4. BASKI

Ortadoğu Mitolojisi

Mezopotamya • Mısır • Filistin • Hitit • Musevi • Hıristiyan Mitosları



Samuel Henry Hooke

Çeviren: Alâeddin Şenel

İMGE kitabevi

Çevirileri:

- *Tarihte Neler Oldu?* (Gordon Childe'dan çeviri, Mete Tunçay ile birlikte, 1974; Alan Yay., 1982, 1983, 1985, 1990, 1993, 1995)
- *Devlet* (Franz Oppenheimer'dan çeviri, Yavuz Sabuncu ile birlikte, Kaynak Yay., 1984)
- *Çağdaş Siyasal Düşünceler* (E. McNall Burns'ten çeviri, 1984)
- *Dünya Tarihi* (William H. McNeill'den çeviri, Kaynak Yay., 1985; Verso-İmge Kitabevi Yay., 1989; İmge Kitabevi Yay., 1994, 1998, 2001)
- *Rusyanın Endüstrileşmesi* (M. E. Falkus'tan çeviri, V Yay., 1986)
- *Rus Düşünce Tarihi* (Andrzej Walicki'den çeviri, Verso Yay., 1987)
- *Uygarlığın Doğuşu* (H. Frankfort'tan çeviri, Verso-İmge Kitabevi Yay., 1989)
- *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri* (Barrington Moore Jr.'dan çeviri, Verso Yay., 1989; İmge Kitabevi Yay., 2002)
- *Ortadoğu Mitolojisi* (S. H. Hooke'tan çeviri, İmge Kitabevi Yay., 1991, 1993, 1995, 2002)
- *Toplumlar Nasıl Anımsar* (Paul Connerton'dan çeviri, Ayrıntı Yay., 1992)
- *İnsan Türünün Kökeni ve Gelişimi* (V. P. Alekseyev'den çeviri, Sosyal Yay., 1993)
- *Erken Devlet* (Henri J. M. Claessen - Peter Skalnik'ten çeviri, İmge Kitabevi Yay., 1993)
- *Uygarlığın Doğuşu* (C. Keith Maisels'ten çeviri, İmge Kitabevi Yay., 2000)

Samuel Henry Hooke

Ortadoğu Mitolojisi

Mezopotamya • Mısır • Filistin • Hitit •
Musevi • Hıristiyan Mitosları

Çeviren
Alâeddin Şenel

4. Baskı

İMGE kitabevi

Samuel Henry Hooke
Middle Eastern Mythology
ISBN 975-533-000-3
© İmge Kitabevi Yayınları, 1991
Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: 1991
2. Baskı: 1993
3. Baskı: 1995
4. Baskı: Nisan 2002

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Hasan Tahsin Benli

Kapak
Nurafer Kars

Düzelti
Olcay Zengin

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset (312) 418 70 93/94

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10 - 419 46 11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: www.imge.com.tr • www.imgekitabevi.com
E-Posta: imge@imge.com.tr • imge@imgekitabevi.com

İmge Dağıtım

Ankara
Konur Sokak No: 43/A Kızılay
Tel: (312) 417 50 95/96 - 418 28 65
Faks: (312) 425 65 32

İstanbul
Mühürdar Cad. No: 80 Kadıköy
Tel: (216) 348 60 58
Faks: (216) 418 26 10

İçindekiler

RESİM LİSTESİ 9

ÖNSÖZ 11

GİRİŞ 13
Mitos Türleri 14
Ritüel Mitosları 14
Orijin Mitosları 16
Kült Mitosları 16
Prestij Mitosları 18
Eskatalogya Mitosları 19
Mitosların Yayılmaları ve Dağılmaları 20

1. MEZOPOTAMYA MİTOSLARI 23
Sümer Mitosları 25
Dumuzi ile İnanna Mitosu 25
Sümer Yaratılış Mitosu 29
Sümer Tufan Mitosu 37
Enki ile Ninhursag Mitosu 40
Dumuzi ile Enkimdu Mitosu 43
Sümer-Akad Gılgamış Mitosları 44
Babilonya Mitosları 47
İştar'ın Ölüler Dünyasına İnişi 48
Babilonya Yaratılış Mitosu 51
Babilonya Tufan Mitosu 56
Babilonya Gılgamış Destanı 60
Adapa Mitosu 69
Etana ile Kartal Mitosu 72
Zu Mitosu 74
Kurtçuk ve Diş Ağrısı 76
BİRİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI 77

2. MISIR MİTOLOJİSİ 79
Osiris Mitosları 81
Güneş-Tanrı Re Mitosları 85
Mısır Yaratılış Mitosları 86
Re'nin Yaşlılığı 88
Apofis'in Öldürülüşü 89
Re'nin Gizli Adı 90
Re'nin Vekili Olarak Tot 91
Nil Mitosları 92
İKİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI 94

RESİMLER 95

3. UGARİT MİTOLOJİSİ 111
Baal Mitosları 113
Baal ile Sular Mitosu 113
Anat'ın Baal'in Düşmanlarını Öldürüşü 115
Baal İçin Bir Ev Yapılışı 116
Baal ile Mot 118
Hadad Mitosu 120
Anat ile Yaban Öküzü 121
Keret Efsanesi 122
Agat Efsanesi 124
Seher ile Selim 127
Nikkal ile Kathiralar Mitosu 128
ÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI 130

4. HİTİT MİTOLOJİSİ 131
Ullikummis Mitosu 133
İlluyankas Mitosu 135
Telepinus Mitosu 137
DÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI 140

5. İBRANİ MİTOLOJİSİ 141
İbrani Yaratılış Mitosları 144
Kain ile Habil Mitosu 166
İbrani Tufan Mitosu 181
Babil Kulesi Mitosu 186
Havzanın Kentlerinin Yerle Bir Edilmesi Mitosu 190
İbrani Kült Mitosları 193
Fısıh Kültü Mitosu 196
Tanrı'nın Sina'da Görünüşü Mitosu 197
Yeşu Mitosu 203
Ahit Sandığı Mitosu 207
"İlya ile Elişa" Mitosları 213
BEŞİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI 219

6. YAHUDİ VAHYİNDEKİ MİTOLOJİK ÖĞELER..... 221
Daniel Kitabı 221
Mitosun Öteki Yahudi Vahiylerindeki Kullanılışı... 224
ALTINCI BÖLÜMÜN NOTU 226

7. "YENİ AHİT"TEKİ MİTOLOJİK ÖĞELER 227
İsa'nın Doğuşu Öyküleri 229
İsa'nın Dirilişi Öyküleri..... 237
YEDİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI 245

8. HIRİSTİYAN MİTOSLARI VE RİTÜELİ..... 247
SEKİZİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI 253

ÇEVİRENİN SON NOTU 255

KAYNAKÇA 259

DİZİN 261

Resim Listesi

1. Ölülerin Osiris'in önünde yargılanışı (R. B. Fleming and Co., Ltd.) 95
2. Gök-tanrıça Nut (British Museum) 96
3. Osiris, sunağının içinde dikilirken (Mısır Kazı Heyeti'nin çektiği fotoğraf, Metropolitan Museum of Art'ta) 97
4. Tahtında oturan Tanrı Ptah ile önünde diz çöken kral 98
5. Tanrı Horus, şahin görünümüyle (Brooklyn Müzesi'nin izniyle) 99
6. Tanrıça İsis (Bruce and Co.) 100
7. Tanrı Khnum (R. B. Fleming and Co. Ltd.) 101

8a. Tanrıça Hathor (Mansell Koleksiyonu) 102

8b. Hipopotam Nil-tanrıça Taveret (Mansell Koleksiyonu) 102

9. İki cinin kavgası (Mansell Koleksiyonu) 103
10. Sihirsel bir tören yürüten koruyucu tanrılar (Mansell Koleksiyonu) 104

11. Yedibaşlı Hidra'nın öldürülüşü (Şikago Doğu Enstitüsü'nün izniyle) 105
12a. Etana'nın göğe yükselişi (British Museum) 106
12b. Zu'nun Ea önünde yargılanışı (British Museum). 106
13a. Güneş-tanrı'nın kurtuluşu (British Museum) 107
13b. Tiamat'ın öldürülüşü (British Museum) 107
14a. Tanrıça Ninhursag ile yağmur. Boğanın öldürülüşü 108
14b. Güneş-tanrı, boğa-adamı öldürürken. Ateş-tanrı, Kingu'yu yakarken (British Museum) 108
14c. Kahraman ile boğa-adam (Gılgamış ile Enkidu mu?) (British Museum) 108
15. Hitit hava-tanrısı (Fırtına-tanrısı) Teşub (Mansell Koleksiyonu) 109
16. Tanrıların geçidi (Yazılıkaya) (Mansell Koleksiyonu) 110

Önsöz

Bu kitabın amacı eski Yakındoğu mitolojisinin bir incelemesini sunmaktır. Son elli yıl [1910'lardan 1960'lara uzanan süre - ç.n.] içinde, arkeologların çabaları, eski Mısır, Sümer, Asur, Babilonya, Küçük Asya ve Suriye ören yerlerine gömülü bol miktarda belge, tablet ve yazıyı ortaya çıkarmış bulunuyor. Çiviyazısının ve Hitit metinlerinin çözülüp çevrilmesi, mitos araştırmaları alanının her yanını yeni belgelerle aydınlatarak, araştırmacıların eline yeni ve şaşılacak bollukta mitolojik malzeme sundu. Elinizdeki kitap, söz konusu yeni malzemenin neler olduğunu anlatıp, onlardan bazı örnekler verme girişiminin ürünüdür. Aynı zamanda mitosların işlevsel bakış açısından yapılmış bir sınıflandırmasını sunmaya kalktık. Mitosun İsrail dinindeki kullanılışıyla olan doğrudan bağlantıları nedeniyle, çalışmaya, mitosun Hıristiyanlıktaki yeri ile ilgili bir tartışma da eklendi.

J. B. Pritchard'ın, *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* adlı yapıtından alıntılar yapmamıza izin verdiği için Princeton University Press'e; aynı za-

manda Profesör Noah Kramer'in *From the Tablets of Sumer* adlı yapıtından bazı malzemeleri alıp kullanmama izin veren Colorado'daki Falcon's Wing Press'e; bunların yanı sıra, daha önce yayımlanan kitaplarım olan *In the Beginning*'den ve *Myth and Ritual*'den gerekli gördüğüm malzemeleri kullanmama izin veren Clarendon Press'e teşekkür ederim. Öteki birçok yazara ve kaynağa neler borçlu olduğum dipnotlarından anlaşılacaktır. El yazmamın özenle gözden geçirilip düzeltilmesini kendisine borçlu olduğum eşime de teşekkür etmeliyim.

Giriş

"Mitos" teriminin anlamında ve kullanımında azımsanamayacak bir bulanıklığın bulunduğu göz önüne alınarak, onun bu kitapta hangi anlamda kullanıldığı üzerinde birşeyler söylenmesi yerinde olur. Mitos *(myth)*[a], efsane *(legend),* destan *(saga)* ve halk öyküsü *(folkstory)* ile *Märchen* (masal) arasında genellikle yapıldığı görülen ayrım, edebi ölçüte dayanır; yapılmakta olan bir başka ayrım, "mitos" ile "tarihsel gerçekler" arasında olup, mitos niteliği taşıyan herhangi bir şeyin inanılmaya değer olmadığı gibi bir düşünceye dayanmaktadır. Bu çalışmada ne edebi ölçüt ne de tarihsellik ölçütü kullanılmıştır; bunların yerine "işlev" ölçütü benimsenmiştir. Mitos, belli bir durumun yarattığı insan düşgücünün (imgeleminin) ürünü olup, belli bir şey yapma niyetini gösterir. Böyle anlaşıldığında, mitos hakkında sorulması gereken doğru soru, onun "gerçek olup

a İngilizce metinde *myth* (mit) olarak verilen bu sözcüğü, kökenindeki biçiminin *muthos* oluşuna da dayanarak, "mitos" ile karşılamayı uygun buldum (ç.n.).

olmadığı" değil, "onunla ne yapmak niyetinde olunduğu" sorusudur.

Eski Yakındoğu'nun bıraktığı son derece çeşitli mitolojik malzemenin incelenmesiyle ve ölçüt olarak "işlev" kavramının kullanılmasıyla, mitos türleri: ritüel mitosları, orijin mitosları, kült mitosları, prestij mitosları, eskatalogya mitosları olarak sınıflandırılabilir.

MİTOS TÜRLERİ

Ritüel Mitosları

Bu kitapta anlatılan mitoslar hakkındaki bilgilerimizin kaynağı olan metinlerin çoğunun, tapınak arşivlerinden geldiği iyi bilinen bir olgudur. Bu metinlerden, Nil ve Dicle-Fırat vadilerinde, tarımsal temellere dayanan oldukça gelişmiş kent uygarlıklarının geliştiği anlaşılmaktadır. Söz konusu metinler, Mısır'da ve Mezopotamya'da yaşayan insanların, ritüel (tören) adını verdiğimiz incelikli bir etkinlik biçimi yarattıklarını göstermektedir. Bu etkinlikler, tapınaklardaki geniş bir rahipler takımı tarafından yürütüldü. Ritüeller, söz konusu eylemlerin yürütülmesinde izlenmesi gereken yolların doğru biçimlerinin neler olduğu hakkında uzmanlık bilgisine sahip yetkili kimselerce, belirli zamanlarda, değişmez bir biçimde yerine getirilen bir eylemler sistemi oluşturdu. Bu inceden inceye işlenmiş etkinlikler sisteminin tümü, insanın kendini kuşatmış bulduğu, nasıl görünecekleri önceden hesaplanamayan güçlerin denetlenerek, topluluğun esenliğini sağlama amacıyla geliştirildi. Ama bugün biliyoruz ki ritüel, yalnızca eylemlerden oluşmuyordu; eylemlere, sihirsel etkileri ritüelin asal bir parçasını oluşturan sözler, şarkılar, afsunlar eşlik ediyordu. Başka bir deyişle, ritüel, Yunanlıların *drômenon* [dram] olarak adlandırdıkları "yapılan" eylemler bölümüy-

le, *muthos* [öykü][a] olarak adlandırdıkları "söylenen" sözler bölümünden, yani mitos (mit) bölümünden oluştu. Ritüelde mitos, oynanmakta olan oyunun öyküsünü anlattı; belli bir durumu betimledi; ne var ki bu öykü, izleyici kitlesini eğlendirmek için söylenen sözler değildi; öykü, sözlerle bir güç, bir erk yaratılması için söylendi. Sihirli sözlerin art arda yinelenmesi, anlatılan durumun oluşmasını ya da yeniden oluşmasını sağlayacak güce sahipti. İleride göreceğimiz gibi, Babilonya Yeni Yıl Şenliğinin odağında, rahiplerin şakıdıkları yaratılış mitosu olan *Enuma eliş*[b] bulunuyordu ve bu mitosun şarkı biçiminde okunması bir şeyler "yaratıyordu", ritüelin canlandırdığı duruma bir değişiklik getiriyordu.

Dolayısıyla, bu tür ritüellerin topluluk yaşamının asal bir öğesini oluşturduğu bir toplumda, mitosta sözü edilen öykünün gerçekten yaşanıp yaşanmadığının önemli olmadığı sonucuna varılabilir. Tarihin işlevi, geçmiş toplulukların davranışlarını olabildiğince doğrulukla ortaya çıkarıp, kaydetmektir; yani belli bir tür bilgiyi bulup, onu öteki bilgilerden ayırmaktır. Mitosun işlevi ise, bilgi değil eylem, topluluğun doğrudan doğruya varlığını sürdürmesi için asal önem taşıyan bir eylemdi. İnsanlık geçmişte, tarih bilgisine gereksinim duymadan uzun dönemler yaşadı; ama tarihsel kayıtların ilk biçimlerinin görülmesinden çok önceleri, mitosun topluluğun yaşamında yaşamsal bir işlevi vardı; ritüelin asal bir öğesi olarak mitos, topluluğun varlığının bağımlı olduğu koşulların yaratılmasına yardımcı oldu.

Mitosun bu türüne "ritüel mitosları" dememizin nedeni budur. Bu mitos türü adını işlevinden, ritüelin istenen

a Bunlar ve bundan sonraki köşeli ayraçlar tersi belirtilmedikçe çevirenindir (ç.n.).

b Destanın "başlangıçta göklerde" ya da "bir zamanlar göklerde" anlamına gelen ilk iki sözcüğü, bilim adamlarınca destanın adı olarak alınıp benimsenmiştir (ç.n.).

sonucu sağlamasına yardımcı olmasından almaktadır. Mitosun en eski türü budur.

Orijin Mitosları

Bu mitos türü daha çok "etiolojik mitos" (nedenbilimsel mitos) olarak adlandırılır. Bu mitos da oldukça eski bir türdür; bazı bilginlerin onu en eski mitos türü saymalarına neden olacak kadar eski bir türdür. İşlevi, bir göreneğin, bir adın, hatta bir nesnenin nasıl doğduğunun imgesel bir açıklamasını sunmaktır. Örneğin, Sümer'in "Enlil ile Kazma" mitosu, bu en değerli tarım aracının bir tanrının etkinliğiyle nasıl doğduğunu açıklamaya çalışan bir öyküdür. Etiolojik mitosun bir başka örneği, Yakub'un bir doğaüstü varlıkla çatışmasını anlatan İbrani mitosudur.[a] Bu öykü, İsrail oğullarının eski bir yiyecek tabusunun konuş nedeninin bir açıklamasını sunmaktadır.

Kült Mitosları

İsrail dininin gelişmesi sırasında, mitosun yeni bir kullanım biçiminin doğduğu görülür. "Ahit Kitabı"nda[b] betim-

a *Kitabı Mukaddes*, Eski Ahit ve Yeni Ahit ("Tevrat" ve "İncil") bir heyetçe çevrilip İbrani, Kildani ve Yunani dillerinden son tashih edilmiş tercümedir, İstanbul, 1981, Kitabı Mukaddes Şirketi yayını, Eski Ahit (Tevrat) bölümü, "Tekvin" kitabı, 32. bab'da, 22-32'de, Yakub'un, seher sökünceye kadar iri bir adamla güreştiği, güreşte uyluk başının incindiği, güreştiği yabancıyı "beni mübarek kılmadıkça seni bırakmam" deyişi, yabancının "Artık sana Yakub değil, ancak İsrail [Allah'la uğraşan] denilecek; çünkü Allah ile ve insanlarla uğraşıp yendin" dediği; Yakub'un "Allahı yüz yüze gördüm ve canım sağ kaldı" diye o yere "Penueli" (Allah'ın yüzü) adını koyduğu yazılıdır. İbranilerin bir koluna daha sonra İsrail oğulları denmesi bu ad değiştirmeye dayandırıldığı gibi, Musevilerin etin uyluk başını yemeyişleri de bu kaynağa dayandırılır: "Tekvin", 32:32 "Bunun için bugüne kadar İsrail oğulları uyluk başı üzerindeki kalça adalesini yemezler; çünkü [Allah], Yakub'un uyluk başına kalça adalesine dokundu" denir (ç.n.).

b "Ahit Kitabı" için bkz. s. 201.

lenen üç mevsim şenliği, İsrail oğullarının Kenân ülkesine yerleşmelerinin erken evrelerinde, Beyt-el, Şekem ve Şilo[a] gibi çeşitli yerel sunaklarda kutlandı. Fısıh bayramı, Pentikost ya da haftalar bayramı denen bayram ile haymeler bayramı (çadır bayramı, Tabernak) olarak üç şenliğin her birinde adaklar getirildi ve her birinin yerel sunaklarının rahiplerince yürütülüp sürdürülen özel ritüelleri vardı. Bu şenlikler sırasında, ritüelin önemli bir bölümünü, rahiplerin kamu önünde, İsrail oğulları tarihinin odak noktaları sayılabilecek bazı olayları şarkı biçiminde okuyarak anlatmaları oluşturuyordu; bu okuyuşlara, halkın rahiplerin söylediklerine yanıt niteliğindeki birlikte okuyuşları eşlik ediyordu. İsrail toplumunun içine en derin biçimde sinmiş tarih geleneklerinden biri, halkın Mısır tutsaklığından kurtuluşunun anılmasıydı. Fısıh bayramında bu olay, kökeni, böylece kutlanan tarihsel olaydan çok daha eskilere dayanan bir ritüel ile kutlanıyordu. Söz konusu ritüele eşlik eden kült mitosu, olayı, tarih terimleriyle değil, bir dereceye dek Babilonya ve Kenân ülkesi mitoslarından alınan öğelere göre anlatmaktaydı. Söz konusu kült mitosunun işlevi, Yehova ile İsrail oğulları arasındaki ahit ilişkisinin onaylanması ve Yehova'nın gücünün ve görkeminin övülüp yüceltilmesi idi. Mitos, bu yeni kullanım biçiminde, ritüel mitosu iken sahip olduğu sihirsel güçten soyutlanmış durumdaydı. Kült mitosunun "kurtuluşun tarihi" kavramını İsrail halkına sunuş eğiliminin, ileride olacaklara ilişkin bir kâhinlik niteliği kazandırılmış biçimiyle kullanılışında, daha da geliştirildiğini görebiliriz. Mitos, bu biçiminde de bir durumu betimlemekle, bu biçiminde de söz konusu durumun sürmesini sağlama işlevine sahip olmakla birlikte, artık bu işlevleri sihirsel bir güçle değil, fakat moral güç

a Beyt-el için bkz. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) örneğin "Tekvin", 28:19; Şekem için, "Yeşu" kitabı, 20:7; Şilo için, "Yeşu" 18:1 (ç.n.).

kanalıyla yerine getirmeye çalışmaktadır. İsrail peygamberlerince kullanılışında gördüğümüz gibi, mitosun işlevi, kült mitosları türünde, daha yüksek bir düzeye çıkarılmış bulunmaktadır.

Prestij Mitosları

Mitosun daha önce sözünü ettiğimiz türlerinin hiçbirisine benzemeyişiyle dikkati çeken bir türü daha vardır. Bu türün işlevi, bir halk kahramanının doğuşuna ve yaptıklarına bir gizem ve tansık havası vermektir. Musa'nın doğuşu ve sazlardan yapılmış hasır bir sandık (sepet) içinde Nil'e salıverilişi öyküsü bir tarih bilgisi geleneğine dayanmış olabilirse de, bu tarih geleneği ile Sargon, Kyros, Romulus ile Remus ve halkın imgeleminde yaşatılan öteki kahramanların benzeri öyküleri arasında koşutluklar görülebilir. Dan oğullarının kahramanı Samson'un[a] doğuşu ve yaptıkları, Dan sıptını (kabilesini) ve onun kahramanını övüp yüceltmeyi amaçlayan mitos terimleriyle anlatılır. Sözü açılmışken, Samson öyküsünde bir güneş mitosu arama girişiminin pek tutmadığını belirtiverelim. İlya ile Elişa'nın işleriyle ilgili öyküler de (bu son örnekte aynı zamanda Yehova'nın görkemini yüceltme motifi bulunsa da) prestij mitosları sınıfı içine sokulabilir. Prestij mitosları aynı zamanda ünlü kentlerin adları çevresinde oluşma eğilimi gösterir. Troya tanrıların eliyle kurulur; hatta Sion bile, tanrıların yaşadıkları yerleri betimleyen mitoslarda kullanılan deyişle "kuzeyin kıyılarında" kurulmuş olduğu söylenerek, Babilonya ve Kenân ülkesi mitolojisinden alınmış sözlerle anlatılır.

a Bkz. s. 229 (ç.n.).

Eskatalogya Mitosları

Eskatalogya[a] mitosları, Zoroasterciliğin eskatalogyasına[b] bir şeyler borçlu olabilirlerse de, bu tür, özellikle Yahudi ve Hıristiyan düşünüşünün karakteristik bir öğesini oluşturur. Peygamberlerin yazılarında ve her şeyden çok vahiy yazınında[c] bu dünya düzeninin bir genel yıkım (katastrofi) ile sona ereceği düşüncesi önemli bir yere sahiptir. Peygamberler, "kurtuluşun tarihi"nin, tanrının dünyanın gidişine su götürmez bir biçimde karışmasıyla tamamlanacağına inanmışlardı. "Son günlerde [ahir zamanda] şunlar şunlar olacak" deyişi peygamberlik (kehanet) sözlüğünün[d] tipik bir sözüdür. Peygamberler sonul durumu betimlemeye kalktıklarında, mitos diline geri dönmek zorunda kalırlar. Babilonya Yaratılış Mitosunda Marduk'un kaos-ejderini yenişini anlatan sözler Yehova'nın kötülük güçlerine karşı kazanacağı sonul zaferi betimlemelerinde kullanacakları

a Eskatalogya, budünya yaşamının sonu (mahşer) ve ötedünya yaşamı ile ilgili konuların genel adıdır (ç.n.).

b İ.Ö. 6. yüzyılda, İran'da yaşayan Pers peygamberi Zoroaster (Zaratustra) tarafından kurulan bir din olan Zoroasterciliğe (Zerdüştlüğe) göre, bu dünya yaşamı, iyilik ve kötülük tanrılarının (Ahura Mazda ile Ahriman'ın) çevrelerinde toplanmış iyilik ve kötülük güçlerinin sürekli savaşıdır; insanın görevi bu savaşta iyilik güçlerinin yanında yer almaktır; bu savaş, mahşerde Ahura Mazda'nın göndereceği ergimiş metal selinin dünyayı kötülük güçlerinden tümüyle arındıracağı güne dek sürecektir (ç.n.).

c Apokaliptik literatürde, yani *Kitabı Mukaddes*'teki "Yuhanna'nın Vahyi" kitabında, öteki kitaplarındaki vahiylerde ve *Kitabı Mukaddes*'e alınmayan öteki vahiy metinlerinde (ç.n.).

d *Kitabı Mukaddes*'in İngilizce çevirisindeki, örneğin *The Holy Bible* (Revised Standard Version-Catholic Edition, London Catholic Truth Society yayını, 1966 baskısında, "Amos", 7:1-7 (Karş. *Kitabı Mukaddes,* 1981 Türkçe baskısı, "Amos", 7:1-7) birkaç kez geçen *prophesing* sözcüğünün hem "peygamberlik etmek" hem de "kehanette bulunmak" anlamına gelmesinin de gösterdiği gibi, İbranilerde peygamberlik ile kâhinlik iç içeydi; bununla birlikte, Musa'nın kardeşi Harun'un soyuna tapınak işlerine bakma hak ve görevi verilmiş olup, bu kimseler için, içlerinden peygamberler de çıkabilmekle birlikte, daha çok, rahip anlamında olarak "kâhin" sıfatı kullanılır (ç.n.).

imgesel malzemeyi sunmaktadır. Tanrının [evreni] yaratış eyleminin, tarih ufkunun dışına düşmesinden dolayı, ancak mitos diliyle betimlenebilmesinde olduğu gibi, Tanrının tarihi sona erdiren eylemi de, ancak mitos terimleriyle anlatılabilir.

Mitosun eskatalogya alanında kullanılışı, Yahudilikten Hıristiyanlığa taşınmış olup, en eksiksiz görünümü *Kitabı Mukaddes,* Yeni Ahit (İncili Şerif) bölümü, "Yuhannanın Vahyi" kitabında alır.

Mitos kategorisinin *İncil* öykülerini açıklamada kullanıldığını söylemenin, hiçbir biçimde bu öykülerin asal tarihsel gerçekliklerini sorgulamaya kalkmak amacını taşımadığını belirtmekte yarar var. Çünkü, İsrail peygamberlerinin ve İsa'nın ilk havarilerinin yaptığı gibi, Tanrı'nın insanlık tarihine (fiilen) girdiğine inananlar için, tarihte, olayların nedenlerinin ve doğalarının tarihsel nedensellik sınırının ötesine taştıkları belli bazı anlar vardır. Burada mitosun işlevi, insanlara başka yollarla dile getirilemeyecek, anlatılamayacak şeyleri, imgeleri kullanarak, simgesel terimlerle anlatmaktır. İşte burada mitos, simgeciliğin bir uzantısı olarak görünür.

MİTOSLARIN YAYILMALARI VE DAĞILMALARI

Herhangi bir toplumda mitosların varlığı iki yoldan açıklanabilir; biri oraya yayılma yolu ile gelmiş olmalarıdır; ötekisi, benzeri durumlarla karşı karşıya kalan bir toplulukta, düşgücünün, öteki topluluktan bağımsız çalışmasının ürünü olarak, benzeri mitosların oluşması yoludur. Usener'ın araştırmaları, Tufan mitosunun dünyanın hemen her bölgesinde bulunabileceğini göstermiştir. Tufan mitosunun Sümer ve Babilonya biçimlerini incelerken, bu mitosun, Dicle-Fırat Vadisi'nde bulunuşunun, belli aralarla görülen yıkım getirici sellerin ürünü olarak açıklanabileceğini gös-

tereceğiz. Ama, örneğin Yunanistan ya da Kenân ülkesi gibi bu tür sellerin görülmesi olanağının bulunmadığı ülkelerde Tufan mitosu ile karşılaşmamız, o mitosun hangi yoldan yayılıp geldiğini izleme olanağının artık bulunmadığı durumlarda bile, onun kaynağından buralara taşındığını gösterir. Mitosların çıktıkları yerden başka ülkelere nasıl gidebildiklerinin bir örneği, ileride ele alacağımız Adapa mitosunu içeren çiviyazılı bir tabletin Mısır'da ortaya çıkarılmasıyla verilmiş bulunuyor. Söz konusu tablet, Mısır yazmanlarınca çiviyazısını öğretmek amacıyla kullanılmıştı. Gılgamış mitosunun bir fragmentinin Amerikalıların [Mısır'da] Megiddo'da yaptıkları kazılarda bulunmasıyla, benzeri bir örnek görüldü. Kadmos efsanesi[a] bize, Fenike alfabesinin Yunanistan'a nasıl taşınıp, nasıl bugün kullanılan tüm batı alfabelerinin atası olabildiğini anlatmaktadır. Böylece, gezilerin, alışveriş amaçlı gidiş gelişlerin, halkların göç hareketlerinin ve istilaların, mitosların bir ülkeden ötekisine taşınmasını sağlayabilen yayılma yollarını oluşturduklarını düşünmemizin akla yatkın temellere dayandığı söylenebilir.

Ritüellerin, içinde son derece önemli bir rol oynadıkları uygarlığın önemini yitirmesiyle değerlerini yitirip yok oldukları, ya da biçim değiştirdikleri gözlemlenebilmektedir. Böyle bir durumda, değerlerini yitiren ritüellere bağlı mitosların, söz konusu ritüellerle bağlantılarından kurtulup, edebiyat ürünleri olarak öteki halkların edebi gelenekleri içine sızdıklarını görürüz. İleride göreceğimiz gibi, Babilonya Yaratılış mitosunun odağındaki bir öğe olan "ejderin öldürülmesi" mitosu, "Perseus ile Andromeda", "Herkül [Herakles] ile Lerna ejderi Hidra", "Siegfried ile Faf-

a Eski Yunan'ın Thebai kentinin kurucusu sayılan Kadmos, efsaneye göre, Fenike kralı Agenor'un oğluydu. Boğa kılığına girmiş Zeus tarafından kaçırılan kızkardeşi Europa'yı aramaya çıkmış, bulamamış, Apollon kâhinine danıştıktan sonra, Thebai'nin bulunduğu yere yerleşip kenti kurarken, Fenikelilerin bulduğu alfabetik yazıyı da Yunanlılara öğretmişti (ç.n.).

nir", "Beowulf ile Grendel" efsanelerinin doğmasına yol açtığı gibi, gezici halk tiyatrolarının "St. George ile Ejder" oyunlarında varlığını bugün bile sürdürmektedir.[a]

a "Perseus ile Andromeda" öyküsü: Zeus ile Argos kralının kızı Danae'nin oğlu olarak dünyaya gelen kahraman Perseus'un işlerinden biri de, Etiyopya'da kayaya bağlı, kurban edilmeyi bekleyen (Etiyopya kralının kızı) Andromeda'yı kurtarıp onunla evlenmesidir. Kurban edilmeye kalkılmasının nedeni, annesinin deniz ihtiyarlarından Nereus'un elli kızından da güzel olduğunu söylemesi, kızların onu deniz-tanrı Poseidon'a şikâyetleri, Poseidon'un ülkesine bir ejderi salması, danıştığı kâhinin babasına ejderden kızını kurban ederse kurtulunacağını belirtmesidir (Daha fazla bilgi için bu ve benzeri açıklamalarda yararlanılan Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, çeşitli baskılarına bakınız);
"Herakles ile Hidra" öyküsü: Herakles'in on iki işinden biri olarak, dokuz başlı bir yılan olan Lerna ejderi Hidra'nın zehir saçan başlarını bir bir koparıp, Argos bölgesini Hera'nın yolladığı bu ejderden kurtarmasıdır (s. 42'deki çevirmenin notuna da bakınız);
"Siegfried ile Fafnir" öyküsü: İskandinav (Cermen) efsanesinde, cüceler toplumu Nibelungenlerin altın yığınını bekleyen ejderi öldüren Siegfried ile Fafnir adındaki bir ejderin savaşımını anlatmaktadır;
"Beowulf ile Grendel" öyküsü: Eski bir İngiliz şiiri olan *Beowulf*'da, Beowulf'un Kain soyundan gelen ve insan yiyen canavar olan Grendel'i öldürmesiyle ilgilidir;
"St. George ile Ejder" öyküsü: MS 303 yılında, İznik'te İmparator Dioctelianus tarafından şehit edildiğine inanılan İngiltere'nin koruyucu ermişi kabul edilen St. George'a, neden sonra yakıştırılan bir kurguyla, ejderi öldürüp tutsak tuttuğu genç kızı kurtarışını işlemektedir (ç.n.).

Birinci Bölüm

Mezopotamya Mitosları

Mezopotamya kökenli mitoslardan en önemlilerini incelemeye başlamadan önce, eski Yakındoğu'nun bu bölgesinin, inceleyeceğimiz mitosların içinde doğdukları erken dönem kültürel koşulları hakkında bazı bilgiler vermemiz gerekir. Dicle-Fırat Vadisi'nin eski kentlerinin bulundukları yerlerde yapılan arkeolojik kazılar, Sümer ve Akad adlarıyla bilinen bu bölgede, MÖ 4000 kadar erken bir tarihte Sümerliler denen bir halkın yaşamakta olduğunu göstermiş bulunuyor. Bazı bilginler onlardan da önceki bir yerleşmenin izlerinin bulunduğu görüşünde iseler de, Ur, Uruk ve Kiş gibi yerlerde yapılan kazılarda ortaya çıkarılmış bulunan tam anlamıyla gelişmiş bir uygarlığın Sümerlilerin yapıtı olduğu kesin. Sümerlilerin, deltaya Mezopotamya'nın kuzeydoğusundaki dağlık bölgeden geldikleri sanılıyor ve mitosları, onların, yeni yurtlarında karşılaştıklarından çok farklı bir ülkeden geldiklerini gösteriyor. Çiviyazısı denen yazı biçimi onların buluşu olduğu gibi, kentlerinin son derece karakteristik bir özelliğini oluşturan "ziggurat" adıyla tanınan şaşırtıcı tapınak kuleleri kuranlar da onlardı. Dil-

leri "bitişken"[a] diller türünden olmakla birlikte, dilsel bağlantıları için kesin bir şey söylenememektedir. Arkalarında bıraktıkları kalıntıları, örneğin Sir Leonard Woolley'in Ur kazısında ortaya koyduğu gibi, görkemli tapınaklara, rahiplere, yasalara, edebiyata ve zengin bir mitolojiye sahip olan bir toplumun, tarımsal türden, oldukça gelişmiş bir uygarlığın varlığını göstermektedir. Erken bir tarihte, ama olasılıkla Sümerlilerin Dicle-Fırat deltasına yerleşmelerinden sonraki bir evrede, Sami [halkları] akınlarının ilk dalgası Sümer ve Akad bölgesine girdi; Samiler, Sümer ülkesini yavaş yavaş ele geçirdiler; yendikleri Sümerlilerin kültürünü özümlediler ve onların çiviyazısını benimsediler; ama dillerini benimsemediler. Sami istilacıların dili "Akadca" olarak bilinir ve bu dil, atası Arapça olan büyük Sami dil ailesinin önemli dallarından biridir. Sami istilasının Amurru ya da Amoritler olarak bilinen bir halk kanalıyla gerçekleştirilen ikinci dalgası, Babilonya'da ilk Amorit hanedanının kurulmasıyla ve Babilonya'nın Hammurabi yönetimi altında Sümer ve Akad bölgesinde egemenlik kurmasıyla sonuçlandı. Amorit hanedanının ilk kralının ülkeyi MÖ 2200 dolaylarında yönettiği saptanmıştır. Bundan beş yüzyıl kadar sonra, Dicle vadisinin daha yukarı kavşağına, Yukarı Zap ile Aşağı Zap arasındaki bölgeye yerleşmiş olan bir başka Sami halkı, Babilonya'yı fethetti ve Mezopotamya'da ilk Asur imparatorluğunu kurdu. Bu nedenlerden dolayı, Mezopotamya mitolojisi bize Sümerli, Babilonyalı ve Asurlu biçimleriyle kaldığı gibi, herhangi bir mitosun Babilonyalı biçimiyle Asurlu biçimi arasında küçük farklılıklar bulunurken, örneğin Yaratılış mitosunun Sümerli biçimi ile Asurlu-Babilli biçimi arasında oldukça büyük farklılıklar görülür. Ayrıca, bazı ilginç Sümer mitoslarının Sa-

a Türkçe gibi, bir "kök"ün sonuna bir ya da birden çok ek ve takı eklenip bitiştirilerek yeni sözcükler türetilen diller (ç.n.).

mi dilinde karşıtlarının bulunmadığını belirtmeliyiz. Mezopotamya mitolojisini incelemeye, Sümerce ile yazılmış Sümer malzemelerinden başlayalım.

SÜMER MİTOSLARI

Sümerologların kendilerini adarcasına büyük çabaları yoluyla elde edilmiş olup, bugün elimizin altında bulunan çok geniş bir mitolojik malzeme kümesi içinde, "temel mitoslar" olarak adlandırılmayı hak edecek derecede geniş alana yayılmış üç mitos türü görülmektedir. Sami mitolojisinde de görülmekle birlikte, bu üç temel mitosun, kökende Sümer mitosları oldukları apaçıktır; öyleyse Sümer mitoslarıyla ilgili incelememize bunlarla başlamalıyız.

Dumuzi ile İnanna Mitosu

Söz konusu mitoslardan birincisi, öteden beri "İştar'ın yeraltı dünyasına inişi" adıyla bilinen ve bölük pörçük olarak bulunan mitos idi; ama Profesör Kramer'in becerikliliği ve büyük çabaları sonucunda bugün, eksiksiz biçimi ortaya çıkarılmış olup, "Dumuzi ile İnanna" mitosu adıyla anılmaktadır. Dumuzi, daha bildik adıyla Tammuz'un Sümerce'deki biçimi iken; İnanna, aynı biçimde, Sami dilindeki İştar'ın, yani "göğün kraliçesi"nin Sümercedeki karşılığıdır. Dumuzi, ölen, ilkbaharda yeniden doğan bitkilerle birlikte yeniden dirilen bitkiler dünyası tanrılarının önörneğidir. Mitosun Tammuz ayinlerinin temelini oluşturan biçiminde, tanrının yeraltı dünyasında tutsak tutuluşu, öykünün baş motifini oluşturup, İnanna'nın yeraltı dünyasına inişinin nedeni olarak görünür. Ama mitosun, Kramer'in *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Eski Ahit ile İlgili Eski Yakındoğu Metinleri) adlı [Pritchard'ın derlediği] yapıtta sunduğu en eski biçiminde,

tanrıçanın yeraltına inişinin nedeni verilmez. Mitosu, Kramer'in versiyonundaki biçiminden izleyeceğiz.[1]

Bilinmeyen nedenlerle, göğün kraliçesi İnanna, ölüler ülkesine, üzerinde kızkardeşi tanrıça Ereşkigal'in egemenlik sürdüğü "dönüşü olmayan ülke"ye inmeye karar verir. Kramer, onu böyle bir karara iten nedenin tutku, ölüler dünyasını da egemenliği altına alma isteği olabileceğini ileri sürmektedir. Ölüler dünyasında uğrayabileceği herhangi bir kazaya karşı hazırlıklı olmak için İnanna, veziri Ninşubur'a, üç gün içinde dönmezse kendisi için yas törenleri yapmasını ve daha sonra, üç büyük tanrıya, Nippur kentinin tanrısı Enlil'e, Ur kentinin ay-tanrısı Nanna'ya, Babilonya'nın Eridu kentindeki bilgelik tanrısı Enki'ye gitmesini ister ve kendisinin öteki dünyada öldürülmesini engellemek yolunda işe karışmaları için, onlara yalvarması buyrultusunu verir. Bundan sonra İnanna, kraliçelik giysilerini üzerine geçirir, değerli takılarını takar ve ölüler dünyasının kapısına varır. Burada, "yedi kapı"nın[a] bekçisi Neti'nin kendisine meydan okumasıyla karşılaşır. Ereşkigal'in buyruklarıyla ve ölüler dünyasının yasalarına uygun olarak, İnanna, yedi kapıyı geçerken, geçtiği her bir kapıda giysilerinin bir parçasını çıkardıktan sonra, Ereşkigal'in ve ölüler dünyasının yedi yargıcı olan yeraltı dünyası Anunnaki'sinin[b] karşısına çıkarılır. Bunlar, "ölümün gözleri"ni onun üzerine çevirince, İnanna bir ceset olur ve bir kazığın üzerine asılır. Üç gün geçmesine karşın geri dönmeyince, veziri Ninşubur, İnanna'nın kendisine söyledikleri-

a Sümer mitolojisindeki "yeraltı dünyasının yedi kapısı" ile, *Kur'an*, "Hicr" suresi 43-44. ayetlerde sözü edilen "Cehennemin yedi kapısı" arasındaki koşutluk ilginç; bkz. *Türkçe Kur'anı Kerim*, "Hicr", 43-44 "Şüphesiz onların hepsine vaadolunan yer bir Cehennemdir. Onun yedi kapısı var; her kapıya da onlardan bir kısmı ayrılmıştır" (ç.n.).

b Anunnaki, Tanrı Anu'nun soyundan gelen "Anu oğulları" ya da "büyük tanrılar topluluğu" gibi bir anlama gelip, Yunan ve Roma panteonlarından farklı olarak, biri gökyüzünde, ötekisi yeraltında olmak üzere iki Anunnaki'den söz edilir (ç.n.).

ni yapar. Enlil ve Nanna işe karışmaya yanaşmazlar; ama Enki, bazı sihirsel işlemlere başvurarak, İnanna'yı yeniden canlı duruma getirecektir. Bunun için, elinin parmaklarının tırnaklarından çıkardığı kirden, *kurgarru* ve *kalaturru* adında iki acayip yaratık yaratır; adlarının ne anlama geldiği bilinmeyen bu yaratıklarla ölüler dünyasına "yaşam yiyeceği" [hayat ekmeği] ve "yaşam içeceği"[hayat suyu, abu hayat][a] gönderir. Kendilerine, yaşam yiyeceğini ve yaşam içeceğini, İnanna'nın cesedi üzerine altmış kez serpmeleri söylenmiştir. Söylendiği gibi yaparlar ve tanrıça yaşama geri döner. Yerine bir başkasını bulup koymadıkça hiç kimsenin oradan geri dönemeyeceği kuralı, ölüler dünyasının yasalarından biridir. Bu nedenle mitosta, İnanna'nın, ölüler dünyasına kendi yerine sağlayacağı kimseyi alıp götürmek üzere yanında gelen iki cin ile birlikte diriler dünyasına çıkışının anlatılmasına geçilir. Cinler, önce İnanna'nın veziri Ninşubur'u, sonra Umma kenti tanrısı Şara'yı, ve daha sonra Badtibira kenti tanrısı Latarak'ı, İnanna yerine alıp götürmek isterlerse de, bunlar İnanna tarafından kurtarılırlar. Kısa adıyla *The Ancient Near Eastern Texts* yapıtında verilen metin burada kopuyor; ama yazarı Kramer, yazdığı, mitosun sunuş niteliği taşıyan özetine eklediği bir dipnotunda, mitosun, son zamanlarda bulunan, beklenmedik bir parçasını vermektedir. Mitosun bu fragmentinde, İnanna, kendisine eşlik eden cinlerle birlikte kendi kenti olan Erek'e gelir ve orada kocası Dumuzi'yi bulur. Dumuzi, daha önceki üç kişinin yaptığı gibi İnanna'nın önünde eğilip kendisini aşağılamaz; ve bu nedenle İnanna onu ölüler dünyasına kendi yerine götürmeleri için cinlerin eline verir. Bunun üzerine Dumuzi, kendisini kurtarması için güneş-tanrı Utu'ya yakarır; ve mitosun bulu-

a Yunan mitolojisinde ölümsüz tanrıların yiyeceği ve içeceği olan ve ölümsüzlüklerini borçlu oldukları düşünülen "ambrosia" ile "nektar"ı anımsatıyor; "ölümsüz" anlamına gelen ambrosianın bal, nektarın ise sulandırılmış baldan yapılan bal şarabı olduğu sanılıyor (ç.n.).

nan bu parçası da burada kesilir. Dolayısıyla, mitosun Sümerce özgün biçiminde Dumuzi adını taşıyan Tanrı Tammuz'un cinler tarafından ölüler dünyasına götürülüp götürülmediğini bilemiyoruz.

Yukarıda Sümerce biçimiyle verilen öykü, üç temel mitostan birincisidir. Sümerlilerin yerleşmek üzere deltaya geldiklerinde bu mitosu da birliklerinde getirmiş olmaları ve mitosun en eski biçiminin böyle olması olasılığı var. Bu biçiminde İnanna, ölüler dünyasına kocası ya da kardeşi olan Dumuzi'yi ölümün elinden alıp getirmek için inmemektedir. Tam tersine ve söz konusu mitosun daha sonraki tüm anlaşılış biçimlerine ters düşen bir tutumla, İnanna'nın kendisinin yeraltı dünyasına inişinin nedeni açıklanmadan bırakılırken, cinlerin Dumuzi'yi kendisinin yerine karşılık olarak ölüler dünyasına alıp götürmelerine izin verenin İnanna olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte, Sümer dönemine ait olan Tammuz ayinlerinde[2] (Tammuz ritüellerinde) bile, mitosun bu daha sonraki biçimiyle karşılaşırız. Söz konusu ayinlerde, Tammuz'un ölüler dünyasına inmesi üzerine ülkenin içine düştüğü kargaşa ve darmadağınıklık anlatılmakta; İştar'ın ağlayıp sızlamalarından ve Tammuz'u ölüler dünyasının yetkililerinin elinden kurtarmak için oraya inişinden söz edilmekte; ayin, Tammuz'un diriler dünyasına zaferle geri dönüşünün betimlenmesiyle sona ermektedir. Öte yandan, söz konusu ayinlerin mevsimlerle ilgili bir ritüelin bir parçasını oluşturduklarını da biliyoruz; bu durumda, İnanna ile Dumuzi mitosunu bir "ritüel mitosu" olarak sınıflandırmak yanlış olmaz. Mitosun, özgün biçiminden uzaklaşmasının olası bir nedeni, Sümerlilerin deltaya inmeleri üzerine çobanlıktan tarımsal bir yaşam biçimine geçme süreci içinde bulunmaları olgusunda aranabilir. Ayinlerde Tammuz ve İştar, sık sık, erkek ve dişi çam (köknar) ağacı altında canlandırılırlar; ve çam, Dicle-Fırat deltasında bulunan bir

ağaç olmayıp, Sümerlilerin geldikleri dağlık bölgeye özgü bir türdür. Ayrıca, göklere yükselen "zigurat" yapıların Sümer tapınak mimarlığının bir özelliğini oluşturması da, aynı dağlık yöne bir işaret olarak yorumlanmıştır. Bu durumda, mitosun özgün biçiminin, Sümerlilerin deltaya yerleşmeleri üzerine benimsemek zorunda kaldıkları tarımsal yaşam biçiminden çok farklı yaşam koşulları içinde doğmuş olabileceği söylenebilir. Hem Samilerin hem Sümerlilerin, Amorit istilasından ve Sümerlilerin sonunda Samilerce fethedilip içlerinde eritilişlerinden çok önceleri deltaya yerleşmiş bulunduklarını gösteren kanıtlar var. Samilerin, çiviyazılarını ve dinleriyle mitolojilerinin öğelerinin çoğunu Sümerlilerden aldıklarını biliyoruz; ve bu olgular da, Asur-Babilonya döneminde Tammuz-İştar mitosunun karakterinde görülen değişiklikliğin bir başka nedeni olarak kabul edilebilir. Bu mitosun öteki ülkelere geçerken ne gibi değişiklikler geçirdiğini daha sonra göreceğiz.

Sümer[a] Yaratılış[b] Mitosu

Temel mitosların Sümerli biçimiyle bulduğumuz ikincisi, çok geniş bir alana yayılmış olan Yaratılış mitosudur. Burada, eskiçağ (antik) yaratılış mitoslarından hiçbirisinde, *ex nihilo* (hiç yoktan) yaratış kavramıyla karşılaşmadığımı-

a Başlık, İngilizce metinde *The Myth of Creation* (Yaratış Mitosu) biçimindedir. Bunda ve örneğin "Tufan Mitosu"nda olduğu gibi aynı mitosla (elbette farklı versiyonlarıyla) birden çok ülkede karşılaşılabildiği, dolayısıyla aynı içbaşlıkla birden çok bölümde karşı karşıya kalındığı durumlarda, ülke adlarını ayrı ayrı ekleyerek ("Sümer Yaratılış Mitosu", "Mısır Yaratılış Mitosları", "Babilonya Tufan Mitosu", "İbrani Tufan Mitosu" örneklerinde görüleceği gibi) içbaşlıklarda ayırt edici nitelemelere gittim (ç.n.).

b Başlığın İngilizce metindeki biçiminin (*The Myth of Creation*) "Yaratış Mitosu" biçiminde çevrilmesi gerekmekle birlikte, evrenin, dünyanın, canlıların, insanın yaratılışı ile ilgili olduğu ölçüde, Türkçe'ye genellikle "yaratılış" olarak çevrilir; dolayısıyla bazen "Yaratış Mitosu", bazen "Yaratılış Mitosu" ile karşıladım (ç.n.).

zı belirtmeliyiz. Tüm eskiçağ mitoslarında yaratış, başlangıçtaki kargaşa (kaos) durumuna bir düzen verme eylemi olarak görünür. Asur-Babil malzemesini incelemeye başlayınca, kozmogoni mitosunun (evrenin oluşumu mitosunun) burada tek bir ana biçimiyle, ünlü *Enuma eliş* ile, günümüzde genellikle kullanılan adıyla söylemek gerekirse, "Yaratılış Destanı" biçiminde bulunduğunu göreceğiz. Ancak Sümer malzemesinde Asur-Babil yaratılış mitosunun dengi olan bir şeyle karşılaşılmaz. Profesör Kramer, Sümer kozmogonisinin çeşitli orijin mitoslarından derlenerek toplanması gerektiğini göstermiştir ve aşağıdaki anlatım[a] onun bu yoldaki araştırmalarına dayanmaktadır. Bununla birlikte, Kramer, Sümerce bilgimizde büyük boşlukların bulunduğunu ve Sümer mitoslarının üzerlerine yazılmasıyla zamanımıza kalabilmeleri sağlanan tabletlerin birçoğunun kırık ve eksik olduğunu anımsatmaya özen gösterir. Böyle olunca, Sümerce bilgimizin bugünkü durumuyla, Sümer mitolojisinin parçaları birbirine tutarlı olarak bağlanmış bir anlatımını vermemizin olanağı bulunmamaktadır.

Anlatış kolaylığı sağlaması bakımından Sümer Yaratılış mitosları, "evrenin kökeni", "evrenin düzene konması" ve "insanın yaratılışı" olarak üç başlık altında toplanabilir.

Evrenin Kökeni: Sümer tanrılarının bir listesini veren bir tablette, adı "deniz" için kullanılan ideogramla[b] yazılan tanrıça Nammu, "Gök'ü ve Yer'i doğuran ana" olarak betimlenir. Öteki mitoslardan, gökyüzünün ve yeryüzünün, başlangıçta, tabanı yer, tepesi gök olan bir dağı oluşturdukları anlaşılıyor. Gök, tanrı An; yer, tanrıça Ki olarak ki-

a İngilizce metinde "account"; bu sözcüğü yerine ve bağlamına göre, bazen "öykü" bazen "açıklama", bazen "anlatım" ile karşıladım (ç.n.).

b İdeogram, alfabetik yazıdaki harflerden kurulu sözcüklerden farklı olarak hiyeroglifte, öteki resimyazılarda (piktogramlarda) ve Çin yazısı karakterlerinde olduğu gibi, bir ideyi taşıyan her bir sözcüğün tek bir şekil ile gösterildiği yazı türünün karakterlerinin adıdır (ç.n.).

şileştirilmiştir; onların birleşmelerinden de hava-tanrı Enlil doğmuştur; Enlil ise Gök ile Yer'i birbirinden ayırmış, evreni, gökle yerin birbirinden hava ile ayrıldığı bir varlık biçimine sokmuştur. Sümer mitolojisinde ilksel denizin kökeni hakkında ise herhangi bir açıklama verilmemektedir.

Evrenin Düzenlenmesi: Yaratılış motifinin evrenin düzene sokulmasıyla ilgili yönü, göksel cisimlerin ve Sümer uygarlığının çeşitli öğelerinin nasıl var olduklarını açıklayan birçok mitos ile anlatılmıştır. Söz konusu mitoslardan ilki, ay-tanrı Nanna'nın, ya da öteki [Sami] adıyla Sin'in doğuşuyla ilgilidir. Ayrıntıları açık değildir ve ileride edinilecek bilgiler bunlarda değişiklikleri gerektirebilir; bununla birlikte, mitosun ana çizgisi, Sümer panteonunun yüce tanrısı olan, sunağı Nippur kentinde bulunan Enlil'in tanrıça Ninlil'e tutulması ve bu tanrıça, Nunbirdu Irmağı'nda yelken açmış seyrederken onun ırzına geçmesi doğrultusunda gelişir. Enlil bu ağır suçundan dolayı yeraltı dünyasına sürülür; ama karnı iyice şişmiş olan Ninlil geride bırakılmayı kabul etmez ve Enlil'in ardından ölüler dünyasına gitmeyi isteyip bu isteğinde direnir. Böyle bir durum, Ninlil'in çocuğu ay-tanrı Nanna'nın, göklerin ışığı olmak yerine, karanlık ölüler dünyasında doğmasına yol açınca, Enlil, Ninlil'in ölüler dünyasının üç tanrısal varlığının annesi olmasını, onların Nanna yerine bırakılmalarını sağlayarak, Nanna'nın göğe çıkmasına olanak verecek karışık bir plan hazırlar. Bu ilginç ve daha önce varlığından haberli olmadığımız mitosun, daha önce sözünü ettiğimiz Tammuz-İştar mitosunun uğradığı değişikliğin bir ipucunu verdiği açık. Tammuz ayinlerinde "Enlil" sözünün sık sık Tammuz'un sanı olarak yer aldığını ve aynı biçimde İştar için "Ninlil" adının kullanıldığını görürüz; öyle ki, İnanna'nın ölüler dünyasına inişine ilişkin Sümer mitosunun en eski biçiminde açıklanmadan bırakılmış olan iniş

nedeni, İştar'ın yeraltı dünyasına inişinde, ay-tanrı Nanna'nın doğuşuyla ilgili bu mitosta bir açıklamaya kavuşmaktadır.

Sümer panteonunda ay-tanrı Narına, öteki adıyla Sin, tanrıların en büyüğüydü ve güneş-tanrı Utu, Narına ile eşi tanrıça Ningal'in çocuğu sayılıyordu. Daha sonraki İbrani kozmogonisinde bu durum tersine çevrildi ve klasik çağ mitolojisinde olduğu gibi, güneş ışık saçan tanrıların en büyüğü konumuna gelirken, ay, bir tanrı değil tanrıça sayıldı. Sümerliler, Nanna'nın bir *gaffeh,* yani Fırat üzerinde ulaştırmacılıkta kullanılan yuvarlak kayık içinde, kökenleri açıklanmış olmayan yıldızlar ve gezegenler eşliğinde yolculuk ettiğine inandılar.

Enlil gökyüzünü yeryüzünden ayırdıktan sonra, ve göklerin aydınlanması, [ay-tanrı] Nanna [güneş-tanrı] Utu ile öteki gezegenler ve yıldızlar tarafından sağlandıktan sonra, sıra, evrenin yeryüzü bölümünün düzene sokulmasına gelmişti ve yeryüzü düzeninin çeşitli öğeleriyle ilgili çeşitli mitoslar geliştirildi. Pek de mantığa uygun olmayan bir biçimde, tanrıların kentlerinin ve tapınaklarının, evrenin düzeninin kurulmasıyla ilgili çeşitli tanrısal etkinliklerin sonuna konan "insanın yaratılması" olayından önce var oldukları düşünüldü. Bitkiler dünyası, sığırlar, tarım araçları ile uygarlığın çeşitli zanaatları, Enlil'in buyruklarını yerine getiren küçük tanrılar eliyle dolaylı olarak var edilmiş olsalar da, Enlil'in bunların asıl yaratıcısı olduğuna inanıldı. Yeryüzüne sığır ve tahıl sağlamak için, Babilonyalı bilgelik tanrısı Ea'nın önerisiyle, Enlil, iki küçük tanrı olan sığır-tanrı Lahar ve tahıl-tanrıça Aşnan'ı, tanrılara yiyecek ve giyecek sağlamaları amacıyla yaratır. Mitosta bunların yeryüzünde yarattıkları bolluk anlatılır; ne var ki şarap içip sarhoş olan bu iki küçük tanrı, tartışmaya, kavgaya başlayarak görevlerini unuturlar; öyle ki, tanrılar gereksinimleri olan şeyleri elde edemez olurlar. İnsan, işte

bu duruma bir çare bulmak için yaratılır. Aşağıdaki dizeler, mitosun Lahar ve Aşnan ile ilgili bölümünün Kramer tarafından yapılmış çevirisidir:

> O günlerde, tanrıların yaratış odasında,
> Onların Dulkug evinde Lahar'a ve Aşnan'a biçimleri verildi;
> Lahar ve Aşnan'ın yapılışında,
> Dulkug Anunnaki'si[a] yediler ama doymadılar;
> Katkısız koyun sütlerini... ve iyi şeyleri,
> Dulkug Anunnaki'si içtiler, ama kanmadılar;
> Katışıksız koyun sürülerinin sağlayacağı iyi şeyler hatırına
> İnsana nefes verildi.

Yiyecek ve giyecek sağlanmasıyla ilgili mitoslar yanı sıra uygarlığın öteki öğeleriyle ve evrenin düzene sokulmasına ilişkin öteki öğelerle ilgili çeşitli mitoslar da vardır. Büyük bir bölümü bugüne dek aydınlatılamamış uzun bir şiirde, "kazma"nın Enlil tarafından yaratılışı ve bu değerli aracın evlerini ve kentlerini kurabilmeleri için "kara başlı halk"a[b] armağan edilişi anlatılmaktadır. Bir başka mitosta, Enki'nin Sümer'e uygarlığın gerekli öğelerini sağlamak için yaptıkları betimlenmektedir. Bu mitos, Enki'nin, Sümer'den başlayarak, tanrıların evrene düzen getirmeleriyle ilgili yaratıcı etkinlikleri anlamına gelen Sümerce terim ile "yazgıları saptayarak", dünyanın çeşitli bölgelerini nasıl dolaştığını anlatmaktadır. Bu yolda Enki, önce Ur kentine, oradan, olasılıkla Mısır'ı belirtmek için kullanılan [işaret ile, ad ile] Meluhha'ya, sonra, içlerini balıklarla doldurduğu Dicle ve Fırat ırmaklarına gider ve daha sonra Basra Körfezi'ne uğrar. Uğradığı tüm bu ülkelerin üzerlerine, onların yönetimini üstlenecek birer tanrı ya da tanrıça atar. Bu ilginç mitosun Kramer tarafından yapılmış çevirisinin bir pasajı bi-

a Gökyüzü Anunnaki'si; Anunnaki için bkz. 26n (ç.n.).
b İnsanlara, Sümerlilere (ç.n.).

ze, Enki'nin söz konusu uygarlaştırıcı etkinliklerinin neler olduğunu gösterecektir:[3]

O (Enki)[a] sabanı ve boyunduruğu sürdü;
Büyük Prens Enki öküzleri..,
Katışıksız ürünlere *haykırdı,*
Sağlam duran tarlada tahıl yetiştirdi;
Ovanın efendisi[b] kıymetli taşı ve süsü,
Enlil'in... çiftçisi [Enki]
Enkimdu'ya, tanrısı olduğu kanalların ve setlerin
bakımı görevini verdi.
Efendi sağlam duran yeri çağırdı, ona çok tahıl ürettirdi.
Enki onun küçük ve büyük taneli fasulyelerini
çıkarmasını sağladı...
... tahılını ambar için öbek yaptı.
Enki ambara ambar kattı,
Enlil ile birlikte, O, ülkede bolluğu artırır;
Kafası... [şöyle] yüzü... [böyle] olan
Ülkenin kudreti, karabaşlı halkın sarsılmaz desteği,
Her şeye güç veren
... hanımefendi [tanrıça] Aşnan'ı
Enki görevlendirdi.

Enki daha sonra kerpiç-tanrı Kabta'yı, kazma ve kerpiç kalıbı işlerinin başına getirir. Temeller atar; evler kurar ve onları "Enlil'in büyük yapıcısı" Muşdamma'nın yetkisi altına koyar. Ovayı bitki ve hayvan yaşamıyla doldurur ve üzerine "dağın kralı" Şumugan'ı görevli bırakır. Ve son olarak Enki, koyun ağılları ve ahırlar kurup, onları koyun çobanı çoban-tanrı Dumuzi'nin yönetimi altına verir.

Üzerinde duracağımız son mitos, evrenin örgütlendirilip düzene konmasıyla ilgili olup tanrıça Inanna'nın, öteki adıyla İştar'ın yaptıklarıyla ilgilidir. "Yazgıların saptanması" deyişinin anlamını daha önce açıklama fırsatı bulmuş-

a Yuvarlak ayraçlar yazarın, köşeli ayraçlar çevirenindir (ç.n.).

b İngilizce çeviride, hem "efendi" hem "tanrı" anlamına gelen "lord" sözcüğü kullanılmış (ç.n.).

tuk. Babilonya mitoslarını incelemeye başlayınca ise, "yazgıların tableti" adı verilen bir nesnenin birçok mitosta önemli bir yerinin olduğunu göreceğiz. Tanrının sayılan niteliklerinden biri, bu tablete sahip olmaktı ve bu tabletlerin çeşitli nedenlerle çalındığını ya da zorla ele geçirildiğini okuruz. Bunlara sahip olan tanrı, evrenin düzenini denetleme gücüne de sahip oluyordu. Şimdi ele alacağımız mitosta İnanna, uygarlığın nimetlerini kendi kenti Erek'e sunmak istemektedir. Bu isteğini gerçekleştirebilmek için, tanrıçanın *mi* denen şeyi elde etmesi gerekmektedir; ki, bu, Akadca'da "yazgı tabletleri" denen şeye sahip olmakla kazanılan aynı gücü anlatan Sümerce bir sözcük olsa gerek. *Mi*'ler bilgelik tanrısı Enki'nin elindedir. Bu nedenle İnanna, Enki'nin oturduğu yere, tatlı suların derinliği olan Apsu'daki evinin bulunduğu kente, yani Eridu'ya gider. Enki, kızını konukseverlikle karşılar ve onun için büyük bir şölen verir. Şaraptan[a] mest olunca kızına *mi*'leri, yani Kramer'in deyişiyle "Sümer kültür biçiminin temelini oluşturan" tanrısal kararları da dışarıda bırakmaksızın, ne isterse armağan edeceğine söz verir. Mitosta Sümer uygarlığını oluşturan yüzün üzerinde öğenin bulunduğu bir liste verilir. İnanna bu armağanları sevinerek alır ve onları barkasına,[b] "göklerin teknesi"ne yükleyip Erek'e doğru yelken açar. Enki sarhoşluktan ayılıp kendisine gelince, *mi*'lerin her zamanki yerlerinde bulunmadıklarını anlar. *Mi*'lerin konduğu yerle ilgili sözler, bunların tabletler biçiminde olduklarını göstermektedir. *Mi*'lerin yittiğini anlar anlamaz Enki, habercisi İsimud'u onları geri alması buyruğuyla yollar. Bunu yedi kez yinelediği halde, her keresinde, İnanna'nın daha önce sözünü ettiğimiz veziri olan Ninşubur tarafından engellenir. Böylece tanrıça uygarlığın ni-

a Bira olmalı; ʾasma Sümerlilerde daha evcilleştirilmiş değildi, dolayısıyla üzüm şarabı üretilmiş olamaz; hurma şarabı olabilir (ç.n.).

b Üç direkli yelkenli (ç.n.).

metlerini Erek'e getirir. Buraya dek sözünü ettiğimiz çeşitli mitoslarda, Sümer'in çeşitli kent devletleri arasındaki rekabetin yansıdığı görülmüş olmalı. İnanna'nın Enki'den elde ettiği *mi*'ler listesindeki ilk maddeler olarak, taç, taht, ve asa gibi egemenlikle ilgili nesnelerin sayılmasından, Sümer'de egemenlik kurma kavgasının, evrene düzen verilmesiyle ilgili mitosların yaratılmasının temelindeki motiflerden birini oluşturduğu sonucunu çıkarabiliriz.

İnsanın Yaratılışı: Lahar ile Aşnan mitosunun insanın tanrılara hizmet etmesi için yaratılışıyla sona erdiğini az önce görmüştük.

Metninin çözülmesi güç ve kopuk durumda olan bir başka mitos, insanın nasıl yaratıldığını anlatmaktadır. Söz konusu Sümer mitosu, Babilonya Yaratılış Destanı'nda insanın yaratılışıyla ilgili olarak söylenenlerden azımsanamayacak derecede farklıysa da, her iki mitostaki anlatım, insanın yaratılış amacı noktasında, yani insanın, toprağı sürüp, tanrıları geçimlerini sağlamak için çalışmak yükünden kurtararak onlara hizmet etmesi için yaratılmış olması bakımından uyuşmaktadır[a]. İlgili Sümer mitosunda tanrılar yiyeceklerini alamadıklarından yakınırlar. Tanrıların başları sıkıştığında genellikle başvurdukları tanrı olan bilgelik tanrısı Enki uykudadır; ama ilksel okyanus, tanrıların anası Nammu, onu uyandırır. Enki'nin buyrultularıyla Nammu ile doğum tanrıçası Ninmah, Kramer'in çevirisinde "iyi ve soylu yaratıcılar" olarak nitelenen tanrısal varlık-

a Yaratılış mitoslarının, insanların tanrılara hizmet etmeleri amacıyla yaratıldıkları yolundaki bu öğesiyle kutsal kitaplarda da karşılaşılması ilginçtir. Örneğin, *Kur'an*, "Bakara" 21'de (Nebioğlu çevirisine göre) "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekilerini yaratan Rabbinize kulluk edin ki sakınanlardan olasınız" denmekte; Davood'un (Penguin 1974 baskısı) İngilizce çevirisinde, aynı ayetteki söz konusu deyiş "serve your Lord" (Rabbinize hizmet edin) biçiminde çevrilmiştir. *Kitabı Mukaddes*'te Yehova'nın İsrail oğullarını "özel" bir amacını gerçekleştirecek araç olarak seçmiş olduğu yazarın İbrani mitolojisini incelediği bölümünün temalarından birini oluşturacağı için burada alıntı yapmayı gerekli görmedim (ç.n.).

ların da desteğiyle, "derin suların üzerindeki" balçığı karıp, insanı var ederler. Bu mitosun üzerinde yazılı bulunduğu tablet kopuk, metni ise çözülmesi güç ve bulanık bir dille yazılmış olmakla birlikte, bazı ilginç ayrıntılar görülebilmektedir. Enki insanın yaratılmasını kutlamak için bir ziyafet verir. Enki ve Ninmah çok şarap içip sarhoş olurlar. Ninmah "derin suların üzerindeki" balçıktan biraz alıp, birinin kısır kadın, ötekisinin hadım erkek olması dışında ne oldukları belirsiz altı farklı insan yaratır. Enki hadımın yazgısının kralın önünde [hizmete] durmak olduğunu bildirir. Mitos, Enki'nin ise daha başka şeyler yarattığı eylemlerini betimleyen sözlerle sürer. Akılca ve bedence çelimsiz bir insan yaratır ve Ninmah'tan bu acınacak yaratığın durumunu iyileştirecek bir şey yapmasını ister; ancak Ninmah hiçbir şey yapamaz ve böyle bir varlık yarattığı için Enki'yi lanetler. "İnsan" anlamına gelen İbrani sözcüklerinden biri *enoş* olup, "zayıf"[a] ya da "hasta" anlamına gelen bir sözcük köküdür. İnsanın bu yönü, İbrani şiirinde sık sık vurgulanır; insanın tanrısal amacın evrende kendisine vermeyi düşündüğü yeri dolduramayışı yolundaki İbrani insan anlayışının altında, Sümer mitosunda gördüğümüz bu ilginç öğe yatsa gerek. İleride Babilonya Yaratılış Mitosunun [ilgili Sümer mitoslarından] önemli farklılıklar gösterdiğini ve bunların insanın yaratılışı hakkındaki İbrani açıklaması üzerinde hiç de küçük sayılamayacak etkilerinin bulunduğunu göreceğiz.

Sümer **Tufan** Mitosu

Temel mitosların üçüncüsü, çok yaygın olan Tufan mitosudur. Usener'ın ünlü çalışması, insanlığın bir tufan ile

a Bu açıklama, *Kur'an*'ın, "Nisa" suresi, 28'de karşılaştığımız (Nebioğlu çevirisine göre) "Allah üzerindeki yükleri hafifletmeyi murad eder; zira insan zayıf olarak yaratılmıştır" ayetini çağrıştırıyor (ç.n.).

yok edilmesi mitosunun, daha önce (s. 20'de) belirttiğimiz gibi, o ya da bu biçimiyle, dünyanın her köşesinde görülebileceğini ortaya koymuş bulunuyor. Bu mitosun odağındaki motif, tanrıların insanlığı yok etmeye karar vermeleridir; bunu hangi yollardan yapacakları ikincil sorun olup, göreceğimiz gibi bunun tek yolu sel değildir. *Kitabı Mukaddes*'teki Tufan öyküsünün, incelememizin bundan sonraki adımında ele alacağımız Babilonya mitosuna dayandığı öteden beri bilinmekteydi. Ne var ki, mitosun Babilonya biçiminin de, kendisinden daha önceki bir Sümer versiyonuna dayandığı, Amerikalı bilgin Adorno Poebel'in, üzerinde açıkça Tufan mitosuna ait olan episodların bulunduğu bir Sümer tabletini yayınladığı 1914 yılına dek bilinmiyordu. Tufan mitosuyla ilgili başka Sümer tabletleri bugüne [1963'e] dek bulunamadı. Sümer Tufan öyküsünün ana çizgileri şöyle: Öykünün anlatıldığı metnin bulunduğu fragmentin başladığı noktada, bir tanrı, insanları tanrıların üzerlerine göndermeye karar verdikleri yıkımdan kurtarma niyetini açıklarken görülmektedir. Tanrıların böyle bir karar almalarının nedeni verilmemiştir. İnsanlığı yok olmaktan kurtaracak girişimlerde bulunan tanrı, Enki'dir. Anlaşılan, Sippar kentinin sofu kralı Ziusudra'ya bir duvarın kıyısında dikilmesini söylemektedir ve bu duvar yoluyla Ziusudra'ya tanrıların korkunç niyetlerini açıklayıp, gelecek tufandan kurtulmak için ne yapılması gerektiğini söyleyecektir. Metnin kayığın yapılışının anlatılmış olabileceği parçası yitiktir; ama böyle bir parçasının varlığı, Tufanın gelip Ziusudra'nın nasıl kaçtığını anlatan aşağıdaki parçadan anlaşılmaktadır:

> Tüm fırtınalar, son derece güçlü, tek bir fırtına
> gibi saldırıya geçti,
> Aynı zamanda, sel *kült merkezlerinin* altını üstüne getirir.

Yedi gün (ve)[a] yedi gece sürdükten sonra
Tufan ülkenin *altını üstüne getirdi,*
(Ve) büyük suların üzerindeki
fırtınalar koca kayığı bir o yana bir bu yana salladı durdu.
Göklere (ve) yere ışık saçan [güneş-tanrı] Utu göründü.
Ziusudra koca kayığının bir *penceresini* açtı,
Kahraman Utu *ışınlarını* dev kayığın içine getirdi.
Kral Ziusudra
Utu'nun önünde yerlere kapandı,
Kral bir öküz öldürür ve bir koyun *boğazlar.*

Sonra, bir kopukluğun ardından tablet, sonunda Ziusudra'ya ne olduğunu anlatır:

Kral Ziusudra,
Anu'nun ve Enlil'in önünde yerlere kapandı,
Anu (ve) Enlil hoş davrandılar Ziusudra'ya,
Ona bir tanrı(nınki) gibi [sonsuz] yaşam verdiler,
Bir tanrı(nınki) gibi sonsuz soluk *indirdiler* onun için.
Sonra, kral Ziusudra'nın
Bitkiler dünyasının (ve) insanlığın soyunun
adını sürdüren kişinin,
Karşı taraftaki ülkede, Dilmun ülkesinde, güneşin
doğduğu ülkede oturmasını sağladılar.[4]

Tufanın Babilonya öyküsüne dayanılarak, mitosun eksiksiz Sümer versiyonunda tufanın nedeni ve kayığın yapılışı hakkında çok daha doyurucu ayrıntının bulunduğu sonucuna varılabilir; ama bu ayrıntılarını Akad mitolojisini ele alacağımız sayfalara dek erteleyebiliriz. Temel mitoslar olarak niteliklerimizin üçüncüsü olan Tufan mitosunun ritüel mitosları sınıfı içine sokulup sokulamayacağı sorusunun karşısında bazı güçlükler bulunmaktadır; ancak

a Yuvarlak ayraçlar İngilizce'ye çevirenin (olmalı) köşeli ayraçlar benim; italik dizilenler ise, anlamlarının kesin çıkarılamadığı durumlarda, metni çözenin (İngilizce'ye çevirenin) yakıştırmalarını gösterse gerek (ç.n.).

bunlar da, Tufan mitosunun eksiksiz biçimini ve onun Gılgamış mitosu ile bağlantısını ele alacağımız sayfalara dek ertelenebilir.

Yukarıda anlatılan üç temel mitosa ek olarak, Mısır mitolojisinin dünyanın en eski mitolojisi olabilmesi olasılığı bir yana bırakılırsa, dünyanın en eski mitosları ile ilgili açıklamalarımıza almamız gereken birkaç Sümer mitosu daha vardır. Şurası da unutulmamalıdır ki, Sümer dili hakkındaki bilgimiz eksiksiz olmaktan uzaktır ve bu dilin birçok sözcüğünün anlamı [bizim için] kesin değildir; ayrıca elimizdeki tabletlerin birçoğu parçalanmış, bölük pörçük ve çoğu örnekte son derece güçlükle okunabilecek durumdadır. Bu durumda, Sümer mitoslarıyla ilgili olarak burada yapılan açıklamaların, çağımızın en iyi bilginlerinin çalışmalarına dayanmakla birlikte, yapılacak yeni araştırmaların ve bulunabilecek yeni belgelerin, ileride bu açıklamalarda değişiklikler ve onlara eklemeler yapılmasını gerekli kılabilecek nitelikte olduklarını belirtmeliyiz.

Enki ile Ninhursag Mitosu

Bugünkü bilgilerimiz elverdiğince Akad mitolojisinde bir benzerinin bulunmadığını bildiğimiz ve Kramer'in Sümer mitosları içinde en iyi koşullarda elimize geçebilenlerden biri olduğunu söylediği metin, "Enki ile Ninhursag" mitosudur. Söz konusu ilginç mitos, *The Ancient Near Eastern Texts* adlı yapıtta bir Cennet mitosu olarak nitelenir ve bazı özellikleri İbrani Cennet anlatımının[a] temelini oluşturmuş olabilir.

Mitosun ana çizgileri şöyledir: Sahne, Dilmun'da açılır; Dilmun'dan hem bir ülke hem bir kent olarak söz edilmektedir ve Dilmun, çağımızın bilginlerince Basra Körfezi'ndeki Bahreyn ülkesiyle özdeşleştirilmiştir.

a Sayfa 30n'deki çevirenin notuna bakınız (ç.n.).

Mitosun baş kahramanları su-tanrı Enki ve toprak-ana Ninhursag'dır. Mitos Dilmun'un, temiz, saf, aydınlık bir yer; hayvanların birbirlerine zarar vermedikleri ve ne hastalığın ne de yaşlılığın bilindiği bir ülke olarak sunuluşuyla başlar. Dilmun'da bulunmayan tek şey içme suyudur; ve Ninhursag'ın ricası üzerine Enki, bunu da sağlar. Mitosta bundan sonra, Enki ile Ninhursag'ın birleşmelerinden, bitkiler tanrıçası Ninsar'ın, öteki adıyla Ninmu'nun doğuşunun anlatılmasına geçilir. Ninhursag'ın gebeliği, insanların gebelik süresinde her bir aya bir gün karşılık olmak üzere, dokuz gün sürmüş gösterilir. Daha sonra Enki, kendi kızı Ninsar'ı gebe bırakır. Ninsar tanrıça Ninkurra'yı doğurur; o da Enki tarafından gebe bırakılarak, aynı biçimde bitkilerin tanrıçası olduğu söylenen Uttu'yu doğurur. Uttu adı güneş-tanrı Utu ile karıştırılmasın. Sonra Ninhursag, Uttu'yu Enki'ye karşı uyarır ve Enki'nin yaklaşmalarıyla nasıl başa çıkabileceğini gösteren bazı öğütler verir. Bu öğütleri tutarak Uttu, olasılıkla evlilik armağanları olarak, hıyardan, elmadan ve üzümden oluşan bir paket ister. Enki istenen armağanları getirir ve Uttu bunları sevinçle alır; birleşmelerinin ürünü olarak sekiz bitki çıkar; ne var ki, Ninhursag onların adlarını ve taşıyacakları özelliklerini vermeye zaman bulamadan, Enki hepsini yer. Ninhursag çılgına dönüp Enki'ye korkunç bir lanet okur ve oradan ayrılır. Tanrıçanın bu davranışı karşısında tanrılar dehşete düşerler ve Enki bedeninin yedi farklı yerinden hastalığa çarpılır. Tilkinin zanaatıyla [kurnazlıkla] Ninhursag dönmeye ve Enki'nin hastalığını iyi etmeye ikna edilir. Tanrıça bunu, hastalığın Enki'nin bedeninde yerleştiği her bir yer için bir tanrı olmak üzere, art arda sekiz tanrıça[a] yaratarak başarır. Her bir tanrının adı ile Enki'nin bedeninin hastalanan ilgili yeri arasında söz benzerliklerinin, cinasların bu-

a İngilizce metinde, cinsiyetleri belirtilmeksizin "tanrı kişilikler" anlamında *deities* deniyor; tanrıça oldukları s. 157'den anlaşılmakta (ç.n.).

lunduğu gösterilmiştir. Şiirin son satırları, sekiz tanrının Enki'nin çocukları sayıldığı ve yazgılarının Ninhursag tarafından saptandığı yolunda bazı işaretler veriyor görünür. Bu ilginç mitosun Yakındoğu mitolojisi içinde herhangi bir benzerinin bulunmadığını söyleyebiliriz; elbette, geçmişte bir altınçağ yaşandığı düşüncesinin çok yaygın olduğu ve baba ile kızı arasındaki fücur ilişkisinin bir yankısının, Yunan mitolojisinde Saturn ile Vesta[a] arasında geçen, ozan Milton'un aşağıdaki dizelerinin anımsatacağı ilişkide de görülmesi hesaba katılmazsa:

> Parlak saçlı Vesta, çok eskilerde
> Yalnız yaşayan Saturn'dan gebe kaldı;
> Vesta Saturn'un kızı da olsa
> Böyle bir birleşme
> Saturn çağında leke sayılmazdı.

Ne var ki, Enki ile Ninhursag mitosunun ayrıntıları hakkında yorumda bulunabilmemizi sağlayacak ipuçlarına sahip değiliz. Profesör Thorkild Jacopsen, bu konuda şunları söylemişti: "bu mitos birbirinden ayrı birçok olgu arasında nedensel, ama mitopoetik anlamda nedensel birlik kurmaya çalışmaktadır. Bitkilerin toprak ile sudan doğan şeyler olarak görülmeleri, bazı sınırlamalarla da olsa, bize bile ters düşmemektedir. Ama mitosun sonlarına doğru, Enki'nin iyileştirilebilmesi için doğan tanrıların, ne onları karnında taşıyan toprakla ne de su ile herhangi bir içsel bağlantıları vardır."[5] Sami asıllı Babilonyalılar Sümer mitolojisinden pek çok şey almış olmakla birlikte, bu mitos, en

---

a Yazar, Yunan mitolojisini Romalı yazar Ovidius'un *Metamorphosus* adlı yapıtından ya da ona dayanan yapıtlardan izlemiş olabilmesinin ürünü olsa gerek, Yunan tanrı ve kahramanlarını (s. 21'de Herakles'e Herkül demesinde, s. 50'de Aphrodite'ye Venüs demesinde görüldüğü gibi) Romalı karşıtlarının adlarıyla vermektedir; dolayısıyla burada Saturn Kronos'u, Vesta Hestia'yı belirtmektedir (ç.n.).

azından, Sami kafasının bu mitolojideki birçok öğeyi kolay kolay benimsenebilecek şeyler olarak bulmadığını ortaya koymaktadır.

Dumuzi ile Enkimdu Mitosu

Bir başka Sümer mitosu, trajik bir sonuca ulaşmaması dışında, İbrani "Kain ile Habil"[a] öyküsünde bir yankısının görülmesinden dolayı ilgiye değer olan "Dumuzi ile Enkimdu" mitosudur. Bu mitos, tarımcı ve çoban yaşam biçimleri arasındaki çok eskiye dayanan rekabetle ilgilidir. Mitosta İnanna, ya da öteki adıyla İştar, bir koca seçmek üzeredir. Seçimini, çoban-tanrı Dumuzi, öteki adıyla Tammuz ile, çiftçi-tanrı Enkimdu arasında yapacaktır. İnanna'nın oğlan kardeşi güneş-tanrı Utu, Dumuzi'den yanadır; ama İnanna'nın kendisi Enkimdu'yu yeğlemektedir. Dumuzi, koca olarak kendisini seçmesini önerir ve Enkimdu'nun sunabileceği her şeye sahip olduğu gibi, daha fazlasına da sahip olduğunu ileri sürer. Enkimdu, Dumuzi'yi bu sevdadan vazgeçirmeye çalışır ve kendisine türlü armağanlar vermeyi önerir; ama Dumuzi, İnanna'yı alma kararlılığını sürdürür ve anlaşılan bu niyetini gerçekleştirmede başarıya da ulaşır; bunu, daha önce gördüğümüz gibi, Dumuzi'nin çeşitli mitoslarda İnanna'nın kocası olarak gösterilmesinden anlıyoruz. Şiirin sonucu, Kramer'in çevirisinden alıntıda bulunmaya değer bir nitelik taşımaktadır. Burada Enkimdu şöyle diyor:

> "Sen ey çoban, niye bir kavga çıkarıyorsun?
> Ey Çoban Dumuzi niye kavga çıkarıyorsun?
> Benle seni, ey çoban, benle seni niçin karşılaştırıyorsun?
> Koyunların yerin otlarını yesin,
> *Benim otlaklarımda* senin koyunların *otlasın,*

a Sayfa 170'teki dipnotuna bakınız (ç.n.).

Zabalam tarlalarında ot yesinler,
Tüm *koyun sürülerin* ırmağını Unun'un suyunu içsin"

Dumuzi konuşuyor:

"Ben, çoban [diyorum ki] evliliğime ey çiftçi
dostum olarak girme [burnunu sokma]
Ey çiftçi Enkimdu, dostum olarak, ey çiftçi [evliliğimi]
çiğneme"

Enkimdu yanıtlıyor:

"Sana buğday getireceğim, fasulye getireceğim sana,
... fasulyesi getireceğim sana,
Genç kız İnanna *(ve) sen neden hoşlanırsan o şeyi*
Genç kız İnanna ...getireceğim sana."[6]

Sıra İbrani mitoslarını incelememize geldiğinde, "Kain ile Habil" mitosunun bugünkü biçiminin temelinde, birçok eski mitos katmanının yattığını göreceğiz; dolayısıyla, Dumuzi'nin çiftçi tanrının armağanlarının hiçbirini kabul etmemesinin, Yehova'nın, Kain'in tarım ürünlerinden oluşan adaklarını reddetmesinin temelini oluşturmuş olabileceğini söyleyebiliriz.

Sümer-Akad Gılgamış Mitosları

Akad mitolojisinde önemli bir kişilik, Gılgamış Destanı'na göre üçte ikisi tanrı, üçte biri insan olan Gılgamış'tır. Ancak, Gılgamış aynı zamanda Sümer mitolojisinin bir kahramanı olup, *The Ancient Near Eastern Texts* adlı derlemeye Kramer'in çevirileriyle alınan üç Sümer metninde, Gılgamış ile ilgili episodların anlatımları[a] bulunmaktadır. Burada, Sümer kral-listelerinde, Gılgamış'ın, Sümer tarih he-

a Bkz. 30n (ç.n.).

saplamasına göre Tufan'dan sonra [Sümer'i] yönetmiş ikinci hanedan sayılan Erek hanedanının beşinci kralı olarak göründüğünü belirtmeliyiz. *The Ancient Near Eastern Texts* içinde bulunan Gılgamış ile ilgili metinlerin "Gılgamış ile Agga" adını taşıyan birincisi, erken dönem Sümer kent devletlerinin birbirleri üzerinde egemenlik kurma amaçlı çatışmalarını yansıtmaktadır. Bu metinde, Erek kralı Gılgamış ile, Tufan'dan sonraki birinci hanedan olan Kiş hanedanının son kralı Agga arasındaki çatışmanın öyküsü bulunmaktadır. Çoğu satırının anlamının çözülmesi kolay olmamakla birlikte, şiir, Agga'nın, Erek kentinden kendisine boyun eğmesini istediğini, Gılgamış'ın bu isteğe karşı direndiğini Agga'nın erek kentini işgalini ve iki kralın sonuçta uzlaştıklarını anlatıyor görünmektedir. Tanrıların olaya herhangi bir karışmalarının bulunmadığına göre, metin, kesin ve dar anlamıyla Sümer "mitolojisinin" bir parçası sayılamaz; buraya alınmasının tek nedeni, Gılgamış kişiliğinin Sümer kaynaklarından alınmış olduğunu gösteren bir kanıt oluşturmasıdır.

Söz konusu ikinci metin, *The Ancient Near Eastern Texts* içinde "Gılgamış ve Diriler Ülkesi" diye adlandırılmış olup, içinde, daha sonra ele alacağımız Akadca Gılgamış Destanı'nın oluşturulmasında yararlanılan mitos malzemesinin bulunduğu besbellidir. Teması, çoğu Yakındoğu mitolojisinin temelini oluşturan bir motif olan ölümsüzlük ardında koşmadır. Bu metnin içeriğini oluşturan öğeler, yukarıda sözü edilen Akadca Gılgamış Destanı'na alınıp orada daha eksiksiz olarak geliştirildiğine göre, burada kısaca özetlemek yetecek. Ölümün insanı her yerde yakalayabilmesi gerçeği karşısında bunalan ve kendisinin de onun elinden kurtulamayacağının bilincine varan Gılgamış, "Diriler Ülkesi"[a] denen ülkeyi aramaya karar verir. Gılgamış'ın, Akadca Gılgamış Destanı'nda hakkında daha

a Yani "Ölümsüzler Ülkesi" (ç.n.).

fazla şey öğreneceğimiz dostu ve hizmetçisi Enkidu, kendisine, bu serüvene girişmeden önce güneş-tanrı Utu'ya danışması öğüdünde bulunur. Utu ilkin, böyle bir serüvenin tehlikelerinden söz ederek Gılgamış'ı uyarmak ister; ama daha sonra, yedi dağı aşmasında ve dev Huvava'nın oturduğu sedir ormanı olduğu anlaşılan hedefine ulaşmasında, ona yardımcı olur. Gılgamış ve Enkidu, yaptıkları, hazırlık niteliğinde, anlamları bulanık bazı işlerden [büyülerden] sonra, devin kafasını keserler. Tablet bu noktada kopuk olup metin de kesintiye uğramıştır. Bu metnin önemi daha çok, Sümerlilerin ölüm sorunu üzerinde kafa yormuş olduklarını göstermesinde ve Babilonyalıların, mitosun, Akadca biçiminde sunulan Gılgamış öyküsünün tamamında kullanacakları malzemeyi aldıkları kaynağı oluşturmasında yatmaktadır.

Gılgamış ile ilgili olan, *The Ancient Near Eastern Texts* içine alınmış ve "Gılgamış'ın Ölümü" biçiminde adlandırılmış bulunan üçüncü fragment, ölüm temasını ve ölümsüzlüğe kavuşma çabasını daha da geliştirerek işlemektedir. Burada Gılgamış, bir düş görmüş ve düşü tanrı Enlil tarafından, tanrıların insanlara ölümsüzlüğü esirgedikleri, ama kendisine ün, zenginlik ve savaşta başarı bağışladıkları biçiminde yorumlanmış biri olarak gösterilir. Şiirin ikinci bölümü, ölenin ardından yapılan bir ritüeli anlatır görünmektedir; ki bu ritüel, Kramer'in ileri sürdüğüne göre, Sir Leonard Woolley'in Ur kazısında ortaya çıkardığı "ölüm odası"nın[a] daha iyi aydınlatılmasına katkıda bulunabilir. Sümerliler, eski Mısırlılar gibi, bir kralın ölümünde kralın

a Ur kentinin Sümer ülkesinde egemenliğini kuran Birinci Hanedan'ın hemen öncesine ait olan bir kral mezarında, bir odada bulunan kemiklerin ve gömü armağanlarının durumundan, ölen kral ile birlikte, onun sevgili eşlerinin, müzikçilerinin, eğlendiricilerinin, odacıbaşından vb. kimselerden oluşan saray çevresinin de kurban edilerek gömülmüş oldukları çıkarılıyor. Daha fazla bilgi için bak. Leonard Woolley, *History Unearthed*, Ernest Benn Ltd., Londra, 1963, s. 65 vd. (ç.n.).

eşlerini ve saray çevresini kurban etmiş olabilirler; metinde Gılgamış'ın öldüğü yolunda açık olmayan bir değinişte bulunuluyor gibidir ve metin, onu övgülere boğan bir şarkıyla bitmektedir.

Burada Sümer mitolojisini bırakıp Akad mitolojisine, yani, daha önce belirtildiği gibi, çoğu Sümer malzemesine dayandırılan Asur-Babilonya mitolojisine geçebiliriz. Şurası akıldan çıkarılmamalıdır ki, Sümerlileri yenip Sümer'i fetheden Sami fatihler, Sümer çiviyazısını benimserlerken, bu yazıda, Sümerceye hiçbir noktada benzemeyen bir Sami dilini (Akadcayı) yazabilmelerine olanak verecek uyarlamaları yapmışlardı. Dolayısıyla, Sümer panteonunun Babilonyalılarca ve Asurlularca benimsenen tanrılarının birçoğu, Akad mitolojisinde Sami adlar altında görünürler. İnanna'nın adı İştar olur, Utu, Şamaş olur; ay-tanrı Nanna, Sin olur; bununla birlikte, tapınak adlarının ve ritüel terimlerinin birçoğu Sümerce biçimleriyle alıkonmuştur. Latince'nin, Kilise'nin ayin dili olarak kalmasına ve bugün bile ayin dili olarak varlığını sürdürüyor olmasına benzer biçimde, duaların ve afsunların birçoğunun, ölü dil durumuna düşmesinden çok sonraki tarihlere dek, rahiplerce, dinsel ritüel ve ayin dili olarak kalan Sümerce ile okunması göreneği sürdü gitti. Bu nedenle, Sümer mitoslarının Akadca biçimleri, hem Sami egemenliğinin siyasal koşullarda yarattığı değişiklikleri, hem de Sami fetihçilerin farklı düşünüş biçimlerini (mantalitelerini) yansıtmaktadır.

BABİLONYA MİTOSLARI

Bu bölümde anlatılan mitosları, kolaylık olsun diye "Babilonya Mitosları" başlığı altında toplamış olmakla birlikte, üzerlerinde bu mitosların yazılı bulunduğu metinlerden birçoğu Asurlu yazmanlarca yazılmış olup, Asur kralı Asurbanipal'in kitaplığından gelmedir. Profesör Sidney

Smith bu konuda: "Asurlu yazmanların, Babilonya'dan aldıkları yazını (literatürü) Babilonya'nın Birinci Hanedan'ının biçiminden, onları Asurbanipal'in kitaplığında bulduğumuz biçeme çevirme işini yaptıkları kesin" demektedir.[7] Asur'da karşılaşılan tüm tanrılara [daha önce] Babilonya'da da tapılmıştı ve Asur dinsel bayramları, Babilonya'nınkilerle yılın aynı tarihlerinde ve aynı biçemlerde kutlanmıştı. Asur'a özgü olan ancak birkaç efsane ya da mitos bulunmaktadır; ki bunlardan biri de, çok ilginç bir geçmişi olan "Agadeli Sargon" efsanesidir. Bunların dışında, burada anlatacağımız mitoslar, genelde Babilonya çıkışlı olup, daha önceki Sümerli malzemenin Sami biçimlerine dönüştürülmüş durumlarını temsil etmektedir.

Babilonya mitoslarını anlatmaya, bir önceki bölümde sözünü etmiş olduğumuz üç temel mitosun ya da mitos türünün Babilonyalı biçimlerini vererek başlayalım.

İştar'ın Ölüler Dünyasına İnişi

Sümer versiyonunda olduğu gibi, mitosun Babilonyalı biçiminde de, İştar'ın ölüler dünyasına inişinin nedeni verilmemiştir; ama, şiirin sonunda, İştar salıverildikten sonra, Tammuz'un yeraltı dünyasında hangi nedenle bulunduğu hakkında hiçbir açıklama verilmeden, onun İştar'ın erkek kardeşi ve aşığı olarak sunulduğunu görürüz. Bunu izleyen satırlar, Tammuz'un diriler dünyasına dönüşüne ve bunun sevinçle karşılanışına işaret eder gibi görünmektedir. Tammuz'un yeraltı dünyasında tutuklandığını ve canlılar dünyasında bulunmayışının yarattığı haraplığı, ancak Tammuz ayinlerinden öğrenebiliyoruz. İştar'ın dönüşü olmayan ülkeye inişi mitosunun Babilonya versiyonunda, cinsel verimliliğin, üretkenliğin, Tanrıça'nın yeryüzünde bulunmayışı yüzünden yok oluşunun bir betimlemesine sahip bulunuyoruz; buna göre: "boğa ineğe binmez, erkek

eşek dişi eşeği gebe bırakmaz; caddede[a] erkek kızı gebe koymaz[8] olur. Büyük tanrıların veziri olan Papsukkal, İştar'ın geri dönemediğini ve bunun yarattığı sonuçları, yukarıdaki sözlerle duyurmaktadır. Tanrıça'nın yeraltına inişinin betimi, ana çizgilerinde, mitosun Sümerli biçimini izlemektedir; ama içinde bazı ilginç farklılıklar da bulunmaktadır. İştar, yeraltı dünyasının kapısını çaldığında, içeriye alınmazsa kapıyı yıkma ve yeraltı dünyasındaki ölüleri serbest bırakma tehdidinde bulunur. Şiirin bir pasajı bu sahneyi canlı bir biçimde anlatmaktadır:

Ey kapı bekçisi, kapını aç,
Kapını aç da girebileyim!
Eğer açmazsan kapıyı,
  böylece giremezsem içeri,
Kapıyı kesin parçalayacağım,
  sürgüsünü kopartacağını kesin,
Kapı direğini parçalayacağım,
  kapı kanatlarını söküp atacağım bilesin,
Ölüleri kaldırıp ayaklandıracağım,
Dirileri yesinler diye bırakacağım,
Ta ki ölüler sayıca dirileri geçecek.[9]

Mitosun bu versiyonunda tanrıça İştar, Sümerli versiyonunda olduğundan çok daha düşmanca ve tehditçi bir kişilik. Aynı zamanda, İştar'ın ölüleri diriler üzerine salıvermesi tehdidinde, Babilonyalıların, dinlerinin oldukça belirgin bir özelliğini oluşturan ve pek çok afsunda karşılaşılan korkularını, ölülerin hayaletlerinden korkmaları olgusunu yansıtmaktadır. İştar, yedi kapıdan geçerken, Sümer versiyonunda olduğu gibi, her bir kapıda giysilerinin bir parçasını çıkarmaktadır. Babilonya versiyonunda, Tanrıça'nın, "ölümün gözleri"nin uğursuz bakışıyla, cesede dönüşmesini anlatan acıklı betimleme verilmemekle birlikte, geri

a Evet, caddede (İng. *in the street*) (ç.n.).

dönmediği bildirilmekte ve bunu Papsukkal'ın yukarıda aktarıldığı gibi, büyük tanrılara başvurması izlemektedir. Söz konusu başvuruya yanıt olarak, Sümer versiyonundaki adı Enki olan Ea, hadım Aşuşunamir'i yaratıp, Ereşkigal'i yaşam suyu tulumunu kendisine vermesine razı etmesi için aşağıya yollar. Aşuşunamir, afsunuyla Ereşkigal'i buna razı etmeyi başarır; ve Ereşkigal, veziri Namtar'a, isteksizce, İştar'ın üzerine yaşam suyu serpilmesini buyurur. İştar salıverilir ve geri dönüş yolculuğu sırasında, daha önce her bir kapıyı geçerken bıraktığı süs eşyalarını ve giysilerini geri alarak gider. Ancak, bir fidye ödemesi gerektiği yolunda bir değinmede bulunulur. Ereşkigal, veziri Namtar'a, "Eğer Tanrıça sana fidye bedelini vermezse, onu geri getir" der. Fidyenin neyin karşılığı olarak istendiği belirtilmemiştir; ama mitosun sonunda Tammuz'un sözünün edilmesi, oraya nasıl geldiğini açıklayan herhangi bir ipucu verilmemişse de, Tammuz'un yeraltı dünyasından geri dönüşünün fidyesi olduğu yolunda bir işaret gibi görünmektedir. Enlil'in yeraltı dünyasına sürgün edilmesi ve İnanna'nın kendisiyle birlikte gelmesi hakkında bir Sümer mitosu bulunduğunu görmüştük; ve dinsel törenlerde "Tammuz" ile "Enlil" sözlerinin aynı tanrının farklı adları olarak geçtiği yolunda bir açıklamada bulunmuştuk. Bu durumda, mitosun gelişme sürecinde, Tammuz'un yeraltı dünyasına inişinin artan bir önem kazanmaya başlamış olduğu ve bitkiler dünyasının ölüp yeniden doğmasıyla ilişkilendirilmiş bulunduğunu söyleyebiliriz. Mitosun zamanla öteki ülkelere taşınması sırasında, Tammuz'un ölmesi ve ardından tutulan yas, öykünün öteki öğelerinin gölgede bırakılması, harcanması pahasına, önemle vurgulanmıştır. Örneğin [*Kitabı Mukaddes*'in] "Hezekiel" kitabında[10] İsrail [oğulları] kadınlarının Tammuz için ağladıkları söylenmektedir ve "Venüs [Aphrodite] ile Adonis" mitosu, söz konusu mitosun Yunan mitolojisine geçtiğinde aldığı biçimi göstermekte-

dir. Milton'un "her yıl yara alan Tammuz'un kanı olduğu düşünülen mor rengi denize taşıyan" Adonis Irmağı'na değinişi, öykünün Suriyeli biçimine dayanmaktadır ve Ugarit mitolojisinde Baal'in ölüşü, incelediğimiz mitosun gelişme süreci içinde Suriye'ye geçtiği sırada ulaştığı erken aşamalarından birini temsil ediyor olabilir.

Babilonya Yaratılış Mitosu

İkinci temel mitos olan Yaratılış mitosunun Sümerli biçiminde, Enlil ile Enki yaratışta başrolü oynamakla birlikte, yaratış etkinliklerine çeşitli tanrıların karıştığını görmüştük. Ama Babilonya Yaratılış Mitosu, büyük Babilonya Yeni Yıl Şenliği olan"Akitu" ile ilişkilendirilmesinden dolayı, odaksal bir öneme kavuştu; ve ilk sözcükleri olan "Bir zamanlar yukarılarda" anlamına gelen *Enuma eliş* adıyla tanınan bir şiirde ya da şarkıda, törensel biçime sokuldu. Mitosun bu biçiminde başrolü, Babilonya tanrısı Marduk oynamaktadır. Tiamat'ı yenen, yazgı tabletlerini ele geçiren, şiirde anlatılan çeşitli yaratıcı eylemlerde bulunan Marduk'tur. Üzerlerinde Yaratılış mitosunun yazılı bulunduğu yedi tablet, ilk olarak, İngilizlerin Nineveh'te yaptıkları kazılarda ortaya çıkarıldı ve bunların bazı parçaları, George Smith tarafından, 1876'da çevrilip yayımlandı. Bundan coşkuya kapılan aceleci bazı kimseler, bulunan tabletlerin yedi tane oluşuyla, *Kitabı Mukaddes*'in ("Tekvin" kitabının 1. bab'ında P anlatımındaki)[a] açıklamalardaki yaradılışın yedi günü arasında karşılaştırmalar yapmaya, benzerlikler kurmaya kalktılar ve Yaratılış öyküsünün İbrani biçiminin tümüyle Babilonyalı versiyondan kaynaklandığı yolunda bir kuram ileri sürdüler. İbrani mitolojisini görürken bu nok-

a "P", yazarın "Priestly account" için kullandığı (ve çoğu bilgin tarafından da kullanılan) kısaltma olup, "rahip kökenli yazar" tarafından kaleme alınan anlatımı göstermektedir; daha fazla bilgi için s. 150'deki açıklamalara bakınız (ç.n.).

taya ileride geri döneceğiz. O zamandan beri tabletlerin öteki parçaları ortaya çıkarıldı ve ilk buluşun boşluklarının bazıları kapatıldı. Çağımız bilginlerinin çoğu, mitosun kompozisyonunun tarihini, İ.Ö. 2. binyılın başlarına, Babil'in Akad kent devletlerinin başındaki kent durumuna gelmekte olduğu bir zamana koyar. Babilonya Yeni Yıl ayininin bulunduğu bu tür tablet parçalarından, Yeni Yıl Şenliği ayininin iki yerinde, rahiplerin, *Enuma eliş* destanını, sihirsel etki yaratma gücünde bir ayin sayarak okuduklarını biliyoruz.

Asur imparatorluğunun eski başkenti olan Asur kentinin bulunduğu yerde Almanların yaptığı kazı, *Enuma eliş* destanının içinde Babilonya tanrısı Marduk'un yerini Asur'un baş tanrısı Asur'un[a] aldığı, Asur diliyle yazılmış olan bir versiyonunu gün ışığına çıkardı.

Mitosun Babilonyalı biçiminin ana çizgileri şöyle gelişir: Birinci tablet, evrenin, tatlı-su okyanusu Apsu ile, tuzlu-su okyanusu Tiamat dışında hiçbir şeyin bulunmadığı ilksel durumunun betimlemesiyle başlar. Bu ikisinin birleşmesinden tanrılar var olurlar. İlk tanrı çifti (Jacopsen tarafından denizle ırmakların buluşma yerinde beliren mil birikintileri olarak yorumlanan)[1,1] Lahmu ile Lahumu'dur; onların birleşmeleri (aynı bilgin tarafından gökyüzünün ve yeryüzünün yuvarlak görünümlü ufukları biçiminde yorumlanan) Anşar ile Kinşar'ın doğmalarına neden olur. Anşar ile Kinşar ise, gök-tanrı Anu ile toprak-ve-su-tanrı Nudimmud'u, öteki adıyla Ea'yı dünyaya getirirler. Burada, mitosun Sümerli biçimini taşıyan geleneğinden bir kopuşun bulunduğu görülmektedir. Sümer mitolojisi içinde yaptıklarını daha önce gördüğümüz Enlil'in yerini, Babilonya mitolojisinde bilgelik tanrısı olarak görülen ve her türlü sihirin kaynağı olduğu düşünülen Ea, öteki adıyla

a Hem imparatorluklarının, hem başkentlerinin, hem de tanrılarının adı "Asur"dur; ya da öteki transkripsiyonuyla "Aşur"dur (ç.n.).

Enki almıştır. Daha sonra Ea, mitosun Babilonyalı biçiminin kahramanı olan Marduk'un babası olur. Ne var ki, Marduk'un doğmasından önce, ilksel tanrılarla onların peydahladıkları tanrılar kuşağı arasındaki ilk çatışmanın anlatıldığını görürüz. Tiamat ve Apsu, genç tanrıların gürültüsünden rahatsız olurlar ve onları nasıl yok edecekleri konusunda Apsu'nun veziri Mummu'ya danışırlar. Tiamat'ın kendi döllerini yok etmeye pek istekli olmamasına karşın, Apsu ile Mummu bir plan hazırlarlar. Bu niyetleri [genç] tanrılarca öğrenilir ve genç tanrılar alarm durumuna geçer; her şeyi bilen çok-bilge Ea, bir karşı plan geliştirir; Apsu'nun üzerine bir uyku afsunu üfler,onu uyutup öldürür; Mummu'yu bağlar ve burnuna bir ip geçirir. Daha sonra kutsal odasını inşa eder ve ona "Apsu" adını verir; böylece büyük bir barış içinde dinlenmeye geçer. Marduk'un bu odada doğduğu söylenir ve bunu onun güzelliğini ve olağanüstü gücünü anlatan sözler izler. Birinci tablet, ilksel tanrılarla genç tanrılar kuşağı arasında yeni bir çatışmanın hazırlıklarının anlatıldığı satırlarla sona erer. Tiamat'ın [genç tanrılar safında yer almış olmayan] öteki çocukları, kendisini Apsu yok edilirken sessiz kaldığı için kınarlar ve onun öfkesini Anu ile yandaşlarını yok etmek üzere harekete geçirecek derecede körüklemeyi başarırlar. Tiamat, ilk doğurduğu çocuğu olan Kingu'yu saldırının önderi yapar, onu silahlandırır ve yazgı tabletleriyle donatır. Daha sonra tanrıça Tiamat, resimlerinin Babilonya mühürlerine ve sınır taşlarına işlendiğini gördüğümüz akrep-adam ve at-adam (kentaur) gibi canavar varlıklar kalabalığını doğurur. Kingu'yu bu ordunun başına geçirir ve Apsu'nun öcünü almaya hazırlanır.

İkinci tablet, saldırı haberinin tanrılar topluluğunda nasıl karşılandığını anlatır. Anşar sıkıntılanır ve üzüntüyle kalçalarını döver. Önce, Ea'nın Apsu'ya karşı kazandığı zaferi anımsatır ve aynı biçimde Tiamat'a karşı çıkması ge-

rektiğini ileri sürer; ama Ea, ya savaşa girmeyi kabul etmemiş ya da başarılı olamamıştır; metin bu noktada kopuktur, dolayısıyla Ea'ya ne olduğu belli değil. Daha sonra Anu, tanrılar meclisinin yetkisiyle donatılarak, Tanrıça'yı söz konusu amacından vazgeçirmesi için, Tiamat'a yollanır; ama o da bunu başaramadan döner. Bunun üzerine Anşar, tanrılar meclisinde ayağa kalkar ve görevin güçlü kahraman Marduk'a verilmesini önerir. Marduk'un babası Ea, oğluna, bu görevi kabul etmesini öğütler; ve Marduk bu görevi üstlenmeyi, kendisine tanrılar meclisinde eksiksiz ve eşit yetke verilmesi ve sözünün, yazgıyı, değiştirilemeyecek biçimde saptamasının kabul edilmesi koşuluyla üstlenir.[a] İkinci tablet burada sona erer.

Üçüncü tablet, tanrıların kararını özetle yeniden verdikten sonra, Marduk'a istemiş olduğu yetkenin (otoritenin) resmen verildiği bir şölenle biter.

Dördüncü tablet, Marduk'un kral olarak tahta geçirilişiyle ve kendisine krallık alametlerinin verilişiyle başlar. Tanrılar kendisinden, üstlendiği işi yürütebilecek güce sahip olduğunu gösterecek bir kanıt isterler. Bunun üzerine Marduk, giysisini önce görünmez kılar, sonra yeniden görünür yapar. Tanrılar ikna olurlar ve "Marduk kraldır" diyerek onun krallığını duyururlar. Daha sonra Marduk, savaş için kendisini silahlandırır; silahları ok ve yaydan, topuzdan, şimşekten ve dört [yönün] yelin[in] dört bir köşesinden tuttuğu bir ağdan oluşur; bedenini alevle doldurur ve yedi azgın tayfun yaratır; fırtına-arabasına biner ve Tiamat ile ordularına doğru ilerler. Yeke yek döğüşmek yolunda Tiamat'a meydan okur; tanrıça karşısına çıkınca,

a Babil kentinin, Mezopotamya kent devletleri arasında, egemenliği Sümer ve Akad bölgesi kentlerinden sonra ele geçirişine koşut olarak, mitolojide, Babil kentinin tanrısının, genç tanrıların ikinci kuşağı olarak gösterildiği için, tanrılar meclisinde birinci kuşaktan kıdemlilere eşit ve eksiksiz yetki istemesi, Babil'in Mezopotamya kent devletleri arası egemenlik yarışında söz sahibi olmaya başlamasının mitolojiye yansıması olsa gerek (ç.n.).

onu kıstırmak için ağını atar; Tanrıça kendisini yutmak için ağzını açtığında, onu şişirmek için kötü yeli ağzından içeriye yollar, sonra da, delip geçerken yüreğini bölen okuyla, Tanrıça'yı mıhlar. Tiamat'ın cinlerden oluşan yardımcıları kaçmaya kalkarlar; ama ağa takılırlar ve yakalanırlar. Önderleri Kingu da yakalanıp bağlanır. Bunun üzerine Marduk, Kingu'dan yazgı tabletlerini alır ve onları kendi göğsüne bağlar; böylece tanrılar arasında en yüce yetkeyi üstlenmiş olur. Bir sonraki eylemi, Tiamat'ın bedenini ikiye bölmek olur; Tanrıça'nın yarısını yeryüzünün üzerine gökyüzü olarak yerleştirir ve onu sırıklarla tutturur; başına bekçiler yerleştirir ve bekçileri, Tanrıça'nın sularının boşalmasına izin vermemekle görevlendirir. Marduk daha sonra, büyük tanrıların içinde yaşadıkları yapı olan "Eşarra"yı, Ea'nın barınağı Apsu'ya benzer olarak kurar ve Anu'nun, Enlil'in ve Ea'nın, bu yapının içinde kendilerine ayrılmış olan yerlerde oturmalarını sağlar. Dördüncü tablet de burada sona erer.

Beşinci tablet, Marduk'un evrene düzen verme yolunda attığı ilk adımların eksiksiz bir öyküsünü elde etmemize olanak vermeyecek ölçüde bölük pörçüktür; ama ilk satırları, Tanrı'nın baktığı ilk işin, bir Babilonya kralının en önemli sorumluluklarından birini oluşturan takvimi düzenlemek olduğunu gösteriyor. Marduk tablette, yılın izleyeceği yolu ve ay'ın değişmeleri [evreleri] ile ayların sırasını saptarken gösterilir ve tanrı aynı zamanda göksel "yollar" denilen şeyleri, kuzey göklerinde Enlil'in yolunu, zenitte (başucunda) Anu'nun yolunu ve güney göklerinde Ea'nın yolunu olmak üzere, üç yolu yerleştirir.

Altıncı tablette insanın yaratılışının betimlenmesiyle karşılaşırız. Marduk, tanrıların hizmetinde bulunmaları için insanı yaratma niyetinde olduğunu duyurur. Ea'nın öğüdüne uyarak, insanın biçimlendirilmesi için, ayaklanmanın önderi Kingu'nun öldürülmesinin gerektiğine karar

verir. Buna uygun olarak, Kingu öldürülür ve kanından, tanrıları "özgür kılmak" yolunda onlara hizmet etmesi için, yani tapınak ritüelleriyle ilgili kol işlerini yapması ve tanrılar için yiyecek sağlama işlerini görmesi için, insan türü yaratılır. Sonra tanrılar, Marduk için bir tapınak, Babil'deki "Esegila" tapınağını yaparlar. Anu'nun buyruğuyla tanrılar, Marduk'un elli büyük adını duyururlar; ki bunların sıralanması şiirin geri kalan bölümünü oluşturur. Babilonya Yaratılış Mitosunun ana çizgileri böyledir; ve bunların altında yatan Sümerli öğeler kolaylıkla görülebilir. Ancak, Sümer mitolojisinden farklı olarak, Babilonya mitolojisinde, birçok Sümer mitosuna serpiştirilmiş durumda bulunan söz konusu öğeler, *Enuma eliş* destanında bir araya getirilmiş olup, tutarlı bir bütün oluşturacak biçimde birleştirilmiştir. Çeşitli Sümer mitoslarının [Sümer'de] herhangi bir ritüelin bir parçasını oluşturduklarını gösteren bir kanıt yok elimizde. Dolayısıyla söz konusu Sümer mitosları, Profesör Thorkild Jacopsen'in büyük bir becerikli-likle yaptığı gibi, etiolojik (nedenbilimsel) açıdan açıklanabilirler. Babilonya *Enuma eliş* destanında ise, etiolojik etmen tümüyle ortadan kalkmış olmamakla birlikte, şiir artık, tanrının ölüşünün ve dirilişinin dramatik yoldan canlandırılışıyla kurulan bağlantısıyla, Babilonya Yeni Yıl Şenliklerinde yaşamsal bir rol oynayan biçimiyle, sihirsel güce sahip bir ritüel mitosu durumuna gelmiştir.

Babilonya Tufan Mitosu

Temel mitoslarımızdan üçüncüsü, Tufan mitosudur. Tufan mitosu örneğinde bölük pörçük denebilecek bir durumda olan Sümer mitosu, Babilonyalı biçiminde oldukça genişletilmiş ve Gılgamış Destanı içine alınmıştır. Gılgamış efsanesinin Babilonyalı biçimini daha sonra ele alacağız; ne var ki Tufan mitosu, bu destanın kahramanının serüvenle-

rinin bir parçasını oluşturmak üzere, Gılgamış Destanı ile birleştirilmiş durumdadır.

Hiç değilse bugünkü [1963'teki] bilgilerimizle bilebildiğimiz kadar, Sümer mitolojisinde hemen hemen hiç karşılaşılmayan, ama Sami mitolojisinde çok göze çarpan bir mitolojik tema, ölümün ve hastalığın varlığı sorunu ile ölümsüzlük arayışıdır. Gılgamış Destanı'nda Gılgamış, destanın öteki parçalarını ele aldığımız zaman hakkında daha fazla bilgi edineceğimiz can yoldaşı Enkidu'nun ölmesi üzerine, söz konusu sorunla karşı karşıya kalır; burada Gılgamış Destanı'nın bizi ilgilendiren yönü, Tufan mitosuyla bağlantısıdır. Enkidu'nun ölümünün ve Gılgamış'ın can yoldaşı için tuttuğu yasın anlatılmasından sonra, Gılgamış'ın, bir gün kendisinin de mutlaka öleceğini anlamasıyla altüst olduğu söylenir. "Ölünce Enkidu gibi olmayacak mıyım? Karnıma acı girdi. Ölüm korkusuyla bozkırda başıboş dolaşıp durmaktayım"[a] dediği anlatılır.[12] Ölümün elinden kurtulup ölümsüzlüğe kavuştuğu bilinen tek ölümlü, Gılgamış'ın atası, Tufan'ın Sümerli kahramanı Ziusudra'nın Babilonyalı karşıtı Utnapiştim'dir. Bu yüzden Gılgamış, ölümsüzlüğün gizini ele geçirebilmek için, atasını arayıp bulmaya karar verir. Kendisine, böyle bir yolculuğun güçlükleri ve tehlikeleri hakkında çeşitli uyarılarda bulunulur. Gitmek istediği yere ulaşabilmesi için, Maşu dağlarını ve "ölüm suları"nı aşmak zorunda kalacağı bir yolculuk yapması gerekeceği; böyle bir yolculuğu o zamana dek yalnızca [güneş-tanrı] Tanrı Şamaş'ın başarabildiği söylenir. Gene de, yolculuğun bütün bu tehlikelerini göğüsler ve sonunda Utnapiştim'e ulaşmayı başarır. Gılgamış ile Utnapiştim'in karşılaşmalarının anlatıldığı noktada metin kopuk-

a N. K. Sandars'ın İngilizce çevirisinden Sevin Kutlu ile Teoman Duralı tarafından yapılan Türkçe çeviride (*Gılgamış Destanı*, Hürriyet Yayınları, Doğu Klasikleri, İstanbul, 1973, s. 102'de) "Nasıl durup dinlenebilirim, gönlüm nasıl rahat edebilir? Yüreğimi umutsuzluk kapladı. Kardeşim şimdi neyse, ben de öldüğümde öyle olacağım. Ölümden korkuyorum" biçiminde (ç.n.).

luğa uğramıştır; yeniden okunaklı yerine gelindiğinde, Utnapiştim Gılgamış'a, ölümün ve yaşamın gizini tanrıların kendilerine ayırdıklarını [insana vermediklerini] söylemektedir. Bunun üzerine Gılgamış, Utnapiştim'e, ölümsüzlüğü nasıl elde ettiğini sorar; bu soruya yanıt olarak Utnapiştim ona Tufan öyküsünü anlatır. Tufan öyküsü, üzerinde Gılgamış Destanı'nın bulunduğu on iki tabletten en uzununun ve en iyi korunmuş olanının içindedir. Tufan mitosunun eski Yakındoğu'da geniş bir bölgede bilindiği gerçeği, mitosun Hitit ve Hurri fragmentlerinin bulunmasıyla onaylanmış bulunmaktır.

Utnapiştim konuşmasına, Gılgamış'a anlatmak üzere olduğu öykünün, "gizli bir şey, tanrıların bir gizi"[a] olduğunu söyleyerek başlar. Kendisinin Akad ülkesi kentlerinin en eskisi olan Şuruppak kentinden olduğunu söyler. Ea kendisine, kamış kulübesinin duvarı yoluyla seslenerek, tanrıların, tüm yaşam tohumlarını bir tufanla yok etme kararı aldıklarını açıklar; ama bu kararlarının nedeni belirtilmemiştir. Ea, Utnapiştim'e, "tüm yaşayan şeylerin tohumu"nu getirip içine koyacağı bir gemi yapmasını söyler. Geminin boyutlarının ve biçiminin ne olacağı verilir; buna göre geminin, eni, boyu, yüksekliği birbirine eşit tam bir küp biçiminde olacağı anlaşılıyor. Utnapiştim, Ea'dan, Şuruppak hemşehrilerine yapacağı şeylerin nedenlerini nasıl açıklayacağını sorar; Ea ona, Enlil'in nefretini üzerine çektiğini, bu yüzden Enlil'in ülkesinden sürgün edildiğini söylemesini bildirir. Onlara, "dolayısıyla, Tanrı Ea ile birlikte kalmak için Derinlik'e ineceğim" der. Onlara, ayrılınca, Enlil'in üzerlerine bolluk yağdıracağını söyler; böylece tanrının gerçek niyetlerinin ne olduğu konusunda tam bir ya-

a *Gılgamış Destanı* ilk Türkçe çevirisinde (s. 111'de) "Sana bir sır vereceğim, tanrıların bilinmeyen bir yanını anlatacağım"; *Gılgamış*, İngilizceden çev. Nice Damar, İstanbul, 2001, Avesta/Klasik, s. 112'de "sana tanrıların bir sırrını anlatacağım" biçiminde (ç.n.).

nılgıya uğrayacaklardır. Bunu, geminin yapılmasının ve yüklenmesinin anlatılması izler:

> (Sahip olduğum her şeyi) gemiye yükledim;[a]
> Sahip olduğum gümüşün hepsini ona yükledim;
> (sahip olduğum) altının hepsini ona yükledim;
> Sahip olduğum tüm canlı varlıkları (yükledim) ona.
> Tüm ailemi ve akrabamı gemiye yolladım.
> Kırın hayvanlarını, kırın yabanıl varlıklarını,
> Tüm zanaatçıları tekneye yolladım.[13]

Bunu, fırtınanın canlı bir betimlemesi izler. Adad [fırtınatanrı] gürler; Nergal [yeraltı tanrısı] göklerdeki okyanusun sularını tutan kapıların direklerini parçalayıp yıkar; Anunnaki[b] tanrıları "meşalelerinin yalazlarıyla ülkeyi ateşe vererek" meşalelerini kaldırırlar. Tanrıların kendileri bile [bu durumdan] dehşete düşüp, göğün duvarının dibine köpekler gibi [korkudan] sinmişlerdir. Tanrıları insanlığı yok etmeleri yolunda açıkça kışkırtmış olan İştar, bu davranışından pişmanlık duyup yüksek sesle dövünürken, öteki tanrılar onunla birlikte ağlamaktadır. Fırtına, altı gün altı gece ortalığı kasıp kavurur. Yedinci günde yatışır; Utnapiştim dışarıya bakar; her şeyin damın üstü gibi dümdüz olduğunu ve "tüm insanların balçığa döndüğünü" görür. Gemi, Nisir dağında karaya oturur. Utnapiştim, yedi gün bekler ve sonra dışarıya bir kumru yollar; kumru konacak yer bulamayıp geri döner. Sonra bir kırlangıç gönderir; o da döner. Son olarak yolladığı kuzgun, yiyecek bulur ve dönmez. Bunun üzerine Utnapiştim, gemideki herkesi dışarıya bırakır ve [tanrılara] kurban sunar. Tanrılar hoş kokuyu alır ve kurbanın üzerine sinekler gibi üşüşürler.

İştar gelir, lapis lazuliden (lacivert taşından) gerdanlığını çıkarır ve olanları hiçbir zaman unutmayacağı yolun-

a *Gılgamış Destanı*'nın ilk Türkçe çevirisinde (s. 114'te) şöyle: "Bende olan bütün altını ve canlıları, ailemi, akrabalarımı, kırların hem yabanıl, hem de evcilleştirilmiş hayvanlarını ve zanaatçıları tekneye aldım" (ç.n.).

b Anunnaki için bkz. s. 26n (ç.n.).

da onun üzerine yemin eder. Halkının yok olmasına neden olduğu için Enlil'i suçlar. Sonra, kurbanların yanına Enlil gelir; birinin kurtulmasına izin verildiği için çok öfkelidir. Ninurta, tanrıların gizini açıklayarak onlara ihanet ettiği için Ea'yı kınar; Ea, Enlil'i dostça eleştirir ve Utnapiştim için aracılık eder. Ea yatışmıştır; Utnapiştim ile karısını kutsar ve onlara tanrılar gibi ölümsüzlük sunar. Bundan böyle çok uzakta, ırmakların ağzında oturmaları kararını çıkarır. Bu noktada Tufan öyküsü sona erer. Onbirinci tabletin geri kalan bölümüyle onikinci tablet, Gılgamış öyküsüne ait olduğundan, ileride anlatılacak.

Mezopotamya'nın çeşitli yerlerinde yapılan kazılar, Ur'un, Kiş'in ve Erek'in, şiddetli tufanlara uğradığını gösteren kanıtları ortaya koymuş bulunmakla birlikte, tüm ülkeyi kaplayan genel bir tufanın kanıtı yok; yukarıda anılan üç kentin uğradıkları tufanların şiddet dereceleri ve tarihleri farklı farklı. Tufan mitosunun, görülmedik derecede şiddetli bir taşkınla ilgili bir tarih geleneğine dayandığına kuşku bulunmamakla birlikte, mitos, Gılgamış Destanı'ndaki yerinin gösterdiği gibi, cenaze ritüeli ve ölümsüzlük arayışı ile ilişkilendirilmiştir. Gene de, Tufan mitosunun, Yaratılış mitosunda olduğu gibi bir ritüel mitosuna dönüştüğünü gösteren yeterli kanıt yok. Artık, arkeologların çabalarının geçtiğimiz yıllarda ortaya çıkardıkları çeşitli kolleksiyonlarda korunmuş olan öteki Asur-Babilonya mitoslarına geçebiliriz.

Babilonya Gılgamış Destanı

İçine, gördüğümüz gibi, Tufan mitosunun da yedirildiği bu anılmaya değer edebiyat ürünü, bir dereceye dek mitos, bir dereceye dek efsane (saga) niteliği taşımaktadır. Gılgamış Destanı, adı, Sümer kral-listelerinde, Erek kentinin birinci hanedanının beşinci kralı olarak geçen ve 120 yıl ege-

menlik sürdüğü söylenen kralının, bir dereceye dek mitos kahramanı sayılabilecek bir kralın serüvenlerini anlatmaktadır. Yapıt, eski Yakındoğu'da son derece tanınmış ve çok geniş bir alana yayılmış bulunuyordu. Destan'ın Hititçe çevirisinin fragmentleri Boğazköy arşivlerinde bulunduğu gibi, Hititçe versiyonunun bir fragmenti de elimizde bulunuyor. Akadca versiyonunun bir fragmenti ise, Amerikalıların [Mısır'da] Megiddo'da yaptıkları kazı sırasında bulundu. Profesör Speiser'in Gılgamış destanı hakkında söyledikleri aktarılmaya değer: "Dünya tarihinde ilk kez, böylesine kahramanca boyutlara ulaşmış derin bir deneyim, soylu bir biçemle dile getirilmektedir. Destanın görüş ufku ve kapsayıcılığı ve onun keskin şiirsel gücü, kendisine zamanla sınırlı olmayan bir çekicilik kazandırmıştır. Bu şiirin etki alanı, eskiçağda, çeşitli dillere ve kültürlere işleyecek derecede yaygın olmuştur.[14]

Akadca versiyon, fragmentlerinin çoğu Nineveh'deki Asurbanipal kitaplığından gelen on iki tabletten oluşmaktadır. Bu tabletlerin en uzunu ve en iyi korunmuş olanı, daha önce tartışmış bulunduğumuz Tufan öyküsünü içeren onbirinci tablettir. Tablet, Gılgamış'ın gücünü ve tanrı ile insan arası bir "kahraman" olarak sahip bulunduğu nitelikleri anlatan satırlarla başlar. Tanrılar Gılgamış'ı, insanüstü irilikte ve yiğitlikte yaratmışlardır; üçte ikisinin tanrı, üçte birinin insan olduğu söylenir. Ne var ki, Erek soyluları, halkının çobanı olması gereken Gılgamış'ın, küstahça ve zorbaca davrandığını söyleyerek, onu tanrılara şikâyet ederler. Tanrılardan, Gılgamış'a benzer bir varlık yaratmasını isterler, ki Gılgamış gücünün derecesini onun üzerinde sınayıp ölçebilsin ve böylece kendileri rahat edebilsinler. Bu yakarılarına uygun olarak tanrıça Aruru, balçıktan, Enkidu'yu biçimlendirir; bu, olağanüstü biri olup, bozkırların yabanıl insanı biçiminde bir yaratıktır. Otlanarak beslenir, yabanıl hayvanlarla arkadaşlık eder ve onların sulan-

ma yerlerinde, onlarla birlikte su içer. Avcının tuzaklarını parçalar ve bunların içine düşmüş yabanıl hayvanları salıverir. Gılgamış'ın avcılarından biri, bozkırın bu yabanıl insanının doğasını ve acayip davranışlarını kendisine bildirdiğinde, Gılgamış avcıya yanına bir tapınak-fahişesi[a] alıp, onu, Enkidu'nun yabanıl hayvanlarla su içmek için gelebileceği sulama yerine götürmesini, böylece fahişenin çekiciliğini [mesleğinin] tuzaklarını ona karşı kullanabilmesine olanak hazırlamasını ister. Avcı kendisine buyurulanı yapar ve kadın, Enkidu'nun yabanıl hayvanlarla sulanma yerinde su içmeye gelmesine kadar pusuda bekler. Enkidu geldiğinde çekiciliklerini ona gösterir ve Enkidu, kadına karşı isteğe tutulur. Aşk sarhoşluğu içinde geçirdiği yedi günden sonra ayılır ve içinde bir şeylerin değiştiğini anlar. Artık yabanıl hayvanlar kendisini görünce korkuyla kaçışmaktadır; bunun üzerine kadın ona şunu söyler "Sen bilgesin Enkidu, şimdi bir tanrı gibi oldun." Kadın daha sonra ona, Erek'in görkeminden ve zevklerinden, Gılgamış'ın gücünden ve ününden söz eder; onu, deri giysilerini atıp, traş olup, üzerine [kokulu] yağ sürünmeye ikna eder ve önüne düşüp Erek'e, Gılgamış'ın önüne getirir. Bunun üzerine Enkidu ile Gılgamış, güçlerini birbirlerine karşı sınamak üzere kapışırlar ve bu kapışma aralarında sıkı bir dostluk andıyla sonuçlanır. İkisi, birbirlerine sonsuza dek yoldaş olacaklarına ant içerler. Bu, destanın birinci episodunu bitiren satırları oluşturur. Bu nokta, ister istemez *Kitabı Mukaddes*'in "Tekvin" kitabının 3. bab'ını, yılanın Adem'e, yasak meyveden tatmaya katılırsa, iyiyi ve kötüyü bilerek Allah gibi olacağı güvencesi vermesini anımsatmaktadır.[b]

a Eskiçağda, özellikle İştar, Kybele gibi aşk tanrıçalarına adanan tapınaklarda, tanrıçaya hizmet yolunda, daha çok tapınağa uğrayan yabancılarla aşk yapan, kendilerini tapınağa adamış kadınlar (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin" kitabı 3:5'te yılanın [Adem'e değil] Havva'ya, yasak ağacın meyvesini yemesi yolunda "ondan

Sunduğumuz biçimiyle, Destan'ın, odaktaki Gılgamış kişiliği çevresinde bir araya getirilip sanatkârca birleştirilmiş birçok mitostan ve halk öyküsünden oluştuğu, kuşkuya yer olmayacak biçimde ortada.

Bundan sonraki episod, Gılgamış ile Enkidu'nun, nefes alıp verirken ağzından alevler fışkıran dev olan Huvava'ya, ya da destanın Asurca versiyonundaki adıyla Humbaba'ya saldırıp onu öldürmek üzere yola çıkışlarıyla ilgili serüvenlerini anlatır. Söz konusu girişimin amacı, Gılgamış'ın Enkidu'ya söylediği "ki ülkedeki tüm kötülüğü kovabilelim"[a] sözüyle verilmektedir. Bazı bilginlerce kabul edilmese de,[15] Gılgamış'ın ve güvenilir yoldaşı Enkidu'nun başlarından geçen serüvenlerin bu öykülerinin "Herkül'ün işleri"[b] Yunan mitosunun oluşmasına katkıda bulunmuş olması olasılığı var. Destan'da Huvava, Amanoslar'ın altı bin fersah[c] boyunca uzanan sedir ormanlarının bekçisi olarak gösterilir. Enkidu dostunu bu tehlikeli girişimden caydırmaya çalışırsa da, Gılgamış bu işe girişmeye kesin kararlıdır; ve tanrıların yardımıyla, çok büyük bir savaşımdan sonra, birlikte, Huvava'yı öldürüp kafasını keserler. Bu episoddaki açıklamalarda sedir ormanı, tanrıça İrnini'nin yaşadığı yer olarak gösterilmektedir ki, İrnini, İştar'ın bir diğer adından başka bir şey değildir; böylece Destan'da bir sonraki episodun bağlantı noktası sağlanmış olur.

Gılgamış, seferinden zaferle ve törenle dönerken, tanrıça İştar onun güzelliğine kapılır ve onu kandırıp âşığı yapmaya çalışır. Gılgamış, Tanrıça'nın bu yaklaşmalarını,

---

yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak ve iyiyi ve kötüyü bilerek Allah gibi olacaksınız" dediği yazılıdır (ç.n.).

a Destanın daha sonraki satırlarından (bkz. *Gılgamış Destanı*, Türkçe 1973 baskısı, s. 85 ve 2001 yılı çevirisi *Gılgamış*, s. 80'de) "sedirleri keseceğim" deyişinden) söz konusu kötülüğün, Erek'in kereste ikmalinde karşılaşılan tıkanıklık olduğu anlaşılıyor (ç.n.).

b "Herakles'in on iki işi"; s. 22'deki dipnotunda yapılan açıklamaya bkz (ç.n.).

c Bir fersah, yaya olarak bir saat tutan, yaklaşık 5 kilometrelik yoldur (ç.n.).

onu aşağılayarak geri çevirir ve Tanrıça'ya daha önceki tüm âşıklarının başlarına gelen acı yazgıyı anımsatır. Geri çevrilmiş olmanın öfkesiyle İştar, tanrı Anu'dan, göğün Boğa'sını yaratıp, onu, Gılgamış'ın ülkesini yıkıntıya çevirmek üzere göndererek, öcünü alması isteğinde bulunur. Boğa yeryüzüne gönderilir ve Erek halkına çok kayıp verdirir; ama sonunda Enkidu tarafından öldürülür. Enkidu'nun bu işi üzerine tanrılar, kurulda toplanıp, Enkidu'nun ölmesinin gerektiğine karar verirler. Enkidu bir düş görür; düşünde kendisinin yeraltı dünyasına götürüldüğünü ve Nergal tarafından bir hayalete dönüştürüldüğünü görür. Düşü anlatan satırlar içinde, Samiler'in ötedünya anlayışlarını vermesi bakımından aktarılmaya değer bir betimleme bulunmaktadır:

"O (tanrı) beni değiştirdi,
Öyle ki kollarım bir kuşunkilere benzedi.
Bana doğru bakarak, beni Karanlıklar Ülkesi'ne,
İrkalla'nın oturduğu yere gönderdi,
İçine giren hiç kimsenin çıkamadığı eve,
Dönüşü olmayan yolun üzerindeki,
İçinde oturanların ışık yüzü görmedikleri eve,
Kendilerine düşen payın toz,
ve yiyeceklerinin çamur olduğu yere.
Kanatları olan gömlekleriyle,
kuşlar gibi giydirilmişlerdi,
Ve karanlıkta oturanlara,
ışığın yüzü esirgenmişti."[16]

Daha sonra Enkidu hasta düşer ve ölür; burada Gılgamış'ın üzüntüsünün ve dostu için yaptığı yas törenlerinin çok canlı bir anlatımı ile karşılaşırız; öyle ki, bu betimleme, Akhilleus'un Patroklos için yaptığı yas törenlerinden birini anımsatmaktadır.[a] Destan'da, bu noktada, ölümün yeni

a Bkz. Homeros, *Ilyada*, çev. A. Erhat-A. Kadir, XIX, 276 vd. dizeler (ç.n.).

[farklı] ve korkunç bir deneyim olduğuna değinilir. Gılgamış, kendisinin de sonunda Enkidu gibi olmaktan kurtulamayacağı düşüncesiyle paniğe kapılmış olarak gösterilir; "Ölünce Enkidu gibi olmayacak mıyım? Karnıma acı girdi; ölüm korkusuyla bozkırda başıboş dolaşıp durmaktayım" dediği söylenir. Ölümsüzlüğü aramak için yollara düşer. İşte bu arama sırasında başından geçenler, Destan'ın bir sonraki bölümünü oluşturur. Gılgamış ölümsüzlüğe kavuşan tek ölümlünün atası Utnapiştim olduğunu bilmektedir; ve kendisinden ölümün ve yaşamın gizlerini öğrenmek için onu bulmaya karar verir. Gezisinin başında, Maşnu denen bir sıradağın eteklerinde, dağın, akrep-adam ile karısının bekçiliğini yaptıkları girişine gelir. Akrep-adam kendisine, o güne dek hiçbir ölümlünün Maşnu dağını aşamadığını ve tehlikelerini göğüsleyemediğini söyler; ama Gılgamış kendisine gezisinin amacını açıklayınca, bekçi geçmesi için bırakır ve Gılgamış, gezisini, güneşin izlediği yol boyunca sürdürür. Karanlık içinde, güneş-tanrı Şamaş'a ulaşana dek, on iki fersah gider. Şamaş kendisine, boşuna arandığını söyler; "Gılgamış [başını almış] böyle nereye gidiyorsun? ardına düştüğün [sonsuz] yaşamı bulamayacaksın" der. Ama Gılgamış vazgeçmeyecek ve yoluna devam edecektir. Daha sonra, denizin kıyısına, "ölüm suları"na ulaşır. Burada bir başka bekçi ile biracı-karı[a] tanrıça Siduri ile karşılaşır; o da Gılgamış'ı, ölüm denizini geçme girişiminden caydırmaya çalışır ve kendisine, Şamaş dışında kimsenin o denizi aşamayacağını söyler. Gılgamış'a, *Kitabı Mukaddes,* "Vaiz" kitabı 9:7-9'daki, Üstad'ın[b] sözlerine[c] şaşıla-

a İngilizce çevirisi *the ale-wife*; söz konusu olan posalı bira olmalı (ç.n.).

b İng. *Master of assemblies*; "dinsel toplulukların üstadı" gibi bir anlama gelse gerek (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Vaiz", 9:7-9'da, Davud'un oğlu "Vaiz", yaşamda her şeyin "boş" olduğu temasını işledikten sonra, günlük yaşam felsefesi ile ilgili olarak sunduğu öğütlerinde, "Git sevinçle ekmeğini ye ve iyi yürekle şarabını iç; çünkü Allah senin işlerinden çoktan razı ol-

cak derecede benzer biçimde, şu sözlerle, yaşamdan haz alabildiği sürece eğlenmeye bakmasını söyler:

"Gılgamış [almış başını] böyle nereye gidiyorsun?"
Ardına düştüğün [sonsuz] yaşamı bulamayacaksın
[biliyorsun]
Tanrılar [önce] insanı yarattılar,
[Sonsuz] yaşamı kendilerine ayırıp,
[Sonra] ölümü yanı başına bıraktılar.
Ey Gılgamış, karnını doldur,
Gündüzün ve geceleyin kendini güldür.
Gündüz deme gece deme çal, oyna,
Her gününü bir zevk şölenine döndür.
Giysilerin parlak ve temiz olsun,
Başını yıkayacağın, yıkanacağın suyun bulunsun.
Elinden tutan küçüğünü boşlama,
Bırak, eşin göğsünde haz duysun.
Çünkü insanlığın görevi [görüp göreceği] budur."[17(a)]

Fani İbrani ahlakçısının [Vaiz'in] Destan'daki bu parçadan haberli olduğu gibi bir sonuca gitmemek elde değil.

Kahramanımız, elinde posalı bira tası bulunan Siduri'yi dinlemek istemez ve tehlikeli gezisinin son bölümüne doğru ilerler. Kıyıda, Utnapiştim'in kayığının dümenciliğini yapmış olan Urşanabi ile karşılaşır ve kendisini kayıkla ölüm sularının karşısına geçirmesini buyurur. Urşanabi Gılgamış'a, ormana gidip, her biri 60 gez[b] uzunlukta 120 direk olacak ağacı kesip devirmesi gerektiğini söyler. Ken-

muştur. Esvabın daima ak olsun ve başının üzerinde hoş kokulu yağ eksik olmasın. Güneş altında sana vermiş olduğu boş ömrünün bütün günlerinde, bütün boş günlerinde, sevdiğin karın ile hoş bir hayat geçir; çünkü hayattan ve güneş altında çektiğin emekten payın budur" denir (ç.n.).

a Şiirselliğini verebilmek için, köşeli ayraçlar içinde verdiğim ve vermediğim küçük rötuşlar yaptım; İngilizcesiyle ve *Gılgamış Destanı* (1973 Türkçe baskısı) s. 106-107'deki ve Gılgamış (2001 yılı çevirisi) s. 106'daki Türkçe çevirileriyle karşılaştırınız (ç.n.).

b Gez, dirsekten orta parmağın ucuna eski bir uzunluk ölçüsü; kübit (ç.n.).

disi bunları, salı (kayığı) itme sopası olarak kullanacaktır; ve ölümün öldürücü sularının kendilerine dokunmaması için, her birini, bir kez kullandıktan sonra suya bırakacaktır. Gılgamış Urşanabi'nin dediğini yapar ve sonunda Utnapiştim'in oturduğu yere gelir. Gelir gelmez, Utnapiştim'den, kendisinin böylesine deli gibi ardına düştüğü ölümsüzlüğü nasıl elde ettiğini anlatmasını ister. Bu sorusuna yanıt olarak atası, Gılgamış'a, daha önce gördüğümüz gibi, Tufan öyküsünü anlatır; ve akrep-adamın, Şamaş'ın ve Siduri'nin daha önce kendisine söylediklerini, tanrıların ölümsüzlüğü kendilerine ayırıp, ölümü insanlığın payı olarak kararlaştırdıklarını onaylayan sözler söyler. Utnapiştim, Gılgamış'ın, sonul uyku olan ölüme direnmesi şöyle dursun, ondan çok daha hafif bir uyku basmasına bile direnemeyeceğini gösterir.[a] Gılgamış düşkırıklığına uğramış olarak ayrılmak üzereyken, Utnapiştim, ayrılış armağanı yerine kendisine, yaşlıyı yeniden gençleştirme özelliğine sahip bir bitkiden söz eder; ancak onu elde edebilmesi için denizin dibine dalmasının gerekeceğini söyler.

Gılgamış denizin dibine dalar ve harikalar yaratan bitkiyi yukarı çıkarır. Erek'e dönüş yolu üzerinde, yıkanmak ve giysi değiştirmek üzere bir su birikintisinin yanında mola verir; yıkanıp giysilerini değiştirirken, bir yılan, bitkinin kokusunu alır ve otu kapıp kaçar; giderken de, derisini değiştirerek gerisinde bırakmıştır. Öykünün bu yanı, açıkça yılanın eski derisini atarak yaşamını nasıl yenileyebildiğini açıklama amacı güden bir etiolojik (nedenbilimsel) mitos özelliği göstermektedir. Gılgamış'ın arayışları

a Bkz. *Gılgamış Destanı* (1973 Türkçe baskısı) s. 118-119: Utnapiştim, aradığı ölümsüzlüğü istemek üzere tanrıları toplantıya çağırabilmesi için altı yedi gün boyunca uykuya direnmesi gerektiğini söyleyerek, Gılgamış'ı sınamak ister. Gılgamış, sınavı kabul eder; ama, direnirse de uykuya yenik düşer. Utnapiştim, uyanınca uyuduğunu kabul etmez diye, karısına her gün bir ekmek pişirip başucuna dizmesini söyler. Gılgamış ancak, son somun sıcacık dururken, ilk somunun taş gibi sertleştiği yedinci günde uyanabilecektir (ç.n.).

böylece başarısızlıkla sonuçlanmış olur ve episod, Gılgamış'ı, suyun kıyısına oturmuş şanssızlığına ağlarken sunan bir sahneyle sona erer. Eli boş Erek'e döner; ve destan olasılıkla burada sona erer. Fakat, destanın bugün elimizde bulunan biçimine, onikinci ve sonuncu tabletini oluşturan bir parça daha eklenmiş bulunmaktadır. Profesör Gadd ve Profesör Kramer, söz konusu tabletin, Sümerce aslından doğrudan çeviri olduğunu göstermiş bulunuyorlar. Bu tabletin başlangıç bölümünün, Gılgamış mitosları takımı içinde bulunan bir başka episodun devamı olduğu da gösterilmiş bulunuyor. Bu, "Gılgamış ile Huluppu-ağacı" mitosudur. Bunun, kutsal davul *pukku*'nun kökenini ve onun törensel kullanılışını açıklayan etiolojik bir mitos olduğu besbellidir. Gılgamış ile Huluppu-ağacı mitosuna göre, bir adı da İştar olan İnanna, Fırat kıyısından bir huluppu-ağacı alıp, tahtasından karyolasını ve sandalyesini yapmak amacıyla, onu bahçesine dikmiştir. Düşman güçler onun bu amacının karşısına çıkınca, Gılgamış yardımına gelir. Bu yardımına karşılık teşekkür etmek için Tanrıça ona bir *pukku* ile bir *mikku* verir; *pukku* ağacın tabanından; *mikku,* tepesinden yapılmıştır. Bu iki nesne bilginlerce, sihirli davul ve sihirli davul tokmağı olarak yorumlanmıştır. Geçerken, büyük *lilissu*-davulunun ve onun davul tokmaklarının Akad ritüelindeki rolünün öneminin, bunların yapılışının ve yapılışları sırasında izlenen ritüelin, Thureau-Dangin'in *Rituels accadiens* adlı yapıtında anlatıldığını belirtiverelim. Akad törenlerinde küçük davullar da kullanılmaktaydı; *pukku* böyle bir küçük davul (trampet) olabilir.

Onikinci tablet açıldığında, Gılgamış, her nasılsa, yeraltı dünyasında yiten *pukku*'sunun ve *mikku*'sunun ardından ağlarken gösterilir. Enkidu yeraltı dünyasına inip, yiten bu nesneleri bulup getirmeyi üstlenir. Gılgamış, Enkidu'ya, yakalanıp orada alıkonmaması için uyulması gere-

ken bazı davranış kurallarını anlatır. Enkidu bu kurallardan hiçbirisine uymaz; yakalanır ve yeraltı dünyasında alıkonur. Bunun üzerine Gılgamış, Enlil'den yardım ister, alamaz; daha sonra [ay-tanrı] Sin'den yardım ister, gene alamaz, en sonunda Ea'ya başvurur; Ea, Nergal'e, yerin kabuğunda, Enkidu'nun ruhunun çıkabilmesi için bir delik açmasını söyler; ve "Enkidu'nun ruhu, ölüler dünyasından, yel püfürtüsü gibi dışarı çıkar." Gılgamış, Enkidu'dan, yeraltı dünyasının düzenini ve orada oturanların durumunu anlatmasını ister. Enkidu, Gılgamış'a, sevip kucakladığı bedenin,[a] kurtlar, böcekler tarafından yendiğini ve içine toz toprak dolduğunu söyler. Gılgamış kendisini yerlere atıp ağlar. Tabletin son bölümü fena biçimde zarar görmüş olmakla birlikte, kendilerine uygun gömü törenleri yapılanların yeraltı dünyasında uğradıkları işlemle, böyle bir törenle gömülmeyenlerin acıklı durumları arasında bir karşılaştırma yapıyor görünmektedir.

Gılgamış destanları çemberi bununla sona erer. Bu çemberi, eski Sümer ve Akad mitoslarından ve halk öykülerinden derlenmiş bir öbeğin oluşturduğu açık. İçindeki mitoslardan bazıları ritüel mitosları başlığı altında toplanabilecek türde iken, öteki birçoğu, Mezopotamya inanç ve uygulamaları içindeki çeşitli öğeleri açıklama amacının ürünüdür. Bir bütün olarak Gılgamış Destanı'nın temelinde yatan tema, öteki birçok Akad mitosunun temelinde de karşılaşılan, insan ruhunun ölüm gerçeği karşısında ve ölümsüzlüğü yitirmiş olması durumunda yakınmasıdır.

Adapa Mitosu

Bir başka mitosun temellerinde de aynı tema yatmaktadır; ve bu, bir fragmentinin Mısır'daki Amarna arşivlerinde

a Gılgamış ile Enkidu arasındaki eşcinsel sevgi bağına değinilmektedir; bu ilişki Destan'ın başında (bkz. *Gılgamış Destanı*, 1973 Türkçe baskısı, s. 72) daha açık olarak belirtilmiş bulunmaktadır (ç.n.).

bulunmasına bakılırsa, Mezopotamya'nın sınırları ötesindeki ülkelerde de tanınan bir mitos olsa gerek. Mitosun kahramanının adı olan "Adapa" sözcüğünün Asur tarihi bilgini Ebeling tarafından İbrani "Adem" adının Asurlu karşıtı olarak yorumlanmasına dayanılarak, söz konusu öykü, "ilk insan" hakkındaki bir mitos olarak da görülebilir. Bu mitosa göre, Adapa, bilgelik tanrısı Ea'nın oğlu; Babilonya kentlerinin en eskisi olan Eridu'nun rahip-kralı idi. Ea, Adapa'yı, "insanın örneği" olarak yaratmış ve ona bilgelik vermiş, ama bitimsiz yaşam vermemişti. Rahiplik görevlerinin neler olduğu anlatılmıştı ve bunlardan birisi tanrıların sofrasına balık sağlamaktı. Bir gün, balık tutarken, Güney Yeli esip kayığını devirdi. Adapa buna öfkelenerek Güney Yeli'nin kanadını kırdı; öyle ki, Güney Yeli yedi gün esemedi. Yüce tanrı [baştanrı] Anu, yelin esmediğini gördü ve nedenini araştırması için ulağı İlabrat'ı gönderdi. İlabrat dönüp Anu'ya Adapa'nın yaptığı şeyi söyledi. Bunun üzerine Anu, Adapa'nın önüne getirilmesini buyurdu. "Göklerde olup biten her şeyi bilen" Ea, oğluna, Anu'nun karşısına çıkarken nasıl davranması gerektiğini öğretti. Adapa'ya üzerine bir yas giysisi geçirmesini ve saçı başı darmadağınık olarak görünmesini söyledi. Göğün giriş kapısına vardığında, kapıyı iki tanrının, Tammuz ile Ningizzida'nın beklediğini görecekti. Kendisine ne istediğini ve niçin yas tuttuğunu soracaklardı. Onlara, yeryüzünde yok olan iki tanrının yasını tuttuğunu söylecekti ve onlar bu tanrıların kimler olduklarını sorduklarında, "Tammuz ile Ningizzida" yanıtını verecekti. Gururları okşanan iki tanrı, Anu'ya Adapa hakkında olumlu şeyler söyleyecekler ve kendisini yüce tanrının karşısına çıkaracaklardı. Ea, oğlunu, Anu'nun karşısına çıktığında, kendisine "ölüm ekmeği" ve "ölüm suyu" sunulacağı yolunda da uyarmıştı; bunları kabul etmemeliydi. Kendisine aynı zamanda bir gömlek ve koku yağı sunulacaktı ki, işte bunla-

rı kabul etmeliydi. Adapa'nın tüm bu uyarılara özenle uyması gerekliydi.

Önce her şey, Ea'nın önceden söylediği gibi (iyi) gitti; Adapa giriş kapısında bekleyen tanrıların sevgisini kazandı ve kendisine olumlu gözlerle bakan Anu'nun karşısına çıkarıldı; Anu onun, Güney Yeli'ne olanlar hakkındaki açıklamasını da kabul etti. Sonra Anu [mecliste] toplanan tanrılardan Adapa'ya ne yapılması gerektiğini sordu; ve olasılıkla Adapa'ya ölümsüzlük verilmesi düşüncesiyle, kendisine "yaşam ekmeği" ve "yaşam suyu" sunulmasını buyurdu. Babasının öğütlerini anımsayarak Adapa, bunları almayıp, kendisine verilen gömleği giydi ve verilen yağdan süründü. Bu davranışı karşısında Anu güldü ve niçin böylesine acayip davrandığını sordu. Adapa, babası Ea'nın öğüdüne uyarak, kendisine verilen şeyleri almadığını açıklayınca, Anu, Adapa'ya, bu yaptığıyla kendisini ölümsüzlük armağanından yoksun etmiş olduğunu bildirdi. Tabletin sonu kopuktur; ama Anu, Adapa'yı, belli bazı üstünlüklerle ve bazı zayıflıklarla yeryüzüne geri göndermiş görünür. Eridu kenti, ödenmesi gereken feodal yükümlülüklerden bağışlanacak ve rahiplerine özel onur dereceleri verilecekti; ne var ki, sağlık tanrıçası Ninkarrak'a, insanların uğrayacakları kazaları ve hastalıkları iyileştirme görevi verilmiş de olsa, insanlığa düşen payda, kazalar ve hastalıklar da olacaktı.

Bu dikkate değer mitosta birçok ilginç nokta bulunmaktadır. Bu tür mitoslarda sık sık, ölümsüzlük şansının yitirilmesi, tanrılardan birinin ya da ötekinin kıskançlığının ürünü olarak gösterilir ve tanrıların ölümsüzlüğü kendilerine ayırdıkları söylenir. Adapa mitosundan aynı zamanda, Tammuz'un ortalıktan yitişinin Sami mitolojisinin sık karşılaşılan bir öğesi olduğunu anlıyoruz. Tanrıların mitosun kahramanına sundukları giysi motifi ile, ileride İbranilerin [Cennetten] Düşüş öyküsünde, Yehova'nın

Adem'e ve Havva'ya deri giysiler vermesi arasında bir bağlantı görülebilir. Mitosta, Eridu'nun eski rahiplerinin feodal ödentilerden bağışlanmış olmaları yolundaki özel ayrıcalığın kökenini açıklama gibi, etiolojik bir öğe de bulunmaktadır.

Etana ile Kartal Mitosu

Mezopotamya silindir mühürlerinin birçoğunda, mitoslarda geçen olaylarla ilgili olabilecek sahneler işlenmiş bulunmaktadır. Bunlardan bazılarının "Gılgamış'ın işleri"ni gösterdikleri düşünülmüşse de, söz konusu figürlerden pek azının kesin denebilecek biçimde Gılgamış olduğu saptanabilmiştir. Etana mitosunun, çok eski bir mühürde gösterildiği gibi, bir mühre işlendiği kesin olarak saptanabilecek nitelikte olması, özel bir ilgi toplamıştır.[18] Erken dönem Sümer Kral-listelerinde, Tufan'dan sonraki ilk hanedan, efsanesel Kiş hanedanı olup, Kiş kenti hanedanının onüçüncü kralının adı, göğe çıkan çoban Etana olarak verilmiştir. Söz konusu mühürde, bir kartalın sırtında yerden yükselen bir figür görülürken, yerde, koyunlar otlamakta, iki köpek havalanan kişiye aval aval bakmaktadır.

Buraya dek ele alıp incelediğimiz mitosların birçoğunda karşılaşılan motif Etana mitosunda farklı bir biçimde, bu kez ölüm yerine doğum ile ilişkilendirilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir toplumdan ötekisine geçmesi süreci içinde mitos, "kartal ile yılan" adıyla bilinen bir halk öyküsüyle iç içe geçmiş olarak işlenmiştir. "Etana ile Kartal" mitosu, Tufan'dan sonra, bir kralın rehberliğinden ve çobanlığından yoksun insanlığın içinde bulunduğu durumun anlatılmasıyla açılır. Krallığın alametleri olan asa, taç, tiara[a] ve çengelli çoban sopası, gökte Anu'nun önüne getirilmiştir. Daha sonra, yazgıya karar veren tanrılar topluluğu

a Külah (ç.n.).

olan büyük Anunnaki, krallığın gökten yere indirilmesine karar verir. Buradan, atanan kralın Etana olduğu sonucu kolaylıkla çıkarılabilir. Ancak, krallığın sürekliliğini sağlamak için bir varis gerekli iken, Etana'nın oğlu bulunmamaktadır. Etana'yı her gün Şamaş'a kurban sunarken ve tanrıdan kendisine bir varis bağışlaması için yakarırken görüyoruz. Şamaş'a "Ey Tanrı, ağzından olurun çıksın, bana doğum otunu[a] bağışla, bana doğum otunu göster; üzerimdeki yükü kaldır, ve benim için bir ad (ün) yap" demektedir. Şamaş, krala, dağı aşmasını, orada bir çukur göreceğini ve çukurun içinde tutuklu bir kartal bulacağını söyler. Kartalı serbest bırakacak ve kartal kendisini doğum otuna götürecektir.

Bu noktada mitosa, "kartal ile yılan" halk öyküsü sokuşturulur. Öyküye göre, olayların başında kartal ile yılan ağırbaşlı bir dostluk andı içerler. Bir ağacın tepesinde kartalın yuvası ve içinde yavrusu varken, yılan ile yavrusu ağacın dibinde yaşamaktadır. Birbirlerinin yavrularını korumayı ve onlara yiyecek sağlamayı üstlenirler. Bir süre için her şey yolunda gider. Ne var ki, kartalın yüreğine kötülük düşer ve andını bozar; yılan uzakta avlanırken, onun yavrusunu yutar. Yılan dönüp evini bomboş bulunca, "andbozan"dan öcünü alması için Şamaş'a başvurur. Şamaş kendisine, kartalı nasıl tuzağa düşüreceğini, kanatlarını nasıl kıracağını ve onu bir çukura nasıl kapatacağını anlatır. İşte kartal bu çukurda yatmakta, hiçbir sonuç alamadan, acınacak bir durumda, Şamaş'ı yardıma çağırıp durmaktadır. Bu sırada, Şamaş'ın gönderdiği Etana gelip, kartalı salıverir; kartal da, yaptığı bu yardıma karşılık bir minnet borcu olarak, onu, kendisinden doğum otu elde edebileceği İştar'ın tahtına götürmek üzere göğe taşımaya söz verir. Öykünün silindir mühürde gösterilen anı burasıdır. Mitos, yeryüzünün küçülüp görünmez olurken, gök-

a İngilizce çeviride *plant of birth*: "doğum bitkisi" biçiminde (ç.n.).

yüzüne çıkışın aşamalarını, canlı bir biçimde anlatmaktadır. Tablet, göğe yükselişi anlatan bu betimlemenin ortasında kırık durumdadır; gene de, kral-listesinde Etana'nın oğlu ve ardılı olan kimsenin adının da bulunmasına bakarak, mitosun mutlu son ile bitmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Kartal ile yılan halk öyküsünün içinde, bu tür yazının en eski öğelerinden birinin bulunduğunu belirtmeliyiz. Söz konusu öğe, kartalın çocuklarından en küçüğünün, bilge biri ve andını bozmasının tehlikelerine karşı babasını uyaran kişi olarak gösterilmesidir. Gılgamış Destanı'nda cenaze törenlerinin ipuçlarıyla karşılaşılmasına benzer biçimde, Etana ile Kartal mitosu, temelinde doğum ritüelinin bulunduğunu düşündürmektedir.

Zu Mitosu

Silindir mühürler üzerine işlendiği saptanabilen az sayıdaki mitostan biri de Zu mitosudur.[19] Bu mitos aynı zamanda, daha önce sık sık karşımıza çıktığını gördüğümüz yaşam ve ölüm temasının bir başka yönünü de temsil etmektedir. Zu, mühürlerde kuşa benzer bir figürle gösterilmektedir. Frankfort ona "kuş-adam" der; ama Zu daha çok, küçük tanrılardan biri, olasılıkla bir yeraltı dünyası tanrısı, büyük tanrıların (Tiamat'ın canavar dölleri türünde) bir düşmanı olarak yorumlanır. Adı ritüel kitaplarında sık sık karşımıza çıkar ve her keresinde büyük tanrılarla çatışma içinde gösterilir. Bu mitosun bir başka teması, Etana mitosunda da karşılaşılan düşünce, Akad krallığının önemi ve kutsal niteliğidir.

Orası burası kopmuş durumda olan elimizdeki mitos, Zu'nun krallığın göstergeleri olan nesneler arasında sayılan yazgı tabletlerini çaldığını bildiren satırlarla başlar. Yaratılış Destanı'nda, Marduk'un yazgı tabletlerini Kingu'dan zorla aldığını ve böylece tanrılar üzerinde üstünlük kurdu-

ğunu daha önce görmüştük. Zu mitosunda, Zu'nun onları Enlil'den, bu tanrı yıkanırken çaldığı ve onun dağına doğru uçtuğu söylenir. Gökte tanrılar korkudan dehşete düşmüş durumdadırlar ve kurulda Zu'yu ortadan kaldırıp yazgı tabletlerini geri almak görevinin kime verileceğini görüşürler. Bu sahne, tüm olarak, Yaratılış Destanı'ndaki benzeri sahneyle büyük bir koşutluk göstermektedir. Görevi üstlenmesi için çeşitli tanrılara başvurulur, ama hiçbiri üstlenmek istemez; sonunda Gılgamış'ın babası Lugalbanda'nın, söz konusu özel görevi alarak, Zu'yu öldürdüğü ve yazgı tabletlerini geri aldığı görülür. Asurbanipal'in bir ilahisinde, Marduk'tan "Zu'nun kafasını kıran" tanrı olarak söz edildiğini biliyoruz.

Ritüel açıklamaları olarak bilinen metinlerden birinde, Babilonya Yeni Yıl Şenliği ritüellerinin bir parçası olan bir koşudan söz edilir; ve bu koşunun, Ninurta'nın Zu'yu yenişini canlandırdığı yorumunda bulunulmuştur. Thureau-Dangin'in *Rituels accadiens* adlı yapıtında çevirdiği kutsal *lilissu*-davulu'nun yapılışı ritüelinde, bir kara boğanın öldürülmesi yer alır ve boğa öldürülmeden önce, rahip boğanın her bir kulağına bir afsun okumaktadır. Boğanın sağ kulağına okunan afsunda, kurban edilecek hayvana "gökyüzü otlaklarını çiğneyen Büyük Boğa" adıyla seslenilirken, öteki kulağına "Zu'nun Dölü" denir. Bu da, bu garip mitosun, Babilonya'nın ritüel geleneklerinde önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir.

Akad mitosları konusunu burada sona erdirmeden önce, anlatılanlara, bir küçük ama ilginç mitos daha eklenebilir. Bu mitos, mitos malzemesinin nasıl alınıp, kötülüğe karşı koruyucu *(apotropaic)* afsunlarda ve cin çıkarmada nasıl kullanılabildiğinin bir örneği olarak gösterilebilir. Tammuz mitosu bu yolda bol bol kullanılmıştı; şimdi vereceğimiz örnekte ise, Yaratılış mitosu kullanılmaktadır.

Kurtçuk ve Diş Ağrısı

Babilonyalılar, deltada oturanların yakalandıkları çeşitli hastalıkların kötü ruhların saldırılarının, büyücü erkeklerin ve büyücü kadınların ürünü olduğuna inanıyorlardı. Bu durumda, bedensel hastalıklarda, zamanın bilinen iyileştirme yolları kullanılırken, sağaltma işlemine genellikle bir ya da birkaç afsunun okunması da katılırdı. Aktaracağımız afsun sonuna konan notta, bunun, tarifedeki sağaltma işlemi tamamlandıktan sonra hastanın üzerine üç kez okunması gerektiği belirtilmektedir. Aşağıdaki parça [Pritchard'ın derlediği] *The Ancient Near Eastern Texts* adlı yapıtın 100. sayfasında bulunan Speiser'in çevirisinden alınmıştır:

Anu göğü yarattıktan sonra,
Gök yeri yarattı,
Yer ırmakları yarattı,
Irmaklar kanalları yarattı,
Kanallar bataklığı yarattı,
Ve bataklık kurtçuğu yarattı.
Kurtçuk ağlayarak Şamaş'ın önüne çıktı,
"Sen bana yiyeceğim olarak ne vereceksin?
Sen bana emmem için ne vereceksin?"
"Sana olgun incir vereceğim,
Ve kayısı vereceğim."
"Bana ne yararı olur, olgun incirin
Ve kayısının?
Beni alıp kaldır ve dişlerin arasında
Ve diş etlerinin arasında oturmamı sağla!
Dişin kanını sorayım,
Ve dişin etlerini,
Dişin köklerini kemireyim!
*İğneyi batır ve ayağını yakala**
"Böyle söylediğin için, Ey kurtçuk!
Ea seni vursun,
Elinin [tüm] gücüyle!"

* Bu, dişçiye verilen yönergedir.

BİRİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

1 Pritchard, J. B. (der.) *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* s. 52 vd.
2 Witzel, M., *Tammuz Liturgien und Verwandtes.*
3 Kramer, S. N., *Sumerian Mythology,* s. 61.
4 Pritchard, J. B., *age,* s. 44.
5 Frankfort, H., *The Intellectual Adventure of Ancient Man,* s.138.
6 Kramer, S. N., *age,* s. 102 vd.
7 Smith, S., *Early History of Assyria,* s. 334.
8 Pritchard, J. B. *age,* s. 108.
9 *age,* s.107.
10 *Kitabı Mukaddes,* "Hezekiel", 8:14.
11 Frankfort, H., *age,* s. 171.
12 Pritchard, J. B., *age,* s. 88.
13 *age,* s. 94.
14 *age,* s. 72.
15 Smith, S., *age,* s. 35.
16 Pritchard, J. B., *age,* s. 87.
17 *age,* s. 90.
18 Frankfort, H., *Cylinder Seals,* s. 138-139 ve Tablo XXIV h.
19 *age,* s. 132 ve Tablo XXIII f.

İkinci Bölüm

Mısır Mitolojisi

Mısır mitolojisi ile Sümer ve Akad mitolojileri arasında temelde bazı benzerlikler bulunmakla birlikte, farklılıklar daha göze çarpıcı ve daha önemlidir. Her iki uygarlığın mitolojilerinin içinde geliştikleri fiziksel koşullar arasında yüzeysel bir benzerlik vardır. İki ülke de ırmak vadileri içinde uzanır ve ikisinin yaşam biçimine de, büyük ölçüde ırmaklarının karakteri egemen olmuştur. Çok geniş çöllere yakın oluşları da, iki ülkenin mitolojileri üzerine damgasını basmış bulunmaktadır.

Ancak, Mısır'ın büyük ırmağının, kaynaklarından çıkıp denize dökülene dek biçimlenişi ve davranış biçimi, Dicle-Fırat ırmak sistemininkinden tümüyle farklıdır. Nil yatağının aldığı biçim Mısır'ı, Vadi ve Delta olmak üzere iki bölüme ayırır. Birinci çavlandan Memfis'e, yani bugünkü Kahire'ye kadar Nil, Libya platosundaki büyük fayın dimdik yarmaları arasında, eni altı mil ile on iki mil arasında değişen dar bir alüvyonlu toprak şeridini sulayarak, beş yüz millik bir yolu geçer. Memfis'in kuzeyinde, görünüm birden bire değişir. Kayalıklar birbirlerinden ayrılır

ve vadi, uzunluğu altmış mil, bir yay oluşturan eni ise dört yüz mil tutan büyük bir yelpaze gibi yayılır; ve Nil, bu deltayı geçerken sayısız kollara ayrılarak, sularını Akdeniz'e boşaltır. Fransız bilgini Moret "Böylece doğa, bir Akdeniz Mısır'ı ve bir Afrika Mısır'ı yaratmıştır. Mısırlıların koydukları adla bu "İki Ülke" arasındaki fark, ülkenin mitolojisinin tarihi üzerine ve insan tarihi üzerine belirgin bir damga basacak kadar büyüktür"[1] demiştir. Mısır mitolojisini anlatmaya başladığımızda, Yukarı Mısır ülkesi ile Aşağı Mısır arasındaki bu farklılığın ne kadar derin olduğunu ve "İki Ülke"yi birleşmiş bir monarşi durumuna getiren güçlerin izlerini, Mısır inanç ve uygulamalarının hemen her yönünde göreceğiz. Nil'in taşkın sularının dağıtımının bir merkezden yapılmasını gerektiren yaşamsal zorunluluk, Mısır'da birleşmiş bir krallığı, Sümer ve Akad'ın kent devletlerinin, Birinci Amorit Hanedanı yönetiminde bir tür birlik oluşturmaya zorlanmalarından çok önce ortaya çıkmış bulunuyordu.

Bu yüzden, Mısır'da krallık, Sümer'in ve Akad'ın kent devletlerinde karşılaşılandan çok farklı bir biçim aldı. Sümerliler, Etana mitosunda gördüğümüz gibi, "krallık gökten yere gönderildi" sözleriyle dile getirilen bir inanca sahiptiler. Sümer kralları, ve daha sonra Babilonya ve Asur kralları, kendilerini tanrıların seçip atadıklarını ileri sürdüler. Ritüellerde, tanrıların temsilcileri gibi davrandılar; ve bazı örneklerde, öldükten sonra tanrılaştırıldılar. Ama Mısır'da kral, tanrının temsilcisi değildi, kendisi tanrı idi. Yaşarken tanrı Horus idi ve öldüğünde, ölüler tanrısı Osiris oluyordu. Dolayısıyla, Mısır mitoslarının önemli bir bölümü, krallıkla ve Osiris-Horus çemberiyle ilgilidir. Mısırlının kafasını, mumyalama ve mumyalamaya eşlik eden mitoslar, ritüeller gibi benzersiz bir gelişmeye yol açan sonuçlarıyla, ölüme ve ötedünya yaşamına takmış olması, Osiris kültüyle ve bu kültün mitolojisiyle sımsıkı bağlantılıydı.

Bir de, Osiris kültüyle yan yana görülen, olasılıkla kökeni daha eskiye dayanan güneş-tanrı Re kültü vardı; ve Re'nin çevresinde de bir başka mitoslar çemberi oluşmuştu. Bu iki kültün, zamanla birbirlerine iyice karışarak gelişmeleri, Osiris mitosları ile güneş-tanrıya ilişkin mitosların da karıştırılıp birleştirilmelerine vardı.

Mısır dininin odağındaki üçüncü öğe, Mısır yaşamının her yönünü derin bir biçimde etkileyen Nil idi. Mısır'ın ırmağına bir tanrı gibi tapınıldı ve Nil, Mısır ritüellerinde ve mitolojisinde, Sümer ve Akad ülkesi ırmaklarında benzeri görülmeyen bir yere sahipti. Mısır dininin son derece akışkan, değişken oluşu ve mitosların ve çeşitli tanrıların birbirleriyle karışmalarının yarattığı bulanıklık, Mısır mitolojisinin net bir tasvirini sunmayı güçleştirmektedir. Bu durumda, sunuşumuzun o ya da bu tür bir düzene sahip olabilmesi için, Mısır mitoslarını yukarıda sözü edilen üç başlık altında, Osiris ile, Re ile ve Nil ile ilişkili mitoslar biçiminde gruplandıracağız.

OSİRİS MİTOSLARI

Osiris figürünün çevresinde örülen karmaşık ritüeller ve mitoslar sisteminin temelinde üç tema yatmaktadır. Bunlardan birincisi, siyasal öğedir. Osiris ile oğlan kardeşi Set arasındaki çatışmanın mitosu, sonunda Yukarı Mısır ile Aşağı Mısır'ı birleşmiş bir monarşi altında toplayan savaşımın aşamalarını yansıtır. İkinci olarak, Osiris mitoslarının içinde bir toplumsal öğe bulunur. Osiris bir bitkiler dünyası tanrısıdır. Tammuz gibi Osiris de, ölen bitkiler dünyasıyla birlikte ölen ve bu dünya ile birlikte yaşama yeniden dönen bir "ölen ve dirilen tanrı" konumundadır. Üçüncü olarak, Osiris mitoslarının içinde bir eskatalogya öğesi vardır. Osiris, Khet-Amenti, yani "yeraltı dünyasının efendisi"

olan bir tanrıdır. Öteki dünyaya alınan ruhların yazgısının ne olacağına karar veren bir yargı kurulunun başkanıdır ve bu yönüyle mumyalamaya ilişkin karmaşık ritüellere, onlardan ayrı değerlendirilemeyecek derecede bağlıdır.

Osiris mitosunun ana çizgileri, Plutarkhos'un *De Iside* adlı yapıtında verilmiş bulunmaktadır; ve Plutarkhos'un ilgili açıklamalarının, "Piramit Metinleri" türünden eski Mısır kaynaklarından çıkarılmış olduğu noktası üzerinde, genellikle görüş birliği vardır. Plutarkhos'un söz konusu açıklamalarına göre Osiris, eski Mısırlılara tarım ve metal işleyiciliği zanaatlarını öğreten bir kültür kahramanı idi. Mitosda Osiris, yer-tanrı Geb'in oğludur; kızkardeşi ve karısı, Mısır'ı birlikte yönettiği ve yaptığı hayırlı işlerde kendisine yardımcı olan tanrıça İsis'tir. Yönetiminin yirmi sekizinci yılında Osiris, Plutarkhos'un tanrı Set için kullandığı ad ile kardeşi Typhon tarafından öldürülür. Bir şölende Set, yetmiş iki nifakçı yoldaşıyla birlikte, Osiris'i, kendisinin bir sandığa kapatılmasına izin vermesi yolunda bir jestte bulunmaya kandırır ve sandık daha sonra Nil'e atılır. Sandık ırmakta aşağı doğru yüzürken Tanis boğazından[a] geçerek Akdeniz'e çıkar ve Biblos'a varır. Osiris'e, "Piramit Metinleri"nde "boğulmuş kişi" denmesi bu yüzdendir. Üzüntüler içinde kocasını aramaya başlayan İsis, sandığı Biblos'da bulur ve kocasının cesedini bir tabut içinde Buto'ya getirir. Plutarkhos'un anlattığı biçimiyle mitosa göre, içinde Osiris'in bedeninin bulunduğu sandık Biblos'da karaya oturduğunda, sandığın çevresinde bir firavun inciri ağacı[b] gelişip büyüyerek onu içine almıştır. Biblos kralı bu ağacın büyüklüğüne ve güzelliğine hayran kalarak, onun kesilmesini ve sarayında sütun olarak kullanılmasını buyurmuştur. Sütunu bulan ve içinde ne bulunduğunu anlayan İsis, onu Biblos kralından istemiştir. Bundan sonra mi-

a İng. *Tanitic mouth* (ç.n.).

b *Ficus sycmorus* (ç.n.).

tosta, Set'in ay ışığında avlanırken, içinde Osiris'in bedeninin bulunduğu tabutu nasıl bulduğunun Osiris'in cesedini nasıl parçalara ayırıp, parçalarını tüm Mısır ülkesine nasıl saçtığının anlatılmasına geçilir. İsis, bir kez daha arama işine girişir ve bir *oxyrhynchus* balığının yuttuğu *membrum vrile*[a] dışında, oraya buraya dağılmış tüm parçalarını bulur. Bulduğu uzuvları bir araya getirir ve kız kardeşi tanrıça Nefitis'in yardımıyla ceset üzerinde yaptığı sihirsel törenler sonunda, onu yeniden yaşama döndürür. Bununla birlikte dirilen Osiris, yeryüzünde kalmaz, "batı bölgesi" denen yerin, yani bedenden ayrılan ruhların gittiği bölgenin kralı olur. Mitosun bundan sonraki bölümü, Osiris'in öcünün, oğlu Horus tarafından alınmasıyla ilgilidir. Buna göre İsis, sihirsel yollarla, ölü Osiris'ten Horus'a gebe kalmanın yolunu bulmuştur. Mısır sanatında genellikle bir lotus çiçeği tomurcuğu üzerine oturmuş çocuk biçiminde gösterilen küçük Horus, kendini, babasının öcünü almaya ve kendisinin Osiris'in yasal oğlu olduğunu kanıtlamaya adar. Piramit Metinlerindeki çeşitli parçalarda Horus ve yandaşlarıyla Set ve yandaşlarının uzayıp giden kavgaları anlatılır. Horus ile Set arasındaki savaşta, Horus bir gözünü yitirir; bu, mitosta, ayın görünmeyiş dönemini temsil eden göksel bir öğe niteliğindedir. Aşağıdaki parçada ise Horus'un Set'i yenişi anlatılmaktadır:

"Ey Osiris, Horus geldi ve seni kucaklıyor. Horus, Tot'un, seni bırakıp Set'in yandaşlarının arkasına düşmesini sağladı; ve onları sana, bağlı olarak getirdi. Set'in yüreğini yıldırdı; çünkü sen ondan büyüksün; ondan daha önce doğdun; senin erdemin onunkini aşar. Geb, senin değerini anladı ve seni yerine yerleştirdi. Horus, tanrıların sana katılmalarını sağladı, ve seninle kardeşçe olmalarını sağladı. Tanrıların senin öcünü almalarını sağladı. Bunun üzerine Geb, çarığını düşmanının, senden uzaklara kaçan düşma-

a Üreme organı (ç.n.).

nının başına fırlattı. Oğlun Horus onu vurdu; kendi gözünü onun elinden alıp kurtardı ve onu [gözü] sana verdi; senin ruhun onun içindedir; gücün onun içinde. Horus, senin düşmanlarını yakalamanı sağladı; ki senden kaçamasınlar. Horus, Set'i kıskıvrak yakaladı ve onu senin altına koydu; ki seni taşısın ve senin altında titresin. Ey Osiris, Horus öcünü aldı."[2]

Aynı kaynakta bulunan başka parçalar, Osiris'in Geb'in başkanlığını yaptığı tanrılar mahkemesinde ileri sürdüğü kanıtları, Horus'un yasal çocuğu olduğunu duyurmasını ve Horus'a, tanrıların kararıyla Yukarı Mısır'ın krallığının verilmesini anlatır. Osiris - Horus mitosu ana çizgileriyle böyledir. Ne var ki, bu, Akad Yaratılış Destanı'ndan farklı olarak, hiçbir yerde tek bir yazın oluşturacak biçimde parçaları bir araya getirilmiş bir mitos değildir; çeşitli kaynaklardan derlenerek bir araya toplanması gereken bir mitostur. Yukarıda sözü edilen göksel öğeye [ayın görünmeyiş nedenine] ek olarak mitos, Yukarı Mısır ile Aşağı Mısır arasında, birbirlerine üstünlük kurma yolunda girişilen ve iki bölgenin tek bir krallık altında birleştirilmesiyle sonuçlanan uzun savaşımı da yansıtmaktadır. Mısır toplumunun, başlangıçtaki bu ikili niteliği, Mısır anayasasında [Mısır siyasal düzeninde] birçok yoldan korunmuş bir özellik olup, Firavun'un törenlerde Yukarı Mısır'ın beyaz; Aşağı Mısır'ın kırmızı tacından oluşan birleşmiş bir taç giymesinde sembolik olarak yansıtılır. Bir etiolojik öğe olarak, mitosta, kralın kızkardeşiyle evlenmesi gibi, Mısır'da Ptoleme dönemine ve monarşinin sonuna kadar varlığını sürdüren bir kurumu açıklama çabasının bulunduğunu belirtmeliyiz. Aynı zamanda bu mitosun birçok öğesinin ritüellerde temsil edildiğini de (canlandırıldığını da) belirtmek gerek. Osiris'in dirilişi, mitostaki firavun inciri ağacını temsil eden *dijet*-ağacı yetiştirme töreninde uygulanan ritüelde canlandırıldı. Ayrıca, Atir ayında kadınlar, balçıktan Osiris

heykelcikleri yapıp, Osiris'in boğuluşunu temsil etmek üzere, onları Nil'e attılar.

GÜNEŞ-TANRI RE MİTOSLARI

Mısır'da güneş-tanrı Re kültü, ritüelde ve mitolojide, Sümer'de ve Akad'da olduğundan çok daha önemli bir yere sahip oldu. Mezopotamya'da [güneş tanrı] Şamaş, adaletin bekçisiydi, ama hiçbir zaman üç büyük tanrıdan biri durumuna gelemediği gibi, yaratılış mitoslarında herhangi bir role de sahip olmuş değildi. Ama Mısır'da güneş-tanrı Re, tarih geleneğine göre, Mısır'ın ilk kralı olduğu gibi, "Atum" adıyla dünyanın yaratıcısı olarak biliniyordu. Heliopolis, [güneşkent][a] adının da gösterdiği gibi Re kültünün en önemli merkeziydi ve olasılıkla Osiris kültü ile güneş-tanrı kültünün karışıp birleşmesi, Eski Krallık döneminde burada gerçekleşmişti. Mısır tarihinde, Firavunların törensel titrlerinin içine yazıldıkları kartujlarda[b] kralın Re'nin oğlu olduğunu gösteren bir taht adının bulunmasının nedeni budur. Heykeli üzerinde, Firavun Khafre'nin başını korurken gösterilen Horus-Şahin,[3] Horus'un Re ile özdeşliğini ve krallığın Re ile bağlantısını gösterir. Re kültü ile birleşmiş Osiris - Horus mitolojisinin aynı zamanda, kimin tahta çıkacağını ve taç giyme töreninin nasıl yapılacağını belirlediğini görürüz. III. Tutmosis'in ölümü ve yerine tahta II. Amenhotep'in geçmesi şöyle anlatılır:

---

a Mısır kentlerinin böyle "Yunanca" adlarıyla verilmesi geleneği, Mısır hakkındaki bilgimizi, hiyerogliflerin çözülmesinden önce, Herodotos gibi Yunan yazarları kanalıyla edinmemize ve Makedonya imparatorluğu zamanıyla, Büyük İskender'in ölümünden sonra generalleri arasında bölüşülen imparatorluğun Ptoleme'ye düşen bölümü olan Mısır'da kurulan Ptoleme krallığı zamanında, Yunanca'nın devlet dili olmasıyla birlikte yer adlarının da Yunanca'ya çevrilmiş bulunmasına dayanmaktadır (ç.n.).

b Hiyeroglifte içine firavunların adlarının yazıldığı ovalsi çerçeve çizgileridir (ç.n.).

Kral Üçüncü Tutmosis göğe çıktı.
Güneş kursu ile birleşti;
Tanrının bedeni onu, yarattığını içine aldı.
Ertesi sabah tan yeri ağardığında,
Güneş kursu parlayarak göründü,
Gök aydınlandı,
Kral İkinci Amenhotep babasının tahtına oturtuldu.[4]

Ölen kralın tanrı Osiris durumuna geldiğini daha önce belirtmiştik; burada verdiğimiz metin, onun aynı zamanda Re ile birleştiğini göstermektedir. Re mitolojisi ile Osiris mitolojisinin tümüyle birbirlerine karıştıkları besbelli. Bununla birlikte, Güneşe ilişkin mitolojinin, Osiris mitosu ile karışmayan bazı öğeleri vardır.

Mısır Yaratılış Mitosları

Mısır dininin, hakkında daha önce konuştuğumuz kaypaklığından dolayı, yaratılış mitosu birçok biçime girmiştir. Ama tüm biçimlerinin altında, Nil'in taşkın sularının çekilirken bıraktığı mil üzerinde güneşin etkisi temel deneyimi bulunmaktadır. Bir canavarın öldürülmesine ilişkin, daha sonra üzerinde duracağımız bir Mısır mitosu bulunmakla birlikte, bu mitos, Akad Yaratılış Destanı'nda görülenden farklı olarak, yaratılış ile ilişkilendirilmiş değildir. Daha sonra Heliopolis ve Memfis teolojilerince değiştirilmiş olan Mısır Yaratılış mitosunun en eski biçiminde, güneş-tanrı Atum-Re, ilksel tepeciğin üzerine oturmuş, "izleyicileri olan tanrıları" var ederken gösterilir. Atum'un kendisi ise, ilksel okyanus Nun'dan çıkıp yükselirken (doğarken) sunulur. Yaratılış mitosunun Orta Mısır'daki Hermopolis'e ait biçiminde Atum, Ogdoad'ların eylemlerinin bir sonucu olarak doğmuştur. Dört yılan ve dört kurbağa olarak hayvan biçimli [tanrılar] oldukları düşünülen Ogdoad'lar, ilk-

sel kaosu temsil etmektedirler. Adları: Nun ile eşi Naunet; Kuk ile Kaulet; Huh ile Haulet ve son olarak, Amon ile Amonet'tir. Atum, sulardan çıkarak, bu kaos öğelerini düzene sokar; öyle ki bunlar metinlerde, kendilerine düşen etkinlik alanlarında işlev gösteren tanrılar olarak görünürler. Mitosun, Piramit Metinlerinde verilen erken biçimlerinden birinde, Atum, kendisini döllerken ve hava olan Şu ile nem olan Tefnut'u üretirken gösterilir; bu çiftin birleşmesinden yer-tanrı Geb ile gök-tanrıça Nut çıkar; burada Heliopolis teolojisi, mitolojiye Osiris grubunun kişilerini sokmaktadır; ve Geb ile Nut'un birleşmesinden, Osiris ile İsis yanı sıra, Set ile Nefitis'in doğdukları bildirilerek, "Heliopolis Dokuzlusu" *(Ennead)* tamamlanmış olmaktadır.

Yaratılış mitosunun bir başka biçimi, Memfis'in, Mısır'ın ilk hanedanlarının[a] yeni başkenti olarak taşıdığı önemi gösterme çabasından doğmuştur. Ptah, Memfis'in yerel tanrısıydı ve mitosun bu biçiminin içinde yazılı bulunduğu belgeye verilen ad ile "Memfis Teolojisi", yaratış eylemlerinde önderliği Ptah'a vererek, Heliopolis Dokuzlusu'nda değişiklikler yapmıştır. Bu anılmaya değer metnin yaratılışla ilgili parçasında, Ptah, ilksel okyanus Nun ile eşitleştirilir, ve tanrısal "sözü" ile, Atum'u ve Heliopolis Dokuzlusu'nun tüm öteki tanrılarını var eden tanrı olarak sunulur. Memfis Teolojisi'nin temel inancı olduğu söylenebilecek düşünce ise, metnin aşağıya alınan parçasında kısaca özetlenmiş bulunmaktadır:

> Büyük taht üzerindeki Ptah,
> Ptah-Nun, Atum'a baba olan baba;
> Ptah Naunet, Amun'u doğuran ana;
> Büyük Ptah, odur Dokuzlunun yüreği ve dili
> Tanrıları doğuran (Ptah)[5]

a Mısır tarihinde Birinci Hanedan'dan önce de bir "Hanedanlar Öncesi" krallık dönemi vardır (ç.n.).

Mısırlı'nın somut düşünüş biçiminde, yürek ve dil, yaratıcının özellikleri olan düşünceyi ve konuşmayı temsil ederler ve Horus ile Tot olarak tanrılaştırılmışlardır. Ptah, düşüncesiyle ve sözüyle tanrıları var eder; kaostan düzen çıkarır; Marduk'un yaptığı gibi, Ptah da, yazgıları saptar, insanlığa yiyecek sağlar, Mısır'ı bölgelere ve kentlere ayırır ve çeşitli yerel tanrıları yerlerine yerleştirir. Ptah'ın yaratma ve etkinliklerinin bu anlatımı "Ve böylece Ptah her şeyi yarattıktan sonra dinlendi (ya da hoşnut oldu)" sözleriyle sona ermektedir; ki bu deyiş, insanın kendini, *Kitabı Mukaddes*'in "Tekvin" kitabının 1. bab'ının, yaratılışın rahip kökenli yazar (P) anlatımının[a] kapanış sözleriyle bir karşılaştırmaya girişmekten alıkoyamayacağı türden bir nitelik taşımaktadır.[b] Ptah'ın Atum-Re ile özdeşleştirilmesi, yaratıcı olarak Re'yi işleyen Heliopolis mitosu ile, mitosu büyük bir incelik taşıyan kozmolojik (evrene ilişkin) spekülasyona temel olan Memfis Teolojisi arasındaki bağlantıyı oluşturmaktadır. İnsanın yaratılışının Mısır mitolojisinde özel bir yere sahip olmadığını gözlemlemek ilginç olmalı. Khnum'un insanları çömlekçi çarkında biçimlendirişini gösteren resimleri var elimizde[6] ve Mısır metinlerinde, tanrı Khnum'un bu özel yaratıcı etkinliğine çeşitli değinişler bulunmaktadır; ne var ki, insanlarla tanrılar arasındaki çizgi Mısır'da, Sami dininde olduğu kadar keskin çizilmemiştir; dolayısıyla, Mısır mitolojisinde insanın yaratılışı, pek vurgulanmış görünmemektedir.

Re'nin Yaşlılığı

Nil'in taşkını bazen her zamankinden büyük olabilmişse de, Mısır yaşamında, Dicle ile Fırat'ın önüne çıkan her şeyi

a P (Rahip kökenli yazar) anlatımı için bkz. s. 150 (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 1:31 "Ve Allah yaptığı her şeyi gördü ve işte çok iyi idi. Ve akşam oldu ve sabah oldu, altıncı gün" 2:3'te ise "Ve Allah yedinci günü mübarek kıldı ve onu takdis etti; çünkü Allah yaratıp yaptığı bütün işten o günde istirahat etti" denmektedir (ç.n.).

silip süpüren taşkınlarına benzeyen herhangi bir deneyim yaşanmış değildir. Dolayısıyla insanlığın bir taşkınla yok edilmesi hakkında bir Mısır mitosu bulunmamaktadır. Ama elimizde insanlığın yok edilmesiyle ilgili olup, Re ile ilişkilendirilmiş bir mitos bulunmaktadır. Bu mitosa göre, Re yaşlanır ve tanrılarla insanlar üzerindeki erkinin (otoritesinin) azalmakta olduğunu anlar. Tanrılar meclisini bir toplantıya çağırır ve onlara insanların kendisine karşı bir nifak tasarladıklarını söyler. Tanrıların en yaşlısı olan Nun'un bu konudaki öğüdünün ne olacağını sorar; ve Nun "Re'nin Gözü"nün, tanrıça Hathor biçiminde insanlara karşı gönderilmesi öğüdünde bulunur. Bu öğüt uygulanmaya konur; Hathor insanları doğramaya başlar ve çok geçmeden kendisini bir kan gölü ortasında bulur. Bunun üzerine ve anlaşılan Re'nin insanlığın tümüyle yok edilmesine gönlü razı olmadığından [Hathor'un durdurulması için] bir plan kurarak, kana benzemesi için kırmızı aşı boyası ile renklendirilmiş yedi bin fıçı arpa birası hazırlanmasını ister. Bu bira, bir karışlık[a] bir derinliğe ulaşacak biçimde, tarlalar üzerine boşaltılır. Tanrıça, tan yeri ağarırken, bu selin parıldayıp, yüzünü olanca güzelliğiyle yansıttığını görünce mest olur; ondan içer ve sarhoş olur; insanlığa karşı içinde duyduğu öfkeyi unutur. Böylece insanlık, tümüyle yok edilmekten kurtulmuş olur. İçinde bu mitosun bulunduğu yazının, ölen kralın bedeninin korunması için yapılan sihirsel bir işlemde kullanılan bir metin olduğu sanılıyor. Bu aynı zamanda, içinde arpa birasının kökenini açıklama yolunda etiolojik öğe taşıyan bir mitos olabilir.

Apofis'in Öldürülüşü

Birçok sihir metninde, Re'nin düşmanı Apofis'in devrilmesine ya da öldürülmesine değinişlerde bulunulmaktadır.

a İngilizce metinde 9 inç; yaklaşık 23 cm. (ç.n.).

Bir metinde, Akad mitosunda Marduk'un ejder Tiamat'ın yenilgiye uğratılmasında tanrıların ajanı rolünü oynamasını çok anımsatan bir biçimde, Set, zaferin kahramanı olarak görünür. Bir başka metinde, Re'nin doğurduğu[a] tanrılar sihirsel güçlerini Apofis'i yok etme yolunda kullanırlar. Üzerinde sihirsel metinlerin bulunduğu bir papirüsteki bir parça, tanrıların bu etkinliklerini anlatmaktadır: "Sihirsel sözleri okumada pek bilgili olan bu tanrılar, sihirin (öz) ruhuna (*ka*'ya) sahiptiler; çünkü kendilerine, konuşmalarının etkili afsunlarıyla düşmanlarımı yok etmeleri buyurulmuştu ve bedenimden var olanları (doğanları) o kötü düşmanı (Apofis'i) devirmeye yolladım."[7] Bunu, söz konusu eylemin nasıl tam bir yok ediş olduğunu anlatan ayrıntılı bir betimleme izlemektedir. İçinde Firavunun düşmanlarına karşı bir sövgü (lanet) bulunan bir başka metinde, "Onlar [yani kralın düşmanları] Yeni Yılın sabahındaki yılan Apofis gibi olacaklardır"[8] denmektedir. Burada yılan, güneşin, göksel barkası[b] içinde göklerdeki gezisine başlarken, her sabah ve özellikle Yeni Yılın sabahında yenilgiye uğrattığı karanlığı simgelemektedir. Ve gene burada, Babilonya Yeni Yıl Şenliğinde Marduk'un ejder Tiamat'a karşı kazandığı zaferle ilginç bir koşutlukla karşı karşıyayız.

Re'nin Gizli Adı

Güneşle ilgili bir başka ilginç mitos, bir tanrının adının taşıdığı sihirsel güce ilişkindir. Bu mitosa göre İsis, sihir okuyuşlarında afsunlarında kullanabilmek için Re'nin gizli adını öğrenmeyi kafasına koyar. Bu amaç için Tanrıça, bir yılan yaratır ve onu Re'nin sarayından çıktığında koyulaca-

a Re'nin, bir tanrıça değil tanrı olduğu halde, Atum-Re olarak, kendi kendini dölleyerek doğurabildiği yukarıda (s. 87'de) belirtilmiştir (ç.n.).

b Daha önce (s. 35n'de) de belirtildiği gibi, üç direkli yelkenli (ç.n.).

ğı yolun üstüne bırakır. Re dışarı çıkınca yılan onu sokar ve yakıcı acılara yakalanmasına neden olur. Re, kendisi için yas tutmaya başlayan tanrıları toplantıya çağırır; çağırdıkları arasında sihirsel becerilere sahip bulunan İsis de vardır. Re tanrılara başına geleni anlatır ve İsis'ten kendisini çektiği acıdan kurtarmasını rica eder. İsis ona, yapacağı afsunun etkili olabilmesi için adını bilmesi gerektiğini söyler. Re, İsis'e, kendisinin sabahleyin Khepri, gün ortasında Re, akşamüstü Atum olduğunu söyler; ama İsis, bu adlardan hiçbirisinin onun erk taşıyan gizli adı olmadığını söyler; böylece Re'nin acılarına bir çare bulunamamıştır. Re, sonunda gizli adını, Horus dışında hiçbir tanrının öğrenmemesi koşuluyla açıklar. Bunun üzerine İsis, Re'nin erk taşıyan gizli adını kullanarak, yılanın zehirinin etkilerini ortadan kaldıran afsunu okur. Metin, yılan sokmasına çare olarak okunacak afsunla ilgili yönergelerle sona erer.

Re ile ilişkili Mısır mitosları tüm ayrıntıları verilerek anlatılamayacak kadar çoktur; ama burada ilginç bir mitostan daha söz edilebilir.

Re'nin Vekili Olarak Tot

Bu mitosa göre, Re, Tot'un bulunup karşısına getirilmesini buyurur. Karşısına çıkarıldığında, Re, Tot'a kendisinin vekili olacağını, kendisi göklerde parıldarken, onun da yeraltı dünyasını aydınlatacağını söyler. Ona "bak şimdi, ben burada gökte kendi yerimdeyim; ışığın Yeraltı Dünyası'nda ve Baba Adası'nda parıldayabilmesi için harekete geçeceğim ve sen orada yazman olacak ve oradakileri, bana karşı başkaldırma eylemlerinde bulunabilecek olanları, bu doymak nedir bilmez varlığın (olasılıkla Apofis'in) izleyicilerini düzen içinde tutacaksın. Sen (yeraltında) benim yerime olacaksın, bir Yer-tutucu olacaksın. Böylece sana 'Re'nin Vekili Tot' denecek" der.[9]

Bu, ayın niçin geceleyin ışık saçtığını açıklama amacını güden bir etiolojik mitostur. Karanlık, Re'nin düşmanlarının ve yeraltı dünyası cinlerinin yurdudur. Bu mitosta Tot, Re'nin vekili olarak bir ay-tanrı yapılmıştır. Hanedanlar Öncesi dönemde Tot, İbis nomesinin tanrısıydı; dolayısıyla, incelemekte olduğumuz mitosta, Mısırlıların çok düşkün oldukları sözcük oyunu (cinas) yoluyla, ibis kuşunun[a] nasıl Tot'un sembolü durumuna geldiğinin açıklanmasına geçilmektedir.

NİL MİTOSLARI

Nil, doğal olarak, Mısır mitolojisinde geniş bir yere sahiptir. Mısırlının düşüncesinin hem tutuculuğa eğilimli hem her şeyi kapsama çabasında olduğunu daha önce görmüştük. Mısırlılar hiçbir şeyi hiçbir zaman gözden çıkarıp atamadılar; fakat eski sistemleri, Osiris ile Re mitolojisinde yapıldığını gördüğümüz gibi, bir sentez içinde karıştırıp birleştirdiler. Dolayısıyla, Nil ile ilişkili mitosların, Re kültüyle olduğu kadar, ölü ritüelleriyle ve Osiris kültü mitoslarıyla da yakın bağlantılar içinde olduklarını görürüz.

Nil ırmağına, Hapi adı altında bir tanrı olarak tapınıldı. Vatikan Müzesi'ndeki, Nil-Tanrı'yı temsil eden ünlü heykelde bu tanrı, yaslanmış, elinde buğday başakları ve bir *cornucopia* (bolluk boynuzu) tutarken ve her biri bir gez (bir kübit)[b] boyunda on altı çocuk tarafından çevrilmiş olarak gösterilmektedir. Bu, Nil taşkınının yüksekliğinin on altı gezin altına düşerse, kıtlığın baş göstereceği gerçeğini simgelemektedir. Abydos'daki bir mezarın üzerinde, papirüs, lotus ve çeşitli yiyecekler ve içecekler getiren iki Nil'in resmi çizilmiş bulunmaktadır. İki Nil mitosu, Firavun Akh-en-Aton'un, Aton'a, yani Güneş-kursu

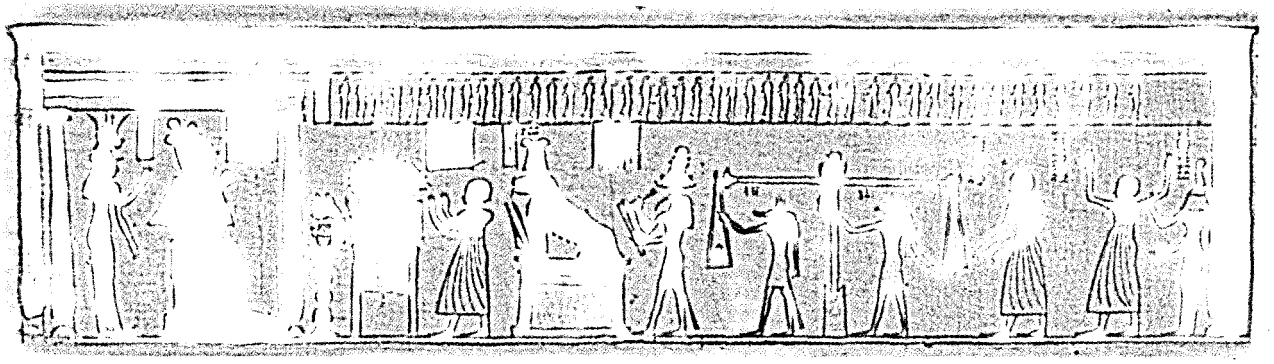
a Eski Mısırlıların kutsal saydıkları siyah-beyaz balıkçıl türü (ç.n.).
b Bkz. s. 66n (ç.n.).

tanrıya sunduğu ilâhi içinde bulunmaktadır. Bu ilahide, Aton'un yeraltı dünyasında bir Nil yarattığı ve Mısır halkını beslemek için onu yeryüzüne çıkardığı bildirilmektedir. Aton aynı zamanda, yabancı halklara yağmur vermek için, gökte bir Nil yaratır. Ancak, Nil'e ilişkin mitolojinin en önemli ve en anlamlı yanı bu değil, Osiris mitosu ile ilişkili olanıdır. Osiris için okunan bir ilahide, IV. Ramses, "Sen Nil'sin, tanrılar ve insanlar senin taşkınlarından beslenirler" der. Osiris mitosunun öğelerinden birinin, Osiris'in boğulması ve İsis tarafından bulunması olduğunu görmüştük. Plutarkhos, Atir ayında, rahiplerin geceleyin ırmağa dalıp, altın bir kupayı tatlı su ile doldurduklarını anlatır. Onlar bunu yaparlarken yanlarındaki halkın "Osiris bulundu" diye bağırdıklarını söyler.[10] Osiris'in Nil'de boğuluşu da bulunuşu da, Mısır'ın mevsimlere ilişkin ritüellerinde önemli bir rol oynar. Nil'in yıllık kabarma ve çekilme dönemlerinin dönüm noktaları, Osiris'in boğuluşu, yani ölüşü ile İsis tarafından bulunuşu ve İsis ile Nefitis'in sihir sanatlarıyla dirilişi biçiminde mitoslaştırılmıştı; ve bu mitosun her bir ayrıntısı, sahnenin Nil olduğu ritüellerde oynanıp canlandırıldı. Tüm bu Osiris-Nil mitolojisinin ve ritüellerinin, aynı zamanda, krallığın Mısır'daki işlevleriyle ayrılmaz biçimde bağlantılı oldukları da unutulmamalı.

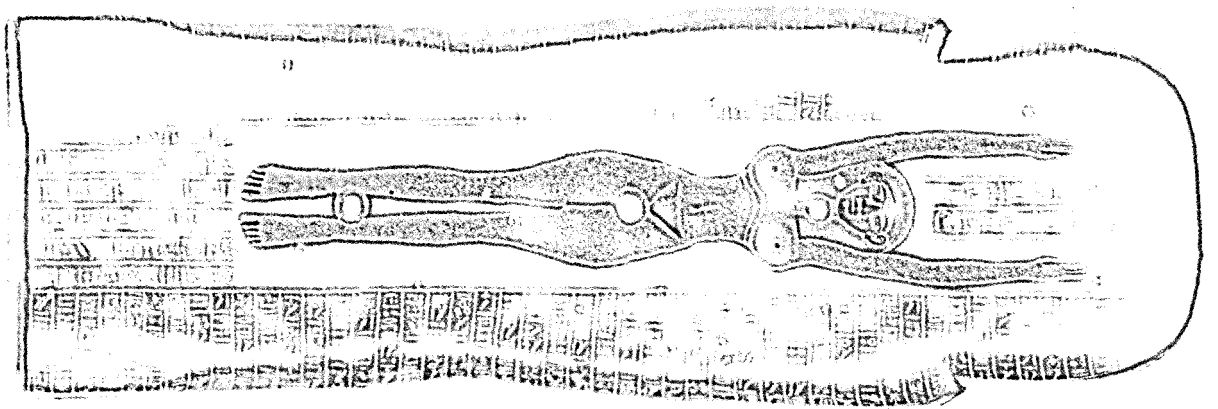
Mısır mitolojisiyle ilgili incelememizin bu noktada kesilmesi gerekir. Burada sunulanların ise, çok geniş ve arapsaçı gibi karışık Mısır mitolojisinden yapılmış bir seçmeden başka bir şey olmadığı unutulmamalı.

İKİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

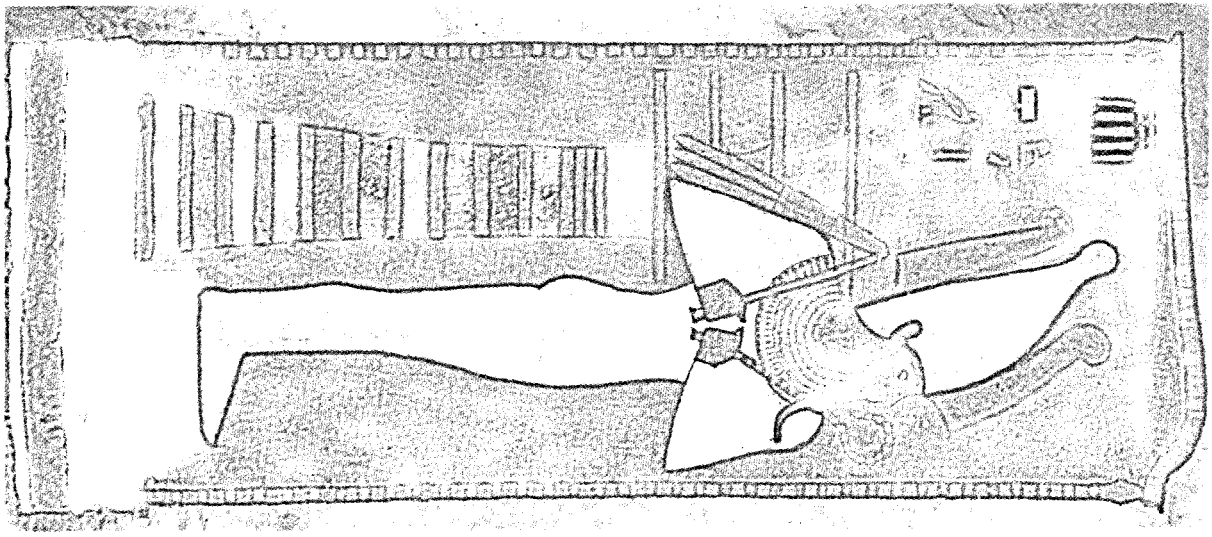
1 Moret A., *The Nile and Egyptian Civilization*, s. 26.
2 Erman (çev.) *Pyramid Texts*, s. 575 vd.
3 Frankfort, H., *Kingship and the Gods*, kitabının başındaki sayfa.
4 *age*, s. 102-103.
5 Pritchard, J. B., *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, s. 5.
6 Pritchard, J. B., *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, s. 569.
7 Pritchard, J. B., *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, s. 7.
8 Frankfort, H., *age*, s. 24.
9 Pritchard, J. B., *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, s. 8.
10 Plutarch, *De Iside*, s. 59.



1. Ölülerin Osiris önünde yargılanışı



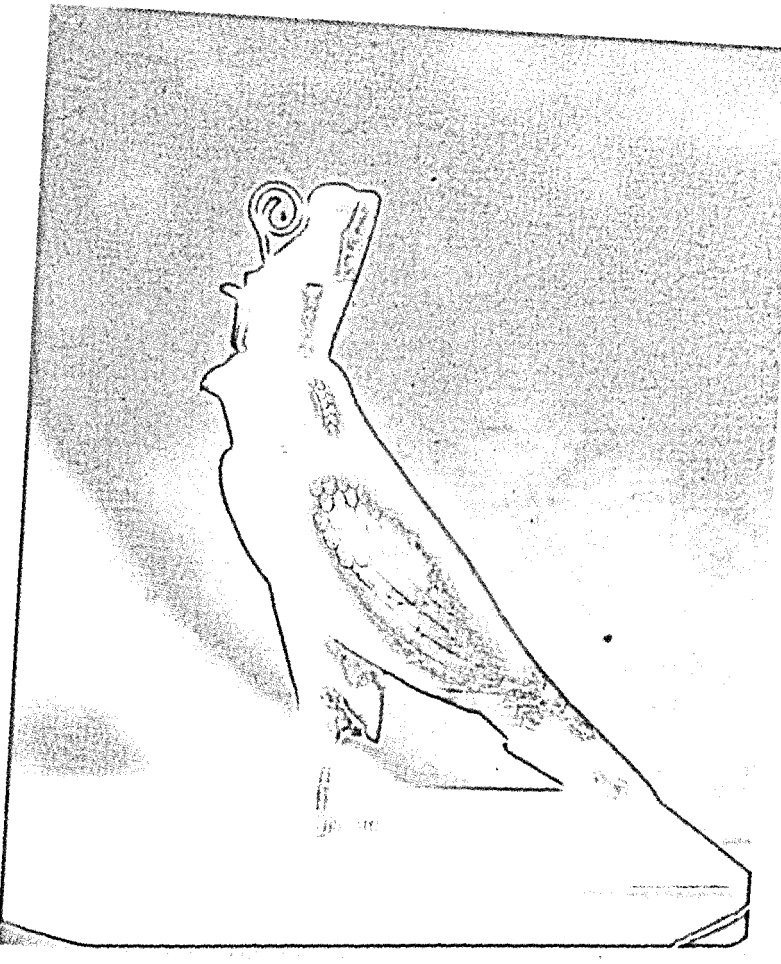
2. Gök-tanrıça Nut



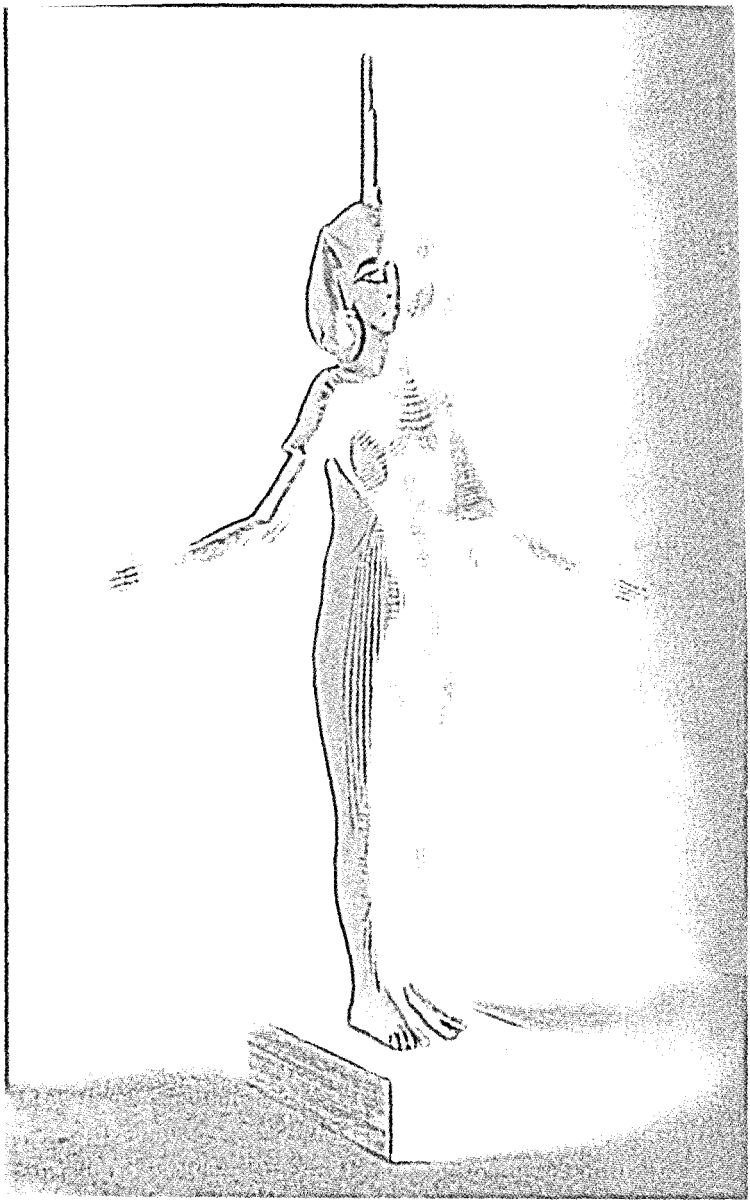
3. Osiris, sunağının içinde dikilirken



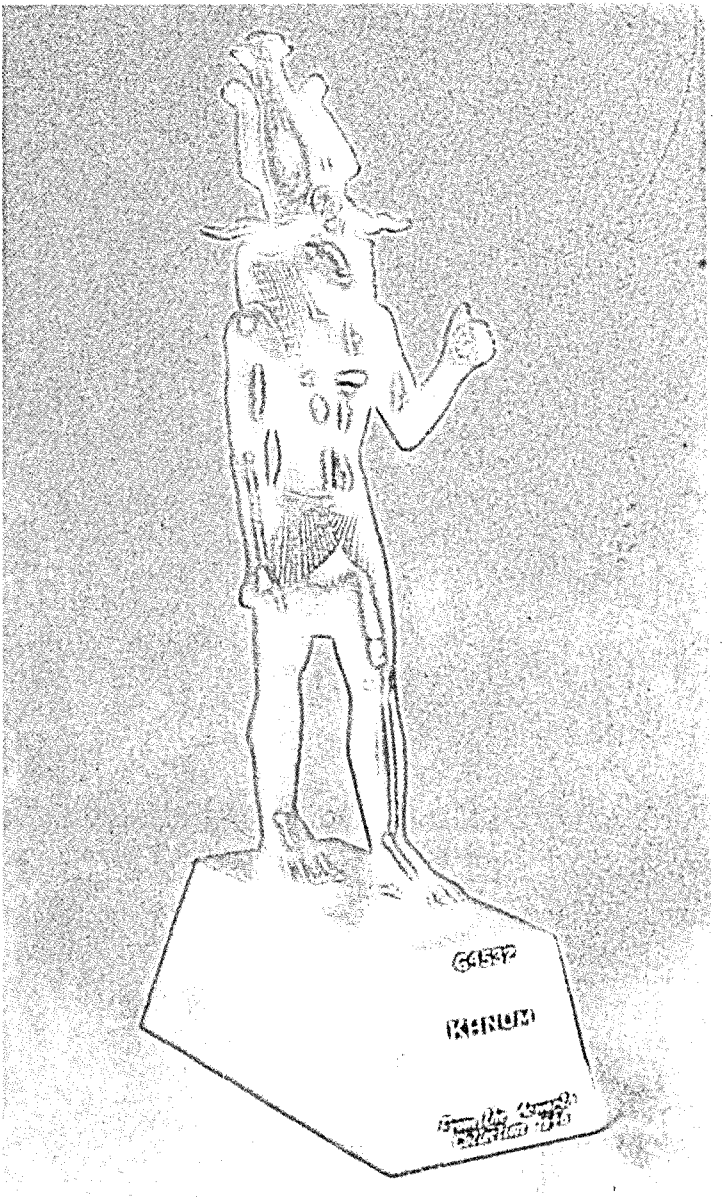
4. Tahtında oturan tanrı Ptah ile önünde diz çöken kral



5. Tanrı Horus, Şahin görünümüyle



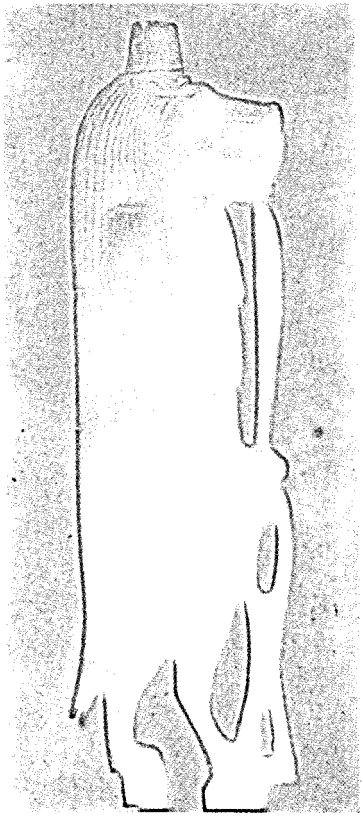
6. Tanrıça İsis



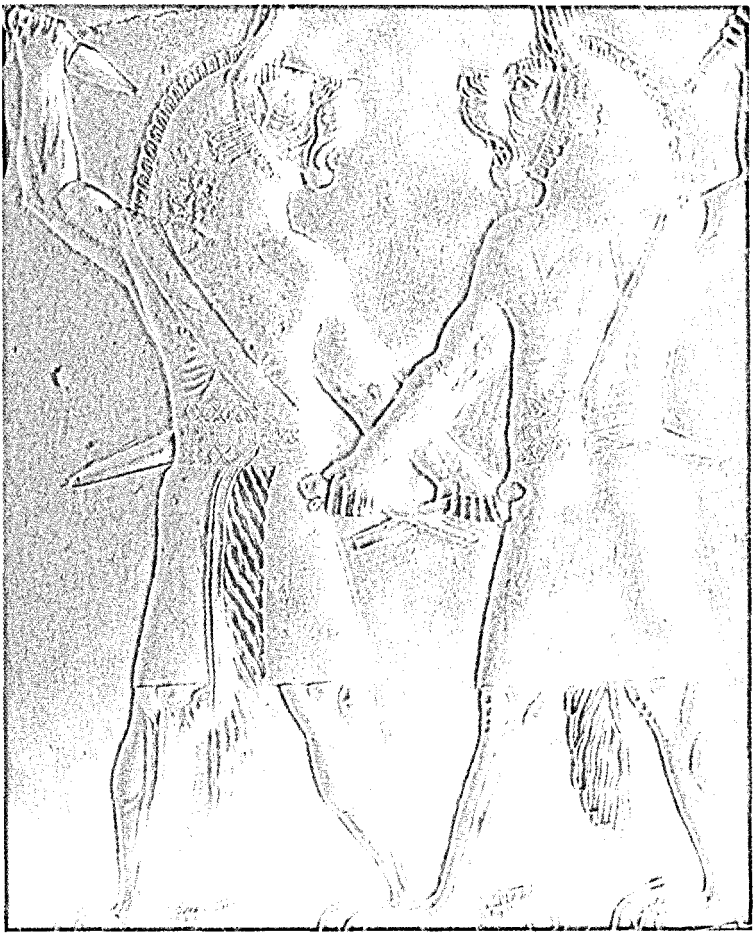
7. Tanrı Khnum



8.a. Tanrıça Hathor



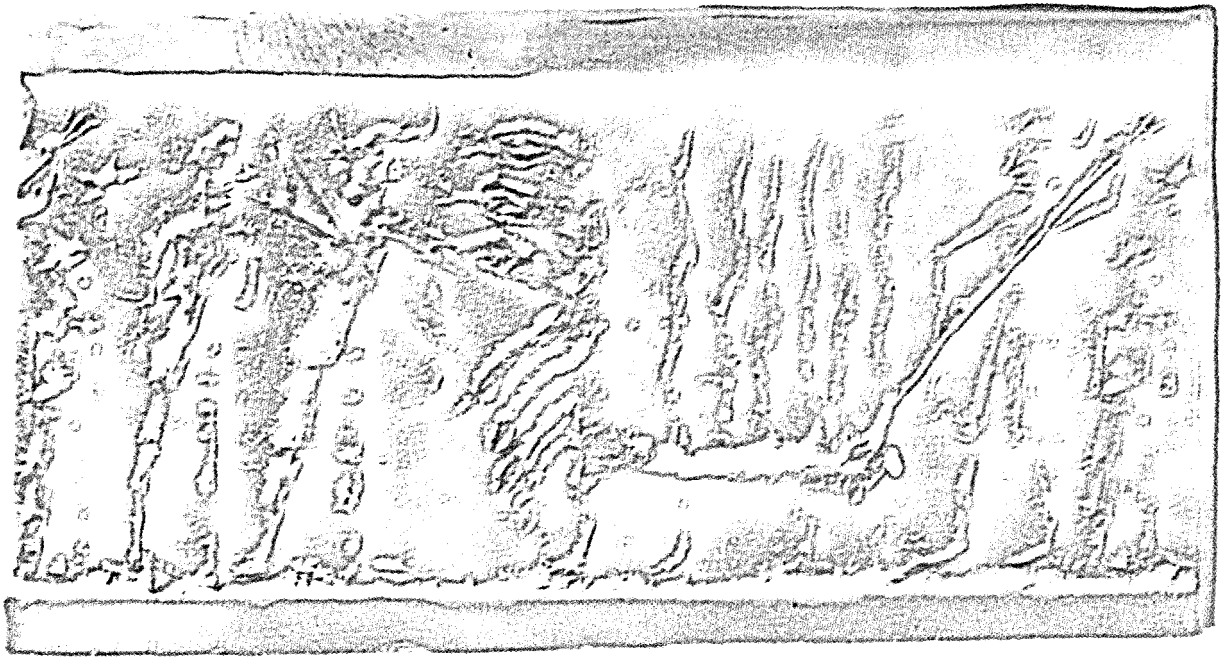
8b. Hipopotam Nil-tanrıça Taveret



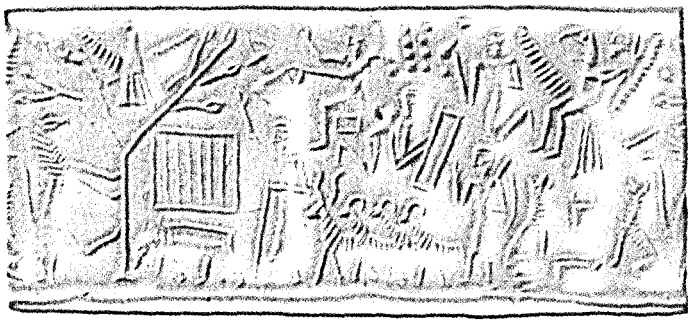
9. İki cinin kavgası



10. Sihirsel bir tören yürüten koruyucu tanrılar



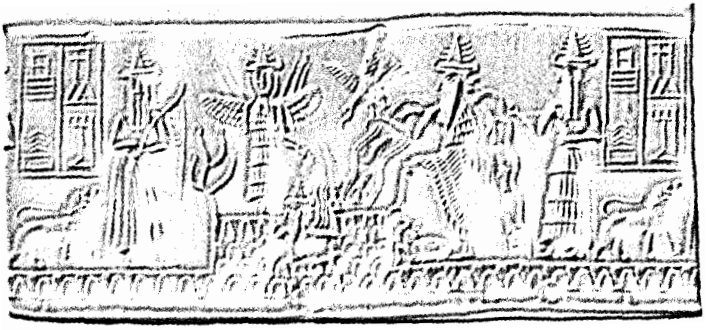
11. Yedibaşlı Hidra'nın öldürülüşü



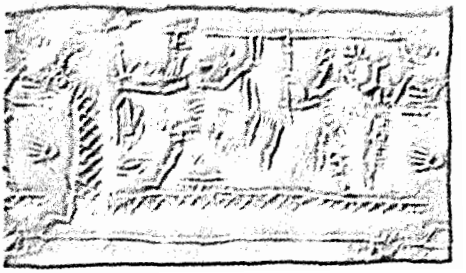
12a. Etana'nın göğe yükselişi



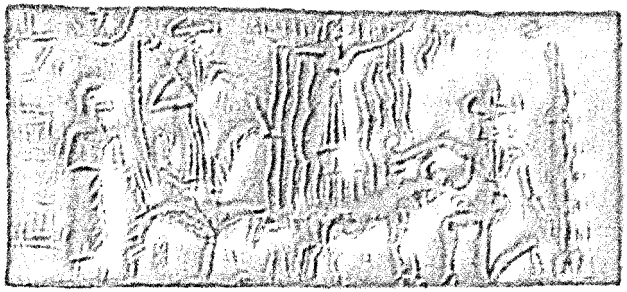
12b. Zu'nun Ea önünde yargılanışı



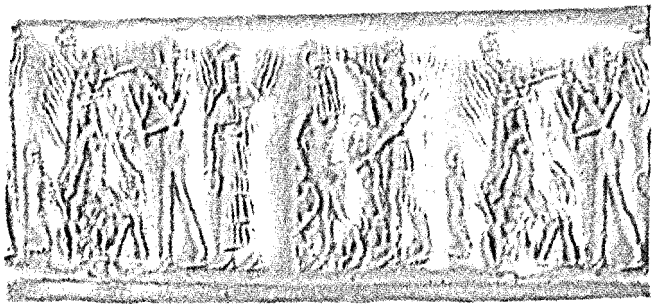
13a. Güneş-tanrı'nın kurtuluşu



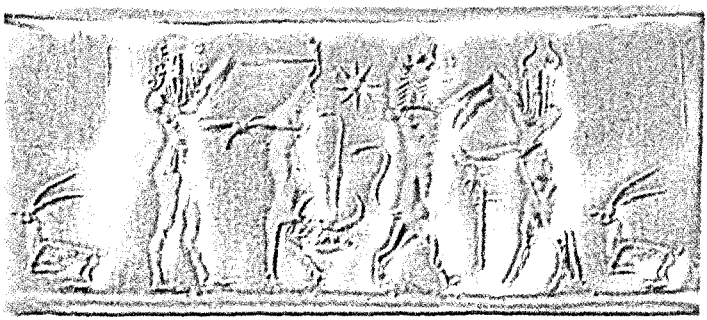
13b. Tiamat'ın öldürülüşü



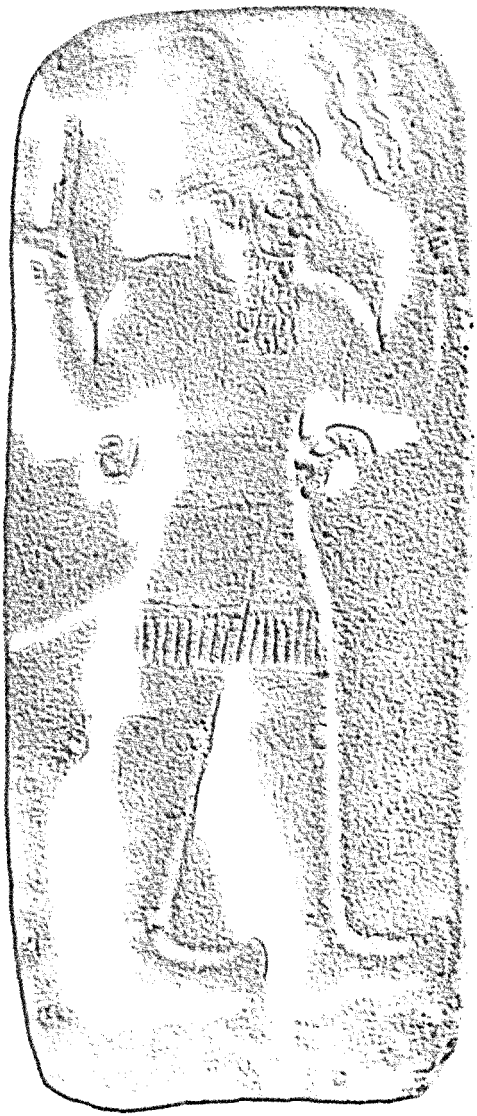
14a. Tanrıça Ninhursag ile yağmur. Boğanın öldürülüşü



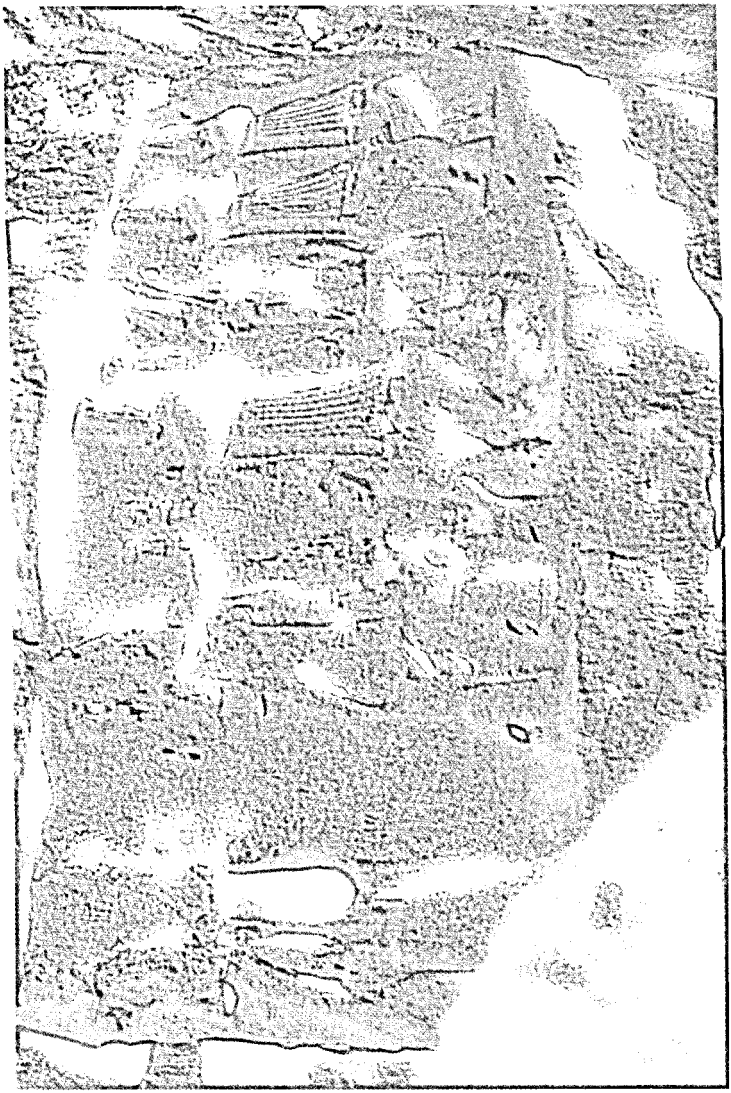
14b. Güneş-tanrı Boğa-adamı öldürürken. Ateş-tanrı Kingu'yu yakarken



14c. Kahraman ile boğa-adam (Gılgamış ile Enkidu mu?)



15. Hitit hava-tanrısı (fırtına-tanrısı) Teşub



16. Tanrıların geçiti (Yazılıkaya)

Üçüncü Bölüm

Ugarit Mitolojisi

İki büyük uygarlığın, Babilonya'nın ve Mısır'ın mitolojilerini gördükten sonra, bu iki ülke arasında bulunan bölgeye, tümüyle Sami dili konuşan halkların oturduğu Kenân ülkesine geçebiliriz. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğine dek, Kenân mitolojisi hakkında, Bibloslu Philo gibi geç dönem Yunan tarihçisi ve coğrafyacısı olan kimselerin yazılarında günümüze gelebilmiş geleneksel tarih fragmentleri dışında pek az şey biliniyordu. Ne var ki, 1928 yılında, eskiçağ Kuzey Suriyesinin, Mısır, Babilonya ve Hitit yazılarında adı geçen Ugarit kentinin yerleşim alanında bulunan ünlü Ras Şamra tabletleri, günümüze dek karanlıkta kalmış olan bu topraklar üzerine büyük bir aydınlık getirdi. Ras Şamra'da, yani Ugarit kenti yıkıntıları içinde bulunan çok sayıda tablet arasından bir bölümünün, çiviyazısı görünümünde olan, ama çiviyazısı uzmanlarının o zamana dek karşılaşmadıkları bir yazı ile yazılmış oldukları görüldü. Kullanılmış olan işaretlerin sayısının az oluşu, bu yazının alfabetik olabileceğinin ipuçlarını veriyordu; ve çok geçmeden bu tahminin doğru olduğu ortaya çıktı. Söz konu-

su tabletlerin, yirmi sekiz harflik bir alfabeyle ve o zamana dek bilinmeyen bir dille yazıldıkları ortaya kondu. Bugün Ugaritçe olarak bilinen bu dilin Sami dilleri grubuna ait bulunduğu ve Arapça, Aramice, İbranice ile çok yakın ilişkili bir dil olduğu gösterilmiştir. Tabletlerde karşılaşılan değinmeler, onların MÖ ondördüncü yüzyıl içindeki bir tarihe yerleştirilmeleri olanağını verdi; ama içlerinde anlatılan Kenân mitos ve efsanelerinin geçmişlerinin çok daha gerilere dayandığına kuşku yok. Tabletlerin birçoğu kırıktır ve metin, çoğu durumda kesin anlam çıkarılmasına olanak vermeyecek derecede bulanıklıklar göstermektedir; dolayısıyla ihtiyatla (sakıntıyla) kullanılmaları gerekir. Bununla birlikte, mitosların ana çizgileri, onlar hakkında güvenilir bir açıklama olanağı verecek kadar ortaya konmuş bulunmaktadır.

Söz konusu tabletlerde bulunan Kenân mitos ve efsaneleri üç gruba ayrılır. Bunlardan en geniş grubu oluşturanlar, tanrı Baal'in serüvenleriyle, becerdiği işlerle ve bu tanrının Kenân panteonunun öteki tanrılarıyla ilişkileriyle ilgili olanlardır. Bu tanrıların ve tanrıçaların birçoğunun adlarının "Eski Ahit"ten tanıdığımız adlar olduğunu ve Ugarit mitolojisinin fragmentlerinin izlerinin, İbrani şiirinde de görüldüğünü belirtmeliyiz.

İkinci grubu oluşturan mitoslar çemberi, Hubur'un kralı Keret ile ilgili "Keret Destanı"[a] denen öyküyü içerir. Bu şiir, Gılgamış Destanı örneğinde gördüğümüze benzer biçimde, tarihsel bir temele dayanıyor olabilir. Öte yandan, içindeki mitolojik öğenin efsaneden ayrılabilmesi kolay olmadığı gibi, onu Kenân mitolojisinin bir özetini verirken ele almadan geçmemiz de doğru olmaz.

Ugarit mitoslarının üçüncü grubunu oluşturan çemberde, Kenân ülkesinin bir başka efsane kralı olan Dani-

a İngilizce metinde *the Epic of Keret*; oysa öykünün ele alındığı altbaşlık (bkz. s. 87) *The Legend of Keret* (Keret Efsanesi) biçimindedir (ç.n.).

el'in oğlu Agat'ın öyküsü, ya da "Agat Efsanesi" diyebileceğimiz öykü işlenmektedir. Bu öykü de, Keret Destanı'nda olduğu gibi, içinde pek çok mitos öğesi içerdiği ölçüde burada üzerinde durmamızı gerektiren bir nitelik taşımaktadır.

BAAL MİTOSLARI

Baal mitosunu, daha doğrusu Baal mitoslarını içeren yedi tablet, tabletlerin asıl sırasını saptamaya ve içlerinde anlatılan çeşitli episodların, Babilonya Yaratılış Destanında olduğu gibi herhangi bir zaman birbirleriyle bağlantılı bir öyküler bütünü oluşturup oluşturmadıklarını anlamaya olanak vermeyecek derecede bozuk durumdadır. Dahası, metinler, seslileri belirten işaretler konmaksızın yazılmış oldukları için, Sami dili ile yazıldıkları apaçık olmakla birlikte, bugün bile anlamları tam olarak anlaşılamamakta, birçok nokta karanlıkta kalmakta ve bilginler, Ugarit malzemesini hem çevirirlerken, hem de yorumlarlarken, birbirlerinden önemli ölçüde ayrılmaktadırlar. Virolleaud tarafından yapılan daha eski çevirilerle, Ginsberg'in, Gaster'in ve Driver'ın yaptıkları daha yeni çevirilerin karşılaştırılmaları, bir yandan çevirilerin ne kadar büyük farklılıklar gösterebileceğini; öte yandan bazı noktalarda azımsanamayacak görüş birliğine ulaşıldığını ortaya koymaktadır.

Baal mitosunun ana karakterini gözler önüne sermek amacıyla buraya alınan episodlar, bilginler arasında genel bir uzlaşmaya varılanlar arasından seçilmiştir.

Baal ile Sular Mitosu

Bu episodun kahramanları: adı genellikle "Boğa El" olarak geçen, ırmakların çıktığı kaynakların başında bulunan El

tarlasında oturan, tanrıların babası baştanrı El; onun oğlu, genellikle "bulutların binicisi" diye anılan ve şimşek ile gökgörültüsü tanrısı olarak bazen Hadad adıyla geçen bereket tanrısı Baal; ve sonra, denizlerin ve ırmakların tanrısı Yam-Nahar'dır. Yam-Nahar ile Baal birbirleriyle kavgalıdırlar; El, Nahar'dan yana olunca, Baal babası El'e başkaldırmıştır. Öteki rollerde: zanaatçı-tanrı olan, Baal mitoslarının birçoğunda görülen Kothar-u-Khasis; çoğu zaman tanrıların meşalesi olarak nitelendiği için "Meşale" adıyla anılan, ama asıl adı (Akadca'daki "Şamaş" sözcüğünün Ugarit metinlerindeki biçimiyle) Şapaş olan güneş-tanrıça; El'in eşi, tanrıların anası Aştoret; denizin hanımefendisi olan, Baal'in tahtına oğlu Aştar için göz koymuş bulunan Aşerah[a]; Baal'in kızkardeşi olup birçok Baal mitosunda önemli bir rol oynayan tanrıça Anat bulunmaktadır.

Şimdi anlatacağımız mitosta, Yam-Nahar, tanrılar kuruluna, Baal'in kendisine teslim edilmesi isteğini götüren özel elçiler yollar. Tanrılar korkup başlarını eğer, bir şey söyleyemezler; El, Baal'in Yam-Nahar'ın elçilerinin eline teslim edileceği sözünü verir. Bunun üzerine Baal, tanrıları korkaklıkla suçlayan iğnemelerde bulunur ve elçilerin üzerine saldırırsa da; Anat ve Aştoret kendisini durdururlar. Sonra, Kothar-u-Khasis, Baal'i, iki sihirli silahla, "Yagruş" (Avlayıcı) ve "Aymur" (Vurucu)[b] denen silahlarla donatır. Baal, Yagruş silahı ile Yam-Nahar'a saldırır ve onu göğsünden vurur; ama Yam-Nahar boyun eğmez; bunun üzerine Yam'ı Aymur silahı ile alnından vurur ve onu yere düşürür. Daha sonra Yam'ın sonunu getirmeye niyetlenir; ama Yam'ın artık kendilerinin tutsağı olduğunu hatırlatan Aşto-

a *Kitabı Mukaddes*'te adı sık sık "Aşer" olarak geçen tanrıça; bkz. (1981 Türkçe baskısı) "Çıkış", 34:13; "Tesniye", 7:5; örneğin "Hakimler", 3:7'de "Ve İsrail oğulları, Rabbin gözünde kötü olanı yaptılar ve kendilerinin Allahı Rabbı unuttular ve Baallara Aşerlere kulluk ettiler" denmektedir (ç.n.).

b İngilizce çevirisinde birincisi *chaser*, ikincisi *driver* olarak verilmiş; "kargı" ve "topuz" türü silahlar olsa gerek (ç.n.).

ret kendisini durdurur. Baal utanır ve yenilgiye uğrattığı düşmanının canını bağışlar. Mitosta kullanılan sembolizmde, küstah davranışlarıyla Yam-Nahar, taşıp yeryüzünü yıkıntıya çevirme tehdidiyle, denizin ve ırmakların (insanlara) dostça olmayan yönünü temsil ederken; Baal, suların yağmur olarak yararlı yanını temsil etmektedir. Baal, gücünü göstermek için şimşekler ve gökgürültüleri yollayıp, bulutlara binip koşturursa da, aynı zamanda yeryüzünü verimli kılmak için, mevsiminde, uysal yağmurları dağıtmaktadır. İbrani mitolojisini ele aldığımızda, Baal mitosunun büyük bir bölümünün, Kenân ülkesine yerleştiklerinde, İbranilerce benimsenip, Yehova'ya mal edildiğini göreceğiz. Mitosun bir başka biçiminde, Baal'in düzensizlik ve kaos güçlerini yenilgiye uğratışı, yedibaşlı ejder Lotan'ı (İbranice'de Levyatan'ı)[a] öldürüşünde verilir; ki bu nokta, Kenân mitolojisinin, ejder Tiamat'ın Marduk tarafından öldürülüşünü işleyen Akad mitosundan etkilenmiş olduğunu göstermektedir.

Anat'ın Baal'in Düşmanlarını Öldürüşü

Bu episod, Baal'in Yam-Nahar'ı yenilgiye uğratışı mitosuyla ilişkili bir öykü olarak görünür ve insanlığın Hathor tarafından yok edilmesi [girişimi] temasını işleyen Mısır mitosundan (bkz. s. 89) yankılar taşır. Baal'in kızkardeşi tanrıça Anat, Baal'in Yam-Nahar'ı yenerek kazandığı zaferin kutlanması için büyük bir şölen hazırlanmasını buyurur. Şölen, Baal'in "kuzeyin kıyıları" denen yerde bulunan, tanrıların dağı olan Zafon üzerindeki sarayında verilir. "Kuzeyin kıyıları", tanrıların oturdukları bölge olarak İbrani şiirinde sık sık sözü edilen yerdir (bkz. *Kitabı Mukaddes,*

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe çevirisinde) "Eyub" kitabı 3:8'de "Levyatan" olarak çevrilmiş (ç.n.).

"Mezmurlar", 48:2)[a]. Şölen için allık ve kına sürerek süslendikten sonra Anat, sarayın kapılarını kapatır ve Baal'in tüm düşmanlarını öldürmek üzere harekete geçer. Çevresi öldürdüğü düşmanların kafalarıyla ve elleriyle dolmuştur ve kendisi dizlerine dek kan gölü içinde kalmıştır. Bu son ayrıntı ile, Hathor'un, Re'nin düşmanlarını öldürüşü öyküsünde de karşılaşılır.

Baal İçin Bir Ev Yapılışı

Yaratılış Destanı'nda, Marduk'un Tiamat'ı yenişinden sonra, tanrıların Marduk için Esegila tapınağını yapışlarının anlatıldığını anımsayacaksınız. Aynı biçimde, Baal'in Yam-Nahar'ı yenilgiye uğratmasından sonra, Baal kendisinin öteki tanrılar[ınki] gibi bir eve sahip olmayışından yakınır. Baal ve kızkardeşi Anat, Denizin Hanımefendisi Aşerah'tan, aracılık edip, El'den Baal'in evinin yapılması iznini koparmasını rica ederler. Bunun üzerine Aşerah, eşeğine semer vurup, kuzeydeki Zafon Dağı'na, El'in köşküne doğru yola çıkar. El'in hoşuna gidecek, onu övücü sözler söyleyerek, ondan Baal için bir ev yapılması iznini alır. Bu noktada metinde bir bulanıklık vardır; gene de, Baal'in aslında sedir ağacından ve kerpiçten yapılma bir eve sahip olmakla birlikte, bunun, tanrılar arasında sahip olmak istediği konuma uygun olmadığını düşünmüş olduğu anlaşılıyor. Kızkardeşi Anat, El'den iznin koparıldığını bir an önce bildirmek için acele eder; ve Baal'e, altın, gümüş ve lapis lazuliden (lacivert taşından) bir ev yapılması gerektiğini bildirir.

Bunun üzerine zanaatçı-tanrı Kothar'a haberciler gönderilir; Kothar gelir; kendisi bol bol onurlandırılır ve ağır-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Mezmurlar", 48'de "Rab büyüktür ve Allahımız şehirde / Mukaddes dağında hamde çok layıktır /Şimal taraflarında büyük kralın şehri / Yüksekliği güzel olan Sion dağı bütün yerin meseretidir." denmektedir (ç.n.).

lanır. Sonra, Baal ile Kothar arasında, yeni evin bir penceresinin olup olmayacağı sorunu üzerinde garip bir tartışma çıkar. Kothar, evin bir penceresinin olmasının gerektiğinde diretir; ama Baal, Yam'ın cariyelerini gözetlemesini istemediği için olmalı, buna izin vermez. Bununla birlikte, sonunda Kothar'ın dediği olur ve eve, Baal'in içinden şimşek, gökgürültüsü ve yağmur gönderebileceği bir pencere yerleştirilir. Evin bitirilişi, Baal'in tüm hısım akrabasını ve Aşerah'ın yetmiş çocuğunu çağırdığı büyük bir şölenle kutlanır. Şölende Baal, bütün tanrılardan üstün olduğunu ileri sürerek, El'in yeni gözdesi olan, kısırlık ve yeraltı dünyası tanrısı Mot'a haraç (vergi) göndermeyeceğini bildirir. Bu, Baal mitolojisine yeni bir sima sokmaktadır ve bir sonraki episod, Baal ile Mot arasındaki kavgayla ilgili olacaktır. Yam'da kişileştirilmiş suların meydan okuyuşunu karşılayıp onu yendikten sonra, Baal'in Mot'ta kişileştirilen çorak bozkırın sınırlarını aşmasıyla verimli toprakların verimsizleşmesi, kısırlaşması tehdidini de yenilgiye uğratması gerekmektedir. Mot adı ile, İbranicedeki, "ölüm" anlamına gelen *"möt"* sözcüğü, birbirleriyle ilişkili olabilir. "Mezmurlar" kitabı, 48:14'te Mot'a bir değinişin bulunduğu ileri sürülmüştür; *Kitabı Mukaddes*'in "Yetkili Versiyon"unda *(Authorized Version)* söz konusu şiirin son cümleciğinin, "O bizim rehberimiz olacak, ta ölüme kadar" diye verilmesi yerine, bazı bilginler, "O bize Mot'a karşı rehberlik edecektir"[a] biçiminde [çevirip] vermektedirler.[1]

a İngilizce metne alınan *Authorized Version*'daki çevirisi: *"He will be our guide even unto death"* (ölünceye dek bizim rehberimiz olacak) iken, *The Holy Bible,* "Revised Standard Version-Catholic Edition" (London Catholic Truth Society, 1966 baskısında) *"Our God for ever and ever, He will be our guide for ever"* (Rabbimiz sonsuza ve sonsuza dek, sonsuza dek rehberimiz olacak) biçimindedir. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Mezmurlar" kitabı (gene 48:14'te) ise, "Çünkü bu Allah daima ve ebediyyen bizim Allahımızdır / Ölüme kadar o bize yol gösterecektir" diye çevrilmiştir (ç.n.).

Baal ile Mot

Baal'in Mot ile çatışmasının anlatıldığı tabletler, çok bozuk ve anlamları bulanık durumdadır. Yeni çalışmaların yapılması ve yeni malzemenin gün ışığına çıkarılması, bugünkü bulanıklığın bir bölümünü ortadan kaldırabilir. Burada anlatılacak olanlar ise, Ugarit metinleri uzmanlarının üzerinde genel bir uzlaşmaya vardıkları noktalara dayanmakta.

Anlaşılan Baal, haraç ödemeyeceğini bildirmek üzere, habercileri Gapn'ı ve Ugar'ı Mot'a göndermiştir. Bu haberciler Mot'tan, Baal'i büyük bir korkuya düşüren bir tehdit mesajıyla dönerler; ve Baal bunun üzerine, Mot'a, alttan alan bir yanıt gönderir: "Acımasız olma ey Mot tanrı, ben senin kulunum, her zaman için senin kapının kölesiyim." Bu yanıt Mot'un hoşuna gider ve Baal'in burnunun sonsuza dek sürtüldüğünü duyurur. Sonra, habercilerin El'in tarlasına vardıkları ve Baal'i ölmüş, yerde uzanırken bulduklarını duyurdukları söylenir; ama ölümüne neden olan şey söylenmez. Daha sonra söylenenlerden, Baal'in, Tammuz gibi, yeraltı dünyasında olduğu çıkarılabilir. Bu haber üzerine, El, tahtından iner, yere oturur, başına toz toprak serper, çula çaputa sarınır ve bir taşla yanaklarında derin çizikler açar. Baal için ağıtlar yakar. Tanrıça Anat, oğlan kardeşini aramak için oradan oraya dolaşmaya başlar ve Şapaş'ın yardımıyla cesedi bulup onu Zafon Dağı'na çıkarır; gömer ve onuruna büyük bir ölü yemeği verir. Baal'in yeryüzünden yokluğunun yedi yıl sürdüğü, yedi kuraklık ve kıtlık yılının geçirildiği anlaşılıyor. Yedi yıl sonra tanrıça Anat, Mot'u yakalar, onu kılıcıyla biçer; yelpazesiyle yeller; ateşle yakar; kendi eldeğirmeninde öğütür ve onu toprağa eker; öyle ki, bu eylemlerinin tahıla yapılan çeşitli işlemleri sembolleştirdiği besbellidir.

Metinde görülen bir kopukluktan sonra, El'in, düşünde, Baal'in yaşamda olduğunu gördüğünü öğreniriz. Sevin-

cinden ağzı kulaklarına varır; olanca gücüyle seslenerek Baal'in yaşamda olduğunu söyler; haberi, bağırarak, bakire Anat'a ve Şapaş'a duyurur. Ne var ki, Baal'in yaşamda olduğu kabul edilmekle birlikte, kimse nerede olduğunu bilmemektedir ve "Kudretli Baal nerede?", "Prens, yerin efendisi nerede?" çığlıkları ortalığı sarar. Baal'in yeryüzünde bulunmadığı bu sırada, ardılının kim olacağı sorunu ortaya atılır ve Aşerah, oğlunun boş tahtın hak sahibi olduğunu ileri sürer. Bunun üzerine oğlu Aştar, tahta çıkıp oturur; ama ayaklarının tahtın ayak konacak basamağına ulaşamayıp kısa kaldığını görür; kafası da tahtın başın dayanacağı tepesine ulaşamamaktadır. Bu durumda tahttan iner ve Zafon Dağı'nın doruklarında yönetebilecek çapta olmadığını bildirir.

Bundan sonra, Baal'in yokluğundan dolayı toprağın kavrulmuş durumda olduğunu anlatan bir betimlemeyle karşılaşırız; sonra,"Tanrıların Meşalesi" [güneş-tanrı] Şapaş kayıp tanrıyı aramaya çıkar. "Baal-Mot destanı" olarak adlandırabileceğimiz bu öykünün son sahnesinde Baal'in Zafon Dağı'ndaki tahtına yeniden çıkarken, yeniden yaşama dönmüş görülen Mot ile yeni bir kavgaya girişmiş olduğunu görürüz. Aralarında korkunç bir kapışma başlamıştır. İki tanrı, boğalar gibi birbirlerine süserler; kısraklar gibi birbirlerini çiftelerler ve her ikisi de yere düşer. Şapaş kavgacıları ayırır ve aralarında bir tür uzlaşmaya varılır. Baal yeniden tahtına kavuşur ve yandaşlarını ödüllendirir. Şiir, içinde yazmanın adı ve Ugarit kentinin kralının adı, yani şiirin yönetimi sırasında yazıldığı kralın adı olan Nigmad yazılı bir kolofon[a] ile sona erer. Bu bize, şiirin yazıya döküldüğü tarihi, MÖ 14. yüzyılın ortasındaki Amarna dönemine yerleştirebilme olanağını verir. Ama şiirin içindeki malzeme çok daha eski olsa gerek. Ugarit kenti, Asur uy-

a Kolofon, eskiden elyazması ve baskı kitaplarının sonuna konan, içinde kitabın başlığı, yazmanın, basımcının adı yazılı bulunan amblemdir (ç.n.).

garlığı ile Mısır uygarlığının etki alanlarının çakıştığı bir bölgede yer almaktadır; dolayısıyla bu kuzey Kenân ülkesi mitoslarında hem Akad hem Mısır mitolojisinin belirgin izleri görülür.

Baal ile ilişkili olup, Baal destanının bir parçası olmayan, ama Ugarit mitolojisinin anlatıldığı bir yazıda ele alınmadan geçilemeyecek iki mitos daha vardır: "Hadad Mitosu" ve "Anat ile Yaban Öküzü Mitosu".

Hadad Mitosu

Bu mitosu içeren tablet kırık döküktür ve üzerinde anlatılanlar çok belirsizdir. Dahası, tabletin mitosun tümünü içerip içermediği de belli değildir. Bununla birlikte, tabletten, Baal mitosları çemberi hakkında bir parça daha ayrıntı sağlayabilmeye yetecek kadar anlam çıkarılabilmiştir. Hadad, Baal'in gökgürültüsü-şimşek-tanrı karakterini gösterdiği zaman verilen öteki adıdır. Hadad sözcüğüyle "Eski Ahit"te, örneğin Suriye krallarının adlarında, Ben-hadad ve Hadad-ezer gibi teoforus (tanrı-taşıyan)[a] adlarda sık sık karşılaşılır.[b] Bu mitosta, Denizin Hanımefendisi Aşerah'ın ve ay-tanrı Yarik'in hizmetçi kızları, Baal'in saldığı, kendilerini kurtçukmuş gibi yutan canavar varlıklara karşı yardımını dilemek üzere, El'e gönderilirler. El, kendilerine, ıssız yerlere gidip saklanmalarını ve burada yaban öküzlerine benzeyen boynuzlu ve hörgüçlü yabanıl hayvanları doğurmalarını söyler. Baal-Hadad bunları görecek ve avlamaya kalkacaktır. Hizmetçi kızlar El'in dediğini yaparlar ve Baal onların bu doğurduğu yaratıkları avlama hevesine tu-

a Örneğin adı "Aton'un Hizmetçisi" anlamına gelen Mısır Firavunu Akhen-Aton'un (bazı kaynaklarda Ahenaton, bazılarında İkhenaton) adında olduğu gibi, içinde bir tanrının adının da geçtiği isimler (ç.n.).

b Örneğin bak. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Birinci Kırallar" kitabı 20:1'de sözü geçen Suriye kralı Ben-Hadad (ç.n.).

tulur. Ne var ki, bu av tanrının başını belaya sokar; avlamaya çalıştığı hayvanlarca yakalanır ve bir bataklığa bırakılarak çamura batmış çaresiz duruma düştüğü için, yedi yıl ortalıkta görünemez. Yokluğu sırasında yeryüzünde düzen bozulup kaos baş gösterir. Tanrı kardeşleri kendisini aramaya çıkar ve onu bularak sevinirler. Bu mitosun, Baal'in ölüşü ve Anat'ın onu aramaya çıkışı öyküsünün bir başka versiyonu olduğu besbellidir. Bu mitos aynı zamanda, Tammuz'un yeraltı dünyasına gidişi ve İştar'ın da onu kurtarmak için oraya inişi üzerine olan Sümer-Akad mitosunun bir yansımasıdır.

Anat ile Yaban Öküzü

Bu fragment, İbraniler arasında ölümle cezalandırılabilen bir eylem olarak görülen[a] hayvanla cinsel ilişkinin, Kenânlılar arasında kutsal öneme sahip bir eylem olarak görülüp kutsanmış olduğunu ortaya koyması bakımından, ilgiye değer bir nitelik taşımaktadır. Mitos, [Baal'in kızkardeşi] tanrıça Anat'ı, Baal'in nerede olduğunu soruştururken gösterir; Baal'in hizmetçileri Anat'a, Baal'in avlanmak için çıktığını söylerler. Anat, Baal'in ardından gider ve Baal'i bulur; Baal Anat'a tutulmaktan kendini alamaz. Daha sonra Baal, bir inek biçimindeki Anat ile cinsel ilişkide bulunur. Fragment, Anat'ın Baal'e şu sözleriyle sona erer: "Baal'in yaban öküzü bir oğlu oldu; bulutların binicisine bir yabanıl öküz doğdu." Kudretli Baal bundan hoşnut olur. Bu mitos aynı zamanda, Mısır'da Firavunların evlen-

a Bkz. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Levililer", 18:22-23 "Kadınla yatar gibi erkekle yatmayacaksın; menfur şeydir. Ve hiçbir hayvanla kendini murdar etmek için yatmayacaksın ve kadın hayvanla yatmak için önünde durmayacak; rezalettir" ve 20:15-16'da "Ve bir hayvanla yatan adam mutlaka öldürülecektir; hayvanı da öldüreceksiniz ve kadın bir hayvana yanaşmak üzere onun yanına giderse, kadını ve hayvanı öldüreceksiniz..." denmekte (ç.n.).

melerinde kutsal olan oğlan kardeş kız kardeş evliliği uygulamasını da yansıtmaktadır. "Zeus ile İo" Yunan mitosunun kökleri, bu Kenân mitosuna dek dayanabilir.

KERET EFSANESİ

Bu acayip, meraklı öykü, ikisi iyi durumda korunmuşken, üçüncüsü bozuk olan üç tablet üzerinde bulunmaktadır. Arada boşluklar vardır ve üçten fazla tablete yazılmış olup, onların yitmiş olmaları olasılığı da vardır. Bununla birlikte, öykünün ana çizgileri üzerinde genel bir görüş birliği sağlanmış bulunmaktadır; gene de bilginler öykünün yorumlanmasında birbirlerinden önemli ölçüde ayrılmaktadırlar. Kimileri öykünün tarihsel bir temele dayandığını düşünürken[2] kimileri, içinde, güçlü bir mitos karakteri gösteren bir kült efsanesi görmektedir.[3] Şiirin, Ugarit'in kralı Nigmat'ı, kendisine bu şiirin kahramanı Hubur Kralı Keret gibi tanrılaştırılmış bir ata vererek, yüceltmek için yazıldığı da ileri sürülmüştür.[4] Her ne olursa olsun, içindeki mitolojik öğe, onun Kenân mitolojisinin anlatıldığı bir yapıta alınmasını haklı kılacak kadar belirgindir.

"Keret Efsanesi" ya da "Keret Mitosu" denen metne göre, Hubur Kralı Keret, eşini, çocuklarını ve sarayını yitirmenin acısı içindedir. Düştüğü bu kötü duruma döğünürken, bir düşte tanrı El, kendisine görünür ve yas tutmaya son vermesini, yıkanıp [kokulu] yağlar sürünmesini ve kendisine bir kurban sunmak üzere yüksek bir kuleye çıkmasını buyurur. Daha sonra "Udom" denen, kimi bilginlerin *Kitabı Mukaddes*'te adı geçen ve tarihteki Edon kenti olduğunu ileri sürdükleri bir kente sefer hazırlamasını ister. Udom kralı Papil, kendisine rüşvet olarak büyük zenginlikler önerecek, ama o bu tür önerileri reddedip, Papil'den, kızı Huriya'yı kendisine karı olarak vermesini isteyecektir. Keret, El'in dediklerini yapar ve Udom'a doğru

yürürken, Sidon kentinin tanrıçası Aşerah'a bir adakta bulunarak, tanrıça girişimini başarıya ulaştırırsa, kendisine çok altın ve gümüş vereceğini söyler. Keret, Papil'i kızını kendisine vermeye zorlama işinde başarıya ulaşır ve Keret ile Huriya'nın evlenmeleri büyük bir şölenle kutlanır. Ziyafete Ugarit'in tüm tanrıları katılırlar; ve tanrı El, kral Keret'i, başından bir kupa şarap dökerek kutsar ve kendisine yedi oğlan çocuğu ve yedi kız çocuğu vereceğine söz verir. Oğullarından birini, Keret'in ardılı olarak tahta çıkabilecek niteliklere sahip olabilmesi için, tanrıça Aşerah ve tanrıça Anat emzirecektir. Verilen tüm bu sözler yerine getirilir; ne var ki Keret, Aşerah'a adağını yerine getirmez; ve bunu, Aşerah'ın kendisine karşı duyduğu öfkenin ürünü olarak görülmesi gereken yıkımlar izler. Keret hasta düşer ve ölüm noktasına varmış görünür. Oğullarından biri olan Elhu, bu duruma çok üzülmüştür; çünkü daha önce babasının tanrı soyundan geldiğine ve ölümsüz olduğuna inanmaktaymış. Aynı zamanda kralın hastalığının bir sonucu olarak, yağmurun yağdırılmayıp ürünün tehdit edildiği yolunda Baal destanında da karşılaştığımız bir tema işlenir. Keret, oğlu Elhu'ya, kendisini teselli etmeye çalışarak zaman yitirmemesini, bunun yerine, adı "sekizinci kişi" anlamına gelen,[5] içi acıyla dolu bulunan Titmanat'ı çağırmasını ister. Titmanat, El'e sunulacak kurbanın hazırlanmasında Elhu'ya katılacaktır; Elhu, verimliliğin (bereketin) ülkeye geri dönmesinin sağlanması için Baal'e bir yağ adağı sunar. Lutpan, yani bir adı da Lutpan olan El, toplanmış tanrılar arasında, içlerinde Keret'in hastalığına çare bulabilecek birinin bulunup bulunmadığını anlamak için yedi kez soruşturma yapar. İçlerinden hiçbirisi bir çare bulamayınca, El, hastalığı sürüp çıkaracak bir afsunu kendisinin yapacağını söyler ve bu amaçla bir tutam hayvan pisliğini alır. Bu noktada tablette bir kopukluk vardır; daha sonra El'in, adı Şatagat olan bir sağaltma tanrıçasını, yüz kentin

ve kasabanın üzerinde uçup, Keret'i hastalığından kurtaracak bir çare araştırıp bulması için gönderdiği yazılıdır. Tanrıça çareyi bulur; bunun üzerine bu tanrıçanın ölümü yendiği söylentisi yayılır. Gerçekten, Keret'in iştahı yerine gelir ve kalkıp yeniden tahtına çıkıp oturur. Bu sırada, en büyük oğlu olan Yassib, babasının tahtını ele geçirmeyi planlamaktadır; Keret'in hasta odasına giderek, kendisinin çukura inmek üzere olduğunu söyler. Yassib, babası Keret'in tahtından inip yetkisini kendisine vermesini ister. Şiir burada, öfkeden çılgına dönmüş babanın Yassib üzerine yağdırdığı korkunç bir lanetle sona ermektedir.

Bu ilginç efsanenin temelinde, gelenekleşmiş tarih bilgisinin aktardığı bazı tarihsel olgular yatıyor olabilir; ama şiirin daha çok mitolojik nitelikli olup, bazı bölümlerinin ritüelle ilgili bulunduğunu gösteren ipuçları verdiği ortada.

AGAT EFSANESİ

Bu efsaneden zamanımıza kalabilmiş parçalar, ikisi iyi durumda olan, üçüncüsü kötü biçimde hasar görmüş üç tablet üzerinde bulunmaktadır. Bununla birlikte, Ugarit metinleri uzmanları, öykünün ana çizgileri üzerinde genel bir uzlaşma içindedirler. Virolleaud'nun *editio princeps*'i, "Danel Efsanesi" başlığını taşımaktadır; ama metin üzerinde daha sonra yapılan çalışmalar, şiirin kahramanının Danel'in oğlu Agat, ve konusunun, Agat'ın ölüşü ve dirilişi üzerine olduğunu göstermiştir.

Şiirin açılış sahnesinde kral Danel, ya da Daniel, bir oğul sahibi olabilmek için tanrılara ziyafet çekerken gösterilmektedir. Baal, Danel için aracılık eder ve El, Danel'in bir oğlan sahibi olacağı sözünü verir. Haber Danel'e ulaştırılır; Danel buna çok sevinir ve karısının yanına gider. Karısı gebe kalır ve Danel'in soyunu sürdürecek, bir evladın

anababasına karşı yerine getirmesi gereken tüm görevleri yapabilecek bir oğlan doğurur.

Daha sonra Danel, harman yerinde dullara ve yetimlere adalet dağıtırken gösterilir; zanaatçı tanrı Kothar-u-Khasis, yanında bir yay ve oklarla birlikte, Danel'e yaklaşırken görülür. Kral, karısına, Kothar ve yanındakiler için bir şölen hazırlamasını buyurur ve tören sırasında bu tanrısal konuğunu yayı ve okları kendisine vermesi için ikna eder ve sonra bunları alıp oğlunun dizi dibine bırakır.

Tanrıça Anat, Danel'in oğlu Agat'ın bu yay ile gösterdiği hünerleri görünce, yaya sahip olmak ister ve karşılık olarak Agat'a pek çok altın ve gümüş önerir. Agat yayından ayrılmak istemez ve Tanrıça'ya ona benzer bir yayı kendine yapmasını öğütler. Tanrıça isteğinde diretir ve yayı kendisine verecek olursa, kendisini Baal gibi ölümsüz kılma sözü verir. Agat, yazgısı ölmek olan insana ölümsüzlük verilemeyeceğini söyleyip, Tanrıça'nın önerisini, onu aşağılayarak geri çevirir ve yayın bir erkek silahı olup bir kadın tarafından kullanılmaması gerektiğini ekler. Bunun üzerine Anat, tanrı El'e uçar ve tanrıların kralı olan bir kimseye söylenmesi biraz garip kaçan tehditlerle, Agat'ın yayını elde edebilmek için kurduğu planlarını uygulama iznini ondan koparır. Tanrıça daha sonra, savaşçı doğalı bir tür küçük tanrı gibi görünen Yatpan'a gider; ve ona, Agat yemeğini yerken üzerine uçabilip, onu yukarıdan vurarak yere çalıp, yayı ele geçirebilmesi için, kendisini bir akbabaya (ya da kartala) dönüştüreceği bir öneride bulunur.

Bununla birlikte, Tanrıça'nın, Agat'ı öldürmeyi düşünmeyip, onu yalnızca bayıltmak düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Yatpan, Anat'ın planını uygularken Agat'ı öldürür; yayı alıp götürürse de, yay kırılıp yiter, ya da suya düşer; ve Anat isteğine kavuşamadığından düşkırıklığına uğrar. Agat'ın ölüsü üzerinde ağlar ve onu yaşama geri getireceğini söyler; ki Agat kendisine yayı ve okları verebil-

sin ve yeryüzüne bolluk geri gelebilsin; çünkü, Agat'ın ölümü, Baal'in ölümünde olduğu gibi, kuraklığa ve iyi ürün alınamamasına neden olmuştur.

Burada sahneye, yeni bir kişi, Agat'ın kızkardeşi Pugat ya da Pagat çıkar. Pagat, akbabaların harman yeri üzerinde dolandıklarını, ülkedeki kısırlık belirtilerini görür ve Danel'den bu konuda bir şeyler yapmasını yalvararak ister. Danel'in aldığı tüm önlemler başarısız kalır ve ülkede, aynısıyla Baal destanında olduğu gibi, yedi yıl süren bir kuraklık ve açlık görülür. Agat'ın öldüğü, Anat tarafından öldürüldüğü haberini veren haberciler gelir; Danel, oğlunun katilinden öcünü alacağına ant içer. Akbabalardan hangisinin Agat'ın ölüsünün parçalarını yuttuğunu ortaya çıkarabilme olanağı sağlaması için Baal'e yakarır; ki onları geri alabilip uygun biçimde gömebilsin. Danel'in, oğlunun parçalarını akbabaların anası Sumul'da bulmasına dek Baal, akbabaları bir bir aşağıya indirir. Danel, Agat'ın öldürüldüğü yerin yakınındaki üç kenti lanetler ve sonra da sarayına dönüp Agat için yedi yıl yas tutar. Öte yanda Pugat, öç alma planını uygulamaya çalışır ve Agat'ın öldürülmesindeki rolünü bilmeksizin, Yatpan'a kendi adamı olarak çalışması önerisinde bulunur. Efsane Agat'ın dirilişiyle sona eriyor olsa gerek; ama [bununla ilgili olabilecek] bazı tabletlerin yitmiş olduğu açık.

Danel için sık sık kullanılan sıfatlardan biri "Refa'nın adamı'"dır. İçlerinden birinde Danel'e "Refa'nın adamı"na değiniş bulunan ve Repum denilen bazı varlıkların yaptıklarıyla ilgili bulunan üç kırık tablet vardır. Bu tabletlerde aynı zamanda Baal'in tahta çıkış törenine de bir değinme bulunmaktadır; böylece tabletler, Refa'nın adamı Danel'i, Repum'u ve Baal'i birbirleriyle ilişkilendirmektedirler; ama bu tabletler Agat efsanesine ait görünmemekte. Burada sözlerinin edilmesinin nedeni, İbrani mitolojsisiyle bir bağlantılarının bulunması yüzündendir. "Eski Ahit"te Refa-

lar'a,[6] a) ölüler ya da hayaletler olarak, ve b) İbraniler yerleşmeden önce Kenân ülkesinde oturmakta olan bir ırk ya da kabile olarak, birkaç değinmede bulunulmaktadır. Sözünü ettiğimiz tablet fragmentlerinde, Repumlar [*Kitabı Mukaddes'in* Refa'ları] anlaşılan El tarafından, Baal'in yeraltı dünyasından geri dönüp tahta çıkışı ile bağlantılı görünen bir şölene ve bir kurban törenine çağrılırlar. Repumların, "Repu-Baal" titrini taşıyan birinin önderliğinde sekiz kişi oldukları anlaşılıyor. Şölene arabaları içinde, ya da atlar, eşekler üzerinde gelirler. Dolayısıyla Driver'ın ve Gordon'un, anlamları net olmayan söz konusu metinlerin çevrilmesinde sundukları gibi, onları hayalet ya da tayf saymak uygun görünmüyor. Haklarında en çekici yorum, onları, tarlaların verimliliklerini sağlamak amacıyla yapılan ritüellerde yeri olan ve Baal'in tahta çıkışını kutlayan şenlikte özel bir yeri bulunan kralın yanında görünen kült görevlileri olarak gören Dr. John Gray tarafından ileri sürülmüştür.[7] Dolayısıyla bu üç fragmentin üzerinde, tabletlerde anlatılan türden şenliklerde okunan bir ritüel mitosu bulunabilir.

Söz edilmeye değer iki Ugarit mitosu daha vardır: "Seher ile Selim" mitosu ve "Nikkal ile Kathiralar" mitosu.

SEHER İLE SELİM
(SABAH İLE AKŞAM'IN DOĞUŞLARI)

Bu ilgi çekici metin, bir tür ritüel mitosu olmanın tüm belirtilerini gösterir. Çizgilerle episodlara ayrılmıştır ve her bir episod da, ritüel eylemlerinin nasıl yürütüleceğini veren rubrikler (belirgin, farklı harfli yazılar) eşlik eder. Şiir ya da ilâhi, esirgeyici tanrılara birkaç kez yinelenen bir yakarı (dua) ile başlar. Söz konusu esirgeyici tanrılar, mitos'ta doğuşları anlatılan Seher ile Selim adlı ikizlerdir. Doğum sırasında kötü etkileri uzaklaştırabilmek için, içinde

kısırlık tanrısı Mot'un bir temsilinin dövüldüğü ve aşağılayıcı işlemlerden geçirildiği bir apotrofik (hedef alınan orada bulunmayan kişiye ardından seslenen) bir ritüel yapılır. Bunu, içlerinde bir keçi yavrusunun (çepişin) sütle pişirilişi gibi eski İbranilerde kurban törenlerinin nasıl yürütüleceğini kurallara bağlayan düzenlemelerde yasaklanmış olan[8] bir ritüelin de bulunduğu, asıl ritüele giriş niteliğindeki ritüellerin anlatılması izler. Daha sonra, tanrıça Aşerah'ı ve tanrıça Rahmaya'yı gebe bırakmak için yaklaşan El'in erkini artırma niyetiyle, çeşitli ritüeller yapılır. Bu tanrıçalar, önce ikiz tanrılar olan Seher ile Selim ikilisini doğurur; onlardan sonra deniz tanrıları olarak görünen bir ikinci ikiz tanrıyı dünyaya getirirler. Gaster, burada Kenânlıların yaz başlarında ilk meyveler (turfan) şenliğinde yapılan bir ritüelin metniyle karşı karşıya olduğumuzu ileri sürmüştür.[9]

NİKKAL İLE KATHİRALAR MİTOSU

Bu şiir, yaz tanrısı Hiribi'nin kızı, toprağın meyvelerinin tanrıçası olan Nikkal'in, ay-tanrı Yarik ile evlenişini anlatmaktadır. Bilge tanrıçalar olan Kathiralar, evlilik için gerekli şeyleri sağlamaları için çağrılmışlardır; ve Yarik'in gelin (başlık) bedeli olarak pek çok armağan vermesinin gerekeceği duyurulmuştur. Driver, Kathiraların Yunan mitolojisinin Graialar'ına denk düşen kişilikler olabileceğini ileri sürmüştür.[10] Kathiralardan, Danel'in evliliği ile ilgili olarak söz edilmiş ve kendileri "kırlangıçlar" olarak betimlenmişlerdir; çünkü kırlangıçlar doğurganlıkla ve doğumla ilişkilendirilirler.[11] Aracılık yapmak üzere Hiribi ortaya çıkar ve Yarik'e gelin olabilecek öteki kişileri önerir; ama güvey, Hiribi'ye, Nikkal'den başka bir gelin almamakta kararlı olduğunu bildirir. Başlık parasının tartılışı anlatılır ve şiir evliliği neşeli şarkılarla kutlayan kişiler olan Kathiralara

yapılan bir dua ile sona erer. Bu şiirin, ölümlü gelin için bir düğün kasidesi *(epithalamium)* olduğu ve Kathiraların en gencinin adı olarak verilen adın gerçek gelinin adı olduğu ileri sürülmüştür.[12] Bu doğru olabilir; doğruysa, şiirin yazılmasına neden olan olayın bir kral evliliği olabileceği söylenebilir ve onu kutlayan şiir, İbrani şiirinde "Mezmurlar" kitabı 45'te görülen benzeri düğün şarkıları ile karşılaştırılabilir.

Ugarit mitolojisi ile ilgili bu açıklamayı kapatırken, buraya alınan metinlerin son derece bozuk durumda olduklarını ve metinlerde sesli harfleri gösteren işaretlerin bulunmamasından dolayı, pek çok şeyin bulanık, belirsiz kaldığını ve çevirilerin genellikle kestirimlere (tahminlere) dayandığını belirtmeliyiz. Gene de verdiğimiz özetlerin, bilginlerin, öykülerin ana çizgileri ve bu ilginç mitosların önemi hakkında vardıkları genel bir görüş birliğini temsil ettiklerini söyleyebiliriz. Söz konusu metinler, hem Mısır mitolojisinden hem Babilonya mitolojisinden etkilendikleri, Babilonya mitoslarından gelen etkinin ağır bastığı yolunda ipuçları veren açık belirtiler göstermektedir. Öte yandan, Kenân mitolojisinin İbrani şiiri ve mitolojisi üzerine belirgin izler bıraktığı da ortaya konmuş bulunmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI

1 Johnson, A. R., *Sacral Kingship in Ancient Israel*, s. 81.
2 Langhe, R. de, *Myth, Ritual and Kingship*, s. 122 vd.
3 Engnell, I., *Studies in Divine Kingship.*
4 Gordon, C. R., *Ugaritic Literature*, s. 66-67.
5 Driver, G. R., *Canaanite Myths and Legends*, s. 4.
6 *Kitabı Mukaddes* "İşaya", 14:9; 24:14, 19; "Mezmurlar", 88:10; "Süleyman'ın Meselleri", 2:18; 9:18; 21:16; "Tekvin", 14:5, vb.
7 Gray, J., "The Rephaim", *Palestine Exploration Quarterly,* 1949.
8 *Kitabı Mukaddes,* "Çıkış", 23:19.
9 Gaster, T. H., *Thespis,* s. 97-98.
10 Driver, G. R., *age,* s. 24.
11 Harrison, J. E., *Themis,* s. 97-98.
12 Driver, G. R., *age*, s. 24-25.

Dördüncü Bölüm

Hitit Mitolojisi



Geçtiğimiz (ondokuzuncu) yüzyılın ortalarına dek, Hititler hakkındaki tüm bilgimiz, *Kitabı Mukaddes*'in "Eski Ahit" bölümünde İsrail oğullarının yerleşmelerinden önce Kenân ülkesinde yaşamakta olan halklar sayılırken onların adlarının[a] da geçmesiyle sınırlıydı. Abram (İbrahim) Hebron'un yakınındaki Magpela mağarasını Hititlerden satın aldı ve Hitit ordusunun yaklaşması, Suriyelilerin, İsrail krallığının Omri hanedanı zamanında, krallığın başkenti Samiriye (Samarra) üzerindeki kuşatmalarını kaldırmalarına neden oldu.[1] Peygamber Hezekiel, Yeruşalim (Kudüs) halkını Hitit soyundan olmakla kınadı.[2] Ne var ki son yarım yüzyıl içinde, Winckler'in Hattusas kentinde, yani Hitit imparatorluğunun eski başkentinin ören yeri olan Boğazköy'de[b] yaptığı kazı ve birçok bilginin Hitit çiviyazısını çözüp çevirme yolunda verdiği büyük emekler, (kendileri bu adı kullanmamakla birlikte) Hititlerin İ.Ö. 3. binyılın başlarında

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 23:10'da ve "İkinci Kıralar", 7:6'da "Hitti" biçiminde geçmektedir (ç.n.).

b Çorum'un, ilçe yapılınca "köy" adı yaraşmaz düşüncesiyle olmalı, adı değiştirilip "Boğazkale" yapılan yerleşim yeri (ç.n.).

Anadolu'ya yerleşen, İ.Ö. 1225 yılına dek süren bir imparatorluk kuran ve eskiçağ Yakındoğusu politikasında çok önemli bir rol oynayan, Sami asıllı olmayan istilacılar olduklarını ortaya koymuş bulunmaktadır. Boğazköy arşivlerinde on binden fazla tablet bulundu ve bu önemli yazın yığını içinde, hakkında şimdi bazı açıklamalarda bulunmamızı gerektiren ilginç mitolojik malzeme de çıktı. Hitit çalışmalarının daha emekleme evresini aşmış olmadığı söylenebilir ve bugüne dek bulunmuş olanlardan daha fazla mitos gün ışığına çıkarılabilir; ama bugün elimize geçmiş bulunup Hitit bilginlerinin becerileriyle yararlanmamıza sunulanlar bile, Babilonya dininin üzerlerindeki etkisini göstermektedir; söz konusu mitosların kendilerine özgü son derece farklı bir karakter taşımaları, bu gerçeği değiştirmez. Bu mitosların kendilerine özgü nitelikleri, içlerinde, buraya dek ele aldığımız ülkelerin mitoslarında görülenden çok daha fazla folklor öğesi bulunması ve bazı bildik Avrupa halk öykülerinin ve *Märchen*'inin[a] geçmişlerinin, bu ilginç Hitit mitos ve efsanelerine dek izlenebilmesi gibi özellikler taşımalarıdır.

Hititlerin kökenleri, dinleri, yazınları ve sanatları hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyenler, Dr. O. R. Gurney'in *The Hittites*[b] adlı, Pelican basımı kitabında, konunun, hayran kalınacak bir yetkiyle kotarılan sunuluşunu bulacaklardır.

Hitit mitolojisinin temel niteliklerini göstermek için burada ele alınan üç mitos, Profesör Albrecht Goetze tarafından çevrilmiş olup, özetlenmiş biçimleri, Pritchard'ın bu tür çalışmalarda onsuz edilemez derlemesi olan, *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* başlığını taşıyan, buraya dek sık sık göndermede bulunduğumuz yapıtında görülebilir.

a Masal (ç.n.).

b Türkçe çevirisi; O. R. Gurney, *Hititler*, çev. Pınar Arpaçay, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2001 (ç.n.).

ULLİKUMMİS MİTOSU

Bu mitosun temelinde yatan, daha önce Akad ve Ugarit mitoslarında karşılaştığımız, yabancımız olmayan motif, yaşlı ve genç tanrılar arasındaki rekabettir. Anus, yani Akadca'da adı Anu olarak geçen gök-tanrı, babası Alalus'u tahtından uzaklaştırmıştır; ve daha sonra da kendisi oğlu Kumarbis[a] tarafından tahttan indirilmiştir. Kumarbis'in Anus ile kavgaları sırasında, Fırtına-tanrının[b] doğmasıyla sonuçlanan bazı gelişmeler görülür ve baba ile oğul arasındaki bitimsiz çatışma [bu kez Kumarbis ile oğlu Fırtına-tanrı arasında] yenilenir. Mitos, Kumarbis'in fırtına-tanrı'ya bir rakip yaratmak için bazı yollara başvururken gösterilmesiyle başlar. Habercisi (ulağı) İmbaluris'i, öğüdünü alabilmek için "Deniz"e gönderir. Deniz-tanrıça Kumarbis'i evine çağırır ve onun için bir şölen hazırlar. Tanrıça'nın verdiği öğüdün bir ürünü olarak, Kumarbis, veziri Nikisanus'u "Sular"a gönderir. Bundan sonrası pek açık değildir; daha sonra Kumarbis'in, olasılıkla yer-tanrıça'dan bir oğul sahibi olduğunu duyarız. Oğluna Ullikummis adını verir ve İmbaluris'i, olasılıkla yeraltı tanrıları olan İrsirra'lara gönderir ve bu tanrıların Ullikummis'i karanlık toprağa alıp, onu üzerinde ulu bir diorit taşı sütunu olana dek büyüyeceği yer olan Ubelluris'in sağ omuzu üzerine koymalarını buyurur. Ubelluris, Atlas[c] gibi, dünyayı omuzlarında taşıyan bir tanrıdır. Daha sonra Ullikummis'in büyümesi anlatılır. Denizden, boyu 9.000 fersah ve çevresi 9.000 fersah[ç] olana dek bir kule gibi yükselir. Tanrıların

---

a Türkçe kaynaklardaki transkripsiyonlarında "Kumarbi" olarak geçmektedir; Bkz. H. G. Güterbock, *Kumarbi Efsanesi*, Ankara, 1945 (ç.n.).

b Teşub; burada nedense adı verilmemiş (ç.n.).

c Atlas, Yunan mitolojisinde, Titan İapetos ile Okeanos'un kızı Asia'nın oğlu olup, gökyüzünü omuzları üzerinde tutan tanrı olarak bilinir; daha sonra dünyayı omuzlarında taşıdığı düşünülmüştür (ç.n.).

ç Fersah için bkz. 63n (ç.n.).

dehşetle açılan gözleri önünde [başı] göğe ulaşır. [Öyle ki] fırtına-tanrı'nın eşi Hepat [gittikçe büyüyen Ullikummis'in iteleyip yerini doldurmasıyla] tapınağından sürülür. Kocasına bir haberci gönderir ve bu haberci, Tanrıça'nın kocası Ea'nın evi olan Apsu'ya gidip, Ea'nın yardımını ister. Burada, Akad Yaratılış Destanı'ndan malzeme alma durumu apaçıktır. Tanrıların meclisinde, Ea tanrılara, insanlığın bu canavarca varlık tarafından yok edilmesine niçin izin verdiklerini sorar. Oysa Enlil nelerin olup bittiğini bilmemektedir. Ea, Ubelluris ile görüşmek üzere ona gittiğinde, Ubelluris'in de sırtında taşımakta olduğu fazladan yükün ne olduğunu bilmediğini görür; bunun üzerine sağ omuzunda dikilmekte olan diorit-adamı görebilmesi için, Ubelluris'i kendi çevresinde döndürerek onu görmesini sağlar. Daha sonra Ea, tanrıların ambarlarından, geçmişte yer ile göğü birbirlerinden ayırmış olan eski bakır bıçağı getirmek için yaşlı tanrılara başvurur. Bu yolda Ea'nın şunları söylediğini görürüz: "Dinleyin, siz ey Eski tanrılar, siz eski sözleri bilen eski tanrılar. Babaların ve ataların eski ambarını açın. Babaların eski mühürlerini getirsinler ve sonra onlar [kapılar] gene o mühürle mühürlensin. Gök ile yeri kesip birbirinden ayırdıkları eski bakır bıçağı çıkarsınlar. Kumarbis'in tanrılara karşı koyacak bir rakip olarak yarattığı diorit-adam Ullikummis'in ayaklarını kesip koparsınlar."[3] Daha sonra Ea, korkuya kapılmış tanrıların meclisinde, Ullikummis'i sakatladığını bildirir ve kendilerinin öne çıkıp bu dev ile savaşmalarını önerir. Fırtına-tanrı, savaş arabasına atlar ve arabasını Ullikummis ile savaşmak üzere ileri sürer. Tablet burada kopuktur; ama yitik bölümünde fırtına-tanrının kazandığı zaferin anlatıldığından kuşkulanmak için ortada bir neden yok. Burada, *Kitabı Mukaddes*'in "Daniel" kitabında karşılaştığımız, Nebukadretzar'ın ulu heykelinin, dağdan, el değmeden kesilmiş taş tarafından yıkılışının anlatıldığı düşü anımsatan bir yankı bulunsa gerek.

Orada taş, heykeli, demirden ve balçıktan yapılmış ayaklarından vurup, onu yıkmaktadır.[4] Ullikummis mitosu aynı zamanda, insanlığın yok edilmesi girişiminin bir başka versiyonunu sunmaktadır; ve bu girişimin, Ea'nın işe karışmasıyla başarıya ulaşamadığı anlatılmaktadır.

İLLUYANKAS MİTOSU

Bu mitos, bir daha eski, bir de daha yeni versiyonu olmak üzere, iki versiyonuyla elimize geçmiş olup, ejder İlluyankas'ın öldürülüşüyle ilgilidir. Bir önce ele aldığımız Hitit mitosunda olduğu gibi, bunda da birçok folklor motifi bulunmaktadır. Daha eski versiyonunun başındaki sunuş niteliğindeki notta, bunun, göğün fırtına-tanrısının Purilli Şenliği'nin kült efsanesi olduğu ve bu versiyonun artık anlatılmadığı söylenmektedir. Söz konusu olan [Purilli] olasılıkla Yeni Yıl Şenliği'dir ve söz konusu mitosun Babilonya Yaratılış Destanı'nda kutlanan, ejder Tiamat'ın öldürülüşü mitosu ile bağlantısı vardır.[5] Eski versiyonda ejder İlluyankas, fırtına-tanrıyı yenilgiye uğratmaktadır. Bunun üzerine bu tanrı, yardım istemek için tanrılar meclisine başvurur; ve tanrıça İnaras, ejdere karşı bir tuzak hazırlar. Birçok kabı şarapla ve çeşitli içkilerle doldurur ve kendisine yardımcı olması için Hupasiyas adında birini çağırır. Adam, Tanrıça'nın kendisiyle uyuması (yatması) koşuluyla ona yardımcı olmayı kabul eder. Buna uygun olarak, Tanrıça onun kendisiyle uyumasına izin verir; Tanrıça daha sonra onu ejderin kovuğunun yanında bir yere saklar; kendisi ise, süslenip güzelleşir ve ejderi çocuklarıyla birlikte dışarı çıkmaya kandırır. Ejder ve çocukları tüm kapları dibine dek içip boşaltırlar [şiştiklerinden ya da sarhoşluklarından] kovuklarına geri dönemeyecek duruma gelirler. Bunun üzerine Hupasiyas, saklandığı yerden çıkar, ejderi bir ip ile bağlar ve fırtına-tanrı, öteki tanrılarla gelip, ejder

İlluyankas'ı öldürür. Bundan sonra, mitosun geri kalan bölümüyle hiçbir ilişkisi görülmeyen ve salt folklor niteliği gösteren bir episod gelir. Buna göre, tanrıça İnaras, Tarukka ülkesinde bir kayanın üzerinde kendisine bir ev yapar ve Hupasiyas'ı içine yerleştirir. Kendisi evde değilken pencereden dışarı bakmaması yolunda onu uyarır; çünkü bakarsa, karısını ve çocuklarını görecektir. Tanrıça'nın evde bulunmadığı yirmi gün geçtikten sonra, Hupasiyas pencereden dışarıya bakar ve karısıyla çocuklarını görür. İnaras dönünce, Hupasiyas, ondan, karısına ve çocuklarına geri dönmesine izin vermesini diler; bunun üzerine Tanrıça, buyruklarına uymadığı için onu öldürür. Mitosun bu eski versiyonunun bundan sonraki bölümünde neyin anlatıldığı anlaşılır durumda değildir; ama kralın Purilli Şenliği'nde, olayların çevresinde döndüğü odak konumunda önemli bir yere sahip olduğuna değinişte bulunuyor görünür. Bir ölümsüzün ölümlüye karşı duyduğu aşk ve ölümlünün ülkesine dönme isteği, birçok ülkenin folklorunda karşılaşılan bir temadır.

İlluyankas mitosunun daha sonraki bir tarihten kalma versiyonu, daha önceki versiyonunda bulunmayan bazı özellikler gösterir. Bu versiyonda ejder fırtına-tanrıyı yenince, onun yüreğini ve gözlerini alıp götürür; ki bu, Horus ile Set arasındaki, Horus'un gözlerinden birini yitirmesine yol açan kavgayı anlatan Mısır mitosunda yankısı bulunan bir ayrıntıdır. Ejderden öcünü alabilmek için fırtına-tanrı, yoksul bir adamın kızını eş olarak alır ve ondan bir oğlu olur. Bu oğlan büyüyünce ejder İlluyankas'ın kızı ile evlenir. Fırtına-tanrı oğluna, karısının evine gittiği zaman yüreğini ve gözlerini istemesini söyler. Oğlu, babasının dediğini yapar; babasının yüreği ve gözleri kendisine verilir; o da bunları babasına geri verir. Fırtına-tanrı yitirdiği organlarına yeniden kavuşunca, silahlanır ve ejder ile savaşmaya gider; tam ejderi öldürecekken, oğlu "beni de onunla

birlikte öldür; beni esirgeme" diye bağırır. Bunun üzerine fırtına-tanrı, ejder İlluyankas'ı öldürdüğü gibi kendi oğlunu da öldürür ve böylece ejderden öcünü almış olur. Tablette burada uzunca bir kopukluk vardır ve metin yeniden göründüğünde, içinde sonucunda tanrıların rütbelerinin ve mertebelerinin saptanacağı bir rekabetin ya da yarışın bulunduğu bir ritüelden söz edilmekte olduğu görülür. Babilonya Yeni Yıl Şenliği ritüelinin nasıl yürütüleceğini açıklayan parçada, Marduk'un oğlu Nabu'nun, tanrı Zu'yu yendiği bir koşu yarışına değinilir; ki bu, ölen tanrının dirilişiyle bağlantılı bir olaydır. Bu durumda, İlluyankas mitosunun hem eski, önceki, hem sonraki versiyonu, Babilonya'nın, Yeni Yıl Şenliği'nde okunan ejder Tiamat'ın öldürülmesi mitosunun, Hitit Purilli şenliği ritüelini etkilediğini gösterdikleri söylenebilir.

TELEPİNUS MİTOSU

Bu mitos, Tammuz'un yeraltı dünyasında başından geçenleri anlatan mitosla ve Ugarit mitolojisinde Baal'in ortalıktan yok oluşuyla aynı temayı işlemektedir. Tanrının yok oluşu, hem bitkilerde hem sığırlarda olmak üzere, verimliliğin her alanda düşüşüne, doğurganlığın yok oluşuna yol açar. Mitos, ortalıkta birkaç biçimiyle dolaşmış görünür; ve yok olan tek, belli bir tanrı değildir (çeşitli versiyonlarında) içlerinde güneş-tanrının da bulunduğu, çeşitli tanrıların yok oluşundan söz edilir; ama burada verilen anlatımın dayandığı ana metinde, mitosun kahramanı Telepinus'tur. Bu mitos, içinde yok olan tanrının geri dönmesini sağlamak için yapılan ritüel de bulunduğu için, aynı zamanda ritüel mitosları içine sokulabilir.

Metnin başlangıcı kırıktır; dolayısıyla Tanrı'yı neyin öfkelendirdiğini bilmeyiz. Öykünün örgüsü, Telepinus'un öfkeden köpürür durumda gösterildiği noktada bilgimiz

içine girer. Tanrı, ne yaptığını bilmeyecek derecede kızgın olduğunu[a] belirten bir davranışla, ayakkabısının [çarığının] solunu sağ ayağına, sağını sol ayağına giyerken gösterilir. Telepinus, böylece bozkırın içlerine doğru uzaklaşır ve yiter. Kendisi yorgunluktan bitkin düşmüş ve uyuya kalmıştır. Sonra, Tanrı'nın yokluğunun etkilerini anlatan bir betimlemeyle karşılaşırız; ülkeyi bir sis kaplar; ocakta kütükler sönmüştür; sunaklarda [tapınaklarda] tanrılar suskundur; koyun kuzusuyla ilgilenmez ve inek buzağısına bakmaz olmuştur; ülkede kuraklık ve açlık vardır; öyle ki insanlar ve tanrılar açlıktan kırılmaktadır. Fırtına-tanrı, oğlu Telepinus hakkında kaygılanmaya başlar ve aramaya çıkar. Güneş-tanrı, her bir dağı ve her bir vadiyi araması buyruğunu vererek çevik kartalı gönderir; ama kartal yitik tanrıyı bulamadan döner. Sonra, tanrıça, Hannahannas, fırtına-tanrıyı, bir şeyler yapması için sıkıştırır. Fırtına-tanrı Telepinus'un evine gider ve evin giriş kapısını döver; çekicini kırmaktan başka bir şey elde edemez; yitik tanrıyı bulamayıp, aramaktan vazgeçer. Bunun üzerine, tanrıça Hannahannas, Telepinus'u araması için Arı'nın gönderilmesini önerir; ama fırtına-tanrı bu düşünceyi alaya alır ve Arı'nın, büyük tanrıların bile başaramadıkları bir işi başarabilecek kadar büyük olmadığını söyler. Gene de Hannahannas, Telepinus'u ellerinden ve ayaklarından sokup, gözlerine ve ayaklarına balmumu sıvayıp, onu temiz pak yapıp, tanrılara geri getirmesi buyruğuyla, Arı'yı gönderir. Uzun bir arayıştan sonra Arı, Tanrı'yı bulur ve Tanrıça'nın buyruklarını yerine getirir. Telepinus uykusundan uyanmıştır; ama eskisinden daha da öfkelidir ve tanrılar ne yapacaklarını bilemezler. Bunun üzerine Güneş-tanrı, "insanı alıp getirin! o Ammuna dağı üzerindeki genç [kartal] Hattara'yı alsın, o tanrıyı taşısın! onu kartalın kanadı ile taşısın"[6] der. Burada bir tür ritüel söz konusu olabilirse de, bu ritüelin anlamı

a Bazı yorumlarda "hastalığını" (ç.n.).

açık değil. Metinde karşılaştığımız, içinde sağaltma tanrıçası, Kamrusepas'ın çağırtılıp getirildiğinden söz edildiği anlaşılan bir kopukluktan sonra, bu tanrıçanın arınma ritüelini yürütüşü anlatılır. Telepinus, kartalın kanadında taşınarak ve gökgürültüsünün ve şimşeğin eşliğinde döner. Kamruspas[a] onu sakinleştirir ve öfkesini yatıştırır. Bu tanrıça, on iki koçun kurban edileceği bir tören yapılmasını buyurur. Meşaleler yakılıp, Tanrı'nın öfkesinin sönüşünü simgeleyerek, söndürülür. Daha sonra Telepinus'un öfkesinin getirebileceği her türlü kötülüğün yeraltı dünyasına sürülmesi amacıyla, anlaşılan daha önce sözü edilen "insan" tarafından bir afsun okunur. Bu afsunun sözleri şöyledir "Kapı bekçisi yedi kapıyı açtı, yedi sürgüyü çekti. Kara toprağın dibinde tunç kazanlar duruyor; kapakları *abaru* metalinden, kulpları demirden. Oraya her kim giderse gitsin bir daha dışarı çıkamaz; orada yok olur. Telepinus'un öfkesini, kızgınlığını, kötülüğünü ve çılgınlığını da alsınlar, oraya kapatsınlar!"[7] Metin, Telepinus'un evine dönüşü ve [ülkede] gönencin yeniden kuruluşu ile sona erer. Telepinus, kralla ve kraliçeyle ilgilenir ve onlara uzun ömür ve güç verir. Ritüelin sonunun ilginç bir özelliği, üzerine bir koyun postu asılmış bir direğin tanrının önüne dikilmesidir. Metnin son satırlarında, üzerinde asılı post ile bu direğin koyunların yağı, buğdayın taneleri, şarap, sığır, koyun, uzun yaşam ve çok çocuk anlamına geldiği açıklanır.

Telepinus'un önüne dikilen direğin bir benzeri, yapraklarla süslenmiş ağaç biçiminin yanı sıra, genellikle her iki yanda bir tür ritüel eyleminde bulunan kimselerin gösterildiği Asur ve Babilonya mühürlerinde görülebilir. Bu bağlamda, Osiris ritüellerinde, *ded*[b] ağacı yetiştirilmesinden söz eden metin de anımsatılabilir.

---

a İngilizce metinde de bu ad üç satır önce "Kamrusepas" biçimindedir (ç.n.).

b Daha önce (s. 84'te, İng. baskı 70'te) "*Djed*-Ağacı" biçimindeydi; İngilizce baskıda yapılmış bir dizgi yanlışı olabilir (ç.n.).

En önemli Hitit mitosları bunlardır. Dr. Gurney'in yetkin yapıtı Pelican basımı *The Hittites* adlı kitabında sözünü edip, konularını anlattığı başka mitos parçaları da bulunmuştur; ama burada anlatılanlar Hitit mitolojisinin karakterini yansıtmaya yetecek. Bunlar, Hitit mitolojisinin Babilonya mitolojisine olan apaçık bağımlılığını gösterdikleri gibi, aynı zamanda, Yunan ve Batı mitolojisinin ve folklorunun köklerinin büyük ölçüde bu ilginç Hitit malzemesine dek dayandığını da göstermektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI

1 *Kitabı Mukaddes*, "İkinci Kırallar" kitabı, 6:6 [dizgide yanlış olmalı; doğrusu 7:6 - ç.n.].
2 *Kitabı Mukaddes*, "Hezekiel" kitabı, 16:3, 45.
3 Pritchard, J. B., *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, s. 124-125.
4 *Kitabı Mukaddes*, "Daniel" kitabı, 2:34.
5 Bkz. s. 55.
6 Pritchard, J. B., *age*, s. 127.
7 *age*, s. 128.

Beşinci Bölüm

İbrani Mitolojisi

İsrail yazınını ele alırken, ayaklarımız, buraya dek incelediğimiz eskiçağ malzemesinde olduğundan çok daha sağlam biçimde yere basar durumdadır. Sümer dili, çeviriciler için hâlâ çözülmesi kolay olmayan sorunlar çıkarmaktaydı; öte yandan, Ugarit tabletlerinin, kırık dökük durumları kadar, sesli harfleri gösteren işaretler konmaksızın yazılmış olmaları, içlerinde bulunan mitosların ve efsanelerin tam olarak anlaşılabilmesinin önüne aşılması güç engeller koymaktaydı. Buna karşılık İsrail yazını (literatürü) yaklaşık bin yıllık bir süreyi kapsayarak, günümüze hatırı sayılır derecede iyi korunmuş bir biçimde gelebilmiştir; öyle ki, hiç değilse metnin kendi anlamı, genellikle büyük çeviri sorunları çıkarmayan bir niteliktedir. Bununla birlikte, "Eski Ahit" son derece bol mitolojik malzeme içerdiğinden, İbrani mitolojisinin incelenmesinde, İsrail oğullarının çevresindeki halkların mitolojilerinde karşılaşılmayan sorunlar çıkarır.

Kitabı Mukaddes'in[a] "Eski Ahit" (*Tevrat*) bölümünün "Tekvin" kitabında anlatılan destanların (sagaların) teme-

a *Kitabı Mukaddes* (İng. *The Holy Bible*) "Eski Ahit" (Tevratı Şerif) ve "Yeni

linde, İsrail tarihinin başlangıcını oluşturan olayların, yani, halkların Kenân ülkesine girişleriyle ilgili ilk halk akınlarından ikisi hakkındaki tarih bilgisi geleneğinin yattığı ortaya konabilir. Söz konusu akınlardan birincisi, İbrahim'in[a], eski kaynaklarda "İbrani" (*the Hebrew*) denen kişinin önderliğinde, Kaldelilerin [Kildanilerin, Babillilerin] Ur kentinden MÖ onsekizinci yüzyılın ortalarında çıkıp, orada burada dolaştıktan sonra, sonunda Hebron'a komşu topraklara yerleşilmesiyle sonuçlanır. İkinci akın, ondan biraz daha sonra başlayan, göçebe ya da yarı göçebe Aramilerin, kendisine aynı zamanda, İsrail oğullarının adlarını aldıkları ataları olarak "İsrail"[b] de denen Yakub'un (Jacob)

Ahit" (İncili Şerif) bölümlerinden oluşur. Museviler "Yeni Ahit"i kabul etmez, yalnızca *Tevrat*'ı okurlar; Hıristiyanlar, hem "Eski Ahit"i hem "Yeni Ahit"i kabul etmiş olup, ikisini *Kitabı Mukaddes* adı altında birleştirmişlerdir. Ayrıca "Eski Ahit'in, Musa'nın olduğu söylenen ilk beş kitabına da "Tevrat" denir; "Zebur" ise, Davud'un olduğu söylenen ("Eski Ahit" içine alınmış bulunan) "Mezmurlar" kitabı adı altında derlenmiş ilahilerden oluşur (ç.n.).

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin" kitabında, Adem-Nuh soyçizgisinden geldiği belirtilen Terah'ın oğlunun adı, ilkin (11:26'da) "Abram" olarak verilmektedir; Allah, doksan yaşına ulaşan Abram'a görünüp, onunla ahit keserken (17:4-5'te) "İşte ahdim seninledir ve birçok milletlerin babası olacaksın. Ve artık adın Abram (İngilizce çeviride de Abram) çağrılmayacak fakat adın İbrahim (İng. Abraham) olacak, çünkü seni birçok milletlerin babası ettim" dedikten sonra "İbrahim" olarak geçmektedir; hemen (s. 14'te) verilen dipnotta ise, "Abraham"ın "yüce baba", "İbrahim" sözcüğünün ise "cumhurun babası" anlamına geldiği açıklanmaktadır. "İbrani" sözü, görüldüğü gibi bu "Abram", "Abraham", "İbrahim" adlarından gelmektedir. "Yahudi" sözcüğü ise, Yahuda adından gelmektedir. Yahuda (bkz. "Tekvin", 35:23) Yakub'un oğludur. Yahuda'nın soyu (bak. "Sayılar", 1:26) "Yahuda oğulları" olarak Yahuda sıptını (kabilesini) oluşturmuştur. İbrani krallığı Kral Süleyman'ın (MÖ 922'de) ölümünden sonra, kuzeyde başkenti Samiriye olan İsrail Krallığı ile Güneyde başkenti Yeruşalim (Kudüs) olan Yahuda Krallığı olmak üzere ikiye bölünmesi sonucunda, bu halk, birbirleri yerine de kullanılarak "İbraniler", "İsrail oğulları", "Yahudiler" ve dinlerinden dolayı "Museviler" olarak dört ad ile anılır olur (ç.n.).

b İbrahim'in oğlu olan İshak'ın oğlu "Yakub", ikizi Esav'dan sonra doğduğu için adının "topuğu tutan" yahut "yerini alan" anlamına geldiği (bkz. *Kitabı*

önderliğindeki hareket olup, akınların bu dalı, sonunda Şekem dolaylarına yerleşilmesiyle son bulur.

İbrani yerleşmesine varan bir üçüncü akın, uzun süre Mısır'a yerleşmiş olarak yaşadıktan sonra Mısır'dan kaçan kabileleri de içeren bir hareket olup, MÖ onüçüncü yüzyılın sonlarına doğru, güneyden ve doğudan Kenân ülkesine girdi. Sonunda İsrail halkını oluşturacak olan tüm bu gruplar, göçebe halklar olarak Kenân ülkesine girdiklerinde, kendilerini, kendileri gibi Sami asıllı, ama neredeyse tümüyle tarım ekonomisine geçmiş bulunan halkların yerleşmiş olduğu bir ülkede buldular. Kenânlıların mitolojisi (Ugarit mitolojisi) hakkında daha önce yaptığımız açıklamalarda, bu tarımcıların dininin türü ve uyguladıkları ritüellerin biçimi verilmişti; yeni gelenlerin kendilerini uyarlamaları gereken işte öyle bir dinsel uygulamaydı. İbrani yerleşmesinin *Kitabı Mukaddes*'in "Yeşu" kitabında verilen, geç ve az çok yan tutar nitelikte öyküsü, yerli halkların kökünün kazınmasını, istilacı İbranilerin açık politikası olarak göstermektedir;[a] ne var ki daha önceki açıklamalar ve İsrail peygamberlerinin tanıklıkları, Kenânlıların tarımsal ritüellerinin ve mevsim şenliklerinin ülkeye yeni gelenlerce [İbranilerce] benimsendiğini ve peygamberlerin protestolarına karşın, Sürgün'e (Babil Sürgünü'ne) dek sürdüğünü göstermektedir. Bugün elimizde bulunan biçimiyle "Eski Ahit" (*Tevrat*) birkaç yüzyıla yayılan bir derleyip toplama işinin ürünüdür. Bu derleme sırasında, Yeho-

---

Mukaddes, 1981 Türkçe baskısı, s. 23n'de) belirtilir. Ancak, Yakub'un adı da kendisiyle güreşip yendiği Tanrı'nın (bkz. s. 12'deki çevirenin notu) "Sana artık Yakub değil ancak İsrail denilecek; çünkü Allah ile ve insanlarla uğraşıp yendin" sözlerine dayanılarak değiştirilmiştir (ç.n.).

a Örneğin, *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tesniye", 7:1-2'deki "Ve Allahın Rab onları senin önünde ele vereceği ve sen onları vuracağın zaman, onları tamamen yok edeceksin" buyruğuna uygun olarak, "Yeşu", 6:21'de "şehri aldılar ve erkek ve kadın, genç ve ihtiyar, öküz, koyun ve eşek, şehirde olanların hepsini kılıçtan geçirip tamamen yok ettiler" denmektedir (ç.n.).

va'nın doğası hakkında, peygamberlerin öğretileri yoluyla geliştirilen düşüncelerde de görülen değişikliklere uygun olarak, birçok şeyin üstü örtülmüş ya da biçimi değiştirilmiştir. Mitolojik malzeme bu süreçten özellikle etkilenmiştir; dolayısıyla, "Eski Ahit" mitolojisi üzerinde çalışırken üç temel sorunla karşılaşırız; birincisi, "Eski Ahit"te bulduğumuz mitosların kaynaklarının ve özgün biçimlerinin neler olduğunu; ikincisi, İbrani yazarlarının ya da derleyicilerinin Kenânlılardan ya da öteki halklardan aldıkları mitos malzemesinde ne tür değişiklikler yaptıklarını ve son olarak, üçüncüsü, İsrail oğullarının kendilerinin herhangi bir mitos türetip türetmediklerini araştırmamız gerekir.

"Eski Ahit"e son biçimini veren derleyicileri, mitolojik malzemenin çoğunu "Tekvin" kitabının ilk on bir bölümü içinde toplamışlardır; ama bunların dışında tüm İsrail destanları ve şiiri içinde, bölük pörçük biçimde serpiştirilmiş başka mitoslar ve efsaneler de bulunmaktadır ve bunlar da yeri gelince ele alınacaktır.

İBRANİ YARATILIŞ MİTOSLARI

"Tekvin" kitabının ilk iki bölümüne, İsrail dininin gelişmesinin iki farklı aşamasını temsil eden iki (farklı) Yaratılış öyküsü konmuş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Bölüm[a] 1:1-Bölüm 2:4a içinde; ikincisi, Bölüm 2:4b-25'tedir. Birincisinin, yazıcılarının Sürgün'den sonraki derleme etkinliklerinin ürünü olduğu noktasında bilginler arasında genel bir uzlaşmaya varılmış bulunurken; ikincisi, İsrail tarihinin çok daha önceki bir dönemine, olasılıkla monarşinin başlarına konulmaktadır. Bu ikincisi, birden çok kişi tarafından derlendiği yolunda bazı belirtiler göstermekle

a *Kitabı Mukaddes,* 1981 Türkçe baskısında, "bölüm" yerine "bab" denmekte (ç.n.).

birlikte, bugün elimizde bulunan biçimi, tek bir kaynağın ürünü olduğu izlenimi vermektedir. Söz konusu iki Yaratılış öyküsü arasındaki farklılıklar, en iyi biçimde, bunların bir tabloda karşılaştırılmalarıyla görülebilir:

Bölüm 1:1 - Bölüm 2:4a	*Bölüm 2:4b - Bölüm 2:25*
Evrenin özgün (ilk) durumu bir sular kaosudur	Evrenin özgün (ilk) durumu bitkilerin bulunmadığı susuz boş topraklardır
Yaratış işi Elohim'e yüklenmiş ve her biri bir günde yapılan altı ayrı işleme bölünmüştür	Yaratış işi Yehova Elohim'e[a] yüklenmiş ne kadar sürdüğü belirtilmemiş
Yaratış sırası şöyledir:	*Yaratış sırası şöyledir:*
a. Işık	a. Tozdan yaratılan insan
b. Kubbe - gök	b. Doğuda Aden'deki Bahçe (Cennet)
c. Kuru toprak - yeryüzü toprağın sudan ayrılması	c. İçlerinde "Yaşam Ağacı"nın ve "İyiyi Kötüyü Bilme Ağacı"nın da bulunduğu her türden ağaçlar
d. Bitkiler - üç aşaması [otlar, sebzeler, ağaçlar]	d. Evcil ve yabanıl hayvanlar ve kuşlar (balıklar anılmaz)
e. Göksel cisimler güneş, ay, yıldızlar	e. Adamdan yaratılan kadın
f. Kuşlar ve bitkiler	—
g. Hayvanlar ve insan, erkek kadın birlikte olarak	—

a Ne Türkçe ne İngilizce çevirilerinde "Elohim" geçmekte; "Elohim" sözcüğü "Allah" (İng. *God*) ile karşılanmış, "Yehova Elohim" yerine "Rab Allah" (İng. *Lord God*) denmiş (ç.n.).

Yaratış'ın bu iki ana öyküsünden başka, İbrani şiirinde, İsrail'de yaratılış mitosunun öteki biçimlerinin de yayılmış olabileceğini gösteren satırlar, Tanrı'nın Yaratış'taki etkinlikleriyle ilgili çeşitli değinişler bulunmakta:

(a) "Mezmurlar" kitabı 74:12-17'de, Yehova'nın "sular" ile kavgasında, çokbaşlı ejder Levyatan'ı[a] vurduğu ve sonra gündüzü ve geceyi, gök cisimlerini ve mevsimlerin sırasını yaratmaya giriştiği yolunda bir anlatımla karşılaşırız. Daha önce, Akad Yaratılış Destanı'nda, Marduk'un kaos-ejderi Tiamat'ı öldürüşünü, bu tanrının evreni düzene sokmasının ve [evi] Esegila'yı kurmasının izlediğini görmüştük.[1] Aynı zamanda, "Tekvin", 1:12'de sular okyanusunu betimlemede kullanılan İbrani *tehôm* sözcüğünde, kaos-ejderi Tiamat'a bir değinişte bulunulduğu, bilginlerin çoğunun kabul ettiği bir nokta olup, bu noktaya ileride döneceğiz. Ama "Mezmurlar" kitabı 74'teki parçada, suejderinin adı olan "Levyatan"ın, Ugarit mitolojisi metinlerinde, Baal'in öldürdüğü ejder olan "Lotan" ile aynı şey olduğu kesin.[2] Bu durumda, söz konusu mezmuru kaleme alan İbrani ozanının, mitosun Kenânlı biçiminden haberi olması olasılığı doğmaktadır. Baal'in yıkıcı güçlere karşı savaşımının bir başka anlatımının, Mot ile giriştiği, zaferle sonuçlanan çatışması olduğunu da görmüştük.[3] Ugarit mitosundaki bu niteliğe bir değiniş, *Kitabı Mukaddes*, "Mezmurlar" kitabı 48:14'te, *Revised Version*'da (Gözden geçirilmiş Baskı'da)[b] şöyledir:

---

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Mezmurlar", 74:14'te "Sen Levyatanın (İng. Leviathan) başlarını ezdin" denmektedir. Burada ve *Kitabı Mukaddes*'de geçen öteki ad ve kavramlarda, karışıklığa yolaçmamak için, (örneğin "bab" yerine "bölüm" sözcüğünün kullanılmasında olduğu gibi tersi belirtilmedikçe) Türkçe çevirideki terminolojiyi izledim (ç.n.).

b Karş. *The Holy Bible* (Revised Standard Version-Catholic edition), London Catholic Truth Society yayını, Londra, 1966; ayrıca s. 117n'deki açıklamamıza bakınız (ç.n.).

"Çünkü bu Tanrı bizim ezeli ve ebedi Tanrımızdır: Ölüme dek bize rehber olacaktır.[a] Ne var ki, söz konusu şiir, "Ezelden beri var olan bizim Tanrımız (Rabbimiz) bizim Ölüm'e (İbranice *mot*) karşı önderimizdir" biçiminde de çevrilmiş olup, bu biçimiyle Ugarit mitolojisi ile ilişkilendirilmiştir.[4] Bu, "Mezmurlar", 74'teki parçanın aynı kaynakla bağlantılı olabileceğini gösterir; bununla birlikte, Baal için bir evin yapılışı mitosunu simgesel bir yaratıcı etkinlik saymadıkça, bugüne dek hiçbir Ugarit Yaratılış mitosunun ortaya çıkarılamadığını söyleyebiliriz.

(b) Yehova'nın Yaratılış içindeki etkinliği üzerine düşünceler yürütülen "Mezmurlar", 104'te, Yaratılış mitosunun birçok özelliği ortaya konmaktadır.[b] Burada Levyatan da anılmaktadır ama anlaşılan bir düşman olarak anılmamaktadır. Yehova odasının kalaslarını su içine yerleştirmektedir; öyle ki burada tanrı Ea'nın sular içindeki barınağı ile bir koşutluk görünmektedir. Gene, Yehova'nın bulutlar üzerine binmesi, Ugarit mitoslarında Baal'in "bulutların binicisi" sıfatını anımsatır. Mezmurlar'ın bu parçasında güneşin, ayın yaratılışına ve mevsimlerin düzene konmasına ilişkin bir değiniş de vardır.

(c) Yaratılış mitosunun "Tekvin" kitabının 1. ve 2. bölümlerinde bulunan iki ana versiyonuna bağımlı olmayan bazı biçimlerinin izleriyle "Eyub" kitabı 38'de, İbrani şiirinin, olasılıkla Sürgün sonrası geç bir tarihten kalan bu en güzel parçalarından birinde karşılaşılır.[c] Burada Yeho-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Mezmurlar", 48:14'te, "Çünkü bu Allah daima ve ebediyyen bizim Allahımızdır / Ölüme kadar o bize yol gösterecektir" biçimindedir (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Mezmurlar", 104:2-3'te "Sensin ışığı esvap gibi giyen / Gökleri bir perde gibi geren; yukarı odalarını sularda çatı kuran / Bulutları kendine araba eden / O ki yelin kanatları üzerinde gezer"; 104:19 "Belli vakitler için ayı yarattı / Güneş batacağı yeri bilir"; 104:26'da (Deniz) içinde oynaşsın diye yarattığın Levyatan [timsah?] orada" (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe Baskısı) "Eyub", 38:4-11'de "Ben dünyanın temellerini korken sen nerede idin?... / Onun ölçülerini kim koydu... /

va'nın, yeryüzünün temellerini, "sabah yıldızları birlikte şarkı söylerlerken ve Tanrı'nın tüm oğulları neşe içinde bağrışırlarken" attığı anlatılmaktadır ki, Yaratılış mitosunun bu özelliğinin "Eski Ahit" içinde başka hiçbir yerde benzeri görülmeyen; ama Akad Yaratılış Destanı'nda, Marduk'un zaferi üzerine tanrıların gösterdikleri sevinçte yankısı bulunduğu gibi, Ugarit mitolojisinde Baal'in, sarayının yapılışını kutlamak amacıyla tanrılar ve tanrıçalar için hazırladığı şölende de benzeri bulunan bir sahnedir. "Eyub", 38'de (11. dizede) aynı zamanda "buraya kadar geleceksin, ama daha öteye geçmeyeceksin ve gururlu dalgaların burada duracak" sözlerinde, elimizde "deniz"in terbiye edilişi sahnesi de bulunmaktadır. "Eyub" kitabında Levyatan'a da iki değinişte bulunulmaktadır: Bunlardan biri (3:8'de) "Levyatanı ayağa kaldırmada, uyarmada becerikliler" denilen kimselere üstü örtülü bilmecemsi değiniştir; ötekisi, bölüm 41'de, Levyatan'ın genellikle timsah olarak yorumlanan bir betimlemesidir.[a] Burada söz konusu canavar tümüyle mitostan arındırılmış durumdadır. Daha önceki değinmeler "Levyatan" sözcüğünün afsun okumalarda kullanıldığını düşündürecek niteliktedir. "Eyub", 26:12-13'te kaos-ejderinin "küstah kişi" Rahab adı altında öldürülmesine, denizin terbiye edilmesine ve yaratılışın düzenlenmesine bir başka değiniş vardır: "Denizi gücüyle durgunlaştırdı ve anlayışıyla Rahab'a büyük vuruş vurdu. Gökler onun ruhuyla güzeldir (ya da süslüdür) eli, çevik (ya da kaçan) yılanı delik deşik etti"[b] denmektedir. "Eyub" kita-

Onun temelleri neyin üzerine kakıldı... / Sabah yıldızları hep birden terennüm ederken / Ve bütün Allah oğulları sevinçle çağrışırken... / Denizi kapılarla kim kapadı... / Buraya kadar geleceksin ve öte geçmeyeceksin / Mağrur dalgaların burada duracak, dediğim zaman [sen neredeydin]?" yazılıdır (ç.n.).

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Eyub", 41, "Levyatanı olta ile çekebilir misin?" dizesiyle başlamaktadır (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Eyub", 26:12-13'te, "Kuvveti ile denizi çalkalandırır / ve anlayışı ile Rahabı delip geçer /Onun ruhu ile gök-

bında, eski Yaratılış mitosunun kalıbının öğelerinin parçalara ayrıldığı ve şiirleştirildiği besbelli.

(d) Son olarak, kaos-ejderi mitosu, Babil sürgünü sonrası peygamberlerinin yazılarında eskatalogyaya geçer. "İşaya" kitabında, 27:1'de, "o günde" karakteristik formülüyle sunulan bir kehânette, "Şiddetli, ulu ve güçlü kılıcıyla Yehova, çevik yılan Levyatan'ı ve eğri (ya da çöreklenmiş) yılan Levyatan'ı cezalandıracak ve denizde olan ejderi öldürecektir[a] denmektedir. Gene, "İşaya", 51:9-10'da, aynı mitosun, değiştirilmiş, bir başka biçimiyle karşılaşırız. Bu biçimi, İsrail oğullarının Mısır'dan salıverilişine simgesel bir değiniş için kullanılarak, tarihsel bir nitelik kazandırılmış durumdadır. "Uyan, uyan, ey Rabbin kolu, eski günlerde, eski zamanların kuşakları sırasında olduğu gibi, gücünü topla. Rahab'ı kesip parça parça eden sen değil misin? ejderi delik deşik eden sen değil misin? denizi kurutan sen değil misin? büyük derinliğin sularını kurutan; denizin derinliklerini fidyesi verilip kurtulanların üzerinden geçmesi için yol kılan?"[b]

---

ler süslenir kaçan yılanı onun eli deldi" biçimindedir; İngilizce metinde (yukarıda) ve İngilizce çeviride (Revised Standard Version, 1966'da) denizi yatıştırdığı, her ikisinde *still* fiiliyle verilmesine karşın, Türkçe çeviride "çalkalandırır" denmesi, *still* sözcüğünün "*stir*" olarak yanlış görülüp yanlış çevrilmesine dayanıyor olabilir. Türkçe çevirideki "kaçan yılanı onun eli deldi" çevirisi de, İngilizce çevirideki "*pierce*" sözcüğünün anlamlarından (uygun olmayan) birini almanın ürünü olabilir; bu sözcük "nüfuz etme", "kavrama" anlamıyla alınıp, "eliyle kavradı", "eliyle yakaladı" biçiminde çevrilebilirdi; hiç değilse "eli deldi" yerine eli delik deşik etti" denmeliydi (ç.n.).

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İşaya", 27:1'de "O gün Rab Levyatanı, tez kaçan o yılanı ve Levyatanı, dolambaçlı giden o yılanı, çetin ve iri ve zorlu kılıcı ile yoklıyacak ve denizde olan canavarı öldürecek" biçiminde (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İşaya" 9-10'da "Ey Rabbin bazusu, uyan, uyan! Rahabı parçalayan, canavarı yaralayan sen değil misin? Denizi, büyük enginin sularını kurutan, fidye ile kurtulanlar geçsin diye denizin derin yerlerini yol yapan sen değil misin?" biçiminde (ç.n.).

Bunları gördükten sonra şimdi, Yaratış'ın "Tekvin" kitabında bulunan, kitabın derleyicisinin bu kitabın başında yan yana koyduğu iki [ana] versiyonuna geçebiliriz. Her ne kadar *Kitabı Mukaddes*'in [Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar, Tesniye olarak] Pentatuk[a] adı verilen ilk beş kitabını [*Tevrat*'ı] J-E, D, H ve P olarak belirlenen yazın kaynaklarına göre çözümleyen "Graf-Wellhausen Documentary"nin varsayımları, "Eski Ahit"i inceleyen okullardan biri tarafından tümüyle bırakılmış, öteki okullarca önemli ölçüde değişikliklere uğratılmışsa da, Pentatuk'un ve tarih niteliği taşıyan eski kitapların içindeki çeşitli katmanların birbirlerinden ayırt edilmesinde yararlı bir araç olma niteliğini sürdürmektedir. Şimdi ele alacağımız Yaratılışın iki ana öyküsü (anlatımı) örneğinde, anlatımlardan birincisi genellikle P simgesiyle gösterilir ve İsrail geleneğini Sürgün'den sonra toplayıp düzenleyen "rahip kökenli"[b] derleyicisinin yapıtı olarak görülür. *Kitabı Mukaddes* "Tekvin" kitabında verilen Yaratılış'ın ikinci anlatımı, J-E simgesiyle gösterilir[c] ve krallık döneminin erken evrelerinde çalışmış olan, İsrail'in sözlü ya da yazılı biçimlerde korunup sürdürülegelen eski tarih geleneklerini derleyen, "Yehovacı" ve "Elohimci" olarak bilinen iki okulun (belki de tek tek yazarların) çalışmasının ürünü olarak görülür. J sembolü, söz konusu bölümü kaleme alanların İbranilerin tanrısından söz ederken onun "Yehova"nın adını (Jahweh); E sembolü, "Elohim" adını kullanan okuldan olduklarını göstermektedir. Şimdi Yaratılış'ın "Tekvin"deki bu iki versiyonunu ayrı ayrı ele alıp, karakteristik özelliklerini birbirleriyle karşılaştıracağız. İlkinci versiyon daha önceki bir tarihten geldiği için, önce onu ele alalım.

a "Beşlik" olarak çevrilebilir (ç.n.).

b "Rahip kökenli" olarak çevirdiğim "Priestly" sözcüğünün ilk harfi olan P sembolü kullanılacak (ç.n.).

c "Jehovacı" [Yehovacı] ve "Elohimci" sözcüklerinin ilk harfleriyle oluşturulan simgedir (ç.n.).

J-E Versiyonu: 145. sayfadaki karşılaştırma tablosundan, "Yehovacı" yazarların yazıya geçirdikleri gelenekte, evrenin yaratılış süreci öncesindeki ilk durumunun, "Rahip kökenli" yazarların (P versiyonunun) aldıkları kaynakta çizilenden çok farklı olduğunu görebiliriz. Burada, bu iki anlatımdan hiçbirinin, çağdaş insanın kafasını kurcalayan sorunla, yani bir mutlak başlangıç sorunuyla, *ex nihilo* (hiç yoktan) var ediş, hiçten yaratış sorunuyla ilgilenmediğine dikkat çekilebilir. Her iki anlatım, yaratış eyleminden önce, o ya da bu türden bir maddi dünyanın varlığını kabul eder ve içinde yaşama olanağı bulunan düzene sokulmuş evrenin nasıl doğduğu sorunu ile ilgilenirler. Bu anlatımların her ikisinde yaratış eylemi, yoktan maddenin var edilmesi değil, kaostan düzenin çıkarılmasıdır.

Yehovacı gelenekte, Yaradan'ın içinde yaratma etkinliği gösterdiği başlangıç durumu, insan tarafından sürülmemiş ve yağmurun, ya da yağmurun yerden yetiştireceği bitkilerin bulunmadığı, insanlarca yerleşilmemiş boş topraklardır. Bu, Rahip yazarların yararlandıkları kaynakta gösterilenden çok farklı bir görünümdür. Rahip yazarların kaynağında evrenin başlangıçtaki durumu, Mısır ve Babilonya mitoslarında olduğu gibi, bir sular kaosudur. Yaratılışın J-E anlatımı, "Rab Yehova'nın yeri ve göğü yarattığı gün (ve) tarlanın hiçbir bitkisi daha yeryüzünde yoktu ve tarlanın hiçbir otu daha topraktan çıkmamıştı: Çünkü Tanrı Yehova yerin üzerine yağmuru yağdırmamıştı ve toprağın yüzünü sürecek bir adam yoktu"[a] sözleriyle başlar. Bu cümlenin tümü, koşulları Yehova'nın ilk eylemine hazırlayan geçiş maddesidir. Sular kaosu biçimindeki P betimlemesinin Mezopotamya mitosunun bakış açısını yansıttığı açık; ama

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 2:4-5'te "Rab Allah yeri ve gökleri yaptığı günde, yaratıldıkları zaman... Ve henüz yerde bir kır fidanı yoktu ve bir kır otu henüz bitmemişti; çünkü Rab Allah yerin üzerine yağmur yağdırmamıştı ve toprağı işlemek için adam yoktu" biçiminde (ç.n.).

Yehovacı yazarların izledikleri gelenekte, Yehova'nın yaratış etkinliklerini içinde gerçekleştirdiği sahne bir toprak (*'adâmah*), verimlilik gizilgücü taşımakla birlikte, Yehova'nın onu verimli kılmak için yağmuru getirişine ve onu sürmesi için insanı yapışına (yaratışına) dek bomboş ve kıraç bir toprak olarak gösterilir. Hem Nil vadisinin hem de Dicle-Fırat deltasının verimli duruma getirilmeleri, bu ırmaklardan yapılacak sulamaya bağımlıydı; ama Filistin'de, tarım, her zaman Yehova'nın özel bir armağanı olarak görülen (bkz. "Yeremya", 5:24; 14:22; "Tesniye", 11:9-12 ve başkaları)[a] düzenli ilkbahar ve sonbahar yağmurlarına bağlıydı. Dolayısıyla burada arkaplan, Mezopotamya ya da Mısır olmayıp, Filistin'dir ve Kenân ülkesinde yaşamın ve tarımın ilkin nasıl başladığı yolundaki eski Kenânlı düşüncesini temsil etmektedir. Ancak, "Tekvin", 2:5'teki değinişle Yehova'nın yağmuru göndermesinden önce, Yehova'nın eylemi olarak nitelenemeyecek gizemli bir olay görülür. "Tekvin", 2:9'da [2:6'da olmalı] topraktan bir şeyin çıkıp, yerin (*'adâmah*, toprağın) yüzünü kapladığı söylenir. *Kitabı Mukaddes*'in hem "Yetkili Versiyonu"nda ("*Authorized Version*"da) hem de "Gözden Geçirilmiş Versiyon"unda ("*Revised Version*"da) burada kullanılan İbrani sözcüğü olan "*'êd*", "sis" ile karşılanmıştır;[b] bu sözcük ile bunun dışında karşılaştığımız tek yer "Eyub", 36:27'dir ve buradaki anlamı da çok belirsizdir. Her iki versiyonun dipnotlarında, bu İbrani sözcüğünün "pınar" ya da "kaynak" anlamına gelecek biçimde, yeryüzünün derinliklerinden kopup gelen bir şeyi belirttiği söylenir; ki bunlara benzer

a Yalnızca iki örneğin Türkçesini vermek yeter: *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tesniye", 11:10-11'de "Çünkü mülk edinmek üzere girmekte olduğun memleket, çıktığınız Mısır diyarı gibi değildir; orada tohumu eker ve sebze bostanı gibi ayağınla sulardın. [Kenân ülkesi ise] göklerin yağmurundan su içer"; "Yeremya", 5:24'te "ilk ve son yağmuru vaktinde veren... Allahımız" denmekte (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes*, 1981 Türkçe baskısında "buğu" ile karşılanmış (ç.n.).

bir anlam, buradaki bağlama da uygundur. Anlatılmak istenen, toprağın açıklanamayan bir su basması ile doyduğu ve böylece ilk yaratış eylemine hazır olduğu yolunda bir şeydir. Yehova, ıslak topraktan, bir çömlekçi gibi, adama kalıp vermek üzere harekete geçer. Burada "yapmak" anlamında kullanılan İbrani sözcüğü, P anlatımında ("Tekvin", 1:27'de) kullanılan sözcük değil,[a] çömlekçinin işlemleri için her zaman kullanılan sözcüktür. Çeşitli Mezopotamya yaratılış mitoslarında, insanın yapılışı, yaratılışı, tanrılardan kimilerinin, birbirlerine danışarak insanı, tanrıların hizmetçisi olması için, balçıktan biçimlendirdikleri sihirsel bir işlem olarak gösterilir. Babilonya Yaratılış Destanı'nda, Tanrı Marduk, ejder Tiamat'ı yendikten sonra, insanı, tanrı Kingu'nun kanı ile yoğurduğu balçıktan yapar. Yehovacı kaynakta, yaşam verici ilke olarak tanrının kanının yerini, tanrının nefesi almıştır. Yehova insanın burun deliklerine "yaşam soluğu" üfler. İnsanın, tanrı olan bir çömlekçinin eylemiyle yaratılışı düşüncesi, tanrı Khnum'u ilk erkeği ve kadını çömlekçi çarkında biçimlendirirken sunan Mısır mitolojisinde de bulunmaktadır (bkz. s. 88). Ne var ki Yehovacı yazarın (ya da Yehovacı yazarların) kullandığı Filistin mitosu, öykünün öteki ayrıntılarının güçlü bir biçimde desteklediği gibi, olasılıkla Mezopotamya kaynaklıdır.

Sonra, Yehova, aynı topraktan çeşitli türden ağaçların yetişmesini sağlar ve "Tekvin", 2:15'in özgün biçiminde, topraktan biçimlendirerek yaptığı adama toprağı sürme ve toprağa bakma görevini verir.[b] "Tekvin", 2:15'in İbrani biçimi, Yehovacı yazarın, uygun olmayan böyle bir bağlama

a *Kitabı Mukaddes,* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin" 2:7 "Ve Rab Allah yerin toprağından adamı yaptı"; "Tekvin", 1:27 "Suretimize, benzeyişimize göre insan yapalım" biçiminde; yani ikisi de "yapmak" sözcüğüyle karşılanmış (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 2:15 "Ve Rab Allah adamı aldı, baksın ve onu korusun diye Aden Bahçesine koydu" biçiminde (ç.n.).

Cennet öğesini soktuğunu gösteriyor; ki bu nokta üzerinde ileride duracağız.

Bundan sonra, Yehova, adama yardımcı olup olamayacaklarını görmek için, gene topraktan, hayvanlar ve kuşlar biçimlendirir; ama adamın bunlardan hiçbirinin amacına uygun olmadıklarını anlaması üzerine, Yehova adama, karşı koyamayacağı sihirli bir uyku verir (burada kullanılan İbrani sözcüğü olağanüstü uyku anlamında "*tardèmah*"tır; bkz. "Tekvin", 15:12)[a] ve bir "kaburga"yı alıp (burada, "kaburga" anlamı yanı sıra, aynı zamanda "yanı" anlamına gelen bir İbrani sözcüğü kullanılmıştır) ondan bir kadın "inşa eder". Adam, olağanüstü derin uykusundan uyanınca, kadının kendisinin karşı cinsteki karşıtı (dengi) olduğunu kabul eder ve "Tekvin", 3:20'de[b] ona *Havvah*, yani Havva (İng. *Eve*) adını verir; ki bu sözcük "yaşam" anlamına gelmektedir. Ona "Tekvin", 2:3'te verilen bir başka nam da, bir özel isim olmayıp, "eş" için kullanılan, adam ya da koca anlamına gelen "*'iş*"in dişili olan "*işşah*"tır[c] (bkz. "Hoşeya" kitabı 2:16).

Yehovacı yazarın kendi anlatımını kurmakta kullandığı Filistin Yaratılış mitosunun ana çizgileri böyle. Burada, Filistinli renkleri taşıyan bu mitosun içine, tümüyle farklı bir arkaplanı bulunan bir başka mitosu, "Cennet mitosu"nu yedirdiğini görürüz. Bu öğeyle ilk kez, "Tekvin",

---

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı, "Tekvin", 2:21 "Ve Rab Allah, adamın üzerine derin uyku getirdi ve o uyudu ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapladı ve Rab Allah adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı ve onu adama getirdi" olarak geçiyor (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı), "Tekvin" 3:20'de "Ve adam karısının adını Havva koydu; çünkü bütün yaşayanların anası oldu" denmekte, verilen dipnotunda Havva sözcüğünün "hayatı olan" anlamına geldiği belirtilmekte (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin" (İngilizce metinde yanlışlıkla yazılmış olabileceği gibi 2:3'te değil) 2:23'te "Ve adam dedi: şimdi bu benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir; buna Nisa denilecek, çünkü o İnsandan alındı" biçiminde (ç.n.).

2:8'de Yehova "doğu yönündeki Aden içine bir bahçe dikti" denen yerde karşılaşırız. "Tekvin", 2:9b'de, iki mitossu ağaç öyküye sokulur: 2:15'te Aden bahçesinin ilk "toprak"ın bulunduğu yere yerleştirildiği belirtilir;[a] ve 2:16-17'de bahçenin ortasındaki ağacın meyvesinin yenmesinin yasaklandığını görürüz. Yasaklamanın ilk biçiminde ağacın nasıl bir şey olduğu olasılıkla açıklanmış değildi. Bunu, "Tekvin", 3. bölümde (bab'da) "insanın ilk itaatsizliği" öyküsü, yılanın hileciliği, ağacın meyvesinin yenmesi ve bunun sonuçları, suçlu çiftin, bahçeden, yaşam ağacından yiyip tanrılar gibi ölümsüz varlıklar durumuna gelmemeleri için sürülüşleri izler. Birçok bilgin, Cennet'in "Tekvin", 2:10-14'te anlatılan yarı mitossu coğrafyasının, Yehovacı anlatıma ait olmayıp, derleyicinin Cennet'in yeri hakkında çok eski düşünceleri içeren bir notu olduğu görüşündedir.

Mezopotamya renklerinin çok açık bir biçimde görüldüğü bu ayetlerden ayrı ele alındığı durumda bile, Cennet mitosunun gerisinde, Yehovacı yazarın kendi anlatımının bir parçasını oluşturmada kullandığı Filistin Yaratılış mitosunun yatmadığını anlayabiliriz. Yehova'nın bahçeyi diktiği yer, uzakta, doğuda, Aden denilen bir bölgededir. Kuşkusuz, "Aden" denen, "Eski Ahit"te ("İkinci Kırallar" kitabı 19:12'de; "Hezekiel" kitabı 27:23'te; "Amoş" kitabı 1:5'te olmak üzere)[b] birçok yerde adı geçen bir yer vardır;

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 2:15'te farklı: "Ve Rab Allah adamı aldı, baksın ve korusun diye onu Aden Bahçesine koydu" (ç.n.).

b Örneğin *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Hezekiel" kitabı 27:23'te "Haran, Kanne ve Eden" tacirlerinden söz edilmektedir. Ne var ki sözcük buralarda Aden değil (İngilizce çevirideki gibi) "Eden" olarak geçmektedir; "İkinci Kırallar" kitabı 19:2'de "Eden oğulları" söz konusu edilmektedir. *Kur'an*'da ise "Nahl Süresi", 31'de (Nebioğlu çevirisinde) "Adin Cenneti", "Saf Süresi" 12'de "Aden Cennetleri" denmektedir (*Kuran*'ın Davood tarafından yapılan İngilizce çevirisinde bunlar için *Gardens of Eden* yani "Cennet Bahçeleri" denmekte ve Türkçe çeviride "Cennet" olarak geçen sözcük onda *paradise* yanı sıra ve çoğu kez *garden* (bahçe) olarak çevrilmiş görünüyor; ki bu da "cennet" sözcüğünün "bahçe" anlamına geldiğini göstermektedir (bkz. Mustafa Nihat Özön, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*) (ç.n.).

ama bu eski mitostaki Aden, herhangi bir coğrafi bölge olmaktan çok "güneşin doğusundaki ayın batısındaki ülke"dir. Akadca'daki *edinu* sözcüğü, "ova" ya da "bozkır" anlamına gelir ve akla yatkın olarak "bahçe"nin, susuz kırın, kumlu, bomboş topraklarından sihirsel bir güçle fışkıran bir yeşillik biçiminde düşünülmüş olacağı ileri sürülmüştür. Yehovacı yazarın kafasında, kendi ülkesinin iyi sulak topraklarıyla (bkz. "Tesniye" kitabı 8:7)[a] Bedevilerin dolaştıkları, içinde ancak tanrısal bir gücün mucizesinin bir bahçe yaratabileceği çöl arasındaki zıtlık bulunmuş olabilir. Yehova'nın, ıssız, bomboş topraklarda bir Aden'in bitmesine neden olacak gücünün bulunduğu görüşü, peygamberlerin pek sevdikleri bir düşünce olarak görünmektedir (bkz. "İşaya" kitabı 41:19; 51:3)[b]

Cennet mitosunun bir başka biçimi, mitosun "Tekvin" kitabındaki biçiminde görülmeyen bazı özellikler taşıyan biçimi, "Hezekiel" kitabı 28:12-19'da bulunmaktadır. Buradaki değişmelerin hepsi bizim için anlaşılır olmamakla birlikte, bahçenin tanrıların dağında olduğu anlaşılmaktadır; ki bu, Ugarit mitoslarında da karşılaşılan bir düşüncedir; Tir [Türkçe çeviride "Sur"] kentinin tanrı-kralının konutu buradadır ve kendisi "geniş kanatlı melek" olarak ve "ateş taşları ortasında bir aşağı bir yukarı dolaşırken" gösterilir; orada müzik de vardır ve sonunda, tanrıların bahçesinin bu sakini kâfir olarak [Türkçe çeviride "murdar gibi"] oradan dışarıya atılır. Bilgelik [Türkçe çeviride "hikmet"] timsali olarak bahçede yaşayan kişi düşüncesi, ilk insanın bilgelik sahibi olduğunun ve tanrının gizli düşüncesini duyduğunun söylendiği "Eyub" kitabı 15:7-8'de[c] geçmektedir.

---

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tesniye" kitabı 8:7 "Çünkü Allahın Rab seni iyi diyara akar vadiler, derelerde ve tepelerde çıkan pınarlar ve kaynaklar diyarına..." denmekte (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İşaya", 51:3 "Çünkü Rab, Sionu teselli etti ve onun çölünü Aden ve bozkırını Rabbin bahçesi gibi etti" (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Eyub", 15:7-8 "İlk doğan adam sen

Bu durumda, Yehovacı yazarın, eski İbrani geleneğine ait bir mitosu kendi özel amaçları için kullandığının açıkça görüldüğü söylenebilir; dolayısıyla, söz konusu mitosun kaynağı ve Yehovacı'nın onu kullanış biçimi hakkında bazı açıklamalarda bulunmak gerekir.

En son Sümer araştırmaları,[5] bir tanrı bahçesi kavramı ile, hastalığın ve ölümün bulunmadığı, yabanıl hayvanların birbirlerini avlamadıkları bir durum düşüncesinin Sümer mitolojisinde bulunabileceğini göstermiştir. Bu yeryüzü cennetinin betimi, Dr. Kramer'in "Emmerkar Destanı" adını verdiği Sümer şiirinde bulunmaktadır:

> Dilmun ülkesi arı bir yerdir, Dilmun ülkesi duru bir yerdir.
> Dilmun ülkesi arık yerdir, Dilmun ülkesi aydınlık yerdir.
> Dilmun'da kuzgun çığlık atmaz,
> Çaylak, çaylak gibi çığlık yapmaz,
> Aslan öldürmez,
> Kurt kuzuyu kapmaz,
> Çepiş öldüren köpek nedir bilinmezdi,
> Tahıl-yutan obur yabandomuzu bilinmezdi...
> Hasta-gözlü [bulunup] "hasta gözlüyüm" demez,
> Onun (Dilmun'un) yaşlı kadını "ben yaşlı kadınım" demez,
> Onun yaşlı erkeği "ben yaşlı bir adamım" demez,
> Genç kız yıkanmış değildir, kentte pırıl pırıl sular akmaz,
> Irmağı geçen ("ölüm ırmağı"nı geçen?)... okumaz.
> Yastutucu rahipler çevresinde dolanmaz,
> Ağıtçı ağıt yakmaz,
> Kentin kıyısında ağlayıp sızlamaz.

Daha sonraki tarihlerde, Sümer mitoslarının Sami halklarca toplanıp Sami diliyle derlendiği biçimlerinde Dilmun, Utnapiştim'in ve karısının Tufan'dan sonra yaşamalarına izin verilen yer olarak, ölümsüzlerin yaşadığı bir ülke du-

misin? / Yahut senin başlangıcın dağlardan önce mi? / Allahın sırrını mı dinledin de / Hikmeti kendine hasrediyorsun" (ç.n.).

rumuna getirildi (bkz. s. 60). Umman Körfezi'nin ağzında bir yerlere yerleştirildiği anlaşılıyor.

Sümer mitosuna göre, Dilmun'da eksik olan tek şey, içme suyudur; tanrı Enki (ya da Ea) güneş-tanrı Utu'ya, bahçeyi sulamak için yerden tatlı su çıkarmasını buyurur. Burada Yehovacı yazarın, yerden, bahçeyi sulamak üzere çıkıp geldiğini söylediği gizemli "*ed*"in kaynağıyla karşı karşıya olabiliriz.

Enki ile Ninhursag mitosunda, ana-tanrıça Ninhursag'ın, tanrıların bahçesinde sekiz bitkinin yetişmesini sağladığı anlatılır. Enki bu bitkileri yemek ister ve ulağı İsimud'u bunları alıp getirmesi için gönderir. Sonra da bu bitkileri birer birer yer; buna öfkelenen Ninhursag, Enki'nin üzerine ölüm laneti okur. Bu lanetin bir sonucu olarak Enki'nin bedeninin sekiz organı hastalığa yakalanır ve kendisi ölme noktasına yaklaşır. Büyük tanrılar keder içindedir ve Enlil'in ona yardım edebilecek gücü yoktur. Ninhursag geri dönüp duruma elkoyması yolunda ikna edilir. Tanrıça, her biri Enki'nin bedeninin hastalıklı ayrı bir bölümünü iyileştirmek üzere işe başlayan sekiz sağaltıcı tanrıça yaratır. Söz konusu hastalıklı bölümlerden birisi, tanrının kaburgasıdır ve kaburga ile uğraşması için yaratılan tanrıçanın adı, "kaburgaların tanrıçası"[a] anlamına gelen "Ninti"dir. Ne var ki Sümerce "*ti*" sözcüğü, kaburga kadar "yaşam" anlamına da gelen çift anlamlı bir sözcüktür; böylece Ninti aynı zamanda "Yaşamın Tanrıçası" anlamına gelebilmektedir.[b] İbrani mitosunda Adem'in[c] kaburgasından

a İngilizcesi "kaburgaların hanımefendisi" olarak da çevrilebilecek bir tamlamayla "the lady of the rib" (ç.n.).

b Söz konusu kaburga - yaşam ilişkisi, ilginç bir biçimde *Kur'an*'da da görülmektedir. Bkz. *Türkçe Kur'anı Kerim*, çev. Osman Nebioğlu, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, t.y., "Tarık Suresi", 5.-7. ayetler "İnsan neden yaratıldığına bir baksın / O, dökülen bir sudan yaratıldı. / ki bel kemiği ile kaburga kemiği arasından çıkar"; kuşkusuz bu benzerliğin bir "bağlantıya" mı yoksa bir "rastlantıya" mı dayandığının araştırılması gerekir (ç.n.).

c İngilizce metinde de "Adam"; buraya dek küçük harflerle verilmekteydi ve

alınıp biçim verilen kadına, Adem tarafından, "Yaşam" anlamına gelen bir sözcükle *Havva* dendiğini daha önce belirtmiştik. Bu durumda, İbrani Cennet mitosunun en ilginç özelliklerinden birisini, kökeninde açıkça bu kabaca işlenmiş Sümer mitosunun bulunmasının oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Cennet mitosunun Yehovacı biçiminin öteki öğeleri, çeşitli Akad mitoslarıyla şaşırtıcı benzerlikler gösterir. Bilgiye, ama her zaman sihirsel bilgi anlamına gelen bilgiye [ilme?] sahip olmanın önemi, her iki kaynakta yinelenen bir temadır. Adapa mitosunun da, Gılgamış Destanı'nın da, ölümsüzlük arayışı ile ve ölümün ve hastalıkların varlığı sorunuyla ilgilendiklerini görmüştük. Bunlar ve andığımız öteki örnekler, Akad mitoslarının, Yehovacı Cennet öyküsünde karşılaşılan temalarla ilgilendikleri görüşünün kanıtlanmasına yardımcı olacak. Dicle-Fırat vadisinde oturan halklar çeşitli doğal olgularla karşı karşıya idiler. Karşılarında, her şeyi silip süpüren taşkınlar vardı; gönülsüz topraktan geçim olanaklarını koparabilmek için tarlalarda dur durak bilmeksizin çalışmak zorunluluğu vardı; çocuk doğurmanın gizemi vardı; yaşamın ve ölümün gizemi vardı; hastalığın ve sancının gizemi ile yılanın gizli yolları vardı. Tüm bu şeyler hakkında, bunların kökenlerine duyulan merakı doyurmak için değil, bu şeylerin gerisindeki gizemli güçleri denetleyebilmek ya da yatıştırabilmek için gerekli bilgiden daha önemli bir şey olamazdı. İyinin ve kötünün bilgisi, ahlakla ilgili bir bilgi değil, dost ve düşman güçler bilgisi ve bu güçlerin denetlenebilmesi için güçlü afsunların ve ritüellerin bilgisi idi. Ancak, daha önce gördüğümüz gibi, çeşitli ritüellerin bir de sözlü bölümleri, betimledikleri eylemlerin, kendilerine eşlik eden eylemlerin

"adam" olarak çevirmekteydim. *Kitabı Mukaddes*'in Türkçe çevirisinde (bkz. "Tekvin", 1-2'de) bazen "Adem"; bazen Adam olarak çevrilmiş olması ilginçtir (ç.n.).

sahip olduğu güce benzer güçlere sahip olan mitosları vardı. Cennet mitoslarının, Yaratılış mitoslarının, Tufan mitoslarının ve Mezopotamya kültürünün etkisi altına giren halkların geleneklerine geçen tüm bu mitosların ve benzeri [kültürel] geleneklerin kaynakları buydu. Yehovacı yazar, kendi halkının gelenekleri arasında hazır bulup aldığı bu malzemeyi, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiye ilişkin kendi inançlarıyla birleştirerek, ikisini, kendisinin böylesine büyük bir beceriklilikle koruduğu eski giysilerin altında yatan inançlara cisim kazandıran bir öykü oluşturacak biçimde ördü.

Yaratılış mitosunun Rahip kökenli (P) versiyonunu incelemeye geçmeden, "Yehovacı" olarak adlandırdığımız İbrani yazarının, şimdi anlattığımız mitosları ne tür işlemlerden geçirmiş olduğunu görmekte yarar var. Bu mitoslar, Rahip kökenli yazardan (P versiyonundan) önce bile, Sami halklarının Mezopotamya'ya yerleşmelerinin bir sonucu olarak, eski ve ham Sümer mitoslarının derleyicilerinin gözden geçirmeleri süreciyle, bazı değişikliklere uğramış bulunuyordu. Babilonya Yaratılış Destanı'nı Sümer mitosuyla karşılaştırırsak, ham öğelerin birçoğunun bastırıldığı ve Babilonya Yaratılış Destanı'nda daha yüksek derecede bir edebi becerinin bulunduğu apaçık görülecektir. Ne var ki Mezopotamya'ya yerleşen Sami halklar, evrenin doğası hakkında, Mezopotamya'ya kendilerinden önce yerleşen Sümerli öncellerinin düşüncelerini benimsemiş durumdalardı, ya da aynı genel düşüncelere sahip bulunuyorlardı; dolayısıyla mitoslarda herhangi bir köklü değişiklik yapılmış değildi. Bununla birlikte, mitosların İbrani yazarın elinde geçirdikleri revizyonu ve yeniden biçimlendirilişleri açısından bakarsak, asal bir değişikliğe uğratıldıklarını keşfedebiliriz. İbrani yazar, geleneksel malzemeyi, sahip olduğu, bu eski mitosları kuranların ya da [kuşaktan kuşağa, toplumdan topluma] aktaranların bakış açılarında hiç-

bir biçimde bulunmayan bir anlayış doğrultusunda işlemden geçirdi. İsrail [oğulları] tarihine dönüp geri baktığında, onun içinde, moral bir varlık olan, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrının etkinliklerinin görülüp seçilebileceği akıl ürünü bir tasarım görür. Söz konusu tasarım, Yaratış ile başlar ve yazar onun gelişmesini izlemeyi, söz konusu tasarımın bir aracı olarak Tanrının İsrail [oğulları] halkını kendi halkı olarak seçişinde sürdürüp, başlangıcı gibi sonu da mitos terimleriyle dile getirilen bir geleceğe dek bırakmaz. Yehovacı yazar, son derece yerinde bir deyişle belirtildiği gibi, bir *Heilsgeschichte,* yani "kurtuluş tarihi" yazmaktadır. Daha sonraki İbrani yazarları, genellikle Tanrı'nın Yaratış eylemi sırasında ona tanık olan hiçbir insanın bulunmadığı olgusu üzerinde diretirler. "Eyub" kitabının yazarı Yehova'yı, Eyub'a, alaylı bir dille "Ben yeryüzünün temellerini attığımda sen orada mıydın?" ("Eyub", 38:4) diye sorarken gösterir. Böyle olunca, İbrani yazarın yazıya geçirmekte olduğu "kurtuluşun tarihi"nin başlangıcı ve sonu, ancak mitos terimleriyle (mitos koşullarıyla) dile getirilebilirdi. Mitosun imgeleri ve simgeleri, ejderin öldürülmesi, bahçe, iyinin ve kötünün bilgisinin ağacı, yılan, bunların hepsi, bir başka biçimde anlatılamayacak şeyleri anlatmanın bir dili olmaktadır. "Tekvin" kitabının 1.-2. bölümlerinde (bab'larında) bulunup şimdi incelemeye başlayacağımız öteki mitoslar, özgün konumlarda tek tek episodlar durumunda ve tek başlarına olan mitoslar iken, tanrısal bir amacın gelişmesi teması çerçevesinde kesintisiz bir anlatım oluşturacak biçimde bir araya getirilip örülmüştür.

P Versiyonu: Kyros'un liberal politikasının bir sonucu olarak, küçük bir sürgünler grubunun Babilonya'dan dönmesinden sonra, Yeruşalim'deki Tapınak'ın yeniden yapılıp, kültün yeniden kurulması üzerine, "yazıcılar" denen, prototipini rahip ve yazman Ezra'nın oluşturduğu bir ra-

hipler sınıfı, kendilerini halklarının hukuk ve tarih geleneklerini incelemeye verme yoluna gittiler. Hem daha sonraki tarihlerin Yahudi yazınından sağlanan kanıtlardan, hem kendi yazılarından elde edilen "iç kanıt"lardan, İsrail yazınının bugün elimizde olan biçiminin, yani "Eski Ahit" dediğimiz kitaplar derlemesi biçiminin, bu sofu ve bilgin insanların ürünü olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz. Görev edindikleri İsrail oğullarının kayıtlarını toplayıp bir araya getirme işinde kullandıkları belgeler arasında, insanlığın erken tarihlerinin ve İbranilerin atalarının tarihlerinin, Yehovacı ve Elohimci yazarlarca verilmiş biçimleriyle bulundukları kuşkusuz. Birbirinden bağımsız J ve E anlatımları ("Documentary"nin dayandığı varsayıma göre) daha önce bir araya getirilmiş ve birkaç kaleme alma aşamasından geçirilmiş bulunuyorlardı. Rahip kökenli derleyici (P versiyonu) Yehovacı yazarın (J versiyonunun) Yaratılış ve Cennet öyküsünü, hemen hiç dokunmadan öylece alıkoymuştu; dolayısıyla, eline geçirmiş olduğu anlatımla görüş birliği içinde olduğu ve onun dinsel bakış açısını kabul ettiği sonucuna varabiliriz. Ancak Yaratılış'ın J anlatımının (Yehovacı versiyonun) önüne, daha önce gördüğümüz gibi, birçok önemli noktada J anlatımından ayrılan bir başka anlatımı yerleştirmişti. Bu durumda, J anlatımında daha önce yaptığımız gibi, Rahip kökenli yazarın anlatımının (P versiyonunun) altında hangi kaynakların yattığını, P'nin dinsel bakış açısının ne olduğunu ve J anlatımının önüne bir ikinci anlatımı koymayı niçin gerekli bulduğunu araştırmamız gerekmektedir. P geleneklerinden birden bire J-E geleneklerine geçiş, "Tekvin" kitabı 2:4'ün ortasında görülür. P anlatımı, Tanrı'nın daha önce anlatılan eylemlerini özetleyen sözcüklerle, "Yaratıldıklarında göğün ve yerin soyları (İbranice *toledoth*) [İng. *generations*-ç.n.] bunlardır"[a] sözüyle

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 2:4 "Rab Allah yeri ve gökleri yaptığı günde, yaratıldıkları zaman, göklerin ve yerin asılları bunlardır" biçiminde (ç.n.).

sona erer. Hem Mısırlı hem Babilonyalı mitoslarda, Yaratış eyleminin, babası olarak doğurtma [Ing. *begetting*] sürecini içerdiğini görmüştük. Akad Yaratılış Destanı'nın ilk satırlarında, mitosun daha önceki Sümerli biçiminden devralınmış bir soyağacı tablosu bulunmaktadır (bkz. s. 52). Yaratışın dölleme, doğurtma [Ing. *procration*] eyleminden oluştuğu düşüncesi, P anlatımında da "soylar" sözcüğünde varlığını sürdürmüştür; ama artık başlangıçtaki anlamını tümüyle yitirmiş, mitostan arındırılmış biçimdedir.

J anlatımının, genel arkaplanının Mezopotamya kökenli olmakla birlikte, içinde, Mezopotamya malzemesinin İbrani yazar tarafından kullanılmadan önce Kenânlı kültürünün özümlemesinden geçtiğini düşündüren güçlü bir Filistinli rengin de bulunduğunu daha önce görmüştük. Yaratış'ın Babil Yaratılış Destanı'nda bulunan öyküsüyle, Rahip kökenli yazarın (P versiyonunun) verdiği öyküsü arasında genel bir benzerliğin bulunduğu öteden beri bilinmektedir. Yehova'nın yaratma etkinliklerine başlamasından önce varlığın başlangıçtaki durumunun susuz boş topraklar olmasının tersine, P öyküsünde, evrenin başlangıcındaki durumu, suların düzensiz bir kaosu biçiminde olup, Yaratılış mitosunun hem Sümerli hem Babilonyalı biçimlerinde verilen başlangıç durumlarına yakın bir benzerlik göstermektedir.

Ayrıca, sular kaosu için kullanılan İbrani sözcüğü olan "derinlik" (Ing. *the deep*)[a] anlamına gelen *tehôm* sözcüğünün, Marduk'un kaostan düzen yaratmak üzere harekete geçmeden önce kaos-ejderinin adı olan *Tiamat* sözcüğünün İbranice'ye geçerken bozulmuş biçimi olduğu, genellikle kabul edilen bir görüştür. *Enuma eliş*'te Marduk'un Tiamat'ın bedenini ikiye bölüp, yarısını, gökteki

a İngilizcede *the deep,* hem "derinlik" hem "engin" anlamına gelmektedir (ç.n.).

suları yerinde tutmak için göklere yerleştirdiğini (s. 55'te) gördük. Bu, Yaratışın P öyküsünün (Rahip kökenli yazarın anlatımının) yeryüzü üzerinde boydan boya uzanan som bir kubbe olarak verilen gök kubbenin yaratılışına (bkz. "Eyub", 38:4-11)[a] denk düşmektedir. Aynı zamanda, yaratışın altı günde birbirini izleyen eylemlerinin anlatıldığı P anlatımıyla, Yaratışın Babilonyalı düzeni arasında genel bir benzerlik de vardır. Dolayısıyla, (P versiyonunda) Rahip kökenli yazarın etkisiyle Babilonya malzemesinin biçiminin baştan başa değiştirilmiş olmasına karşın, yaratılış öyküsünün yazarın bağımlı olduğu ilk biçiminin, J-E malzemesinin Kenânlı etkisiyle değişmesinden farklı olarak, geçmişi en sonunda Babilonya öyküsüne dayanan değiştirilmemiş bir öykü olduğu sonucuna varmamak elde değil.

Gene de, Rahip kökenli yazarın (P versiyonunun) Yehovacı dokümanda bulunduğu biçimiyle anlatıma niçin ikinci bir anlatım eklediği ve Rahip kökenli anlatımın niçin yedi günün sıralanışına göre düzenlendiği sorunu üzerinde durmak zorundayız.

Ezra'nın ait olduğu yazıcılar okulunun, ya da yazıcılar loncasının üyelerinin rahiplerden oluştuğunu hatırlatmalıyız. Dolayısıyla ilgileri Tapınak ve kült üzerine odaklaşmıştı. Ele alıp işledikleri malzemeye karşı tutumları, tarihle ilgili tasalardan çok ayinsel tasalar taşıyordu. Mezmurların[b] İbrani din yılının büyük şenliklerinden hangisinin ne-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Eyub", 38:4-11'de "Madem ki biliyorsun, onun ölçülerini kim koydu? / Yahut ipi onun üzerine kim çekti? / Onun temelleri neyin üzerine kakıldı? / Yahut onun köşe taşını kim koydu? / Sabah yıldızları hep birden terennüm eylerken / Ve bütün Allah oğulları sevinçle çağrışırken / Yahut denizi kapılarla kim kapadı; Ana rahminden çıkıp fışkırdığı zaman / Ona bulutları esvab / Ve koyu karanlığı kundak ettiğim zaman / Ve: Buraya kadar geleceksin ve öte geçmeyeceksin / Mağrur dalgaların burada duracak dediğim zaman?" biçiminde (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes*'in "Eski Ahit" bölümün "Mezmurlar" kitabında derlenmiş olan ilahiler (ç.n.).

resinde kullanılacağını saptayan onlardı; aynı zamanda, "Eski Ahit"in ilk beş kitabının (Pentatuk'un) ve geri kalan bölümlerinin kamusal tapınmalarda kullanılmak üzere düzenlemelerini yapan kimseler de onlardı. Geleneksel mevsim şenliklerinin düzenini gözden geçirip korumakla özellikle ilgilenmişlerdi. Bilginlerin son yıllarda yaptıkları araştırmalar, İbranilerin çok erken bir dönemden başlamak üzere, bir Yeni Yıl Şenliği kutlamayı görenek edindiklerini; bu şenliğin ana çizgilerinin eski zamanlardan beri Mezopotamya kentlerinde kutlanmakta olan büyük Yeni Yıl Şenliği ile bazı benzerlikler gösterdiğini ortaya koymuş bulunmaktadır. Mezopotamyalıların bu şenliğinin özelliklerinden biri, kralın, tanrının temsilcisi, yani Asur'un ya da Marduk'un temsilcisi olarak tahta geçirilmesiydi ve buna, Tanrı'nın Tiamat'a karşı kazandığı zaferin yeniden canlandırılmasının ve Marduk'u elli tanrısal adıyla öven bir ilahinin okunmasının eşlik etmesiydi. Babil'de, bu törenler arasında Yaratılış Destanı'nın özel bir yeri vardı ve ritüelin tanrının yaşama geri döndüğü noktasında bu destan yaşam verici gücün sihir şarkısı olarak okundu.

Son yıllarda yapılan çalışmalar, İbrani Yeni Yıl Şenliğinin Babilonya şenliği ile ortak özelliklerinin bulunduğunu ve Yehova'nın tahta çıkışıyla kudretli eylemlerinin kutlanışının, ritüelin odağındaki niteliği oluşturduğunu ortaya koydu. İbrani şiirinde, Yehova'nın kaos-ejderini öldürüşünün alıkonduğunu ve "Mezmurlar" kitabının 104. şiirindeki[a] değinmelerin Yaratış'ın Rahip kökenli anlatımına (P versiyonuna) bir bağımlılık gösterdiğini daha önce görmüştük. Aynı zamanda bu anlatımın, J anlatımının (Yehovacı versiyonun) biçiminde değil, yinelenen bir nakaratı bulunan şiir okuma düzeninde olduğu görülecektir. Bu biçimi ve düzenlenişi, ayin amacı taşıdığını göstermektedir. Ayrıca İbrani Yeni Yıl Şenliğinin Yaratış eylemlerinin yedi

a Bkz. s. 147 (ç.n.).

zamanlık bir dizi içinde düzenlenişinin akla yatkın bir açıklamasını sunan olguyla, yedi gün boyunca kutlandığını biliyoruz. Bu yüzden, Yaratışın J anlatımında (Yehovacı versiyonda) verilen bölümlerin, rahiplerce Yeni Yıl Şenliğinde okunduğu ve "Tekvin", 1:1-2:4a'nın, rahiplerce bu şenlikte okunan bir yaratılış ilahisini oluşturduğu ve bunun Yeni Yıl ayininde kullanılmış olduğu düşünülen programdaki doğal yerinin, Yehova'nın Yaratış etkinliklerini ele alan bölümün (babın) başında olacağı ileri sürülmüştür.[a]

KAİN İLE HABİL[b] MİTOSU

Yehovacı yazarın, halkının gelenekleri arasında bulunan mitosların bir bölümünü derleyip, onları kesintisiz bir anlatım biçiminde düzenlemesindeki amacın, insanlık tarihini ve halkı İsrail oğullarının tarihini "kurtuluşun tarihi" olarak sunmak olduğunu daha önce belirtmiştik. Yehova'nın Yaratış eylemiyle kurduğu düzen, insanın itaatsizliğiyle yeniden kaosa dönüşmüştü ve İbrani yazar önüne bir yandan insanın Yaratış sırasında kendisiyle Yaradan arasında kurulan ilişkiyi bozmasının yıkım getiren sonuçlarını, öte yandan, Yehova'nın bozulan bu ilişkiyi yeniden

a Yaratılış mitosunun *Kur'an*'da aldığı biçimi izlemek ve onu Sümer, Mısır, İbrani yaratılış mitoslarıyla karşılaştırmak ilginç sonuçlar verebilir. Bu konuda işe *Kur'an*'ın ilk süresinin ilk ayetiyle başlanabilir (bkz. *Türkçe Kur'anı Kerim*, Nebioğlu çevirisi) "Fatiha Süresi" 1'de "Alemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun" denmektedir (burada "âlem" bütün yaratıklar anlamına gelmektedir; İngilizce çevirisinde (bkz. *The Koran*, çev. N. J. Davood, Pelican, 1974 baskısında) "Lord of the Creation" biçiminde) ve ilk elde "Ali İmran", 39; "En'am", 1, 2; "Araf", 54; "Yunus" 3; "Hud", 7; "Hicr", 26; "Kehf", 37, 51; "Enbiya", 30, 33; "Furkan", 54; "Secde", 4; "Sad", 71 vd; "Zümeyr", 6; "Fussilet", 9, 11; "Zariyat", 56; "Rahman", 14; "Naziat", 28-32; "Tarık", 5-7'ye bakılabilir (ç.n.).

b *Kur'an* (bkz. "Maide Suresi", 30. ayet) ve öteki kaynaklar yoluyla bu mitosun kahramanlarından biri, İslam kültürüne "Kain" değil "Kabil" adıyla geçerken, kahramanların adlarının sırası değiştirilerek, öykünün adı "Kain ile Habil" yerine "Habil ile Kabil" biçimini almıştır; ayrıca bkz. 170n (ç.n.).

kurma yolunda ısrarlı çabalarını kaydetme görevini koymuştu. Kafasında böyle bir amaçla Yehovacı yazar, başlangıçtaki yıkımın ilk sonuçlarını, yani aile ilişkisinin yıkılıp, kardeşin kardeşi öldürmesini canlandıran bir mitos seçmişti.

Öykü incelendiğinde, Kain ile Habil episodunun, farklı bir kaynağa ait olduğu ve Yaratılış ve Aden bahçesi mitoslarının geldiğinden farklı eski bir gelenek çemberinden geldiği açıkça görülür. Kain ile Habil mitosunun yapay bir biçimde Cennet mitosuna bağlandığını ve Yehovacı yazarın, geleneğin birbirleriyle ilişkili olmayan bu çizgilerini bir araya getirip bu mitosun içinde işlediğini görmek güç değil.

Yehovacı'nın öyküsünde, Kain ile Habil, Adem ile Havva'nın çocukları olup, onların Aden'den kovulmalarından sonra doğmuşlardır. Öyküde Kain bir tarımcı, kardeşi Habil ise bir çoban olarak gösterilmiştir. Kardeşlerin her biri Yehova'ya çeşitli adaklar getirirler. Kain, toprak üzerine döktüğü alın terinin, emeğinin meyvelerini; Habil, koyun sürüsündeki koyunlarının ilk yavrularını getirir. Kain'in adakları kabul edilmez, ama kardeşininkiler kabul edilir. Kendi adaklarının kabul edilmemesinin öfkesi ve kardeşininkilerinin kabul edilmesi karşısında duyduğu kıskançlıkla Kain, kardeşini öldürür. Bundan sonra mitosta, Yehova'nın Kain'i lanetleyişi, Kain'in cinayet yerinden kaçışı ve Yehova tarafından üzerine koruyucu işaretin[a] konması anlatılır. Kain daha sonra Nod ülkesine yerleşir; bir kent kurar ve kendilerine uygarlığın başlatıcılığı yüklenen bir soyun atası olur.

Bu mitosun *Kitabı Mukaddes* içinde verilen anlatımının biçimi ele alınarak yapılacak özenli bir incelemesi, ilk ortaya çıkışlarında birbirlerine bağlı olmayan ve Cennet

a Kan gütme nedeniyle, kabilenin herhangi bir üyesi tarafından öldürülmesine izin veren göreneğe karşı bir önlem olarak (ç.n.).

mitosuyla bağlantıları bulunmayan çeşitli mitosların ve destanların (sagaların) motiflerinden örüldüğünü gösterir. Yehovacı yazarın episodunu içine yerleştirdiği ortamda, öykünün gidişine göre, yeryüzünde yalnızca Adem ile Havva, Kain ile Habil yaşamaktadırlar. Ama mitosta Kain'in insanların kendisinden öç almaya kalkmalarından korktuğu varsayımından gidilir; Kain "kim beni bulursa öldürecek" der. Çağ, kurban törenlerinin yapıldığı düşünülen bir dönemdir ve uygarlığın, kentlerin kurulup, metal işleyiciliğinin ve müzik araçları yapıcılığı bilgisinin edinildiği bir aşamasına ulaşıldığı kabul edilir. Tüm bunlar, Cennet'ten kovulduktan hemen sonra, yeryüzünde yaşamın başlangıçlarında bulunabilecek koşullarla uzlaştırılabilecek şeyler değildir. Kain ile Habil mitosunun incelenmesi, mitosun üç farklı gelenek çizgisinin bir araya getirilmesiyle, ya Yehovacı yazar tarafından ya da onun kullandığı kaynaklarca örüldüğünü gösterir:

(a) Bu çizgilerden birincisi, çöl ile ekilip biçilen toprak; toprağın, üzerine yerleşmiş işleyicisiyle, göçebe çoban arasındaki eski kavgayı yansıtır. Bu temanın, çoban-tanrı Dumuzi ile çiftçi-tanrı Enkimdu'nun, İştar'ın sevgisini kazanabilmek için sundukları armağanlarla girdikleri yarışmanın anlatıldığı Sümer "Dumuzi ile Enkimdu" mitosunun konusunu oluşturduğunu daha önce (s. 43'te) görmüştük. Ne var ki mitosun oradaki biçimi bir trajediyle sona ermiyordu.

(b) Kain ile Habil mitosunun örülmesinde kullanılan ikinci çizgide, üzerinde büyük değişiklikler yapılmış bir ritüelin taslağı bulunmaktadır. Bu çizginin Cennet mitosu ile bir bağlantısı bulunmadığı gibi, toplumun, dinsel kurumların bulunduğu gelişmiş bir aşamasına ulaşıldığını göstermektedir. Burada Kain ile Habil, her biri düzene bağlanmış kendi kurban törenlerini yerine getiren iki farklı topluluk türünü temsil etmektedir. Çiftçinin adaklarının

kabul edilmemesi, ürünün iyi olmadığı bir yılı göstermektedir ve böyle bir durum, kefaret niteliğinde bir töreni gerektirmektedir. Bu tür bir ritüelin gerekliliği, Kain ile Yehova arasında geçen ("Tekvin", 4:6-7'de verilen) anlamı bulanık konuşmayı[a] açıklamaktadır. İbrani metni, çeşitli aktarma basamaklarından geçiş sürecinde büyük bir bozulmaya uğramıştır. Bu metnin biçimi, adağı amacına ulaşamayan çiftçinin, ne yapılması gerektiği yolunda kâhine danıştığı ve uygun ritüelin ne olduğunu kendisinin bildiği ve ortada yatıştırılması gereken bir *robês*'in, bir düşman cinin bulunduğu yanıtını alır. Burada "yere yatmış" ya da "yere çömelmiş"[b] olarak çevrilmiş bulunan sözcük, Akadca'da kendisine sunulacak adakları almak için pusuya yatmış olarak bekleyen ve Babil sihir metinlerinde sık sık sözü edilen *rabisu* ile yani "çömelmiş kötü kişi" ile aynı şeydir.

Bundan bir sonraki adım, İbranice metne alınmayan, ama *Septuagint*'te[c] bulunan ve bu durum "Revised Version"da sayfa kıyısı notunda (dipnotunda) verilen önemli bir cümlecik ile atılır. Söz konusu cümlecik (fraz) şöyledir: "Ve Kain kardeşi Habil'e, tarlaya gidelim dedi." Bu ayrıntı aynı zamanda, az önce yukarıda sözü edilen Sümer mitosunda da bulunmakta; çiftçi-tanrı çoban-tanrıyı, koyunlarını getirip tarlalarında otlatmaya çağırmaktadır. Çoban, verimsizliği söz konusu durumu yaratan işte bu "tarla" içinde, sürülmüş toprak üzerinde öldürülür ve bu ipucu, öldürmenin ritüel bir nitelik taşıdığını gösterir; öldürme, kıskançlık ürünü düşüncesizce yapılmış bir eylem olmayıp, anlatıda kullanılan sözcüklerden "yer senin kardeşinin ka-

---

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 4:6-7 "Ve Rab Kain'e dedi: "Niçin öfkelendin? ve niçin çehreni astın? Eğer iyi davranırsan, o yükseltilmeyecek mi? ve eğer iyi davranmazsan günah kapıda pusuya yatmıştır ve onun istediği sensin; fakat sen daha üstün ol" (ç.n.).

b İngilizceleri "*lieth*" ve "*croucheth*" (ç.n.).

c "Eski Ahit"in İ.Ö. 3. yüzyılda yapılan Yunanca çevirisi (ç.n.).

nını alabilmek için ağzını açtı"[a] sözünden de anlaşılacağı gibi, toprağı kurban kanıyla ıslatarak verimli kılmayı (döllemeyi) amaçlayan komünal bir ritüeldir.

Bunu, Kain'in lanetlenmesini, cinayet yerinden kaçmasını ve Yehova'dan koruyucu işareti almasını anlatan satırlar izler. Burada, açıkça görüleceği gibi, bazı güçlüklerle karşılaşırız. Yehova hem öldüreni lanetlemekte, hem de onu koruması altına almaktadır; öte yandan söz konusu işaretin niteliği de birçok spekülasyona neden olmuştur. Sir James Frazer, Tanrı'nın Kain'i, kırmızı, siyah, beyaz boyayla boyamış olabileceğini, ya da bu üç rengin uyumlu olarak bir arada kullanılmasıyla, çeşitli yabanıl halklarda görüldüğü gibi süslemiş olabileceğini ileri sürdü. Frazer, Kain ile Habil mitosu üzerine çalışmasını, mizah değeri taşıyan şu sözlerle sonuçlandırır: "Böylece boyanan (Kain sözcüğünün Smith[b] anlamına gelmesine bakarak) ilk Mr. Smith diyebileceğimiz kişi, yeryüzünün ıpıssız yerlerinde en küçük bir tanınma korkusu olmaksızın ve kurbanın ruhu tarafından rahatsız edilmeksizin dolaşmış olabilir. Kain'in taşıdığı işaretin bu tür bir açıklamasının, *Kitabı Mukaddes*'teki öyküyü apaçık bir saçmalıktan kurtarmak gibi bir üstünlüğü vardır.[c] Çünkü, sıradan yorumda, Tanrı, işa-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 4:11 "Ve şimdi sen toprak tarafından lanet edildin, o toprak ki, kardeşinin kanını senin elinden almak için ağzını açtı" biçiminde "akla yakınlaştırılmış"! İngilizce çeviride de ("Revised Standard Version-Catholic Edition"da da) aynı yol izlenmiş (ç.n.).

b İngilizcede, *goldsmith* (altın işleyicisi) *silversmith* (gümüş işleyicisi) *blacksmith* (demir işleyicisi, demirci) sözcüklerindeki "smith" sözcüğü, "metal işleyicisi" anlamına gelmektedir (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes*'teki "Kain ile Habil" mitosu, gerçekten "giz" ve "gerçeklik" dolu karmaşık bir öyküdür. Örneğin, tarihsel gerçekliğin ana çizgilerine göre (bkz. F. Oppenheimer, *Devlet*, çev. A. Şenel, Y. Sabuncu, Kaynak Yay., İst. 1984, s. 58 vd.; A. Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş*, SBF yayını, Ankara, 1982, s. 180 vd.) savaşçı çoban topluluklar, görece barışçı yerleşik çiftçileri yenip, üzerlerinde egemenlik kurmuşlarken, bu toplulukları temsil eden Kain ile Habil öyküsünde, bu ilişki neden tersine çevrilmiştir?

reti, Kain'i insan saldırganlardan korumak için koymuştur; bunu yaparken, yeryüzünde katil ve akrabaları dışında insan bulunmadığı için, onu öldürebilecek kimsenin bulunmadığını unutmuş olması gerekir. Bu durumda, ilk katilin korktuğu düşmanın, yaşayan bir insan değil [öldürülene ait] bir hayalet olduğunu düşünerek kendimizi, Tanrıya, her şeyi bilen bir varlık olması niteliği ile pek uyuşmayan büyük bir unutkanlık hatası yükleme gibi uygunsuz bir tutumdan kurtarabiliriz.[6]

Böyle bir açıklama, ustalıklı olmakla birlikte, mitosun söz konusu güçlüğünün daha iyi bir açıklaması, Babilonya Yeni Yıl Şenliği ve Atina Bouphonia ritüeli gibi bazı mevsim ritüellerindeki benzeri özelliklerden gidilerek yapılabilir[7].

Tümüyle tarımsal bir amaç taşıyan Babil Yeni Yıl Şenliğinde, bir kurban rahibi ile bir cin çıkarıcı, Marduk'un oğlu tanrı Nabu'nun sunağını, öldürülmüş bir koyunun cesediyle, duvarlarına koyunun kanını sürerek (dinsel anlamda) arındırırlardı;[a] bunu yaptıktan sonra, bu eylemleri yüzünden kirlenmiş oldukları için, kaçıp, şenlik bitene dek çölde kalmaya zorlanırlardı.[8] Çıktığında sonbaharda kutlanan Yeni Yıl Şenliğinin bir parçasını oluşturan İbrani Kefaret Günü ritüelinde, ritüel amaçlı bir öldürmenin ve

Sonra, öykü *Kur'an*'a geçerken (bkz. "Maide Suresi", 27.-30. ayetler) Kain adı, Habil ile karıştırılabilen bir sözcükle (ve Türkçe çeviride ayraç içinde verilerek) neden "Kabil" biçimini almıştır? ve neden "Habil" adı geçmemektedir? Öykünün başlığında kahramanların "Kain ile Habil" biçimindeki ad sırası, folklorumuzda değiştirilerek neden "Habil ile Kabil" biçimine sokulmuştur? Kain sözcüğünün "metal işleyicisi", "demirci" gibi bir anlama geldiği, bu mesleğin ilkin, *Kitabı Mukaddes*'teki Kain gibi çiftçi değil, göçebe çoban topluluklarının zanaatı olarak gelişmesi tarihsel olgusu açısından bakılırsa, bunlar, mitosun toplumdan topluma geçerken uğradığı karıştırmalardan ve çarpıtmalardan önceki özgün biçiminin çiftçi-çoban topluluklar tarihsel ilişkisini yansıtan bir nitelik taşıyor olabileceğini düşündüren ipuçlarıdır; elbette üzerinde disiplinlerarası araştırmaların yapılmasını gerektiren sorular ve sorunlardır (ç.n.).

a Tahir ederler; İngilizcesi *purify* (ç.n.).

kaçışın, benzeri biçimde bir araya getirildiğini görmekteyiz; ne var ki İbrani örneğinde, ritüeldeki insanların yerini, biri öldürülen, ötekisi çöle sürülen iki keçi[a] olarak, hayvan kurbanlar almıştır.[9] Atina Bouphonia ritüelinde ise bir öküz, ritüel gereği öldürüldükten sonra, onu öldüren iki adam kaçmak zorunda bırakılırlardı.

Dolayısıyla, Kain'in kaçışının, çıkışında ritüel nitelikli olan bir eylemi temsil ettiği ileri sürülmüştür. Kurban eden, bu eylemi ile murdarlaşmış ve topluluk tarafından, arınana dek sürülmüştür; suçu, bireysel değil, komünal bir suçtur. Bu, öldürenin ritüel korunmadan yararlanmasının nedenini açıklamaktadır. O, bayağı bir suçlu değildi, topluluk yararına olan bir eylemi yerine getiren bir rahip ya da kutsal kişi idi ve söz konusu topluluk yararına eylem, öldürenin törensel anlamda murdar olmasını (kirlenmesini) ve bunun sonucunda topluluktan geçici olarak uzaklaştırılmayı gerektiren bir eylemdi; ama kendi kişiliği dokunulmaz bir kutsallık taşıyordu. Dahası, kendisine bilinmesi için vurulan işaretin en olası açıklaması, kaçanın kutsal bir sınıftan olduğunu gösteren bir döğme ya da başka bir işaret olmasıdır. Elimizde, "Eski Ahit"te, peygamberlerin bu tür işaretler taşıdıkları[b] yolunda kanıtlar var[10] ve tapınak görevlilerini tanrının mülkü olarak öteki insanlardan ayırt eden bu tür işaretler hakkında, eskiçağ yazınından bol bol kanıt getirilebilir.

Dolayısıyla, Yehovacı yazarın Kain ile Habil öyküsünün birinci bölümünün, yani "Tekvin", 4:1-15'te anlatılan bölümünün özgün biçiminin, olasılıkla, ürünlerinin bollu-

a "Günah keçisi" deyişi bu gelenekten türetilmiştir (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Zekarya" kitabı 13:4-6 "Ve o gün vaki olacak ki, peygamberler utanacaklar, peygamberlik ettiği zaman herkes kendi rüyetinden utanacak ve aldatmak için kıl kaftan giymeyecek ve diyecek: Ben peygamber değilim, ben toprak işçisi bir adamım; çünkü gençliğimde bir adam beni köle edindi. Ve biri ona diyecek: kollarının arasındaki bu yaralar ne? (ç.n.).

ğunu sağlamayı amaçlayan ritüel nitelikli bir öldürmeyi anlatan; öldürmeyi, kutsal nitelik taşıdığını gösteren bir işaretle korunan öldürenin kaçmasının izlediği bir ritüel mitos olduğu söylenebilir.

Ne var ki, bu mitosa da, öteki mitoslar gibi, Yehovacı yazar tarafından kendi dinsel amaçları için kullanılmadan önce, aktarılmalar sürecinde başka anlamlar ve kullanımlar yüklenmiş bulunuyordu. Söz konusu mitos, tarlalarını süren toprağa yerleşmiş köylü ile, üzerine yerleşilmiş verimli topraklara komşu bölgelerde yaşayan ve sürekli olarak bu topraklara girme girişiminde bulunan yarı göçebe çoban topluluklar arasındaki ardı arkası kesilmeyen kavgaları temsil eden bir nitelik kazanmıştı. Kain ile Habil mitosu aynı zamanda, kan davası gütmenin nasıl başladığını açıklayan etiolojik (nedenbilimsel) bir karaktere de sahip olmuş bulunuyordu. Bu mitosun, Yehova'nın hayvan biçimindeki adak ve kurbanları yeğlediğini gösterme amacını taşıdığı yolunda, zaman zaman ileri sürülen görüşler, "Levililer" kitabındaki kurban kurallarında böyle bir yeğlemenin görülmediği, hem hayvan hem bitki adak ve kurbanlarının ayrı özel yerlerinin bulunduğu göz önüne alındığında, doyurucu görünmemektedir.

Mitosun bugünkü biçiminde Kain'in serüvenlerini anlatmayı sürdüren ikinci bölümü, tümüyle farklı bir kaynaktan gelip, tümüyle farklı bir geleneği temsil etmektedir. Bu, büyük bir olasılıkla, İbranilerin tarihinde, hakkında çeşitli ayrıntılar verilen Kenî klanının erken tarihiyle ilgili geleneğin bir parçasıdır. Ama Kain ile Habil mitosunun ikinci bölümünün çekirdeğini oluşturan Kenî[a] geleneğinin

a İng. "Kenite" olup, Sami alfabesinde seslilerin kullanılmadığı göz önüne alınırsa, bu "*knn*" kökünden gelen, açıkca "Kenânlı" demeye varan bir anlam taşıyor görünür. Ama (İbranice aslına uyarak olmalı) İngilizce çeviride ("Kenânlı" olarak çeviregeldiğim) "Caanite"den farklı olarak "Ken'ite"; Türkçe çeviride ise; ("Kenânlı"dan farklı olarak) "Kenî" biçiminde verilişinin altında, biri Filistin'e önce yerleşmiş, öteki sonra, onu iteleyerek yerleş-

bir parçası, Kenî geleneğine yabancı öteki öğelerle karışmış görünür. Kenîlerin her zaman göçebe ya da yarı göçebe çadır-halkı[11] olmalarına karşılık, Kain ile Habil mitosunun bu bölümünde Kenî klanının atası, coğrafi konumu saptanamayan bir ülkenin yerleşmiş bir sakini, bir kent kurucusu olarak gösterilmiştir. Kendisi, uygar yaşamın çeşitli öğelerini yaratmış olan bir soyun kurucusu olarak sunulmuştur. Yehovacı yazarın "Tekvin", 4:17-18'de verdiği Kain'in soyağacı ile, Şit'in[a], "Tekvin" 5:1-30'da Rahip kökenli yazar (P versiyonu) tarafından verilen soyağacı karşılaştırıldığında, her ikisinin de, ilk insanın soyundan gelenlerin verildiği aynı geleneğin birbirine koşut iki biçimi olduğu açıkca görülür. En iyisi bu durumu iki soyağacını yan yana koyarak anlatmak:

	J *(Yehovacı yazarın) anlatımında*	*P* *(Rahip kökenli yazarın) anlatımında*
1	Adem	Adem
2	-	Şit
3	-	Enoş
4	Kain	Kenân
5	Hanok	Mahalelel
6	İrad	Yared
7	Mehuyael	Hanok
8	Metuşael	Metuşelah
9	Lamek	Lamek
10	-	Nuh[b]

Bu iki listenin karşılaştırılması, aralarındaki koşutluğun ne kadar yakın olduğunu gösterecektir. Her şeyden önce, P

mek isteyen, aynı dil ve (belki) aynı ırktan iki halkın kollarını ayrı, düşman halklar olarak gösterme çabası yatsa gerek (ç.n.).

a İng. *Seth* (ç.n.).

b Adların *Kitabı Mukaddes*, 1981 Türkçe baskısındaki biçimlerini aldım (ç.n.).

listesinde, Kenân'ın babası Enoş'tur; ne var ki bu, "adam" anlamına gelen öteki İbrani sözcüğü olup, Adem ile yani ilk insan (adam) ile özdeştir. Kenân ise, Kain'in bir başka İbranice biçimi olup, her iki listenin özgün biçimlerinde, ilk insanın Kain'in babası olduğu anlaşılmaktadır. Sonra, İrad ile Yared aynı adlardır; Hanok her iki listede de görünmektedir; Mehuyael için *Kitabı Mukaddes*'in Yunanca çevirisinde (*Septuagint*'te) Mahalelel'in bir başka yazılış biçimi olan Maleel; Metuşael içinse, Metuşelah adı bulunmaktadır ve son olarak, Lamek adı her iki listede görünmektedir. Bu durumda, aynı listenin iki farklı versiyonu ile karşı karşıya olduğumuzdan kuşkulanılamaz ve Kain'in soyu üzerine J listesi, gerçekten yeryüzüne ilk yerleşenlerin soyağacı olup, Kain ile Habil mitosunun ikinci bölümü gerçekten uygarlığın erken evresinin çeşitli öğelerinin anlatımıdır.

Dolayısıyla elimizde, Yehovacı yazarın ya birbirleriyle bağlantılı bir anlatım içinde örüp Cennet öyküsüne bağladığı, ya da Kenî klanının geleneğinde daha önce bir araya getirilmiş olarak hazır bulduğu ve kendi özel dinsel amaçları için kullandığı üç farklı öğe bulunmakta. Kenîlerin İbraniler ile olan uzun sürmüş bağlantıları, Musa'nın Kenî klanından evlendiğinin, ("kayınbirader" sözcüğünün *"Revised Version"*un sayfa kıyısında belirtildiği gibi "kaynata" olmasının gerektiği "Hâkimler" kitabı 4:11'de)[a] belirtildiği Musa efsanesine dek gerilere dayanır ve bu, Yehovacı yazarın, Kenî geleneklerini niçin arayıp bulup, İsrail'in kökenlerine ilişkin öyküsünde niçin kullandığını açıklayabilir. Kan davası çöl yasasının büyük ölçüde pekiştirildiği ve Kenîlerin atasına [Kain'e] dek dayandırıldığı yer olan "Tekvin", 4:23-24'te[b] verilerek zamanımıza dek gelebilmiş

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Hâkimler", 4:11'de de "Ve Kenî Heber, Musa'nın kaynatası Hobab oğullarından, Kenîlerden ayrılmıştı" biçiminde (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 4:23-24 "Ve Lamek karı-

olan eski bir şiir parçasının da Yehovacı yazarın, tarihinin bu bölümünde kullandığı malzemeyi Kenî gelenekten aldığı görüşünü desteklediği buna eklenebilir. Böylece korunan, biçimi değiştirilen ve kesintisiz bir anlatım olacak biçimde örülen üç öğe şunlardır: Birincisi, ritüel amaçlı öldürmeyi ve bunun sonucunda törensel sürgün edilmeyi anlatan bir ritüel mitosudur; ikincisi, göçebe bir toplulukta uygulanan kan gütme davlasının kökenini açıklayan bir etiolojik mitostur ve üçüncüsü, uygarlığın kökeni hakkında en eski Sami halklar arasında görülen birçok gelenekten birini içeren bir eski soyağacı listesidir.

Kain ile Habil mitosu, "çiftçi ile çoban" gibi eski bir Sümer mitosunun, oradan oraya dolaşırken geçirebileceği değişikliklerin neler olabileceğini göstermektedir.

Yehovacı yazarın "kurtuluşun tarihi"ne alıp işlediği öteki mitos, olasılıkla tüm mitoslar arasında en geniş bölgeye yayılmış olan Tufan öyküsüdür. Bu mitosun Sümerlilerin ve onları yenip ülkelerini fetheden Sami halklarının arasında dolaşan biçimlerini daha önce tartışmış bulunuyoruz; Mısırlıların ise insanlığın yok edilmesi üzerine bir mitoslarının bulunmakla birlikte, Tufan mitoslarının bulunmadığını gördük. Öte yandan, İbrani yazarların, insanlığın yok edilmesi mitosunun Tufan biçimi dışındaki biçimlerinden de haberli olduklarını göreceğiz. Ama, Tufan mitosunun İbrani biçimini ele almadan önce, Kain ile Habil mitosuyla Tufan mitosunu tek bir anlatım içinde birbirlerine bağlamakta kullanılan bazı önemli mitolojik malzemeye bir göz atmamız gerek.

Adem'den Nuh'a uzanan on kuşaklık soyağacı listesinin, Yehovacı yazarın "Tekvin" kitabı 4. bölümde verilen Kain'in soyunu gösteren listesinin değişik bir versiyonu ol-

larına dedi: Ey Ada ve Tsilla, sesimi dinleyin / Ey Lamek'in karıları sözüme kulak verin / Çünkü beni yaraladığı için bir adamı / Ve beni berelediği için bir genci öldürdüm; / Eğer Kain'in yedi kere öcü alınacaksa / Lamek'in de yetmiş yedi kere alınacaktır" (ç.n.).

duğunu, daha önce belirtmiştik. Ama P listesinin, üzerinde açıklamalarda bulunulması gereken iki özelliği daha var. Daha önce P yazarının, "Tekvin"in elimizde bulunan bugünkü biçiminin verilmesi yolunda onu son olarak kaleme alan derleyiciliğinde, genellikle J-E anlatımı olarak bilinen malzemeyi kullandığını ve buna kendi kafasındaki bazı öğeleri kattığını görmüştük. Burada Kain ile Habil hakkındaki J öyküsüne, bir soyağacı, ama J listesindeki sekiz ad yerine on ad içeren bir soyağacı listesi eklenmiştir ve ötekilerden önemli ölçüde ayrılmasıyla dikkati çeken Hanok dışında, söz konusu kimselere olağanüstü yaşam süreleri biçilmiştir; öyle ki P listesinin (Hanok dışındaki) üyelerinden her birine biçilen yaşam süresi, bin yıldan biraz azına dek uzanmaktadır. Bunun nedenini açıklamak için, İbranilerin Yaratılış mitoslarının derleyicilerinin bilgileri dışında olmayan erken Sümer kaynaklarına dönmemiz gerekecek.

Berosus adındaki, Büyük İskender yönetimi sırasında yaşamış olan Babilonyalı bir rahip, çok kötü bir Yunanca ile, eski Babilonya'nın eski geleneklerinin bir anlatımını yazdı ve son zamanlarda yapılan buluşlar, Berosus'un eski Sümer kral-listelerini kullandığını ortaya koydu.[12] Sümer'in Larsa kentinden, birisi sekiz adı, ötekisi on adı içeren ve her ikisi de Ziusudra adıyla sona eren iki kral listesi bulunmuş olup, bu listelerdeki Ziusudra, listelerin Akadca'daki versiyonunda, Tufan'ın, Utnapiştim adıyla gösterilen kahramanından başkası değildir. Hem Berosus'un yazısında hem de Larsa listelerinde, Tufan öncesi krallarının, ülkeyi, yirmi bin yıldan yetmiş bin yıla kadar uzanan inanılamayacak uzunlukta sürelerle yönettikleri söylenir. Larsa listelerinden birinin sonunda, yazman, "Tufan geldi. Tufan'dan sonra krallık yukarıdan aşağıya yollandı" biçiminde not düşmüştür. Ziusudra ve eşi ölümsüz kılınıp Dilmun'a alındıklarına göre, geride başa geçirilebilecek yasal bir ardıl bulunmadığı gibi, düzenli bir yaşamın krallık ol-

maksızın sürdürülebileceği aklın alabileceği bir şey olarak görünmediğinden, krallığın gökten yeryüzüne yollanması zorunluluğu doğmuştu. Bu garip rakamların gerisinde astrolojik amaçlar ya da kült amaçları yatıyor olabilirse de,[a] bu yoldaki açıklamalar bizi burada ilgilendirmemektedir. Bizi ilgilendiren, Sümer kral-listeleri ile "Tekvin" 5'te verilen soyağacı listesi arasında ne gibi bir ilişkinin bulunduğudur. Her şeyden önce, her iki örnekte, Tufan öncesi için onar adlık listeler bulunmaktadır; ikinci olarak, her iki listedeki kişilere normal olmayan uzunluklarda yaşam süreleri biçilmiştir; üçüncü olarak, her iki listede yedinci sırada bulunan kişilerin, benzeri niteliklere sahip kimseler olarak dikkati çekmeleridir. Sümer geleneğinde yedinci kral, tanrılarla ilgili konularda özel bir bilgeliğe sahip bir kişi ve kâhinlik ile uğraşan ilk insan olarak görünür. P listesindeki yedinci ad ise, "Tanrı ile yürüdü" denen ve daha sonraki Yahudi geleneğinde ölmeden göğe alındığı söylenen[13] Hanok'tu. Larsa listelerinden birinde J listesindeki gibi sekiz, ötekisinde P listesindeki gibi on adın bulunması, rastlantıdan öte bir şey olmayabilir. Ama öteki koşutluklar, rastlantı ürünü sayılamayacak kadar belirgindir. Öyle ki, Rahip kökenli yazarın, Tufan öyküsünün önüne, anormal uzunlukta yaşadıkları ileri sürülen on patriarkın adını yerleştirmesinin nedeni, bunları yazdığı sırada, Babilonya mitolojisinin bu [uzun ömürle ilgili] öğesinin kendi halkının gelenekleri arasına alınıp özümlenmiş bulunmasıdır gibi bir sonuca varmamak elde değil.

Sümer kral-listelerindeki bu çok büyük rakamların, astroloji alanındaki spekülasyonun bir sonucu, yani apokaliptik (vahiy) yazını zamanına dek İbrani düşüncesinde hiçbir biçimde karşılaşılmayan bir özelliğin ürünü olabile-

---

a Gerçekten, sürelerin (onlu değil) Sümer seksagasimal (altılı) sayı sistemine uygun olarak, 12... 360 gibi altının katlarına göre düzenlendikleri ortaya konmuştur (ç.n.).

ceği varsayımında bulunuldu.[14] Ama böyle rakamların Rahip kökenli yazarın (P versiyonunun) verdiği soyağacına sokulmasının olası nedeni, Yaratış'tan Süleyman'ın (Solomon'un) Tapınak'ının temellerinin atılışına dek geçen yılları belli bir sayı olarak veren ve söz konusu kronolojiyi, birinci dönemini Yaratış'tan Tufan'a dek 1656 yıl tutacak biçimde dönemlere ayırmış bulunan Rahip kökenli yazarın kronolojisiyle uyuşturmaktır.

Babilonya Tufan mitosunda, tanrılar insanları, kendilerini geceleri uyutmayacak kadar gürültücü olmaları gibi[15] oldukça saçma bir nedenle yok etmeye karar vermişlerdir ve mitosun ilk kurucularının aklına tanrıların bu keyfi eylemlerini haklı gösterecek herhangi bir ahlaksal neden takılmış değildir. Ama, halkının gelenekleri arasma alınmış olan Tufan mitosu, İbrani yazarına, çeşitli İbrani şiirlerindeki ve peygamberlik metinlerindeki değinişlerin gösterdiği gibi, insanın Tanrı'ya karşı başkaldırmasının yolaçtığı sonul yıkımın korkunç bir habercisi olarak görünmüştür. Bu olay "kurtuluşun tarihi"nin bir episodunu oluşturmuştur; çünkü, Tanrı'nın sonunda insanlığı yeniden kurma amacını gerçekleştirmek için, insanlığın Tufan'dan kurtulan küçük bir bölümünün yaşamı bağışlanmaktadır. Tufan mitosuna giriş olarak daha başka mitos malzemelerinin sokuluşunun nedeni, insanlığın nasıl tümden bozulduğunu göstermektir. "Tekvin", 6:1-4'te, çıkışında Tufan mitosuyla bağlantılı olmayan, ama Yehovacı yazar tarafından, insanlığın içine düştüğü, yasasızlıkta ve şiddette görülen, sonunda Yehova'nın insan ırkını yok etmeye karar vermesine yol açan artışı açıklamak için kullanılan bir mitos malzemesi parçasıyla karşılaşırız. Tanrılarla ölümlü varlıklar arasında gerçekleştiği, yarı tanrıların ya da kahramanların doğuşuyla sonuçlandığı düşünülen birleşmeler ile ilgili mitos, erken Sümer ve Babilonya kaynaklarında vardı ve bu kaynakların Kenân mitolojisi üzerinde-

ki etkileri, Ugarit metinlerinde görülmektedir. Bu mitosun, İbrani Yaratılış mitosları üzerindeki etkisini daha önce görmüştük ve Yunan mitolojisi, içinde, söz konusu mitosun erken denebilecek bir tarihte çok geniş bir alana yayıldığını gösteren kanıtı barındırmaktadır.

Kısa olan ve olasılıkla bilerek bulanık bırakılan "Tekvin" 5:1-4'teki değinmenin gerisinde, daha çok bilinen, tanrılara karşı başkaldıran ve yeraltı dünyasına atılan bir yarı-tanrı varlıklar mitosu yatmaktadır. "Tekvin" 6-4'te[a] "Nefilim" adı verilen Yunanca çeviride (*Septuagint*'te) ve "Authorized Version"da "devler" olarak çevrilen varlıklar, Yehovacı yazar tarafından "Tanrının oğulları" ile "Tekvin", 6:1'de sözü edilen "insanın kızları" arasındaki birleşmenin ürünü olarak görülmüş olmalılar. Sümer, Babilonya ve Ugarit mitoslarında çok sık sözü edilen tanrılar topluluğu, İbrani mitosuna ve İbrani şiirine, üzerlerinde Yehova'nın başkanlık ettiği bir tür göksel kurul olarak anlaşılan "Tanrının oğulları" biçiminde aktarılmıştır. Örneğin, "Eyub" kitabının 1. bölümünde (1. Bab'ında) Tanrı'nın oğullarının kendilerini tanıtmak üzere Yehova'nın karşısına çıktıkları (1:6'daki) sahneye bakınız.[b] Söz konusu mitosun bazı ipuçları "Nefilim"in, İbranilerin yerleşmek üzere Kenân ülkesine girdiklerinde bu ülkede gördükleri bir ırkın yaşamda kalanları olarak gösterildiği "Sayılar" kitabı

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 6:1-4 "Ve vaki oldu ki, toprağın yüzü üzerinde adamlar çoğalmaya başladı ve onların kızları doğduğu zaman, Allah oğulları adam kızlarının güzel olduklarını gördüler ve bütün seçtiklerinden kendilerine karılar aldılar... Allah oğulları insan kızlarına vardıkları ve bu kızlar onlara çocuk doğurdukları zaman, o günlerde, hem de ondan sonra Nefilim vardı; bunlar eski zamandan zorbalar, şöhretli adamlardı" biçiminde olup, Nefilim sözcüğü, dipnotunda, "iri adamlar" olarak açıklanmıştır (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Eyub", 1:6 "Ve Allah oğulları Rabbin önünde kendilerini takdim etmeye geldikleri gün vaki oldu ki, onların arasında Şeytan da geldi" (ç.n.).

13:33'te[a] bulunmaktadır. Bir başka olası değiniş, hafif bir düzeltmenin"Nefilim"den söz edildiğini göstereceği "Hezekiel" kitabı 32:27'de[b] görülür. Vahiy yazınında ve "Yeni Ahit"te, ("Petrusun İkinci Mektubu"nda 2:4'te; "Yahudanın Mektubu"nda, 6'da)[c] bu mitos bundan öte değişikliklere uğrayarak, Milton tarafından büyük bir görkemle çizilen "meleklerin düşüşü" biçimine dönüştürülmüştür. Söz konusu mitosun, Yehovacı yazarca burada korunan parçası, ilk biçiminde, yok olmuş devler ırkının varlığına duyulan inancı açıklayan bir etiolojik mitos idi; ne var ki, Yehovacı yazar onu burada, insan ırkının gittikçe kötüleşmesiyle ilgili anlatımını desteklemek için kullanmış ve onu Yehova'nın insanlığı yerin yüzünden silme amacıyla ilişkilendirme yoluna gitmiştir.

İBRANİ TUFAN MİTOSU

İsrail'in erken dönem gelenekleri arasında Yaratılış mitosunun birden fazla versiyonunun bulunduğunu görmüştük; Tufan mitosundaki durum da böyledir. Bu mitosun "Tekvin" kitabında verilen biçiminde, öykünün iki versiyonu, onu son olarak kaleme alan yazar tarafından bir araya getirilerek işlenmiştir. İnsanlığın yok edilişi mitosunun "Tek-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Sayılar", 13:33 "Ve orada Nefilim olan Anak oğullarını, Nefilimi gördük ve kendi gözümüzde biz çekirgeler gibi idik ve onların gözünde de öyle idik" (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Hezekiel", 32:27 "Ve onlar sünnetsizlerden düşen yiğitlerle beraber yatmayacaklar, o yiğitler ki cenk silahları ile ölüler diyarına indiler..." deyişi, öte yandan, Yunan mitolojisinde yeraltına kapatılan titanları anımsatıyor (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yeni Ahit" bölümü, "Petrusun İkinci Mektubu", 2:4 "Çünkü eğer Allah günah işlediklerinde melekleri esirgemeyip fakat hüküm için hıfzolunmak üzere onları cehenneme atıp karanlık zincirlerine teslim etti ise" ve "Yahudanın Mektubu", 6'da "Ve kendilerinin reisliğini hıfzetmemiş fakat kendi meskenlerini terketmiş olan melekleri büyük günün hükmü için ebedi bağlarla karanlık altına sakladı" biçiminde çevrilmiş (ç.n.).

SÜMERLİ	BABİLONYALI	YEHOVACININ	RAHİBİN
İnsanların gürültü yaptıkları için yok edilmesi kararını Enlil alır	Tufan kararını tanrılar alır	İnsanların günahkârlıkları nedeniyle yok edilmesi kararı Yehova tarafından alınır.	Tüm canlıların[a] bozulmalarından dolayı yok edilmeleri kararını Elohim alır
Nintu (İştar) karşı çıkar	İştar karşı çıkar	—	—
Tufan'ın kahramanı Ziusudra (Akadcada Atrakhasis)	Tufan'ın kahramanı Utnapiştim	Tufan'ın kahramanı Nuh	Tufan'ın kahramanı Nuh
Ziusudra'nın sofuluğu	—	Nuh'un Yehova'nın inayetine ermesi	Elohim'in gözünde tek doğru adamın Nuh olması
Enki (Ea) Tufan için Ziusudra'yı bir düş ile uyarır (Ea kamış kulübeden konuşarak uyarır)	Ea kamış kulübe duvarından konuşarak Utnapiştim'i uyarır	—	Elohim Nuh'u uyarır
Ziusudra'nın teknesi büyük bir gemidir	Gemi 120x120x 120 boyutunda küp biçiminde 7 katlı 9 bölümlü	—	Tekne 300x50x50 boyutunda 3 katlı

a İngilizce metinde ve "Revised Standard Version-Catholic Edition" 1966 baskısında, *Genesis* ("Tekvin") 6:12'de, bozulan, hem "tüm canlılar" hem tüm insanlar anlamına gelebilen *all flesh*'tir ve bağlamı bu terimin "tüm canlılar" anlamına kullanılmış olabileceğinden yanadır; oysa *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 6:12'de "çünkü yeryüzünde bütün beşer yolunu bozmuştu" çevirisinde öteki anlamı yeğlenmiş görünüyor (ç.n.).

SÜMERLİ	BABİLONYALI	YEHOVACININ	RAHİBİN
—	—	Tekneye nasıl girileceği yönergesi verilir	—
—	Hayvanların her türü	7 çift tahir, 2 çift murdar hayvan	Tüm hayvanlardan ikişer[a] tane
—	—	Nuh'u tekneye Yehova kapatır	—
Sel ve yel (fırtına)	Sağanağın ve fırtınanın yol açtığı Tufan	Yağmurun yol açtığı Tufan	Büyük derinliğin (enginin) pınarları patlar ve göğün pencereleri açılır
—	—	—	Tufan'ın başlayışının ve bitişinin kesin tarihleri verilir
Tufan 7 gün sürer	Tufan 6 gün sürer	Tufan 40 gün sürer, 7'şer günlük iki (üç?) dönem içinde çekilir	Tufan 150 gün sürer, 150 günde çekilir

a *Kur'an*'ın "Hud Suresi"nin 40. ayetinde, Nuh'un gemisine aldığı hayvanlarla ilgili olarak (Nebioğlu çevirisine göre) "... Dedik ki: Her cinsten, erkek ve dişi olarak ikişer tane" sözleriyle bu versiyon izleniyor gibidir; ancak ("Hud Suresi", 44'te) geminin (Nebioğlu çevirisine göre) Cudi dağına (Davood, Penguin çevirisinde "Al-Judi") oturduğu açıklaması, bu koşutluğa son vermektedir (ç.n.).

SÜMERLİ	BABİLONYALI	YEHOVACININ	RAHİBİN
—	Gemi Nisir Dağına oturur	—	Tekne Ararat Dağı'nda karaya oturur
—	Utnapiştim güvercin, kırlangıç ve kuzgun yollar	Nuh kuzgun ve güvercin yollar	—
Ziusudra güneş tanrıya gemide kurban sunar	Utnapiştim Nisir Dağında kurban sunar	Nuh sunakta kurban sunar	—
—	Tanrılar kurban etinin üzerine sinekler gibi üşüşürler	Yehova kurbanın hoş kokusunu koklar	Tanrı Nuh ile yeryüzünü bir daha yıkmayacağı yolunda ahit keser
Ziusudra'ya ölümsüzlük verilir	Utnapiştim'e ve karısına ölümsüzlük verilir ve tanrılaşırlar	Yehova insanın hatırına[a] toprağı yeniden lanetlememe kararı verir	Tanrı tufanın anımsatıcısı olarak gökkuşağını verir
—	İştar lapis lazuli gerdanlığını tufanı anımsatacak işaret olarak koyar	—	

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 8:21 "..Ve Rab yüreğinde dedi: Adamın yüzünden artık toprağı tekrar lanetlemeyeceğim; çünkü adamın yüreğinin tasavvuru gençliğinden beri kötüdür" biçiminde; *The Holy Bible* "Revised Standard Version-Catholic Edition"da ise, yukarıdaki gibi *for man's sake* (insan hatırına) değil *because of man* (insan yüzünden) denmekte (ç.n.).

vin" kitabında verilen ikinci versiyonunun üzerinde daha sonra duracağız. İbrani şiirinde ve İbrani peygamberlik yazınında[a] da Tufan mitosuna değinmeler bulunmaktadır.

Yehovacı versiyonla (J versiyonuyla) Rahip kökenli yazarın versiyonu (P versiyonu) arasındaki benzer ve farklı noktalar ve her ikisinin Mezopotamya kaynaklarına bağımlılık durumu, en iyi biçimde verdiğimiz tablodan izlenebilir.

Tufan mitosunun Babilonya ve İbrani anlatımları arasında hatırı sayılır benzerliklerin bulunmasına karşın, mitosun Mezopotamya kökenli olduğu, yukarıdaki tablodan açıkça anlaşılmaktadır. Yehovacı versiyonla (J versiyonuyla) Rahip kökenli yazarın versiyonu (P versiyonu) arasındaki farklılıklar, ikincisinin, mitosun birincisindekinden farklı bir biçimini kullandığını ve Rahip kökenli yazarın versiyonunun, bazı bakımlardan, Mezopotamya kaynaklarına daha yakın olduğunu göstermektedir. Tufan mitosuna daha sonraki İbrani yazınında sık sık değinilmiştir; "Mezmurlar", 29:10'da Yehova'nın Tufan'da "tahta çıkarıldığı" söylenmekte,[b] ve "İşaya", 54:9'da, Tufan'dan, "Nuh'un suları"[c] olarak söz edilmektedir ve Yehova, insanlığı bir daha yok etmeyeceği yolunda verdiği, Rahip kökenli versiyonda karşılaşılan sözünü anımsarken gösterilmektedir. Babilonya versiyonundaki ölçüler bir kayığın boyutlarından çok bir yapının boyutlarını veriyor görünür ve bu ölçülerin, içinde basamaklı kuleler bulunan, eski Mezopotamya kentlerinin her zaman karşılaşılan özelliğini oluşturan "zigurat"ların, başlangıçta, Delta'da sık sık görülen taşkınlar-

---

a İng. *prophetic writings* ki "kehanet yazılarında" olarak da çevrilebilir (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Mezmurlar", 29:10 "Rab tufanda tahtına oturdu / Ve Rab kral olarak ebediyyen oturur" (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İşaya", 54:9 "Çünkü bu benim için Nuh suları gibidir; çünkü Nuh suları yeryüzünü artık basmayacak diye nasıl and ettimse..." (ç.n.).

dan kaçıp sığınma yerleri olduklarını gösteren bir geleneği barındırdıkları yolunda az çok kuşku götürür bir kuram[a] ileri sürülmüştür.

Rahip kökenli yazarın, anlatımına, temiz ve murdar ayrımını almadığı gibi, bu kurumların ilk kez Musa zamanında doğdukları görüşünde olduğu için [olmalı] kurbanlardan da söz etmemiş olması olanaklıdır. Rahip kökenli yazarın anlatımında aynı zamanda, insan türünün tarihine tanrısal amaçla ilişkisi bakımından yüklediği anlam kalıbı ile karşılaşırız. Bu tanrısal amacın, birbirini izleyen, her biri kendi karakteristik işaretiyle gösterilmiş birer sözleşmeyle (ahit ile) başlamış üç aşamada açımlandığını görür: Bunlardan birincisi, gökkuşağı işaretiyle damgalanmış olan Nuh ile sözleşmedir; ondan sonra Abraham ile yapılan, damgası sünnet olan sözleşme gelir ve son olarak, İsrail[b] peygamberle yapılan, damgası Sebt[c] olan sözleşme. Yehovacı yazar, Yehova'ya tapınmanın ve kurban kurumunun Tufan'dan önce de bulunduğunu düşündüğü için, anlatımında böyle bir düzenlemeden herhangi bir iz bulunmamaktadır.

BABİL KULESİ MİTOSU

"Eski Ahit"in derleyicilerinin "Tekvin" kitabının ilk on bir bölümünde bir araya topladıkları mitoslardan sonuncusu, Babil Kulesi mitosudur. Bu mitos, bir parça Yehovacı, bir parça Rahip kökenli yazardan alınan etnolojik ve jeneolojik (soyçizgisel) bilgilerin bir derlemesi içine yerleştirilmiştir. Bu bilgiler, birlikte, İsrail oğullarının çevresinde bulunan halklarla, özellikle Asur ülkesi ve Babilonya, Mı-

a Yani, küp oluşturan söz konusu ölçülerin, bir teknenin değil, ziguratın kulesinin ölçüleri olduğu kuramı (ç.n.).

b Sayfa 142n'deki açıklamaya bakınız (ç.n.).

c Musevilerin çalışmanın yasak olduğu dinlenme günü, Cumartesi (ç.n.).

sır ile ilgili eski İbrani tarih bilgisi geleneklerini temsil eder. Ayrıntıları karışık olmakla ve doğru olmamakla birlikte, söz konusu etnolojinin ve coğrafyanın kalın ana çizgileri, eskiçağ dünyasının, İbrani tarihinin başlangıcındaki düzenlenişine kabaca denk düşmektedir. Yafet oğulları, yani Yafet ırkları, Kafkasya'da, Küçük Asya'nın kuzeyinde ve batısında bulunuyorlardı; Ham'ın oğulları, yani Mısırlılarca ve Libyalılarca temsil edilen Hami halklar grubu, Mısır'da, Nübye'de, Etiyopya'da ve Kuzey Afrika'da yaşıyorlardı; ama bu grubun içine, çağdaş bakış açısından bakılınca doğru görülemeyecek bir tutumla, Sami grubundan olan Kenânlılar ve güney Arabistan halkları da sokulmuştu; P anlatımına göre, Sam oğulları, yani bugün Sami halkları olarak adlandırdığımız halklar içine, Sami olmayan Elamlılar ile, eğer Lidya ile aynı yer olarak görülürse, halkı gene Sami olmayan Lud ülkesi halkı da sokulmuştu; Sami soyu hakkındaki Yehovacı versiyonda ("Tekvin", 10:24-25'te) verilen bilgilere göre, bu soyun çoğunluğunu güney Arabistan halkları oluşturmaktadır ve Eber'in soyçizgisi, ilk oğlu olan, adı herhangi bir etnik topluluğun adını çağrıştırmayan Peleg'den ötesine geçmemektedir.

Babil Kulesi mitosunun içine yerleştirildiği çevre budur. Günümüzde kimi bilginler, Babil Kulesi mitosunun bugün elimizde bulunan biçiminin altında, biri bir kentin, yani Babil'in kurulmasıyla ve farklı dillerin kökenleriyle; ötekisi, bir kulenin kurulmasıyla ve halkların yeryüzüne dağılmalarıyla ilgili iki ayrı geleneğin yattığını düşünmektedirler; bu iki tarih geleneği, sonunda Yehovacı yazar tarafından tek bir anlatı oluşturacak biçimde birleştirilerek işlenmiştir veya Yehovacı yazarın kullanmakta olduğu sözlü ya da yazılı kaynakta daha önce birleştirilmiş bulunuyorlardı.

Babil Kulesi mitosunun, hem içine yerleştirildiği etnolojik çevreden, hem de Tufan mitosundan bağımsız bir mi-

tos olduğu açıktır. Bu mitos, ilk insan gruplarını, Fırat deltasına yerleşirlerken, erken Mezopotamya mimarlığına özgü bir özellik olan kerpici yapmak için balçığın nasıl kullanılacağını bulurlarken ve bir kent ile bir kule kurarlarken göstermektedir. Mezopotamya renkleri taşıyor olmasına karşın, öykünün kaynağı Babilonya olamaz. Bir Babilonya mitosu, eski Babilonyalılarca gök ile yer arasındaki bağ olarak görülen kutsal "zigurat"[16] yapısını, gökyüzüne tırmanmak için düşünülen kafirce bir girişim olarak görmeyecektir; öte yandan, "Tanrının kapısı" anlamına gelen *Bab-ili* sözlerinden oluşan kutsal Babil adı, etimolojik bir bağlantısı bulunmayan, "karışıklık" anlamına gelen İbrani sözcük kökü "*bll*"den türetilmiş de değildir. Babil Kulesi mitosu daha çok, Delta'nın verimli ovalarına giren, Babilonya kentlerinin göklere yükselen kuleleri karşısında şaşkınlığa ve korkuya düşen ve eski Yakındoğunun tüm dillerinin konuşulduğu kalabalıklardan nefret eden göçmenlerin tutumunu yansıtmaktadır.

Rahip kökenli yazarın, Nuh'un soyundan gelenlerin yayılmaları hakkındaki anlatımında, ırkların yeryüzüne yayılışı ve farklı dillerin doğuşu (bkz. "Tekvin" 10:5)[a] tanrısal bir yargının eyleme dökülmesinin bir sonucu olarak değil, artan nüfusun ve halkların hareketlerinin doğal bir sonucu olarak görülür. Dolayısıyla Rahip kökenli yazar, Babil Kulesi öyküsünü benimseyip, onu "Eski Ahit"in sonul derlenişinde alıkoyarken, kuşkusuz, onun, Yehovacı yazar tarafından verilen, kendisinin 10. bölümdeki etnolojik bilgilerin derlenmesinde kullanmış olduğu kaynağın bir parçasını oluşturmadığı açıkça görülen dinsel kullanılış biçimini kabul etmektedir. Aynı biçimde, Babil Kulesi öy-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 10:5 "Memleketlerinde her biri diline göre, milletlerin kabilelerine göre, milletlerin adları, bunlardan bölündüler"; "Revised Standard Version-Catholic Edition" İngilizce çeviride "milletlerin adları" değil "kıyı halkları" (*coastland peoples*) biçiminde (ç.n.).

küsü, Tufan öyküsü geleneğiyle de bağlantılı değildir ve bu Rahip kökenli soyçizgisi (jeneoloji) arasına "Tekvin", 5:29'da sokuşturulmuş olan kısa bir J versiyonu fragmentinden anlaşılabilir.[a] Lamek'in sözlerindeki ileriye ilişkin değinme [Tufan ile değil] ancak Tufan'dan sonra gerçekleştirildiği (bkz. "Tekvin", 9:20'de) söylenen şarabın icadı ile,[b] Tufan ile yok edilen kuşağın lüksü olamayacak bir buluşla ilgili olabilir.

Yehovacı yazarın mitosu kullanış biçimi, daha önce Yaratılış ve Tufan mitoslarını kullanışında yaptığını gördüğümüz gibi, insanın doğası ve Tanrı'nın etkinliği hakkında (kendi) görüşleriyle uygunluk içindedir. Kendisi Tufan yıkımından sonra bile insan doğasının değişmeden kaldığını kabul etmekte (bkz. "Tekvin", 8:21'de) "İnsanın yüreğinin düşüncesi gençliğinden beri kötüdür" görüşünü benimsemektedir ve Babil Kulesi mitosunda, insanın hâlâ, başlangıçtaki düşüşüne neden olan tutumunu sürdürerek, hiçbir zaman ulaşılamayacak bir nokta olan tanrı ile eşit olmak için çabalamakta olduğunu görür. Yehova'yı, burada da, insanın göğe tırmanma yolundaki küçük çabalarını cezalandıran, erk ve bilgi bakımından üstün varlık olarak görür ve Yehova'nın tek bir insanın itaat ve imanına karşılık olarak insanlığa inayetiyle ilgili öyküye geçmeye hazırlanır.

Böylece, İbrani yazarlarının, ister doğrudan ister dolaylı yollardan olsun, Mezopotamya kaynaklarından aldıkları çoğu mitolojik malzemede yaptıkları gibi, bu mitosta da, simgesel terimlerle, Tanrı'nın yaptıklarının bir resmi verilecek ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiler, İsrail pey-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin" 5:29'da Nuh'un babası Lamek'in doğan oğlunun adıyla ilgili olarak, "İşimizden, Rabbin lanet ettiği topraktan olan ellerimizin zahmetinden, bu bizi teselli edecek diyerek, onun ismini Nuh koydu" denmektedir (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 9:20-21 "Ve Nuh çiftçi olmaya başladı ve bir bağ dikti ve şaraptan içip sarhoş oldu" (ç.n.).

gamberlerince yorumlandığı gibi çizilecek biçimde, yeniden biçimlendirilmiştir.

Hem Mısır dininin gelişmesinde, hem de Sümer mitolojisinin öteki toplumlara aktarılması sırasında, az çok benzeri bir sürecin işlediğini görmüştük. Mısır Yaratılış mitosunun Mısır'ın erken dönemlerindeki biçimi, Memfis teolojisi olarak adlandırılan gelenekçe değişikliğe uğratılmıştı ve Sümer mitoslarına, onları Asur ve Babilonya dininin kalıbına sokan yeni biçimler verilmişti. Ama İsrail oğullarının Mezopotamya ve Kenân mitolojilerini kullanmaları örneğinde, bu biçim değişikliğinden geçirme işlemi, çok daha kökten oldu ve bunun İbrani mitolojisinin daha kapsamlı bir biçimde ele alınmasını gerektiren derin dinsel sonuçları doğdu. Bununla birlikte, İbrani yazınının mitolojik malzemesi *Tevrat*'ın "Tekvin" kitabının ilk on bir bölümünde toplanmış olan bu [Mezopotamya kökenli] mitoslarla sınırlı değildir.

HAVZANIN[a] KENTLERİNİN YERLE BİR EDİLMESİ MİTOSU

İnsanlığın yok edilmesi konusunu işleyen çok geniş bir bölgeye yayılmış mitosun, Mısır, Mezopotamya mitolojilerinde ve Anat'ın Baal'in düşmanlarını öldürmesi mitosunu bu sınıfa sokarsak, belki de Ugarit mitolojisinde de farklı biçimler aldığını görmüştük. "Tekvin" kitabındaki Sodom'un ve Gomorra'nın yok edilmesi ve Lut'un kurtuluşu öyküsünün altında, insanlığın yok edilmesi mitosunun bir başka biçiminin, varlığını Hıristiyan eskatalogyasında da sürdürecek olan biçiminin yattığı açıkça görülecektir.

---

a İngilizce metinde "ova" (*Plain*) ama, *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin" 19:29'da, büyük harfle başlayan "Havza" sözcüğüyle çevrilmiş; ayrıca s. 191n'deki açıklamaya bakınız (ç.n.).

Bugün elimizdeki biçiminde, Sodom ve Gomorra'nın yok edilmesi öyküsü, Abraham (İbrahim) destanı içine yedirilerek işlenmiş birçok öğeden oluşan (kompozit) bir anlatıdır. İçinde eski İbrani (tarih) geleneğini ören dokunun birçok teli bulunmaktadır ve bunlardan biri, insanlığın, Tufan mitosu kaynağına dayanmayan bir kaynaktan gelen yok edilmesi mitosunu temsil etmektedir. "Tekvin"in onüçüncü bölümde (13. bab'da) Lut'un, mülkü ile birlikte, nasıl amcası Abraham'dan ayrılıp, "çevre" de denen yerde, yani Ürdün [Irmağı] çevresinde[a] oturmayı seçtiği anlatılmaktadır. Bu bölge, "Rab Sodom'u ve Gomorra'yı yok etmeden önce her yeri çok sulak" olan bir ülke diye betimlenir. Burada, Yehovacı yazarın kullandığı tarih geleneğinde, Ölü Deniz'in (Lut Gölü'nün) ve Ürdün vadisinin güney ucunun bomboş durumunun, "ova"nın ya da "çevre"nin kentlerini yok eden bir tanrısal yargının eyleme dökülmesinin bir sonucu olduğu söylenmeye çalışılmıştır. Yehovacı anlatıma göre, söz konusu yıkım, gökten bir ateş ve kükürt yağmuru ile geldi. Tufan'a, insanların kötülüklerinin neden olduğunun söylenişine benzer bir biçimde, bu kentlerin yok edilişinin nedeninin, buralarda oturanların belli bir konudaki kötülükleri[b] olduğu söylenir. Lut, yıkımdan, Abraham'ın (Rabbe) ricası üzerine kurtarılır. Kendisinin kurtarılmasını sağlamakla görevli melekler, ona, dönüp geriye bakmamasını buyururlar; ki bu, öykünün folklorda da yankısı bulunan bir özelliğini oluşturur. Karısı geriye bakar ve bir tuz direğine dönüştürülür; söz konusu genel yıkımdan Lut'tan ve iki kızından başka kurtulan olmaz. Öyküde bunu, İsrail'in özel iki rakibi ve düşmanı olan Moab'ın ve Ammon'un kökenleriyle ilgili tarih geleneğinin verilmesi izler. Moab ile Ammon [ve onların soyu olan Moab

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 13:11'de "Erden Havzası" olarak çevrilmiş; İngilizce metinde *circle of Jordan*; "*Revised Standard Version-Catholic Edition*"da *Jordan Valley* biçiminde (ç.n.).

b Sodonizm; oğlancılıkları (ç.n.).

ve Ammon halkları] Lut ile iki kızı arasındaki fücur (ensest, yakın akraba ile töre dışı cinsel ilişki) niteliği taşıyan birleşmelerinin ürünü olarak gösterilir; ki bu olay, Nuh'un Tufan'dan kurtulduktan sonraki ayıbını ve sarhoşluğunu anımsatırcasına,[a] Lut sarhoş iken gerçekleşmiştir. "Tekvin", 19:31'de, Lut'un kızları, "tüm yeryüzünün bu durumundan sonra, yeryüzünde bize gelecek tek bir adam yok" derlerken gösterilirler; ki bu, insanlığın gerisinin toptan yok edildiği anlamına gelmektedir.[b] Burada, İbrani Tufan geleneklerinin dayandıkları Mezopotamya kaynaklarından bağımsız bir "insanlığın yok edilmesi" mitosunun fragmentiyle (kırıntısıyla) karşı karşıya bulunduğumuz besbelli. Gökten konukların gelmeleri ve Abraham tarafından dostça kabul edilmeleri öyküsü ve bunlardan ikisinin, Sodom erkeklerince bunun tersi bir tutumla karşılanmaları öyküsü, Ovidius'un Zeus ile Hermes'in [yörede oturanlarca ve] "Philemon ile Baukis" tarafından karşılanma biçimlerinde ve bunun sonucunda bölgenin konukları dostça karşılamayan sakinlerini yok eden selin gelişinde bir yankısını bulmaktadır.[c]

---

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 9:20-27'de, Nuh'un Tufan'dan sonra çiftçi olup, bağ dikip, üzüm yetiştirip, şarap içip sarhoş olduğu; çadırda giysisiz dolaştığı, oğlu Ham'ın kendisini gördüğü, kardeşlerine söylediği; kardeşleri Sam ile Yafet'in, babalarının çıplaklığını görmemek için çadıra geri geri girerek bir giysiyle onu örttükleri; Nuh'un ayılınca, çıplaklığını gördüğünü anladığı küçük oğlu Ham'ın atası Kenân'ı ve soyunu lanetleyip, kendini örttükleri için kutsadığı Sam'ın ve Yafet'in kulu olmasını dilediği yazılıdır (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 19:31-32'de "Ve büyük kızı küçüğüne dedi: Babamız kocamıştır ve bütün dünyanın yoluna göre yanımıza girmek için memlekette erkek yoktur; gel babamıza şarap içirelim ve babamızdan zürriyeti yaşatmak için onunla yatarız" biçimindeki çeviride, İngilizce çeviriden ve yukarıdaki metinde verilen çeviriden farklı olarak, "dünyada" değil "memlekette" erkek kalmadığı belirtilmektedir; dolayısıyla, ondan, yıkımın tüm insanlığı kapsadığı gibi bir anlam çıkmamaktadır (ç.n.).

c "Philemon ve Baukis" efsanesi (bkz. A. Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1978 baskısına göre) şöyledir: Zeus ve Hermes tanrılara kurban sunmaz olan ölümlülerin ne durumda olduklarını görmek için, eski püsküllü giy-

İncelemekte bulunduğumuz mitosa, İsrail'in peygamberlerinin yazılarında, onun bir başka biçiminin de dolaşımda olduğunu gösteren sözlerle, birçok kereler değinilmektedir. Bu peygamberler, ahlakı bozulmuş kentlerin yok oluşunu anlatırken "sarsıp yıkmak" anlamına gelen bir sözcüğü kullanırlar, ki İbraniler bu sözcüğü genellikle yersarsıntısının etkilerini anlatmada kullanmaktaydılar.[17]

İBRANİ KÜLT MİTOSLARI

Ritüel mitosları adını verdiğimiz mitos sınıfı içinde, ritüellere bir konuşma ya da şarkı öğesinin eşlik ettiğini, bunun, ritüelin, oyunla canlandırılan durumu betimleyen "*muthos*" ya da "mit" denen öğesini oluşturduğunu daha önce belirtmiştik. Rahipler tarafından Yeni Yıl Şenliğinde ayin olarak okunan Babilonya Yaratılış Destanı, odağındaki öğeyi Marduk'un kaos-ejderi Tiamat'a karşı kazandığı zaferin oluşturduğu ve bunun yaratış başarısıyla, yani başlangıçtaki ilksel kaostan düzenin yaratılmasıyla sonuçlandığı bir durumu betimledi. Böyle bir durumun tarihsel bir anı gösterdiği söylenemezse de, gerçek bir durumu yansıttığı söylenebilir; zamanın bilmediğimiz herhangi bir noktasında, o ya da bu biçimde yürütülen bir etkinlik, eski Babilonyalıların içinde yaşadıkları çevreyi düzenli bir sahne durumuna sokmuştu. Söz konusu etkinlik, tanrılar ve ejderler, üreyip çoğalma, ölme ve yeniden dirilme gibi simgesel terimlerle betimlenmiş ise de, bu simgelerin o ya da bu türden bir gerçeği dile getirmede kullanıldıklarından kuşkulanılamaz.

Bu eski mitolojik malzemelerin çoğunun İsrail gelenekleri içine alındığını görmüştük; ama İsrail (toplumu)

---

silerle yeryüzüne inerler; kapısını çaldıkları evlerden terslenirler; yoksul karı koca Philemon ile Baukis onları dostça karşılar ve ağırlarlar; tanrılar onları kurtarıp, yöre halkını selle yok ederler (ç.n.).

içinde yeni ve başka yerlerde benzeri bulunmayan bir şey oluşmaktaydı. Yeni bir gerçeklik duygusu, İsrail'in Tanrısının gerçekliği duygusu doğmaktaydı. Bu duygunun başlangıçları gizemle kaplıdır; söz konusu duygu artık çoğu bilgin tarafından [yalnızca] bir mitos kahramanı olarak görülmeyen Abraham (İbrahim) ile, ya da Musa ile başlamış olabilir; ama Yehovacı yazarın İsrail'in erken dönem kayıtlarını derlediği ya da kompozisyon biçiminde işlediği tarihte, İsrail'in tanrısı Yehova, çevreyi saran çoktanrıcılığın sisli fonu önünde bir kaya gibi dikilmiş bulunuyordu. Mısır, Babilonya, ya da Kenân ülkesi tanrılarının net olmayan figürlerinin tersine, Yehova, ahlaksal bir karaktere ve İsrail'in tarihinin olaylarına anlam kazandıran bir amaca sahip gerçek bir kişi idi.

Bu gelişmelerin doğurduğu sonuçlardan biri, mitosun yeni bir yolda kullanılmaya başlanması oldu. "Tekvin" kitabındaki patriarkların destanlarının, kabileler dönemi olaylarını anlatan geleneklerinin, çok erken bir dönemden başlanarak, sözlü ya da yazılı olarak saklandığını gösterdiği gibi, Musa önderliğinde Mısır'dan kurtuluş, çölde oradan oraya dolaşma ve Yeşu önderliğinde Kenân ülkesinin fethi destanlarının yani ulusal dönemin olaylarını anlatan geleneklerin de, aynı biçimde erken bir tarihten başlanarak korunduğunu göstermektedir. İbraniler Kenân ülkesine girdiklerinde, Kenân'ın, Şekem, Beyt-el ve Şilo gibi büyük kült merkezlerini ele geçirdikleri ve buraları Yehova kültünün kabile merkezleri ya da bölgesel merkezleri yaptıkları, arkeolojik kanıtlarla ortaya konmuş bulunmaktadır.[18] Süleyman'ın Yeruşalim'i (Kudüs'ü) baş ulusal kült merkezi yapışı öncesinden, olasılıkla yaptıktan çok sonralarına dek, başlıca mevsim şenlikleri, bu kabile ve bölge merkezlerinde kutlandı. "Tesniye" kitabı 26:1-11'de, böyle bir mevsimlik ritüelin nasıl yürütüldüğünü, olasılıkla, daha sonraları "Haymeler Bayramı" adı verilen "Hasat Şenli-

ği"nde bir yerel sunakta nelerin geçtiğini anlatan bir örnek bulunmaktadır. İsrail oğlu, adağını getirir ve onu sunağın önüne koyacak olan kâhine teslim eder. Bunu, "şenlik ayini" diyebileceğimiz bir karşılıklı ilahi okuma izler. Tapınan, rahibin ve sunağın önünde, Mısır'dan "Çıkış" ve Kenân ülkesine giriş kült mitosunun şarkısını okur. "Tesniye" kitabındaki bu ilginç pasaj, İsrail'in uzak geçmişte başından geçenleri anlatan geleneğin yerel kült merkezlerinde korunup, ayin biçimine dönüştürülüp, İsrail oğullarının birbiri ardı sıra gelen kuşaklarına duyurulmuş olduğunu göstermektedir. Marduk'un Tiamat'a karşı kazandığı zaferin Babil Yeni Yıl Şenliğinde okunmasında olduğu gibi, İsrail'in mevsimlerle ilgili şenliklerinde, Yehova'nın kudretli işlerinin ritüelde okunması olan *muthos*,[a] bu tür olayların (kutlamaların) en önemli öğesini oluşturdu. Burada, İsrail'in geçmişini "kurtuluşun tarihi" terimleriyle yorumlayan kimseler olan İsrail peygamberlerinin, İsrail oğullarının Yehova'nın kudretli eliyle Mısır'dan kurtuluşunu anlatmak için, Babilonya mitolojik imgelerini kullandıklarını belirtmek gerek. Mısır, burada Yehova'nın kılıcıyla vurduğu ejder yerine geçmiştir (bkz. "İşaya" kitabı 51:9-10)[b] Bu işleme, "mitosun tarihleştirilişi" gibi bir ad verildi; ancak onu, mitosun yeni bir kullanım yoluna çevrilmesi olarak görmek daha doğru olur. Söz konusu kült mitoslarından en önemlisi olan Fısıh kültü mitosu hakkında burada bazı açıklamalarda bulunmak gerekecek.

---

a Bkz. s. 15 (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İşaya", 51:9-10 "Ey Rabbin bazusu, uyan, uyan, kudret giy; geçmiş günlerde eski nesillerde olduğu gibi uyan! Rahabı parçalayan, canavarı yaralayan sen değil misin?"; ayrıca bkz. s. 149 (ç.n.).

Fısıh[a] Kültü Mitosu[19]

"Çıkış" kitabında, İsrail oğullarının Mısır'da geçici oturuşlarının ve Mısır'dan kaçışlarının anlatıldığı öykünün temelinde tarihsel olayların yattığından kuşkulanılamazsa da, bu öykünün aktarılış biçimi tarih değildir. Yehova'nın kudretli işleri, Firavun'u sonunda İsrail oğullarının gitmelerine izin vermeye zorlayan on salgın hastalığın çıkışının, İsrail oğullarına karşı yakaya geçmeleri için Kızıl Deniz'in ikiye bölünmesinin, Musa'nın asasının gösterdiği gücün, Yehova'nın kendisinin halkının arasında olduğunu gösterdiği bulut ve ateş direğinin öyküleri biçiminde korunup her yıl kutlanan Fısıh kült şenliklerinde (yortularında) yapılan ayinlerde karşılıklı okundu. "Çıkış" kitabının 12:24-27 arası ile 13:14-15 arasındaki yazılardan, Fısıh ritüeline eşlik eden mitosun, karşılıklı okunan ayinler biçimine sokulduğu ve burada verilen adıyla tüm "servis"in Yehova'nın yüceltilmesi ve onun kurtarıcı olarak yaptıklarının anılması amacına yönelik olduğu görülebilir. Fısıh şenliği bir aile ritüeli biçiminde başlamış olabilirse de, çok geçmeden bir merkez sunağında kutlanan bir şenliğe dönüştü ve sonunda, yalnızca Yeruşalim'deki Tapınak'ın sınırları içinde kutlanabilen bir konuma yükseldi. On salgın hastalığın ayrıntılarının dikkatle incelenmesi, burada sunulan şeyin tarihsel bir olay olmadığını gösterecektir. Örneğin, Musa Mısır'ın tüm sularını kızıl kana dönüştürdükten sonra, aynı şeyin Firavun'un sihirbazlarınca da yapıldığı söylenir; ki, Mısır'da Nil'i de dışarıda bırakmaksızın tüm suların daha önce kana dönüştürüldüğü söylendiğine göre, bunun olanağının bulunmadığı açıkça görülür. Fısıh kült mitosu-

---

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) örneğin bkz. "Levililer", 23:5 "Birinci ayda, ayın ondördüncü gününde, akşam üstü Rabbin fısıhıdır" sözünün de gösterdiği gibi, Fısıh, Musevilerin, Yehova'nın kendilerini Mısır tutsaklığından kurtardığı günü kutladıkları yortularıdır (ç.n.).

nun, genel biçimini, "Mezmurlar" kitabındaki mezmurlarda, örneğin 78., 105., 106. mezmurlarda ve özellikle ayinsel yanıtlarda karşılıklı ayin okuma niteliğinin çok belirgin olduğu, topluluğun, rahiplerin her bir okuyuşunu "çünkü lütfu sonsuza dek sürer"[a] nakaratıyla yanıtladığı 136. mezmurda birçok kereler yinelenir. Bu mezmurlarda, kendimizi, ayin biçiminde dondurulup korunan kült mitosu ile karşı karşıya bulurken; bu mitosun, *Kitabı Mukaddes*'in ilk beş kitabının (Pentatuk'un) derleyicilerince, "Çıkış" kitabında, Yehova'nın kurtarıcı etkinliklerinin İsrail için yapılan kaydı olan "kurtuluşun tarihi"nin dayandırıldığı temel olarak kullanıldığını görmekteyiz.

Tanrı'nın Sina'da Görünüşü[b] Mitosu

Yukarıda anlattığımız kült mitosunda, "kurtuluşun tarihi"nin Pentatuk'ta (*Kitabı Mukaddes*'in ilk beş kitabında) anlatılan en önemli özelliği olan Yehova'nın Sina'da görünmesine ve İsrail oğulları ile bir sözleşmenin (ahitin) kesilmesine herhangi bir değiniş bulunmamaktadır. "Çıkış", 19-34'te bulunan bulanık anlatımın temelinde Fısıh kült mitosundan bağımsız ve bir başka önemli kült ile bağlantılı mitosun bulunduğu gibi, üzerinde durulması gereken pek çok noktası olan bir görüş ileri sürülmüştür. İsrail oğullarının, Kenânlıların kutsal yerlerine, tapınaklarına, bu ülkeye yerleştikten sonra el koydukları ve onları Yehova'ya tapınılan yerlere dönüştürdükleri yolunda, arkeolojik kanıtlarla ortaya çıkarılan olguya daha önce değinmiştik. Bu kült merkezlerinin en önemlilerinden biri, Şekem

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Mezmurlar", 136'da "Çünkü inayeti ebedidir" biçiminde (ç.n.).

b İngilizce metinde, tanrının insana görünmesi anlamına gelen Latince sözcük olan *epiphany* (epifani) kullanılmış; teofani (İng. *theophany*) de deniyor; Arapça'da buna yaklaşık anlamlı "Sekîne" sözcüğü için bkz. s. 199n (ç.n.).

idi ve "Yeşu" kitabının 24. bölümünde, tüm kabilelerin Şekem'de toplandıkları, Paskalya[a] kült mitosunun okunduğu ve Şekem'de "Yehova'nın tapınağı içinde" bulunduğu ("Yeşu", 24:26'da) söylenen kutsal bir meşe ağacının altında bir ahit ritüelinin yapıldığı anlatılmaktadır.[b] Aynı zamanda elimizde "Tesniye" kitabı 27'de Ebal ve Gerizim ikiz tepelerinde,[c] yani Şekem'de yapılan bir ahit ritüelinin anlatımı bulunmaktadır.

Dolayısıyla yerleşme döneminin erken bir tarihinde, içinde, Sina'da Tanrı'nın görünmesinin ve Şeriatın verilmesinin okunarak anlatıldığı bir kült mitosu bulunan bir ahit şenliği Şekem'de kutlanmış görünüyor.[20] "Yeşu" kitabında 8:30-35'te söz konusu ritüelin "tüm İsrail oğulları" önünde Yeşu tarafından Şekem'de yapıldığı anlatılır ve Yeşu'nun şeriatın tüm sözcüklerini halka okuduğu yazılıdır. Öyle ki "Musa'nın buyurup Yeşu'nun tüm İsrail oğulları topluluğunun önünde okumadığı tek sözcük yoktu" denir. Bu törenin özelliklerinden birinin geleneğe göre Yehova'nın Sina'da İsrail oğulları ile kesmiş olduğu söylenen ahitin dinsel törenle pekiştirilerek onaylanması olduğu söylenir.

Sina'da gerçekte olanlar, içinde dile getirildiği bu kült mitosundan çıkarılamayacağı gibi, Sina'nın [Sina Dağı'nın] kesin yeri de şimdiye dek saptanabilmiş değildir; ama "Çıkış" kitabındaki bu anlatımın tüm ayrıntılarının amacının Fısıh mitosunun ayrıntılarında olduğu gibi, Yehova'nın görkemini, yakınına yaklaşılamayacak derecede kutsallığı-

a Yazar burada (ve "Paskalya" sözcüğünün geçeceği bundan sonraki sayfalarda) *Kitabı Mukaddes*'in Türkçe çevirisine uyarak "Fısıh" ile karşılayageldiğim *Passover* sözcüğünü değil, İbranice kökenli olduğu anlaşılan *Pasch*al'ı kullanmış (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yeşu", 24:26 "Ve Yeşu, bu sözleri Allahın şeriat kitabına yazdı ve büyük bir taş aldı ve onu orada, Rabbin makdisi yanında olan meşeağacı altında yere dikti" (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tesniye", 27:4 ve 27:12'de, İngilizce metin ve çeviriden farklı olarak, Ebal'in ve Gerizim'in tepe (*peak*) değil, dağ oldukları yazılıdır (ç.n.).

nı anlatmak olduğu apaçıktır. Tanrı'nın görünmesi olayının göze çarpan özelliklerinden biri, Sekîne[a] içinde inişi mitosu olup, bunun yalnızca İsrail oğullarına özgü bir mitos olduğu söylenmiştir.[21] Bu mitosun başlangıçları "Tekvin", 15'te verilen Yehova'nın Abraham ile yaptığı ilk ahitte görülebilir. Öldürülmüş kurbanların bölünmesi gibi son derece eski bir ritüeli yerine getirdikten sonra Abraham, bir vecd durumundayken, Yehova'nın "bir tüten fırın ve yanan meşale" biçiminde kurbanın parçalanmış cesedi arasından geçtiğini görür (bkz. "Tekvin", 15:17).[b] Sonra, Kızıl Deniz geçilirken, Yehova, bir bulut ve ateş direği içinde görünüp, İsrail oğulları ile onları arkalarından izleyenlerin arasına girer.[c] Sina'daki "görünüş" kült mitosunda Yehova bir bulut ve ateş içinde, yanan dağın üzerine iner.[ç] Mitos içindeki bu sembolik öğe [Yehova'nın bulut direği ve ateş

a İng. *Presence in the Shekinah*; "bulut ya da ateş direği içinde huzuru" anlamına gelip, Tanrı'nın yalın görünmesinden (epifaniden) farklı olarak, varlığını bir belirti içinden (dolaylı) gösterip, orada konuşması durumunu anlatmada kullanılmaktadır. Dolayısıyla yazar burada "epifani" yerine, Sami dillerindeki bir sözcük olan "sekîne"yi kullanıyor. Sekîne olayı, bu sözcük kullanılmadan *Kur'an*'da, "Bakara Suresi", 210. ayette de geçmektedir; gerçekten (Nebioğlu çevirisine göre) "Yoksa onlar Allahın, muhakkak bulut gölgeleri [direkleri] içinde meleklerle birlikte gelmesini ve işlerini bitirmesini mi istiyorlar" denmekte; "Fetih Suresi"nde 4. ayette ise "sekîne" sözcüğü de kullanılmış görünüyor; burada "İmanlarını bir kat daha iman ile artırmaları için müminlerin kalplerine sekineti indiren odur" yazılıdır. İngilizce çeviride (Davood, Penguin çevirisinde) bu sözcük "sükunet", "dinginlik" anlamına gelen *tranquillity* ile karşılanmış, ancak çevirinin dipnotunda, bunun Arapça özgün biçiminin *sakeenah* olup, bu bağlamda, "Kutsalın tecellisi", "Tanrı'nın görünmesi" gibi çevrilebilecek olan İngilizce *the Holy presence* anlamına gelen İbrani *shekheenah* sözcüğünün bir yankısı olabileceği açıklaması bulunuyor. (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 15:17 "Ve vaki oldu ki, güneş batıp karanlık olunca, işte, dumanlı bir fırın ve alevli bir meşale bu parçaların arasından geçti." (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Çıkış", 14:24'te (ç.n.).

ç *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Çıkış", 19:18 "Ve Sina Dağı, hep tütüyordu, çünkü Rab onun üzerine ateş içinde inmişti ve onun dumanı ocak dumanı gibi çıkıyordu ve bütün dağ çok titredi." (ç.n.).

direği içinde görünmesi] kendini tüm İsrail tarihi boyunca sürdürür. İşaya'nın kehanetlerinde Yehova'nın Sion'da alev alev yanan ateş olarak görünmesi bu peygamber tarafından Tanrı'ya boyun eğmeyenlerin yıkıma uğrayacakları kadar, Yeruşalim'in düşmanlarına karşı korunacağı yolunda yorumlanır (bkz. "İşaya" kitabı, 31:9; 33:14).[a] Mitosun en incelikli gelişmiş biçimi Hezekiel'in güpegündüz, uyanıkken gördüğü düşlerde (vizyonlarda) görülür. Peygamber Hezekiel "ateş ile durmaksızın parıldayan büyük bir bulut" görür (bkz. "Hezekiel" kitabı, 1:4)[b] bu bulut, kerubilerin (meleklerin) ve Yehova'nın tahtının görünmesine olanak verecek biçimde açılır ve bu peygamber, Yehova'nın görkeminin Tapınak'ı ve sonunda kenti (Yeruşalim'i) terk edişini kapsayan görünümünün tümünü görür.

"Yeni Ahit"te (*İncil*'de) tanrının görünmesi (Sekîne) mitosuyla, parıldayan bir bulutun havarilere gölge olduğunun söylendiği, Tanrı'nın biçim değiştirmesinin (Transfigurasyon'un) Sinoptik incillerdeki (Matta, Markos ve Luka İncillerindeki) anlatımında (bkz. "Mattaya Göre İncil, 17:5'de)[c] yeniden karşılaşılır. "Pavlusun Korintoslulara Birinci Mektubu"nda 10:1-2'de Pavlus [Paulus] Korintoslulara İsrail oğullarının Musa'ya dek bulut içinde vaftiz edilmiş olduklarını söyler;[ç] ki görünüş mitosu burada Hıristiyan vaftizciliğinin bir simgesi durumuna gelmiştir.

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İşaya", 31:9 ".....Ateşi Sion'da ve fırını Yeruşalim'de olan Rab..." deniyor; 33:14'te ise, "Sion'da suç işleyenler yılgın oldular; dinsizleri titreme aldı: Hangimiz yiyip bitiren ateş yanında oturabilir..." denmekte (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Hezekiel", 1:4 "Ve baktım ve işte, şimalden buran yeli, durmadan ateş saçan büyük bir bulut geliyordu." (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yeni Ahit", "Mattaya Göre İncil", 17:5 "O [Petrus, İsa'ya] henüz söylemekte iken, nurlu bir bulut onlara gölge saldı ve işte, buluttan bir ses: Sevgili Oğlum budur, ondan razıyım; onu dinleyin dedi." (ç.n.).

ç *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yeni Ahit", "Pavlusun Korintoslulara Birinci Mektubu", 10:1-2'de "Çünkü ey kardeşler, sizce meçhul kalma-

Tanrı'nın Sina'da görünüşü mitosu İsrail'in kült merkezlerinde korunup sürdürülmüş, ahitin yenilenmesi şenliğinde okunmuş ve Paskalya kült efsanesi olarak İsrail'in edebi geleneği içine iyice yerleşmiştir. İsrail şiirinde ise sık sık karşımıza çıkar. Kenân ülkesi halklarına karşı kazanılan zaferi kutlayan çok eski bir şarkı olan, kimi bilginlere göre kült şenliklerinde okunan "Deborah'ın Şarkısı" içinde, Yehova'nın Sina'da insana nasıl göründüğü anlatılır. Aynı mitos "Mezmurlar", 18:9-14'te[a] ve İbrani şiirinin öteki birçok parçasında da görülür.

Hammurabi steli olarak bilinen Babilonya anıtında, kral Hammurabi, tanrı Şamaş'tan, genellikle "Hammurabi Kodu" olarak bilinen eski yasa derlemesini alırken gösterilmiştir. Kodun kutsallığı, mitosta, tanrının elinden alınmasıyla onaylanmıştır. Aynı biçimde, İsrail'in, "Çıkış" kitabının 21.-23. bölümlerinde (bab'larda) bulunan erken dönem yasaları, genellikle "Ahit Kitabı" olarak adlandırılıp, bu yasalar, Tanrı'nın Sina'da insana görünmesi kült mitosuna dayanan bir anlatım çerçevesi içine oturtulmuş bulunmaktadır. Söz konusu yasaların taş tabletlere kazınarak yazılmış ve Yehova tarafından Musa'nın eline verilmiş olduğu söylenir; böylece kutsallıkları sağlanmış olur.

Artık, İsrail gelenekleri içindeki öteki mitos öğelerine geçebiliriz. Ama onlara geçmeden önce, mitosların İbrani

sını istemem ki bütün atalarımız bulut altında idiler ve hepsi de denizden geçtiler ve hepsi bulutta ve denizde Musa'ya vaftiz oldular" biçiminde farklı; bu farklılık "Revised Standard Version-Catholic Edition"da, (Türkçe çeviriyle benzeşerek) *into Moses* (Musa'da, Musa'ya) sözünün yerine, yazarın yukarıdaki açıklamasında *unto Moses* (Musa'ya kadar) biçiminde olmasından kaynaklanmaktadır (ç.n.).

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Mezmurlar", 18:9-14 "Gökleri de eğip indi / Ve koyu karanlık ayakları altında idi / Ve bir kerubiye binip uçtu / Ve yelin kanatları üstünde yükseldi / Karanlığı kendisine örttü / Suların karaltısını ve Asümanın koyu bulutlarını / Çevresine çardak yaptı / Önündeki parıltıdan onun koyu bulutları geçtiler; Dolu ve ateş közleri... / Rab göklerde gürledi / Ve yüce olan ses verdi / Dolu ve ateş közleri... / Ve oklarını salıp onları dağıttı; çok şimşekler de salıp onları bozgun etti." (ç.n.).

geleneğindeki akla uygun kılınışları (rasyonalizasyonları) hakkında birkaç şey söylemek yararlı olabilir. Hem "Eski Ahit"in, hem "Yeni Ahit"in "mucizeler"ini, doğa olaylarının, doğal olguların terimleriyle açıklama olanağı bulunduğu gibi, bu tür girişimlerle de sık sık karşılaşılmıştır.[a] Örneğin, Mısır'ın on salgın hastalığı, Musa'nın Firavun'un ve halkının kafalarında, boşinançlara dayanan korkular yaratmak için sömürdüğü tümüyle doğal olaylar olarak açıklanmışlardır. Jericho'nun (Eriha'nın) surlarının yıkılması,[b] aynı zamanda Ürdün (Erden) ırmağının yatağının, İsrail oğullarının ırmağı ayakları ıslanmadan geçmelerine olanak verecek biçimde geçici olarak kapanmasına yol açan bir yersarsıntısının ürünü olarak açıklanmıştır. Ne var ki bu episodlara böyle bir yaklaşım, onları kabul edenlerin, mitosun gerçek önemini gözden kaçırmalarına ve İsrail tarihinin olaylarını "kurtuluşun tarihi" terimlerine göre kayıtlara geçirmiş olanların kafalarının tutumunu yakalayamamalarına yol açabilir.[c] Çünkü, İsrail'in peygamberlerinin inandıkları gibi, Yehova'nın halklarına seslenişinin başından başlayarak ve çağrısını izleyen tarihleri boyunca gerçekten aktif bir çaba gösterdiğine inananlar için, mitos, sembolizmin bir uzantısı idi. Örneğin Tanrı'nın Yaratış'ta gösterdiği etkinlik ancak sembolik terimlerle betimlenebilirdi[ç] ve Mezopotamya'dan alınan geleneksel mitoslar, tanrının bu etkinliğini anlatmada kendilerine bir "sözlük" sunmak üzere ellerinin altında hazır bulunuyordu. Mitosun bu aynı sözlüğü, "Eski Ahit" yazarlarının tanrının

a Bu konudaki çabaları derleyen, Keller, *The Bible as History* (Archaeology Conforms the Book of Books), Hodder and Stougnton, Londra, 1956'ya bakınız (ç.n.).

b Bkz. s. 204 (ç.n.).

c "Eski Ahit"in (*Tevrat*'ın) bu niteliğini Muhammed de kavramış gibidir; gerçekten *Kur'an*, "Maide Suresi", 44. ayette (Nebioğlu çevirisine göre) "Biz onlara, içinde kurtuluş yolunu gösteren ve nur olan Tevratı indirdik" demekte (ç.n.).

ç Nedeni için 161. sayfadaki açıklamaya bakınız (ç.n.).

kudretini gösteren eylemler olarak yorumladıkları olayları anlatmak için de kullanıldı ve bu sözlük, eskatalogyalarını, tarihin sonunun neye benzeyeceği hakkındaki görüşlerini içinde sunabilmelerinde ellerinin altında bulabildikleri tek dili sağladı. Yehova'nın başlangıçta, kaostan düzeni çıkarmak için öldürdüğü ejder, sonunda düzeni yeniden kurmak için yeniden öldüreceği ejder olacaktı.

YEŞU MİTOSU

Musa kişiliğinin çevresini sarmış olan mitos öğesi, bir ölçüde, onun hizmetçisi ve ardılı olan Yeşu'yu da içine almıştır. Dolayısıyla, İsrail oğulları "Vaat Edilmiş Ülke"ye girerlerken onların kralsı savaş önderleri olan Yeşu kişiliği ile ilişkili ilginç mitos öğeleriyle karşılaşırız. "Tesniye" kitabı 17:18-19'da[a] çizildiğini gördüğümüz kral-imgesinin karakteristik özelliklerinden biri kralın şeriat üzerinde çalışmasıdır ve "Yeşu" kitabının ilk dizelerinde,[b] Yeşu'ya şeriat (yasa) kitabını ağzından düşürmemesi, "onun üzerinde gece ve gündüz düşünmesi" buyurulmuştur ki bu, bir savaş önderi için acayip bir niteliktir; ama kral-imgesinin benimsenmiş bir özelliğini oluşturur.[22] Sonra, Tanrı'nın yanan çalıda Musa'ya görünüşünün anlatılışında kullanılan terimlere benzer terimlerle, Tanrı'nın Yeşu'ya görünüşünü anlatan bir parça vardır elimizde. Yeşu'ya, kılıcını çekmiş bir kişi görünür; Yeşu'nun kendisine meydan oku-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tesniye", 17:18-19 "Ve vaki olacak ki, krallığının tahtı üzerine oturduğu zaman, kâhinlerin, Levililerin önünde olandan bu şeriatın bir nüshasını bir kitaba yazacak ve yanında olacak ve hayatının bütün günlerinde ondan okuyacak, ta ki, Allahı Rabden korkmağı, bu şeriatın bütün sözlerini ve bu kanunları yapmak üzere, onları tutmağı öğrensin." (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yeşu", 1:8'de Rab, Yeşu'ya "Bu şeriat kitabı senin ağzından ayrılmayacak ve onda yazılmış olanın hepsine göre yapmaya dikkat etsin" diye gece gündüz onu düşüneceksin, çünkü o zaman yolunu açacaksın ve o zaman muvaffak olacaksın" der (ç.n.).

ması üzerine bu kişi, kendisinin Rab'bin ordusunun "prensi" olarak orada bulunduğunu söyler[a] ve Musa'ya Midyan'da ("Çıkış", 3:5'te) söylenmiş olan[b] aynı sözleri kullanarak, Yeşu'ya, üzerinde dikildiği yerin kutsal toprak olduğunu söyleyerek, ayakkabılarını ayağından çıkarmasını buyurur. Bundan sonra, Jericho'nun (Eriha'nın) ele geçirilmesi gibi, tümüyle mitos terimleriyle düşünülmüş olan bir episod vardır. Yeşu'dan, başlarında, yanlarında koç boynuzundan yapılmış yedi Yubil[c] borusu (borazanı) bulunduran ve Ahit Sandığı'nı taşıyan yedi rahibin yürüyeceği İsrail ordusunun, kentin çevresinde, her gün bir kez olmak üzere, altı gün dolanmasını buyurması istenir; yedinci günde yedi kez dolanacaklardır; sonra, rahipler, koç boynuzu boruları uzun bir üflemeyle çalacaklar ve bu işaret üzerine halk bağıracak ve Jericho suru yıkılıp yerle bir olacaktır. Yeşu bu buyrukları yerine getirir ve bunu, söz verilen sonucun gerçekleşmesi izler. Sonbaharda yapılan Yeni Yıl kült şenliğinin özelliklerinden biri, yedinci ayın birinci gününde boruların ritüel bir amaçla çalınmasıydı. Jericho'nun ele geçirilmesini anlatan bu parçada, borulara üflenmesi şenliğiyle bağlantılı bir başka kült mitosuyla karşı

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yeşu", 5:13-15'te "Ve vaki oldu ki, Yeşu Eriha yanında iken gözlerini kaldırıp baktı ve işte, karşısında yalın kılıç bir adam duruyordu... [adam Yeşu'ya dedi] ben Rabbin ordusunun reisi olarak şimdi geldim. Ve Yeşu yüzüstü düştü ve ona secde kılıp dedi: Efendimin kuluna diyeceği nedir? ...Çarığını ayağından çıkar; çünkü üzerinde durmakta olduğun yer mukaddesdir." (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Çıkış", 3:1'te, (Musa, kaynatasının sürüsünü güderken Allah'ın dağı Horeb'e vardığında, bir çalının ortasındaki alevin içinde önce Allah'ın meleğini, sonra Allah'ı görür) "Allah ona çalının ortasından çağırıp dedi... buraya yaklaşma, çünkü üzerinde durduğun yer mukaddes topraktır". Aynı öykü *Kur'an*'ın "Ta-Ha Suresi"nin 12. ayetinde (Nebioğlu çevirisine göre) şöyle verilir "Bak, Ben'im, senin Rabbin. Ayakkabılarını çıkar. Zira sen mukaddes Vadi Tuva'dasın." (ç.n.).

c Jubile; İsrail oğullarının her elli yılda bir kutlamaları istenen, borçların silinip, kölelerin özgür bırakılması buyrulan "azatlık yılı"; bkz. *Kitabı Mukaddes* "Levililer", 25:8-17 (ç.n.).

karşıya olabiliriz. "Hâkimler" kitabında bulunan Jericho'ya öteki erken değinmelerde "hurma ağaçları kenti" denen bu kentin ele geçirilişinin pek kesinlik taşımayan bir olgu oluşturduğunu gösteren ipuçları vardır (bkz. "Hâkimler", 1:16; 3:33).

Yeşu mitosunun göze çarpan bir başka özelliğine daha değinmeliyiz. "Yeşu" kitabının dokuzuncu bölümünde (9. bab'da) Gibeon sakinlerinin, bir hile ile Yeşu'yu kendileriyle barış antlaşması yapmaya nasıl kandırdıkları ve Yeşu'nun bu hileyi anlaması üzerine, antlaşmayı bozmamakla birlikte, Gibeonluları nasıl köle durumuna indirdiği anlatılır; ki bunun, Gibeonluların, Efraim kabilesine geleneksel boyun eğmişliklerini açıklamaya çalışan bir etiolojik öykü olduğu açıkca anlaşılıyor. Öykü bundan sonra beş Kenânlı kralın, Gibeonlulara nasıl saldırıp, bunun üzerine Gibeonluların kendilerini koruması için nasıl Yeşu'ya başvurduklarını anlatmaya geçer. Yeşu'nun bu beş krala karşı kazandığı zafer, Jericho'nun ele geçirilişindekine benzer mitos terimleriyle anlatılır. Kenânlı birliklerin bozguna uğramasını sağlayan, daha çok, "Rab gökten onların üzerine Ezaka'ya kadar büyük taşlar fırlattı ve onlar öldü: dolu tanelerinden ölenler İsrail çocuklarının kılıç ile öldürdüklerinden fazlaydı" ("Yeşu", 10:11)[a] sözleriyle anlatılan bir dolu fırtınasının işidir. Ne var ki zaferin tamamlanabilmesi, Yeşu'nun güneşe, düşmanların tümü yok olana dek olduğu yerde durmasını buyurmasıyla olanak bulmuştur. Bu konuda söylenenler, bir eski İbrani şiiri parçasının "güneş olduğu yerde hareketsiz durdu ve ay durdu; ta ki ulus düşmanlarından öcünü alana dek" sözleriyle verilir. Derleyici bu şiir kıtasının "Yaşar Kitabı"ndan, genellikle İbrani şar-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yeşu", 10:11 "Ve vaki oldu ki İsrail önünden kaçtıkları zaman, Beythoron inişinde iken Ezakaya kadar Rab onların üzerine büyük taşlar attı ve öldüler, dolu taşları ile ölenler İsrail oğullarının kılıçla öldürdüklerinden daha çoktu." (ç.n.).

kılarının eski bir derlemesi olarak görülen kitaptan alındığını belirtir.[a] Öyküyü şu sözlerle sonuçlandırır: "Rab'bin bir adamın sesine böylesine kulak verdiği onun gibi bir gün ondan önce ve ondan sonra olmadı."[b] Bu episod da çeşitli biçimlerde rasyonelleştirilip gerçeğe uygun gösterilmeye çalışılmışsa da, genel havasında görülen Yeşu mitosu havasına benzerlik göz önüne alınırsa, onu, Yeşu kişiliğini yüceltmek ve Yeşu'yu, Musa'nın bile sahip olmadığı güçlere sahip biri olarak göstermek amacıyla alınıp kullanılmış olan eski bir mitosun bir parçası olarak görmek daha doğru olur. Anlatıcı bu öyküyü İsrail tarih kayıtlarında benzeri bulunmayan bir olay olarak sunmuşsa da, peygamber İşaya'nın yaşamının anlatıldığı yerde benzeri bir olaydan söz edilmiştir. Buna göre, Kral Hizkiya [ölümcül] hastalanır ve İşaya onun iyileşeceği ve on beş yıl daha yaşayacağı kehânetinde bulunur; kral peygamberden bu sözlerinin doğru çıkacağını gösterecek bir işaret ister ve peygamber ona Ahaz'ın güneş saatinin gösterge gölgesinin ileri gitmesini mi geri gitmesini mi istediği yolunda bir seçimde bulunmasını söyler. Kral, ikinci seçeneğin daha büyük bir mucize olacağını belirtir; öykünün bu gidişine uygun olarak, anlatıcı öyküyü, İşaya için "Rabbe yakardı ve o [İşaya] Ahaz'ın güneş saati çemberinde (İbranice'sinde "Ahaz'ın adımlarında") aşağıya inmiş olan gölgeyi on derece (İbranice'sinde "on adım") geri aldı ("İkinci Kırallar" kitabı, 20:4-11'de)[c] biçiminde anlatmaktadır. "Si-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yeşu", 10:12 "Yeşu Rabbe söyledi ve İsrail'in gözü önünde dedi: Dur ey güneş, Gibeon üzerinde / Ve ay sen Ayyolan deresinde / Ve millet düşmanlarından öç alıncaya kadar / Güneş durdu ve ay yerinde kaldı / Yaşar kitabında bu yazılmış değil miydi?" (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yeşu", 10:14 "Rabbin insan sesini işittiği o gün gibi bir gün ondan evvel ve ondan sonra olmadı; çünkü Rab İsrail için cengetti" biçiminde (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İkinci Kırallar", 20:11 "Ve İşaya peygamber Rabbe feryad etti ve Ahaz'ın güneş saatinde inmiş olan gölgeyi on derece geri getirdi." (ç.n.).

rak" kitabının[a] yazarı (48:23'te) bu olaya değinmekte ve aynı zamanda, "Güneş onun eli ile geri gitmedi mi ve bir gün iki gün olmadı mı?" ("Sirak", 46:4) sözleriyle, Yeşu'nun gösterdiği türden bir mucizeden söz etmektedir. Yeşu ile Musa ikilisinin, Elişa ile efendisi İlya arasındaki ilişkiye olan benzerliğine değinmek ilginç olacaktır. İlya'nın bir ateş arabası içinde göğe alınmasından sonra Elişa, efendisinin güçlerinin iki katına sahip biri olarak gösterilmektedir [bkz. s. 216]. Yeşu'nun yaptıkları da her şeyde Musa'nın yaptıklarından daha harikadır.

AHİT SANDIĞI MİTOSU[b]

Tanrının insana görünmesi (Sekîne, epifani) mitosuyla yakın ilişkili bir mitos da "Sandık mitosu". Sandık, belleklerde, İsrail tarihinin en eski tarih geleneklerine inen çifte çağrışım yaratır. Geleneğin bir çizgisi, Ahit Sandığı'nı, İsrail oğullarının çöllerde oradan oraya dolaşmaları zamanına ve Kenân ülkesine yerleşmelerinin erken evrelerine yerleştirir; öteki çizgisi onu, Davud'un Yeruşalim (Kudüs) kültüne bağlar. Göçebe Arap kabilelerinin, çok erken tarihlerden beri, kabile tanrılarını, deve sırtında taşınan özel bir çadırın içine konmuş bir tahta sandık içinde taşıma göreneğine sahip oldukları iyi bilinen bir olgudur. Bu durumda, yerleşmenin erken evrelerinde, "Hâkimler" kitabında görüldüğü gibi, kabileler birbirlerine bağımlı olmaksızın hareket ederlerken, her kabilenin kendi kutsal sandığına sahip olmuş olabileceği söylenebilir. Tanrı'nın Sina Dağı'nda insana görünmesi kült mitosunda, İsrail oğullarının

a *Kitabı Mukaddes*'in, İngilizce çevirideki, bir adı da *Ecclesiasticus* olan ve apokrifa arasına alınan bu kitabı (İng. *Sirach*) Türkçe çeviriye alınmamış (ç.n).

b İngilizce metinde yalnızca "Sandık Mitosu" (*The Myth of the Ark*) deniyor; ama "the Ark" sözcükleri, onun herhangi bir sandık olmadığını gösterdiği için başlığı "Ahit Sandığı" biçiminde çevirmeyi uygun buldum (ç.n.).

tümü, on iki kabile olarak, şeriatı almak ve ahite katılmak üzere, Sina dağının eteklerinde toplanmış gösterilir. Ama biz İbrani kabilelerinin ancak küçük denebilecek bir bölümünün, Mısır'a iniş ve Musa'nın önderliğinde Mısır'dan kurtuluş deneyimini yaşadıklarını biliyoruz; aynı zamanda şunu da biliyoruz ki, İsrail oğullarının on iki kabile olarak örgütlenmelerine, Kenân ülkesine yerleşmelerinden çok daha sonraki tarihlere dek, olasılıkla Süleyman zamanına dek ulaşılabilmiş değildi. İsrail tarih geleneği, İsrail oğullarının çöllerde kurdukları kamp yerini, kıyılarına on iki kabilenin simetrik yerleştirildiği ve ortasına, içinde Sandık'ın bulunduğu ritüel çadırının oturtulduğu bir kare biçiminde sunduğuna göre, bu, tarihten çok kült mitosuna ait bir betimlemedir. Geleneğin, Sandık'ı (Ahit Sandığı'nı) çöllerdeki dolaşmalarla ilişkilendiren bu çizgisine göre, rahiplerce taşınan Sandık, on iki kabilenin yürüyüşünün öncülüğünü yaptı ve onlara kamp yeri bulabilmek için, onların üç günlük yol tutacak kadar önünden gitti (bkz. "Sayılar" kitabı 10:33).[a] Çöllerde dolaşılan tüm kırk yıl boyunca bu böyle sürüp gitti ve Ürdün (Erden) Irmağının karşısına geçilip Jericho'nun (Eriha'nın) ele geçirilmesi üzerine sona erdi. Bu mitosun altında gerçekte neyin yattığını söylemek güç. "Çıkış" kitabı 33:7'de,[b] Musa'nın, kampın dışında bir çadır kurup, ona "Toplanma Çadırı" dediği söylenir; şöyle ki, Musa çadırın içine girdiğinde, bulut direği, Sekîne, gökten inip çadırın kapısında durur ve Yehova buluttan Musa ile konuşurken, tüm halk bunu çadırlarının kapısından izler-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Sayılar", 10:33 "Ve Rabbin dağından üç günlük yol göç ettiler ve onlara istirahat yeri bulmak için, Rabbin ahit sandığı üç günlük yol önlerinde göç ediyordu." (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Çıkış", 33:7-10 "Ve Musa çadırı alırdı ve onu ordugahtan dışarı, ordugahtan uzak kurardı ve ona Toplanma çadırı derdi... Musa çadıra girdiği zaman bulut direği iner ve Çadırın kapısında dururdu ve Rab Musa ile söyleşirdi. Ve çadırın kapısında duran bulut direğini bütün kavım görürdü." (ç.n.).

di. "Tesniye" kitabı 10:1-5'te[a] Musa, altın buzağının yapılması üzerine (öfkelenip) şeriatın ilk tabletlerini kırmasından sonra, İsrail oğullarına, Yehova'nın kendisine, içine ikinci tabletlerin konacağı bir tahta tekne ya da sandık yapmasını söylediğini anlatırken sunulur. Musa konuşmasını, kendine buyurulan şeyi yaptığını ve tabletlerin hâlâ sandıkta bulunduğunu söyleyerek sürdürür. Dolayısıyla burada, incelikli Çadır (Toplanma Çadırı) ve Sandık (Ahit Sandığı) mitosundan çok farklı bir gelenek karşısında bulunmamız gerekir. Şurasını da belirtmek gerekir ki, Şekem tapınak yerindeki kutsamalarla ve lanetlemelerle ilgili yönergelerde (talimatlarda) Sandık adı geçmemektedir.

İsrail oğulları kabilelerinin yerleşme döneminde girişecekleri çeşitli seferlerde ve kavgalarda Sandık'ın da rol aldığının söylenmesini beklerken, "Hâkimler" kitabında Sandık'a yalnızca bir kere değinildiğini görürüz.[b] Söz konusu değinme "Hâkimler" kitabının sonunda olup, Toplanma Çadırı'nın ve olasılıkla Sandık'ın Şilo'da olduğunun söylendiği "Yeşu" kitabı 18:1'deki[c] geleneğin bir başka bi-

---

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tesniye", 10:1-5 "O vakit Rab bana dedi: Kendin için evvelkiler gibi iki taş levha yon[t] ve dağa yanıma çık ve kendin için ağaçtan bir sandık yap. Ve parçaladığın evvelki levhalar üzerinde olan sözleri bu levhalar üzerine yazacağım ve onları sandığa koyacaksın. Ve akasya ağacından sandık yaptım ve iki taş levhayı evvelkiler gibi yondum ve dağa çıktım ve iki levha elimde idi. Ve toplantı gününde Rabbin dağda ateşin içinden size söylediği on emri, levhalar üzerine evvelki yazıya göre yazdı ve Rab onları bana verdi. Ve dönüp dağdan indim ve levhaları yapmış olduğum sandığa koydum ve onlar Rabbin bana emrettiği gibi oradadır (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Hâkimler", 20:27-28 "Ve İsrail oğulları Rabden sordular (çünkü Allah'ın ahit sandığı o günlerde orada idi ve Harun oğlu Elezar oğlu Finehas o günlerde onun önünde duruyordu) ve dediler: Kardeşimiz Benyamin oğullarına karşı yine bir daha cenge çıkalım mı, yoksa vaz mı geçelim? Ve Rab dedi: "Çıkın, çünkü onları yarın elinize vereceğim" (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yeşu", 18:1 "Ve İsrail oğullarının bütün cemaati Şilo'da toplandı ve Toplanma çadırını orada kurdular ve diyar önlerinde hükümleri altına alındı." (ç.n.).

çimi olarak görünür. "Hâkimler" kitabının derleyicisinin satır içi notu olduğu açıkça anlaşılan bir parantezde, "Rab'bin Ahit Sandık'ının" Beyt-el'de bulunduğu ve Harun'un torununun onun görevli rahibi (kâhini) olarak orada bulunduğu ("Hâkimler", 20:27'de) belirtilmiştir. İsrail oğulları tarih geleneğinin, Sandık'ı Davud ile ve Krallık ile ilişkilendiren öteki çizgisi, "Samuel" ve "Kırallar" kitabında verilmektedir;[a] onlardan izlendiğinde, Sandık'ın Şilo'da olduğu görülür; içinde onun sözü geçen mitos ya da efsane, olasılıkla Şilo'daki tapınağın gelenekleri arasında korunup sürdürülmekteydi.

Birinci episod Filistinlilerin Sandık'ı ele geçirmeleriyle ilgilidir. Buna göre, İsrail oğullarıyla Filistinliler arasındaki bir kapışmada İsrail oğulları yenilir. Bunun üzerine yaşlılar, Sandık'ın [savaş yerine] getirilmesi için adam gönderilmesine karar verirler ve Sandık, Eli'nin Hofni ve Finehas adındaki iki oğlu tarafından kampa getirilir. Filistinliler bunu duyunca dehşete düşerler; "bu kudretli tanrıların elinden bizleri kim kurtaracak? bu tanrılar ki çölde Mısırlıları salgın hastalıkların her türlüsüyle vurdular" derler. Bununla birlikte toparlanır ve İsrail oğullarına saldırırlar; onları büyük bir bozguna uğratıp kılıçtan geçirerek yenerler ve Sandık'ı ele geçirirler. Onu alıp götürürler ve Aşdod'daki Dagon'un tapınağına bırakırlar. Rahipler sabahleyin tapınağa girdiklerinde, Dagon'un heykelinin Sandık'ın önüne yüzüstü düşmüş olduğunu görürler. Heykeli yeniden kaidesinin üzerine oturturlar ve ertesi sabah onu kafası parçalanmış ve elleri tapınağın eşiğinde, yerde uzanırken bulurlar. Anlatıcı burada, "o güne dek" hiç kimsenin Dagon'un tapınağının eşiğine ayağını basamamış olmasının nedeninin bu olduğu yorumunda bulunur. Burada Yehova'yı "eşiğin üzerinden atlayan herkesi cezalandıraca-

a Bkz. *Kitabı Mukaddes* "Birinci Samuel", 4.-6. bablar (ç.n.).

ğım" derken gösteren "Tsefenya" kitabı 1:9'daki[a] göreneğe [deyişe] bir değinmede bulunuyor gibidir.

Öyküde, Sandık'ın bir Filistin kentinden ötekisine nasıl taşındığının ve nereye gitmişse orada oturanların Mısırlıları vuran salgın hastalıklara benzeyen hastalıklarla nasıl vurulduklarının anlatılmasına geçilir. Yedi ay süren belalardan sonra, rahipler ve kâhinler, Sandık'ın, işlenen günahın bağışlanması için sunulacak kefaret adaklarıyla [Türkçe çeviride "günah takdimesi" ile] birlikte ülkesine geri gönderilmesini öğütlerler. Bunun üzerine Sandık'ı, iki sağmal ineğin koşulduğu yeni bir arabanın içine koyarlar ve ineklerin, içinde Sandık'ın bulunduğu arabayı ülkesine geri götürürlerse, kendilerini vuran elin İsrail'in tanrısının eli olduğunun; eğer geri götürmezlerse, salgının bir rastlantı ürünü olduğunun anlaşılacağını söylerler. Böylece, ineklerin buzağılarını kapatır ve arabayı İsrail yolu üzerinde harekete geçirirler; Filistinlilerin tanrıları da olacakları izlemektedir. İnekler yürüdükçe buzağılarını özlerler [gene de] "ne sağa ne de sola sapar", dosdoğru Beyt-şemeş yolunu tutarlar. Beyt-şemeş halkı, tarlalarında arpa [Türkçe çeviride "buğday"] hasadını devşirmektedirler ve Sandık'ın ülkeye getirildiğini görünce sevinirler. Efsane, trajik bir olayla sona erer. Yehova'nın, bahtsız Beyt-şemeşlileri, Sandık'ın içine baktıkları için, ağır bir kıyımla vurduğu söylenir; öykünün bir mitos karakteri taşıması, bu vuruşta 50,070 kişi gibi olanaksız sayıda insanın öldüğünün söylenmesinde görülmektedir.[b] Öykünün, İsrail'in tanrısını

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tsefenya", 1:9 "Ve eşik üzerinden sıçrayanların hepsini, o gün yoklayacağım, onlar ki, zorbalıkla ve hile ile efendilerinin evini doldurmaktadırlar" yazılıdır (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Birinci Samuel" 6:19'da "Allah Beyt-şemeş adamlarından da vurdu, çünkü Rabbin sandığının içine [konan altın ve gümüş takdimelerine] bakmışlardı ve kavında yetmiş kişi vurdu, elli bin kişi; ve kavın yas tuttu" biçiminde olup, dipnotta "elli bin kişi" sözünün "elli aile erkeği" biçiminde de çevrilebileceği açıklanıyor. İngilizce çeviride ("Revised Standard Version-Catholic Edition"da) *"he slaw seventy men*

yüceltmek ve Sandık'ın dokunulamayacak derecede yüksek kutsallığını abartmak amacını güden bir kült mitosu olduğu açıktır.

Sandık ile ilgili bir sonraki episodda da benzeri bir eğilim görülür. "Mezmurlar", 132'de yaşatılmış bir geleneğe göre, Saul'un yönetimi zamanında, yerleşilmemiş, kararsızlıklar (istikrarsızlıklar) içinde geçen ve Filistinlilerle girişilen savaşım yılları sırasında, Sandık yitmiştir ve Davud'un, Sandık'ı yeni başkenti Yeruşalim'e getirmeyi düşünmesi üzerine, bu niyetinin gerçekleşebilmesi için, önce Sandık'ın aranıp bulunmasının gerektiği anlaşılır. "Mezmurlar", 132:6'da "İşte, ondan Efrata'da söz edildiğini duyduk: onu Jaar tarlasında bulduk"[a] biçimindeki değinme bunu anlatıyor görünür. Buradaki "Jaar tarlası" sözüyle Sandık'ın Beyt-şemeş'teki yenilgi üzerine taşınmış bulunduğu ve Davud'un belki bir kâhinden aldığı bilgi üzerine onu getirecek olanları gönderdiği zamana dek unutulmuş kaldığı yer olan Kiryat-yearim'e açık bir değinmede bulunulmaktadır. "İkinci Samuel" kitabı, 6'da, Davud'un Sandık'ı öküzlerin çektiği yeni bir araba üzerinde, müzikle ve ritüel danslarıyla nasıl getirdiğini anlatan bir parça bulunmaktadır. Yolda, Beyt-şemeş'tekine benzer bir yıkımla karşılaşılır. Öküzler tökezlerler, ya da belki müzikten ve danstan ürkerler ve Sandık'ın devrilmesi tehlikesiyle karşı karşıya kalınır; Sandık'ın yanında yürüyen adamlardan biri olan Uzza, sandığın devrilmesini önlemek için onu eliyle destekler ve hemen çarpılıp ölür; bu, Davud'a ve tüm ora-

---

of them" (onlardan yetmiş adam öldürdü) denip, verilen dipnotta, İbranice biçiminde "yetmiş adamın halkını [ailesini] elli bin adamı" anlamına gelen sözlerin bulunduğu açıklanmakta (ç.n.).

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Mezmurlar", 132:6 "İşte, onun Efrata'da olduğunu işittik / Onu orman kırında bulduk" biçiminde; dikkat edilirse İngilizce çevirideki ("Revised Standard Version-Catholic Edition"daki) *fields of Ja'ar* (Jaar tarlaları) yerine, yukarıda "Jear tarlası" (*The field of Jaar*) Türkçe çeviride ise "ormanın kırı" dendiği görülecektir (ç.n.).

dakilere büyük bir uyarı olur. Davud Sandık'ı Gat oğullarından bir adam olan Obed-edom'un evinin içine aldırır ve Gat ailesinin başına herhangi bir bahtsızlığın gelip gelmeyeceğini görmek için üç ay bekler. Hiçbir şey olmayınca, Davud Sandık'ı, bu kez güven içinde, Yeruşalim'de hazırlattığı çadırın içine aldırır. "Mezmurlar" 132 (132. Mezmur) geçit ayini olarak bilinir ve her iki olayda da bir parça tarihsel gerçeklik payının bulunduğuna kuşku bulunmamakla birlikte, bu tarih geleneği çevresinde, içinde, olasılıkla Beyt-şemeş'teki kutsal taşın ve Perez-uzza[a] yer adının kutsallığını açıklayan bir etiolojik öğeyi de içeren bir kült mitosunun geliştiğine kuşku yok. Sandık mitosunun mitostan arındırılması girişimlerinden birinin, peygamber Yeremya'nın kehanetlerinden birinde görülebileceğini duymak ilginç olsa gerek. "Yeremya" kitabı 3:16'da "O günlerde Rab dedi: Rabbın Ahit Sandık'ı demeyecekler artık; ne de onu akıllarına getirecekler; ne anımsayacaklar; ne de onu özleyecekler; ne de başka ahit sandığı yapılacak."[b] Sandık'ı boş inanca dayanan bir saygı düşüncesinin kendisine eklendiği ve Yehova'nın yeni ahit koşulları içinde daha eksiksiz bilgisini edinecekler için herhangi bir anlamı kalmayacak bir kült nesnesi olarak görmüştü.

"İLYA İLE ELİŞA" MİTOSLARI

Bu iki peygamber kişiliğin tarihselliği hakkında herhangi bir kuşku bulunmamakla birlikte, çevrelerinde oldukça

a Bkz. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Birinci Samuel", 6-8'de "Beyt-şemeşli Yeşu'un tarlasında bugüne kadar durmakta bulunan, Rabbın sandığını üzerine koydukları büyük taş"tan söz edilmekte; "İkinci Samuel", 6:8'de ise, Rabbin Uzza'yı vurduğu yere Peretsuzza dendiği söylenip, verilen dipnotunda bunun "uzza-gediği" anlamına geldiği açıklanmaktadır (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yeremya", 3:16 "Ve vaki olacak ki, siz diyarda çoğalıp semereli olunca o günlerde Rab diyor, artık: Rabbin ahit sandığı söylenmeyecek ve fikre gelmeyecek ve onu anmayacaklar ve bir daha yapılmayacak." (ç.n.).

fazla mitos türetilmiş bulunuyor. İsrail Krallığının Omri hanedanının MÖ 9. yüzyılda görülen gönenç dönemi sırasında, İlya, geçmişi ya da peygamberlik görevine çağrılışı hakkında herhangi bir değinilmede bulunulmaksızın, İsrail dininde gittikçe artan senkretizm[a] eğilimine karşı bir protesto akımının önderi olarak, birdenbire ortaya çıkar. İlya ve ardılı Elişa, Omri hanedanının yıkılmasını getiren "Yehu ayaklanması"nın gerisindeki kişilerdir. Elimizde, "Birinci Kırallar" ve "İkinci Kırallar" kitaplarından, Ürdün Vadisinde kurulmuş bulunan, "peygamberlerin oğulları" adıyla bilinen bir peygamberlik topluluğuna değinme bulunmaktadır. İlya ve Elişa hakkındaki gelenekler (geleneksel tarih bilgileri) burada korunmuş olabilir. Söz konusu gelenekler, türleri bakımından, incelemekte olduğumuz kült mitoslarıyla bazı benzerlikler göstermektedir. Amaçları, Yehova'nın kudretini ve onun peygamberleri eliyle yaptığı işlerini yüceltip abartmaktır.

Önce önümüzde, Karmel Dağı'ndaki büyük sahne var; burada İlya, Kral Ahab'ın eşi İzebel'in Samiriye'ye sokmuş olduğu kültün tanrısının "Tir kentinin Baali"nin rahiplerine, Yehova'nın bu yabancı tanrıya olan üstünlüğünü kanıtlamak için bir yarışmaya kışkırtmak için meydan okurken görülür.[b] İlya, yarışmaya katılan her iki yanın bir sunak dikip, üzerine bir kurban uzatmasını önerir; kurbanı yemek üzere yere ateş gönderebilen tanrı gerçek tanrı ve İsrail oğullarının, tapınılmaya değer tek tanrısı ilan edilecektir. Baal rahipleri, gün boyunca, Baal'i harekete geçirebilmek için çılgın gibi koşuşturup sonuçsuz çabalar gösterirlerken, İlya onları alaya almaktadır. Sonra, eski ve yaygın bir Sami geleneğiyle ilişkili "akşam adağı" zamanında [Türkçe çeviriye göre "akşam takdimesi" zamanında] İlya, İsrail'in

a Farklı görüş, ilke ve inançların birleştirilmesi (ç.n.).

b Bkz. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Birinci Kırallar", 18. bab (ç.n.).

on iki kabilesinden her biri için bir taş koyarak, on iki taş ile Yehova'nın sunağını kurar; üzerine yakacak odun ile, kesilmiş bir iğdiş öküzün parçalarını döşer; orada bulunanlara kurbanın üzerine ve sunağın çevresindeki çukura on iki fıçı su dökmelerini buyurur; İlya daha sonra Yehova'ya yakarır ve Yehova gökten, sunulan kurbanı, odunları, sunağın taşlarını, yerin tozunu yiyen, hatta döküldüğü her şeyin üzerindeki suyu yalayan bir ateş gönderir. Bunun üzerine halk, Yehova'nın [gerçek] tanrı [Türkçe çeviride "Allah"] olduğunu anlar; İlya'nın buyruğu üzerine, Baal'in dört yüz [Türkçe ve İngilizce çevirilerde "dört yüz elli"] rahibini kılıçtan geçirir. Karmel dağında herhangi bir zaman Yehova'ya tapınılan bir yer bulunduğunu gösteren kanıt yok; öte yandan, sunağın on iki taşı ve on iki fıçı su gibi bazı ayrıntılar, İlya'nın yaşamıyla ilgili, içinde pekâla gerçek payı bulunabilecek bir öykü çevresinde, bir kült mitosunun gelişiğini göstermektedir.

İlya'nın Horeb'e kaçması ve orada başından geçenler ile ilgili öyküye[a] de mitolojik öğeler bulaşmıştır. Yaygın bir sembolik sayıyla "kırk" gün süren yolculuğu, kendisini bir meleğin ziyareti ve İbranice'de başka yerlerde yeraltı dünyasına ait bir cinin fısıldamasını[b] ya da mırıldanmasını anlatmada kullanılan "durgun, hafif bir ses" (bkz. "İşaya", 29:4; "Eyub", 4:16)[23] tümüyle, İlya peygamberin tarihsel kişiliğinin üzerine geçirilmiş mitolojik öğeye işaret etmektedir. "İlya ile Elişa" destanında benzeri başka öğeler de vardır. İlya dulun yiyecek fıçısını ve yağ küpünü, üç buçuk kıtlık yılı boyunca tükenmez kılar ve onun ölen oğlunu yeniden yaşama döndürür. Destan doruğuna, bu pey-

a Bkz. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Birinci Kırallar" 19. bab (ç.n.).

b İng. *"the still, small voice"*; *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İşaya" 29:4'te, Yehova, doğru yoldan sapan İsrail oğullarını paylarken "Ve alçaltılacaksın ve yerden söz söyleyeceksin ve tozun içinden sözün boğuk gelecek ve sesin cinci sesi gibi yerden çıkacak ve sözün toprağın içinden fısıldayacak" denmektedir (ç.n.).

gamberin bu dünyadan ayrılışıyla ulaşır. Bununla ilgili anlatım, öykü anlatma sanatının bir başyapıtı niteliğindedir:[a] İlya ile Elişa, Gilgal'den yola düzülürler; İlya, kendisinin tanrının buyruğuyla Beyt-el'e gittiğini söyleyip, hizmetçisi Elişa'yı geride kalması için ikna etmeye çalışır. Elişa efendisini bırakmayı kabul etmez. Beyt-el'e vardıklarında, orada bir topluluk oluşturmuş bulunan "peygamberlerin oğulları" onları karşılamak için dışarı çıkarlar ve Elişa'ya, Yehova'nın efendisini o gün kendisinden alacağını söylerler. Elişa, "bunu biliyorum" diye yanıtlar; "sakin olun" der. İlya, bir kez daha Elişa'yı ardından gelmemesi için ikna etmeye çalışır ve o gene efendisinden ayrılmayı reddeder. Jericho'da (Eriha'da) aynı şey olur ve ikisi birlikte Ürdün (Erden) Irmağı'na ulaşırlar. Burada İlya cübbesini katlar ve onunla Ürdün (Türkçe çeviride "Erden") Irmağına vurur; ırmak bölünür ve ırmağı geçerler. Irmağın öteki yakasında İlya Elişa'ya, kendisinden ne gibi bir ayrılık armağanı istediğini sorar ve Elişa efendisinin ruhunun iki katının kendi üzerine gelmesini ister. Peygamber "güç bir şey istedin" der; "bununla birlikte, eğer beni senden alınırken görürsen, o senin üzerine olacaktır; ama göremezsen üzerine olmayacaktır" diye ekler. Bundan sonra ateşten bir araba (ya da "arabalar") ve ateşten atlar [İlya'yı alıp] ikisini birbirinden ayırırlar ve İlya bir kasırga hortumu tarafından göğe alınır. Göğe yükselirken cübbesi yere düşer ve onu Elişa alır; Elişa, geri dönüp Ürdün ırmağına ulaşır ve cübbeyi ırmağa vurur; İlya'nın mucizesini yineleyerek ırmağın karşı yakasına geçer ve kendi peygamberlik etkinlikleri kariyerine başlar. İlya'nın yaptıklarıyla ilgili geleneği sarıp sarmalamış olan mitolojik sis, Elişa örneğinde daha da yoğunlaşır. Elişa peygamberliğine Jericho'da kısırlık yaratan bir su kaynağını iyileştirerek başlar; kendisiyle alay eden Beyt-el kenti çocuklarına lanet okur; bunun üze-

a Bkz. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İkinci Kırallar" 2. bab (ç.n.).

rine iki dişi ayı ormandan çıkıp gelir ve çocukların kırk iki tanesini öldürür. Dulun yağının kat kat çoğalmasını sağlar, Şunemli bir kadının oğlunu diriltip kaldırır; beklenmeyen konuklarını doyurmak için elinde bulunan somunları çoğaltır; bir balta başını suda yüzdürür; gözü doymaz hizmetçisi Gehazi'yi cüzzam ile vurur;[a] ve son olarak, öldükten sonra mezarından çıkarılan kemikleri [bile] bir ölü adamı yaşama döndürür (bkz. "İkinci Kırallar" kitabı 13:21).[b] İlya kişiliğine iliştirilmiş olup, Yahudi inancında varlığını zamanımıza dek sürdürmüş bulunan önemli bir mitolojik özellik vardır. Bu, İlya'nın, "Yehova'nın Vahiy Günü"nden az önce Karmel dağındaki sahneyi yinelemek ve tüm ulusun yaptıklarından pişmanlık duymasını sağlamak üzere, yeryüzüne döneceği inancıdır.[c] İlya'nın geri döneceğine olan bu inanç, İsa zamanında ortalıklarda dolaşmaktaydı ve İsa onu havarilerine, Vaftizci Yahya'nın vaizliğinde ve ölümünde gerçekleşmiş olarak yorumladı. Günümüzde uygulanan Yahudi Fısıh ritüelinde, masanın üzerine, her birinin ayrı simgesel anlamı bulunan dört kupa konur; bunlardan şarapla doldurulmuş bulunan üçüncüsü "İlya kupası" olarak bilinir ve hiç kimse tarafından tadılmadan öylece bırakılır. Bu şarabın, Mesih'in gelmesinden önce gelecek olan İlya'nın dönmesini bekleyeceği düşünülür. İlya kupası ile ilişkili ilginç bir Hasidi tarikatı[ç] efsane-

a Tüm bu mucizeler için bkz. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İkinci Kırallar", 4.-6. bablar (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İkinci Kırallar", 13:21 "Ve vaki oldu ki bir adamı gömerlerken, işte, bir çete gördüler ve o adamı Elişa'nın kabrine attılar ve adam düşüp Elişa'nın kemiklerine dokununca dirildi ve ayakları üzerine dikildi." (ç.n.).

c Bu inanç, İslam halk kültürüne de girip, hem Hızır peygamberin hem "mehdi"nin döneceği biçiminde işlenmiştir; hem bunun hem de "İlya ile Elişa" mitosunun İslam kültüründe aldığı "Hızır ile İlyas" efsanesi için bkz. *İslam Ansiklopedisi* (ç.n.).

ç Hasidizm olarak bilinen inançlara sahip olan gizemci bir Musevi tarikatı (ç.n.).

si, Profesör Goodenough tarafından aktarılmıştır:[24] Mendel adında bir Rabbi (haham) İspanya'da bir mağarada, bir *Marano* ile birlikte Fısıh'ı kutlamaktadır. Mağara birdenbire bir ışıkla aydınlanır ve göreneğe göre hazırlanmış, İlya için ayrılan masanın üzerine konmuş bulunan şarap kupasının, havada biri onu dudaklarına götürüyormuşcasına yükseldiği görülür ve sonra kupa yeniden, ama boş olarak masanın üzerine iner. Bu deneyiminin bir sonucu olarak, Rabbi Mendel İlya'nın, İsrail oğullarının Mısır'dan kurtarıldıkları aynı gün, kurtuluşun habercisi olarak geri döneceğini ileri süren dersler vermeye başlar.

Yahudi sinagoglarında (havralarında) duvardaki bir girinti içinde "İlya'nın tahtı" olarak bilinen, onun döndüğünde oturması için bekletilen bir sandalye bulunur. Bir çocuk sinagoga sünnet edilmek için getirildiğinde, tören yürütülürken bu sandalye üzerine konur.

"İlya ile Elişa" destanıyla, "Eski Ahit" içindeki mitolojik malzeme son bulmaktadır. Sekizinci ve yedinci yüzyılları, tarihsel olayların aydınlığı içinde yaşayıp göçmüş olan peygamberlerin kişilikleri çevresinde hiçbir mitos oluşmuş değildir. Bunun tek kuraldışı örneği (istisnası) daha önce gördüğümüz gibi, İşaya'nın Kral Hizkiya'ya hastalığından kurtulacağının bir işaretini vermek için, Ahaz'ın güneş saati çemberinin gösterge gölgesinin on derece geriye gitmesini sağladığına inanılan işidir. Geç dönem Yahudi vahiy yazınında, mitos öğesi, değişik bir biçimde yeniden görülecektir. Tanrı'nın Yaratış sırasında yaptıklarının bir anlatımını vermek girişimlerinde, İbrani yazarların mitos diline başvurmak zorunda kaldıklarını ve mitolojik malzemelerini, özellikle Mezopotamya'dan ve Kenân ülkesi kaynaklarından olmak üzere, daha çok komşularının mitolojik malzemesinden çektiklerini gördük. Dolayısıyla, ileride olacağına inandıkları şeylerin ne biçimde gerçekleşeceğini anlatmaya kalktıklarında, yeniden, ama bu kez "Eski Ahit"in

baştan sona vahiy niteliği taşıyan "Daniel" kitabında görüleceği gibi, İran (Pers) kaynaklarından alınan malzemeyle daha da zenginleşmiş bulunan mitos diline başvurmak zorunda kalacaklardır.

BEŞİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

1 Bkz. s. 56.
2 Bkz. s. 115.
3 Bkz. s. 117 vd.
4 Johnson, A. R., *age*, s. 81.
5 Kramer, S. N., *From the Tablets of Sumer*, s. 170 vd.
6 Frazer, J., *Folklore in the Old Testament*, s. 45.
7 Harison, J., *age*, s. 142.
8 Thureau-Dangin, F., *Rituels accadiens*, s. 141.
9 "Levililer", 16:15-22.
10 "Zekarya", 13:4-6.
11 "Hâkimler", 4:11-17.
12 Smith, S., *age*, s. 17.
13 "Hâkimler", 1:17-18 "dünyada doğmuş insanlar arasında yazmayı, bilgiyi ve bilgeliği öğrenmiş ilk insandı."
14 Smith, S., *age*, s. 21.
15 Pritchard, J. B., *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, s. 104.
16 Burrows, E., *The Labyrinth*, s. 60.
17 "İşaya", 1:9; 13:19; "Amos", 4:11; "Yeremya", 50:40.
18 Cook, S. A., *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, s. 95.
19 Pedersen, J., *Israel*, III-IV, s. 728 vd.
20 Mowinckel, S., *La Décalogue*, s. 121.
21 Henton Davies, G., "An Approach to the Problem of Old Testament Mythology", *Palestine Exploration Quarterly*, 1956, s. 81-83.
22 Widengren, G., *Sacrales Kōnigtum im A.T. und im Judentum*, s. 30 vd.
23 Hooke, S. H., *The Siege Perilous*, s. 57-58.
24 Goodenough, E. R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, IV, 2, s. 139. Hooke, S. H., "The Myth and Ritual Pattern in Jewish and Christian Apocalyptic", *The Labyrinth*, s. 213 vd.

Altıncı Bölüm

Yahudi Vahyindeki Mitolojik Öğeler

DANIEL KİTABI

"Daniel" kitabında anlatılan öyküler, İ.Ö. 596'daki ilk Babilonya tutsaklığından[a] sonraki bir dönemde, Babil'de, Nebukadnezzar'ın sarayında başlatılmakla birlikte, bugün,

a MÖ 922'de Süleyman'ın ölümüyle ikiye bölünen İsrail krallığının, kuzeydeki, başkenti Samiriye olan, adı "İsrail Krallığı" olarak kalan parçası, MÖ 722'de Asurlularca fethedilip, ileri gelenleri Nineveh'e sürgün edilmiştir; bu halkın ilk sürgünü budur; güneydeki parçası, Yeruşalim (Kudüs) başkentindeki "Yahuda Krallığı" ise, MÖ 587'de Babilonya kralı Nebukadnezzar tarafından fethedilip, bu kez onun soyluları (halkı başkaldırmaya kışkırtmasınlar diye) Babil'e götürülür; bu da birinci Babil tutsaklığı ya da "Babil Sürgünü"dür. Yakındoğu imparatorluğu Perslerin eline geçince, Pers Kralı Kyros, MÖ 516'da (bazı kaynaklarda 538'de) sürgünlerin Filistin'e dönmelerine izin verir; pek azı döner. Tektanrıcı Yahudiler, öteki halklar gibi kendi tanrılarına tapınırken, Roma'ya bağlılık işareti olarak, tanrılaştırılmış Roma imparatoruna formalite nitelikli tapınmaya yanaşmayınca, Roma, MS 70'te ayaklanan Filistin'i fetheder, Yahudilerin yerel siyasal özgürlüklerine son verir ve halkın bir bölümünü Roma İmparatorluğunun çeşitli bölgelerine sürgün eder; ki bunun adı da "diaspora"dır; bugün sürgün sonucunda dünyanın çeşitli ülkelerinde azınlık durumda bulunan Yahudi topluluklara da "diaspora" denmektedir (ç.n.).

"Daniel" kitabının Antiokhus Epifanes dönemine ait olduğu ve kim olduğu bilinmeyen bir yazar tarafından, Antiokhus'un Helenleştirme politikasına karşı direnen Yahudilerin sert sınavlardan ve kovuşturmalardan geçirildiği bir zamanda, memleketlilerini yüreklendirmek için yazıldığı, genellikle kabul edilen bir görüştür. Kitap, iki kesime ayrılmış olup, kısmen İbranice kısmen de Aramice ile kaleme alınmıştır. Kitabın (1.-6. bölümlerini kapsayan) birinci kesimi, genç bir Yahudi ile üç yoldaşının, kendilerini tutsak alanların onları kafir dinine uymaya razı etmek yolundaki tüm girişimlerine direnişlerini ve en umutsuz durumlarda işe tanrının karışmasıyla kurtuluşlarını anlatan bir dizi episoddan oluşmaktadır.

Kendilerine kaşer[a] yiyecekleri yemelerine izin verilmesini isteyip, kral masasından getirilen yiyecekleri yemeyi kabul etmezler. On gün süren bir denemeden sonra, kâfir yiyeceği ile beslenenlerden "etçe daha güzel ve daha yağlı" görünerek haklı çıkarlar. Daniel'in üç yoldaşı, kralın tüm uyruklarına tapınmalarını buyurduğu altın heykele tapınmayı reddederler ve alevli fırına atılırlar. Kral onların, yanlarında "tanrıların bir oğlu" denen kimsenin, Yahudi tanrısının dinine döndürülmüş birisinin eşliğinde, ateşin ortasında bir zarar görmeden dikildiklerini görür. Gösterdiği gurur ve kibire karşı bir ceza olarak Nebukadnezzar (Türkçe çeviride "Nebukadnetzar") yedi yıl için insan altı bir yaratığa dönüştürülüp, bir öküz gibi ot yer. Yeniden insan biçimine döndürüldüğünde, İsrail'in tanrısının evrensel egemenliğini kabul eder. Kral Belşatzar'ın verdiği bir şölende, daha önce Nebukadnezzar tarafından Yeruşalim'deki Tapınak'tan alınıp götürülmüş olan altın ve gümüş kapların dışarıya çıkarılıp toplanan konuklarca içki

a Yahudi şeriatına göre, Yehova'ya adak olarak sunulması gereken turfa (ilk doğan yavruların, tarlanın ilk ürünlerinin) dışındaki, ama şeriata göre kesilmiş ve temiz sayılan (murdar olmayan) yiyecekler (ç.n.).

kapları olarak kullanıldığı toplantıda, bir el belirip, şölen verilen salonun duvarlarına, kralın bilge adamlarının hiçbirisinin okuyamadığı gizemli bir yazı yazar. Daniel çağrılır ve yazıyı yorumlar; yazı, Babilonya krallığının yıkılıp yerine Med-Pers devletinin kurulacağını bildirmektedir.[a] Daha sonra Belşatzar'ın o gece öldürüldüğü ve "Med Darius"un krallığı aldığı belirtilir. Pers kralı Kyros'un Babil'i tek bir savaş yapmadan ele geçirdiği çok iyi bilindiği gibi, tarihte "Med Darius" diye bir kimse bilinmemektedir.[b] Son olarak, sarayın adamlarının, bir mitos kişisi olan Med Darius'u, otuz gün için, kral dışında herhangi bir tanrıdan ya da insandan bir dilekte bulunan herhangi bir kimsenin aslanların inine (Türkçe çeviride "aslanlar çukuruna") atılacağını bildiren bir karar çıkarmaya ikna etmeleriyle ilgili episoddan söz edebiliriz. Daniel bu kararnameyi duyunca, pencereleri Yeruşalim'e doğru açık olan odasına gider ve her gün yaptığı gibi tanrısına yakarır. Saray adamları onu yakarırken (dua ederken) bulurlar; ihbar ederler ve kararnameye uygun olarak aslanların inine atılır. Sabahleyin kral inin ağzına gelir ve "kederli bir sesle" Tanrının kendisini aslanlardan kurtarıp kurtaramadığını sorar (Türkçe çeviride "kederli bir sesle feryad etti" denmekte). Daniel kendisine, Tanrısının meleğini gönderdiğini ve aslanların ağzını kapattığını, inandıracak biçimde anlatır. Darius onu dışarı çıkartır ve Daniel'i suçlamış olan sarayların, eşleri çocukları ile birlikte ine atılmalarını buyurur; hepsi ölü-

---

a Bkz. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Daniel", 5:25-28 "Ve çizilen yazı şudur: *Mene, mene, Tekel, Ufarsin*. Bu şeyin manası şudur: Mene; Allah senin krallığını saydı ve onu sona erdirdi. Tekel; terazide tartıldın ve eksik bulundun. Feres; ülken bölündü ve Medlere ve Farslara verildi" olarak çevrilmiş; dipnotunda, mene'nin sayılmış, tekel'in tartılmış, ufarsin'in bölükler anlamına geldiği açıklanmış. Yazıda geçmeyen, yorumda sözü edilen "feres" sözü, "ufarsin"in bir başka okunuşu ya da yorumu olmalı (ç.n.).

b Tarihte bilinen Darius ise, Med kralı değil MÖ 521-486 arasında yaşamış bir "Pers" kralıdır (ç.n.).

mün soğuk yüzüyle karşılaşırlar.[a] Sonra kral, egemenliği altındaki topraklarda yaşayan tüm insanların Daniel'in Tanrısı'na tapınıp ondan korkmalarını buyuran bir kararname çıkarır.

Çok açık bir biçimde tarihle ilişkisiz oldukları anlaşılan bu öykülerde, mitosun yeni bir kullanılış biçimiyle karşılaşırız. Bu, mitosun [yabancı] Milletler[b] ortamında bir propaganda aracı olarak kullanılmasıdır. Yehova burada Pantokrator[c] olarak, evrensel egemenliğe sahip olarak, krallıkları keyfince çıkarıp, keyfince batıran ve hizmetindekileri, kendisine sadık kaldıkları sürece her türlü tehlikeden koruyan tanrı olarak gösterilir. Mitosun bu kullanılış biçimi, örneğin, Abraham'ın, başından Daniel ile yoldaşlarınınkine benzer olaylar geçen kimse olarak sunulduğu daha sonraki İbrani midraşik[ç] yazınında, alıp başını gidecek derecede gelişme gösterir. Aynı eğilimi, İsa'nın hem çocukluğunun hem de çektiği acıların, mitolojik öğelerin sisiyle sarıldığı erken dönem Hıristiyan apokrifa incillerinde[d] de işbaşında görürüz.

MİTOSUN ÖTEKİ YAHUDİ VAHİYLERİNDEKİ KULLANILIŞI

Mitosun Hıristiyan vahiy yazınındaki kullanılışlarına geçmeden önce, Yahudi vahiy yazınındaki kullanılışının bir başka yönü üzerinde durmamız gerekir. Bunun "başlan-

a Metinde "ölümün dokunuşu" anlamına gelen *a macabre touch* deyişi kullanılmış.

b *Gentile* sözcüğü, büyük harfle yazıldığında, *Kitabı Mukaddes*'te, "Yahudi" halkı dışındaki "halklar", "milletler" anlamında kullanılır (ç.n.).

c "Pantokrator" ya da "Pankrator", Tanrı'nın sıfatlarından biri olup, "tümyaratıcı", "her şeyin yaratıcısı" gibi bir anlama gelmektedir (ç.n.).

ç "Eski Ahit"in Arami diliyle yazılmış yorumları (ç.n.).

d "Eski Ahit" metinlerinden olduğu söylenen, Yunancaları bulunup, İbraniceleri bulunamadığı için *Kitabı Mukaddes*'e alınmayan (sahih sayılmayan) kitaplar (ç.n.).

gıç" evreleri "İşaya" kitabı 27:1 ve 51:9-11 gibi yerlerde Yehova'nın eskatalogya [dünyanın sonu ve öte dünya] ile ilgili etkinliklerinin, kaos-ejderinin öldürülüşü hakkındaki eski mitos terimleriyle anlatıldığı parçalarda görülebilir.[a] Mitosun bu tür kullanımının "Daniel" kitabındaki ve *Kitabı Mukaddes*'e alınan (kanonik) kitaplar arasına sokulmayan (ekstra-kanonik) "Yubiller" kitabında görülen "gelişme" evresinde ise, mitosun vahiy yazınındaki kullanımı, geçmişin tarihinin ve çağdaş tarihin mitolojik terimlerle anlatılan bir değişiklikten geçirilmesi biçimini alır. "Daniel" kitabının ikinci yarısında, hem geçmişin imparatorlukları, hem de çağın İskender'in yönetimi altındaki Yunan imparatorluğu, aslanlar, ayılar, leoparlar, koçlar, tekeler gibi çeşitli türden hayvanlar olarak çizilmişlerdir ve sonuncu hayvan, on boynuzlu, demir dişli ve sarı metal (pirinç) tırnaklı korkunç bir canavar olarak betimlenmiştir.[b] Bu cana-

---

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İşaya" 27:1 "O gün [kıyamet günü] Rab Levyatanı yoklıyacak...ve denizde olan canavarı öldürecek"; 51:9-11'de ise, "Ey Rabbin bazusu... Rahabı parçalayan canavarı yaralayan sen değil misin... fidye ile kurtarılanlar geçsin diye denizin derin yerlerini yol yapan... ve Rabbin kurtardıkları dönecekler.. Siona varacaklar... kederle inilti kaçıp gidecek." (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Daniel", 7:1-9'da, Daniel'in gördüğü çeşitli düşler özetle şöyle anlatılır: "... geceleyin rüyetimde gördüm... denizden birbirinden farklı dört büyük canavar çıktı. Birincisi aslana benziyordu ve kartal kanatları vardı.. bir ikincisi ayıya benziyordu...dişleri arasında üç kaburga kemiği vardı... bir başkası kaplana benziyordu ve sırtında dört kuş kanadı vardı ve bu canavarın dört başı vardı ve saltanat ona verildi... dördüncü bir canavar ve büyük demir dişleri vardı ve on boynuzu vardı...onların arasından başka bir boynuz, bir küçüğü çıktı ve evvelki boynuzlarından üçü onun önünden söküldü ve işte boynuzda insan gözleri gibi gözler ve büyük şeyler söyleyen bir ağız vardı" denmektedir. Sonra bu canavarların neleri simgeledikleri anlatılmaktadır: "Daniel", 7:23'te "Bu dört canavar yerden çıkacak dört kraldır... dördüncü canavar bütün krallıklardan farklı olarak bütün yeri yutacak.." denir; 8:16 vd'de, gördüğü bir başka düş için Cebrail'den bu düşün yorumunu ister; Cebrail "İşte gazabın son vaktinde ne olacağını ben sana bildireyim...Gördüğün iki boynuzlu koç Medya ve Fars [Pers] krallarıdır...ve o kıllı ergeç [keçi] Yunan ili krallığıdır..."Daniel" 7:14'te ise, "Günleri eski olan" dediği İsrail oğulları için, "Ve bütün kavm-

var, Ulu Tanrı'ya karşı boyundan "büyük sözler" söyler, "Ulu Tanrı'nın ermişleri"ni, yani Yahudi halkını baskı altında tutar ve "zamanları ve şeriatı" değiştirmeye kalkar. Yahudi halkı ise, "Günlerin Eskisi"nin önüne (Türkçe çeviride "Günleri eski olana") göğün bulutları ile birlikte gelen ve sonsuza dek sürecek egemenliği alan "insan oğlu gibi" bir kişilik (Türkçe çeviride "insan oğluna benzer biri") olarak çizilir. Vahiyci yazar burada, çağın tarihini ve onun sona erişini, tümüyle mitos terimleriyle görmektedir. Aynı sürecin, çeşitli Yahudi vahiy kitaplarında, "Enoş"da, "İkinci Baruç"da, "Dördüncü Ezra"da da gelişmeler gösterdiği ve doruğuna, Havari Yuhanna'nın, antik mitosun tüm imgelerinin ve ritüel biçiminin, yani ritüel çarpışmaların, ejderin öldürülmesinin, kutsal evliliğin, zafer geçidinin ve daha birçok başkalarının, insan tarihinin yumağının tümüyle mitos terimleriyle tek, büyük bir betimleme içine sokulmak üzere sarıldığı büyük Hıristiyan "Vahiy"inde[a] görülebilir.[1]

ALTINCI BÖLÜMÜN NOTU

1 Hooke, S. H., "The Myth and Ritual Pattern in Jewish and Christian Apocalyptic", *The Labyrinth*, s. 213 vd.

---

lar, milletler ve diller ona kulluk etsinler diye, kendisine saltanat ve izzet ve krallık verildi; onun saltanatı geçmeyecek ebedi bir saltanattır ve krallığı yıkılmayacak bir krallıktır" sözleri, düşlerin amacının, büyük devletler arasında sıkışıp kalmış İsrail oğullarına ve devletine geleceğe ilişkin ümitler vererek ayakta tutmaya çalışmak olduğu anlaşılıyor (ç.n.).

a Bkz. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yuhannanın Vahyi" kitabı (ç.n.).

Yedinci Bölüm

"Yeni Ahit"teki Mitolojik Öğeler

İsrail dininin gelişmesinde, mitolojinin önemli bir rol oynadığını gördük. Komşu ülkelerin dinlerinden mitoslar (ödünç) alınmış ve İbrani yazarlarınca, evrenin başlangıcı hakkındaki inançlarını dile getirmede ve her şeyden önce, halklarının tarihini, İsrail oğullarını insanlığı kurtarma amacının aracı olarak kullanmak için çağırmış olan Tanrı'nın bu amacına ulaşmak yolunda ilerlemenin kaydı olan bir "kurtuluşun tarihi" olarak sunmakta, sembolik biçimde kullanılmıştır. İsrail'in tarihi, "İncil"lerde en büyük bunalım noktasına ulaşır. Dünya çapında önem taşıyan yeni bir akımın doğmasına yol açan belli bazı olaylar olmuştur; söz konusu olaylara tanık olup onların ne anlama geldiğini çözmeye çalışanlar, bunların bir "yeni yaratış" olduğunu söyleyip, bu olayların bir sonucu olarak ortaya çıkan topluluğu, bir "yeni İsrail" olarak betimlemişlerdir. Söz konusu akımın odağındaki kişiyi, bir ikinci Adem, bir yeni Musa, aynı adı taşıyan bir başka Yeşu olarak tanımlamışlardır.

"Eski Ahit"teki mitolojik öğelerin, evrenin yaratılışı, insanın düşüşü ve bunun sonuçları, Mısır'dan Çıkış ve

Tanrı'nın Sina'da insana görünüşü, İlya'nın İsrail monarşisinin donuk tarihine saldıran meydan okuması ve son olarak, mitosun Yahudi yazarlarınca Tanrı'nın dünya tarihinin yumağını nasıl saracağını anlatmakta kullanılışı gibi belli bazı odak noktaları çevresinde toplandıklarını gördük. Aynı biçimde, kafaları bu biçimlerle kalıplanmış bulunan Yahudi yazarları, getirmiş oldukları şeyleri, Abraham'ın tanrısının, İshak'ın tanrısının ve Yakub'un tanrısının, yeni bir yaratışı, yeni bir çıkış, tanrının insana yeni bir görünüşü (yeni bir epifani) yeni bir ahit, yeni bir gelecek olarak tanımlamaya başlayınca, tanrının etkinliğinin dile getirildiği bu tarihsel olayları giydirmede de, aynı mitolojik kalıpları kullandılar.

Drews ve Robertson'un "İsa-mitosu"[a], bugün artık edebiyatın ilgilendiği bir yapıt olmaktan öte fazla bir değer taşımamakta; fakat mitosun Hıristiyanlığın içindeki varlığı, teologların kafalarını kurcalamayı sürdürüyor. Ünlü "Yeni Ahit" bilgini Dr. Bultmann'ın adı ile birleşmiş bir istek olan bir "mitostan arındırma" sürecinin gerektiği görüşü, hem bu ülkede [İngiltere'de] hem de Kıta'da büyük bir tartışma yarattı; ama Hıristiyanlığı mitos öğelerinden arındırma girişimi, herhangi bir zaman başarıya ulaşabileceğe benzemiyor. Dinde ve her şeyden çok dinin özellikle Hıristiyanlık biçiminde, hakkında, analoji dilini (benzetmeci dili) kullanmadan konuşma olanağının bulunmadığı bazı gerçeklerle karşılaşırız; böyle durumlarda akıl, imgelerin ve simgelerin yardımına başvurmak zorunda kalır ki, mitosu oluşturan öğeler de bunlardan başka şeyler değildir.

"Eski Ahit"te mitolojik öğelerin çevresinde öbekleştikleri ilk odak noktasını, Tanrısal Yaratış eyleminin, şeylerin başlangıcının oluşturması gibi, "Yeni Ahit"te de, ilk odak noktası "yeni yaratış"ın başlangıcı, Enkarnasyon[b] gizemidir.

a İsa'nın tarihsel bir kişi olmayıp, salt bir mitos kahramanı olduğu görüşü (ç.n.).

b Ruhun bedene girmesi anlamına gelen bu sözcük, büyük harfle yazıldığında, Tanrı'nın, Mesih İsa'da insanlıkla birleşmesi demeye varmaktadır (ç.n.).

İSA'NIN DOĞUŞU ÖYKÜLERİ

İsa'nın doğuşu ve çocukluğu, kanonik dört İncilden[a] yalnızca ikisinde, Matta'da ve Luka'da anlatılmaktadır. Anlatımları arasında büyük farklılıklar vardır. Luka, İncil'ine giriş satırlarında, söz konusu bilgileri "başından beri görgü tanığı" olmuş kimselerden sağladığını ileri sürer ve anlatımı, Matta'da verilen anlatımdan çok daha az mitolojik renk taşır; bununla birlikte, Luka'da melek Cebrail'in Tapınak'ta Vaftizci Yahya'nın doğuşunu bildirmek üzere Zekeriya'ya görünüşü öyküsü ve Cebrail'in Mesih'in doğuşunu bildirmek üzere Meryem'e daha sonraki görünüşü; bu meleğin çobanlara aynı doğumu bildirişi ve bunu izleyen bir olayla, göksel varlıklar ordusunun "en yücelerdeki Tanrı'ya görkem"[b] sözlerini okuyuşu, tarihsel karakterde olmaktan çok mitolojik nitelik taşıyan anlatılardır. Burada, Luka'nın anlatımının, "Eski Ahit"te karşılaşılan, akılda kalacak doğum öykülerinin rengini alma gibi belirgin bir eğilim gösterdiği de gözden kaçmayacaktır. Gerçekten, çocuk doğurma yaşını çoktan geçmiş olmasına karşın, Sara'ya İshak'ı doğuracağının bildirilmesi öyküsü[c] ile [İsa'nın Luka'daki doğuş öyküsü arasında] koşutluklar vardır; aynı zamanda haberci bir meleğin Manoah'a ve karısına kahraman Samson'un doğacağını bildirmesi,[ç] çocuğun doğuştan Nezir[d] olacağını söylemesi ve Manoah'a adının sır olduğu-

a Yetkili kurulca *İncili Şerif* ("Yeni Ahit") içine kabul edilen dört İncil, yani Matta'nın, Markos'un, Luka'nın ve Yuhanna'nın İncilleri; tam başlıklarıyla belirtmek gerekirse, "Mattaya Göre İncil", "Markosa Göre İncil", "Lukaya Göre İncil", "Yuhannaya Göre İncil" (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Lukaya Göre İncil", 2:14'te "En yücelerde Allah'a izzet" biçiminde çevrilmiş (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Tekvin", 17:15'de (ç.n.).

ç Bkz. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Hâkimler", 13. bab; Türkçe çeviride çocuğun (kahramanın) adı "Şimşon" olarak yazılmış (ç.n.).

d *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Hâkimler", 13:7'de "çünkü çocuk ana rahminden öleceği güne kadar Allah'a Nezir olacak" denmekte; küçük

nu söyledikten sonra, sunaktan çıkan bir ateş alevi içinde göğe yükselmesi gibi koşutluklar da bulunmaktadır. Lukacı anlatıma göre İsa'nın ana babası, onu, doğuşundan sekiz gün sonra sünnet edilmek üzere getirirler; törenin nerede yapıldığı söylenmez. Sonra, bir erkek çocuk doğuran kadının murdarlıktan ritüel arınma [lohusalık] zamanı (Türkçe çeviride "taharet günleri") olan otuz altı gün geçtikten sonra, ana baba Meryem'in arındırılması ve İsa'yı, şeriat uyarınca, ilk doğan çocuk olarak[a] Tapınak'a sunmak üzere, Yeruşalim'e giderler. Sonra Nasıra'ya dönerler.

Mattacı anlatımda, Vaftizci Yahya'nın doğumuyla ilgili bir öykü yoktur; Meryem, Yusuf ile nişanlanır; evlenme zamanı gelmeden, Yusuf Meryem'in gebe olduğunu anlar. Meryem'i gizlice bırakmayı düşünürken, düşünde bir melek, Meryem'in Kutsal Ruh'tan gebe kaldığını söyler. Melek Yusuf'a, Meryem'i karısı olarak almasını ve bebeğe İbranice "Kurtarıcı" anlamındaki bir sözcükle "İsa" (Jesus) adını vermesini söyler; çünkü "O halkını günahlarından kurtaracaktır" der.[b] Bundan sonra anlatıcı, tüm bunların, peygamber İşaya'nın Kral Ahaz'a verdiği "İmmanuel" işaretinin yerine gelmesi anlamına geldiğini ekler.[c] Bu nokta üzerinde ileride daha fazla duracağız. Öyküde daha sonra, İsa'nın

harflerle yazıldığında "nezir", "gözdağı veren", "korkutan" gibi bir anlama gelmektedir. Türkçe çeviride "Allah'a Nezir olacak" denirken, İngilizce çeviride ("Revised Standard Version-Catholic Edition"da) "a Nazirete to God" biçimindedir. Yukarıdaki metinde ise, "the child is to be a Nazarite from his birth" (çocuk doğuşundan başlayarak bir Nezir olacak) denmekte. Anlaşılan, Türkçe'ye Nezir, İngilizce'ye "Nazirite", "Nazarite" biçimlerinde aktarılan sözcükle, "Nasıralı İsa" deyişi arasında bir bağlantı kurulmak istenmiş (ç.n.).

a Bkz. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Çıkış", 13:2 (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Matta'ya Göre İncil", 1:21 "Çünkü kavmı günahlarından kurtaracak olan odur" biçiminde (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "İşaya", 7:14'te "...Rab kendisi size bir alâmet verecek; işte, kız gebe kalacak ve bir oğul doğuracak ve onun adını İmmanuel koyacak" denmekte, verilen dipnotta, "İmmanuel"in anlamının "Allah bizim ile" olduğu açıklanmakta (ç.n.).

Büyük Herod (Türkçe çeviride "Hirodes") zamanında Beytlehem'de doğması üzerine, "Yahudilerin Kralı"nın nerede olduğunu araştıran ve onun yıldızını Doğu'da gördüklerini ve ona tapınmaya geldiklerini söyleyen bilge kişilerin (harfi harfine "maglar"ın) Yeruşalim'e gelmiş olduklarının anlatılmasına geçilir. Herod ve tüm Yeruşalim bu haberden rahatsız olmuştur ve Herod, başrahipleri ve yazıcıları çağırıp, onlara Mesih'in nerede doğmasının gerektiğini sorar. Bu kimseler Herod'a "Mika" kitabı 5:2'deki kehanete göre[a] bu olayın Beytlehem'de olacağını söylerler. Herod magları o köye yollar ve onların astrolojik hesaplamalarına dayanarak, Beytlehem'de ve komşu bölgede iki yaşın altındaki tüm çocukları öldürmeyi planlar. Yusuf bir düşünde, Meryem'i ve çocuğu alıp Mısır'a kaçması yolunda uyarılır. Bundan sonra anlatıcı, Herod'un çocukları öldürtüşünü anlatır ve bunun "Yeremya" kitabındaki, 31:15'teki kehanetin[b] gerçekleşmesi olduğunu söyler; aynı zamanda Mısır'a kaçışın, "Hoşea" kitabı 11:2'deki "Oğlumu Mısır dışına çağırdım"[c] kehanetinin yerine gelmesi olduğunu söyler. Herod ölünce, gene bir melek düşünde Yusuf'a, İsrail ülkesine dönüşün tehlikeli olmayacağını söyler. Yusuf da İsrail'e döner; fakat Herod'un yerine Arkhelaos'un geçtiğini anlayınca, Beytlehem'e dönmüş olmaktan korkar ve nerede olduğu hiçbir zaman saptanamayan "Ona bir Nâsıralı denecek" biçimindeki bir başka kehanet sözünün yerine gelmesi için, meleğin gösterdiği yönde Nâsıra'ya gidip oraya yerleşir.

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Mika", 5:2 "Ve sen, Yahuda binleri (aileleri) arasında bulunmak için küçük olan Beytlehem Efrata, İsrail üzerinde hükümdar olacak adam bana senden çıkacak ve onun çıkışı eski vakitten, ezeli günlerdendir." (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yeremya" 31:15 "Rab şöyle diyor: Rama'da bir ses işitiliyor; figan ve acı ağlayış, Rahel çocukları için ağlamakta; çocukları için teselli edilmek istemiyor, çünkü onlar yok." (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Hoşea", 11:1 "İsrail çocukken onu sevdim ve oğlumu Mısır'dan çıkardım." (ç.n.).

İsa'nın doğduğunda içinde bulunulan koşullarla ilgili olarak Luka'da ve Matta'da anlatılanların birbirleriyle uzlaştırılabilecek şeyler olmadıkları, genellikle kabul edilen bir görüştür. Luka, olayları yöneten tanrısal amaca güçlü bir destek sağlamak ve Tanrı'nın, ana çizgileri "Eski Ahit"te bulunan ve burada incelemiş olduğumuz kült mitoslarında çizilen kurtarma etkinliklerinin o noktada doruğuna ulaştığını göstermek amacıyla, tarihsel koşulları mitolojik bir anlatımla renklendirmiştir. Luka'nın ya kendisinin bestelediği, ya da erken dönem Kilisesinin neşidelerinden aldığı ilahiler, ruh ve dile getiriliş biçimi olarak, tümüyle "Eski Ahit" özellikleri taşıyıp, o zamana dek dünya tarihinin hedefine doğru ilerlemesine rehberlik etmiş olan İsrail'in tanrısını yüceltme amacına yöneliktir. İncil'inin İsa'nın doğuşuna eşlik eden koşullara ayrılmış [ilk] iki bölümünde (1. ve 2. bablarda) Luka'nın hemen, o ya da bu olayın o ya da bu belli kehanetin gerçekleşmesi olduğunu duyurmaya kalkmaması; bununla birlikte bu iki bölümdeki tüm anlatımına bir "Eski Ahit" rengi vermesi ve bunda çok büyük bir sanat gösterdiği dikkate değer bir noktadır.

Matta'nın aynı konuyla ilgili bölümlerinde ise, mitolojik öğe bir başka yolda kulanılmıştır ve bir başka sonuca ulaşmıştır. Bu bölümlerde, her şeyden önce erken dönem patristik yazınında [Kilise babalarının literatüründe] dizginleri elden kaçıracak derecede gelişen bir eğilimin, İsa'nın yaşamındaki olaylarda "Eski Ahit"teki kehanetlerin bir bir gerçekleştiğini arayıp gösterme eğiliminin başladığını söyleyebiliriz. "Mattaya Göre İncil"in bu kısa bölümünde, "Eski Ahit"in en az beş pasajı [söz konusu kehanetlerin] İsa'nın yaşamının erken yıllarında gerçekleşmiş olduğu gösterilmek için aktarılmıştır. Bu aktarmalardan üçüncüsü "Hoşea" kitabı, 11:1'den olup,[a] "Eski Ahit"teki biçimiyle, "İsrail bir çocuk iken onu sevdim ve oğlumu Mısır'dan çı-

a Bkz. 231n (ç.n.).

kardım" denmektedir. Burada peygamber [Hoşea] Yehova'nın İsrail ile ilişkilerinin Mısır'dan kurtuluş günlerine dek gerilere dayandığından söz etmektedir. Hıristiyanlığın erken evrelerinin yazarı [Matta] "oğul" sözcüğünde İsa'ya bir değiniş görmüş ve buradan, İsa'da beden bulmuş yeni İsrail'in [İsa örneğinde] Mısır'dan bir çıkış deneyimini yaşamış olması gerektiği sonucunu çıkarmıştır.

Bu örnek, İncillerdeki öykülerde görülen, Matta'da olduğu kadar Luka'da da gözlemlenebilen, İsa'nın yaşamında, Musa'nın yaşamının olduğu kadar, İsrail oğulları yaşamının da özetlendiğini bulup göstermek gibi yeni bir eğilimin işbaşında olduğunu ortaya koymaktadır; çünkü, İncil yazarlarına göre İsa, yeni Musa, yeni Musa olduğu kadar da yeni İsrail idi. Çocukların Herod tarafından öldürülüşü ve İsa ile ana babasının kaçışları, Mısır'da İbrani erkek çocuklarının Firavun tarafından öldürtülüşleri ve Musa'nın bundan korunuşu olayının özet olarak yinelenmesidir. İsa'nın doğuşuyla ilgili öykülerin, Luka'da, bilinçli olarak ya da bilinçsizce "Eski Ahit" modellerine göre biçimlendirilmesi eğilimi, geçenlerde yayımlanan, kendisine göndermede bulunabileceğimiz "St. Luke's Genesis" adlı makalede, çok güzel bir biçimde ortaya konmuştur.[1]

Mattacı doğuş öyküsünde işbaşındaki bir üçüncü eğilim, pagan kaynaklardan mitolojik malzeme almanın yaratacağı daha büyük sorunları gündeme getirmektedir.[2] İbrani yazarlarının, Tanrı'nın Yaratış'taki etkinliğini betimlerken, Sümer ve Babilonya Yaratılış mitoslarını kullandıklarını görmüş ve bu tür malzemeyi izleyişlerinde, mitosun, bir vahiy aracı olarak yeni bir kullanılış biçiminin başlangıçlarının görülebileceğini belirtmiştik. Dolayısıyla, elimizde mitosun, erken dinlerdeki özgün işlevini aşan bir yolda kullanılışının bir önörneği (emsali) bulunmaktadır. Pagan kaynaklardan mitolojik malzeme alma sorununun en çetin biçimiyle, bakireden doğuş Hıristiyan doğması bağlamında karşılaşırız.

"Lukaya Göre İncil", 1:35'teki deyişi,[a] "Eski Ahit"in İshak'ın ya da Samson'un doğuş öykülerinde karşılaşılan türde, olayların gidişinde bir tanrısal karışmaya (müdahaleye) değiniş olarak okumak olanağı varsa da, "Luka", 3:23'te,[b] İsa'nın soyağacına ilişkin olarak, "sanıldığı gibi Yusuf'un oğlu..." sözleri, Luka'nın kendisinin İsa'nın bir insan babadan olmadığına inandığını göstermektedir. Ne var ki bu konuda, Mattacı deyiş çok daha açıktır: Meryem'in "Kutsal Ruh'un çocuğuna gebe kalmış olduğu görüldü"[c] denir ve ardından bu İncil yazarı, söz konusu olayın, "Eski Ahit'in Yunanca (*Septuagint*) versiyonundan alarak gösterdiği İşaya'nın bir kehanetinin yerine gelmesi olduğunu bildirir. Bu versiyonda bu konuda şöyle denmektedir: "İşte, bakire gebe kalacak ve dünyaya bir çocuk getirecek ve ona İmmanuel adı verilecek".[ç] Burada sorun, doğru çevrildiğinde "bakire" anlamına gelen Yunanca *parthenos* sözcüğü üzerinde düğümlenmektedir. Ne var ki (İbranice'den Yunancaya çeviren) *Septuagint* çeviricilerinin *parthenos* ile karşıladıkları İbrani sözcüğü, *almah* "bakire" değil, "genç kız" anlamına, yani evlenme çağına girmiş herhangi bir genç kız demeye gelmektedir.[d] İşayacı kehanet, bağlamından koparılmadan incelenecek olursa, bir sıkıntı ve yabancı istilası zamanında, peygamberin (İşaya'nın) Kral Ahaz'a, Yehova'dan bir belirti istemesini öner-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Lukaya Göre İncil", 1:35 "Melek cevap verip ona [Meryem'e] dedi: Ruhülkudüs senin üzerine gelecek, Yüce Olanın kudreti üstüne gölge salacak; onun için de doğacak olan mukaddese Allah'ın oğlu denecektir." (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Luka", 3:23 "İsa, hizmetine başladığı zaman, otuz yaşlarında idi ve zannedildiği üzre Yusuf oğlu..." (ç.n.).

c *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Mattaya Göre İncil", 1:18 "İsa Mesihin doğması da şöyle oldu: Anası Meryem Yusufa nişanlanmış olduğu halde, buluşmalarından önce, Ruhülkudüs'ten gebe olduğu anlaşıldı." (ç.n.).

ç Bkz. s. 230n (ç.n.).

d Türkçe çeviride de sözcüğün İbranice metnindeki anlamına uyulmuş görünüyor; bkz. 230n (ç.n.).

diği, kral bunu yapmayı kabul etmeyince, krala, Yehova'nın kendisine bir belirti (alâmet, işaret) göstereceğini söylediği, bu belirtinin, adı belirtilmeyen bir kadından doğacak bir çocuk olduğunu, çocuğa "İmmanuel" adının verileceğini ve bu çocuğun kendisinin kehanetinde bulunduğu Yahuda'nın [Yahuda Krallığının] Asur'dan gelen istilanın sonucu doğacak sıkıntıları çekecek yaşa erişeceğini belirttiği görülecektir. Belirtinin değindiği en önemli nokta, söz konusu belirtinin verildiği koşullar idi. Çocuğa verilen adın, peygamberin (İşaya'nın) kendi çocuklarına verdiği "belirti" niteliği taşıyan adlarla ve taşıdığı anlamı ile birlikte ele alınması gerekir; bu açıdan bakıldığında, "Tanrı bizimledir" anlamına gelen "İmmanuel" adı ile, krala ve kralın paniğe kapılmış halkına İsrail'in tanrısının duruma egemen durumda olduğunun söylenmek istendiği görülecektir. "İşaya", 9:6-7'deki "bize bir çocuk doğdu" kehaneti aynı çocuk hakkındaysa, o zaman İmmanuel işareti peygamber (İşaya) için Mesih (Kurtarıcı) anlamına sahip olmuş olmalı ve ileride Davud benzeri bir krala değiniş olmalı; yoksa, İbranice metinde bir bakireden mucizeli bir doğuşa herhangi bir değinme söz konusu değildir. Bu durumda, ["Mattaya Göre İncil"in] Hıristiyan yazarın[ın] bakireden mucizeli doğuşun İşaya'nın kehanetinin (doğru) çıkması anlamına geldiği savının, İbranice'den yapılan bir yanlış çeviriye dayandığı söylenebilir. Ancak, Matta'nın ya da yararlandığı kaynağın kehaneti bu yolda yorumlayabilmeleri olgusu bile, bakireden doğuş inancının, daha o tarihlerde, başka nedenlerle de olsa, yerleşmiş bulunduğunu göstermektedir. Her şeyden önce kanonik İncillerin[a] dolaşımda olduğu zamanda, İsa'nın Tanrıoğlu olduğu, hiçbir günahının bulunmadığı uzantısıyla birlikte, tam anlamıyla benimsenmiş bulunuyordu. Teolojik bakımdan, İsa'nın günahsızlığının, bir insan babanın karışması olmaksızın Kut-

a Bkz. 229n (ç.n.).

sal Ruh'un bir işlemi yoluyla rahme düşmesiyle sağlandığı düşünüldü; ki bu durumda Adem'in günahı İsa'ya bulaşmamış oluyordu. Bu teolojik kanıt, daha sonra Tanrının [İsa'nın] annesi olarak Meryem'in doğuşuna da uygulandı ve "Kutsal Bakire Meryem'in Lekesiz Gebe Kalışı" inancı ortaçağ boyunca sürüp, 1854'te *Ineffabilis Deus* adlı bir Papalık Belleteni ile, bir iman maddesi olarak yerleşene dek geliştirildi. Meryem'in annesinin de bir insan olduğu göz önüne alındığında [Meryem'e Adem'in ve Havva'nın günahlarının bulaşmaması için] bu işlemin [lekesiz gebe kalma işleminin] *ad infidum* (sonsuza dek) sürdürülmesinin gerekeceğinin gözden kaçmış olduğu anlaşılacaktır.

İkinci olarak, eskiçağın Herakles, İskender gibi çeşitli kahramanlarının tanrısal doğuşluluklarını işleyen mitosların, o sıralarda ortalıklarda dolaşıyor olmasının, İsa'nın bakireden doğduğu inancının gelişmesinde rol oynadıkları, birçok bilgin tarafından ileri sürülmüştür. Pagan mitosların Yahudi asıllı Hıristiyan yazarları etkileme olasılığının bulunup bulunmadığı araştırılabilir; ama İbrani yazarlarının tanrının Yaratış'daki etkinliğini betimlemelerinde putperest mitolojiden yararlandıklarını görmüştük; dolayısıyla, tanrının "Yeni Yaratılış"daki etkinliğinin betimlenmesinde mitosun kullanılması konusunun, bir önceki sorunu da kapsayacak daha büyük bir sorun oluşturduğu görmezlikten gelinip bir yana atılamaz.

Son olarak, bakire kültünün gelişmesinde göz önüne alınması gereken bir başka etmenin de, eğitimsiz kitleler arasında, dişi bir tapınma nesnesine, bir ana tanrıçaya karşı duyulan yaygın ilgi olduğu söylenebilir. Bu motif, Roma İmparatorluğunun Hıristiyanlığı benimsemesi sonucunda, yarı eğitimli ya da tümüyle karacahil çok sayıda barbarın kiliseye sokulmasıyla, büyük ölçüde güçlendirilmiş oldu.

Bakireden doğuş sorunu ile ilgili davalar ancak teolojik temellere dayandırılarak karara bağlanabilir ki, böyle

bir tartışmanın yeri burası değildir. Bizi burada ilgilendiren nokta, İncillerin "doğuş öyküleri"nde, mitosun işlevlerinin tarihsel kanıtların dışında kalan gerçeklerin taşınıp aktarılmalarının bir aracı olarak genişletilmesi olanağıdır.

İSA'NIN DİRİLİŞİ ÖYKÜLERİ

Mitolojik öğelerin çevresinde toplandığı anlaşılan ikinci odak noktası, İsa'nın tarih sahnesinden ayrılış anıdır. Apokrifa İncilleri, doğuş öykülerinde mitolojik malzemenin kullanılma eğiliminin abartılmış örneklerini verir; aynı biçimde, apokrifa İncillerinde, örneğin Petrus'un apokrifa sayılan İncilinde olduğu gibi, İsa'nın dirilişi öyküleri, kanonik İncillerde[a] bile bir ölçüde görülen mitos öğesini, abartma eğilimi gösterirler.

Eskiçağ mitos ve ritüel biçiminin içindeki en önemli öğelerden biri, en erken biçimi Tammuz mitosunda görülen ölen ve dirilen tanrı olup, tarih boyunca varlığını sürdürmüş ve "Yeni Ahit" döneminde Greko-Romen dünyasında son derece geniş bir alanda dolaşımda bulunan Doğu kaynaklı çeşitli gizem-kültlerinde kendini göstermiştir. Bazı bilginler, İsa'nın [haça gerildiğinde] çektiği derin acıları ve dirilişini anlatan İncil öykülerinin Babilonya ritüel mitosunu örnek aldıklarını; örneğin, kralın, Babilonya Yeni Yıl Şenliğinde onurunun törensel nitelikli kırılışının, kanonik İncillerde İsa'nın krallığının alaya alınışına[b] ve aşağılanmasına örnek olduklarını ileri sürmüşlerdir. Söz konusu bakış açısı, uzun yıllar önce, Fransız bilgini M. Couchoud'un *Hibbert Journal* içindeki makalesinde sunulmuştu.

---

a Kanonik ve inciller için bkz. 229n; apokrifa ise, Yunanca çevirisi bulunduğu halde İbranice aslı bulunamadığı için *Kitabı Mukaddes*'e alınmayan, ama bazı kiliselerce geçerli sayılan kitaplardır (ç.n.).

b Üzerinde "Yahudilerin Kralı" yazılı dikenli bir taç giydirilerek yapılan alaya ve sırtına, üzerine gerileceği haçın yüklenip taşıtılmasına (ç.n.).

Bu konuda iki şey söylenebilir. Birincisi, İsa'nın çarmıhta çektiği acılarla ilgili öykülerin aldıkları biçimin oluşmasında tarihsel kaynaklı olmayan etmenler etkili olmuşsa, bu etmenlerin daha çok, "Mezmurlar" 22 (22. Mezmur) "İşaya" 53 (53. bab) gibi tanrısal İsraillinin ve "Yehova'nın Hizmetçisi"nin acılarının, İsa'nın çarmıhtaki acılarının betimleriyle sıkı benzerlik gösteren terimlerle anlatılan "Eski Ahit" pasajlarında aranmasının gerektiğidir. "Yeni Ahit" çalışmalarının, ilgili herkesçe kabul edilen sonuçlarından biri, "Deutero-İşaya"[a] kitabının "Hizmetçi" pasajında çizilen acı çeken "Yehova Hizmetçisi" figürünü, İsa'nın kendi yazgısının bir timsali ve önceden canlandırılmış temsili olarak gördüğüdür. "Yeni Ahit"teki "Resullerin İşleri" kitabının sekizinci bölümündeki (8. babdaki) Filippus ve Etiyopyalı Hadım öyküsü,[b] Kilisenin bile bu pasajı ne kadar erken bir tarihte İsa'ya değiniş olarak algıladığını göstermektedir. Dolayısıyla, İsa'nın çarmıhta çektiği derin acıları anlatan öykülerle, "Eski Ahit"in bu pasajları arasındaki benzerliklerde, ne mitolojik inceliklerle karşılaşırız, ne de bunlarda Tammuz mitosunun örnek alınması söz konusudur; fakat karşılaştığımız olgu, İsa'nın yaşamının olaylarında daha önce yapılmış kehanetlerin gerçekleştiği biçimindeki, daha önce sözünü ettiğimiz eğilimin işleyişidir.

İkinci olarak, daha geniş bir bakış açısıyla, acı çeken, ölen ve dirilen tanrı hakkındaki bu eskiçağ mitoslarının varlığının, dinsel deneyimde görülen, evrenin normal dü-

---

a Kanonik "İşaya" kitabı dışında, aynı adı taşıyan, ama *Kitabı Mukaddes*'e alınmamış olan, bununla birlikte öteki *deuterocanonic* kitaplar gibi Kilisenin sonradan benimsediği, ya da ikinci derecede geçerli saydığı öteki "İşaya" kitabı (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* ("Yeni Ahit") "Resullerin İşleri", 8:27 vd'da, havarilerden Filippus'un, Habeş kraliçesinin veziri olan, Yeruşalim'e tapınmaya gelen ve "İşaya" kitabını okumakta olan hadımın, bu kitapta ("İşaya", 53:7'de) İşaya'nın "koyun gibi boğazlanmaya götürüldü" kehanetiyle kimi amaçladığını sorması üzerine, İsa'yı müjdelemesi ve hadımı vaftiz etmesi öyküsü (ç.n.).

zeninde bir şeylerin yanlış gittiği ve ancak tanrısal bir varlığın kefaret niteliğindeki ölümünün bu durumu düzeltebileceği duygusunun bir kanıtı olduğu söylenebilir ve son olarak buna, "Tanrı'nın Oğlu"nun çarmıhta çektiği acılarda ve direnişinde, bu mitosun gerçeğe döküldüğü ve haklı çıktığı eklenebilir.

İlgilendiğimiz mitos öğeleriyle daha çok, Matta İncilinde karşılaşırız. Sinoptik İncillerin[a] hepsinde ortak olan bir ayrıntının bulunduğunu, bunun İsa'nın öldüğü anda Tapınak'ın örtüsünün, doğaüstü bir güç tarafından, baştan aşağı yırtılması olduğunu görürüz. Bu olay hakkında, çok ünlü bir "Yeni Ahit" bilgini olan C. H. Dodd, "Örtünün yırtılmasını tümüyle simgesel bir deyiş olarak alıyorum"[3] demişti. Üç sinoptik İncilde aynı zamanda, İsa'nın ölmesinden az önce tüm ülkeye üç saat boyunca karanlık çöktüğü anlatılır. En iyi MS'dan[b] sağlanan kanıta göre Luka buna, karanlığın bir güneş tutulmasından kaynaklandığını ekler; ne var ki, Origen'in[c] çok önceleri belirttiği gibi, dolunay zamanında bir güneş tutulması olanağı yoktur. Örtünün yırtılması gibi karanlık basması da, simgeseldir. Matta'da mitos öğesi daha da yoğunlaşmıştır. Sözünü ettiğimiz bu iki olaya ek olarak, bir yersarsıntısıyla kayaların parçalandığını, mezarların açıldığını ve uyuyan (ölmüş) birçok azizin cesedinin kalkıp "kutsal kent"e (Kudüs'e, Yeruşalim'e) geldiklerini ve "onun dirilişinden sonra" birçok kimseye göründüklerini anlatır.[ç] Bu sözler, Matta'nın, ya da yararlandığı kaynağın, İsa'nın dirilişinin, ölümünün he-

a Sinoptik İnciller, daha önceki bir dipnotunda da açıklandığı gibi, "Yeni Ahit"teki dört İncilden, Matta, Markos ve Luka'nın İncilleri olarak ilk üçünün ortak adıdır (ç.n.).

b *"Manuscript"*in (elyazması sözcüğünün) kısaltılmışı; büyük harflerle yazılınca İncillerin el yazmalarını belirtir; dolayısıyla burada söz konusu olan "Lukaya Göre İncil"in elyazmalarının en güvenilir olanıdır (ç.n.).

c Origen, 185-254 dolaylarında yaşayan Hıristiyan filozof ve Kutsal Kitap bilgini olup, İskenderiye'de dersler vermişti (ç.n.).

ç Bak. *Kitabı Mukaddes*, "Mattaya Göre İncil", 27:51-53 (ç.n.).

men ardından olduğu görüşüne sahip bulunduğunu gösteriyor gibidir; bununla birlikte, böyle bir görüş, kendisinin daha sonra anlattıklarıyla uyuşmamaktadır. Matta'nın İnciline aldığı bir sonraki mitos öğesi, rahiplerin Platus'u, mezarın başına bir muhafız askerler takımını koymaya ve mezarın ağzını kapatan taşı mühürlemeye ikna etmeleri öyküsüdür. Mezar bomboş olarak bulununca, Yahudi yetkililerin, askerlere, kendileri uyurken İsa'nın havarilerinin gelip onun cesedini çaldıkları yolunda yalan söylemeleri için rüşvet verdikleri söylenir. Bu acayip (ilginç) episod, askerlerin kendilerine öğretildiği gibi davrandıkları sözleriyle ve bu inancın o güne dek [yani Matta İncilinin yazıldığı güne dek] Yahudiler arasında varlığını sürdürdüğü söylenerek sona erer. Öykü, erken bir dönemde, Yahudiler ile Hıristiyanlar arasında, İsa'nın cesediyle ilgili olarak yapılan tartışmaları yansıtıyor gibidir. Böyle bir tartışmanın varlığının bir ipucuyla, "Yuhannaya Göre İncil", 20:13'te Mary Magdalene'nin söylediği söylenen şu sözlerde karşılaşmaktayız: "Rabbimi alıp gittiler ve onu nereye yatırdıklarını bilmiyorum."[a]

Çok iyi bilindiği gibi, Markos'un İncilinin özgün biçimi, kimi bilginlere göre bile bile, kimilerine göre kazara, onaltıncı bölümün (bab 16'nın) 8. dizesinde (ayetinde) "çünkü korkmuşlardı" sözleriyle birdenbire sona ermektedir.[b] 16. Bab'ın bundan sonraki yirmi dizesi daha sonraki edisyona eklenmiştir. Markos'un, İsa'nın dirilişiyle ilgili olarak anlattıklarının tümü, kadınların, haftanın birinci gününde, sabahın erken sularında mezara geldikleri ve taşı

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Yuhannaya Göre İncil", 20:13'te "Onlar da kendisine: Kadın niçin ağlıyorsun? dediler. O da onlara dedi: Çünkü Rabbimi kaldırmışlar ve onu nereye koymuşlar bilmiyorum" biçiminde; Türkçe çeviride Mary Magdalene adı "Mecdeli Meryem" olarak geçiyor (ç.n.).

b Türkçe çeviride, birdenbire kesilmeksizin, 16. bab'ın 20. ayetine kadar sürmektedir; demek ki çeviri sonraki edisyondan yapılmış (ç.n.).

kıyıya yuvarlanmış, mezarı boş bulduklarıyla sınırlıdır. Mezarın yanında beyaz giysili genç bir adamı otururken görürler; adam kendilerine, İsa'nın orada olmadığını, çünkü dirildiğini [Türkçe çeviride "kıyam ettiğini"] belirtir, İsa'nın, kendilerine Son Akşam Yemeği'nde söylediği gibi, Galile'de karşılayacağı anlamında bir mesajı havarilere [Türkçe çeviride "şakirdlere"] ulaştırmalarını söyler. İsa'nın [dirildikten sonraki] görünüşleri hakkında herhangi bir şey anlatılmamaktadır ve bu anlatımda hiçbir biçimde mitos öğesi bulunmamaktadır.

"Lukaya Göre İncil"de, kadınlarca görülen genç adam, kadınların melek olarak algıladıkları, parıldayan giysiler içinde iki erkek olur. Genç adamın ["Markosa Göre İncil"de verdiği] mesaj önemli ölçüde değiştirilir ve İsa'yı Galile'de karşılama tembihinden söz edilmez. Hâlâ Yeruşalim'de bulunan havariler, kadınların gördükleri şeylere ilişkin söylediklerine inanmazlar. İsa, Emmaus denen bir köye giden iki havariye katılıp, onlar tarafından tanınmaksızın, onlarla birlikte yürür ve kendisinin İsa olduğunu, ekmeğin bölünüşü sırasında açıklar. Bunun üzerine bu iki havari, bu haberi öteki havarilere ulaştırmak için hemen Yeruşalim'e dönerler ve onları, toplanmış, İsa'nın dirildiği ve Petrus'a göründüğü haberini tartışırken bulurlar (ne var ki İncillerin hiçbirisinde İsa'nın Petrus ile nasıl görüştüğü anlatılmış değildir). Tam bu sırada, toplanmış havarilerin ortasında İsa'nın kendisi görünür ve varlığını, yediklerinden yiyerek, onlara güçlükle inandırır. Sonra, Luka'ya göre, aynı akşam İsa, havarilerini, Beytanya'ya götürmek üzere yola çıkarır; onları kutsamak için ellerini kaldırır ve onları kutsama eylemi sırasında göğe taşınır. "Ve göğe taşındı"[a] sözleri bazı MS'larda (İncillerin bazı elyazmalarında) bulunmaz; ama en yetkili elyazmalarında vardır. Bununla

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Lukaya Göre İncil", 24:51'de "ve göke kaldırıldı" sözü vardır.

birlikte Luka, "Yeni Ahit"e alınmış ikinci kitabı olan "Resullerin İşleri" kitabında, bu geleneğin değişik bir biçimini verir; buna göre İsa, dirilişinden sonra kırk gün için havarileri tarafından "görülür" (Yunanca *optanomenos*) bu dönemin sonunda ("Resullerin İşleri", 1:9'da) "yukarıya alındı ve bir bulut onu onlara görünmez kıldı" denir[a] ve bu açıklamanın yapıldığı bağlam, söz konusu olayın Zeytinlik Dağı'nda geçtiğini gösterir. Sonra ("Resullerin İşleri" 1, 2:1'de) "tam Pentikost günü"[b] gelene kadar on gün geçtiği söylenir ve o günde Ruh'un gökten inişinin anlatıldığını görürüz. Olayların tarihlerinin, dirilişi, göğe yükselişi ve Ruh'un inişini, Yahudi takviminin Fısıh bayramından Pentikost'a kadar olan elli günlük dönemin içine rastlatılacak biçimde düzenlendiği besbellidir. Luka, yükseliş anında, havarilere, İsa'nın, göğe gittiğini gördükleri aynı yoldan döneceğini söyleyen beyaz giysiler içinde iki adamdan söz eder. Burada Luka'nın, kadınların mezarda gördükleri parıldayan giysili iki adama koşut bir açıklama sunduğu apaçıktır. Luka'nın ya da kullandığı sözlü ya da yazılı kaynağın, diriliş öyküsüne kattığı mitos öğesi bunlardır ve bu kadardır.

Matta'nın mitoslaştırması çok daha ötelere gider. Onun anlatımına göre, kadınlar, öteki Sinoptik İncillerde söylendiği gibi İsa'nın bedenini yağlamak (meshetmek) için mezara gelmezler. Gökten, görünüşü şimşeğinkine benzer bir şeyin, giysileri kar kadar beyaz olarak betimlenen bir meleğin indiğini görürler; onu gören mezar bekçileri titreyip ölü gibi olurlar; melek mezarın ağzından taşı

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Resullerin İşleri", 1:9'da "Bu şeyleri söyledikten sonra, onlar bakarken yukarı alındı ve bir bulut onların gözlerinden onu aldı" biçiminde (ç.n.).

b *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Resullerin İşleri", 2:1'de de "Pentikost" deniyor; Pentikost, *Tevrat*'ın Musa'ya verildiği gün olup, onu Museviler "Haftalar Bayramı", Hıristiyanlar "Hamsin Yortusu" adıyla kutlamaktadırlar (ç.n.).

çeker ve taşın üzerine oturur. Daha sonra, gördükleri şeyden korkmuş kadınlara, "Markosa Göre İncil"deki genç adamın mesajının değişik bir biçimi olan bir mesaj verir.[a] Markos'ta kadınların mezardan korku ile kaçıştıkları ve kimseye hiçbir şey söylemedikleri söylenmişti; ama Matta, kadınların mezardan, korkuyla ve haberi havarilere ulaştırmak için büyük bir sevinçle koşarak uzaklaştıklarını söyler. Giderlerken, İsa onları karşılar ve onları selamlar. Onlar İsa'nın ayağından tutar ve ona tapınırlar (Türkçe çeviride "secde kılarlar"). İsa onlardan, korkmamalarını, havarilere onları göreceği yer olan Galile'ye gitmelerini söylemelerini ister. Matta anlatımını, on bir havarinin Galile'de bulunan "İsa'nın onlara söylediği" bir dağa doğru gittikleri sözleriyle sonuçlandırır. Orada İsa onlara gelir; içlerinden kimileri onu görünce kuşkuya düşer; ama gerisi ona tapınır. İsa onlara, gökyüzünde ve yeryüzünde tüm erkin kendisine verildiğini söyler ve İncil'i tüm Milletlere[b] vaaz etmeleri ve Milletleri, "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh" adıyla vaftiz etmeleri görevini yükler.

Dördüncü İncil'de, ["Yuhannaya Göre İncil"de] İsa'nın doğuşundan ve de vaftiz edilmesinden söz edilmemektedir ve bu İncil'in İsa'nın [haça gerildiğinde] çektiği acılara ve dirilişine ilişkin öyküleri, birçok bakımdan Sinoptik İncillerinkinden ayrılır; ne var ki Dördüncü İncil'in karakteri, tarihsel sorunlardan çok, teolojik sorunlar çıkaran bir niteliktedir; dolayısıyla mitosun Hıristiyanlıkta kullanılışı sorununu bu İncil'de izlemeyi sürdürecek değiliz. Gerçekten, İsa'nın dünyaya gelişi ve ondan ayrılışı olarak iki odak noktası çevresinde mitos öğelerinin çok erken bir tarihten başlayarak toplanmaya başladıklarını göstermek için yeterince söz etmiş bulunuyoruz.

---

a Bkz. *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Mattaya Göre İncil", 28. bab (ç.n.).

b Sayfa 224n'deki açıklamaya bakınız (ç.n.).

İsrail oğulları tarihini kaleme almış olan Yahudi yazarlarına göre, İsrail oğullarının Mısır tutsaklığından kurtuluşu ve Yehova'nın Sina'da görünüşü, zaman içinde yer almış gerçek olaylardı; ama bu olayların tanrının etkinliğinin yüce örnekleri olarak taşıdıkları nitelik, onları sıradan tarihsel anlatımın sınırları ötesinde bir yere yükseltti. Bunları anlatmak, tapınma eyleminin bir parçası, bir kült etkinliği oldu ve onları dile getirmede kullanılan dil, Yehova'nın görkemini yüceltme ve İsrail oğullarına, büyük mevsim şenliklerinde Yehova'nın yaratıcı ve kurtarıcı işlerini anımsatma aracıydı. İsrail oğullarının Kenân ülkesine yerleşmelerinden sonra, çevredeki ulusların ve Kenânlıların tanrılarının kudretli işlerini anlatan mitoslar, erken dönem İbrani (kültürel) geleneklerinin bir parçası oldular ve İbrani yazarları, Yehova'nın kudretli işlerini anlatmada bu mitosların dilinden yararlandılar. Bu, bir "mitostan arındırma" (demitolojizasyon) süreci olarak betimlenmiş bulunuyor.[4] Ama bunun, böyle değil, mitos ile gerçeklik arasında yeni bir ilişki biçiminin kurulması olarak tanımlanması daha iyi olur. Burada, mitosu, yeni bir işlev, tanrının etkinliklerini analoji (benzetme) ve simge terimleriyle insan aklına bildirmede aracılık işlevi edinme süreci içinde görebiliriz. Bu süreç en eksiksiz gelişmesine, tanrının kurtarış etkinliğinin, İsa'nın Enkarnasyon'unda,[a] ölümünde ve dirilişinde doruğuna ulaştığı noktaya varmaktadır. Bizim yaptığımız gibi İncil yazarlarının, gözlerinin önünde olan olayları betimlemek için mitos biçimlerini ve mitos dilini kullandıklarını söylemek, bu olayların gerçekliğini yadsımak anlamına gelmez; fakat onların, insanın dile getirme biçimlerini aşkın bir gerçeklik düzeyine ait olduklarını onaylamak anlamına gelir; gerçekten, bu olayların, Berdiayev'in *metahistory* (ötetarih) dediği alana ait olduklarını kabul etmek anlamına gelir. Bu, kuşkusuz bir Hıristiyan bakış açısıdır

a Enkarnasyon için bak. s. 228n (ç.n.).

ve yalnızca Enkarnasyon'un gerçeğini ve onun sonuçlarını kabul edenlerin benimseyebilecekleri bir görüştür.

YEDİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

1 Goulder, M. D., ve Sanderson, M. L., "St. Luke's Genesis", *Journal of Theological Studies*, Nisan 1957. Aynı zamanda Evans, C. F., "The Central Section of St. Luke's Gospel", *Studies in the Gospels*, der. D. E . Nineham.

2 Daha eksiksiz bir tartışma ve kaynaklar için bkz. Meyer, E., *Ursprung und Anfänge des Christentums*, c. I., s. 52 vd.

3 Dodd, C. H., *The Fourth Gospel*, s. 425, n. l.

4 Childs, Brevard S., *Myth and Reality in the Old Testament*, s. 95 vd.

Sekizinci Bölüm

Hıristiyan Mitosları ve Ritüeli

Mitosun bu kitapta ele alacağımız son bir boyutu, onun Hıristiyan ritüeli ile ilişkisidir. Çember işte burada tamamlanır ve mitosun en eski işlevine, bir ritüeli oluşturan anlamlı eylemler kalıbı "*dromenon*"un sözlü bölümü "*muthos*" olarak kullanımına dönmüş oluruz. Çağımızın bir bilgini "Hıristiyan ritüelinde ve onunla bağlantılı inançlarda kendimizi, yaşamını günümüze dek sürdürmüş olan çok geniş bir yazın ile donanmış ve aynı zamanda kökleri eskiçağın derinliklerine dek dayanan bir kültürle karşı karşıya buluruz. Dahası, İsa ile başlayan dönemin başlarındaki Greko-Romen dünyasını niteleyen dinsel akımların bir karışımının ürünü olduğu ölçüde Hıristiyanlık, yeni kültür dokusunun içine katılmış eskiçağdan gelme tellere yeni bir işlevsel önem kazandırmaktadır"[1] demiştir.

Hıristiyan dininin yüzyıllar boyunca gelişirken girdiği yolda, bireysel yaşam, ulusal yaşamın kendini egemenin tahta çıkışında ortaya koyan ve büyük bir merkezi önem taşıyan anı ve hepsinden önemlisi, Kilisenin tek bir beden-

cesine yaşamı gibi odak noktalarının tümü, erke, kutsal bir etkiye sahip oldukları düşünülerek söylenen sözlerin eşlik ettikleri anlamlı eylemlerden oluşan bir ritüel kalıbıyla kuşatılmış durumdadır. Ritüelin sözlü bölümü, onun mitosu, yani "*muthos*" boyutudur ve mitos, içinde tanrının eyleminin ritüelden beklenen sonucu doğuracağı bir durumu betimlemede kullanılır. "Hıristiyan vaftiz töreni"nde, bazı simgesel oyunlar oynanır ve bazı sözler söylenir; ki bu eylemler ve sözler vaftizi İsa'nın koyduğu bir dinsel ayin (*sacrament*) olarak görenler için, vaftiz edilen kişi ister çocuk, ister yetişkin olsun, o kimsenin durumunda bir değişiklik yaratma gücüne sahiptir. Ritüelden geçirilen kimseler için bu bir *rite de passage*[a] olayı, yani yeni bir yaşama doğuştur ve ritüelin sözlü bölümü olan mitos, başlangıçtaki durumu, ritüeldeki rahibin eylem ve sözlerinde yeniden türetilen işlemi anlatır; yani çocuğun İsa tarafından benimsenmesini betimler.

"Hıristiyan evlilik ritüeli"nin "mitos"unda, insanlığın başlangıçta erkek ve dişi olarak yaratılışı betimlenir ve evlilikte erkek ile kadının "tek bir et" durumuna gelip çözülemez biçimde birleştiklerini duyuran tanrının sözleri yinelenir. Bu ritüelde, rahibin sözlerinin ve eylemlerinin, mitosta anlatılan birleşmeyi sağlama gücü vardır.

Rahiplerin ve rahip yardımcılarının (diyakozların)[b] "atanma törenleri" ile piskoposların "kutsanma törenleri" gibi çeşitli ritüellerin hepsinde, bu ritüellerden geçirilen kimselerin durumlarında, simgesel hareketler ve okunan sözler yoluyla, temelden bir değişikliğin sağlanması biçimindeki ortak özellik yatmaktadır. Egemenin "tahta çıkış ritüeli"nin, uzun ve karmaşık bir tarihi vardır. Kökleri, Mı-

a *Rite de passage*; geçiş töreni, çocukluktan ergenliğe geçişte olduğu gibi, bir toplumsal konumdan ötekisine geçişi saptayıp sağlayan törenler (ç.n.).

b Diyakoz, kilisede veya kilise işlerinde gönüllü çalışan, klerjeden olmayan yardımcıdır (ç.n.).

sır ve Mezopotamya tahta çıkış ritüellerine dek uzak geçmişe dayanır. Bu konudaki İngiliz ritüelinin bir betimlemesi, daha çok mitos ile ilgili olan bu çalışmamızın dışında kalır; ama ilgilenen, onun tarihinin eksiksiz bir öyküsünü, Profesör E. O. James'in, *Christian Myth and Ritual* adlı kitabının ikinci bölümünde görebilir.

Hıristiyanlığın odağındaki büyük ritüel olan "Komünyon"da (Aşa-i Rabbani ayininde) mitos ile ritüel arasındaki ilişki en açık biçimde görülebilir. Burada, mitosun erk taşıyan kutsal bir söz olarak gördüğü işlev, tam olarak ortaya konmuştur. Tahta çıkış ritüelinin olduğu gibi, Komünyon ritüelinin de, burada izlemeye kalkmayacağımız uzun ve karmaşık bir tarihi vardır. Bu, artık yaşamda olmayan (müteveffa) Dom rütbesindeki keşiş Gregory Dix'in anıtsal yapıtı olan *The Shape of the Liturgy* adlı kitabında enine boyuna ele alınıp incelenmiş bulunmaktadır. Bizi ilgilendiren birinci nokta, Hıristiyan Komünyon'unda, kökeninde, çağlar boyu geçmişi olan Yahudi Fısıh ritüelinin biçim değiştirmiş durumunun yatmakta oluşudur. Bu yıllık ritüel yemeğinin (Fısıh'ın kutlanışının) "Çıkış" kült mitosunun okunuşuyla birlikte yürütüldüğünü daha önce (s. 196'da) görmüştük. Sinoptik İncillere göre, İsa, ölümünden az önce havarileriyle birlikte Jerusalim'de Fısıh'ı kutlamıştı. Burada şunu da belirtmeliyiz ki, "Yuhannaya Göre İncil"deki anlatımı izleyen birçok bilgin, "Son Akşam Yemeği"ni bir Fısıh yemeği olarak görmemektedir; ne var ki İsa zamanında Yahudiler arasında kullanılmakta olan çeşitli takvimlerle ilgili son araştırmalar, bu görüşün dayanaklarını ortadan kaldırmış bulunuyor ve artık ortada, İsa'nın havarileriyle birlikte Fısıh'ı kutladığından kuşku duymayı gerektirecek herhangi bir neden bulunmamaktadır.[2]

"Son Akşam Yemeği" sırasında olanların anlatımları, ayrıntılarda birbirlerinden ayrılır; ama hepsinde ortak olan nokta, odağında, İsa'nın bazı simgesel hareketlerle ve an-

lamlı sözlerle, Fısıh ritüelini yeni bir şeye dönüştürmüş olduğu gerçeğinin bulunmasıdır. Havarilerine, kutsayıp kırdığı ve yemeleri için kendilerine dağıttığı Fısıh ekmeğinin kendi bedeni olduğunu ve kutsadığı ve onlardan içmelerini istediği kaptaki şarabın, kendi kanı olduğunu söyledi. Ölümü ile yeni bir ahitin başladığını, Tanrı ile insan arasında yeni bir ilişkinin kurulduğunu anlattı. Yapmak üzere olduğu ve acısını çekmek üzere bulunduğu şeyle, Tanrı'nın Fısıh ritüelinde ve kültünde önceden çizilen şeyin, şimdi kendisinde yerine getirileceğini, kendisinde gerçekleşeceğini vurguladı. Bu simgesel hareketlerini ve anlamlı sözlerini, daha sonra hep yinelenecek bir tören biçimine gelmesini amaçlayıp amaçlamadığı belirsiz; ne var ki Pavlus'un o Fısıh gecesinde olup bitenlerle ilgili anlatımı, en erken İncilin yazılmasından önce bile, ilkel Hıristiyan Kilisesinin, İsa'nın böyle bir amacının olduğunu düşünmeye başladığını gösteriyor.[3] *The Didaché*[4] olarak bilinen erken dönem Hıristiyan inceleme yapıtında ve Justin Martyr'in *Apology*[5] adlı yapıtında, bir Komünyon ritüelinin erken aşamalarının gelişmesini görebiliriz; bu ritüelin tam bir görkeme ulaştığı biçimi, tipik bir Batı [Kilisesi] komünyonunu, ortaçağda İngiltere'de kutlanan durumuyla temsil eden "Sarum Missal" ayin kitabında görülebilir.

Babilonya dinsel takviminin (din yılının) en önemli olayı olan Yeni Yıl Şenliğinde, bir tanrının ölüşünün ve dirilişinin, onun kaos ve karanlık güçlerine karşı kazandığı zaferin ve bu zaferin daha sonra Yaratışın düzenlenişi sonucunu doğurmasının, dramatik olarak oynanıp canlandırıldığını anlatmıştık. Söz konusu ritüele, onun mitosunun okunması, yani ritüelde canlandırılan durumun sözlerle betimlenmesini oluşturan dinsel bir şarkı olan *Enuma eliş* destanının söylenmesi eşlik ederdi. Bu ritüel kalıbının parçalarını oluşturan öteki öğeler, zafer geçidi töreni ve bir kutsal evlilik idi. Söz konusu ritüelde kral önemli bir rol

oynadı ve topluluğun iyiliğinin, kurtuluşunun bağlı bulunduğu "krallığın yenilenmesi", tüm işlemin odağındaki özellikti. Ayrıca, sözlü bölümün, yani mitosun, durumun yalnızca bir betimi ile sınırlı olmayıp, ölen tanrıyı yeniden yaşama döndürecek sihirsel güce de sahip olduğunu belirtmiştik.

Görmüştük ki gerçek bir durum, yani İsrail oğullarının Mısır tutsaklığından kurtuluşu, kült açısından önem taşıyan bir konuma ulaşmıştı. Bu olgu, bazı simgesel hareketlerin oynandığı ve başlangıçtaki durumu, tarih terimleriyle değil, İsrail oğullarının tanrısının erkini ve görkemini artıracağı ve onun kurtarıcı işlerini kutlayacağı düşünülen terimlerle betimleyen bir kült mitosunun okunduğu, her yıl yinelenen bir ritüel durumuna geldi. Bir kurbanın ölmesi, bu ritüelin bir parçasını oluşturdu ve Yehova'nın Krallığı, kült mitosuna eşlik eden ("Çıkış" kitabı 15:18'deki) "Rab sonsuza dek ve sonsuza dek yönetecek"[a] biçimindeki zafer şarkısıyla onaylandı.

Komünyonda ise, tüm bu öğelerin, sonul gerçekliğin salt tarihsel düzeyi aştığı bir durum içinde toplanıp biçim değiştirdiğini görürüz. Yeruşalim'deki yukarı odadaki yalın, ama son derece önemli sahne, yüzyılların geçişi sırasında genişletilip, kendisi aynı zamanda "Görkem Kralı" olan "Acı Çeken Hizmetçi"nin çarmıhta çektiği acıların, dirilişinin ve zafer kazanmış bir biçimde haklı çıkmanın kurtarıcı gizeminin, sonu gelmeyen yinelemelerle temsil edilen ulu bir dramatik ritüele doğru gelişti.

Ritüelin ayrıntıları ve Doğu ve Batı [Kiliseleri] ritüelleri arasındaki farklılıklar, liturgiolojinin alanına girer. Bizi burada ilgilendiren nokta, Komünyon ayininin dört-eylem kalıbının, yani Son Akşam Yemeği'nde İsa'nın yaptıklarının yinelenmesinin, çok erken bir tarihte, ritüelin mitosu-

a *Kitabı Mukaddes* (1981 Türkçe baskısı) "Çıkış", 15:18'de, "Rab ebediyyen ve daima saltanat sürecektir" biçiminde (ç.n.).

nun başlangıçtaki durumu betimleyen sözlü bölümüne eklenmiş bulunmasıdır. Burada kullanılan, Pavlus'un Korintos Kilisesi'ne mektubunda (*Kitabı Mukaddes*, "Pavlusun Korintoslulara Birinci Mektubu"nda) İsa'nın Son Akşam Yemeği'nde yaptıklarını ve söylediklerini anlattığı sözlerdir. Burada Pavlus, kendisinin o sırada neler olduğunu anlatan sözlerinin, "Rab'den alınmış" sözler olduğunu söylemektedir. Bu kolay kolay, söz konusu bilgileri özel bir vahiy yoluyla aldığı anlamına gelmez. Daha çok, kendisinin erken Hıristiyan topluluğuna kabul edildiği ve bir din (ilmihal) öğencisi olarak kendisine eğitim verildiği sırada Rab'bın [İsa'nın] yaptıklarını ve söylediklerini anlatan bu sözlerinin, Kilise'nin, havarilerin tanıklığına dayanan kutsal (bilgiler) geleneğin[in] asal bir parçası olarak verildiği anlamına gelir.

Komünyon kanonunun, odak noktasına yaklaşılırken, rahip, ellerini kaldırıp "*Sursum corda*" seslenişini okurken, tapınanlarla birlikte tüm eylemi, yıldızlı gökkubbesiyle "*ciborium*"un (mihrap örtüsünün) temsil ettikleri göklere yükselir. Mitosta, başlangıçtaki sahneyi betimlerken söylenen sözlerde, tarihsel olay, tarihin akışı içinden koparılıp, sonsuzlaştırılır. Mitosun sözleri, ritüelin içinde mitosun sahip olduğu gerçek (asıl) işlevi yerine getirir; rahibin Komünyon anında kullandığı sözlerin gösterdiği gibi, komünyondan geçirilen kimsenin bedenini ve ruhunu sonsuz yaşama dek koruyacak yaşam ve güç verici bir söz durumuna gelir.

Mitos burada, anlamının ve işlevinin en son sınırlarına ulaşır ve biz de, mitosun tarihiyle ilgili bu incelememizi sona erdirmemizi gerektiren noktaya ulaşmış oluruz.

SEKİZİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

1 James, E. O., *Christian Myth and Ritual*, s. vı.
2 Jaubert, A., *La Date de la Cène* ve J. van Goudoever, *Biblical Calendars*.
3 "Pavlusun Korintoslulara Birinci Mektubu", 11:23-25.
4 *The Didaché*, 9. ve 10. bölümler.
5 Justin Martyr, *Apology*, 65. ve 67. bölümler.

Çevirenin Son Notu



Çevirmen bir yandan yazara bir yandan okura karşı sorumludur. Yazara olan sorumluluğu "sadakat göstermek" (metni olabildiğince aslına uygun biçimde çevirmek), "ihanet göstermemek" (yazarla okuyucu arasına girmemek) noktalarında toplanabilir. Okura karşı sorumluluğu ise, yapıtın seçiminden başlar ("yayıncı seçmiş beni ilgilendirmez" diyemez), çevirinin diliyle ilgili sorumlulukları kapsar, okuyucunun yapıtı doğru ve eksiksiz kavramasına yardımcı olmasına dek sürer.

Yazara ve okura karşı duyulan bu sorumluluklar bazen birbirleriyle çelişebilir. Çevirmen "araya girmeyeyim" derken, yazara ait olan, ama kendisinin katılmadığı bazı görüşlerin yayılmasına yardımcı olmak durumuna düşebilir. "O zaman çevirmesin efendim" demek, bu kez çevirmeni okurun öğrenmesinde yarar gördüğü bilgileri ve düşünceleri aktaramamanın sorumluluğu altına sokar.

Bu çeviride de çevirmen iki arada bir derede kaldığını görmüştür. Çözümü, yazarla okuyucu arasına, okuyucuyu baştan "yönlendirebilecek" bir "çevirenin önsözü" yazmakta değil, uyarısını bir not ile sona koymakta bulmuştur.

Yapıt, artık yaşamda olmayan bir profesörün, son derece önemli bilgileri ve değerli yorumlarını içeren "bilimsel" bir ürü-

nüdür. Ama yazar aynı zamanda Eski Ahit Derneği'nin başkanlığını yapmış biri olarak, çevirmenin "çağdışı", "çağdaş ahlak dışı", "bilim dışı", "kitlelerin afyonu" olarak gördüğü bir inancın temsilcisidir. Gene de yazar, *Kitabı Mukaddes* mitoslarını tartışırken, büyük bir erdem göstererek, bunların tarihsel gerçekliği yansıtmadıklarını (ya da kısmen yansıttıklarını) birçok yerde (bkz. s. 193, 196, 215, 236, 239, 240 vd.) belirtmiştir. Öte yandan, mitosun işlevinin "bilgi değil eylem, topluluğun doğrudan doğruya varlığını sürdürmesi için asal önem taşıyan bir eylem" olduğunu (s. 15'te) belirten "işlevsel" yaklaşımıyla bize (sınıfsal çözümlemeyle birlikte kullanılırsa) mitosların doğru kavranmasına yarayacak önemli bir aracı kazandırmış olmaktadır. Ayrıca, böyle bir yorum, ideolojiyi "düzenin kendisini yeniden üretmesinin aracı" olarak tanımlayan bir bilimsel görüşe de çok yaklaşmaktadır.

Ne var ki, dinsel mitosların işlevlerini savunmaya kalkınca, yazar, ister istemez, dinsel ideoloji tarafından "yontulan" kesimlerin sözcülerini karşısında göreceği, dini, nalıncı keseri gibi kullanan kesimlerin safında görüneceği bir duruma düştüğü gibi, bilime de ters düşmektedir.

Şöyle ki, yazar, birçok yerde (bkz. s. 20, 115, 161, 193, 251 vd.) mitosun "simgesel" bir anlatım biçimi olduğunu (demek ki "mitos"un "masal", "mesel" demeğe geldiğini) belirtmekle birlikte, üç noktada bu yorumun dışına çıkarak (ya da kısmen dışına çıkarak) mitosları, özellikle dinsel mitosları (betimleyip yorumlamayı aşıp) savunmaya başlamaktadır.

İşte, çevirmen, okuyucuyu, yapıt boyunca "bilimsel" ve "bilgince" bir tutum sürdüren yazarın, bu tutumundan ayrıldığı noktalarda uyarmayı "okuyucusuna karşı sorumluluğun bir gereği" görmektedir. Çünkü bu üç nokta, gelmiş geçmiş ve gelecek tüm mitosları ve onlarla ilişkili dinsel inançları savunabilme olanağı verecek "stratejik" yerlere yerleştirilmiştir. Dolayısıyla onların ne kadar "naif" olduklarını, bilimsellikten ne kadar uzak bulunduklarını göstermek gerekmektedir.

1. Yazar (s. 161'de) İbrani yazarların "Tanrının yaratış eylemi sırasında ona tanık olan hiçbir insanın bulunmadığı olgusu üzerinde" direttiklerinden tutturup "ejderin öldürülmesi, bahçe

[Cennet] iyinin ve kötünün bilgisinin ağacı, yılan [İblis]... başka bir biçimde anlatılamayacak şeylerin dili olmaktadır" görüşünü getirmektedir. Kısaca, "Tanrı evreni yaratırken insan daha yaratılmamıştı, dolayısıyla yaratışa tanık olmayan insana bu olay ancak mitos diliyle, simgesel dille anlatılabilirdi" demeye getirmektedir. Bu naif savunmaya yöneltilebilecek birçok saldırıdan biri, "tanrının insanı yarattığı inancını veri kabul ettikten sonra akıl yürütülmesidir; ötekisi evrenin, insanın görünmesinden önceki geçmişini Demokritos-Epikuros-Lucretius çizgisi örneğinde olduğu gibi, pekâlâ başka dillerle anlatma olanağının bulunduğu olacaktır. Kaldı ki "mitos dili" insan yeryüzünde görünüp olaylara tanık olduktan sonra da sürüp gitmektedir.

2. Yazar (s. 20'de) "Tanrının [evreni] yaratış eyleminin tarih ufkunun dışına düşmesinden dolayı ancak mitos dili ile betimlenebilmesinde olduğu gibi, Tanrının tarihi sona erdiren eylemi de ancak mitos terimleriyle anlatılabilir" görüşünü ileri sürerek "Tufan", "Kıyamet" gibi "yok ediş" mitoslarını da savunmaya çalışmaktadır. Oysa, yazarın inancına göre bile "son"da insan olacaktır. Böylesine yanlış yorumların temelinde, bir halk ve onun tarihinin bir kesimi için önerilen bir etiği, tüm halklar ve tüm zamanlar için geçerli görme hatası yatmaktadır.

3. Dinlerde mitos diline başvurma zorunluluğu görüşü evrenin başlangıç ve bitiş noktalarıyla sınırlı tutulsaydı (çok büyük "yorum" kavgalarına yol açması bir yana bırakılırsa) dert edinilmeyebilinirdi. Ama yazarın da işlediği gibi, dinsel mitos üretimi insanlık tarihi boyunca sürmüş, yazar da yorumlarını bu yol boyunca sürdürmüştür. Yazar, bu mitosların büyük çoğunluğunu "gerçeklik" değerleriyle değil, "simgesel" değerleriyle alıp savunurken, en önemlilerini (bkz. s. 244'te Hıristiyan filozof Berdiayev'den aldığı *metahistory* terimiyle) sıradan gerçekliğin üzerinde ebedi bir gerçeklik düzeyine ve kendi deyişiyle "insanın dile getirme biçimlerini aşkın bir gerçeklik düzeyine" yükseltmektedir. Gerçekten yazar (s. 250-251'de) "Son Akşam Yemeği"nde, İsa'nın havarilerine sunduğu ekmeğin kendi eti, sunduğu şarabın kanı olduğu sözleriyle, simgesel olarak Tanrı ile insan arasında yeni bir ahitin kesilip yeni bir ilişkinin kurulduğunu anlattığını belirttikten sonra; bu olayın törenleştirilmesiyle doğan ko-

münyon ayininin "sonul gerçekliğin salt tarihsel düzeyi aştığı" bir durum olduğunu söylemektedir. Bu, yalın sözlerle, "tarihsel, olgusal gerçekliğin üzerinde gerçekler vardır" demektir; böylece hem bilimsellik dışına savrulmaktadır, hem de mitos dilini, tarihin başı ve sonu için gerekli gördükten sonra, bir de getirip tarihin orta göbeğine yerleştirmektedir.

4. İnsanlık tarihinin, başına, ortasına, sonuna yerleştirilen bu üç stratejik yorumun yanı sıra, uzantıları ve güncel önemi bakımından bir dördüncü noktaya değinilebilir. Yazar (s. 161'de) *Tevrat* (Eski Ahit) yazarlarının (ya da derleyicilerinin) İbrani tarihini "başlangıcı ve sonu ancak mitos terimleriyle dile getirilebilecek" bir "kurtuluşun tarihi" olarak gördükleri yorumunda bulunur. Az sonra (s. 166'da) Yehovacı yazarın amacının "insanlık tarihini ve İsrail oğullarının tarihini" kurtuluşun tarihi olarak sunmak olduğunu belirtir. Söz konusu kurtuluş (s. 277'de) "İbrani yazarlarınca... İsrail oğullarını insanlığı kurtarma amacının aracı olarak kullanmak için çağırmış olan tanrının bu amaca ulaşma yolunda ilerlemesinin kaydı" olan bir "kurtuluşun tarihi" biçimine girmektedir. Amaç, işin başında bir halkın kurtuluşu iken, sonunda o halkın araç konumuna indirilerek "insanlığın kurtuluşu"na doğru kaydırılmıştır. Ne var ki bu kaydırmayı yapan *Tevrat* derleyicileri değil, yazarın kendisidir; yazarın Eski Ahit'i öyle anlayıp öyle yorumlama isteğidir. Oysa *Tevrat*'ın derleyicilerinin amacı, yazarın da (s. 221-222'de) sözünü ettiği Daniel'in düşünde ve Cebrail'in bu düşü yorumunda açıklanan (ama yazarın atlayıp, çevirmenin düşü ve yorumu özetleyen alıntı notunda aktardığı) amaçtır: "Günleri eski olan"a [İsrail oğullarına] "Ve bütün kavmlar ve milletler ve diller ona kulluk etsinler diye, kendisine saltanat ve izzet ve krallık verildi ve onun saltanatı geçmeyecek [birkaç satır önce sözü edilen Med, Fars ve Yunan saltanatları gibi geçici olmayacak - ç.n.] ebedi bir saltanattır ve krallığı yıkılmayacak bir krallıktır" (bkz. *Kitabı Mukaddes,* 1981 Türkçe baskısı, "Daniel" kitabı, 8:6). Demek ki tarih, öteki halkların harcanması pahasına, "İsrail oğullarının kurtuluşunun tarihi" olarak görülmektedir (ç.n.).

Kaynakça

BOTTERO, J., *La Religion Babylonienne*, Paris, 1952.

CHILDS, BREVARD S., *Myth and Reality in the Old Tastement*, Londra, 1959.

COOK, S. A., *The Religion of Ancient Palestine in the Second Millennium B.C. in the Light of Archaeology and Inscriptions*, Londra, 1908.

(*The Didaché*) The Apostolic Fathers I, Loeb Classical Library, 1914.

DRIVER, G. R., *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh, 1956.

ENGNELL, K. I. A., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943.

FRANKFORT, H., *Cylinder Seals*, Londra, 1939.

FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948.

FRANKFORT, H., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* Chicago, 1946.

FRAZER, J., *Folklore in the Old Testament*, Londra, 1918.

GASTER, T. H., *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York, 1950 (Türkçe baskısı; *Thespis, Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama*, Çev. Mehmet H. Doğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000).