuna mı varmak gerekir? Herodotos'un yapıtlarında böyle bir düşünceye rastlanmaz. Ne de daha sonraki Yunan kaynaklarında. Ne var ki, bu adların çok uzak bir geçmişe dayandırılması, yine de bu yönde bir izlenim yaratmaktadır. Gerçekte insanlar tarafından yaratılmış olan tanrı adlarının, insanların tanrılara daha yakın olduğu bir geçmişten geldiği düşünülmüştür. Bu adlar, kutsal olmadıkları gibi –kutsal olsalardı, tamamen doğal işaretlerden oluşacaklardı– sırf ortak bir kabulün ürünü de değillerdir. Tapınağın müdahalesi, onlara kutsal bir desteğin gücünü vermektedir.

Keyfiliğin Sınırları

Kratylos'u elimize alıp okuduğumuzda, Yunanlıların, tanrıların belki de kendi aralarında onlara verdiğimiz ortak adlardan daha değişik adlar

kullandığını düşünmekte olduklarını büyük bir zevkle tasavvur edebiliriz. Gerçekte Sokrates, *Kratylos* adlı yapıtta, tek gerçek tanrı adlarının kuşkusuz kendi kendilerine verdikleri adlar olduğunu söylemekte, ancak hemen ardından bunlarla ilgili hiçbir bilginin olmadığını belirtmektedir[35]. Gerçekte bildiğimiz tek şey, dua esnasında tanrıların kendilerine nasıl yakarılmasını istedikleridir. Bu düzeyde, tanrılara hitap ederken işlenen bir hata, gerçekte, ki bunu herkes bilmektedir, dinsel ritin etkisini geçersiz kılmaktadır. O halde, gerçek adlara ulaşmamız olanaksız olduğundan, koşulları göz önünde bulundurmadan, insanlar tarafından verilmiş ancak etkisi kanıtlanmış ve dinsel rit geleneği tarafından benimsenmiş olan adları incelemekle yetineceğiz[36]. Sokrates'in o zamanlar kendini verdiği o ünlü kökenbilim çalışmaları işte bu adlarla ilgiliydi. Hestia, Zeus ya da Apollon adlarına anlam yüklemek, bu adları gerçek değerlerine yeniden kavuşturmak demek, çok eski zamanlarda çok akıllı kimi adamların sonunda şu ya da bu tanrı için şu ya da bu adda karar kıldıkları tartışmaları aklımıza getirip açıklamak demektir. Böylece kökbilgisi, gizemli bir esinin etkisi altında kalmış kimi kişilerce, tanrılara yakın kimi adbilimcilerce ("ad sanatçıları[37]") yapılan bir uzlaşımın söylemsel nedenini sağlayacaktır. Kökbilgisine ilişkin bu türdeki, edimsel (performatif) ve oldukça gerçek bir tartışma –ki bunun, Platon'un *Kratylos*'u kaleme aldığı dönemden kısa bir süre önce başlamış olabileceği sanılmaktadır–, ile ilgili olarak en azından elimizde Mısır'da, Memphis'te bir örnek bulunmaktadır: Gerçekte, o atölyeden, kökbilgisi atölyesinden, Osiris ve Apis adlarından Yunanlıların kullanımına yönelik olarak Sarapis adı çıkacaktır[38].

Tanrı adının yaratıldığı[39] bu tür bir tartışmanın karşısına insanlarınkinden farklı bir tanrı dilinin olduğu varsayımını getiren bu belirgin kopukluk –çelişki demeyelim– ne olacak peki? Soru, sonuna dek açık kalacaktır. Bu sürekliliği daha iyi değerlendirmek için, bu uzun yolun daha birkaç aşamasını kısaca anımsatmayı öneriyorum: İlkin, akademisyenler hareketinin temsilcisi olan C. Aurelius Cotta'nın, Cicero'nun *Tanrıların Doğası*'na[40] ilişkin diyaloğuna müdahalesini.

Cotta'ya göre, kabul edilmesi gereken ilk şey şudur: İnsan dili kadar tanrı adı vardır. Dediğine bakılacak olursa (ki, belki de işi alaya döküyordur), Roma yüksek papazlık listelerinde çok fazla ad yoktur. Ancak, küçük sayıdaki bu adlarla belirtilen tanrılar, dünyadaki (ve belki de Roma'daki) değişik yorumlanışlarıyla ele alındıklarında sayılamaz oluveriyorlar. Cotta'nın diyalogda şakacı bir tarzda hitap ettiği Velleius, her zaman Velleius adını taşıdığı ve her gittiği yerde Velleius'a benzediği halde, Roma tanrısı

Volcanus her yerde Volcanus olarak ortaya çıkmayacaktır. Aynı durum Iuppiter için de geçerlidir: Yerlere ve koşullara göre kimi zaman Zeus, kimi zaman Ammon ya da bir başkası olacaktır. Bu bitmez tükenmez anlatma sürecinde işin içinde olan yalnızca tanrı adları değildir. *Interpretario*'ya (yorumlama), gerçekte, "imgeli", resimli tasvir düzeyinde ayrıca bir biçim değiştirme eklenir. Iuppiter her zaman ille de sakallı değildir. Minerva'nın gözleri her yerde tirşe renginde değildir. Apollon her zaman tüysüz değildir... Cotta'nın da Velleius'a söylettirdiği gibi, bu basmakalıp şeylere takılı kalmak saçmalıktan başka bir şey değildir. Burada ad, resim gibi, zorunlu olarak ortak bir kabule ve genel koşullara bağlı olarak düşünülmektedir.

Bu şekilde düşünce yürüttüğümüzde, Plutarkhos'a göre tanrılar "ne barbar ne de Yunanlı, ne güneyli ne de kuzeyli olmasa gerektir[41]". Bu tanrıları bir yerden bir yere birbirinden ayıran, değişik papaz topluluklarınca dayatılan adların yanı sıra *timai* ve *prosēgoríai*, yani etki ve ayrıcalık alanlarıdır. Büyük bir serbestlikle verildikleri için, bu adlar beraberlerinde sık sık bazı zorluklar da getiriyordu. O nedenle, Eskiler tarafından değişik panteonlar arasında saptanan benzerliklerle bunların ifadesi birden fazla anlama gelebiliyordu. İS 120 yılına doğru kaleme aldığı *İsis ile Osiris*'inde Plutarkhos, Knidoslu Eudoksos'un[42] şaşkınlığını belirtmektedir: Knidoslu Eudoksos, İS 4. yüzyılın ortalarında, Demeter'in aşk sorunları konusunda neden kendi tartışmasız dengi olan İsis'le aynı kaygıyı paylaşmadığına ya da geleneksel olarak Osiris'le kıyaslanan Dionysos'un neden Nil nehrinin kabarmasına ve ölüler üzerindeki egemenliğe yabancı olduğuna bir türlü akıl erdiremiyordu. İşlevsel denklik belirli bir sisteme dayanmamaktadır. Bununla birlikte, bu zorluk Plutarkhos'u kıyaslanan nesnelerin (değişik panteonlar) kendi aralarında benzeşmez olduğunu ileri sürmesine yol açmamıştır. Ona göre, bu çok sayıdaki tanrıbilimsel farklılıklar, gerçekte, aynı ve tek bir realitenin değişik tarzlarda algılanmasından kaynaklanmaktadır.

Bununla birlikte, ana ögeleri algılama tarzları değişik olsa da, bunlar (hem kültler hem de adlar, *timai* ve *prosēgoríai*), diye belirtir Plutarkhos, her defasında değişik ve her defasında yasal bir geleneğe (*katà nómous*) göre ifade edilmektedir. Demek oluyor ki gerçek, ne Yunanlı ne de Mısırlıdır. Nerede olursak olalım ve –bunu belirtme hakkına sahip miyiz değil miyiz bilemiyorum– yerel adlandırmalar ne olursa olsun, tek bir tehlikeden sakınmak gerekir: Kaçınılmaz olarak olumlu olan geleneksel tanrı kavramını, ateizm (abartılı kuşku) ya da batıl inanç (aşırı ya da uygunsuz uygu-

lamalara yol açan safça bir inanç) yönünde saptırmak[43]. Plutarkhos'un anlatımı, bu bakımdan, hem Cotta'nın hem de Herodotos'unkiyle uyuşmaktadır. Her halkın, her kentin kendine özgü gelenekleri (*nómoi*) vardır. Bu durum, evrensel bir gerçek ile bunun yerel anlatımlarının kaçınılmaz özgüllüğünün aynı anda önceden kabul edilmesini gerektirmektedir.

Origenes, Plutarkhos'tan yaklaşık yüz yirmi yıl sonra, yaklaşık 245'te, Epikurosçu Celsus'un Hıristiyanlara karşı yazmış olduğu söylevi çürütmek için uzunca bir yazı yazar. "Derin ve sözle anlatılamaz" olan ad ve özellikle tanrı adları sorunu konusunda, genel kabul gören bir kökenin savunucuları olan Aristotelesçiler ile doğal bir kökenin savunucuları (üstelik birbirinden farklı iki kurama göre) olan Stoacılarla Epikurosçuların uzun zamandan beri karşı karşıya geldiği tartışmalara anıştırmada bulunur bu yazısında. Burada Origenes'in dikkatini çeken, bu adlardan bazılarının etkiliğidir, "enerji"sidir:

> Eğer, bu sorunla ilgili olarak, bazı "etkili" adların kökenini –ki bunların bazılarını Mısırlı bilginler, kimi bilgin Pers rahipleri, kimi Brahman Hint filozofları, Samaniler ve diğer halklardan kimi insanlar kullanmaktadır– saptayabilseydik; eğer, büyü denilen şeyin, Epikuros'la Aristoteles'in öğrencilerinin düşündüğü gibi, tamamen tutarsız bir uygulama değil de, bu sanatta uzmanlaşmış kişilerin kanıtladığı gibi, çok az kişinin temel kurallarını bildiği tutarlı bir sistem olduğunu kanıtlayabilseydik, o zaman Sabaoth, Adonaï adıyla Yahudilerin büyük bir onurla başkalarından aldıkları diğer adların ortak ya da sonradan yaratılmış bazı gerçeklere değil de, Evrenin Yaratıcısı'na mal edilen kutsal ve gizemli bir bilime dayanarak verildiğini söylerdik. O nedenle, nasıl ki Mısır dilinde bazı demonları, Pers dilinde ya da başka bir halkın dilinde başka güçleri belirtmek için söylenen diğer adlar etkiliyse, art arda birbirleriyle bağlandıkları özel bir yapı içerisinde söylendiklerinde bu adlar da etkili olabilmektedir. Aynı şekilde, değişik bölgelerde ortak kabul gören yeryüzü demonlarının adlarının, o yerin ve halkın diline uygun bir şekilde telaffuz edildiği görülmektedir [...][44].

Büyük Hıristiyan düşünür Origenes, Philon'la İskenderiyeli Clemens'in çoktan tektanrıcı tanıkları olduğu adların bu sihirli gücüne herhangi bir kuşkuya yer vermeksizin inanmaktadır. *Questions et réponses sur la Genèse* (*Yaratılış Üzerine Sorular ve Yanıtlar*) adlı yapıtında Philon, adların son derece bilge kimi insanlar tarafından –hayvanları adlandıran ve Tanrıya

en yakın kişi olan Adem gibi– verildikleri için etkili olduğunu söylemektedir: Tahminlere göre, bu adlar o kadar büyük bir kesinlikle verilmiş ki, hayvanlar adlandırılır adlandırılmaz kendi adlarını tanımışlardır; Diğer yandan İskenderiyeli Philon, bütün insanların duaların Barbar dillerinde daha fazla etkili olduğunu kabul ettiğini ortaya çıkarıyordu. Celsus'a gelince, Hıristiyanlarla Helenlerin bu konuda tamamen uyuştuklarını belirtmektedir: Hıristiyanların bazı şeytanların adlarına başvurarak yaptıkları şeytan çıkarma ayinlerinin etkiliği konusunda hiçbir tereddüdü yoktur[45].

Origenes, büyü konusundaki bu düşüncesini, çoktanrıcı çağdaşlarının meleklerin ve gök varlıklarının aracılığıyla sağlandığını ileri sürdükleri büyücülük uygulamalarıyla aynı yönde geliştirir:

> Adlar kuramına, dua uygulamaları konusunda uzman olan kişilerin söylediklerini de eklemek gerekir: Dua sözlerini kendi öz dilinde söylemek demek, büyünün vaat ettiği şeyi yerine getirmek demektir; aynı duayı herhangi başka bir dile çevirmek demek, onun geçersiz ve etkisiz olduğunu kabullenmek demektir. O halde, şunu ya da bunu yaptırma gücüne sahip olan, adın belirttiği şeylerin anlamları değil, seslerin özgülüğü ve nitelikleridir. Aynı şekilde, Hıristiyanların Tanrıya Zeus adını ya da başka bir dildeki bir adı vermeyi engellemek için neden ölümüne savaşacaklarını bu tür düşüncelerle açıklayabiliriz[46].

Daha ileride Origenes[47], bu sorunu tekrar ele alır ve adların genel kabul gören kökeni konusunda Aristoteles'in kuramına inanmadığını yineler. Bu adların, özellikle özel adların etkili, edimsel (performatif) niteliğini belirtir: Yunanlı birini, adının Mısır ya da Roma dilindeki karşılığıyla çağırırsak, tepkisi farklı olacaktır! Dua yöneltilen tanrılar için de aynı durum söz konusudur.

Bu konuda katedilen yolla ilgili olarak, İamblikhos'un yaklaşık 300 yılında yazdığı *De Mysteriis Aegyptiorum* (Mısır'ın Gizleri) adlı yapıtı, tanrı dilinin dua ve büyüye yönelik kullanımı konusunda Yeni-Platoncuların yaptığı ateşli tartışmaların tam içine götürmektedir bizi. Görünürde anlamdan yoksun adların etkiliği konusunda düşünceler ileri sürülmektedir[48]. Antik büyü uzmanlarının *voces magicae* ya da *voces mysticae* adını verdiği şeylerden söz edilmektedir burada: Yabancı dillerden alınan ya da kısaca anlaşılması güç olan, büyücülerin katıldığı ritüel büyülerde sık sık kullanılan ve İamblikhos'un Porphyrios'a karşı savunduğu kalıplaşmış sözlerle adlardır bunlar.

İamblikhos, Helenlerin tanrılara hitap ederken neden kendi adlarından daha çok barbarların adlarını tercih ettiklerini kendi kendine sorar. Yanıtı şudur: Bu adlar, simgeleme gücünden yoksundur da ondan. Özgünlükleri, sözle anlatılamazlık ilkesine uymaktadır. Ayrıca bu adlar, gizleri bizzat tanrılardan öğrenen çok eski kutsal toplumlardan (Mısırlılar, Asurlular) gelmektedir. Ve bu mirasa uymak, onu sürekli devam ettirmek gerekmektedir.

İamblikhos'a göre, kutsal adlar gerçekte iki kategoriye ayrılır: Bizim anlamını bilmediğimiz ancak tanrılar için anlamı olan adlar ile bizzat tanrılar açıkladığı için anlamını bildiğimiz adlar. Bu ikinci kategori, bizzat tanrılar tarafından getirilen gizemli ritüeller çerçevesinde aktarılan adlarla (Eleusis durumunda olduğu gibi) ilgilidir.

İamblikhos, Platon'un tanımadığımız bir tanrı diline anıştırmada bulunurken bizi yönlendirdiği yöne çok yakın olan bir yöne götürmektedir. Tutarlı düşünceleri bu konuda, Platon'un yaptığı gibi, bizi ihtiyatlı olmaya çağırmaktadır. Gerçekte, iki değişik neden ileri sürmektedir: Kutsal halklarla tanrılar arasında gerçek bir akrabalık (*suggeneía*) oluşu ve gene tanrılarla akrabalık düşüncesine gönderme yapan –ancak değişik bir tarzda, örneksemeli olarak– geleneğin değişmezliği. Kesinlikle tanrılarla özdeşleşme diye bir şey yoktur. "Barbar adlar"ın olduğu gibi tanrıların dillerinden değil, ancak tanrıların dillerine yakın dillerden geldiği söylenmektedir. Kutsal halkların dillerinden kaynaklanan kalıplaşmış sözleri kullanarak, bizzat tanrılara ve onların diline yaklaşılır, ancak hiçbir zaman ulaşılmaz.

"Antik dualar, diye yazar, bir bakıma insanların kutsal sığınakları olduğundan, onları her zaman olduğu gibi, onlardan hiçbir şey çıkarmadan ve onlara yabancı hiçbir şey eklemeden korumak gerekir[49]." Bu metnin anlamını zorlamamak gerekir. İamblikhos, tanrıların herhangi bir Barbar dili konuştuklarını söylememektedir: Söyleseydi, Asur diliyle Mısır dili arasında bir seçim yapması gerekecekti. Ad-anlam uygunluğu adı verilen şey, yani bizzat tanrının kendi dilinde kendini adlandırması, her zaman olduğu gibi şimdi de kapsam dışındaymış gibi gösterilmektedir. Burada da, yöntemleriyle yakından ilgilendiği halde kimi büyücülerin savlarını tamamıyla reddeden bir düşünce geleneği söz konusudur. İamblikhos, özellikle bu "büyücü yöntemleri"ne (*goêtôn tekhnásmata*)[50] anıştırmada bulunmaktadır; bu yöntemler, kuşkusuz, papirüs üzerine yazılmış büyüyle ilgili Yunan metinlerince doğrulanan sesli ritleri kapsamaktadır. Doğaüstü güce sahip kutsal dillerle yapılan büyülerde, bazı

korkunç şeytanlara söz hakkı ve dolayısıyla varlık verilmektedir. Peki İamblikhos bu konuda ne söylemektedir?

> Öyleyse, gerçekten uzak olan varsayımları bir kenara bırak: Örneğin, yakarılan kişinin (yardıma çağrılan tanrı ya da demon) Mısırlı olduğu ya da Mısır dilini kullandığı varsayımını. Daha çok şu varsayımda bulun: Tanrılarla ilişki kurma olanağı ilkin Mısırlılara tanındığı için, tanrılar Mısırlıların kuralların göre adlandırılmak istemektedirler. Burada her şey "büyücü yöntemi" değildir: Gerçekte, tanrıların en iyi şekilde anladıkları ve bizi en iyi şekilde onlara bağlayan bu adlar nasıl hayal ürünü olabilir? Bu adlar olmadan hiçbir ayin işlemi yapılamaz ve bunların tek eksiklikleri, üstün varlıklarınkine eşit bir güce sahip olmamalarıdır[51].

Mısır'daki sihirle ilgili Yunan metinlerinde, sihirbaz, insan dili elverdiğince ıslık çalmakta, dilini şapırdatmakta, kuşların kulak tırmalayıcı sesini taklit etmekte, soluk alıp vermekte, üfürmekte, böğürmekte, inlemekte, tanrıların gizli adlarını söylemekte ve gerçek anlamda "değişik kutsal dil kütüklerinin dilbilimcisi" işlevini görmektedir[52].

Papyri Graecae Magicae'deki (*Sihirle İlgili Yunan Papirüsleri*) sihirbaz, "demon"ların gizli adlarını bildiğini iddia etmektedir. Bu büyücüye başvuran ve bu iş için ona para ödeyenler, öyle görünüyor ki, bu uzmanın tanrıların dilini konuşabildiğine iyice inanmaktadırlar. Porphyrios'a verdiği yanıtta İamblikhos, bu tür büyü tekniklerinden esinlenen bazı yöntemlere açıkça başvuran dinsel bir uygulama olan ve tanrısal varlıklara dayanan bir büyücülüğü savunur. Yine de, bu büyücülük türü ile büyücülerin iddiası (*goètai*) arasında bir mesafe koymaya çalışır. Ona göre, barbar adlar (*onómata bárbara*) doğrudan tanrıların dilinden değil, yalnızca insanlarla tanrılar arasında ilk ilişkilerin kurulduğu döneme dayanan çok eski adlardan gelmektedir.

Karşılaştırmacılığın Doğuşu

Şabat'ın Çekiciliği, ya da: Ritlere Nasıl Bir Anlam Yüklemeli?

Kuşkusuz, imgelerden yoksun olduğu düşünülen ve tanrılar konusunda yazılan ilk hikâyeyle ilgili olarak, Yunanlılarla Romalılar uzun süreden beri bazı "barbar kaynakları"nda büyük bir zevkle bilgi kalıntısı aramaya koyulmuşlardır. Böylece Herodotos (I, 131), Perslerin tapındığı tanrıları sıralarken, Perslerin insanbiçimciliği reddettiklerini ve tapınaklarında dinsel heykeller (*agálmata*) dikmediklerini belirtmektedir. Özünde başkalarının tanrılarını yadsıyan herhangi bir tektanrıcılıkla ilgisi olmasa da, bu imgenin reddi, Eskilerin gözünde gizli bir şiddet kaynağı oluşturabilir. Söylenenlere bakılırsa, Pers kralı Kambyzes Mısır'a ayak bastığında, bir tanrının canlı imgesi olan boğa Apis'i öldürmeye can atar. Ve Persler arasında bu şekilde davranış sergileyen tek kişi Kambyzes değildi. Bu kral, Yunanlılarda bir geleneği başlatır: Gerçekte Themistokles, ünlü bir söylevde, kral Kserkses'i Küçük Asya'da tapınaklara hakaret etmekle ve tanrıların heykellerini (*agálmata*) yıkmakla suçlar. Bu dosyaya ayrıca, III. Artakserkses Okhos'la ilgili anlatılanları da eklemek gerekir: Bu kral da

Apis'i öldürmekle kalmamış, Mısırlıları kendi ülkelerinde lanetlenmiş olan eşeğe –Seth'in hayvanı– bir tanrı olarak davranmaya da zorlamıştır[1]. Özellikle Cicero'nun yapıtlarındaki klasik anlatım, o dönemdeki İran dininin bu özelliğini Herodotos'tan alacaktır[2]. Ancak burada bizi ilgilendiren, bu Pers davranışının klasik tasviri ile Eskilerin yaptığı Yahudilik tasviri arasındaki büyük benzerliktir. İmgenin reddi konusunda yine aynı görüş, olası şiddet konusunda ise yine aynı kuşku egemendir. Herodotos'a (I, 131) başvuran Celsus, Yahudilerin Tanrı konusundaki öğretilerini Perslerden aldığını ileri sürecektir. Diogenes Laertios (I, 9) ise, Yahudilerin Müneccimlerin soyundan geldiği yolundaki kimi söylentileri aktararak, Perslerin Yahudi felsefesinden esinlendiklerini ortaya atar[3].

Yahudilerdeki dinsel tasvir karşıtlığı (aniconisme) –kuşkusuz tektanrıcılık konusu dışındaki (burada da bunu karıştırmamak gerekir)– eskilerin gözünde daha başka benzerlikler içermektedir. En ilginç olanı, büyük bir olasılıkla, eski Roma'nın kimi zaman dinsel kökenlerine yönelik takındığı bakış açısıdır.

Dionysios ve Plutarkhos gibi, Varro'nun da Romalılara özgü bir kural olarak gördüğü ilk dinsel tasvir karşıtlığı, Yahudilerin kendi tanrılarına bir imge vermeyi reddetmeleri olgusuyla açıkça karşılaştırılabilir. Bu durum, genelde dinsel dil konusunda karşılaştırmacı bir düşünce yürütmemize yol açmaktadır. Gerçekte, dinsel tasvir karşıtlığının doğal sonucu, bu terimin Yunanca anlamıyla mitten sakınmaktır. Ne imgeye ne de insanbiçimciliğe yer vardır; o halde, soyağacına, aile hikâyelerine, kısacası tanrılarla ilgili öykülere yer yoktur. Sözgelimi, Romalıların miti, Georges Dumézil'in[4] birçok kez gösterdiği gibi, ilkin kentin hikâyesinden oluşmaktadır. O nedenle, Eskilerin Yahudi dinsel tasvir karşıtlığına ilişkin bakış açıları göz önünde bulundurulduğunda, zorunlu olarak şu soru sorulur: Roma'da *mutatis mutandis* kutsal bir hikâyede yer aldığına göre, efsane *Tevrat*'ta değil de nerede bulunur? Böyle olmakla birlikte, Yahudilerin tanrısı, tıpkı Romalıların tanrıları gibi, hikâyeye müdahale etmektedir. Bu bakımdan, bir nehir kıyısında sepet içine koyulup terk edilişinden bedeninin yok oluşuna kadar Musa'nın Kutsal Kitap'ta yer alan hikâyesini Romalıların Romulus'la ilgili geleneksel hikâyesiyle karşılaştırmak isteyebiliriz. Gerçekten de görüleceği gibi, gerçekliği su götürür birkaç değişke sayesinde Romalılar, Musa'yla ilgili birkaç hikâye bilmektedirler. Bu konuya tekrar geri döneceğiz.

Bununla birlikte, şimdilik araştırmamızı bu yönde sürdürmeyeceğiz. Yahudi halkının Kutsal Kitap'taki hikâyesi, genelde, Romalılar için çok

büyük bir ilgi konusu oluşturmamaktadır. Her şeyden önce Romalıların ilgisini çeken, Yahudilerin öykülerinden daha çok gelenekleri, dinsel kurallarıdır.

Yahudilikle ilgili olarak Romalıların kafasına –karşı olsunlar ya da olmasınlar– sık sık bir konu takılmaktadır: "Ödünç alma" konusu. Kesinlikle Yahudiliği benimseme anlamına gelmese de, İmparatorluğun birçok vatandaşının özellikle Şabat'a kısmen de olsa uyduğu görülmektedir. Tarihçi Flavios İosephos, *Pros Apiona* adıyla bilinen Yahudilik savunmasında bu olguya anıştırmada bulunmaktadır: "Haftalık dinlenme alışkanlığımızın yayılmadığı ve oruç, lamba yakılması ve beslenmeyle ilgili birçok kuralımızın yerine getirilmediği ne bir Yunan kenti ne de barbar bir halk vardır[5]." İskenderiyeli filozof Philon, *Musa'nın Yaşamı*'da, aynı düşünceyi çok daha önceleri işlemişti. Biliyoruz ki, Hıristiyanlık ve Yahudilik dışındaki Ovidius, Horatius, Tibullus ve Persius gibi Latin şairler de Şabat'a anıştırmada bulunmuşlardı[6]. Yahudilikten gelen Hıristiyan düşünürler, İsa'nın öğrencilerinin Romalıların dinsel uygulamalarından esinlenerek aldıkları birkaç davranışı önemsiz bir olguymuş gibi göstermek için bu temaya sarıldılar. Karşı olanlar, gerçekte Doğu'ya doğru yönelip ona dua edildiği ve özellikle güneşli günde, Pazar günü, ona saygı gösterildiği için Hıristiyanların tanrısının güneşten başka bir şey olmadığını ima etmişlerdi. Tertullianus bunlara yanıt olarak, çoktanrıcıların da özellikle Cumartesi günü yıkanmama ve haftada bir gün dinlenme ve güzel yemek yeme gibi alışkanlıkları Yahudilikten aldıklarını söylemektedir:

> Böylelikle, sizler de kendi dinsel uygulamalarınızı bir tarafa bırakıp başkalarınkine sarılıyorsunuz; gerçekte, Şabat, güzel yemek, lamba yakılması, mayasız ekmek yememe, kıyı üzerinde dua etme gibi tanrılarınıza kesinlikle yabancı olan gelenekler Yahudilere aittir. O nedenle [...], bizi güneşle güneş günü konusunda eleştiren sizlerin bizimle olan yakınlığınızı itiraf etmeniz gerekir: Satürn ve Şabatlarınız bizlere yabancı değildir[7]!

Özellikle Yahudi kaynaklı kimi yabancı buyrukların bu taklidini filozof Seneca da kişisel bir anıya başvurarak şöyle anlatmaktadır: Gençlik dönemim Tiberius'un ilk hükümdarlık yıllarına rastlıyordu. Yabancı inançlara ait kutsal nesneler dinsel törenlerde taşınıyordu; ancak, bazı etlerin yenmemesi batıl inanç belirtisi olarak algılanıyordu[8]." Yabancı inançlarca dayatılan bazı beslenme davranışlarını (örneğin, domuz eti yememe) bazı vatandaşların benimsemesi, Romalılara göre kabul edilemez bir şeydi. İmparator

Tiberius'un bu tür yabancı hayranlıklara karşı nasıl şiddetli bir tepki gösterdiği bilinmektedir. İmparator, Mısır ve Yahudi kültlerini benimseyen herkesi ülke dışına sürmüştür[9]. Burada, Yahudiye'nin Mısır'la karıştırıldığı görülmektedir. Romalılar, özellikle dinsel uygulamalar bakımından kınadıkları bu iki bölgeyi çoğunlukla aynı derecede hor görüyorlardı. Yahudilerle Mısırlıların bir tutulması çok olağan bir şeydi: Sözgelimi, İmparator Augustus, eski Eleusis gizlemlerine duyduğu saygıdan ötürü, Mısır gezisi sırasında Memphis'e uğrayıp Apis'i görmeyi reddetmiş ve Yahudiye'den geçerken, Kudüs'e ya da başka bir yere gidip ibadet etmediği için torunu Gaius'u kutlamıştır[10]. Kaldı ki, Freud'dan çok daha önce Eskilerin Musa'yı nasıl Mısırlı olarak gördüklerini yakında keşfetme fırsatını bulacağız.

Seneca'nın[11] bu genel bağlamda yer alan bir başka metni, sırf bu red olgusuna takılıp kalmanın tek başına yeterli olamayacağını iyice göstermektedir. Ayrıca, başkalarının geleneklerini kerhen de olsa alıp kullanmanın kişilerde –ki bu durum, bundan böyle onları kendi uygulamaları konusunda da düşünmeye itmektedir– nelere yol açacağını incelemekte yarar vardır. Bu yabancı düşmanı töre yazarı, o dönemde Roma ahalisinin bazı tabakalarında yaygın gibi görünen bir moda olgusunu kınar, yoksa –belirtmek gerekirse– herhangi bir inancı yaymak için gösterilen çabayı değil[12]: "Bu habis halkın gelenekleri öylesine önem kazandı ki, bundan böyle bütün ülkede kabul görmüştür; yenilenler yenenlere kendi yasalarını dayatmıştır." Yazar, metinde yer alan bir yorumunda, genellikle ritlerin anlamına ilişkin derin düşüncelerini dile getirir. Şabat'a ilişkin bu yorum, başlangıçta düşmanca bir tavırla yazılmış olmasına karşın, son derece önemli açıklamalar getirmektedir: "Bununla birlikte Yahudiler, kendi ritlerini neden yaptıklarını bilmektedirler, oysa halkın [Roma halkının] çok büyük bir bölümü nedenini bilmeden [bu ritleri] uygulamaktadır[13]."

Bize öyle geliyor ki, kendi tanrıbilimsel ve kültürel bağlamından çıkarılıp alınan bir ritle ilgili söylenenler, Romalıların herhangi bir geleneksel dinsel uygulamasına da pekâlâ uygulanabilir. Gerçekte, özü gereği kuralcı olan *Urbs*'un dini, herhangi bir dogmatik yorum olmayışından hem genel hem de özel düzeyde memnunluk duymaktadır. Kendini kabul ettirebilecek herhangi bir açıklamaya başvurmaya gereksinim duymaksızın, geleneksel uygulama yerine getirilir. Ancak, davranışların yorumu konusunda daha fazla serbestlik görülür. Nedenlerle ilgili çok sayıda anlatım bulunsa da, bunlar birbiriyle çelişmektedir[14]. John Scheid, riti bahane eden büyük miktardaki bu açıklamalar ile bu çokanlamlılığın neden gerçekte hiçbir şekilde yorum sayılamayacağını ve onların da geleneğe

bağlı olduğunu gösterdi: Değişik hikâyeler anlatmak ve bunların en iyi değişkesi konusunda tereddüt etmek, açıkça belirtilmese de, insanı en gerçek uygulamaya götüren geleneksel bir oyun oluşturur[15]. Peki ne demek istiyor Seneca? Öyle görünüyor ki sözlerinden, kendilerini geleneksel bir uygulamayı sıkı sıkıya, titizlikle yerine getirmeye iten nedenlerin (*causae ritus sui*) ne olduğunu Romalıların bilmesinde fayda olduğu anlaşılmaktadır. Ancak pek doğaldır ki, bu uygulama olsa olsa ortak bir kabule dayalı olabilir ve mümkün olan birçok kültürel seçimlerden birisini karşılamaktadır. Eskiler, tam anlamıyla bunun bilincindeydiler. Arkadaşı Galate Deiotarus'la kehanet yöntemlerini tartışırken Cicero, bu keyfîliği üstü kapalı bir biçimde kabul ediyordu; ancak, Romalılar açısından yabancı yöntemlerin yerli yersiz kullanıldığını ve *superstitio*'dan kaynaklandığını hatırlatarak, bu keyfîliğin göreli etkisini sınırlandırıyordu[16]. Ne tuhaf bir açıklık ve ırkmerkezci tatmin karışımıdır bu! Seneca, nedenlerini bilerek bazı kural ve yasaklara uymanın yine de arzu edilebilir olduğunu ileri sürmektedir. Bu, neredeyse başlangıçtaki açıklığa ulaşana dek göreceliği aşmakla eşdeğerdir.

Kanımca, böylesi bir öngörünün –keyfîliğin aşılması ya da işaret ile bunun belirttiği anlam arasındaki tam uygunluk– tek ama tek koşulu, aslında, atalardan kalma geleneklerin mutlak değişmezliğine her zaman titizlikle uymaktır. Yahudiler (Mısırlılara, Kaldelilere ya da *Mag*'lara benzeyen çok eski bir halk), Şabat'ı neden uyguladıklarını işte bu anlamda bilmektedirler. Bu konuda herhangi bir yoruma sahip olduklarından değil –aslında ellerinde böyle bir metin var, ancak önemi yok–, her zaman –ki *Romalılara göre*, sırf kökene sadık kalınarak– uyguladıkları için Şabat'ı bilmektedirler. Bu uygulamayı kısa bir süre önce Yahudilerden alan Romalılara gelince, her ne kadar tıpatıp aynı şeyi yapsalar da, bunu neden yaptıklarını "bilmelerine" olanak yoktur. İşte o nedenle, bu uygulama onlarda batıl bir inanç durumuna gelmiştir.

Gerçek Söylev[17] adlı yapıtında Celsus, Yahudilik konusunda Seneca'nın düşüncelerine o kadar yakın düşünceler dile getirdi ki Seneca'nın düşüncelerini daha önce bilip bilmediği tartışılabilir:

> Yahudiler, ayrı bir ulus oldular ve yasalarını ülkelerinin adetlerine göre koydular. Günümüzde henüz bu yasaları kendi aralarında koruyor ve her ne olursa olsun, en azından geleneksel olan bir dini uyguluyorlardır. Bu konuda, diğer insanlar gibi davranmaktadırlar, çünkü herkes, yerleşme biçimleri nasıl olursa olsun geleneksel adetleri yerine getirir. Ve öyle gö-

rünüyor ki, sırf değişik halkların aklına kendilerine değişik kanunlar koymak geldiği ve ortak mal olarak kararlaştırdıkları şeyi korumayı görev bildikleri için değil, büyük bir olasılıkla yeryüzünün değişik bölümleri başlangıçta değişik yasal güçlere tahsis edilip değişik yönetimlere ayrıldığı ve böylece yönetildiği için geleneksel adetler oluşmuştur. İşte, o zamandan beri her ulus adetlerini bu güçlerin istediği biçimde yerine getirdiğinden adetlerinde herhangi bir bozulma olmuyordu; her ulusta ta ilk başlardan beri yerleşen yasaları çiğnemek, kutsal şeylere saygısızlık demekti.

Konuyu biraz daha açalım: "O halde, bu ilke gereğince kendi yasalarını titizlikle korudukları için Yahudileri suçlayamayız. Suçlanması gereken, kendi geleneklerini terk edip Yahudi geleneklerini benimseyenlerdir[18]." Celsus'un kitabından arta kalanları kendisine borçlu olduğumuz Hıristiyan Origenes, çoktanrıcılığın bu şiddetli savunucusunun Yahudileri eleştirdiği bu satırlarda ne derece dalgın olduğunu ortaya çıkarır: Geleneksel adetlerini korumasını bilen herkese yöneltiği genel övgüden onları da yararlandırmaktadır[19].

Alıntı, Taklit, Tartışma ve İhtilaflar

Geçtiğimiz sayfalar, geleneklere bağlılığın kökene, davaya ve kısacası tanrılara bağlılıkla eşanlamlı olduğu yolundaki Eskilerin düşünce biçimini dinler tarihinin perspektifi içerisinde ana çizgileriyle ele almaya götürdü bizi. Günümüzde etnik arılığı çağrıştırabilen bu tavrın Eskilerde ne kadar yaygın olduğunu gördük. Ancak, oldukça ilginçtir, kendi içine kapanmaya yol açması şöyle dursun, bu tavrın ifadesi başkasına yöneltilen bir bakışa ve hatta şiddetli bir meraka sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Bu bakış kimi zaman kınayıcı, kimi zaman saygılı olmuştur, ancak her iki duygu çoğunlukla sıkı sıkıya birbirine karışmıştır. Gerçekte, önemli olan etkilerdir.

Seneca'nın açıklamasından, bilmek ya da daha doğrusu sürekli bilmek için evden dışarı çıkmamak gerektiği sonucu çıkmaktadır sanki. Çevirinin imkânsız olduğu ön gerçeğinin Eskilerde tamamen kuramsal düzeyde kaldığını hemen belirtelim. Bu ön gerçek, ticari gezilerin ve bütünleştirme (sindirme, birleştirme, özümleme) politikalarının yanı sıra, eşzamanlı bir çeviri yöntemi olan *interpretatio*'nun[20] oldukça somut ve yaygın uygulamasıyla da çelişmektedir; Yunanlılarla Romalılar, bu yöntem sayesinde, fazla zorluklarla karşılaşmadan başka kültürlerin tanrılarında alışılmış figürler bulmuşlar ve hatta onlara Yunan ya da Latin adlar verecek kadar ileri gitmişlerdir.

Ptah, Memphis'te, Herodotos'un yapıtlarında Hephaistos adını alır. Ve günümüzün tarihçileri; Merkür, Apollon, Minerva, Mars ile Sezar'ın tanıdığı diğer Kelt "Dis Pater"lerinin arkasında tam olarak hangi tanrıların olduğunu bulmak için araştırmalarını sürdürmektedirler. Roma'ya yerleşen bir İspanyol filozofu olan Seneca'nın açıklaması, bu türdeki karşılaştırmacı bir çalışmayı önceden çürütebilir mi? Sanmıyorum. Gerçekte, onun açıklamasını başka bir anlamda ele alabiliriz: Bizde zayıflayınca üzüldüğümüz bu kökene bağlılığın başka insanlarda, yabancılarda var olduğunu sık sık görmek durumunda kalırız. Kimileri, Arnaldo Momigliano'nun Fransızca çevirmeninin "barbar bilgi" adını verdiği şeyi elde bulundurabilir; hem Seneca hem de birçok dengi için, kimi zaman şaşırtıcı olan bu bilgiler kendi yerlerinde, geldikleri topraklarda gözlemlendiği zaman övgüyü oldukça hakketmektedir. Ancak, bu bilgiler, Asi nehrinin suları ansızın yön değiştirip Tiber nehrine dökülürcesine Roma'nın içine akmaya başlayınca, birdenbire değersiz saçmalıklara dönüşüveriyorlar[21].

İlkin kabul etmek gerekir ki, Eskileri karşılaştırma ve bizzat "çeviri" (*interpretatio*)[22] yapmaya iten neden kuramsal bir kaygı değil, kültürel karşılaşmanın, tedirginliğin, çarpışmanın kuşku götürmez ve mükerrer olan tarihsel deneyimidir. Roma gibi Yunanistan da kendi köşesine çekilmemiştir. Bütün tarihi boyunca, Anadolu, Yakındoğu, İran, Mısır ve İtalya'daki komşularıyla ticaret, çatışma ya da kültürel etkileşim ilişkileri sürdürmüştür. Kültürel görecelik, bu akımın yandaşları ne derse desin, kökenini ve ifadesini bazı güç ilişkilerinde bulur. Tarihin içinde yer alır, bir etki ve değişim alanında şekillenir. Savunucuları, yine de, sanki durum tamamen başka türlüymüş, sanki kıyaslanan şeyler tam olarak, doğal olarak birbirinden farklıymış gibi davranmaktadır. Ancak, gerçekte durum hiç de öyle değildir.

Antropolog Marshall Sahlins sayesinde, her toplumun kendine özgü bazı anlam ağları, "kültürel bir düzen"e dayalı simgesel türde bazı sistemler geliştiğini görebiliriz. İçerden ya da dışarıdan ortaya çıkan olaylar, bu kültürel düzenin kategorilerine göre yorumlanır. Hatta denilebilir ki, hiçbir olay bu yorumlama tarzı dışında algılanmaz.

Bunun tersi de doğrudur. Her olayın kendine özgü varoluş nedenleri vardır ve vuku bulduğu kültürel sistemin kurallarına uyması gerekmez. Dolayısıyla, olumsal bir olay, kurulu simgesel ilişkilerin algılanma biçimini etkileyebilir, değiştirebilir ve herkesçe kabul gören anlamların yeniden gözden geçirilmesine yol açabilir. Bu da, sonuç olarak, yapının yeniden düzenlenmesini beraberinde getirir.

Bu iki tamamlayıcı önermenin bireşimi, kültürel modelin olumsal (contingent) bir uygulaması olarak görür tarihi. Bu kültürel modelin ifadesi olan mitler de, tarihten bağımsız olarak düşünülemez. Sahlins, "mitsel gerçek"lerden ve "tarihsel metafor"lardan söz ederken bunu kastetmektedir[23].

İki ya da birçok toplum birbiriyle ilişki içerisine girdiğinde, zorunlu olarak mitler devreye girip biçim değiştirmeye başlar. Mit, yine de, kendi içine kapanma, zamanı reddetme ve zamandan kaçma eğilimindedir[24]. Tarihin reddi ile zaman dışındaki kendine kapanma; şimdiki zamanın olmasa bile en yakın geleceğin tam ötesinde, başkalarının istenen ya da istenmeyen varlığının anlam sürekliliğini, değişmezliği ve "çekingenlik"in alışılmış güvenliğini karşı karşıya bıraktığı tehlikelerin en azından belirsiz bir bilincini gerektirir. Mitsel bir öykünün zamanın dışında kalması ya da etnik olarak arı olması söz konusu değildir. Öykü (İngilizcede, buna *story* denilmektedir), kaçınılmaz olarak, başkasıyla ilişki halinde ve çoğu kez başkasına yanıt olarak tarihin (*history*) içinde anlatılır.

Bir kültürün kendini algılama tarzı, başkalarının kendisiyle ilgili edindikleri imaja bağlıdır. Bu olgunun ne demek olduğunu anlamak için, bazı biçim ve yapı değişikliklerine, başkasından alınıp kendine mal edilen ya da reddedilen şeylere, uyarlama ya da dönüşümlere yol açan çatışma, karşılaşma ve tepkilerin incelenmesine öncelik vermek gerekir. Kültürlerötesi ilişki ve yayılmaları konu alan kıyaslama, böylece, tarih içinde konuları arasında herhangi bir ilişki bulunmayan ancak aynı derece doğru olan başka bir kıyaslamayla birleşir.

Tabuların Kıyaslanması: Arılık, Bütünlük, Kimlik

Heterojen kültürel alanlarına ilişkin bazı anlatı ve yargıların nasıl ortaya çıktıkları, geliştikleri ve karşı karşıya geldiklerinde birbiriyle nasıl etkileştiklerini görelim şimdi. Sözgelimi, bir Yunan uygarlığı uzmanı, şu sözümona "Yunan mucizesi" onun gözlerini kör etmemişse, Yunan bilinci alanında Mısır'ın birden nasıl seçkin bir yer tuttuğunu gözlemlemek için, Mısır'daki rahipler ve temizlenme kuralları konusunda Yunanlıların görmek istedikleri şeye doğru yönelecektir pek doğal olarak. Softa, Orpheus'çu ya da Pythagoras'çı yasaklar konusundaki düşünceler, gerçekte, Mısır'dan geçmektedir. Daha sonraki yıllarda papazlığa ilişkin arınma ve kutsallık konusundaki daha genel düşünceler de öyle. Herodotos'tan Diodoros'a, sonra

Khairemon'dan Porphyrios'a kadar, bazı ögelerin bir yandan Mısır diğer yandan Yunan geleneklerinden alınıp, başlangıçtaki ideolojileri birbirinden ayırmanın zor olduğu –olanaksız olmasa bile– birçok anlatıyla nasıl karışıp bütünleştiğini görebiliriz.

Mısır'ın, ilk Yunanlı Mısır uzmanı Herodotos tarafından, söz konusu kuralların ya da bu kuralları biçimlendiren *logoi*'nin çıktığı yer olarak gösterilmediğini belirtmekte yarar vardır. Bir çıkış noktası olarak değil de, ayrıcalıklı bir başvuru noktası olarak gördüğü Mısır'ı bu eski tarihçi karşılaştırmalı bir çerçeveye oturtmuştur[25].

Kimilerinin yasağının kimilerinin uygulamasının bir yorumunu oluşturduğu ve burada da istisnanın, kuralı doğruladığı söylenmektedir[26]. Anlamak gerekir ki, bazı koşullara ve kişilere özgü kurallar ya da softa kurallar, genel bir geleneğe göre bir çeşit eleştirel yorum oluşturur.

Bu ayna oyunları, bu çelişki ya da anlaşmazlıklar, gerçekte, geleneğin kendi üzerindeki düşüncelerini oluşturur. Ancak, Eskilerin kuramlarına göre, aynı zamanda diğer kültür ya da uygarlıklardaki farklılıklara ilişkin bir düşünce tarzıdır da. Burada söz konusu olan, arılık, bütünlük, kimlik kavramının ta kendisidir.

Öyleyse, balık örneğini burada anımsatmakla yetinebiliriz; gerçekte balık, oldukça karmaşık simgesel bir sistemin yalnızca küçük bir ögesini oluşturmakta ve sistemde balığın yanı sıra, domuz ve bakla da yer almaktadır. Kent pazarında çok pahalı bir besin maddesi olan balık, Yunan cephesinde, sağlıklı ve arı besinlerle temel değerlerin terk edilmesine yol açan aşırı özenli bazı oburluk biçimleri konusundaki törel bir söylemin kapsamında yer alır. Yunanlıların "opsophagia" adını verdikleri şey –sözcüğü sözcüğüne "balık yeme"–, ciddi bir kusurdur. Kuşkusuz balık burada bir simgeden başka bir şey değildir. Ancak, bu eğretilemeli balık, bir Mısır dolaylaması sayesinde, başka türde bir düşünceyle birleşir: Bu düşünce, murdar yabancı ve düşmanca unsurların taşıyıcısı olarak görülen deniz motifi etrafında oluşmuş ve bütün bunlar, sonunda Plutarkhos'un, Mısırlılardaki ilaçlama (mumyalama) ritüelini çok özgün bir biçimde Yunancayla kaleme almasına neden olmuştur. Nil nehrine atılan iç organların özel bir şekilde işlenmesi, yutulup bedenin en derin yerinde, "karın", *gastér*, düzeyinde takılı kaldı mı çıkarılması güç olan bir olta imgesiyle açıklanabilir. Bu olta, bu şekilde üstü kapalıca balık yeme kusuruyla bir tutulan ete dayalı beslenme ("sarcophagia") arzusunu ifade eder; geldiği yere geri gönderilirse ancak bu aşırı oburluktan kurtulunabilir: "Mısırlılar, cesetleri açıp güneşe serdikten sonra, çıkardıkları iç organlarını nehre atarlar; ce-

setten arta kalanlar bu şekilde arındıktan sonra ilaçlanır[27]." Bu uygulama, *De l'alimentation carnée* (Ete Dayalı Beslenme Üzerine) adını taşıyan ve Montaigne'in çağdaşı ihtiyar Amyot'nun *S'il est loisible de manger chair* (Et Yemek Caizse) adı altında ustaca çevirdiği sebzeye dayalı beslenmeyle ilgili iki küçük kitabın ikincisinde açıklanmıştır. Plutarkhos, burada aynı konuyla ilgili olarak balık ve balık avı imgesini ayrıntılı olarak anlatır:

> Şatafat zevki insanda yerleşti mi ete olta sallamayı (*tò ánghistron*) bir tarafa atmak kolay değildir. Nasıl ki Mısırlılar ölülerin iç organlarını –insanın işlediği bütün hataların nedeni olarak– çıkarıp güneşe doğru kaldırıyorsa, bizler de mide çılgınlığı [*gastrimargía*, oburluk] ile öldürme lekesini [*miaiphonía*] üzerimizden attığımızda, hayatımızın geri kalan bölümünü hatalardan arınmış olarak yaşayacağız[28].

Plutarkhos'un ete dayalı beslenmeye ilişkin kitaplarından yaklaşık yüz yetmiş yıl sonra Porphyrios'un kaleme aldığı *De l'abstinence* (Perhiz Üzerine), sebzeye dayalı beslenmeyi savunan Yeni-Platoncu bir özetleme kitabıdır. Bu kitapta gerçek bir arılık kuramına tekrar rastlanır: Arılık, "karışım yokluğu", *amixía*; kirlilik ise, karışım sonucu oluşan şey olarak tanımlanmıştır. ...ile karışmamak için, ...yememek gerekir. O zaman şu soruyu kendimize sorabiliriz: Neyle karışmamak için? Porphyrios bunu şöyle yanıtlar: Kendini başka şeylerle ya da, daha açıkça söyleyecek olursak, aykırı şeylerle karıştırmamak; canlı bedenimizi bazı besinlerle, özellikle hayvan etiyle karıştırmamak. Açıkça ölü bir hayvanın bedeni söz konusu olduğu ölçüde, böyle bir beslenme, yiyen canlı kişinin yenilen ölüyle karışması anlamına gelebilir. Ya da, daha fazla uzatmadan ve dolaylı olarak söylersek, aynı canlı bedeni, diğerinde yani reddedilen besinde yatan istiare ilkesiyle karıştırmamak gerekir. Belirtilmemiş olsa da, bu, etli besinlerin yanı sıra bazı bitkileri de kapsayabilir. Bununla birlikte Porphyrios, burada, sebzelerle (yalnızca bakla örneğini verelim[29]) ilgili yasaklardan söz etmemektedir. Sırf ete dayalı beslenme perhizleri üzerinde durmakta ve Orpheus'çu çilekeşlerinkine benzer vejetaryen uygulamalarının bir tanığı olarak gördüğümüz Euripides'in *Crétois* (*Giritliler*) adlı yapıtındaki o ünlü metni yorumlamaktadır:

> İda'daki Zeus'un gizine erdiğim günden beri arı bir yaşam sürüyorum; o gün, Zagreus Nyktipolis'in şimşek ritüeli ile çiğ et yeme ritüelini yerine getirdim. Burada, Kurete'lerle, dağların Ana'sı için meşalemi yakıp da takdis edildikten sonra bana "bakkhos" adı verildi. Üzerimde beyaz elbi-

seler olduğu halde, insanların doğmasını ve etraftakilerin ölmesini engelliyor, hayvansal besin yemekten sakınıyorum[30]

Porphurios şu yorumu getirmektedir: Ermiş kişiler (bundan *bácchoi*'yi, yani dinin gizlerine ermiş kişileri anlamak gerekir), arılığın aykırı olan şeyle karışmamaktan ibaret olduğunu ilke olarak ileri sürerler. O halde kirlilik, tersine, aykırı olan şeyle karışmaktan ibarettir. *Agneía* (arılık), değişik ve aykırı şeylerin (*tôn pollôn kaì enantíōn*) reddi (*apóthesis*) ve yenmemesidir (*áphexis*). Alışılmış ve doğal olarak uygun olan şeylerden (*tôn oikeíōn kaì prosphuôn*) uzak durmak (*mónôsis*) ve bunlara el koymaktır (*lḗpsis*).

Böylece, beslenmeyle ilgili alışılmış buyruklar, pek doğal olarak bazı cinsel buyrukların dile getirilmesine yol açmıştır: Karşı ya da aynı cinsle cinsel ilişkilerin yanı sıra, uykuda meni boşalmasının (çünkü, erkek açısından ruhun kadınlaşması ve o halde eril ve dişil özelliklerin birbiriyle karışması anlamına gelir; ayrıca, meniden oluşan şey ölümlü olduğundan, bir canlı/ölü karışımı da anlaşılır[31]) kınanması. İnsanın kendi arılığını sürdürme, onun her türlü aykırı ya da zıt şeyle birleşmesini engelleme kaygısı, daha önceleri Porphyrios'un, Lykurgos tarafından düzenlenen Sparta'daki yaşamı anlatırken, kent halkının yabancılarla (gezici satıcılar ya da diğerleri) temasını engellemek için alınan bazı önlemleri neden övdüğünü açıklamaktadır[32]. Aykırı şeylerden çekinme başkalarından çekinmeye yol açar[33].

Porphyrios, bu arılığı sürdürme kaygısının en iyi tanımını rahipliğe ilişkin uygulamalarıyla örnek ülke olarak gösterilen Mısır'da bulacaktır. Khairemon (Neron zamanında yaşamış bir Mısır-Yunan filozofu) gibi o da, Mısırlıların, rahipleri kutsal hayvanlar gibi tapınaklara kapanmış ve yalnızca bayramlarda halka karışan –çünkü bir tek bayramlarda halkın tapınaklara girmesine izin veriliyordu– filozoflar olarak gördüklerini söylemektedir.

> Sade ve özentisiz bir rejim uyguluyorlardı: Kimileri hiç şarap içmiyordu, kimileri de çok az içiyordu. [...] Aynı şekilde, başka besinler konusunda da ölçülüydüler, sözgelimi arılık dönemlerinde kesinlikle ekmek de yemiyorlardı. Bunun dışındaki zamanlarda, ekmeyi havanda dövülmüş rezeneyle yiyorlardı, çünkü gücünün etkisiyle bu bitkinin ekmeği büyük ölçüde arıttığını düşünüyorlardı. Yağa gelince, rahipler çoğu zaman yağ kullanmıyordu, hatta birçoğu hiç kullanmıyordu. Sebzelerin içine yağ koymak durumunda kaldıklarında, çok az miktarda –yalnızca tadını yumuşatacak kadar– koyuyorlardı.

Bu gerçek çilekeşler, atalarının geleneklerine olan saygılarından ötürü, ...gemilere binip Mısır'ı terk etmeyi en büyük günahlardan biri olarak görmektedirler. Ve işlenen suç hafif de olsa, suçlu kişi dışlanıyordu. Onların "Mısır dışında üretilen besin maddeleriyle içkileri tüketmesi yasaklanmıştı"[34].

Mısır'ın ürünlerine gelince, bu çilekeşler her türlü balıktan, dört ayaklı ve tekparmaklı (at, eşek) ya da yarıkayaklı ya da boynuzlu olmayan hayvanlardan, bütün etobur kuşlardan kendilerini imtina ediyorlardı; hatta birçok çilekeş, istisnasız hiçbir hayvan eti yemiyordu: Özellikle, arılık zamanlarında herkes için geçerliydi bu. Bu dönemlerde, yumurta bile yasaklanmıştı. Ayrıca, kusurlu hayvanlardan da; sözgelimi, boynuzlugillerin dişileri ile ikiz, benekli, değişik renkte, biçimsiz olan ya da gücünden yararlanılan bütün erkeklerinden, vb. uzak duruyorlardı.

Mısır'ın ürünler listesindeki ilk yasak, balıklarla ilgilidir. Balıkların ilk sırada yer alması, çekinmeden söylersek, rastlantıya bağlı değildir. Daha önce rastladığımız balık yemekle ilgili metnin yanı sıra, Mısır'da balıkların kesinlikle yasağa tabi olduğu olgusunu aklımıza getirelim hemen. Plutarkhos'un *İsis ile Osiris*'te söylediklerini de unutmamak gerekir: Mısırlılar özellikle deniz balıklarından (*ichthúōn thalattíōn*) sakınmaktadırlar; "deniz"den yani başka yerden gelen balıklardan, "çünkü deniz dünyamızdan uzakta, dünyamızın sınırları dışında bulunan, [...] hem bozulmuş hem de sağlığa dokuncalı olan yabancı bir cisimdir[35]".

Özellikle Atina ya da Roma'da, Nil vadisi sakinlerini, genelde Orpheus'un ya da Pythagoras'ın öğrencileriymiş gibi davranan kutsal bir halk olarak görme eğilimi vardır. Dinsel yasaklar –Pythagoras'çı, Orpheus'çu ve Bacchus'çu akımların yasakları– bakımından, Yunanistan da Mısır modeline göre böyle görülmektedir. Mısır modeli, ideal bir modeldir. Mısır ve rahipleri, Herodotos'tan beri, en üstün model işlevini görmektedir; bu model, Yunanlılardaki dinsel buyruklar –özellikle bakla ve balıkların yer aldığı beslenmeyle ilgili buyruklar– kategorisini kafamızda canlandırmamıza yardımcı olmaktadır.

İlk Karşılaştırmalı Mitoloji Denemeleri

Anlaşılabilir bir model işlevini görebilmesi için, başkasının uygulama ya da anlatımının "çevrilebilir" olması gerekir. Ancak bu, hiç uyuşmazlık olmadığı anlamına gelmez. Çoktanrılı dinleri anlayışla karşılayan yaklaşımdan, bu dinlerin başkasılığı gerçek anlamda yönetmesini hesaba

katması beklenemez. Ptolemaios dönemiyle ilgili bazı karşılaştırmalı mitoloji çalışmalarına geçmeden önce, daha önceki bir döneme ait olan ve Herodotos'un *Araştırma* (ya da *Tarih*) adlı yapıtının hemen başında anlaşılır biçimde sunduğu örnek nitelikteki kültürlerötesi bir mitolojik tartışmaya bir anlığına dikkatimizi yöneltmekte yarar vardır. Yunancayla ve kuşkusuz Yunan tarzıyla yazılan bir kurgu söz konusudur burada, etnografik bir kopya değil. Ancak bu olgu, böylesi bir "tartışma"nın gerçek anlamda olası özelliğinden hiçbir şey götürmez: Eski Yunan ve Roma çağına ait bir belâgat (retorika) uzmanına göre, bir *mûthos* değil bir *plásma*'dır (olası bir kurgu) bu.

Yunanlılarla Barbarlar arasındaki çatışmanın nedeninin, İo'nun kaçırılması meselesi olduğunu varsayalım. "Pers ülkesinde, *lógioi* [alimler, bu öyküleri, *logos*'ları bilenler] bu kavgadan Fenikelilerin sorumlu olduğunu söylemektedir [...][36]." Hiç kuşku yok ki bu Persler, Tragedia mitolojisinin başlıca siması olan İo'dan söz ettiklerine göre, Yunanlıların öykülerini çok iyi bilmektedirler. Ancak, bütünüyle farklı bir versiyon uydurmuşlardır: "Yunanlıların aktardıklarının tersine Persler, İo'nun Mısır'a böyle [kimi Fenikeli tüccarlar tarafından kaçırılarak] gittiğini söylemektedir[37]." Aiskhylos'a ve genelde Yunan-Roma anlatımına göre, Zeus'la yaşadığı evlilik dışı aşk sonucunda hamile kalan İo, ineğe dönüştürülmüş ve Hera'nın gönderdiği sığır sineğinin çıldırtan ısırışlarına dayanamayıp ülkesi Argolida'dan kaçmak zorunda kalmıştır. Sonunda dolaşa dolaşa Mısır'a varmış ve burada Zeus tarafından yatıştırıldıktan sonra, Danaos'un atası olan Epaphos'u doğurmuştur[38]. Perslerin ise oldukça farklı bir anlatımları vardır: Fenikelileri İo'yu kaçırmakla suçlamaktadırlar. "İo konusunda, Fenikeliler Perslerle hemfikir değillerdir, diye ekler Herodotos sabırsızlıkla; onlara göre İo kaçırılmamış, kendi isteğiyle gitmiştir [...]. Perslerle Fenikelilerin söylediği budur. Bana gelince, olayların şu ya da bu şekilde geçtiğini söyleyecek değilim, ancak bildiğim kişiyi belirttikten ve Yunanlılara karşı ilk olarak ben haksızlık yaptıktan sonra [Cresus, İon kentlerini yıkmıştır], *kendi lógos*'umu (bilim) icra etmeye koyulacağım [...][39]." İo olayını ve bunun yol açtığı sonuçları (Europê, Mêdeia ve Helene'nin kaçırılması) bir tarafa bırakan Herodotos, bitmek nedir bilmeyen tartışmalarla ilgili çok eski şeyleri ile Yunanlılarla Barbarlar arasındaki nefretin Anadolu Yunanlılarının henüz hafızasında olan bir geçmişte –Cresus'un başında bulunduğu Lidya imparatorluğunun yükseliş ve hemen ardından çöküş dönemlerine rastlayan– nasıl geliştiği konusunda gerçekte bildiğini sandığı şeyleri birbirinden ayırmaktadır.

Bizi burada ilgilendiren, açıkça, Herodotos'un hatırlatır hatırlatmaz terk etmiş gibi göründüğü şey, yani kökenle ilgili şu bitmek nedir bilmeyen tartışmadır. Gerçekte, bunun hemen ardından aynı türde başka tartışmalar da ortaya çıkar. Troya savaşının Mısır değişkesinin bu şekilde oluştuğunu Herodotos her fırsatta dile getirmiştir[40]. Bu değişkeyi Memphis rahiplerinden edindiğini söylemektedir. Söz konusu rahipler, Alexandros'un (Pâris) kaçırdığı Helene'yi Mısır'da kral Proteus'un alıkoymuş olabileceğini iddia etmektedirler. Kaçak Troyalının, ters esen rüzgârlardan dolayı, Herakles tapınağının bulunduğu Canopus (eski Mısır'da bir kent, ç.n.) ağzı denilen yerde karaya çıkmak zorunda kaldığı düşünülmektedir. Herodotos, Homeros'un başka bir değişkeyi –ki buna göre Helene, Troya'ya gitmiştir– tercih etmesine karşın, yine de bu değişkeyi kabul etmek durumunda kaldığını düşünmektedir. *Odysseia*'da yer alan bir başka yan olgunun –Troya savaşından sonra ülkesine dönerken Menelaos'un Mısır'a uğraması– Homeros'la ilgisi olmayan birinci yan olgunun Mısır değişkesini açıkça açıkladığını belirtmektedir: Bu değişkenin kökeni, bizzat Helene'nin kocasının Proteus'un evinde kaldığı sırada anlattığı öyküye dayanmaktadır, der Herodotos. Yine Herodotos'un belirttiğine göre, Menelaos'un Troya'dan dönerken Mısır'a uğraması, Memphis rahiplerince anlatılan Homeros'unkinden farklı bir değişkenin konusunu oluşturmaktadır: "Mısır'da Menelaos, Nil nehrinden yukarıya doğru çıkıp Memphis'e varır ve olayları geçtiği gibi krala anlatır; böylece, kralın en cömert misafirperverliğini kazanır ve hiç acı çekmemiş olan Helene'yi hazineleriyle birlikte geri alır. Kendisine çok iyi davranılmasına karşın Menelaos, yine de, Mısırlılara karşı çok kötü davranır: Tam denize açılmaya hazırlandığı sırada patlak veren bir fırtına onu durdurur. Fırtına uzun sürdüğünden, Mısırlıların kutsal değerlerine saygısızlık edip bir adak yapmaya karar verir: Ülkedeki kimi ailelere mensup iki genç çocuğu yakalayıp tanrı rızası için onların boğazını keser. İşlediği cinayetin anlaşılması üzerine, Mısırlıların nefretine ve takibine maruz kalan Menelaos, gemileriyle Libya'ya doğru kaçmak zorunda kalır. Daha sonra nereye gittiğini Mısırlılar bilmemektedir [...][41]."

Doğru bir tanıklığın oldukça eşsiz bir görünümünü taşıyan bu öykünün, kuşkusuz, Homeros'un sunduğu verilerin yanı sıra, şair Stesikhoros'un Helene'yle ilgili yazdığı o ünlü şiir konusunda Platon'dan öğrendiklerimizle de ilişkilendirilmesi gerekir; bu şiire göre, doğru ve iffetli Helene Mısır'da Proteus'un yanında olduğundan, ona tıpatıp benzeyen bir hayalet, *eidôlon*, Troya'ya kadar Pâris'e eşlik etmiştir[42]. Görünürde Herodo-

tos'un bazı Yunan öncellerine dayandığını saptamak –böyle bir davranış iç açıcı ve usa yatkın gibi görünse de– eski tarihçiyi Yunanlılara özgü konularla sınırlamamıza yol açmamalıdır. Sınırlama yaparsak, gerçekte bazı önemli noktaları görmezlikten geliriz. Açıkça ince ve oturaklı olmasına karşın Herodotos'un anlatımının, Mısırlıların bazı Yunan savlarına karşı gösterdiği tepkinin izlerini adamakıllı taşıdığı yolundaki oldukça haklı bir varsayımı ileri sürmekten kaçınamayız[43].

Herodotos'un Mısırlılara özgüymüş gibi sunduğu Menelaos öyküsü, gerçekten de, tarihçi Pherekides'in aktardığı ve bazı vazo resimleri –ki bunlardan çok ünlü biri, "Pan" lakaplı ressama aittir– sayesinde Atina'da aynı dönemde yayılan bazı söylentilere dolaylı bir yanıtmış gibi yorumlanabilir. Bu öykü, misafirlik kurallarını hiçe sayan ve Mısır'a ayak basan yabancıları kurban eden Mısırlı bir kralı sahneye koyar. *Bibliothekhe* (*Kütüphane*) adlı yapıtında Apollodoros, dokuz yıldan beri Mısır'ı etkisi altına alan kuraklıktan kurtulmak için, her yıl yabancı bir erkeği Zeus tapınağında kurban etmesini Busiris'e Pharios adında Kıbrıslı bir kâhinin buyurduğunu belirtir. İlk kurban kâhinin kendisi olur. Ovidius ile mityazarı Hygin de öykünün bu değişkesine uyar[44].

Herakles tarafından cezalandırılan Busiris'in Yunanistan'daki kötü ünü ile Nil kıyısında Mısırlı çocukları kurban eden Menelaos'un kötü ünü arasında benzerlikler kurulabilir. Herodotos'un böylesi bir benzerlikten söz etmediğini iddia edenlere, *mûthos* diye nitelendirdiği Busiris'e ilişkin Yunan öyküsünü Herodotos'un daha ilerde aktardığını anımsatmakta yarar vardır. Bu öyküyü şiddetli bir şekilde eleştiren Herodotos, onu olası bir polemik konusu olarak görür: "Bence bu öykü, Mısırlıların mizaç ve gelenekleri konusunda Yunanlıların kara cahil olduğunu göstermektedir. Dişi koyun, boğa, dana [kesin arı olmaları koşuluyla] ve kaz dışında hayvan kurban etmeleri dince yasaklanan bir halk nasıl olur da insan kurban edebilir[45]?"

Böyle bir örnek, Yunan geleneğinde, kızkardeşini tam bulacağı sırada son anda kurban olmaktan kurtulan Orestes'i çağrıştırmaktadır. Orestes'in kızkardeşi de, o an Taures'ler başka bir insanı kurban ettikleri için mucize kabilinden ölümden kurtulmuş ve yabancı yolcuların kurban edildiği Artemis'in rahibesi olmuştur.

Çok daha sonraları Apion'un Yahudileri insan kurban etmekle suçlamasının kökeninde, Busiris efsanesinde olduğu gibi, yılda bir kez yabancı bir yolcunun –büyük bir olasılıkla Yunan kökenli– kurban edilmesi temasına indirgenen bu eski örneğin yattığını düşünmekte haklı nedenlerimiz

vardır. Antiokhos Epiphanes'in, Kudüs Tapınağı'na girdiğinde, kurban edilmek üzere içerde Yunanlı bir yolcunun tutulduğunu, ancak ona çok iyi bakıldığını ve iyice beslenmesi için kendisine yiyeceklerle dolu bir masanın verildiğini gördüğü anlatılır. Kurban etme işleminin ormanda yapıldığı, cesedin burada belirli ritlere tabi tutulduğu ve ayinleri yöneten papazların, *viscera*'nın tadına baktıktan sonra, cesedin geri kalan bölümünü bir çukura attıkları sanılmaktadır[46]. François Hartog'un da belirttiği gibi, "şölenin kahramanı değil de, kurban için seçilen kişi olduğunu anlayınca Herakles isyan eder; ödül verme törenleri ya da diğer törenler çift anlama gelebilir, ancak tanrıya adama söz konusu olduğunda, çiftanlamlılık ortadan kalkar[47]". Kudüs Tapınağı'na kapatıldığı sanılan Yunanlı konusundaki çiftanlamlılığın sonunda ortadan kalması gibi.

Bu ipuçlarını izlemeye devam edelim. Tacitus'un tasvir ettiği bazı Cermen kabilelerinin davranışları da, üstte belirtilen öykülerin çarpıcı bir devamını oluşturabilir: "Tanrıları duvarlar arasına kapatmanın ya da onları herhangi bir insan görünümü altında göstermenin, gök sakinlerinin ihtişamına pek uygun düşmediğini düşünmektedirler; o nedenle, onlara birçok orman ve koruluk vakfederler ve yalnızca kendi dindarlıkları sayesinde görebildikleri bu gizemli gerçeğe tanrı adını verirler[48]." Tanrılara yönelik bu şiddetli saygının Tacitus'ta bir hayranlık uyandırdığı görülmektedir, ancak unutmamak gerekir ki Tacitus, aynı metinde, bu kabilelerin insan kurban etmelerinden söz ederken tiksinti duymakta ve onların kâhinlik yöntemlerini hor görmektedir. Burada, imgesiz tanrı, orman ve insan kurban etme uygulamalarına tekrar rastlamak ilginçtir...

Değişkeleri yeniden ele alınan ve birbirine uyan bu "mit-tartışma" olgusunun, burada yaptığımız üstünkörü hatırlatmadan daha fazla ve daha ciddi bir ilgi hakettiğini düşünüyorum[49]. Herakles'le Busiris'in yanı sıra, İo, Epaphos ve Memphis'le ilgili boş tartışmalar, uygarlığın kökenleri ve iktidar ilişkilerine kadar varabilen kültürlerötesi bir tartışmanın Yunan imgelemindeki yansıması olarak ortaya çıkmaktadır.

Bir Tanrıbilim Üçgeni

Karşılaştırmalı bir düşünmenin konusunu oluşturan bazı motiflere ilişkin böylesi değişiklikleri göz önünde bulundurarak, Yunancayla yazılan –ancak kuşkusuz Yunan kökenli olmayan anlatımların (özellikle bazı

Mısır metinlerinin) önceden bilinmesini gerektiren– bazı öykülerde Yunanlılarla Yunanlı olmayanlara yönelik karşılaştırmalı bir bakış tarzını incelemek mümkündür. Bu bakımdan, dikkatimizi öncelikli olarak önemli bir kişilik üzerinde yoğunlaştıracağız: Musa. Herodotos'tan sonraki döneme ait olan, ancak tam anlamıyla tarihsel ve açıkça kültürlerötesi nitelikte olma avantajına sahip olan bir dosya söz konusudur burada. Büyük İskender'in ölümünden kısa bir süre sonra, Musa konusunda değişik kültürlerin bakış açılarını yansıtan ve birbiriyle uyuşan bazı öykülerin ortaya çıktığı bağlamlara değinmeden önce, Herodotos'a göre Mısır'ın, domuz eti yasağının (II, 47) yanı sıra, Pythagoras'çı, Orpheus'çu ve Bacchus'çu (II, 81) besin yasaklarının uygulandığı ve sünnetin çıktığı (II, 104) ülke olduğunu hatırlamakta yarar vardır. Denilebilir ki, Yahudilik Yunanlıların bilinç alanına girdiği andan itibaren (Herodotos'tan yüz elli yıl sonra) temel bir tanrıbilim üçgeninin oluşmasına uygun bir ortam bu tür gözlem ve kurgularla bu şekilde "hazır"lanmıştı[50]. Yaşlı Herodotos'un şahsiyeti, ondan sonra gelecek olanlar için hem bir başlangıç noktası hem de değişmez bir başvuru kaynağı anlamına gelmektedir. Ptolemaios döneminin başlarından itibaren, kuşkusuz İskenderiye'de, Mısır, Yunanistan ve Yahudiye, gerçekte, dinbilimsel açıdan birbiriyle bağıntılı başlıbaşına varlıklar olarak görülecektir. Yunan dininin insanbiçimciliği, Mısırlıların hayvanbiçimci çoktanrıcılığı ile tektanrıcı Yahudilikte dinsel imgenin reddi arasında yapılan karşıtlıklara dayalı karşılaştırma, bir bakıma, önceden programlanmış bulunuyordu. Farklılık ve tipolojik karşıtlıkları konu edinen "karşılaştırmalı din" düşüncesinin ortaya çıkması için gerekli olan kuramsal çerçeve, Herodotos'tan itibaren vardı. Bu düşüncenin dinler tarihine doğru götüren yola girmesi, gerçekte, yalnızca yeni ve belirleyici bir unsurun devreye girmesine bağlıydı: Jan Assmann'ın "Musa Peygamberden kaynaklanan fark" ya da tektanrıcı devrim –daha doğrusu, eski çoktanrılı dinlerin son derece çevrilebilir olma özelliğiyle çelişen ve yenilemez olduğunu ileri süren bir çeşit karşı-din akımı– adını verdiği şey konusunda Yunanlıların bilinçlenmesi[51].

Bundan böyle sözünü edeceğimiz dinbilim üçgeni, Yahudiyelilerden geldiği saptanan bir adağın Aristoteles'in öğrencisi Theophrastos tarafından tasvir edilmesiyle ortaya çıkar[52]. Yunanlıların bu "Suriyeli halk" konusundaki kasıtlı bakış açılarına ilişkin bildiğimiz en eski örnektir bu ve bu bakış açısı, çok belirgin biçimde, Yahudiyelilerin başlıca düşünceleri konusunda Yunanlıların anladıklarını sandığı hususlar ile Mısırlıların gelenekleri arasında kıyaslama yapar:

Şurası gerçektir ki, der Theophrastos, Suriyeli Yahudiyeliler (*Ioudaîoi*), çok eskilere dayanan bir kurban tarzına (*thusía*) göre, günümüzde de hayvan kurban (*zôiothutoûntes*) etmektedirler; ancak onlardan biri, kendi tarzlarına göre kurban (*thúein*) kesmemizi buyursaydı, bunu yapmaktan kaçınırdık. Çünkü, kurban ettikleri hayvanı yemedikleri gibi, üzerine bol miktarda bal ve şarap döküp geceleyin onu tamamen yakarlar (*holokautoûntes*). Ve her şeyi gören Varlık (*ho panóptes*), bu korkunç eylemi görmesin diye, aceleyle kurban işini bitirmeye çalışırlar. Bunu yaparken de, gün boyunca oruç tutar ve bu süre zarfında [gündüz], tıpkı bir filozof *genos*'u gibi, kutsal şeylerden söz ederler[53]; gece ise, yıldızları seyre dalar ve dualarında tanrılara seslendikleri gibi onlara bakıp seslenirler (*dià tôn euchôn theoklutoûntes*). Diğer hayvanlar arasından ya da bizzat kendi aralarından seçtikleri kurbanları (*katérxanto*) tanrıya ilk adayanlar onlardı; onları böyle davranmaya iten, istekten daha çok zorunluluktu. Dünyanın en bilge halkı olan Mısır halkının incelenmesi bu bakımdan çok öğreticidir: Mısırlıların, kendisinden tanrı imgesi yaptıkları hayvanlardan birini öldürmeleri söz konusu değildir; gerçekte, onları tanrılara ve insanlara yakın ve uygun olarak görmektedirler.

Kurbanın tamamen yakıldığı bu uygulama (*holocauste*) konusunda burada söylenenler, Leuitikon'da (Kudüs Tevratının çevirisi) tasvir edilen *olah* ritüeliyle kısmen uyuşmaktadır[54]. Ancak, kurban yerinde bal ve şarap dökme uygulaması şaşırtıcıdır. Plutarkhos, *Sofra Sohbeti* adlı yapıtından da anlaşılacağı üzere, balla şarabın Yahudilere aykırı olduğunu bilmiyor değildi. Kaldı ki, Leuitikon'da da bu aykırılıktan söz edilmektedir[55]. Ancak şurası gerçektir ki, İÖ 300'lere doğru yazan ilk bilinen tanık olan Theophrastos ile İS 45 yılında doğan Plutarkhos arasında dört yüzyıllık bir süre bulunmaktadır ve, Yahudi görenek ve gelenekleri konusunda daha kesin ve açık bilgiler edinebilmeleri için Yunanlıların belli bir zamana ihtiyaçları vardı.

Şunu belirtmek gerekir ki, bu "tasvir" Yunan bakış açısıyla yapılmıştır ve tamamen adamaya, yani kurbanın tamamen yok edilmesine dayalı bir kurban senaryosuyla karşı karşıya bulunuyoruz. Klasik Yunancada kurban yakma çok ender olarak bu adla belirtilmiştir[56]. Kurban yakma, çoğu kez *kathagízein* yüklemiyle belirtilen özel bir ritüel biçimini oluşturur. Bu yüklem, bitki ya da hayvan olsun bir kurbanın tamamen yakılarak yok edilmesi anlamına gelmektedir. Bir zaferden ya da bir ölümden sonra icra edilen bu ritüelin, günah ödeyici değil se bile iç karartıcı bir özelliği

vardır[57]. Theophrastos kurbanı tasvir ederken, kurbanın bölünmediğini ve hiçbir parçasının insan rahiplere ya da kurbanın parasını ödeyen topluluğa ayrılmadığını belirtir. Yemek söz konusuysa, bu yalnızca tanrıya özgüdür; bu durum, mutlak bir etyemezlik biçimini, bir o kadar kesin olan et yemeyi reddetme biçimini ifade eder. Kaldı ki, Theophrastos'un bu metni Porphyrios ve Eusebios sayesinde, kurbanın etini yemedeki tereddüte ilişkin bir örnek, hatta va hatta *thusía* türü (hayvanın etinin tanrılarla insanlar arasında bölüşüldüğü) kanlı bir kurbanın eleştirisine eşdeğer bir ritüel kanıtı olarak ulaşmadı mı bize? Theophrastos, kanlı kurban geleneğini ilk başlatanların Yahudiyeliler olduğunu belirtmektedir. İşte bu ilk kurbandan ve bunun rahiplerde uyandırdığı tiksintiden –rahipler, ne yazık ki açıklanmayan bazı nedenlerden ötürü, her şeye karşın kurban işini yürütmek zorundaydılar– söz edilmektedir burada. Theophrastos, yazısında ayrıca ilk insan kurban etme geleneğinden söz etmektedir ve bunun, İshak'ın kurban edilmesiyle (İshak'ın bağlanması) ilgili İbrani geleneğinin saptırılmış bir biçimi olup olmadığını bilemiyoruz[58].

Dindarlık Üzerine adlı yapıtında –günümüzde bu kitaptan yalnızca birkaç parça kalmıştır– Theophrastos, bu kurban yakma "tasvir"ini, ete dayalı beslenmenin kökenlerine ilişkin büyük bir dosyanın temel parçalarından biri olarak sunuyordu. Ona göre, kanlı kurbanın bir tarihi ya da daha doğrusu ideal bir tarihöncesi ve zamandaki oluşumu ile başlıca evreleri barbar halkların hafızalarından henüz silinmemiş olan –dolayısıyla gerilere gidildi mi henüz okunabilen– bir ortaya çıkışı vardır. Bu evrimim ilk ve en eski evresini, Mısırlıların tamamen perhize dayalı olduğu sanılan –çünkü yalnızca bitki adağı yapıyorlardı– gelenekleri oluşturur[59]; ikinci evresi –ki bunu, tam olarak Yahudilerin "kurban yakma"sı oluşturur–, hayvan (ya da insan) kurbanların ortaya çıkışını gösterir, ancak bu aşamada ayin yöneten papazlar henüz et yemiyordu; Kıbrıs'ta ortaya çıkan üçüncü evresinde ise, hayvanlar kurban edilirken, Yunanlıların *thusía*'larında olduğu gibi, tanrıların yanı sıra insanlar da et yiyordu[60].

Jacob Bernays, nasıl ki Brahmanlar Hintlilerin felsefi sınıfını oluşturuyorsa, Yahudilerin de Suriyelilerin felsefi sınıfını oluşturduğu yolundaki ilk Yunanlı aydınların düşüncesini Theophrastos'un da paylaştığını saptar[61]. Aynı düşünceye, gerçekte, Theophrastos'a çok yakın olan iki yazarda da rastlanır: Soles'li Klearkhos ile Megasthenes.

Flavios İosephos, Klearkhos'un Aristoteles'i sahneye koyduğu bir metinden alıntı yapar; bu metinde Aristoteles, karşılaştığı bir bilgeden söz etmektedir:

> Bu adam Yahudi soyundan gelmektedir ve Koele-Suriye kökenlidir; Yahudiler, Hint filozoflarından gelmektedir. Denildiğine göre, Hindistan'da filozoflara *Kalanoi*, Suriye'de ise yerleştikleri yerin adının Yahudiye olmasından ötürü, Yahudi adı verilmiştir. Kentlerinin çok tuhaf bir adı vardı: Ona *Jérusalémé* deniliyordu. Birçok kişinin konuk ettiği ve iç bölgeden kıyı bölgesine inen bu adam, yalnızca dil bakımından değil ruh bakımından da Yunandı. Ben Asya'yı gezerken, o da aynı yerlerde bulunuyordu ve birkaç araştırmacıyla daha aramızda bir dostluk oluştu ve kendi bilimimizi tanıma fırsatını buldu. Birçok kültürlü insanla ilişki kurmuş olduğu için, bize kendi biliminden pek fazla bir şey vermedi. Klearkhos'un metninde yer alan Aristoteles'in sözleridir bunlar. Ayrıca Aristoteles, bu Yahudinin ruh gücünü ve yetingenliğini kendi yaşam tarzında en üst düzeye çıkardığını anlatır. İsteyenler bu konuda aynı kitaptan [Klearkhos'un *Rüyalar Üzerine* adlı kitabı] çok daha fazla şey öğrenebilir. Bense, gereğinden fazla alıntı yapmaktan kendimi alıkoyuyorum[62].

Megasthenes ise, on ya da yirmi yıl sonra şöyle yazacaktı: "Eskilerin doğa konusundaki düşüncelerine Yunanistan dışındaki filozoflarda, kimi zaman Hindistan Brahmanlarında, kimi zaman da Suriye'de Yahudi adı verilen kişilerde rastlıyoruz[63]."

Bu bakış açısıyla –Yunanlıların Yahudiler konusundaki en eski bakış açılarıyla– bakıldığında, Yahudiye'yi Yahudiye yapanın kuşkusuz coğrafi bir yerin yanı sıra, bir yaşam tarzı, bir felsefe olduğu görülecektir. Yahudiyeliler, felsefe yapmak için Yahudiye bölgesine giden Suriyelilerdir.

Musa'ya İlişkin Yunanistan ve Roma Öyküleri

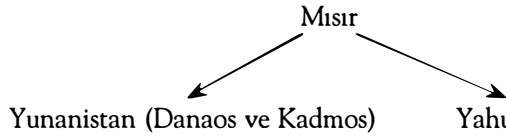
Abderalı Hekataios: Yahudiye'ye Yerleşme

Büyük İskender'in ölümünden kısa bir süre sonra kaleme aldığı Mısır'la ilgili bir kitapta Yunan tarihçisi Abderalı Hekataios, vebayı andıran bir salgınının bir zamanlar Nil vadisini kasıp kavurduğunu anlatır. Oranın halkı, bunun nedeninin kutsal şeylerde aranması gerektiğine inanıyordu; gerçekte, daha önce atalarından aldıkları gibi yaptıkları tanrılara yönelik ibadetteki bozulmanın, çeşitli geleneklere göre çok değişik türde ritüel ve adak yapan büyük sayıda yabancı olmasından kaynaklanmış olabileceğini düşünüyorlardı. Bölgenin yerli sakinleri, yabancılar dışarı atılmadığı sürece bu sorunlara çözüm bulunamayacağı görüşündeydiler. Ve düşündüklerini yaptılar.

> Sürgün edilen insanların en saygın ve en cesur olanları, seçkin başkanlarının önderliğinde –ki bunların en ünlüleri Danaos ve Kadmos'tu– takım halinde birleşip, Yunanistan'a ve başka birkaç yere gitmişlerdir. Oysa halk tabakası, Mısır'a çok yakın ancak o devirde bütünüyle ıssız olan ve günümüzde Yahudiye adı verilen bir ülkeye göç etmiştir. Bu göçmen topluluğunun (*apoikía*) başında, bilgeliği ve cesaretiyle tanınan Musa adında biri vardı [...][1].

Böylece Môses, bu ülkeye yerleşmiş ve birçok kent kurmuştur; bunların en ünlüsüne günümüzde Kudüs denilmektedir.

Demek ki Musa –Yunanlıların Môses diye adlandırdıkları kişi kuşkusuz o olduğuna göre–, Mısır'ı bırakıp ayak basılmamış bir ülkeye gitmiştir. Kutsal Kitap'ta anlatıldığı biçimiyle Kenan ülkesinin fethine daha epey zaman vardır. Burada, "Yunan tarzında", daha doğrusu tam anlamıyla Yunanlılaştırılmış bir anlayışa göre koloni kuran bir kişiyle, normalde kurucu bir kahraman olarak tapınılmaya uygun bir kişiyle karşı karşıya bulunuyoruz. Ancak başında bulunduğu halk, anakentten yoksun ve yabancı kökenli bir halk olduğuna göre, homojen olmayan bir göçmen topluluğu söz konusudur burada. Ne var ki Musa'nın kendisine tapınılmayacaktır ve Musa, o ana dek adı duyulmamış bir din kuracaktır: Daha önce olmayan bir kentte (Kudüs), insanbiçimci olmayan tektanrıcı bir din, yani hem Mısır'daki hem de Yunanistan'daki dinsel uygulamalara karşı gelen bir din oluşturacaktır: "Tapınılan şey ya da kimsenin insan figürü taşımadığına inandığı için, hiçbir tanrı imgesi yaratmadı; yeryüzünü çeviren göğün, evrenin tek tanrısı ve efendisi olduğuna inanıyordu[2]." Bu sırada, yine Mısır'dan atılan başka yabancılar da Yunanistan'a doğru yol alıyordu; Peloponnesos'taki Argos ile Boiotia'daki Thebai gibi büyük kentlerin ilk öncüleriydi bunlar ve onlar da, yeni inançlar, ancak önderleri Danaos ile Kadmos'a yönelik insanbiçimci ve çoktanrıcı inançlar geliştirmişlerdir[3].



Hekataios'un öyküsünden anlaşıldığına göre, Mısırlılar bir "veba salgını"na (*loimikè perístasis*) maruz kalmış ve halk bunun nedenini, dinsel tören ve kurban uygulamaları konusunda değişik davranışlar sergileyen değişik kökenli birçok yabancının varlığına bağlamış ve bunun sonucunda, tanrılara yönelik atalardan kalma inançlara karşı tehlikeli bir nefret oluşmuştur. Musa'nın halkı, değersiz bir cüzamlılar topluluğu olarak değil (kaldı ki, aynı öykünün kimi değişkelerinde bu şekilde nitelendirilmiştir), ancak "gerçek" Mısırlıların sonunda tanrıların gazabına uğramalarına neden olan bir yabancılar topluluğu olarak görülmüştür. Yerli olmayan bu inançsız insanlar topluluğu, Mısır'dan kovulduktan sonra, henüz yerleşil-

memiş bir yer olan Yahudiye'ye gidip yerleşecektir. Ayak basılmamış bir yere gidip yerleşmeyle ilgili bu son ayrıntı, göç öykülerinin genel niteliğine uygun düşmektedir. Bu öykülerde, yerleşilen yer "ıssız", "ayak basılmamış" olarak nitelendirilirken, oradaki yerli sakinlerin yokluğundan daha çok, bunların, oraya yeni yerleşen insanların algıladığından daha değişik bir uygarlık anlayışına sahip olduğu belirtilmek istenmektedir. Sözgelimi, Yunanlılarda uygarlık denilince, özellikle toprağın işlenmesi ve bunun doğal sonucu olarak una dayalı beslenme, bağcılık ve şarabın doğru kullanımı anlaşılır[4]. Yahudiye'nin yerleşilmemiş bir yer olarak gösterilmesi, Kutsal Kitap'ta okuduğumuz kadarıyla, Kenan ülkesinin fethi öyküsüyle çelişmektedir. Yine de, Hekataios'un kaynağının, bizim bildiğimizkinden değişik olan eski bir değişkeye dayanması olasıdır; bu değişke, bir "papazlık" yazarının yapıtında doğrulanmıştır ve günümüzün yorumcuları bunun öykülemeli bir senaryosunu yeniden oluşturmayı başarmışlardır. Bu yazar (ya da derlemeci), İÖ 6. yüzyılın ikinci yarısında ve daha kesin olarak, Kudüs Tapınağı'nın inşası (520-515 yılları arasında) bağlamında yerleştirilebilir. Musa halkının Vaadedilmiş Topraklara gittiğini söylerken, onun çöllerde başıboş dolaştığını ve Ürdün vadisinden geçtiğini belirtmemektedir: "Doğrudan sazlı denizden Kudüs'e doğru yola koyuldular!" Buna benzer bir öykünün Mısır'da hafızalardan silinmemiş olması oldukça mümkün görünmektedir; bu öykü, İÖ 5. yüzyılda, göçten önce Yeb adasında[5] bir tür Yahve dininin olduğunu doğrulamaktadır. Kuşkusuz Kutsal Kitabın Yunanca Septanta çevirisinden önceki bir dönemle uğraşan Hekataios, bu öyküden haberdar olsa gerektir.[6]

Hekataios'un Yunanca öyküsünde, Musa'nın Yahudiye'ye doğru yönlendirdiği halk kitlesi, yine aynı derecede Mısır tanrılarının düşmanı olan ve ünlüler ünlüsü (*epiphanéstatoi*) Danaos ile Kadmos etrafında toplanan "ünlü ve kahraman" bir seçkin tabakayla çelişmektedir. Kuşkusuz, Danaos'la Kadmos Yunanistan'a doğru yöneleceklerdir. Zekâsı ve cesareti ile dikkat çeken Musa, Danaos ve Kadmos'la benzerlikler taşımaktadır. O halde, kendi halkına göre oldukça yüksek niteliklere sahiptir Musa. Kudüs'e kuracak –Tapınağı çok önemlidir– ve diğer uluslarınkinden oldukça farklı olan bazı ritüellerle kurallar getirecektir:

> Kutsal yaşamla ilgili ritüelleri ve görevleri düzenledi, politik yaşamı düzenleyen yasaları belirledi. On iki sayısı mükemmel bir sayı olduğu ve yılın ay sayısına tekabül ettiği için halkını on iki kabileye ayırdı. Kesinlikle hiçbir tanrı imgesi koymadı, çünkü tanrının insan biçimine sahip olmadı-

ğını ve yeri kaplayan göğün her şeyin tek tanrısı ve efendisi olduğunu düşünüyordu. Diğer halklarınkinden farklı kurbanlar ve dine giriş törenleri getirdi: Bizzat kendisi Mısır'dan kovulduğu için, insanlardan uzakta ve yabancılara düşman bir yaşam tarzını tercih etti. Seçkin bir yöneticiler sınıfını oluşturmak için, halkın içinden en elverişli ve en akıllı kişileri seçip onları rahip olarak atadı ve yaşamlarını tapınağa ve tanrıya yönelik kurbanlarla hizmetlere adamalarını emretti. Ayrıca, en önemli davalar için yargıçlık yapmakla ve yasalarla gelenekleri korumakla görevlendirdi onları. O nedenledir ki, hiçbir zaman Yahudilerin kralı olmadı, ancak halkı yönetme görevi, sağduyusu ve erdemleri nedeniyle üstün gördükleri rahiplerin kralına verildi. Buna, Başrahip [sözcüğü sözcüğüne "Başrahip"] adını vermişlerdi ve onun, kendileri için tanrının buyruklarını ileten bir elçi [melek] olduğunu düşünüyorlardı. Bu Başrahip, kendisine gönderilen buyrukları halkın meclisinde ve diğer toplantılarda iletiyordu; kendisine tanınan bu dinsel ayrıcalık nedeniyle, buyrukları açıklar açıklamaz Yahudiler yere kapanırcasına onun önünde eğiliyordu. Bu yasa koyucu rahip, ayrıca, savaş etkinlikleriyle ilgili birçok önlem öngörüyordu; gençleri cesareti öğrenmeye, zorluklara alışmaya, kısaca her türlü acıya katlanmaya zorladı. Komşu halklara karşı askeri seferler de düzenledi, büyük topraklar ele geçirdi ve bunları, yurttaşlara eşit paylar halinde dağıttı; ancak, başka işlerle zaman kaybetmeden kendilerini sürekli olarak tanrının hizmetine adasınlar diye, en büyük payları rahiplere verdi. Açgözlü kimi insanların arazilerini büyütüp en yoksul kişileri ezebileceği ve bu durumun nüfus azalmasına yol açabileceği kaygısıyla, yurttaşların paylarını satmaları yasaklanmıştı. Köylerde ikamet edenlere çocuk yetiştirme zorunluluğunu getirdi. O nedenle, bebekler çok az masrafla yetiştirildiği için, Yahudi halkı her zaman çok kalabalık oldu. Evliliklere ve cenaze törenlerine gelince, başka insanlarınkinden oldukça farklı yasalar koydu. Daha sonraları birçok işgale maruz kaldıkları için –Perslerin ve onları deviren Makedonyalıların hâkimiyetine girmişlerdi–, Yahudiler başka insanlarla karışmış ve bunun sonucunda, atalarından kendilerine kalan birçok kural değişikliğe uğramıştır[7].

Musa, yetkiyi bir krala değil, başrahibe, *archiereús*'a, emanet eder. Kutsal buyrukların ileticisi olarak görülen bu rahip (*ággelos tôn toû theoû prostagmátōn*), Mısır'da, özellikle de Ptolemaios döneminde firavununkine eşdeğer bir işleve sahiptir[8]. Bu arada, Hekataios'un değişkesi, artık Mısır'la herhangi bir kıyaslama yapmaksızın İsrail'in kökenlerine ilişkin "peygam-

bervari" bir anlatıma dayanır; buna göre, İbrahim ve Yakub döneminin kabile geleneğinde olduğu gibi soy zincirine göre değil, vahiy yoluyla tanrıyla kurduğu iletişim sonucunda kendisine tanınan yasal bir gücün temsilcisidir Musa[9]. Hekataios'a göre, nasıl ki Zerdüşt yasalarını İyi Şeytan'ın ya da Hestia'daki Zalmoxis'in vahiylerine dayandırmışsa, yasa koyucu Musa da kendi yasalarını tanrı İao'nun vahiylerine dayandırmıştır[10].

Okuduklarımıza göre, bu öyküyü, Iulius Caesar'ın çağdaşı bir yazar olan Sicilyalı Diodoros'un *Bibliotheke* adlı yapıtının XL. kitabının bir metninden biliyoruz. Bizzat Diodoros'un Hekataios'tan aldığını söylediği bu öykünün metni, Bizanslı derleme yazarı Photius sayesinde günümüze ulaşmıştır[11].

Diodoros'un anlatımı, genel anlamda, İÖ 63'te Pompeius'un Kudüs'e yaptığı askeri seferle ilgilidir. Biliyoruz ki Diodoros, büyük Kleopatra'nın "Yeni Dionysos" lakaplı babası Ptolemaios Auletes'in krallığı döneminde, Romalı tarihyazarlarının iyice bildiği şu dikkate değer olaydan çok kısa bir süre sonra, İÖ 60 yılına doğru Mısır'ı ziyaret etmiştir. Latin yazarların söylediğine bakacak olursak, gerçekte, Yahudileri boyunduruğu altına alıp Tapınağa giren ilk Romalı Pompeius'tur; böylece, tanrının hiçbir imgesine rastlanmadığını, Tapınağın boş ve gizemsiz olduğunu herkes anlamıştır. Florus bu durumu şu sözlerle açıklar: "Yahudiyeliler Kudüs'ü savunmaya çalıştıysa da, Pompeius bu kente de girmiş ve bu sapkın inançlı ulusun büyük gizini, altın renginde bir asmanın altındaki Göğü, açıkça görmüştür [...][12]."

Demek ki Diodoros yapıtını, bu olaydan kısa bir süre sonra, Caesar döneminde kaleme alıyordu. Ve belleğindeki Kudüs, genelde Yunan ve Latin yazarların belleğinde olduğu gibi, İskenderiye'ye yakındı. Kudüs'ün kurucusu Musa hakkındaki bilgileri, pek doğal olarak, Mısır'a ilişkin ünlü bir yapıtın (*Aigyptiaka*) yazarı olan Abderalı Hekataios'tan edinecektir. Diodoros'un Hekataios'a dayanarak tasvir ettiği gibi, Kudüs Tapınağı'nın tanrısı, Pompeius'un açıkça gördüğü daha doğrusu "ortaya çıkardığı" söylenen şu Gökten başka bir şey değildir[13]. Pompeius, kendi gözleriyle gördüklerini anlatmakla mı yetinmişti yoksa o da mı Hekataios'un yazısından etkilenmişti? Sanırım, bu ikinci olasılığı yok saymak doğru olmaz[14].

Hekataios, ne Musa'nın halkını oluşturan yabancıların ne de Musa'nın kökeninden hiç söz etmemektedir. Kadmos'la Danaos'un kökenleriyle ilgili olarak da buna benzer bir davranış sergilemiştir. Kaldı ki, Kadmos'la Danaos'un İo'nun soyundan geldiğini gösteren Yunan soyağaçları birer varsayımdan başka bir şey değildir kuşkusuz. Kadmos'un Mısır kökenine

gelince, bunu, Herodotos'un (II, 49) Dionysos konusunda söylediklerinin bir abartması olarak düşünebiliriz: Osiris'in Mısır'ı ile Yaşlı kâhin Melampous'un Dionysos'u soktuğu Yunanistan arasındaki ara aşama Kadmos'tur[15]. Diodoros'un, "Mısır Thebai'sinden olan Kadmos" şeklindeki kalıplaşmış sözlerinden de anlaşılacağı gibi (I, 23, 4), iki Thebai –Mısır Thebai'si ile Boiotia Thebai'si– arasında bağlantı kurma düşüncesi ek bir rol oynamayı başarmıştır. Mısır Thebai'sini ve yakınlardaki Krallar Vadisini tasvir ederken Diodoros'un (I, 47-49) başvurduğu kaynağın kesinlikle (ve *açıkça*) Abderalı Hekataios olduğu görülecektir. Ancak, Diodoros'un sık sık Hekataios'a maledilen birçok uzun açıklaması konusunda ihtiyatı elden bırakmamak gerekir, çünkü Diodoros, I. kitapta Hekataios'tan yalnızca bir kez söz etmektedir. Bununla birlikte, Hekataios'un tutarlı bir bütün olarak anlatımını, Musa, Babilliler, Kaldeliler ve en son olarak, Mısır'dan göç eden bir topluluk olarak gösterilen Yunanlılara dayandırdığı yolundaki varsayımı bir tarafa atmamak gerekir[16]. Diodoros'un (I, 28-29), dünyanın değişik yerlerindeki sayısız Mısırlı göçmen topluluklarıyla ilgili şu sözlerini Hekataios'tan aldığı haklı olarak düşünülebilir: "Argos'un kurucusu Danaos'tur", "Atina bir Sais kolonisidir", "Babil ülkesini kurmak ve Mısır modeline göre Kaldelilerin papazlık kurumunu oluşturmak için Belos (Poseidon'la Libye'nin oğlu) da Mısır'dan ayrılır", ayrıca "Mısır kökenli oldukları için Kolkların sünnet uygulaması Yahudilerinki gibidir[17] (I, 55, 5)". Bir dereceye kadar belli bir sisteme dayanan bu bütünün Hekataios'a dek uzandığı sanılmaktadır.

Manethon

Hekataios öyküsünü, Büyük İskender'in ölümünden kısa bir süre sonra, Ptolemaios henüz satrap (vali) iken (320-315) ya da Ptolemaios hükümdarlığının ilk yıllarında (yani 306/305-300 yılları arasında) yazmıştır. O halde, Musa'ya ilişkin öyküsü, II. Ptolemaios Philadelphe (284-246) hükümdarlığı döneminde Sebennytos kökenli Mısırlı rahip Manethon'un Mısır konusunda Yunancayla yazdığı öyküden önce gelmektedir. Mısır'a özgü izler taşıyan Manethon'un değişkesi çok düşmancadır ve Hekataios'un Yunanca değişkesinden önemli bir konuda ayrılmaktadır: Musa, burada, Mısır'dan kovulup kendi göçmen topluluğunun başına geçen ve Kudüs'ü kuran bir yabancı olarak değil, Osarseph adında, Heliopolis kökenli bir Mısırlı rahip olarak gösterilmiştir[18].

Öyküsünden görüleceği gibi, Manethon, Yahudiyelilerin bir tek semavi tanrıya inandığını belirtmemektedir. Tersine, Hyksoslarla bunların torunları olan Kudüs sakinlerinin inançsızlıkları üzerinde uzun uzadıya durmaktadır. Kudüs sakinleri, Osarseph'in önderliğinde Hyksosların eski müstahkem mevkisi olan Avaris'e kapanan Mısırlı cüzamlılarla birleşir.

Cüzamlılarla hastaların, kürek cezasına çarptırıldıkları dönemden sonra, deltanın doğu sınırına yakın ve gözlerden uzak bir yere, Avaris'e kasten gönderilmeleri dinsel bir nedene dayanmaktadır: Paapis'in oğlu bilge Amenophis'in önerisi üzerine, kral, tanrıları görebilmek amacıyla hastaları kovarak ülkeyi arıtmaya karar verir. Bu "tanrıları görme arzusu", Manethon'un değişkesinde, geleneksel dini Hekataios'un dinine "yeniden kavuşturma" isteği olarak belirtilen şeye denk gelmektedir.

Yahudiyelilerin dini, Manethon'un değişkesinde açıkça belirtilmemiştir. Kof olduğu telkin edilmekte, "olumsuz olarak" ifade edilmektedir: Mısır tanrılarına karşı inançsızlık perdesi ardında saklanmaktadır. Musa, halkına *proskunein theous*'u, yani "tanrıların önünde kapanma"yı, onlara tapınmayı yasaklamıştır. Biliyoruz ki Eskiler, tektanrıcılık –bu kavramın ne olduğunu gerçekte anlamış değillerdir[19]– denen şeyi sık sık bir dinsizlik, tanrılara yönelik bir inkâr biçimi olarak yorumlamışlardır. Apollonius Molon, Yahudileri "dinsiz ve toplumdışı" kimseler olarak nitelemektedir[20]; Lysimakhos'a göreyse, Musa Çıkış sırasında halkına "yolları üzerinde rastladıkları tanrıların tapınaklarıyla sunaklarını yıkma"yı buyurur. Böylece, çölü aşıp yerleşik topraklara doğru yol alırlar ve günah kentini (*Hierosyla*) kurmadan önce –ki bu kent, daha sonraları Kudüs (*Hierosolyma*) adını alacaktır–, burada yaşayan insanlara şiddet uygulayıp tapınaklarını yağmalarlar[21]. Aşırı Roma alınganlığının sözcülüğünü yapan Caius Plinius Secundus, Romalıların tanrılara sunduğu çok yaygın bir kuru hurma türüne Yahudilerin hiç çekinmeden "önemsiz hurma" anlamına gelen *chydaei* (Yunancada *khudaîoi*, yani sözcüğü sözcüğüne: yaygın, bayağı) adını vermelerini eleştirirken, onların tanrıları hor gören bir halk olarak tanındığını söylemektedir[22]. Yahudilerden sonra Hıristiyanlar da bu önyargının kurbanı olacak ve dinsizlikle suçlanacaktır[23].

Bu basmakalıp düşüncenin habercisi olan Manethon, Osarseph'i açıkça dinsiz –üstelik aşırı derecede– olarak tanıtır. Mısır'a karşı yapılan ve Avaris'e sığınan cüzamlılarla Kudüs sakinlerinin –bir zamanlar Hyksosların[24] kurduğu bu kentin hayvancılıkla uğraşan yabancı halkı da uzun süre önce Mısır'dan kovulmuştu– katıldığı bir seferin komutanı olarak gösterir onu. Bu sefer doğrudan tapınakları tehdit etmektedir. O neden-

le firavun, kutsal hayvanlarla dinsel resimleri (*xóana*'ları) koruma altına almak zorunda kalır:

> Beraberlerinde götürdükleri alçak Solymites'lerle Mısırlılar o kadar dinsizce davrandılar ki, işledikleri günahlara tanık olanların anlattıklarına bakılacak olursa, hayvancılıkla geçinen eski sakinlerin [Hyksoslar] egemenliği bunların yanında altın çağ sayılır; gerçekte, kentleri ve köyleri yakmakla, tapınakları yağmalamakla ve tanrıların heykellerini kirletmekle kalmayıp, tapınakları mutfağa dönüştürüyor, burada kutsal hayvanları kızartıyor ve hatta rahiplerle kâhinler bu hayvanları kurban etmeye zorluyor ve sonra da onları çırılçıplak bir halde kovuyorlardı[25].

Manethon, ilk öyküsünde, Yahudi halkının kökenlerinin tarihini uzun uzun işlemişti. Osarseph-Musa'nın müdahalesinden uzun süre önce Kudüs'ün, Misphragmuthosis'in oğlu kral Tethmosis'in Avaris'ten kovduğu Hyksoslar tarafından nasıl kurulduğunu anlatmaktadır burada[26]. Hyksosların, Kudüs'ü kuracakları bölge olan Yahudiye'ye doğru yol aldıklarını açıkladıktan sonra Manethon, Ramesses olarak da bilinen Sethos'un tahta çıkışına kadar birbiri arkasından gelen on altı Mısır hükümdarının adlarını sıralar[27]. O sırada, öykü yeni ve önemli bir açımlama gösterir[28]: Kralın tacını taşımamasını, çocuklarının annesi olan kraliçeye kötü davranmamasını ve ayrıca nikahsız karılarına saygı göstermesini buyurduktan sonra Sethos'un, Mısır'ın yönetimini kardeşi Harmais'e bıraktığı görülür. Kralın bizzat kendisi, Mısır'a ve Fenike'ye, ardından da, kesin olarak Doğu'daki toprakları ve kentleri fethetmeye koyulmadan önce, Asurlulara ve Medlere karşı seferler düzenler. Onun yokluğunda, kardeşi kendisine verilen bu buyruklara uymaz: Kraliçeye karşı zor kullandığı gibi krallık tacını da giyer. Ancak, Mısır'ın başrahibi, Sethos'a bir mektup göndererek Harmais'in ihanetini bildirir. Sethos, bunun üzerine hemen geri dönüp krallığını tekrar ele geçirir.

Kurgusal bir görünüm arz eden bu öykü, Yakındoğu'yla ilgili olarak Yunancayla yazılan diğer tarihsel kurguları andırmaktadır[29]. Dilbilimsel ve anlatımbilimsel kanıtlar sayesinde, Manethon'un kuşkusuz klasik Yunan olayyazarlığı geleneğine bağlı modellere uyduğunu gösterebiliriz. İktidarın en üst noktasındayken hayatı tehdit altında olan Sethos'un yazgısının bir Kresus ya da bir Kserkses'i andırdığı bu açımlamanın biçeminden Herodotos özellikle anılarında söz eder; burada ayrıca, kimi kötü danışmanın nasıl önemli bir rol oynadığı görülür[30]. Yine de Yunan olayyazarlığı-

nın etkisini gereğinden fazla abartmamak gerekir: Bizce en belirgin özelliği üretken bir "arşivsel" anlatım görünümünü taşıması olan Mısır olayyazarlığına gelince, Sais döneminden (İÖ 663-526 arası ç.n.) itibaren tarihsel bir anlatım türüne tanık oluruz; bu tür, geçmişle kopuk bir dialog sürdürüyordu[31]. Demek ki, "tarihsel kurguculuk" sırf Yunanlılara özgü bir şey değildi.

Herodotos'tan daha çok Abderalı Hekataios'a yakın olan başka arka planlar da aynı derede anlaşılabilmektedir. Doğu'yu keşfetmek için Mısır'ı terk eden ve Mısır'da kalan eşi üvey kardeşinin çevirdiği dolaplara maruz kalan firavuna ilişkin bu öyküyü, gerçekte, Manethon yazmıştır; Osiris'i konu alan "Evhemerosçu" bir mitin değişkesini oluşturan bu öykü, yaptığı seferlerle kültürün yararlarını yaymayı amaçlayan bir hükümdar olarak tanrıyı gören Diodoros'un yapıtlarında okuduğumuz mitlerle aynı türdendir: "Mısırlıların anlattığına göre, iyiliksever ve şöhret tutkunu olan Osiris, bütün yerleşik bölgeyi katedip insanlığa bağcılıkla hububat (buğday, arpa) yetiştirmeyi öğretmek amacıyla çok sayıda insan toplamış. [...] Demek ki Osiris, Mısır'ı düzene soktuktan sonra yetkilerini karısı İsis'e devretmiş ve Hermes'i ona danışman olarak atamıştır [...]. Mısır'ı yönetmekte olan Osiris'i, dinsiz ve şiddet yanlısı olan kardeşi Typhon öldürmüştür [...]. Ancak, Osiris'in kız kardeşi ve karısı olan İsis, oğlu Horos'un yardımıyla kocasının intikamını almıştır [...][32]."

Diodoros'un değişkesinde yer alan ve yukarıda sözü edilen Osiris öyküsünün tersine –ki bu değişke büyük bir olasılıkla daha önce Hekataios'un yapıtlarında da yer alıyordu–, Sethos'un askeri seferine ve karşılaştığı aksiliklere ilişkin Manethon'un yazdığı öyküde hiçbir Evhemerosvari özelliğe rastlanmamaktadır. Harmais'in kardeşi, ölümlü bir hükümdar ve bizzat Manethon'un yaptığı bir *interpretatio graeca* sayesinde adı bir ülkeye verilen bir ata olarak gösterilmektedir. Gerçekte, Sebennytos tarihçisinin belirttiğine göre, Sethos, Mısır denilen ülkeye kendi adını vermiştir: "Çünkü Sethos'un bir başka adı Aegyptos, kardeşi Harmais'inki ise Danaos'tu."

Manethon'un öyküsü şöyle devam eder[33]: Kardeşini kovan Sethos, elli dokuz yıl, onun yerine geçen büyük oğlu Rampses ise altmış altı yıl boyunca hükümdarlık eder. Manethon, Osarseph-Musa'nın öyküsünü –Yahudi halkının kökenlerine ilişkin öyküsünün en çok bilinen ikinci bölümünü oluşturan öyküsü–, Rampses'in oğlu Amenophis'in saltanat dönemine oturtur.

Demek ki Musa'nın öyküsü, Manethon tarafından, Hyksoslarla başlayan çok uzun bir öykünün son bölümü olarak takdim edilmektedir.

Mısır'ı işgal eden, Kudüs'ü kuran ve hayvancılıkla geçinen Hyksosların öyküsüyle olduğu gibi, Sethos-Harmais ikilisi sayesinde, Osiris türünde bir öyküyle ve Danaos'la Aegyptos'a ilişkin Yunan efsanesiyle de ilintili olduğu görülmektedir. Yunanlıların Musa efsanesi ile Osiris mitolojisi arasında Typhon'dan ötürü kurulan ilişkiye, gerçekte, Manethon'dan itibaren rastlanır. Bu ilişki, çok daha sonraları Tacitus'la Plutarkhos'un yapıtlarında da doğrulanacaktır.

Mısır'da, Musa'ya ilişkin Yunancayla yazılan öykülerde Osiris'le ilgili başka unsurlara da rastlıyoruz. Buna fazla şaşırmamak gerekir. Son yıllarda, Yvan Koenig, *Pentateukhos*'un (Kutsal Kitap'ın ilk beş kitabı ç.n.) Yunanca değişkesinde (*Septanta*, yetmiş çevirmen tarafından Yunancaya çevrilen değişke) *Mwusês* (Musa) adının seçilmesinde Osiris mitinin bir etkisinin olduğunu ileri sürmektedir. Bu adın iki Mısır sözcüğünden türediği sanılmaktadır: Birincisi, su anlamına gelen *mw*; ikincisi ise, suda boğulmaktan kurtulan birisinin muzaffer durumunu belirten *hésy* sözcüğüdür. *İlkçağ Yahudi Yapıtları*'nda Musa'yla ilgili yazdığı öyküde Flavios İosephos, söz konusu adın bu kökenden geldiğini kabul etmektedir. Mısır prensesinin Nil nehri kıyısında bulup kurtardığı çocuğa "*Mo-u-ses* adını vermesinin nedeninin çocuğun suyun içine düşmesi olduğunu" o da doğrulamaktadır: "Mısırlılar suya *mô* ve sudan sağ salim çıkanlara *ysès* adını verdikleri için, prenses ona bu iki sözcükten oluşan bir ad vermiştir": Musa yani "Sulardan Kurtulan Kişi". Musa'yı kurtaran prensesin bu değişkedeki adının Thermouthis olduğu görülecektir, ki bu, İsis'in Mısırlı adının Yunancadaki geleneksel kopyasıdır. Koenig'e göre, bunun Osiris'in mitiyle ilişkilendirilmesi gerekir: Osiris'in içine konulduğu sandık suların akıntısına kapılmıştır, oysa Kutsal Kitap'taki öyküye göre Musa, papirüsten yapılan ve su sızdırmaması için ziftle sıvanan bir sandık içine yerleştirildikten sonra Nil kenarındaki sazların arasına bırakılmıştır[34].

Manethon, Heliopolis'in Mısırlı rahibi olan Musa'nın Mısırlı adının, Heliopolisli Osiris'in adının başka bir bağlama oturtulmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu, gerçekten de, mümkündür[35]. Ancak, bunun için olaylara, Manethon'un o an yazmakta olduğu öykünün görüş açısıyla bakmak gerekir, yani Musa'yla ilgili İbrani verilerini Yunanlıların kullanımına sunmak üzere Mısır tarzında yorumlayarak. Bu görüş açısıyla ele alındığında, Mısırlı bir rahibi belirten Osarseph adının Heliopolisli Osiris olarak yorumlanması, bir zamanlar Heliopolis bölgesinde bir insanın tanrılaştırılıp bir Osiris biçimini aldığı ve Osarseph adıyla Mısırlılar tarafından tapınıldığı düşüncesini çağrıştırır gibi görünmektedir; Yahu-

dilerin, tanrı olan bu Mısırlı rahip figüründen aldıkları bazı özellikleri kendi kurucularına verdikleri sanılmaktadır[36]. Burada, şu ünlü alıntı ya da aşırma kuramının Manethon'ca yazılan ilk değişkesine rastlıyoruz; bu konuya daha sonra tekrar değineceğiz[37]. Ancak, Yunanlıların Musa'nın taklitçisi olduğu yolundaki alışılmış anlatım söz konusu değildir burada. Manethon, Yunancayla kaleme aldığı Mısır değişkesinde, Yahudilerin Mısırlıların taklitçisi olduğunu söylemektedir.

Freud ile Akhenaton

Çağdaş yazarlar, Musa olacak olan Osarseph adındaki bu Mısırlı rahibin figürü arkasında, belleksel bir dönüşümün sonucu olarak görmeyi uygun buldukları şeyi kabul etme konusunda genellikle anlaşmaya varmaktadırlar: Tell el-Amarna'ya yerleşmeye, yalnızca güneş kursu Aton'a tapınmaya ve Akhenaton adını almaya karar veren reformcu firavun IV. Amenophis'in uzak ve bozulmuş bir yansıması[38]. Mısırbilimciler ise, Manethon'un öyküsünün XVIII. hanedanlığa açıkça bulunduğu anıştırma doğrultusunda Akhenaton'u düşünmeye yöneliyorlar: Yani, olayı Amenophis (diğer adıyla Hor) adında bir firavunun hükümdarlığı dönemine yerleştirerek ve Hapou'nun oğlu bilge peygamber Amenophis'i (Amenhotep), Paapis'in oğlu Amenophis adı altında, firavunun danışmanı olarak göstererek. Gerçekten de Amenophis, XVIII. hanedanlık döneminin ortalarında yaşamış olan ve Helen dönemine dek Mısır tarihinde adı hafızalardan silinmeyen çok tanınmış bir kişiliktir[39].

Musa-Osarseph'in Akhenaton olduğu yolundaki şüpheli yorumu, özellikle Sigmund Freud'un yazdığı *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (İnsan Musa ve Tektanrıcı Din) adlı bilgince "roman" –belge niteliğindeki bu denemenin özellikle birinci ve ikinci bölümü– sayesinde tanıyoruz[40]. Her ne kadar Manethon'dan esinlenmiş olsa da, Freud'un açıkça ona göndermede bulunmadığını belirtmekte yarar vardır.

Birinci bölümde Freud'un Çıkış'ın 2. bölümünü yeniden okuduğunu hatırlayalım. Nil nehrine bırakılan çocuğu alıp yardım eden Mısırlı prenses, "sulardan çekilip alındığı için" ona Moşe (Musa) adını verir. Freud'a göre, halkın anlatımına dayalı olan bu kökbilgisi oldukça yetersizdir, çünkü bir yandan Mısırlı bir prensesin İbraniceden türeyen bir ad vermesi anlamsızdır, diğer yandan çocuğun çekilip alındığı sular büyük bir olasılıkla Nil'in suları değil, yalnızca anne sularıdır (anne karnında ceninin içinde

bulunduğu sıvı, ç.n.)[41]. Ptah'ın, Thoth'un, Re'nin...oğlu Ptahmose, Toutmose, Ramose (Ramses) gibi firavun adlarından da anlaşıldığı gibi, Musa, gerçekte, Mısır dilinde soy belirten (*msw*, "den doğma") bir ad taşımaktadır. O halde, insan belirten Musa adı, tanrı belirten bir Mısır adından kısaltma yoluyla türeyen bir admış gibi görünmektedir[42]. Addan, hangi etnik kökene ait olunduğu anlaşılabilir. "Bildiğim kadarıyla, diye belirtir Freud, hiçbir tarihçi –Breasted gibi, Musa'nın bütün Mısır bilgeleriyle haşır neşir olduğunu kabul etmeye hazır olanlar bile– Musa konusunda böyle bir sonuca varmamıştır[43]." Psikanalizin babası, bu vesileyle, eski Yakındoğu'nun bu ünlü tarihçisinin bir yapıtına açıkça göndermede bulunan küçük bir dipnot ekler[44]. Ve ardında da şu açıklamayı getirir: "Her ne kadar en eski zamanlardan günümüze değin, adını bakmaksızın Musa'nın Mısırlı olduğunu çok sık olarak varsaysak da." Bu dipnotta, Manethon'un Musa'yla ilgili öyküsünü hatırlatmaktadır: Freud, karısı tarafından Jacob Bernays'in –Yahudilikle ilgili Yunan öyküleri konusunda çok değerli bir uzman ve Theophrastos'un bazı yapıtlarının yayımcısı– akrabası olduğu için, bu öyküyü tanımıyor olamazdı[45].

Demek ki Freud, Manethon'un öyküsünü ve anti-semit eleştirilerini hesaba katmadan, yalnızca Musa'nın adıyla yetinmekte ve bu ada dayanarak Musa'nın Mısır kökenli olduğu sonucuna varılmamasını hayretle karşılamaktadır. "Belki de, Kutsal Kitap'taki anlatıma karşı konulamaz bir biçimde uyulmuştur. Belki de insan Musa'nın İbraniler dışında bir kavimden olduğu düşüncesi epey gerçekdışı gibi görünmüştür [...][46]."

Bu önermelerden hareketle, Otto Rank'in 1909'da yayımlanan *Le Mythe de la naissance du héros* (Kahramanın Doğuşu Miti) başlıklı araştırmasına başvurabiliriz. Rank, evrensel bir konuyu açıklığa kavuşturmuştu: Kahramanların, kralların, prenslerin, din ya da hanedan yaratıcılarının çocukluk efsaneleri. Çok sayıdaki bu efsaneleri karşılaştırarak, "orta bir efsane" oluşturulabiliriz:

- Kahraman, toplumun en üst düzeyinde bulunan ana ve babanın çocuğudur (çoğu kez kralların oğulları).
- Birçok zorluklardan sonra doğmuştur: Ana baba kısırdır ya da cinsel ilişkide bulunmaktan kendilerini imtina etmişlerdir, vb...
- Doğumu, anne ve babasını sıkıntıya sokmuştur (çoğu kez babayı).
- Yeni doğan bebek, ölümle ya da tehlikelerle karşı karşıya bulunmaktadır. Çoğu kez (hatta Freud "genellikle" demektedir), bir *sepetin* içinde *suya* bırakılmıştır.
- Bazı hayvan ya da mütevazı kimseler tarafından kurtarılmıştır.

– Yeniyetme olduğunda, ailesine yeniden kavuşmuş, babasının intikamını almış, kendini kanıtlamış, güce ve şöhrete ulaşmıştır.

Freud şu kahramanlara göndermede bulunur: Babil ülkesinin kurucusu Akadlı Sargon, Kyros, Romulus, Œdipus, Karna, Paris, Telephus, Perseus, Herakles, Gilgamış (olduğu gibi aktarıyorum!)[47], Amphion, Zethos, vb. Şöyle der: "Kahraman, babasına karşı cesaretle karşı çıkan ve sonunda ona karşı zafer kazanan kişidir[48]." Mit, bu mücadeleyi insanın tarihöncesi dönemine kadar izler: Musa'nın sepeti ana kucağını, su ise amnios kesesinin sıvısını temsil eder.

Demek oluyor ki bu öykü-efsane, ilk çocukluk dönemindeki deneyimlere atıfta bulunmaktadır. Yaşamın ilk yılları, babanın çocuğa çok fazla değer biçmesiyle belirginleşmiştir; daha sonra rekabet ve en son olarak da, ona karşı eleştirel bir tavır takınılmasına yol açan düş kırıklığı ortaya çıkar. Mitte yer alan her iki aile, yani kahramanın doğduğu kral ailesi ile bu kahramanı alıp büyüten mütevazı aile, çocuğun değer kazanmasından değer kaybetmesine kadar giden bu gelişimi yansıtırlar. Bu şu demektir: Öyküdeki iki aile, aslında, bir tek ve aynı aileye, yani biri hayranlık diğeri düş kırıklığı olmak üzere bir birini izleyen iki dönemde ele alınan gerçek aileye tekabül etmektedir.

Musa miti, yine de, neredeyse evrensel özellikteki bu yapıyla önemli bir noktada çelişmektedir:

> Musa'nın vakası tamamıyla farklıdır. Alışıldığı üzere üst tabakadan olması gereken ilk aile, burada, oldukça mütevazıdır. Musa, Levi kabilesinden bir Yahudinin oğludur. Buna karşılık ikinci aile –alışıldığı üzere kahramanı büyüten düşük tabakadan aile–, burada, Mısır kraliyet ailesidir; prenses onu öz oğlu gibi yetiştirir. Ana modelden bu sapma, birçok kez, şaşırtıcı bir etki yaratmıştır. Edouard Meyer ve ondan sonrakiler, efsanenin başlangıçta farklı bir içeriğe sahip olduğunu düşünüyorlardı: Firavunun gelecekle ilgili gördüğü rüyasında, kızının bir oğlunun kendisi ve imparatorluğu için tehlike oluşturacağı yolunda bir uyarı aldığı sanılmaktadır. O nedenle, çocuk doğar doğmaz onu Nil nehrine bırakır. Ancak, bazı Yahudiler onu kurtarıp çocukları gibi yetiştirir. Daha sonra, bazı "ulusal nedenler"den ötürü, Rank'ın sözlerini tekrarlayacak olursak, efsane değişikliğe maruz kalmış ve bildiğimiz biçmi almıştır[49].

Firavunun rüyasıyla ilgili olarak Freud, büyük tarihçi Edouard Meyer'ın görüşlerini paylaşır ve bu öykünün Flavios İosephos değişkesine göndermede bulunur. Buradaki dipnotta da, yine çok ölçülü bir üslup kullanır.

Freud, bu efsanenin Yahudi dışında bir kökenden gelmesinin imkânsız olduğunu belirtir. Efsane, Mısır kökenli olamaz: "Mısırlıların Musa'yı yüceltmeleri için bir neden yoktu, çünkü onlara göre Musa bir kahraman değildi[50]." Sonuç olarak, Yahudi kökenli bir Yahudi efsanesinin değişikliğe uğramış olması, çözümlenmesi gereken bir soruna yol açar: Birinci değişke –Musa'nın Mısırlı yani yabancı olarak gösterildiği değişke– kimin işine yaramış olabilir?

Önerilen çözüm, efsane kütüğünden tarih kütüğüne geçmekten ibarettir. Kahramanın doğuşuna ilişkin efsane düzeyinde, soylu birinci aileden mütevazı ikinci aileye bir geçiş söz konusudur. Daha önce de gördüğümüz gibi, yargılamaya dayalı olan bu "bir kökenden diğerine geçiş" düşüncesi, analitik düzeyde, bir tek ve aynı ailenin iki değişik açıdan ele alındığı varsayımına dayanmaktadır. Ancak, yeterli değildir bu. "Efsane, tarihi bir kişilikle ilgili olduğunda, diye belirtir Freud, üçüncü bir düzey, bir gerçeklik düzeyi daha vardır." Ailelerden biri, kaçınılmaz olarak gerçek ailedir, diğeri ise efsanenin uydurduğu kurgusal bir ailedir. Genel kural gereği, birinci ailenin yani çocuğu terk eden ailenin kurgusal aile olduğu kabul edilmektedir. Freud, bu olguyu şu sözlerle doğrulamaktadır: "İncelenebilen bütün vakalardan bu sonuç çıkmaktadır". İkinci aile, çocuğu alıp büyüten aile, o halde gerçek ailedir. Dolayısıyla, Musa vakasında gerçek aile, firavun ailesidir. "Hemen anlaşılıyor ki, Musa, büyük bir olasılıkla Mısırlıydı ve efsanede Yahudi olarak gösterilmişti [...]. Genelde bir kahraman, yaşamında başlangıçtaki mütevazı durumdan daha yüksek bir duruma geçerken, insan Musa'nın kahraman olarak yaşamı bir düşüş ile başlamıştır; bulunduğu yüksek düzeyden İsrailoğullarının düzeyine inmiştir"[51].

Bu durumu ispatlamak için tarihsel kanıtlara da gerek vardır: "Bu kadar önemli sonuçların sırf psikolojik olasılıklara dayandırılması doğru değildir", diye belirtir Freud. Musa'nın yaşadığı ve Mısır'dan göçedildiği dönemin tarafsız bir şekilde aydınlatılması, bu kanıt eksikliğini giderebilir. "Ancak, bu böyle olmadı; o nedenle, Musa'nın Mısırlı olmasından kaynaklanan bütün diğer sonuçları görmezlikten gelmek daha iyidir[52]". Bu tümce, ilkin 1937'de *Imago* dergisinde çıkan bir denemenin birinci bölümünün son tümcesini oluşturmaktadır.

Bildiğimiz gibi, sorunun şu an içinde bulunduğu durum, kaynakların çözülememesinden kaynaklanan bir açmazdır (*aporia*): Hiçbir belge, Yahudi halkının Mısır'dan göçettiğini doğrulamamaktadır ve bu Çıkış, Mısır tarihinde hiçbir şey ifade etmemektedir. Unutmamak gerekir ki İsrail'den

ilk kez ve yalnızca XIX. hanedan firavunu Merneptah'ın mezar taşındaki çiviyazılı bir metinde söz edilmektedir; İsrail, burada, Firavunun yendiği birçok Asya halkından biri olarak gösterilmiştir[53]. Musa'ya gelince, bilimsel olarak tarihi bir sima olarak sayılmamaktadır artık. Freud da, kendi döneminde, bunu kabullenmiş olsa gerektir.

"Musa Mısırlı olsaydı..." başlıklı denemesinin ikinci bölümünde, yine de araştırmayı daha da ileri götürmeye karar verir ve ilkin şu soruyu sorar: Üst tabakadan bir Mısırlıyı, uygarlık konusunda geri kalmış bir yabancı göçmen topluluğunun başına geçip onlarla birlikte kendi ülkesini terk etmeye iten nedenler ne olabilirdi? Musa bir yasa koyucu, bir din kurucusu olduğu ölçüde, Musa'nın dininin Mısırlı olup olmadığı sorusunu kendimize sormamız gerekir. Musa'nın katı tektanrıcılığı ile Mısırlıların sınırsız çoktanrıcılığı, ölümü önemsemeyen bir dinle (Yahudilik) bütünüyle ölüme dayalı bir din (Mısırlıların dini) arasında taban tabana bir zıtlık mevcuttur. XVIII. hanedanlık dönemine ve Amarna devrimine doğru yöneldiğimizde bu zıtlığın ortadan kalktığı görülür: Yaklaşık 1350'de tahta çıkan IV. Amenhotep, Akhenaton adını almadan önce, gerçekte, sırf güneş tanrısı Aton'un figürüne dayalı bir çeşit tektanrıcı ("münhasır" ya da "tercihli") din kurar[54]. Krallığı, on yedi yıl sürecektir. Öldüğünde, yeni başkent Akhetaton (şimdiki Amarna) terk edilir. Ardılları, Memphis'teki geleneksel krallık sarayına yeniden döner ve Tutankhamon, eski dini yeniden canlandırmak için tören eşliğinde bir ferman yayımlar[55].

1912'de *Imago* dergisinin birinci fasikülünde çıkan bir metninde Karl Abraham, Freud'un Amarna devrimi ve özellikle Aton'a yazılan büyük övgü şiiri konusundaki eski görüşlerinden söz eder[56]. *Musa* adlı yapıtında söz etmediğine göre, Freud'un bu metni hatırlayamadığı –Manethon'u da hatırlayamadığı gibi– sanılmaktadır. Akhenaton'dan söz etme düşüncesinin, birinci denemenin yayımlanmasından sonra ve ikinci denemenin yayımlanmasından önce, yani 1937'de çıkan her iki *Imago* fasikülleri arasında aklına geldiği, ancak daha sonra bunu unuttuğu yolundaki varsayım daha usa yatkın gibi görünmektedir[57]. Ancak, öyküsünü yazarken esinlendiği kaynakları –"askıya alınan" bazı olguların daha sonra ortaya çıktığı bir roman örneğinde olduğu gibi– kasıtlı olarak susuşla geçiştirmediği sürece.

Demek ki Freud'a göre, Musa'nın dini Akhenaton'unkiyle aynıdır: "Görünürde temel fark –tanrı adı dışında– şudur ki, Yahudi dini (Akhenaton'dan daha Akhenatoncu!), Mısır dininin dayandığı güneşe tapınmadan tamamıyla vazgeçmiştir[58]." Herodotos'un söylediklerine bakılacak

olursa, Mısırlı Musa ayrıca, Mısır'a özgü ya da Mısır kökenli bir olgu olan sünneti –her ne kadar başka yerlerde de uygulanıyor olsa da– getirir[59].

Freud, Musa'yı yüksek tabakaya mensup, doğuştan soylu ve büyük bir olasılıkla kraliyet ailesinin üyesi bir Mısırlı olarak görmüştür. Çok hırslı ve hareketli biri olan Musa, günün birinde ülkeyi yönetme arzusunu belli belirsiz içinde taşımaktadır. Firavuna yakın bir kişi olarak, yeni dinin inançlı bir taraftarıydı. Kralın ölümüyle birlikte gericilik ağır basınca, bütün umutlarının yıkıldığını görür. Pek alışılmamış bir çözüm yolu bulur: "Hayalperest biri olan Akhenaton, kendi halkına yabancılaşmış ve krallığının dağılmasına neden olmuştur. Yeni bir imparatorluk kurma ve bütün Mısır'ın hor gördüğü bir dine büyük bir saygıyla sahip çıkacak yeni bir halk bulma projesini tasarlamak, Musa'nın güçlü kişiliğine uygundu[60]." Musa, sınır eyaletlerinden birçok Sami kabilesi toplar; bunlar, büyük bir olasılıkla Hyksoslar zamanında buralara yerleşmişti. Freud, bir yazısında bir kez daha, firavunun hizmetindeki Musa'dan önder ve mücadele adamı diye söz eden Flavios İosephos'a göndermede bulunur. "Bütün bu koşullar göz önünde bulundurulduğunda, Mısır göçünün 1358 ile 1350 yılları arasında, yani Akhenaton'un ölümünden sonra ve Horemheb'in devletin otoritesini yeniden kurmasından *önce* olduğu sanılmaktadır."

Tekrar ediyorum, bu haliyle temelden yoksun kalan bu varsayımı destekleyebilecek hiçbir veri yoktur. Mısır'da Çıkış'a ilişkin hiçbir ize rastlanmadı ve İsrail'den söz edilen ilk (ve tek) belge, daha önce gördüğümüz gibi, Akhenaton sonrası döneme aittir[61]. O halde, Çıkış'a ilişkin Yunan-Mısır efsanesinin nasıl oluştuğunu anlamak istiyorsak, olaysal tarihe doğru değil de, metinlere daha fazla sadık kalan daha az pozitivist bir başka yaklaşıma doğru yönelmemiz gerekir. Bu noktada, Freud'un katkısı, ortak bir öyküyle bir düşselliğin oluşturulması konusunda bize öğrettikleri, belirleyici kalmaktadır. Michel de Certeau'nun sözlerini yinelersek, etkili bir kurgu bilim ürünü olan Freud'un denemesi, vazgeçilmez ve belki de tükenmez bir bulgulatıcı olma özelliğini sürdürmektedir. Ancak, Freud'un denemesini, günümüzde Antikçağ bilimlerinin bize sunduğu araçlarla yeniden ele alıp düşünmemiz gerekir[62].

Bir Hatıranın Oluşturulması

Büyük yankı uyandıran bir araştırmasında Jean Yoyotte, Manethon'un anlattığı Musa öyküsünün, istilacı, put ve tapınak yıkıcısı ya da hırsızı

teması üzerine kurulu olan bir Mısır öyküsüne ne kadar çok şey borçlu olduğunu gösterir[63]. İlk firavunluk dönemi Mısır edebiyatı çerçevesinde, özellikle Pers krallarına yönelik bu geleneksel belagat, bu yabancı düşman "dogmatiği" doğrultusunda birçok öykünün yazıldığını hatırlatır[64]. Çünkü, bildiğimiz gibi, Yeb bölgesinin yerli sakinleri, İÖ 5. ve 4. yüzyılları arasında Persleri, topraklarında paralı asker olarak yerleşen Yahudiyelilerin koruyucuları olarak görüyordu. Daha sonra, Mısırlılarla Yahudiyeliler arasında patlak veren bir anlaşmazlık, İskenderiye'den Mısır'ın kırsal bölgelerine kadar yayılacak olan bir düşmanlığın belki de ilk belirtisi olacaktır; bunun sonucunda, Yeb adasında, Syena (şimdiki Assuan ç.n.) karşısındaki Yahô tapınağı yıkılmış, ancak sonraları yeniden inşa edilmiştir[65]. Gerçekten de, bu anlaşmazlığın hangi nedenlere bağlı olduğunu tam olarak bilmiyoruz: Bu anlaşmazlık belki de, özellikle ilk sel tanrısı Khnum'a ayrılan adada Yahudilerin koç kurban etme alışkanlıklarına tepki olarak Mısırlıların nefret duyguları beslemeleri sonucunda (çünkü Mısırlılar, tapınağı Yahô tapınağının yanında bulunan bu tanrıyı koç şeklinde tasvir ediyorlardı), ya da kim bilir belki de arazi sınırları nedeniyle komşularla yaptıkları tartışmalar sonucunda patlak vermiştir. Birinci varsayımı destekleyecek hiçbir kanıt olmadığını belirtmekte yarar vardır; her ne kadar çağdaş bilginler tarafından sık sık ileri sürülse de, bu varsayım çok sağlam temellere dayanmamaktadır. Ancak, bunun pek fazla bir önemi yoktur.

Unutmamak gerekir ki Yeb adasındaki Yahudi tapınağı, 410'da II. Dareios dönemindeki Pers istilası sırasında bölgedeki Mısırlılar tarafından yıkılmıştır. Tapınağın, II. Kambyzes'in 525'te gerçekleştirdiği Pers fethinden önce ve o halde İÖ. 515'te açılan ikinci Kudüs Tapınağı'nın yeniden inşasından önce kurulduğu konusunda hemfikiriz. Yahudiyeli paralı askerlerin Mısır'a gelişini, II. Psammetikhos'un hizmetindeki Yunanlılarla Karyalıların gelişiyle ilişkilendirmek için elimizde haklı nedenler bulunmaktadır[66]. Yahudilerin Yeb'deyken yaptıkları kurban ritüeli –ki bunu, Babil ülkesine ilk göç ettikleri zaman (587) ile Kudüs Tapınağı'nın yeniden inşası arasındaki dönemde de sürdürmüşlerdir–, böylece, göç öncesi Yahudi dininin durumu hakkında doğrudan bir kanıtınış gibi görünmektedir. Josèphe Mélèze Modrzejewski'nin belirttiği gibi, 515'te ikinci Tapınağın açılışından sonra, "bu ritüelin varlığı, göç sonrası *establishment* açısından artık doğrulanamamaktadır"[67]. Josias'ın reformunun haber verdiği ve en sonunda Babil ülkesinden dönenlerin yeniden hazırladığı biçimiyle, Yeb'deki dinsel uygulama gerçekte Kudüs'teki uygulamadan çok farklıdır[68]. Yeb'de, Şabat'a[69] uyulmaktadır, ancak bir Yahudiyeli bir başka Yahudiyeliye tapı-

nak ve tanrıça 'Anat-Yahô üzerine yemin edebilir[70]. Mibtahyah hazretleri ise, ilk sel tanrısı Khnum'un eşi tanrıça Satis'in üzerine yemin eder[71]: Bu formalite, gerçekten de, Syena'da geçen ve Mısırlıların da işin içinde olduğu bir meselede yerine getirilir. Yeb tapınağı tarafından Yahô'nun (YHW) yanı sıra 'Anat-Bêt'el ile 'Ashim-Bêt'el'e tahsis edilen tutarların listesi, her şeye karşın korunmuştur[72]. Bêt'el, Syena'daki Aramilerin en büyük tanrısıydı; 'Anat-Bêt'el bu tanrının eşi, 'Ashim-Bêt'el ise, oğluydu. Syena valisi Vidranga'nın desteklediği Mısırlı asilerle Yahudi topluluğunu karşı karşıya getiren anlaşmazlık sonucunda –ki bu, tapınağın yıkılmasına yol açmıştır[73]–, tapınağın yeniden inşasına ve Perslerin koruması altında, Yeb'deki bazı uygulamaları Kudüs ölçüsüne oturtma çabalarına tanık olunur[74].

Bu dosyadan hareketle Jean Yoyotte, Flavios İosephos'un, Yahudilere ilk iftira edenlerin Mısırlılar olduğu yolundaki iddiasını ciddiye almamızı öneriyor[75].

Hem Mahethon'un öyküsü hem de Freud'un incelemesi, Jan Assmann'ın yeni bir incelemesinin konusunu oluşturmuştur; Yoyotte'tan daha da gerilere giden bu incelemesini Assmann, "belleksel bir tarih" perspektifi gibi oldukça belirgin bir perspektif içinde ve üstte sözü edilen iftira düşüncesini işleyerek ele almıştır. Assmann, tereddüt etmeden hem Hyksosları hem de Amarna devrimini dosyasının içine tekrar sokmuştur[76].

Amarna döneminin en iyi uzmanlarından biri olan Assmann'ın incelemesini anlamak için, onu, Mısır tarihinin birkaç önemli dönemini –özellikle, Hyksosların istilası, ardından Amarna'nın başkent olması ve çok daha sonraları, Asur, Pers ve en son Yunan istilaları– kapsayan çok geniş bir kronolojik çerçeve içerisinde yerleştirmek gerekir[77].

Assmann, ana tezini şu tümcelerle açıklar:

> Mısır'da istila, yabancı hâkimiyet ve en son Hyksosların ülkeden atılması olayları, alışıldığı üzere resmi krallık listelerine dahil edilmiştir. O halde, bu olayların üzerinde çok köklü değişiklikler yapılması söz konusu değildir. Bununla birlikte, krallık listelerindeki anlatım her türlü anlamsal yorum ve anlatımsal süslemelerden yoksundu. Bu belgelerde, kralların adları ve hükümdarlık yılları belirtilmiştir, ancak krallara ilişkin hiçbir yargı yer almamaktadır. İddiam şudur: Hyksos'lara ilişkin anlatım, ancak Amarna döneminden ve daha açıkça söyleyecek olursam, görgü tanıkları neslinin tükenmesinden sonra, simgesel bir dinsel çatışma anlamı kazanmıştır, çünkü Amarna dönemine ilişkin anılar artık Hyksoslara iliş-

kin anılarla karıştırılmaya başlamıştı. Hyksosların yabancı ve karşıt bir dinin savunucuları olarak görülmesi işte tam bu döneme rastlar. Amarna olayı, Hyksoslara ilişkin anlatım geleneğini etkilemiş ve anlamsal "din düşmanı" çerçevesini oluşturmuştur, ki daha sonralan bu çerçeveye Asurlular, Persler, Yunanlılar ve en son olarak da Yahudiler eklenecektir. Bir kez daha, "gerçekte olup bitenleri" değil de, kişisel anı ve toplu anlatım biçimindeki anıların şu an ne durumda olduğunu anlamaya çalışıyorum. Kenan ülkesinde bu anılar, Hyksosların Mısır'daki ikametleriyle; Mısır'da ise, Amarna deneyiminin neden olduğu büyük sarsıntıyla ilintilidir. Düşüncem odur ki, bu anıların tamamıyla yok olduğunu ileri sürmek yerine, Helenistik döneme kadar varlıklarını sürdürdüklerini söylemek daha uygun olur. Herodotos'un yanı sıra eski Mısır yazınının birçok nükteli fıkrası, fablı ve öyküsü vardır; kuşkusuz bunlar, yüzyıllar, hatta bir binyıl boyunca ağızdan ağıza anlatılagelmiştir[78].

Assmann için önemli olan, geleneksel tanrıların reddine yol açan tektanrıcılıktan kopmanın nedeninin ne olduğudur. Anımsama ve unutkanlığa dayalı bir araştırmada, Amarna devriminden kaynaklanan bu dinsel felaket nedeniyle yabancı istila nedeni –en eski Hyksos öyküsü buna örnektir– bir arada kullanılmıştır; bu araştırma, Freud'a göre, Assmann'ın da kendini borçlu saydığı gizli bir evredir. Böylece, bu tektanrıcılıktan kopma, geçici olmasına ve resmi hafızalardan çabuk silinmesine karşın, gerçek bir kültür sarsıntısıyla eş değerdir[79].

Musa ve Yusuf

Hareket noktamıza geri dönelim: Manethon'a göre, Osarseph, daha sonraları Musa adı verilen kişinin "Mısırlı" adıdır. Böylesi bir sava nasıl bir anlam yüklemeli? Manethon'un, Yahudiyelilerin Mısırlı bir tanrıyı kendi geleneklerinin kurucusu bir insana dönüştürdüklerini ileri sürmüş olabileceğini düşünmek pek mantıksal gibi gelmemektedir. Onun, bizzat Yahudiyelilerin Musa için uydurdukları bir Mısır adını açıklamak istediğini anlamamız gerekir daha çok. Kısa bir süre önce de, bu yönde bir açıklama yapılmıştı. Bu açıklama, Mısır kalıntıları açısından düşünce yürütmeyi değil, daha işlevsel bir bakış açısından hareketle, Mısır geleneğinin yanı sıra Yahudi geleneğinin de bilincinde olan biri için böyle bir adın çağrıştırabileceği şeyi anlamaya çalışmamızı önermektedir: Bu bakış

açısıyla Osarseph, Osiris ve Yusuf adlarından oluşan karma bir admış gibi düşünülebilir[80]. Sonraki Yahudi geleneğinde, özellikle Artapanos'la birlikte, Yusuf'un uygarlaştırıcı niteliklerinin sık sık Musa'nın özgün nitelikleriyle karıştırıldığı ileri sürülebilir[81]. Bu Osiris-Yusuf –ki bu varsayım pek uçuk değildir–, Çıkış sırasında Musa tarafından Mısır dışına çıkarılan Yusuf'un ünlü mumyasıyla da ilişkilendirilebilir. Musa'nın cesedinin kaybolmasına karşın, Yusuf'un mumyasının Vaadedilmiş Topraklara kadar götürüldüğü sanılmaktadır, buradaki Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar, bu gün bile, bu mumyanın Hebron'daki Peygamberler mezarında bulunduğunu söylemekten hoşlanmaktadırlar.

Yusuf'un kültürünü özümseyici çok sayıda kuram vardır. Böylece, bu büyük rüya yorumcusunun kâhin tanrı Sarapis'le –Osiris'in özümsenmiş bir başka biçimi– bir tutulduğu başlı başına bir dosya bulunmaktadır. İmparatorluk döneminde henüz anlatılmakta olan bir öyküde, Sarapis adı "Sara'nın dölü [çocuğu]", *Sárras paîs*, şeklinde yorumlanmaktadır. Sarapis'e ilişkin Evhemerosçu tarzdaki Yahudi yorumu, Talmud'un (Zebur) Antoninus dönemine ait bir metninde doğrulanmaktadır; Musa'ya ve Çıkış'a ilişkin İskenderiye yorumu[82] kadar eski olduğu düşünülen bu yorum, kısa bir süre sonra yerini, Sarapis'i Yusuf'un bozulmuş bir anısı olarak gören Hıristiyan yorumuna bırakacaktır[83]. Firmicus Maternus, iyi bir Evhemerosçu Hıristiyan olarak, düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

> Mısır, kıtlık felaketinin tehdidi altındayken, eski bir peygamberin soyundan gelen genç bir adam gördüğü rüyayı krala anlatır ve olası bütün tehlikelere karşı onu uyarır. Bu genç, Yakub'un oğlu Yusuf'tur; dürüstlüğü yüzünden hapse atılan Yusuf, rüyasını açıkladıktan sonra, krallık hükümetinin bir üyesi olur. Gerçekte, kutsal vahiye dayalı öngörüsü sayesinde, yedi yılın mahsulü ambarlarda muhafaza edilerek sonraki yedi yıl boyunca oluşacak kıtlık bir dereceye kadar engellenir. Yusuf öldüğünde, Mısırlılar kendi ülkelerinin geleneklerine göre onun adına birçok tapınak inşa ederler ve bu akıllı idareciye duydukları minneti sonraki nesillere göstermek için, başının üzerine, aç insanlara tahıl dağıtmak için kullandığı ölçü kabını koyarlar. Ayrıca, onu daha da yüceltmek için, soyunun ilk kökenine göre adlandırırlar (*nomen ex primo auctore generis accepit*). O, gerçekte, Sara'nın [Sarah] torununun oğluydu. Doksan yaşında olmasına karşın Sara, tanrının lûtfu sayesinde, İbrahim'den [Abraham] bir çocuk doğurur. O nedenle, bu çocuğa Yunancada Serapis, yani Sara'nın oğlu (*Sárras paîs*) adı verilir[84].

Heliopolisli Osiris'ten Musa modelini yaratmakla Manethon'un, bir Mısırlı ağzıyla, Yusuf'u Osiris'in ya da Sarapis'in değişime uğramış bir biçimi olarak gören kimi Yahudi çevrelerine yanıt vermek istediği anlaşılmaktadır. Böylelikle, İskenderiye'nin ilk dönemlerinden itibaren, Yunanlaştırılmış bir Yahudi kurmacasının karşısında, tanrıların düşmanı bir Yakındoğulu yabancıya ilişkin bir anlatımın son derece ağır bastığı Yahudi karşıtı bir Mısır değişkesi bulunur[85].

İskenderiye'deki Yahudi Topluluğuna Bir Bakış

Önemli bir Yahudi nüfusu, kentin kurulmasından kısa bir süre sonra İskenderiye'ye yerleşmişti. Bu nüfus, Ptolemaios döneminin sonuna doğru, kentin bir semtini tamamıyla kapsayacak kadar çoğaldı[86]. "Makedonyalı" yurttaşlarla aynı haklara sahip olmasa da (Flavios İosephos'un iddiasının tersine), bir dereceye kadar özerk bir topluluk, özellikle dinsel özgürlüğü güvence altına alınan bir *politeuma* söz konusuydu. I. Ptolemaios döneminde, bu topluluğun kökenini, daha geniş bir tarih bağlamında ele almak gerekir: Yahudiye, İskender'e kadar, ticari ve askeri yolların dışında, hem Suriye-Filistin'i Mısır'a bağlayan yoldan hem de Petra'dan geçen ve Arabistan'ı Şam'a bağlayan kervan yolundan uzakta bulunan bir tür Pers eyaletiydi[87]. Şu düşünce aklımıza gelebilir: "Bu coğrafi tecrit, Yahudi kanunundaki tekelci anlayış gibi, kültürel bir tecride yol açıyordu[88]". Yahudiye, İskender'in ölümüyle birlikte, Lagitlerin (Ptolemaios'un hanedanı, ç.n.) denetimine girer. Burada, üzerinde I. Ptolemaios'un resmiyle Aramca harflerle yazılmış "Yahudiye" ibaresi bulunan bir para basılır, ki bu, Yahudilere bir tür özerklik tanındığını gösterir. Yahudiye, *ethnos tôn Ioudaiôn*'a, yani Yahudi halkına özgü bir yerdir. Kudüs, yerel hükümetin merkezidir; bu hükümet, başrahibe yardım eden ihtiyarlar meclisinden, *Gerôsia*'dan, oluşmaktadır. Demek ki, Ahemenişler dönemindekinden biraz farklı bir durum vardı: Pers döneminde Ahemenişlerde hükümeti, başrahibin yanı sıra bir vali temsil ederken, bundan böyle başrahip, hem din hem de sivil valilik (*peshah*) görevlerini elinde bulundurmakta kalmayıp krallığın vergisinin tahsil edilmesinden de sorumludur.

Yahudilerin İskenderiye istikametine doğru göç etmeleri, kuşkusuz, bazı ekonomik nedenlerle açıklanabilir. Kırsal kesimlerde yaşayan insanlar büyük toplumsal eşitsizliklere, belli bir sefalete maruz kalırken, kenttekiler (Kudüs'tekiler) daha gelişmiş bir ekonomik sistemden nasibini alıyor-

du. Bu göç, antik dönemde iki ayrı efsanevi anlatıma yol açmıştır: Hekataios'a atfedilen[89] bir Yahudi anlatımına göre, I. Ptolemaios Sôter, Suriye'ye yaptığı seferler esnasında o kadar insanca ve nazikçe davranmış ki, çok sayıda Suriyeli –ki bunların arasında Yahudi de vardı– anında ona katılıp Mısır'a yerleşmişler. Sahte Hekataios'a göre, Yahudiler başrahip Ezekhias başkanlığında göç etmişlerdir; "yaklaşık altmış altı yaşında olan bu rahip politikaya sırt çevirmiş uzdilli bir hatip ve zeki bir kişiymiş ve yurttaşları arasında çok itibar görüyormuş. Bununla birlikte, ürünlerden vergi alan ve kamu işlerini yürüten Yahudi rahiplerin toplam sayısı, yaklaşık bin beş yüz imiş [...]. Bu zat, yurttaşlarının itibarını kazanıp *benimle* görüştükten sonra, diye belirtir Sahte Hekataios, etrafındakilerden birkaçını toplayıp onlara kendi ulusunun bütün özelliklerini anlatmış, çünkü Yahudilerin kendi ülkelerine yerleşme hikâyelerini ve anayasalarını yazıya o dökmüş[90]".

Yahudilerin Mısır'a göçüne ilişkin bir başka Yahudi kökenli eski değişke –*Aristeas'ın Mektubu*–, I. Ptolemaios'un savaş tutuklusu köleleri ya da garnizon askerleri olarak Yahudilerin kitleler halinde ("yaklaşık yüz bin kişi") sürgün edildiklerinden söz etmektedir: "Daha önceleri de, Pers kralının ardından çok sayıda Yahudi gelmişti. Bunlardan önce de, Etiyopya karalına karşı savaşan Psammetikhos'a yardım etmeleri için başka Yahudiler de gönderilmişti, ancak bunlar sayıca, Lagos'un oğlu Ptolemaios'un sürgün ettiklerinden daha azdı[91]." Görülecektir ki, bu öykü de Tevrat'la ilgili bir anlatıma dayanmaktadır ve burada ne Musa'dan ne de Çıkış'tan söz edilmektedir. Çıkış'tan söz edilmemesi mantıksaldır, çünkü yazarı ilgilendiren konu, bir Yahudi nüfusunun Mısır'dan çıkışı değil, Mısır'a gelişi ve Mısır'daki varlığıdır. Ancak yine de, "mitolojik olarak" kendi kökenlerinin ülkesi olarak gördükleri bir ülkeye doğru yol alan bu göçmenlerin kafalarından Yusuf, Çıkış ve Musa düşüncesinin eksik olmadığını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Böylece bu sürgün ya da göç, onların gözünde bazı pozitif özellikler taşıyabiliyor ve bunlar, çelişkili gibi gelse de, tamamen sürgünün tersi bir durum yaratabiliyordu.

Abderalı Hekataios'la Manethon'un aktardığı değişkeler –ki bunlar, şu sözümona "Cüzamlılara" ya da "Mısırlı Musa'ya" ilişkin Yunan-Mısır efsanesinin ilk kayıtlarıdır–, I. Ptolemaios döneminde kitleler halinde gelen Yahudilerle aynı zaman dilimine rastlamaktadır. Hatırlanacağı üzere, Hekataios'un değişkesinde bilge ve cesur bir savaşçı olarak gösterilen Musa, bir salgın sonucunda Mısır'dan kovulan "yabancı" bir göçmen (*apoikia*) topluluğunun (Yahudiye'ye doğru yol alanların) yasa koyucusu olur. Kendi

topluluğuna, değişik bir yaşam tarzının yanı sıra, diğer halklarınkinden farklı kurbanlar dayatır: Gerçekte, Mısır'dan atıldıkları için, yabancı düşmanlığına (*misóxenos*) dayalı toplumdışı (*apánthrōpos*) bir yaşam tarzı getirir. Manethon'a göre, Osarseph-Musa, halkını kendisine bağlılık yemini etmeye zorladıktan sonra, ona "ilkin tanrılara tapınmayı bırakmayı, Mısır'da kutsal sayılan bütün hayvanları kurban edip yemeği ve yalnızca aynı yemini eden kişilerle bağlaşmayı emretmiş. Bu buyruklarla birlikte Mısır gelenekleriyle oldukça çelişen daha birçok buyruk verdikten sonra, halkına Amenophis'e karşı savaşa hazırlanmayı [...] söylemiş"[92]. Musa'nın tarihine ilişkin bu Yunan-Mısır (ya da Mısır-Yunan) değişkeleri, "küstahça" gibi gelen bir Yahudi söylemine karşı bir bakıma eleştirel (Mısır bakış açısıyla); Manethon'unki ise, oldukça düşmanca bir yorum getirir. Aynı türde bir başka anlaşmazlık, daha sonraları, Onias'ın ordusunun gelişiyle yaşanacaktır; Yahudilere göre bu olay, İşay'ın Mısır karşıtı bir kehanetiyle daha önceden bildirilmiştir[93]. Mısırlılar ise, Onias'ın askerleriyle birlikte Heliopolis bölgesine yerleşmesini, yine kehanetlerle bildirilen bir felaket şeklinde yorumlamaktadırlar[94].

Musa ve Orpheus

O halde, Kudüs'ün başlangıcına (Mısırlı Musa) ilişkin Yunan-Mısır değişkesinin, I. Ptolemaios Sôter döneminden itibaren bir göç türüne karşı yabancı karşıtı bir tepki olarak oluştuğunu ve geleneksel bir Mısır belâgati çerçevesinde yer aldığını düşünebiliriz. Ancak bu tepki, Yunanlılarla Mısırlılara göre tuhaf gelenekleri olan bir halka yöneliktir. Yunanlılarla Mısırlıların bulundukları bölgeye gelip buradaki toprakların bir bölümünü işgal etmesine karşın bu halk, tuhaf gelenekleri yüzünden öteki halklar tarafından dışlanmıştır.

Helenistik Yahudi düşüncesi, Hekataios'la Manethon'un dosyasını tekrar ele alıp bu Yunan-Mısır tepkisine yanıt verirken, "dinbilimsel üçgen[95]" adını verdiğim şeye de değinmiş, ancak buna oldukça değişik yorumlar getirmiştir. Gerçekte, anlatımın vurgusu değişik yönlere kaymıştır. Yunanlılarla Mısırlıların düşüncesine göre, Yahudilerin dinsel uygulamalarını, Mısırlılarla Yunanlıların gelenekleriyle olan ilişkileri açısından ele almak esas iken, Kudüs ile tapınağının kurulmasına ilişkin bir öykü dolayısıyla Yahudiler, Tevrat'taki verilerin tamamıyla bilincinde olarak diğer öykülere verdikleri yanıtlarında, artık Kudüs'ün kurulmasından değil,

Musa'nın getirdiği yeni bilgelik ve din biçiminden söz etmektedirler yalnızca. Bu arada, Mısır'ı bırakıp Boiotia'da Thebai, Peloponnesos'ta ise Argos kentlerini kurmaya (ya da yeniden kurmaya) giden önder Kadmos'la Danaos, yerlerini, Mısır'a sırf Musa'yla karşılaşmak için gelen "uluslararası" bir giz uzmanına, Orpheus'a bırakır.

Bu yeni örnek de, eski verilerden, Diodoros'la Abderalı Hekataios'tan Herodotos'a kadarki tüm düşüncelerden geniş ölçüde yararlanacaktır. Diodoros'un Mısırlılara mal ettiği değişkeye göre Yunanlılar, gerçekte, Dionysos'un gizlerini (diğer adıyla Osiris) Mısırlılardan almışlardır ve Osiris'in parçalara ayrılması efsanesine yapılan başvuru, özellikle tuhaf törenlerde taşınan *phallos*'un rolünü açıklamaktadır[96]. Mısırlılara gelince, Osiris'in (Dionysos) Boiotia'nın Thebai kentinde, Zeus'la Semele'den doğduğunu söyleyenlerin sahtekâr olduğunu ileri sürmektedirler. Gerçekten de Semele, utanç verici bir evlilik sonucunda, hamileliğin yedinci ayında, Mısırlılardaki Osiris tasvirini andıran ölü bir çocuk doğurmuştu[97]. Kadmos'a, bu çocuğun Osiris'in bir tezahürü olduğu yolunda bir vahiy gelir; o nedenle, çocuğu altınla kaplatır ve tanrı Osiris'e yapılan kurbanları ona atfeder. Hem Osiris'e saygı göstermek hem de her şeye karşın suçlu olan kızını iftiradan korumak için, onun babasının Zeus olduğunu söyler. Daha sonra, Mısır'ı ziyeret edip kendini Osiris'in gizlerini öğrenmeye veren Orpheus, bir öğretmen-usta olarak kazandığı saygınlık sayesinde, Kadmos'un torunları arasında kabul görür:

> Mısırlılara ilişkin dinsel araştırmalara katıldığı için, eski Osiris'in doğumunu daha yakın bir tarihe oturttu ve Kadmosçuları memnun etmek için, onlara yeni ritler getirdi; bu ritlerde, tarikat üyelerine Dionysos'un Semele'yle Zeus'tan doğduğu öğretiliyordu. Cehaletleri nedeniyle kandırılan ya da Orpheus'a ve ününe duyulan güvenle bu tür öykülere kendini kaptıran ve daha önce de söylediğimiz gibi, özellikle tanrının Yunan olarak görülmesinden hoşnut olan erkekler, dine giriş törenlerini yerine getirdiler. Daha sonra, mit yazarlarıyla şairler bu soyağacını benimseyince, tiyatrolar dolup taştı ve sonraki nesiller bu soyağacına sarsılmaz bir güven duydu. Mısırlılar, Yunanlıların genellikle kendi kahramalarına, en ünlü tanrılarına ve bizzat kendilerinin göndermiş olduğu göçmen topluluğuna [Mısırlıları] sahip çıktıklarını söylemektedirler[98].

Yahudilikle ve Musa'nın Yunanlıların bilinç alanına girmesiyle birlikte, kendi geleneklerine ait olan ancak tektanrıcılığın savunucu (sözcüsü)

olarak işlev görmeye başlayan bir kişilik, Yunanlılara değişikliğe uğramış, tersyüz olmuş bir görünüm altında geri döner. Yahudi yazar Aristobulos'a göre, Orpheus, Yunanistan'da "Mısır'a özgü" gizleri yaymadan önce Musa'nın öğretisini Mısır'da edinmiştir. Bu gizler, Diodoros'un aktardığı (ve *Argonautiques orphiques*'te[99] de geçen) anlatıma göre, Mısır'dan –ancak bundan böyle Tevrat'ın yazarının figürünün ağır bastığı bir Mısır'dan– gelmektedir. Ölülere ilişkin ikinci kitapta söz edildiği sanılan bu Aristobulos, büyük bir olasılıkla VI. Ptolemaios Philometor döneminde, yani İÖ 180-145 yılları arasında etkin biriydi[100]. Aristobulos, böylelikle, Homeros, Hesiodos, Pythagoras, Sokrates'le Platon'un, Perslerin Mısır'ı fethetmesinden önce (İÖ 525) Tevrat'ın Yunancaya çevrildiğinden haberleri olduğunu ve hatta bundan esinlendiklerini ileri sürüyordu. Aristobulos'un *Musa'nın Kitabına İlişkin Açıklamalar*'ı, istiarelerle doludur ve *Septanta*'nın bir yorumu olduğu izlenimini vermektedir[101].

Aristobulos'un yapıtında, Musa'nın öğrencisi olan Orpheus, oğlu Mousaios'a hitap eder. Bu öğretim, açık bir şekilde *Hiéros logos* ("kutsal söylev")[102] olarak tanımlanmıştır. Çağdaş yayımcılarla yorumcular, tektanrıcılığın bu savuncalı açıklamasını, Orpheus'un Vasiyeti adıyla bilmektedirler; bu vasiyetinde Orpheus'un, görünürde, işlediği hatalardan pişmanlık duyduğu görülmektedir. Büyük bir olasılıkla şiirin en eski durumunu yansıtan değişkeden birkaç alıntı verelim:

> İşitme hakkına sahip olanlara sesleniyorum. Dinsizler, kulaklarınızın önüne kapı koyun [...]. Sana gelince, ışık saçan ayın oğlu Mousaios, sen beni dinle. Çünkü, gerçeği söyleyeceğim sana. Daha önce yüreğine yerleşen hiçbir şey, seni o güzelim sonsuzluktan alıkoymasın. Sonsuzluğa karşı özenli ol, gözlerini kutsal *Logos*'a doğru çevir ve [...] yalnızca dünyanın efendisini tasavvur et. O, tektir ve kendiliğinden doğmuştur. Doğan her şey onun sayesinde yaratılmıştır [...]. Hiçbir insan onu göremez, ama o herkesi görür.
>
> [...] Çünkü o, tunçtan bir gökle altın bir taht üzerine yerleşmiştir. Ayakta durduğunda, ayakları yeryüzüne değer ve sağ elini uzattığında, her tarafa, okyanusun sınırlarına kadar varır. Yüksek dağlar, nehirler ve parıldayan denizin gri dipleri [onun] etrafında titrer. Bir başka yerde ise, [Orpheus] şöyle der:
>
> *Zeus tektir, Hades tektir, Helios tektir, Dionysos tektir*, her yerde bir tek tanrı vardır. Niye [hepsi bir birinden] farklıymış gibi söz edeyim sana onlardan[103]?

Doğrudan Orpheusçu geleneklerden esinlenen bir metin söz konusudur burada; bu metinde, Orpheus, en eski batıni gelenekte, özellikle Platon'da rastladığımız şu kalıplaşmış sözleri yineler[104]: "İşitme hakkına sahip olanlara sesleniyorum. Dinsizler, [kulaklarınızın önüne] kapı koyun..." (ya da kısaca: "Dinsizler, kapılarınızı kapatın"). İÖ 4. yüzyılda, Orpheusçu şiirlere ilişkin bir yorumda aynı sözlerin kullanıldığı Derveni papirüsünün[105] keşfi, Aristobulos'un bize aktardığı şiirin esin kaynağının kuşkusuz Orpheus olduğu sonucuna varmamızı sağlıyor.

Artapanos'un "Yahudiyeliler"i

İranca Artapanos adının arkasında, İÖ 2. yüzyılda yaşadığı ve Mısır'daki Yahudi topluluğuna ait olduğu konusunda hemfikir olduğumuz bir yazar saklanmaktadır. Artapanos, Yahudiye'nin tarihine ilişkin oldukça ilginç bir değişke (*Yahudiyeliler*, *Tà Ioudaïká*) kaleme alır; o da, burada Orpheus'tan söz eder, ancak Yunan efsanesinde olduğu gibi Mousaios'un babası olarak değil, öğrencisi olarak. Mousaios'un kendisi Musa'ya dönüşür. O halde Orpheus, Mousaios-Musa'nın öğrencisidir[106].

Artapanos'un kişiliğini çizmek için ona mal edilen öyküde bulabileceğimiz ipuçlarıyla yetinmemiz gerekir. Çünkü, başka hiçbir belgede ondan söz edilmemektedir.

Yorumcuların belirttiğine göre, Artapanos'un, Yusuf'un kardeşlerinin Mısır'a yerleşmesi konusundaki görüşleri, Makabiler dönemindeki Yahudi mültecilerin Nil vadisine yerleşmesi gözönüne alınarak açıklanabilir[107]. VI. Ptolemaios Philometor'un krallığı döneminde, Kudüslü bir başrahibin oğlu olan IV. Onias'ın başkanlık ettiği bu mülteciler, Makedonyalı firavunun emrinde bir tür askeri koloni oluşturmuş ve bir tapınak kurmuştur[108].

Tarihyazımıyla ilgili Yahudi kaynakları da, Yeb'deki karışıklıklardan iki yüzyıldan fazla bir süre sonra Heliopolis vilayetinin Leontopolis kentinde inşa edilen bu tapınağın varlığını doğrulamaktadır. İosephos'un *Antiquitates Iudaicae*'sinde (İlkçağ Yahudi Yapıtları), Mısır krallarına yazılan ve Onias'a mal edilen bir mektup yer almaktadır; bu mektup, eski bir övgü romanının heyecan verici bir kalıntısı niteliğindedir[109]:

> Değişik ağaç türlerinin ve kutsal hayvanların bolca bulunduğu "Issız Bubastis" adı verilen bir kalede oldukça uygun bir yer buldum [...]. O nedenle, harabe halindeki bu sahipsiz tapınağı temizleyip, Ulu Tanrı (*theos*

hypsistos) için Kudüs Tapınağı gibi büyük bir tapınak yapmama izin vermenizi rica ediyorum; bu tapınağı sizin, eşinizin ve çocuklarınızın adına inşa edecem ki, Mısır'daki Yahudilerin hepsi bir bütün olarak oraya gidip sizin çıkarlarınıza hizmet edebilsin. Çünkü peygamber İşaya, gerçekte, kehanette bulunup "Mısır'da tanrı adına bir tapınak yapılacaktır" dediğinde bu yeri kastetmiştir. Kaldı ki, bu yerle ilgili olarak buna benzer daha birçok şeyi önceden bildirmiştir[110].

Mısır krallarının verdiği yanıt, onların din konusunda Onias'tan daha titiz olduklarını göstermektedir:

Kral Ptolemaios'la Kraliçe Kleopatra'dan Onias'a merhaba! Heliopolis vilayetinin Leontopolis kentinde bulunan ve adını "ıssız Bubastis"ten alan yıkık tapınağı temizlemek için bizden izin istediğiniz dilekçenizi okuduk. Bunun üzerine, kutsal hayvanlarla dolu ve bu kadar elverişsiz olan bir yerde tapınak inşa etmenin Tanrı'nın hoşuna gidip gitmeyeceğini düşünmekten kendimizi alamıyoruz. Ancak, peygamber İşaya'nın uzun süre önce böyle bir kehanette bulunduğunu söylediğine göre, Tanrı'ya karşı hiçbir surette günah işlemiş olmamak için, Yasa'yla çelişmemesi koşuluyla senin dilekçene katılıyoruz.

Sonuç olarak, "Issız Bubastis" tapınağının harabeleri üzerinde, *theos hypsistos* adına bir tapınak yapılır[111]!

Yahudilerin Savaşı adlı yapıtta, bu tapınağın İskenderiye valisi Lupus tarafından kapatılmasıyla ilgili bir öyküde, olaylara ilişkin daha gerçekçi başka bir değişke vardır; tapınak, Massada'nın ele geçirilmesinden kısa bir süre sonra kapatılmış, Massada'nın alınmasıyla birlikte Kiralık Katiller (*Sicarius*'lar) Mısır'a kaçmak durumunda kalınış ve bu da bazı karışıklıklara neden olmuştur. Flavios İosephos, büyük bir olasılıkla Lupus'un Roma'ya gönderdiği raporu okuduğu içindir ki, daha önceleri *Antiquitates Iudaicae*'de yer alan tasviri burada düzeltmiştir[112]. Antiokhos Epiphanes'ten kaçan Onias'ın, Suriye hükümdarına karşı savaşta Yahudiye'nin desteğini vaat ederek nasıl Ptolemaios'tan yardım istemeye geldiğini hatırlatır. Sonunda Ptolemaios ikna olur ve ona, Heliopolis vilayetinde bir arazi tahsis eder:

Onias oraya bir kale ve bir tapınak yaptırır; tapınak, Kudüs Tapınağı'nın tersine kule biçimindeydi ve altmış arış yüksekliğindeki kocaman taşlardan yapılmıştı. Buna karşılık sunağı, Kudüs Tapınağı'nınkiyle aynıdır; Onias,

şamdan hariç sunağı aynı sungularla süsler; zira, şamdan yerine, parlak ışık saçan altın bir kandil yaptırır ve onu altın bir zincirle asar. Tahsis edilen yer, pişmiş tuğlayla örülmüş bir duvarla çevriliydi ve kapılar taştan yapılmıştı[113].

Heliopolis'in yaklaşık yirmi kilometre uzakta bulunan Leontopolis kentinin çağdaş adı olan Tell el-Yahudiye'nin, "Yahudi Tepesi"nin yer altı mezarlarında yapılan kazılarda birçok yazıt bulunmuştur (Onias'ın tapınağının bizzat Heliopolis'in içinde kurulması bir yana), ki bu, söz konusu Yahudi kolonisinin Roma dönemine kadar yaşamını sürdürdüğünü kanıtlamaktadır[114]. Bu tapınaktan söz eden hahamlık kaynakları onu reddetmemektedir, ancak etkisinin, "Onias'ın ülkesi[115]"ndeki topluluk için inşa edilen yerel bir tapınağın etkisiyle sınırlı kaldığı sanılmaktadır. Tapınağın inşa edildiği dönem, çok karışık gibi görünmektedir, Mısır'da da buna benzer bir durum vardı. Suriyelilerin tehdidi sıkıntı veriyordu. Ayrıca, içerdeki gerginlikler (hanedanlık kavgaları) oldukça şiddetliydi. Nihayet, Mısırlılar Lagitlerin iktidarına karşı başkaldırmaya, ayaklanmaya başlamıştı; en önemli ayaklanma, 165'te patlak veren Dionysios Petosarapis ayaklanmasıdır. Ptolemaios'a göre, Onias tam zamanında yetişmiş, arkasında büyük bir ordu olduğu halde kuşkusuz Lagitlere, yalnızca Lagitlere sadık kalmış ve kısa vadede Mısır'daki bütün Yahudi topluluğunun desteğini onlara sağlamıştır. Bunun sonucunda, Lagitler, bütün ordularının komutasını kesin olarak Onias ile Yahudiye kökenli bir başka asker olan Dositheos'a emanet ederler. Heliopolis'e sadık güçlü bir askeri komutanlık kurma fırsatı, iki önemli ihtiyacı karşılıyordu: Bu, bir yandan, ilerde kuzey doğudan gelebilecek istilalara karşı Mısır'ı koruyabilecekti; diğer yandan, Onias, bu arada sadakatlarını sağlamakta zorlandığı yerel toplulukları da denetim altında tutabilecekti. O halde, Lagitler, Onias'ın Heliopolis'te ya da bölgede bir tapınak inşa etme isteğini tereddüt etmeden kabul etmişlerdir[116].

Kuşkusuz bütün bunlar, bu denetçilerin kendi topraklarında yerleşmesinden pek hoşnut olmayan yerli Mısırlıların yanı sıra, Mısır'ın en kutsal yerlerinden birinde bulunan yabancıların zararına olur. Sonuç olarak, tapınaklar kapatılır ve birçok rahip işini kaybeder. Heliopolis'in askeri bir kampa dönüştürülmesi, insanların tepkisine neden olmuştur. Yahudi papirüslerine ilişkin bir derleme metninde –ki Gideon Bohak da kısa bir süre önce bu metni okumuştur–, Heliopolis'e yerleşen Yahudiyeliler gerçekte "Bir zamanlar İsis'in gazabına uğrayıp ülkeden kovulan insanlar[117]"

olarak gösterilmektedir. Burada açıkça, Çıkış'a ilişkin bir Mısır değişkesine anıştırmada bulunulmaktadır; İsis'in sahneye çıktığı bu değişke, izlerine Lysimakhos'la Tacitus'ta rastlayacağımız Manethon'un düşmanca öyküsünün bir çeşididir[118]. Hiç kuşku yok ki, şu meşhur çömlekçinin Kehanetine ilişkin bütün anlatımlara çok yakın olan üstü kapalı bir metin söz konusudur burada[119]. Bu kehanet, İS 2. ya da 3. yüzyıla ait bir papirüs üzerinde korunmuştur, ancak bunun asıl metni kuşkusuz İÖ 2. yüzyıla dayanmaktadır. Bize çok eksik bir halde ulaşan bu değişkenin yazılmasını, rahip Onias'ın yönettiği koloninin Mısır'a yerleşmesi bağlamında ele almak gerekir: "Ey Zavallı Mısır [...] tapınaklar [...] asker taburu [...]. Yahudiyelilere karşı koy! [...] Kentinin çöle [...] tapınağının at ahırlarına dönüştürülmesine izin verme [...]. Bir zamanlar İsis'in gazabına uğrayıp buradan kovulanlar, güneşin kentine [Heliopolis] yerleşecek ve bir peygamber sıradan bir insan durumuna düşecektir [...][120]."

- İlk roman: *Yusuf ile Aseneth*

Artapanos'un *Yahudiyeliler* adlı yapıtı romanesk bir hikâyeye dayanmaktadır. Tamamıyla muhafaza edilen ilk Yunanca romanın kaynaklandığı çevreye çok yakın olan ve Yunanca konuşan bir Yahudi çevresinde kaleme alınmıştır. Bu roman, başlıca kişilerinin, yani Yusuf ile Aseneth'in aşklarını konu edinir; kısa bir süre önce Gideon Bohak, 14 ilâ 17 arasındaki bölümleri, Onias'ın halkının Mısır'a yerleşmesini anlaşılması güç bir şekilde bildiren bir kehanetin öyküsü olarak yorumlamıştır. Heliopolisli rahip Pentephres'in kızı Aseneth, büyük bir özenle kızlığını korumaktadır. Bir kulenin tepesinde bulunan babasının evinde yaşamakta ve burada Mısır tanrılarına tapınmaktadır. Heliopolis bölgesinden geçen Yusuf, Pentephres'e kendisini öğlen vakti ziyaret edeceğini bildirir. Pentephres, kızını bu geziden haberdar eder ve ona Yusuf'la evlenmesini istediğini söyler. Firavunun oğlu dışında hiç kimseyle evlenmeye niyeti olmayan Aseneth, bunun üzerine korkuya kapılıp kulesine çekilir. Ancak, terasından aşağı bakıp da genç adamı görünce, ona hemen vurulur. Genç adamın huzuruna çıkarılan genç kız, onu hemencecik öpmek ister, ancak genç adam Mısırlılarla yemek yemeği reddettiği gibi bunu da reddeder ve Aseneth'i kendi dinine geçirmesi için tanrısına dua etmeye koyulur.

Tekrar evine kapanan genç kız, büyük bir acı içinde yeniden yas elbiselerine bürünür. 14 ilâ 17 arasındaki bölümlerin konusunu oluşturan vahiy işte tam o sırada kendisine gelir. Ansızın gök yarılıp da sözle ifade

edilemeyecek kadar parlak bir ışık ortaya çıkınca, sabah yıldızı, gün ışığını bildiren bir haberci gibi doğar. Bir melek görünür ve kendini, "Yüce" Tanrının yargıcı ve ordu komutanı olarak tanıtır. Aseneth, meleği kendisiyle yemeğini paylaşmaya davet eder, ancak melek kendisine bir bal peteği ikram edilmesi koşuluyla bu daveti kabul eder. Aseneth'te hiç bal peteği bulunmamaktadır. Ancak, melek ısrar eder ve ona yan odaya gidip bakmasını söyler. Odaya giren Aseneth, masanın üzerinde kar gibi beyaz, bal dolu büyük bir petek görür. Melek, bu balın, arıların Cennetin gülleri üzerinde oluşan çiğden topladıkları bal olduğunu açıklar.

"Cennet" balı imgesi, Hesperides bahçesinin besin kaynağına ilişkin en klasik Yunan öyküsünden alınmıştır. Eskilere göre bal, gerçekte, arılar tarafından üretilmemektedir. Arıların tek yaptığı, balı çiçeklerin ve bitkilerin üzerinden toplamaktır. Aynı şekilde, çiçeklerle bitkiler birer aracıdan başka bir şey değildir; çünkü, şeker salgıladığı söylenen doğu kamışlarının tersine bal salgılamazlar, onu başka yerden alırlar. Kekik, kamış ve çiçekler üzerine balı çoğu kez çiğ koyar, ancak ara sıra yağmurun da bu işi yaptığı olur. Pleiad'ların giriş bölümünde söylendiğine göre, bu bal yıldızlı bir gökyüzünden doğrudan gelmekte ve havadan düşer düşmez onu arılar toplamaktadır. Bizzat bu yıldızlar da, efsaneye göre, *ambrosia* kaynağının aktığı Hesperides bahçesinden tanrıların beslendiği gıdayı getiren güvercinlere benzetilmektedir. Balın göksel özelliği, gerçekte, onun *ambrosia* ile olan benzerliğini açıklamaktadır. Özellikle başkasından etkilenerek kaleme aldığı bir yazısında Caius Plinius, balın atmosferden yeryüzüne düşerken talihsizce bozulmasından ötürü, bu göksel besinden geriye pek fayda kalmadığını haykırmaktadır. Hiç kuşku yok ki, bal başlangıçta *ambrosia* ile aynıdır[121].

Benzer bir besinle beslenen ve Adem'le Havva'nın Cennetinden gelen Aseneth, bundan böyle, seçkin halk arasındaki yerini alacaktır. Ancak, bal peteği öyküsü, tam anlamıyla başarılı olan bu entelektüel kültüre uyma çalışmasıyla bitmemektedir. Gerçekte, melek eliyle ilginç bir işlem yapmaya koyulur: Parmağıyla, petek üzerine kan kırmızısına dönüşen iki çizgi çizer. Hemen ardından, peteğin alveollerinden, altından örülmüş lâl renginde giysiler giyinmiş ve başlarında altın taç bulunan çok sayıda arı çıkar. Ayaklarından başına kadar Aseneth'in etrafını çevirirler. Kraliçe arılar gibi daha büyük olanları ise, genç kızın yüzünü kuşatır ve onun ağzıyla dudakları üzerine, çıktıkları peteğe benzer bir petek örer. Ve arılar, Aseneth'in ağzındaki petekten beslenmeye gelir.

Gideon Bohak'a göre, Arıların "kanlı" bir petekten çıkmış ve Çıkış kitabındaki (28, 4-5) rahipler gibi giyinmiş olarak tasvir edilmesi, yaklaşık

olarak İÖ 171'de Antakya'da öldürülen büyük papaz III. Onias'ın oğlu önderliğindeki bazı göçmenlerin Mısır'a doğru göç etmesinin ardından Heliopolis'te Onias tapınağının kurulmasına gönderme yapmaktadır. Burada, arı sürüsünün yer değiştirmesi bu göçü çağrıştırmaktadır[122].

Artapanos'un *Yahudiyeliler*'inde, Mısır'daki Yahudilere ilişkin öykülerde yer alan bazı özellikler de bu bağlama uymaktadır. Burada, Yusuf'a, tapınakların kurucusu; Musa'ya ise, Firavun ordularının generali rölü atfedilmektedir.

- Artapanos Kimdir?

Artapanos'un yapıtını ilk inceleyen bilgin ve Bernays'in bir öğrencisi[123] olan Joseph Freudenthal'ın da gösterdiği gibi, "Artapanos" adıyla belirtilen yazarın Yahudi olduğu konusundaki bütün tereddütleri ortadan kaldıran kanıt, İbrahim, Yusuf ve Musa'yla ilgili bütün yazılarında sürekli olarak övücü bir stil kullanması ve Kutsal Kitaptaki öyküler konusundaki derin bilgisidir. Onun bu bilgisi, romansı Yunan tarihinden esinlenerek bazı ögelerin yanı sıra, çoktanrıcı nitelikte ve özelikle Abderalı Hekataios'a dek uzanan bir çeşit Evhemeroscu yapıdan kaynaklanan bazı düşünceler almasına engel değildi. Peki *Yahudiyeliler*'in yazarı neden Artapanos adını seçmiştir? Freudenthal tereddüt ederek yanıt verir[124]: Çünkü, bildiğimiz kadarıyla, bir Yahudi hiçbir zaman bu Pers kökenli adı taşımamıştır. Belki de, bu kurmacanın yazarı, Mısırlı rahiplere göre Yahudi tarihine ilişkin bu öyküyü Mısır'da oturan ve kendi halkının öykülerinden her türlü eklemeler yapabilen bir Persin ağzından çıkmış gibi göstermek istemektedir." Freudenthal şöyle devam eder – ancak, çok eski bazı kaynaklara dayandığı için bu gerekçe çok cılız kalmaktadır: "Yine de bu varsayım çok gerekli değildir; gerçekte, Mısırlılar da bazı Pers adları kullanmaktadır. Sözgelimi, İsisli bir rahibin adı *Míthras* idi [Apuleius, *Metamorphoses* XI, 800]. Kaldı ki, Aiskhulos da bazı Mısırlılara Pers adları vermiştir [*Persler*, 37, 38, 308][125]". Freudenthal, buna dayanarak, yazarın Yahudi olduğu ancak kendini tanıtma gereğini duymadığı ve Artapanos adıyla –ki Mısırlı bir rahibin de adı bu şekilde verilmişti–, İsrail tarihinin bir Mısır değişkesi olduğu iddia edilen bir yazıyı belirttiği sonucuna varır. Burada, Freudenthal'ın *Trugschrift*, "aldatmaca" adını verdiği şeyle karşı karşıya bulunuyoruz.

Burada, Mısırlı bir rahibe atfedilen bir değişkenin söz konusu olması pek ihtimal dahilinde görünmemektedir. Gerçekte, Kutsal Kitap'taki veri-

lerden uzaklaştığında öykünün açıkça Helen dönemine ait bazı Yunan modellerine göre yazıldığı görülecektir. Bu modeller, yeniden düzenlenen, yeniden yorumlanan bazı Mısır unsurlarını yansıtmaktadır, ancak okuyacağımız metnin, Yahudi yazarı tarafından üç kültürün yakınlaşması için çalışan bir Mısırlı rahibin yapıtıymış gibi gösterildiğini düşünmemiz için yeterli değildir bu. Öyle görünüyor ki, Mısırlıların sık sık Yahudilere karşı gösterdikleri düşmanlık, böyle bir varsayımı pek olası kılmamaktadır. Kaldı ki Artapanos adı, Ptolemaios Mısır'ında[126] varlığı gerçek anlamda kanıtlanan bir insan adına atıfta bulunan ve Perslere özgü ses yapısıyla, İsrail'in tarihini anlatmaya ilişkin şu gerçeklere ve geleneklere pek uymayan tuhaf tarza azıcık egzotik bir özellik katmaya elverişli olan ideal bir kalem adıdır. Bu sözümona yazıtbilimsel tercihin nedeni, ya Yahudi topluluğu içinde bir rezalet çıkmasını engellemek ya da bir Persin yani geleneksel bir Yahudi dostunun yapıtıymış gibi gösterip bu övgülü ve romansı öyküye aynı topluluk adına daha büyük bir nüfuz sağlamaktır.

Yine de kimileri, bunun uyduruk bir yazıt olduğunu reddetmektedir. Kuşkusuz, Artapanos adı bir Pers adıdır; bir Mısır adı olduğu iddia edilemez, ancak, Freudenthal'ın düşüncesinin tersine, bazı Yahudiler tarafından kullanılmış olabilir. En azından, Martin Hengel[127] bu düşüncededir. Ona göre, söz konusu yazı, gerçek bir Artapanos –aynı adı taşıyan Yahudi bir yazar– tarafından kaleme alınan "ulusal" propaganda amaçlı bir yapıttı ve 2. yüzyılda, Leontopolis'in kurulmasında başlayarak Mısır'da çok önemli bir politik-askeri rol oynayan Yahudilerin dinsel, düşünsel ve politik üstünlüğünü göstermeye yönelikti[128].

Bu yazıt uyduruk olsun ya da olmasın, kuşkusuz burada, tavır almak amacıyla yazılmış olan bir propaganda romanıyla karşı karşıya bulunuyoruz ve içindeki Musa'ya ilişkin Artapanos öyküsünün kuşkusuz Hekataios'a ve belki de Manethon'a yönelik bir yanıtmış gibi okunması gerekir.

Yahudiyeliler adlı yapıtta, "kökenbilimsel" bir sözcük oyunu ile, Yahudiyelilere başlangıçta (Herm-iouth) adı verilmişti, "ki bu, Yunan dili bağlamında ele alındığında Yahudiyeliler anlamına gelmektedir (Ioud-aioi): İbrahim'den sonra onlara İbraniler de denilmektedir". Hiç kuşku yok ki Hermiouth sözcüğü, çok daha sonraları Musa'nın bir figürü olduğunu öğreneceğimiz Hermes-Thoth'u çağrıştırmaktadır[129].

İbrahim, bütün ailesiyle (kabilesiyle) birlikte Mısır'a, kral Pharethotes'in yanına gidip ona astrolojiyi öğretir. Orada, yirmi yıl boyunca kaldıktan sonra, Suriye bölgesine geri döner. Ancak, kendisiyle birlikte Mısır'a gidenlerin birçoğu, ülkedeki refah nedeniyle oraya yerleşir[130].

Yakub'un oğlu Yusuf, İbrahim'in soyundan gelmektedir. Artapanos, kardeşler arasındaki kıskançlıktan ve Yusuf'un Mısır'a ulaştıktan sonra Araplar tarafından götürülüşünden söz eder. Krala takdim edilen Yusuf, ülkenin genel valisi olur. Toprakları dağıtır, ekinleri düzenler ve ölçü birimlerini koyar. Mısırlılar tarafından sevilen Yusuf, Heliopolis rahibinin kızı Aseneth ile evlenir ve ondan çocukları olur. Babasıyla kardeşlerini Mısır'a getirtir ve onları Heliopolis'le Sais'e yerleştirir. Ve *Hermioúth* adı verilen Suriyeliler, böylece Mısır'da çoğalır. Athos ve Heliopolis tapınaklarını inşa ederler. "Yusuf, Mısır genel valisiyken, ürünün bol olması nedeniyle yedi yıllık buğday stoku yapmıştı ve böylece Mısır'ın hâkimi olur[131]." Yusuf ölünce, Mısır kralı da ölür.

Öykünün Musa'yla ilgili başlangıç bölümü bozulmuştur. Anlaşılıyor ki İbrahim, Mısır'da ikamet ederken, kral Pharethotes ile çok iyi ilişkiler içerisindeydi. Pharethotes'in ölümünden sonra, krallık babadan oğula geçerek, Palmanoth'a kadar varır.

> Palmanoth, Yahudiler hakkında iyi düşünmüyordu; ilkin, Sais'i ve komşu tapınağı, daha sonra da Heliopolis tapınağını inşa eder. Merris adında bir kızı olur ve onu, Memphis'in üst tarafındaki bölgede hüküm süren (zira, o zamanlar Mısır'da birçok kral vardı) Khenephres'le evlendirir; kısır olan bu kadın, bir Yahudi çocuğunu evlat edinir ve ona Musa adını verir; Musa'ya, yetişkin olduğunda, Yunanlılar Mousaios adını verirler. Bu Musa, Orpheus'un hocası olacaktır[132].

Bu değişkeye göre, çocukken Musa'yı bir Mısır prensesi evlat edinmiş ve ona, Tevrat değişkesine göre, bu adı kendisi vermiştir. Ancak, aynı zamanda, öykünün bu tuhaflığı bir çeşit baskıdan ileri gelmektedir: Çok eski olduğu düşünülen bu Mısır'da, kimi Yahudilerle Yunanlıların karşılaştığı görülmektedir. Yunan değişkesine göre Mousaios, Orpheus'un oğludur ve gizleri babasından öğrenmiştir. Oysa, bir Mısırlı Yahudi tarafından yazılmış olan bu öyküde, bunun tersi söz konusudur: Musa-Mousaios, Yunan dünyasında yayması koşuluyla gizlerini Orpheus'a emanet etmiştir...

Burada söz konusu olan öykü, Orpheus'u Mısır'dan esinlenen bir öncü olarak gösteren Diodoros'un metninden önce ve, hiç kuşkusuz, Diodoros'un kaynağı olan Abderalı Hekataios'tan sonra yazılmıştır. Bu arada, Orpheus'un esinlendiği Mısır, aynı zamanda Musevi ve Mısırlı olan bir Mısır'dır. Mısır'ın çok tuhaf bir biçimde Musevi oluşunun nedeni, "ilk kâşif"in (*prōtos heuretēs*)[133] propagandasıyla Helen ideolojisinin izlerini

taşıyan bu Yahudi değişkesinde, Mısırlılar tarafından aşırı derecede yüceltilen kişinin Musa'nın kendisi olmasıdır.

Kimi zaman Evhemerosçu olduğunu söyleyen bir Diodoros'un soyut düşüncelerinden pek uzak sayılmayız. Ancak, öyle görünüyor ki Artapanos, Hekataios'tan esinlenmekle yetinmektedir. Gerçekte, "kesin biçimini almamış bir Evhemerosçuluk[134]"tan etkilenmiş olabilen bu tür tarihsel romanı açıklamak için Evhemeros'a hiç de gerek yoktur. Ayrıca, büyük bir olasılıkla Tevrat'ın yazarı olduğu düşünülen Musa, sonunda, "kutsal yazıları yorumladığı için" Mısır rahipleri tarafından Hermes adıyla (Hermesçi) tanrılaştırılan ve herkesçe sevilen bir yasa koyucu-kâşif-hayırsever olarak sunulmuştur. Bu Evergetos'lara özgü yazgı, tam anlamıyla Helen idealine uygundur. Artapanos, onu, ilkin sırf Mısır ve çoktanrıcı özellikler taşıyan bir görevle ödüllendirilmiş gibi gösterir:

> Yetişkin olur olmaz, insanlara birçok yararlı bilgi öğretti; gerçekte, birçok gemi ve taş döşeme makinasıyla birlikte Mısır silahlarını, hidrolik savaş makinelerini ve felsefeyi keşfetti; ayrıca, ülkeyi 36 ayrı yönetim bölgesine ayırıp, tapınılsın diye her birine ayrı bir tanrı tahsis etti; kutsal yazıları rahiplere emanet etti ve bunların arasında, birçok kedi, köpek ve karaleylek de vardı[135]; ayrıca, rahiplere özel bir arazi tahsis etti[136].

Hiyeroglif (Mısır dilinde, "kutsal söz", *mdw nṯr* anlamına gelmektedir) yazının keşfi, Musa'yı bir Hermes-Thoth yapmaya yetti. Şu anlamda: Yanan çalının ortaya çıkışından çok önce bile, Musa tanrıyla iletişim kuruyordu, ancak Mısır tarzıyla. Artapanos öyküsünün sonunda, Musa (bu kez, tektanrıcı Musa olarak), tek Tanrının gizli adını bilen, yazıp telaffuz edebilen korkunç bir büyücü biçiminde ortaya çıkar karşımıza. Böylece, Artapanos'un öyküsü, Mısır prensi kılığındaki İbrani peygamber figüründen tektanrıcı peygamber kılığındaki Mısırlı büyücü figürüne götürür bizi[137].

Yaşamının ilk safhası olduğunu düşündüğümüz dönemde, Musa, kendisini evlat edinen Khenephres'in krallığını sağlamak için uygarlaştırıcı bir çalışma yapar. Ancak, kıskanç biri olan Khenephres, Musa'nın ölmesini istemektedir. O nedenle, çiftçilerden oluşan bir orduyla birlikte onu, Mısır'ı tehdit eden Etiyopyalılara karşı savaşmaya gönderir. Bu çiftçilerin iyi savaşamayacağını düşündüğünden, Musa'nın öleceğini umuyordu. Hermopolis yönetim bölgesine ulaşan Musa, burada, 100 000 çiftçiden oluşan bir askeri kamp kurar ve bölgeyi gözetlemeleri için strateji uzmanları gönderir. "Bunlar, büyük bir zaferle savaşları kazandılar." Heliopolisli-

lerin anlatımına göre, bu savaş on yıl sürmüştür. Musa'nın adamları, Hermopolis kentini işte o zaman kurdu. "Zararlı hayvanları öldürdüğü için" karaleylek, bu kentin tanrısı seçilmiştir. Etiyopyalılar, düşman olmalarına karşın, Musa'yı çok sevmeye başladılar, öyle ki, ondan sünneti öğrendiler. Bu adeti Musa'dan yalnızca onlar değil, Mısırlı rahipler de aldı. O halde, bu değişke, Herodotos'un sünnetin kesinlikle Mısır kökenli olduğu yolundaki yargısıyla çelişmektedir. Savaşçı bir Mısır prensi rolüne bürünen Yahudiye uyruklu birisinin keşfi, yalnızca görünüş itibarıyla Mısır kökenli bir keşif olabilir!

Artapanos'un Etiyopya öyküsü, Musa'nın Kush ülkesinden, yani Etiyopyalı bir kadınla evlendiği yolunda Tevrat'ta yer alan savı doğrulayan bir Yahudi değişkesine tekabül etmektedir[138]. Hahamlara ilişkin kaynaklarda, Musa, Etiyopyalıların bağlaşığı, hatta ve hatta kralı olur[139]. Hiç kuşku yok ki "Zararlı hayvanları öldüren" tuhaf karaleylek figürü, Artapanos'un yapıtında, geleneksel bir motifin değiştirilerek yeniden kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Sınır nöbetçisi karaleyleklerin, Mısır'ı istila etmek üzere Arabistan'dan gelen yılanlara (kanatlı) karşı savaşından, gerçekte, Herodotos da söz eder[140]. Bununla birlikte, Artapanos'un öyküsü, Arabistan'la ilgili değildir ve *Antiquitates Iudaicae*'de (II, 246) İosephos'un, Etiyopyalılara karşı savaşta Musa'nın strateji uzmanlarıyla ilgili aktardıklarıyla kıyaslandığında ancak tamamen anlam kazanır: Bölgeyi istila eden ve Etiyopyalıların toprağına girmeyi engelleyen yılanlara karşı savaşsınlar diye, beraberlerinde kafesler dolusu karaleylek götürürler. Öyle görünüyor ki İosephos, Artapanos'un esinlendiği (ya da başlattığı) değişkeye benzer bir Yahudi değişkesinden yararlanmıştır.

Artapanos'un öyküsü devam eder. Musa, Khenephres'e döner. Çiftçiler ordusu ikiye ayrılır: Bir grup, Etiyopya'ya komşu sınırı koruyacak, diğeri ise, komşu dağdaki taş ocaklarından gelecek taşlarla yeniden inşa edilmek üzere tuğladan yapılan Diospolis tapınağını[141] yıkmaya çalışacaktır. Şantiye şefi, Nakherôs adında biridir. Nakherôs, Memphis'te bulunan Musa'nın yanına gidip, insanlara başka neyin yararlı olabileceğini sorar (muammalı bir şekilde?). Musa şöyle yanıt verir: Toprağı sürdükleri için, öküzler. Bunun üzerine, Khenephres bir boğaya Apis adını verir, kalabalığa onun için bir tapınak inşa etmelerini ve Musa'nın kutsal diye nitelediği hayvanları oraya götürüp gömmelerini buyurur. Kral, Musa'nın projelerini bu şekilde toprağa gömeceğini düşünüyordu.

Mısırlılar tarafından devrilen Khenephres sürgüne gönderilir: Şurası bir gerçek ki, öykünün ta ilk başlarından itibaren halkın onun iktidarını

tehdit ettiği görülür[142]. Sürüldüğü sırada, büyük bir gizlilik içinde Musa'ya karşı bir komplo hazırlar ve onu öldürmeleri için birkaç kişi seçer. Ancak, Khanethoth hariç herkes bunu reddeder. Khanethoth da Khenephres'in hakaretine uğradığı için, intikam almak için fırsat kollamaktadır.

Merris öldüğünde, Khenephres, onun cesedini Yukarı-Mısır sınırlarının ötesindeki topraklara gömmek üzere taşımaları için Musa'yla Khanethoth'a emir verir. Khanethoth'un görevi, bu gezi sırasında Musa'yı öldürmektir. Ancak, komploculardan biri Musa'yı bu tuzağa karşı uyarır. Sürekli tetikte duran Musa, Merris'i gömer ve onun adını bölgedeki nehre ve kente verir (Meroe). "Ve yerliler bu Merris'e en az İsis kadar saygı gösterir." Kuşkusuz, Merris'in İsis'le kıyaslanması, Musa'yı evlat edinen kadına ilişkin geleneksel bir öyküyü çağrıştırmaktadır: İosephos'un *Antiquitates Iudaicae*'deki öyküde (II, 224) bu kadın, kimi zaman Thermouthis kimi zaman da Pharia adını alır. Bu adlar, büyük Mısır tanrıçasının herkesçe bilinen adlarını oluşturmaktadır[143].

Hiç kuşku yok ki Artapanos'un öyküsü, oldukça yaygın olan bir Yunan öyküsüne göre yazılmıştır. Özellikle Sicilyalı Diodoros, biraz geç de olsa, bu öyküyü bizlere aktarmıştır. Bu konuda ikna olmamız için, birkaç "ortak" özelliği ortaya çıkarmak yeter de artar. Sözgelimi, Musa'nın çiftçileri, Diodoros'un *Bibliotheke*'sinde tekrar karşımıza çıkar, ancak burada Musa'dan ve onu halkından –ki Artapanos, bunlardan birer korkunç asker olduğuna hayret etmiş gibi görünmektedir– değil, Atina'dan söz edilmektedir[144]. Atina'nın Sais'in bir kolonisi olduğunu kanıtlamak için, Diodoros ya da esinlendiği kaynak (Hekataios), vatandaşların üç sınıfa ayrılmasının Mısırlıların politik örgütlenmesine harfiyen uyduğunu ileri sürmektedir: Mısır'da "köylü" ya da "çiftçi" (*geôrgoi*) adı verilen ve de "askerlerin ihtiyacını karşılayan" insanların oluşturduğu sınıfa göre kenti savunmak için savaşan toprak sahipleri neyse, Mısırlı rahiplere göre de en iyi eğitimi alan hemcins vatandaşlar (*eupatridês*; soylular, y.n.) öyledir. Kendini zanaata ve el işlerine veren "demiurgos"ların oluşturduğu üçüncü sınıf ise, her yerde aynı şekilde karşımıza çıkar. Herodotos'un yaptığı sınıflandırma biraz farklıdır: Vatandaşları üç yerine yedi sınıfa ayırır ve *geôrgoi*'den hiç söz etmez. Demek ki Artapanos'un öyküsü, çağdaşları olmasa bile kendisine yakın olan diğer Helen çağı öykülerine göre çok daha anlaşılır bir şekilde yazılmıştır.

Artapanos'un Musa'yla ilgili yazdığı kimi olayların, Diodoros'un Osiris'le ilgili yazdıklarına yakın bazı anlatımlarla uyuştuğu sanılmaktadır[145]. Orpheus'la Osiris'in Mısır'ı arasındaki ilişki, onda, Orpheus'la Musa'nın

Mısır'ı arasında bir ilişki olur. Diodoros'a göre, Apis kültü, Osiris'in tam anlamıyla yerel imgeleri olan diğer kutsal hayvanların kültünün tersine, bütün Mısırlılar tarafından uygulanmaktadır. Şu saptamada bulunabiliriz: Musa'dan kaynaklandığını ileri sürdüğü bu Apis kültünü Artapanos, yerel bir uygulama olarak değil, Evhemerosçu tarzda evrensel bir gerekçeyle açıklamaktadır: Bu kült, öküzün toprağı sürmekle insanlara yaptığı hizmetten kaynaklanmış olabilir. Diodoros'un başvurduğu bazı kaynaklara göre, İsis'le Osiris'in mezarları, Etiyopya'yla Mısır sınırında, Philae yakınlarındaki yasak ve gizemli Nil adasında, yani tam olarak Artapanos'un Merris'in mezarının bulunduğunu iddia ettiği bölgede bulunmaktadır[146].

Artapanos'un öyküsünün daha sonraki bölümleri, Kutsal Kitap'taki verilere giderek uymaktadır. Musa'nın kardeşi Aaron, Musa'ya karşı gizlice komplo hazırlandığı duyunca, ona kaçmasını önerir. Musa, Memphis bölgesinde Nil'i kat ederek Arabistan'a gider. Musa'ya tuzak kuran Khanethoth, onu hançerlemeye çalışır, ancak Musa onun kolunu tutmayı başarıp onu öldürür. Bir Mısırlının öldürülmesi, Kutsal Kitap'taki bir senaryoda yer almaktadır. Bu durum, Musa'da bir öfke ve şiddet duygusu uyandırır, ki Artapanos bunu, bir meşru savunma eylemine dönüştürmeyi yeğler. Arabistan'da Musa, kızıyla evleneceği kral Ragouelos'la (Jethro'nun iyice kanıtlanmış olan bir başka adı) birlikte yaşar. Ragouelos, Mısır'ı fethedip kızıyla damadını oraya yönetici olarak atamayı düşünüyordu. Vatandaşlarını (Mısır'daki Yahudi halkı) düşünen Musa, Ragouelos'u Mısır'la savaşa girmekten vazgeçirir ve bunun yerine, ona Mısır'ı yağmalamasını önerir.

Kral Khenephres, kötü bir şekilde hastalanır. Fil hastalığının ilk kurbanı olarak ölür. Boyunduruğundaki Yahudileri kefen elbisesi giymeye zorladığı için, ilahi bir ceza olarak bu hastalığa yakalanmıştı. Yahudiler hemen tanınıp alaya alınsın diye, bu kararı almıştı. Ancak, onların ölüler gibi giyinmesini emrederken, farkında olmaksızın, onları yünle her türlü temastan korunmaya zorluyor ve böylece onların *fiilen* ayrı ama arı bir halk olmasını sağlıyordu. Yünle doğrudan temastan kaçınma kaygısı ile ketenden kefen elbisesi giyinme olgusu, gerçekte, birbiriyle ilintilidir ve Herodotos'un da doğruladığı gibi, Mısır'a özgü geleneksel bir temel ögedir. Mısırlıların "herzaman yeni yıkanmış keten elbiseler giyindiğini ve bu hususun onlar için çok büyük bir önem taşıdığını[147]" hatırlattıktan sonra, aynı tarihçi, yüne ilişkin Bacchus'çu ve Orpheus'çu yasağa (bu yasak, ketenin kullanımına yol açacaktır) Pythagoras'çılarla Mısırlıların da uyduğunu belirtmektedir:

> [Mısırlılar], bacaklar etrafında saçakları olan keten bir gömlek, *kalasíris*, ile bunun üzerine, beyaz yünden bir manto giyinirdi. Bununla birlikte, tapınaklarda yünlü elbise giyilmesine ve insanların bu elbiseyle gömülmesine kesinlikle izin verilmiyordu: Dinleri bunu yasaklamıştı (*ou gàr hósion*). Gerçekte, birer Mısırlı ve Pythagoras'çı olan Bacchus'çu ve Orpheus'çularla [*Orphikoí* ve *Bakchikoi*] bu konuda uyuşmaktadırlar: Her kim ritlerine katılırsa (*toútôn tôn orgíôn metéchonta*), kendini yün giysilerle gömdürme yasağına uymak zorundadır. Bu konuyla ilgili dinsel bir söylem bulunmaktadır (*hiéros logos*)[148]

Apuleius; aptal bir hayvanın uzantısı olan yünün, Orpheus'la Pythagoras'ın kanunları uyarınca dindışı kullanıma yönelik olduğunu, ketenin ise Mısırlı rahiplerin giyiminin yanı sıra genelde kutsal şeyleri örtmeye yaradığını söyleyecektir[149].

Eskilere göre, fil hastalığı, cüzamı andıran bir tür deri hastalığıdır. O halde, Artapanos'un değişkesinde adı geçen murdar insanlar, Musa'nın keten giysili halkının oluşturduğu insanlar değildir. Bu hastalık, tersine, Mısır kralını üzecektir. Burada açıkça, Manethon'un temel ögesi olan cüzamlılar efsanesinin kasıtlı olarak ters yüz edildiği ve tanrıların gazabına uğrayıp irinli bir hastalığa yakalanan yeni firavun kral Antiokhos'u konu alan Ölüler (Makabiler) öyküsünden söz edildiği görülmektedir[150].

Musa, halkının uğradığı bu felaketlere bir son vermesi için Tanrıya yalvarır. Tam bu sırada, "ortada herhangi bir ağaç ya da odun bulunmamasına karşın" yerden ateş fışkırır. "Bu mucize karşısında korkuya kapılan Musa kaçmak ister, ancak kutsal bir ses kendisine Mısır'a gidip Yahudiyelileri eski vatanlarına götürmesini buyurur[151]".

Mısır'a varan Musa, büyücü kılığına girerek Firavunun yanına gider. Musa, hapishaneye atılır, ancak hapishanenin kapıları kendiliğinden açılır. Saraya doğru yönelir ve hiçbir zorlukla karşılaşmadan kralın yatak odasına girip onu uyandırır. Kral, onu gönderen tanrının adını kendisine açıklamasını ister. Musa, kralın kulağına eğilip tanrının adını söyleyince, kral bir kelime söylemeksizin yere yığılır. Bunun üzerine Musa, ona yeniden güç verip onu tekrar yaşama döndürür. Tanrının adını bir yazıt üzerine yazıp kendi mührünü basar; bu tahta yazıtı küçümseyen rahiplerinki ise kargaşa içinde yok olur gider[152].

Musa, kralın isteği üzerine, Mısır'da yaşanan acılara ilişkin Kutsal Kitap'ta yer alan öyküyle az çok uyuşum içinde bir dizi mucize gerçekleştirir. Muhafaza edilen bu öykü, Kızıl Denize ve çölde geçirdiği kırk yıla

ilişkin bölümle son bulur. Çölle ilgili bölüme göre, "Tanrı onlara darı ununa benzeyen ve kar beyazı rengine yakın bir un yağdırır. Musa, uzun boylu, kızıl-sarı tenli, uzun beyaz saçlı ve çok onurlu biriydi, der [Artapanos]; ve bütün bunları yaklaşık 89 yaşında yapmıştır[153]". (Artapanos'un bu öyküsünü yine Eusebios'un alıntı yaptığı, IX, 27, Alexandre Polyhistor aktarmıştır bize.)

Genellikle İosephos'un *Contra Apionem* adlı yapıtından yararlanan Eusebios, Musa'yla dininden söz ederken Yahudi olmayan bazı kaynaklara da başvurur. Çoğu kez bu kaynaklardan dolaylı olarak söz eder: Aynı şekilde, İosephos'tan alıntı yaparak Abderalı Hekataios'tan (ya da daha doğrusu Sahte Hekataios) söz eder. Kalemiyle saldırdığı Porphyrios'tan da birçok öge alır. Ayrıca, öyle görünüyor ki Cornelius Alexandros Polyhistor'u doğrudan okumuş ve başka yerde, özellikle İosephos'ta bulunmayan bazı bilgileri ondan almıştır.

Kısaca, "Tarih" (*Historia*) lakabı verilmeden önce "Derin Bilgili" ya da "Her Şeye Meraklı" (*Polyhistor*) kişi lakabıyla tanınan bu Cornelius Alexandros, İÖ I. yüzyılda yaşayan ve çeşitli konularda yazan Anadolu, daha açıkça söyleyecek olursak, Milet kökenli bir gramerciydi[154]. Sulla'nın Mithridate'ye karşı yaptığı savaşların birinde, aralarında, ilk Mısır valisi Cornelius Gallus'a *Tutkulu Aşklar* kitabını ithaf eden Parthenius'un da bulunduğu başka büyük bilginlerle birlikte genç yaşta savaş esiri olmuş ve Roma'ya götürülmüştür[155]. Cornelius Lentulus Sura'nın çocuklarının eğitimcisi olduktan sonra –ki bu arada onlara Yunan edebiyatını öğretmiştir–, 80 yılına doğru özgürlüğüne kavuşmuş ve hayatının sonuna dek Roma bölgesinde ikamet etmiştir. *Fabller* ve *Astronomi*'nin yazarı şu ünlü Hyginus onun öğrencisiydi. Cornelius Alexandros; *Pythagoras'çı Simgeler Üzerine* ve *Delphoi'nin Kehaneti Üzerine* gibi istiareli yapıtların yanı sıra, Alkman'la Korinna'nın şiirine ilişkin bazı kökenbilimsel yorumlar yazmıştır. Büyük ölçüde, Yunan yazarların bakış açılarıyla ele alınan Kaldeliler, Frigyalılar, Lidyalılar, Hintliler ve Romalılar konusundaki uzun derlemelerden oluşan geniş kapsamlı bir tarihi, etnografik ve coğrafi yapıttan birkaç metinle beraber bazı konu başlıkları muhafaza edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Cornelius, bu kaynaklara çok sadık kalmış ve çoğu kez onları harfiyen kopyalamıştır. Onun *Yahudiyeliler Üzerine* adlı kitabını –ki bu, ayrıca Cicero'nun hocası Apollonius Molon'a da başvurduğu bir *Perì Ioudaiôn*'dur– işte bu devasa etnografik belgeler bağlamında yerleştirmemiz doğru olur, kaldı ki geriye yalnızca birkaç cılız belge kalmıştır. İskenderiyeli Clemens, şu ünlü "Salomon'un Mısır ve Tyr krallarıyla Yazışmaları[156]" adlı yapıtını

yazarken bu metinden yaralanacaktır. Diğer taraftan Eusebios; "Zaman ölçer" Demetrios, Eupolemos ya da Samiriyeli tarihçi Malchos-Cleodemos gibi Helen çağı Yahudi yazarların yapıtlarının yanı sıra, "Trajedi Yazarı" olarak bilinen İskenderiyeli Ezekhiel'in Çıkış üzerine yazdığı 269 şiirden de birçok alıntı yapacaktır. Açıkça anlaşılıyor ki, Yunancayla yazılmış Yahudi metinlerinin en az bir bölümü Romalıların Helenleşmiş bilgi alanına Alexandros Polyhistor sayesinde girmiştir. Hiç kuşku yok ki, büyük bir alim olan Cornelius Alexandros da çekici biriydi: Söylentiye göre, karısı Helen, Roma yakınlarındaki evlerinde çıkan bir yangın sonucunda kocasının öldüğünü duyunca intihar etmiştir.

Pompeius Trogus'a Göre Musa Yusuf'un Oğludur

Augustus döneminde, Justinius'un *Evrensel Tarihi*[157] sayesinde kısa bir değişke halinde bizlere ulaşan Pompeius Trogus'un *Eleştirel Öyküler*'inde Musa, Yusuf'un oğlu olarak gösterilmektedir. Bu kitabın başlıca konusunu, VII. Antiokhos Sidetes'in İÖ 134'te Yahudiye yakınlarında kurduğu sınır kenti oluşturur. Demek ki, Diodoros'la Tacitus'un öykülerinkine oldukça benzeyen bir bağlam söz konusudur burada: Tarihçiler, Antiokhos Epiphanes, Antiokhos Sidetes, Pompeius ya da Titus tarafından kentin kuşatılması sırasındaki Kudüs'ün kökenlerini anlatmaktadır. Pompeius Trogus'un öyküsü, her biri açıkça ayrı bir kaynaktan esinlenen iki bölüme ayrılmıştır. Öykünün birinci bölümü, Yaradılış'ta olduğu gibi, peygamberlerin yüceliğine ilişkin akılalmaz bir değişkeden oluşmaktadır. Damascus (Şam), burada, hem Yahudiyelilerin hem de Semiramis'in torunları olan Asur krallarının menşe kenti olarak geçmektedir[158]. Kent adını, karısı Atharé Suriyeliler tarafından tanrılaştırılan kral Damascus'tan almaktadır[159]. Damascus'tan sonra Azelus (Hazael), Azelus'tan sonra da Adores[160] hüküm sürmüştür. Daha sonra, krallık İbrahim'e, ondan sonra da İsrail'e geçmiştir[161].

Kullanılan ifade tarzını göstermek için, Port-Royal Okuluna özgü eski bir öyküyü aktarmak istiyorum[162]:

> Ancak, bütün atalarından daha talihli ve daha ünlü olan bu şahıs [İsrael] –çünkü, on Prensin babası olma şerefine sahip olmuştu– geniş topraklarını çocuklarının sayısı kadar krallıklara bölmüş, bölüşümden sonra ölen Yahuda adındaki oğlunun anısına bu krallıklara Yahudiye krallıkları adını

vermiş ve onlara, verasetini paylaştıkları kardeşlerinin anısına özellikle saygı göstermelerini buyurmuştur. Kardeşlerin en küçüğü olan Yusuf, parlak bir zekâya sahip olduğu için çekilememiş ve gizli bir şekilde kaçırılıp yabancı tüccarlara satılmıştır. Daha sonra, Yusuf Mısır'a götürülmüş ve burada, zekâsı sayesinde büyünün en derin gizlerinde kendine yeni yollar açarak, kısa bir süre içinde Prensin en takdir ettiği kişi olmuştur. Zira, mucizeleri açıklama alanında olduğu gibi, rüya yorumu alanında da üstüne yoktu: Öyle ki, ilahiyat bilimleri ya da insan bilimleri olsun, hiçbir bilim ona yabancı görünmüyordu. Eğer Yusuf kuraklık olacağını çok önceden görmemiş olsaydı ve kral, tanrıdan ilham alan bu şahsın makul uyarılarına kulak asmayıp birkaç yıllığına buğday stoku yapılmasını emreden bir ferman yayımlamamış olsaydı, belki de bütün Mısır kıtlıktan kırılacaktı. Kısacası, Yusuf, yaptığı öngörülerin doğruluğunu birçok örnekle kanıtladıktan sonra, öngörüler artık bir insanın ağzından değil de sanki bir tanrının ağzından geliyor gibiydi sanki.

Öykünün ikinci bölümü, doğrudan, Manethon'la Hekataios'un öykülerine yakın olan bir "Mısır" öyküsünden esinlenmiştir, ancak çok belirgin bir biçimde Yahudiye karşıtı özellikler taşımamaktadır:

[Yusuf'un oğlu Musa], babasından miras aldığı bilgiler sayesinde çoktan tanınmış biriydi. Dış görünüşünün iyi olmasının da bunda etkisi vardı. Ancak, cüzama yakalanan Mısırlılar, hastalık başkalarına geçmesin diye, tanrılarının tavsiyelerine uyup, Musa'yla birlikte, böylesi bulaşıcı bir hastalığa yakalanan herkesi topraklarından kovdular. Böylece, yurdundan sürülen bu insanlara başkanlık yapmak zorunda bırakılan Musa, Mısırlıların kurbanlarına yarayan her şeyi çalınca, Mısırlılar kendilerinden çalınan şeyleri silah zoruyla geri almak için hemen onların peşine takılmışlar, ancak çok şiddetli fırtınalar yüzünden takiplerini yarıda kesip geri dönmek zorunda kalmışlardır. Demek ki Musa, eski vatanı olan Şam kentine ihtiyatlı bir şekilde geri dönmüş ve Sina tepesini (*montem Sinaeum*) ele geçirmiştir. Burada, yolculuklarının son gününün ve kendisiyle bütün halkının yedi gün boyunca Arabistan çöllerinde maruz kaldıkları açlığın anısını sonsuza dek yaşatmak için, ulusunun "Şabat" adını verdiği yedinci günü oruca ayırmıştır. Ancak, Mısırlılar tarafından yalnızca hastalıklarının bulaşması kaygısıyla ülkeden kovulduklarını hatırladıklarından, yeni gittikleri ülke sakinlerinin de bu nedenden ötürü dehşete kapılıp kendilerinden çekineceklerini akıllıca öngördüler. Sanırım, yabancılarla

her türlü ticareti yasaklayan yasayı bildikleri için bu öngörüde bulunmuşlardır. Böylece, ilkin yalnızca kendi politikalarının bir sonucu olan şey, yavaş yavaş kendi disiplinlerinin ve dinlerinin noktalarından biri olmuştur. Musa öldükten sonra, onun oğlu Aruas'tan yana olan Yahudiler, Aruas'ı ilkin Mısır kültünün rahibi, daha sonra da kral seçmişlerdir. Rahiplikle krallığı her zaman Prenslerinin kişiliğinde birleştirme geleneği onlara işte böyle geçmiş ve hiç bozulmadan süregelmiştir. Böylelikle Prensler, dinle adaleti birleştirerek olağanüstü bir güce kavuşmuşlardır. Bu ulus, bir tek kendi ülkelerinde, bir dağ kemeriyle doğal bir surun her taraftan kamp biçiminde çevirdiği bir vadide yetişen kokulu reçineden (belsem) elde ettikleri çok büyük gelirlerle zenginliklerine zenginlik katmıştır. Jerico [...] denilen bu yer, iki yüz dönümlük bir genişliğe sahiptir. Bunun hemen yakınlarında, büyüklüğü ve durgun suları nedeniyle ölü deniz adı verilen bir göl bulunmaktadır. En şiddetli rüzgârlar bile, üzerine sanki zift dökülmüş gibi katılaşmış bu suların yüzeyini ancak kımıldatabiliyordu [...].

Bu öyküde açıkça görülüyor ki, "bu sürgünlere başkanlık yapmaya mahkûm edilen kişi [Musa], Mısırlıların *sacra*'larını çalmış ve Mısırlılar, kendilerden çalınan şeyleri silah zoruyla geri almak için onun peşine takılmışlar, ancak kopan fırtına yüzünden geri dönmek zorunda kalmışlardır[163]". Musa, Mısır'dan kendisiyle birlikte Mısırlıların dinsel uygulamaları için gerekli olan nesneleri götürüyordu. Gerçekte Musa, oğlu Aruas'a (Aaron!) Mısırlı olarak nitelenen bir din bırakıyordu. Burada, çok ustaca bir yorum söz konusudur. Gerçekte, bu yorum, yabancı istilacılarca (Persler)[164] ele geçirilen kutsal heykel ve nesneleri geri alıp Mısır'a geri götüren firavuna (Yunanlı firavun) ilişkin Ptolemaios'un yazdığı öyküye bir ön gereklilik olarak göndermede bulunup onu yinelemektedir, ancak onda cüzamlıların lehine bazı değişiklikler yapmıştır. Bu öykü, diğer yandan, Çıkış'ın İbrani değişkesinde Yahudi erkekleriyle kadınların şu gizemli altın ve gümüş kapkacakları Mısırlılardan "ödünç aldığı" öyküyü çağrıştırmaktadır[165].

Strabon: Yunanlılarla Barbarlar Arasında

Pompeius Trogus'un öyküsünde Mısır kültüne ait nesneleri çalan ve böylece Mısır dininin bir rahibi olan bu Yusuf oğlu İbrani Musa'ya, Strabon'un aktardığı bu oldukça şaşırtıcı çağdaş değişke çok uygun düşmek-

tedir[166]. Yahudiyelilerin ataları, gerçekte, Mısırlı olarak gösterilmektedir burada:

> Ahali ne kadar karışık olursa olsun, ki, Kudüs Tapınağı'na ilişkin bütün öykülerden bu açıkça anlaşılmaktadır, Yahudi adı verilen insanların ataları Mısır'dan gelmektedir. [Aşağı-Mısır][167] denilen bir bölgeden sorumlu Mısırlı rahipler sınıfının bir üyesi olan Musa, ülkesinin kurumlarından tiksindiği için Yahudiye'ye gider; kendisine, "tanrı"yı (*tò theîon*) kutsayan çok sayıda kişi katılır. Musa, Mısırlılarla Libyalıların tanrıyı vahşi ya da evcil hayvan figürüyle göstermekle saçmaladıklarını; Yunanlıların ise, tanrıya insan figürü vermeklerle onlardan daha zeki olmadıklarını söylüyordu: Kendisine göre, gerçekte yalnızca bir tanrı vardır ve karasıyla deniziyle bizim her tarafımızı çevreleyen bu tanrıya gök, evren ve doğa adını veriyoruz. Aklı başında olan kim, bizim buralarda rastladığımız varlıkları andıran bir figürü bu tanrıya vermeye cüret edebilir? Her türlü kült heykeli yapımını bırakmak gerekir. Tapınak için bir yer belirledikten sonra bunu güzelce bir duvarla çevirmek ve burada imgesiz bir kült [kelime kelimesine: "araçsız", *édous khōrís*] icra etmek yeterlidir. "İyi düş görenler", hem kendileri hem de başkaları için buraya gelip uyuyacaklardır. Bilgelik ve adalet içinde yaşayanlar, tanrı tarafından gönderilecek bir iyilik, bir lütuf, bir işaret beklentisi içinde olabilirler. Ancak, diğerlerinin böyle bir beklenti içinde olmaması gerekir. Musa, bu gibi sözlerle birçok insanı ikna etmiş ve bu insanlar, günümüzde Kudüs'ün kurulduğu bu yere kadar onu izlemiştir. Musa, bu yeri kolayca ele geçirmiştir, çünkü burası insanların uğrunda savaşmaya can atacakları kadar istenen bir yer değildi henüz. Kayalık bir yerdi. İçinde yeterince su vardı, ancak etrafı verimsiz ve kurak bir araziyle çevriliydi ve buradaki kayalıklar oldukça büyük bir alana yayılmıştı. Musa, tamamıyla donanımlı olmasına karşın, yalnızca kült nesnelerini ve tanrıyı ön plana çıkarınış (*háma d'anti tōn hóplôn tà hierà proubálleto kaì tò theîon*) ve bu tanrıyı yerleştirebilecek bir yer aramakla yetinmişti. Masraflarla, kutsal zırvalık ve anlamsız eylemlerle inananları bıktırmayacak bir sofuluk ve bir kült vaad ediyordu. Bu söylevle çok büyük bir ün kazanan Musa, çevredeki bütün insanlar üzerinde kaydadeğer bir nüfuz sağlamıştı ve ondan etkilenmiş olan bu insanlar, onun önerdiği şeylere inanıyordu. Musa'nın halefleri, bir süre Musa'yla aynı doğrultuda kalıp, adaleti uygulamışlar ve böylece onun gerçek anlamda birer yandaşı olarak kalmışlardır (*theosebeîs*[168]). Daha sonraları, rahipliğe, ilkin batıl inançlı, sonra zorba bazı kimseler gelmişlerdir. Günümüzde bile yemekten çekindikleri besinlerin reddinin yanı sıra, erkek-kadın sünnetleri ve bunun gibi

diğer adetler batıl inançlardan gelmiştir. Eşkiyalık, zorbalıktan gelmiştir: Eşkiyalar, kimi zaman birer asi gibi, bulundukları bölgeyi ve komşu toprakları yağmalıyor, kimi zaman da başkalarının mallarına el koymak ve Suriye'yle Fenike topraklarının büyük bir bölümünü ilhak etmek üzere iktidar sahipleriyle ittifak kuruyordu. Ancak, yine de "akropolis" saygınlığından pek fazla bir şey kaybetmemişti; insanlar onu, zorbalığın bir merkezi olarak değil, kutsal bir yer olarak görüyor ve ona büyük bir saygı duyuyordu. Gerçekte, bu, eşyanın tabiatına uygun bir duyguydu ve aynı duyguyu Yunanlılar gibi Barbarlar da paylaşıyordu. Toplum halinde yaşamak için insanlar, bir tek ve aynı otoriteyi tanıma ihtiyacını duyarlar [sözcüğü sözcüğüne: "politik bir insan olduklarından, ortak bir kararnameye göre yaşarlar[169]"]; aksi takdirde, halk kitlesini oluşturan bireylerin birlik içinde hareket etmeleri, ortak bir mal amacıyla etkili bir şekilde çabalarını yoğunlaştırmaları (ki, gerçekte, her devletin amacı budur) ve böylece bir toplum kurmayı sürdürmeleri bile olanaksızdır. Ancak, iki tür otorite [sözcüğü sözcüğüne: "iki kararname"] vardır: Tanrılardan kaynaklanan otorite [kararname] ile insanlardan kaynaklanan otorite [kararname]. Eskiler, daha çok ilkine uyma ve başvurma eğilimindeydi. Böylece, aynı şekilde tanrıyı sorgulamaya oldukça istekli olan ölümlülerden bazılarının, *önceden belirlenen meşe ağacının tepesinden Zeus'un buyruğu kendilerine insin diye*[170], kalabalıklar halinde Dodone'ye; kimilerinin de Delphoi'ye gittiği görülürdü, ki bunların arasında, *kendi emirleriyle sokağa bırakılan oğlunun henüz hayatta olup olmadığını öğrenmeye can atan*[171] şu Euripides'in sözünü ettiği baba ile *kendini kimin dünyaya getirdiğini öğrenmek için Phebus tapınağına giden*[172] bu oğlun kendisi ya da Şairin, ondan söz ederken: "Tanrının sırdaşı olan bu kral hüküm sürerken, dokuz yılda bir ilhamını büyük Zeus'un derslerinden alıyordu"[173] dediği Girit kralı Minos vardı.

Platon'un söylediklerine inanacak olursak[174], Minos, gerçekte, her dokuz yılda bir Iuppiter'in Mağarasına çıkıp, bizzat tanrının ağzından kutsal buyrukları alıyor ve daha sonra onları insanlara iletiyordu. Minos'u aşırı kıskandığını bildiğimiz Lykurgos da aynı şeyi yapıyordu ve görünüşe bakılacak olursa, Spartalılara iletebileceği şeyleri Pythia'dan öğrenmek için Delphoi'ye gidiyordu. Bu olguların tarihsel gerçeği konusunda ne düşünürsek düşünelim, şurası kesindir ki insanlar eskiden bütün bu olguları kabul ediyor, onlara inanıyor ve bu inançları gereği, çok özel bir biçimde *kâhinleri* onurlandırıyordu; hatta Tiresias'ın dediğine göre, hem hayattayken hem de öldükten sonra bile tanrının uyarı ve mesajlarını bizlere getiren bu vahiy gören elçilere kimi zaman büyük bir saygı duyuluyordu. Homeros bu konuda şöyle der:

Persephone'nin özel bir lûtfu ile, öldükten sonra bile ruhunu ve bilgeliğini koruma özelliği bir tek ona verilmiştir; diğerleri ise, artık ansızın kaybolan bir gölgeden başka bir şey değildir[175].

Zira, Yunanlılar için Amphiaraos'lar, Trophonios'lar, Orpheus'lar ve Musa'lar ne idiyse; Get'ler için, "tanrı" (*theos*) adını verdikleri değişik şahsiyetler –eski zamanlarda Pythagoras'çı Zalmoxis ve günümüzde, Byrebistas'tan esinlenen bir bakan olan Decaeneus gibi– ne idiyse; Bosporenes'ler için Akhaikar, Hintliler için *gymnosophistes*'ler, Persler için müneccimler, Asurlular için Kaldeliler, Romalılar için Tyrrhus'lu Haruspex'ler ne idiyse, Yahudiler için de Musa ve dolaysız halefleri öyle olmuştur. Dolaysız halefleri diyorum, çünkü, daha önce de belirttiğimiz gibi, başrahibin başlangıçta oldukça temiz ve hayırsever olan görevi bozulmakta gecikmemiştir[176].

Musa, bu değişkede, felsefi ve sade bir dinin savunucusu olan ve meskûn bölge dışında bir bilge insan topluluğu kuran reformcu bir rahibin özelliklerini taşımaktadır. Bu insanlar, onun ve ondan sonra gelen başrahiplerin başkanlığında, bir açık hava tapınağında, imgesiz, göksel ve kozmik bir tek tanrı kültünü icra edeceklerdir. Bu inanca eğilimi olan insanlar bu tapınağa gelip, bazı tanrısal işaretler almak üzere burada "rüyalara dalıyordu". Yahudilerin sünnete ve bazı yemek yasaklarına ilişkin özgün uygulamaları, ancak daha sonraları bazı dinsel kuruntuların abartılmasına ve batıl inançlara bağlı bir yozlaşmanın sonucu olarak oluşagelmiştir[177].

Aynı yozlaşma hareketi, rahipler sınıfını zorbalığa itmiştir. Strabon'a göre iktidar, tanrısal ya da insani bir otoriteye dayanabilir. Kaynaklara yaklaşıldıkça, temelin daha tanrısal özellikler taşıdığı görülür. Bu bakış açısıyla Strabon, iktidarı kâhinlikle bağdaştıran kurumların karşılaştırılmalı bir dökümünü yapmaya koyulur. Bu tanrıbilimsel ve politik açıklayıcı ek, Strabon'un düşüncelerini açığa çıkarır. Strabon'un yapıtlarında, buna benzer karşılaştırmaların yapıldığı başka hususlar da vardır; bunların en ünlüleri, *Coğrafya*'nın X. kitabında gizlere ilişkin uzunca açıklamaların yer aldığı "Kuretlere özgü excursus"tur (çıkma)[178].

- Yunan-Roma Rüyaları

Burada sözü edilen kehanete ilişkin önemli örneklerin dökümü yapılırken, vahiy gören bilgelerin yanı sıra kehanet yöntemleri konusunda uzmanlaşmış görevlilerin –ki bunların en azından birkaçı (özellikle "Haruspex"ler) politik otoritenin ileticileriymiş gibi görülmektedir– yer aldığı

klasik bir listede Musa'yla onun doğrudan haleflerinin figürünü yerleştirme amacı güdülmektedir.

Musa'nın diniyle ilgili olarak, Strabon ve kaynak olarak yararlandığı kişi (Posidonius?), Yahudiye'yle ilk temasların kurulduğu döneme dayanan bazı Yunan düşüncelerini iletmektedir bize. Biliyoruz ki, Theophrastos, Soles'li Klearkhos ya da Megasthenes'e göre Yahudiler, bir tür felsefi sınıf oluşturmaktadır. Theophrastos, özellikle, açık havada yapılan tapınma ile yıldızların gözlenmesi hususlarına değiniyordu. Musa'nın dini, Perslerinkine çok benziyormuş gibi tasvir edilmiştir; Strabon'a göre de Persler heykel dikmiyordu, ancak yüksek yerler üzerinde, sanki Zeus'a doğru bakar gibi göğe bakarak ya da Mithras adını verdikleri güneşe, ay ve Afrodit'e (Venüs gezegeni), ateş ve toprağa, rüzgârlar ve suya tapınıp kurban kesiyordu[179]. Ayrıca, unutmamak gerekir ki, Strabon tarafından tasvir edildiği biçimiyle Musa'nın tanrısı, genç Aristoteles'in kozmik tanrısıyla büyük benzerlikler taşımaktadır[180].

Nihayet hatırlayacağımız üzere, olayları önceden haber veren Abderalı Hekataios, "kutsal buyruk"ların ileticisi olan Kudüs başrahibinin aracılık işlevi konusunu işlemişti. Strabon'un yazılarında adı geçen Musa peygamberin düş yorumcuları da, aynı derecede kutsal buyruk sayılabilen bazı düşsel imgeler (sesli ya da görsel) görüyordu. Kuşkusuz, eski İsrail'de önemli örnekleri görülen bir kabiliyet gerektiriyordu bu iş. Sözgelimi, Krallar kitabında, Süleyman'ın (Salomon) Gabaon tepesindeki tapınakta rüyalara dalmadan önce bir hazırlık dönemi geçirdiği görülmektedir[181]. Aynı şahsiyetler, ayrıca, Yunan-Roma hikâyelerinde Mısır geleneğinden kaynaklanan bazı figürlerle karşılaşırlar. Strabon'da karşılaştığımız Mısırlı rahip Musa'nın kökeniyle ilgili olarak, gerçekte, Kutsal Kitap'taki mirasla bunun değişik biçimlerinin yanı sıra, İskenderiye *Serapeum*'u ile aynı derecede tanınmış olan Memphis *Serapeum*'unda rastladığımız kehanet uygulamalarını Yunan felsefi geleneğinin yanına yerleştirmek zorundayız. Memphis *Serapeum*'una bağlı olarak yaşayan "münzevi"ler arasında, hemen hemen profesyonel sayılan kimi ünlü rüya yorumcuları da bulunmaktadır[182]. Bunlardan birisinin, Yunan Ptolemaios'un (İÖ 3. yüzyılın sonlarına doğru doğmuştur), büyük bir heyecanla rüyalarından söz ettiği belgelerini uzun süreden beri biliyoruz[183]. Kimi bölümlerini Yunancayla okuduğumuz, ancak kısa bir süre önce keşfedilen kaynağının eski Mısır halk diliyle yazıldığı görülen *Nectanebo Düşü* adlı roman, Ptolemaios dönemi Mısır'ın düşselliğinde rüya yorumunun ve rüyayla ilgili hazırlık döneminin önemini kanıtlamaktadır[184]. Sırf Mısır diliyle yazılan başka belgeler de –yaklaşık

İÖ 200'de doğan rahip Hor'unkiler gibi–, Memphis *Serapeum*'undaki yaşama ilişkin birçok değerli bilgi içermektedir. Yunan münzevileri gibi, Hor da rüyalarını yazınış ve kimi zaman, politika ve kehanetle ilgili yorumlarda bulunmuştur[185]. Çok sayıdaki mürit ve hacı, Memphis kent mezarlığının bulunduğu tepeye gidip burada karşılaştıkları münzevilerin bilgisine başvuruyordu. Bu tepede, bir rüya yorumcusuna ait bir dükkân tabelası bulundu: Oradan geçenleri dükkâna çekmeyi amaçladığı sanılan bu tabela, kâhini, "tanrı tarafından görevlendirilen" (sözcüğü sözcüğüne: "buyrukları alan", *próstagma ékhōn*) bir Giritli olarak tanıtmaktadır[186].

İskenderiye *Serapeum*'undaki kehanete ilişkin hazırlık dönemi, Memphis'tekinden (Sakara) daha az önemli değildir. Latin tarihçiler, Vespasianus'un Mısır gezisi sırasında, İskenderiye'deki Sarapis tapınağında rüyada görülen bir kehanet sonucunda İmparatorluğa aday gösterildiğini belirtmeyi ihmal etmemiştir. İskenderiye'de Sarapis kültünün oluşması efsanesi bile, I. Ptolemaios'un rüyasında aldığı buyruğun yorumlanmasına dayanmaktadır[187].

Demek ki, Strabon'un filozof-rüya yorumcusu Musa'sı, Mısır ve Yahudiye'deki dinsel uygulamaların az çok doğrudan doğruya gözlemlenerek edinilen izlenimlerin, en arı Yunan geleneğinde yer alan bir felsefi düşünce tarafından üstlenilmesi sonucu oluşmuştur. Ptolemaios döneminin başlarından itibaren devreye giren ve ilk kez Abderalı Hekataios tarafından doğrulanan Mısır-Yunanistan-Kudüs dinbilim üçgeni, burada çok iyi bir şekilde açıklanmış bulunmaktadır. Hatta denilebilir ki, bu coğrafyacı ve tanrıbilimci zat, Musa'nın kozmik tanrıbilimini (onun yalnızca dinsel tasvir düşmanlığını ya da "ateizm-monoteizm"ini değil) hem Mısır tanrılarının hayvanbiçimciliği hem de Yunanlıların insanbiçimciliğiyle karşılaştırarak bu konuya kişisel bir yorum getirmektedir.

Yahudiyelilerin Tanrısı: Altın Sarısı Asma Altındaki Gökyüzü

Çıkış'ta, bu çok yüksek ve tek tanrının algılanma tarzlarına ilişkin bol miktarda öykü bulunmaktadır. 3. bölümde, Musa, üvey babası Yitro'nun davarını Madian ülkesinden Arabistan'ın kuzey-batısına, Akaba körfezinin doğusuna, çölün içlerine kadar götürür. Musa, Elohim (Horeb) dağına varır. Yahve'nin meleği –Yahve'nin kendisi değil–, yanan bir çalının ortasında kendisine görünür:

> Çalı tutuşup yanmaya başladı, ancak ateş onu yakmıyordu! [...] Yahve, Musa'nın bakmak için döndüğünü gördü ve Elohim [bu kez, melek değil], çalının ortasından ona seslenir: "Musa, Musa", ve Musa, "buyurunuz!" der. Elohim ona şöyle der: "Buraya yaklaşma, ayaklarındaki sandalları çıkar, çünkü üzerinde durduğun yer, kutsal bir yerdir!" Sonra, şöyle devam eder: "Ben, senin babanın tanrısıyım, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un tanrısıyım [...]. seni, Firavun'a gönderiyorum, halkımı, İsrailoğullarını Mısır'dan çıkar!" [...]. Musa, Elohim'e der ki: "İsrailoğullarına gidip de onlara, 'Beni size atalarınızın tanrısı gönderdi' dediğimde, bana 'Adı nedir?' diye sorarlarsa, ne cevap vereceğim onlara?" Elohim, Musa'ya şöyle der: "Ben, ben olanım"[188].

Tanrının zuhuruna ilişkin Çıkış'ta yer alan bir başka olay, insanbiçimciliğin reddiyle olan karışık ilişkisini de göz önünde bulundurarak bu tür iletişim tarzına ilişkin bazı açıklamalar getirmektedir. Kendisinden yüzünü göstermesini isteyen Musa'ya Yahve şöyle der:

> Yüzümü göremezsin, çünkü insanoğlu beni göremez ve yaşayamaz! [...] Yanıma gel! Şu kayanın üzerinde dur! Ben geçene kadar, seni kayanın oyuğuna koyup üzerini elimle örteceğim! Daha sonra, elimi çekip sırtımı göstereceğim sana, ama yüzümü asla göremeyeceksin[189]!

"Yüz" sözcüğü, Kutsal Kitap'ın *Septanta* değişkesinde, *tò prósōpon mou* yani çehre olarak geçmektedir[190]. Müslümanlarda da buna benzer kısmi bir kısıtlama vardır: Peygamberin vücudu görülebilir, ancak yüzü asla.

Tesniye'de, İsrail ile kıskanç bir tanrı arasında yapılan ittifakı hatırlatan Musa, Vaadedilmiş Topraklara girmeden önce halkına şöyle seslenir:

> Horeb'te, Yahve ateşin içinden sizinle konuştuğu gün, hiçbir resim görmediğinize göre, yozlaşmamaya ve kendinize bir put, herhangi devasa bir heykel, bir erkek ya da kadın figürü, yerde yaşayan herhangi bir hayvan figürü, göklerde uçan herhangi bir kanatlı kuş ya da yerin altındaki sularda yaşayan herhangi bir balık figürü edinmemeye dikkat ediniz! Ve göklere doğru bakıp da güneşi, ayı, yıldızları, yani tanrın Yahve'nin göğün altındaki bütün halklara eşit olarak verdiği bu göksel nesneleri gördüğünde, onlara kapılıp onların karşısında eğilmemeye ve onlara hizmet etmemeye gayret et[191].

On Emir'in başlarını yeniden okuyalım:

> Ben, seni Mısır ülkesinden, kölelerin evinden çıkaran tanrın Yahve'yim: Benden başka tanrıların olmayacak. Hiçbir puta, ne de yukarıdaki göklerde uçan ya da yerde ya da yerin altındaki sularda yaşayan hiçbir şeyin figürüne itibar etmeyeceksin. Onların karşısında eğilip onlara hizmet etmeyeceksin. Zira ben, tanrın Yahve, kıskanç bir tanrıyım ve benden nefret edenlerin çocuklarını, hatta üçüncü ve dördüncü nesil torunlarını cezalandırır, beni sevip emirlerimi yerine getirenlere birinci nesillerine kadar iyilik yaparım[192].

Bu bağlamda yer alan dinsel tasvir karşıtlığı, tekelci anlayışla iç içedir. Tek tanrıcılıktan söz etmek yerine, resimlere, putlara, yani diğer tanrılara tapınmayı yasaklayan bu davranışı çok yakından incelemek gerekir. Yahve, halkından yalnızca kendisini sevmesini isteyen kıskanç bir tanrıdır. Bu arada, kutsal kitap bilimlerinin günümüzde bile üzerinde durduğu bir tarihsel evrim sonucunda, mitoloji adı verilen şeye katılmayı reddeder. Yüzü ve maskesi olmayan bu tanrı (sözgelimi, Ugarit'teki Fenikeli eski meslektaşları gibi), kendi sınıfındaki başka kişilerle artık ilişki kurmamaktadır[193]. Kaldı ki, birkaç kalıntı dışında, onun bir ailesi; babası, annesi, oğlu, kardeşi, ablası... olduğu da bilinmiyor. O halde, Tarihe yaptığı müdahalelerinin tarihi dışında, onun bir tarihi yoktur: Yarattığı varlıklar arasında, kendisini tanrı olarak tanıyanların yazgısı üzerine titrer. Artık tarihi olmayan bir tanrı değil, halkının tarihini uzaktan yöneten, ona, yaklaşık İÖ 515'te "papazlık" yazarının geleneksel bir şekilde yazdığı senaryoda belirtildiği gibi yön veren Tarihin içinde bir tanrı olan bu tanrının üstün bir rolü olduğu ve oldukça dolaylılaştırılmış müdahalelerde bulunduğu bilinmektedir. Şunu belirtelim ki, "papazlık" yazarı denilen kişi, çağdaş bilim adamlarının yeniden oluşturup "temel papazlık yazısı", *Priestergrundschrift* (Pg), adını verdikleri değişkeyi yazan rahiptir[194]. İsrail'in tanrısı, böylece, Georges Dumézil'in tasvir ettiği Roma tanrıları gibi hareket etmektedir. Ancak, Roma tanrılarının çoğul bir özellikleri vardır. Ve, gösteri ya da edebiyat icabı, kendilerine bir yüz ve "Yunanlılar"da olduğu gibi–bu doğrudur– soyağaçlarının verilmesini reddetmemektedirler.

Sina tepesiyle bir tuttuğu Horeb tepesine ilişkin Kutsal Kitap'ta yer alan öyküyü geliştiren Flavios İosephos, tanrının orada oturduğunu düşündükleri için çobanların bu tepeye yaklaşmaya cesaret edemediklerini yazar. Bu yazısında, vahiy türündeki (*theokluteítai*) mucizevi bir işaretle

(*téras thaumásion*), yanan çalı içinden çıkan ve Musa'yı çağıran sesten de söz eder[195]. Tasvir yaparken kullandığı imgeler, *Aineis*'in okuyucusuna pek de yabancı sayılmaz, çünkü *Aineis*'te, Iuppiter Optimus Maximus tapınağının merkezi olmadan çok önce Capitolium tepesi, Iuppiter'in varlığının ortak belirtileri olan şimşekle yıldırımın ilkel "Latium" çobanlarını dehşete düşürdüğü bir yer olarak tasvir edilmiştir: "Bu ormanda bir tanrı oturmaktadır, ama hangi tanrı? Bunu hiç kimse bilememektedir (*incertum est*)[196]."

On Emir kitabında yer alan ilk emir, Yunan geleneği açısından ele alındığında, gerçekte, çoğu kez Yahudiliğe haykıra haykıra yöneltilen bir ateizm suçlamasından başka bir şey getirmez. Çıkış'a ilişkin Yunan ve Mısır öykülerinde geliştirilen değişkelerin birinde –Manethon'un ki–, Musa'yla halkının Mısır tanrılarının tapınaklarıyla tasvirlerini yıkınış olabilecekleri olgusu üzerinde durulmaktadır. Böylesi bir savın Manethon'un Yunanlı okuyucusu için ne anlama gelebileceğini anlamak için, tapınakları yağmalayan Asyalı istilacılar konusunda Mısırlıların belleğine (Jean Yoyotte ile Jan Assmann'ın da gösterdiği gibi, oldukça canlı bir bellek) başvurmak yeterli değildir. Ayrıca, bu davranışların kendilerini nasıl tamamen Yahudiyelilere özgü bazı tanrıbilimsel verileri benimseyip onları yorumlamaya yönelttiğini anlamak için, Yunanlılarla Romalıların kutsalı algılama tarzlarına da başvurmak gerekir.

Daha önce de gördüğümüz gibi[197], Yunanlılarda her şey iki durum arasında yer alır: Bir tarafta, imgelerin reddinin aşırı bir sonucu olan ateizm ve diğer tarafta, imgelere oldukça fazla önem verebilen abartılı bir inanç olan batıl inanç ya da sözcüğü sözcüğüne "tanrı korkusu" (*deisidaimonía*). Tanrılarla olan normal ilişki, bu iki durum arasında bir denge olarak tanımlanır.

Yunanlıların bilinç alanına nasıl girdiğini anlayabilmemiz için, Yahve'ye geri dönelim. Tekelci ve tektanrıcı bir sistemin ortaya çıkışı bağlamında, "Kutsal Kitap'ta, en düşük düzeydeki insanbiçimcilik ile en ileri düzeydeki insanbiçimcilik arasında bir gidiş-geliş olduğu" görülür[198]. Yahve, resimlerle gösterilmemiştir. En azından, birinci Tapınağın sonlarından itibaren (İÖ 586 yılında)[199]. Ayrıca, Yahve bu dönemden sonra tek tanrı olur. Eski İbraniler, Adem torunlarını oğulları sayısı kadar uluslara ayıran ve İsrail'i kendisine ayıran hâkim tanrı olarak söz etmekteydi ondan. O zaman, "tek-çoktanrıcılık" olarak nitelenen bir tanrıcılık biçimiyle karşı karşıya bulunuyorduk: Her ulusa bir tanrı ayrılmıştı ve bütün, babası İsrail'in

tanrısı olan büyük bir aile gibi babaerkil bir şekilde düzenlenmişti. İbranilerin Kutsal Kitap'ının bazı bölümlerinde, meleklerle cinler Yahve'nin emrindedir. Şeytan bile, tanrının maiyetinde bulunmaktadır. Yahudiye'de, Kudüs rahipleri sınıfında belirgin bir tektanrıcılığın ortaya çıkışına tanık olmak için uzun bir süre daha beklemek gerekecektir: Böyle bir gelişme, ancak 6. yüzyıldan sonra görülür. Buna karşın, o zamandan sonra da, Yahudilerin inanç ve uygulamalarında, özellikle melek ve cin gibi çoktanrıcılığa ilişkin birçok belirti sürekli ortaya çıkmıştır. İao'nun başka tanrılarla birlikte oturduğu Yeb'e ilişkin dosyada, Kudüs rahipler sınıfının Pers yönetiminin aracılığıyla müdahale etmesinden önce, İÖ 5. yüzyıl boyunca Mısır'da varlığını sürdüren Yahudiye dininin Çıkış-öncesi durumu anlatılmaktadır[200].

Aramcadaki adı Yahô olan İsrail tanrısı, Ptolemaios döneminden başlayarak[201], hiyeroglif Mısır yazısında (Yahou), Yunancada (İao) ve sık sık Roma döneminin büyü papirüslerinde[202] aynı adla bilinmektedir.

Hekataios'ta (birinci Ptolemaios'un çağdaşı) ve Strabon'da (Agustus'un çağdaşı), Musa'nın tanrısı Tevrat'taki tanrıdan çok farklıdır. Kendisine herhangi bir imge olmadan tapınılan, hem kozmik hem de doğal olan göksel bir tanrı olarak gösterilmiştir. İmgeyle ilgili özellik, Kutsal Kitap'taki Çıkış-sonrası verilere uymaktadır, ancak kozmik görünüm, Tekvin, Mezmurlar ve Eyüb'ün kitabındaki yüce tanrıyla taban tabana çelişmektedir. Yahve, İao olarak geçmekte ve böylece kendi kökenlerinden uzaklaşmaktadır. Tevrat'a yabancı bir felsefe ve mitoloji kalıbından çıkınış gibi, Yunan ve sonra Roma düşüncesine özgü bazı kategorilere göre yorumlanmıştır. Demek oluyor ki, Romalıların dini açısından Yahudilerin tanrısı, uzmanlaşmamış geniş ayrıcalıklara sahip, ancak teknik olarak işlevsel olmayan tanrı anlamında *incertus*, "belirsiz" bir tanrıdır[203]. *Roma Tarihi* adlı yapıtının kaybolan bir kitabında Titus Livius, Pompeius'un Kudüs Tapınağı'nda keşfettiği tanrıyla ilgili olarak, "tanınamaz" bir tanrı (Yunancada *ágnōstos*) diye söz ediyordu[204]: Bu terimin, Latincedeki *incertus* sözcüğüne tekabül ettiği düşünülebilir. Tanrının "belirsiz", geniş ve sınırsız özelliği, onun kozmik, insanbiçimci olmayan görünümüne bağlıdır: "Pompeius, bu inançsız ulusun büyük gizini açıkça gördü: Altın sarısı asma altındaki Gökyüzü [...][205]." Aynı şekilde, *Pharsalia* adlı yapıtında şair Lucanus da, Pompeius'u konuştururken *incertus* sözcüğünü kullanır: "Kapadokyalılar da, belirsiz bir tanrıya tapınan Yahudiye (*et dedita sacris incerti Iudaea dei*) de benim ordumdan çekinmektedir." Iohannes Lydus'a göre, Lucanus burada Titus Livius'un etkisinde kalmıştır[206].

O halde Yahudilik, Hıristiyanlığın doğuşundan önce bile, evrenin tanrısı konusunda yapılan geniş bir tartışmada tanık olarak geçmektedir[207]. Milanolu Ambrosius, bu tartışmayı şöyle özetler:

> Pythagoras, tek bir evren olduğunu ileri sürer; kimileri de, fizikteki uzun süreli çalışmalarıyla alanında en büyük otorite olan Democritus'un da yazdığı gibi, çok sayıda evren olduğunu söyler. Aristoteles'in alışılmış öğretisine göre, evren her zaman varolmuştur ve her zaman da var olması gerekir; diğer yandan, Platon, evrenin her zaman var olmadığı, ama her zaman var olacağı sonucuna vardığını ileri sürer; bununla birlikte, büyük bir çoğunluk, yazılarında, evrenin her zaman var olmadığını ve her zaman da var olamayacağını kesinlikle belirtmektedir [...]. Filozofların birbiriyle çeliştiği bir konuda, gerçeği nasıl anlayacağız? Kimileri, gerçekte, içinde tanrısal bir zekâ olduğuna inandıkları için evrenin kendisinin; kimileri, evrenin parçalarının; kimileri de, evrenle parçalarının bir tanrı olduğunu söylemektedir. O tanrıların şekli, yaşadıkları yerler, yaşamları, çalışmaları nasıldır? Sayıları ne kadardır? İşte bu sorulara yanıt vermek oldukça zordur [...][208].

Platon'a göre, evren duyarlı bir tanrıdır. Kendi okuluna ait bir yapıt olan *Epinomis*'te, göğe, başka bir deyişle evrene yönelik bir tapınmanın gerektiği sonucuna varılır. Bu bilimsel kitapta, yıldızlar, evrenin en kutsal parçasını oluşturur; onları görünebilen gerçek tanrılarmış gibi yüceltmek gerekir[209]. Jean Pépin, genç Aristoteles'in *Felsefe Üzerine* adlı kayıp kitabındaki sofuluğundan ne anlaşılması gerektiğini coşkuyla anlatır[210]. Ona göre, bu sofuluk, "duygusal ve hatta dinsel bir görünüm" arz etmektedir. Evren, genç Aristoteles'te, hem "saygıya dayalı bir korku, hem saygı, sofuluk, kutsallık, hem de hayranlık ve heyecan" uyandırıyordu. Cicero'nun, mağara efsanesinin değişkesi olan bir metinden yaptığı olağanüstü çevirisinden de tam olarak bu anlaşılmaktadır:

> Varsayalım ki, heykel ve resimlerle süslenmiş, mutlu geçinen insanların istemediği kadar eşyayla dolu, iyice aydınlanmış çok güzel yeraltı evlerinde bazı insanlar hep yaşamış ve yeryüzüne hiç çıkmadan, güçlü tanrıların varlığını söylentilerden öğrenmiş olsun; varsayalım ki, bir gün, yer yarılsın ve bu insanlar gizli evlerinden çıkıp oturduğumuz yerlere kadar gitsin. Ansızın, yeri, denizleri ve gökyüzünü, bulutların büyüklüğünü ve rüzgârların gücünü görünce; güneşe bakıp, onun büyüklüğünün ve güzelliğinin

yanı sıra, ışığını bütün göğe yayarak gündüzü yaratma gücüne tanık olunca; geceleyin, yeryüzü karanlığa gömüldüğünde, yıldızlarla pullanıp süslenmiş bir gökte, kâh dolunay kâh hilâl biçimindeki ayın değişik evrelerini, bütün bu yıldızların doğuş ve batışlarını, sonsuza dek değişmez olan yörüngelerini görünce, kuşkusuz bu insanlar, tanrıların var olduğunu ve böylesi büyük yapıtların mimarı olduğunu akıllarından geçireceklerdir[211].

Hem evreni, hem de evrenin parçalarını tanrılaştıran Stoacılar, bu tür düşünceleri paylaşmaktadır[212]. Tanrının yüceliğini kesin olarak teyit eden İskenderiyeli Philon, kuşkusuz, evrenin tanrısına ilişkin bu tezi kabul etmemektedir[213]. Ancak, bu tezle ilgili bilgileri olduğu gibi aktarır[214]. Hıristiyan yazarların sık sık görüştüğü büyük Yahudi yorumcu, böylece, Yunan düşüncesiyle Hıristiyanlık arasında önemli bir aracı rolü oynar.

Evren, bir tapınağa dönüşüyordu. Bu düşünceye, Cicero'nun *Scipion Düşü* ile *Hortensius* adlı yapıtlarının yanı sıra, Porphyrios'ta biraz değişik ve üstü kapalı bir biçimde rastlanır[215]. "Günlük dilde herkesçe kullanılmaya başlamadan önce, yıldızlara *signa*[216] [sözcüğü sözcüğüne: "heykel"] adının verildiği türden bir dil olgusunun, yıldızları kozmik tapınağın tanrısal figürleri olarak gören ve genç Aristoteles'in öncülerinden biri olduğu bir zihniyetten kaynaklanıp kaynaklanmadığını da kendi kendimize sorabiliriz", diye belirtir Pépin[217].

Kudüs tanrısını bu türdeki bir söyleve, Abderalı Hekataios, Varro, Titus Livius ve Strabon gibi düşünürler sokmuştur; bu durum, söz konusu tanrının yüceliğini yitirmesine yol açmıştır. Gerçi, yine de çok yüce bir tanrı, bir *Elyoun*, yüce tanrı düzeyine çıkartılan bir *theós hypsistos* olarak görülmeye devam etmiştir; ancak, bu bakış açısına göre, en üstün tanrı olarak değil, diğer yüce tanrılarla eşdeğer bir tanrı olarak.

Pompeius'un Kudüs Tapınağı'nda keşfettiği büyük gizi anımsıyoruz: Altın sarısı asma altındaki Gök[218]. *Peri tou İoudaikou Polemou* (Yahudilerin Savaşı) adlı yapıtında Flavios İosephos, alınlığı altınla kaplı olan ve kapısı bulunmayan Tapınağın ilk sütunlu girişini tasvir ederken, Göğün hem belirtilmemiş hem de sınırsız olan niteliği açığa çıkmaktadır. Bu sütunlu girişten, gerçekte, bizzat yapının yanı sıra tamamıyla altın kaplı olan ve üzerinde insan boyundaki salkımların sarktığı altın dalların bulunduğu iç anakapı görülüyordu. Kapıların önünde, "evreni simgeleyen ve burçlar kuşağı hariç bütün göğün haritasını temsil eden" bir örtü asılı duruyordu[219]. *Antiquitates Iudaicae*'de İosephos, giriş kapılarının kirişleri arasına gerilen perdelerin üzerinde, kornişin altında, salkımlarla dolu al-

tın renginde bir asmanın bulunduğunu ve büyüklüğü, kullanılan sanat ve malzemelerin inceliğiyle hayranlık uyandırdığını yazıyordu[220]. Celsius, Yahudilerin Göğe ve içindeki yıldızlara büyük bir saygı duymasını çok şaşırtıcı bulmaktadır: "Ancak, göğün en saygıdeğer ve en güçlü unsurları olan güneş, ay ve diğer yıldızlara pek aldırmıyorlardı: Tanrı olarak kabul edilen bir bütünü oluşturan parçaların kutsal sayılmaması doğalmış gibi[221]." Celcius, ileriki sayfalarda, Yahudilerin Göğe ilişkin öğretilerini Perslerden aldıklarını Herodotos'a dayanarak ifade edecektir[222]. Yahudilerde, özellikle insanbiçimci hiçbir şekille tasvir edilemeyen ve ancak kafayla algılanabilen çok yüce (*summus*) ve sonsuz bir tek tanrı olduğu sonucuna Tacitus'un da vardığını ilerde göreceğiz. O da, Tapınakta bulunan altın rengindeki asmadan söz etmekte ve bu olgunun, Yahudilerin tanrısının Dionysos olduğu yolundaki yanlış kanıya yol açtığını belirtmektedir[223]. Tektanrıcılık kavramı, bu bağlama pek uymamaktadır. Kaldı ki, Yunancada "tektanrıcılık" diye bir sözcüğün olmadığını hatırlatmakta yarar vardır. Yunan dünyasında, çoktanrıcılık ve tektanrıcılık denilen şeyler arasında kesin bir çizgiden daha çok, birçok karşıtlığın eşit oranda bir arada bulunduğu görülebilir: Ateizm ve batıl inanç, tanrının yüceliği ve kendiliğinden var olması, bir ve birden fazla tanrı olması. Plutarkhos gibi söyleyecek olursak, Yunan ya da Roma bakış açısından asıl sorun, Yahudiyelilerin tanrısını "çevirme" olanağının olup olmamasıdır. Bu tanrı, ne ölçüde *interpretatio* (yorum) işlemine tabi tutulabilir? Tanrının yoruma pek gelmediğini söylemek demek, genelde herkesin paylaştığı tanrı kavramından onu soyutlamak ve aslında, böyle bir tanrıya kendini verenlerin artık insan topluluğunun bir üyesi olmadığını ilan etmek demektir. Kudüs'e ilişkin öyküsünde, Tacitus'un tam olarak yaptığı şey budur. Bilindiği gibi, kendini insanlardan soyutlamak, *apanthropia*, ya da yabancılardan nefret etme, *misoxenia*, Yunan döneminden başlayarak Musa'nın halkına yöneltilen geleneksel suçlamaların konusunu oluşturmuştur. Bu suçlamalar, "ateizm" suçlaması gibi, çoktanrıcılığa yönelik bir reddin, bir tiksintinin belirtileriymiş gibi görünmektedir.

Bunu söyledikten sonra, Kudüs tanrısının *interpretatio*'ya tamamen ayak diremediğini ortaya koymak gerekir. Kimi zaman, sırasıyla bir Uranos (Pompeius'un Göğü), bir Dionysos[224], bir Saturnus (Kronos)[225], bir Zeus[226], bir Adonis[227] ya da bir Osiris'le[228] eşdeğer tutulmuştur. Bu felsefi kültürleştirme ve özümleme, buna karşılık, Yahudi karşıtlığının gelişmesini beraberinde getirmiştir. Bunun kayda değer en uç örneklerinden birini, dinsel belleği son derece zengin bir geç dönem yazarı olan Macro-

bius'un bir yazısında görürüz. Yazar, 5. yüzyılın başında, Orpheus'çu bir dizeyi aktarır:

Zeus tektir, Hades tektir, Helios tektir, Dionysos tektir[229].

Bu dizenin gücü, diye yazar Macrobius, İao adını ekleyerek bağıra bağıra söyleyen Klaros kehanetinden gelmektedir:

> Gerçekte, İao adındaki tanrının kim olduğunu öğrenmek için Klaros'ta danışılan Apollon şu yanıtı verir: Birisi gizleri öğrendi mi, gizli tutmalıdır; ancak, anlayışın kıt ve belleğin zayıfsa, bil ki bütün tanrılar içinde en büyük olanı İao'dur: O, kışın Hades, ilkbahar geldi mi Zeus, yazın Helios, sonbahar başlarında ise İakkhos'tur[230]."

Macrobius, bu alıntıyı aldığı kaynağın, İÖ 2. ya da 3. yüzyılda yaşamış ve *Klaros'ta Apollon Kehaneti Üzerine* adlı yapıtın yazarı olan Cornelius Labeo[231] olduğunu söylemektedir. Ancak, İao sözcüğünün Orpheus'çu söz dağarcığına girmesi daha eskilere dayanmaktadır. Daha önce de gördüğümüz gibi, Sahte Iustinius, Helen döneminde tek tanrıya övgü biçiminde yazılan yapmacık bir yazıt olan Orpheus'un Vasiyetini aktarırken, yorum olarak, aynı Orpheus'çu ilke ve inançtan söz ediyordu:

> Ve yeniden bir başka yerde, o şöyle der:
> *Zeus tektir, Hades tektir, Helios tektir, Dionysos tektir,*
> Her yerde tek bir tanrı vardır. Öyleyse neden farklı tanrı varmış gibi onlardan söz edeyim[232]?

Sarapis ile İsis

Kudüs tanrısına ilişkin felsefi düşünceler, aynı zamanda İskenderiye'nin tanrısı Sarapis konusunda da çok yoğun düşüncelerin oluştuğu bir kültürleştirme bağlamında oluşmaya başlamıştır.

Romalıların gözünde Sarapis, İsis'in eşi Osiris'in karşılığıdır. İsis'le Sarapis, her şeyden önce, İskenderiye'yle İskenderiyelilerin tanrılarıdır. Her ikisi de, büyük ölçüde evrensel nitelikli tanrılardır ve özel, kişisel bir tapınmanın konusunu oluşturmaktadırlar; onlara tapınanlar, kimi zaman, bazı büyüleyici metinlerde İao'ya tapınanlar gibi, Max Müller tarzında, kesin biçimini almamış bir çeşit *henoteist* (çoktanrılı inancın bir türü; tanrılar

içinde biri baskındır, y.n.) inancı dile getirmektedirler. Hatırlatmak gerekir ki, Max Müller'in bilimselden daha çok dinsel bir özellik taşıyan görüşlerine göre, tanrı düşüncesinin tarihi, bizzat Evrenin Yaratıcısının insana bir tür "tanrı sezgisi" olan şu "ilk tanrısal esin"i verdiği çok eski zamanlara dayanmaktadır. Müller'e göre, bu sezgi ne tektanrıcı ne de çoktanrıcı bir sezgidir; değişik dil ve inanç biçimlerine göre, her türlü biçimde ifade edilebilir. Max Müller, inancın en ilkel biçimi olduğuna inandığı bu biçimi belirtmek ve çoktanrıcılıkla (birden fazla tanrıya inanmak) tektanrıcılıktan (tek bir tanrıya inanmak) ayırmak için henoteizm kavramını getirmiştir. Ona göre henoteizm, *aynı anda* tek bir tanrıya inanmaktır; dua edilen, adak adanan ve bütün tanrı kavramlarını kendinde tek başına toplayan tek bir tanrı inancıdır. Max Müller, Shelling'in *Rig-Veda* ilahilerini okurken bu kavramdan esinlenmiş ve daha sonra onu geliştirmiştir. Max Müller'in yapıtlarında kendi kökeninin açıklandığı efsaneden kurtulmuş olan henoteizm kavramı, Helen dönemindeki dinsel inançların gelişimini anlamak için faydalıdır. Gerçekte bu kavram, karmaşıklığı geleneksel bağdaştırmacılık kavramıyla açıklanamayan gerçek bir dinsel uygulamaya tekabül etmektedir[233].

Biliyoruz ki Sarapis, hem Osiris ve Apis, hem de Hades (Pluton), Asklepios ve Zeus'tur: Egemen bir tanrı olarak, başka egemen tanrıların özelliklerini sahiplenir ve hem canlıları hem de ölüleri yönetir; iyileştirici bir tanrı olarak, insanlara yakındır, rüyalarında göründüğü insanlara güç ve sağlık verdiği gibi, korkunç güçleriyle de onları korkutur.

Macrobius, Kıbrıs kralı Nikokreon'un (332/331 ve 310 tarihleri arasında hüküm sürmüş ve I. Ptolemaios'un yakın bir müttefiki olmuştur) Sarapis'e yakarırken, ondan tanrıların arasında nasıl bir yere sahip olduğunu kendisine söylemesini istediğini yazar[234]. Tanrının birinci şahıs ile yanıt verdiği sanılmaktadır. Yunancaya altı ölçülü dizeyle aktarılan bu yanıt, büyük bir olasılıkla, düşsel bir *epiphania* (zuhur) bağlamında düşünülmüştür:

> Hemen sana söyleyeyim ne olduğumu. Başım, göklerin düzenidir, karnım deniz, ayaklarım ise yeryüzü. Kulaklarım hava ve büyüleyici parıltılı gözlerim, güneşin parlak ışığıdır[235].

Apuleius'un tanrıçaya ilişkin söyleminde ve bu tanrıçaya yönelik bütün övgülerde rastladığımız biçimiyle, Sarapis'in evreni bütün parçalarıyla temsil ettiği savı, İsis'in evrensel dinbilim isteğiyle uyuşmaktadır. Açıktır ki söz konusu tanrıça, Ptolemaios dönemiyle birlikte, evrensel bir tanrıça

olma eğilimindedir; Oxyrhynkhos'taki bir Yunan papirüsü üzerinde kalıplaşmış bir Mısır sözünü yineleyerek yazdığı şu ünlü duaya göre, kimi zaman, özellikle Letopolis'te, açıkça tek tanrıça olarak nitelenmiştir[236].

Sarapis'in Nikokreon'a verdiği yanıtta birinci şahsı kullanması, bu tür edebiyatta yaygın olan bir yönteme dayanmaktadır. Ancak tanrıçanın tersine, Sarapis kendi adını telaffuz etmemektedir. Tanrıçanın güçlerinin ve görünme biçimlerinin uzunca bir listesine giriş niteliğindeki şu ünlü "Ben İsis" sözüne, "Kendimi sana tanıtayım, ben..." sözleri tekabül etmektedir.

Musa'ya "Ben, ben olanım" (Çıkış 5, 14) diyen tanrı gibi, Sarapis de adını telaffuz etmemektedir. Ancak böylece, tamamen kendiliğinden, en üstün tanrı olur; imparatorluk dönemindeki Yunanlılar ona, Yahudilerin dediği gibi, "çok üstün bir tanrı" (*théos hypsistos*)[237] ya da kimi zaman "tek bir tanrı" diyorlardı. Birçok kez, bu kalıplamış sözlerin bazı yazıtlarda kullanıldığı görülmüştür[238]. Hatta imparator Iulianus, *Söylevler*'inin birinde, bu kalıp-sözleri yineliyordu: "Tek bir Zeus, tek bir Hades, tek bir Helios varsa, o da Sarapis'tir" (*Heîs Zeûs, heîs Aídçs, heîs Hélios esti Sárapis*)[239].

Mısır'dan Yahudiye'ye: Bir Sözceleme Bağlamı

Musa'nın bilge diniyle o dönemdeki Yahudilerin batıl inançlarını karşı karşıya getiren Strabon'un kısmen övücü, Manethon'unsa tersine düşmanca bir bakış açısı olmasına karşın, Yunanlılara göre Yahudiyeliler, terk edilen Mısır ölçütlerini *kasıtlı olarak* değiştirerek kendi dinsel uygulamalarını geliştirmişlerdir.

Herodotos'un dediğine göre, Mısırlıların her zaman kendiliğinden ve masumca –Yunanlılara kıyasla– uyguladıkları ritüellerden oldukça farklı bir değişimdir bu; Mısırlılar farkında olmaksızın her şeyin tersini yapmışlar, ancak hiçbir zaman başka bir modele ihanet etmemişlerdir.

Yahudilerin bilerek yaptığı bu tercihin aşırı derecede kuramlaştırılmasına Tacitus'un *Historiae* (Tarihler, V, 4-5) adlı yapıtında rastlıyoruz; yazar, Musa'yı hem yeni –her ne kadar bu, bir Romalının gözünde utanç verici olsa da– hem de diğer insanlarınkine aykırı ritler getiren biri olarak görmektedir. Kudüs sakinleri için, kutsal olmayan bir şey kutsal ve tersine, kutsal olan bir şey kutsal-dışı olmuştur. Aynı şekilde, mübah olan günah olmuştur. Tacitus'un belirttiğine göre, eşek resmi, Kudüs Tapınağı'nın en ücra köşesine konuyordu. Özellikle inatçı bir hayvana ilişkin bu not, Yahudi dininin hayvana dayalı bir din olmadığını ısrarla belirten

Hekataios'la Strabon'un söyledikleriyle çelişmektedir. Yine de Tacitus, Posidonius[240] tarafından değişik biçimde aktarılan eski bir öyküye de göndermede bulunmaktadır. Tacitus, eşeğe dayalı bir kült olduğunu ileri sürerken, Posidonius, eşeğin üzerinde oturmuş ve elinde bir kitap tutan uzun sakallı bir adamın, Musa'nın heykelini tasvir ediyordu.

Posidonius'un öyküsünde, Antiokhos Epiphanes büyük bir dişi domuz kurban ediyor, kanını açık hava sunağı ile kurucu kahramanın (*ktístes* Musa) heykeli üzerine akıtıyor, daha sonra da, etlerini hazırlattırıp yağlarını aldırıyor ve bu yağlarla, Yahudiyelilere yabancı düşmanlığı aşılayan birçok kural içeren kutsal kitapları (Tevrat) sıvatıyordu. En son olarak da, Antiokhos, büyük rahiple diğer Yahudileri kurban edilen hayvanın etini yemeye zorluyordu. Bir Yunanlı tarafından bu şekilde tasvir edilen kurban ritüelinin bu şaşkınlık verici taklidinin, yalnızca IV. Antiokhos tarafından yayımlanan Yahudilikten arındırma fermanına ve Kudüs Tapınağı'nın sunağında Yahudi olmayan kurbanların yapılmasına –ki bu, "ürkünç bir yıkım[241]" olarak nitelenmiştir– ilişkin Yahudi anlatımıyla ilişkilendirilmemesi gerekir. Bu taklit, Manethon'un sözünü ettiği ve bizim de daha önce rastladığımız İskenderiye'deki Yahudi karşıtı öykünün ideolojik bir uzantısı olmasa da, pekâla anlatımsal bir değişimi olarak da görünebilir. Bu öyküye göre Musa, Mısırlı rahipleri, birer yemekhaneye (*optanîois*) dönüştürülen tapınaklarda hayvanları kurban edip pişirmeye zorlamıştı. Posidonius'un öyküsü, Yahudilerdeki domuz eti yasağına anıştırmada bulunan Yahudi olmayan en eski metindir. Yunanlılar, eskiden Mısır'da bu yasağa uyulduğunu sanıyordu.

Tacitus'un *Öyküler*'inin IV. kitabının son sayfaları Sarapis efsanesine ayrılmıştır. Kral Ptolemaios'a, Pontos Euxeinos bölgesine gidip İskenderiye tanrısını, onun heykelini aramasını buyuran şu ünlü rüya öyküsü yer almaktadır burada. Tacitus, Yahudi halkının kökeniyle Kudüs'ün Musa tarafından kurulmasına V. kitabın ilk sayfalarında değinmiştir[242].

Sarapis'le Kudüs'ü işleyen bu konu dışı yazılar arasındaki benzerlik bir tesadüf sonucu değildir. Özellikle kesintisiz bir olaylar zincirinde konu dışına çıkılarak yazılan bu iki öykünün anlatım tarzı, üslubu, her ikisinin büyük bir olasılıkla aynı kaynaktan yararlandığı düşüncesini uyandırmaktadır. Tacitus, Vespasianus'un nasıl İskenderiye'deki Sarapis tapınağına girdiğini ve İS 69 yılında, tanrının kendisine İmparatorluğu müjdelediğini anlatmaktadır: İskenderiye tanrısının kökeniyle ilgili ilk konu dışı yazı budur. Titus, sonraki yıl, Kudüs'ü kuşatmaya hazırlanır: İkinci konu dışı

yazı da budur. Bunda şaşılacak bir şey yok: Mısır ile Yahudiye, uzun zamandan beri Eskilerin belleğinde, kimi zaman karıştırılacak kadar birbiriyle sıkı sıkıya ilişkilendirilmiştir.

O halde, Tacitus'un Kudüs'e ilişkin öyküsünün kaynağı ya da kaynaklarını sorgulamak demek, Sarapis'e ilişkin kaynakları da sorgulamak demektir.

Tacitus'un Sarapis'in kökenine (onun deyimiyle, *origo dei*) ilişkin öyküsünün, Plutarkhos'un yaklaşık yirmi yıl sonra değişik bir şekilde yazacağı öyküyle tamamen uyuşması, her iki yazarın aynı edebiyat modelinden yararlandıklarını söylemeye itmektedir bizi. Öykünün en güzel yanlarına özellikle özen gösterdiğini kabul etmek durumunda olduğumuz bu modeli, "henüz yetkin yazarlarımızdan hiçbiri bu kökeni bu şekilde işlememiştir" diyen Tacitus'a bakacak olursak, Yunan edebiyatı dışında bir yere yerleştirmemiz gerekir. Sarapis'le (ve tabii ki Kudüs'le) ilgili olarak yazar, açık bir şekilde, "Mısırlı rahipler" diye nitelediği kişiler tarafından aktarılan bir öyküye başvurmaktadır: *Aegyptiorum antistites sic memorant*. Bu da, modelini Mısırlı rahiplerin anılarına dayanarak Yunancayla yazmış olabileceği düşüncesini uyandırmaktadır. Kimileri onun doğal olarak bizzat Manethon'dan[243], kimileri ise Lysimakhos[244] ya da Apion'dan esinlenmiş olabileceğini düşünmektedir. Ancak, en az muhtemel olan Mısır-Yunan kökenli bir kaynak olduğudur[245].

Tacitus'un Kudüs'ün ve Yahudiyelilerin dininin kökenleriyle ilgili kaleme aldığı konu dışı yazılar, yalnızca Sarapis'le ilgili öykünün kronolojik dizininde yer almamaktadır. Her iki öykü, daha esaslı başka nedenlerle de birbiriyle ilintilidir. İlkin, her öykü de, bir halkın ve bir kentin kökenlerinin yanı sıra, başka yerden geldiği belirtilen çok özel bir tanrının yaratılması ya da ortaya çıkması konusunu işlemektedir. Birinci öyküde, Sarapis'in Karadeniz kıyısında bir kent olan Sinop'tan; ikincisinde ise, Musa tarafından Mısırlı tanrılarla bağdaştırılıp ihraç edilmesi sonucu, Mısır'dan geldiği ifade edilmektedir.

Mit ve Tarih

Yunanlılarla Romalıların bakış açısından, Kudüs'ün koruyucu tanrısı olan Yahudiyelilerin tanrısı, gerçekte, İskenderiye tanrıları Sarapis'le İsis'in karşılığı olarak görülmektedir. Kaldı ki, Tacitus'un ilkin İskenderiye, daha sonra Kudüs'le ilgili aktardığı iki öykü, Sarapis'le İsis'e tapınan İskende-

riyeli Yunanlılarla en yüce tanrı olarak gördükleri "Çok-Yüksek" bir tanrıya tapınan İskenderiyeli Yahudiyelilerin karşı karşıya geldiği ortak bir tarih çerçevesinde oluşmuştur.

Tacitus'un Yahudiyelilerin, onların tanrılarıyla kentlerinin kökenlerine ilişkin yazdığı söylevi, Sarapis'le ilgili söylevle ilişkisi içerisinde okurken yalnızca tanrıbilimsel bir arka planda ele almamak gerekir. Gerçekte, İskenderiye, birkaç kez, Mısırlı Yunan topluluğuyla Yahudi topluluğunu ya da tersini karşı karşıya getiren katliamlara sahne olmuştur. Caligula ve daha sonra Claudius hükümeti, İskenderiyeli Yahudilerin haklarını tartışmak üzere Roma'ya birçok temsilci göndermiştir. Claudius fermanından sonra, 66 yılında, İskenderiye'de Yahudiye savaşı ve Kudüs Tapınağı'nın yıkılmasıyla sonuçlanan olayların patlak verdiği Neron dönemine kadar geçici bir sükûnet hüküm sürecektir. Daha sonraları Traianus döneminde, Tacitus'un *Historiae* metnini kaleme almasından kısa bir süre sonra, İskenderiye'de yeniden ayaklanan (115 ve 117 arası) Yahudi topluluğu tamamıyla kırılacaktır.

Bir papirüs kâğıdı üzerinde korunan Yahudi karşıtı bir metin olan *Pagan İskenderiye Kurbanlarına İlişkin Belgeler*, olaylarla ilgili olarak pek güvenilir olmayan, ancak ideolojik açıdan ilginç gelen bir propaganda öyküsüdür. Roma'ya gidip Trajanus'a koruyucu tanrısının (kuşkusuz Sarapis'in) büstünü götüren bir İskenderiyeliler heyetinin yanı sıra, başka bir sembol götüren (muhtemelen bir Tevrat tomarı) Yahudi heyeti tasvir edilmektedir burada: "Demek ki, kentlerini bırakıp gemiye binen heyetler, beraberlerinde kendi tanrılarını götürürler[246]." *Pagan İskenderiye Kurbanlarına İlişkin Belgeler*'de yer alan ve muhtemelen kurgusal bir nitelik taşıyan bu olayın, Tacitus'un 98 (Trajanus krallığının başlangıcı) ve 113 (kralın Partlara karşı sefere çıkması) yılları arasında *Historiae*'sini yazdığı dönemde geçtiği sanılmaktadır.

Tacitus'un hassasiyetini göstermek için, Tiberus döneminde, "Mısırlılarla Yahudiyelilerin" batıl inançlarına karşı savaşmaya yönelik bir senato kararıyla, "bu hatalara bulaşmış, askerlik çağında" olan ve kural dinlemeyen 4000 genci, yerel eşkiyalarla savaşmaları için Sardinya'ya sürüldüğünü anlatma tarzını hatırlamakla yetineceğiz. *Annales*'in (Yıllıklar) (II, 85) yazarı, "Ve kötü iklim koşulları nedeniyle ölselerdi, onlara kimse üzülmeyecekti" şeklinde yorum yapar.

Tacitus'ta, tam anlamıyla önemsiz birçok unsur, Mısır'la Kudüs'ün bu bulaşmasını çağrıştırmaktadır. Vespasianus'un İskenderiye seyahati, tarihsel olarak, Titus'un Yahudiye'ye yaptığı seferle bağlantılıdır. Buna,

Vespasianus lehine yapılan propagandayla Vespasianus'un İskenderiye'de sıcak karşılanmasını (ve büyük bir olasılıkla, Tacitus'un alaycı bir tarzla sözünü ettiği "mucize"ler[247]), önemli bir İskenderiyeli Yahudi ailesinden gelen Mısır valisi Tiberius Iulius Alexandros'un düzenlediği olgusunu da eklememiz gerekir[248]. Bu Tiberius, Romalılarla Yahudiye'ye karşı savaşa katılacak ve Kudüs kuşatmasında Titus'un saflarında yer alacaktır. Bu durum onu, Flavios İosephos'a son derece benzer bir şahsiyet haline getirir.

Tacitus'un Kudüs'e ilişkin söylevi, hem zamanın sorunlarına hem de, kuşkusuz, bazı tarihsel ve edebi örneklere göre yazılmıştır: IV. Antiokhos Epiphanes'in Kudüs Tapınağı'na girişini anlatan Posidonius'un öyküsü ya da Diodoros'un da doğruladığı gibi, Pompeius'un İÖ 63'te aynı Tapınağa giriş öyküsü. Tacitus da, kentle kent sakinlerinin kökenine ilişkin söylevini, Kudüs'ün alınmasıyla ilgili rapor vesilesiyle yapar. Ancak, örneklerle kaynakları birbiriyle karıştırmamak gerekir. Tacitus'un kaynakları, bir kez daha, Sarapis'le ilgili öyküde olduğu gibi, ilkin İskenderiye, ve daha açıkça söyleyecek olursak, bizzat yazarın benimsediği değişkeyle ilgili olarak ilerde göreceğimiz gibi, Mısır'dan esinlenmiştir; bu öykü, Apion, Kheremon[249] ve Lysimakhos aracılığıyla, ilk iki Ptolemaios'ların dönemine kadar uzanır.

Kudüs'e İlişkin Öyküler ve Tacitus'ta Kıyaslama Mekanizmaları

Öyküler'in V. kitabının başına gidelim. Vespasianus'un oğlu Titus, kampını Kudüs'ün hemen yakınına kurar: "Ünlü bir kentin son günlerini (*diem supremum*) anlatmak üzere olduğumuza göre, ilkin onun kökenlerini [başlangıcını: *primordia*] anlatmak daha akıllıca gelebilir" (V, 1).

O nedenle Tacitus, bu *primordia*'lara ilişkin altı değişik değişkeyi sıralar: Beş değişke kısa ve imâlarla doludur, ve *auctores*'in (kaynaklar) çoğunun söz ettiğini belirttiği diğer değişkeyse uzundur. Bu kadar değişke olması, Tacitus döneminde çoktan uzunca geleneksel tartışmaların yapıldığını göstermektedir. Tacitus, Ptolemaios döneminin başlarına gider: İÖ 4. yüzyılın son çeyreğinde etkin olan Abderalı Hekataios, daha önce de gördüğümüz gibi, bunun ilk tanığıdır.

Tacitus'un benimseyip geliştireceği değişkenin önsözünde bu beş değişkeyle ilgili yer alan kısa hatırlatma, Kudüs'ün kökenlerine ilişkin Yunan ve Roma mitolojisinin gerçek bir sentezi değildir yalnızca. Başkasını

hesaba katıp göreli olarak alışılmış bir alana yerleştirmeyi sağlayan ideolojik çerçeveyi çizmeye yönelik bir çeşit ön çalışma işlevini görmektedir; gerçekte burada söz konu olan, başka yerden gelen bir anıyı Romalıların kullanımına sunmaktır. Sanıyorum ki bu başka yer, doğrudan Kutsal Kitap'taki Çıkış'la ilgili öyküye değil, Tevrat'ta anlatılanlarla hiç ilgisi olmayan ve hem Yahudi hem de Yahudi olmayan Yunanlaştırılmış bazı değişkelere uygun düşmektedir.

- Yahudiyeliler Girit Kökenli midir?

Burada her şeyin hareket noktasının, dinbilimcilerin "halk kaynaklı" kökenbilim adını verdikleri şey olduğu sanılmaktadır: Açıklayıcı olduğu ileri sürülen bir sözcük oyunu. Gerçekte, derin bilgili bir antikacının kafasında doğan alimce, ancak çılgınca bir buluş söz konusudur: Girit'te bir dağ olan İda'nın sakinleri anlamına gelen *İdaei* sözcüğünün, *Iudaei* (Yahudiye sakinleri) sözcüğünden gelmiş olabileceğini sanmaktadır. Bu "kökenbilim", bir "nedenbilim"e bağlıdır. Bu İdalılar (*İdaei*), Girit adasından kovulup Libya'nın sınırına yakın bölgelere (*novissima*) sığınınca Yahudiyeli (*Iudaei*) olmuşlardır. Bu demektir ki, Girit'ten hareket eden bir insan topluluğu Afrika'nın uç noktalarına yerleşmiştir. Hangi anlama gelmektedir bu? Bir göç olduğu ileri sürülmektedir. Bu göçün Kutsal Kitap'taki nedeni pekâla açıktır, ancak hareket noktası Mısır değildir. Peki bu göç nereye doğru yapılır? Mısır'ın yakınında, Mısır'ın hemen ötesinde bulunan bir bölgeye doğru. Büyük bir olasılıkla Yahudiye'ye ya da kim bilir Yahudiye'ye doğru yapılan göçte ara bir aşama olarak, Etiyopya'ya[250].

Girit kökeni, Saturnus'un, başka bir deyişle Zeus'un babası, altın çağın kralı Kronos'un dönemine bağlanmaktadır. Zeus (Iuppiter) tarafından devrilen Kronos (Saturnus) sürgüne gider. Yunanistan'da en yaygın değişke olan Hesiodos'un *Theogonia*'sına (tanrıların doğuşu) göreyse, Kronos, Yerin diplerindeki Tartaros hapishanesine atılır. Ancak, Roma'da egemen olan değişkede, batı yönüne doğru, etrafı "şeytan[251]"larla çevrilmiş bir halde uyuduğu Britanya adalarına ya da bir süre hüküm sürüp, Roma ve hatta Aeneas öncesi ilk krallardan biri olarak görüldüğü Latium'a kadar sürülmüştür. Gerçekte, Saturnus, Ianus'tan sonra Latium'un ikinci kralı olmuştur. Augustus iç savaşa son verdiği sırada Roma'ya ayak basan Halikarnassoslu Yunan Dionysios, araştırmaları sonucunda, Herakles'in İtalya'ya gelişinden önce bile Roma kentinin Saturnus'a vakfedildiğini keşfettiğini söylemektedir. Kanıt olarak da, Forum'dan itibaren çıkılan

Capitolium'un dibinde bulunan çok eski bir tapınak ile Saturnus'un bir sunağını göstermektedir: "Kent, Kronos'a vakfedilmişti ve yerliler ona Saturnus'un kenti adını vermişti [...]. Günümüzde İtalya denilen yarımadanın geri kalan tarafı, bu tanrının koruması altına verilmişti; Sibil'e ilişkin bazı kehanetlerle tanrıların gönderdiği diğer orakllerde görülebileceği üzere, oranın sakinleri bu bölgeye Saturnia adını vermişti [...]. Ülkenin birçok yerinde, bu tanrıya vakfedilen tapınaklar bulunmaktadır [...]. Nasıl ki yarımadanın tümü bir zamanlar bu tanrı adıyla anılıyorsa, birçok kent de aynı adla anılmaktadır [...]. Birçok kent ve özellikle yüksek coğrafi yerlere bu tanrının adı veriliyordu[252]."

Belirtelim ki Afrika'nın Romalılaştırılmasıyla birlikte Saturnus, Fenikeli bir tanrının Romalı bir yorumu da olmuştur: Kartaca'nın İÖ 146'da resmen yıkılmasından sonra, İmparatorluğun 3. yüzyılına kadar tapınılan Kartaca'nın en büyük tanrısı Tanit'in arkadaşı olan bir Ba'al. Temiz yüzlü bu sakallı tanrı, büyük bir pelerin takıyordu[253]. Fenikeli tanrının bu Romalı *interpretatio*'su, Yahudiyelilerin tanrısının belli-belirsiz bir Kronos-Saturnus şeklinde görülmesini kolaylaştırabilmiştir.

Saturnus, bir altın çağın hâkimidir. Onun kesici aleti[254] artık, Kronos'un iğdiş edici savaş silahı olan orak değil, Vergilius'un ikinci *Georgica*'da sözünü ettiği hasat aletidir: "Selam, ekinlerin büyük anası, Saturnus'un toprağı, insanların büyük anası[255]!" Saturnus kralken, kan dökülmez; o halde ne savaş ne de kurban yapılır: "Saturnus, Iuppiter'den önceki, dinsiz insanlar genç sığırları kesip şölen yapmadan önceki gibi altın bir yaşam sürüyordu bu toprak üzerinde. O sırada, kibirli borazan seslerinden ürken askerler birbirini boğazlamıyor ve parıldayan kılıç ağır çekiç darbeleriyle gürültülü örs üzerinde dövülmüyordu artık[256]." Dördüncü *Bucolica*'da Vergilius, bu altın çağın, Saturnus çağının geri döndüğünü bildiriyordu: "Ve işte Başak Takımyıldızı [Adalet, bir takımyıldız olmuştur] geri geldi, Saturnus'un krallığı geri geldi[257]."

Yahudi tanrısının üstü kapalıca Saturnus olarak yorumlanması, görünürde düşmanlıktan arınmış bir değişkeyle karşı karşıya olduğumuzu düşünmemize yetmektedir. *Idaei* = *Iudaei* kökbilgisine dayalı olan ve Tacitus'un sözünü ettiği ilk değişkede Yahudiyeliler, altın çağa ait bir halk olarak gösterilmektedir. Ancak bunun, Kudüs tanrısıyla Yahudilerin dinsel uygulamalarına ilişkin yapılan ya da yapılmak istenen tasvirler konusunda bazı olumsuz sonuçlara yol açabileceğini de unutmamak gerekir. Hasatın barış içinde yapıldığı çağrıştırılırken kastedilmek istenen belki de bu çağdır – ki bu çağın kralı olan haksever Saturnus çocuk yiyen bir

kraldı. Bu olası çifte görünümün klasik temelleriyle ilgili olarak, okuyucularımı, Pierre Vidal-Naquet'nin altın çağın belirsizlikleri konusundaki güzel düşüncelerini okumalarını önermekle yetineceğim[258].

Yine de, en açık görünen şeyi küçümsememekte yarar vardır: Bu değişkede ilkin, Saturnus ritüel bakımından Şabat'ın tanrısı olarak yorumlanmıştır. O halde burada, Romalıların Yahudilerden bazı dinsel kuralları aldığı düşüncesine göndermede bulunulmaktadır.

Şabat'a ilişkin bu yorumu Tacitus, daha sonraları, bizzat kendisinin benimseyeceği değişkede anlaşılır bir şekilde ele alacaktır: İlkin Çıkış'a ilişkin bir öyküde açıklanan bu yedinci istirahat günü, ikinci kez, İdalılardan ve Saturnus'tan söz edilirken yorumlanmıştır:

> Başkalarına [açıkça, ilk değişkeyi aktaran yazarlar aklımıza gelmektedir!] göre, Saturnus'la aynı anda sürgün edilen ve kendi uluslarını kuran bu İdalılardan dinlerinin ilkelerini almaları, insanların yaşamını düzenleyen yedi yıldız arasında en uzak yörüngeye ve en fazla etkiye sahip olan yıldızın Saturnus olması ya da üstelik bu gök cisimlerinin çoğunun yedi sayısına göre kendi yörüngelerini izleyip dönüşlerini tamamlamaları nedeniyle, Saturnus'u kutsamak istemektedirler[259].

Burada, yedi gezegene ve müneccimliğe ilişkin haftaya göndermede bulunulmaktadır. Saturnus günü, Şabat'tır.

Girit-Yahudiye ilişkisi, tarih ya da tarihöncesi dönem alimlerini, İÖ 1200'lere doğru Filistin'e yerleşen Ege denizi kökenli bir halk olan Filistinlilerin (Philistins) kökeniyle ilgili anıyı bu Çıkış değişkesinin aktardığını uzun süredir düşünmeye itmiştir. Daha önceleri, Théodore Reinach da bu yoruma anıştırmada bulunuyordu. Yahudiyelilerin Filistinlilerle bir tutulduğu belirsiz bir anı söz konusu olabilir burada. Kuşkusuz bu, "halk" dilindeki İdalı /Yahudiyeli sözcüklerinin bizzat Yahudi kökenli olması koşuluyla mümkün olabilir ancak. O halde, bu değişke ve anısal kalıntı çerçevesinde, Yahudi geleneğini Roma İmparatorluğu vatandaşlarının ortak bilgisiyle ilişkilendirme amacını güden bir söylemle karşı karşıya bulunuyor gibiyiz. Bu imkânsız değildir, ancak kanıtlanması pek de olası görünmemektedir...

- Yahudiyeliler Mısır Kökenli midir?

İsis'in krallık döneminde cereyan eden aşırı nüfus büyümesi nedeniyle, Mısır'ın, tabiri caizse, birçok sürgünden kurtulma yoluna gittiği sanılmaktadır. Bu sürgün yığınlarını komşu ülkelere adında iki kişi götürmüştür.

Bu olgunun İsis'in krallığı dönemine yerleştirilmesi ile "Hierosolymos ve Yahudiye"den söz edilmesi, Plutarkhos'un İsis'le Osiris mitine ilişkin öyküsü dolayısıyla aktardığı değişkeye yakın olan Kudüs'ün kökenleriyle ilgili bir değişkeye göndermektedir bizleri. Olgunun tarih olarak "İsis'in krallık dönemi"ne oturtulması, Plutarkhos'un öyküsünün bağlamında yani Osiris'in uygarlaştırıcı seferi döneminde ya da onun ölümünden sonraki zamanda yerleştirmektedir bizleri[260].

Plutarkhos'ta okuduğumuz biçimiyle, Evhemeroscu özellikler taşıyan bu mitin ana hatlarını anımsayalım. Osiris, Mısır'daki uygarlaştırıcı krallığı döneminde, hayvani yaşam tarzına, kökenlerle ilgili *theriodes bios*'a son verir. Dionysos'u Hindistan'a doğru sürükleyen sefere benzer bir sefer sayesinde Osiris, uygarlığı Mısır dışına yayarken, o sırada İsis, krallık naipliği görevini sorunsuz bir şekilde yerine getiriyordu. İlk başlarda Osiris'in kötü kardeşi Typhon sessiz kalır, ancak daha sonra, seferden dönen Osiris'e bir komplo düzenler: "Gizlice Osiris'in vücut ölçülerini alır ve bu ölçülere göre işlemeli güzel bir sandık [lárnax] yaptırır." Bu sandığı şölen salonuna götürür ve içine giren her kime uyarsa onu hediye edeceğine dair söz verir. Herkes sandığı dener. Sıra Osiris'e gelince, Typhon'un suç ortakları (72 komplocu) hızlıca sandığın kapağını kapatıp çivilerler, onu erimiş kurşunla iyice sıvarlar ve daha sonra Nil'e doğru taşırlar. Sandık denize kadar su üstünde yüzer.

İsis, Osiris'in yasını tutar. Başıboş dolaşırken, sandığı suda yüzerken gören birçok küçük çocuğa rastlar ve onlardan, sandığın dalgaların etkisiyle Byblos ülkesinin sahillerine vurup yavaşça bir süpürgeotu çalısına takıldığını öğrenir. Ağaçtan olağanüstü bir sürgün çıkar ve sandığın etrafını sarar, öyle ki sandık sanki ağaç gövdesinin bir parçasıymış gibi görülmez olur. Byblos kralı ağacı kestirip, onun gövdesini sarayının çatısında kiriş olarak kullanır.

Demeter gibi eşini aramaya koyulan İsis, Yunan mitine göre, kaybolan kızını ararken –nasıl ki Demeter, Eleusis'in kapılarına vardıysa– Byblos sarayının kapılarına kadar varır. Ve Demeter'in yaptığı gibi, kendini saraya kabul ettirip kralın en genç oğlunun dadısı olur, ancak can sıkıcı bir insan müdahalesi nedeniyle, onu ölümsüzleştirmeyi başaramaz. Bu öykünün sonunda, nihayet Osiris'in tabutunu götürür (*lárnax* yani sandık *sorós*, tabut olur).

Tabutla birlikte bir kayığa binip uzaklaşır. Delta'da bulunan Bouto'ya gider ve burada oğlu Horus'u bulur. Sandığı gizler.

Gece ay ışığında avlanan Typhon sandığı bulur. Osiris'in vücudunu on dört parçaya ayırıp parçalarını sağa sola savurur. İsis, erkeklik organı hariç

bütün parçaları bulur; bundan böyle balıkların en korkunçları sayılacak olan lepidotos, çipura ve oxyrhynkhos balıkları onun erkelik organını midelerine indirmişlerdir. İsis, erkeklik organının yerine uyduruk bir şey takar. Daha sonraları Osiris, Hades bölgesinden oğlu Horus'a doğru yol alır ve onu, Typhon'a karşı savaşa hazırlar. Horus, Typhon'u yener ve onu, zincirlerle bağlanmış bir halde İsis'e teslim eder. Ancak, İsis onu zincirlerinden kurtarıp serbest bırakır.

Buna çok sinirlenen Horus, İsis'in tacını, hatta ve hatta tacıyla birlikte başını çekip koparır; daha sonraları Hermes, ona bir inek başı takacaktır. Typhon'a karşı başka savaşlar da yapılacak ve Typhon her seferinde yenilecektir. Ancak öyküde, onun ortadan kaldırıldığı belirtilmemiştir. Daha sonra, Mısır'da eşeğin Typhon'un hayvanı olduğunu vurgulayan Plutarkhos, Horus tarafından yenilen Typhon'un bir eşek üzerinde kaçtığını ileri süren bir efsane değişkesinden söz eder; kaçışı yedi gün süren Typhon kendini güvene alır almaz, Hierosolymos ve İudaios adında iki erkek çocuk yapar. Plutarkhos'a göre, bu adlar bile, Yahudiye'ye (*tà İoudaiká*) ilişkin yapıtlarda anlatılan geleneklerin bu değişke tarafından efsaneye sokulduğunu kanıtlamaktadır[261]. Gerçekten de, Yahudiye krallığının başkenti Kudüs'ü kuran kişinin Typhon –eşeği binek hayvanı olan bir kişilik– olduğunu ileri süren bir değişkeyle karşı karşıya bulunuyoruz burada. Typhon'un yedi gün süren bu kaçışı, Şabat motifini belirtmektedir. Musa'yı Typhon'la bir tutan bu değişke, kuşkusuz, Yahudiye-karşıtı bir propagandadan kaynaklanmaktadır; Kudüs Tapınağı'nda eşeği temsil eden bir heykel bulunduğu yolundaki çok eski bazı söylentileri yansıtmaktadır[262].

Tacitus'un sözünü ettiği ikinci değişke –ki burada İsis döneminde yaşayan "İoudaios" ve "Hierosolymos", Typhon dönemi Kudüs'ünün kurulmasına öncülük eden kişiler olarak gösterilmektedir–, kaynağını açıkça Yunan-Mısır kökenli bir kurgudan alan oldukça düşmanca bir değişkeden kaynaklanmaktadır. Plutarkhos'ta eşek, Typhon'un binek hayvanı olarak geçmektedir. Tacitus'a gelince, Hierosolymos ve İoudaios'tan söz ederken bu hayvanı anmamaktadır. Ancak, öykünün devamında eşeğin varlığı hissedilir, çünkü Tacitus bir başka öyküyü aktarırken –ki itibar edeceği değişke budur–, çölde İbranileri bir kaynağa doğru yönlendiren eşeklerden söz etmektedir. Hayvan, bir numaralı "düşman" Seth'inki olduğu için, tarihçi, Yahudiyelilerin eşek kültüne ilişkin "uygulama"larını, Mısırlıların eşek kültü uygulamalarının hem alaycı hem de aptalca bir biçimi olarak tanıtmaktadır[263].

Bu efsanenin "İsis dönemi"yle ilişkilendirilmesi, Plutarkhos'ça onaylanan Osiris mitine ve bunun Kudüs yönündeki uzantılarına göndermede

bulunmamaktadır yalnızca. Aynı zamanda, doğrudan Mısırlıların kehanete ilişkin edebiyatlarından kaynaklanan bir öyküye de işaret etmektedir. Gerçekten de, Onias döneminde Mısır topraklarında yaşayan Yahudiyelilerin, üstü kapalı bir metinde "bir zamanlar İsis'in gazabıyla kovulan kişiler" olarak belirtildiğini gördük; bu metin, İS 2. ya da 3. yüzyılda bir papirüs kâğıdı üzerinde korunan, ancak özgün kopyası 2 yüzyıl daha gerilere dayanan Çömlekçinin Kehanetine ilişkin bir değişkeden ibarettir[264].

Tacitus'a geri dönelim. Tam anlamıyla Romalılara özgü bir düşünce çerçevesinde, İsis, Hierosolymos ile Yahudiye'nin kişiliklerini parantez içine koyup, büyük bir olasılıkla bir hayvan rehberliğinde iki kardeşin ülke dışına çıkardığı kalabalık bir insan topluluğu motifini ön planda tutacak olursak, Roma kentinin kökenlerine ilişkin bir tarihyazımı bilincinin alanına giren ve bir dereceye kadar bilinen bir olayla karşı karşıya olduğumuz sanısına kapılırız: Burada, bir tür kutsal (*ver sacrum*) ilkbahar sezilmiyor mu? Gerçekten daha çok düşselden kaynaklanan bir senaryo söz konusudur burada. Bir *ver sacrum* olduğuna ilişkin tek tarihsel kanıt, 217'deki Kartaca-Galya savaşları esnasında yapılan bir adak (düşmanları yenmek için) sonucunda, İÖ 195'te görülür. Kaldı ki, olası herhangi bir hatayı önceden engellemeye yönelik olarak çok sayıda önlem alınmış olmasına karşın, bu *ver sacrum* doğru olarak yerine getirilememiştir[265]. Jupiter'e armağan olarak, ilkbaharda doğan domuz, kuzu, keçi ve danaların bütününün kurban edilmesi gerekiyordu.

Georges Dumézil'in araştırmasından da görüleceği gibi, bu tören –Romalıların yalnızca bir tek uygulaması olması nedeniyle tören diye söz edebiliriz–, bir toprağı yavaş yavaş işgal etmeye ilişkin eski bir İtalyan uygulamasının (gerçek ya da mitik) yumuşatılmış bir biçimi gibi görünmektedir:

> Zor bir durum söz konusu olduğunda, bir grup insan, yeni doğan kuşağı ergenlik döneminde topraklarından çıkarıp uzak bir yere yerleştirmek için dinsel bir karar alıyordu. Zamanla, Mars, daha yeni bir araya gelen itilmiş çocukların bakımını, eski sakinleri kovarak ya da itaata zorlayarak yerleşik yeni bir topluluk kurana dek üstleniyordu. Bu arada, Mars'a adanan hayvanların bu *sacrari*'ye yol gösterip kendi adlarını onlara verdiği de olurdu: Sözgelimi, bir kurt (*hirpus*) Hirpini'lere, bir ağaçkakan (*picus*) ise Picenum'lulara yol göstermişti... Roma'nın kökenlerine ilişkin birbirine rakip iki öyküden birinin bir *ver sacrum*'a dayandığı görülmektedir. Kaldı ki, diğer öykü de bu *ver sacrum*'dan açıkça söz etmektedir. Şöyle denmektedir: Reate'den [günümüzde Rieti adı verilen bir Sabina kenti]

gelen bu *sacrani*, Ligures ve Sicules adındaki yerli sakinleri, daha sonraları Septimontium adı verilecek olan yerden kovmuştur. Daha sonra kilise tarafından değişikliğe uğratılan bu öyküde, Alba'dan kendi isteğiyle ayrılan ve dişi kurdun emzirdiği Mars'ın oğullarının Roma'yı nasıl kurduğu bilinmektedir[266].

Bu törenle ilgili en açık örneği, Strabon vermiştir, ancak Romalılardan değil, Sammitlerden söz ederken:

Umbrialılara karşı giriştikleri uzun bir savaş esnasında, Sabinler, o yıl doğacak olan her şeyi –tıpkı bir zamanlar Yunanlıların yaptığı gibi– adamaya karar verirler. Düşmanlara karşı zafer kazandıktan sonra, kıtlık olduğu için sadece ürünlerinin bir kısmını adarlar. Bunun üzerine, birisi onlara çocukları da adamak gerektiğini söyler. Nitekim, böyle yaparlar: Doğan çocuklarını Mars'a adarlar ve onları, yetişkin olduklarında, koloni kurmak üzere başka yere gönderirler; bir boğa onlara yol gösterir; boğa, Oskilerin ülkesine vardığında, yere yatar; bunun üzerine, yerlileri kovup onların yerine kendileri yerleşir ve kâhinlerin talimatlarına uygun olarak, kendilerine rehber olarak verdiği boğayı Mars'a kurban ederler[267].

En son olarak, Latin gramerci Festus ise şöyle yazar:

Mamertinler, adlarını şu nedenden ötürü alır: Bütün Samnium, ağır bir veba salgınından kırıldığı için, bu ulusun prensi olan Sthennius Mettius, vatandaşlarını toplantıya çağırır ve onlara Apollon'u rüyasında gördüğünü ve kendisine, bu felaketten kurtulmak isteniyorsa, kutsal bir ilkbaharı, yani gelecek ilkbaharda doğacak olan her şeyi adamaları gerektiğini buyurduğunu söyler; söyleneni yaparlar ve huzura kavuşurlar; ancak, yirmi yıl sonra, aynı türde bir veba salgını daha ortaya çıkar. O nedenle, ikinci kez Apollon'a danışılır. Apollon, onlara insanları da kurban etmedikleri için adaklarının kabul olmadığını, ancak en azından onları ülke dışına sürerlerse bu felaketten kurtulacaklarını söyler. Bunun üzerine, ülkelerine terk etme emrini alan bu insanlar, günümüzde hâlâ Tauricana ["boğa" adından geliyor] adı verilen Sila ormanına yerleşir. Tam o sırada, yeni bir savaşa giren Messinia'lılar zor durumda bulunuyordu; yeni yerleşimciler hemen onların yardımına koşar ve esir düşen yerli halkı kurtarır; Messinia'lılar da, onlara teşekkür etmek için, kendi devletlerine dahil olmaya ve toprakları birlikte paylaşmaya davet eder onları; [Yerli halk] tek bir ad alır: Mamertinler. Çünkü, on iki tanrının adları arasında yapılan bir kura sonu-

cunda, Mamers'in adı çıkar ve Mamers, Oski dilinde Mars anlamına gelmektedir. Bu öyküyü Alfius, *Kartaca Savaşı* adlı yapıtının birinci kitabında anlatmaktadır[268].

Yapısalcı türde bir gözlemi gerektiği kadar geri bir zamana çekip değerlendirmeyi kabul edersek, Kutsal Kitap'ta anlatıldıkları biçimiyle Çıkış'a ilişkin bazı öykülerin bir Romalının kulaklarına "kutsal ilkbahar" (*ver sacrum*) öyküsünün bir değişkesi gibi gelebileceğini düşünmekten kendimizi alamayız. Çıkış metnini (13, 11) ele alalım:

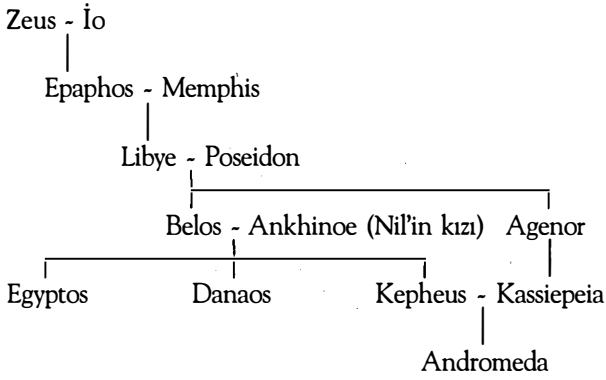
> Sana ve atalarına verdiği söz uyarınca, Yahve seni Kenanlıların ülkesine götürürken, sen de, bunun karşılığında, her kim annesinin döl yatağını yarıp çıkarsa [ilk yeni doğan bebeği] onu Yahve'ye vereceksin; ve sana ait hayvanların ilk yaptığı doğumdan bir erkek hayvan meydana gelirse, o da Yahve'yedir. İlk doğan eşek yavrusunu, bir kuzu karşılığında kurtaracaksın ve eğer kurtaramazsan, onun boynunu kıracaksın. Kendi oğullarının arasında ilk doğan insan yavrusunu da bu şekilde kurtaracaksın. Yarın çocuğun gelip de sana, "Bu ne demek oluyor?" diye soracak olursa, sen de ona şöyle yanıt vereceksin: Yahve, yardım edip bizi Mısır'dan, kölelerin evinden çıkardı. Firavun bizi göndermek konusunda zorluk çıkardığı için, Yahve, Mısır ülkesinde ilk doğan canlıyı –ilk insan yavrusundan ilk hayvan yavrusuna– öldürür: O nedenle, annesinin döl yatağını yarıp çıkan ilk erkek canlıyı Yahve'ye adayıp, ilk yeni doğan oğlumu kurtarıyorum [...][269].

Tacitus'un Çıkış'a ilişkin bu oldukça imâlı ikinci değişkesinde, "kutsal ilkbahar"a ilişkin Roma motifi ile murdar insanların ya da cüzamlıların sürülmesine ilişkin Mısır-Yunan motifi arasındaki bir karşılaşmanın ya da bir uzlaşmanın sonucuyla karşı karşıya bulunuyormuşuz gibi geliyor bize. Bu sürülme olayı, ayrıca, Hierosolymos ve Yahudiye adlarının da geçtiği İsis mitinde anlatılmaktadır. Bütün bunların arkasında, Mısırlıların İsis ve Osiris mitindeki düşmanın –Plutarkhos'a göre, Seth ya da Typhon'un– yüzünü görür gibiyiz.

- Yahudiyeliler Etiyopya Kökenli midir?

Tacitus'un aktardığı üçüncü değişke, kuşkusuz daha az düşmancadır. Ona göre Yahudiyeliler, kral Kepheus döneminde yurt değiştirmek (*mutare sedes*) zorunda kalan Etiyopyalıların torunlarıdırlar. Kepheus döneminde

Etiyopya'yı (korkudan ya da öfkeden) terk etmek zorunda kalan kimi Etiyopyalıların Kudüs'ü kurduğunu ileri süren bu öykünün kendi kaynaklarımızda tam bir karşılığı bulunmamaktadır[270]. Ancak, bu öykü, daha önce var olan oldukça klasik bir mitolojik bütünlük içerisine kolayca yerleştirilebilir. Bazı eski öykülere göre, Mısır kralı Belos'un (Belos, Libye ile Poseidon'un oğludur) oğlu Kepheus, gerçekte, Etiyopya'da hüküm sürmüştür. Tyr kralı Agenor'un (Belos'un ikiz kardeşi) torunu olan Kassiepeia, Kepheus'un karısıdır – Epaphos ya da Phenix'in karısı olmadığı dönemde[271]. İÖ 5. yüzyıldaki Yunan dünyasına kıyasla, Mısır'ı ve Etiyopya'sıyla birlikte Afrika'nın yanı sıra, Fenike'si ve Suriye-Filistin'iyle Yakındoğu'yu yerleştirmeye çalışan geniş bir efsanevi-coğrafi soyağacının içinde buluveriyoruz kendimizi. Yunan düzeyindeyse, Kutsal Kitap'ta Nuh'un torunlarıyla ilgili olup bitenlere benzer ideolojik bir yapı söz konusudur.



Haklı olarak, bunun Yahudiye sakinleriyle ne ilgisi olduğunu kendimize sorabiliriz. İlk bakışta, hiçbir ilgisi olmadığı düşünülebilir. Ancak, bu efsanevi-coğrafi sistem, *İdaioi* sözcüğünden *Ioudaioi*'yi türeten kökbilgisine benzer "halk kaynaklı" bir kökbilgisi (ama, gerçekte alimlere özgü bir kökbilgisidir bu) sayesinde Yahudiye'yi da kendi içine alacaktır. Buradaki sözcük oyunu, Jaffa'nın Yunanca adı olan *Iópē*'yle ilgilidir; İopē, hem Kassiepeia'ya (Kepheus'un karısı), hem de Aithiopè'ye (Etiyopya, adını ondan almıştır) götürülür. Eski bir kaynak, Kassiepeia'yla özdeşleştirilen İopē'nin Kepheus'la nasıl evlendiğini anlatır[272]. O halde, denklem şöyle kurulur: Aithiope = Kassiepeia = İopē. Hatırlanacağı üzere, klasik dönemin en yaygın değişkesinde, Etiyopya kraliçesi ve Kepheus'un karısı olan Kassiepeia, bütün Nereidleri güzellikte geçeceğini ileri sürüp, onları bir

güzellik yarışmasına katılmaya davet etmişti. Nereidlerin kadınlarının öfkesini paylaşan Poseidon, onu cezalandırmak için ülkesine, dev dalgalarla birlikte, *kêtos* adında bir canavar gönderir[273]. Ammon'un kâhini, bütün ülkenin harap olmasını engellenmek için, Andromeda'nın bu canavara teslim edilmesi gerektiğini söyler. Ansızın, Perseus gelir ve Andromeda'yı kurtarır[274].

Sahne, kâh Etiyopya'da kâh Mısır, Libya ya da Fenike'de –ve bu kez çok açık olarak Jaffa'da– geçmektedir. Caius Plinius Secundus, balinaların söz konusu olduğu bir bağlamda, "Andromeda'nın karşı karşıya geldiği söylenen anormal büyüklükteki hayvanın iskeletinin belediye divan üyesi M. Scaurus tarafından [o halde İÖ 58'de] Yahudiye'deki Jaffa kentinden Roma'ya götürülüp orada diğer ilginç şeylerle birlikte sergilendiğini anlatmaktadır; hayvanın kemiklerinin uzunluğu yaklaşık kırk ayak, kaburga kemikleri Hindistan fillerininkinden daha büyük ve bel kemiği bir buçuk ayak kalınlığındaymış[275]. Flavios İosephos, *Yahudilerin Savaşı* adlı yapıtında, Jaffa'yı şöyle tasvir eder: "Jaffa'nın doğal bir limanı yoktur ve kıyısı sarptır; kıyı, bütünüyle düz bir çizgi halindedir, ancak her iki ucu, hafifçe hilal biçiminde kıvrılmıştır. Uçlarda, denize doğru ilerleyen çok yüksek sarplıklarla birlikte tehlikeli kayalıklar bulunur. Burada henüz görülebilen Andromeda sıra dağlarının izleri, efsanenin ne kadar eski olduğunu göstermektedir; doğruca kıyılara çarpan Kuzey rüzgârı, oluşturduğu çok yüksek dalgaları kayalıklara vuruyor ve gemilerin demirleme yerini açık denizinkinden daha tehlikeli kılıyor[276]." Pausanias'a gelince, Peloponnesos'un tam ortasında, tanrıça Artemis'e ayrılan ve suları renk değiştiren bir su havuzunu tasvir ederken, ansızın aklına daha önce hiç görmediği kadar mavi sular gelir. Bu sulara, Thermopulai'de rastlamıştı. Daha sonra, anılar birbirini izlerken, artık mavi değil, kızıl ya da kızılımtrak suları (*xanthŏn húdōr*) hatırlamaya başlar: Bu yer, "İbranilerin toprağı" olarak bilinen Jaffa'ydı (İope). Pausanias, bu suların denize çok yakın olduğunu ve bir söylentiye göre, *kêtos*'u öldürdükten sonra Perseus'un, canavarın kanından bu kaynağın sularında yıkanarak arındığını anlatır[277].

"Tacitus ve Yahudi halkın kökenleri"ne[278] ilişkin çok değerli küçük bir metinde, Isidore Lévy, Jaffa bölgesinin uzun zamandır nasıl bir Etiyopya kolonisi geçindiğini gösterir. Ona göre, Yahudi halkı, Pausanias'ın sözünü ettiği Kızıl Kaynak bölgesi bir "İbrani toprağı" (*Ebraĭōn gē*) olduğunda ancak bu meseleyle –ilkin Filistin kıyısı vesilesiyle– ilgilenmeye başlamıştır. Oysa, İope limanı, ancak İÖ 143'te geçici olarak Hasmon Hanedanının eline geçmiş ve ancak Herodes döneminde Yahudi devletine bağlanmıştır.

Demek ki, o değişke –Tacitus'un üçüncü değişkesi–, göreceli olarak yeni bir değişkedir. Ancak, kendisini anlamlı kılan birtakım arka planlara dayanmaktadır: Herodotos'un, Etiyopyalılardaki sünnet uygulamasından daha önce söz etmesi; Artapanos ile Flavios İosephos'un doğruladığı Yahudi öykülerinin yanı sıra, Musa'nın Etiyopyalıların kralı olarak gösterildiği hahamlara özgü efsanelerde Musa ve Etiyopyalılar arasında ilişki kurulması; en son olarak, bütün bunların arkasında, aynı Etiyopyalılar konusunda Homeros'la Herodotos'un yazdığı öykülerin Yunanlıların belleğinde oluşturduğu temel düşünceler. Jean-Pierre Vernant'ın "Manger au Pays du Soleil" ("Güneşin Ülkesinde Yemek Yemek")[279] başlıklı yazısında belirttiği gibi, "insanlarla tanrıların bir araya gelip birlikte yiyip içtiği bir yer" olan bu köken-ülkenin en belirgin özellikleri güneş, güzellik, adalet ve uzun ömürdür (Herodotos'un Etiyopyalıları, *makróbioi*'dirler). Nihayet, Herodotos'un *Tarih*'inin III. kitabına geliyoruz: Kambyzes, Etiyopyalılarda var olduğu söylenen şu ünlü Güneş'in Masasını, *Trápeza Heliou*'yu gözetlemeleri için bir grup balık yiyen insan (Ichthyophages) gönderir. Gerçekte, o zaman öğreniyoruz ki Etiyopyalılar et yemektedir, ancak bu et, toprağın –nasıl ki altın çağda arpa ya da asmayı ürettiyse– kendiliğinden ürettiği bir ettir[280].

Demek ki, Yahudiyelilerin Etiyopya kökenlerine ilişkin bu değişke, tıpkı Girit kökenlerine ilişkin değişkede olduğu gibi, bir altın çağ tasvirine göndermede bulunmaktadır. Tacitus, bu tasvire, büyük bir olasılıkla, Musa'yla ilgili öyküleri Yunanlıların bilgisiyle bağdaştırmaya çalışan bir Yahudi düşüncesinin ağır bastığı bir metinde rastlamıştır.

- Yahudiyeliler Asur Kökenli midir?

Yahudiye sakinleri, Mısır'ın bir bölümünü ele geçiren kimi Asur (Suriyeli sözcüğüne eşdeğer bir sözcük) mültecilerden oluşmuşlardır. Daha sonraları, İbranilerin topraklarıyla Suriye'ye en yakın bölgelere gidip yerleşmişlerdir. Bu değişkenin çizdiği senaryo, Kudüs bölgesine sürülmeden önce Avaris'te yaşayan ve hayvancılıkla uğraşan bir Yakındoğu halkı olan Hiksoslarla ilgili olarak Manethon'un anlattıklarıyla –Flavios İosephos'a göre– az çok uyuşmaktadır. Yine de, öyle görünüyor ki Suriye'nin zikredilmesi, daha anlaşılır bir model olması gerektiği anlamına gelmektedir. Genelde, bu modele, Pompeius Trogus'un aktardığı öyküyle aynı türde olan bir öyküde rastladığımızı düşünüyoruz. Pompeius Trogus, VII. Antiokhos'un İÖ 134'te Yahudiye'ye karşı düzenlediği seferle ilgili olarak,

öyküsünü açıklayıcı bir ek şeklinde ele almış ve Suriye'den, açıkça, Yahudiyelilerin geldiği yer olarak söz etmiştir[281]. Demek ki, Tacitus'un Kudüs'ün kökenine değindiği durumun paradigmatik (dizisel) bir benzeri bir kez daha burada karşımıza çıkar.

- Homeros'a Göre Yahudiyelilerin Kökeni

Burada, en son olarak, Yahudiyelilere ilişkin ünlü bir köken öyküsünü, *clara initia*'yı, inceleyeceğiz. Ünlü bir öykü, çünkü Homeros'a aittir. Bu değişke de bir kökbilgisine dayanmaktadır: Hierosolyme (Kudüs), adını Solyme'lerden almıştır. Bu, bir Yahudi yorumudur. Solyme'ler (burada, Kudüs'ün sakinleri olan Hierosolymite'lerle özdeşleştirilmişlerdir), *İlyada*'da Bellerophon'dan söz edilirken anılan Likyalı bir halktır: "[Khimaira'dan sonra] şu ünlü Solyme'lere karşı savaşmak zorunda kalır; hiç katılmadığı bu savaştan, en şiddetli savaş diye söz eder. Üçüncü olarak, Amazonları kılıçtan geçirir [...][282]."

Yüce bir kökenden gelen bu değişke, Flavios İosephos'ça onaylanan Yahudi bir anlatımın ürünüdür; İosephos, Homeros'un Solyme'lere ilişkin dosyasına, 5. yüzyılda yaşamış bir destan şair olan Samoslu Khoerilos'un çarpıcı bir metnini ekler:

> En eski şairlerden biri olan Khoerilos, bizim halkımızı da anar ve halkımızın, Pers kralı Kserkses'in Yunanistan'a karşı düzenlediği sefere katıldığını belirtir. Bütün halkların adını sıraladıktan sonra, nihayet, halkımızdan şöyle söz eder:
>
> *Onların arkasında, akıl almaz görünüşte insanlar yürüyordu:*
> *Dudakları Fenike dilini konuşuyordu,*
> *Büyük bir gölün yakınlarında,*
> *Solyme tepelerinde* (Solyme dilinde, öresin) *oturuyorlardı;*
> *Sert görünümlü bir yüzleri,*
> *Yuvarlak kesilmiş saçları.*
> *Ve dumanda kurutulmuş,*
> *At başı derisinden giysileri vardı*
>
> Herkesin bildiği üzere, sanıyorum ki bizden söz etmektedir, çünkü, Suriye'deki göllerin en büyüğü ve en önemlisi olan Asphaltite adındaki göl gibi, Solyme tepeleri de ülkemizde bulunmaktadır[283].

Tacitus, Kudüs'ün kökeniyle ilgili bu beşinci değişkenin –ki, bu değişke de imâlarla doludur– sonunda ancak murdarlar efsanesini uzunca geliştirip

aktaracaktır. Hatırlanacağı üzere, söz konusu efsaneden bu bölümün başında söz etmiştik; Yahudiyelilerin Mısır kökenlerine ilişkin yeni bir değişke olduğu ortaya çıkan bu efsane, İÖ 2. yüzyılın ilk yarısına ait bir yazar olan ve Flavios İosephos'un alıntıladığı Lysimakhos'un öyküsüne yakındır ve çok aykırı niteliktedir.

Murdarlar Efsanesi

- Lysimakhos'un Değişkesi

Yahudiyelilerin kökeni, Bokkhoris adındaki kralın hüküm sürdüğü dönemde tapınaklara sığınan ve burada yemek dilenen cüzamlı ya da her tarafı kaşınan ve hastalıklı bir insan topluluğundan mı gelmektedir? Lysimakhos, bu savı doğrulamaktadır[284]. Burada, Mısırlılardan esinlenerek alınan ve hastalığı kutsallığın önünde bir engel olarak gören bir düşüncenin tekrarlandığı görülür. Manethon'a göre, Mısır topraklarında hasta ve sakat insan olması, Amenofis adındaki firavunun "tanrıları görmesini" engelliyordu. Lysimakhos, varlıkları Mısır için bir leke olan cüzamlıların yerinin tapınaklar olduğunu belirtmektedir. İki yüzyıl sonra Tacitus, daha da düşmanca bir değişke yazacaktır; Mısır toprakları ve tapınaklarındaki ritüel arılık motifini açıkça görmezlikten gelmeyi yeğlemiş ve yalnızca Kudüs'ü kuran sürgünlerin günah sayılan murdarlıklarına değinmekle yetinmiştir.

Manethon'a göre, cüzamlılarla murdarların Mısır topraklarıyla teması, kralın tanrılarla görsel ve doğrudan bir iletişim kurmasını engelliyordu. Lysimakhos'un değişkesinde, her ne kadar tapınak kirliliğinin böyle bir etkisi görülmese de, toprağın verimsiz olmasına yol açmıştır, ki aslında bu, aynı şeyi değişik biçimde demeye gelir. Bunun üzerine kral Bokkhoris, Ammon'un kâhinine danışır. Kâhin ona, "tapınakların murdar ve zındıklardan (*anágnōn kaì dussebôn*) arındırılıp bunların çöle sürülmesi, cüzam ve uyuza yakalananların ise, güneş onları canlı olarak görmekten tiksindiği için, boğulması gerektiğini ve tapınaklar arındırılıp arındırılmaz toprağın tekrar verimlileşeceğini" söyler. Cüzamlılarla uyuzlar, kurşun yapraklarla kaplanıp denize atılır. "Arındırılamazlar" (*akáthartoi*) ise çöle kovulur. "Orada, bir araya gelir gelmez, kendi yazgıları konusunda tartışmaya koyulurlar: Gece olduğunda, ateş ve meşale yakıp nöbet tutarlar; ertesi gece, tekrar uygun tanrılara kavuşmak ve onları kendi kurtuluşlarıyla ilgilenmeye yöneltmek için, oruç tutarlar." Bu zavallı insanların (her ne

kadar murdar ve zındık olarak nitelenmiş olsalar da) ilkin oldukça olağan ve sofu davranışı, ani bir değişim geçirecektir. Gerçekten de, "ertesi gün, Musa adında biri, onlara kitleler halinde toplanıp, meskun bir yere varana dek tek bir yol izlemelerini tavsiye eder; hiç kimseye karşı iyi davranmamalarını, sadece en kötü tavsiyeleri izlemelerini ve önlerine çıkan bütün tapınak ve sunakları yıkmalarını buyurur"[285]. Musa sayesinde inanç değiştiren bu dinsizler, toplanıp meskun bir yere rastlayana dek inatla aynı yolu izlerler. Orada, tanrıların sunaklarını ve tapınakları tahrip ederler, halka kötü davranırlar ve daha sonra Yahudiye adı verilecek bir ülkede, "tapınakların yağmalandığı" kenti (Hierosyla[286]) kurarlar; bu kent, kısa bir süre sonra Kudüs (Hierosolyma[287]) olacaktır.

- Tacitus'un Değişkesi

Doğrudan Lysimakhos'tan esinlenmese de, Tacitus, Kudüs'ün kökenleriyle ilgili olarak "birçok yazarın (ya da "otorite"nin: *auctores*) değişkesi" olduğunu söylediği öyküyü oluşturmak için, en azından ona çok yakın kaynaklardan yararlanmıştır[288]: Mısır'da, kral Bokkhoris döneminde, bedeni kirleten bir deri hastalığı yayılmaya başlamıştır. Hastalık; "erimek, sıvılaşmak, dağılmak" anlamına gelen ve Yunanca *phthís*, "verem" sözcüğünün Latince karşılığı olan *tabēre* fiiline bağlı *tabes* adıyla belirtilmektedir. Yaklaşık olarak bu terim "cüzam" ile ifade edilir. Bu salgın hastalık, Ammon'un kâhinine danışılmasını gerektirir. Ammon da, krallığın arındırılması ve "tanrıların nefret ettiği o insan türleri"nin başka topraklara sürgün edilmesi "emrini"[289] verir[290]. Hastalığa, Mısır'ın her tarafında birçok Mısırlı yakalanır. Kâhin, genellikle Mısırlılar arasında, etnik ayrıntıya girmeden –haklı olarak– "o tür" diye söz ettiği ayrı bir insan topluluğuna işaret eder: Bu topluluk, şu an yalnızca hastalıkla tanımlanmıştır; hastalık, onu belirtmekte ve tanrısal nefrete maruz diye diğerlerinden ayırmaktadır[291]. Cüzamlı Mısırlıların alt kümesi, "o tür insanlar"dan oluşmaktadır. Burada, Mısır tanrılarını hor görücü ve yıkıcı bir Yahudiyeli motifinin ustaca tersyüz edilişine tanık olsak da –bu motife, Manheton'dan itibaren rastlanır; Lysimakhos'ta ise bunun hafifletilmiş bir biçimi görülür– Tacitus'a göre, ilk önce Yahudiyeliler –çünkü henüz Yahudiyeli diye bir şey yoktu– tanrılardan değil, tanrılar Yahudiyeli olacak olanlardan nefret etmişti.

Kuşkusuz, burada bir kimliğin doğuşu anlatılmak istenmektedir. Ve bu sorun, Yahudiyelilere ilişkin en eski Yunan kanıtlarına dayanmaktadır. Manethon'a göre, Kudüs, Musa'dan çok önce Hyksos'lar tarafından kurul-

muştur: Mısırlı Musa'nın halkı olan Yahudiyelilerin, Hyksos'ların Mısırlılarla karışması sonucu ortaya çıktığı sanılmaktadır. Hekataios'a göre, Musa'yla halkı, kovulup Yahudiye'ye gitmeden önce bile, Mısır topraklarında birden yabancı olmuşlardır. Tacitus'a gelince, o da, Yahudiyelilerin nasıl Yahudiyeli olduğunu açıklar. Mısır'da, ısrarla bir cüzamlılar topluluğu (*uolgus*) aranır, başka bir deyimle izlenir (*conquisitum*). Sürgüne (o halde göçe) mahkûm edilen cüzamlılardan biri de Musa'dır. O, tek başına makus talihe karşı direnirken, diğerleri ağlamaktan başka bir şey yapamıyordu. Musa, onlara kendilerini terk eden tanrılardan ve insanlardan hiç medet ummamaları gerektiğini söyler. Bundan böyle, yalnızca kendilerine ve kendilerini kurtaran kişiye, yani açıkçası Musa'ya inanmalarını ister. Ve kendi kendini rehber ilan eden bu kişiyi, istikameti olmayan bir yolda (*fortuitum iter*) izlerler[292]. Susuzluktan tam ölmek üzereyken, vahşi bir eşek sürüsü ortaya çıkar ve onları bir su kaynağına doğru yönlendirir. Altı günlük bir yürüyüşten sonra, yedinci gün, bir bölgeye varırlar ve buranın sakinlerini (sözcüğü sözcüğüne, "çiftçileri", *cultores*) kovup toprakları işgal ederler. Kenti (*urbs*) tam oraya kurarlar ve bir tapınak (*templum*) ithaf ederler.

Oldukça Yahudiye karşıtı özellikler taşıyan bu değişkeden, Lysimakhos'un değişkesine uygun ancak Manethon'unkinden değişik olan bir hususu alıp dikkatlice incelememiz gerekir. Manethon, Musa'yı Amenophis adlı bir kralın dönemine –ki bu bizi XVIII. hanedana götürmektedir– yerleştirirken, Tacitus'un aktardığı sahne Bokkhoris döneminde cereyan etmektedir. Lysimakhos'un söyledikleriyle uyuşan bu bilgi, Çıkış'ı İsis dönemine yerleştiren anıştırmalı değişkenin kaynaklarının yanı sıra, Tacitus'ça aktarılan değişkenin kaynaklarının da Mısır kökenli bir kehanet edebiyatına bağlı olduğunu göstermektedir.

Demek ki Musa'nın tavrı, burada, Bokkhoris dönemiyle ilişkilendirilmiştir. Manethon'un kendisi de, XXIV. hanedanlık döneminde, yaklaşık 720-715 yılları arasında, "döneminde bir koyunun konuşmaya başladığı[293]" Bokkhoris adında Sais'li bir kraldan söz eder. Etiyopyalı Şabaka (Sabakôn) bu kralı, Mısır'ın Asurlular tarafından işgal edilmesinden kısa bir süre önce, diri diri yakar. Çömlekçinin Kehaneti, Yunancada, Mısırlıların, Yunanlıların ve Romalıların edebi hafızasından silinmeyecek olan kuzu kehanetlerine anıştırmada bulunmaktadır. Bir halüsinasyon durumunu belirtmek için atasözü niteliğindeki şu deyimi kullanan Plutarkhos'ta da aynı türde bir anıştırma görülür: "Kuzu seninle konuştu" (*tò árnion soì lelálēken*). Aynı şekilde, Bizanslıların Suda sözlüğünde de aynı durum söz konusudur. Bazı fabller ve vahiy bağlamları dışında, kuzuların birçok yerde

–Romence *Mioritza* masalı dahil– konuşmaya devam ettiği görülecektir. Ancak, Mısır kuzusu, Romanya'da olduğu gibi pastoral bir evrene ait değildir: Büyük bir olasılıkla, Khnoum ya da Ammon adındaki bir tanrıya göndermede bulunan bir simge söz konusudur burada[294]. Eski Mısır dilinde yazılan Fayum menşeili bir papirüs sayesinde, bu kehanetlere ilişkin bir değişke tanıyoruz; bu değişke, İS 4 yılının 1 Ağustosunda, Augustus döneminde kopyalanmıştır. Yalnızca son bölümleri korunan bu metin, onu tekrar kopyalayan kâtip tarafından, "Pre'nin [tanrı Re], firavun Bokkhoris'in Mısır'ına karşı, 6 yılından itibaren gönderdiği lanet" olarak nitelenmiştir. Re'nin imgesi ve sözcüsü olan kuzu, şu kehanette bulunur:

> Küçük çocuğun vay haline, babasıyla annesinin gözleri önünde Suriye topraklarına doğru sürülecektir! Küçük bir çocuk dünyaya getirenlerin [kadınların] vay haline, onların [çocuklarının] gözleri önünde Suriye topraklarına doğru sürelecektir! Mısır'ın vay haline, taşıdığı büyük lanet yüzünden ağlayacaktır. Doğu [batının...] yanında olduğunda, ağla ey Kuzey Güneşkenti [Heliopolis]. Ağla ey Bubatis! Ağla ey Nilopolis! Sebennytos sokaklarını asma bahçelerine, Mendes'in akarsuyunu ise bir palmiye ve persea ormanına dönüştüreceklerdir. Ağlayınız ey Oupeqer'in büyük rahipleri! Ağla ey Apis'in kenti Memphis! Ağla ey Amon'un kenti Thebai! Ağla ey Khu'nun kenti Ta-heset! Korkuyla acı birbirine iyi gider[295]!

Kuzu, bu sözlerle, Pasaenhor (bir rahip ya da vezir?) adında bir zatın yanı sıra, Mısır'ın başına gelecek felaketleri bildirir. Ancak, dokuz yüz yıl sonra, yabancı Medler nihayet Mısır'ı terk edip geldikleri yere geri döndüklerinde, Asurlularca yerinden edilen tanrı heykelleri Ninova'ya tekrar götürüldüğünde, Mısırlıların Suriye topraklarına egemen olacağını ve yasayla adaletin tekrar geri geleceğini de bildirir. Kuzu, kehanette bulunduktan sonra ölür. Firavun, Pasaenhor'a, onu dini kurallara uygun olarak altın bir *naos*'a yerleştirip tıpkı bir tanrı, bir hükümdara yaraşır biçimde defnetmesini emreder.

Didier Devauchelle'in belirttiğine göre, bu metnin hangi tarihte yazıldığını saptamak için elimizde hiçbir dahili kriter bulunmamaktadır. Metin, hazırlanması ve yayılması uzun bir süre gerektiren ve sık sık anlam değişikliklerine maruz kalan bir türe aittir[296]. İlkin ülkeyi istila edeceği sonra da ülkeden atılacağı bildirilen yabancı düşman, sırayla Asur, Pers, Yunan ve daha sonra Yahudiyeli de olabilir. En geç dönemlere kadar bu türden değişkelere rastlıyoruz: Bir kez daha belirtelim, kuzuya anıştırmada bulunan bir metin olan Çömlekçinin Kehanetini bize aktaran papirüs

kâğıtları, İS 2. ve 3. yüzyıla aittir. Aynı şekilde, Bizanslıların *Suda* ansiklopedisi de, 10. yüzyılda bu kuzudan söz etmektedir.

Tacitus'un seçtiği değişkede olaylar Bokkhoris döneminde geçtiğine göre, bu değişke, Romalılar döneminde henüz yaygın olan ve Mısır'dan çıkışı İÖ 8. yüzyıla yerleştiren Mısırlıların kehanet edebiyatıyla ilişkilendirilebilir: Mısır'dan çıkış, Kudüs'ün kurulmasıyla sonuçlanan bir kovulma olarak gösterilmektedir[297].

- Musa'nın Kurduğu Din ve Getirdiği Hayat Kuralları (Tacitus, *Historiae* V, 4-5)

Hiç kuşku yok ki Tacitus, farkında olmaksızın Mısırlılara özgü bir tema sisteminin tanığı olur. *Historiae*'nin (Tarihler) V. kitabının başında tekrar ele aldığı öykü, Musa'nın kurduğu din ve getirdiği hayat kuralları konusunda temel bilgiler vermek dışında hiçbir amaç gütmemektedir. Ancak, iki evrede çizdiği tablo tamamıyla düşmanca bir nitelik arz etmektedir. İlkin, Musa tarafından ortaya konan temelleri anlatır. Burada, ne yerli bir topluluk ne de bir koloni durumu söz konusudur. Burada söz konusu olan, insanlardan uzak duran ve kurucularına sadık kalan Mısır kökenli bir *gens* yaratmaktır. Görüleceği üzere, Mısır'ı terk edip çölü aşan bu insanlar, gizlice, bir *genus*'tan (bir "insan türü") soyla belirlenen bir *gens*'e geçer. Ancak, buradaki soy, zincir düzeyinde bir soy değil, hafıza düzeyindedir. Musa, gerçekte, ulusunun kendisine sürekli olarak sadık kalmasını istemektedir.

O nedenledir ki Musa, başka halklarınkilerle çelişen birçok dini kural getirir. O halde, kutsal olmayan bir şey onun için kutsal, yasak olan bir şey caiz olur. Rehber hayvan olan eşeğin, Azizlerin Azizi'nde (*penetrale*) kutsanması da aynı nedenlerden kaynaklanmaktadır[298]. Musa, Hammon'a duyduğu nefretten dolayı koç, Apis'e duyduğu nefretten dolayı da öküz kurban eder. Ancak, "onlar"da, yani Mısır'dan başka bir yere götürdüğü kimselerde görülen deri hastalığına domuz da yakalandığı için, domuz eti yenmesini yasaklar. Bu hastalık, *scabies* yani "şiddetli kaşıntı" olarak tanımlanmıştır. Plutarkhos'un *Sofra Sohbeti*'nde, Lamprias adındaki kişi, dedesinin, en normal eti yemedikleri için Yahudilerle nasıl alay ettiğini anlattıktan sonra, domuz karnında çıkan ve hızla yayılan bir cüzam ya da kronik kaşıntı türü olan beyazımtırak kabarcıklar nedeniyle bu eti yemekten sakınıyor olabileceklerini ileri sürer: Yasağın nedeni olarak, bu hastalığı ve hayvanın kirliliğini gösterir[299]. Burada, domuz eti yasağının "tıbbi"

yorumunun –yabancı düşmanlığına dayalı olmasından ötürü– ne kadar iğrenç olduğu görülmektedir; bu yorumun en etkili aracı Tacitus olmuştur ve İbn-i Meymun'a karşın, Mary Douglas'ın hayranlık uyandıran incelemesine karşın, bu yorumdan kurtulmak pek kolay olmamıştır[300].

Sonuç olarak, Tacitus'un öyküsünde, oruca ve mayasız ekmeğe ilişkin buyruklar, çölü aşarken karşılaşılan kıtlığı ve alelacele yapılan yemeği çağrıştırmaktadır.

Kendi içinde yetersiz olan bu nedenlere değindikten sonra Tacitus, bir düşüş, bir çöküş olarak gördüğü şeyi incelemeye koyulur: Burada, Hekataios'a dayanan bir öyküye göndermede bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere, Abderalı tarihçi, öyküsünün sonunda, Yahudiye'nin Asurlular, Persler ve Yunanlılarca birkaç kez işgal edilmesi sonucunda Musa Yasası'nın zamanla nasıl değişikliğe uğrayıp bozulduğunu anlatıyordu. Buna benzer bir çöküş ya da düşüş kuramı çerçevesinde, bir zamanlar Yahudiyelilerin işgal edecekleri topraklara yedinci gün vardıklarını hatırlatmak için konan Şabat'ın, günümüzde, onlar için basit bir tembellik tutkusundan başka bir şey olmadığını Tacitus da ifade etmektedir[301]. Şabat'ta, daha önce söz edilen değişkeye atıfta bulunan Saturnus günüyle ilgili bir imâ görmek istemediğimiz sürece, diye ekler Tacitus. Şöyle açıklar: Şu ana kadar, Antik –o halde savunulabilir– olan ritler söz konusuydu. Diğer geleneklerse tamamıyla bozulmuştur. Hiç kuşku yok ki Tacitus, Kudüs'ün benimsemiş olduğu kurallara değil, Yahudi dininin diaspora tarafından uygulanan kurallarına başvurmaktadır[302]. Atalarının *dinlerinden* vazgeçenler, yani Museviliğe giren paganlar, diye devam eder, kentin dinini bırakıp Musa'nın peşinde gidenler, geleneksel ritlere titizlikle uymadıkları için, her yıl, Tapınağın hazinesine ara sıra (*stripes*) ya da düzenli olarak (*tributum*) vergi ödemek zorundadırlar[303]. Git gide artan bir zenginlik işte buradan ileri gelmektedir. Kendi aralarında cömerttirler. Ancak, başkalarına karşı düşmanca bir nefret duyarlar. Ayrı olarak yemek yerler, yalnızca kendi toplulukları içinden eş seçerler ve bu konuda hiçbir kısıtlama yoktur[304]. Sünnet, ayırt edici bir uygulama olarak dayatılmıştır.

Tanrıları horgörürler. Vatanla aileyi yadsımak, din değiştirenlere mahsustur. Halklarının çoğalmasını çok önem verdikleri için, mirasçıların doğumundan sonra gelen çocukları öldürmezler.

Savaşta ya da işkencede ölenlerin ruhlarının ölümsüz olduğuna inanırlar; ölümü küçümsemeleri buradan kaynaklanmaktadır. Cenaze konusunda Mısırlıların adetlerini uygularlar: Ölüyü gömerler, yakmazlar. Mısırlılar gibi, cehennemlere inanırlar, ancak göksel varlıklar (tanrılar) hususunda

tersini düşünürler: "Mısırlılar birçok hayvanı ve karma figürü kutsal sayarlar; Yahudiler ise tanrıyı sırf düşünceyle algılarlar ve yalnızca bir tanrı olduğunu kabul ederler (*Iudaei mente sola unumque numen intellegunt*)."

Mente sola ("sırf düşünceyle"), yücelik düşüncesini çağrıştırmaktadır: Bu dinde evrenle ilgili (kozmik) hiçbir şey ve özellikle hiçbir figür yoktur[305]! Yalnızca Mısırlılardan değil, ki bu açıkça belirtilmiştir, Yunanlılardan ve Romalılardan da çok farklıdırlar:

> Yahudiyeliler, dayanıksız malzemelerle insana benzeyen tanrı resimleri yapanları dinsiz kişiler olarak görmektedirler: Yüce varlıkları sonsuzdur, taklit edilemez ve yıkılamaz. O nedenle, ne kentlerinde ne de hele hele tapınaklarında [tapınaklar, burada çoğul olarak belirtilmiştir!] hiç heykel dikmezler; krallarının bu şekilde yaltaklık yapması yasaklanmıştır, bu onur bizim Sezar'larımıza aittir. Ne var ki Yahudiyeli rahipler, flüt ve darbuka eşliğinde şarkı söyleyip sarmaşıktan taçlar taktıkları ve tapınaklarında altın sarısı bir asma bulunduğu için, kimileri onların –dinsel rit bakımından hiçbir benzerlikleri olmadığı halde– Doğu'nun fatihi Liber Pater'e tapındıklarını düşünmüştür: Liber, neşeli ve canlı dinsel ritler getirmiştir; Yahudilerin uygulamaları ise, budalaca ve dine aykırıdır[306].

Daha sonra Tacitus, Yahudileri egemenliği altına alıp Tapınağa girebilen ilk Romalının Cnaeus Pompeius olduğunu hatırlatır; böylece, tapınakta hiçbir tanrı resmi olmadığı ve gizemli sanılan tapınağın aslında boş olduğu herkesçe anlaşılır (*vacuam sedem et inania arcana*)[307]. Eşek imgesinden imgesizliğe geçilmiştir.

İmgesiz ve neredeyse tanrısız olan bu inanç, gerçekte, bu kin dolu söylemde salt bir aldatmaca, yararsız bir yapı olarak gösterilmiştir. Yine de, belirtmek gerekirse, Yahudilerde dinsel resim yokluğu (aniconisme), Eskilere göre, tanrıların reddinden, ateizm ya da münzevilikten daha başka bir şey ifade edebilir. Tam tersine, Tanrı'ya saygının çok güzel bir ifadesi olarak düşünülebilir. Özellikle Varro, Strabon ve muhtemelen Titus Livius, bu konuda hemfikirdiler[308]. Demek ki, Yahudilerin dinsel davranışlarına ilişkin Roma söylemleri, en düşmanca ifadesine kadar çift görünümlü bir özellik taşımaktadır: İnsan türünden gelen bu düşmanların ateizmi, tanrıbilim ve ritüel ağırlıklı bir modele dönüşebilir. Dinsel resim yokluğu, gerçekten de, ille de tasvir düşmanlığı anlamına gelmez. Boş Kudüs Tapınağı, hakkında hangi yorum yapılırsa yapılsın, kimilerinde hörgörü kimilerinde ise sonsuz bir bilgelik izlenimi uyandıran çekici bir yer olma özelliğini korumaktadır.

Hıristiyanlık ve Dinler Tarihi: Doğal Işık Üzerine Çeşitlemeler

Yunanlı Musa'dan Hıristiyanların Musa'sına: Dinler Tarihinin Kökenindeki Din Kitapları

Genel anlamda bir öncü ve gizler alanında bir karşılaştırmacılık uzmanı olan Orpheus, İskender döneminden itibaren, Yunan bilgilerini göz önünde bulundurarak, barbarların bilgileri arasında bağlantı kuran bir mekanizmanın tam ortasında bulur kendini. Thrake kökenli olan Orpheus'un, Boiotia'daki Thebai kentine uğramadan önce, Mısır'dan geçtiği ve beraberinde, *Yirmi Dört Bölümlük Kutsal Söylev*'in yazarı Dionysos'unkine oldukça yakın olan Osiris'in tanrıbilim kitabını götürdüğünü biliyoruz. Orpheus'un Kadmos'u nasıl ikna ettiğine baktığımızda, tanrıbilimsel açıdan fazla önem taşımayan bir aldatmaca kuşkusu sezilir. Tanrıbilim kökenlerini sahiplenen Mısırlılarla Yunanlılar arasında nitelikli bir aldatmacadır bu[1].

Karşılaştırmacı tartışmanın içerisine Yahudiliğin girmesiyle birlikte, Orpheus, Mısır'dan çıkışı unutmadan, "Her şeyi yaratan tek tanrı" düşüncesinin savunuculuğunu yapmaya koyulur. Belirtmekte yarar var: Bunu yaparken, pişmanlık konusuna değinmek pahasına da olsa, çoktanrıcı

mekanizmaya (henüz) yer ayırmayı da ihmal etmemiştir. Aristobulos'un değişkesinde Eusebios, Orpheus'un Vasiyeti denilen ve Orpheusçuluğun savunuculuğunu yapan şu meşhur metni bulup ortaya çıkaracaktır. Aynı değişkede, Orpheus tekrar asılır ve asılmadan önce oğlu Mousaios'a, eski düşünceleriyle çelişen bir vasiyet yazdırır. Demek ki, Orpheus'un ilk aşamada Yunanistan'da yaydığı düşünülen en klasik gizler bunlardır. Diodoros'un ya da yararlandığı kaynak olan Abderalı Hekataios'un anlattığına göre, bu gizler de Mısır'dan gelmektedir. Ancak, Yunan diliyle yazan Yahudi yazarlara göre, bundan böyle, o Mısır'da Musa'nın figürü egemendir[2].

Gizemli Artapanos'un, İÖ 2. yüzyılda, büyük bir olasılıkla İskenderiye'deki Yahudi topluluğu için roman halinde yazdığı hikâyede, Orpheus artık Musa'nın babası değildir. Onun öğrencisi olmuştur, çünkü Mousaios, Musa olarak yorumlanmıştır; yanan çalıya rastlamadan önce, Mısır'a hayvan kültüyle başka kültleri getirdiği söylenen Musa budur.

Sezariyeli piskopos Eusebios, bu dosyanın en önemli bölümünü aktardıktan sonra, başka konulara geçer. Artık Mısır, Kudüs ve Yunanistan bağıntısı üzerine kurulu olmayan bir tanrıbilim üçgeni ortaya çıkar.

Bundan böyle, söz konusu olan, bir yandan Yahudilik diğer yandan Helenizm ile olan ikili ilişkisi içerisinde Hıristiyanlığı anlamaktır. Eusebios, *Euangelike Propareskeu* (İncil'in Hazırlanışı) adlı yapıtında işte bundan söz etmektedir:

> Seçkin ordular gibi yeni bir ordu oluşturmak üzere her türlü halktan gelen biz soylu, duygulu Yunanlılar, atalarımızın batıl inançlarına sırt çevirdik; bunu biz bile inkâr edemeyiz. Ancak, iş bu kadarla bitmiyor: Yahudilerin kitaplarına sarılmamıza ve onların kehanetleri öğretimizin büyük bir bölümünü oluşturması karşın, artık bu sünnetli insanlar gibi yaşamayı uygun görmüyoruz; bunu bile, kendiliğimizden kabul edebiliriz. O halde, konuya açıklık getirmenin tam zamanıdır. İlkin atalarımızın geleneklerini olduğu gibi ele almayıp, okuyucuların gözleri önününe sermezsek, onları terk etmekte haklı olduğumuz nasıl anlaşılır? Gerçekte, İncil'in iyileştirdiği ve özelliklerini bildirdiği hastalıkların listesini gözler önüne serersek, İncil'in kutsal gücü ortaya çıkabilecektir. Ayrıca, erdemlerini göstermeksizin, Yahudi metinlerini izlemekte haklı olduğumuz nasıl anlaşılacaktır? Aynı şekilde, kutsal kitaplarına saygı duyduğumuz halde neden onların yaşam tarzlarını reddettiğimizi, İncil'deki düşüncenin öğretisini, ne Helenizm ne de Yahudilik demek olan ve adından bile yeniliğe öncelik verdiği anlaşılan yeni ve gerçek bir tanrısal bilim [sözcüğü sözcü-

güne: theosophia] olan Hıristiyanlığın tam anlamıyla ne demek olduğunu açıklamamız gerekir[3].

"Atalarımızın batıl inançlarına sırt çevirdik": Eusebios'un bu kalıpsözü, Celsius'un (ondan bir buçuk yüzyıl önce) "Yahudiliği bırakmakla Hıristiyanlık, Kudüs'ü kurmak üzere Nil vadisini terk eden Mısırlı Musa gibi davranmıştır" sözleriyle anlatmak istediği türde üstü kapalı bir anlam taşımaktadır:

> Soy bakımından Mısırlı olan Yahudiler, Mısır'da hâkim olan dinsel adetleri hor görüp reddettiklerinden, oranın halkıyla uyuşmazlığa düşmüşler ve bunun sonucunda Mısır'ı terk etmişlerdir [...]. Mısırlılara yaptıkları, Mesih diye İsa'yı benimseyenler tarafından kendilerine yapılmıştır. Halkla olan uyuşmazlık, her iki durumda da yeniliğin nedeni olmuştur[4].

O halde görülüyor ki, Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte Mısır-Yunanistan-Yahudiye üçgeni tamamıyla kaybolmamış, tersine, Celsus gibi bu "yenilik"e karşı direnenlere "düşman"ın özelliklerini daha iyi değerlendirme olanağını sağlamıştır.

Hıristiyanlığın sahneye çıkmasıyla birlikte, diğer antik yorum modelleri yerle bir oldu. Gerçekten de Hıristiyanlık, tarihsel bir tanrıbilimi getirir; bu tanrıbilim, Eskilerin genellikle doğal bir anlaşmanın (konsensüs) sonucu olarak açıklamakla yetindikleri ortak bir kökene, ilk tanrı esinine (vahiy) götürür. Anlaşma kuramı, özellikle Cicero'nun *De Natura deorum*'la (Tanrıların Doğası) ilgili diyaloğunda açıklanmaktadır. Muhatap kişilerden biri olan C. Aurelius Cotta, bu olgunun düşünsellik, daha doğrusu uygar insanların kanıtlamaya gerek duymaksızın kabullenmiş gibi göründükleri bir gerçeklik düzenine ait olduğunu belirtmektedir: Buna karşılık, birçok topluluk o kadar barbar ve yabanidir ki tanrıların varlığından bile haberi yoktur. Felsefi tanrıtanımazlık, bu çerçevede kuralı doğrulayan bir istisna olarak görünmektedir[5].

Uygarlık ve din arasındaki bağ, Hıristiyanlıkta Vahiyin yeri neyse, Yunanistan ve Roma'da da öyle bir yer işgal edecektir. İlk Hıristiyanlar, bilgisini Tanrı'dan alan Adem'den kaynaklanan bütün insanlığın, tek Tanrı konusunda belli bir bilgi gerektiren ve doğal bir ışıkla aydınlanan ilkel, ilk ve evrensel bir dine sahip olduğunu sanmıştır. Tertullianus, ruhun doğal olarak Hıristiyan olduğunu ileri sürer[6]. Ancak bu ışıltı, cehaletin karanlıklarında gömülmüştür.

Musa'dan gelen vahiyleri bildiren Nuh, İbrahim ve Yakub'un yanı sıra peygamberler, Mesih ile İncili yaymakla görevli misyonerler heyeti, ayrıcalıklı bir tarihte birer aşama oluşturmaktadırlar. Ulusların bilgelikleri, ışığın bir bakıma kesintisiz olarak aktarıldığı bu tanrısal kurtuluş zincirinin tamamen dışında olmasa da, bu zincirin kenarında bir yerle yetinmek zorundadır. Musa'nın yaydığı Yahudi Yasa'sı, Yunan felsefesi için dolaylı bir ilham kaynağı sayılmaktadır. Hıristiyan düşünürler, İskenderiye'deki Yahudilerin dinlerini savunmak için yazdıkları kitapta yer alan Tevrat'ın yazarı Musa'yla ilgili soyut ve anlaşılmaz düşünceleri geliştirirler; Homeros, Hesiodos, Pythagoras, Sokrates ve Platon'un, kendi dönemlerinden önce yaşayan Musa'dan haberdar oldukları sanılmaktadır[7]. Eskilik, gerçeklik için bir kanıt oluşturduğundan, bu Hıristiyan düşünürler de, Eski Ahit'in ilk beş kitabının yazarı kabul edilen Musa'yı, Yunanlı "tanrıbilimciler"den önce yaşamış bir kişilik olarak görmekte ve böylece onun öğretisinin üstünlüğünü kanıtladıklarını sanmaktadırlar. Ustaca kullandıkları yazılı tarihsel kaynaklar sayesinde, bu tür kanıtlama çalışmalarını geliştirip Musa'nın Homeros'tan tam olarak ne kadar zaman önce yaşadığını saptamaya çalışacaklardır. *Yunanlılara Nutuk* adlı yapıtında Tatianos (2. yüzyılın ikinci yarısı), Musa'nın Troya savaşından dört yüz yıl önce yaşadığını saptamayı başarır. Musa'nın Yahudi halkını Mısır'dan çıkardığı dönemde hüküm sürdüğü bilinen firavun Amaris ile Yunan kralı Argoslu İnakhos arasında eşzamanlı bir ilişki kurmak için, özellikle Mendesli Ptolemaios ve Apion gibi Yunancayla yazan yazarlarca yapılan bazı hesaplamaları temel alır, ancak Kutsal Kitap'a başvurmaz. Gerçekten de "Musa'nın Troya savaşından dört yüz yıl önce yaşadığı" sonucuna varmak için Tatianos, İnakhos ile Agamemnon, yani Musa'nın yaşadığı dönem ile Troya savaşının yapıldığı dönem arasında hüküm süren Argos krallarının adlarını sıralar[8]. Homeros ise, Musa'nın Troya savaşından seksen ya da en çok yüz yıl sonra yaşadığının bazı Yunan kaynaklarca (sırayla Krates ve Eratosthenes) doğrulandığını ileri sürmektedir.

Demek ki, Yunanlılar Musa'dan esinlenebilmiştir. Orpheus'u Musa'nın doğrudan öğrencisi, Homeros'u ise Yunanca çevirisinden Tevrat okuru olarak gören Yunanlı yazarların savunduğu şu yayılma ve ödünç alma savından, hızlı bir şekilde aşırma ya da çalma savına doğru kayılır. Sözgelimi, Origenes şu iddiada bulunmaktadır: Platon, eski bir öyküde de belirtildiği gibi, Mısır'ı ziyaret etmiş ve orada Yahudi geleneklerini yakından görmüştür; bu geleneklerden aldığı kavramların bazılarını ol-

duğu gibi bırakmış, bazılarını da düzenleyip değiştirmiştir. Platon'un, Yahudilerin öğretilerini olduğu gibi alıp Yunanlıları kızdırmaktan çekindiği için böyle bir aşırmaya gittiği düşünülmektedir, çünkü Yahudilerin yabancı nitelikteki yasaları ve değişik yapıdaki politik yönetimleri nedeniyle, genellikle öğretileri insanlarda tiksinti yaratmıştır[9].

Kuşkusuz, bu tür düşünce, İskenderiyeli Yahudilerin din kitabındaki düşünceyle tam anlamıyla aynı işleve sahip değildir. Çünkü bu din kitabı, gerçek bir barbar bilgeliği statüsünü tanımayı amaçlayan bir bütünleştirme ve aydınlatma sistemi olarak düşünülmüştü. Hıristiyanlıkla birlikte, hem Yahudi mirası hem de buna rakip olan Yunan mirası reddedilmeye başlanır.

Ayrıca anlaşılıyor ki Hıristiyanların Ulusal dinler konusundaki sorgulamaları, bir Herodotos, bir Varro ya da bir Strabon'unkiyle aynı türde bir meraktan kaynaklanmamaktadır; tersine, kendine en yakın olandan başlamak üzere, her inançtan insanın –etrafımızdaki dinsizlerden bizleri küçümseyen sapkınlar ya da yobazlara kadar– dinini değiştirmeyi amaçlayan bir din kitabından kaynaklanmaktadır. Antikçağ'ın geç bir döneminde geliştirilen bu savuncalı din kitabı, direnen herkesi etkilemeye yöneliktir. Çoktanrıcılığa inananların dinini değiştirmeyi, hatta ve hatta egemen Hıristiyanlık biçiminin "dışarıda" kalmaya mahkûm ettiği insanların inançlarını kökten kazımayı, temizlemeyi hedeflemektedir. İlk sırada, Roma imparatorluğu bünyesindeki birçok dinsel adete, Ulusal dinlere bağlı kalan ve kısa bir süre sonra Hıristiyanların "pagan" diye nitelendireceği "Soylu" kişiler bulunur. Daha sonra, kırsal ve dağlık bölgelerimizde gelişen sayısız ve son derece değişik dinsel inanç ve uygulamalara (büyücülük ya da diğerleri) katılan erkek ve kadınların yanı sıra, 15. yüzyıldan sonra, büyük keşifler ve sömürgecilik sonucunda ortaya çıkan çok sayıdaki çoktanrıcı topluluklar gelir. Kaldı ki, bu inanç ve uygulamaları –özellikle Orta Amerika ve Peru'daki büyük uygarlıklarınkiler– Antikçağ'daki "uluslar"ınkilerle kıyaslayacağız.

Kâşifler ve Kilise Babaları

- Mayalar ve Aztekler Açısından

Dinler tarihini icra etmek demek, henüz günümüzde sorulmakta olan kimi soruların ortaya çıkışını inceleme zevkine varmak demektir. Bu tür bir çalışma, alabildiğince genel ve karşılaştırmalı nitelikteki bir anketin

kavramsal önvarsayımlarıyla inceleme araçlarının nasıl oluştuğunu ve sürekli değiştiğini görmemizi sağlar. Şimdi, bu olguyu bir örnekle doğrulamaya çalışalım; bunun için, bin yılı aşkın süredir eski pagan dinlerinin galibi olan Hıristiyanlığın bir kez daha dinsel ötekilikle köklü bir şekilde yüzleştiği bir bağlama, yenilikler çağının başlangıcına geri dönelim. Bu yüzleşme, Kilise Babalarının çoktanrılı antik dinler konusundaki düşüncelerine başvurmayı gerektirir. Yeni Dünyanın kâşifleriyle misyonerleri, gerçekte, kendilerini bire bir din savunmasıyla ilgili en geleneksel tavır içinde bulurlar[10]. Ve kaynaklar düzeyinde gözlemleyebildiklerimiz de, antik kültürün çöküşünü çağrıştırmaktadır: Çoğu kez, yenilenlerin kimi sözlerini, misyonerlerle kâşiflerin söylemlerinden, bizlere aktarmak istedikleri bilgilerden öğrenebiliyoruz, yoksa doğrudan yerli kaynaklardan değil.

Quiché Mayalarıyla ilgili olarak, *Pop Wuh*'ta belirtildiğine göre, tanrılar ilk insanları yaratmıştır; insanlar, ilkin tanrılara övgü yağdırması için konuşma yeteneğiyle donatılan varlıklar olarak düşünülmüştür: "Açık renkteki ahşaptan yapılan insanlar gün ışığına çıksın ve bize yakarsın, tapınsın[11]." Ancak, bu ilk yaratılan insanlar, bu konuşabilen bostan korkulukları, kendi yaratıcılarını unutmuşlardır. Tanrılara övgüler yağdıracaklarına –ki bu amaçla yaratılmışlardı–, sağduyudan yoksun hareketlerde bulunmuşlardır. İnsan gibi konuşmakta, insan gibi üremekte, ancak dört ayak üzerinde amaçsız bir şekilde dolaşmaktadırlar. Göğün Ruhu, onları yok etmeye karar vermiştir. "Kendi yaratıcıları karşısında, dilsiz, güçsüz, yararsız kalmışlardı. O nedenle, sakatlandılar, yok oldular: Gök'ten bir ateş yağmuru yağdı üzerlerine[12]." Nihai insanlar, ataları olan bu vücutları açık renkteki (sarı ve beyaz) mısırdan oluşan dört yaratıktan ancak çok daha sonraları yaratılacaklardır[13]... "Konuştular, düşündüler, duydular, yürüdüler ve dokundular [...] Görüşleri sonsuza dek uzanıyordu. Göğün altında bulunan her şeyi gördüler. Var olan her şeyi gözlemlemek, incelemek için bir bakış atmaları yetiyordu, onlara hiçbir şey engel değildi, baktıkları şeylere yaklaşmaya bile gerek duymuyorlardı, yerlerinden kıpıldamadan her şeyi görüyorlardı. Muazzam bir bilimleri vardı [...]." Kendilerini yarattığı için tanrılara şükrettiler. Ancak, her şeyi açıkça görmeleri ve bilmeleri tanrıların hoşuna gitmedi: "Yaratıklarımızın söyledikleri iyi değildir. Artık, en büyüğünden en küçüğüne kadar her şeyi bilmektedirler [...]. Yalnızca etraflarındaki şeyleri görmeleri, yeryüzünün yalnızca bir bölümünü görmeleri için neler yapmalıyız şimdi? [...] Arzularını kısıtlamak için kendi eserimizi biraz bozmamız gerekir"[14]. Bunun üzerine, Göğün Ruh'u, bundan böyle sırf kendilerine en yakın olan şeyi

görsünler diye, onların göz kürelerini kararttı. Ayrıca, üresinler ve kendilerini beğenmekten vaz geçsinler diye, onlar için eş yarattı.

Maya kabileleri, bu ilk çiftlerden gelmektedir; şimdi bulundukları ülkeye yerleşmeden önce, uzak topraklardan nasıl geldikleri anlatılmaktadır. Bu yeni ülkede, dilleri ve yüzleri çok farklı olan, ancak çılgınlar gibi yaşayan siyah ve beyaz ırktan başka insanlara rastladılar. Avrupalıların ve kölelerinin dünyasıyla tanışmaları, kültürlerarası farklılaşma olayından sonra olur: "Güneşin doğduğu yerden gelen atalarımız bu ülkeye yerleşti. Henüz bir tek dilleri vardı, henüz ne ahşapa ne de taşa tapıyorlardı, Tzakol'un, Bitol'un, Göğün Ruhu'nun, Yerin Ruhu'nun sözlerini unutmamışlardı[15]."

Dillerle kabilelerin ana halk bünyesindeki farklılaşması, Mayaların çıkış yerlerinden şimdiki yerleşim bölgelerine doğru yaptıkları gezi sırasında gerçekleşir[16]. Bu dilbilimsel farklılaşma, dinsel bir değişim de eklenince hızlanır: İnsanlar kendi dilleriyle artık doğrudan yaratıcıya değil, bazı ahşap ve taş figürlere tapmaya başladılar. Son derece Hıristiyanvari ve Babilvari özellikler taşıyan bu efsaneye göre, Mayaların ataları, başlangıçta, ilk ülkelerinde putlara tapmıyordu ve tek bir dili, yaratıcı tanrının dilini konuşuyorlardı. Hıristiyanların din kitabında sözü edilen ve doğal ışık adını verebileceğimiz şey onların kültünde de vardı.

Kesinlikle Amerikan yerlilerine özgü bir yapım olan bu ortaya çıkış miti, fetihten sonra birkaç kez yeniden elden geçirilmiştir. Kuşkusuz her seferinde yerlilere özgü kalan, ancak Hıristiyanlığın varlığına tepki gösteren bir efsanedir bu: Kökenlere ilişkin kendi öyküsünü, fetihle dışarıdan dayatılan bir ideolojiyi ve efsaneden oldukça etkilenen bir yorumu göz önünde bulundurarak aktarır. Fetihin yapıldığı döneme daha yakın olan bazı öyküler, bu izlenimi doğrulamaktadır.

Cortez'in yol arkadaşı Lopez de Gomara, Cozumel adasındaki tapınakları çok açık bir şekilde tasvir eder[17]: Kare şeklindeki kulelere benzeyen bu tapınakların alt tarafları üst taraflarından daha geniş olup (yani piramit biçiminde), her tarafta ortadan yukarı doğru çıkan basamaklar bulunmaktadır. Tepede, çatısı hasırla kaplı bir kulübe vardır. Mayalar, bir "küçük kilise"yi andıran bu kulübede, tanrılarını (heykellerini) saklar ya da duvar üzerine onların resimlerini çizer. Ana putlarının içi oyuktur; rahip, bu oyuktan içeri girip konuştuğunda, putun konuştuğu izlenimini veriyordu. İspanyollar, "kule"nin alt tarafında, bir duvar üzerinde bir haç resmi bulurlar. Gerçekte, kuraklık dönemlerinde yerlilerin gelip adak yaptıkları yağmur tanrısıydı bu ve biraz da haç işaretini çağrıştıran bir figürle gösteriliyordu. "Haç kültünü nereden aldıkları bilinememektedir,

çünkü, İspanyollar gelmeden önce, İncil'lerden söz edildiğini hiç duymamışlardı."

Avrupalılardaki bu mükemmel gözlem ve kurgusal tahmin karışımı, aynı şekilde gözlem ve tahminlere dayalı olan yerlilerin tepkisinin nasıl olacağını bildirir. Olağanüstü şiddette bir sarsıntıya dönüşecek olan bu gerçek karşılaşma, Cortez'lerin Mexico'ya (eskiden Aztek imparatorluğunun başkenti olan bu kente Tenokhtitlan deniliyordu) varmasıyla gerçekleşecektir.

Bu sarsıntı konusunda bir fikir edinmek (dinler tarihi düzeyinde) istiyorsak, özellikle Bernal Diaz'ın öyküsünü okumamız gerekir[18]. Orada, kutsal krallıkla vahşi dinsel törenlere ilişkin motiflerin yanı sıra, Moktezuma'nın, İspanyolların üstün bir bilgiye sahip olduğunu kabullendiği şaşırtıcı sözleri de yer almaktadır.

Bernal Diaz'ın belirttiğine göre, etrafında dönülmeden Moktezuma'nın sarayına girilmiyormuş, zira doğrudan girmek sakıncalı sayılıyormuş. Moktezuma'ya gelince, o toprak üzerine basmıyor, sırf halı üzerinde yürüyormuş. Kimse ona bakamazmış, kimse onu kucaklamazmış, ondan uzak durulurmuş. Sarayın içi labirent biçimindeymiş. Ve sarayın ortasında, bir tür canavar hüküm sürüyormuş: "Duyduğuma göre, diye ekler Bernal Diaz, ona çocuk eti sunuluyormuş [...]. Ancak biliyorum ki başkanımız, yerlileri kurban edip etlerini yemekten dolayı onu kınayınca, kendisine artık bu türden hiç yemek hazırlanmamasını emretmiş." Cortez'in belirttiğine göre, Moktezuma kendisinin bir tanrı olmadığını ona söyleme gereğini duymuş. O sırada, İspanyollar, "imparatorun dua ettiği sarayda" konuk edilmişti ve Moktezuma'yla karşılaşmayı bekliyordu [...]. Kendi putlarına yakın olalım diye bizi bu saraya yerleştirmişlerdi, çünkü bize de *teules* ["tanrı"] deniliyordu. Neyse, şu ya da bu nedenle olsun, kısaca saraya yerleştirilmiştik".

Moktezuma ana tapınağı İspanyollara gezdirirken, hakaret korkusuyla önden yürür. İmparatora birçok önemli kişi eşlik eder. Çok görkemli bir tahtıravan içinde yolun yarısına geldiğinde, putlara saygısından ötürü, tahtıravandan inip yolun geri kalan bölümünü yayan olarak kateder. Çok sayıda rahiple birlikte merdivenleri çıktıktan sonra, ilkin Huikhilobos'un (Huitzilopokhtli) önünde buhurluk sallar... O arada, İspanyollar büyük Mexico alanına ulaşır ve oradaki zengin pazarlarda gördükleri güzel şeyler nedeniyle hayrete düşerler. Daha sonra, sırtlarını alana dönüp, tapınağın etrafındaki avlulara girerler: Salamanque alanından daha geniş olan bu avlulardan her biri mükemmel bir şekilde temizlenmiştir (en ufak bir ot kırıntısı, bir toz bile olmadığı belirtilmiştir). Moktezuma, İspanyolları kabul

etmesi için altı rahiple iki önemli şahsiyeti görevlendirirken kendini bazı adak törenlerine verir.

İspanyollar, tapınağın yüz on dört basamağını çıkıp, birkaç büyük taşın bulunduğu tepedeki platforma ulaşırlar. Platformda, kurban olmayı bekleyen zavallı yerliler durmaktadır. Orada, bir ejderhanın yanı sıra, başka kötü sembolleri ve çok miktarda kanı çağrıştıran kocaman bir figür görülür. Moktezuma, dua edilen yerden çıkar ve İspanyol misafirlerine oradaki ucsuz bucaksız manzarayı gösterir: Komşu kentlerle bu kentler içinde parıldayan beyaz tapınaklar bile görülüyordu.

O sırada Cortez, Fray Bartolomé de Olmedo'ya dönüp şöyle der: "Muhterem Peder, bana öyle geliyor ki, kilisemizi tam buraya kurmamıza izin vermesi için Moktezuma'nın ağzını biraz arasak iyi olur." Peder, bunun kuşkusuz iyi olacağı, ancak bundan söz etmenin belki de sırası olmadığı yanıtını verir. Cortez, Moktezuma'ya putları kendisine göstermesini ister. Moktezuma, rahiplere danıştıktan sonra, Cortez'le yanındakileri ayin odasına alır. Tavan, zengin ahşap süslemelerle kaplıdır. Orada, iki mihrapla iki devasa heykel bulunmaktadır: Heykellerden biri, savaş tanrısı Huikhilobos'u (Huitzilopokhtli) temsil etmektedir ve vücudunda, değerli taş, altın ve unu andıran bir hamurla yapıştırılan irili ufaklı inciler bulunmaktadır; diğeriyse, Cehennemlerin tanrısı Teskatepuka'yı (Tezkatlipoka) temsil etmektedir ve bir ayı başıyla, parlak aynadan yapılmış gözleri vardır. Bütün vücudunun üzerinde, şeytanı andıran küçük figürler yer almaktadır.

Tapınağın dibinde, yarı insan-yarı timsah bir yaratık gömülmüştür. Bu, ekinler tanrısıdır (Tlalok): "Vücudunun yarısında dünyadaki bütün hububatın bulunduğu anlatıldı bize."

Dikkatimizi ansızın, ölüm bildiren davul seslerinin yanı sıra, kan, korkunç bir koku ve kurban edilecek insanın artık hayali olmayan gerçek varlığı çeker: Boynuz sesleriyle birlikte, korkunç bir müzik aletinin seslerini duyar gibiydik.

Cortez, o sırada bir şeyler söyler; Bernal Diaz onun ne söylediğini aktarmaz, ancak sözlerinin içeriğini tahmin edebiliyoruz. Cortez'in sözleri, Moktezuma'yı kızdırır. Moktezuma, şu beyanatta bulunur: "Biz putlarımızın iyi olduğunu düşünüyoruz; bize sağlık, yağmur, iyi ekin, fırtına ve zafer veriyorlar." İspanyollar bu yerleri terk ederken, Moktezuma dua eder ve büyük *tatakul*'u ya da tanrılara yapılan hakareti, yani İspanyolların yukarı çıkmasına izin vererek işlediği "günah"ı (sözcüğü sözcüğüne: "kirliliği") ödemek için adak yapar.

Kısa bir süre sonra, güçler ilişkisi tersyüz olduğundan, Moktezuma'nın tepkisi köklü bir şekilde değişecektir. Hıristiyanların buraya girmesiyle ve ritüellerdeki kötü davranışlarıyla oluşan kirliliği temizlemek artık (Meksikalılar için) söz konusu değildir; söz konusu olan, düşüncesizlikleri ya da açıkça söyleyecek olursak, kendi öz kökenlerini unutmaları sonucu içine düştükleri hatayı Aztekler olarak itiraf etmektir. Bundan böyle, bu kirliliği, bu putataparlık kirliliğini temizleyecek olan, bu güzel kökeni sahiplendikleri ölçüde, İspanyollardır.

İspanya kralına gönderdiği 30 Ekim 1520 tarihli mektubunda Cortez, Bernal Diaz eşliğinde gezdikleri ana tapınağı tasvir ettikten sonra, şöyle der:

> En fazla inandıkları ve güvendikleri başlıca putlarını kaidelerinden koparıp, merdivenlerden aşağı fırlattım ve muhafaza edildikleri bu ayin odasını temizlettirdim, çünkü ortalık kurban kanından geçilmiyordu. Oraya, Azize Meryem'le diğer azizlerin resimlerini yerleştirdim. Moktezuma'yla yerli halkın önsezileri güçlüydü: Bana ilkin bunu yapmamamı, eğer yaparsam halkın çoğunluğunun bunu öğrenmesi durumunda beni karşılarına alacaklarını, çünkü bütün geçici iyilikleri bu putlara bağladıklarını söylediler [...]. Ben de, tercümanlar aracılığıyla, kendi elleriyle bayağı malzemeden yaptıkları bu putlara umut bağlamalarının hatalı olduğunu; göğü, yeri ve her şeyi yaratan tek bir tanrı olduğunu, O'nun herkesin evrensel tanrısı olduğunu, bizleri de yarattığını, bir başlangıcı olmadığını, ölümsüz olduğunu ve O'na tapmaları, inanmaları gerektiğini [...] anlattım. Bunun üzerine herkes, özellikle de Moktezuma, aslında buralı olmadıklarını, atalarının uzun zamandır burada yaşadıklarını ve vatanlarını çok uzun zaman önce terk ettikleri için, inançlarının bir yerlerinde yanılmış olabileceklerine kendilerinin de inandıklarını söylediler. Ben buralara daha yeni geldiğim için, neye inandıklarını onlardan daha iyi bilmek durumundaydım [...][19].

Aslında, Cortez'in söylediklerine inanacak olursak, doğal Vahiy öğretisini tek başına Moktezuma keşfetmiş olmalıdır; bu öğreti, kuşkusuz şeytanın müdahalesini gerektiren günah kuramıyla sıkı sıkıya bağlıdır. Moktezuma'nın tepkisi, İspanyol kilise adamlarının beklentisini doğrulamaktadır. Cortez'in yazısında, Aztek kralı bu arada yerlilerin ortaya çıkış efsanesinin ilk tanığı olur: Bu efsane, biraz daha Güneyde bulunan ve *Pop Wuh*'ta sözü edilen Quiché Mayalarının yakında anlatacakları efsaneyle çok büyük benzerlikler taşımaktadır. Bu üretken yanlış anlama olayı

(Sahlins[20], buna *working misunderstanding* demektedir), Aztekler açısından, Hıristiyanlık bünyesinde uzun zaman önce geliştirilen ve çoktanrıcılığa ilişkin efsanelerle dinsel uygulamaları doğal ışık öğretisiyle açıklamaktan ibaret olan bir dinsel yorum yöntemine tam uymaktadır; doğal ışık öğretisi, yakında, değerli bir yardımcıya kavuşacaktır: "Şeytanca taklit" öğretisi.

Eski ve Yeni Dünya arasındaki karşılaşma bağlamında yer alan küçük bir örnekte demin gördüğümüz gibi, efsanenin bu kültürlerötesi tezgâhtaki yeniden oluşumu, en eski ülkeleri aydınlatıp dinler tarihinin çağdaş yazgısının ne olacağını bildirdiği ölçüde işimize yarar. Bu yeniden oluşum, gerçekte, doğrudan bu bilim dalını ilgilendiren ve günümüzde henüz yanıt bulamadığı birçok soruya yol açan bazı yöntemler kullanır. Diyebiliriz ki dinler tarihi, büyük ölçüde, başkalarının dinsel uygulamaları konusundaki Hıristiyan bakış açısının bir eleştirisinden doğmuştur.

- Bartolomeo de Las Casas

Yeni Dünyanın dinleri ile Eski Dünyanın Hıristiyan-öncesi dinleri, daha kuramsal bir örnek verecek olursak, Bartolomeo de Las Casas'ın (1474-1566) yaklaşık 1550'de kaleme aldığı *Apologetica Historia* adlı yapıtındaki bir incelemede de karşımıza çıkar. Bu yapıtta, yaklaşık elli bölüm daha görülür ve bunlar, Kilise Babalarının soyu kapsamında yer alan gerçek bir karşılaştırmalı dinler tarihini oluşturur. Yunanistan ve Roma'daki çoktanrıcı dinler, burada, Batı yerlilerinin dinleriyle karşılaştırılarak verilmiştir. Cicero gibi kimi pagan düşünürlerin yanı sıra, Hıristiyanlık savunucusu birçok kişi bol bol anılmıştır. Dinler tarihi açısından Hıristiyanlığın ne demek olduğunu anlayabilmek için bu yazıya bir göz atmak gerekir[21].

"Akılla Kavrayabileceğimiz Tanrı Mefhumu Üzerine" başlıklı 71. bölümü ele alalım. Domeniko tarikatı mensubu olan Las Casas, Aquino'lu Tommaso tarafından aktarılan Aristotelesçi öyküde yer almaktadır. Burada, Filozof adını verdiği Aristoteles'ten ve özellikle *Politikacı*'dan söz eder: "Filozofun planına göre, iyi Cumhuriyetin beşinci bölümü şimdi başlıyor. Filozofa göre bu bölüm, gerçekte, en saygın olanıdır ve kutsal görevle fedakârlıktan oluşmaktadır; doğru ya da yanlış hangi din olursa olsun, bu bölümden sorumlu olan, kendi öz görevleriymiş gibi dinsel ibadet ve hizmetleri yürüten rahiplerdir."

Kutsal hizmetlerin karmaşıklığı ve süslemeler, rahiplerle adakların sayısı, tapınaklara, tanrıların evlerine ve bizzat tanrılara duyulan saygı ve

hayranlık, onlardan çekinme, bütün bunlar, Las Casas'a göre, halkların ihtiyatlı, kesin yargılı ve zeki olduğuna dair birer kanıt oluşturmaktadır. Ve Yerlilerin, kendileri gibi çoktanrıcı olan eski Romalıları bu konuda da imrenecek hiçbir yanları yoktur:

> Tanrının kendi suretiyle yarattığı her insanda, tanrı kavramına doğru yönlendiren doğal bir ışık bulunur [...]. Bu doğal ışık sayesinde bütün bildiklerimiz şudur: Bir Tanrı vardır ve insanlar bu Tanrıya tapmak ve gerçek bir tanrı ve yaratıcı olarak ona hizmet etmek zorundadır; ancak, bir ya da birçok tanrı olduğunu, normal bir akılla kolayca bilemeyiz, çünkü bu, bizim kavrama gücümüzün oldukça çok üstündedir; kavrama gücümüz ile Tanrı arasında bulunan bu sonsuz mesafe, artık başka hiçbir konuda söz konusu değildir.

Dolayısıyla, doğal ışıkla kavrayabileceğimiz Tanrı kavramı çok belirsiz kalmaktadır.

"Tanrının Varlığını Gösteren Birçok Kanıt Üzerine" başlıklı sonraki bölüm, Cicero'dan alınan bir kanıta dayanmaktadır: "Kafasında en azından belirsiz bir Tanrı düşüncesinin olmadığı aptal bir insan hiç yoktur[22]." Las Casas, Eskilerin Hıristiyanlıktan önce ileri sürdüğü klasik kanıtları getirerek yorumunu yapar:

- Kehanetle tanrıların varlığı: Tanrının, aynı nedenlerden sonra her zaman aynı sonuçlar doğurması bu kanıtı doğrulamaktadır;
- Göksel etkiler, toprağın verimliliği, vs.;
- Bizi korkutan olaylar (veba salgınları, deprem, kar, kuyruklu yıldızlar, vs.);
- Gök cisimlerinin rastlantıya bağlı olmayan tekdüze, düzenli, değişmez hareketleri;
- İnsanın, hayranlık uyandıran bu sayısız doğal olayı ve özellikle insanın kendisini yaratamaması.

Hıristiyan yazarların (Nazianzoslu Gregorios, Şamlı Iohannes, Lactantius, Aquino'lu Tommaso) da bu doğal Tanrı kavramını doğruladıklarını hatırlattıktan sonra Las Casas, şu mantıksal sonuca varır: "O halde, barbar, eğitimsiz ya da yabani olsa da, adalarda, dünyanın şu ya da bu köşesinde yaşasa da, bütün insanların doğal olarak ve herhangi bir dinin etkisi altında kalmaksızın tanrının var olduğunu bildikleri doğrudur; bunu, etken sağduyuları, anlaşılmaz, belirsiz evrensel bilgileri sayesinde bilmektedirler[23]."

Batı Yerlilerinin bu savunucusu, buna dayanarak, insanın doğal olarak nasıl dine eğilimli olduğunu büyük bir hevesle göstermeye çalışır. Doğal bir Tanrı kavramının yanı sıra, tanrıyı arayıp bulma yönünde bir arzu, insanların usçu ruhlarında kazılmış bulunan bir eğilim keşfedilir. Herkesin duyduğu bu doğal Tanrı ihtiyacı, ilk günahtan ileri gelen bir körlükle karışmış bulunmaktadır; bu körlük, gerçek Tanrının yardımı ve aydınlığı olmazsa, insanları kaçınılmaz olarak putlara tapmaya götürür. O halde, putataparlık doğaldır, dolayısıyla İncil'in henüz ulaşamadığı bir bölgede rastlanması koşuluyla bağışlanabilir. Babel'de dillerin bölünmesinin arkasında, putataparlığın artması ve yayılması yatmaktadır. Zira, daha önceleri, Vahiyi hatırlayanlar onu herkese iletebiliyordu.

> Diller bölündükten ve uluslar her biri kendi diliyle dağıldıktan sonra, genç insanlar ihtiyarların yerini aldı. Genç insanlar, doğal olarak Tanrıyı arama eğilimindeydiler, ancak inançtan, öğretiden ve hidayetten yoksundular; ilk günahtan kaynaklanan cehalet, azalması şöyle dursun, gitgide artıyordu ve o sırada onları bilgilendirebilecek kimse yoktu: Bu gölgeler, bu izler, bu işaretler, onlara kutsal gerçeklikmiş gibi geldi; onları kutsal kabul ettiler ve büyük bir arzuyla, bitmez tükenmez bir hırsla aradıkları tanrının bu olduğunu düşündüler [...]. Ve dikkatlerini, duyu organlarıyla görüp algıladıkları şeyler dışına yöneltmedikleri için, gece seyahat eden ve büyük bir istekle, özenle aradıkları şeyin gölgesini, benzerini, işaret ya da izini gerçek sanan bu insanlara benziyorlardı [...].

Şeytanların kurnazlığı ve hinliği, sonunda bu doğal hatanın büyümesine katkıda bulunur. Çünkü şeytanlar, yalnızca kutsal görevleri gasp etmekle yetinmedikleri gibi, insanları kıskanmaktadırlar da.

- Huet'nin Musa'ya İlişkin Kuramı

Pierre-Daniel Huet, adını Eusebios'tan aldığı ve 1679'da Paris'te Latinceyle çıkan *Demonstratio evangelica* adlı yapıtını kaleme aldığında, en uzak dinlerin akrabalığını açıklamak için bir başka gerekçeyi –daha doğrusu Musa'nın bütün pagan tanrılara örnek teşkil ettiği yolundaki eski gerekçeyi– geliştirmek ister. Mitoloji bilginlerinin, klasik Antikçağ *fabulator*'larının (masal yazarı), Musa'nın yaşamındaki değişik olaylardan esinlenmiş olabileceği düşünülmektedir. Huet, doğu ve klasik Antikçağ'daki değişik çoktanrılı dinlerin Kutsal Kitap'ın yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını

göstermek istemektedir[24]. Bunu kanıtlamak için, hocası Samuel Bochart'ın yöntemini uygular[25].

Eusebios'ta okuduğumuz Artapanos'tan da esinlenen Huet'ye göre, Mısır dini bütünüyle İsrail dininden gelmektedir: Mısırlılar, Musa'yı tanrı olarak kabul etmişler ve ona, hem Mercurius'un hem de Zerdüşt'le Bacchus'un karşılığı olan Thoth adını vermişlerdir. Ona göre, bu benzerliklerin çoğu bazı kökenbilimsel kanıtlarla doğrulanmıştır. Bir halktan diğerine, İran'dan Hindistan'a ve hatta Çin'e geçerek, heryerde Musa'yla ilgili düşünceleri aramaya koyulur. Öğretisi, ayrıca Evhemerosçuluktan esinlenir: Gerçekte, Musa figürünün bozulmuş bir biçimi olan pagan tanrılarının bir insanı örnek almış olabileceği düşünülmektedir. Ancak, Huet antik dünyayla sınırlı kalmaz. Yeni Dünya'nın misyonerlerinin, özellikle de *Historia natural y moral de las Indias* (Yerlilerin Doğal ve Tinsel Tarihi) adlı yapıtın yazarı José de Acosta'nın ifadelerine dayanan bazı büyük Hıristiyan dogmalarını Perululara bile görür[26].

- Peder Lafitau ve Çıkış

Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps (Amerikan Vahşilerinin Törelerinin İlk Zamanlardaki Törelerle Kıyaslanması) adlı yapıtı 1724'te Paris'te yayımlanan Peder Lafitau'nun hareket noktası, Amerika'daki nüfus yerleşimleri konusunda bir düşünceden ibarettir[27]. Çıkış (o halde, Musa tekrar karşımıza çıkar), burada da merkezi bir öneme sahiptir, ancak Huet'de olduğundan daha değişik bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Seçilmiş halkın Vaadedilmiş Topraklar'a gelmesinin zincirleme bir reaksiyona yol açtığı sanılmaktadır. Büyük nüfus hareketlerinin temelinde, Yafet'in oğullarının Kenan ülkesinden kovulması yatar. Bunlardan Fenike kökenli olan bazıları –kahraman Kadmos'un (Boiotia'da Thebai'nin kurucusu Avrupa'nın kardeşi) torunları–, beraberlerinde getirdikleri alfabeyle birlikte Yunanistan'a yerleşmiştir: Skythia tarafındaki diğer yerleşimlerin ise, Huronlarla İrokuların Amerika'ya geçmesinde belirleyici bir rol oynadığı sanılmaktadır. Gerçekten de, Lafitau'ya göre: "Amerikan halklarının büyük bir bölümü, köken olarak Barbarlardan gelmektedir; Barbarlar, ilkin Yunanistan ve adalarında oturmuş ve "nihayet" Og Roy de Bazan'ın –bu zat, Kenanlılar Yahudiler tarafından kovulduğu dönemde yaşamıştır– Halkları olduğu sanılan Kadmoslular ya da Agenorlular [Avrupa'yla Kadmos'un babası olan efsanevi Fenike kralı Agenor'un torunları] tarafından kovulmuşlardır[28]."

Böyle bir sistemde, Yunanistan'ın Helenleştirilmesi, Yahudi halkın Filistin'e yerleşmesi ve Amerika'ya ilk insanların ayak basması, birbirine sıkı sıkıya bağlı olaylar olarak düşünülmüştür. Abderalı Hekataios'un kurguladığı roman, bu konuda dikkate değer açıklamalar getirir.

Gördüğümüz gibi, Yerlilerin dinini açıklamak için 15. yüzyıldan beri geliştirilen kuramların çoğu, kaynak olarak Kilise Babalarının kanıtlarını kullanmaktadır. Lafitau, öncellerinin etkisinden sıyrılmayı başardıysa da onların bazı görüşlerini savunmayı sürdürmüştür. *Mœurs*'ün (*Töreler*) yazarı, İspanyol misyonerlerin kilise Babalarından aldıkları ve kendisinin özellikle Acosta'nın yapıtlarında rastladığı şeytanca taklit kuramını reddeder. Aynı şekilde, Huet'nin her şeyi Musa'ya dayandırdığı aşırma kuramına da karşıdır. En son olarak, Yerlilerin hiç dini olmadığı ya da Hıristiyanlıkla hiçbir ilgisi olmayacak kadar doğal bir dinleri olduğu yolundaki "tanrıtanımaz"ların düşüncesine karşı çıkar.

Lafitau, başlangıçta kutsal olan, ancak bozulmaya uğrayabilen evrensel bir dinden yanadır. "De la religion[29]" (Din Üzerine) başlıklı uzun bölümde, kutsallığın arkeolojisi biçiminde çok özgün bir sistem geliştirir. Yeryüzü Cennetinden kovuldukları anda Adem'le Havva'ya gönderilen İlk Vahiy'in içeriğini bir gizem ya da gizemli bir görüntü biçiminde yeniden oluşturmamızı az çok sağlayan, klasik Antikçağ'a ilişkin kutsal kitaplar ve yazılı belgelerin yanı sıra, vahşi Amerikan topluluklarının anlatımlarıdır: Doğal Vahiy'den başlamak üzere (Adem'in dini), Antikçağ'a ve Yerlilere özgü çoktanrıcılığa kadar giden dinlerin bir tarihöncesini ortaya koymak amaçlanmaktadır. Lafitau açıkça şöyle der: "Vahşilerin eski dini, temelde Barbarlarınkiyle aynıdır[30]." Böylelikle, ona göre, Antikçağ'ın en eski kaynakları –en eski halklar (Frigyalılar, Mısırlılar, ilk Giritliler) tarafından aktarılanlar–, "putataparlığın etkisi altında kalan birçok karanlık yüzyıldan sonra ancak" yazıya dökülebilmiştir[31]. Bu da, tarihin örtüsü arkasında gerçeğin kolayca görülmemesi sonucunu doğurur. Bununla birlikte, deneyimlerimize başvurmayı deneyebiliriz. Kıyaslama, bu durumda faydalı bir araç olabilir; "vahşiler"in dininin, Frigyalıların, Mısırlıların ve ilk Giritlilerin dinleri konusunda bildiklerimizle ne kadar uyuştuğunu bulmamızı sağlar. Bacchus "şenlik"leri, Tanrıların Anası'nınkiler, Osiris'le İsis'in gizleri, bütün bunlar, Lafitau'nun, Musa'dan ve hatta ilk ebeveynlerimiz Adem ile Havva'nın tarafından Nuh'tan önceki bir döneme ait olduğunu söylediği bir kaynağa dayanmaktadır. "Böylece, çoktanrıcılıkla Kutsal Kitap'lar, Dinin aynı kaynaktan geldiğini bize göstermek için elbirliği yapar[32]." Gerçekte, arı ve kutsal nitelikte yalnızca bir tek din

olabilir; o da, Tanrının Adem'le Havva'ya verdiği dindir. Din, insanlar arasındaki en güçlü bağdır ve ondan kolayca vazgeçilemez. Ancak, bu Musa öncesi ilk din, insanların cehaleti ve tutkuları yüzünden bozulmaya, kokuşmaya yüz tutmuştur.

Şeytanca Taklit

Kilise Babalarından 18. yüzyıla kadar, kendini çok tanrılı dinlerden köklü biçimde ayırmak için Hıristiyanlığın ortaya koyduğu en başarılı ve en kurnazca davranışlardan biri, şeytanca taklit öğretisidir. Lafitau'nun yapıtı ve Aydınlanma çağının gelmesi, küçümsenmeyecek bir öneme sahip olan bu öğretinin reddedilmesine yol açtı; bu öğreti, Hıristiyanlığın anımsama ve unutkanlığa ilişkin mitolojisinde, doğal ışık ile kötülük arasındaki girift ilişkilerin tam ortasında bulunuyordu. Bu, *Interpretatio* denilen geleneksel antik yöntemin kurnazca ve çok etkili olarak şekil değiştirmiş, aşırı yorumlu bir biçimidir.

İS 150 dolaylarında, bu şeytanca taklidin kullanımına ilk kez Iustinus tanık oluyordu. *Lógos* fiilini İsa'nın şahsıyla bir tutuyor ve her insanın usunda bu Fiilin tohumunun bulunduğunu ileri sürüyordu: "Zira, bu Fiilin tohumu, bütün insan türünde doğuştan vardır". Ancak, tohuma ilişkin bu bilgi yetersizdir. Hatta, hataya yol açabileceği gibi, Şeytan'ın müdahalesine de davetiye çıkarabilir[33].

Gerçekte, insanlarda sofuluk davranışlarına son derece benzeyen bazı aldatıcı davranışlar uyandırmak kadar hiçbir şey Şeytan'ı memnun etmez. Sözgelimi Hıristiyan düşünür, Mithra kültünü, birkaç açıdan Hıristiyan gizinin uygulamasıyla karıştırılacak kadar tehlikeli bir düşman olarak görüyordu.

Iustinus, birinci *Apologia*'da[34] (*Savunma*) henüz *eukharistia*'nın (kutsallama ayini) ne anlama geldiğini açıklıyordu: Bu ekmekle bu su katılmış şarap, Tanrıya şükretmek için yapılan bir duanın konusunu oluşturur ve toplantıya katılan müritlere papaz çömezleri tarafından ikram edilir. Bu gıda, Hıristiyanlık öğretisinin gerçeğine inanan, vaftiz olan ve İsa'nın öğretisine göre yaşayanlara mahsustur yalnızca. Bunlar sıradan bir besin ve içki değildir; İsa'nın etiyle kanının simgesidir. İncilde, İsa'nın ekmek alıp tanrıya şükrettikten sonra şöyle dediği anlatılır: "Benim anıma bu, bedenim olsun"; aynı şekilde bardağı alıp Tanrıya şükrettikten sonra, "Bu benim kanım olsun" der ve bunları sadece oradaki müritlere bildirir. Iustinus, o

sırada şu açıklamada bulunur: "Kötü şeytanlar, Mithra gizleri geleneğinde tam olarak işte bunu taklit etmişlerdir: Gerçekte, dine giriş törenlerinde, bazı kalıplaşmış sözler söylenerek ekmekle birlikte bir bardak su sunulur; bunları biliyorsunuz ya da [bilmiyorsanız] öğrenebilirsiniz".

Aynı Aziz Iustinus Martyr, *Tryphon'la Söyleşi*'de, Mithra'nın gizlerini iletenlerin, dine giriş törenlerinin yapıldığı yere "mağara" adını vermeye şeytan tarafından nasıl itildiklerini anlatır. Böylelikle bunların, İsa'nın Betlehem'de bir mağarada doğacağını bildiren Daniel'le İşaya'nın kehanetlerine işaret ettiği sanılmaktadır[35]. Biliyoruz ki Yeremya, rahip Paulinos'a gönderdiği mektupta, İsa'nın Betlehem'de doğacağını bildiren kehanetleri hatırlatmakta gecikmeyecek ve İsa'nın doğumundan sonra, Doğum mağarasının daha sonraları Adonis adıyla da bilinen Tammuz'a yönelik ritüellere ayrılmasına üzülecektir: Böylece, bir zamanlar çocuk İsa'nın viyakladığı mağarada, sonunda, Venüs'ün aşığına yönelik cenaze törenlerindeki ağlamalar yankılanacaktır[36]. Şeytanın kronolojiyi karıştırma ve böylece mutlu bir tarihin tedrici gelişimini tehlikeye atmadaki bu yeteneğine hayran olmaktan kendimizi alamıyoruz. Şeytan, evrensel tarihi dinsel tarihe dönüştüren Vahiy'in zamansal çerçevesine karşı gelerek eğlenmektedir.

Iustinus'tan yaklaşık elli yıl sonra, "ruhun doğal olarak Hıristiyan olduğunu[37]" ileri süren Tertullianus da, şeytanca taklit motifini geliştirir: Din savaşçısının başını süsleyen taç, Mithra'nın öğrencilerinde, Mithra'nın askerine sunulan bir taç olur (*miles*: bir rütbe):

> Karanlık bir mağaraya sokulduğunda, işkence taklidi yapılıyormuş gibi, ona bir taç sunulur ve önüne bir kılıç konur. Daha sonra, bu taç başına konulurken, ona, bu tacın Mithra olduğunu söyleyerek tacı başından çıkarması ve hatta omzunun arkasına doğru itmesi buyurulur. O andan itibaren hiç taç takmaz artık ve bu, onun için, yeminiyle ilgili sınavı başarıyla geçtiğinin bir kanıtıdır: Tacı reddettiği ve tacın tanrısında olduğunu söylediği için, hemen Mithra'nın bir askeri olduğu kabul edilir. Burada, bazı kutsal gerçekleri taklit eden şeytanın kurnazlıkları görülür[38].

Ulusların tanrılarıyla dalaşan Hıristiyan tartışmacılar, bu "tanrı"ların varlığını değil, kutsal niteliklerini yadsımaktadırlar. Aynı şekilde, Hıristiyan yazarlar, paganların sihirli heykellerinin yarattığı birçok mucizeyi (hasta insanı iyileştirme gibi) reddetmemektedir: Onlara göre, bu mucizeler, gerçekte, şeytanların işidir. Tanrıya yönelik bir inancı, insanlarca yapılan bir nesneye doğru yönelten putataparlık, pekâla bir şeytan işidir: Bu

tanrıbilimsel tanım, Ortaçağ'da biçimlendirilen –özellikle Aquino'lu Tommaso tarafından– öğretilere temel teşkil edecektir; 16. yüzyılda, Peru ve Meksika'daki İspanyol misyonerlerin yanı sıra, 17. yüzyılın başında Cizvit Matteo Ricci de bu tanıma başvuracaktır. Ricci, Çin'in mezhepleri olarak gördüğü bazı kutsal üçlüleri de –Budizm ve Taoizm gibi–, Tanrıya benzeme hırsından henüz vazgeçmeyen "yalanın babası"nın bir icraatı olarak görmektedir[39].

Hatırlanacağı üzere, Hıristiyan öğretilerinin devreye girmesinden önce, taklitçi kişi, şeytan değil, "tanrıbilimci şair" idi: Musa'nın birer taklitçisi olan Homeros, Mousaios ya da Orpheus. İskenderiye'deki Yahudi dininin geliştirdiği aşırma kuramı, gerçekte, şeytanca taklit (*imitatio diabolica*) kuramından önce geliyordu. Aşırma kuramı da, sözgelimi Orpheus'un Mısır'a yaptığı gezi konusunda Sicilyalı Diodoros'un aktardıklarına bakılacak olursa, ödünç alma ve yayılma kuramının bir tepkisi, değişikliğe uğramış bir biçimi olarak görülüyordu.

Hıristiyanlık, başkasını coşturup ona aynı şeyi dedirtmek için yeni bir tarz getirir; bu tarz, ilk bakışta, günümüzde bir süredir "dinlerarası" adı verilen ve diyalog anlamına geldiği sanılan sözcükle uyuşmaz gibi gelebilir. Şeytanca taklit kuramı, Antikçağ'ın geç dönemlerinde böyle bir diyaloğun içine düştüğü en belirgin tehlikelerden biriymiş gibi gelmektedir. Günümüzde, ilişkileri bazı "büyük" dinlerle Animizmin (Canlıcılık) ya da Şamanizmin birkaç "temsilci"siyle sınırlandırmak koşuluyla, tekrar uzlaşma sağlanabilir. Her türlü Hıristiyan düşünce akımlarına göre, gerçek, pek doğal olarak, yalnızca *imitatio* (taklit) kuramını dile getirebilenlere aittir. Bu üstünlük inancı, Jan Assmann'ın "Musa farkı" adını verdiği şeyin nihai sonucunu oluşturur. Yunan/barbar ya da Romalı/yabancı karşıtlığından daha kesin ve dinler tarihinde görece yeni bir olgu söz konusudur burada. Sırf Akhenaton'un ilâhilerinde ve Eski Ahit'te[40] embriyo halinde bulunan böyle bir kopma, yalnızca Hıristiyanlık ve daha sonra İslamiyet'le birlikte açıkça ortaya çıkar[41].

Din. Sözcük ve Anlam

Ödünç alma, öncelik hakkı ve pişmanlık senaryolarından uzaklaşıp, *imitatio diabolica* öğretisine ve 18. yüzyıla kadar üniversite-öncesi dinler tarihine yön verecek olan bilgince efsanelere ulaşmak için, tek yasal kutsal uygulama olarak tanımlanan şey ile diğer tüm uygulamalar arasında

köklü bir ayrım yapma olanağının ortaya çıkması gerekti. Yalnızca kendini iyi hissetme ya da başkalarından üstün olma duygusu söz konusu değildir burada; yeni bir kategorinin ya da en azından köklü değişikliğe uğramış bir kategorinin ortaya çıkmasına yol açan bir inanç söz konusudur: "Din". Bu köklü ayrımın tarihsel koşullarıyla bu yeni din kavramının ortaya çıkışını, kuşkusuz, Romalılardaki *religio* sözcüğünün geleneksel kullanımı ile Hıristiyanlardaki kullanımı arasındaki kıyaslamanın açtığı alanda incelemeye çalışmak gerekir. Sonunda dinler tarihinin çağdaş alanıyla bu bilim kolunu meşgul eden alışılmış sorunların bu alanda belirmeye başladığı görülür.

Religio sözcüğünün Latincedeki geleneksel anlamı için, Cicero'nun bir metnine başvurmak gerekir:

> Tanrılara tapınmayla ilgili bütün şeylere özenle yeniden sarılan (*retractarent*) ve bir bakıma kendini onlara verenlere (*relegerent*) *religiosi* (dinci) adı verildi; nasıl ki *elegantes* ["kibar, seçkin"] sözcüğü *eligere* ["seçmek"] fiilinden ve *diligentes* ["titiz"] sözcüğü *diligere* ["sevmek"] fiilinden türemişse, *religiosi* sözcüğü de *relegere* ["kendini vermek"] fiilinden türemiştir. Gerçekte, bütün bu sözcükler kendi içinde *religiosus* ve *legere*'yle ["koparmak, toplamak, kendine almak"] aynı anlamı korumuştur.

Émile Benveniste'e göre, *religio*'yu bir ölçülülük, kaygı, "yeniden okuma" biçimi olarak gören bu kökenbilimsel açıklama, en iyi açıklamadır. Benveniste'in üstteki çevirisini, biraz değiştirerek koydum[42].

Bununla birlikte, Antikçağ'dan itibaren önerilen ve çağdaş yazarlar tarafından sık sık benimsenen bir başka yorum daha vardır; buna göre, *Religio* sözcüğünün, *ligare*, "bağlamak" fiiliyle ilişkilendirilmesi gerekir. Lactantius'un yapıtlarında rastladığımız bu yorum, *religio*'nun insanı tanrıya "bağlayan" bir sevgi "bağ"ı olduğunu düşünen Roma'daki Hıristiyanlarca benimsenmiştir[43]. Eğer iki düşünce arasında kesin karar vermek isteniyorsa, *religio* sözcüğünün kökenini değil, ortaya çıktığı değişik koşulları incelemek gerekir[44]. İlk bakışta, bu sözcüğün çağdaş yazarların "din" adını verdikleri şeyi belirtmediği görülür. *Dinler* (çoğu kez çoğul olarak), Cicero'nun da önerdiği gibi, ilkin, özellikle ataların geleneklerine göre icra edilmesi gereken dinsel törenler sırasında ortaya çıkan bir kaygı, bir tereddüdü ifade eder. Latincedeki *religio* terimi, böylece "bir şeyden kaygılanmama", ihmal anlamına gelen *neglegentia* sözcüğüyle karşıt bir anlama sahiptir. *Legere*'den ayrıca, "seçerek toplamak, belleğinde tutmak, anlamak" anla-

mına gelen *intelligo* fiili türer. Böylece, *religio*'nun en temel anlamı, Benveniste'in de söylediği gibi, "bir şeye yeni bir tercihmiş gibi tekrar sarılma, eski bir tutuma geri dönme" eylemi olarak algılanan "kendini verme" ya da "kendinden geçme"dir. O halde, Romalıların *religens*, "kaygılı, kuruntulu" olması yerindedir: Din, "kaygısızlık"la çelişir. Böylece, tanrıların adıyla edilen yemine gösterilmesi gereken kaygılı saygı konusunda Titus Livius'un kaleme aldığı yazıda, *religio* sözcüğünün, vaadin çiğnenmesine yol açan "tanrıların ihmali" (*neglegentia deum*) anlamıyla çeliştiği görülür[45].

Cicero[46] için *religio, cultus deorum*, "tanrılar kültü" ya da kişilerin kendini tanrılara verdiği ritlerin geleneksel ve göreneksel olarak yerine getirilmesi demektir. Böylelikle *religio*, kişinin tanrıyla olan ilişkisini doğrudan ilgilendiren bir davranıştan daha çok, rite ilişkin bir davranış gibi görünmektedir. Burada, son bir nesneye, tanrıya değil, aracılık aletine yönelik bir kaygılı saygı söz konusudur. Burada saygı duyulması gereken, insanüstü ya da görünmezle iletişimin geleneksel tarzlarıdır.

Homojen ve özgül bir olaylar bütününü belirten bir kategori olarak dinin görece yeni bir Batı, bir Hıristiyan buluşu olduğu düşüncesi konusunda bir süreden beri din tarihçileri arasında bir uzlaşma sağlanmakta olduğu görülmektedir[47]. Demek oluyor ki, çok tanrıcı toplumlar, bizim sınıflandırma anlayışımızı tehlikeye düşüren çoklu ilişkiler gerektirmektedir. Dinsel ritler, inançlar, politika ve ekonomi; karmaşık, kalabalık ve sağlam bir tek bütünde birbirinin içine girmiş bir halde bulunur. Antikçağ kapsamında dinden söz etmek, uygun olmayan bir kavramı Antikçağ'a yüklemekle eşdeğerdir. Ancak bu, yalnızca Antikçağ'ı ilgilendirmez. Geçmişte ve kimi zaman da günümüzde "ilkel", "doğal" ya da "animist" diye nitelendirdiğimiz uygulama ve inançları da ilgilendirir.

Dinler tarihi, Hıristiyanlık ve ardından İslamiyet tarafından dinlerin, farklı, birbirinden iyice ayrılmış ve bir seçim, bir sapkınlık olasılığını çağrıştıran nesneler olarak görüldüğü andan itibaren mi başlar acaba?

Hıristiyanlık, İmparatorluk dönemindeki dinlerin, büyülerin ve inançların çok biçimli bütününün yanı sıra, o sırada kendisi de bir din olan Yahudiliğe karşı koyarak *vera religio* (gerçek din) olmuştur. Yine de, bu karşı koyma, bu ayrım birçok anlama gelebilir ve sırf Hıristiyanlığa da ait değildir: Gerçekte, "diğer"inin karşısına, onu kapsadığını ve onun kendisine bağlı olduğunu ileri süren bir "aynı"yı çıkarır. Augustinus'un *Revizyon*'undan birkaç satır okuyalım tekrar[48]. Bu tanrıbilimci, burada, *religio christiana*'nın (Hıristiyan dini) *vera religio* olduğunu belirttiği *Gerçek Din*

Üzerine adlı bir kitap yazdığını hatırlatır. Sözcüğü sözcüğüne şu alıntıyı yapar: "Günümüzde, Hıristiyanlık dini, bilgi ve uygulaması ile en güvenli biçimde kurtuluşa götüren bir dindir". Ardından, şu yorumda bulunur:

> Ben, sözcüğün belirttiği gerçeğe göre değil, sözcüğe göre bu düşüncelerimi ifade ettim. Zira, şimdilerde Hıristiyan dini adı verilen bu gerçek, daha önce de, hatta eski insanlarda bile vardı; ilk başlardan itibaren, bizzat İsa gelene dek, insan türünde gerçek hiç eksik olmadı; işte o zaman, daha önce var olan gerçek din, Hıristiyan dini adını almaya başladı [...]. Yazıldığı gibi, müritler ilkin Antakya'da Hıristiyan adını almıştır. O nedenle dedim ki: "Günümüzdeki Hıristiyan dini", daha önceki zamanlarda var olmasına karşın, bu adını ancak daha sonraları almıştır[49].

Bu koşullarda, dinler tarihinin görünürde uluslararası kuruluş, gazeteci ve devlet yetkililerince benimsenen –ne yazık ki– Hıristiyan anlamını değil de, en eski anlamını kullanmamızın –ki, belki de en mantıklısı budur– daha uygun olup olmadığını kendimize sorabiliriz: Yeniden okumaların ve seçimlerin tarihi, kaygıların, tereddütlerin tarihi, dinsel ritlerin ve bu ritlerde yapılan söylevlerin tarihi. Hiçbir seçimi önceden varsaymayan bu tür nesne, kuşkusuz, doğal ışık kadar yaygındır[50].

Dinle İlgisi Bulunmayan Kıyaslamacı Bir Bilimin Kökenleri

Açıkça görülüyor ki, tarihsel ve eleştirel türde bir bilim kolunun oluşması için, dinsel ve mitolojik çerçevenin dışına çıkmak gerekti. Sözgelimi, 16. yüzyılda Domeniko tarikatı mensubu Bartolomé de Las Casas'ın *Historia apologetica* adlı yapıtı ile 18. yüzyılda Cizvit peder Joseph François Lafitau'nun *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps* (Amerikan Vahşilerinin Törelerinin İlk Zamanlardaki Törelerle Kıyaslanması) adlı yapıtında gördüğümüz dinler arasındaki karşılaştırmanın açıkça dinsel nitelikte olan ilk ifadeleri bu çerçeve içinde oluşmuştu. Birbirinden uzak kültürlerde görülen dinsel olaylar arasındaki benzerliklerin kıyaslanması ve açıklanması, artık yeryüzü Cennetindeki Adem ile Havva'ya ilişkin Vahiy efsanesi ya da Nuh'un deniz yolculukları, Musa'nın başka kültürlerden aşırma ya da en son olarak *imitatio diabolica* efsanelerine dayandırılamaz. Gerçek bir dinler tarihi olabilmesi için, bu

bilim kolunun işlediği konudan belli bir mesafede durması, yani dinden kurtulması gerekti.

Çağdaş dinler tarihi, gözleme dayalı bir bilim kolu olmak ister. Betimlemek ve yapısıyla mekanizmalarını anlayabilmek amacıyla, konusuna dışarıdan yaklaşır. Onun içindir ki birçok çözümleme aracını, işlediği konuya uyarlayarak sürekli geliştirir ya da başka yerden alıp yeniden biçimlendirir[51]. Sahip olduğu araçlar, ikili bir mesafenin ürünüdür: Etnologun (ki, bir süreden beri metro dahil her yere gitmektedir[52]) uzağa bakışının sağladığı mesafe ile eski gelenekleri (filolojik, tarihsel, arkeolojik açıdan) incelemenin gerektirdiği mesafe. Bilimsel bir bilim kolu olarak dinler tarihi, gerçekte, 19. yüzyılın ikinci yarısında, Yunanistan, Mısır, Mezopotamya, İran, Hindistan, Çin ve Japonya'nın klasik geleneklerinin eleştirel incelemesi ile uzak ya da marjinal kültürlerin etnolojik incelemesi arasındaki karşılaşmadan doğmuştur. Burada söz konusu olan, her biri kendine özgü bir mesafede bulunan ve birbirini tamamlayan iki deneyleme tarzının karşılaşmasıdır. Dinsel alandaki bu mesafe olanağı, aynı zamanda, Rousseau'nun sivil din kavramını getirmesiyle çağdaş tarihe geçen bir başka olaya daha bağlıdır[53]. Laikleştirme yöntemlerinin gelişmesi, özellikle Durkheim ve etrafındakilerin yanı sıra, Nathan Söderblom ya da Rudolph Otto gibi tanrıbilimcilerde, (tapınağın iç avlusu, ön alanı demek olan) "kutsal"ın bu bilim kolunun öz konusu olmasına yol açacaktır[54].

19. yüzyılda, dinler tarihi öğretiminin bir bilim dalı olarak üniversiteye girmesi, laik düşüncelerin gelişmesiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Söylendiğine göre, dinsel alanın tamamen dışına kayma süreci yeni sorunlara yol açabilir[55]. Bunun yol açacağı boşluk ya da eksiklikler karşısında nasıl bir davranış sergilemeliyiz? Görünürde kimi sosyolog ve/veya tanrıbilimciler arasında ısrarla yayılan bir söylentiye göre, bir gün dinden değil de laikleşmeden kurtulmanın zamanının geldiği ortaya çıkarsa, gelecekte bu bilim kolunda "kutsal"ın yerine geçebilecek yeni bir uzlaşma ya da geçiş konusu mu bulmak gerekecektir? Bu yönde herhangi bir bilimsel öneri olmaması durumunda, kısa bir süre önce Marcel Detienne'in de önerdiği gibi[56], her zaman kıyaslamacı bir gelecek konusunda bahse girmek en iyisidir.

Tarihçilerle etnologlar açısından kıyaslamacılığın farklı anlamlar taşıdığını vurgulayan Detienne, tarihçilerle etnologların uygulamalarında "farklı kıyas"lar bulunduğunu belirtmektedir. Kaldı ki, bu konuların değişmesine bağlı olarak, ön varsayımlarla beklentiler sürekli değişmektedir. Lafitau'nun, Hint-Avrupacıların (Max Müller'den Georges Dumézil'e

dek) ve kimi etnolog ya da antropoloğun (Tylor ve Frazer'dan Claude Lévi-Strauss'a dek) yazılarını anımsamak yeterlidir. Yazılarda, vurgular sürekli değişmektedir; kimi zaman ritüeller kimi zaman mitolojiler ön plana geçer. Farklılaşmalar ve tercihler değişim içindedir; kültürlere ilişkin geniş ve belirgin biçimler yaklaşımından (Marcel Mauss'un, Britanya Kolombiya'sı *potlatch*'ını Trobriand *kula*'sıyla kıyaslaması gibi[57]) mikromekanizmalar yaklaşımına kadar gidilir. Şunu belirtelim ki mikromekanizmalar yaklaşımı, birbirinden farklı kültürel alanlara (örneğin, kehanet ya da büyü yöntemlerinin usul ve işlevlerinin incelenmesi[58]) ait uzmanlar arasında yapılan söyleşilerle ortaya çıkar.

Uzun süre, değişik kültürlere ait şu ya da bu rit ya da mitler arasındaki benzerlikleri belirtmeye çelıştık. Rudolph Otto, Gerardus Van der Leeuw ya da Mircea Eliade'nin "olaybilimsel" yaklaşımına tepki olarak, en azından bir kuşak, iyi bir kıyaslamanın farkı aramaktan ibaret olduğu kanısına varmak istemiştir. Özlerden ve evrensel ana örneklerden sıyrılmak söz konusu olduğu sürece, bu tavır kendini pekâlâ haklı gösterebilir. Ancak, bazı ters etkilere de yol açabilir. Kuşkusuz fark, bir kimlik temelinde ancak ortaya çıkabilir. Bu çelişik incelemedeki oyunun kuralı, kaçınılmaz olarak, bir konunun (örneğin insan) yakın türle (hayvan) ve son farkla (akıllı) tanımlanmasını salık veren eski Aristotelesçi ve Tommasocu skolastiğin kuralıyla birleşmek tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktadır. Böylelikle, ortak bir mitolojik Hint-Avrupa kültürü temelinde, kahramanın hasmına karşı savaşı üç katına çıkar; Georges Dumézil'in incelemeleri, nihayet, Horatius'larla Curiatus'ların öyküsünün Romalı özgüllüğünün (tüzel), başka özgüllüklerle (İran, Hint, Kelt ya da Kafkas) olan karşılıklı ilişkileriyle tanımlanmasına götürüyordu[59]. Farkların incelenmesi, doğrudan, genel anlayışların ya da tarzların saptanmasına, tinsel olmasa bile kültürel bir morfolojinin kurulmasına yol açıyordu; buradaki dayanak noktası, Herder'de olduğu gibi[60], ortak yapıtların karşılaştırılmazlığına ilişkin estetik örnek ve şiir sanatıdır.

Kısacası, tanrıların incelenmesinde başarıyla uygulanan yöntem, kültürlerarası kıyaslama yöntemiyle Dumézil'in yöntemine epey benzemektedir. Bir ara Marcel Detienne'le Jean-Pierre Vernant'ın kendi ortak çalışmalarında kullandıkları bu yapısal yöntem, tanrıyı, başka tanrılarla ilişkiye girdiği bir sistemin içerisine oturtmaya götürür. Bu durum, en sonunda tanrının, başka tanrılarla olan ilişkilerinde iyice tanımlanmış bir yer işgal etmesini sağlar.

Bundan böyle, bir tanrının, bütünlükçü bir etkinlik içerisinde ayrımsal bir yaklaşımla tanımlanabileceği yolundaki bu düşünceyle kesin ola-

rak yetinmemiz söz konusu değildir, diye ekler Detienne. Bu açıdan bakıldığında bir panteon, sonunda, her tanrının komşularına göre sabit olan, özgül bir nitelikle tanımlanan bir yer işgal edebileceği biraz fazla statik bir sistem olarak algılanabilir; bu yerin sınırları, değişik eylem araç ve tarzlarıyla, evren ve insanla kurulan özel ilişkilerle, toplumsal ve tanrıbilimsel tercihlerle çizilmiştir[61]. O zaman, "Afrodit kimdir, Dionysos kimdir ya da Zeus kimdir?" sorusuna hep aynı anlamı kastetmek üzere yanıt verebiliriz. Böylelikle ad, bir nitelikten, bir eylem tarzından ve dünyayla, insan toplumuyla ve diğer tanrılar topluluğuyla kurulan bir dizi ilişkiden oluşan tutarlı ve sağlam bir bütün olarak düşünülen bir kimliğe göndermede bulunabilir.

Çağdaş araştırmacılarla çoktanrıcılık uzmanlarının "Kutsal bir varlık iyi bir şekilde nasıl tanımlanmalı? sorusunun eksik olmadığı deneysel türde gerçek bir zorluk üzerinde düşünmek için, kişi olarak tanımlanan bu tanrı düşüncesinden vazgeçmek ki gerekir acaba? Ya da daha açık bir şekilde söyleyecek olursak: Şu ya da bu denemenin sergileyici niteliğini kabul ettikten sonra, bir panteon çerçevesinde, çok değişik biçimlerde ortaya çıkabilen varlığı, zorunlu olarak durum ve koşulları belirten özel bir adla nasıl belirtebiliriz?

Gerçekten de, tanrı denilince, her zaman başka tanrılarınkilerle ortak olan ve olmayan onlarca görünüm ve işlev anlaşılır. Demek ki tanrı, dinsel uygulamalarda ortaya çıktığı biçimiyle, toplumsal bir sorunsal, bir düğüm noktası oluşturur.

Gelenekler, mitler ve ritler için de bire bir aynı şey söz konusudur. Bu bütünlerin hiçbiri, "kendi içinde" ayrı olarak düşünülemez, zira bu alanlar da kendi içinde kapalı değildir. Alan incelemesi, bu çürütülemez olguya saygılı kalan karşılaştırmalı bir perspektifle yürütüldüğünde, *Volksgeist* ve "büyük" dinlerle ilgili acı olaylara başvurmaktan vaz geçebilir. Detienne'in de söylediği gibi, bir alandan bir alana sıçramak serbest olmuştur. İncelemeyi nesneleştirilmiş bazı kavramlara bağlayan bağlar kopmuştur. Bu arada, kıyaslama, yorumun tekelinden vaz geçme eğilimine girer ve böylece, bilgince mitolojilerin tuzağına düşmekten kurtulur ya da en azından böyle bir tuzak riskini azaltır. Kıyaslama, bir laboratuvar çalışması olur. Alanlar arasında bir dizi gidiş-geliş biçiminde kurulmuş olan deney, bazı değişik ve heterojen sembolik biçimlerin birbiriyle ilişkiye sokulması durumunda olup bitenleri gözlemlemekten ibarettir. Olmaması gereken ya da başka biçimler alması gereken bazı uygulama ya da inançlar olduğunu anlamamızı sağlar. Bunun amacı, araştırmacının "birtakım olabilirlikler

arasında bir biçimin formülünü belirten *parçacığı*" algılayabilecek durumda olabileceği bazı kavranılabilir alanlar yaratmaktır[62].

Detienne'in sözünü ettiği laboratuvarlarda, bu çalışma, her şeyden önce, birbirinden uzak bazı kültürel sistemleri çok açık bazı konular çerçevesinde işlemekten ibarettir[63].

Bana gelince, bu güzel serbestliğin, bu enginlere açılmanın daha fazla sınırlanmış olan laboratuvarların –benzer tarihsel ilişkileri olan kimi kültürleri ilgilendirenler– ilgisini unutturmaması gerektiği olgusunu vurgulamak istiyorum. İlişkilerin, kabul ve redlerin, tepki ve karşı-tepkilerin incelenmesi, tarihin kendisini deneysel bir laboratuvar yapmaya götürür. Karşılaştırmanın konusu, Antikçağ'dan itibaren gözlemlediğimiz gibi, karşılaştırma uygulamasının kendisi olur.

Bu denemede, insanbiçimci Yunanistan, hayvanbiçimci Mısır ile tektanrıcı ve tasvir karşıtı Yahudiye arasında yapılan birkaç karşılaştırmalı deneyi anlatmakla ve gözlemlerimizi Hıristiyanlığın Kızılderili topraklarına gelişine kadar yaymakla, bilginin üretici bir uygulamasına ilişkin somut bir örnek vermek istedim. Dikkati, temel bir tanrıbilim üçgeninin ortaya çıkışı ve kullanımları üzerine yönelttim. Başlı başına bir düşünce akımının, hem Yunan hem de Yahudi uygulamalarının geldiği kaynak olarak gördüğü bir Mısır'a dayalı olan bu yorumsal düzenek, İskender'in seferlerinden hemen sonra, Musa'ya ilişkin Yunan öykülerinin en eski metninden başlayarak etkin görünmektedir.

Bu yorum düzeneği, gerçekte, Mısırlıların, Yunanlıların ve Yahudiyelilerin içine girdiği ve kimi zaman şiddetli geçen bir tartışma konusunda kuramsal açıklamalarda bulunma arzusundan doğmuştur. Kuşkusuz, bu tartışma konusundaki açıklamaları ve bunun düşünsel sonuçlarının analizini, Roma'nın yanı sıra, Keltler, Persler ya da Asurlular cephesinde yürütülen diğer incelemelerle de beslemek gerekir. Manethon, Abderalı Hekataios, Berosius ya da Byblos'lu Philon'un yanı sıra, Halikarnassoslu Dionysios'un bütün tarihsel sistemi ile Kaldealılara, Zerdüştlere, Kelt rahiplerine ve Brahmanlara ilişkin bütün klasik kaynakları da işin içine sokup, onlara aynı türde soru sorabiliriz. Bir inceleme konusu olan karşılaştırma, o zaman, geniş bir tepki ve karşı-tepki ağının düşünsel ürünü olarak görünebilir, ki kaynaklarımız bunu doğrulamaktadır. Bütün bunlar, İS 2. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığın içine girmekte gecikmediği bir çerçeveyi –ki bunu daha önce görmüştük– çizmektedir. Bu tür tartışmanın en önemli yöntemlerinden biri, *counter-histories*, "karşı-hikâye"

adı verilen ve hasımın kimliğinin çarpıtıldığı, anısının tahrif edildiği öyküleri dile getirmektir[64]. Burada, kurgusal olduğu kadar edimsel (performatif) bir olay söz konusudur; Hıristiyan *imitatio diabolica* öğretisi, bunun açıkça en korkunç biçimlerinden biri olacaktır. Mit üretimi ve başkasının yorumu atbaşı gitmektedir.

Bu tepki ve çelişki uygulaması uygarlıkları katettiği ve bunun, ilk ortaya çıkışından başlayarak, Doğu Akdeniz havzasındaki bütün kültürlerin kaynaklarını birleştirdiği görüldüğü ölçüde, açıkça görülüyor ki dinler tarihi, bilimsel bir dal olarak varlığını sürdürmek istiyorsa, günümüzde uluslararası kuruluşlarca listesi yapılan "dinler"i –büyük ya da küçük olsun– ilk inceleme konusu olarak seçmekle yetinmemelidir. Fazla düşünmeden din adını verdiğimiz şeyin tarihindeki gelişmeleri konu alan incelemeleri yan yana getirmekle de yetinmemelidir. Yahudiliğin, İslamiyetin, Hıristiyanlığın, Budizmin ve şu sözüm ona "animizm"in yanı sıra, Japonya'nın, Çin'in, Yunanistan'ın, Mısır'ın, Hindistan'ın, eski Yakındoğu'nun, Roma'nın ya da Etruria'nın "dinler"ini, geçirgen olmayan ayrı nesneler olarak –bir raf üzerinde duran şişeler gibi– yan yana koyma amacını gütmeyi reddetmesi gerekir. Böyle şeyler, bilindiği gibi, modern yapımların sonucudur[65]. Ayrıca, ki bunun farkına daha yeni varıyoruz, az çok başarılı bir biçimde heterojen yapıda birçok unsur içermektedirler: Dinler, sırayla, dünyayla insanları açıklamaya çalışan yapılar, çeşitli biçimde yapılandırılan ya da kurumsallaştırılan topluluksal ve kimliksel kurumlar, hem topluluk içinde iyi davranışlarda bulunmayı sağlamaya hem de topluluk dışında çoğu kez agresif davranışları haklı göstermeye yönelik bir ahlaki kurallar bütünü olarak tanımlanmıştır[66].

Dinler tarihinin ilk amacı, bu şekilde "nesneleştirilmiş" şeylerin ne bir tipolojisini ne de bir soyağacını kurmaktır. Dinler tarihi, ta ilk başlardan beri ne idiyse öyle olmak zorundadır: Sabit sınırlar içerisinde hapsedilemeyen kültürlerin buluşmasından doğan yeni sembolik toplulukların oluşumunu gözlemlemek, tasvir etmek ve incelemekten ibaret olan bir kıyaslama çalışması. Bu etkinliği en iyi şekilde belirten eski terim, *interpretatio* yani "çeviri" idi. Dinler tarihinin bilimsel bir niteliğe kavuşan yöntemi, bilinçli olarak, kendi amacının yöntemini benimsemiştir. Ve anlaşılacağı üzere, her türlü fanatizm ve karanlıkçılıktan uzak olan ve en çok yeğlenen amacı, her şeyden önce, kuşkuculuk düşüncesine sahip olmayı ve titiz davranmayı gerektirmektedir.

Kronolojik Tablo

(Antikçağ'daki Önemli Olaylar)

Hiksoslar (*heqa-khasout*, "yabancı ülkelerin prensleri"), yüzyıldan biraz fazla bir süre, 1650'ye doğru Mısır'ı işgal ederler.

Hiksoslar, XVIII. hanedanlığın kurucusu **Amosis** döneminde, yaklaşık 1540'ta Mısır'dan atılır.

Amarnalıların devrimi (en belirgin özelliği, **Aton**'un "salt" ya da "tercihli" kültüdür), **Akhenaton** adını almadan önce, yaklaşık **1350** yılında tahta çıkan IV. Amenhotep'in eseridir. 17 yıl hüküm sürer.

II. büyük Ramses'in oğullarından biri olan Merneptah [ya da Merenptah], onun yerine tahta geçer ve yaklaşık olarak 1213-1204 yılları arasında hüküm sürer. Libya seferi anısına yapılan bir yazıt olan **Merneptah'ın Dikilitaşı**, bu hükümdarın Asya'da yaptığı diğer seferlere de değinmekte ve bu vesileyle, firavunun yendiği Asya halklarından biri olan **İsrail**'den ilk kez ve yalnız olarak burada (ilgili metnin, hiyeroglif Mısır alfabesiyle **1207**'de yazıldığı sanılmaktadır) söz edilmektedir.

XXIV. hanedanlığın tek firavunu olan ve "döneminde, bir **kuzu**'nun konuşmaya başladığı" **Saisli Bokkhoris** (720-715), Kuch kralı Khabaka

[Sabakôn] tarafından diri diri yakılmıştır. Bu, **Etyopyalılar dönemi**'nin (Chabaka ve Taharqa'nın hükümdarlıkları) başlangıcıdır.

Asurlular (Senaşerib'in oğlu Asarhaddon), Taharqa döneminde Mısır'ı işgal ederler. Memphis, 671'de alınır.

I. Psammetikhos (664-610) Asurluları kovar ve XXVI. Sait hanedanlığını kurar (664-525).

Yahudiye kralı **Josias**'ın dönemi (639-610).

Kudüs'ün Nabukadnezar tarafından ilk kez alınması (597).

Sedecias isyanı ve **ilk Tapınağın yıkılması** (587). **Babil'e sürgün.**

II. Psammetikhos'un (595-589) Yunanlı ve Karyalı paralı askerleri, Afrika sınırını savunur: Abu-Simbel'de bulunan devasa heykel üzerindeki iki Yunanca yazıta bkz.

525-404: **Mısır üzerindeki ilk Pers hâkimiyeti** (= XXVII. Hanedanlık: Kambyzes, I. Dareios, Kserkses, I. Artakserkses ve II. Dareios). Bu krallık döneminde, Elephantine'de **Yahudiyeli bir paralı asker kolonisi** olduğu bazı Aramca belgelerce doğrulanmaktadır. Ancak, Yahudiyelilerin oraya, İÖ 7. yüzyılın sonlarında, Psammetikhoslar döneminde yerleştiği konusunda herkes uyuşmaktadır.

Herodotos, yaklaşık 450'de Memphis'i ziyaret eder.

Elephantine'deki Yahudi tapınağı, 410'da, II. Dareios döneminde Mısırlılar tarafından yıkılır. Tapınak daha sonra yeniden inşa edilir.

404: **Mısır** (Amyrtea), **Pers İmparatorluğun'dan ayrılır. Son Mısır hanedanları** (XXVIII., XXIX. ve XXX. hanedanlar), sırayla Sais, Mendes ve Sebennytos'a yerleşir.

Mısır'da hüküm süren en son Mısırlı firavun olan **II. Nektanabo** (yaklaşık 359-342), III. Artakserkses'e yenilir.

Perslerin Mısır'ı ikinci kez işgal etmeleri. Bu işgale, **Büyük İskender** son verir: **Mısır seferi** 332-331 yılları arasında yapılır. İskender bir kurtarıcı olarak karşılanır. Siva vahasında, Memphis'te Hammon Tapınağına giriş **ve İskenderiye'nin kurulması.**

"Cüzamlılar" efsanesi (Mısırlı Musa), Satrap Ptolemaios (320-315) döneminde oluşur. Daha sonra, onun yerine **I. Ptolemaios Sôter** (305-282) geçecektir.

Abderalı Hekataios (I. Ptolemaios dönemi) **ve Manethon** (II. Ptolemaios dönemi, 284-246).

İskenderiye'de **Sarapis kültünün** kurulması (I. Ptolemaios Sôter ile II. Ptolemaios dönemleri).

İskenderiye Kütüphanesi'nin kurulması (II. Ptolemaios dönemi).

Tevratın Yunancaya çevrilmesi (Septanta değişkesi; II. Ptolemaios dönemi).

IV. Antiokhos, ilk kez Kudüs'ü 169 yılında kuşatır ve bazı değerli nesnelere el koymak üzere Tapınağa girer (1 Markos I, 16). **Yıkım Korkusu** adıyla bilinen Kutsallığa saygısızlık 167'de görülür.

167-164 yılları arasında Mısır'a sığınan rahip IV. Onias'ın önderliğindeki Yahudi kolonisi için Heliopolis şancağına bağlı **Leontopolis'te bir tapınak kurulur.**

Artapanos (yaklaşık İÖ 150).

Mısır, bir Roma eyaleti olur (İÖ 30).

Pompeius Trogus ve Strabon, yapıtlarını Augustus döneminde yazarlar.

Kudüs Tapınağının Titus tarafından yıkılması (İS 70).

Tacitus, *Historiae* adlı yapıtını Traianus döneminde (98-117) yazar.

Notlar

Giriş

1) R. Debray, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque* (Bu rapor, Milli Eğitim Bakanı için hazırlanmıştır). Bu düşünce eski olup, kökeni Fransa'da 19. yüzyıla dayanmaktadır. Konuyla ilgili başka yazılar da vardır: Bkz. É. Littré, *Revue de philosophie positive*, 1879, s. 366-374; M. Vernes, *L'Histoire des religions, son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger.*

2) Bkz. Ph. Borgeaud, "Qu'est-ce que l'histoire des religions?"; Aynı yapıt, "Réflexions sur la pratique de la comparaison en histoire des religions".

3) *Odyssée* V, 79-80.

4) Las Casas, 16. yüzyılın ilk çeyreğinde *Apologetica Historia*'yı kaleme almıştır; krş. *altta*, s. 169-171.

5) Dupuis, *Origine de tous les cultes, ou Religion universelle.*

6) G. F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen.*

7) Frazer'in en önemli yapıtı, *Rameau d'Or (The Golden Bough-Altın Dal)* ile ilgili toplu yazılardır. 1880'den 1935'e kadar aralıksız olarak çalışıp, düzenli olarak eklemeler yapmıştır. *Altın Dal*'ın birinci baskısı (Frazer, o zamanlar otuz altı yaşındaydı), iki cilt (1898); ikinci baskısı, üç cilt (1900); 1911-1935 yılları arasında yayımlanan üçüncü baskısı ise on iki cilt içermektedir! Dinsel olaylarla ilgili gerçek bir ansiklopedidir bu (Marcel Mauss'un ifade ettiği gibi). 1922'de, ansiklopedinin kısaltılmış bir baskısı yayımlanmıştır. Türkçesi: *Altın Dal*, çev: Mehmet H. Doğan, Payel, İstanbul 1991, 1992 (2 cilt).

8) Bildiğimiz gibi, Georges Dumézil ilkin, Hint-Avrupa dilleri arasındaki benzerlik konusunda karşılaştırmalar yapmıştır. Ancak bu durum, onun konu dışına çıkıp Kutsal Kitap (bkz. özellikle *Mythe et Épopée*, III, s. 41-44) ya da Kızılderili kültürleri alanına girmesine

kesinlikle engel teşkil etmemiştir. Dumézil'in yapıtının ideolojik sonuçlarına ilişkin tartışma için, özellikle C. Grottanelli'ye bkz.: *Ideologie, miti, massacri. Indeoeuropei di Georges Dumézil.*

9) Bkz. *Traité d'histoire des religions*. Eliade'ın yapıtının politik görünümü için bkz. *altta*, s. 199, not 24.

10) Roma dinler tarihi okulunun kurucusu olan Raffaele Pettazonni, sürekli karşılaştırmalar yapmıştır: Ayrıca bkz. *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, cilt I; *I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa; La confessione dei peccati; L'onniscienza di Dio.*

11) Claude Lévi-Strauss'un *Mythologiques* adlı yapıtının dört cildi, gerçek bir karşılaştırmalı laboratuvar niteliğindedir.

12) Karşılaştırmacı yaklaşımın önemi ve gelişmesiyle ilgili olarak bkz. Ph. Borgeaud, "Le Comparatisme en histoire des religions"; F. Boesflug ve F. Dunand (der.), *Le Comparatisme en histoire des religions*. Frazer'ın *Altın Dal* adlı yapıtıyla ("When the Bough Breaks", *History of Religions*, 12, 1973, s. 342-371; *Map is not Territory*'de tekrar ele alınmıştır) ilgili araştırma yapmaya başladığından beri, Jonathan Z. Smith karşılaştırma konusunu sürekli düşünmüştür. Ayrıca bkz.: *Drudgery Divine*; C. Grottanelli-B. Lincoln: "A brief note on (future) research in the history of religions". Ayrıca Michel Despland (*Comparatisme et christianisme*, s. 7-8), aşırı bir sakınım adına sık sık karşılaştırmacılığı reddedip *yalnızca bir* dinin tarihini (uzmanlara yönelik Hıristiyanlık mitolojisinin ağır bastığı) inceleme yanılgısına tekrar düşmeden, 19. yüzyıldan başlayarak din tarihinden dinler tarihine nasıl geçildiğini göstermektedir. Bkz. M. Detienne, *altta*, s. 180.

13) Bu konuyla ilgili olarak, J.-P. Vernant'ın aydınlatıcı sayfalarına bkz.: "Formes de croyance et de réalité en Grèce", *Entre mythe et politique*, s. 237-252. Ayrıca bkz. P. Veyne: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*. Türkçesi: *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?*, çev.: Mehmet Alkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.

Çok Eski Birkaç Sorun: Belirli Klasik Noktalar

1) Bkz. L. Robert, "Lucien en son temps".

2) Lucianos, *Alexandre ou le faux prophète* 30, 8-10.

3) Arnobius, *Contre les nations* I, 39, 1 (çev.: *CUF*); bkz. VI, 14.

4) İskenderiyeli Clemens, *Protreptique* IV, 46.

5) Lucianos, *Le Coq* 24; bkz. aynı yapıt, *Jupiter Tragique* 8: Bu alıntı, E. Talbot'nun çevirisinden yapılmıştır; *Œuvres complètes de Lucien*, Paris, 1857. Yuvalarını heykellerin oyuklarına yerleştiren farelerle hamam böceklerinin imgesi Hıristiyan yazarlarca işlenecektir: Örneğin, Arnobius, *Contre les nations* VI, 14.

6) Lucianos, *Sur les sacrifices* 11 (çev.: E. Talbot).

7) Bu konuyla ilgili olarak, bkz. M. Barasch, *Icon*, s. 30: "To feel close to the god when you are near to its image brings home, however vaguely and dimly, the perception that in some way they are one" ("İmgesinin karşısında bulunduğunuzda tanrıyı yakınınızda hissetmek, belirsiz ve anlaşılmaz gibi gelse de, tanrıyla imgesinin bir bakıma birbirinden ayrılamaz olduğu duygusunu uyandırmaktadır").

8) Bu sorunun dinsel açıdan ele alınışına yönelik kanıta dayalı çoktanrıcı bir eleştiri için, Macarius Magnes adındaki tanınmayan bir kişinin yanıt olarak yazdığı *Apocriticus* metninde belirttiği *Contre les Chrétiens* adlı kitaba gönderme yapılabilir; hangi tarihte yazıldığı bilinmeyen bu metni Adolf von Harnack (*Texte und Untersuchungen*, 37, Leipzig,

1911; *Porphyrius gegen die Christen. 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate*), Porphyrios'a mal etmektedir: Bkz. *Apocriticus IV*, 20-30 (İngilizce çevirisi: J. Hoffman, *Porphyry's against the Christians*, s. 83-88).

9) En önemli kanıt, Ptolemaios Philadelphos'un Bacchus adına düzenlediği büyük bir törenle ilgili olarak Kalliksenes'in (Athénée Yayınları, *Banquet des sophistes* V, 197 c-203c; bkz. A. Bernand, *Alexandrie la Grande*, s. 334-341) yaptığı tasvirdir. İS 1. yüzyılda matematikçi ve mühendis olan İskenderiyeli Héron, *Sur la construction des automates* adlı kitabında (Teubner Yayınları, s. 386; şekil 94a yeniden oluşturulmuştur), görünürde meşalesi kendiliğinden yanan bir sunakta bulunan dinsel bir makinenin tasvirini ayrıntılı olarak yapmaktadır: Adaktan sonra, Dionysos'un geri döndüğü, *thyrsus*'tan (Bacchus'un sopası) süt fışkırdığı, kupadan şarap aktığı görülür, zil ve davul sesinden oluşan bir müzik duyulur, Bakhos rahibelerinin dansı hayranlıkla izlenir. Ayrıca, Rufin'in İskenderiyeli Sérapeum'un akıbeti konusunda yazdığı öyküde yer alan Sarapis'in mıknatıslı ve kendiliğinden yukarı kalkan heykeliyle ilgili olağanüstü tasvirini (*Histoire ecclésiastique* XI, 23) karşılaştırınız (Th. Mommsen Yayınları, *Eusebius Werke*, II. *Die lateinische Übersetzung des Rufinus, Griechische christliche Schriftsteller* 9, 2, Leipzig, 1908, s. 1027-1029; bkz. F. Thelamon, *Païens et chrétiens au IV. siècle. L'apport de l'"Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée*).

10) *Home fictor deorum* konusuyla ilgili olarak, bkz. üstü kapalı bir üslupla yazılmış olan *Asclépius* adlı kitap, s. 23-24 ve 37-38 (*CUF*'ta A. D. Nock ile A.-J. Festugière'in açıklamaları dahil). Ayrıca, bkz. P. Boyancé, "Théurgie et télestique néoplatoniciennes", s. 197-199.

11) B. Alroth, "Changing Modes in the Representation of Cult Images", özellikle s. 10; bkz. H. A. Shapiro, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, s. 27-36.

12) Plutarkhos, *Parallèles* 17 = *Œuvres morales* 309 F.

13) 2 Samuel 6, 6; Levililer 16, 2.

14) İmgenin bu uygulamaları için, krş. E. Kuhnert, *De cura statuarum apud Graecos*; G. Hock, *Griechische Weihegebraüche*, s. 49-64. Dağınık halde birkaç örnek vardır: Apulée, *Métamorphoses (L'Âne d'or)* XI, 9 (Yunanistan'da İsis Kültü); M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, s. 46-49 (*Tonaia*, Samos'ta Hera bayramı); krş. Athénée, *Banquet des Sophistes* 15, s. 672 C vd.; Lactantius'un, Varro'dan söz ettiği yapıt *Institutions divines* I, 17, 8. Pausanias, *Description de la Grèce* 9, 3, 3 (Boiotia'da *Daidala* bayramı); krş. Nilsson, *a.g.y.*, s. 50 *vd.*; F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, s. 193-216. Brauron ya da başka yerdeki giysili heykeller (Artemis): P. Brûlé, *La Fille d'Athènes*, s. 226-227. Panathenaios bayramı (Athena *peplos*'u): P. Brûlé, *a.g.y.*, s. 99. Daha da güzelleşsin diye, bir tanrının heykeline örtü armağan edilmesi: D. Aubriot-Sévin, *Prières et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, s. 312, no: 51 (Burada, P. Demargne, F. Vian ve B. Cassin'den söz edilmektedir). Hakaret edilen ya da dövülen (kamçılanan) heykeller: Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, s. 107-114. Krş. D. Metzler, "Bilderstürme und Bilderfeindlichkeit in der Antike".

15) J. Scheid, "Le flamine de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux", s. 227-228. Krş. P. Veyne, "La nouvelle piété sous l'Empire: s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples"; S. Estienne, "Les dévots du Capitole, le culte des images dans la Rome impériale, entre rites et superstitions".

16) Minucius Felix, *Octavius* 24, 8.

17) Seneca, *Dialogue sur la superstition*, fr. 35 (= Augustinus, *Cité de Dieu* VI, 10, 2).

18 Herodotos, II, 172 (çev.: A. Barguet, Paris, 1964). Bu kısa öyküyü, daha sonra Plutarkhos da işlemiştir: *Le Banquet des sept sages* 6 (151.).

19) İskenderiyeli Philon, *De vita contemplativa* 7. Krş. Ch. Clerc, *Les Théories relatives au culte des images*, s. 130. Bu öyküye ilişkin Yahudi değişkesi için, bkz. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, s. 122 vd. Yazar, hahamların bu öyküyü çok değişik bir yönde kullandıklarını ortaya çıkardı: Adem'in bir çamur parçasından yaratılışından önce ya da hemen sonra Tanrı ile melekler arasında geçen konuşmalarla ilgili anlatıları yorumlamak için bu öyküden ilham alıyorlardı.

20) Justinius, I *Apologie* IX, 2; Athénagore, *Supplique* XXVI; krş. Tertullien, *Apologétique* XII, 2. Krş. M. J. Milne tarafından *American Journal of Archaeology*'de toplanan dosya, 48 (1944), s. 32, no: 44.

21) Jean de Léry, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil*. Krş. Ch. Grosse, *Les Rituels de la Cène. Une anthropologie historique du culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e-XVII^e siècles)*, s. 255-256.

22) R. P. Le Vavasseur, *Cérémonial selon le rite romain*, cilt I, s. 21.

23) A.g.y., s. 608-609.

24) Krş. Ch. Clerc, *Les Théories relatives au culte des images*, s. 32: "Dökülmesine, dövülmesine, yontulmasına karşın, o henüz tanrı değildir..." (Minucius Felix'in metninden daha önce de söz edilmiştir, bkz. s. 28).

26) Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* V, 5, 1.

27) Krş. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, s. 128. Yazar, burada M. P. Nilsson'ın otoritesine başvurmaktadır. Theophrastos (kr. *aşağıda*, s. 36), batıl inançlı kişinin kavşaklardaki yağlı taşlar önünde diz çöküp *proskúnesis*'i icra ettiğini açık biçimde belirtmektedir. Kutsal bir yeri selamlamak için diz çökmekten ibaret olan bu alışılmış davranış, niteliği gereği geleneksel bir davranıştır ve uzun süre önce kanıtlanmıştır. Batıl inançlı kişinin örneğinde gülünç olan, bu kişinin diz çökmek için seçtiği yerin ya da vesilenin oldukça bayağı olmasıdır. Bu çok yaygın davranış için, bkz. Aristophane'nın *Ploutos*'u, s. 771 *vd.*; Hipponax, fr. 37 Diehl; Sophocle, *Philoctète* 657; *Électre* 1375. Diz çökme, niteliği itibarıyla sıkça rastlanan bir davranıştır, ancak ölülere yönelik değildir: Krş. F. T. Van Straten, "Did the Greeks kneel before their Gods?".

28) Krş. G. Lozza, *Plutarco, De Superstitione*, s. 8-15; L. Bruit Zaidman, *Le Commerce des dieux*.

29) *Religio* için, özellikle *alta* bkz., s. 203-206.

30) Krş. D. Grodzynski, "Superstitio".

31) Augustinus (Varro'dan alıntı yapar), Fr. 47 Cardauns, *Cité de Dieu* VI, 9: A *superstitioso dicat* [scil. *Varro*] *timeri deos, a religioso autem tantum uereri ut parentes, non ut hostes timeri.*

32) Xénophon, *Mémorables* I, 1, 14 [1]. *Plutarco, De Superstitione* adlı yapıtında G. Lozza (*Agésilas* X, 8 ve *Cyropédie* III, 3, 58'de), Ksenophon'un *deisidaímon* sıfatını övücü anlamda ("batıl inanç" anlamında değil, "tanrılardan korkan, tanrılara saygı gösteren" anlamında) kullandığını ortaya koyar; Aristoteles'in yapıtında da aynı durum söz konusudur: *Politique* V, II (1315 a 1). Bu sıfata açıkça olumsuz bir anlam yükleyen ilk kişi Theophrastos'tur. İosephos'un (*İlkçağ Yahudi Yapıtları* X, 42) *deisidaimonía* terimini oldukça olumlu bir anlamda kullanmaya devam ettiği ortaya çıkacaktır: Manassé, kendini tanrıya vakfettikten sonra, *deisidaimonía*'ya (büyük dinsel çaba) girişip Kudüs Tapınağı'nı ve kentini temizler.

33) Ksenophon için, bir önceki notu krş. Plutarkhos (İS yaklaşık 46-120 yılları), *Isis ile Osiris*'le ilgili kitabında, açıkça Yunanlıların bir ayrıcalığı diye nitelediği bu gerçek çevrenin savunuculuğunu yapar: "Geleneksel ritleri uygula ve onlara her bakımdan uy, ancak unutma ki tanrılar, herhangi bir kurban ya da bir dinsel eylemden daha çok, kendi gerçek

doğaları konusundaki doğru düşüncelerden hoşlanırlar ve ancak bu şekilde, ateizm kadar ağır bir suç işlemekten kendini sakınabilirsin: Batıl inanç" (*Isis et Osiris* 11 = 355 D; Fr. çev.: C. Froidefond, *CUF*). Daha sonra, şu açıklamalarda bulunur: "Yunanlılar, Euripides'in de söylediği gibi, güvercinin Afrodit'e, yılanın Athena'ya, karganın Apollon'a, köpeğin ise Artemis'e adanmış birer hayvan (*hierón*) olduğuna inanıyormuş: "Sen [köpek], sokağı aydınlatan Hekate'nin [bir çeşit meşale taşıyan kavşaklar tanrıçası, Artemis'le özdeşleştirilmiştir] imgesi (*ágalma*) olacaksın..." Ancak, Mısırlıların çoğu bizzat hayvanları (*therapeúontes autà tà zôia*) kutsayıp tanrı olarak görmüştür ve böylece, dinsel ritlerine (*tàs hierourgías*) gülünç ve saçma bir görünüm kazandırmakla kalmayıp –bu, saçmalığın en küçük sakıncasıdır– saf ve zayıf kişileri yalın bir batıl inanca (*deisidaimonía*), daha fazla zeki ve gözüpek kişileri ise ateizmin kaba [sözcüğü sözcüğüne: hayvansı] mantığına (*eis athéous... kaitheriôdeis logismoús*) sürükleyen tehlikeli bir inanç (*dóxa deinē*) yerleştirmişlerdir" (*Isis et Osiris* 70 = 379 D-E; çev.: C. Froidefond, *CUF*).

34) *Summa Theologica*, IIa, IIae, q. XCIV, al.

35) *Religio*'nun Hıristiyanca tanımı ile bunun Hıristiyanlık öncesi anlamı arasındaki ilişki için, bkz. *alta*, s. 205.

36) Herakleitos, Fr. 241 Kirk-Raven-Schofield (*The Presocratic Philosophers*, 2. Baskı, Cambridge, 1983, s. 209) = Fr. 5 D.-K.

37) *A.g.y.*, Fr. 204 Kirk-Raven-Schofield (s. 190) = Fr. 68 D.-K.

38) Krş. Ksenophanes'in 166 ilâ 172 arasındaki metinleri (Kirk-Raven-Schofield, s. 168-169).

39) *A.g.y.* Fr 168-169 (Kirk-Raven-Schofield, s. 169) = B 15-16 D.-K.

40) Y. Amir, "Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus", s. 2. Yazar, Helen Yahudi yazarlarının Xenophanes'in bu özdeyişini bildiklerini ortaya koymuştur: *Oracles sibyllins*'e (II, 127; III, 11) ve Eusebios'un andığı Aristobulos'a (*Préparation évangélique* XIII, 12) göndermede bulunmaktadır.

41) *A.g.y.*, Fr. 170, 171 ve 172 Kirk-Raven-Schofield.

42) Eschyle, *Suppliantes* 96-103 (benim çevirim).

43) Homeros'la Hesiodos'un reddine Xenophanes'te ve büyük bir olasılıkla Herakleitos'ta da rastlanır. Kuşkusuz Platon'u da unutmamak gerekir!

44) Herodotos II, 52, krş. *altta*, s. 49 vd. Platon'dan başlayarak, *nomina barbara* ve yabancı bilgeler konusundaki tartışmalardan da aynı sonuç çıkmaktadır: Krş. *altta*, s. 52 vd.

45) Simonide, Fr. 190 B Bergk: *ho lógos tôn pragmáton eikón*.

46) Krş., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, yay.: H. von Arnim, Zénon, Fr. 264 ve Chrysippe, Fr. 1076 (insan biçimindeki heykel ve imgeler için); Diogène de Babylone, Fr. 33, 13 *vd.* (şairler için).

47) Krş. G. Lieberg, "Die *Theologia tripertita* in Forschung und Bezeugung"; *a.g.y.*, "Die Theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens"; A. Dihle, "Die Theologia tripertita bei Augustin"; Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, s. 193-225.

48) Varron, Fr. 21 Cardauns = Augustinus, *Cité de Dieu* IV, 31.

49) *Cité de Dieu* IV, 31 (çev.: G. Combès, "Bibl. augustinienne").

50) *A.g.y.*

51) Caius Plinius Secundus, *Histoire naturelle* XXXV, 157. Varro'yla ilgili olarak, krş. Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, s. 184-192 ("Varron et le problème des statues divines").

52) Augustinus (*Cité de Dieu* IV, 9), Varro'nun tek ve imgesiz bir tanrıya tapanların aslında başka bir adla Iuppiter'e taptığını düşündüğünü söylemektedir. Yahudileri ya da belki de Persleri değil de kimi kastetmektedir? Krş. Varro, Fr. 4 Cardauns (= Augustinus, *Cité de Dieu* VII, 35). Kilise Babalarıyla ilgili olarak, açıktır ki Numa doğrudan Musa'dan esinlenmiştir: İskenderiyeli Celemens, *Stromates* I, 15, 71, 1-2; Eusèbe, *Préparation évangélique* IX, 6, 3.

53) Varron, Fr. 38 Cardauns (= Tertullien, *Apologétique* 25, 12). Arnobius'un (*Contre les nations* VII, 1 = Varron Fr. 22* Cardauns) getirdiği kanıtlara inanacak olursak, Varro'nun kişisel görüşü, duygudan yoksun olan bronz, pişmiş toprak, alçı ya da mermer tanrılar gibi gerçek tanrıların da kurban (*sacra*) istemedikleri yönündedir: "Kurban yapmazsan, hata işlemiş sayılmazsın; ancak, kurban yaparsan karşılık beklememen gerekir" (*neque ulla contrahitur, si ea non feceris, culpa, neque ulla, si feceris, gratia*). Bununla birlikte, tanrıların insan biçimindeki imgeleri, istiareli bir yoruma göre bir bilgelik aracı olabilir. "Varro, bu yorumları şöyle aktarıyor: Ona göre eskiler, tanrıların heykellerini, simgelerini ve süslerini tasarladıysa öğretinin gizlerine yeni başlayan kişiler bu putlara baktıklarında onlarda dünyanın ruhunu, yani gerçek tanrıları kafalarında bulmak içindir. Kendisine öyle geliyor ki, bu putlara bir insan biçimi verilmesinin temelinde, insan bedeninde bulunan ölümlü ruhun ölümsüz ruha çok benzediği düşüncesi yatmaktadır. Aynı şekilde, tanrıların kaplarla belirtilmesi ve Liber tapınağında şarabı belirtmek için bir şarap kabı konulması aynı düşünceye dayanmaktadır: Bir şeyin, içerisine konduğu kapla ifade edilmesi. İnsan biçimindeki heykel için de aynı şey söylenebilir: Heykel, düşünen ruh anlamına gelmektedir, çünkü genelde, kap örneğinde olduğu gibi, insanların Tanrı'nın ya da tanrıların oluşmasını istediği ruhun yapısını içermektedir" (Augustinus, *Cité de Dieu* VII, 5; çev.: G. Combès, "Bibl. augustinienne" = Varron, Fr. 225 Cardauns).

54) Plutarkhos, *Vie de Numa* VIII,12 (çev.: *CUF*).

55) Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* II, 18 (çev.: V. Fromentin ve J. Schnäbele: *Les Origines de Rome*, "La roue à livres").

56) *A.g.y.*, II, 21. Krş. Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux*, s. 100-104.

57) Krş. F. Hartog, "Rome et la Grèce: les choix de Denys d'Halicarnasse".

58) Mitlerin eleştirisinin, burada, açıkça *oikistai* işlevini –*poietai* işlevinin tersi– gören kişilerce yapılması, onların Platon'un yapıtına başvurmuş olabileceklerini (*République* II, 17-18) göstermektedir (378e-379a).

59) Python'un ölümünden kendini aklasın diye bir süreliğine Admetos'un koyunlarına bakmaya mahkûm edilen Apollon ya da Laomede'nin emriyle Troya surlarını diken Poseidon örneklerini aklımıza getirebiliriz.

60) "Persephone'nin kaçırılması, Dionysos'un başına gelen felaketler ve bunun gibi başka olaylar karşısında Yunanlıların yaptığı gibi, tanrıları öldüğü için siyah giysili kadınların günlerce kendi göğüslerine vurup ağlaştığı yas sahnelerine de burada rastlanmaz" (Denys d'Halicarnasse II, 19; çev.: V. Fromentin ve J. Schnäbele).

Yunanistan'la Mısır Arasında

1) *Iliade* I, 401, 406 (Briareos); II, 811-815 (Myrhina); XIV, 291-292 (*chálkis*); Odyssée X, 303 *vd.* (Moly; çev.: Ph. Jaccottet); XII, 61 (Planctes). H. Güntert, dosyanın tümünü incelemiştir: *Von der Sprache der Götter und Geister*; krş. F. Létoublon, "Les dieux et les hommes. Le language et sa référence dans l'antiquité grecque archaïque". Ayrıca bkz. *allta*, dipnot 3.

2) *Théogonie* (*Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, s. 387) konusundaki (vazgeçilmez) yorumunda Martin West aynı düşünceyi paylaşmaktadır.

3) F. Bader, *La Langue des dieux ou l'Hermétisme des poètes indo-européens*. Krş. R. Lazzeroni, "Lingua degli uomini e lingua degli dei"; C. Watkins, "Language of Gods and Language of Men: Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions".

4) Lycophron'un *Alexandra* adlı yapıtının gizemli yazısında (*griphoi*), bununla ilgili sonraki çalışmaları aramak isteyebiliriz. Ancak, gerçekte, büyük Yunan ustalığına ilişkin bu olağanüstü belgede daha başka şeyler bulunmaktadır: Kehanetle ilgili deyimlerin ustaca bir oyunu. Büyük bir Lykophron uzmanı olan André Hurst'e, bu konuda ihtiyatlı davranmamı sağladığı için teşekkür ediyorum. Krş. Licofrone, *Alessandra*; 1991'de Milano'da M. Fusillo, A. Hurst ve G. Paduano tarafından yayımlanmıştır.

5) J. Assmann: "İamblikhos'ta ve Mısır kaynaklarında "kutsal dil" kuramı"yla ilgili ek, *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne*, s. 107-127. Ayrıca krş. D. Frankfurter, "The magic of writing and the writing of magic: the power of the word in Egyptian and Greek traditions".

6) J. Strauss Clay, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, s. 147. Clay, S. Scheinberg'e gönderme yapmaktadır: "The Bee Maidens of the *Homeric Hymn to Hermes*", s. 11.

7) Ayrıca, Marone'nin "aretaloji"sindeki (tanrıçanın *areta*'sinin, yani büyük iyiliklerinin sıralandığı övgü şiirleri) 22.-23. mısralara bkz.: Krş. Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, s. 17-21.

8) *Philèbe* 18b. Teuth'un "grammatoloji"si için krş. H. Joly, "Platon égyptologue", özellikle s. 35-36; ve tabii kiJ. Derrida, "La pharmacie de Platon". Platon, yazı ve konuşma dili konusunda, bkz. M. Vegetti, "Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon".

9) Krş. Platon, *Phèdre*, s. 274-275.

10) Yine de, Mısır'la ilgili olarak bu endişenin abartılı olduğu görülür, çünkü *Timaeios*'ta (22b 3-4; 23d 4-5) Solon'la konuşan Sais rahibinin, Yunanlıların hafızasının ne kadar kıt olduğunu göstermesi için, Neith tapınağına kazılan metinleri okumasına gerek yoktur: Atinalı konuğuna verdiği dersi ezbere biliyordur. Krş. L. Brisson, "L'Égypte de Platon", özellikle s. 159: "Bu bağlamda, yazının işlevinin, hiçbir zaman yerini tutmadığı sözlü bir anlatımın kontrolünden (terimin kökbilgisel anlamıyla söyleyecek olursak: "contre-rôle", yani "karşı-işlev": Çift anlamlı bir kütük) ibaret olduğu görülür."

11) Krş. Herodotos, V, 58-59.

12) *A.g.y.*, II, 67. Samothrake'de rastladığımız Yunanlı Hermes'in erkeklik organının görüldüğü resim, Mısır kökenli değildir. Herodotos (II, 51) bunun, Kadmos gibi, Fenike kökenli olduğunu ileri sürmektedir.

13) Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* I, 16, 1 (Fr. çev.: M. Casevitz, *Naissance des dieux et des hommes*, "La roue à livres"); ayrıca, Philon de Byblos'un, Troya savaşı öncesi dönemine ait olduğunu söylediği hayali bir yazar olan Sankhuniathon'a maledilen ve Eusebios'un da sözünü ettiği "Fenikeli" bir öyküye bkz.: *Préparation évangélique* I, 9, 24 (çev.: J. Sirinelli ve É. des Places, SC): "Ta ilk başlardan, Evren olalı beri olup bitenleri herkesten öğrenmeye can atan çok bilgili ve yetenekli bir kişi olan Sankhuniathon, Taautos'un yapıtlarını gün ışığına çıkarmak için çok büyük çabalar sarf eder. Dünyadan gelip geçmiş kişiler arasından yazıyı bulup kitap yazmaya girişen ilk kişinin Taautos olduğunu biliyordu ve o nedenle, kitabının büyük bir bölümünü ona ayırmıştı. Mısırlılar Thôüth, İskenderiye okulundan olanlar ise Thôth adını vermişlerdi ona; Yunanlılar, onun adını Hermes olarak çevirmişlerdi."

14) J. Assmann, "La théorie de la "parole divine" (*mdwntr*) chez Jamblique et dans les sources égyptiennes", *a.g.y.*, *üstte*, 5. dipnot, s. 115.

15) İlk Argos insanı olan Phoroneus'la ilgili yazdığı 143. fablında Hyginos, Iuppiter'in hükümdarlık döneminde kale yaşamı ve yasa nedir bilmeyen, tek bir dil konuşan ilk insanlığın vahşi ancak mutlu yaşamını anlatmaktadır. Mercurius'un (Hermes) müdahale edip söylevleri yorumlamaya ve ulusları ayırmaya başlamasıyla, farklılık ortaya çıkmıştır; bu durum, anlaşmazlığa neden olmuş ve Iuppiter'i üzmüştür. Bu metni Phoroneus'un antik dosyasının tümüyle kıyasladığımızda, Hıristiyan kâtiplerin Yunan verilerini (kale yaşamıyla yasa olmaması) Kutsal Kitap anlatımıyla (Babel) kıyaslamak için ayrıca dilden ve uluslardan (bir kez) söz ettikleri düşüncesine kapılıyoruz. Bununla birlikte, kıyaslama sonucunda, Kutsal Kitap modeline göre önemli bir değişiklik olduğu fark edilecektir: Iuppiter, bu anlatımda, Yahve'nin yerini almıştır; ancak, yalnız değildir; "Babel"in sorumlusu, kurnaz bir tanrı olmuştur: Mercurius.

16) P. Grandet, *Hymnes de la religion d'Aton*, s. 111.

17) S. Sauneron, *Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, s. 103 (Esna 250. 12). Krş. *A.g.y.*, "La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne". Mısırbilimle ilgili diğer bilgilerin yanı sıra, bu kaynakları bana önerdiği için Youri Volokhine'e teşekkür ederim. Kom Ombo'da (Domitianus dönemi) tanrı Khnoum'a yazılan büyük bir övgü şiiri gene aynı konuyu işlemektedir: Ph. Derchain, "Portrait d'un divin crocodile ou l'originalité d'un écrivain du temps de Domitien", s. 85.

18) Çev.: A. Bernand ve O. Masson, *Revue des études grecques*, 70 (1957), s. 3-15; krş. J.-M. Bertrand, *Inscriptions historiques grecques*, Paris, 1992, s. 35-36. Krş. S. Sauneron ve J. Yoyotte, "La campagne nubienne de Psammétique II et sa signification historique".

19) Sırasıyla 48894 ve 31566 nolu günceler. Krş. A. Rowe, "New light on objects belonging to the generals Potasimpto and Amasis in the Egyptian Museum". Potasimpto'yla ilgili olarak, bkz. J. Yoyotte, "Potasimto de Pharbaïtos et le titre "grand combattant-maître du triomphe"".

20) Krş. Herodotos, II, 154.

21) Krş. F. Hartog, "Voyages d'Égypte", *Mémoire d'Ulysse*, s. 49-86.

22) I. Psammetikhos (İÖ 663-609), Herodotos'tan beş kuşak önce yaşamıştır!

23) Bu deney birçok kez, özellikle Alman imparatoru II. Friedrich ile İskoç IV. Jack tarafından uygulanacaktır. Krş. A. Sulek, "The Experiment of Psammetichus: Fact, Fiction, and Model to Follow".

24) P. Vannicelli, "L'esperimento linguistico di Psammetico (Herodotos II. 2): c'era una volta il frigio". Frigya'yla ilgili Yunan tasviri için, krş. Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux*, s. 19 *vd.*

25) Herodotos, II, 50, 1.

26) *A.g.y.*, II, 50, 2 (benim çevirim).

27) *A.g.y.*, II, 53 (benim çevirim).

28) Herodotos, en yaygın Yunan anlatımının tersine, Homeros'la Hesiodos'un, Orpheus ve Museum'dan daha eski olduğunu söylemektedir. Şunu belirtelim ki, çağdaş filologlarla tarihçilerin analizleri eski tarihçinin bu konuda tamamen haklı olduğunu göstermektedir: Orpheus'la Museum'a mal edilen metinler, tepki olarak yazıldıkları (6. yüzyıldan itibaren) Homeros'la Hesiodos'un başlıca düşüncelerini önceden kabullenmektedir.

29) Herodotos, II, 50, 1.

30) Tapınak (*mantéion* ya da *chrēstérion*), soruda yer alan sözcükleri tekrarlayarak yanıt verir: "Kullanıp kullamayacakları" (*ei anélōntai*) ifadesine, "kullanmalarını buyurur" (*aneîle*

chrastai) diye yanıt verir. *Khráomai* ifadesinden ise, "[kehanete göre] hareket etmelerini buyurur" anlamı da çıkarılabilir.

31) Herodotos, II, 52 (benim çevirim).

32) I. M. Linforth, "Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus", s. 18-19; *A.g.y.*, "Greek and Egyptian Gods (Herodotus II, 50 ve 52)"; bu iki araştırma, aynı derece faydalı diğer araştırmalarla birlikte, I. M. Linforth'un *Studies in Herodotus and Plato* adlı yapıtında yeniden yayımlanmıştır. Krş. W. Burkert, "Herodot über die Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem"; J. Rudhardt, "De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères", s. 227-228. Krş. ayrıca Ph. Borgeaud, "Manières grecques de nommer les dieux" (1996); bu araştırmada yer alan bazı tümceleri önemli ölçüde değiştirerek ele aldım. T. Harrison bu dosyayı, Herodotos'un şaşırtıcı kökbilgisi çalışmalarına ilişkin çok ilginç açıklamalar getirerek, yeni ve eleştirel bir biçimde yeniden incelemiştir: *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, s. 251-264 ("Appendix 2. The names of the gods").

33) Plutarkhos, *Isis et Osiris* 61 (375 D).

34) Metinden anlaşılacağı üzere, Herodotos, Yunanca konuşmadıkları kabul edilen Pelasgları, *théos* (tanrı) sözcüğünü kullanmış gibi göstermektedir; Pelasglar, bu Yunanca sözcük için Yunanca bir köken (*tithēmi*) uydurmuşlardır. Bize tutarsız gibi gelen bu olgu, gerçekte, Yunan tanrılarının adlarını sonunda Mısır diline dayandıran yönteme benzer bir yöntemden kaynaklanmaktadır!

35) *Kratulos* adlı yapıtta Sokrates, sağ duyulu kişinin, "Tanrılar, hele hele bunların kendi kendilerini belirtmek için verdikleri adlar konusunda hiçbir şey bilmiyoruz, çünkü açıktır ki, kendi kendilerine verdikleri adlar gerçek adlardır" şeklinde düşünmesi gerektiğini söyler (şaka yollu) Hermogenes'e (Fr. çev.: L. Robin, "Bibl. de la Pléiade).

36) Krş. Platon, *Cratyle* 400d-401a.

37) Ad için, krş. *a.g.y.*, 389a.

38) Krş. Ph. Borgeaud ve Y. Volokhine, "La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle".

39) Hesiodos'un *Theogonia*'sına bakacak olursak, yine de çok eski bir tartışma türüdür bu: 197 mısradaki Afrodit adı ile 207-210 mısralardaki Titanların adı, kökbilgisel bir mantık yürütme sonucu onlara atfedilmiştir. Aynı şey, Pandora ile Epimetheus için de yapılacaktır (*Çalışmalar*'da).

40) Cicéron, *La Nature des dieux* I, 84.

41) Plutarque, *Isis et Osiris* 67 (377 E-F).

42) Knidoslu Eudoxos, Fr. 298 yayın. F. Lasserre (*Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin, 1966).

43) Plutarque, *Isis et Osiris* 67 (378 A). Ateizm/batıl inanç ilişkisi için, krş. *yukarıda*, s. 36-37.

44) *Contre Celse* I, 24 (çev.: M. Borret, SC).

45) Philon, *Questions et réponses sur la Genèse* I, 20 (krş. Ralph Marcus'un Ermenice metinden yaptığı İngilizce çeviri: "The Loeb Classical Library", Philo, ek I, 1971); İskenderiyeli Clemens, *Stromates* I, 143; Origenes'in yapıtlarında Celsus, *Contre Celse* I, 6.

46) *Contre Celse* I, 25 (çev.: M. Borret, SC).

47) *A.g.y.*, V, 45.

48) Jamblique, *Les Mystères d'Égypte* VII, 4-5. Aynı konuyla ilgili çağdaş ve antropolojik düşünceler için, bkz. S. J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action*, s. 17-59 ("The magical power of words").

49) Jamblique, VII, 5 (259) (benim çevirim).

50) *A.g.y.*, VII, 5 (258, 6-7).

51) *A.g.y.* (benim çevirim).

52) S. Crippa, "Entre vocalité et écriture: les voix de la Sibylle et les rites vocaux des magiciens"; Ead., "La voce e la visione. Il linguaggio oraculare femminile". Örnek olarak, *Papyri Graecae Magicae*'nin XIII. bölümü okunabilir: krş. özellikle *La Magie. Voix secrètes de l'Antiquité*, s. 105 *vd.*

Karşılaştırmacılığın Doğuşu

1) Élien, *De la nature des animaux* X, 28. Élien, Mısır konusunda Apion'un görüşlerini paylaşmaktadır (A. Zucker, Élien'in *La Personnalité des animaux, livres I à IX* adlı yapıtında, Paris, 2001, "La roue à livres", s. XVII).

2) Cicero, *De republica* III, 14, ve *De legibus* II, 26; krş. Strabon 15, 3, 13-20.

3) Krş. *altta*, s. 132 ve 222. dipnot.

4) Özellikle Roma'nın ilk dört kralıyla ilgili olarak, bkz. G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, s. 261-284.

5) Flavius Josèphe, *Contre Apion* II, 39 (çev.: L. Blum, CUF); aynı konuyla ilgili olarak, bkz. İskenderiyeli Philon, *Vie de Moïse* II, 20-23.

6) Ovidus, *L'Art d'aimer* I, 75; I, 415; *Les Remèdes à l'amour* 217 *vd.*; Horace, *Satires* I, 9, 60 *vd.*; Tibulle, *Élégies* I, 3, 17-18; Perse, *Satires* V, 184. Caius Plinius Secundus'un yanılgısına bakılacak olursa, dünya çapındaki bu ilgi ile bunun Yahudilikteki beslenmeyle ilgili bazı uygulamalar konusunda beraberinde getirebileceği göreli bilgi kimi zaman eksik olsa gerektir (XXXI, 95: krş. J. André, *L'Alimentation et la Cuisine à Rome*, s. 197; bu kitap, *Corpus Inscriptionum Latinarum*'a göndermede bulunmaktadır: IV, 2569 ve 2609). Özellikle Yahudilerin dinsel kuralları uygulanırken kullanılan *garum castimoniale*'in pullardan arınmış balıklardan hazırlandığını söylemekle –ki bu, Levililer'in (10, 10) reçetesiyle açıkça çelişmektedir– yanılgıya düşmüştür Caius Plinius Secundus.

7) Tertullien, *Aux nations* I, 13 (çev.: A. Schneider, *Le premier livre "Ad nationes" de Tertullien. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Institut suisse de Rome, 1968).

8) Sénèque, *Lettres* 108, 22.

9) Bkz. Tacite, *Annales* II, 85 ve Suétone, *Vie de Tibère* 36.

10) Suétone, *Vie d'Auguste* 93. Bu olgudan beni haberdar ettiği için Francesca Prescendi'ye teşekkür ederim.

11) Seneca, (aktaran: Augustinus) *Cité de Dieu* VI, 11.

12) E. Will ve C. Orrieux, *"Prosélytisme juif"? Histoire d'une erreur*; konuyla ilgili P. Schäfer'in açıklamaları yer almaktadır, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, s. 106-118.

13) *Illi tamen causas ritus sui noverunt; maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat.* Krş. R. Turcan, *Sénèque et les Religions orientales*, s. 21-24 (burada, bu yargının karmaşıklığı belirtilmektedir).

14) F. Prescendi, "Des étiologies pluridimensionnelles: observations sur les *Fastes* d'Ovide".

15) Bkz. J. Scheid, "Religion romaine et spiritualité".

16) *De la divination* II, 36 (76).

17) Origenes'ten alınmıştır, *Contre Celse* V, 25 (Fr. çev.: M. Borret, SC).

18) *A.g.y.*, V, 41 (Fr. çev.: M. Borret).

19) *A.g.y.*, V, 26.

20) *Interpretatio* yöntemiyle ilgili olarak, Albert de Jong'da eksiksiz bir kaynakça bulunmaktadır: *Traditions of The Magi*, sayı 64, s. 29.

21) Bu benzetme konusunda, bkz. Juvénal, *Satires* III, 62. Burada, R. Turcan'ın yorumları yer almaktadır: *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, s. 129-191.

22) Terimi, bu anlamda Tacitus kullanmıştır, *Germanie* XLIII, 4-5.

23) Özellikle bkz. *Historical Metaphors and Mythical Realities*; ve *Des îles dans l'histoire*. Francesca Prescendi'nin bana söylediğine göre, aynı türdeki karşılıklı bir ilişki mit ile mitin yorumu arasındaki ilişkiyi belirlemektedir: Bu ip ucunu araştırmak gerekir.

24) Hem Eliade hem de Lévi-Strauss tarafından ortaya konan bu mit-tarih karşıtlığının, P. Clastres'dan esinlenen M. Gauchet'nin *Le Désenchantement du monde* adlı yapıtında henüz yeni bir değişkesi bulunur. Krş. Ph. Borgeaud, "Le mythe dans l'histoire: esquisse romaine", s. 104-106; ayrıca, krş. "Mythe et histoire chez Mircea Eliade. Réflexion d'un écolier en histoire des religions". Büyük din tarihçisinin ideolojik tercihlerinin yanı sıra, otuzlu ve kırklı yıllar boyunca aldığı yol, birçok araştırmanın konusunu oluşturmuştur: A. Laignel-Lavastine'in incelediği dosyalara bkz., *Cioran, Eliade, Ionesco: l'oubli du fascisme*, s. 165-234.

25) Orpheus'çu söylevin Mısırlı kökeninin –ki Herodotos bu iddiada bulunmamıştır–, özellikle Helenistik Yahudi edebiyatının Mısır kökenliymiş gibi gösterdiği "kutsal söylev"le ilgili olarak, yine de, sonunda önemli bir neden olduğu kabul edilecektir; Orpheus'un ünlü *Ahid*'ini daha sonra inceleme olanağını bulacağız Krş. *altta*, s. 118-119.

26) D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*; M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, s. 163-207.

27) Plutarque *Banquet des Sept Sages* 16, 159 B (çev.: *CUF*).

28) *De esu carnium* II, 996 E (benim çevirim). Fransızcada, Plutarkhos'un *Manger la chair. Traité sur les animaux* adlı kitabını okuyabilirsiniz: Çev.: Amyot; önsöz, Serge Margel, Paris, 2002. Balık ve genel olarak besin yasakları konusunda, krş. Ph. Borgeaud, "Réflexions grecques sur les interdits alimentaires (entre l'Égypte et Jérusalem)".

29) Baklanın din tarafından yasaklanmasına ilişkin nedenbilimsel anlatım çok karmaşıktır. Diogenes Laertios ile Aulus-Gellius'un dediğine göre, "taşak biçiminde olduğu, cehennemin kapılarına benzediği –gerçekte yalnızca zıvanaları eksik–, çürüdüğü, evrenin doğasına benzediği ya da oligarşik bir devletin simgesi olduğu için Pythagoras'ın baklayı yasakladığını Aristoteles söylemiştir. Gerçekte, bakla kura çekmede kullanılır [...]" (Diogène Laërce, *Vie et doctrines des philosophes illustres* VIII, 34; çev.: R. Genaille; krş. Aulu-Gelle, *Nuits attiques* VII, 10). Porphurios (*Vie de Pythagore 44*), bu seçeneklerden birini işler: "Denildiğine göre, Pythagoras'ın yasaklama nedeni şuydu: İlkin, evrenin başlangıcı ve varlıkların oluşumu karmakarışık bir durumdayken, bir arada birçok tohum toprakta serpilip birlikte çürürken, yavaş yavaş oluşum başlamış ve hayvanlarla bitkiler farklılaşıp birlikte gelişmişlerdir, öyle ki, bu çürüyen tohumlardan insanlar oluşmuş ve bakla tomurcuklanmıştır. Üstelik Pythagoras, çürütülemez kanıtlar getiriyordu. Bir baklayı ağzınıza alıp çiğneyiniz; dişlerinizin arasında iyice ezdikten sonra, onu bir süre güneşin sıcak ışınlarının altında bekletiniz, bir süre sonra geri dönüp bakınız: Orada, insan dölünün kokusunu bulacaksınız. Ya da, tomurcuklanmış bakla çiçek açtığında, siyahımtırak çiçeğini alıp bir toprak kabın içine koyduktan sonra üzerini kapatıp toprağa gömünüz; doksan gün toprakta beklettikten sonra kabı çıkarıp açınız: İçinde, bakla yerine, ya çok iyi oluşmuş bir çocuk başı ya da dişi bir cinsel organ bulacaksınız" (çev.: *CUF*). Pythagoras'çı, Orpheus'çu ve Bacchus'çu gıda yasaklarının uygulandığı Mısır, aynı zamanda, (Herodotos'tan başlayarak)

domuz etini ve sünnetin çıktığı ülkeyi yasaklayan Mısır'dır da. Domuzla ilgili olarak Herodotos (II, 47), bu hayvanlardan birine kazara dokunan bir Mısırlının, bu kirlilikten arınması için nehre (Nil ya da bir kanal) girip yıkandığını ileri sürmektedir. Bu dokunma takıntısı (yemek takıntısı bir tarafa), Pythagoras'çı baklaya dokunma takıntısına tekabül etmektedir: Bu tiksinti, tuzağa düşen ve çiçek açmış bakla tarlasından geçip kaçmaktansa ölmeyi tercih eden Pythagoras'çıların geleneksel öyküsünde açıklanmıştır (Jamblique, *Vie de Pythagore* 191; krş. Diogène Laërce, *Pythagore* 39). Herodotos'a göre (II, 37), Mısırlılar, kendi ülkelerinde büyük bir olasılıkla bakla olmamasına karşın (yabani bakla bir tarafa), bu bakla korkusunu Pythagoras'çılarla paylaşmaktadırlar: "Mısırlılar ülkelerinde hiç bakla ekmedikleri gibi, kendi kendine yetişen baklayı da ne çiğ ne de pişmiş olarak yerler. Rahiplerin, baklayı görmeye bile tahammülleri yoktur, çünkü bu bitki onlara göre kirlidir (çev.: A. Barguet).

30) Euripides, fr. 475 Nauck, Porphyrios'un *De l'abstinence* adlı yapıtı, IV, 19 (Fr. çev.: M. Patillon, A. Ph. Segonds ve L. Brisson, *CUF*).

31) Bu olgunun yol açabileceği sıkıntılar ile bunun Hıristiyanlar tarafından ayıp olarak görülme nedenleri konusunda, bkz. D. Brakke, "The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul"; ayrıca bkz. M. Poorthuis ve J. Schwartz (der.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, s. 17.

32) Porphyrios, *De l'abstinence* IV, 3, 5.

33) Daha önceleri Platon'la (*Lois* XII, 950a) Plutarkhos'un (*Lykourgos* 27, 6-99) bu çekinme üzerinde durdukları bilinmektedir.

34) Porphyre, *De l'abstinence* IV, 6-8 (Fr. çev.: M. Patillon, A. Ph. Segonds ve L. Brisson, *CUF*).

35) Plutarkhos, *İsis ile Osiris* 7, 353 D (çev.: C. Froidefond, *CUF*). Kuşkusuz bu olgunun ayrıca İsis ile Osiris efsanesiyle ilişkilendirilmesi gerekir: Ay ışığında avlanırken Typhon, tanrının bedenini içeren sandığı bulur; Osiris'i on dört parçaya ayırdıktan sonra parçalarını sağa sola savurur; İsis, erkeklik organı hariç bütün parçaları bulur: Osiris'in erkeklik organını lepidot, çupra ve oxyrhynkhos balıkları yemiştir. O nedenle bu balıklar, balıkların en iğrençleri sayılmaktadır. İsis, erkeklik organı yerine uyduruk bir şey takar. Belirtelim ki, Plutarkhos'un Osiris efsanesi, Eleusis geleneğini taşıyan bir anlatımda Yunanca olarak düşünülmüştür.

36) Herodotos, I, 1,1 (benim çevirim).

37) *A.g.y.*, I, 2, 1.

38) İo ve İnakhos (Okeanos ile Thethys'in oğlu, Argos kökenli ata) nehrinden Epaphos (Belos, Egyptos, Danaos, Kadmos, Europe, Phoinix ve Kilix) soyuna kadar varan soyağaçlarının "jeopolitik" işleyişiyle ilgili olarak, bkz. C. Calame, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, s. 117-144. Ayrıca bkz. J. M. Davison, "Myth and the Periphery". Pierre Chuvin'e göre (*La Mythologie grecque*, s. 89 ve n. 29), İo, Argos geleneklerini kaleme alanlara kendi bakış açılarıyla dünyaya bakmalarını sağlayan üç büyük yalnız gezginden birini oluşturmaktadır: İo, Perseus ve Herakles dünyanın en ücra yerlerini bile gezmişlerdir". Chuvin, tek başına yapılan bu gezileri Altın Postun keşfi ya da Troya savaşı gibi kolektif nitelikteki girişimlerden ayırmaktadır.

39) Herodotos, I, 5 (benim çevirim).

40) Daha ayrıntılı bir inceleme (daha değişik olmasına karşın yine de benimkiyle uyuşmaktadır) ve bilanço için, Alain Ballabriga'nın parlak sayfalarına bkz., *Les Fictions d'Homère*, s. 53-67 ("Prélude égyptien: le pharaon et la belle Hélène").

41) Herodotos II, 119 (Fr. çev.: A. Barguet).

42) Platon, *Phèdre* 242a-244a; krş. *République* 586b-c.

43) R. Kannicht'i vardığı sonuç budur, *Euripidis. Helena*, Heidelberg, 1969, cilt I, s. 41-48; aynı sonuca, A. Ballabriga da varmıştır, *Les Fictions d'Homère*. Herodotos ile Stesikhoros'un Helene'si için, bkz. C. Calame, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, s. 146-156 (bibliyografya verilmiş). Herodotos'un bilgi edindiği Mısırlıların önemi konusunda, bkz. İan S. Moyer, "Herodotus and an Egyptian Mirage: the Genealogy of the Theban Priests".

44) Apollodore, *Bibliothèque* II, 5, 2; Pherecyde 3 F 17 FGH; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* II, 5, 2; Ovidus, *Art d'aimer* I, 647-642; Hygin, *Fable* 56. İkonografya için bkz. A.-F. Laurens, "Busiris"; J. –L. Durand ve Fr. Lissarague, "Mourir à l'autel", s. 85-91. P. Vasunia, ikonografyayla ilgili bu dosyanın tümünü aslına uygun olarak ele almıştır, *The Gift of the Nile*, s. 183-215.

45) Herodotos, II, 45 (A. Barguet'nin biraz değişikliğe uğramış çevirisi). Belirtelim ki hatip İsokrates, üstü kapalı bir şekilde Busiris'le Menelaos arasında ilişki kurmuştur; şöyle ki, Busiris'e övgüsünde, Stesikhoros'un yanı sıra Gorgias (bu yazar da, Helene'yi övmüştü) tarafından Helene'ye uygulanan paradoksal yazın yöntemlerini uygular. Arka plandaki Mısır için, bkz. J. Yoyotte, "Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain".

46) Flavios Josèphe, *Contre Apion* II, 8, § 91-96. Bu metin, Latincede muhafaza edilmiştir. Ritüelin uzak bir yerde (bir orman) yapılması ve *viscera*'nın yalnızca bir parçasının (Latincede "kurbanın eti") yenilmesi, Theophrastos'un öyküsüne göre (Porphyrios'un da sözünü ettiği *De la piété* öyküsü, *De l'abstinence* II, 26: metin için bkz. *allta*, s. 84), Kudüs Tapınağı'ndaki kurban şekliyle her türlü benzerliği ortadan kaldırmaktadır. Oysa, bu "kurban", bir Yunanlıya, Lykeion dağında yapılan ritüelin değişik bir biçimiymiş gibi gelebilir; denildiğine göre, bu ritüel dolayısıyla insan etinin bir parçası kurban yemeğinin etine karışmakta ve ayin yöneten papazlardan sadece biri bu insan etini yiyip kurda dönüşmektedir. Bkz. Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, s. 41-66.

47) F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, s. 288.

48) Tacitus, *Germanie* IX (çev.: J. Perret, *CUF*).

49) Sözgelimi kâhin kadınlarla ilgili olan ve kısaca Yunanlı, Yahudi ve Hıristiyanlarca ortak kabul gören bir mitin değişkeleri olarak da iş gören öykülere dek kendimizi yönelte-biliriz: Krş. G. Sfameni-Gasparro, "La Sibille voce del dio Per pagani, ebrei e cristiani: un modulo profetico al crocevia delle fedi", I. Chirassi Colombo ve T. Seppilli'de (der.), *Sibille e Linguaggi Oracolari. Mito, Storia, Tradizione*, s. 505-553; G. Sfameni Gasparro, bu metni yeniden ele almıştır, *Oracoli, Profeti, Sibille*, s. 61-112.

50) Yunanlıların Mısır'a bakış açısı, birçok derin araştırmanın konusunu oluşturmuştur. Burada, özellikle şu yapıtlara göndermede bulunmakla yetineceğim: C. Froidefond, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*; F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse*, "Voyage d'Égypte" adlı metin, s. 49-86; metinler, Th. Hopfner'ın *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae* adlı yapıtında bir araya getirilmiştir; hayvanlara tapınmayla ilgili olarak, ayrıca bkz. K. A. D. Smelik ve E. A. Hemelrijk, "Who knows not what monsters demented Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt". Yunanlıların Yahudiyelilerin dinine bakış açılarıyla ilgili en eski kanıtlara, Theophrastos ile Soles'li Klearkhos'un yanı sıra (her ikisi de, İskender'in hocası Aristoteles'in öğrencileridir) Abderalı Hekataios ile Megasthenes'in yazılarında rastlarız; krş. A. Momigliano, *Sagesses barbares*, s. 96-98. Metinler şu yapıtlarda yer almaktadır: Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*; ve özellikle, M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*.

51) J. Assmann, *Moïse l'Égyptien*, s. 17-24. Assmann'ın düşüncelerini en küçük ayrıntılarına kadar belirtmemiz gerekecektir: *allta*, s. 176 ve dipnot: 40.

52) Théophraste, *De la piété*; Porphyrios ondan alıntılar yapmıştır, *De l'abstinence* II, 26. Eusebios da, Porphyrios'tan alıntı yapacaktır, *Préparation évangélique* IX, 3. Eusebios'un elyazması kitabına yansıdığı biçimiyle bu metin, *Ioudaioi*'nın Theophrastos sonrası döneme ait bir yorum olarak görüldüğü düşüncesini doğrulayabilmektedir. Genellikle, Eusebios'un anlatımı Porhpyrus'unkinden daha iyiymiş gibi gelmektedir. Ancak, *De abstinentia*'daki Porphyrios'un metni görünürde sorun yaratmamaktadır. Sorun yarattığı sanılan konu, Theophrastos'un Yahudilere (Yahudiyelilere) malettiği inanç ve uygulamaların içeriğidir. Belirtmek gerekirse, ne Bernays ne de Stern Theophrastos'un bu anlatımını reddetmektedir. Bu konuya, *CUF*'un çok az değişikliğe uğramış çevirisinde değiniyorum.

53) Theophrastos, *a.g.y.*: *perì toû theíou mèn allèlois laloûsin*. Bu deyimdeki *laleîn* fiili, kısa bir süre sonra Septanta'da da alacağı "söz etmek" anlamında kullanılmıştır.

54) Bkz. Levililer 6, 2-6, Kudüs Tevratının çevirisi: "Kurban yakma ritüeli şöyledir [Gece boyunca, sunağın ateşi üzerinde tamamen yanıp kül olana dek bekletilen kurban anlaşılmaktadır]: Rahip, yünlü don üzerine yünlü ayin gömleğini giyer. Sonra, sunak ateşiyle yakılan kurbanın yağlı külünü çıkarıp sunağın yanına koyar. Daha sonra, üzerindeki ayin giysilerini çıkarıp başka giysiler giyer ve bu yağlı külü, tapınak dışında temiz bir yere götürür. Sunak üzerinde kurbanı yakıp küle dönüştüren ateş hiçbir zaman sönmeyecektir. Çünkü, rahip ateşi her sabah odunlarla besleyecek ve üzerine tekrar bir başka kurban koyup, onun yağlarını tüttürecektir. Sunağın üzerindeki ateş sürekli yanacaktır." Kurban yakma ritüeli için, ayrıca Levililer 1, 1 ile metnin devamına bkz.: Kurban yakma, Tanrıya kurban sunma ve kurban ritüelleri. Bu kurban yakma ritüelinde, kurban tamamıyla kül olana dek sunak üzerinde yakılır ve dumanı yükselir. Yunancaya *holocaustum* olarak çevrilen İbranice *'olah* sözcüğü, "yükselmek" anlamına gelir. Yunancadaki *holocaustum* ("tamamıyla yakma") sözcüğünün kısmen de olsa yanlış bir kökene dayanıp dayanmadığı bilinememektedir. İlk başlarda, Yahudilerde kurban yakmanın özel bir kurban biçimini oluşturduğu sanılmaktadır. Krş. Flavius Josèphe, *Antiquités Juives*, III, 224-225 (çev.: É. Nodet): "İki ayin [kurban ayini: *thusíai, hierourgíai*] türü vardır: Birincisi, özel kişilere; ikincisiyse, halka özgüdür. Bu ayinler iki şekilde yapılır. Birinci tür ayinlerde, kurban tamamıyla yakılır; *holocaustum* (kurban yakma) denmesinin nedeni budur. İkinci tür kurbanlar ise, kurban sahiplerinin hayır amaçlı şölenler vermek için yaptıkları kurbanlardır. İlkin, birinci kurban türünden söz edeceğim. Özel bir kişi, yakılmak üzere bir kurban sunacağı zaman, bir öküz, bir kuzu ya da bir keçi seçer: Kuzuyla keçinin bir yaşında olması gerekir, ancak daha yaşlı öküzlerin kurban edilmesinde hiçbir sakınca yoktur, yeter ki bütün bu kurbanlık hayvanlar erkek olsun. Hayvanlar kesildikten sonra, rahipler onların kanıyla sunağın çevresini ıslatırlar. Daha sonra, hayvanlar temizlenir, parçalara ayrılır, tuzlanır ve daha önce odun konup ateşi yakılan sunağın üzerine yerleştirilir. Kurban olarak sunulmak üzere diğer parçalara eklenmeden önce, hayvanların ayakları ve içorganları büyük bir titizlikle temizlenir. Rahipler hayvanların derisini çıkarır. Kurban yakma ritüeli bu şekilde yapılır. Hayır amaçlı kurbanlarda [İosephos, bunlara *charistèriori thusíai*; Septanta ise, *thusíai sôtēríou* yani "topluluksal" kurban adını vermiştir] ise, yine aynı tür hayvanlar kesilir, ancak bunların kusursuz ve bir yaşından büyük olmaları gerekir; burada, erkek ya da dişi ayrımı söz konusu değildir. Kesilen kurbanın kanıyla sunak kırmızıya boyanır. Böbrekler, *epiploon* [barsakları kaplayan zar ya da, Septanta'ya göre, barsakları kaplayan yağ], bütün yağlar, karaciğer lobu ve kuzu kuyruğu sunak üzerine konur. Sonra da, hayvanların göğüsleriyle sağ bacakları rahiplere sunulur ve geriye kalan etlerle iki gün boyunca şölen yapılır. Artıklar tamamıyla yakılır." Krş. G. Dorival, "Le sacrifice dans la traduction grecque de la Septante", s. 74-79.

55) Bkz. Levililer 2, 11. Plutarque, *Propos de table* IV, 6,2 (= 672 B).

56) J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse*, s. 287. Burada, Ksenophon'a gönderme yapılmaktadır, *Cyropédie* VIII, 3, 24 (İran'da kurban, rahiplerin denetiminde yapılır); Xénophon; *Anabase* VII, 8, 4, 5 (genç domuzların Zeus Meilikhios'a kurban edilmesi); Plutarkhos, *Œuvres morales* 694b; krş. Hesychius, *holokaútôma* maddesi. Krş. Gilles Dorival, *a.g.y.*

57) Bkz. J. Rudhardt, *Notions fondamentales*, s. 236-238. Ayrıca, M. H. Jameson, D. R. Jordan ile R. D. Kotansky'nin aydınlığa kavuşturduğu dosyaya bkz., *A Lex Sacra from Selinous*, s. 18-20.

58) Theophrastos'un bu ritüelle ilgili olarak sözünü ettiği gizlilik, ayrıca, Yargıçlar kitabında (6, 25; Fr. çev.: É. Dhorme) sözü edilen Gedeon'unkine benzer bir geleneği çağrıştırmaktadır: "O gece Yahve ona şöyle der: "Babanın küçük boğasıyla birlikte, yedi yaşında bir başka boğa al. Babana ait olan Baal sunağını yıkıp onun yanındaki Asherah ağacını kes ve bu şatonun tepesinde, Tanrın Yahve için alışılmış tarzda bir sunak inşa et. Sonra da, kestiğin ağacın odunlarıyla ikinci boğayı yakarak kurban et." Gedeon, bunun üzerine, hizmetçileri arasından on kişi seçip Yahve'nin kendisine söylediklerini yapar; ancak, babasının ailesiyle kent sakinlerinin kendisini görmesinden çekindiği için, bu buyrukları gündüz değil de gece yerine getirir."

59) Şurası bir gerçek ki, Yunanlılar için büyük bir önem taşıyan "adaksal mutfak" (kurbanın kesilmesi, bölünmesi ve paylaşılması) Mısır'da ikinci planda tutulmuş gibi görünüyor: Tanrıların masaları üzerine bitkisel sungular ya da önceden hazırlanmış etli yemekler konur.

60) Konuyla ilgili olarak, D. Obbink'in başlıca çalışmasına bkz., "The Origin of Greek Sacrifice: Theophrastos on Religion and Cultural History"; ayrıca bkz. L. Bruit Zaidman, *Le Commerce des dieux*, s. 195-209.

61) *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, s. 111* (Bunu, Stern izler, cilt I, s. 10). Bernays konusunda bkz. *altta*, s. 90, dipnot: 45.

62) Cléarque, *Sur le sommeil (Perì húpnou)* (Flavios İosephos alıntı yapmıştır), *Contre Apion* I, 179 = fr. 6 Wehrli cilt III). Çevirmen Th. Reinach, kendi yorumunda, Aristoteles'in karşılaştığı Yahudinin Atarne Yahudisinden (aynı kitapta Klearkhos'un da sözünü ettiği şu "çok adi büyücü") başkası olamayacağını düşündüğü için İosephos'un bu konuda daha fazlasını söylemekten çekindiğini ileri sürmektedir. Ayrıca krş. H. Lewy, "Aristotle and the Jewish Sage". *Météorologiques* adlı yapıttan (359, 16-22), içinde balık yaşamayacak kadar suları tuzlu olan ve daldırıldığında çamaşırların tertemiz olduğu şu Filistin gölünden, Ölü Denizden söz edildiğini Aristoteles'in bir yerden duyduğunu anımsadığı görülecektir...

63) Mégasthène, *Indikà* 715 F 3 *FGH* (Clemens de alıntı yapmıştır), *Stromates* I, 15, 72, 5 (çev.: Th. Reinach, *Textes*, s. 13).

Musa'ya İlişkin Yunan ve Roma Öyküleri

1) Abderalı Hekataios, 264 F 6 FGH; krş. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews ans Judaism*, cilt I, s. 20-44; bu bölümün çevirisini Th. Reinach yapmıştır, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, s. 14-20.

2) *A.g.y.*

3) Kökeni Miletli Hekataios'a (İÖ 5. yüzyılın başlarında yaşamış bir tarihçi. Abderalı Hekataios ile karıştırılmaması gerekir) dayanan bir başka anlatımda da, Danaos ile Kadmos arasında bir yakınlık olduğu dolaylı olarak ileri sürülmektedir. Bu tarihçiye göre, Fenike

alfabesini Yunanistan'a Danaos sokmuştur (açıklama: Thrake'li Dionysios, *Grammatici Graeci* III, s. 183, 1 Hilgard = *FGH* I, 1 F 20). Danaos'a ilişkin bu savı, ilkin Herodotos ileri sürmüştür, V, 58 (krş. Aristoteles, fr. 501 Rose).

4) I. Malkin'in düşüncelerini krş., *La Méditerranée spartiate*, s. 121-122: "Günün birinde, göçmen topluluklarının yeni bölgelere yerleşmelerine ilişkin evrensel bir tarih yazacak olursa, tarihçinin, yerlerin "boş" olarak nitelendirildiği betimlemelere çok dikkat etmesi gerekir. Böyle yerlerin –Yeni Dünya, Avusturalya kıtası ya da Siyonist hareketin ilk günlerindeki "Boş Filistin" gibi–, o yeri fethedenlerin gözünde neden yalnız ve yalnız "boş" olduğu kolayca anlaşılabilir: "Yersiz bir halka halksız bir yer". "Boş yer" –burada "Kızılderili", "Aborijin" ya da "Bedevi" bulunsun– kavramı, göreli bir kavramdır. "Yer"lerden farklı olarak, adalar kimi zaman bütünüyle boş olabilirler ve düşsel, gerçeküstü nitelikteki kimi Yunan metinlerinde adaların örnek yerler olarak seçilmesi kuşkusuz tesadüfe bağlı değildir."

5) Yeb'deki Yahudi kolonisi için bkz. *altta*, s. 94 vd.

6) A. de Pury'ye göre, bu rahip-yazarın değişkesi ("Priestergrundschrift" sözcüklerinin başharfleri olan Pg ile belirtilmiştir), Musa'nın yaşamına ilişkin Yunan-Mısır öyküleriyle bazı benzerlikler taşımaktadır: "Der priesterschriftliche Umgang mit der Jakobsgeschichte", s. 37 ve dipnot: 19. Kutsal Kitap'ta yazıldığı biçimiyle Musa'nın yaşamı için bkz. Th. Römer, "La construction d'une "Vie de Moïse" dans la Bible hébraïque et chez quelques auteurs hellénistiques". Birer Kutsal Kitap uzmanı olarak bana verdikleri değerli öneriler için, meslektaşlarım ve dostlarım Cristiano Grottanelli, Albert de Pury ile Thomas Römer'e çok teşekkür ederim.

7) Photius, *Bibliothèque*, no: 244 (Sicilyalı Diodoros, XL; benim çevirim). Krş. not 1.

8) Tanrının bir "buyruk"unu (*próstagma*) yerine getirmek için yazıldığı söylenen krallık yazıtlarına bkz. Tanrının bu buyruğu krala, özellikle rüyayla ilettiği kabul edilmektedir. İskenderiye *Serapeum*'unda, bir dizi temel yazıt bu olguyu doğrulamaktadır. Krş. Ph. Borgeaud ve Y. Volokhine, "Plaquette d'argent épigraphe provenant du dépôt de fondation d'un Serapeum".

9) Kökenler konusunda birbiriyle yarışan bu iki değişke ve Kutsal Kitap'ta tek bir anlatımın kullanılması ile ilgili olarak bkz. A. de Pury, "Le choix de l'ancêtre".

10) Hekataios, Diodoros tarafından alıntılanmıştır I, 94. Eskilerin düşüncesine göre, bu "vahiy"sel iletişim çoğu kez meleklerden geçiyordu. Yahudilere gelişmiş bir melekbilim mal ediliyordu: krş. ayrıca Celsus, Origenes tarafından alıntılanmıştır, *Contre Celse* V, 34 ("Ammon, tanrının isteklerini iletmek konusunda Yahudilerin meleklerinden daha kötü değildir"). Bu iletişimin Kutsal Kitap'taki ana ilkelerini André Caquot incelemiştir ("Anges et démons en Israël"). Hekataios'un değişkesinde meleğin, Musa'nın rolüne bürünen büyük rahip olduğu görülecektir.

11) Yorumcular, Diodoros'un kaynak olarak (Abderalı değil de) Miletli Hekataios'u gösterdiğini söyleyen Photius'un yanılgıya düştüğünü kabul etmektedirler. Söylemek gerekir ki, o an Diodoros'a çok kızgın olan Photius'un amacı (*Bibliothèque*, no: 240, 381a), Diodoros'un bu saçma öyküyü bir başkasına mal ettiğini gösterip onu yalan söylemekle ve eleştirilerden kaçınmakla suçlamaktır.

12) Florus I, 40 (3, 5), 30: *Hierosolyma defendere temptavere Iudaei; verum haec quoque et intravit et vidit illud grande inpiae gentis arcanun patens, sub aurea vite Caelum...*

13) Kudüs'le ilgili aktardığı diğer öyküyü Diodoros –Antiokhos Epiphanes'in seferine ve Tapınağın hor görülmesine ilişkin öykü (XXXIV. kitabın bu metni yine Photius tarafından muhafaza edilmiştir)– büyük bir olasılıkla Posidonius d'Apame'den almıştır; Th. Reinach'ın varsayımına göre (*Textes*, s. 70, n. 2.), yasakoyucu Musa'nın Yasa'sını tanrı İao'nun vahiyine dayandırdığı yolundaki imayı Diodoros yine ondan almıştır.

14) Kudüs'le ilgili olarak Diodoros'un Posidonius'a değil de Hekataios'a başvurmasının (kimilerde) yarattığı sorun konusunda en son olarak bkz. R. S. Bloch, *Antike Vorstellung vom Judentum*, s. 34, n. 31.

15) Bkz. F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse*, s. 61.

16) Bkz. B. Bar-Kochva, *Pseudo Hecataeus on the Jews*, s. 13. Yazar, bu bütünün Hekataios'un *Aigyptiaka*'ları için açıklayıcı bir ek oluşturduğunu düşünmektedir. Walter Spoerri'nin (*Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*) François Chamoux ile Ann Burton'ca yeniden ele alınan incelemeleri, okuyucuları biraz da olsa Abderalı Hekataios'un metinlerinden–"her şeye karşın seçimlerinde genellikle ihtiyatlı" bir bilgin olan F. Jacoby'nin derlediği biçimiyle– soğutmuştur (F. Chamoux, *Bibliothèque*'in I. kitabının önsözü, CUF; krş. A. Burton, *Diodorus Siculus Book I*, Leyde, 1972 ["Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain", 29], s. 34). Jacoby'nin kişisel görüşünü incelikleriyle hak ettiği yere oturtmak ve yerlerin durumu konusunda bkz. J. Dillery, "Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, Egypt, and the *Interpretatio Graeca*", özellikle n. 4, s. 256.

17) Bu, Herodotos'un düşüncelerinin bir sonucuymuş gibi görünmektedir (II, 104): Herodotos, sünneti uygulayan uluslar olarak Kolkhidlilerin ve Etiyopyalıların yanı sıra, Fenikelilerden ve Filistinli Suriyelilerden söz etmektedir.

18) Manethon'dan bize ulaşan metinlerle (Jacoby'nin 609 nolu *Fragmente*'si) ilgili olarak, W. G. Waddell'in bize sağlamış olduğu İngilizce baskıya ("The Loeb Classical Library") sık sık gönderme yapılmaktadır. Ayrıca bkz. Th. Reinach, *Textes*, s. 20-34; M. Stern, *Greek and Latin Authors*, cilt I, s. 62-86; G. P. Verbrugghe ve J. M. Wickersham, *Berossos and Manetho*, s. 95-212.

19) Kaldı ki, Yunancada "tektanrıcılık" diye bir sözcük yoktur. Krş. *altta*, s. 131-132.

20) Apollonius Molon (Flavios İosephos tarafından alıntılanmıştır), *Contre Apion* II, 14, § 148.

21) Lysimakhos (Flavios İosephos tarafından alıntılanmıştır), *a.g.y.*, I, 34.

22) Caius Plinius Secundus, *Histoire naturelle* XIII, 4, § 46: Caius Plinius Secundus'un da belirttiği gibi, Yahudiye ve özellikle Arikha hurmalarının oldukça lezzetli olduğunu belirtmekte yarar vardır: *a.g.y.*, § 44.

23) Hıristiyanlığa karşı yöneltilen dinsizlik suçlaması için, bkz. Justinius Martyr, *Apologie* I, 6; A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*.

24) Hyksoslarla ilgili olarak, bkz. *altta*, 53. not.

25) Manethon, fr. 54 Waddell, Flavios İosephos tarafından alıntılanmıştır, *Contre Apion* I, 26-31, § 227-287 (Fr. çev.: Th. Reinach, *Textes*). Musa'nın Mısır'a karşı geliştirdiği küçümseyici retorika (sözbilim) sistemi, öykü düzeyinde, çok daha sonraları IV Antiokhos'un Kudüs Tapınağı konusunda söyleyeceği küçümseyici sözleri önceden bildirmektedir: "Çok iğrenç bir yıkıntı" (*bdelygma érêmoseôs*). Bilindiği üzere, Kutsal Kitap'taki öykünün (1 Makabiler 1, 29 *vd.*; krş. ayrıca 2 Makabiler 6, 1 *vd.*) Yahudi olmayan iki değişkesi bulunmaktadır. Sicilyalı Diodoros'a ait olan (XXXIV, fr. 1) ve Photius'un bir metninden tanıdığımız birinci değişke, Posidonius'a dek uzanmaktadır: Antiokhos Epiphanes, Tapınağa girdiğinde Musa'nın eşek üzerinde bir heykelini görür; tanrıya bir domuz sunar; Yasa kitabını pisletir. İosephos'un *Contre Apion II*'de (8, § 89 *vd.*) aktardığı ikinci değişke ise, kaynak olarak Posidonius ile Apollonius Molon'dan yararlanan Apion'dan alınmıştır: Burada, ritüele dayalı bir öldürme efsanesi söz konusudur. IV. Antiokhos'un Kudüs Tapınağı'nı küçümsemesi, Makabiler ayaklanması (164'te) adı verilen olaydan kısa bir süre öncedir. Bu olay, Kudüs'ün 165 yılı Aralık ayının sonunda Yahuda Makabi tarafından alınmasıyla, Hasmon hanedanlığının kurulmasına yol açacaktır. Bu hanedanlık, Roma'nın koruması

altında, Suriyelilerin "gözü önünde", etnik ve dinsel bakımdan "arı" bir devlet kurmayı düşlüyordu. Adalbert Giovannini ("Les origines de l'antijudaisme dans le monde grec"), Yunan antijudaizminin kaynağını (Yunanlılara karşı) Romalılarla yapılan bu ittifakta görmektedir. Bana kalırsa, bu yalnızca nedenlerden biri. Antijudaizm belirtileri daha önce Mısırlılarda da görülmüştü. Şurası bir gerçek ki, Yunanlı Hekataios'un metni ile Mısırlı Manethon'un şu an okumakta olduğumuz metni arasında büyük çelişkiler bulunmaktadır.

26) Hyksoslu kral Salitis, Memphis'te hüküm sürerken, Nil'in Bubasti kolunun doğusunda, Sethroite yönetim bölgesinde Avaris kentini kurmuştu. Avaris (şimdiki Tell al-Dab'a), Kutsal Kitap'taki Çıkış öyküsünde sözü edilen ve arkeologların Qantir'de ortaya çıkardıkları eski *Pi-Ramses* kentinin iki kilometre uzağında bulunmaktadır. Youri Volokhine, "Mısır ve Kutsal Kitap" a ilişkin yeni bir dosyada (sayfa 89), "birçok bakımdan Mısır kültürünün etkisinde kalan, ancak kendine özgü bazı özellikleri de koruyan kimi Kenan topluluklarınca Tell al-Dab'a'nın Orta Krallıktan itibaren işgal edildiğini" söylemektedir. Ayrıca, iki yazara göndermede bulunmaktadır: M. Bietak, *Ägypten und Levante*, 2 (1991), s. 47-75; M. Trapani, *Méditerranées*, 17 (1998), s. 64-68. Ayrıca, krş. J.-Y. Carrez-Maratray, *Péluse*, s. 346-347.

27) Bu Sethos'un, rahip Jean Terrasson'un yazdığı bir romanın konusunu oluşturduğunu belirtelim: *Séthos, histoire ou vie: tirée des monuments anecdotes de l'ancienne Égypte, traduite d'un manuscrit grec*, Paris, 1731; Bu kişinin kendisi de, Mozart'ın *La flûte enchantée* adlı yapıtındaki entrikanın konusunu oluşturur.

28) Fr. 50 Waddell. Flavios İosephos, bu öyküyü bütünüyle *Contre Apion* I'de (15, § 93-102) aktarır.

29) Sethos'la Harmais'in öyküsünün, Lukianos'un *Sur la Déesse syrienne* adlı yapıtında aktarıldığı biçimiyle Kombabos'unkiyle kıyaslanmaya değer olduğunu bana Cristiano Grottanelli belirtmiştir: "Kombabos, Harmais'le aynı suçlarla itham edilmektedir, ancak kraliçe kendisine emanet edilir edilmez kendini iğdiş ettiği için suçsuz olduğunu kanıtlayabilecek durumdadır!", krş. C. Grottanelli, "The Story of Combabos and the Gilgamesh Tradition"; *a.g.y.*, "Possessed Transsexuals in Antiquity"; ayrıca krş. Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux*, s. 138.

30) J. Dillery, "The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography". John Dillery, kendi ülkelerinin tarihini Yunancayla yazan Yunan olmayan öteki tarihçilerle aynı yönde araştırmasını sürdürdü. Manethon burada, Yunan olayyazarlığı ve özellikle Herodotos'a karşı bağımlı değil de daha çok tepkili bir tavır sergilemiş gibi görünmektedir: "Quintus Fabius Pictor and Greco-Roman Historiography at Rome", özellikle 11. ve 12. sayfalar.

31) Manethon ve onun Musa'ya ilişkin metinleriyle ilgili olarak, bkz. A. Loprieno, *La Pensée et l'Écriture*, s. 89-128 ("Le signe historique: une étape dans la création du passé en Égypte").

32) Sicilyalı Diodoros I, 17-22 (Fr. çev.: M. Casevitz, "La roue à livres").

33) Bkz. Flavius Josèphe, *Contre Apion* I, 26, § 231.

34) Y. Koenig, "Quelques égyptianismes de la Septante". Musa adıyla ilgili olarak, bkz. Flavios İosephos, *İlkçağ Yahudi Yapıtları* II, 228; İskenderiyeli Clemens, *Stromates* I, 23 (152, 1). Yvan Koenig, Mısır metinlerinde Osiris'in boğulmadığını, fakat nehir kıyısında öldürüldükten sonra cesedinin suyun akıntısına kapıldığını söyleyen Pascal Vernus'a göndermede bulunur... "Bana öyle geliyor ki, diye yazar Koenig, bu birkaç şiirsel metinde (Ex 2, 1-10), *Septanta* değişkesinin en belirgin özelliği özgün terimlerin kullanılmasıdır; bu terimler bir araya getirildiğinde, çevirmen ya da çevirmenlerin, kimi İskenderiye Yahudilerinin Mısırlaştırıldığı bir kültür ortamında duygu ve düşünceleri aktardığı anlaşılmaktadır."

35) Gerçekte, Osiris-Sepa adında Heliopisli bir tanrı vardır (*Wsirsep*). Sepa'yla ilgili olarak, bkz. H. Bonnet, *Reallexikon der Aegyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, s. 698-699. Bununla birlikte, Manethon'un kökbilgisel kökeniyle uyuşuyormuş gibi gelen bu kökbilgisi konusunda bütün Mısırbilimciler hemfikir değildir. Manethon'un öyküsüyle ilgili yaptığı bir incelemede (*La Pensée et l'Écriture*, s. 96-128) A. Loprieno, "kökeni saptanması zor [...] olan ve daha önceki insan şekilli kişilerden daha çok efsanevi kişilerin belirginleştiği" adlar kategorisine yerleştirir Osarseph'i (s. 114).

36) Büyük bir olasılıkla, İmhotep'in tanrılaştırılmasıyla ilgili olarak da buna benzer bir olayla karşılaşıyoruz:, Djeser'in bu ünlü danışman ve mimarı da sonunda Yunanlılar tarafından Asklepios olarak yorumlanır.

37) Bkz. *altta*, s. 104; 162-163.

38) Krş. özellikle D. B. Redford, "Osarseph". Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times* adlı yapıtına göndermede bulunmaktadır.

39) Sonunda, Ptolemaios dönemine dek süren kanıtlanmış bir kültün konusunu oluşturan bu krallık danışmanıyla ilgili olarak, bkz. Ph. Collombert, "Une statue thébaine d'Amenhotep fils de Hapou trouvée à Esna", özellikle s. 3, no: 4, bibliografyayla birlikte.

40) Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Drei Abhandlungen* (1939). C. Heim'ın, *L'Homme Moïse et la Religion monothéiste* (1986) adıyla yayımlanan Fransızca çevirisine başvurdum.

Freud'un üç denemesi vardır: "Moïse, un Égyptien"; "Si Moïse fut un Égyptien..."; "Moïse, son peuple et la religion monothéiste".

İlk iki deneme, daha önce 1937'de *Imago*'da yayımlanmıştı. Freud'un koymayı düşündüğü ilk ad şuydu: "Moïse. Un roman historique" (Arnold Zweig'la yaptığı yazışmalara bkz.). Freud'un Musa dosyasıyla ilgili olarak, bkz. özellikle M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, "La fiction de l'histoire. L'écriture de *Moïse et le monothéisme*" adlı bölüm, s. 312-358; Y. H. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*; R. J. Bernstein, *Freud and the Legacy of Moses*; J. Le Rider, Freud, de l'Acropole au Sinaï. Le retour à l'Antique des Modernes viennois, s. 239-270 ("L'adieu de Freud à la Grèce: Moïse l'Égyptien"); P. Schäfer, *Der Triumph der reinen Geistigkeit: Sigmund Freuds "Der Mann Moses und die monotheistische Religion"*.

41) *L'Homme Moïse*, s. 64.

42) Kaldı ki, kutsal kökten yoksun olan bu türetme ad Mısır'da gerçek anlamda doğrulanmıştır.

43) *L'Homme Moïse*, s. 66 (*Gesammelte Werke*, cilt XVI, s. 106).

44) J. H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, 1934, s. 334.

45) Freud, Jacob'un kardeşlerinden biri olan Berman Bernays'in kızı Martha Bernays'le evlidir. Jacob Bernays'in kariyeri, yapıtları ve Freud üzerindeki olası etkileri konusunda bkz. A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, s. 441-474 ("Jacob Bernays); J. Glucker ve A. Laks (der.), *Jacob Bernays. Un philologue juif*; J. Bollack, *Jacob Bernays. Un homme entre deux mondes* (R. Schlesier'ın "La différence de Jacob Bernays" başlıklı bir önsözü ile, s. 7-12). Yahudi-Yunan edebiyatını büyük bir titizlikle inceleyen Bernays'in öğrenciler arasında, Alexandre Polyhistor'ın yayımcısı Jacob Freudenthal ile, Manethon'un değişkesine tepki gösteren bir yazar olan Artapanos vardı (krş. *altta*, s. 119; 109-110).

46) *L'Homme Moïse*, s. 66.

47) Elien'in, *De la nature des animaux XII* (21) adlı yapıtında söylediği gibi, Freud'un, Gılgamış'ın Yunanca değişkesine başvurduğu sanılmaktadır: Kaldeli kâhinler, Babil kralı

Seuekhoros'a, kızından doğacak çocuğun kendisini devireceğini bildirir. Bunun üzerine kral, Akrisios'un yaptığını yapar: Kızını bir odaya kapatır. Ama, nafile. Bilinmeyen birisiden hamile kalan kızı doğum yapar yapmaz, kral bebeği kaptığı gibi kızını kapattığı kulenin tepesinden aşağı atar. Tam o sırada, ansızın bir kartal belirir ve bebeği havada yakalar, onu bir bahçeye doğru götürüp bir bahçıvana teslim eder. Bahçıvan ona karşı sevgi besler ve Gılgamos adını verir ona. Gılgamos, daha sonra Babil ülkesinin kralı olur...

48) *L'Homme Moïse*, s. 69.

49) *A.g.y.*, s. 71.

50) *A.g.y.*, s. 72.

51) *A.g.y.*, s. 73.

52) *A.g.y.*, s. 75.

53) Merneptah'ın krallık dönemi (1212-1202), II. büyük Ramses döneminden (1279-1212) sonra gelir. Merneptah'ın mezar taşıyla ilgili olarak, bkz. J. Yoyotte, "La campagne palestinienne du pharaon Merneptah. Données anciennes et récentes" ile Y. Volokhine'in düzene sokup yorumladığı "L'Égypte et la Bible: histoire et mémoire. À propos de la question de l'Exode et de quelques autres thèmes" adlı dosya. Mısır'ın Suriye-Filistin kökenli topluluklarla tanışması, kuşkusuz, Merneptah'ın mezar taşından daha eskilere dayanmaktadır: Orta Krallık döneminde (İÖ. 1900'lara doğru XII. hanedanlığa mensup kral II. Amenemhat dönemi), Orta-Mısır'da (Beni Hasan) bulunan Khnoumhotep mezarının üzerindeki benzersiz sahneye bkz.; burada, büyük bir olasılıkla Mısır'a köle olarak getirilen ve *âamou* (Asyalı) adı verilen otuz yedi kişi görülmektedir. Bu grubun başkanı, *heqa-khasout*, "yabancı halkların başkanı", şeklinde nitelendirilmiştir; Yunancalaştırılmış "Hyksos" sözcüğü, bu Mısır değiminden alınacaktır. Mısır'da Suriye-Filistin kökenli işçilerin varlığı, kuşkusuz, bu dönemden sonra doğrulanmıştır. Bunlar, yarı göçebe nitelikte topluluklardır ve kimi zaman *aâmou*, kimi zaman *shosou* ("bedevi") ya da *Apirou* (her ne kadar kanıtlanmamış olsa da, ara sıra bu adla İbraniler kastedilmek istenmektedir) adını alırlar. İkinci ara dönemde, (*heqa-khasout*) Mısır'ı istila eder. 1700'lerde, 1552'e kadar hüküm sürecek olan XVII. hanedanlığı kurarlar. Yeni Krallık döneminde, Hyksoslar, XVIII. hanedanlığın kurucusu Ahmosis tarafından Mısır'dan atılırlar (1550'ye doğru). II. Amenhotep döneminde (1450-1425), Nubia'daki Soleb tapınağında, firavuna tabi olan Suriye-Filistin kökenli toplulukların bir listesi bulunur; bunların arasında, "Yahô'dan (*yhwa*) [dağından?]" bir bedevi-*shosou* kabilesinin adı geçmektedir: Bkz. M. Astour, "Yaweh in Egyptian Topographical Lists"; A. Lemaire: E. M. Laperrousaz (der.), *La Protohistoire d'Israël*, s. 221. Yahô dağının bir yer adı olduğunu ve Yahô'nun Yahve'nin bir kopyası olduğunun kesinlikle iddia edilemeyeceğini belirtmekte yarar vardır! Bu yer adı, VI. Ptolemaios Philometor döneminde, *Bucheum*'a ait bir mezar taşında yeniden karşımıza çıkar: Bkz. *altta*, 120. dipnot, s. 213.

54) *L'Homme Moïse*, s. 84.

55) Horemheb, bu fermanı zorbalıkla ele geçirecektir. Sorunun şimdiki durumuyla ilgili olarak, bkz., P. Grandet, *Hymnes de la religion d'Aton*; ayrıca, Akhenaton'un verasetiyle ilgili karmaşık dosyayla ilgili olarak, M. Gabolde, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*.

56) K. Abraham, "Amenhotep IV (Ichnaton): Psychoanalytische Beiträge zum Verständnis seiner Persönlichkeit und des monotheistischen Atonkults".

57) Çok ilginçtir ki Jan Assman, *Moïse l'Égyptien*'e ilişkin kitabında (s. 259) bu varsayımı bir tarafa atmayı yeğlemiştir. Laure Bernardi, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire* (2001) başlığıyla yayımlanan mükemmel çevirisini, bu yapıtın Almanca değişkesine göre yapmıştır; bu değişke, California'da yazılan değişkeden (*Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, 1997) sonra kaleme alınıp yayımlanmıştır.

58) *L'Homme Moïse*, s. 91.

59) Herodotos II, 104: "Açıktır ki, Kolklar Mısırlıdır [...]. Ayrıca esmer tenli ve kıvırcık saçlı oldukları için her iki halkın aynı kökenden geldiğini sanmıştım; ancak bu gerekçenin pek fazla bir değeri yoktur, çünkü aynı özellikleri taşıyan başka uluslar da vardır. Benim için en önemli nokta, bütün insanlar arasında yalnızca Kolkhidlilerin, Mısırlıların ve Etiyopyalıların sünneti çok eski zamanlardan beri uygulamasıydı. Fenikelilerle Filistin Suriyelileri bile bu uygulamayı Mısırlılardan öğrendiklerini kabul etmektedirler. Thermodon ve Parthenios kıyılarında yaşayan Suriyeliler ile komşuları Makronlar, sünneti kısa bir süre önce Kolklardan aldıklarını söylemektedirler. Gerçekten de, sünneti uygulayan tek halklar bunlardır ve tek yaptıkları –bu açık bir şeydir–, Mısırlıları taklit etmektir. Ancak, Mısırlılar mı Etiyopyalıları yoksa Etiyopyalılar mı Mısırlıları taklit etti bilemiyoruz: Zira, öyle görünüyor ki her iki ulusta da bu uygulama çok eski zamanlara dayanmaktadır. Halkların bu uygulamayı, ilişki içinde oldukları Mısırlılardan aldıklarına dair oldukça belirgin bir başka kanıt daha vardır: Yunanlılarla ilişki kuran Fenikeliler bu konuda Mısırlıları taklit etmekten vazgeçmişlerdi ve yeni doğan bebeklerini artık sünnet etmiyorlardı" (Fr. çev.: Th. Reinach, *Textes*). Reinach, bir yazısında (s. 2) bu insanların Filistinli olduklarını belirtmişti (oysa Kutsal Kitap'taki "Yargıçlar ve 1. Samuel" bölümüne göre, Filistinliler sünnet olmuyordu): "Yahudilerin bu uygulamayı Mısırlılardan aldıklarını Herodotos'a itiraf etmiş olmaları söz konusu olamaz, çünkü Kutsal Kitap'ta sünnetin tam anlamıyla ulusal kökenli bir uygulama olarak görüldüğü bilinmektedir." Freud'a gelince, şu gizemli 4. Çıkış metnini (24-26) ima etmektedir; bu metne göre, Musa, sünnet işini ihmal ettiği için tanrının gazabına uğrama tehlikesiyle karşı karşıya kalmış ve bunun üzerine karısı Sephorah, bu ritüeli bizzat Musa'ya değil de kendi çocuklarına uygulamıştır; kadın, çocuğun kanını Musa'nın "ayak"larına değdirir... "Özü çarptırılan bu düşünceler bizi yanılgılara sürüklememeli; bunun nedenlerini daha sonra tekrar ele alacağız" diye belirtir Freud (*L'Homme Moïse*, s. 92).

60) *L'Homme Moïse*, s. 95.

61) Bkz. *üstte*, not 53.

62) Bkz. M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, "La fiction de l'histoire. L'écriture de *Moïse et Monothéisme*" adlı yazı; Nicole Loraux, "*L'Homme Moïse* et l'audace d'être historien"; Lydia Flem, "Archives de l'inconscient ou fiction théorique?".

63) J. Yoyotte, "L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme".

64) Manethon'dan kısa bir süre önce, "Satrapın Mezartaşı" (İÖ 311'de henüz satrap olan I. Ptolemaios döneminde), Mısırlı rahipler sınıfına iktidarın güttüğü politikayı açıklar: Ptolemaios, burada, "Suriye'de bulunan kutsal simgelerin [= heykellerin, *ḥmw*] yanı sıra, Persler tarafından Yukarı ve Aşağı Mısır tapınaklarından çalınan bütün kutsal yazılarla (*b3w R'*) eşyaları" Mısır'a nasıl geri getirttiğini anlatır. Heykellerin çalınması konusuyla ilgili olarak, bkz. W. Huss, *Der makedonishe König und die ägyptischen Priester*, s. 46; J. K. Winnicki, "Carrying off and Bringing Home the Statues of the Gods. On an Aspect of the Religious Policy of the Ptolemies towards the Egyptians"; D. Devauchelle, "Le sentiment anti-perse chez les anciens Égyptiens", s. 71-72.

65) Bkz. P. Grelot, *Documents araméens d'Éléphantine*; A. Dupont-Sommer, "Les dieux et les hommes en l'île d'Éléphantine, près d'Assouan, au temps de l'Empire des Perses"; B. Porten ve A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*; P. Briant, *Histoire de l'Empire perse de Cyrus à Alexandre*, s. 620-625 ("Les autorités perses face aux Judéens et Égyptiens d'Éléphantine"); J. Mélèze Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, özellikle s. 40. Yine çok daha sonraları, Mısır'ın kırsal bölgelerinde Yahudiyelilere karşı oluşacak düşmanlıkla ilgili olarak, bkz. R. Rémondon, "Les antisémites de Memphis".

66) Bkz. İÖ 593 tarihli devasa Abu-Simbel heykeli üzerinde Yunancayla yazılmış iki yazıt, *üstte*, s. 48. Psammetikhos'un seferleri ile Yeb'deki Yahudi kolonisi arasındaki ilişki *Lettre d'Aristée*'de (§ 13) açıkça belirtilmiştir.

67) *Les Juifs d'Égypte*, s. 57.

68) Tarihsel Olaylar defteriyle Krallar defterinin yanı sıra Esdras'la Néhémie'nin –ki kutsal kitap uzmanlarının çoğu, bu iki kişiyi izlemiştir (bkz. özellikle I. Finkelstein ve N. A. Silberman, *La Bible dévoilée*, s. 313-353)– en azından çizdikleri geleneksel tablo budur. Her ne kadar bu tablo, Kudüs'teki egemen papazlık ideolojisiyle uyuşsa da, bazı çoktanrıcı uygulamaların devam ettiği bölgenin gerçeğiyle pek uyuşmamaktadır. O halde, bu olguyu en ince ayrıntılarıyla belirtmek gerekir. Pers döneminin Filistin'indeki dinsel uygulamalar, belki de, Yeb'dekilerden ne çok farklı ne de düzenli olarak daha "iyileştirilmiş"tir (bu bilgileri bana sağladığı için Cristiano Grottanelli'ye çok teşekkür ederim). Bkz. P. Sacchi, "Il Giudaismo del Secondo Tempio", özellikle s. 66-73. Ch. N.han, "Trois cultes en Ésaïe 57, 3-13 et leur signification dans le contexte religieux de la Judée à l'époque perse".

69) P. Grelot, *Documents araméens d'Éléphantine*, no: 91.

70) A.g.y., no:10.

71) A.g.y., no: 37.

72) A.g.y., no: 89.

73) A.g.y., no: 101-104.

74) A.g.y., no: 96.

75) Flavius Josèphe, *Contre Apion* I, 223. Bu konuyla, ve Yahudi ve (veya) Yahudiyeli karşıtlığının kökenleri tartışmasıyla ilgili olarak, bkz. P. Schäfer'ın *Judeophobia* adlı yapıtı; bu yapıt, bir bakıma, Mısırlılara öncelik tanıyanlara hak vermektedir. En son olarak görülecektir ki, Yahudiyelilerden yalnızca Ptolemaios dönemi (büyük bir olasılıkla Ptolemaios Auletes dönemi) sonlarına ait Mısır Hiyeroglif yazılarında söz edilmektedir (*jwd3y*) ve bu yazılar aleyhtedir: Bkz. Ph. Brissaud ve Chr. Zivie-Coche, *Tanis*, s. 535-564 (bu yeni buluşa dikkatimi çektiği için Youri Volokhine'e teşekkür ederim).

76) J. Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Krş. *üstte*, 57. not). Assmann'ın "kozmoteist" (evrentanrıcı) tezine yönelik eleştirel bir bakış için, bkz. C. Grottanelli, "La tradizione egiziana".

77) Bkz. ilişikteki kronolojik tablo.

78) J. Assmann, *Moïse l'Égyptien*, s. 77-78.

79) Jan Assmann, dinsel tasvir düşmanlığı ve tektanrıcılıktan kopma konusundaki düşüncelerini, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa* adlı yapıtta dile getirir (özellikle s. 245-280).

80) A. -M. Denis, "Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon (III^e s. av. J.-C) et la réfutation juive de l'historien Artapan", s. 58. Bu düşünce, Assmann'ın da kabul ettiği gibi (ancak, Denis'den söz etmeksizin), daha önce Thomas Mann tarafından ifade edilmişti (*Moses the Egyptian*, no: 19, s. 224).

81) Artapanos'la ilgili olarak, bkz. *altta*. Khhairemon'a göre (bunun için bkz. fr. 1, Flavios İosephos, *Contre Apion* I, 32, § 290-291; P. W. Van der Horst, *Chaeremon Egyptian Priest and Stoic Philosopher, the Fragments collected and translated with explanatory notes*, Leyde, 1984 ["Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain", 101], s. 8-9), Amenophis, rüyasında, tapınağının yıkılmasından dolayı İsis tarafından azarlanınca, üzerine kir bulaşmış kişiler Mısır'dan kovulur. Sürgün edilenlere, Musa-Tisithen ile Yusuf-Peteseph birlikte kılavuzluk eder.

82) I. Lévy, "Sarapis", s. 297, no: 1. Yusuf-Sarapis denklemi konusunda bkz. G. Mussies, "The *Interpretatio Judaica* of Sarapis", Bkz. G. Bohak, "Rabbinic Perspectives

on Egyptian Religion", s. 228-230 ("Interpretatio Judaica of Isis and Sarapis in Rabbinic Literature").

83) Tertullien, *Aux nations* II, 8; Rufin, *Histoire ecclésiastique* II, 23; Paulin de Nole, *Carmen XI in St. Felicem*, v. 100; bkz. *Suda*, s. v. *Sarapis*.

84) Firmicus Maternus, *L'Erreur des religions païennes*, XIII, 1-4 (çev.: Turcan, CUF).

85) Cristiano Grottanelli, kutsal kitap uzmanlarının Yusuf'un öyküsünün hangi tarihlere ait olduğunu tartışırken, gerçekte, Yahudi karşıtı bakış açısını –Manethon'un ifade ettiği biçimiyle– göz önünde bulundurdukları olgusuna dikkatimi çekti: Bkz. A. Catastini, "Le testimonie di Manetone e la *Storia di Giuseppe* (*Ge*, 35-70)"; ve P. Sacchi'nin yanıtı, "Il problema della datazione della *Storia di Giuseppe* (*Gen.* 37-50)".

86) Bkz. Strabon (Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XIV, 7, 2 adlı yapıtında bu metinden söz etmektedir); Flavius Josèphe (*Contre Apion* II, 4), bu semtin (*Delta* semti) kentin kuzey-batısında, kraliyet sarayının yakınlarında olduğunu belirtmektedir. Ancak bu, sırf bir Yahudi semti değildi. İskenderiye'nin içerisinde ayrı olarak yaşayan bir Yahudi topluluğunun varlığı, ancak çok daha sonraları doğrulanmıştır: Bkz. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, cilt II, s. 55-56.

87) *Lettre d'Aristée*'de sözü edilen Yahudi efsanesinin tersine, İskender'in Kudüs'ten geçmesi için bir nedeni yoktu.

88) E. Will ve C. Orrieux, *Ioudaïsmos-Hellènismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, s. 73.

89) Flavius Josèphe, *Contre Apion* (I, 183) adlı yapıtında Sahte Abderalı Hekataios'tan söz etmektedir.

90) Yazar, kendini olayların tanığıymış gibi gösteriyor, ki gerçek tanık kuşkusuz gerçek Abderalı Hekataios'tu. Ancak yine de, bu yazar gerçek Abderalı Hekataios değildir. Burada sorun yaratan tek şey, Ezekhias adıdır, çünkü hiçbir büyük rahibin bu adı taşıdığı doğrulanmamıştır. Yahudi ya da Hıristiyan yazarlardan (burada söz ettiğim yazar dahil) alındıkları için modern bilim tarafından sahte olarak nitelenen Hekataios'un yazıları bitmez tükenmez bir tartışmanın konusunu oluşturur. Bkz. E. Will ve C. Orrieux, *Ioudaïsmos-Hellènismos*, s. 95, no: 23. Her iki yazar da, J.-D. Gauger'e dayanmaktadır, "Zitate in der jüdischen Apologetik und die Authentizität der Hekataios-Passagen bei Flavius Josephus und im Ps.-Aristeas Brief"; bkz. B. Bar-Kochva, *Pseudo Hecataeus on the Jews*.

91) *Lettre d'Aristée* II, § 13 (çev.: A. Pelletier, SC, Hıristiyanlıkla ilgisi olmayan metinlerin ek serisi).

92) Manethon, fr. 54 Waddell (= Flavius Josephus, Contre Apion, § 239-240; çev.: Th. Reinach, *Textes*).

93) İşaya19, 18-19: "O gün, Mısır'da Kenan dilini konuşacak ve Yahve'ye ordular üzerine yemin edecek beş kent olacaktır. Ve bu kentlerden birine, *güneşin kenti* (Heliopolis, ç.n.) adı verilecektir. O gün, Mısır ülkesinin ortasında Yahve'ye bir tapınak ve yakınlarında ise, bir dikilitaş vakfedilecektir [...]" (çev.: É. Dhorme). Krş. Josèphe, *Antiquités juives*, XIII, 64-71.

94) Bkz. *altta*, s. 107.

95) Krş. *üstte*, s. 18; 74-75.

96) Sicilyalı Diodoros, I, 22, 7.

97) Bkz. Plutarkhos, *Isis et Osiris* 19, 358 D: "D'une union posthume d'Osiris avec Isis naquit un enfant venu avant terme et faible des membres inférieurs, Harpocrate."

98) Sicilyalı Diodoros, I, 23, 7-8 (çev.: M. Casevitz, "La roue à livres").

99) *Argonautiques orphiques*'te (43-46), bir tür orta yolun bulunduğu görülür: Orpheus, *Mısırlıların Kutsal Söylevi*'ni Mısır'da yazmıştır (ancak, bu söylevi yazan kesinlikle odur): "Nil

nehrinin güçlü akıntısıyla çevirdiği kutsal Memphis ve Apis kentlerini ziyaret ettiğimde, *Mısırlıların Kutsal Söylevi*'ni nasıl yarattığımı [...] sana aktardım" (Fr. çev.: E. Vian, *CUF*).

100) Bkz. C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, cilt III: *Aristobulus*.

101) *A.g.y.*, s. 69. N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos*. 2. Ölüler Kitabının yazarı (1, 10), Aristobulos diye birini kral Ptolemaios'un, büyük bir olasılıkla VI. Ptolemaios Philometor'un eğitimcisi olarak tasvir etmektedir. Eusebios ise (*Préparation évangélique* VIII, 9, 38), "atalarının felsefesinin yanı sıra, Aristoteles'in felsefesini tatbik eden" Yahudi bir filozof olarak tanıtmaktadır onu. Eusebios'a göre bu kişi, 2. Ölüler Kitabında söz edilen kişiyle aynıdır. Bu Aristobulos, istiarelerle dolu yapıtını Ptolemaios'a ithaf eder. Aristobulos'un kendi istiare yöntemini anlattığı bu Ptolemaios'a ithaf yazısının uzunca bir metni, Eusebios tarafından alıntılanmıştır: *A.g.y.*, VIII, 10. Krş. XIII, 12, 1-16.

102) "Bu kutsal söylev", şu yazarların değişkeleri sayesinde bize ulaşmıştır: İskenderiyeli Clemens (*Protreptique* ve *Stromates*), Sahte Justinius (*Cohortatio ad Graecos* ve *De monarchia*), Eusebios (*Préparation évangélique*), İskenderiyeli Cyrille (*Contre Julien*), Théodoret de Cyr (*Thérapeutique des maladies helléniques*) ile Tübingen (*Théosophie*). Çağdaş filozoflar, bu söyleve "Orpheus'un Vasiyeti" adını Sahte Justinius'la Antakyalı Theophilos'un önerisiyle vermişlerdir.

103) Sahte Justinius, *Cohortatio ad Graecos* (15, 1-2). Jean-Michel Roessli'nin çevirisini yakından izliyorum: *Le Mythe d'Orphée et sa réception dans le judaïsme de l'époque hellénistique et romaine*, s. 36-37. Bu dosyanın bütünüyle ilgili olarak, ayrıca bkz., J.-M. Roessli, "Postface", J. B. Friedman'ın *Orphée au Moyen Âge* adlı yapıtı, s. 290 ve sonraları. Aristobulos, kaynak olarak, Eusebios tarafından gösterilmiştir: *Préparation évangélique* XIII, 12, 5.

104) Platon, *Banquet* 21 8b (Kern'in *Orphicorum fragmenta*'sı, fr.13; bkz. bazı sözlükçülerce ve "scholiaste" larca sözü edilen bir şiirin başlangıcı: fr. 334 Kern).

105) M. West'in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*'teki baskısının III. kol. 47 (1982) = A. Laks'la G. W. Most'un "Provisional Translation"ının VII. kol: A. Laks ve G. W. Most (der.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford-New York, 1997, s. 12.

106) Eusebios, Artapanos'un adını anar, *Préparation évangélique* IX, 27, 3-5; krş. *FGH*, no: 726; J. J. Collins, J. H. Charlesworth'ın *The Old Testament Pseudepigrapha* adlı yapıtında, 2, 1985, s. 889-896; C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, cilt I, *Historians*, s. 189-243. Krş. J. Freudenthal, *Alexander Polyhistor*, s. 143-174; G. Mussies, "*The Interpretatio Judaica* of Thoth-Hermes"; ayrıca bkz. A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, s. 25-35.

107) M. Hengel, "Anonymität, Pseudepigraphie und literarische Falschung in der jüdisch-hellenistischen Literatur", s. 239; C. R. Holladay, no: 28, fr. 2, § 4.

108) Bkz. A.-P. Zivie, "Onias"; M. Delcor, "Le temple d'Onias en Égypte"; G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, s. 19-40 ("A Brief History of Onias' Temple").

109) Josèphe, *Antiquités juives*, XIII, 64-71 (Mélèze Modrzejewski tarafından *Les Juifs d'Égypte* adıyla çevrilmiştir, s. 178-180).

110) Bkz. İşaya19, 18-19; *üstte*, not 93.

111) Josèphe, *Antiquités juives*, XIII, 70-71. Krş. J. Mélèze Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte*, s. 179-180.

112) *La Guerre des Juifs* adlı yapıtı çeviren P. Savinel'in notuna bkz. (Paris, 197?, s. 552).

113) *La Guerre des Juifs* VII, 426-430 (çev.: P. Savinel).

114) Krş. É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, s. 196-209, no: 42-45; A. P. Zivie, "Tell el-Jahudiya".

115) J. Mélèze Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte*, s. 181-182. İosephos ise, kendisini sürgüne zorlayanlara karşı derin bir nefret duyan Onias'ın Kudüs Tapınağı'yla yarışmak istediğini belirtmiştir (*La Guerre des Juifs* VII, 431).

116) Flavius Josèphe, *Contre Apion* II, 49-50. Bütün bu olaylarla ilgili olarak, bkz. G. Bohak, *Joseph and Aseneth*, s. 22-25; Krş. Id., "CPJ III, 520: The Egyptian Reaction to Onias' Temple".

117) G. Vitelli, M. Norsa ve V. Bartoletti (der.), *Papyri greci e latini* (*Pubblicazione della Società Italiana per la ricerca dei papyri greci e latini in Egitto*), 982: Bundan böyle, metin, yorum ve çeviri için, L. Koenen'in esaslı çalışmasına bkz., "Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel", s. 148, 162-164; 183-186; krş. G. Bohak, "CPJ III, 520: The Egyptian Reaction to Onias' Temple". Bohak'a göre (*a.g.y.*, no: 23s. 38), yorumcuların kafasını karıştıran şu çömlekçi *zônophóroi*'leri, yani "kuşaklıları" Yahudi rahipleri olabilirmiş (krş. Ex 28,4; 39; 29,9, vs.). Ayrıca, "Yahudilerin bir komutanı"na karşı eski Mısır yazısıyla yazılan ancak henüz yayımlanmayan bir bedduaya da göndermede bulunmaktadır.

118) Bkz. *altta*, s. 142-144; 152-155.

119) Konuyla ilgili bibliografya ve durumlar için, L. Koenen'e göndermede bulunmakla yetineceğim, "Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel". Çömlekçinin Kehanetine ilişkin başlıca papirüsler, İÖ 2. yüzyılın ikinci yarısına aittir.

120) Aşağı yukarı aynı dönemde, büyük bir olasılıkla yine Yahudi kökenli bir başka yabancı koloninin tapınağı yine işgal ettiği bilinmektedir: 157'de, "Yahou yabancıları" kovulduktan sonra, boğa Bouchis Hermonthis'teki Amon tapınağına yeniden geri dönmüştür (krş. R. Mond ve O. Myers, *The Bucheum*, II, "Egypt Exploration Fund", 41, 1934, s. 6-9, ve III, pl. 41, no: 9); Mısır tapınaklarının bazı yabancılar tarafından işgal edilmesi konusunun sürekli işlenmesiyle ilgili olarak, Ch. Thiers'in bir araya getirip incelediği geniş dosyaya bkz., "Civils et militaires dans les temples. Occupation illicite et expulsion", özellikle s. 504. Yeni İmparatorluktan itibaren tanınan bir yer adı olan Yahou ya da Yahô için, bkz. *üstte*, s. 242, not 53.

121) Caius Plinius, *Histoire naturelle* XI, 31. Krş. Ph. Borgeaud, "L'enfance au miel dans les récits antiques".

122) G. Bohak, *Joseph and Aseneth*. Ross Shepard Kraemer (*When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*, s. 86 ve n. 61), Bohak'ın yorumunu *hayal ürünü* ve *inandırıcılıktan yoksun* olarak nitelemektedir. Bununla birlikte, şu satırlarla ilgili hiçbir (başka) tatmin edici açıklama getirilmediğini de kabul etmektedir: "It seems obvious that the longer version of this scene lends itself to a different allegorical interpretation, but scholars have been singularly unsuccessful in their attemps to decode it." Kraemer, bu metnin günümüze ulaşan en eski Yunan romanı olduğu yolundaki savı reddetmektedir. Bu romanın Yahudi bir kökenden geldiği kabul edildikten sonra ancak bu metnin eski bir tarihe oturtulması (genellikle İÖ 1. yüzyıl) düşüncesinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu metnin Hıristiyan kökenli olduğunu düşünen ilk yorumcular, onu İS 4. ya da 5. yüzyıla atfediyordu. Eski Yahudi kaynaklarının bu metne hiç anıştırmada bulunmadığını belirten Kraemer, Artapanos'la Tarihçi Demetrius'un sözünü ettiği Yusuf ile Aseneth'in evliliği üzerinde hiç durmaz, çünkü bunun hikâyemizle bir ilgisi olmadığını düşünüyordu. Ayrıca, ilkin romanın ilk yayıncısı Battifol'un ileri sürmüş olduğu hahamlar geleneğinin öneminden kuşku duyar (s. 231). Battifol onu, 5. yüzyılda Hierapolis bölgesinde (şimdi Pamukkale) yazılan Hıristiyan bir metin olarak görüyor ve başlıca kaynağının günümüzde kaybolmuş olan ve "Dina ile Aseneth Efsanesi" denilen geleneksel bir Yahudi efsanesine dayandığını düşünüyordu. Metnimizden söz eden Hıris-

tiyan kaynaklara yönelen Kraemer şu sonuca varır (s. 237): "The cumulative evidence overwhelmingly places our *Aseneth* no earlier than the third or fourth century C. E., on both negative and positive criteria. No ancient author quotes it or clearly alludes to it before the sixth century C. E., when the "prologue" to a Syriac translation acknowledges the existence of a "very old" Greek text." Kraemer, yazarın kökeni konusunda son derece ihtiyatlıdır: "Although I would dearly love to be able to determine with even reasonable certainty the religious self-understanding of the author of the earliest form of *Aseneth* to which we might have access, in the end, I do not think the evidence allows us to do so. While at times it seems quite possible to me that the author was a Jew with no other religious affiliations, I also see no compelling reasons to rule out the possibility that the author was a Christian, and sometimes I think the evidence tips slightly in that direction..." (s. 273). Kısaca, Kraemer metnin bir Mısır kökeninden geldiğine inanmamaktadır. Onu daha çok, bir Yakındoğu ve daha açıkça söyleyecek olursak, bir Suriye bağlamına oturtmaktan yanadır. Şahsen, Bohak'ın söyledikleri bana inandırıcı gelmektedir.

123) Krş. *üstte*, s. 207, not 45.

124) J. Freudenthal, *Alexander Polyhistor*, s. 152 *vd.*

125) Aiskhylos; Arsakès, Ariomardos ya da Arsamès'i Salamis'te yaşayan önemli Mısırlı şahsiyetler olarak göstermektedir, çünkü o dönemde Mısır bir Pers satrapıydı!

126) C. R. Holladay, yazıtlarda ve papirüslerde yer alan bu kanıtlarla ilgili olarak, P. M. Fraser'a göndermede bulunmaktadır: *Ptolemaic Alexandria*, cilt II, s. 985, no: 199. Fraser'a göre, Yahudilerle Persler uzun süreden beri Mısır topraklarında yan yana yaşamaktadırlar. Memphis'te bulunan bir "Suriye-Pers" mahallesi, bu komşuluk durumunu doğrulamaktadır; buradaki en eski kanıt, İÖ 5. yüzyıla dayanmaktadır ve Yeb'de bulunan Yahudi karargâhıyla ilgilidir. Yine de bu adın, bu haliyle (Artapanos) Mısır'da başka hiçbir kullanımı olmadığı sanılmaktadır. Ancak, İran kökenli bu insan adının (eski Farsçada *Rtab_nu_) Yunanca yazılışından kaynaklanan birçok biçiminin (Mısır'da da) kullanıldığı görülür: Artabanos, ya da Artapatès: Krş. A. Kuhrt, "Artabanos".

127) M. Hengel, "Anonymität, Pseudepigraphie und literarische Fälschung in der jüdisch-hellenistischen Literatur", s. 239-241. Yazar, bu konuda herhangi bir kanıt getirmemektedir. Ancak, Mısır'dan pek uzak olmayan bir yerde, Cyrénaïque'te, *Artáphan* adının Yahudiyeliler tarafından kullanıldığına ilişkin birçok kanıt bulunmaktadır: Krş. P. M. Fraser and E. Matthews, *A Lexikon of Greek Personal Names*, Oxford, 1987, cilt I, s. 81; G. Lüderitz (burada, ayrıca J. M. Reynolds'ın bir eki yer almaktadır), *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika*, Wiesbaden, 1983, Ek 12 k-l. Kimi Mısır Yahudileri, Mısır adları taşıyordu: Bkz. V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, s. 524, no: 7 ve 528, no: 52. Tcherikover, Onias'ın kolonisinden olup da Mısır adları taşıyan bazı Yahudiyeliler için *Corpus Inscriptionium Judaicarum*'a göndermede bulunmaktadır: II, 1480, 1484, 1486, 1493, 1496 ve 1520. Bununla birlikte, *Corpus Papyrorum Judaicorum*'un indeksinde hiçbir Artapanos (ya da Artaphan) adına rastlanmamaktadır. *Prosopographia ptolemaica*'da (cilt VII, *Index nominum*, Louvain, 1975) sözü edilen tek Artapanos, kuşkusuz, bizim Artapanos'tur ve "tarihçi" olarak gösterilmektedir.

128) Bütün bu sorunla ilgili olarak, bkz. A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, s. 241-269; M. Hengel, bir önceki notta adı geçen yazı.

129) "Hem dilbilimsel, hem coğrafi, hem ulusal, hem de dinsel bir soyağacını belirten" bu tür kökenbilimle ilgili olarak, Maurice Olender'in İbranilerin atası olan Heber'in sözcük yapısına ilişkin yaptığı araştırmalara bkz. ("Savoirs religieux et genèse des sciences humaines" adlı bölümde).

130) Eusebios, *Préparation évangélique* IX, 18,1.

131) *A.g.y.*, IX, 23 (Fr. çev.: É. Des Places, SC).

132) *A.g.y.*

133) A. Kleingünther'in temel araştırmasına bkz.: *Prôtos heuretēs. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung.*

134) Bkz. M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung.*

135) Bu satırdaki sözdizim pek anlaşılamamaktadır: Burada, resim-yazıdan (hayvanlar, hiyeroglif yazıyı oluşturuyor) mı yoksa, Holladay'in iddia ettiği gibi, hayvan-tanrılardan mı söz ediliyor, bilemiyoruz. Artapanos, Musa'yı Hermes'le özdeşleştirdiğine göre, tercihim resim-yazıdan yana.

136) Eusebios, *Préparation évangélique* IX, 27, 4 (Fr. çev.: É. Des Places, SC).

137) İskenderiyeli Clemens (*Stromates* I, 23 = 154), Artapanos'tan söz ederken, bu husus üzerinde ısrarla durmaktadır. Büyücü Musa'yla ilgili olarak, bkz. J. Gager, *Moses in Graeco-Roman Paganisme*, ve "Moses the magician: hero of an ancient counter-culture?".

138) Krş. Nombres 12, 1.

139) Krş. Holladay, s. 235, no: 56, ve L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, II, s. 283, ve V, s. 407-410, no: 80; Fr. çev.: G. Sed-Rajna, *Les Légendes des Juifs*, cilt III, s. 205-207, ve s. 343-346, no: 80.

140) Herodotos II, 75-76; krş. Pomponius Mela, 3, 82-83: *sunt multa volucrum multa serpentium genera: de serpentibus memorandi maxime, quos parvos admodum et veneni praesentis certo anni tempore ex limo concretarum paludium emergere, in magno examine volantes Aegyptum tendere, atque in ipso introitu finium ab avibus quas ibidas appellant adverso agmine excipi pugnaque confici traditum est.*

141) Abderalı Hekataios'un anlattığına göre, bu Diospolis, hiç kuşkusuz, Büyük Diospolis'tir, yani Thebai (krş. Diodoros I, 45, 4): Ohalde, Osiris-Dionysos'un büyük babası Kadmos'a (ki, Orpheus onunla karşılaşmıştır) bağlı olan bu Thebai, burada, Musa'nın kurduğu bir yapı olarak varsayılmaktadır.

142) Bkz. Eusebios, *Préparation évangélique*, IX, 27, 5.

143) Holladay'in derlediği dosyada yer alan Artapanos'a ilişkin yoruma bkz., *Fragments*, cilt I, *Historians*, s. 231, no: 37.

144) Diodoros I, 28, 4.

145) Krş. özellikle Diodoros I, 21, 9-10; I, 22, 3; I, 23, I ve sonrası.

146) Balıkların (Osiris'in cinsel organını yiyen kirli hayvanlar olarak) uzak durduğu bu adayla ilgili olarak, bkz. H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton*; J. Yoyotte, *Strabon. Le voyage en Égypte*, s. 260-261.

147) Herodotos II, 37 (Fr. çev.: A. Barguet, Paris, 1964, değişikliğe uğramış).

148) *A.g.y.*, II, 81 (Fr. çev.: A. Barguet).

149) Apulée, *Apologie* 56. Hatırlatalım ki Ne Herodotos ne de ona bağlı gibi görünen Apuleius, Mısır'ı söz konusu kuralın ya da bu kuralı dile getiren *logos*'un çıkış ülkesi olarak görmemektedir. Krş. *üstte*, s. 67.

150) 2 Ölüler 9,9: "Bir süre önce, insanüstü bir kasıntıya kapılarak denizin dalgalarına hükmettiğini düşünen ve dağların tepelerini bir teraziyle tarttığına inanan bu kişi, şimdi yerde uzanmış bir halde yatıyor, bir sedyeyle taşınıyor ve böylece, herkes tanrının gücüne tanık oluyordu; öyle ki, bu inançsızın bedeninde kurtlar kaynaşmaya başlamış ve etleri lime lime dökülüyordu. Acıdan kıvranıyordu ve saldığı cerahat kokusundan bütün ordusu tedirgin olmuştu" (Fr. çev.: A. Guillaumont, Pléiade). Krş. J. Freudenthal, *Alexander Polyhistor*, s. 145.

151) Eusèbe, *Préparation évangélique* IX, 27, 21 (Fr. çev.: É. Des Places, SC).

152) Bu husus için bkz. G. Bohak, "Rabbinic Perspectives on Egyptian Religion", s. 230, no: 64. Bu yapıt, ayrıca Id'e göndermede bulunmaktadır: "The Impact of Jewish Monotheism on the Greco-Roman World", s. 5.

153) Eusebios, *Préparation évangélique* IX, 27, 37 (Fr. çev.: É. Des Places, SC).

154) Alexandre Polyhistor'la ilgili olarak, bkz. J. Freudenthal, *Alexander Polyhistor*; *FGH*, no: 273; ayrıca, III'ten 251'e kadarki yoruma ve E. Rawson'a bkz.: *Intellectual Life in the Late Roman Republic* (krş. indeks).

155) Krş. Parthenius, *Erotika Pathemata. The Love Stories of Parthenius*; çevirisini yapan Jacob Stern, bazı notlarla birlikte bir de sonsöz eklemiştir. New York-Londres, 1992.

156) Alexandre Polyhistor 273 F 19 (b) *FGH* = İskenderiyeli Clemens, *Stromates* I, 130, 3: Mısır kralı Ouaphres, Kudüs Tapınağı'nı inşa etmesi için Salomon'a 80 000 işçi gönderir; Fenike kralı ise, bir o kadar işçiyle birlikte, annesi Davut kabilesinden bir Yahudi olan Hyperon adında Tyr'li bir mimar gönderir.

157) Justinius, 36, 2. Krş. W. Heckel ve J. C. Yardley, *Justin, Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus*, Oxford, 1997, cilt I.

158) Alexandre Polyhistor'un da, Semiramis'in söz konusu olduğu kökenlere ilişkin bir değişkeyi bildiği anlaşılmaktadır: Yahudiye ve Iduma'nın adlarının, Semiramis'in iki oğlu olan Iudas ile Idumaias'tan geldiği sanılmaktadır (Bizanslı Stephanos'tan alınmıştır, 273 F 121 *FGH*, s.v. *Ioudaía*).

159) Elyazmalarında, bu tanrılaştırılmış kadının adı Ariarethes olarak geçmektedir; ancak bu ad, genelde Athare şeklinde düzeltilmektedir, ki bu, Strabon'a göre, Suriyeli Astarte'nin adıdır, *Géographie* XVI, 4, 27.

160) Adores –Septanta değişkesinde *Ader*–, tanrı Adad olarak yorumlanmıştır. 2 Krallar 8'de, Hazaël, Adad'ın katili olarak geçmektedir (krş. Josèphe, *Antiquités juives*, IX, 4, 6).

161) Krş. LXX, 1 Kral 11, 14; Josèphe, *Antiquités juives*, VIII, 7, 6; IX, 4, 6.

162) *Histoire universelle de Trogue-Pompée, réduite en abrégé par Justin. Traduction nouvelle avec des remarques par Mr l'Abbé A. de Port Royal*, Paris, 1708, cilt II, s. 302-307.

163) *Dux igitur exulum factus sacra Aegyptiorum furto abstulit, quae repetentes armis Aegyptii domum redire tempestatibus compulsi sunt.*

164) *Üste bkz.*, dipnot 64.

165) Bkz. Çıkış 3, 21-22; 11, 2-3; 12, 35.

166) Strabon, kısmen de olsa Posidonius'a bağımlı olabilir (bkz. K. Reinhardt, "Posidonius über Ursprung und Entartung"), ancak bu, onun başlıbaşına bir düşünür olmadığı anlamına gelmez. Krş. K. Clarke, *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*, s. 193-336.

167) Buradaki kelime eksik. Yayımcıların çoğu, bunun "Aşağı-Mısır" olduğu konusunda hemfikirdir.

168) Strabon'un doğmuş olduğu bu bölgede (Anadolu), *theosebés* (çoğulu: *theosebeîs*) adıyla genellikle Yahudiliğe geçen mümin kişi belirtiliyordu: Krş. L. Robert, *Études Anatoliennes*, s. 411; J. ve L. Robert, *Bulletin épigraphique*, Paris, 1952, s. 31; L. Robert, *Nouvelles inscriptions de Sardes*, s. 41-45. Aphrodisias'ın bir yazıtında, "proselytos"tan ayrı olduğu ifade edilen bu *theosebēs* adı, büyük bir tartışmanın konusunu oluşturmuştur. Krş. ayrıca, L. H. Feldman, *Jews and Gentiles in the Ancient World*, s. 342-369; bkz. P. Schäfer, *Judeophobia*, no: 3, s. 254-255.

169) Genellikle kutsal nitelikli bir kararname olan *próstagma* için, *alta* bkz. s, 124.

170) *Odysseia* XIV, 328.

171) *Phéniciens* 36.

172) *A.g.y.*, 34

173) *Odysseia* XIX, 179.

174) Pseudo-Platon, *Minos* II (319).

175) *Odysseia* X, 494.

176) Strabon, *Géographie* XVI, 34 (*in fine*) ile 39 sayfalar arası. Metnin başlarını kendim çevirdim, ancak § 38'den itibaren ("C'est qu'en effet ce sentiment...") A. Tardieu'nün çevirisini (Paris, 1880) biraz değişiklik yaparak aldım.

177) Bu yozlaşma motifi ikide bir tekrarlanmaktadır: bkz. *üstte*, s. 94-95.

178) Bkz. H. Jeanmaire, *Couroi et courètes*, s. 593-616 ("Kuretelere ve Strabon'un açıklayıcı ekine ilişkin antik anlatım").

179) Strabon XV, 3, 13-20.

180) Bkz. *altta*, s. 130-134.

181) Krallar 1, 3, 5-15

182) Mısırlı düş yorumcularıyla ilgili olarak yazılanlar, Ph. Borgeaud ile Y. Volokhine'in geliştirdiği düşüncelerin bir özeti niteliğindedir: "La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle", s. 72-75 ("Rêver à Saqqara").

183) Krş. N. Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt*, s. 69-87; D. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, s. 190-211; M. Chauveau, *L'Égypte au temps de Cléopâtre*, s. 158-173.

184) *Urkunden der Ptolemäerzeit*, cilt I, no: 81; L. Koenen'in yayınıyla yorumuna bkz.: "The Dream of Nectanabo"; Fransızcaya, A.-J. Festugière çevirmiştir, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, Paris, 1950, cilt I, s. 55-56; krş. M. Chauveau, *a.g.y.*, s. 245-246; K. Ryholt; *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 122 (1998), s. 197 ve sonraları; aynı şekilde, "Nectanabo's Dream or the Prophecy of Ptesis", A. Balasius ve B. U. Schipper, *Apokalyptik und Ägypten*, s. 221-242.

185) J. D. Ray, *The Archive of Hor*, metin no: 13, s. 55-57 ve s. 130-136.

186) Kahire, CG 27567 (C. C. Edgar, *Greek Sculture*, Kahire, 1903); É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, no: 112, s. 435-440.

187) Krş. Ph. Borgeaud ve Y. Volokhine, "La formation de la légende de Sarapis".

188) Çıkış 3, 2-14 (Fr. çev.: É. Dhorme).

189) *A.g.y.*, 33, 20-23.

190 Kilisenin tepkisini çok çeken şu insanbiçimcilik sorunu, sürekli tartışılan dinsel bir konudur: Krş. M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, s. 83-103 ("The Traits of Deities).

191) Tesniye 4, 15 ve sonraları (Fr. çev.: É Dhorme).

192) Çıkış 20 (Fr. çev.: É Dhorme); krş. Tesniye 5 ile Jean Soler'nin yorumu, *Aux origines du dieu unique*, s. 48-54.

193) M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*. Temel, açık ve faydalı bir açıklama için, bkz. C. Grottanelli, "La religione d'Israele prima dell'Esilio".

194) Pers hükümdarlığının ilk yıllarında, Tapınağın Çıkış-sonrası inşaat aşamasında çalışan bu yazarla ilgili olarak bkz. Albert de Pury, "Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard", s. 221-222. Krş. *üstte*, s. 80; not 6, s. 204.

195) Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, II, 12, 265.

196) Énéide VIII, 347-355. Krş. *altta*, s. 129.

197) M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, s. 93.

198) Bkz. *üstte*, s. 95.

199) Krş. K. Van der Toorn (der.), *The Image and the Book*.

200) Bkz. *üstteki* dosya, s. 95-96.

201) *Üstte*, no: 120'de, Bouchis adlı boğanın mezar taşı üzerinde, "Yahou'daki [Yahou ülkesindeki] yabancılar"dan söz edilmektedir. Yahou ülkesi, Yeni İmparatorluktan beri bilinen bir yer adı olan Yahô dağını çağrıştırmaktadır: krş. *üstte*, not: 53, s. 208. Yunanlılarda Yahve'ye ilişkin en eski kaydın Diodoros'a ait olduğu sanılmaktadır (I, 94); kanunlarını İao'nun bir vahiyinden alan kanun koyucu Musa'yı, kanunlarını İyi Cin'den alan Zarahustra ve Hestia'dan esinlenen Zalmoxis ile kıyaslar.

202) Ganschinietz'in *Real Encyclopaedia*'da (Pauly-Wissowa, IX, kol. 698 *vs.*) yer alan İao başlıklı metnine bkz.

203) Bkz. Varro (Augustinus tarafından alıntılanmıştır). Belirli, belirsiz ve başlıca tanrılar arasındaki farklar için bkz. Y. Lehmann, *Varron théologien et Philosophe romain*, s. 171-183 ("Varro, tanrıları üçe ayırır").

204) 6. yüzyılda Constantinopolis'te yaşayan bir yazar olan İohannes Lydus'un ifadesine göre: *De mensibus* IV, 53. Yazarın bu metninde, İbranilerin tanrısı konusunda eski dinbilimcilerin görüşleri yer almaktadır. Bu metin, Titus Livius'un (kaybolmuş) CII. kitabından alınmıştır. Krş. schol. Luc., *Pharsale* II, 593, s. 85 Usener: *Hierosolymis fanum cuius deorum sit non nominant, neque ullum ibi simulacrum est, neque enim esse dei figuram putant* ("Kudüs'te, tapınağın ait olduğu tanrının adı telaffuz edilmez; kaldı ki, bu tapınakta, herhangi bir imge yoktur ve orada yaşayan insanlar, bu tanrının gerçekte yüzü olmadığını düşünmektedir"). Krş. E. Norden, *Agnostos Theos*, s. 58-63. É. Des Places, "Le dieu incertain des Juifs", s. 289-294.

205) Florus I, 40 (3,5), 30; krş. Tacitus, *Histoires* V, 5. Bkz. *allta*, s. 132 ve not 218.

206) Lucain, *Pharsale* II, 592; krş. Johannes Lydus, *De mensibus*, IV, 53.

207) Krş. Y. Amir, "Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus".

208) Fr. çev.: J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, s. 13.

209) Epinomis'te, kimi kez "Karanlık Gök" (*Ouranós*), kimi kez Olimpos (*Ólympos*), kimi kez de "Evren" (*Kósmos*) diye adlandırılan "tanrı" dan (tekil ad olarak *theós*) söz edilir. Bu kozmik tanrı, yıldız denilen görünebilir tanrıların (tanrıların kendisi ya da tanrıların imgeleri: 983d-984a) bir uyum ve matematiksel düzen içerisinde oluşturdukları takımdan ibarettir; onların altında, belirli bir hiyerarşiye göre sınıflandırılan ve düşünceleri yorumlama işlevini gören göksel bir aile olan cinler bulunur (984e). Nihayet, Atinalı filozof; Zeus, Hera ve diğer tanrıların geleneğe göre değişik biçimlerde "sınıf"landırılabileceğini ya da ayrılabileceğini, ancak bu sınıflandırmalardan her birisinin değişmez olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Sonuç olarak, görünebilir (yıldızsal) tanrılara ilişkin bilgiler, Yunanistan'dan değil, Suriye ve Mısır gibi uzak bölgelerin göğünden kaynaklanmaktadır. Yine de, kabul etmek gerekir ki Yunanlılar, Barbarlardan aldığı her şeyi, Delphoi kâhininin de yardımıyla, "yüksek bir nihai güzellik noktasına getirmiştir" (987e-988a). Krş. *Lois* XII, 957e (*in fine*); *Timaieos* 40d ve sonraları, O. Reverdin, *La Religion dans la cité platonicienne*, s. 42-46.

210) J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, s. 288-290. Krş. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégistre II. Le dieu cosmique*, s. 219-259.

211) Aristoteles, *Felsefe Üzerine*, fr. 13 Ross, Cicéron, *La Nature des dieux* II 37. 95 (Fr. çev.: Cl. Auvray-Assayas, "La roue à livres").

212) Seneca'nın *Lucilius'a Mektuplar*'ını okumak gerekir, 90, 28. "Kozmik tanrıbilim"in evreleri, Jean Pépin tarafından açıklanmıştır; Pépin, Ambrosius'un yukarıda okuduğumuz metninin yorumuna başlı başına bir kitap ayırmıştır. Başvurulan metin, Platoncu özellik-

ler taşıyan *Epinomis*'tir. Krş. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (*Ambroise*, Örnek *I, 1, 1-4*) ve özellikle s. 131-135 ve 292-306.

213) Pépin'in kitabından hatırlanacağı üzere (*a.g.y.*, s. 134), "Yahudilerin, göğü ve göğün sakinleri olan melekleri kutsayıp, göğün en kutsal ve güçlü bölümleri olan güneş, ay ve diğer yıldızları ihmal etmelerine" Celsius akıl erdirememektedir (Origène, *Contre Celse* V, 6).

214) İskenderiyeli Philon, *De special. leg.* I. 12, 66.

215) *Corpus Hermeticus, Asclépios* 24; Cicero, *Scipion Düşü* 4, 17; *Hortensius* (Nonius tarafından alıntılanmıştır), s. 402, 15 = Fr. 53 Müller, s. 319, 14-16; Fr. 69 Ruch, s. 141; Porphyrios, *De l'abstinence* II, 46.

216) *Signum* sözcüğünün anlamı ve *simulacrum* sözcüğüyle olan ilişkisi için, bkz. S. Estienne, *Les Dieux dans la Ville*, s. 21-141.

217) *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, s. 290.

218) Florus I, 40 (3,5), 30; krş. *üstte*, dipnot 205. Krş. Yaşlı Plinius (*Histoire naturelle* XXXVII, 14). Yazar, burada, Yahudiye dahil birçok doğu ülkesinde Pompeius'un elde ettiği üçüncü zafere ilişkin resmi belgelerden söz eder: Sergilenen ganimetler arasında, altın sarısı bir asma (Kudüs asması mı acaba?) bulunmaktadır; krş. ayrıca Juvénal 3, 13; 6, 545 ve 14, 97; Pétrone, Fr. 37, 2.

219) *Yahudilerin Savaşı* V, 5, 4 (210).

220) *Antiquités juives*, XV, 395. Krş. A. Pelletier, "Le grand rideau du Vestibule au Temple de Jérusalem"; "La tradition synoptique du 'voile déchiré'", özellikle, s. 166-172.

221) Celsius, Origenes tarafından alıntılanmıştır, *Contre Celse* V, 6 (Fr. çev.: M. Borret, SC).

222) Celsius, *a.g.y.*, V, 41. Burada, Herodotos'a göndermede bulunmaktadır, I, 131. Yahudi felsefesinin Perslerden esinlendiği konusuyla ilgili olarak, bkz. Diogenes Laertios I, 9; yazar, Yahudilerin Rahiplerden geldiği yolundaki söylentileri aktarmaktadır; Perslerdeki dinsel tasvir düşmanlığıyla ilgili olarak, bkz. Herodotos I, 131; VIII, 109 ve Cicero, *Cumhuriyet Üzerine* III, 14 ve *Kanunlar Üzerine* II, 26.

223) Tacitus, *Histoires* V, 5; Johannes Lydus, Kudüs Tapınağı'nın *adyton*'undaki örtüyle altın rengindeki asmayı hatırlamaktadır (*De mensibus* IV, 53,2).

224) Krş. Tacitus ve Plutarkhos, *altta*, s. 158, not 306 dahil.

225) Krş. Tacitus, *allta*, s. 142-144.

226) *Lettre d'Aristée*, § 16; Varron (*Antiquités divines* I, Fr. 58b Ag. = Fr. 16 Cardauns = Augustinus, *De consensu evangelistarum* I, 22, 30), adı ne olursa olsun Yahudilerin tanrısını bir Iuppiter olarak gösteriyordu; Johannes Lydus'a göre (*De mensibus* IV, 53; s. 109 vd. Wünsch), Varro, İao'dan söz ediyordu; Ayrıca, Augustinus'un (*Tanrı Kenti* IV, 9, 3) belirttiğine göre, Varro, tek ve imgesiz bir tanrıya tapınan insanların bu Iuppiter'e büyük bir saygı duyduğunu yazmıştır. Krş. E. Norden, "Jahve und Moses in hellenistischer Theologie, *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, s. 282-285 ("Varro über den Gott der Juden").

227) Plutarkhos (*Propos de table* IV, 5 = 671 B), Adonis (krş. Adônai!) – Dionysos (Sabazios) karşılaştırmasını Yahudilerin tanrısı yönünde geliştirmiştir: Krş. Ovide, *L'Art d'aimer* I, 75 (Adonis'in bayramlarıyla Yahudiye-Suriye Şabat'ının benzerliği konusunu işliyor). Domuz etinin yasaklanması (Adonis, bir yaban domuzunun kurbanı olmuştur), burada önemli bir rol oynamıştır.

228) Johannes Lydus, *De mensibus* IV, 53.

229) Macrobius, *Saturnales* I, 18, 20. Krş. J. Assmann, *Moïse l'Égyptien*, s. 89.

230) Paolo Mastandrea tarafından alıntılanan (*Un neoplatonica latino, Cornelio Labeone*, s. 161) Ludwig von Jan, *abrós* (sevimli, hoş) sıfatının çok belirgin biçimde Dionysos'vari bir özellik taşıması yani tanrının kadınsı görünümünü çağrıştırması dolayısıyla, en sondaki İao'yu *Íagkos* (Iacchos) şeklinde düzeltir. Charles Guittard (Macrobius, *Les Saturnales, Livres I-III*, Paris, 1997, "La roue à livres", s. 115-116 ve no: 26, s. 305), tanrı İao'yu elyazmalarında olduğu gibi alır ve "güçlü İao" diye çevirir.

231) Cornelius Labeo, Arnobius ve Augustinus gibi Hıristiyan yazarların alıntı yaptığı ve özellikle *De diis penatibus* ve *De diis animalibus* konusunda eleştirdiği, dinle ilgili birçok kitabı olan bir yazardır. Bizi ilgilendiren metinle ilgili olarak, bkz. P. Mastandrea, *a.g.y.*, s. 159 *vd.* ("Glioracoli teosofici di Klaros").

232) Sahte-Iustinius, *Cohortatio ad Graecos*, 15, 1-2. Demek ki Cornelius Labeo, Macrobius'un başvurduğu kitabı yazmadan çok önce Yahudilerin tanrısıyla açıkça bir benzerlik kurulmuştu. Birbirinden az çok ayrılan başka metinlerde de, özellikle Leyde'nin büyüleyici bir papirüs kâğıdına yazdığı bir duada da İao sözcüğüne rastlanır (I, 384): "Sana [İao] yakarıyorum, Mısırlıların yakardığı gibi: *Phno eai Iabok*; Yahudilerin yakardığı gibi: *Adonaie Sabaoth*; Yunanlıların yakardığı gibi: *Evrensel bir kral, hükümdar olarak*; büyük rahiplerin yakardığı gibi: *Her şeyi gören gizli, görünmeyen tanrı olarak*; Parthların yakardığı gibi: *OYERTO, her şeye kadir tanrı olarak.*" Krş. R. Merkelbach ve M. Totti, *Abraxas: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts I: Gebete*, s. 66 *vd.*; J. Assmann, *Moïse l'Egyptien*, s. 89-92.

233) Max Müller'in dini ve çalışmasıyla ilgili olarak, bkz. M. Olender, *Les Langues du Paradis* (2002 yılı baskısı), s. 167-175; Türkçesi: *Cennetin Dilleri*, çev.: Nevzat Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998. Hénothéisme kavramı içinse, bkz. özellikle Max Müller, *Origine et développement de la religion*, s. 236-248. Hénothéisme kavramının olası bir kullanımı ile (tamamen farklı bir şey olan) bağdaştırmacılık kavramının karmaşıklığı için, H. S. Versnel'in değişik uygulamalarına bkz., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus*; V. Pirenne, "Du bon usage de la notion de syncrétisme"; M. Tardieu, *Leçon inaugurale à la chaire d'histoire des syncrétismes de la fin de l'antiquité*; ayrıca, Françoise Dunand'ın güzel sayfalarına bkz., "Syncrétisme ou coexistence; images du religieux dans l'Égypte tardive".

234) Macrobius, *Saturnales* I, 20. Nicocreon, I. Ptolemaios'un hısımı olmadan ve kendisi tarafından adaların komutanı (*Kleine Pauly*'nin "Nikokreon" adlı metnine bkz.) olarak atanmadan önce, İskender'le birlikte Tyr seferine katılmıştır. Bu kehanetin öğretisel içeriğinde, felsefi bir düşüncenin etkisi görülebilir, ancak bu olgu, daha sonraları R. Van den Broek'in de haklı olarak gösterdiği gibi ("The Sarapis Oracle in Macrobius *Sat.*, I, 20, 16-17"), kehanetin Nicocreon'a yabancı olduğu anlamına gelmez.

235) Benim çevirim.

236) *Pap. Oxy.* 1380, 6. Satır. İS 1.-2. yüzyıla ait olan Oxyrrhinkhos'un bu duası (1380), hem coğrafya hem de tanrıbilim açısından katettiği yolla, "ulus adları"nın sıralandığı geleneksel söylev için olağanüstü bir örnek teşkil etmektedir. İlkin Mısır'da, Letopolis'te, İsis, Tek Tanrıça (*mían*) olarak adlandırılmıştır; Aphroditopolis'te, denizci, çok şekilli bir tanrıdır ve ayrıca, Aphrodite adını taşımaktadır; Kalamisis'te güzeldir; Karene'de, sevecendir; Niciu'da, bol bol ölümsüzlük dağıtır; Momemphis'te, hükümdardır...; Hermopolis'te, güzel bir azizedir; Naukratis'te babasız, iyi yürekli, kurtarıcı ve evrensel bir hükümdardır; Sais'te, Athena'dır; başka yerde, Hathor (Afrodit), Hera, Hestia'dır, vb... Mısır dışında ise, tanrıbilimsel yazılara tekrar göz attığımızda, onun sırasıyla, Leto, Dictynnis, Themis, Artemis, Atargatis, Kore, Hekate, vb. olduğunu görürüz. Narmouthis'li İsidoros'un (İÖ I. yüzyıl) Yunanca övgü şiirlerini, doğaüstü anlatı (aretoloji) geleneğiyle bağdaştırmamız

gerekir: É. Bernand, *Inscriptions métriques de l' Égypte gréco-romaine*, no: 175, s. 631-652; V. F. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*. L. V. Zabkar'ın *Hymns to Isis in Her Temple at Philae* adlı yapıtında, Philae'nin Mısır metinlerini okuyabilirsiniz. İS 2. yüzyılda yaşamış bir yazar olan Apuleius, İsis'e şu sözleri söylettiğinde oldukça eski bir Yunan kaynağına başvuruyordu: "Bütün doğanın anası, her şeyin efendisi, yüzyılların başlangıcı ve kaynağı, en yüce tanrı, ölülerin ruhlarının kraliçesi, göğün ilk sakinlerinden biri, tanrılarla tanrıçaların tek biçimli bir türü olan... ben, ettiğin dualara dayanamayıp, sana doğru geliyorum Lucius" (*Métamorphoses XI*, 5). Mısırlı İsisle Yunanlı-Romalı İsis'in bilimsel ve ayrıntılı bir kıyası için, bkz. Thomas M. Dousa, "Imagining Isis: Some Continuities and Discontinuities".

237) Bkz. S. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians". "Kişiliğiyle öteki tanrıları kolayca geride bırakan İskenderiyeli Sarapis'in, özellikle tektanrıcı toplulukların (Yahudiler, Samiriyeliler ve Hıristiyanlar) etkin olduğu bir kent olan Cesarea'da ne kadar saygı gördüğünü" ortaya koyduktan sonra, Nicole Belayche (*Iudaea-Palestina*, s. 294-295), Palmira'da ve başka yerlerde sıkça görülen *hypsistos* ("Çok-Yüce") sıfatına Filistin'de rastlanmadığını, burada karşılaşılan sıfatların *megas* ("Büyük"), *kyrios* ("Tanrı") ya da *sôter* ("Kurtarıcı") olduğunu belirtmiştir.

238) Krş. E. Peterson, *Eis theós*, s. 227 *vd.*; O. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, s. 24 vd.; J. Assmann, *Moïse l'Égyptien*, s. 89 ve No: 72, s. 343; yazar, M. P. Nilsson'a göndermede bulunmaktadır, *Grundriss der griechischen Religionsgeschichte*, 2. Baskı, Münih, 1974, cilt II, s. 573 *vd.*

239) Julianus, *Discours* XI [IV], 136.

240) Diodoros'un alıntı yaptığı Posidonius (XXXIV, 1-3, Photius'tan alınmıştır).

241) 1 Makabiler 1, 41-54. Tanrı Baal-Shamin'den hareketle oluşturulan bu "kökenbilimsel" deyimin kökeniyle ilgili olarak, bkz. E. Will ve C. Orrieux, *Ioudaïsmos-Hellènismos*, s. 146.

242) Tacitus'un Yahudiyelilere ilişkin yazdığı bu konu dışı öykü için, bundan böyle, R. Bloch'un incelemesine, dosyalarına ve bibliyografyasına başvurmak gerekir; *Antike Vorstellung vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Etnographie*.

243) Krş. Fr. 80 de Waddel (= Plutarkhos'un değişkesi, *İsis ve Osiris*). Çağdaş yorumcularla ilgili olarak, Heubner ile Bloch'un yorumuna bkz. Bloch, Tacitus'un doğrudan ne Hecataeus, ne Posidonius, ne de Pompeius Trogus'a başvurduğunu söylemektedir. Théodoret (*Therap.* 2, 34 = Migne, PG, cilt 83, 856 = Fr. 76 Waddel), Manethon'un İsis, Osiris, Apis, Sarapis ve diğer Mısırlı tanrılardan söz ettiğini açıkça ifade etmektedir.

244) Lysimakhos, alıntıladığı Mnaseas'tan daha sonraki bir dönemde, İÖ yaklaşık 200 yılında yazmıştır.

245) Bkz. Ph. Borgeaud ve Y. Volokhine, "La formation de la légende de Sarapis".

246) *Pap. Oxy.* X, 1242 = *Corpus Papyrorum Judaicarum*, II, s. 157, kol. I; krş. H. A. Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, s. 32; J. Mélèze Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte*, s. 267.

247) Sir Ronald Syme da bu alaycılığı belirtmeyi ihmal etmemiştir, Tacitus, cilt I, s. 206.

248) Bu şahsiyetle ilgili olarak, bkz. A. Barzanò, "Tiberio Giulio Alessandro, Prefetto d'Egitto (66/70)"; J. Mélèze Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte*, s. 255-262.

249) Kheremon, Fr. 1, Flavios İosephos tarafından alıntılanmıştır, *Contre Apion I*, 32, 290-291; krş. P. W. Van Der Horst, *Chaeremon Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, *a.g.y.*

(üstte, not 81), s. 8-9. D. B. Redford, "Osarseph" belirttiğine göre, Neron'un çağdaşı rahip Kheremon'un değişkesinde Manethon'un Osarseph'e yüklediği rolü, adını değişkenin Mısır dilindeki adı *p³hry-tp hwt-nṯr*'dan ("tapınağın okuyucu-başkanı") alan Phritiphantes'ten aldığı.

250) Tacitus'un öyküsünün devamında, üçüncü değişkede, böyle bir düşünce ortaya çıkmaktadır.

251) Krş. Plutarkhos, *Sur la disparition des oracles* 18 (*Moralia* 419 E-F). Plutarkhos, yaşlı kral Kronos'un şeytanlarla (Olymposlular tarafından yenilen eski tanrıların, Titanların soyundan gelmektedirler) çevrilmiş halde uyuduğu bu Büyük Britanya adalarını tasvir ediyordu. Buna, diyalogda yer alan kişiliklerden biri olan Demetrios'un, Büyük Pan'ın ölümü öyküsü konusunda yaptığı yorumda rastlanır: Demetrios'un Büyük Britanya'ya gelişinden kısa bir süre sonra, "atmosferde büyük bir karışıklık ve birçok felaket belirtisi ortaya çıktı; rüzgârlar köpürdü ve fırtınalar koptu. Ortalık tekrar sakinleştiğinde, ada sakinleri yüce varlıklardan birisinin ölümüne yordular bunu. Gerçekte, şöyle bir açıklama getiriyorlardı: Nasıl ki bir lamba yanarken hiçbir sıkıntı yaratmıyor, ama sönerken birçok kişiye rahatsızlık veriyorsa [kuşkusuz burada, söndürüldüğünde fitili duman çıkaran bir yağ lambasını aklımıza getirmemiz gerekir], büyük kişilikler, parladıkları sürece, zararlı değil bilakis faydalı olan bir parlaklığa sahiptirler, oysa söndükleri ve öldükleri an, çoğu zaman –tıpkı şimdi olduğu gibi– rüzgârlar ve fırtınalar kopar; çoğu zaman da, ölümleri havaya yayılıp havayı zehirler, zararlı bir etki yapar..." (Fr. çev.: R. Flacelière, *CUF*).

252) Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines I*, 34 (çev.: V. Fromentin ve J. Schnäbele, "La roue à livres").

253) Bkz. M. Leglay, *Saturne africain*.

254) Yunancada *drepanon* ya da *harpa* denilmektedir.

255) Vergilius, *Géorgiques* II, 173-174 (benim çevirim).

256) *A.g.y.*, II, 536 *vd.* (Fr. çev.: J. Delille).

257) *Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna*. Vergilius, *Bucoliques* IV, 6 (çev.: CUF).

258) P. Vidal-Naquet, "Le mythe planoticien du *Politique*, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire", *in* J. Kristeva, J.-Cl. Milner et N. Ruwet (der.), *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, Paris, 1957, s. 374-390; bu metin, P. Vidal-Naquet'nin *Le Chasser noir* adlı yapıtında da geçmektedir, s. 361-380.

259) Tacitus, *Histoires* V, 4, 7.

260) Krş. Plutarkhos, *Isis'le Osiris* 13-19 (= *Moralia* 356 A *vd.*).

261) *Isis ile Osiris* 31 (= *Moralia* 363 C-D).

262) Musa, Çıkış'ta (4, 20), Mısır'a dönmek üzere Madian'ı terk eder: "Karısıyla oğullarını alıp eşeğe bindirir ve Mısır'a döner..." Kutsal kitap bağlamında bu imgenin hiçbir olumsuz yönü yoktur: Krş. H. Leclercq, "Âne". Yunan-Roma düşselliğinde ise tam tersi bir durum söz konusudur: Bkz. E. Wolf, "*Miserandae sortis asellus* (Ovidius, *Amores* II, 7, 15) – La symbolique de l'âne dans l'Antiquité"; Mısır'daki geleneğe göre, eşek (Seth'in hayvanı), Asyalı prenslerin binek hayvanıdır: Jean Yoyotte, "Âne" ("Mısırlılar, fetih yapan zalim Pers kralını Seth'le özdeşleştirmişler ve ona "Eşek" lakabını takmışlardır; o nedenle III. Artakserkses, söylentiye göre, kendisine lakap takanları cezalandırmak için, günahların en büyüğünü işler: Boğa Apis'i kestirip yer ve boğanın yerine, kutsamak üzere eşeği getirir"). Kudüs Tapınağı'nda bir eşek heykelinin olduğunu ilk belirten kişi, İÖ 3. yüzyılda yaşamış bir yazar olan Patraslı Mnaseas'tır (*Contre Apion* adlı yapıtın II, 9. bölümünde, İosephos bundan söz eder); Mnaseas, burada yalnızca altından yapılmış bir eşek başından söz etmektedir, ancak bu değerli nesnenin ne işe yaradığı bilinmemektedir. Posidonius (Sicilyalı Diodoros, ondan Photius'a dayanarak bahsetmektedir, XXXIV, fr. 1), İÖ 2. ve

1. yüzyıllar arasında, Antiokhos Epiphanes'in eşek üzerine oturmuş bir Musa heykeli bulmuş olabileceğini ileri sürmektedir. Krş. E. J. Bickerman, "Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik".

Gerçekten de, Kudüs Tapınağı'na ilişkin Azizlerin Azizi'nde eşek kültünden söz eden ilk kişi Tacitus'tur (krş. *üstte*, s. 136).

263) Eskiler, eski dönemde Mısırlılar tarafından geliştirilen bir uygulama olan hayvan kültüyle alay etmeyi seviyorlardı: Krş. K. A. D. Smelik et E. A. Hemelrijk, "Who knows not what monsters demented Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt".

264) Krş. *üstte*, s. 107.

265) Krş. J. Heurgon, *Trois études sur le "ver sacrum"*.

266) G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, s. 218. Krş. Festus, s. 414 Lindsay (*Sexti Pompei Festi de verborum significatu quae supersunt Cum Pauli epitome*, Yay. W. M. Lindsay, Leipzig, 1913).

267) Strabon, *Géographie* V, 4, 12: J. Heurgon'un *Trois études sur le "ver sacrum"* adlı çevirisini aktarıyorum.

268) Festus, s. 150 Lindsay (Fr. çev.: J. Heurgon, *a.g.y.*).

269) Fr. çev.: É. Dhorme.

270) Bkz. H. Lewi, "Aethioper und Juden in der antiken Literatur". Ayrıca bkz. D. Selden, "Aithiopika and Ethiopianism". Dinsel resimlerde, Kepheus, Kassiepeia ve Andromeda beyaz ırktan insanlar olarak tasvir edilirken, diğerlerinin Afrikalılara özgü bazı özellikler taşıdığı görülmektedir: C. Bérard, "L'image de l'autre et le héros étranger".

271) Ayrıca, bkz. Eschyle, *Suppliantes* 312 *vd.*; Pseodo-Apollodore, *Bibliothèque* II, 1 *vd.*

272) Bu bilgiyi, Bizanslı Étienne aktarmıştır (*Iopè* maddesi).

273) Bu tür deniz canavarıyla ilgili olarak, bkz. J. Papadopoulos and D. Ruscillo, "A Ketos in Early Athens: An Archaeology of Whales and Sea Monsters in the Greek World" (Andromeda için, bkz. s. 207).

274) Bkz. F. Frontisi-Ducroux, "Andromède et la naissance du corail".

275) Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* IX, 5, 11.

276) Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs*, III, 419-421 (çev.: *CUF*).

277) Pausanias; *Description de la Grèce* V, 35, 9.

278) I. Lévy, "Tacite et l'origine du peuple juif", s. 333.

279) J.-P. Vernant, "Manger au pays du soleil", s. 240.

280) Herodotos III, 18, 1-7.

281) Justin, *Histoire universelle* (= Pompeius Trogus'un *Histoires philippiques* adlı yapıtının kısaltılmışı), 36, 2 (krş. W. Heckel and J. C. Yardley, *a.g.y.*, *üstte*, not 157). Metin, üstte verilmiştir, s. 135 *vd.*

282) *İlyada* VI, 184-185 (Fr. çev.: P. Mazon).

283) Flavios İosephos, *Contre Apion* I, 22 (Fr. çev.: Th. Reinach). Théodore Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* adlı yazısında (s. 6, n. 1), bu konuda hemfikir değildir: Bizim bildiğimiz Solyme tepeleri bir tek Likya'da bulunur. Ve özellikle, at başı derisinden yapılan giysiler, Herodotos'un Kserkses ordusundaki doğulu Etiyopyalıların giydiği söylediği türdendir. Baş tepesinin yuvarlak olarak traş edilmesi, Levililer'de kesinlikle yasaklanmıştır (19, 27). Khoerilos'un, tanıkların dosyasına alınmaması belki de eleştirilebilir: Gerçekte, Yunan bakış açısının bir filozofunkiyle aynı doğrulukta olması beklenemez. Yahudiyelilerin adağı konusunda Theophrastos'un getirdiği kanıtların yetersizliği buna iyi bir örnek teşkil etmektedir (*üstte*, s. 84-85)!

284) *Leproùs óntas, kaì psoroùs kaì álla nosémata tina échontes*: Flavios İosephos'a göre Lysimakhos, *Contre Apion* I, 34. Hatırlatalım ki, Abderalı Hekataios'a göre, yabancıların varlığı yüzünden bütün ülkeyi saran bir "veba salgını" (*loimikè peristásis*) söz konusu iken, Manethon, cüzamlılarla (derinin kabuksu, pullu bir görünüm aldığı *lepra* hastalığına yakalanan kişiler) murdarlardan oluştuğu için uzak durulması gereken bir insan kategorisinden söz etmektedir: *hoi leproi kaì hoi álloi miaroí*; Kheremon'a gelince, üzerlerinde pislik, kir, leke bulunan kimi şahısları tasvir etmektedir (*andres toùs molusmoùs echóntes*).

285) Lysimakhos; Flavios İosephos'un *Contre Apion* adlı yapıtı, I, 34 (§ 305) (Fr. çev.: Th. Reinach, *Textes*; çeviri, biraz değişikliğe uğramıştır).

286) Sırasıyla "tapınak" ve "yağmalamak" anlamına gelen *Hiéron* ve *sulein* sözcüklerinden türetilen bir ad.

287) Büyük bir olasılıkla "[tanrı] Salem'in tesisi" anlamına gelen kentin İbranice adının Yunanca yazılışı.

288) Tacitus, *Histoires* V, 3: Söz konusu yazarlar (ya da "otorite"ler), bize göre, Flavios İosephos'un Manethon'dan esinlenen hasımane öyküden aktardığı sözcüklerle tasvir edilmiştir. Bunun tanıkları, Tacitus'a en yakın olan Lysimakhos, Apollonios Molon ve Apion'dur (imparator Caligula'nın çağdaşı).

289) *Iussus*, Yunanca *próstagma* (genellikle hayali türde bir tanrı buyruğu) sözcüğüne tekabül etmektedir: bkz. *üstte*, s. 142.

290) Tacitus, *Histoires* V, 3: *Id genus hominum ut inuisum deis*. Bir felaket, hangi türde olursa olsun (burada hastalık, başka yerde kölelik), Eskiler tarafından tanrısal bir nefretin belirtisi olarak yorumlandığında, hiçbir acıma duygusuna yol açmamaktadır. Bu davranış modeline, *Odysseia*'daki Eole bölümünde rastlanır.

291) Tacitus, *genus*'u *-gens*'i değil– aşağılayıcı anlamda kullanmaktadır. Bu sözcük, çoğu kez "ırk" şeklinde çevrilse de hiçbir şey ifade etmemektedir... *Genus, -eris* n.; *gens, -entis*'in eşanlamlısı da değildir. Latincedeki *genus* sözcüğü, ortak bir kökenden gelen ve doğal benzerlikler gösteren bir varlıklar topluluğu anlamındadır. İnsan türünden (*genus hominum* ya da *genus humanum*), *genus romanum*'dan (genelde Romalılar) ve ayrıca *piscium genus*'tan (balıklar) söz edilebilir burada. Demek ki, bir "sınıf", bir "tür" anlamı yatmaktadır burada. *Gens, gentilicium nomen*'in türediği ortak bir erkek atadan gelen ve bu atanın adını taşıyan bir insan topluluğudur. İlk başlarda, bunun bir klan türü olduğu sanılmaktadır. Daha sonra, aile, soy, ulus, halk kavramlarına doğru bir anlam kayması görülür. İmparatorluk döneminde *gentes, populus Romanus*'un tersine, yabancı uluslardı. Hıristiyanlarda *gentes* terimi (Yunacada *éthnē*), dinsizleri (İbranicede *goïm*) ifade etmektedir. Kimi zaman "Yahudi" olarak çevrilen "Yahudiyeli" sözcüğünün Antik anlamlarıyla ilgili olarak, bkz. Sh. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, özellikle s. 69-106.

292) Burada, ilkin Lysimakhos'ta görülen bir motifin biraz değiştirilerek işlendiği görülür (bkz. Flavius Josèphe, *Contre Apion* I, 34). Lysimakhos'a göre, kumandayı eline almak ve "tek bir yol" izleme emrini vermek üzere, "Musa adında biri" hiçbir yerden çıkmamış gibi ortaya çıkmıştır.

293) *Eph hoû árnion ephthégxato*. Bkz. Manethon, fr. 64-67 Waddell.

294) *Pap. Oxy.* değişkesinde Çömlekçinin Kehaneti, 2332, kol. II, 34. Satır; Plutarkhos, *De prov. Alex.*, no: 21, yay. Crusius, 1887; M. Eliade, "L'agnelle volante", *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 218-246.

295) Eski Mısır dilinde yazılan metnin Didier Devauchelle tarafından yapılan çevirisine ve sunuş yazısına bkz., "Les prophéties en Égypte ancienne", s. 27-30.

296) E. Lipinski'ye göre, Herodotos'un üçüncü piramidin kurucusu Mykerinos'tan söz ettiği öyküler de, ta başından beri Bokkhoris'e atfedilen öykülerden kaynaklanmaktadır, "La stèle égypto-araméenne de Tumma, fille de Bokkorinif".

297) Lysimakhos'la Tacitus, Çıkış'ı Bokkhoris dönemine yerleştirmektedirler. Apion, onu 7. Olimpiyat'ın (ki bu, İÖ 752'ye tekabül eder) ilk yılına yerleştirir. İosephos ise, Kudüs'ün kuruluşunu çok daha ileri bir tarihe yerleştirmek için Manethon'a başvurur.

298) Diodoros'un aktardığı değişkeye bkz. XXXIV, 1-3 (Photius'tan alınmıştır); Tacitus'un değişkesiyle yakın benzerlikleri olan bu değişke, aynı şekilde, çok aşağılayıcı bir üslup içermektedir: *üstte*, s. 137.

299) Plutarkhos, *Sofra Sohbeti* IV, 5, 3 (667 E-671A). Plutarkhos ve Levililer'deki (11, 1-8) yemek yasaklarıyla ilgili olarak, bkz. P. Volpe Cacciatore, "Su una prescripzione giudaica in Plut. *Quaest. Conv.* IV, 5". Manethon'nun, "dişi domuz sütü içen insanın cildi, beyaz döküntü ve cüzam kabuklarıyla kaplanır" şeklinde bir açıklama getirdiği sanılmaktadır (Fr. 81 Waddell, Élien'e göre: *La Personnalité des animaux* X, 16; çev.: A. Zucker, "La roue à livres"). Manethon'un bunu, hangi bağlamda ve Musa-Osarseph'le ilgili olarak mı söylediğini bilemiyoruz...

300) M. Douglas, *De la souillure*.

301) On emrin üçüncüsü olan Şabat, Çıkış'ta (yaratılışın altı gününü izleyen istirahat günü: 20, 11) ve Tesniye'de (Mısır'dan çıkışı anma günü: 5, 15) değişik olarak açıklanmıştır.

302) Krş. R. S. Bloch, "Geography without Territory: Tacitus' Digression on the Jews and its Ethnographic Context".

303) Öyle görülüyor ki Tacitus, Titus'un Tapınağı yıkmadan önceki dinsel durumu tasvir eden bir kaynağa bağlı kalmıştır.

304) Kendi topluluğundan biriyle evlenme olgusu, burada ilk kez Yunan-Roma dosyasında görülür ve bunun açıkça bir Yahudi kurumu olduğu belirtilmiştir. Bu tür evliliği zorunlu kılan, I. Artakserkses krallığının yedinci yılında (458'de) Kudüs'e uğrayan Esdras'tır. Karma evlilik yapan Yahudiyeli ve Bünyaminli erkekler karılarını boşamıyordu, ancak Evliliğin yenilenmesi törenlerine katılmalarına izin verilmiyordu (Esdras 9-10; krş. Tesniye 7, 3-6). Bu toplumsal ve törensel "yeniden birleştirme" meselesi ile Yunanlıların Yahudi dini konusundaki ifadeleri arasında bir buçuk yüzyıllık bir süre bulunmaktadır. Ya da Esdras'ın gezisini II. Artakserkses dönemine (yani 398'e) yerleştiren sıradan bir kronolojiyi esas alırsak, bu süreyi bir yüzyıla düşürebiliriz. Tarihlendirme sorunuyla ilgili olarak, bkz. P. Briant, *Histoire de l'Empire perse*, s. 1001-1002. Abderalı Hekataios, Musa'nın koyduğu ve başka halklarınkilerle çelişen bazı evlilik kurallarına anıştırmada bulunuyordu, ancak açıklayıcı bilgi vermiyordu. Manethon, Musa'nın, adamlarına yalnızca kendileriyle aynı yemini (bir *conjuratio* gerekçesi, bkz. A. Nagy, "*Superstitio* et *conjuratio*") eden bireylerle "birleşme"lerini buyurduğunu belirtirken, evlilikten (açık bir şekilde tabii ki) söz etmemektedir. Posidonios (Sicilyalı Diodoros'a göre, XXXIX, Fr. 1, Photius'tan alınmıştır, Kodeks 244 [379b]), Yahudiyelilerin bir yabancıyla aynı masaya oturup yemek yemeyi reddetmelerinden söz eder. *Lettre d'Aristée*'de (§ 139), hoş olmayan her birlikteliğin yasaklandığı anlatılır. Ancak, topluluk içi evliliğe ilişkin gerçek uygulamaları ilk tasvir eden kişi Tacitus'tur.

305) Tacitus'un da belirttiği gibi, başkalarının iddia ettiklerinin tersine, algıya dayanan bu dinin, yalnızca ruhun yakalayabileceği şu sonsuz ışığa yönelik anlaşılmaz bir din olan (*Corpus hermétique*, *Asclepius* adlı yapıt, 25) *religio mentis*'le bir ilgisi olmadığı sanılmaktadır (A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste II. Le dieu cosmique*, s. 91).

306) Tapınağın kapısının üzerinde, insan boyundaki salkımların sarktığı altın rengindeki asma süslemeleri mevcuttu: Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs* V, 210; krş. *Antiquités*

juives I, 15, 395; Plinius, *Histoire naturelle* XXXVII, 14; Florus I, 40 (3,5), 30. Bkz. *üstte*, s. 148, 150. Kudüs'ün tanrısı, çoğu kez Dionysos'a benzetilmiştir: Bunun en önemli tanığı Plutarkhos'tur. Plutarkhos, uzunca tasvir ettiği çadır (henüz çöldeyken Yahudilerin kutsal sandığı sakladıkları çadır, ç.n.) bayramını (*Sukkôth*), açıkça Bacchus'vari bir bayram olarak görmektedir. Tacitus, Yahudi bayramlarının iç karartıcı özelliğini vurgulayarak, bu tür kanıtları kesinlikle reddeder. Frederick E. Brenk, bu dosyayla ilgili olarak ilginç bir yorumda bulunur; onun birkaç satırını çevireyim: "Yunanlılar onların topraklarına ayak basmadan önce bile, Yahudiyelilerin kendi tanrılarını bir şarap tanrısıyla özdeşleştirmiş ya da en azından dış dünyaya karşı öyle göstermiş olabilirler. İlk kanıt bizzat Yahudilerden gelmektedir: 4. yüzyıla ait olan şu ünlü "Yehud" sikkesi; tanrı burada Zeus olarak gösterilmiştir, ancak Dionysos'un simgelerini –özellikle *satyrus* maskesini– taşımaktadır. Yahve, Makabiler isyanından önce, Orta-Doğu'daki birçok şarap tanrısıyla özdeşleştirilmiş ve ona dinsel bir saygı gösterilmiştir. Ölüler (Makabiler) Hanukka bayramını ilk kabul ettiklerinde, Dionysos bayramlarıyla çakışabilecek bir bir tarih seçmişlerdir. Yahve'nin Sabazios'la özdeşleştirilmesinden, büyük bir olasılıkla İtalya Yahudileri de sorumludur; bu olgu, İÖ 139'da doğrulanmıştır [Valerius Maximus'a göre (I, 3, 3), "Jupiter Sabazios'un kültünü Romalıların adetlerine sokmaya çalıştıkları için", Yahudiler Roma'dan o yıl kovulmuştur]. Bir yüzyıl sonra, sarmaşıktan taç ve üzüm salkımı Antigone Mattatias'ın sikkeleri (40-37) üzerinde görülecektir. En son olarak, Yahudi tanrısını Dionysos'la özdeşleştirmek isteyenler için en iyi kanıt şudur: Herodotos tapınağının ön cephesine kazılan altın rengindeki şu büyük asma (ya da asmalar). 66-73 ve 132-135 yılları arasındaki Yahudi isyanlarının resmedildiği paraların üzerinde, Dionysos'unkileri andıran başka simgelere de rastlanmıştır: Kadeh, anfora, asma dalları, üzüm salkımları. Filistin'deki mezarların süslemelerinde ve sinagoglarda, bu paralardaki resimlere benzer resimler bulunmuştur ("Giudaismo e cristianesimo in Plutarco", s. 244). Brenk, M. Smith'in sunduğu bir dosyayı yeniden ele alır ve yaptığı değişiklikleri ona bildirir: "On the Wine God in Palestine (Gen. 18, Jn. 2, and Achilles Tatius)", s. 821-824.

307) *Histoires* V, 1.

308) Augustinus, Varro'dan alıntı yapar: *Cité de Dieu* IV, 31; Augustinus'un Varro'dan yaptığı bir başka alıntıya bkz., *De consensu evangelistarum* I, 22, 30; bkz. ayrıca *Cité de Dieu*, IV, 9. B. Cardauns'un baskısıyla yorumu faydalı olmasına karşın yetersizdir: *Varronis Antiquitates Rerum Divinarum* (Fr. no: 16-17). Strabon, *Géographie* XVI, 2, 35 *vd.*; Jean le Lydien, Titus Livius'tan alıntı yapar: bkz. *üstte*, s. 130, dipnot 206. P. Schäfer'ın ikinci bölümü, *Judeophobia*, s. 34 *vd.* ("The Jewish God"), bu soruna ilişkin yararlı bilgiler verir.

Hıristiyanlık ve Dinler Tarihi

1) Bkz. *üstte*, s. 102.

2) Orpheus'un Vasiyeti (özellikle, Eusebios'un *Préparation évangélique*'i, XIII, 12) için, bkz. *üstte*, s. 118-119.

3) *Préparation évangélique* I, 5, 10-12 (çev.: J. Sirinelli, SC). "Christianisme", "Hıristiyanlık" sözcüğü, "Hıristiyanların inançlarını ve davranışlarını benimsemek" anlamında yenilik yapmak anlamına gelen *christianizein* fiilinden oluşmaktadır. *Christianizein* fiili, *hellenizein* ve *ioudaizein* modeline göre kurulmuştur. *Hellenizein*, ilkin "Yunanca konuşmak" anlamına gelir. Yunanlıyı Barbardan ayıran da budur. En azından, istedikleri ölçüde, barbarlar da "Yunanca konuşuyorlardı". Kaldı ki, "Helenistik" denilen dönemden önce bile, barbarlar Yunanca konuşmaya meyilliydiler. *Hellenizein*, o zaman "Yunanlı olmak, Yunan-

lıları taklit etmek" gibi bir anlam kazanır. Bundan hareketle, Helenist biri denildiğinde, başkasının kültürünü benimseyen ya da taklit eden kişi anlaşılır. O halde, "Helenizm", *hellenismós*, sözcüğü, Yunan-barbar karşılaşmasından kaynaklanmaktadır. "İlk kez, Yunan bakış açısını değil, barbar, Yahudi ve Hıristiyan bakış açılarını yansıtan kimi metinlerde" ortaya çıkar (krş. E. Will ve Cl. Orrieux, *Ioudaïsmos-Hellènismos*, s. 9-1 1). "Yunan tarzını" benimsemek anlamında *Hellenismós* terimi, ilk kez, IV. Antiokhos'un hükümdarlık döneminin başında, Kudüs Helenistleriyle ilgili olarak, Ölüler (4, 13) bölümünde görülür. *Ioudaïsmos*'a gelince, bu terime de ilk kez aynı metinde, 2 Ölüler 2, 21'de rastlanır; burada, Ölülerin *Ioudaïsmos*'u savunmak için savaştıkları görülür, ki bu, dilden daha çok bir yaşam tarzını ifade eder. Havarilerin İcraatları'nda, Yahudiler "Helenist"lere kızmaktadır. Tersine Pavlus, Galatyalılara yazdığı mektupta (2, 14), *ioudaïzein*'den, yani "Yahudi adetlerine göre yaşamasından" dolayı Petrus'u eleştirmektedir.

4) Origène, Contre Celse III, 5 (Fr. çev.: M. Boret, SC). Bkz.R. L. Wilcken, *The Christians as the Pagan Saw Them*, böl. 5 ("Celsus, a Conservative Intellectual"). Bu göndermeyi, G. C. Stroumsa'ya borçluyum, "Celsus, Origen and the Nature of Religion". Stroumsa'ya göre, *Contre Celse*, paganizm ile Hıristiyanlık arasındaki anlaşmazlığın anlatıldığı bir yapıt değildir. Celsus, gerçekte, olaylara felsefi açıdan değil, paganizm açısından bakmaktadır. Gerçekten de, bu çok büyük yapıt, "Romalıların dini algılayış tarzlarından Hıristiyanların dini algılayış tarzlarına bir geçişi –özellikle pek incelenmeyen önemli bir değişimi– yansıtmaktadır" (s. 81); kilise babalarına ilişkin edebiyat alanında, bu yapıtla yalnızca *Tanrı Kenti* kıyaslanabilir. Celsus'un çağdaşı olan Galien, Hıristiyanlığı –kuşkusuz biraz zayıf olan– bir felsefi okul olarak gören ilk kişidir: Krş. R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*. Marcus Aurelius adında bir başka çağdaşın tavrı önemlidir: Hıristiyanları birer protestocu, muhtemelen birer tanrıtanımaz olarak görüyordu. Bütün bu hususlarla ilgili olarak, bkz. Stroumsa, *a.g.y.*

5) Bkz. Cicéron, *La Nature des dieux* (bkz. özellikle I, 62).

6) Tertullien, *Apologétique* 17, 4-6.

7) Bkz. Aristobulos, *üstte*, s. 118 ve Flavios İosephos'un *Contre Apion*'undaki yorumlu toplu dosya. Bütün bu sorunlarla ilgili olarak bkz.: A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*.

8) Tatianos, *Yunanlılara Nutuk* 36-40. Bkz. A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903, s. 82-83.

9) *Contre Celse* IV, 39. Origenes'in aşırmaya ilişkin savıyla ilgili olarak, bkz. ayrıca *a.g.y.*, IV, 21. Hıristiyanlığı savunan düşünürlerin yapıtlarında geçen "Musa okuru Platon" için, bkz. A. J. Droge, *Homer or Moses?*, s. 59-65. D. Ridings (*The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*), Antikçağ'a uygulanan (modern) aşırma kavramının çağa uymayan bir kullanımına karşı uyarmaktadır. Aşırmadan daha çok, bağımlılık, ödünç alma ya da taklit söz konusudur burada (Eskilere göre, ödünç alma yönteminin herhangi bir sakıncası bulunmamaktadır). Ridings, Origenes'ten söz etmemektedir. Ancak, Yunanlıları "hırsız" (*kléptai*; *Stromates* VI, 5, 39, 1) diye nitelendiren İskenderiyeli Clemens'in çalma savıyla, Caesareli Eusebios ile Theodore'nin *suláo*, "yağmalama" savını açıkça eleştirmektedir (s. 47 ve sonrası).

10) Bkz. özellikle C. Bernand ve S. Gruzinski, *De l'idolâtrie.*

11) *Pop Wuh* (*Olaylar Kitabı*), s. 52.

12) *A.g.y.*, s. 54.

13) *A.g.y.*, s. 124.

14) *A.g.y.*, s. 126.

15) *A.g.y.*, s. 129.

16) *A.g.y.*, s. 131.

17) F. Lopez de Gomara, *Cortés, The Life of the Conqueror by his Secretary*, s. 33 *vd.*

18) B. Diaz de Castillo, *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle Espagne*, s. 85 *vd.*

19) H. Cortez, *Cartas de relación*. İspanyolcadan çevirdim.

20) M. Sahlins, "L'apothéose du capitaine Cook", s. 315 (Laura ve Paul Bohannan'a göndermede bulunur).

21) Edmundo O' Gorman'ın verdiği İspanyolca değişkeye başvurdum: B. de Las Casas, *Apologética Historia sumaria*.

22) *Nemo hominum est tam inanis cuius mentem non imbuerit divinitatis opinio.* Bkz. Cicero, *Tusculanes* I, 30: *Ut porro firmissimum hoc adferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo ömnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio (multi de diis prava sentiunt id enim vitioso more effici solet, omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur, nec vero id conlocutio hominum aut concessus efficit, non institutis opinio est confirmata, non legibus; omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est)quis est igitur, qui suorum mortem primum non eo lugeat, quod eos orbatos vitae commodis arbitretur... tolle hanc opinionem, luctum sustuleris.*

23) *Es verdad luego que todos los hombres del mundo por bárbaros, incultos y silvestres y apartados en tierras ó en islas y rincones del mundo que sean, naturalmente por la lumbre de la razon y del entendimiento agente, con un cognoscimiento confuso y universal, no claro ni distincto, sin tener lumbre de fé cognoscen que hay Dios.*

24) *Petri Danielis Huetii, Demonstratio Evangelica* (1679); krş. A. Dupront, *Pierre-Daniel Huet et l'Exégèse comparatiste au XVII^e siècle.*

25) Normandiyalı Samuel Bochart (1599-1667), zamanının en büyük bilginlerinden biridir. Leyde'de, Arapça ve özellikle İbranice eğitimi gördü. Doğu dillerinde çok yetkin bir filolog olduktan sonra, o dönemde uygulandığı biçimiyle kökenbilim serüvenine atıldı. Onun tercih alanı, sözcüklerin tarihi aracılığıyla Avrupa'daki eski Samilerle ilgili izleri araştırmaktı. Bu yayılmacı tezi açıkladığı en önemli yapıtı, *Kutsal Coğrafya*'dır (*Geographia Sacra*). Bunun birinci bölümü, Nuh'un çocuklarının dağılması konusuna ayrılmıştır (*Phaleg, seu de dispertione gentium et terrarum, divisione facta in aedificatione turris Babel* [*Babel Kulesinin inşası sırasında vuku bulan bölünme sonucunda, ulusların ve toprakların dağılması konusu, ya da Phaleg üzerine*], 1646); ikinci bölümü ise, Kenan ülkesine ve "yayılma"nın en üstün araçları kabul edilen Fenikeli topluluklara ve Fenike diline ayrılmıştır (*Chanaan, seu de coloniis et sermone Phoenicum*). Guy S. Stroumsa, bu yazarla ilgili olarak hazırladığı bir araştırmanın ilk versiyonunu bana verme nezaketini göstermiştir.

26) J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*; bu yapıt, Fransızcaya J. Rémy-Zéphir tarafından çevrilmiştir.

27) J. F. Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724). E. H. Lemay, metin alıntısı yaparken (1983), W. N. Fenton ve E. L. Moore'un baskısında ve İngilizce çevirisinde (1974) yer alan "Sur la religion" başlıklı önemli bölümü bir tarafa bırakmıştır.

28) *A.g.y.*, I. cilt, s. 89-90 (orijinal baskı).

29) *A.g.y.*, s. 108-455.

30) *A.g.y.*, s. 113.

31) *A.g.y.*, s. 8.

32) *A.g.y.*, s. 13.

33) Justin Martyr, I *Apologie* 8 (Fr. çev.: Pautigny).

34) *A.g.y.*, 66 (Fr. çev.: Pautigny).

35) Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon* 70 ve 78.

36) Yeremya, *Lettres* LVIII, 3.

37) Bkz. *üstte*, s. 162.

38) Tertullien, *Sur la Couronne* (*De Corona* 15) (benim çevirim).

39) Bu metinden, Tinmermanns söz etmektedir, "Comparatisme et sensibilité historique dans l'étude des religions: le cas de la Chine", s. 59.

40) Bilindiği gibi, Amarna devriminin, "belleksel sarsıntı" dışında hiçbir tutarlığı yoktur (krş. *üstte*, s. 97). Eski Ahit'le ilgili olarak, bkz. A. de Pury, "L'émergence de la conscience interreligieuse dans l'Ancien Testament". De pury, Jan Assmann'ın köken önerisinin (*Mısırlı Musa*) en ufak incelikleriyle ele alınmasından yanadır: Her ne kadar İsrail tanrısının üstün olduğunu belirtiyor olsalar da, bu, başka tanrıların yaşadıkları toprak sınırları içindeki egemenliğini inkâr ettikleri anlamına gelmez. Burada, tekelci bir tektanrıcılık söz konusu değildir. Daha sonraları, Pers döneminin başlarında, çağdaş yorumcuların "papazlık yazarı" diye niteledikleri ve daha önce bizim de karşımıza çıkan yazar, Dünyanın Yaratıcısı kavramının seçilmiş halka mahsus olmadığını düşünmektedir. Yahudi olmayanlar, öncelikle Persler, onu Yahve dışındaki adlarla biliyorlar. O halde yazar, Ahura Mazda'ya tekabül eden bu Yaratıcıya, bütün insanların kullanabileceği bir özel ad takar: Elohim yani Tanrı. Ancak, A. de Pury'e göre bu yenilik, dinlerarası bir düşüncenin gelişimi olarak algılanmalıdır. Krş. aynı şekilde, "Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. *'Elohim* als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch".

41) İslamın olası bir tavrıyla ilgili olarak, sizi Paul Heck'e yönlendiriyorum, "The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization": Arap dili (Vahiy'in geldiği dil), insan bilgisinin tümüne –Yunan ya da doğu bilimleri dahil– bir kehanet kökeni atfetmeye yönelik bir dildir. Arapçaya çevrilen her metin Vahiy alanına girer. Dönüşümün olduğu kadar bütünleşmenin de temelinde Arapçaya çeviri yatar. Paul Heck (kişisel bir bildiride, ki bundan ötürü ona teşekkürlerimi iletiyorum), İS 10. yüzyıldan başlayarak kimi Müslüman düşünürlerin de (Abu Hatem al-Razi, al-Amiri, İbn al-Nedim, Sait Andalusi) çalışmalarını dikkate alarak, dine yabancı bilimlerin kehanetsel kökenleri sorununu inceleyeceğini bildirir.

42) Cicéron, *La Nature des dieux* II, 72; É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, cilt II, s. 268.

43) Lactance, *Institutions divines* IV, 28, 2. Bu sözcük kökeni, pek anlaşılır değildir. *Religio*, dilbilimsel açıdan *ligare* fiiliyle açıklanamaz, çünkü *ligare*'den türeyen **ligio* diye soyut bir sözcük yoktur; *religare*'den ("bağlamak") *religatio* ("[asmayı] bağlama eylemi") elde edilir, *religio* değil. Oysa, *legere*'den *legio* sözcüğü elde edilir (asker toplayarak oluşturulan kolordu anlamında "lejyon"). O halde *religere*'den *religio* elde edilebilir. Ancak, *religio* sözcüğünün kökeniyle ilgili bir sorunla karşılaşılır. **Religere* fiili, Cicero'nun söz konusu metni dışında Latincede hiçbir yerde rastlanmaz; ancak, Aulus-Gellius'un *Attika Geceleri*'nde (IV, 9, 1) sözünü ettiği Nigidius Figulus'un bir deyiminde *religens* ortacı biçiminde görülür ve *religiosus* sıfatının geldiği aşırı titizlik anlamının tersine sırf dinsel uygulama kaygısını belirtir.

44) Bkz. özellikle R. Muth, "Vom Wesen römischer *religio*"; M. Sachot, "Comment le christianisme est-il devenu *religio*"; *a.g.y.*, "*Religio / superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement"; ayrıca, Ch. Guittard'ın yararlı düşüncelerine bkz., "Le latin, instrument de l'Histoire des religions", özellikle s. 122-126.

45) Tite-Live, *Histoire romaine* III, 20, 4-5: Cauillari tum tribuni et populum exsoluere uelle... Sed nondum haec quae nunc tenet saeculum neglegentia deum uenerat, nec interpretando sibi quisque ius iurandum et leges aptas faciebat, sed suos potius mores ad ea

accommodabat ("Bunun üzerine hatipler, halkı bulunmuş oldukları vaatten kurtarmak için kavga ederler [*religio*] [...]. Ancak, günümüzde görülen inançsızlık [sözcüğü sözcüğüne: "tanrıların ihmali", *neglegentia deum*] henüz ortaya çıkmamıştı; yemin ya da kanunla kişisel bir uzlaşma yolu bulmak için pek çaba sarfedilmiyordu", Fr. çev.: G. Baillet, *CUF*).

46) Bunu, *üstte* daha önce de belirtmiştik.

47) *Religio* sözcüğünün Hıristiyan anlamının doğuşuyla ilgili olarak, bkz. P. Stockmeiser, "Christlicher Glaube und antike Religiosität", özellikle s. 888-889; H. Bouillard, "La formation du concept de religion en Ocident"; M: Sachot, "Comment le christianisme est-il devenu *religio*"; *a.g.y.*, *"Religio / superstitio"*. Krş. M. Despland, *La Religion en Occident: évolution des idées et du vécu* (4. bölüm: "L'idée de religion chez les Pères"). J.-Cl. Schmitt (*Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps*, s. 77-126: "La croyance au Moyen Âge", "Du bon usage du *credo*") açıkça gösteriyor ki, din adını verdiğimiz şey, Ortaçağ düşüncesinde de inançtan (*fides*) söz ederken kullanılıyordu. Krş. D. Dubuisson, *L'Occident et la Religion*, özellikle s. 30: Dubuisson'a göre, bir Hıristiyan buluşu olan din, dinler tarihinin konusunu oluşturamaz. Daha kapsamlı ve daha etkili bir kategori olan "kozmografik oluşumlar" konusu daha uygun düşer. Dubuisson, bu arada, *religio* sözcüğünün ilk anlamını arama çalışmasını boşuna bir çalışma olarak görür. Dinler tarihinin bir Avrupa buluşu olduğu kanaatini, onun gibi, ben de taşıyorum, ancak yine de kökenbilimsel sorgulama yapılmasını gereksiz bulmuyorum; bir kökeni yeniden canlandırmak istediğimden değil, bir inceleme konusu olarak, bir anlamın en sonunda bir başka anlamla çelişme noktasına geldiği bir olayı sorgulamak için. Dubuisson'unkine yakın ancak bağımsız bir düşünceye sahip olan dinler tarihçisi ve Kutsal Kitap uzmanı Fritz Stolz da, Antikçağ'daki çok tanrılı dinlerin artık din olarak nitelenmemesi gerektiğini belirtmiştir. Bkz. F. Stolz, "Essence et fonction des monothéismes abrahamites", s. 57. Russel T. McCutcheon (*Manufacturing Religion: The Discourse On Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*) "religio" ("din") teriminin kullanılmasını reddetmemekte, ancak onu toplumsal ve politik gerçeklerden kopuk, apayrı bir kavram olarak ele almaktan kaçınılmasını önermektedir.

48) Maurice Olender'in dostça dikkatimi çektiği bir paragraftır bu; "Poétiques du politique"te bununla ilgili çok güzel bir yorum yapar, özellikle s. 38-40.

49) Augustinus, *Retractationes* I, 13, 3 (Fr. çev.: G. Bardy, "Bibl. augustinienne", 1. dizi, 12). Augustinus, *Gerçek Din Üzerine* adlı kitabını (LV, 111) yeniden ele alıp yorumlar. Bu bölümde, ayrıca, daha önce şöyle yazdığını hatırlatır: "Tanrıya doğru yönelelim ve ruhlarımızı yalnızca ona bağlayalım –denildiğine göre, din sözcüğünün ilk anlamı budur–, her türlü batıl inançtan sakınalım. [...] Burada, *religio* (din) sözcüğünün kökeniyle ilgili yaptığım açıklama, en çok hoşlandığım açıklamadır. Zira, biliyorum ki, Latin yazarlar da bu sözcükle ilgili bir başka köken önermişlerdir: Onlara göre, *religio* denmesinin nedeni, onun kökündeki "yeniden okunmuş" (*inde sit appellata religio, quod religitur*) anlamının olmasıdır; bu fiil, *ligere* (okumak) yani *eligere* (seçmek) sözcüğünden oluşmuştur ve böylece Latincede *religere* (yeniden okumak) fiili, *eligere* (seçmek) ile aynı anlama sahiptir (*quod verbum compositum est a legendo, id est eligendo, ut ita latinum videatur religo sicut eligo*)."

50) Bu düşünceler, Louis Gernet'nin 7 Aralık 2001'de Paris'te, EHESS'te bir konferansta yaptığı ve yakında yayımlanacak olan "Antik Dinler Tarihinde Kıyaslama Uygulaması Üzerine Düşünceler" başlıklı konuşmanın bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu düşünceler, ayrıca, "Religion romaine et histoire des religions: quelques réflexions" başlıklı yazıda geliştirilmiştir.

51) H. Cancik, B. Gladigow ve M. Laubscher'ın (der.) sözlüğü, bunu kanıtlamaya yeter: *Handbuch religionswissen-schaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart-Berlin-Köln, 1988-2001, 5 cilt.

52) M. Augé, *Un ethnologue dans le métro*, Paris, 1986.

53) J.-J. Rousseau, *Du contract social; ou, principes du droit politique*, IV. kitap, 8. bölüm.

54) Bkz. Ph. Borgeaud, "Le couple sacré / profane. Genèse et fortune d'un concept "opératoire" en histoire des religions", *Revue de l'histoire des religions*, 211 (1994), s. 387-418.

55) M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* (*Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*'da ortaya konan sorunsallığı cumhuriyetçi Fransa'nın bakış açısıyla yeniden güncelleştiren bir yapıt). Türkçesi: *Demokrasi İçinde Din*, çev.: M. Emin Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.

56) M. Detienne, *Comparer l'incomparable.*

57) M. Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques"; bu yapıt, ilk kez 1924'te *L'Année sociologique*'te çıkmıştır.

58) J.-P. Vernant yönetimindeki *Divination et rationalité* cildine bkz.

59) G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, s. 134-137 ("L'esprit romain et l'évolution des mythes").

60) Herder'a göre, M. Olender'nin *Les Langues du Paradis* adlı yapıtından hareket etmek gerek; 2002 baskısı, özellikle s. 84-96. Bkz. ayrıca S. Mancini, "Les civilisations comme absolu esthétique: l'approche morphologique de la *Mittel-Europa*", s. 90.

61) Bkz. özellikle G. Dumézil, *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, s. 55-85 ("Mitra-Varuna").

62) M. Detienne, *Qui veut prendre la parole?*, s. 30.

63) Önceki notta adı geçen kitapta, toplantı uygulamalarını çok ayrıntılı olarak incelemeden önce, Gürcistan ozanları, Panama'daki Cuna şamanları, Hindistan'da Sanskrit diliyle şarkı söyleyenler ile Célèbes-Sud'deki travesti rahipler arasında Yunan bakış açısıyla yapılan şatafatlı karşılaştırmaya bkz., *La Déesse parole. Quatre figures de la langue des dieux* (Bu incelemeyi, M. Detienne ve G. Hamonic yürütmüştür).

64) Bkz. J. Assmann, *Moïse l'Égyptien*, s. 33. Assmann, bu konuyla ilgili olarak A. Funkenstein'a göndermede bulunmaktadır, *Perceptions of Jewish History*, s. 36.

65) Bkz. (Brahma dini ve Budizmle ilgili olarak sömürgecilerce yapılan sınıflandırma için) özellikle R. King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and "The Mystic East"*. Günümüzde bazı uluslararası kuruluşlar tarafından sınıflandırma amacıyla henüz kullanılmakta olan "animizm" kategorisi, 19. yüzyıl evrimcilerinden alınan bir kavrama tekabül etmektedir; bu kavramı ilk kez E. B. Tylor kullanmıştır, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (1871; Fr. çev.: P. Brunet ve Ed. Barbier, *La Civilisation primitive*, 1876-1879).

66) Bkz. J. Diamond, "The Religious Success Story" (David Sloan Wilson'la ilgili olarak, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago, 2002).

Kaynakça

Yazıtlarla papirüslerdeki kaynakların yanı sıra, Yunan ve Latin yazarlarıyla ilgili bütün faydalı bilgileri notlarda bulacaksınız. Açık olmayan hususlar için, şu yayınlara başvurmanız gerekir: "Collection des Universités de France" [*CUF*], Paris, Les Belles Lettres (metin, Fransızca çevirisiyle birlikte verilmiştir); "La roue à livres" dizisi (yalnızca Fransızca çevirisi), Paris, Les Belles Lettres; "The Loeb Classical Library", Cambridge; Mass., Harvard University Press, ve Londra, William Heinemann LTD (metin, İngilizce çevirisiyle birlikte verilmiştir); "Sources chrétiennes" [SC], Paris, Éd. du Cerf (metin, Fransızca çevirisiyle birlikte verilmiştir); "Scrittori Greci e Latini", Fondazione Lorenzo Valla, Arnaldo Mondadori Editore (metin, İtalyanca çevirisiyle birlikte verilmiştir); "Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana", Leipzig ve Stuttgart, Teubner (yalnızca metin); "Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis", Oxford, Clarendon Press (yalnızca metin).

Adı geçen derlemeler şunlardır:

Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme; metinleri derleyip çeviren ve açıklayıcı notlar ekleyen: Théodore Reinach, Paris, Ernest Leroux (der.), 1895.

Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae; metinleri derleyen: Th. Hopfner, Bonn, 1922 [*Fontes Historiae Religionum* (der.) C. Clemen, fasik. II, 1].

Fragmente der griechischen Historiker; yayımlayan: F. Jacoby, Berlin-Leyde, 1923-1958 [*FGH*].

Urkunden der Ptolemäerzeit (Altare Funde); metinleri derleyip yayımlayan: U. Wilcken, Berlin-Leipzig, 1927-1957, 2 cilt.

Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, "edited with introductions, translations and commentary by Menahem Stern", Jérusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1984, 3 cilt.

Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri, Karl Preisendanz'ın baskısı ve çevirisi, 2. baskı, Stuttgart, Teubner, 1974.

Fragments from Hellenistic Jewish Authors, "edited and translated by Carl R. Holladay", cilt 1, Historians; cilt III, *Aristobulus* (SBL: Pseudepigrapha Series, 13. Texts and Translations, 39), Atlanta, 1995.

Kutsal Kitap için, Édouard Dhorme'un başkanlığında düzenlenen *La Bible*'in çevirilerini kullandım., Paris, Gallimard, "Bibl. de la Pléiade" dizisi, 1956 ve 1959, 2 cilt; Kudüs Kutsal Kitap Okulu başkanlığında Fransızcaya çevrilen *La Sainte Bible*'e de başvurdum, Paris, Éd. du Cerf, 1956. Septanta değişkesi içinse, Cécile Dogniez ve Marguerite Harl başkanlığında Yunancadan çevrilen *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie* adlı yapıta başvurdum, Paris, Éd. du Cerf, 2001.

Karl ABRAHAM, "Amenhotep IV (Ichnaton): Psychonalytische Beiträge zum Verständnis seiner Persönlichkeit und des monotheistischen Atonkults", *Imago* (1912), s. 334-360 (Fr. çev.: K. Abraham, *Œuvres complètes*, Paris, 1965, cilt 1, s. 265-291).

José de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* (1589), Mexico, Fondo de cultura económica, 1962; Fransızcaya çev.: J. Rémy-Zéphir, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*, Paris, 1979.

Brita ALROTH, "Changing Modes in the Representation of Cult Images", in Robin Hägg (der.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods* (*Kernos Supplément*, 1), Liège-Atina, 1992, s. 9-46.

Yehoshua AMIR, "Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus", *Evangelische Theologie*, 38 (1978), s. 2-19.

Jacques ANDRÉ, *L'Alimentation et la Cuisine à Rome*, 2. Baskı, Paris, 1981.

Jan ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Mass., 1997 (California'da yazılan versiyondan sonra kaleme alınıp yayımlanan Almanca versiyon, Fransızcaya Laure Bernardi tarafından çevrilmiştir: *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, 2001).

—, *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne. L'apport des liturgies funéraires*, Paris, 2000.

—, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Münih-Viyana, 2000.

Michael C. ASTOUR, "Yaweh in Egyptian Topographical Lists", M. Görg ve E. Pusch (der.), *Festschrift Edel*, Wiesbaden, 1979, s. 17-33.

Danièle AUBRIOT-SÉVIN, *Prières et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, Lyon, 1992.

Françoise BADER, *La Langue des Dieux ou l'Hermétisme des poètes indo-européens*, Pisa, 1989.

Alain BALLABRIGA, *Les Fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*, Paris, 1998.

Moshe BARASCH, *Icon*, New York, 1992.

Bezalel BAR-KOCHVA, *Pseudo Hecataeus on the Jews*, Berkeley-Los Angeles-Londra, University of California Press, 1996.

Alberto BARZANO, "Tiberio Giulio Alessandro, Prefetto d'Egitto (66/70)", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 10/1, Berlin, 1988, s. 518-580.

Nicole BELAYCHE, *Iudaea-Palestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen, 2001.

Émile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, cilt II.

Claude BÉRARD, "L'image de l'autre et le héros étranger", *Sciences et racisme*, 67 (1985-1986), s. 5-22 (metin, ayrıca şu başlıkla yayımlanmıştır: "The image of the Other and the Foreign Hero", Beth Cohen, der., *Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leyde, 2000, s. 390-412).

André BERNAND, *Alexandrie la Grande*, yeni baskı, Paris, 1998.

Carmen BERNAND ve Serge GRUZINSKI, *De l'idolâtrie*, Paris, 1988.

Étienne BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, 1969 (*Annales littéraires de l'université de Besançon*, cilt 98.).

Jacob BERNAYS, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlin, 1866.

Richard J. BERNSTEIN, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge, 1998.

Elias J. BICKERMAN, "Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 71 (1927), s. 171-187 ve 255-264.

—, *Studies in Jewish and Christian History*, 3 cilt, Leyde, 1980.

Andreas BLASIUS ve Bernd Ulrich SCHIPPER, *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Louvain-Paris-Sterling, VA, 2002 ("Orientalia Lovaniensa Analecta", 107).

René S. BLOCH, "Geography without Territory: Tacitus' Digression on the Jews and its Ethnographic Context", *in* J. U. Kalms (yay.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus* 1999, Munster, 2000, s. 38-54.

—, *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Stuttgart, 2002 (*Historia Einzelschriften*, 160).

Samuel BOCHART, *Geographia Sacra*, I, *Phaleg, seu de dispertione gentium et terrarum, divisione facta in aedificatione turris Babel*; II, *Chanaan, seu de coloniis et sermone Phoenicum*, Cadoni [Caen], 1646.

François BOESFLUG ve Françoise DUNAND (der.), *Le Comparatisme en histoire des religions*, Paris, 1997.

Gideon BOHAK, "CPJ III, 520: The Egyptian Reaction to Onias' Temple", *Journal for the Study of Judaism*, 26 (1995), s. 32-41.

—, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta, 1996.

—, "Rabbinic Perspectives on Egyptian Religion", *Archiv für Religions-geschichte*, 2 (2000), s. 215-231.

—, "The Impact of Jewish Monotheism on the Greco-Roman World", *Jewish Studies Quarterly*, 7 (2000), s. 1-21.

Jean BOLLACK, *Jacob Bernays. Un homme entre deux mondes* (Renate Schlesier'ın "La différence de Jacob Bernays" başlıklı bir önsözü yer almaktadır), Villeneuve-d'Ascq, 1998.

Philippe BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Cenevre-Roma, 1979.

—, "Le comparatisme en histoire des religions", *Revue européenne des sciences sociales* (*Cahiers Vilfredo Pareto*), 24 (1986), s. 59-75.

—, "Mythe et histoire chez Mircea Eliade. Réflexion d'un écolier en histoire des religions", *Institut national genevois, Annales 1993*, Cenevre, 1994, s. 33-49.

—, "Le mythe dans l'histoire: esquisse romaine", *Studia Helvetica Religiosa*, 1 (1995), s. 97-109.

—, "Manières grecques de nommer les dieux", *Colloquium Helveticum*, 23 (1996), s. 19-36.

—, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996.

—, "Qu'est-ce que l'histoire des religions?", *Équinox. Revue romande des sciences humaines*, 21 (1999), s. 67-83.

—, "Réflexions grecques sur les interdits alimentaires (Mısır ve Kudüs arasında)", C. Grottanelli ve L. Milano (der.), *Food and Identity*, Padova, 2003 ("History of the Ancient Near East. Studies", VI), s. 1-28.

—, "Religion romaine et histoire des religions: quelques réflexions", *Archiv für Religionsgeschichte*, 5 (2003).

—, "Réflexions sur la pratique de la comparaison en histoire des religions antiques", conférence prononcée le 6 décembre 2001 à Paris dans le cadre de l'association "Les amis du centre Louis Gernet"), *METIS*'te çıkacaktır (2003).

—, "L'enfance au miel dans les récits antiques", Véronique Dasen tarafından yayımlanacaktır; *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1er décembre 2001*, Fribourg-Göttingen ("Orbis Biblicus et Orientalis" dizisi).

Philippe BORGEAUD ve Youri VOLOKHINE, "La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle", *Archiv für Religionsgeschichte*, 2 (2000), s. 37-76.

—, "Plaquette d'argent épigraphique provenant du dépôt de fondation d'un *Sérapeum*", *Cahiers de la société d'égyptologie de Genève*, 7 (2001), s. 151-156.

Henri BOUILLARD, "La formation du concept de religion en occident", Ch. Kannengiesser ve Y. Marchasson (der.), *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, 1976, s. 451-461.

Pierre BOYANCÉ, "Théurgie et télestique néoplatoniciennes", *Revue de l'histoire des religions*, 147 (1955), s. 189-209.

David BRAKKE, "The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul", *Journal of Early Christian Studies*, 3 (1995), s. 419-460.

Frederick E. BRENK, "Guidaismo e cristianesimo in Plutarco", Italo Gallo (der.), *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Napoli, 1996, s. 239-267

Pierre BRIANT, *Histoire de l'Empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris, 1996.

Philippe BRISSAUD ve Christiane ZIVIE-COCHE, *Tanis. Travaux récents sur le Tell Sân el-Haggar*, Paris, 1998.

Luc BRISSON, "L'Égypte de Platon", *Les Études philosophiques*, 1987, s. 153-168.

Louise BRUIT ZAIDMAN, *Le Commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, 2001.

Pierre BRÛLÉ, *La Fille d'Athènes*, Paris, 1987.

Walter BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Cologne-Mayence, 1977.

—, "Herodot über die Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem", *Museum Helveticum*, 42 (1985), s. 121-132.

Claude CALAME, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, 2000.

André CAQUOT, "Anges et démons en Israël" in *Génies, anges et démons*, Paris, 1971 ("Sources orientales", 8), s. 113-152.

Jean-Yves CARREZ-MARATRAY, *Péluse et l'Angle oriental du delta égyptien aux époques grecque, romaine et byzantine*, Kahire, Institut français d'archéologie orientale (Bibliothèque d'étude, 124), 1999.

Alessandro CATASTINI, "Le testimonie di Manetone e la *Storia di Giuseppe* (Ge, 35-70)", *Henoch*, 17 (1995), s. 279-300.

Michel de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975.

Michel CHAUVEAU, *L'Égypte au temps de Cléopâtre*, Paris, 1997.

Ileana CHIRASSI COLOMBO ve Tullio SEPPILLI (der.), *Sibille e Linguaggi Oracolari. Mito, Storia, Tradizione. Atti del Convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata, 1998.

Pierre CHUVIN, *La Mythologie grecque. Du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*, 1992.

Katherine CLARKE, *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*, Oxford, 1999.

Charly CLERC, *Les Théories relatives au culte des images*, Paris, 1915.

Shaye J. D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley-Los Angeles-Londra, 1999.

Philippe COLLOMBERT, "Une statue thébaine d'Amenhotep fils de Hapou trouvée à Esna", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (*Le Caire*), 102 (2002), s. 1-4.

Hernan CORTEZ, *Cartas de relación*, 3. baskı, Mexico, 1967.

Georg Friedrich CREUSER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 2. Baskı, Leipzig-Darmstadt, 1819-1821, 4 cilt,

Sabina CRIPPA, "Entre vocalité et écriture: les voix de la sibylle et les rites vocaux des magiciens", C. Batsch, U. Egelhaaf-Gaiser ve R. Stepper (der.), *Zwischen Krise und Alltag, Conflit et normalité*, Stuttgart, 1999, s. 95-110.

—, "La voce e la visione. Il linguaggio oraculare femminile", I. Chirassi Colombo ve T. Seppilli (der.), *Sibille e Linguaggi Oracolari. Mito Storia Tradizione*, Pisa-Roma, 1999, s. 159-189.

Jean M. DAVISON, "Myth and the Periphery", D. C. Pozzi ve J. M. Wickersham, *Myth and the Polis*, Ithaca-Londra, 1991.

Régis DEBRAY, *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Paris, 2002 (bu rapor, Milli Eğitim Bakanlığı için hazırlanmıştır).

Mathias DELCOR, "Le temple d'Onias en Égypte", *Revue biblique*, 75 (1968), s. 188-205.

Albert-Marie DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, Leyde, 1970.

—, "Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon (İÖ III. yüzyıl) et la réfutation juive de l'historien Artapan", *Le Museon*, 100 (1987), s. 49-65.

Philippe DERCHAIN, "Portrait d'un divin crocodile ou l'originalité d'un écrivain du temps de Domitien", F. Labrique (der.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, Institut français d'archéologie orientale, Kahire, 2002, s. 79-99.

Jacques DERRIDA, "La pharmacie de Platon", *Tel Quel*, 32 (1968), s. 3-48 ve 33 (1968), s. 18-59 (aynı metin, *La Dissémination*'da da yer almaktadır, Paris, 1972, s. 69-197.).

Édouard DES PLACES, "Le dieu incertain des Juifs", *Journal des savants*, 1973, s. 289-294.

Michel DESPLAND, *La Religion en Occident: évolution des idées et du vécu*, Montréal, 1979.

—, *Comparatisme et christianisme. Questions d'histoire et de méthode*, Paris, 2002.

Marcel DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.

—, *Comparer l'incomparable*, Paris, 2000.

Marcel DETIENNE (der.), *Qui veut prendre la parole?*, Paris, 2003 (*Le Genre humain*, 40-41. cilt).

Marcel DETIENNE ve Georges HAMONIC (der.), *La Déesse parole. Quatre figures de la langue des dieux*, Paris, 1995.

Didier DEVAUCHELLE, "Les prophéties en Égypte ancienne", in *Prophéties et oracles II (en Égypte et en Grèce)*, *Cahier Évangile*'in eki 89 (1994).

—, "Le sentiment anti-perse chez les anciens Égyptiens", *Transeuphratene*, 9 (1995), s. 71-72.

Jared DIAMOND, "The Religious Success Story", *The New York Review of Books*, XLIX. cilt, no: 17 (7 Kasım 2002), s. 30-32.

Bernal DIAZ DE CASTILLO, *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle Espagne*, Fransızcaya çeviren: Dominique Aubier, Paris, 1959.

Albrecht DIHLE, "Die Theologia tripertita bei Augustin", *in* Hubert Cancik v.d.y., *Geschichte. Tradition. Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Tübingen, 1996, s. 183-202.

John DILLERY, "Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, Egypt, and the *Interpretatio Graeca*", *Historia*, 47 (1998), s. 255-274.

—, "The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 127 (1999), s. 93-116.

—, "Quintus Fabius Pictor and Greco-Roman Historiography at Rome", J. F. Miller, C. Damon ve K. S. Myers (der.), *Vertis in usum. Studies in Honor of Edward Courtney*, Leipzig, 2000 (*Beiträge zur Altertumskunde*, 161), s. 1-23.

Gilles DORIVAL, "Le sacrifice dans la traduction grecque de la Septante", *Annali di storia dell'esegesi*, 18/1 (2001), s. 61-79.

Mary DOUGLAS, Purity and Danger. *An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londra, 1966 (Fr. çev., *De la souillure*, Paris, 1971).

Thomas M. DOUSA, "Imagining Isis: Some Continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek and Demotic Texts", Kim Ryholt (yay.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies. Copenhagen, 23-27 August 1999*, Kopenhag, 2002, s. 149-184.

Arthur J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989, s. 25-35.

Daniel DUBUISSON, *L'Occident et la Religion*, Paris, 1998.

Georges DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942.

—, *Mythe et Épopée*, Paris, 1968, cilt I; 1973, cilt III.

—, *La Religion romaine archaïque*, 2. baskı, Paris, 1987.

—, *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard, 1977.

Françoise DUNAND, "Syncrétisme ou coexistence; images du religieux dans l'Égypte tardive", *Les Syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont (Academia Belgica 1997)*, Roma, 2001, s. 97-116.

André DUPONT-SOMMER, "Les dieux et les hommes en l'île d'Éléphantine, près d'Assouan, au temps de l'Empire des Perses", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1978, s. 756-772.

Alphonse DUPRONT, *Pierre-Daniel Huet et l'Exégèse comparatiste au XVII^e siècle*, Paris, 1930.

Citoyen DUPUIS, *Origine de tous les cultes, ou Religion universelle*, Paris, an III de la République (1794), 6. cilt ve 4. atlas.

Jean-Louis DURAND ve François LISSARAGUE, "Mourir à l'autel", *Archiv für Religionsgeschichte*, 1 (1999), s. 83-106.

Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949. Türkçesi: *Dinler Tarihine Giriş*, çev.: Lale Arslan, Kabalcı, İstanbul, 2003.

—, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, 1970.

Sylvia ESTIENNE, *Les Dieux dans la Ville. Recherche sur les statues des dieux dans l'espace et les rites publics de Rome, d'Auguste à Sévère Alexandre*, tez, Université Paris-I, Aralık 2000.

—, "Les dévots du Capitole, le culte des images dans la Rome impériale, entre rites et superstitions", *Mélanges de l'École française de Rome*, 113 (2001), s. 189-210.

Louis H. FELDMAN, *Jews and Gentiles in the Ancient World*, Priceton, 1992.

André-Jean FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, II. Le dieu cosmique*, Paris, 1950.

Israël FINKELSTEIN ve Neil Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, İngilizceden çeviren: Patrice Ghirardi, Paris, 2002.

Lydia FLEM, "Archives de l'inconscient ou fiction théorique?", D. Le Bœuf, R. Perron ve G. Pragier (der.), *Construire l'histoire*, Paris, 1998, s. 135-146.

David FRANKFURTER, "The magic of writing and the writing of magic: the power of the word in Egyptian and Greek traditions", *Helios*, 21 (1994), s. 189-221.

Peter Marshall FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972, 3 cilt.

Sir James George FRAZER, *Le Rameau d'or*, Fransızca çeviri, Paris, "Bouquins" dizisi, 1981-1984, 4 cilt. Türkçesi: *Altın Dal*, çev.: M. H. Doğan, Payel, İstanbul, 1991.

Sigmund FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Drei Abhandlungen, Amsterdam*, 1939 (Fransızcaya çeviren: C. Heim, *L'Homme Moïse et la Religion monothéiste*, Paris, 1986).

Joseph FREUDENTHAL, *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke*, Breslau, 1875.

John Block FRIEDMAN, *Orphée au Moyen Âge*, İngilizceden çeviren: Jean-Michel Roesli, Fribourg (İsviçre) ve Paris, 1999.

Christian FROIDEFOND, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Paris, 1971.

Françoise FRONTISI-DUCROUX, "Andromède et la naissance du corail", Scella Georgoudi ve Jean-Pierre Vernant, *Mythes grecs au figuré de l'Antiquité au baroque*, Paris, 1996, s. 135-165.

—, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, yeni baskı, Paris, 2000.

Amos FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley-Los Angeles-Londra, 1993.

Emilio GABBA, "Dionigi, Varrone e la religione senza miti", *Rivista Storica Italiana*, 96 (1984), s. 855-870.

Marc GABOLDE, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, Paris, 1988.

John GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville-New York, 1972.

—, *The Origins of Anti-Semitism*, New York-Oxford, 1983.

—, "Moses the magician: hero of an ancient counter-culture?", *Helios*, 21 (1994), s. 179-188.

Italo GALLO (der.), *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno plutarchéo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Napoli, 1996, s. 263-267.

Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985. Türkçesi: *Demokrasi İçinde Din*, çev.: M. Emin Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.

—, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, 1988.

Jörg-Dieter GAUGER, "Zitate in der jüdischen Apologetik und die Authentizität der Hekataios-Passagen bei Flavius Josephus und im Ps.-Aristeas Brief", *Journal for the Study of Judaism*, 13 (1982), s. 6 *vd.*

Léon GINZBERG, *The Legends of the Jews*, translated from the german Manuscript by Henrietta Szold, Philadelphie, 1909-1966, 7 cilt; Fransızcaya çeviren: G. Sed-Rajna, *Les Légendes des Juifs*, Paris, 2001, III. cilt.

Adalberto GIOVANNINI, "Les origines de l'antijudaïsme dans le monde grec", *Cahiers du centre G. Glotz*, 6 (1995), s. 41-60.

John GLUCKER ve André LAKS (der.), *Jacob Bernays. Un philologue juif*, Villeneuve d'Ascq, 1996.

Pierre GRANDET, *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris, 1995.

Yves GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leyden, 1975.

Pierre GRELOT, *Documents araméens d'Éléphantine*, Paris, 1972 ("Littératures anciennes du Proche-Orient").

Danielle GRODZYNSKI, "Superstitio", *Revue des Études anciennes*, 76 (1974), s. 36-60.

Christian GROSSE, *Les Rituels de la Cène. Une anthropologie historique du culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e-XVII^e siècles)*. Yayımlanmamış tez. Cenevre Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 2001.

Cristiano GROTTANELLI, *Ideologie, miti, massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo, 1993.

—, "La religione d'Israele prima dell'Esilio", G. Filoramo (der.), *Ebraismo*, Roma-Bari, 1999, s. 3-51.

—, "La tradizione egiziana", *Adamantius*, 6 (2000), s. 324-328.

—, "The Story of Combabos and the Gilgamesh Tradition", R. M. Whiting (yay.), *Melammu Symposia II*, Helsinki, 2001, s. 19-27.

—, "Possessed Transsexuals in Antiquity: A Double Transformation, D. Shulman ve G. Stroumsa, *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, New-York/Oxford, 2002, s. 91-105.

Cristiano GROTTANELLI ve Bruce LINCOLN, "A brief note on (future) research in the history of religions", University of Minnesota, Center for Humanities Studies, *Occasional Papers*, 4 (1984-1985), s. 2-15; *Method and Theory in the Study of Religion*'da yeniden yayımlanmıştır, 10 (1998), s. 311-325.

Charles GUITTARD, "Le latin, instrument de l'Histoire des religions", Giulia Sfameni Gasparro (der.), *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe. Proceedings of the International Seminar, Messina, March 30-31, 2001*, Cosenza, 2002, s. 117-132.

Hermann GÜNTERT, *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle, 1921.

Adolf von HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1905 ("Texte und Untersuchungen", 28. 4).

—, *Porphyrius gegen die Christen. 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin, 1921.

Thomas HARRISON, *Divinity & History. The Religion of Herodotus*, Oxford, 2000.

François HARTOG, "Rome et la Grèce: les choix de Denys d'Halicarnasse", Suzanne Saïd (der.), *HELLENISMOS. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1991 ("Travaux du centre de recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antiques", 11), s. 149-167.

—, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, 1996 ("Voyages d'Égypte", s. 49-86).

—, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, gözden geçirilmiş ve artırılmış yeni baskı, Paris, 2001. Türkçesi: *Herodotos'un Aynası*, çev.: M. Emin Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1996.

Paul L. HECK, "The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization", *Arabica*, 49 (2002), s. 27-54.

Martin HENGEL, "Anonymität, Pseudepigraphie und literarische Fälschung in der jüdisch-hellenistischen Literatur", *Entretiens de la Fondation Hardt*, 18 (1972), s. 229-308.

Jacques HEURGON, *Trois études sur le "ver sacrum"*, Brüksel, 1957 ("Latomus" dizisi, cilt 26).

G. HOCK, *Griechische Weihegebraüche*, Wurzbourg, 1905.

Joseph HOFFMAN, *Porphyry's against the Christians*, New York, 1994.

Pierre-Daniel HUET, *Petri Danielis Huetii, Demonstratio Evangelica*, Parisiis, 1679.

Werner HUSS, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester*, Stuttgart, 1994 (*Historia Einzelschriften*, 85).

Michael H. JAMESON, David R. JORDAN ve Roy D. KOTANSKY, *A Lex Sacra from Selinous*, Duke University, Durham, Kuzey-Karolina, 1993 ("Greek, Roman, and Byzantine Monographs", 11).

Henri JEANMAIRE, *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939.

Henri JOLY, "Platon égyptologue", *Silex*, 13 (1979), s. 34-42.

Albert de JONG, *Traditions of the Magi*, Leyde, 1997 ("Religions in the Graeco-Roman World", 133).

Hermann JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, Viyana, 1913.

Richard KING, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and "The Mystic East"*, Londra, 1999.

Adolf KLEINGÜNTHER, *Prōtos heurētes. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Leipzig, 1933.

Ludwig KOENEN, The Dream of Nectanebo", *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 22 (1985), s. 177-194.

—, "Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel", A. Blasius ve B. U. Schipper, *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Louvain-Paris-Sterling, VA, 2002 ("Orientalia Lovaniensia Analecta", 107).

Yvan KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994.

—, "Quelques égyptianismes de la Septante", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (Le Caire)*, 98 (1998), s. 223 vd.

Ross Shepard KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*, New York-Oxford, 1998.

Ernst KUHNERT, *De cura statuarum apud Graecos*, Berlin, 1884.

Amélie KUHRT, "Artabanos", *Der Neue Pauly*, Stuttgart-Weimar, 1997, 2. cilt, 41. dizi.

Joseph François LAFITAU, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, 2 cilt. Seçme metinler, E. H. Lemay tarafından yayımlanmıştır: *Mœurs des sauvages américains*, Paris, 1983, 2 cilt. İngilizceye çeviren ve yayımlayan: W. N. Fenton ve E. L. Moore, *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*, Toronto, 1974, 2 cilt.

Alexandra LAIGNEL-LAVASTINE, *Cioran, Eliade, Ionesco: l'oubli du fascisme*, Paris, 2002.

Ernst Marie LAPERROUSAZ (der.), *La Protohistoire d'Israël. De l'Exode à la monarchie*, Paris, 1990.

Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética Historia sumaria*, Edmundo O'Gorman tarafından yayımlanmıştır, 3. baskı, Mexico, 1967, 2 cilt.

Annie-France LAURENS, "Busiris", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 1986, 3. cilt, s. 147-152.

Romano LAZZERONI, "Lingua degli uomini e lingua degli dei", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 26 (1957), s. 1-25.

Henri LECLERCQ, "Âne", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1. cilt, 2041-2068.

Marcel LEGLAY, *Saturne africain*, Paris, 1961.
Yves LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*, Brüksel, 1997 ("Latomus" dizisi, 237. cilt).
Jacques LE RIDER, *Freud, de l'Acropole au Sinaï. Le retour à l'Antique des Modernes viennois*, Paris, 2002.
Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil*, Cenevre, 1578.
Françoise LETOUBLON, "Les dieux et les hommes. Le langage et sa référence dans l'Antiquité grecque archaïque", in *Language and Reality in Greek Philosophy. Papers read at the second international philosophy symposium organized by the Greek Philosophical Society, may 1984*, Atina, 1985, s. 92-99.
R. P. LE VAVASSEUR, *Cérémonial selon le rit romain*, 5. baskı, Paris, 1876, I. cilt.
Claude LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, 1964-1971, 4 cilt.
Isidore LÉVY, "Sarapis", *Revue de l'histoire des religions*, 60 (1909), s. 285-298.
—, "Tacite et l'origine du peuple juif", *Latomus*, 5 (1946), s. 331-340.
H. LEWI, "Aethioper und Juden in der antiken Literatur", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 81 (1937), s. 65-71.
Naphtali LEWIS, *Greeks in Ptolemaic Egypt. Case Studies in the Social History of the Hellenistic World*, Oxford, 1986.
H. LEWY, "Aristotle and the Jewish Sage", *Harvard Theological Review*, 31 (1938), s. 205-235.
Godo LIEBERG, "Die *Theologica tripertita* in Forschung und Bezeugung", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1/4, 1973, s. 63-115.
—, "Die Theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens", *Rheinisches Museum für Philologie*, 125 (1982), s. 25-52.
Saul LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century BCE-IV Century CE*, New York, 1962 ("Texts and Studies of the Jewish Theological Seminar of America", XVIII. cilt.).
Ivan M. LINFORTH, "Greek Gods and Foreing Gods in Herodotus", *University of California Publications in Classical Philology*, 7/9 (1926), s. 1-25.
—, "Greek and Egyptian Gods (Herodotus II, 50 and 52)", *Classical Philology*, 35 (1940), s. 300-301.
—, *Studies in Herodotus and Plato*, Leonardo Tarán'ın önsözüyle, New York-Londra, 1987.
Edward LIPINSKI, "La stèle égypto-araméenne de Tumma, fille de Bokkorinif", *Chronique d'Égypte*, 50 (1975), s. 93-104.
Francisco LOPEZ DE GOMARA, *Cortés, The Life of the Conqueror by his Secretary, Istoria de la Conquista de Mexico*'dan İngilizceye çeviren ve yayımlayan: Lesley Byrd Simpson, University of California Press, 1965.
Antonio LOPRIENO, *La Pensée et l'Écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris, 2001.

Nicole LORAUX, "*L'Homme Moïse* et l'audace d'être historien", *Le Cheval de Troie. Revue semestrielle des littératures et cultures méditerranéennes*, 3 (1991), s. 83-98.

Giuseppe LOZZA, *Plutarco, De Superstitione, Introduzione, testo, traduzione*, Cisalpino-Goliardia, 2000 ("Testi e documenti per lo studio dell'Antichità", LXVIII).

La Magie. Voix secrètes de l'Antiquité; metinleri çevirip sunan: Pascal Charvet ve Anne-Marie Ozanam, Paris, 1994.

Irad MALKIN, *La Méditerranée spartiate. Mythe et territoire* (1994), Fransızca çeviri, Paris, 1999.

Silvia MANCINI, "Les civilisations comme absolu esthétique: l'approche morphologique de la Mittel-Europa", *Diogène*, 186 (1999), s. 83-109.

Paolo MASTANDREA, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone (Testimonianze e frammenti)*, Leyden, 1979 ("Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romaine", 77).

Russel T. MCCUTCHEON, *Manufacturing Religion: The Discourse On Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York, 1997.

Joseph MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1997 (1. baskı 1991).

Reinhold MERKELBACH ve Maria TOTTI, Abraxas: *Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts I: Gebete*, Opladen, 1990 ("Papyrologica Colonensia (Sonderreihe)" 17. Cilt. 1).

Dieter METZLER, "Bilderstürme und Bilderfeindlichkeit in der Antike", M. Warnke (der.), *Bildersturm*, Münih, 1973, s. 14-29 ve 142-150.

Stephen MITCHELL, "The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians", *in* P. Athanassiadi ve M. Frede (der.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, s. 81-148.

Arnaldo MOMIGLIANO, "Jacob Bernays", *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, 1983, s. 441-474 (= *Quinto Contributo*, 1975, s. 127-158).

—, *Alien Wisdom*, Cambridge University Press, 1976 (Fransızcaya çeviren: Marie-Claude Roussel, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, Paris, 1980)

Ian S. MOYER, "Herodotus and an Egyptian Mirage: the Genealogy of the Theban Priests", *Journal of Hellenic Studies*, 122 (2002), s. 70-90.

Max MÜLLER, *Origine et développement de la religion. Études à la lumière des religions de l'Inde. Leçons faites à Westminster Abbey*, İngilizceden çeviren: J. Darmesteter, Paris, 1879.

Gerard MUSSIES, "*The Interpretatio Judaica of Sarapis*", M. J. Vermaseren (der.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leyde, 1979 (*EPRO 78*), s. 188-214.

—, "The *Interpretatio Judaica* of Thoth-Hermes", M. Heerma van Voss v.d.y. (der.), *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*, Leyde, 1982, s. 89-120.

Herbert Anthony MUSURILLO, *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford, 1954.

Robert J. MUTH, "Vom Wesen römischer *religio*", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 16. 1 (1978), s. 290-354.

Agnès NAGY, "*Superstitio et conjuratio*", *Numen*, 49 (2002), s. 178-192.

Christophe NIHAN, "Trois cultes en *Èsaie* 57, 3-13 et leur signification dans le contexte religieux de la Judée à l'époque perse", *Transeuphratène*, 22 (2001), s. 143-167.

Martin P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Berlin, 1906.

Eduard NORDEN, "Jahve und Moses in hellenistischer Theologie", *Festgabe Harnack*, Tübingen, 1921, s. 298-301 (= E. Norden, *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin, 1966, s. 276-285).

—, *Agnostos Theos*, 6. baskı, Darmstadt, 1974.

Dirk OBBINK, "The Origin of Greek Sacrifice: Theophrastus on Religion and Cultural History", W. W. Fortenbaugh ve R. W. Sharples (der.), *Theophrastean Studies on Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, New Brunswick-Oxford, 1988, s. 272-295.

Maurice OLENDER, *Les Langues du Paradis*, Paris, 1989 (gözden geçirilmiş ve artırılmış baskı, "Points" dizisi, 2002). Türkçesi: *Cennetin Dilleri*, çev.: Nevzat Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

—, "Savoirs religieux et genèse des sciences humaines", *École des hautes études en sciences sociales. Annuaire* 1996-1997, s. 150-153.

—, "Les Pères de l'Église, lecteurs de la Genèse hébraïque", *École des hautes études en sciences sociales. Annuaire 1997-1998, s. 166-169.*

—, "Poétiques du politique", M. Finck, D. Lançon ve M. Staiber (der.), *Yves Bonnefoy et la Culture européenne du XX^e siècle*, Presses universitaires de Strasbourg, 2003, s. 23-47.

John K. PAPADOPOULOS and Deborah RUSCILLO, "A Ketos in Early Athens: An Archaeology of Whales and Sea Monsters in the Greek World"; *American Journal of Archeology*, 106 (2002), s. 187-227.

André PELLETIER, "Le grand rideau du Vestibule au Temple de Jérusalem", *Syria*, 35 (1958), s. 218-226.

—, "La tradition synoptique du voile déchiré", *Recherches de science religieuse*, 46 (1958), s. 161-180.

Jean PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (*Ambroise*, Exam. *I 1, 1-4*), Paris, 1964.

Eric PETERSON, *Eîs theós*, Göttingen, 1926 ("Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament", n.s. XXIV).

Raffaele PETTAZZONI, Dio: formazione e sviluppo del monoteismo *nella storia delle religioni*, Roma, 1922, I. cilt (sadece bu cilt çıkmıştır).

—, *I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, Bolonya, 1924.

—, *La confessione dei peccati*, Bolonya, 1929-1936, 3 cilt.

—, *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955.
Victor PIRENNE, "Du bon usage de la notion de syncrétisme", *Kernos*, 7 (1994), s. 11-27.
Marcel POORTHUIS ve Joshua SCHWARTZ (der.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Leyde, 2000.
Pop Wuh (Le Livre des événements), Adrián I. Chávez'in değişkesi, İspanyolcadan çeviren: Anny Amberni, Paris, 1978.
Bezalel PORTEN ve Ada YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, 1.-3. ciltler, Kudüs-Winona Lake, Indiana, 1986-1993 (Hebrew University, Department of the History of Jewish People, "Texts and Studies for Students").
Bezalel PORTEN ve J. Joel FARBER v.d.y., *The Elephantine papyri in English: three millenia of cross-cultural continuity and change*, Leyde, 1996.
Francesca PRESCENDI, "Des étiologies pluridimensionnelles: observations sur les *Fastes* d'Ovide", *Revue de l'histoire des religions*, 219 (2002), s. 141-159.
Aimé PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903.
Albert de PURY, "Der priesterschriftliche Umgang mit der Jakobsgeschichte", R. G. Kratz, Th. Krüger ve K. Schmid (der.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, Berlin-New York, 2000, s. 33-60.
—, "Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard", A. Wénin (der.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Louvain, 2001, s. 213-241.
—, "L'émergence de la conscience interreligieuse dans l'Ancien Testament", *Theological Review*, 22 (2001), s. 7-34.
—, "Le choix de l'ancêtre", *Theologische Zeitschrift*, 57 (2001), s. 105-114.
—, "Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. *'Elohim* als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch", J. C. Gertz, K. Schmid ve M. Witte (der.), *Abschied vom Jahwisten*, Berlin-New York, 2002 (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 315), s. 25-47.
Elizabeth RAWSON, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Londra, 1985.
John D. RAY, *The Archive of Hor*, Londra, Egypt Exploration Society, 1976.
Donald B. REDFORD, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton, 1992.
—, "Osarseph", *Alexandrian Studies in Memoriam Daoud Abdu Daoud*, İskenderiye, 1993 (*Société archéologique d'Alexandrie, Bulletin*, 45), s. 259-260.
Karl REINHARDT, "Posidonius über Ursprung und Entartung", *Orient und Antike*, 6, 1928.
Roger RÉMONDON, "Les antisémites de Memphis", *Chronique d'Égypte*, 35 (1960), s. 244-261.
Olivier REVERDIN, *La Religion dans la cité platonicienne*, Paris, 1945.

Daniel RIDINGS, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, 1995.

Louis ROBERT, *Études anatoliennes*, Paris, 1937.

—, *Nouvelles inscriptions de Sardes*, Paris, 1964.

—, "Lucien en son temps", *À travers l'Asie Mineure*, Paris, 1980, s. 393-436.

Jean-Michel ROESSLI, *Le Mythe d'Orphée et sa réception dans le judaïsme de l'époque hellénistique et romaine* (İsviçre, Fribourg Üniversitesi kütüphanesine verilen daktiloyla yazılmış lisans tezi), 1997.

—, "Postface", John Block Friedman, *Orphée au Moyen Âge*, İngilizceden çeviren: J.-M. Roessli, Éd. Universitaires de Fribourg (İsviçre), 1999.

Thomas RÖMER, "La construction d'une 'Vie de Moïse' dans la Bible hébraïque et chez quelques auteurs hellénistiques", *Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris*, 85 (2003), s. 13-30.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contract social; ou, principes du droit politique*, Amsterdam, 1762. Türkçesi: *Toplum Sözleşmesi*, çev.: Vedat Günyol, Çan, İst., 1965.

A. ROWE, "New light on objects belonging to the generals Potasimto and Amasis in the Egyptian Museum", *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 38 (1938), s. 157-199.

Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IV^e siècle*, Cenevre, 1958 (yeni baskı, Paris).

—, "De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères", *Revue de l'histoire des religions*, 209, 1992, s. 219-238.

Dario SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965.

Paolo SACCHI, "Il problema della datazione della *Storia di Giuseppe* (Gen. 37-50)", *Henoch*, 18 (1996), s. 337-364.

—, "Il Giudaismo del Secondo Tempio", G. Filoramo (der.), *Ebraismo*, Roma-Bari, 1999, s. 53-123.

Maurice SACHOT, "Comment le christianisme est-il devenu *religio*", *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), s. 95-118.

—, "*Religio / superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement", *Revue de l'histoire des religions*, 208 (1991), s. 355-394.

Marshall SAHLINS, "L'apothéose du capitaine Cook", M. Izard ve P. Smith (der.), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, 1979.

—, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, 1981.

—, *Des îles dans l'histoire*, Fr. çev., Paris, 1989. Türkçesi: *Tarih Adaları*, çev.: Hakan Arslan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

Suzanne SAÏD (der.), *HELLENISMOS. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1991 ("Travaux du centre de recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antiques", 11).

Serge SAUNERON, "La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (Le Caire)*, 60 (1960), s. 31-41.

—, *Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Kahire, Institut français d'archéologie orientale, 1962.

Serge SAUNERON ve Jean YOYOTTE, "La campagne nubienne de Psammétique II et sa signification historique", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (Le Caire)*, 50 (1952), s. 157-207.

Peter SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, Mass.-Londra, 1997.

—, *Der Triumph der reinen Geistigkeit: Sigmund Freuds "Der Mann Moses und die monotheistische Religion"*, Berlin, Philo Verlag, 2003. İngilizce değişkesi, şu başlıkla yayımlandı: "The Triumph of Pure Spirituality: Sigmund Freud's *Moses and Monotheism*", *Jewish Studies Quarterly*, 9 (2002), s. 1-26.

John SCHEID , "Le flamine de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux", in *Le Temps de la réflexion*, 7. cilt (*Corps des dieux*), 1986, s. 227-228.

—, *Religion et piété à Rome*, 2. baskı, Paris, 2001.

—, "Religion romaine et spiritualité", *Archiv für Religionsgeschichte*, 5 (2003), s. 198-209.

S. SCHEINBERG, "The Bee Maidens of the *Homeric Hymn to Hermes*", *Harvard Studies in Classical Philology*, 83 (1979), s. 1-28.

Renate SCHLESIER, "La différence de Jacob Bernays", J. Bollack, *Jacob Bernays. Un homme entre deux mondes*, Villeneuve-d'Ascq, 1998, s. 7-12.

Jean-Claude SCHMITT, *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001.

Daniel SELDEN, "Aithiopika and Ethiopianism", R. Hunter (der.), *Studies in Heliodorus*, Cambridge, 1998.

Giulia SFAMENI GASPARRO, *Oracoli, Profeti, Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma, 2002.

—, *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe. Proceedings of the International Seminar, Messina, March 30-31, 2001*, Cosenza, 2002.

Harvey A. SHAPIRO, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mayence, 1989.

K. A. D. SMELIK ve E. A. HEMELRIJK, "Who knows not what monsters demented Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 17. 4 (1984), s. 1852-2000.

Jonathan Z. SMITH, *Map is not Territory*, Leyde, 1978 (2. baskı, Chicago, 1993).

—, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, 1990.

Mark S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford-New York, 2001.

Morton SMITH, "On the Wine God in Palestine, (Gen. 18, Jn. 2, and Achilles Tatius)", S. Lieberman ve A. Hyman (der.), *Salo Wittmayer Baron. Jubilee Volume*, Kudüs, 1975, s. 815-829.

Jean SOLER, *Aux origines du dieu unique. La loi de Moïse*, Paris, 2003.

Walter SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Bâle, 1959.

Peter STOCKMEIER, "Christlicher Glaube und antike Religiosität", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 23. 2 (1980), s. 871-909.

Fritz STOLZ, "Essence et fonction des monothéismes abrahamites", G. Emery ve P. Gisel (der.), *Le christianisme est-il monothéisme?*, Cenevre, 2001, s. 40-59.

Jenny STRAUSS CLAY, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, 1989.

Guy C. STROUMSA, "Celsus, Origen and the Nature of Religion", Lorenzo Perrone (der.), *Discorsi di Veritá. Paganesimo, Giudaismo e Cristianesimo a Confronto nel* Contro Celso *di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"*, Roma, 1998, s. 81-94.

A. SULEK, "The Experiment of Psammetichus: Fact, Fiction, and Model to Follow", *Journal of the History of Ideas*, 50 (1989), s. 645-651.

Sir Ronald SYME, *Tacitus*, Oxford, 1958, 2 cilt.

Stanley J. TAMBIAH, *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge, Mass.-Londra, 1985.

Michel TARDIEU, *Leçon inaugurale à la chaire d'histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité*, Paris, Collège de France, 1991.

Victor A. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphie, 1959.

Victor A. TCHERIKOVER, Alexander FUKS ve Menahem STERN (der.), *Corpus Papyrorum Judaicorum*, Cambridge, Mass., 1957-1964, 3 cilt.

Françoise THELAMON, *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris, 1981.

Christophe THIERS, "Civils et militaires dans les temples. Occupation illicite et expulsion", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (Le Caire)*, 95 (1995), s. 493-516.

Dorothy J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, 1988.

Claire TINMERMANNS, "Comparatisme et sensibilité historique dans l'étude des religions: le cas de la Chine", *Archiv für Religions-geschichte*, 3 (2001), s. 55-66.

Robert TURCAN, *Sénèque et les Religions orientales*, Brüksel, 1967 ("Latomus" dizisi, 91. cilt).

—, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989.

Edward B. TYLOR, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Londra, 1871, 2 cilt (Fransızcaya çeviren: P. Brunet ve Ed. Barbier, *La Civilisation primitive*, Paris, 1876-1879.).

Roelof VAN DEN BROEK, "The Sarapis Oracle in Macrobius *Sat.*, I, 20, 16-17", *Hommages Vermaseren*, Leyde, 1978 (EPRO, 68/1), s. 123-141.

Vera F. VANDERLIP, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto, 1972 ("American Studies in Papyrology", 12).

Karel VAN DER TOORN (der.), *The Image and the Book*, Louvain, 1997.

Pietro VANNICELLI, "L'esperimento linguistico di Psammetico (Herodot. II. 2): c'era una volta il frigio", *Frigi e Frigio*, Roma, CNR, 1997 ("Monografie scientifice – Serie Scienze umane e sociale"), s. 201-217.

Folkert T. VAN STRATEN, "Did the Greeks kneel before their Gods?", *Bulletin antieke beschaving. Annual Papers on Classical Archaeology*, 49 (1974), s. 159-189.

Phiroze VASUNIA, *The Gift of the Nile. Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Cambridge, Mass.-Londra, 2001.

Mario VEGETTI, "Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon", M. Detienne (der.), *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1998, s. 387-419.

Gerald P. VERBRUGGHE ve John M. WICKERSHAM, *Berossos and Manetho, Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor, 1996.

Jean-Pierre VERNANT, "Manger au pays du soleil", M. Detienne ve J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, s. 239-249.

—, *Entre mythe et politique*, Paris, 1996.

Jean-Pierre VERNANT (der.), *Divination et rationalité*, Paris, 1974.

Maurice VERNES, *L'Histoire des religions, son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger*, Paris, 1887.

Henk S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus*, Leyde, 1990.

Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, 1983. Türkçesi: *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?*, çev.: Mehmet Alkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.

—, "La nouvelle piété sous l'Empire: s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples", *Revue de philologie*, 63 (1989), s. 175-194.

Pierre VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981.

Youri VOLOKHINE, "L'Égypte et la Bible: histoire et mémoire. À propos de la question de l'Exode et de quelques autres thèmes", *Bulletin de la société genevoise d'égyptologie*, 24 (2002), s. 83-106.

Paola VOLPE CACCIATORE, "Su una prescripzione giudaica in Plut. *Quaest. Conv.* IV, 5", Italo Gallo (der.), *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Napoli, 1996, s. 263-267.

Nikolaus WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos*, Berlin, 1964.

Richard WALZER, *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949.

Calvert WATKINS, "Language of Gods and Language of Men: Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions", J. Puhvel (der.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles-Londra, 1970, s. 1-17.

Otto WEINREICH, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, Tübingen, 1919.

R. L. WILCKEN, *The Christians as the Pagan Saw Them*, New Haven-Londra, 1984.

Edouard WILL ve Claude ORRIEUX, *Ioudaïsmos-Hellènismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Presses universitaires de Nancy, 1986.

—, *"Prosélytisme juif"? Histoire d'une erreur*, Paris, 1992.

Marek WINIARCZYK, *Euhemeros von Messene. Lieben, Werk und Nachwirkung*, Leipzig, 2002.

Jan Krzysztof WINNICKI, "Carrying off and Bringing Home the Statues of the Gods. On an Aspect of the Religious Policy of the Ptolemies towards the Egyptians", *Journal of Juristic Papyrology*, 24 (1994), s. 149-190.

Etienne WOLF, "*Miserandae sortis asellus* (Ovide, *Amores* II, 7, 15) – La symbolique de l'âne dans l'Antiquité", *Anthropozoologica*, 33-34 (2001), s. 23-28.

Yosef Hayim YERUSHALMI, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, Paris, 1993.

Jean YOYOTTE, "Potasimto de Pharbaïtos et le titre 'grand combattant-maître du triomphe'", *Chronique d'Égypte*, 28 (1953), s. 101-106.

—, "Âne", *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1959, s. 14-15.

—, "L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme", *Revue de l'histoire des religions*, 163 (1963), S. 133-143.

—, "Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain", *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Ve section*, 89. cilt, 1980-1981, s. 91-102.

—, "La campagne palestinienne du pharaon Merneptah. Données anciennes et récentes", E. M. Laperrousaz (der.), *La Protohistoire d'Israël. De l'Exode à la monarchie*, Paris, 1990, s. 109-119.

—, *Strabon. Le voyage en Égypte*, Paris, 1997.

Louis Vico ZABKAR, *Hymns to Isis in Her Temple at Philae*, Hanovre-Londra, 1988.

Alain-Pierre ZIVIE, "Onias", *Lexikon der Ägyptologie*, 1982, IV. cilt, dizi 569-572.

—, "Tell el-Jahudiya", *Lexikon der Ägyptologie*, 1986, VI. cilt, dizi 331-339.

İsim Dizini

Aaron 29, 115, 120.
Abonuteikhos'lu Alexandros 27.
Acosta, José de 172-173.
Adem 56, 116, 137, 170, 181, 184.
Adonis 45, 132, 175.
Aiskliylos 38, 71.
Akhenaton 14, 24, 47, 89, 93-94, 176.
Alexandros Polyhistor 117-118.
Amasis 31-32, 48.
Ambrosius, Milanolu 130.
Ammon 54, 149, 152-153, 155.
Antiokhos Epiphanes 74, 105, 118, 136, 139.
Antiokhos VII Sidetes 118.
Apion 73, 137, 139, 162.
Apis 53, 59-60, 62, 113, 115, 134, 155-156.
Apollon 45, 53-54, 65, 133, 146.
Apollonius Molon 85, 117.
Aristoteles 34-35, 55-56, 75, 77-78, 124, 130-131, 169.
Arnobius 27-28.
Artapanos 15, 98, 104, 107, 109-117, 150, 160, 172.
Aseneth 107-108, 111.
Asklepios 134.
Assmann, Jan 46, 75, 96-97, 128, 176.
Athena 29.
Aton 47, 89, 93.
Augustinus 30, 39-40, 178.
Avaris 85-86, 150.
Aztekler 15, 163, 166, 168-169.

Bacchus (Bakkhos) 70, 75, 115-116, 172-173.
Bellerophon 151.
Benveniste, Émile 177-178.
Bernays, Jacob 77, 90, 109.
Bochart, Samuel 172.
Bohak, Gideon 106-108.
Bokkhoris 152-156.
Burkert, Walter 50.
Busiris 73-74.

Caligula 138.
Calvin, Jean 32.
Celsius 132, 161.
Cicero 34, 53, 60, 63, 117, 130-131, 161, 169-170, 177-178.

Claudius 138.
Clemens, İskenderiyeli 28, 55, 117.
Cornelius Labeo 133.
Cortez, Hernan 165-167, 168.

Danaos 71, 79-81, 83-84, 87-88, 102, 148.
Demeter 54, 143.
Demetrios 118.
Detienne, Marcel 180-183.
Diaz, Bernal 166-168.
Diodoros 66, 83-84, 87, 102-103, 111-112, 114-115, 118, 139, 160.
Diodoros, Sicilyalı 46, 83, 114, 176.
Dionysios, Halikarnassoslu 13, 40-41, 183.
Dionysos 41, 50, 54, 83-84, 102-103, 132-133, 143, 159, 182.
Dumézil, Georges 25, 60, 127, 145, 180-181.
Durkheim, Émile 180.

Eliade, Mircea 25, 181.
Eudoksos, Knidoslu 54.
Eupolemos 118.
Eusebios 33, 77, 117-118, 160-161, 171-172.
Ezekhiel, İskenderiyeli 118.

Festus 146.
Flavios İosephos 61, 77, 88, 91, 94, 96, 99, 105, 127, 131, 139, 149-152.
Freud, Sigmund 14, 62, 89-94, 96-97.
Freudenthal, Joseph 109-110.

Grottanelli, Cristiana 18.

Hades 103, 133-135, 144.
Harmais 86-88.
Havva 108, 173-174, 179.
Hekataios 46, 79-85, 87, 100-102, 109-112, 114, 117, 119, 124-125, 129, 131, 136, 139, 154, 157, 160, 173, 183.
Helene 71-72.
Heliopolis 50, 84, 88, 101, 104-107, 109, 111, 155.
Herakleitos 13, 37-38.
Herakles 72-74, 91, 140.
Herder, Johann Gottfried 181.
Hermes 43-46, 110, 112, 144.
Herodotos 12-13, 31-32, 38-39, 41, 45-52, 55, 59-60, 65-67, 70-73, 75, 84-87, 93, 97, 102, 113-115, 132, 135, 150, 163.
Hesiodos 13, 38, 41, 49, 51-52, 103, 140, 162.
Hierosolymos 143-145, 147.
Homeros 13, 24, 38, 41, 43, 45, 49, 51-52, 72, 103, 122, 150-151, 162, 176.
Horus 143-144.
Huet, Pierre-Daniel 171-173.
Huitzilopokhtli 166-167.
Hyksos 85-88, 94, 96-97, 153-154.

Iohannes Lydus 129.
Iuppiter 28, 30, 40, 54, 122, 128, 140-141.
Iustinus 174-175.

İamblikhos 13, 56-58.
İao 83, 129, 133.
İbrahim 25, 83, 98, 109, 119-120, 127, 137, 173.
İnakhos 162.
İo 71, 74, 83, 148.
İope 149.
İoudaios 144.
İsa 13, 31-32, 61, 161, 174-175, 179.
İshak 77, 126.
İsis 45, 54, 70, 87-88, 106-107, 109, 114-115, 133-135, 137, 142-145, 147, 154, 173.
İskenderiye 18, 29, 75, 85, 96, 100-101, 127, 135, 138-141, 162, 173, 184.
İşaya 105, 175.

Kadmos 45-46, 79-81, 83-84, 102, 159, 172.
Kassiepeia 148.
Kepheus 147-148.
Kheremon 139.
Khnoum 47, 155.
Khoerilos, Samoslu 151.
Klearkhos 77-78, 124.
Kronos 132, 140-141.
Ksenophanes 13, 38.
Ksenophon 13, 35-36.

Lactantius 170, 177.
Lafitau, Joseph François 15, 172-174, 179-180.
Las Casas, Bartolomé de 25, 169-170, 179.
Lévi-Strauss, Claude 13, 21, 24-25, 36, 181.
Liber Pater 158.
Linforth, Ivan 50.
Lopez de Gomara 165.
Lucanus 129.

Lukianos 27-29.
Lysimakhos 85, 107, 137, 139, 152-154.

Macrobius 132-134.
Makabiler 104, 116.
Malchos-Cleodemos 118.
Manethon 84-90, 93-94, 97, 99-101, 107, 110, 116, 119, 128, 135-137, 150, 152-154, 183.
Mars 65, 145-147.
Mauss, Marcel 181.
Mayalar 15, 163-165, 168.
Megasthenes 77-78, 124.
Memphis 48, 50, 53, 62, 65, 72, 74, 93, 111, 113, 115, 124-125, 148, 155.
Menelaos 72-73.
Mercurius 172.
Merneptah 93.
Merris 111, 114-115.
Minucius Felix 30, 33.
Mithra 124, 174-175.
Moktezuma 166-168.
Momigliano, Arnaldo 65.
Musa 14-15, 18, 38, 60, 62, 75, 79-94, 97-104, 109-121, 123-126, 128-129, 132, 135-137, 144, 150, 153-154, 156-157, 159-162, 171-174, 176, 179, 183.
Müller, Max 133-134, 180.

Neron 69, 138.
Numa 40.

Onias 101, 104-107, 109, 145.
Origenes 13, 55-56, 64, 162.
Orpheus 15, 36, 51, 66, 68, 70, 75, 101-104, 111, 114-116, 123, 133, 159-162, 176.
Osarseph 15, 84-89, 97-98, 101.
Osiris 46, 51, 53-54, 70, 84, 87-88, 98-99, 102, 114-115, 132-134, 143-144, 147, 159, 173.
Otto, Rudolph 180-181.

Pan 11, 45, 73.
Pausanias 149.
Pépin, Jean 130-131.
Pettazzoni, Raffaele 25.
Philae 115.
Philon, Byblos'lu 183.
Philon, İskenderiyeli 32, 56, 61, 131.
Platon 41, 44-46, 53, 57, 72, 103-104, 122, 130, 162-163.
Plinius 85, 108, 149.
Plutarkhos 13, 40, 51, 54-55, 60, 67-68, 70, 76, 88, 132, 137, 143-144, 147, 154, 156.
Pluton 134.
Pompeius 83, 118, 129, 131-132, 139, 158.
Pompeius Trogus 118, 120, 150.
Porphyrios 56, 58, 67-69, 77, 117, 131.
Poseidon 49, 84, 148-149.
Posidonius 124, 136, 139.
Psammetikhos 47-49, 95, 100.
Pythagoras 28, 40, 66, 70, 75, 103, 115-117, 123, 130, 162.

Rank, Otto 14, 90-91.
Ricci, Matteo 176.
Romulus 40-41, 60, 91.
Rousseau, Jean-Jacques 180.

Sahlins, Marshall 65, 66, 169.
Sarapis 53, 98-99, 125, 133-139.
Saturnus 29, 132, 140-142, 157.
Scheid, John 19, 30, 62.
Seneca 13, 30-31, 61-65.
Seth 60, 144, 147.
Sethos 86-88.
Söderblom, Nathan 180.
Strabon 15, 120, 123-125, 129, 131, 135-136, 146, 158, 163.
Süleyman 124.

Tacitus 74, 88, 107, 118, 132, 135-139, 141-142, 144-145, 147, 149-154, 156-158.
Tammuz 175.
Tatianos 162.
Tertullianus 61, 161, 175.
Teuth 45-46.
Tezkatlipoka 167.
Thamous 45.
Theophrastos 13-14, 35, 75-77, 90, 124.
Thermouthis 88, 114.
Thoth 45-46, 90, 110, 112, 172.
Tiberius 61-62, 139.
Titus 118, 136, 138-139.
Titus Livius 129, 131, 158, 178.
Tlalok 167.
Tommaso, Aquino'lu 37, 169-170, 176, 181.
Traianus 138.

Typhon 87-88, 143-144, 147.

Uranos 132.
Uzzah 29.

Van der Leeuw, Gerardus 181.
Varro 13, 35, 39-41, 60, 131, 158, 163.
Venüs 124, 175.
Vergilius 141.
Vernant, Jean-Pierre 150, 181.
Vespasianus 125, 136, 138-139.
Vidal-Naquet, Pierre 142.

Weber, Max 21.

Yahô 95-96, 129.
Yakub 83, 98, 111, 126, 162.
Yoyotte, Jean 94, 96, 128.
Yusuf 15, 48, 97-100, 104, 107, 109, 111, 118-120.

Zalmoxis 83, 123.
Zerdüşt 24, 83, 172, 183.
Zeus 38, 45, 53, 54, 56, 68, 71, 73, 102, 122, 124, 132, 133, 134, 135, 140, 148, 182.