

DİNLER TARİHİNE GİRİŞ

Mircea Eliade



MİRCEA ELİADE
DİNLER TARİHİNE GİRİŞ



KABALCI YAYINEVİ: 193
Antropoloji, Arkeoloji, Mitoloji Dizisi: 17

Mircea Eliade (1907-1986) önde gelen din tarihçilerindedir. Çeşitli dinsel geleneklerdeki simgesel dile ilişkin araştırmalar yapmış ve mistik görüngünün temelini oluşturan mitlerin anlamını çözümleyip birleştirmeye çalışmıştır. 1928'de Bükreş Üniversitesi'nde felsefe dalında yüksek lisans yaptı. 1928-31 yıllarında Kalküta Üniversitesi'nde Sanskritçe ve Hint felsefesi okudu ve altı ay Himalayalar'daki Rişikeş aşram'ında yaşadı. 1933'te *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1933-39 yıllarında Bükreş'te Hint felsefesi ve din tarihi okuttu. 1945'te konuk profesör olarak École de Hautes Études'e gitti. 1951'de alanındaki en önemli eserlerden birisi olan *Şamanizm*'i yayımladı. 1956'da Chicago Üniversitesi'ne geçti. 1961'de *History of Religions* dergisini kurdu. 16 ciltlik *Encyclopedia of Religion*'un (1987) başeditörlüğünü yapmıştır. Eliade geleneksel ve çağdaş toplumlardaki dinsel deneyimi, *hiyerojeni*'ler diye isimlendirdiği görüngüleri incelemiş, dünyanın çeşitli dinlerindeki izini sürmüş ve çözümlemiştir. Eliade düşüncelerini, yazdığı roman ve güncelerde de ifade etmiştir. Bu tür eserlerinden de bazıları dilimize çevrilmiştir.

Baskıya hazırladığımız eserlerinden bazıları şunlardır: *Demirciler ve Simyacılar* (1956), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (3 cilt, 1976-83).

Mircea Eliade
Traité d'histoire des religions © Payot, 1949
Dinler Tarihine Giriş © Kabalıcı Yayınevi, 2000

Birinci Basım: Ocak 2003

Kapak Düzeni: Altuğ Güzey

Baskı: Yaylacık Matbaası

Mücellit: Yedigün Mücellithanesi

 **KABALCI YAYINEVİ**

Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05

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

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

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Eliade, Mircea

Dinler Tarihine Giriş

1. Din Tarihi

2. Antropoloji

3. Din Felsefesi

4. Mitoloji

ISBN 975-8240-80-3

ISBN 975-8240-84-6 (Takım)

MİRCEA ELİADE

DİNLER TARİHİNE

GİRİŞ

Çeviren: Lale Arslan

Yayıma Hazırlayan: Ergun Kocabıyık

Nina'nın anısına...

İÇİNDEKİLER

YAYIMA HAZIRLAYANIN NOTU, 9

KISALTMALAR, 11

GEORGES DUMÉZİL'İN ÖNSÖZÜ, 15

YAZARIN ÖNSÖZÜ, 22

I. BÖLÜM

YAKLAŞIMLAR: KUTSALIN MORFOLOJİSİ, 27

1. "Kutsal" ve "Kutsal Olmayan," 27 ◇ 2. Yöntemle İlgili Güçlükler, 30 ◇ 3. Hiyerofanilerin Çeşitliliği, 32 ◇ 4. Hiyerofanilerin Çokluğu, 35 ◇ 5. Hiyerofanilerin Diyalektiği, 37 ◇ 6. Tabu ve Kutsalın Çelişikliği, 39 ◇ 7. Mana, 43 ◇ 8. Hiyerofanilerin Yapısı, 47 ◇ 9. Hiyerofanilerin Yeniden Değer Kazanması, 49 ◇ 10. "İlkel" Din Görüngüsünün Karmaşıklığı, 54.

II. BÖLÜM

GÖK: GÖK TANRILARI GÖKLESEL SİMGELER VE AYINLER, 61

11. Kutsal Gök, 61 ◇ 12. Avustralya Gök Tanrıları, 63 ◇ 13. Andamanlılarda, Afrikalılarda Gök Tanrıları, 65 ◇ 14. "Deus Otiosus," 68 ◇ 15. Gök Tanrılarına Yardımcı Yeni İlahi "Biçimler," 71 ◇ 16. Kaynaşma ve Yerine Geçme, 73 ◇ 17. Göğün Yüce Varlıklarının Eskiliği, 75 ◇ 18. Kuzey Kutbu ve Orta Asya Halklarında Gök Tanrılar, 78 ◇ 19. Mezopotamya, 83 ◇ 20. Dyaus, Varuna, 85 ◇ 21. Varuna ve Egemenlik, 88 ◇ 22. İran'ın Gök Tanrıları, 91 ◇ 23. Uranos, 93 ◇ 24. Zeus, 95 ◇ 25. İupiter, Odin, Taranis vb, 97 ◇ 26. Fırtına Tanrıları, 98 ◇ 27. Dölleyiciler, 102 ◇ 28. Ulu Ana'nın Kocası, 107 ◇ 29. Yahve, 109 ◇ 30. Dölleyiciler Gök Tanrılarının Yerini Alıyor, 111 ◇ 31. Gök Simgeleri, 113 ◇ 32. Yükselme Mitleri, 116 ◇ 33. Yükselme Ayinleri, 118 ◇ 34. Yükselme Simgeleri, 120 ◇ 35. Sonuçlar, 122.

III. BÖLÜM

GÜNEŞ VE GÜNEŞ TAPIMLARI, 140

36. Güneş Hiyerofanileri ve Rasyonalizasyon, 140 ◇ 37. Yüce Varlıkların "Güneşle Özdeşleşmesi", 142 ◇ 38. Afrika, Endonezya, 144 ◇ 39. Mundalarda Gü-

neşle Özdeşleştirme, 145 ◇ 40. Güneş Tapımları, 147 ◇ 41. Güneşten Gelen Soy, 148 ◇ 42. Hiyerofant ve Psikopomp Güneş, 149 ◇ 43. Mısır Güneş Tapımları, 152 ◇ 44. Klasik Doğuda ve Akdeniz'de Güneş Tapımları, 155 ◇ 45. Hindistan: Güneşin Çelişikliği, 157 ◇ 46. Güneş Kahramanları, Ölüler ve Seçilmişler, 160.

IV. BÖLÜM

AY VE AYIN GİZEMİ, 167

47. Ay ve Zaman, 167 ◇ 48. Ay Epifanilerinin Birbiriyle Dayanışması, 169 ◇ 49. Ay ve Sular, 171 ◇ 50. Ay ve Bitkiler, 173 ◇ 51. Ay ve Bereket, 175 ◇ 52. Ay, Kadın ve Yılan, 178 ◇ 53. Ay Simgeleri, 180 ◇ 54. Ay ve Ölüm, 181 ◇ 55. Ay ve Erginleme, 184 ◇ 56. Ay "Oluşumunun" Simgeleri, 186 ◇ 57. Kozmobiyojoloji ve Mistik Fizyoloji, 187 ◇ 58. Ay ve Kader, 190 ◇ 59. Ayla İlgili Metafizikler, 191.

V. BÖLÜM

SULAR VE SU SİMGELERİ, 196

60. Sular ve Tohumlar, 196 ◇ 61. Suyla İlgili Kozmogoniler, 198 ◇ 62. *Hylogenie*'ler, 199 ◇ 63. "Hayat Suyu", 200 ◇ 64. Suyu Daldırma Simgeciliği, 201 ◇ 65. Vaftiz, 203 ◇ 66. Ölünün Susuzluğu, 204 ◇ 67. Mucize ve Kehanet Pınarları, 206 ◇ 68. Su Epifanileri ve Tanrıları, 208 ◇ 69. *Nympha*'lar, 210 ◇ 70. Poseidon, Aegir vb, 201 ◇ 71. Su Hayvanları ve Amblemleri, 212 ◇ 72. Tufan Simgesi, 215 ◇ 73. Sentez, 216.

VI. BÖLÜM

KUTSAL TAŞLAR: EPIFANİLER, İŞARETLER VE BİÇİMLER, 222

74. Kratofani Olarak Taş, 222 ◇ 75. Mezar Megalitleri, 223 ◇ 76. Bereket Taşları, 225 ◇ 77. "Kayma", 227 ◇ 78. Delik Taşlar: "Gök Gürültüsü Taşları", 230 ◇ 79. Göktaşları ve *Beytel*'ler, 231 ◇ 80. Taş Epifanileri ve Simgeciliği, 233 ◇ 81. Kutsal Taş, Omphalos, Dünyanın Merkezi, 235 ◇ 82. İşaretler ve Biçimler, 237.

VII. BÖLÜM

TOPRAK, KADIN VE DOĞURGANLIK, 243

83. Yeryüzü Ana, 243 ◇ 84. İlksel Çift: Gök ve Yer Çifti, 244 ◇ 85. Yer Hiyerofanilerinin Yapısı, 245 ◇ 86. Yeraltının Analığı, 248 ◇ 87. İnsanın Topraktan Çıkışı, 250 ◇ 88. Yeniden Doğum, 252 ◇ 89. *Homo-Humus*, 255 ◇ 90. Kozmo-

biyolojik Dayanışma, 256 ◇ 91. Tarla ve Kadın, 257 ◇ 92. Kadın ve Tarım, 258 ◇ 93. Kadın ve Tarla, 260 ◇ 94. Sentez, 262.

VIII. BÖLÜM

BITKİLER: YENİLENME AYINLARI VE SİMGELERİ, 267

95. Bir Sınıflandırma Denemesi, 267 ◇ 96. Kutsal Ağaç, 269 ◇ 97. Mikrokozmos Olarak Ağaç, 271 ◇ 98. Tanrının Ağaçta İkameti, 272 ◇ 99. Kozmik Ağaç, 274 ◇ 100. Baş Aşağı Çevrilmiş Ağaç, 275 ◇ 101. Yggdrasil, 276 ◇ 102. Bitki Epifanileri, 278 ◇ 103. Ulu Tanrıçalar ve Bitkiler, 280 ◇ 104. İkonografik Simgecilik, 282 ◇ 105. Ulu Tanrıça-Hayat Ağacı, 283 ◇ 106. Bilgi Ağacı, 286 ◇ 107. Hayat Ağacı'nın Bekçileri, 287 ◇ 108. Canavarlar ve Griffonlar, 288 ◇ 109. Ağaç ve Haç, 290 ◇ 110. Gençleşme ve Ölümsüzlük, 292 ◇ 111. Şifalı Otların Arketipi, 293 ◇ 112. Axis Mundi Olarak Ağaç, 296 ◇ 113. İnsanın Bitkiden Türemesi Miti, 297 ◇ 114. Bitkilere Dönüşme, 300 ◇ 115. İnsan ve Bitki İlişkileri, 301 ◇ 116. Hayatı Yenileyen Ağaç, 303 ◇ 117. Ağaçların Evliliği, 304 ◇ 118. Mayıs Ağacı, 305 ◇ 119. "Kral" ve "Kraliçe", 308 ◇ 120. Cinsellik ve Bitkiler, 309 ◇ 121. Bitkileri Temsil Eden Tasvirler, 310 ◇ 122. Ritüel Yanışmalar, 313 ◇ 123. Kozmik Simgecilik, 315 ◇ 124. Sentez, 317.

IX. BÖLÜM

TARIM VE BEREKET TAPIMLARI, 324

125. Tarım Ayinleri, 324 ◇ 126. Kadın, Cinsellik, Tarım, 325 ◇ 127. Tarımsal Sungular, 326 ◇ 128. Hasadın "Gücü", 327 ◇ 129. Mitolojik Kişileştirmeler, 329 ◇ 130. İnsan Kurban Etme, 332 ◇ 131. Aztekler ve Kondlarda İnsan Kurbanı, 334 ◇ 132. Kurban ve Yeniden Doğum, 336 ◇ 133. Hasat Sonu Ritüelleri, 338 ◇ 134. Ölüler ve Tohumlar, 339 ◇ 135. Tarım ve Cenaze Tanrıları, 341 ◇ 136. Cinsel Yaşam ve Tarlaların Bereketi, 343 ◇ 137. Orjinin Dinsel İşlevi, 345 ◇ 138. Orji ve Yeniden Bütünleşme, 347 ◇ 139. Tarımsal Mistisizm ve Kurtuluş, 348.

X. BÖLÜM

KUTSAL MEKÂNLAR:

TAPINAK, SARAY, "DÜNYANIN MERKEZİ," 355

140. Hiyerofaniler ve Yineleme, 355 ◇ 141. Mekânın Kutsanması, 357 ◇ 142. Kutsal Mekânın "İnşası", 359 ◇ 143. "Dünyanın Merkezi", 361 ◇ 144. Kozmik Örüntüler ve İnşa Ayinleri, 365 ◇ 145. "Merkez" Simgeciliği, 366 ◇ 146. "Cennet Özlemi", 368.

XI. BÖLÜM

KUTSAL ZAMAN VE EBEDİ YENİLENME MITİ, 373

147. Zamanın Çeşitliliği, 373 ◇ 148. Hiyerofanik Zamanın Bitişikliği ve Birliği, 375 ◇ 149. Dönemsel Tekerrür-Ebedi Şimdiki Zaman, 377 ◇ 150. Mitsel Zamanının Yeniden Başlatılması, 378 ◇ 151. Dönemsel Olmayan Tekerrürler, 380 ◇ 152. Zamanın Yenilenmesi, 381 ◇ 153. Yaratılışın Yıllık Tekrarı, 383 ◇ 154. Yaratılışın Belirli Olaylara Bağlı Olarak Tekrarlanması, 386 ◇ 155. Mutlak Yenilenme, 388.

XII. BÖLÜM

MITLERİN MORFOLOJİSİ VE İŞLEVİ, 392

156. Kozmogoni Mitleri–Örnek Mitler, 392 ◇ 157. Kozmogonik Yumurta, 395 ◇ 158. Mitlerin Ortaya Koydukları, 398 ◇ 159. *Coincidentia Oppositorum*-Mitsel Örüntü, 400 ◇ 160. Tanrısal Erdişi Mit, 401 ◇ 161. Erdişi İnsan Mit, 403 ◇ 162. Yenileme, İnşa, Erginleme Mitleri vb, 405 ◇ 163. Mitin Yapısı: Varuna ve Vrtra, 407 ◇ 164. “Örnek Tarih” Olarak Mit, 409 ◇ 165. Mitlerin Bozulması, 410.

XIII. BÖLÜM

SİMGELERİN YAPISI, 416

166. Simgesel Taşlar, 416 ◇ 167. Simgelerin Önemlerini Yitirmeleri, 419 ◇ 168. Çocuksulaştırma, 421 ◇ 169. Simgeler ve Hiyerofaniler, 423 ◇ 170. Simgelerin Tutarlılığı, 425 ◇ 171. Simgelerin İşlevleri, 428 ◇ 172. Simgelerin Mantığı, 429.

SONUÇ, 435

DİZİN, 401

YAYIMA HAZIRLAYANIN NOTU

Eliade'nin 1949'da basılan *Traité d'histoire des religions* isimli bu eserinin Türkçe çevirisini yayıma hazırlarken, metni, Rosemary Sheed'in *Patterns in Comparative Religion* ismiyle İngilizceye yaptığı çeviriyle de karşılaştırdık. Özellikle dipnotların ve bölüm sonlarındaki kaynakçaların yazımı gibi biçimsel konularda İngilizce çevirinin 1996'daki Nebraska Üniversitesi baskısını (ilk baskısı 1958'de yapılmıştı) esas aldık. Örneğin dipnotların büyük bir kısmı Fransızca baskısında metnin arasında parantez içinde verilmişti ve bu, okumayı zorlaştırıyordu. Ayrıca Fransızca baskısından farklı olarak eser isimlerini kısaltarak değil, tam künyesiyle verdik. Yine İngilizce baskıda olduğu gibi, Eliade'nin Fransızca baskılarını referans gösterdiği, oysa asılları İngilizce olan eserlerin büyük bir kısmının orijinal dilindeki isim ve sayfa numaralarını esas aldık.

Dinler Tarihine Giriş, bugüne değin Türçede din tarihi alanında yayımlanmış en kapsamlı eserdir. Aynı yazarın üç ciltlik *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*'nin de yayımlanmasıyla, Eliade'nin bu alandaki içerik açısından en zengin eserleri dilimize kazandırılmış olacaktır. Eliade'nin kitapta kullandığı "ikinci ciltte" veya "sonraki ciltte" ifadeleri *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*'ne işaret etmektedir. Ancak din tarihi alanının görece bakirliğinden dolayı okuyucu için bazı terminolojik zorluklar da yok değildir. Üstelik Türçedeki başvuru kaynakları da ihtiyacı tam olarak karşılayamamaktadır. Durum böyle olunca, metinde geçen bazı terimlere açıklama getirmek kaçınılmaz oldu. Bu tür terimlerin açıklamalarını hazırlarken ağırlıklı olarak şu eserlerden faydalandık: *The Oxford Dictionary of World Religions*, John Bowker (ed.), Oxford University Press, 1997; *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*, Massachusetts, 1999; Lesley Adkins ve Roy A. Adkins, *Dictionary of Roman Religion*, New York, 1996; Jeremy Black ve Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, Londra, 1992. Latince deyimlerin açıklaması için İngilizce-Türkçe sözlükler dışında C. O. Sylvester Mawson'un *Dictionary of Foreign Terms*'ünden faydalandık. Yazarın Latincesiyle bıraktığı alıntuların çevirisi ise Prof. Çiğdem Dürüşken tarafından yapılmıştır, yardımlarından dolayı kendisine teşekkür borçluyuz. Kitapta Dante'nin *İlahi Komedyası*'sından yapılan alıntuların Türkçesi Rekin Teksoy çevirisinden verilmiştir. Federigo Frezzi'den alıntılanmış iki dizinin çevirisini ise Tüzin Kocabıyık yapmıştır.

Sanskritçe isim ve kelimelerin Fransızca ve İngilizcedeki çevriyazıları farklıydı. Biz de genel olarak okunuşları esas alan bir yol izledik. Örneğin "ş" harfini "ş" ile

karşıladık, “s” harfini ise “ş” olarak telaffuz edilmesine karşın diğeriyle karışmasını diye “s” olarak bıraktık; ancak bunun tek istisnası Şiva'nın yazımıdır. Dilimize Şiva biçimiyle yerleştiğini düşündüğümüz için orijinal yazımına uymadık. Bunun dışında “h”, “r” gibi harflerin aksanlarını ihmal edip aksansız olarak “h”, “r” vb şekilde yazdık.

Yazarın kullandığı köşeli parantezle karışmaması için, yayıma hazırlayanın metin içindeki açıklamaları {} parantezinde verilmiştir.

KISALTMALAR

AOA	<i>Acta Orientalia</i>
AA	<i>American Anthropologist</i>
AJSL	<i>American Journal of the Semitic Languages and Literatures</i>
AASF	<i>Annales Academicæ Scientiarum Fennicæ</i>
AS	<i>Année sociologique</i>
APS	<i>Anthropos</i>
AOR	<i>Das alte Orient</i>
AFRP	<i>Archiv für Religionspsychologie</i>
AFRW	<i>Archiv für Religionswissenschaft</i>
AFV	<i>Archiven für Völkerkunde</i>
AOI	<i>Archiv Orientalní</i>
AI	<i>Ars Islamica</i>
AB	<i>Art Bulletin</i>
ASA	<i>Asiatica</i>
AV	<i>Atharva Veda</i>
BMB	<i>Bernice P. Bishop Museum Bulletin</i>
BSFP	<i>Bulletin de la société française de philosophie</i>
BMAS	<i>Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm</i>
BSOAS	<i>Bulletin of the School of Oriental Studies</i>
CIG	<i>Corpus Inscriptionum Græcarum</i>
DF	<i>Deutsche Forschungen</i>
EJ	<i>Eranos Jahrbuch</i>
ES	<i>Ethnos</i>
EA	<i>Etudes asiatiques</i>
FRE	<i>Folklore</i>
FFC	<i>Folklore Fellowship Communications</i>
GBA	<i>Gazette des beaux-arts</i>
GRM	<i>Germanisch-Romanische Monatsschrift</i>
GBS	<i>Globus</i>
GLA	<i>Glotta</i>
HJAS	<i>Harvard Journal of Asiatic Studies</i>

HE	Hermes
IHQ	Indian Historical Quarterly
IGF	Indogermanische Forschungen
IAFE	Internationales Archiv für Ethnologie
JDAI	Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts
JKDAI	Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archäologischen Instituts
JA	Journal asiatique
JSA	Journal de la société des africanistes
JAF	Journal of American Folklore
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JASS	Journal of the American Society for Semitic Languages
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JISOA	Journal of the Indian Society of Oriental Art
JPS	Journal of the Polynesian Society
JRAI	Journal of the Royal Anthropological Institute
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
MN	Man
MA	Mana
MB	Mannus-Bibliothek
MAGW	Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien
MIOG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichts- forschungen
ME	Mnemosyne
MO	Le Monde oriental
NV	Nova et Vetera
OA	Oceania
ORA	Orientalia
OZK	Osterreichische Zeitschrift für Pflege religiöser Kunst
PL	Patrologia Latina
PS	Philologus
PHE	Préhistoire
RAN	Revue anthropologique
RAR	Revue archéologique
RC	Revue celtique

REG.....	Revue des études grecques
RES.....	Revue des études slaves
RETP.....	Revue d'ethnographie et des traditions populaires
RHA.....	Revue de histoire ancienne
RV.....	Rig Veda
RHR.....	Revue d'histoire des religions
RSR.....	Revue des sciences religieuses
RH.....	Revue hispanique
RIASA.....	Rivista del reale istituto d'archeologia e storia dell' arte
RSO.....	Rivista di studi orientali
SA.....	Studia Ægyptica
SO.....	Studia Orientalia
SMSR.....	Studi e materiali di storia delle religioni
TAAP.....	Transactions of the American Association of Philosophy
TP.....	T'oung Pao
WBKL.....	Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik
WZKM.....	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
WS.....	Wörter und Sachen
ZCZ.....	Zalmoxis (Cahiers de Zalmoxis)
ZDMG.....	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZFE.....	Zeitschrift für Ethnologie
ZNW.....	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
ZFS.....	Zeitschrift für Sozialwissenschaft
ZVS.....	Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft

GEORGES DUMÉZİL'İN ÖNSÖZÜ



Günümüzde bilimlerin ancak hızla yaşlandığından söz edilebilir; çünkü bilimlerin ölmek gibi bir üstünlüğü vardır. Ama öyle çabuk yüz değiştirirler ki! Din bilimi de gezegenler ya da sayılar bilimi gibidir.

Elli yıldır, belki de daha az bir süredir dinsel görüngüleri tek bir ortak ögeye indirgeyip, güney denizlerinde günah adı verilen ortak bir kavram içinde kaynaştırarak her şeyin açıklanabileceği düşünüldü: En ilkelerinden en uygar olanlarına kadar dinler, yalnızca *mana*'nın değişik uygulamalarından ibaret oldular; *mana* belirli bir çerçevesi olmayan ama her tür çerçeveye oturmaya hazır, tanımlanamayan fakat söyleme aktarılamaması nedeniyle tam da bu yetersizlikle nitelenen, dinden söz edilen her yerde varlığını hissettiren *sacer* ve *numen*, *hagnos* ve *thambos*, *brahman*, *tao* gibi değerli sözcüklerin, hatta Hıristiyanlıktaki "Lütuf"un türetildiği ya da değişik biçimlerinin oluşturulduğu, her yere yayılmış gizemli bir güçtür. Pek çok araştırmacı haklı olarak bu dağınıklığa bir bütünlük vermeye adanmıştır kendini. Ama kısa sürede bu amacın kendilerine pek de bir şey kazandırmadığının farkına varmışlardır: Seyyahlar ve kaşifler, karşılaştıkları dinsel olgulara özel nitelikler atfetmelerine neden olan her şeyi tuhaf bir adla adlandırmışlardır. Bugün bize en çarpıcı görünen nokta, incelemeyen kastedilenin artık her yerde karşımıza çıkan, ama ancak hakkında bir şey söylemediğimiz zaman aynı olan dağınık, karmaşık güç değildir; aksine tüm dinlerin temelinde bulunan, söylemsel ya da simgesel olarak tüm teolojilerde, tüm mitolojilerde ve liturjilerde* tanımlanan *yapılar*, *mekanizmalar*, *denge-lerdir*. Dinin, kendini oluşturan öğelerin kalıntularından farklı bir sistem olduğu düşüncesine ulaşıldı ya da başka bir ifadeyle geri dönüldü; din, eklemli bir düşünce, bir dünya görüşüdür. Kısacası, bugün araştırmaların izlediği *mana* değil *logos*'tur.

Elli yıldır belki de elli yıldan daha az bir süredir İngiliz antropologlar ya da Fransız toplumbilimciler kendi köşelerinde ısrarla şu iki zorlu soruya cevap aramaktadırlar: dinsel olguların kökeni ve dinsel biçimlerin soy kütüğü nedir? Ulu Tanrı ve totemler çevresinde sayısız tartışma gerçekleşti. Pek çok ekol tarafından din yaşamının temel biçimlerinin son tanıkları olarak gösterilen Avustralyalılara karşı Pigmeler öne sürüldü: Avustralyalıların geçmişi kısmen paleolitik çağa daya-

* Liturji: Çeşitli dinlerdeki düzenli ayin ve ibadetler -yn.

nyorsa Pigmelerin geçmişi daha eskilere dayanıyor olamaz mı; çünkü hâlâ embriyon koşullarından tam olarak kurtulabilmiş değiller? Tanrı düşüncesinin kökeni üzerine tartışıldı: Ruh düşüncesinden bağımsız bir düşünce miydi bu? Yoksa tanrı düşüncesi, ruh düşüncesinden mi doğdu? Ölüler tapımı doğa güçleri tapımından önce miydi? Ciddi oldukları kadar boş sorulardır bunlar. Genelde çok ateşli olan bu boş tartışmalar pek çok kitabın esin kaynağı, hatta gözlemlerin ve incelemelerin nedeni olmuştur. Ama bir sonuca varılamamıştır. Bugün araştırmacılar kendilerini bunlardan kurtarıyorlar. Din bilimi, önce öteki bilimlerin daha sonra dil biliminin yaptığı kısa bir sürede yapıp köken sorusunu felsefecilere bıraktı. Ayrıca geçmişteki din biçimlerine *a posteriori* bir evrim-tipi, zorunlu bir gelişim süreci atfetmekten de vazgeçti. İster XX. yüzyılda ister altı bin yıl öncesinde olalım, insanlık tarihinin hiçbir döneminde asla çok gerilere gidemiyoruz; yüzyıllara uzanan gelişmelerin ve rastlantıların sonuçlarından daha ötesine hiçbir zaman ulaşamadık; ister Polinezyalı, Hint-Avrupalı, Sami isterse Çinli olsun, tanrı figürlerine varış noktasında benzerlikleri olduğu saptansa bile halkların dinsel kavramlarına çok farklı ve çeşitli yollardan ulaşılabilmiştir.

Sonuç olarak genel eğilim, dünyada uygulanan ya da uygulanmış olan din sistemlerini kendi özgünlükleri, karmaşıklıkları içinde “duyumsamak” ve –Henri Hubert’in deyişiyle– kaydetmektir. Ama bu eğilim kendini nasıl ifade edecektir? Hangi tür incelemeleri gerektirmektedir?

Öncelikle, giderek geliştirilen betimlemeler. Etnograflar ya da tarihçiler, duruma göre, her alan ve her dönem için her türden gözlemi ya da belgeyi bir araya getirmektedirler ve bu dökümün bütünlüğünü ve temel niteliğini belirlemeye çalışmaktadırlar. Daha doğrusu bu çaba, şu ya da bu yoğunlukta ve genel olarak oldukça iyi biçimde her dönemde gösterilmiştir.

İkinci olarak, köken ve soy kütüğü ile ilgili sorular, mutlak bir biçimde terk edilseler de coğrafi ve tarihsel açıdan sınırlandırılmış her betimleme için, daha alçakgönüllü ve sağlıklı bir biçimde yeniden sorulmaktadır. Din konusunda, dil konusunda olduğu gibi her *durum, daha önceki* bir durumdan yola çıkılarak, *dış* etkilerin müdahalesiyle ya da müdahalesi olmayan bir *evrimle* açıklanmaktadır. Bu noktada pek çok araştırma alanı ve pek çok yöntem ortaya çıkmıştır:

1. Uzun ya da kısa süredir bir edebiyatı ya da en azından yazılı belgeleri olan toplumlar için din tarihi incelemesi, uygarlık tarihinin ya da genel tarihin özel bir durumundan başka bir şey değildir; eleştiride de oluşum aşamasında başka yöntemlere ve işlemlere başvurmaz. Budizm, Hıristiyanlık, Maniheizm, İslamiyet gibi “bü-

yük dinler,” bu duruma en iyi örneklerdir; çünkü bizi bilgilendiren edebiyatlar, evrimlerinin ilk dönemlerine kadar uzanmaktadır. Biraz eski tüm dinler, gelişmelerinin belli bir noktasında ve geçerli ilk biçimlerin yorumlanmasında başarılı olunması koşuluyla daha az ölçüde de olsa aynı yöntemleri ortaya koyarlar.

2. Ama bu öncül koşulu yerine getirmek zordur ve aynı güçlük oldukça geç dönemde ortaya çıkan ve kısa bir süre önce incelenen dinler için de geçerlidir: Farklı nedenlerden ötürü Strehlow'un okuyucusu da Vedalar'ın okuyucusu da çok fazla geriye bakamaz; her ikisi de belli bir dinsel literatürle karşı karşıya olmalarına rağmen her tür tarihsel açıklamadan, yani önceki zamanlara ilişkin açıklamadan yoksun oldukları için oldukça karmaşık bir yapıyla yüz yüze bulurlar kendilerini. Oysa XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar kaşiflerin ortaya koyduğu tüm egzotik dinlerin genel hali budur; bu, Roma ve Yunan dinleri dahil Avrupa'nın kitaplı dinleri dışındaki dinlerin durumudur. Çin'in, eski Yahudi halkların dinlerinin durumudur. Bu alanda ve bu noktada din bilimi pek çok görev üstlenir:

a) Öncelikle bir temizleme işlemi gerekir: Augias'ın ahırları* tıka basa dolmuş durumdadır. Önceki kuşaklar bize, mantıklı ya da tuhaf, ama genelde fırlatılıp atılacak bir sürü açıklama bırakmışlardır. Özel bir alanda çalışan her tarihçi, yüzyıllar öncesine uzanırken önce alacakaranlıkla sonra da karanlıkla karşılaştığı her defasında, pek fazla çaba göstermeden ilk belgeleri *ex nihilo*[♠] mutlak bir başlangıç varsayımına kadar götüren kısa bir tarihöncesi kurgulama eğilimindedir. Latince uzmanları Roma dininin ortaya çıkışını, tarihsel koşullar el verdiğinde ancak birkaç tanesi kişileştirilmiş tanrılar olarak belirlenebilecek muğlak *numina*'lara (*mana* merkezleri) dayandırmaya çalışmışlardır. Pek çok Hindubilimci, Max Müller'in mucizelerinden kurtulmakta hâlâ zorlanmaktadır ve Veda ozanlarının ilkel insanın büyük doğa olayları karşısındaki doğal tepkilerini ifade ettiklerini söylemektedir; kimi tarihçiler de ilahilerde mutlak sözcük ve biçem oyunları görmeye çalışmaktadır; bu da *ex nihilo* yaratılışın bir biçimidir. Bütün bu varsayımlar yapay varsayımlardır; bunu kabul etmek ve ona göre davranmak gerekir.

b) Başka bir olumlu görev de kıyaslamalara başvurarak nesnel bir biçimde tarihi uzatmak ve böylece tarihöncesinden birkaç yüzyıl kazanmaktır. Aruntaların totemle-

* Augias veya Augeias: Elis kralı. Herakles efsanesinde önemli bir rol oynar. Augias'ın büyük sürüleri varmış ama ahırlarını temizlemediği için hayvanlar barınamaz olmuş. Herakles, Alpheios ve Peneus ırmaklarının yataklarını değiştirip sularını ahırların içinden akıtarak gübrelerinden temizlemiş –yn.

♠ Hiçten, yoktan –yn.

rini öteki Avustralya yerlilerinin uyguladıklarından farklı, ama birbirlerine benzer biçimlerle kıyaslayarak kadim bir durumdan (ilkel değil, kadim bir durumdan), ortak bir durumdan yola çıkılarak belli bir evrim yönü tanımlanabilir: Gerek yerli topluluklarla gerek yüzyıllar süren etkileşimlerle oluşan topluluklarla Avustralyalılar gerçek bir “kültürel çevre” oluşturmuşlardır ve elinde köken olarak birbirine akraba ya da alıntılar yoluyla yakınlaşmış bir dizi dil olan dilbilimci, geçmişleri hakkında kesin ve doğru veriler çıkarsamaya olanak verecek kıyaslama yöntemlerini, onların dinlerine ve uygarlıklarına *mutadis mutandis*⁹ uygulayabilmektedir. Polinezya, Kara Afrika'nın ve Amerika'nın çeşitli bölgeleri bu yöntemin kullanılmasına elverişli bölgelerdir.

Hatta tarihlerinin başından beri, kendilerini birbirlerine yakın hissetmemiş, ama dilleriyle ilgili araştırmaların ortaya çıkardığı kadarıyla bugün tarihöncesi çağlarda dağılmış ortak bir kaynaktan geldiklerini bildiğimiz çeşitli halklarda saptadığımız en eski din biçimlerini birbirleriyle kıyaslayarak bu tarihöncesi halkın dini hakkında çıkarsamalar da bulunulabilir ve sonuç olarak, çeşitli nedenlere dayandırılarak oluşturulan bu sabit noktadan hareketle, bu halktan türeyen halkları, tarihteki eşiklerine, dinlerinin ilk oluşumlarına kadar götüren çeşitli evrimler hakkında saptamalar yapılabilir. Sami halkları için de Hint-Avrupa halkları için de söz konusu olan budur; bunların *tempore incognita*'larından* bir ya da iki bin yıl kazanabiliriz böylece. Taylor'un ya da Durkheim'in tutkularını düşününce bu oldukça küçük bir kazançtır; ama sonunda düşüncenin doğal tarihini oluşturmadaki büyük katkısı düşünülünce azımsanacak bir kazanç da değildir.

3. Üçüncü tür araştırma yöntemi de diğerleriyle örtüşür. Betimleyici dilbilimin, tarihsel dilbilimin (tüm çeşitliliğiyle her dil ailesini karşılaştıran dilbilimin) yanı sıra genel dilbilime de bir yer ayrılabilir; hatta çok çeşitli yapılarda ve evrimlerde kıyaslanabilecek olanı her yerde karşımıza çıkan ritüelle ilgili ya da kavramsal işlevleri herhangi bir insana dayatılan temsilleri, bir arada var olduklarında birbirini etkileyen birbirine tepki veren temsilleri, geçmişteki hatalara düşmeden –köken açısından değil türler açısından– kıyaslamak gerekebilir. Değişenleri ve durağan kalanları belirlemek için mitsel sistemi, mit ile dinin farklı yönlerinin ilişkisini, mitsin, masalın, tarihin, felsefenin, sanatın ve düşün birbirleriyle iletişimini belirlemek gereklidir. Yapılan bütün “sentez gözlemlerini” –sonsuz sayıdadırlar– yerli ye-

⁹ Gerekli olan değişiklikler yapıldıktan sonra –yn.

* *Tempore incognita*: Bilinen zamandan önceki zamanlar –yn.

rine oturtmak ve her defasında genel olarak belirli bir soruna ve elbette bir sonuca da götürmeyecek, tüm sözlükler gibi geçici ve tamamlanmamış bir döküm oluşturacak ama daha önceden tanımlanmış kıyaslamalı ya da çözümleyici tarihsel incelemelere dalan araştırmacıların işini kolaylaştıracak, bunları aydınlatacak ve bunlara esin kaynağı olacak bir döküm hazırlamak gereklidir. Bu girişimler önemli bir kütüphane oluşturdular bile; çünkü ateşli kuramlar sürekli dikkatleri çekerken ikinci planda kalan bu girişimler, uzun süredir birbiri ardına önemli çalışmalar gerçekleştirilmektedir. W. Manhardt ve J. G. Frazer'in "tarımsal" olguları derlemeleri, rastgele sayarsak sunak, tapınak, kurban, eşik, dans, kan ahdi, ağaç, yükseklikler ya da su tapımı, kem göz, kozmogoni, mit tasavvurlarının ögesi olarak çeşitli hayvanlar, sayı mistisizmi, cinsel eylemler ve daha pek çok konu üzerine hiçbir ekole dahil olmayan yazarların hazırladığı monografiler bu tür kaynaklardır. Kuşkusuz ciddi temellerinden daha dikkat çekici olan bir yığın atık var elimizde: Bu araştırmalar genelde iyi hazırlanmamış ya da çok aceleci ya da çok da bilinçli olmayan yazarların elinden çıkmıştır ve etiketi ne olursa olsun "toplumbilimsel" ya da başka türden bir şarlatanlığın ahkâm kestiği, kolaylıkla atıp tuttuğu alan da işte bu alandır. Bunun çok da önemi yoktur: İyi tohumla kötü tohumu ayırmak ve öğrencilerini uyarmak "din tarihi" profesörünün işidir.

Din bilimini ayıran üç bölüm, üç görüş budur. Bu üç görüşün bir gün tartışılmaz bir bilginin güvenli çerçevesi içinde uyumlu bir sentezle birleşeceklerini umabiliriz. Ama büyük olasılıkla torunlarımızın torunları bile belki bu mutlu günü göremeyeceklerdir. Uzun bir süre, herkes kendi şantiyesinde kendi köşesinde çalışmaya devam edecek, özel alan tarihçileri her iki türden karşılaştırmacılar (soy kütüğü uzmanları, tipolojistler) gibi genelde birbirlerini bilmezden gelecek, kimi zaman tartışacak, kimi zaman da birbirlerinin önünü keseceklerdir. Ama her bilim, yüzyıllık olması gereken bir "plana" uymak yerine zaten böyle gelişiyor mu?

Bir noktaya daha parmak basalım. Mircea Eliade'nin yayımladığı bu inceleme ne işe yarayacak? Bükreş Üniversitesi'nde din tarihi profesörü olan yazarımız, herkesin kendini üstün gördüğü bu zor inceleme konularına bir "giriş dersi" vermenin gereğini hissetmiştir. Yedi yıl süren bu dersler, sonunda bir kitaba dönüşmüştür. *Yoga'sını*, din tarihiyle ilgili Rumence bir dergi olan *Zalmoxis*'in üç güzel cildini, *Revue de l'Histoire des Religions*'da yayımlanan ve Şamanizm sorunlarına getirdiği bakış açısıyla büyüklüğünü gösteren makalesini düşünüyorum da engin bir kaynakçaya ve Hindubilimde değerli bir donanımına sahip, tutkulu ve çalışkan bu bilim adamı alanında çok şey yaptı bile.

Başlıklara bakıp su, gök ve güneş tapımlarını görünce bazıları Max Müller'i düşünecektir; bu çağrışım onlar için yararlıdır; kitapta ilerledikçe doğalcılığın aşırılıklarına karşı abartılı bir tepki ortaya koyduktan sonra din bilimin, mitsel düşüncenin en temel hammaddesini oluşturan temsillerin önemini bugün nasıl kabul ettiğini görecektir. Amâ aynı zamanda tamamen farklı bir yoruma da tanık olacaklardır: Eliade'nin dediği gibi bu hiyerofaniler^φ derin bir söylemin görünen kısmından başka bir şey değildir ve kutsalın morfolojisi, doğanın yalnızca bir destek görevi gördüğü kutsalın diyalektiğini simgesel olarak açıklar. Bu, en sıradan dinleri incelediğinizde ortaya çıkan ve sonuç olarak bir açıklama ve birleştirme çabasının, sözcüğün tüm anlamlarıyla kuramlaştırma çabasının bir ürünü olan "felsefecilerden önce gelen bir felsefedir": Elinizde tuttuğunuz kitap bu tutarlılığı, bu inceliği ve (Avrupa da dahil olmak üzere) bir kıtadan ötekine uzanan türdeşliği –olgular labirentinde kaybolmuş yeni başlayanların çok sık yakalandıkları baş dönmesini azaltan, ama çok da abartılmaması gereken türdeşliği– sunmaktadır.

Elbette Mircea Eliade, bu tür sentezlerin, etkili oldukları için geçerli olan ama sık sık öznel, geçici en azından yetkinleştirilebilir bazı önermeler ve bakış açıları gerektirdiklerini herkesten daha iyi bilir. Bununla birlikte bu donanım, kitabın en ilgi çekici yönlerinden biridir: Mit düşüncesinin yapısı ve işleyişi üzerine, yazarıma özgü "arketip" ve "yineleme" kavramları üzerine açık ve aydınlatıcı düşünceler bulacaksınız, bu düşüncelere uzun bir ömürden çok (bunun bir önemi yoktur) zengin, devingen ve üretken bir ömür diliyoruz.

Bu kitabın, Fransa'da, Paris'te özel bir hizmeti de olacaktır; çünkü her ne kadar Hıristiyanlık, Budizm ve genel olarak din alanında oldukça fazla sayıda seçkin tarihçimiz olsa da, genel ve kıyaslamalı incelemelere girişen çok az sayıda araştırmacı (özgün araştırmacıları kastediyorum) vardır. Bunun nedeni bu tür incelemelerin hem oldukça güç bir hazırlık dönemi gerektirmesi, hem de kimileri çok resmi makamlardan bazı amatörlerin bu araştırmaların değerini düşürmeleridir. Oysa bu çalışmalar azımsanmayacak öneme sahip, gelecek vaat eden çalışmalardır. Oysa Sorbonne Üniversitesi her yıl seçmeli bir "din tarihi sertifikası" vermektedir; ama oldukça eğlendirici bir çelişkinin eseri olarak bu konuda eğitim programı yoktur. Bu

^φ Hiyerofani (*hierophany*): Yun. *hieros*, 'kutsal' + *phainein* 'göstermek'. İlahinin veya kutsalın, özellikle kutsal bir yerde, nesnede veya durumda tezahür etmesi, belirmesi, ilahi tecelli. Bu terim genellikle Eski Yunan'da, Ortadoğu'da ve özellikle Kitabı Mukaddes kaynaklı metinlerde Tann'nın/tannların görünmesini ifade etmek için kullanılmıştır –yn.

sertifika, uygulamada oldukça katı ve kesin dil bilgisi sınamalarına indirgenmiş durumdadır; geri kalan konuda, yani “din bilim” alanında oldukça zayıftır ve ne yazık ki İngilizce, Fransızca ve Almancanın yanı sıra yalnızca Yunanca ve Latince bilen J. G. Frazer'in, “uygar olmayan halkların dinleri” seçmeli programına başvurmuş olsa kabul edileceğinden bile emin değilim. Ne yazık...

Georges Dumézil

YAZARIN ÖNSÖZÜ



Modern bilim XIX. yüzyıldaki bazı yanlış anlamalarla saygınlığını ciddi olarak yitiren bir ilke ortaya atmıştır: görüngüyü yaratan ölçektir. “Bir fili yalnızca mikroskopla inceleyen doğalcı, bu hayvanı yeterince tanıdığını iddia edebilir mi?” diye soran Henri Poincaré'nin sözleri az alaycı değildir. “Mikroskop bütün çokhücreli organizmalarda ortak olan bir yapıyı ve mekanizmayı, hücrelerin yapısını ve mekanizmasını ortaya koyar. Fil, kuşkusuz çokhücreli bir organizmadır. Ama yalnızca bu mudur? Mikroskobik ölçekte emin olunamaz. Fili en azından zoolojinin bir görüngüsü olarak ele alan insani görme yetisi ölçeğinde, cevaplar daha da tereddütlüdür. Aynı biçimde, dinsel bir görüngü ancak kendi kipliği^ψ içinde ele alındığı ölçüde, yani dinsel ölçekte ele alındığı sürece olduğu gibi ortaya konulabilir. Bu görüngüyü fizyolojiyle, psikolojiyle, toplumbilimle, ekonomiyle, dilbilimle, sanatla vs ile sınırlandırmak istemek ona ihanet etmektir. Bu, görüngünün indirgenemez ve özgün olan niteliğini, yani kutsal niteliğini göz ardı etmek demektir. Görüngülerin tamamen ve yalnızca dinsel olamayacağı gibi hiç kuşkusuz “katıksız” bir dinsel görüngü de yoktur. Din, insanla ilintili bir olgu olduğu için toplumsal, dilsel ve ekonomik bir olgudur; çünkü insan dilden ve toplumsal yaşamdan ayrı düşünülemez. Ama son tahlilde insanı tanımlayan temel işlevlerden biriyle dini açıklamaya çalışmak boş bir çabadır. Bu, *Madame Bovary*'yi edebi eser açısından işlevsiz ve sonuçsuz bir dizi toplumsal, ekonomik, siyasal olguya dayanarak açıklamaya çalışmak kadar boş bir çabadır.

Konumuz içinde kalırsak, dinsel bir görüngünün farklı bakış açılarıyla değerlendirilemeyeceği gibi kesin bir yargıda bulunmaya niyetimiz yok; ama bu görüngüyü indirgenemez ve özgün niteliğiyle kendi içinde ele almanın da önemli olduğunu belirtmek istiyoruz. Bu kolay bir görev değildir; çünkü söz konusu olan dinsel görüngüyü tanımlamak olmasa bile, bunun çerçevesini çizmek ve zihnin diğer araçları içindeki konumunu belirlemektir. Roger Caillois'in *l'homme et le sacré* adlı önemli yapıtının başında söylediği gibi: “Kutsal hakkında genel olarak söylenebilecek tek şey bu terimin tanımında saklıdır: kutsal olmayanın karşıtı. Bu karşıtlığın doğasını ve kipliğini belirlemeye çalıştığımızda büyük engellerle karşılaşırız. Ne kadar te-

^ψ Kiplik: Bir şeyin nasıl var olduğunun, nasıl gerçekleştiğinin ya da nasıl düşünüldüğünün olarak, gerçeklik, zorunluluk olarak biçimleri; varlığın, olayların varoluş biçimi –yn.

mel olursa olsun bu karmaşık olgular labirentine uyacak hiçbir formül yoktur.” Oysa araştırmalarımızda öncelikle bizi ilgilendiren bu olgulardır, yani ne olursa olsun hiçbir formüle, hiçbir tanımlamaya uymayan bu karmaşık olgular labirentidir. Bunlar tabu, ritüel, simge, mit, demon, tanrı vs dinsel olgulardır. Ama dosyayı bu biçimde bir liste gibi sadeleştirmek inceleme alanımızı hatalı bir biçimde basitleştirmek anlamına gelmektedir. Aslında bizim dinsel görüngü olarak tanımladığımız bütünü oluşturan şey; davranışlardan, inanışlardan ve kuramlardan meydana gelen kimi zaman kaos boyutlarına ulaşan çok yüzlü bir küttedir.

Bu kitabın konusunu oluşturan iki soru vardır: 1) Din nedir? 2) Hangi aşamada din *tarihinden* söz edebiliriz? Dinsel görüngüye giriş niteliğinde bir tanımlama getirmenin yararlı olacağı konusunda kuşkularımız olduğundan mümkün olan en geniş anlamıyla hiyerofanileri (kutsal ifade eden *herhangi bir şey*) ele almakla yetinme niyetindeyiz. Sonuç olarak dinsel biçimler *tarihi* sorusunu ancak belli sayıda hiyerofaniyi inceledikten sonra sorabiliriz. Bu incelemenin hedeflerini düşünürsek, yani en temel hiyerofanilerden başlayıp (*mana*, olağandışı vs) totemizme, fetişizme, doğa ya da ruhlar tapımına uzanan; buradan tanrılara, demonlara geçip tek Tanrı inancıyla noktalanmış geniş çaplı bir incelemenin –“basitten karmaşığa” doğru bir dinsel görüngüler incelemesinin– önemli olduğunu hiç sanmıyoruz. Bu tür bir inceleme saymaca olacaktır; bu tür bir incelemede kanıtlanamaz bir varsayımdan öteye geçemeyen dinsel görüngülerin “basitten karmaşığa” doğru ilerleyen evrimini incelemekle kalırız o kadar: En temel hiyerofanilere indirgeyebileceğimiz kadar basit bir dinle asla karşılaşamayız; öte yandan bu tür bir inceleme, dinsel olguların *neler* olduğunu ve neyi ortaya koyduklarını gösterme hedefinin de karşısına dikilecektir.

Izlediğimiz yöntem basit olmasa da en azından en emin yöntemdir. İncelememize bazı kozmik hiyerofanileri; gök, su, yer, taşlar gibi farklı kozmik düzlemlerde de ortaya konulan kutsal irdelemekle başladık. Bu hiyerofanileri seçmemizin nedeni, bunları en eski hiyerofaniler olarak görmemiz değil (tarihsellik sorunu henüz kapsamımızda değil), bunların betimlemelerinin, bir yandan kutsalın diyalektiğini öte yandan kutsalı oluşturan yapıları açıklamalarıdır. Örneğin su ya da gök hiyerofanilerini incelediğimizde bu kavramları anlamamızı sağlayacak bilgi ve donanıma sahip oluruz: 1) Bu kozmik düzlemlerde (su ve gök) kutsalın ortaya konuluşunun gerçek anlamı; 2) Gök ya da su hiyerofanilerinin hangi ölçüde özerk yapılar oluşturdıkları, yani kutsalı tamamlayıcı ve bütünlüleyici kipliklerini hangi ölçüde oluşturdıkları. Daha sonra biyolojik hiyerofanilere (ayın halleri, güneş, bitkiler ve tarım, cinsellik vs) sonra yer hiyerofanilerine (kutsal yerler, tapınaklar vs) son ola-

rak da mitlere ve simgelere geçeceğiz. Bu tür belgelerden hatırı sayılır sayıda olanı inceledikten sonra din tarihinin öteki sorunlarıyla başka bir yapıtta uğraşmaya hazır olacağız: “tanrısal biçimler,” insan ve kutsal arasındaki ilişkiler, kutsalın yönlendirilişi (ayinler, vs) büyü ve din, ruh ve ölüm üzerine düşünceler, kutsal kişilikler (rahip, büyücü, kral, ergin vs), mit, simge, ideogram arasındaki ilişkiler, bir din tarihi oluşturabilme olasılığı vs.

Ama bu yöntemden bizim her konuyu ansiklopedik bir sözlük gibi ayrı ayrı ele alacağımız anlaşılmalıdır; örneğin su ya da ay hierofanilerini işlerken mit ya da simge konusunu ele almayacağımız düşünülmemeli; tanrısal figürler konusunun yalnızca “tanrılar” vs başlığında ele alınacağı gibi bir iddiamız da olmayacak. Aksine okuyucu, gökyüzü hierofanilerini işlediğimiz başlık altında gök ve atmosfer tanrılarıyla ilgili hatırı sayılır sayıda bilgiyle karşılaştığında ya da simgeler, ayinler, mitler ve ideogramlarla ilgili çağrışımlara hatta yorumlara rastladığında şaşıracaktır belki de. Bu tür bir etkileşimi bize dayatan ve bizi farklı bölümlerin konuları arasında gidip gelmek zorunda bırakan konunun kendisidir. Gögün kutsallığını, bu kutsallığı yansıtan ya da paylaşan tanrısal figürlerden ya da gökle ilgili mitlerden, gök kutsallığıyla ilgili ayinlerden, simgelerden, ideogramlardan söz etmeden incelemek mümkün değildir. Her belge kendince göksel kutsallığın kiplikleri ve evrimi konusunda bizi bilgilendirmektedir. Her soru kendisiyle ilgili başlık altında ele alındığı için “Gök”le ilgili başlık altında mitin, ayinin ya da “ilahi figürün” gerçek anlamına gönderme yapmaktan çekinmedik. Aynı biçimde yer, toprak ve bitki hierofanilerini incelediğimiz bölümde, öncelikle bu biyokozmik düzlemde kutsalın tezahürlerine yöneleceğiz ve tarım ya da bitki tanrılarının yapılarının ayrıca incelenmesi için “tanrısal figürler” başlığına gönderme yapacağız. Ama bu öncelikler bizi, önceki bölümlerde tarım ve bitki tanrılarına, ayinlerine, mitlerine ya da simgelerine çağrışımında bulunmaktan hiçbir biçimde alıkoyamayacaktır. Bu ilk bölümlerin amacı kozmik hierofanilerin yapısını olabildiğince ortaya koymak, yani gök, su ya da bitkiler vb aracılığıyla ortaya konulan kutsalın neyi ifşa ettiğini araştırmaktır.

Bu tür bir yöntemin artılarını ve eksilerini hesapladığımızda artıların eksilerden fazla olduğu ortaya çıkacaktır; bunun da çeşitli nedenleri vardır: 1) Dinsel görüngü kavramının *a priori* bir tanımını yapmaktan muaf olacağız, ama okuyucumuz bu çalışmanın farklı başlıkları arasında gezinirken kutsalın yapısı üzerinde düşünme olanağı bulacaktır; 2) Her hierofani grubunun (gök, sular, bitkiler, vs) incelenmesi, kutsalın kipliklerini doğal olarak ortaya koyarak ve tutarlı bir sistem içinde nasıl bütünleştiklerini anlamamızı sağlayarak dinin özü hakkındaki tartışmaların bir anda

önünü açacaktır; 3) “Geri” ve “ileri” din biçimlerinin eşzamanlı incelenmesi bunların ortak öğelerini ortaya koyacaktır ve böylece “evrimci” ya da “batıcı” bir görüş açısıyla kaçınılmaz olarak düşeceğimiz bazı hatalara düşmekten kurtulacağız; 4) Dinsel olguların oluşturduğu bütünler bölümlere ayrılırken aşırıya kaçılmayacaktır; her hierofani grubu kendince yapısal açıdan olduğu kadar (tanrılar, mitler, simgeler vb söz konusudur) tarihsel açıdan da (araştırmanın, sık sık mekânda ve zamanda birbirinden ayrı çeşitli kültürel dairelere yayılmak zorunda olmasından ötürü) bir bütün oluşturmaktadır; 5) Her bölümde kutsalın kiplikleri, insan ve kutsal arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerdeki “tarihsel an”lar ortaya konulacaktır.

İşte bu doğrultuda, ama yalnızca bu doğrultuda kitabımız “Dinler Tarihine Giriş” adını taşımaya hak etmektedir. Okuyucuyu dinsel olguların karmaşık labirentine soktuğu ve okuyucuyu bunların temel yapılarına ve ortaya koydukları kültürel dairelerin çeşitliliğine alıştırdığı ölçüde bu adı hak etmektedir. Her bölümün kendine özgü bir iskeleti kimi zaman kendine özgü bir “üslubu” olacaktır. Bunun nedeni de her öğretici incelemeyi tehdit eden tekdüzeliği aşmaktır. Alt başlıklara ayırma yöntemi, göndermeleri basitleştirme amacını gütmektedir. Bu kitap ancak bütünlüyci ve sürekli bir okumayla yararlı olabilir; kesinlikle arada sırada bakılacak bir başvuru kitabı değildir. Kaynaklarımız ilk araştırmaları derinleştirmek, ayrıntılara girmek için tasarlanmıştır; çok geniş yelpazeli değildir; yetersiz kaldıkları durumlar olabilir. Bununla birlikte olabildiğince çok sayıda kavram ve yöntem kaynakçasına yer vermeye çalıştık.

Morfolojik incelemelerin ve yönetsel sonuçların büyük bir kısmı, benim Bükreş Üniversitesi’nde din tarihi alanında verdiğim derslerden ve Paris’teki École des Hautes Études’de [Yüksek Bilimler Okulu] verdiğim iki dersten (*Recherches sur la morphologie du sacré*, 1946; *Recherches sur la structure des mythes*, 1948) oluşmaktadır. Yalnızca çok küçük bir bölüm doğrudan Fransızca olarak yazılmıştır. Bu incelemelerin geri kalanını Rumenceden Bayan Carciu, J. Gouillard, A. Juilland, M. Sora ve J. Soucasse çevirmişlerdir. Kendilerine teşekkürlerimi sunuyorum. Bu çeviriler, kitabıma önsöz yazarak katkısını esirgemeyen meslektaşım ve dostum Georges Dumézil tarafından tamamen gözden geçirilmiş ve düzeltilmiştir. Kendisine bu esere sunduğu katkılarından ve verdiği destekten dolayı minnettarım.

M. E.
Oxford, 1940
Paris, 1948

YAKLAŞIMLAR: KUTSALIN MORFOLOJİSİ



1. “Kutsal” ve “Kutsal Olmayan”— Dinsel görüngüyle ilgili bugüne kadar yapılan tanımlamaların ortak bir noktası vardır: Her tanımlama kendince, *kutsalı* ve dinsel yaşamı *kutsal olmayan* ve dindışı yaşam karşıtlığıyla açıklamaya çalışır. Ama “kutsalın” kavramsal çerçevesini çizmeye kalkışınca güçlükler karşımıza çıkmaktadır. Bunlar kavramsal güçlükler olduğu kadar uygulamaya yönelik güçlüklerdir de. Çünkü dinsel görüngünün tanımını yapmaya kalkışmadan önce dinsel *olguları* nerede aramak gerektiğini bilmek ve özellikle bu olgular arasından “saf durumda” olanlarını, yani kökenlerine en yakın olanlarını, “yalın” nitelikte olanlarını ayırmak gereklidir. Ama bu tür olgular ne yazık ki hiçbir yerde karşımıza çıkmamaktadır; ne tarihlerini en ince ayrıntısına kadar bildiğimiz toplumlarda ne de çok az uygarlaşmış “ilkeller” arasında. Hemen her yerde karşımıza çıkanlar ise, çok uzun bir tarihsel evrim sürecinden geçmiş karmaşık dinsel görüngülerdir.

Öte yandan gerekli belgelerin toplanmasının da kendine özgü zorlukları vardır. Bunun iki nedeni bulunmaktadır: 1) Yalnızca tek bir dini araştırmaya kalkışsanız bile bu araştırmayı bitirmeye normal bir insan ömrü ancak yetecektir; 2) Bir karşılaştırmalı din incelemesinde ise, birkaç insanın ömrünü bir araya getirseniz bile sonuca ulaşamayabilirsiniz. Oysa bizi ilgilendiren tam olarak da bu karşılaştırmalı dinler incelemesidir; çünkü ancak bu tür bir inceleme, kutsalın değişken morfolojisini ve tarihsel oluşumunu ortaya koyabilir. Bu tür bir incelemeyi yürütmek için tarihin kaydettiği ya da etnolojinin ortaya çıkardığı dinler arasından bazı dinleri ve bunların da bazı yönlerini ya da bazı evrelerini seçmek durumundayız. Böyle bir seçim bütüncül olmalıdır ve oldukça ince bir ayırım gerektirir. Aslında, *kutsalı* belirlemek ve tanımlamak istiyorsak belli miktardaki “kutsallık” olgusunu, yani kutsal olguyu toparlamamız gereklidir. Daha başlangıçta kafa karıştıran bu “kutsal olguların” çeşitliliği, bir süre sonra incelemeyi felç etmektedir. Çünkü söz konusu olan şey ayinler, mitler, ilahi biçimler, kutsal ve tapılan nesnelere, simgeler, kozmolojiler, *theologoumene*,[♦] mukaddes insanlar, hayvanlar, bitkiler, kutsal yerler ve benzerleri-

[♦] *Theologoumene* (tekel *theologoumenon*): Belirli bir dogmaya karşı olarak ileri sürülen ve kişisel bir düşünceyi yansıtan teolojik sözler –yn.

dir. Her kategorinin son derece parlak, yoğun, karmaşık ve çok zengin bir morfolojisi vardır. Böylece son derece geniş ve hiçbir kurala uymayan farklı bir kaynakçayla karşı karşıya kalırsınız; bir Brahman kurban töreni ya da Melanezya'nın kozmogoni miti, en az Azize Teresa'nın ya da Nichiren'in¹⁰ mistik bir metni, bir Avustralya totemi, ilkel bir erginleme ayini, Borobudur Tapınağı'nın* simgeselliği, Sibiryalı şamanın tören giysisi ve dansı, her yerde karşımıza çıkan kutsal taşlar, tarımsal törenler, Ulu Tanrıça mitleri ve ayinleri, kadim bir kralın tahta çıkışı, değerli taşlara atfedilen batıl inançlar vb kadar ele alınmaya değerdir. Her belge, kutsalın kipliğini ve tarihten bir anı ortaya koyduğu sürece, yani var olan sayısız çeşitlilik içinde kutsalın deneyimlenmesini ifade ettiği sürece bir hiyerofani olarak kabul edilebilir. Her belge, ortaya koyduğu iki açıklama nedeniyle bizim için değerlidir: 1) Hiyerofani olarak bir *kutsalın* kipliğini ortaya çıkarmaktadır; 2) Tarihsel bir an olarak insanın kutsala oranla *konumunu* ortaya koymaktadır; örneğin bir Veda metninde ölüye hitaben şunlar söylenmektedir: “Annene, toprağa doğru sürün! Seni boşluktan (*śūnyatā*) kurtarabilecek odur!”¹ Bu metin bize toprakla ilgili kutsallığın yapısını açıklamaktadır; Toprak bir anne, Tellus Mater (Yeryüzü Ana) olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda Hint dinleri tarihindeki belli bir anı da ortaya koymaktadır; Tellus Mater'in –en azından belli bir grup için– önemli olduğu an boşluğa karşı koruyucu bir rol üstlendiği andır; bu değer Budha'nın vaazı ve Upanişadlar'ın reformuyla daha sonra ortadan kaldırılacaktır.

Başlangıç noktamıza dönersek her belge türü (mitler, ayinler, tanrılar, batıl inançlar vb) dinsel görüngüyü anlamak istediğimiz sürece bizim için değerlidir. Bu usa vurma, *tarih* çerçevesinde tamamlanmaktadır. Hiyerofanilerle karşı karşıya olduğunuzda tarihsel belgelerle karşı karşıyasınız demektir. Kutsal, her zaman belli bir tarihsel dönem içinde kendini gösterir. En bireysel ve en aşkın mistik deneyimler bile tarihsel koşulların etkisi altındadır. Yahudi peygamberler, mesajlarını doğrulayan ve destekleyen tarihsel olaylara bir tür minnettarlık duyuyor olmalı; onlara bazı deneyimler yaşatan İsrail din tarihine de minnettar durumdadırlar. Tarihsel görüngüler olarak –bireysel bir deneyim olarak değil– bazı Mahâyâna mistiklerinin nihilizmleri ve ontolojizimleri, Upanişadlar'ın kurgusal düşünceleri olmadan,

¹⁰ Nichiren: Kendi adıyla anılan (asıl adı Zennichi, ölm. 1282), kimi zaman Hokkeşu da (lotus mezhebi) denilen bir Japon Budist mezhebinin kurucusu –yn.

* Borobudur veya Barabudur: Orta Cava'da, 778 ila 850 yılları arasında inşa edilmiş, dünyanın en büyük Budist anıtı –yn.

¹ Rig Veda, X, 18, 10.

Sanskritçenin evrimi gerçekleşmeden ve başka şeyler olmadan var olamazdı. Ama bu, insan zihninde “her hiyerofaninin,” her dinsel deneyimin, yinelemesi olmayan tek ve eşsiz bir tarihsel deneyim oluşturduğu anlamına gelmemelidir. Büyük deneyimler içerikleriyle olduğu kadar ifade biçimleriyle de birbirine benzerler. Rudolf Otto, Üstat Eckardt’ın sözcük dağarcığı ve yöntemi ile Şankara’nın kiler arasında şaşırtıcı benzerlikler bulmuştur.

Bir hiyerofaninin her zaman tarihsel oluşu (yani her zaman belirli durumlarda ortaya çıkması), onun tüm dinleri birleştiren birleştirici yönüne hiçbir biçimde zarar vermez. Yerel bir kadere sahip bazı hiyerofaniler olduğu gibi evrensel değerleri olan ya da sonradan evrensellik kazanan hiyerofaniler de vardır. Örneğin Hintliler *asvattha* denilen bir ağacı kutlu sayarlar; kutsalın bu bitkide tecelli etmesi yalnızca Hintliler açısından anlamlıdır; çünkü yalnızca onlar için *asvattha* bir ağaç değil bir hiyerofanidir. Sonuç olarak bu hiyerofani yalnızca (her hiyerofaninin olduğu gibi) *tarihsel* değil, aynı zamanda *yereldir* de. Bununla birlikte Hintliler kozmik ağaç (*axis mundi*) simgesini tanırlar; bu mitsel-simgesel hiyerofani evrenseldir; çünkü kozmik ağaçlar tüm eski çağ uygarlıklarında karşımıza çıkar. Fakat *asvattha*’nın, sürekli bir yenilenme olgusu içinde evrenin kutsallığını vücuda getirdiği müddetçe kutlu sayıldığı; yani bu ağacın kutlu sayılmasının nedeninin, tüm mitolojilerde kozmik ağaçların temsil ettiği evreni simgelemesi, evreni bir biçimde somutlaştırması, buna katılması olduğunu söylemeliyiz (krş. § 99). Ama *asvattha*, kozmik ağaçta ortaya çıkan simgeselliği aynı biçimde ifade etse de bir bitki türünü kutsal bir ağaçta kutsallaştıran bu hiyerofani, ancak Hint toplumunun gözünde açık seçiktir.

Bir örnek daha vermek gerekirse –bu defa bağrından koptuğu halkın tarihini bile aşan bir hiyerofaniden söz edeceğim– Samiler, belli bir dönemde fırtına ve bereket tanrısı Ba’al ile bereket tanrıçası (özellikle toprağın bereketi söz konusudur) Belit çiftine tapmışlardır. Yahudi peygamberler de bu tapımları kutsal kabul etmişlerdir. Onların görüşüne göre –yani Musa’nın getirdiği yeni inanç sayesinde daha yüksek, daha arı ve daha bütüncül bir tanrı inancına kavuşan Samilerin görüşüne göre– Yahudi peygamberlerin bu tapımları kabul etmeleri doğru bir davranıştır. Bununla birlikte Ba’al ile Belit’in Samilerden önceki tapımları belli bir hiyerofaniye sahipti: –en abartılı biçimde ve neredeyse canavarlığa varan ölçülerde– organik yaşamın kutsallığını, temel güçleri, kan, cinsellik ve üretkenlik güçlerini ortaya koyuyordu. Bu tür bir ifade, değerini binlerce yıl olmasa bile yüzlerce yıl korumuştur. Bu hiyerofani, yerine –belli bir seçkin kesimin dinsel deneyimlerinde tamamlanarak– daha kusursuz ve daha yumuşak bir görünüme sahip başka bir hiyerofani geçtiğinde bile

değerini yitirmemiştir. Yahve'nin* “tanrısal biçimi,” Ba'al'in “tanrısal biçimi”nin yerine geçmiştir. Bu yeni biçim, daha bütüncül bir kutsallığı ifade ediyor, Ba'al tapımının odak noktasında bulunan temel güçlere başvurmadan yaşamı kutsuyordu. İnsanın yaşamının ve kaderinin yeni değerler kazandığı ruhani bir görüşü ortaya koyuyordu; aynı biçimde kolaylıkla elde edilebilecek daha zengin bir dinsel deneyim, daha “arı” ve “eksiksiz” bir kutsal inan birliği getiriyordu. Sonuç olarak, Yahve'nin hiyerofanisi kazandı; kutsalın evrensel kipliğini temsil ettiği için doğası gereği başka kültürlerle de açık oldu; Hıristiyanlık aracılığıyla dünya dinine dönüştü. Bazı hiyerofanilerin (ayinler, tapımlar, tanrısal biçimler, simgeler vb) çok yönlü ya da evrensel olarak doğdukları ya da sonradan bu nitelikleri kazandıkları ortaya çıkıyor. Ama bunların arasında yerel ve “tarihsel” ölçekte kalanlar da vardır; başka kültürlerle açık olmadıklarından dolayı içinde doğdukları toplumun tarihinde bile modası geçmiş duruma düşebilmektedirler.

2. Yöntemle İlgili Güçlükler— Daha önce de işaret ettiğimiz büyük güçlüğü gelirse, dinsel belgelerin son derece çeşitli olması en önemli güçlüklerdendir. Yüz binlerce belgenin toparlandığı alanın neredeyse sınırsız olması da bu çeşitliliği artırmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Bir yandan (hemen hemen tüm tarih metnlerinde olduğu gibi) elimizdeki belgeler şu ya da bu biçimde rastlantı eseri korunmuş belgelerdir (yalnızca metinlerden değil anıtlardan, yazıtlardan, sözlü aktarımlardan, âdetlerden vb söz ediyoruz). Öte yandan rastlantı eseri korunan bu belgeler çok farklı ortamlardan gelmektedirler. Örneğin Yunan dininin eski tarihini araştırmak için bugüne kadar korunmuş birkaç metne, birkaç yazıta, bozulmuş parçalanmış birkaç anıta ve birkaç adak nesnesine başvurmak durumunda kalırız; Cermen ya da Slav dinleriyle ilgili bir araştırma yaparken de folklorik belgelerden, ele alınmaları ve yorumlanmalarıyla ilişkili kaçınılmaz riskleri kabul ederek yararlanmak zorunda kalırız. Runik yazı karakterleriyle yazılmış bir yazıt, doğuşundan yüzyıllar sonra artık unutulmaya yüz tutmuşken kaydedilen bir mit, birkaç simgesel oyma, tarihöncesinden birkaç anıt, son yüzyıla ait halk ayinleri ve efsaneler; Slav ya da Cermen dinlerini araştıran bir tarihçinin elindekilerden daha sıra dışı bir malzemeye

* Yahve (Yhvh; sondaki h okunmaz): Yahudiliğin tanrısının adını oluşturan dört harf, Yhvh – tetragrammaton da denir ve Grekçede “dört harfli” anlamına gelir– geleneksel olarak telaffuz edilmez ve Tevrat'ta Adonay veya Ha-Şem diye okunur. Yhvh'nin Yahudi Hıristiyan geleneğindeki okunuşu ise Yehova'dır ve Adonay'dan alınan ünlülerin eklenmesiyle seslendirilmiştir. Yhvh'nin yerine “tanrılar” anlamına gelen Elohim de kullanılmıştır –yn.

sahip olan başka birisi var mıdır acaba? Yalnızca tek bir din incelemesinde kabul edilebilir olan bu çeşitlilik, karşılaştırmalı dinler tarihi araştırması yapmak ve kutsalın pek çok farklı kiplikleriyle ilgili bir incelemede bulunmak istediğinizde çok daha ciddi boyutlara varmaktadır.

Fransız edebiyat tarihini yazmak isteyen ve elinde yalnızca Racine'den bölük pörçük belgeler, La Bruyère'in İspanyolca çevirisi, yabancı bir eleştirmenin sözünü ettiği birkaç metin, bazı seyyahların ve diplomatların anıları, bir taşra kütüphanesinin kataloğu, bir kolejlinin ders notları ve buna benzer birkaç belge olan eleştirmenin içinde bulunduğu durum da tam budur. Bir din tarihçisinin sahip olduğu belgeler topu topu şunlardır: (belli bir toplumsal sınıfın ürünü) geniş bir sözlü ayin kulliyatından kalan birkaç kalıntı, seyyahların notlarında bulunan birkaç çağrışım, yabancı misyonerler tarafından derlenen malzemeler, dindışı edebiyattan alınma düşünceler, birkaç anıt, birkaç yazıt ve halk geleneklerinden kalan anılar ve kayıtlar. Tarih bilimleri bu türden bölük pörçük ve rastlantısal belgelerle boğuşmak zorundadır. Ama din tarihçisinin işi, elindeki birkaç cılız belge aracılığıyla belli bir olayı ya da bir dizi olayı aktarmak durumunda olan genel olaylar tarihçisinden çok daha zordur ve cesaret gerektirir; yalnızca belli bir hiyerofaninin (ayin, mit, tanrı ya da tapım) *tarihini* çizmek zorunda değildir; ayrıca öncelikle bu hiyerofani aracılığıyla ortaya konan kutsalın kipliğini anlamak ve açıklamak zorundadır. Oysa eldeki belgelerin rastlantısal niteliği ve ayrı türden oluşu hiyerofaninin anlamını yorumlamak zorunda olan tarihçinin işini güçleştirmektedir. Bir Budist düşünelim ki –Hıristiyanlığı anlamak için– elinde yalnızca Kitabı Mukaddes'ten birkaç kalıntı, Katolik bir din kitabı, sıra dışı ikonlardan oluşan ikon derlemeleri (Bizans üslubunda ikonlar, Barok döneme ait aziz heykelleri, Ortodoks bir rahibin giysileri) olsun; ama bunun yanı sıra bir Avrupa kasabasının dinsel yaşamını inceleme fırsatını da yakalamış olsun. Budist gözlemci, köylülerin dinsel yaşamları ve kasaba rahibinin teolojik, ahlaksal ve mistik düşünceleri arasındaki net ayrımı hemen fark edecektir. Ama bu ayrımı kaydetmeye tamamen hakkı olmasına karşın, Hıristiyanlığı rahip gibi bir kişiliğin koruduğu geleneklere göre yargılamayıp yalnızca kasabanın dinsel cemaatinin temsil ettiği deneyimi “gerçek” olarak kabul ederse yanılığa düşer. Hıristiyanlığın ortaya koyduğu kutsalın kiplikleri aslında kasabanın inançlarından daha çok rahibin temsil ettiği gelenek içinde (tarih ve teolojiyle ne kadar renklendirilse de) en doğru biçimde korunmaktadır. Oysa gözlemcinin ilgilendiği Hıristiyanlığın, tarihinin belli bir dönemindeki, Hıristiyan inancının belli bir grubundaki durumu değil, Hıristiyanlığın kendisidir. Tüm kasabada yalnızca bir kişinin ayinleri,

törenleri, dogmayı ve Hıristiyan mistisizmini bilmesi buna karşın geri kalan herkesin bunları bilmezlikten gelmesi, batıl inançlarla dolu başka bir inancı uygulaması (yani yıkılan hiyerofanilerden arta kalan ne varsa onu koruması) olgusunun burada hiçbir önemi yoktur. Önemli olan tek bir bireyin, tam bir biçimde, Hıristiyanlığın ilk deneyimini olmasa bile, temel öğelerini, mistik, teolojik ve ritüel değerlerini koruduğunu gözlemlemektir.

Bu tür yöntemsel yanlışlar etnolojide de sık sık karşımıza çıkar. P. Radin, misyoner Gusinde'nin araştırma sonuçlarını bir kenara koyma hakkını kendinde bulmuştur; çünkü bu araştırmalar yalnızca bir tek kişiye odaklıdır. Bu tür bir davranış, ancak araştırmanın sonucu tamamen toplumsal olduğunda haklıdır: Örneğin Tierra del Fuego'da bir toplumun belli bir dönemdeki dinsel yaşamını araştırmak istediğimizde haklı bir davranıştır. Ama Tierra del Fuegoluların kutsallığı ifade etme kapasitelerini kavramak söz konusuysa durum değişir. Din tarihinin en önemli sorunlarından biri de ilkelerin kutsalın farklı kipliklerini tanımlama kapasitesidir. Aslında en ilkel halkların bile dinsel yaşamlarının gerçekten çok karmaşık olduğu, ne animizme, ne totemizme ne de atalar tapımına indirgenemeyeceğini, ama bu halklarda da yaratıcı ve Yüce Tanrı'nın tüm üstün niteliklerine sahip Yüce Varlıklar olduğunu gösterebilirsek (zaten son yıllarda bu yapılmaktadır) ilkel halklara "üstün hiyerofanilere" sahip olmayı yasaklayan evrimci tezler çürütülmüş olur.

3. Hiyerofanilerin Çeşitliliği— Din tarihçilerinin elindeki belgesel malzemenin ne kadar eğreti olduğunu göstermek için verdiğimiz kıyaslamalar doğal olarak hayali örneklerdir ve olduğu gibi kabul edilmelidir. Öncelikli kaygımız bu kitaba yön verecek yöntemi doğrulamaktır. Belgesel malzemenin kırılğanlığını ve çeşitliliğini kabul ederek "kutsalın kipliğinden" söz etmeye hangi ölçüde hakkımız vardır? Bu kipliklerin varlığını bize kanıtlayan bir hiyerofaninin üst din sınıfı tarafından farklı biçimde, halk tarafından farklı biçimde uygulanması ve yorumlanmasıdır. Sonbaharın başında Kalküta'daki Kalighat Tapınağı'na giden halk için Durgâ, kendisine tekelerin kurban edildiği korkunç bir tanrıçadır; ama erginlenmiş birkaç *sakta* için Durgâ ölümünden sonra dirilişin ve daimi kozmik yaşamın epifanisidir.^Φ Özellikle Şiva'nın

^Φ Epifani (*epiphany*): Yun. *epiphaneia*, "tezahür". İlahi veya yüce bir varlığın görünmesi. Hıristiyanlıktaki kullanımında özel olarak 6 Ocak'ta kutlanan bir yortuyu ifade eder. Batı kilisesinde İsa Mesih'in, Magusların (astrologlar) temsil ettiği Musevi olmayanlara ilk kez görünmesi anısına kutlanan yortu. Doğu kilisesi ise bu yortuyu İsa'nın tanrısallığının görünmesi anısına kutlar; çünkü bu olay, İsa'nın Ürdün Nehri'ndeki vaftizi sırasında meydana gel-

lingam'ına tapınanların büyük bir çoğunluğu *lingam*'ın, üreme organının arketipi olduğunu düşünmektedir; ama başkaları için farklı biçimlerde ortaya çıkan ve yeneden doğmadan önce dönemsel olarak ezeli, biçim öncesi bütünlüğüne geri dönen evrenin ritmik yaradılışı ve yok oluşunun bir işareti, bir "ikonodur." Durgā'yla Şiva'nın hiyerofanileri gerçekte nedir: "erginlenmişlerin" anladığı mı, yoksa "inanan" kitleler tarafından kavranılan mı? İlerleyen sayfalarda iki görüş açısının da aynı derecede doğru olduğunu ispatlamaya çalışacağız; kitlelerin yüklediği anlamla erginlenmişlerin yorumları, bunların her ikisi de Durgā ve Şiva'da tezahür eden kutsalın özgün kipliğini ifade eder. Her iki hiyerofaninin de tutarlı olduğunu, yani onlar aracılığıyla ortaya konulan kutsalın kipliklerinin birbiriyle çelişmediğini, aksine birbirlerini tamamladıklarını ve birbirleriyle bütünlüklerini göstereceğiz. Böylece kitlenin deneyimini ortaya koyan bir belgenin, seçkinlerin deneyimini ifade eden bir belgeyle eşit olduğunu kabul etmeye ve her ikisine de aynı "değeri" vermeye hakkımız olduğunu düşünüyoruz. Her iki belge türü de kaynakça olarak vazgeçilmezdir; yalnızca hiyerofaninin *tarihini* ortaya koyma açısından değil, aynı zamanda öncelikle bu hiyerofani aracılığıyla ortaya konan kutsalın kipliklerini belirlemeye yardım etmeleri açısından da değerlidirler.

Bu gözlemler –ki bu kitapta yoğun olarak karşınıza çıkacak– hiyerofanilerin çeşitliliği dikkate alınarak yorumlanmalıdır; çünkü –daha önce de dediğimiz gibi– bu belgeler çeşitli kökenlere sahip olmakla kalmayıp (bazıları rahiplerden ya da erginlenmişlerden, bazıları halktan bize ulaşır ve bazıları çağrışımlardan, bölük pörçük bilgilerden ya da dedikodulardan oluşurken bazıları özgün metinlerdir vb) yapısal olarak da çeşitlidirler. Örneğin bitki hiyerofanileri (yani bitkiler aracılığıyla ortaya konan kutsallık) simgelerle (kozmetik ağaç) ya da metafizik mitlerle (Hayat Ağacı) olduğu kadar "halk" ayinleriyle (mayıs ağacı gezdirme, odunların yakılması, toprak ayinleri), insanlığın kökenini bir bitki türüne bağlayan halk inanışlarıyla, bazı ağaçlarla bazı bireyler ya da toplumlar arasındaki gizemli ilişkilerle, meyveler ya da çiçeklerin doğurganlık gücüyle ilgili batıl inançlarla, öldürülen kahramanın bir bitkiye dönüştüğü masallarla, mitlerle, bitki ve tarım tanrılarının ayinleri ve mitleriyle vb ifade edilir. Bu belgeler yalnızca *tarihleriyle* değil (örneğin Hintlilerdeki ve Altaylılardaki kozmik ağaç simgesiyle insan türünün bir bitki türünden geldiğine inanan ilkel halkların inançlarını karşılaştırdığımızda) yapılarıyla da birbirlerinden ayrılırlar. Bitki hiyerofanilerini anlamamızda bize model oluşturacak belge-

ler hangileridir? Simgeler mi, ayinler mi, mitler mi yoksa “ilahi biçimler” mi?

En güvenilir yöntem birbirinden farklı tüm belgeleri dikkate alan ve kullanan yöntemdir; bütün hiyerofanilerin ortaya koyduğu *içeriklerin* neler olduğu sorusunu sorarak hiçbir türe özel bir önem vermeyen yöntemdir. Böylece –daha sonra göreceğimiz gibi– bitkisel kutsallığın kipliklerinin tutarlı bir *sistemini* oluşturmaya olanak verecek ortak işaretlerden oluşan tutarlı bir bütün elde ederiz. Böylece her hiyerofaninin böyle bir sistemi *taşındığını* varsayabiliriz; “mayıs ağacı gezdirme töreni”yle ilişkili bir halk geleneğinin, Kozmik Ağacın ideogramıyla oluşturulan bitkisel kutsallık olgusunu getirdiğini fark edebiliriz; bazı hiyerofanilerin yeterince “açık” olmadığını, neredeyse bitki türüyle cisimlenen ya da simgeselleşen kutsallığı az ya da çok deşifre etmelerinden ya da yalnızca kısmen ortaya koymalarından dolayı neredeyse “şifreli” olduklarını söyleyebileceğimiz hiyerofanilerin yanı sıra ortaya koydukları kutsal bütün kiplikleriyle ifşa eden açık tezahürler de vardır. Böylece baharın başlangıcında yeşil bir dalı törensel bir hava içinde gezdirme geleneğini yeterince “açık” olmayan ya da “yerel” ya da “şifreli” bir hiyerofani olarak kabul ederken, kozmik ağaç simgesini “saydam” bir hiyerofani olarak görebiliriz. Ama her ikisi de bitkilerde cisimlenen aynı kutsalın kipliğini ifade eder: bitkilerde yoğunlaşan ritmik yenilenme, tükenmez yaşam, belli bir dönemde ortaya konulan *gerçeklik* vb (§ 124). Bu noktada altı çizilmesi gereken tüm hiyerofanilerin aynı tutarlı açıklamalar sistemine, belli bir bitkisel kutsallık “kuramı”na gönderme yaptıkları ve bu kuramın yeterince “açık” olmayan hiyerofanilerde de öteki hiyerofanilerde de aynı biçimde uygulandığıdır.

Bu gözlemlerin kuramsal sonuçları, yeterli sayıda olguyu incelediğimizde eserin sonunda tartışılacaktır. Şu an için ne bu belgelerin tarihsel çeşitliliklerinin (kimisi dinsel seçkinlerden elde edilen, kimisi eğitimsiz kitlelerden, kimisi ileri bir uygarlığın ürünü kimisi ilkel toplumların yaratısı) ne de bunların yapısal çeşitliliğinin (mitler, ayinler, ilahi biçimler, batıl inançlar vb) bir hiyerofaniyi kavramaya engel oluşturmayacağını altını çizmekle yetineceğiz. Uygulamaya dönük güçlülere karşın, bu çeşitlilik kutsalın tüm kipliklerini açıklayabilecek tek unsurdur; çünkü bir simge ya da bir mit, bir ayinin anlamını göstermez, yalnızca uyguladığı kiplikleri açıkça ortaya koyabilir. Bir simgenin düzlemiyle örneğin bir ayinin düzlemi öyle farklıdır ki, simgenin gösterdiklerini bir ayin asla gösteremez. Ama tarımsal bir ayinde ortaya konan hiyerofaninin bütün bir sistemi doğal olarak bünyesinde bulundurduğunun kabul edildiğini bir kez daha tekrarlayalım, yani bitkisel kutsallığın ve öteki tarımsal hiyerofanilerin az ya da çok kapsamlı bir biçimde ortaya koyduğu

kipliklerin oluşturduğu bir bütün söz konusudur.

Bu temel gözlemler, sorun farklı bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılacaktır. Bir büyücünün, üzerinde “kurbanının” saçlarından bir tutam bulunan balmumu bir bebeği yaktığı sırada, bu büyünün ortaya koyduğu *kuramı* hiç düşünmemiş olmasının sempati büyüsünün anlaşılması bakımından hiçbir önemi yoktur. Bu büyüyü anlamak açısından önemli olan, bu tür bir büyünün ancak bazı kimselelerin bir insanın tırnaklarının, saçlarının ya da üzerinde taşıdığı eşyaların ondan ayrıldıktan sonra bile bu canlıyla sıkı ilişki içinde olduğuna (kendi deneyimlerinden yola çıkarak) inanmalarıyla ya da bunun doğruluğunu (kuramsal olarak) ileri sürmeleriyle gerçekleşebilecek olmasıdır. Bu tür bir inanç, birbirlerinden çok uzakta bulunan nesnelere, özel kuralların (nesnelere organik olarak bir arada var olmaları, simgesel ya da biçimsel benzerlik ve işlevsel simetrikler) getirdiği bir tür sempati aracılığıyla birbirlerine bağlandıkları bir “ağ-mekân”ın var olduğunu kabul eder. Büyücü, eyleminin etkisine ancak böyle bir “ağ-mekân”ın var olduğuna inandığı ölçüde inanabilir. İnsanı saçlarına bağlayan bu “ağ-mekân”ı bilsin bilmesin, bu “duyguyu” tanısın tanımasın bunun hiçbir önemi yoktur. Bugün pek çok büyücü, uyguladığı büyülere bağlı bir dünya tasavvuruna sahip değildir; ama bu büyüler bize, geldikleri dünya hakkında fikir verebilirler; bunları uygulayanlar, bunların hangi dünyaya ait olduklarının farkında olmasalar bile. Kadim uygarlıkların zihniyetleriyle ilgili bilgiler bize, bireylerin apaçık inançlarından değil, her tür bozulmaya karşın bunların kökenleri hakkında hâlâ açık bilgiler veren mitlerden, simgelerden ve geleneklerden ulaşmaktadır. Bir anlamda bu kaynaklar, “yaşayan fosiller”dir. Kimi zaman tek bir “fosil” temsil ettiği bütün organik sistemi açığa çıkarmaya yeterlidir.

4. Hierofanilerin Çokluğu— Daha önce sözünü ettiğimiz örnekler yeniden ele alınıp daha ayrıntılı bir şekilde işlenecektir. Şu ana kadar bize ilk yaklaşımlarda bulunmamızda yardım ettiler; amacımız, kutsal kavramını tanımlamak değil, elimizdeki belgeleri tanımaktır. Bu belgelere hierofaniler dedik, çünkü her biri kutsalın kipliklerini ortaya koymaktadır. Bu ortaya koyuşun kiplikleri ve bunlara atfedilen ontolojik değer araştırmanın sonunda tartışabileceğimiz iki sorudur. Şimdilik, her belgeyi –ayin, mit, kozmogoni ya da tanrı– bir hierofani olarak, yani bunların her birini, inananların zihninde kutsalın bir tezahürü, bir ifadesi olarak kabul edeceğiz.

Bu kuşkusuz kolay bir iş değildir. Kutsal, dinsel hatta büyüsel unsurları doğrudan Yahudi-Hıristiyan dinsel yaşamına özgü belli tarihsel biçimlerle ilişkilendirmen-

ye alışkın bir Batılı için yabancı toplumların hiyerofanileri çoğunlukla sarsıcı ve anlamsızdır. Özgün ve egzotik dinlerin –özellikle Doğu dinlerinin– bazı özelliklerini sempatiyle karşılasa bile, örneğin taşların kutsallığını ya da mistik cinselliği anlamakta güçlük çekecektir. Hatta bu tür tuhaf ama ilgi çekici kimi hiyerofanileri bir biçimde (örneğin onları bir tür “fetişizm” aracı olarak görerek) doğrulasa da modern insanın öteki hiyerofanilere karşı çekimser kalacağı ve bunları hiyerofani olarak, yani kutsalın kiplikleri olarak görmekte tereddüt edeceği kesindir. Walter Otto, *Die Götter Griechenlands*'ında² modern insanın, Eski Yunan uygarlığında sık sık kullanılan tanrısallık kategorilerinden biri olan “mükemmel biçimlerin” kutsallığını kavramakta nasıl zorlandığını gösterir. Bu zorluk, bir simgeyi kutsallığın ifadesi olarak kabul etmek ya da mevsimlerin, ritimlerin ya da biçimlerin (*hangi biçimde olursa olsun*) hiyerofaniler olabileceğini kavramak söz konusu olduğunda daha da ciddi boyutlara ulaşır. Bu hiyerofanilerin arkaik kültürlerden insanlarca nasıl benimsendiğini sonraki sayfalarda göreceğiz. Eğitsel önyargılarımızdan kurtulduğumuz ve bu tür davranışların kimi zaman panteizm, fetişizm, çocuksuluk olarak görüldüğünü unuttuğumuz sürece eski kültürlerde kutsalın geçmişteki ya da güncel anlamını kavramayı başarabileceğiz ve kutsallığın biçimlerini ve geçmişini anlama şansımız da bir anda artacaktır.

Hiyerofanileri, fizyolojik, ekonomik, ruhsal ya da toplumsal yaşamın hangi bölümünde olursa olsun oldukları gibi kabul etmeye alışmamız gerekmektedir. Sonuç olarak, insanlık tarihinde, herhangi bir yerde hiçbir biçimde kutsallık kazanmamış *bir şey* –nesne, hareket, duygu, canlı ya da eşya vb– olup olmadığını bilmiyoruz. Bu *şeyin* neden kutsallık kazandığını ya da neden bir süre sonra bu kutsallığı kaybettiğini sorgulayan sorudan çok farklı bir sorudur bu. Ama bir insanın düzenlediği, hissettiği, karşılaştığı ya da sevdiği her şeyin bir hiyerofani olabileceği kesindir. Örneğin jestlerin, dansların, çocuk oyunlarının ve oyuncakların vb kökeninde dinsel bir neden yattığını bugün biliyoruz: Bunlar bir zamanlar belli bir tapımın jestleri ya da nesnelerydiler. Hatta müzik aletlerinin, mimarlık araç gereçlerinin, ulaşım araçlarının (hayvanlar, arabalar, sandallar vb) başlangıçta kutsal nesnelere ya da etkinlikler olduklarını biliyoruz. Tarihte bir biçimde kutsallık kazanmamış önemli hiçbir hayvanın ya da bitki türünün olmadığını da düşünebiliriz. Tüm mesleklerin, sanatların, endüstrilerin, tekniklerin dinsel bir kökeni olduğunu ya da zamanla tapımla ilgili değerler kazandıklarını biliyoruz. Bu listeyi günlük alışkanlıklarla

² Bonn, 1929.

(kalkmak, yürümek, koşmak), çeşitli işlerle (avcılık, balık tutmak, tarım) tüm fiziksel etkinliklerle (beslenmek, cinsel yaşam vs) ve dilin belli başlı sözcükleriyle vs uzatabiliriz. Bununla birlikte tüm insanların bütün bu evrelerden geçtiğini, her grubun dönem dönem tüm bu hiyerofanileri tanıdığını düşünmememiz gerekir. Bu tür evrimci bir varsayım, birkaç kuşak öncesi için kabul edilebilir olsa da, bugün için kabul edilemez bir varsayımdır. Ama herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda, her insan grubu belli sayıda nesneyi, hayvanı, bitkiyi, hareketi vb hiyerofaniye dönüştürmüştür ve kuşkusuz, dinsel yaşamın bu binlerce yıl süren dönüşümünden hiçbir şey kaçamamıştır.

5. Hiyerofanilerin Diyalektiği— Bu bölümün başında dinsel görüngüyle ilgili bugüne kadar yapılan tüm tanımlamalarda *kutsal* ile *kutsal olmayanın* birbirine karşıt olarak sunulduğunu söylemiştik. Ama tarihin herhangi bir döneminde hemen her şeyin bir hiyerofani olarak ortaya çıkmış olabileceğini söylemek, dinsel görüngünün bu çok tipik tanımlamasına karşıt bir söylem olmuyor mu? *Ne olursa olsun her şey kutsallık kazanabiliyorsa, kutsal-kutsal olmayan dikotomisi** hangi ölçüde geçerli bir dikotomidir? Bu karşıtlık yalnızca görünüştedir; çünkü eğer *hemen hemen her şeyin* hiyerofani olabileceği doğruysa ve tarihin herhangi bir döneminde, herhangi bir yerde kutsallık kazanmamış ne bir nesne ne bir canlı ne de bir bitki vb varsa, tarihin akışında tüm bu hiyerofanileri bünyesinde toplamış hiçbir dinin ya da ırkın olmadığı da doğrudur. Başka bir deyişle hangi din olursa olsun her zaman kutsal nesnelere ya da canlıların yanı sıra, kutsal olmayan nesnelere ya da canlılar da olmuştur. (Aynı şey fiziksel etkinlikler, meslekler, teknikler ve jestler vb söz konusu olduğunda söylenemez; bu ayrıma daha sonra döneceğiz). Daha ileriye gidersek: herhangi bir nesne grubu hiyerofaniye dönüştüğünde her zaman bu gruba ait olan, ama bu ayrıcalığı paylaşmayan nesnelere de olmuştur.

Örneğin “taş tapımı”ndan söz edildiğinde, tüm taşlar kutsal kabul edilmez. Gerçek biçimleri gerek büyüklükleri ya da ayinlerdeki işlevleri yüzünden tapınılan bazı taşlar her zaman var olmuştur. Buna karşın taş tapımından söz edilemez; bu kutsal taşlara artık sıradan taşlar *olmadıkları*, bir “nesne” olarak normal varoluş koşullarını taşımadıkları, *başka bir şeye* dönüştükleri, hiyerofani oldukları ölçüde tapınılmaktadır. Hiyerofaninin diyalektiği, çok ya da az açık bir seçim, bir soyutlama gerektirir.

* Dikotomi: Nesnelere, kavramların vb birbirlerinden temel olarak çok farklı ve birbirlerine indirgenemez oldukları düşünülen iki temel parçaya bölünmesi –yn.

Bir nesne, kendisinden “*farklı bir şey*” olduğu (yani bunu ifade ettiği) ölçüde kutsaldır. O an için, bu “*farklılığın*” onun benzersiz biçiminden, etkisinden ya da “gücünden” –ya da nesnenin herhangi bir simgesellik “kazanmasından” ya da adak töreniyle değer kazanmasından, ya da kutsal bir alana (kutsal bölgeye, kutsal bir tapınağa, –şimşek, cinayet, kutsama gibi– herhangi bir “afete”) bu nesnenin bilerek ya da bilmeden dahil edilmesinden– kaynaklanıp kaynaklanmadığının çok az bir önemi vardır. Bizim açıklığa kavuşturmaya çalıştığımız, hiyerofani olmanın bir seçim gerektirdiği; hiyerofaninin nesnenin, çevresinin *geri kalanından* açık bir biçimde ayrılmasını, soyutlanmasını gerektirdiğidir. Kutsallık kazanan büyük bir alan olsa bile –örneğin gök ya da aile ortamı ya da “vatan”– her zaman *geriye kalan* bir kısım vardır. Kutsallık kazanan nesnenin ötekilerden ayrılması *en azından kendi içinde* genel bir kuraldır; çünkü bu nesne, kutsal olmayan herhangi bir nesne olmayı bıraktığı anda bir hiyerofani olmuştur, yeni bir “boyut” kazanmıştır: kutsallık boyutuna geçmiştir.

Bu diyalektik, etnoloji literatüründe sık sık karşımıza çıkan gösterişli hiyerofaniler söz konusu olduğunda çok daha açıktır. Tuhaf, tek, yeni, eşsiz ya da korkunç olan her şey büyüsel-dinsel güçlerin toplanması için mükemmel bir zemindir ve koşullara göre kutsallığın neden olduğu iki yönlü duygu nedeniyle ya tapınılan ya da kaçınılan bir nesneye dönüşür. A. C. Kruyt şöyle yazmaktadır: “Bir köpek avda her zaman şanslıysa, bu bir *measa*’dır (kötüye işaret, uğursuzluk). Avda çok başarılı olmak Toradjaları endişelendirir. Hayvanın avını yakalamasını sağlayan büyüsel güç, efendisine ölümcül sonuçlar getirecektir: Ya kısa bir süre içinde ölecektir ya da pirinç hasadı olmayacaktır ya da genelde olduğu gibi manda ya da domuz sürüsüne salgın bir hastalık musallat olacaktır. Bu inanç tüm Sulavesi Adaları’nda* yaygındır.”³ Hangi alanda olursa olsun mükemmellik korkutur ve en uygar toplumlarda bile *erinişe ya da dahiye karşı duyulan korkunun açıklamasını, mükemmelliğin bu kutsal ya da büyüsel değerinde bulabiliriz; ancak mükemmellik bu dünyaya ait bir nitelik değildir. Dünyadan değildir, öteki taraftan gelmektedir.*

Aynı kaygı ya da aynı çekimserlik yabancı, tuhaf, yeni olan her şeye karşı duyulur; çünkü bu tür şaşırtıcı varlıklar her ne kadar saygı duyulması gereken bir güç olsa da tehlikeli bir gücün işaretleridir. Sulavesi Adaları’nda “Bir muz ağacında, muz, dalın tepesinden değil de ortasından çıktığında. bu *measa*’dır.... Söylendiğine

* Endonezya’da ada topluluğu –yn.

³ Çeviren ve alıntılaman Lévy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural*, Londra, 1936, s. 45-46

göre bunun sonucunda bu ağacın sahibi ölür.... Bir limon ağacında bir dalda iki limon bittiğinde (ikiz doğumla aynı durum) bu bir *measa*'dır.... Bu ağacın bittiği tarlaya sahip olanın ailesinden birinin öleceğine işarettir. Bu uğursuz meyveleri veren ağacın sökülmesi gerekir. Kimse bunları yememelidir."⁴ Edwin W. Smith'in dediği gibi "yabancı, sıra dışı şeyler, alışılmamış olaylar, olağandışı uygulamalar, bilinmeyen besinler yeni teknikler tüm bunlar, karanlık güçlerin ifadeleri olarak görülürler."⁵ Yeni Hebridler'deki Tanna'da, tüm felaketlerin nedeni yeni gelen misyonerlerdir.⁶ Bu tür örneklerin listesi kolaylıkla uzatılabilir.⁷

6. Tabu ve Kutsalın Çelişikliği— Bu tür olguların hangi ölçüde hierofani olarak kabul edildiğini daha sonra göreceğiz. Her durumda, kratofaniler, yani güç tezahürleri olarak kabul edilirler ve sonuçta bunlara saygı duyulmakla kalmayıp bunlardan çekinilir. Kutsalın çelişikliği her zaman ruhsal düzeyde olmaz (hem çekmesi hem de itmesi olgusu) kimi zaman değerler düzeyinde olur: kutsal hem "kutsal"dır hem de "kirlenmiş"tir. Servius, Vergilius'un *auri sacra fames*⁸ sözünü yorumlarken *sacer* sözcüğünün hem "lanetli" hem de "kutsal" anlamları olduğunu belirtmiştir.⁹ Eustathius⁹ *hagios* sözcüğünün de iki karşıt anlamı olduğunu, hem "arı" hem de "kirlenmiş" anlamlarını taşıdığını söyler.¹⁰ Ve kutsalın çelişikliği Samilerden önceki toplumlarda da görülmektedir¹¹ ve Mısır dünyasında da aynı çelişiklik hüküm sürer.¹²

"Kirlenmenin" tüm olumsuz değerlendirmeleri (ölülere ve suçlulara dokunmak vs) kratofanilerin ve hierofanilerin bu çelişikliğinden kaynaklanmaktadır. "Kirlenen" ve bu nedenle "kutsanan," dindışı ortama ait her şeyden bu ontolojik nitelemeyle ayrılır. Kirlenen nesnelere ya da canlılar kratofaniler ve hierofaniler gibi kutsal olmayan her şeyden ayrı tutulmalıdırlar. Dindışı koşullarda bulunuyorsanız,

⁴ Kruyt, aktaran Lévy-Bruhl, *a.g.y.*, s. 191.

⁵ Aktaran Lévy-Bruhl, *a.g.y.*, s. 192.

⁶ Lévy-Bruhl, *a.g.y.*, s. 182.

⁷ Örneğin Krş. Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality*, Londra, 1923, s. 36, 261-4, 352; H. Webster, *Taboo, A Sociological Study*, Stanford, 1942, s. 230 vd.

⁸ "Altına duyulan kutsal açlık" –yn.

⁹ *Ad. Aden*, III, 75.

⁹ *Ad Iliadem*, XXIII, 429.

¹⁰ Krş. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3. basım, Cambridge, 1922, s. 59.

¹¹ Krş. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 3. basım, Londra, 1927, s. 446-454.

¹² Krş. W. F. Albright, *From the Stone Age of Christianity*, 2. basım, Baltimore, 1946, s. 321, not. 45.

yani ayinsel olarak hazırlanmamışsanız belli bir tehlike altına girmeden kirlenmiş ya da kutsanmış bir nesneye yaklaşamazsınız. *Tabu* olarak, –etnologların Polinezya dilinden aldıkları bir sözcük– nitelendirilenler, dokunulmaları durumunda tehlike yaratan bu tür “kirlenmiş” ve “yasaklı” nesnelere, insanlar veya yapılmaması gereken eylemlerdir. ‘Genelde her tür nesne, olay ya da insan ya en başından *tabudur* ya da sonradan tabu niteliği kazanır; *tabu* olan kendi öz varlığı nedeniyle veya varlığında meydana gelen önemli bir değişiklikle az ya da çok kesin bir biçimde doğadan gelen bir güçle donanır. *Tabunun* ve tabu olan nesnelere, insanların ya da olayların morfolojisi oldukça zengindir. Frazer’in *Altın Dal*’ın ikinci cildini ve *Taboo and the Perils of the Soul* isimli eserini ya da Webster’in zengin derlemesi *Taboo, A Sociological Study*’sini karıştırdığınızda bu zenginliğe tanık olursunuz. Van Gennep’in *Tabou et totémisme à Madagascar*’ını¹³ örnekler vermek için kullanacağız. Malgaş dilinde tabu karşılığı olarak kullanılan sözcük *fady*, *faly*’dir; anlamı “kutsal, yasaklanmış, yasaklı, mahrem, uğursuz,”¹⁴ yani “tehlikeli”dir.¹⁵ “Adaya getirilen ilk atlar, misyonerlerin getirdiği tavşanlar, yeni yiyecekler, Avrupa’dan gelen ilaçlar” (tuz, toz biber, rom, bezelye)¹⁶ *fady*’dirler. Daha önce sözünü ettiğimiz yeni ve tuhaf kratofanilerle burada da karşılaşırız. Bunların kiplikleri çok ilgi çekicidir, çünkü genelde tabular uzun ömürlü değildir; şeyler tanındıklarında, dokunulduklarında ve yerel kozmosa uygun hale getirildiklerinde nesnelere düzenini bozma güçlerini kaybederler. Malgaş dilinden alınma başka bir terim de *loza*’dır; sözlüklerde bu sözcüğün tanımı olarak “doğa düzenine karşı ya da bu düzenin dışında olan her şey, olağanüstü olan, genel afet, olağandışı bir talihsizlik, doğa kanunlarına karşı işlenen bir günah, ensest”¹⁷ tanımı yer alır.

Hastalık ve ölüm olaylarının tuhaf ve korkunç olaylar kategorisinde yer aldığı açıktır. Malgaşlarda hastaları ve ölümleri, topluluğun geri kalanından açık bir biçimde “ayırır” “yasaklar” vardı. Bir ölüye dokunma, bakma, ölünün adını söyleme vb yasaktı. Bazı *tabular* da kadınlara, cinselliğe, doğuma ya da bazı belirli olaylara yönelikti (bir askerin, dövüşte ölmüş bir horozu ya da bir mızrakla öldürülen herhangi bir hayvanı yemesi yasaktı; reisi silah altında ya da savaşta olan bir evin erkek

¹³ Paris, 1904.

¹⁴ Van Gennep, s. 12.

¹⁵ A.g.y., s. 23.

¹⁶ A.g.y., s. 37.

¹⁷ A.g.y., s. 36.

hayvanını öldürmek yasaktı vb.¹⁸ Her durumda geçici bir yasaklama söz konusudur, bu yasak, belirli güçlerin belirli merkezlerde (kadın, ölü, hasta) aşırı bir biçimde yoğunlaşması ya da bazı insanların içinde bulunduğu tehlikeli bir durumla (asker, avcı, balıkçı vb) işlerlik kazanır. Ama sürekli *tabular* da vardır: kral ya da ermiş, adın ya da demirin ya da bazı kozmik bölgelerin tabu olması, (kimsenin yaklaştırmaya cesaret edemediği Ambondrome Dağı,¹⁹ göller, nehirler, adalar).²⁰ Bu kez yasaklamalar tabu olan kişilerin ya da nesnelerin varlık tarzına bağlıdır. Bu açıdan bakılırsa kral, kral olması nedeniyle güçle donatılmıştır ve ona ancak bazı önlemler alarak yaklaşabilirsiniz; krala dokunulmaz, kralın gözlerinin içine bakılmaz, onunla konuşulmaz vb. Bazı bölgelerde hükümdar toprağa dokunmamalıdır, çünkü güçleriyle toprağın ölmesine neden olabilir; bu nedenle taşınmalı ya da halı üzerinde yürümelidir vb. Ermişlere, rahiplere ya da büyücü-hekimlere karşı alınan önlemlerde de, onlarla girilen ilişkilerde de aynı kaygılar vardır. Bazı madenlerin (örneğin demir) ya da bazı bölgelerin (adalar, tepeler) tabu olmasına gelince, bunun belirleyici nedenleri çoktur: madenin yeniliği ya da mistik topluluklarca kullanılmış olması (dökümcüler, büyücüler vb); bazı dağların üstünlüğü ya da gizemi ya da ulaşılamaz olması ya da yerel kozmosa dahil edilmemeleri vb.

Bununla birlikte *tabu* mekanizması her zaman aynıdır: Bazı nesnelere, kişiler ya da bölgeler tamamen farklı bir ontolojik sisteme dahil olurlar ve bunlara dokunmak ontolojik düzlemde ölümcül sonuçlar doğuracak bir kırılmaya neden olur. Bu tür bir kırılmaya karşı duyulan endişe –kutsal olmayanla hiyerofani ya da kratofani arasında yer alan ontolojik farklılıklardan doğar– insanın, kutsanmış veya bazı büyüsel-dinsel güçlere sahip olduğuna inanılan yiyeceklerle ilişkisinde de görülür. “Bazı yiyecekler kutsaldır bu nedenle bu yiyeceklerin hepsi yenmemeli ya da küçük bir porsiyon yenmelidir.”²¹ Bu nedenle Fas'ta mabetleri ziyaret edenler ya da bir bayrama katılanlar kendilerine sunulan yemeklerden ya da meyvelerden çok az yerler. Buğdayın “gücü” (bereket) tarlada bulunduğu sürece artırılmaya çalışılır; ama çok fazla miktarda olduğunda bu güç zararlı olabilir.²² Aynı nedenle, bereket bakı-

¹⁸ Van Gennep, s. 20 vd; ayrıca krş. R. Lehmann, *Die polynesischen Tabusitten*, Leipzig, 1930, s. 101 vd; s. 101 vd; Webster, *Taboo*, s. 261 vd.

¹⁹ Van Gennep, s. 194.

²⁰ A.g.y. s. 195 vd.

²¹ E. Westermarck, *Pagan Survivals in Mahommedan Civilization*, Londra, 1933, s. 125.

²² A.g.y., s. 126.

mından zengin bal tehlikelidir.²³

Kutsallığın bu çelişikliği –hem çekici hem itici olması– kitabımızın ikinci cildinde ayrıntılarıyla işlenecektir. Şu anda söyleyebileceğimiz insanın kutsala karşı bu çelişkili eğilimidir (elbette çelişkiyi en geniş anlamıyla kullanıyoruz). Bir yandan hierofanilerle ve kratofanilerle mümkün olduğunca çok temas ederek kendi gerçekliğini artırmaya ve güvence altına almaya çalışmaktadır, öte yandan bunun kendi kutsal olmayan koşullarına üstün bir ontolojik düzeyde katılmasıyla bu “gerçekliği” kaybetmekten çekinmektedir; onu aşmaya çalışırken tamamen ardında da bırakamaz. İnsanın kutsala karşı bu çelişik davranışı, yalnızca olumsuz hierofani ve kratofanilerde (ölülerden korkmak, ruhlardan ve “kirlenmiş” her şeyden korkmak) değil en gelişmiş din olgularında da kendini gösterir. Ama Hıristiyan mistiklerin ortaya koyduğu gibi, bir teofani insanların çoğunluğunu çektiği gibi itebilir de (bu itmeye hangi ad verilirse verilsin: nefret, küçümseme, kaygı, bilmezlikten gelme, istihza vb).

Daha önce gördüğümüz gibi tuhaf ve olağanüstü olan, genelde kaygı ve uzaklaşma duygularını getirmektedir. Bazı *tabu* örnekleri ve tabu olan davranışlar, canlılar ya da nesnelere bize tuhaf, uğursuz, gizemli vs kratofanilerin normal deneyimler sisteminden ayrıldığı mekanizmayı açıklar. Bu ayrımın bazı olumlu etkileri olabilir; bu ayrım bu nesnelere indirgemez, *soyutlamaz*, bunlara bir *değer atfeder*. Böylelikle çirkinlik ve biçimsizlik, bu nitelikleri taşıyanları ötekilerden ayırıp kutsal kılar. “Örneğin Ocibua Kızılderilileri arasında, büyü sanatını bilmedikleri halde büyücü olarak nitelenen pek çok kişi vardı; çünkü çirkin ya da biçimsizdiler. Bu yerliler arasında, büyücü olarak nitelenenler genelde sefil ve itici bir görünüme sahip olarlardı. Reade, Kongo’da tüm albinoların ve cücelerin rahip olduklarını söyler. “Bu adamların uyandırdığı saygının kökeninde gizemli bir güçle donatıldıkları düşüncesi olduğundan kuşkumuz yoktur.”²⁴

Şamanların, büyücülerin ve büyücü-hekimlerin nöropatlar ya da sinirsel açıdan dengesizler arasından seçilmesine tuhaf ve olağanüstü olana verilen ayrıcalık neden olmaktadır. Bu tür işaretler bir *seçimi* göstermektedir: bu işarete sahip olanlar onları bu biçimde ötekilerden ayıran tanrılara ya da ruhlara, rahip, şaman ya da büyücü olarak boyun eğmektedirler. Bu *seçim*, her zaman bu tür dışarıdan belli olan işaretlerle (çirkinlik, sakatlık, delilik vb) ortaya konulmaz; bu dinsel eğilim, adayın iste-

²³ A.g.y., s. 126.

²⁴ G. Landtmann, aktaran N. Söderblom, *The Living God*, Oxford, 1933, s. 15.

yerek ya da istemeyerek boyun eğdiği ayinlerle ya da fetişist bir rahip tarafından seçilerek ortaya konulur;²⁵ ama her zaman bir seçim söz konusudur.

7. Mana— Sıra dışılık ve olağanüstülük kafa karıştırıcı epifanilerdir: doğal olan-
dan *farklı bir şeyi* belirtirler; bu *farklı şeyin* varlığını işaret ederler ya da en azından o-
nu çağırıştırırlar. Kurnaz bir hayvan, yeni bir nesne ya da bir ucube, toplumun geri
kalanından belirgin (doğal yoldan ya da “seçilmiş”) belirlemek amacıyla gerçekleştirilen bir tören sonucunda elde edilmiş) herhangi bir işaretle ayrılmış ya da nörotik ve çok çirkin biriyle aynı şekilde soyutlanır. Bu tür örnekler bazı yazarların tüm dinsel görüngülerin türediğini düşündüğü Melanezya’daki *mana* düşüncesini anlamamızı sağlayacaklardır. Melanezyalılar için *mana*; bazı bireylerin, genel olarak ölümlerin ruhlarının ve tüm ruhların sahip olduğu gizemli ve etkin bir güçtür.²⁶ Muazzam kozmik yaratılış ancak ilahi *mana* sayesinde gerçekleşmiştir; kabile şefinin de *mana*’sı vardır; İngilizler Maorileri köleleştirdiler çünkü onların *mana*’ları daha güçlüydü, bir Hıristiyan misyonerin dinsel ayin ve törenleri yerli ayinlerden ve törenlerden daha üstün bir *mana*’ya sahipti. Tuvaletlerin de insan bedeninde ve dışkı-
larda var olan “kudreti toplayıcı” yönleriyle kendi *mana*’ları vardır.²⁷

Nesnelerde ve insanlarda da *mana* vardır; çünkü bunu bazı üstün canlılardan almışlardır; başka bir deyişle kutsala gizemli bir biçimde *bulaşmışlar* ve buna *bulaştıkları* ölçüde *mana*’ya sahip olmuşlardır. “Bir taşta olağanüstü bir kudret olduğunu görürseniz bunun anlamı bu taşın herhangi bir ruhla birleşmiş olduğudur. Bir ölünün kemiğinde *mana* vardır, çünkü ölünün ruhu buradadır; herhangi bir insan, bir ruhla ya da bir hayaletle çok yakın bir ilişki içinde girebilir ve ondaki *mana*’ya sahip olup, bunu kendi yararına kullanabilir.”²⁸ Niteliği açısından bu güç, fiziksel güçlerden farklıdır ve bu gücün uygulanmasının belli bir nedeni de olmayabilir. İyi bir savaşçı gücünü, kendi fizik gücüne ya da atalarına değil, ölü bir savaşçının ona verdiği *mana*’ya borçludur; bu *mana*, boynuna asılı küçük bir taştan oluşan muskada, kemerine asılı birkaç yaprakta, dilindeki duada bulunur. Bir insanın domuzları ürüyorsa ya da bahçesinin verimi artıyorsa bunun nedeni, bu domuzların ve ağaçların sahibinin, özel bir *manayla* yüklü taşlara sahip olmasıdır. Bir tekne ancak *mana*’ya sahipse hızlıdır; aynı biçimde balığı yakalayan ağın veya ölümcül bir yaraya

²⁵ Söderblom, s. 13 vd.

²⁶ Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, s. 118.

²⁷ Krş. G. Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Londra, 1938, s. 25.

²⁸ A.g.y., s. 119 vd.

neden olan okun da *mana*'sı vardır.²⁹ Mükemmel olan her şey *mana*'ya sahiptir; yani insanda etkin, devingen, yaratıcı ve mükemmel ne varsa *mana*'dan kaynaklanır.

Dinde ilk evrenin animizm olduğunu ileri süren Tylor ve ekolünün kuramlarına karşı İngiliz antropolog R. R. Marrett, kişiye bağlı olmayan bir gücün varlığına inanılan bu inançta, dinin animizm öncesi başka bir evreden daha geçtiğini söylemiştir. Biz kendi açımızdan dinin "ilk evresinden" söz etmeyeceğiz; aynı biçimde bu tür bir ön evrenin saptanmış olmasının, dinin "kökenlerini" bulmak anlamına gelip gelmediğiyle de ilgilenmiyoruz. Birkaç *mana* örneği vermemizin nedeni kratofanilerin ve epifanilerin diyalektiğini-en temel düzlemde ortaya koymaktadır ("en temel düzlemde" değişimin hiçbir biçimde psikolojik açıdan "en ilkel," zamandizinsel açıdan "en eski" anlamına gelmediğini belirtmek gerekmektedir: temel düzlem, epifaninin en açık ve basit kipliğini anlatmaktadır). Verilen örnekler kratofaninin ya da epifaninin bir nesneyi sıra dışı, olağanüstü ve yeni olması nedeniyle ötekilerden nasıl ayırdığını göstermektedir. Bir iki noktaya parmak basmakta yarar vardır: 1. *Mana* olgusu, her ne kadar bu olguya Melanezya çevresi dışındaki dinlerde de rastlasak, evrensel bir unsur değildir ve sonuç olarak *mana*'nın dinlerin ilk evresini temsil ettiğini söylemekte zorlanmaktayız; 2. *Mana*'yı kişiye bağlı olmayan bir güç olarak düşünmek hatalı bir bakış açıdır.

Belirli nesnelere güç kazandıran ve sözcüğün gerçek anlamıyla bu nesnelere güç kılın bu türden bir gücü, Melanezyalılardan başka halklar da tanımaktadırlar.³⁰ Siular bu güce *wakan* adını verirler; bu güç tüm kozmosta gezinmektedir; ama yalnızca olağanüstü görüngülerde (güneş, ay, yıldırım, rüzgâr vb), güçlü kişiliklerde (büyücüler, Hıristiyan misyonerler, mit ve efsane kahramanları vb) kendini göstermektedir. İrokualar aynı unsuru adlandırmak için *orenda* terimini kullanmaktadırlar: bir fırtınada *orenda* vardır, zor yakalanan bir kuşun *orendası* çok çetindir, öfkeden çılgına düşmüş biri, kendi *orenda*'sının elindedir vb. Huronlarda *oki*, Antiller'de *zemi*, Afrikalı Pigmelerde (Bambutu) *megbe*, tüm bu terimler *mana* kavramına karşılık gelmektedir. Ama şunu da belirtmek gerekir ki, herhangi biri ya da herhangi bir şey *oki*'ye, *zemi*'ye, *megbe*'ye, *orenda*'ya sahip olamaz yalnızca tanrılar, kahramanlar, ölümlerin ruhları ya da kutsalla belli bir ilişkiye girmiş insanlar ve nesnelere, ya-

²⁹ A.g.y., s. 120.

³⁰ *Mana* tüm Melanezya dünyasına ait bir kavram da değildir; çünkü Ontong Java'da (Solomon Adaları'nın kuzeydoğusunda), Wogeo'da (Yeni Gine) (Hogbin, "Mana," MN, 1914, sayı XIV, s. 268 vd), Wagawaga'da, Tubetube'de vb bilinmemektedir (Capell, "The Word 'mana'," OA, 1938, c. IX, s. 92).

ni büyücüler, fetişler, putlar vb *mana*'ya sahip olabilir. Bu büyüsel-dinsel görüngüyü betimleyen ve eski halklarda, *mana*'nın bulunmasının oldukça çelişkili olduğunu belirten en son etnologlardan biri P. Schebesta şunları yazmaktadır: “*Megbe* her yere yayılmıştır; ama gücü her yerde ne aynı yoğunluktadır ne de aynı görünüşle kendini gösterir. Bazı hayvanlar bu güç açısından zengindirler: Kimi insanda fazla, kiminde az *megbe* vardır. Yetenekli insanlar, sahip oldukları *megbe*'nin yoğunluğuyla ötekilerden ayrılırlar. Büyücüler, *megbe* açısından zengin insanlardır. Bu güç, başka bir bireye geçse de, totemde dönüşüme uğrasa da bir gölge-ruha bağlı gözükmektedir ve onu taşıyan kişinin ölümünden sonra kaybolduğu düşünülmektedir.”³¹

Bazı bilginler bu listeye başka terimler ekleseler de (Masailerde *ngai*, Malgaşlarda *andriamanitha*, Dayaklarda *petara* vb) ve bunları Hintçe *brahman*, Pehlevi dilinde *huverina*, Rumence *imperium*, Iskandinav dillerinde *hamingja* terimleriyle aynı anlamda yorumlamaya kalksalar da *mana* evrensel bir olgu değildir. *Mana* tüm dinlerde karşımıza çıkmaz ve ortaya çıktığı dinlerde de ne tektir ne de en eski dinsel biçimdir. “*Mana* ... hiçbir biçimde evrensel değildir ve sonuçta bu kavramı ilkel dinin genel bir kuramını oluşturmak için kullanmak yanlış olmakla kalmayıp aldatıcıdır da.”³² Dahası farklı sözler arasında (*mana*, *wakan*, *orenda* vb) çok keskin farklar olmasa da ilk incelemelerde gözden kaçan belirli farklar vardır. Örneğin P. Radin, W. Jones'un, Fletcher'in ve Hewitt'in, Siular ve Algonkinlerdeki *wakanda* ve *manitu* kavramlarıyla ilgili yaptıkları araştırmalardan elde ettikleri sonuçları inceleyerek, bu terimlerin “kutsal,” “yabancı,” “önemli,” “muhteşem,” “olağanüstü,” “güçlü” anlamına geldiklerini, ancak “içkin güç” düşüncesinden tamamen uzak olduklarını belirtmiştir.³³

Oysa Marrett –öteki yazarlar gibi– *mana*'nın “kişiye bağlı olmayan bir gücü” temsil ettiğini söylemiştir; buna karşın Codrington “bu güç, kendiliğinden kişiye bağlı olmasa da her zaman onu yöneten kişiye bağımlı kalmıştır... Kimse bu güce kendiliğinden sahip olamaz: yaptığı her şeyi, kişisel varlıklar, doğa ruhları ya da atalarının ruhları sayesinde yapmıştır” demiştir.³⁴ Yakın tarihli araştırmalar (Hocart, Hogbin, Capell) Codrington tarafından ortaya atılan bu farkların altını çizmiştir. Hocart, “Bu güç her zaman kişisel varlıklara bağlı kalmaya devam ettiğine göre, nasıl kişiye bağlı olmadığı söylenebilir?” diye sormuştur. Örneğin Guadalcanal'da

³¹ *Les Pygmées*, Fransızca çevirisi, Paris, 1940, s. 64.

³² Hogbin, s. 274.

³³ “Religion of the North American Indians,” *JAF*, 1914, c. XXVII, s. 349.

³⁴ *The Melanesians*, s. 119, 121.

ve Malaita'da yalnızca ölülerin ruhları ve genel olarak ruhlar *nanama*'ya sahiptirler bununla birlikte bu gücü insanın yararına kullanabilirler. "Bir insan çok çalışabilir, ama güçlerini onun yararına kullanan ruhların onayını almadan asla zengin olamaz."³⁵ "Gösterilen her çaba *mananın* etkili olması için ruhların onayını almaya yöneliktir. Kurban, onların onayını kazanmak için en çok kullanılan yöntemdir; ama başka törenler de onların hoşuna gidebilir."³⁶

Radin, Kızılderililerin *kişisel-kişisel olmayan, cismani-cismani olmayan* karşıtlıklarını kullanmadıklarını belirtmiştir. "Onların dikkatini çeken öncelikle varoluş sorudur ve onlara göre duyularıyla algıladıkları her şey, düşündükleri, yaşadıkları ya da düşledikleri her şey vardır."³⁷ Sorunu ontolojik açıdan ele almak gereklidir: *mevcut, gerçek ve gerçek olmayan* nitelikleriyle irdelemek gereklidir, *kişisel-kişisel olmayan, cismani-cismani olmayan* olarak irdelenmemelidir; bu kavramlar "ilkelerin" zihniyetinde tarihsel kültürlerde değerlendirildikleri anlamlarla yer almamaktadırlar. *Mana*'ya sahip olan, ontolojik düzlemde vardır ve etkin, üretken ve verimlidir. Bu nedenle *mana*'nın "kişisel olmayışından" söz edilemez, bu kavramın arkaik zihniyetler için hiçbir anlamı yoktur. Zaten kozmik nesnelere ve olaylardan, canlılardan ya da insanlardan kopuk tanrısal *mana*'ya hiçbir yerde rastlayamayız. Dahası iyi bir araştırmayla bir nesnenin, kozmik bir görüngünün, herhangi bir canlının vb, *mana*'ya ancak bir ruhun müdahalesiyle ya da herhangi bir kutsal canlının müdahalesiyle sahip olduğu görülmektedir.

Dolayısıyla *mana*'yı kişisel olmayan büyüsel bir güç olarak kabul eden kuram hiçbir biçimde doğrulanmamaktadır. Bu temelin üzerine din öncesi evre kuramını kurmak (özellikle büyüyle ilgili olarak) yanlış bir çıkış noktasıdır. Zaten bu tür bir kuram, tüm halkların (özellikle en ilkel olanların) *mana*'yı tanımamalarıyla ve büyüünün –hemen her yerde karşımıza çıksa da– hiçbir zaman dinden ayrı olarak var olmadığı olgusuyla da çürütülmektedir. Dahası büyü "ilkel" toplumların ruhsal yaşamını her zaman kontrol etmez; aksine en baskın biçimde geliştiği toplumlar en ileri toplumlardır (Örneğin Avustralya Kurnailerinde ve Tierra del Fuego'da büyüünün etkisi çok zayıftır; bazı Eskimo ve Koryak toplumlarında onlardan kültürel açıdan daha üstün olan komşuları Aynu ve Samoyed toplumlarında olduğundan daha az büyü yapılmaktadır vb).

³⁵ Hogbin, s. 297.

³⁶ A.g.y., s. 264.

³⁷ A.g.y., s. 352.

8. **Hiyerofanilerin Yapısı**— Önemli hiyerofanilerden, kratofanilerden, *mana*'dan vb söz ettiğimizde nasıl bir çerçeve çizdiğimizi hatırlayalım. Amacımız bunları tartışmak değildir (böyle bir tartışma kutsala ilişkin kavramları, din-büyü kutupsallığını vb tartışmış olmayı gerektirir), yalnızca konuya giriş açısından kutsalın en temel kipliklerini ortaya koymaktır. Bu hiyerofaniler ve kratofaniler bize her zaman bir *seçim* dahilinde sunulmuşlardır; *seçilen* örtülü olarak *güçlü*, etkin, korkulan ya da üretkendir; hatta bu seçim sıra dışının, yeninin, olağanüstünün soyutlanmasıyla gerçekleşmiş olsa da; *seçilen* ve bir hiyerofani ya da kratofani aracılığıyla olduğu gibi, ortaya konulan genelde tehlikeli, yasaklı ya da kirlenmiş kabul edilir. Hiyerofaniyle ilişkili olarak sık sık *güç* veya *etkinlik* unsurlarıyla karşılaşmaktayız; bunları kratofani olarak adlandırdık ve bize bunların kutsal yönlerini göstermek kaldı. Bununla birlikte acele bir araştırmayla genellemeler yapmanın ne kadar dikkatsiz bir girişim olduğunu gördük; örneğin dinsel deneyime ya da kutsal olmayan uygulamaların gözlemlerine ancak bir şahsiyet ya da bir kurum aracılığıyla ulaştığımızdan, *mana*'yı kişisel olmayan bir güç olarak kabul etmenin ne kadar yanlış olduğunu gördük; sorunu ontolojik açıdan ele almanın daha doğru olduğunu ve *tam olarak var olanın* her zaman *mana*'ya sahip olduğu saptamasında bulmanın daha sağlıklı olduğunu saptadık; sonuç olarak “kişisel-kişisel olmayan” ayrımının arkaik zihniyetlerde bir anlamı olmadığını ve bu olguyu reddetmenin daha temkinli bir davranış olduğunu düşündük.

Ama altını çizmemiz gereken bir nokta, yukarıda sözünü ettiğimiz temel hiyerofanilerin ve kratofanilerin “ilkelerin” dinsel kuramını ve deneyimini yıkmaktan uzak olduğudur. Yalnızca temel kratofani ve hiyerofanilerden oluşan hiçbir din yoktur. Kutsalın kategorileri ve bunların morfolojisi *mana* ve sıra dışılık epifanilerini, aynı biçimde atalar tapımını, ruhlara olan inancı, doğa tapımlarını aşar. Başka bir deyişle, bir din, ilkel dinlerden birisi de olsa, (örneğin bir Avustralya kabilesinin ya da Andamanlıların ya da Pigmelerin dini vb) kolay kolay temel hiyerofani seviyesine indirgenemez (*mana*, totemizm, animizm). Tek yönlü bu din kuramlarının ve deneyimlerinin yanı sıra sürekli olarak, örneğin Yüce Varlık tapımı gibi az ya da çok zengin başka din kuramlarıyla ya da deneyimleriyle karşılaşırız. Bu izlerin kavmin günlük dinsel yaşamında çok fazla önemli olmamasının bu araştırma açısından fazla bir önemi yoktur. Daha sonra göreceğimiz gibi (§ 12 vd) “ilkelerde” göklerde oturan ve gök epifanileriyle tecelli eden Kadiri Mutlak bir Yüce Varlığa olan inanca hemen her yerde rastlarız; bununla birlikte bu Yüce Varlık tapımında hiçbir önemli role sahip değildir hatta başka dinsel güçlerle temsil edilir (totemizm, ata

tapımı, ay ve güneş mitolojileri, bereket inançları vb). Bu tür Yüce Varlıkların dinsel yaşamdan kayboluşları kuşkusuz *tarihin* sorunudur; bu kayboluş, bunlarla kısmen özdeşleştirilen başka güçlerin ortaya çıkışıyla gerçekleşmiş olabilir. Ama ne kadar önemsiz gözükseler de, bu Yüce Varlıklar “ilkellerin” dinsel mirasına aittirler ve insanlığın eski zamanlardaki kutsala ilişkin deneyimini bütüncül olarak incelendiğinde yadsınamazlar. Temel hiyerofaniler ve önemli kratofaniler bütünüyle bu eski dinsel deneyim içinde yer alır, hatta bazen bu deneyime hükmeder, ama bu deneyime hiçbir biçimde zarar vermezler.

Öte yandan bu hiyerofani ve kratofaniler her zaman “kapalı” ve tek yönlü değildirler. Dinsel içeriklerini olmasa bile biçimsel işlevlerini artırabilirler. Bir tapımın bağlandığı taş, tarihin belli bir döneminde kutsalın belli bir kipliğini açığa vurabilir: Bu taş, kutsalın çevredeki kozmik ortamdan *farklı* olduğunu ve kaya gibi kutsalın mutlak dokunulmazlığa ve durağanlığa sahip olduğunu ve gelecekte muaf olduğunu göstermektedir. Taş tapımındaki (dinsel düzlemde değerlendirilmektedir) bu ontofani¹⁹ zamanla onun “biçimini” değiştirebilir; aynı taşta daha sonra, *doğrudan* kutsallığı ortaya koyduğu için değil (temel bir hiyerofani olarak değil) kutsal bir mekâna dahil olduğu için (bir tapınağa ya da bir sunağa vb) ya da teofani olarak kabul edildiği için (krş. § 74) tapınılabilmektedir. Çevresindeki ortamdan *farklı* olmayı sürdürür, onu *seçen* ezeli hiyerofani aracılığıyla *kutsal* kalır; bununla birlikte ona atfedilen değer, bu hiyerofaninin dahil olduğu din kuramına göre değişir.

Ezeli hiyerofanilerin bu biçimde yeniden değerlendirilişine sık sık tanık olmak-tayız; din tarihi çoğunlukla kutsalın tecellisi sürecinde kutsalın değer kaybetmesi ve sonra tekrar değer kazanmasının tarihinden ibarettir. Bu bakış açısıyla, putperestlik ve put kırıcılık hiyerofani görünüşü karşısında insan zihninin gösterdiği doğal davranışlardandır; her iki durum da doğrulanmaktadır. Çünkü yeni bir hiyerofaniyle karşı karşıya kalan için (Sami dünyasında Musevilik, Yunan-Roma dünyasında Hıristiyanlık) en eski hiyerofaniler yalnızca temel anlamını –kutsalın verili bir kipliğinin tezahür etmesinin anlamını– kaybetmezler aynı zamanda dinsel yaşamın mükemmelliğe erişmesinin önündeki engeller olarak görülürler. Put kırıcılık, hangi türde ve hangi dinde olursa olsun kendi dinsel deneyimleriyle olduğu kadar bu deneyimin yaşandığı tarihsel anla da doğrulanır. Zihinsel ve kültürel yetilerine daha “uygun” bir vahiyle karşı karşıya kalanlar, eski din evrelerinde kabul edilen hiyerofanileri dinsel düzlemde yeniden değerlendiremezler ve bunlara *inanmaz* hale gelir-

¹⁹ Ontofani (*Ontophanie*): (Yun. *ōn* ‘varlık’+ *phainein* ‘göstermek’) varlığın tecellisi –yn.

ler.

Öte yandan belirli nedenlerle *putperestlik* olarak adlandırılan davranışlar hem dinsel anlamda hem tarihsel anlamda tamamen doğrulanmış durumdadır. *Grosso modo** kadim hierofanileri sürekli olarak korumak ve yeniden değerlendirmekten ibaret olan bu davranış, kutsalın diyalektiğiyle de doğrulanır; çünkü kutsal her zaman belirli şeyler aracılığıyla tecelli eder; bu şeylerin (ki biz bunları hierofani olarak terimleştirdik) gerçek dünyadan bir nesne ya da kozmik enginlikten bir nesne, tanrısal bir figür, bir simge, bir ahlak kuralı hatta bir düşünce olmasının hiçbir önemi yoktur. Diyalektiğin esası aynıdır: kutsal, kendisinden başka bir şey aracılığıyla ortaya konulur; nesnelere, mitlere ya da simgelerin aracılığıyla tecelli edebilir; ama kendini, asla bütünüyle, olduğu gibi, doğrudan ortaya koymaz. Sonuç olarak mutlak bir bakış açısıyla değerlendirdiğinizde kutsal bir taş, Vişnu'nun bir *avatara*'sı,^φ İüpiter'in bir heykeli ya da Yahve'nin bir epifanisi aynı (geçici) değere sahiptir; çünkü her durumda kutsal, tezahür ettiğinde somutlaşmış ve çerçevesizleşmiş durumdadır. En basit olanlardan Logos'un İsa Mesih'te bedenlenişine kadar tüm hierofanileri oluşturan bu paradoksal bedenlenme edimi, tüm din tarihinde karşımıza çıkmaktadır; daha sonra bu konuyu ele alacağız. Bununla birlikte putperestlik olarak adlandırdığımız davranış (bilinçli ya da bilinçsiz olarak, bunun fazla önemi yok) hierofanileri bir bütün olarak değerlendiren bu bütüncül görüş açısına dayanmaktadır. Eski hierofanileri farklı bir dinsel zeminde yeniden değerlendirerek ve onlara farklı işlevler yükleyerek yeniden canlandırmaktadır. Farklı dönemlerden farklı alanlardan iki örnekle konuyu açıklamaya çalışalım.

9. Hierofanilerin Yeniden Değer Kazanması— Olağanüstü, devasa, yeni olan her şeyin hierofani olabileceğini (§ 5) ve ilkelerin maneviyatında kutsalın tecellisi olarak görülebileceğinden söz etmiştik. Tanganyika Kondeleri, Kyala ya da Lesa adındaki Yüce Varlığa inanırlar. Bu varlık, tüm Afrikalı Yüce Varlıklar gibi güçlü, adaletli, Kadiri Mutlak, yaratıcı bir gök tanrısının görkemine sahiptir. Ama kendini yalnızca gökyüzünün epifanileriyle ortaya koymaz: "Kendi türüne oranla büyük olan her şey, büyük bir öküz, büyük bir teke, dev bir ağaç ya da etkileyici boyutlardaki herhangi bir nesne, Kyala olarak adlandırılmaktadır ve tanrının bu nesnelere geçici

* Genel hatlarıyla –çn.

φ *Avatar* veya *avatara* (Skr. 'iniş'): Bir Hindu tanrısının yeryüzündeki tecellileri veya bedenlenişleri –yn.

olarak ikamet ettiğine inanılmaktadır. Çok sert bir fırtına göl sularını taşıdığı zaman tanrının gölün üzerinde yürüdüğü; büyük bir çağlayandan gelen su sesleri sağır edici boyutlara ulaştığında duyulan sesin tanrının sesi olduğu söylenir. Yer sarımsıtısı onun ayak sesidir ve yıldırım Lesa'dır, yani öfkeden çılgına dönen tanrıdır. Bazen tanrı, bir aslanın ya da bir yılanın bedenine girer ve insanların arasında bu biçimde gezinerek onların isteklerini gerçekleştirir.³⁸ Aynı biçimde Shilluklar arasında Yüce Varlığın adı Juok'tur, mucizevi ya da korkunç olan, yabancı olan her şeye, yani bir Shilluk anlamadığı her şeye bu ad verilir.³⁹

Bu örneklerde, temel hierofanilerin ve önemli kratofanilerin Yüce Varlık'ın epifanisi içinde yeniden değerli hale geldiklerini gördük; sıra dışı, olağanüstü, yeni olan Lesa ya da Juok'un kiplikleri olarak dinsel düzlemde yeni değerler kazanmışlardır. Bu arada bu görüngünün "tarihini" belirlemeye yönelik katman katman bir çözümleme yapmak istemiyoruz; Yüce Varlık inancının olağanüstü hierofanilerden önce mi var oluşu ya da *tam tersi mi* olduğu ya da her iki din deneyiminin de aynı anda mı var olduğu sorusuna cevap bulma durumunda değiliz. Önemli olan putperestliğin bir türevi olan Yüce Varlık epifanisine, temel hierofanilerin de dahil olduğu dinsel edim, yani tüm putları, fetişleri ya da fiziksel izleri tanrının paradoksal bir biçimde farklı biçimlerde vücut bulması olarak kabul eden genel bakış açısıdır. Bu örneğin, din bilginlerinin ve mistiklerin etkilerine sistemli bir biçimde maruz kalmayan Afrika halklarından alınmış olması daha da anlamlıdır. Bu, temel hierofanilerin karmaşık (öznel, yaratıcı, çok güçlü vb) Yüce Varlık kavramıyla bütünleşmeleriyle ilgili kendiliğinden var olan bir örnektir.

İkinci örneğimiz putperestliği doğrulama çabasını oldukça incelmış bir hermenütikle açığa kavuşturan bir örnektir. Hint mistisizminin Vaişnavacı kolu, halkın yüzyıllardır taparcasına saygı duyduğu her şeyi (*tulası* bitkisi, *sālagramā* taşları ya da Vişnu putları) *arkā*, "hürmet" olarak adlandırır ve bunları Yüce Tanrı'nın epifanileri olarak kabul eder. Bununla birlikte, mistikler ve din bilginleri bu paradoksal epifaniyi, kutsalın diyalektiğinin ne kadar sonsuz, mutlak, serbest olsa da geçici, sınırlı ve maddi bir parçada vücut bulduğu bir an olarak yorumlarlar. Vaishnava öğretisinde Vişnu'nun *sālagramā*'da ya da bir putta bedenlenmesinin, kurtarıcı olgusuyla ilişkisi vardır (insanlara duyduğu büyük sevgiyle tanrı, varlığın kipliğinin

³⁸ Frazer, *The Worship of Nature*, Londra, 1926, s. 189; Fransızca çevirisi, *Les dieux du ciel*, s. 213.

³⁹ A.g.y., s. 312; krş. Radin, (Seligman'dan alıntı yapıyor), *Primitive Religion*, Londra, 1938, s. 260.

aşağı konumlarına inerek *kendini gösterir*). Bununla birlikte bunun teolojik bir anlamı da vardır: tanrının bedenlenmesi onun istediği biçimi alma *özgürlüğünü* ortaya koyar; aynı biçimde kutsal, paradoksal bir şekilde kendi varlık kipini kaybetmeden *kutsal olmayanla* örtüşebilir. Bu paradoks, Lokācaryā tarafından hayranlık verici bir biçimde ortaya konulur: “Her şeyi bilmesine karşın Vişnu sanki bilgiden yoksunmuş gibi *arkā*’larda kendini gösterir; ruh olsa da maddi bir varlığa sahipmiş gibi insanların arasında gezinir; gerçek bir Tanrı olsa da insanların hizmetindeymiş gibi davranır; çok kudretli olsa da kendini zayıfmış gibi gösterir; dertsiz olsa da şefkate ihtiyacı varmış gibi davranır; (duyularla) ulaşılmaz olsa da dokunulabilirmiş gibi hissettirir.”

Söz konusu olanın mistik bir teologun, eski ve popüler bir dinsel olguyu yorumlaması olduğu düşünülecektir; aslında bu yorum, bir mistik ve teologun görüşlerini tümüyle ortaya koymaktan uzaktır. Görünüşte çok iddialı bu görüşün doğrulanıp doğrulanmayacağını bilmiyoruz. Vişnu putlarının Lokācaryā’nın gelişmiş teolojisinden ve mistisizminden zamansal olarak önce olduğu doğrudur. Bir Hint köyünde yaşayan bir sofunun *arkā*’ya, onda Vişnu’nun bedenlendiğini düşündüğü için taptığı doğrudur. Ama sorun, –şu ya da bu biçimde Vişnu’nun özünün bir parçası olduğu düşünülen– putun dinsel açıdan değerlendirilişinin, onu maddi bir nesnenin dinsel açıdan değer kazanması olgusuyla açıklayan Lokācaryā’nın yorumuyla aynı *anlama gelip gelmediğinin* sorusuna cevap bulmaktır. Sonuç olarak teolog, putun bu paradoksal durumunu (ve başka herhangi bir hierofaninin) daha açık formlere dökerek açıklamaktan başka bir şey yapmaz: kutsal, kutsal olmayan bir nesnede ortaya çıkar.

Kutsal ile kutsal olmayanın, var olan ile var olmayanın, mutlak ile görecelinin, sonsuz ile geleceğin bir araya gelmesinden doğan bu paradoks her tür hierofaninin hatta en temel olanının bile ortaya koyduğu bir olgu mudur? Lokācaryā gibi bir mistik ve bir teolog, çağdaşları için hierofanideki paradoksu açıklamakla kalır. Bu açıklamanın kuşkusuz yeniden değer kazandırma, yani hierofaninin yeni din sistemine sokulması anlamı vardır. Çünkü doğrusunu söylemek gerekirse *arkā* ve Lokācaryā’nın yorumu arasındaki fark, ifade farkından ibarettir; kutsal ile kutsal olmayanın bir arada bulunmasındaki çelişki put söz konusu olduğunda açık bir biçimde, sözel yorum söz konusu olduğunda tanımlayıcı bir incelemeyle ortaya konulur. Kutsal-kutsal olmayan arasındaki bu örtüşme aslında ontolojik düzlemde bir kopuş meydana getirir. Her hierofanide ortaya çıkar; çünkü her hierofani iki zıt özün bir arada var oluşunu *gösterir*, ortaya koyar: kutsal ve kutsal olmayan, ruh ve mad-

de, sonsuz ve sonsuz olmayan vb. Hiyerofani diyalektiğinin, kutsalın maddi nesnelere ortaya çıkması, ortaçağ teolojisi gibi oldukça ileri düzeyde bir teolojinin nesnesi olması, onun her dinde temel bir sorun olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta tüm hierofanilerin, Enkarnasyon* mucizesinin habercileri olduğunu, her hierofaninin insan-Tanrı örtüşmesindeki sırrı ortaya çıkarmaya dönük bir çaba olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Ockhamlı William şunları yazmaktan çekinmemiştir: “*Est articulus fidei quod Deus assumere naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam assinam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum.*”⁴⁰ İlkel hierofanilerin kiplikleri Hıristiyan teolojisi açısından hiçbir biçimde saçma bir konu değildir. Tanrı sahip olduğu özgürlükle istediği her biçime girebilir, hatta taş biçimine ya da tahta biçimine de girebilir. Bir an için “tanrı” terimini kullanmaktan kaçınalım ve şu biçimde açıklayalım: Kutsal, her biçimde hatta en garip biçimlerde bile kendini ortaya koyar. Sonuç olarak paradoksal, dolayısıyla anlaşılmasız olan, kutsalın taşlarda ya da ağaçlarda tecellisi olgusu değil, kutsalın *kendisinin tecelli etmesi* ve sonuç olarak kendini *sınırlanması* ve *göreceli* bir nitelik kazanmasıdır.⁴⁰

10. “İlkel” Din Görüngüsünün Karmaşıklığı— Bu bölüme kadar verdiğimiz örnekler bize bazı temel ilkeleri belirlememizde yardımcı oldu: 1. *Kutsal*, nitelik açısından *kutsal olmayandan* farklıdır; bununla beraber *kutsal olmayan* bir dünyada herhangi bir biçimde kendini ortaya koyabilir ve çelişkili bir biçimde hierofani aracılığıyla her kozmik nesneyi dönüştürme kapasitesine sahiptir (bu anlamda nesne, kozmik nesne olarak, görünüşü değişmese bile, kendisi olmaktan çıkar artık); 2. Kutsalın bu diyalektiği yalnızca “ilkel” olanlar için değil tüm dinler için geçerlidir. Bu diyalektik, taş ve ağaç “tapımlarının” yanı sıra Hint *avata*’larında ya da Enkarnasyonun büyük gizeminde doğrulanır; 3. Hiçbir yerde *yalnızca* temel hierofanilerle karşılaşmayız (olağandışı, olağanüstü, yeni kratofaniler: *mana* vb) aynı bi-

* Hıristiyanlıkta Tanrı'nın İsa'da insan doğasına bürünmesi mucizesi –yn.

⁴⁰ “Tanrı'nın insan doğasına bürünmesi, inancın oynak noktasıdır. Tanrı'nın eşek kılığına girmesine de bir engel yoktur. Aynı mantıkla taş ya da odun kılığına da girebilir” –yn.

⁴⁰ Hıristiyanlık açısından Tanrı'nın doğasıyla insanın doğasının İsa'da birleşmesi mucizesinden önce meydana gelen hierofaniler, bu mucizenin işaretlerinden biri olarak değerlendirilebilirler. Sonuç olarak –kutsalın “pagan” kipliklerini (fetişler, putlar vb) günaha giren insanlığın dinsel duygulardan uzaklaşması ve garipleşmesi olarak yorumlamaktan kaçınarak– bu hierofanileri, Enkarnasyon gizeminin başarısızlığa uğramış ilk girişimleri, ilk deneyimleri olarak yorumlanabilirler. İnsanlığı bütün dinsel yaşamı –hierofanilerin diyalektiğiyle ifade edilen dinsel yaşamı– bu açıdan bakıldığında İsa'nın beklendiği bir süreçten ibarettir.

çimde hiçbir yerde *yalnızca*, evrimci bir bakış açısıyla baktığımızda üstün olarak nitelendirilebilecek dinsel biçimlerin izlerine de rastlamayız (örneğin Yüce Varlıklar, ahlak kuralları, mitler vb); 4. Her yerde, hatta üstün dinsel biçimlerin izleri dışında bile, temel hierofanileri düzenleyen bir *sisteme* rastlarız. Sonradan gelen hierofaniler bu “sistemi” sarsamazlar; sistem, kavmin tüm dinsel deneyimlerinden oluşur (*mana*, sıra dışı kratofaniler vb, totemizm, atalar tapımı ve benzerleri); ama temel hierofanilere indirgemeyeceğimiz bir dizi kuramsal gelenekten de oluşur: örneğin dünyanın ve insanlığın kökeniyle ilgili mitler, insanlığın kaderini doğrulayan mitler, ayınlerin kuramsal olarak değer kazanmaları, ahlak kuralları. Bu son nokta üzerinde biraz durmakta yarar vardır.

Aşağıda belirttiğimiz noktaları saptamamız için birkaç etnoloji monografisi incelememiz yeterli olacaktır (Spencer ve Gillen’in ya da Strehlow’un Avustralyalılarla ilgili, Schebesta ya da Trilles’in Afrika Pigmeleriyle ilgili, Gusinde’nin Tierra del Fuegolularla ilgili monografileri): 1. “İlkel halkların” dinsel yaşamı, genelde dinsel kuramlara ve deneyimlere atfedilen alanlara kadar uzanır; 2. Bu din yaşamı her yerde karmaşıktır, yalnızca sentez ya da halk düzeyine indirme çalışmalarında sık sık karşımıza çıkan bir çizgide ilerleyen basit sunumlar, yazarların, bilinçli olarak ya da bilincinde olmadan yaptıkları seçimlerin sonuçlarıdır. Bazı biçimlerin *egemen oldukları* doğrudur (örneğin Avustralya’da totemizm, Melanezya’da *mana*, Afrika’daki atalar tapımı vb) ama bu biçimler asla bu dinin bozulmasına neden olmazlar. Bununla birlikte, dinsel alanda belli bir değer kazanmış, ama dinsel deneyimlerle ilişkileri biz modern insanlar için her zaman çok açık olmayan bir dizi simgeyle, kozmik, biyolojik ya da toplumsal olayla, ideogramla ve düşüncelerle sık sık karşılaşmaktayız. Örneğin ayın evrelerinin, mevsimlerin, cinsel ya da toplumsal erginlenme süreçlerinin, uzay simgeciliğinin eski insanların gözünde dinsel anlamlar kazandığını, yani hierofaniler olduğunu anlayabiliyoruz; ama beslenme ve seks gibi fiziksel ihtiyaçların ya da “yıl” gibi ideogramların nasıl olup da aynı değere sahip olduğunu anlamakta zorlanıyoruz. Aslında bu konuda anlamamızı zorlaştıran iki temel güçlük var: 1. Tüm fiziksel etkinlikleri kutsal kabul etmek; 2. Bazı kuramsal oluşumların hierofaniler olarak kabul edilmesi (ideogramlar, mitler, kozmik kurallar ya da ahlak kuralları vb).

Aslında eski kültürlerin insanıyla modern insanı birbirinden ayıran temel farklardan biri de eski insanların, günlük yaşamı (öncelikle cinsellik ve beslenme) belli bir kutsallık içinde yaşamalarıdır. Psikanaliz ve tarihsel materyalizm, kuramlarının, cinselliğin ve beslenmenin hâlâ “gelişme” sürecinde olan toplumlarda oynadık-

ları önemli rollerle, kesin biçimde doğrulandıklarına inandılar. Oysa psikanaliz de tarihsel materyalizm de bu halklar için cinselliğin ve beslenmenin, modern insanın bunlara yüklediği işlevlerden ve değerlerden *tamamen farklı* işlevlerini ve değerlerini göz ardı etti. Bunlar modern insan için fiziksel etkinliklerdir; oysa eski kültürlerin insanı için kutsal eylemlerdir, törenlerdir; bunlar aracılığıyla yaşamın temsil ettiği güçle birleşirler. Daha sonra *gücün* ve *yaşamın*, *nihai gerçeklik* epifanilerinden başka bir şey olmadıklarını göreceğiz; ilkel insan kendisini ancak (içerik ve anlamdan yoksun) bu otomatizmlerden, değişimden, “kutsal olmayan”dan hiçlikten kurtararak kendisini gerçekliğe yaklaştırır, değişim yerindeyse Varlığa dahil eder.

Ataların ya da tanrıların *in illo tempore* (“tarihin” başlangıcında) yapmış olduğu bir davranışın yinelenmesinden oluşan ayinde, hiyerofani aracılığıyla, en sıradan en anlamsız eylemlere yeniden “varlık kazandırılmak” istenir. Ayin, yinleme yoluyla “arketipiyle” *örtüşür* ve kutsal olmayan zaman dilimini ortadan kaldırır. Böylece evrenin doğumu sırasında, *in ille tempore* gerçekleştirilen *ayın eyleme* katılmış olunur. Eski zaman insanı, tüm fiziksel eylemlerini, törene dönüştürerek “öteki tarafa geçmeye,” zamanın (oluşumun) öbür tarafına geçmeye, sonsuzluğa ulaşmaya çalışır. Ayinin işlevini tartışmanın yeri burası değildir; ama “ilkel insanın” sıradan fiziksel eylemleri bir ayine dönüştürme ve böylece onlara ruhsal bir değer kazandırma eğilimi olduğunu şimdiden saptamamız gereklidir. Beslenirken ya da cinsel ilişki kurarken, ilkel insan beslenme ya da cinsellik düzleminden farklı bir düzleme geçer. Bu, hem erginlenme deneyimleriyle (ilk meyve, ilk cinsel ilişki) hem de tüm beslenme ve cinsel etkinliklerle de kanıtlanır. Bu koşullarda, sıra dışı, olağanüstü, *mana* hiyerofanileriyle temsil edilen belirli deneyimlerinden yapısal olarak farklı olan belirsiz dinsel deneyimlerle karşı karşıya kalmaktayız. Ama bu deneyimin, ilkel insanın yaşamındaki rolü önemsiz değildir; ama bu tür deneyim doğası gereği gözlemcilerin gözünden kaçmıştır. Bu, bizi ilk açıklamamıza götürmektedir: ilkel insanların dinsel yaşamı *manayı*, önemli hiyerofani ve kratofanileri aşar. Yapısal açıdan belirsiz bütün bir din deneyimi, törene dönüştürdüğü fiziksel eylemler aracılığıyla gerçekliğe, kutsallığa dahil olma çabasına dayanmaktadır.

Bununla birlikte gelişim sürecindeki herhangi bir insan topluluğunun dinsel yaşamı belirli kuramsal öğelerden de oluşur (simgeler, ideogramlar, kozmogoniyle ya da soyağacıyla ilgili mitler vb). Bu tür gerçeklerin ilkel insanın gözünde birer hiyerofani olduğunu göreceğiz. Yalnızca bu gerçekler, kutsal olma koşullarını taşıdıkları için değil, insan bunlar aracılığıyla anlamsızlıktan, hiçlikten tek kelimeyle kutsal olmayan ortamdaki kurtulduğu için de kutsaldır. Kuram konusunda ilkel in-

sanın zayıf olduğu sık sık söylendi. Böyle olsa da (pek çok gözlemci aksini düşünmektedir) eski insanın yalnızca kavramlar ya da kavramsal öğeler kullanmadığı hatta öncelikle simgeler kullandığı sık sık unutulur. Daha sonra göreceğimiz gibi simgelerin “kullanılması” belirli bir simgesel *mantıkla* gerçekleştirilmektedir. Buradan çıkarabileceğimiz sonuç, ilkel kültürlerin kavramsal açısından açık bir biçimde zayıf olmalarının nedeni, kuram geliştirme yeteneklerinin olmaması değil, Helen uygarlığının soyutlama sistemleri üzerine kurulu modern düşünce “biçiminden” tamamen farklı bir düşünme biçimine sahip olmalarıdır. Oysa etnoloji açısından en az gelişmiş insan topluluklarında bile belli bir sisteme, bir kurama tutarlı bir biçimde oturtulan gerçeklere rastlayabilmekteyiz (örneğin Avustralyalılar, Pigmeler, Tierra del Fuegolular vb). Bu gerçekler yalnızca bir “Weltanschauung” oluşturmakla kalmaz, pragmatik bir varlık görüşü (hatta soteriyoloji*) oluşturabilirler; bu açıdan bakarsak, bu “hakikatler” aracılığıyla insan kendini gerçeklikle bütünleştirerek selamete ulaşmaya çalışır.

Bir örnek vermek gerekirse, eski kültürlerin insanın gerçekleştirdiği eylemlerin çoğunu, zamanın başlangıcında bir tanrı ya da bir kahraman tarafından ilk kez gerçekleştirilen bir davranışın, bir eylemin tekrarı olarak kabul ettiğini göreceğiz. Eylemin, aşkın bir modelin ya da bir arketipin tekrarı olduğu sürece belirli bir anlamı vardır. Belki de bu tekrarın amacı, eyleme *normallik* kazandırmak, ona ontolojik bir konum kazandırarak onu yasallaştırmaktır; çünkü eylem yalnızca bir *arketipi* tekrar ettiği sürece *gerçektir*. İlkel insanın gerçekleştirdiği tüm eylemler aşkın bir modele yöneliktir; bu eylemler, zaten *gerçek*, *örnek* oldukları ölçüde etkili değiller midir? Eylem, hem bir törendir (insanı kutsal alana dahil ettiği ölçüde) hem de gerçeğe dahil oluşturur. Tüm bu gözlemler, sonraki bölümlerde verilen örnekler yorumlandıkça daha da fazla açıklık kazanacaktır. Ama “ilkel insanın” dinsel yaşamının genelinde yadsınan bu kuramsal yönünün gün ışığına çıkarılması açısından şimdiden bu saptamalarda bulunulması gereklidir.

* Soteriyoloji: (Yun. *sōtēria*, ‘selamet’) Selamet öğretisi –yn.

OKUMA ÖNERİLERİ

Puech, H. C., "Bibliographie générale," *Mana, Introduction à l'histoire des religions*, 2. basım, Paris, 1949, c. I, s. XVII-LXIII.

Hastings, J., *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1908-1923, 13 cilt.

Schiele, F. M., Gunkel, H., Zscharnak, L., Bertholet, A., vd, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2. basım, Tübingen, 1926-32, 5 cilt.

Genel okuma, elkitapları ve genel din tarihi:

Caillois, R., *L'homme et le sacré*, Paris, 1939.

Dussaud, René, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, 1924.

Toy, Crawford, H., *Introduction to the History of Religions*, Oxford 1926.

Mensching, G., *Vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig, 1938.

—, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Leipzig, 1940.

James, E. O., *Comparative Religion*, Londra, 1938.

Bouquet, A. C., *Comparative Religion*, Londra, 1941.

De la Saussaye, P. D., Chantepie, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg-am-Brisgau, 2 cilt; A. Bertholet, A. ve E. Lehmann, tarafından gözden geçirilmiş 4. basım, Tübingen, 2 cilt, 1924-25.

Moore, George Foot, *History of Religions*, New York, 2 cilt, 1920.

Celemen, C., (ortak çalışma) *Die Religionen der Erde*, Münih, 1927.

Michelitsch, A., *Allgemeine Religionsgeschichte*, Graz, 1930.

Venturi, P., Tacchi, (ortak çalışma) *Storia delle religioni*, 3. basım, Torino, 1949, 2 cilt.

—, *Histoire des religions*, Paris, 1939-1947, 3 cilt.

Gorce, M. ve Mortier, R., *Histoire générale des Religions*, Paris, 1944-49, cilt I-IV.

König, Franz, vd, *Christus und die Religionen der Erde*, Viyana, 1951, 3 cilt.

Karşılaştırmalı yöntem ve tarihsel yöntem:

Jordan, L. H., *Comparative Religion. Its Genesis and Growth*, Edinburgh, 1905.

De la Boullaye, H., Pinard, *L'Etude comparée des religions*, Paris, 1922, 2 cilt; gözden geçirilip düzeltilmiş 3. basım, 1929.

Pettazzoni, Raffaele, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Bari, 1924.

Schmidt, W., *Handbuch der vergleichende Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion*, Münster-in-Westfalen, 1930.

Koppers, W., "Le principe historique et la science comparée des religions," *Mélanges F. Cumont*, Brüksel, 1936, s. 765-784.

Martino, Ernesto de, *Naturalismo e storicismo nell' etnologia*, Bari, 1941.

Widengren, George, "Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion," *ES*, Stockholm, 1945, c. X, s. 57-96.

- Gluckhohn, C., "Some Reflections on the Method and Theory of the *Kulturkreislehre*," *AA*, 1936, sayı 38, s. 157-196.
- Koppers, W., "Der historische Gedanke in Ethnologie und Religionswissenschaft," *Christus und die Religionen der Erde*, cilt 1, Viyana, 1951, s. 75-109.
- Paletnoloji, etnoloji ve din tarihi:*
- Mainage, T., *Les religions de la préhistoire*, Paris, 1921.
- Luquet, G. H., *L'art et la religion des Hommes fossiles*, Paris 1926.
- Clemen, C., *Urgeschichtliche Religion. Die Religion der Stein- Bronze- und Eisenzeit*, I-III, Bonn, 1932-1933.
- Meuli, Karl, "Griechische Opferbräuche," *Phyllobolia für Peter von der mühl*, Basel, 1946, s. 185-288, özellikle 237 vd.
- Laviosa, Zambotti, Pia, *Origini e diffusione della civiltà*, Milano, 1947.
- Blanc, Alberto Carlo, *Il sacro presso I primitivi*, Roma, 1945.
- Koppers, W., "Urmensch und Urreligion," F. Dessauer, *Wissen und Bekenntnis* içinde, 2. baskı, Olten, 1946, s. 25-149.
- , "Der historische Gedanke in Ethnologie und Prähistorie," *WBKL*, 1952, IX, s. 11-65.
- Lowie, R. H., *Primitive Religion*, New York 1924.
- Radin, P., *Primitive Religion, Its Nature and Origin*, Londra, 1938.
- Goldenweiser, A., *Early Civilization*, New York, 1922.
- , *Anthropology*, Londra, 1935.
- Schmidt, W., *Handbuch der Kulturhistorischen Methode der Ethnologie*, Münster-in-Westfalen 1937.
- , "Untersuchungen zur Methode der Ethnologie: I," *APS*, 1940-41, c. 35-36, s. 898-965.
- Martino, E. de, "Percezione extrasensoriale e magismo etnologico," *SMSR*, 1942, c. XVIII, s. 1-19; 1943-46, c. XIX-XX, s. 31-84.
- , *Il Mondo Magico*, Torino, 1948.
- Mauss, Marcel, *Manuel d'Ethnographie*, Paris 1947, özellikle s. 164 vd.
- Din sosyolojisi ve görüngübilim:*
- Otto, R., *Das Heilige*, Wroclaw 1917; Fransızca çevirisi, Paris, 1929.
- , *Aufsätze das Numinose betreffend*, Gotha, 1923.
- Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*, Londra, 1938
- , *L'Homme primitif et la Religion*, Paris, 1940.
- Hirschmann, Eva, *Phänomenologie der Religion*, Würzburg-Anmühle, 1940.
- Levy-Bruhl, L., *How Natives Think*, Londra, 1926.
- , *Primitive Mentality*, Londra, 1923.
- , *Primitives and the Supernatural*, Londra, 1936.
- , *La mythologie primitive*, 1935.
- , *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938.

- Lévy-Bruhl'un eserleri hakkında bkz. Van der Leeuw, *La structure de la mentalité primitive*, Paris, 1932.
- Caillet, E., *Mysticisme et mentalité mystique*, Paris, 1938.
- Leroy, Oliver, *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Paris, 1926.
- Martino, E. de, *Naturalismo e storicismo nell' etnologia*, Bari, 1942, s. 17-75.
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.
- Hubert, H., ve Mauss, M., *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 2. basım, Tübingen, 1922-24, 3 cilt.
- Hasenfuss, J., *Die moderne religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik*, Paderborn, 1937.
- Gurvitch, G., *Essais de Sociologie*, Paris, 1938, özellikli s. 176 vd.
- Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944.
- Mensching, Gustav, *Soziologie der Religion*, Bonn, 1947.
- James, E. O., *The Social Function of Religion*, Londra, 1940.
- Geri kalmış toplumlarda bireyin değeri üzerine bkz.*
- Vierkandt, A., "Führende Individuen bei den Naturvölkern," *ZFS*, c. XI, 1908, s. 1-28.
- Beck, W., *Das Individuum bei den Australiern*, Leipzig, 1925.
- Koppers, W., "Individualforschung unter d. Primitiven, im besonderen unter d. Yamana auf Feuerland," *Festschrift W. Schmidt*, Mödling 1928, s. 349-365.
- Lowie, Robert H., "Individual Differences and Primitive Culture," *a.g.y.*, s. 495-500.
- Wach, J., *Sociology of Religion*, s. 31 vd.
- Leenhardt, Maurice, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947.
- Tabu, mana, büyü ve din:*
- Van Gennep, A., *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris 1904.
- Frazer J. G., *Taboo and the Perils of the Soul*, Londra, 1911.
- Lehmann, R., *Die polynesischen Tabusitten*, Leipzig 1930. Ekonomi ve ticaretle ilgili tabular için bkz. s. 169 vd. Hukukla ilgili simgeler için bkz. s. 192 vd. Okyanusya ve Endonezya'da *ta-pu* kelimesinin yayılışı hakkında bkz. s. 301 vd. Karşılaştırmalı çalışmalar hakkında bkz. s. 312 vd.
- Handy, E. S. , "Polynesian Religion," *BMB*, 34, Honolulu, Hawai 1927, sayı XXXIV, s. 43 vd, 155 vd, ve birçok yerde.
- Webster, Hutton, *Taboo. A Sociological Study*, Stanford, California, 1942. Tabunun doğası hakkında bkz. s. 1-48; ölü tabuları hakkında bkz. s. 166-229. Kutsal kişiler hakkında bkz. s. 261-279. Kutsal şeyler hakkında bkz. s. 280-310.
- Radcliffe-Brown, A. R. *Tabu*, Cambridge, 1940.
- Steiner, Franz, *Taboo*, New York, 1956.
- Hocart, A. M., "Mana," *MN*, 1915, c. XIV, s. 99 vd.
- Lehmann, F. R., *Mana. Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologische Grundlage*, Leip-

- zig 1915, 2. baskı, 1922.
- Rohr, J., "Das Wesen des mana," *APS*, 1919-24, c. XIV-XV, s. 97-124.
- Thurnwald, R., "Neue Forschungen zum Mana-Begriff," *AFRW*, 1929, s. 93-112.
- Lehmann, F. R., "Die Gegenwärtige Lage der Mana-Forschung," *Kultur und Rasse, Otto Reche zum 60. Geburtstag*, Münih 1939, s. 379 vd.
- Hogbin, H. Ian, "Mana," *OA*, 1936, c. VI, s. 241-274.
- Capell, A., "The World 'Mana': a Linguistic Study," *OA*, 1938, c. IX, s. 89-96.
- Firth, Raymond, "The Analysis of Mana: an Empirical Approach," *JPS*, 1940, c. XLIX, s. 483-510.
- Williamson, R. W., *Essays in Polynesian Ethnology*, Cambridge, 1939, s. 264 vd: "Polinezyalıların *mana* ve *tapu* terimleriyle ilgili inançlar, gelenekler ve bu terimlerin kullanımları öylesine geniş bir çeşitlilik gösterir ki, bunların tümünü kapsayan tanımlar oluşturmaya çalışacak olursak bu tanımlar herhangi bir kültürü niteleyen genel özelliklerden ibaret olacaktır."
- Hewitt, J. N. B., "Orenda and a definition of Religion," *AA*, 1892, yeni dizi, s. 33-46.
- Radin, P., "Religion of the North American Indians," *JAF*, 1914, c. XXXVII, s. 335-373.
- Marett, R. R., "Preanimistic Religion," *FRE*, 1900, c. IX, s. 162-82.
- , *Threshold of Religion*, Londra, 1909, 2. baskı, 1914.
- Abbott, J., *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief*, Londra, 1932.
- Brahman, hamingia, hosia, imperium vb hakkında:*
- Arbman, E., "Seele und Mana," *AFRW*, 1931, c. XXIX.
- Grönbeck, V., *The Culture of the Teutons*, Kopenhag ve Londra 1931, c. 1, s. 127 vd, s. 248 vd.
- Widengren, G., "Evolutionism....," *ES*, Stockholm, 1945, c. X, s. 80 vd.
- Batke, W., *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen, 1942.
- Wagenwoort, H., *Imperium: Studiën over het "Mana"-Begrip in Zede en Taal der Romeinen*, Amsterdam 1941; İngilizce çevirisi, *Roman Dynamism*, Oxford, 1947.
- Van Der, Valk, H., "Zum Worte öolos," *ME*, 1942, s. 113-140.
- Jeanmaire, H., "Le substantif Hosia et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux," *REG*, c. 58, 1945, c. LVII, s. 66-89.
- Frazer, Sör James George, *The Golden Bough. A study in Comparative Religion*, 3. baskı, 12 cilt, Londra 1911 ve sonraki basımları; Fransızca çevirisi, Paris 1923-35, 12 cilt, kısaltılmış basım, *Le Romeau d'Or*, Paris 1924.
- Hubert H., ve Mauss, Marcel, "Esquisse d'une théorie générale de la magie," *AS*, 1902-1903, c. VII, s. 1-146.
- , "Origine des pouvoirs magiques," *Mélanges d'histoire des Religions*, Paris, 1909, s. 131-187.
- Vierkandt, A., "Die Anfänge der Religion und Zauberei," *GBS*, 1907, c. XXII, s. 21-25, 40-45, 61-65.
- Hartland, E. S., *The Relations of Religion and Magic (Ritual and Belief. Studies in the History of Religion* içinde tekrar basım, Londra 1914.

- Clemen, Carl, "Wesen und Ursprung der Magie," *Nachrichten d. Gesell. d. Wissensch. zu Göttingen*, Berlin, 1926-27.
- Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific*, Londra, 1922, s. 392-463: büyü ve kula, büyü kelimesi, vs.
- , *Coral Gardens*, Londra 1935; II, 214-250: "An Ethnographic Theory of the Magic Word."
- Allier, R., *Le Non-Civilisé et nous*, Paris, 1927.
- , *Magie et Religion*, Paris, 1935.
- Martino, E. de, "Percezione extrasensoriale e magismo etnologico," *SMSR*, 1942, c. XVIII, s. 1-19.
- Ratschow, C. H., *Magie und Religion*, 1946.
- Evans-Pritchard, E. E., "The Morphology and Function of Magic: A Comparative Study of Trobriand and Zande Rituals and Spells," *AA*, 1929, c. XXXI, s. 619-641.
- James, E. O., *The Beginnings of Religion*, Londra, 1948.



II. BÖLÜM

GÖK: GÖK TANRILARI GÖKLESEL SİMGELER VE AYINLER



11. **Kutsal Gök**— Dünyanın en yaygın dualarından birinde şöyle seslenilir: “Gökteki Babamız.” Dünyanın en eski duası da aynı Gök Babaya edilmiş olabilir; bu da bize Ewe kabilesinden bir Afrikalının “Nerede gök, orada Tanrı” duasını açıklamaktadır. Viyana etnografya okulu, özellikle de tanrı düşüncesinin kökenini araştırmaya yönelik büyük bir monografinin yazarı olan P. W. Schmidt, en başından beri tektanrıcılığın var olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır; bu düşüncelerini de gök tanrıların en ilkel insan topluluklarında bile var olmasıyla açıklamışlardır. Bu ilk tektanrıcılığı bir yana bırakırsak hiç kuşku duyulmayacak unsur, hemen hemen tüm inanışlarda evreni yaratan ve (gönderdiği yağmurlarla) toprağa bereket veren göksel bir varlığın mevcudiyetidir. Bu tür varlıklar sonsuz bilgelige ve ayrıcalığa sahiptirler: kabilenin ahlak kurallarını ve ritüellerini dünyada buldukları kısa süre içinde bu tanrılar belirlemişlerdir: kurallarına uyulup uyulmadığını kontrol ederler ve aksi durumda kurallarını çiğneyenlere yıldırımlarını gönderirler.

Göğün birkaç tanrısal figürünü ele almadan önce gökyüzünün dinsel anlamını anlamaya çalışalım. Göğün kendisini doğrudan doğruya bir *aşkınlık*, *güç* ve *kutsallık* olarak ortaya koyduğunu görmek için mitsel kıssalara bakmaya gerek yoktur. Yalnızca göğe bakmak bile ilkel insana dinsel duygular verir. Elbette bu tür bir deneyim ille de gökyüzü “doğacılık” gerektirmez. İlkel zihniyet için doğa her zaman “doğal” değildir. “Göğe bakma” deneyiminin, bizim anlayamayacağımız bir biçimde günlük yaşamında sürekli olarak mucizelerle karşılaşmaya açık olan ilkel insan açısından anlamı farklıdır. Göğe bakmak aydınlanmak demektir. Gök ilkel insana gerçekte nasılsa öyle görünür: sonsuz ve aşkın. Gök, insanın ve yaşam gücünün temsil edemediği “bambaşka bir şeyi” mükemmel bir biçimde temsil eder. Aşkınlığının simgesi sonsuz olmasından kaynaklanır. “En yüksek” olmak, doğal olarak tanrılara özgü bir niteliktir. İnsanın ulaşamadığı yukarı bölgeler, yıldızlı gök, tanrılara özgü aşkınlık, mutlak gerçeklik, sonsuzluk gibi ayrıcalıklara sahiptir. Bu tür bölgeler tanrıların mekânlarıdır: bu bölgelere, ancak birkaç ayrıcalıklı kişi göğe yükselme ayiniyle ulaşır; bazı dinlere göreyse buralar ölümlerin ruhlarının gittiği

yerlerdir. “Yüksek,” insanların ulaşamayacağı bir boyuttur; doğal olarak insanüstü güçlerin ve varlıkların sahip olduğu bir yerdir; tapınağın basamaklarını törensel olarak çıkan ya da göğe uzanan ayinsel bir merdivene tırmanan kişi artık insan değildir; ayrıcalıklı ölümlülerin öldükten sonra serbest kalan ruhları, göğe yükselirken insan olma durumundan sıyrılırlar.

Tüm bunlar yalnızca göğe bakarken edinilen gözlemlerdir; ama bu çıkarsamayı mantıklı ve rasyonel bir işlem olarak görmek büyük bir hata olacaktır. “Yüksek”in aşkın ya da dünya dışı, sonsuz olma niteliği insana, insanın zihnine ve ruhuna doğrudan ulaşan bir bilgidir. Kendini tüm doğallığıyla keşfeden, evrendeki yerinin bilincine varan insan, simgeleri doğrudan algılar; bu temel keşifler, insanın dünya üzerindeki dramına organik bağlarla o kadar bağlıdır ki, aynı simgeler hem insanın bilinçaltı etkinliklerini hem de ruhsal yaşamının en gelişmiş ifadelerini belirler. Biraz ayrıntılar üzerinde duralım; her ne kadar göğün simgeselliği ve dinsel değeri göğün mantıklı bir biçimde sakin, nesnel olarak gözlenmesinden çıkarılmadıysa da usdışı din, deneyimlerin ve mitsel kurguların ürünü de değildir. Gök, dinsel bir değer kazanmadan önce de aşkıydı. Gök doğal olarak varlığıyla aşkını, gücü ve değişmezliği “simgeler.” Gök *vardır*; çünkü *yücedir*, *sonsuzdur*, *dokunulmazdır*, *güçlüdür*.

Çünkü yalnızca “yüce” olmak, “yükseklerde” bulunmak (dinsel anlamda) “kudretli” ve kutsal olmakla eşdeğerdir; hatta bazı tanrı adlarının etimolojileri de bunun kanıtıdır. İrakualar için *orenda*’sı olan her şeyin adı *oki*’dir; ama *oki* sözcüğünün anlamı “yüksekte olan” demektir; aynı üstün yüce varlığa Oke adı altında da rastlıyoruz.¹ Siular (Kuzey Amerika’daki “Ova Kızılderilileri”) büyüsel-dinsel güce (*mana*, *orenda* vb) *wakan* adını verirler, bu sözcük sessel olarak *wakân*, *wankân* sözcüklerine çok yakındır ve bu sözcüklerin Dakota dilindeki anlamları da “yüksekte, yukarıda”dır; güneşin, ayın, yıldırımın, rüzgârın *wakan*’ı vardır ve bu güç, Wakan’da kişileştirilir. Misyonerler Wakan’ı “Efendi” olarak çevirirler, ama Wakan gökyüzünün daha çok şimşek olarak tecelli eden Yüce Varlığıdır.²

Maorilerin tanrılarının adı Iho’dur; *iho*’nun anlamı “yüce, yüksekte” olandır.³ Akposo zencilerinin tanrısı Uwoluwu’dur; bunun anlamı “yüksekte, üst bölgelerde

¹ Pettazzoni, *Dio*, Roma, 1922, c. I, s. 310; Pettazzoni’nin eserine yapılan tüm göndermeler I. cilttedir; cilt II henüz yayımlanmamıştır. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1926, c. II, s. 399.

² Pettazzoni, s. 290 vd; Schmidt, c. II, s. 402-405, 648-652.

³ Pettazzoni, s. 175.

olan"dır.⁴ Örnekler çoğaltılabilir.⁵ Biraz sonra göreceğimiz gibi "en yüksek," "parlak," "gök" kavramları az ya da çok açık biçimde eski terimlerde var olan kavramlardır ve bunlar aracılığıyla uygar halklar tanrı düşüncesini ifade ederler. Tanrının aşkınlığı, göğün ulaşılmazlığı ezeliyeti, ebediyeti ve yaratıcı gücüyle (yağmur) ortaya konur. Göğün varlık tarzı tartışılmaz bir hiyerofanidir. Yıldızların arasında veya atmosferin üst bölgelerinde gerçekleşen her şey –gök cisimlerinin ritmik dönüşleri, hareket eden bulutlar, fırtınalar, yıldırımlar, meteorlar, gökkuşakları– aynı hiyerofaninin parçalarıdır.

Bu hiyerofani ne zaman kişileştirilmiştir? Gök tanrıları ne zaman ortaya çıkmıştır? Ne zaman göğün kutsallığının yerine geçmişlerdir? Bu soruları cevaplamak zordur. Kesin olan gök tanrılarının daha en başından itibaren yüce tanrılar olduklarıdır; mitler yoluyla çeşitli biçimlerde canlandırılan hiyerofaniler her zaman gökyüzü hiyerofanileri olarak kalmaya devam ederler; gök tanrılarının tarihi olarak adlandırılacak tarih çoğunlukla "güç," "yaratılış," "yasalar" ve "egemenlik" sezgilerinin tarihidir. Kısaca birkaç gök tanrısını inceleyerek bu tanrıların önemini ve anlamını ve "tarihlerini" kavramaya çalışalım.

12. Avustralya Gök Tanrıları— Baiame, Avustralya'nın güneydoğusunda yaşayan kabilelerin (Kamilaroi, Wiradjuri, Euahlayi) yüce tanrısıdır ve gökte, bir akarsuyun yanında (Samanyolu) yaşar ve burada masumların ruhlarını kabul eder. Kristal bir tahtta oturur; güneş ve ay "oğulları" ve yeryüzündeki habercileridir (aslında, Halakwuluplar, Semanglar ve Samoyedler ve Fuegolular arasında olduğu gibi onun "gözleridir."⁶ Yıldırım sesidir; dünyaya bereket veren ve ürünlerin büyümesini sağlayan yağmuru o yağdırır; bu anlamda "yaratıcıdır." Baiame, kendi kendini yaratmıştır ve her şeyi *ex nihilo* var etmiştir. Öteki gök tanrıları gibi Baiame her şeyi duyar ve görür.⁷ Doğu sahilindeki diğer kavimler (Muring vb) benzer bir tanrısal varlık olan Daramulun'a inanırlar. Bu ezoterik adı (Baiame adında olduğu gibi) yalnızca erginlenmişler bilir; çocuklar ve kadınlar bu tanrıya yalnızca "baba" (*papang*) ve "efendi" (*biambam*) derler. Aynı biçimde tanrının kilden yapılan kaba saba imgeleri yalnızca erginleme törenleri sırasında sergilenir; daha sonra büyük bir özenle parçalanıp da-

⁴ A.g.y., s. 244.

⁵ Krş. Pettazzoni, s. 358, not. 2.

⁶ Krş. Schmidt, c. III, s. 1087; VI, s. 402.

⁷ A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, Londra, 1904, s. 362 vd, 466 vd; Pettazzoni, s. 2 vd; W. Schmidt, c. I, s. 416; c. III, s. 846 vd.

ğıtılırlar. Bir zamanlar Daramulun kısa bir süre yeryüzünde yaşamıştır ve erginleme törenlerini başlatmıştır; sonra yeniden göğe yükselmiştir ve oradan sesi –yıldırım– duyulur ve yine oradan yağmur gönderir. Erginleme töreni görkemli bir boğa-böğürten {*bull-roarer*} gösterisinden oluşur; boğa-böğürten 20 cm uzunluğunda 3 cm genişliğinde bir tahta parçasıdır ve bir ucu deliktir ve delikten bir ip geçirilmiştir; bu ipten tutup döndürüldüğünde gök gürlemesine veya boğa böğürmesine benzer bir ses çıkarır. Yalnızca erginler boğa-böğürteni ve Daramulun’u tanıyabilirler. Geceleri ormandan gelen gizemli sesler erginlenmemişleri çok korkutur; çünkü bu onlara göre tanrının çok yakında olduğu anlamına gelir.⁸

Kulin kabilelerinde Yüce Varlığın adı Bunjil’dir; göğün en yüksek katında “karanlık gökyüzünün” yukarısında yaşar (büyücü-hekimler ancak bu dağ zirvesine benzer “karanlık gökyüzüne” ulaşabilirler); burada başka bir tanrısal figür Gargomitch onları karşılar ve Bunjil’den onlar için şefahat ister;⁹ dağın zirvesinde Baiame’nin emrinde olan bir varlık vardır ve Baiame’ye insanların dualarını ulaştırıp onun cevaplarını insanlara taşır.¹⁰ Bunjil toprağı, ağaçları, hayvanları ve insanı yaratmıştır (insanı, kilden yapmış sonra ona, burnundan, ağızından ve göbeğinden ruh üflemiştir). Ama Bunjil yeryüzündeki iktidara oğlu Bimbeal’i, gökyüzündeki iktidara da kızı Karakarook’u getirdikten sonra dünyadan çekilmiştir. Bir “efendi” gibi elindeki büyük kılıcıyla bulutların üzerinde oturur.¹¹ Gökyüzüne ait özellikler Avustralya’nın diğer yüce tanrılarında da vardır. Hemen hemen hepsi iradelerini yıldırımla, şimşekle (örneğin Pulyallana), rüzgârla (Baiame), *aurora borealis*[¶] (Mungangau) ile, gökkuşağıyla (Bunjil, Nurrundere) vb. gösterirler. Baiame’nin gökyüzündeki evinin ortasından Samanyolu’nun geçtiğini söylemiştik; yıldızlar Altjira ve Tukura’nın kamp ateşleridir (Aranda ve Loritja kabilelerinin büyük tanrıları; bkz. Kaynakça)

Genelde Avustralyalıların tanrısal varlıkları, gökle ve yıldızlar ve meteorlar âlemiyle doğrudan ve somut ilişkilerini korurlar.¹² Hepsi de evreni ve insanı (yani in-

⁸ Howitt, *The Native Tribes*, s. 494 vd; 528 vd.

⁹ Bkz. A.g.y., s. 490.

¹⁰ Schmidt, c. III, s. 845, 868, 871.

¹¹ Schmidt, c. III, s. 656-717.

[¶] *Aurora borealis*: Kuzey ışığı. Kuzey kutup bölgelerinde geceleri gök yüzünde görülen yay biçimli renkli ışıklar. Güney kutup bölgelerinde görülenlere ise *aurora australis* denir –yn.

¹² Ama Prof. Pettazoni’nin yaptığı gibi onları gök kubbenin basit bir kişileştirmesine indirgeyemeyiz. Önemli olan onların kişiliklerinin antropozomik yapısıdır. Wotjobaluklar Bunjil’den “ulu insan” diye söz ederler; bu tanrı bir zamanlar yeryüzünde yaşamıştır ve şimdi

sanın mitsel atasını) yaratmışlardır; yeryüzünde kaldıkları kısa sürelerde, sırları (kabilenin, soyun mitsel geçmişiyle iletişiminin neredeyse tamamen kesilmiş olduğunu, boğa-böğürten gibi bazı gök gürültüsü epifanileri vb) açıklamışlar ve toplumsal ve ahlaki kuralları koymuşlardır. İyidirler (“Babamız” olarak çağrılırlar), erdemli ve ödüllendirir ve ahlaki yüceltirler. Erginleme törenlerinde büyük rol oynarlar (örneğin Wiradjuri-Kamilaroi ve Yuin ile Kuri) ve hiçbir aracı olmadan bunlara doğrudan dua edilir (Güneydeki Yuin ile Kuri kabileleri gibi). Ama hiçbir yerde bu tür Yüce Varlıklara karşı duyulan inanç, dinsel hayata egemen olmaz. Avustralya dinlerinin başlıca özelliği üstün ve yaratıcı bir yüce varlığa inanmak değil totemizmdir. Aynı duruma başka yerlerde de rastlıyoruz; yüce tanrılar sürekli olarak dinsel hayatın kıyısına itilirler ve sonunda unutulurlar; insana daha yakın öteki kutusal güçler günlük yaşamda daha ulaşılabilir, daha yararlı ve önder bir roledirler.

13. Andamanlılarda, Afrikalılarda Gök Tanrıları— Risley ve Geden, Hindistan’ın yerli halkı arasında neredeyse unutulmuş bir Yüce Tanrı inancına ait izlere rastlamışlardır; “söz konusu olan, etkin bir güçten çok belirsiz bir anıdır;”¹³ “hiçbir tapıma konu olmayan edilgen bir tanrı.”¹⁴ Ama her ne kadar bu Yüce Tanrının izleri silinmiş olsa da hâlâ gökyüzüyle ve hava durumuyla bağları devam eder. Andaman Takımadaları’ndaki, Asya’nın en ilkel halklarından birinde Ulu Varlık Puluga’dır; fazlasıyla antropomorfik olarak tasavvur edilmiştir;¹⁵ ama gökte oturmaktadır ve sesi gök gürültüsü, nefesi rüzgârdır; fırtına, öfkesinin işaretidir; çünkü emirlerine uymayanları yıldırımlarla cezalandırır. Puluga her şeyi bilir, ama insanların düşüncelerini ancak gündüzleri okur (doğalci bir yaklaşım; her şeyi gören=her şeyi bilen).¹⁶ Kendine bir eş yaratır ve çocukları olur. Gökyüzündeki evinin yanında güneş (dişil) ve ay (eril) vardır, bunların çocukları da yıldızlardır. Puluga uyuduğunda kuraklık olur. Yağmur yağdığında, tanrı yeryüzüne inmiş ve yiyecek arıyor demektir.¹⁷ Puluga dünyayı ve ilk insan Tomo’yu yaratır. İnsanlar çoğalırlar ve so-

gökyüzündedir (Howitt, s. 489). Gökyüzüne özgü özellikler Mungangaua (“Babamız”) figüründe hemen hiç yoktur oysa bu varlık Avustralyalıların en eski Yüce Varlık’larından (krş. Howitt, s. 616 vd; Schmidt, c. III, s. 591 vd).

¹³ Geden, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, c. VI, s. 289.

¹⁴ Risley, *The People of India*, Londra, 1915, s. 226 vd.

¹⁵ Schebesta, *Les Pygmées*, Paris, 1940, s. 161

¹⁶ Krş. Pettazoni, c. I, s. 96

¹⁷ Bitkilerin ortaya çıkışı: Schmidt, *Ursprung*, c. I, s. 161 vd, c. III, s. 122 vd.

nunda dağılmaları gerekir ve Toino'nun ölümünden sonra insanlar yaratıcılarını unuturlar. Bir gün, Puluga'nın öfkesi patlar ve tufan tüm dünyayı kaplar ve insanların sonu gelir; yalnızca dört kişi kurtulur tufandan. Puluga onlara acımıştır, ama insanlar her zaman dik kafalıdır. Onlara emirlerini bir kez daha hatırlattıktan sonra çekilir ve insanlar o günden sonra onu bir daha görmezler. Uzaklaşma miti, tapımın tümüyle unutulmasıyla örtüşmektedir. Son kaşiflerden biri olan Paul Schebesta bu konuda şunları yazar: “Andamanlılar hiçbir tanrı tapımına sahip değillerdir, dua etmez, adak adamaz, ibadet etmez, lütuf beklemezler. Yalnızca Puluga'nın korkusu yüzünden emirlerine uyarlar, bu emirlerden bazıları çok katıdır; örneğin yağmur mevsiminde bazı meyveleri yemekten alıkoymak gibi. Çok iyimser bir yaklaşımla bazı geleneklerini bir çeşit tapım olarak açıklayabiliriz.”¹⁸ Bu gelenekler arasında bereketli bir avdan sonra köye dönen avcıların “kutsal sessizliklerini” sayabiliriz.

Tierra del Fuego'daki Selknamlı göçebe avcılarda tanrı, Temaukel olarak adlandırılır; ama bu ad asla telaffuz edilmez. Genelde Tanrı *so'onh-haskan*, “Gökte Oturan” ve *so'onh kas pémer* “Gökte Olan” olarak adlandırılır. Ebedi, her şeyi bilen, her şeye kadir ve yaratıcı olandır –ama başlattığı yaratma işlemi mitsel atalar tarafından tamamlanır ki, bu atalar da yıldızların ötesine çekilmeden önce tanrı tarafından yaratılmışlardır. Bu tanrı insanlardan uzaktır, dünya işleriyle ilgilenmez, imgeleri ya da rahipleri yoktur. Ahlak kurallarını getirmiştir, yargılayandır ve nihayetinde bütün mukadderatın sahibidir. Ona yalnızca hastalık söz konusu olduğunda dua edilir: “Sen, yukardaki, benden çocuğumu alma; henüz çok küçük o!” Kötü havalarda ona özel adaklar sunulur.¹⁹

Afrika'nın hemen hemen her yerinde neredeyse unutulmuş ya da unutulmak üzere olan büyük gök tanrı inancının izlerine rastlamak mümkündür (bkz. Kaynakça). Bu tanrının yerini daha sonra başka dinsel güçler özellikle de atalar tapımı almıştır. A. B. Ellis bu konuda “Siyahların genel eğilimleri güneşin, ayın ve toprağın yerine baş doğa tanrısı olarak göğü seçmektir,” diye yazar.²⁰ Mary Kingsley de “Gök her zaman göz ardı edilen insanlara ilgisiz ulu tanrıdır, Tschwilerin Nyan Kupon'u, Bantu ırklarının Anzambe'si, Nzam'ı vb. Afrikalılar bu tanrının ancak kullanmak istediğinde büyük bir güce sahip olduğuna inanmaktadır,” diye yazmaktadır.²¹

¹⁸ *Les Pygmées*, s. 163.

¹⁹ Krş. Martin Gusinde, “Das höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland,” *W. Schmidt-Festschrift*, Viyana, 1928, s. 269-274.

²⁰ Frazer, *The Worship of Nature*, Londra, 1926, s. 99.

²¹ M. Kingsley, *Travels in West Africa*, Londra, 1897, s. 508.

Bu ulu tanrının ilgisizliği üzerinde daha sonra yine duracağız; şimdilik bunun göksel niteliği üzerinde durmakla yetinelim. Örneğin Tshiler Nyankupon sözcüğünü kullanmaktadırlar –Yüce Varlık’larının adı budur– ama aynı sözcüğü gökyüzü ve yağmur için de kullanırlar ve *Nyankupon bom* “gök gürlüyor” (N. gürlledi) ya da *Nyankupon aba* “yağmur yağıyor” (N. geldi) derler.²² Ba-llaslar, Kafue Vadisi’ndeki Bantu kabileleri Ba-ilalar, gökte oturan, her şeye kadir ve her şeyi yaratan ve adı Leza olan bir Yüce Varlığa inanırlar. Ama halk dilinde Leza hava durumunu anlatmak için de kullanılır; “Leza düştü” (yağmur yağdı), “Leza kızgın” (gök gürlledi) vb denilir.²³ Suklar Yüce Varlıklarını Tororut, yani gök olarak adlandırırırlar; ama Ilat (Yağmur) adını da kullanırlar.²⁴ Zencilerde Nyame, gökyüzü anlamına gelmektedir (*nyam* kökünden gelir ve “parlamak” demektir, krş. § 20).

Ewe halklarının çoğunluğu için Mawu, Yüce Varlığın adıdır (“kaplamak” anlamına gelen *wu* kökünden gelir); Mawu ayrıca gökyüzü ve yağmur için de kullanılır. Göğün maviliği Mawu’nun yüzüne örttüğü peçedir; bulutlar giysileri ve mücevherleridir; beyaz ve mavi en sevdiği renklerdir (rahip başka bir renkte giysi giyemez). Işık Mawu’nun bedenine sürdüğü yağdır. Yağmur yağdırır ve her şeyi bilir. Ama her ne kadar bu tanrıya hâlâ bazı adaklar adanıyorsa da tapımı kaybolmak üzere-dir.²⁵ Masailer’e göre Ngai çok önemli bir tanrısal figürdür. Hâlâ gökyüzüne özgü niteliklerini korumaktadır; görünmezdir, gökte oturur, oğulları yıldızlardır vb. Bazı yıldızlar da gözleridir; kayan bir yıldız onun daha iyi görmek için yeryüzüne yaklaşan gözlerinden biridir. Hollis’e göre Engai (Ngai) “yağmur” demektir.²⁶

Pavniler, Tirawa Atius’a inanırlar; “Tirawa Her Şeyin Babası,” var olan her şeyin yaratıcısı ve hayat verendir. İnsanları yönlendirmek için yıldızları yaratmıştır; şimşekleri bakışlarıdır ve rüzgâr nefesidir. Tapımında hâlâ oldukça belirgin olarak gökyüzüne özgü renk simgeleri vardır. Evi bulutların ötesinde, hiç değişmeyen gökyüzündedir. Tirawa, önemli bir mitsel ve dinsel figürdür. “Beyazlar gökteki bir Baba’dan söz etmektedirler, biz ise Tirawa Atius’tan, Yüksekteki Baba’dan söz ediyoruz; ama Tirawa bir insan değildir. O her şeydedir. ... Neye benzediğini kimse bilemez.”²⁷

²² A. B. Ellis, aktaran Frazer, s. 99.

²³ Smith ve Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, Londra, 1920, c. II, s. 198 vd.

²⁴ Frazer, s. 288.

²⁵ J. Spieth, *Die Religion der Ewer*, Göttingen ve Leipzig, 1911, s. 5 vd.

²⁶ A. C. Hollis, *The Masai*, Oxford, 1905, s. 264 vd.

²⁷ Pettazzoni, s. 287.

14. “Deus Otiosus” — Tapının olmayışı –daha doğrusu kutsal törenlerle ilgili belirli bir takvimin olmayışı– gök tanrılarına ilişkin tapımların büyük çoğunluğunun belirgin özelliğidir.²⁸ Malakka Yarımadası’ndaki Semanglar, Yüce Varlık olarak Kari, Karei ya da Ta Pedn’i tanırlar; o, bir insandan daha üstün bir konuma sahip görünmez bir tanrıdır. Semanglar, bu tanrıdan söz ederken ölümsüz olduğunu doğrudan söylemezler; ama sık sık ezelden beri var olduğunun altını çizerler. Kari, her şeyi yaratan tanrıdır ama insanı ve toprağı yardımcı tanrılarından birisi olan Ple yaratmıştır.²⁹ Kari’nin insanı ve toprağı yaratan tanrı olmaması dikkat çekici bir unsurdur; insanın dinsel, ekonomik ve yaşamsal pek çok ihtiyacını gideremeyecek kadar insandan uzak bir Yüce Varlık’ın aşkınlığı ve edilgenliğine iyi bir örnektir. Öteki yüce gök tanrıları gibi Kari de gökyüzünde oturur ve öfkesini şimşekler fırlatarak gösterir; zaten adının anlamı da “yıldırım”dır (“fırtına”). Her şeyi görendir; çünkü yeryüzünde olup biten her şeyi bilir. Bu nedenle “orman insanların toplumsal yaşamlarını düzenleyen bütün Yasa Koyucuların ilkidir ve buyruklarının yerine getirilip getirilmediğini denetler.”³⁰ Ama bu tanrıya ait tam bir tapım söz konusu değildir; yalnızca bir fırtına patlak verdiğinde kanlı adaklar adanarak bu tanrıya dua edilir.³¹

Afrikalı halkların çoğu için bu böyledir: Ulu Gök Tanrı, yaratıcıdır ve çok güç-

* *Deus otiosus* (‘durağan tanrı’): Yaradılmış düzenle veya insanlarla ilişkisini koparmış tanrı. Bu tasavvurda, Yüce Tanrı’nın diğer tanrılar veya göksel varlıklar üzerindeki otoritesi devam etmekle birlikte etkinliğini onlara devretmiştir –yn.

²⁸ Pettazoni, *Dio*, s. 365, belirli bir tapımı olmayan ya da birkaç tapıma sahip belli başlı gök tanrılarından oluşan bir liste vermektedir; bu liste *Ursprung der Gottesidee*’nin ilk altı cildinde Schmidt’in derlediği ve ele aldığı malzemelerin ışığında düzeltilmiştir (Schebesta’nın Pigmelerle, Gusinde ve Koppers’in Selknamlarla, Vanoverbergh’in Filipinli Negritolarla ilgili yaptığı araştırmalar). Bölümün sonundaki eleştirel kaynakçaya bakınız.

²⁹ Skeat ve Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, Londra, 1906, c. II, s. 239, 297, 737, vd.

³⁰ Schebesta, *Les Pygmées*, s. 148.

³¹ Bu törene tanık olan ilk Avrupalı Schebesta’dır. Semanglar fırtına sırasında, bambudan bir bıçakla bacaklarını çizerler ve yere birkaç damla kan akıtırlar –bu kanı tanrıça Manoid’e sunarlar– ve geri kalan kanı dört yöne doğru serperler ve bağırlar: “Haydi! Haydi! Haydi!” Bu sırada gök gürültüsü tanrısına seslenirler: “Ta Pedn! Vicdansız değilim ben, cezamı çekiyorum! Cezamı kabul ediyorum, borcumu ödüyorum!” ya da “Hey! Hey! Dikkat et, dinle beni, kulak ver, Ta Pedn. Seni aldatmıyorum, cezamı ödüyorum. Senin güremenden korkuyorum!” (Schebesta, s. 149; Schmidt, c. III, s. 178 vd, 190 vd). Bu kanlı adak –bu adak aracılığıyla Semanglar gök gürültüsü tanrısına karşı işledikleri suçların cezasını “ödediler”– bu topluluğun tek ibadetidir; başka hiçbir duaları yoktur.

lödür ama halkın dinsel yaşamında belirsiz bir rolü vardır. Tam olarak bir tapıma sahip olmak için insanlara ya çok uzaktır ya da çok iyi bir tanrıdır; bu tanrıya yalnızca olağanüstü durumlarda başvurulur. Batı Afrika'nın Yorubaları, Olorun (anlamı: kelimesi kelimesine "Göğün Sahibi"dir) adında bir gök tanrısına tapmaktadırlar; bu tanrı, dünyayı yaratmaya başladıktan sonra bu işi tamamlama ve dünyayı yönetme görevini kendinden sonraki ikinci tanrıya Obatala'ya vermiştir. Olorun, dünya işlerinden elini eteğini çekmiştir; ona ait ne bir tapınak ne bir heykel ne bir rahip vardır. Bununla birlikte büyük felaketler olduğunda son çare olarak bu tanrıya başvurulur.³²

Kongo'daki Fanglarda göğün ve yerin yaratıcısı ve efendisi Nzame ya da Nsambe eskiden kabilenin dinsel yaşamında oldukça önemli bir yere sahiptir (oynadığı rolü mitler ve destanlar aracılığıyla tahmin edebiliyoruz), ama zamanla geri planda kalmıştır;³³ Bantuların Nzambi'si, tapımı olmayan ulu gök tanrıdır. Yerliler bu tanrının çok güçlü, iyi ve adaletli olduğunu düşünürler; ama buna karşın bu tanrıya tapmazlar ve öteki tanrıların ve ruhların temsilcilerini yaparlarken bu tanrının ne bir heykelini ne de imgesini yaparlar.³⁴ Basongoslarda, gök tanrı Efile Mokulu'nun tapımı yoktur ve yalnızca yemin törenlerinde adı geçer.³⁵ Afrika'nın güneybatısında yaşayan bir Bantu halkı olan Hererolard, Ndyambi yüce tanrıdır. Gökyüzüne çekilip insanlığı kendinden sonraki ikincil tanrılara bırakmıştır. Bu nedenle bu tanrıya tapılmaz. Bir yerli, bunu şöyle açıklar: "Neden ona adaklar adayalım ki? Ondan korkacak bir şeyimiz yok; çünkü ölülerimizin ruhlarının (*ovakuru*) tersine bize hiçbir zaman bir kötülüğü dokunmamıştır." Bununla birlikte Hererolar mutluluk verici beklenmedik bir olayla karşılaştıklarında bu tanrıya dua ederler.³⁶ Başka bir Bantu kabilesi olan Alundalar, Nzambi'nin insanlara çok uzak ve ulaşılmaz olduğunu düşünürler; dinsel yaşamı yönlendiren, ruhlara duyulan korku ve ruhlar tapımıdır; yağmur için bile atalara, yani *akışi*'lere yakarılır.³⁷

Angonilerde de aynı süreci izleyebiliriz; bu halk da bir Ulu Varlığa inanır ama atalara tapar; Tumbukalarda Yaratıcı hiçbir şekilde bilinemezdir ve "insanların sıra-

³² Frazer, s. 119 vd.

³³ Ag.y., s. 135.

³⁴ Ag.y., s. 142 vd.

³⁵ Ag.y., s. 149.

³⁶ Ag.y. s. 150 vd.

³⁷ Ag.y., s. 168.

dan işleriyle ilgilenmeyecek” büyüklükte bir tanrıdır,³⁸ Wembalar, Leza'yı tanrı olarak kabul ederler ama atalara dua ederler; Waheheler, Nguruhi adını verdikleri, yaratıcı ve her şeye kadir ulu bir tanrıya inanırlar ama dünya işleri üzerinde söz sahibi olanların ölümlerinin ruhları (*masoka*) olduğuna inanırlar ve düzenli olarak tapındıkları bu ruhlardır. Kilimanjaro dağlarının önemli Bantu kabilelerinden birisi olan Wachaggalarda Ruwa, iyi ve yaratıcı tanrıdır ve ahlak kurallarının bekçisidir. Mitlerde ve efsanelerde etkin rodedir ve dinsel yaşamdaki konumu oldukça sıradandır. Çok iyi ve çok bağışlayıcı olduğu için insanlar ondan korkmazlar; insanların tüm ibadetleri ölümlerinin ruhları etrafında gelişmektedir. Ölümlere adanan dualar ve adaklar sonucunda bir cevap alınmazsa özellikle ciddi salgın hastalıklar ortaya çıktığında ya da kuraklık zamanlarında Ruwa'ya başvurulur.³⁹

Batı Afrika'nın Tschwi dilini konuşan zenci halklar ile Njankupon'un durumu da aynıdır. Njankupon tapınılan bir tanrı değildir; tapımı, rahipleri yoktur; çok ender durumlarda bu tanrıya tapınılır; ancak büyük kıtlık ya da açlık ya da şiddetli bir fırtına zamanında bu tanrıya dua edilir; insanlar bu tanrıya onları neyle tehdit ettiğini sorarlar.⁴⁰ Dzingbe (“Evrensel Baba”) Ewe halkının tanrıları arasında en önde gelenidir. Öteki büyük gök tanrılarından çoğunluğundan farklı olarak Dzingbe'nin özel bir rahibi vardır, *dzisai* “göğün rahibi” olarak adlandırılır; bu rahip, kuraklık olduğunda “Ey gök, şükranlarımızı sunarız sana, büyük bir kuraklık yaşıyoruz; yağmur yağmasını, toprağın serinlenmesini ve tarlaların ürün vermesini nasip eyle!” diye dua eder.⁴¹ Göğün Yüce Varlığının insanlardan uzak oluşu ve ilgisizliği Batı Afrikalı Gyriamalar tarafından çok güzel biçimde ifade edilmiştir: “Mulugu (tanrı) yukarıdadır, ruhlar aşağıdadır (kelime anlamıyla ‘yerde’dir).”⁴²

Bantular şöyle der: “Tanrı, insanı yarattıktan sonra, onunla hiç ilgilenmez.” Negrilleler “Tanrı bizden uzaktır,” derler.⁴³ Ekvator Afrika'sının ovalarında yaşayan Fang halkı din felsefelerini şu dizelerle özetlemektedir:

Nzame (Tanrı) yukarıdadır, insan aşağıda,
Tanrı tanrıdır, insan da insan.
Herkes kendi yerinde, herkes kendi evindedir.

³⁸ A.g.y., s. 185.

³⁹ Frazer, s. 205 vd; bkz. Kaynakça.

⁴⁰ Pettazoni, s. 239.

⁴¹ Spieth, *Die Religion der Eweer*, Göttingen ve Leipzig, 1911, s. 46 vd.

⁴² Le Roy, *The Religion of the Primitives*, Londra, 1923, s. 184.

⁴³ Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1932, s. 74.

Nzame'nin bir tapımı yoktur ve Fang'lar yalnızca yağmur yağdırması için onun adını anarlar.⁴⁴ Yağmur yağdırması için Hottentotlar da Tsuni-Goam'a şöyle yakarılır: "Ey Tsuni-Goam, ey babaların babası, ey sen babamız, Nanub'un (yani bulutun) sağanak yağmur yağdırmasını nasip eyle!" Her şeyi bilen tanrı tüm günahları da bilir ve ona şöyle yakarılır: "Ey Tsuni-Goam, yalnızca sen bilirsin masum olduğumu."⁴⁵

Yalnızca gerek olduğunda bu tanrılara yakarılması, onların gökyüzüne özgü yapılarını ortaya koymaktadır. Ekvator Afrika'sının Pigmeleri Tanrı'nın (Kmvum) insanlarla ilişkiye girmek istediğini gökkuşağıyla gösterdiğini söylemektedirler. Bu nedenle ne zaman gökkuşağı çıksa yaylarını alırlar ve bunları gökkuşağına doğru gererek ilahiler söylemeye başlarlar: "... Sen çarpışmanın galibi, çok gürleyen, çok şiddetli ve öfkeli yıldırımı gönderdin. Bize kızdın mı? vb." Tören, gökkuşağına yapılan bir duayla son bulur; gökkuşağından, Tanrı'nın onlara kızmaması, gürlenmesi ve kimseyi öldürmemesini isterler.⁴⁶ İnsanlar, Yüce Varlıkları ve göğü, ancak gökyüzünden gelen bir tehlike doğrudan onları tehdit ettiğinde hatırlamaktadırlar; başka zamanlarda, dinsel faaliyetleri günlük gereksinimlerden ibarettir ve ibadetleri ve duaları bu gereksinimleri kontrol eden güçlere yöneliktir. Buna karşın bu durum, göksel Yüce Varlıkların özerkliklerinden, büyüklüklerinden ve önceliklerinden bir şey kaybettirmez; yalnızca "ilkel" insan uygar insanlar gibi artık ihtiyacı kalmadığında bu tanrılar kolaylıkla unutulmaktadır; var olmanın zorlukları karşısından insan gökten çok yere yönelmektedir ve yalnızca yeryüzünde ölüm tehlikesi altında kaldığında göğün önemini yeniden hatırlamaktadır.

15. Gök Tanrılarında Yardımcı Yeni İlahi "Biçimler"— Aslında hiçbir ilkel dinde göğün yüce varlıkları önemli bir rolde değildirler. Avustralyalıların en başta gelen dini totemizmdir. Polinezya'da, her ne kadar büyük bir gök tanrıya ya da insanogulunun atası sayılan kutsal bir çifte inanılıyorsa da (bkz. sonraki bölüm) dinsel yaşam, çok zengin ve çeşitli bir çoktanrıcılıkla ya da çokdemonculukla biçimlenmektedir. Batı Caroline'in Yap Adaları'nda Yelafaz adlı yaratıcı ve iyi bir Yüce Varlığa inanılmaktadır; ama halk ruhlara (*taliukan*) tapmaktadır. Endonezya'daki Wetar Adaları'nın yerlilerinin inançları, fetişizm olsa da güneşte ya da gökte oturan büyük bir varlığa, "İhtiyar" a inanırlar. Endonezya'da genelde gök tanrı, güneş tanrısıyla bir-

⁴⁴ A.g.y., s. 77.

⁴⁵ Pettazzoni, s. 198.

⁴⁶ Trilles, *Les Pygmées*, s. 78, 79; *L'âme du Pygmée d'Afrique*, Leipzig, 1933, s. 109.

leşmiş ya da onun yerine geçmiştir; örneğin Sulavesi Adaları'ndaki I-lai güneş tanrısıyla özdeşleşmiştir ve yerliler bu tanrının I-lai'nin başlattığı yaratıcılık işini devam ettirdiğine inanmaktadırlar. Aynı durum Timor'da da ve pek çok adada da görülmektedir.⁴⁷

Melanezya'da dinsel yaşamı yönlendiren *mana* inancıdır; ama animizm burada da yaygındır ve bir gök tanrı inancının izleri görülür. Fiji'nin dinsel uygulamaları, Ndengei adında bir gök tanrısına hâlâ inanmalarına karşın animizmden ibaretti; bu tanrı paradoksal bir biçimde bir mağarada saklanarak yaşayan büyük bir yılan ya da yılan başlı taş bedenli bir canlı olarak betimlenmekteydi; bu yılan hareket ettiğinde toprak sallanıyordu; bu tanrı, dünyanın yaratıcısıdır, her şeyi bilir ve görür, kötülere cezalandırır vb.⁴⁸ Daha önce gördüğümüz gibi Afrika halkları az çok bozulmamış bir Yüce Varlık inancını korusalar da tektanrılıktan veya tektapımcılıktan^φ başka şeylerin de baskın olduğu bir dinsel yaşamları vardır. Déné yerlilerinin dininde Şamanizm ve ruhlar tapımı temel unsurlardır; ama aynı zamanda göksel bir Yüce Varlığa da inanmaktaydılar, bu tanrının adı "yukarıda olan" anlamına gelen Yuttoere'ydi.

Başka bölgelerde, göğün Yüce Varlığının üzerine bir ay tanrısı eklenmiştir; örneğin Banks Adaları'nın yerlilerinde⁴⁹ ya da Yeni Hébridler'de olduğu gibi.⁵⁰ Nadi-ren –kuşkusuz anaerkinin etkisiyle– göğün Yüce Varlığı dışıdır; örneğin Yeni İrlanda'daki Hintubuhet; bu tanrıça tüm yüce gök tanrılarının niteliklerini taşımaktadır (edilgenlik vb) ama kadındır; ya da Puluga'nın Biliku ve Oluga adlarını taşıyan dişi (ve hayvan) varlıkları⁵¹ ya da Hopilerdeki ve Navaholardaki dişi yüce tanrıçalar vb. Kimi zaman Todalarda, Assamlı kabilelerle olduğu gibi bazen Ulu Tanrıça ilkel bir Göğün Yüce Varlığının yerine geçer. Hindistan'ın güneyinde göğün yüce ilahi hemen hemen hiçbir önemli role sahip değildir; dinsel yaşam tamamen (*grāmadvāta* gibi) yerel dişi tanrıça tapımlarıyla yönlendirilmektedir.

Gök (eril) ile Yer'den (dişil) oluşan ilk kutsal çift modeli oldukça yaygındır. Böylece Endonezya'daki Keisar Adası'nda eril ilke Makarom Manouwe gökte, bazen

⁴⁷ Krş. Pettazzoni, s. 130 vd.

⁴⁸ Pettazzoni, s. 155 vd.

^φ Tektapımcılık (*monolatry*, Yun. *mono*, 'tek' + *latreia* 'tapınma'): Başka tanrıların da var olduğunu kabul eden tek tanrı tapımı –yn.

⁴⁹ Codrington, *The Melanesians*, s. 155, vd.

⁵⁰ Pettazzoni, c. I, s. 161.

⁵¹ A. P. Brown, *The Andaman Islands*, Cambridge, 1916, bölm. 3.

güneşte; dişi tanrıça Makarom Mawakhu ise yerde bulunmaktadır ve bu ikisi adadaki tapımın merkezini oluşturmaktadırlar.⁵² İlk çift ve kozmogoni miti onlarla örtüşmektedir ve Polinezya'nın ve Mikronezya'nın belirgin özelliklerindedir; Rangi ve Papa çiftinin Maori versiyonu en tanınmış olanıdır. İlk tanrısal çifte olan inancın değişik türevlerine Afrika'da da rastlamaktayız; güneyin Bantularında ve özellikle Bawili ve Fjort halklarında yüce gök tanrı Nzambi ikinci plandadır, yerini aynı adı taşıyan toprak tanrıçasına bırakmıştır; tapıma ait sırlar yalnızca kadınlara verilmektedir.⁵³ Gök-Yer mitinin bir örneğine de güney Kaliforniya'da rastlıyoruz (her şey kız kardeş ve erkek kardeşin birleşmesinden doğmaktadır), aynı inanca Pima Kızılderililerinde, New Mexico'daki Ova Kızılderililerinde, Siularda ve Pavnilerde ve Antil Adaları'nda rastlıyoruz.⁵⁴

16. Kaynaşma ve Yerine Geçme— Görüldüğü gibi yüce gök tanrı her yerde yerini başka dinsel biçimlere bırakmaktadır. Bu değişimin morfolojisi çeşitli olabilmektedir; ama her değişimin anlamı kısmen aynıdır: göksel varlıkların aşkınlığı ve edilgenliğinden daha devingen, etkili, kolay ulaşılabilir biçimlere geçiş. Bu noktada tanık olduğumuz, kutsal olanın "aşamalı bir biçimde somut bir biçime indirgenmesi"dir; insan yaşamı ve onu çevreleyen kozmik ortam her zaman kutsallıkla yüklüdür. *Mana*, *orenda*, *wakan* vb. inançları, animizm, totemizm ve ölümlerin ruhlarına ve yerel tanrılara saygı gösterme vb. inanç sistemleri, insanı göğün Yüce Varlığı karşısında olduğundan hayli farklı bir konuma yerleştirirler. Hatta dinsel deneyimin yapısı bile değişir; başka bir deyişle örneğin Daramulun, Tirawa ya da totemler, *grāmadevāta*, ölü ruhları vb. ortaya çıkar. Yerine geçme her zaman için dinamik, dramatik, mitsel öğeler açısından zengin varlıkların, yüce ve soylu ama edilgen ve uzak göksel Yüce Varlıkların karşısında kazandıkları zaferin bir sonucudur.

Bu nedenle, Yeni Zelanda Maorilerinde, Rangi, mitlerde rol alsa da belli bir tapıma sahip değildir; onun yerine yüce (güneş?) tanrı Tangaroa, Maori tanrılarının başında yer alır. Melanezya'da, sık sık iki erkek kardeşle ilgili bir mit anlatılır; bu erkek kardeşlerden biri zekidir öteki aptaldır (ayın iki evresi); onları yaratan göğün Yüce Varlığıdır ve kardeşler zamanla bu tanrının yerini almışlardır. Genelde Yüce Varlık tanrı yerini, evreni düzenleyen bir *demiurgos*'a bırakır, demiurgosu da Yüce Varlık yaratmıştır ve demiurgos Yüce Varlık adına onun emirlerini izleyerek dünya-

⁵² Pettazzoni, s. 134.

⁵³ A.g.y., s. 210 vd; Frazer, *Worship of Nature*, s. 130 vd.

⁵⁴ Krş. Numazawa, *Die Weltanfänge in der Japanischen Mythologie*, Lucerne, 1946, s. 301 vd.

yı düzen içinde tutar; bazı durumlarda Yüce Varlık yerini bir güneş tanrısına bırakır. Bazı Bantu halklarında demiurgos Unkulunkulu, insan ırkının yaratıcısıdır ama göğün Yüce Varlığı Utikso'nun yardımcısıdır ve sonraları bu büyük tanrıyı arka plana itmiştir. Tlingit yerlilerinde (Kuzeybatı Pasifik) başlıca tanrı figürü bir demiurgos ve ilk kahraman olan Karga'dır; dünyayı yaratmıştır (daha doğrusu dünyayı düzenlemiş, uygarlık ve kültürü yaymış) güneşi yaratmış ve serbest bırakmıştır vb.⁵⁵ Ama bazen Karga tüm bunları daha yüce bir ilahi varlığın emriyle yapar (belki de onun oğludur). Tupi yerlilerinde Tamosci, mitsel atadır; göğün Yüce Varlığının yerini alan güneşleşmiş demiurgostur ve Guaranilerde Tamoi adını alır.

Kuzey Amerika'da göğün Yüce Varlığı genellikle iri bir kuşla (karga vb) temsil edilen gök gürültüsü ve rüzgârın mitolojik kişileştirilmesiyle birleştirilme eğilimi vardır; bir kanat çırpışıyla rüzgâr çıkarır ve dili şimşektir.⁵⁶ Gök gürültüsü en başından beri gök tanrılarının temel niteliği olmuş ve böyle de kalmıştır. Bazen diğeri arasından öne çıkarılır ve kişisel özerklik tanınır. Bu nedenle, örneğin Siu Kızılderilileri yıldızların ve meteorolojik olayların, güneşin, ayın, özellikle gök gürültüsünün *wakan*'la dolu olduğunu düşünürler. Kansas Kızılderilileri tanrıları Wakan'ı hiç görmediklerini, ama sesini gök gürültüsü olarak sık sık duyduklarını söylerler. Dakotalarda *Wakantanka*'nın anlamı "gök gürültüsü"dür (Dorsey). Omahalar Wakan'da adı altında gök gürültüsüne bir tapım atfederler; özellikle ilkbaharın başında insanlar tepelere onun şerefine tütün içmeye çıkarlar ve ona tütün sunarlar.⁵⁷ Algonkinlerde bir kasırga yaklaştığında ya da gök gürleyecekmiş gibi görüldüğünde Chebbeniathan'a, "Yukarıdaki Adam"a sözler verilir.

Daha önce gördüğümüz gibi (§ 12) Avustralyalıların erginleme ritüellerinde gök gürültüsü epifanisi boğa-böğürtenin gürültüsüyle temsil edilmekteydi. Aynı nesne ve aynı törene Orpheusçuluğun erginleme törenlerinde de rastlamaktayız. Gök gürültüsü tüm mitolojilerde gök tanrının silahıdır ve yıldırımıyla vurduğu yer kutsallık kazanmaktadır (Eski Yunanlılarda *enelysion*, Romalılarda *fulguritum*);⁵⁸ yıldırımın çarptığı insanlar da kutsanmaktadır. En çok yıldırım düşen ağaca (meşe) Yüce İlahi'nin ihtişamı bahşedilir (Zeus'un Dodone'deki meşesi, Roma'da İupiter Capitolinus'un meşesi, Geismar yakınlarında Donar'ın meşesi, Prusya'da Romowe kutsal meşesi, Slavlarda Perun'un meşesi vb) Dünyanın her yerinde gök gürültüsünün kut-

⁵⁵ Schmidt, Ursprung, c. II, s. 390.

⁵⁶ Rendel Harris, *Boanerges*, Cambridge, s. 13 vd; Schmidt, c. II, s. 44 vd; 226 vd; 299 vd.

⁵⁷ Pettazzoni, s. 290.

⁵⁸ Krş. Usener, *Kleine Schriften*, Leipzig-Berlin, 1912, c. IV, s. 478.

salığıyla ilgili pek çok inanış vardır. “Gök gürültüsü” taşları denilen aslında tarihöncesinden kalma çakmaktaşlarından başka bir şey olmayan taşlar, şimşegin okunun ucu olarak kabul edilir ve bunlara saygı duyulur ve bu taşlar dikkatlice korunur (§ 78). Yukarı bölgelerden düşen her şey gökyüzünün kutsallığına sahiptir; göktaşlarına, onunla dolu oldukları için saygı gösterilir.⁵⁹

17. Göğün Yüce Varlıklarının Eskiliği— Kesin olarak, göksel varlıklara dinsel bağlılığın ilkel insanın ilk ve tek inancı olduğunu ve diğer tüm dinsel biçimlerin daha sonra ortaya çıktığını ve belirli sapmalar gösterdiklerini kesin olarak söyleyemeyiz. Her ne kadar yüce gök varlığı inancına en arkaik olarak ilkel toplumlarda (Pigmeler, Avustralyalılar, Fuegolular vb) rastlansa da bu inanç her ilkel toplumda bulunmaz (örneğin Tasmanyalılarda, Weddalarda, Kubularda böyle bir inanç yoktur). Aynı biçimde bu tür bir inançta öteki dinsel biçimlerin ille de yadsınması gerektiğini düşünmemekteyiz. Kuşkusuz insanoglu en eski zamanlardan beri gökyüzüne ilişkin deneyimlerinden yola çıkarak kutsalın aşkınlığına ve kadiri mutlaklığına karar vermektedir. Gökyüzünün ilahi bir alan olarak görünmesi için mitolojik imgelemin veya kavramsal inceliklerin yardımına gereksinim yoktur. Ancak bu gök hierofanisinin yanı sıra başka pek çok hierofani de var olmuştur.

Kesin olarak belirtebileceğimiz bir nokta da şudur: Genel olarak, gök hierofanisi ve göksel Yüce Varlıklara inanç yerini başka dinsel kavramlara bırakmıştır. Yine genel olarak bu tür büyük gök varlıkların eskiden dinsel yaşamın merkezini oluşturduklarını oysa bugün ilkel toplumlarda merkezden uzaklaşmış kenarda kalmış olduklarını söyleyebiliriz. Bu gök tanrılarının tapımının zayıf kalması son derece basit olarak tapımın bütün olarak başka dinsel biçimler tarafından yönlendirildiğine işaret eder; ama bu, hiçbir biçimde bu tür gök tanrılarının ilkel insanın soyut yaratıları (ya da ilkel insanların “rahiplerinin” yaratıları) olduğu ve ilkel insanın bunlarla ilişki kurmadığı ya da kuramadığı anlamına gelmemektedir. Oysa daha önce gördüğümüz gibi tapımın zayıflığı daha çok belirli bir dinsel takvimin olmaması anlamına gelmektedir; bu göksel varlıklara ancak gerektiğinde ya da rastlantı-

⁵⁹ Eliade, “*Metallurgy, Magic and Alchemy*,” CZ, c. 1, s. 3 vd. Batı Afrika’daki belli kavimlerde, bazı taşlara gök tanrı tapımının bir parçası olarak saygı duyulmaktadır. Örneğin Kassunalar ve Buralar bu taşlara, Biz adını verir (gök tanrılarının adı budur); Kassunalar ve Fralar bunlara taparlar ve adak adarlar; Habeler gök tanrısı Amma’nın vücut bulduğunu düşündükleri menhirlere adak adarlar; Afrika’nın bazı yerlerinde gök gürültüsü taşlarına tapınılır. Krş. Frazer, s. 91 vd.

sal olarak ya da kendiliğinden dualar edilmekte ya da adaklar sunulmaktadır. Bu inancın tam bir tapım halini aldığı durumlar da vardır; örneğin bu yüce varlıkların (Tirawa, Chebbeniathan, Awonawilona) şerefine Kuzey Amerika'da büyük ritüel bayramlar kutlanmaktadır. Afrika'da oldukça fazla sayıda örnek vardır: Boşimanların Cagn onuruna düzenledikleri gece dansları, Akposolarda Uwoluwu tapımı (rahipleri, tapım yeri, adakları); İbibiosların Abassi Abumo, Tonnant şerefine düzenli olarak insan kurban etmeleri, İbibiosların komşuları Calabar sakinlerinin evlerinin avlularında hâlâ bir kutsal köşesinin olması; Leza onuruna dualar okunması ve adaklar adanması vb. Kondesler yüce tanrıları Mbamba'ya danslarla, şarkılarla ve dualarla ibadet ederler: "Mbamba çocuklarımızı büyü! Hayvanlarımızı çoğalt! Mısırlarımız ve patateslerimiz çoğalsın! Hastalıkları bizden uzaklaştır!"⁶⁰ Wachaggalar dualarını ve adaklarını Ruwa'ya şöyle yöneltirler: Ey gökteki Efendimiz, bu sığır başını kabul et. Bizi yeryüzündeki hastalıklardan koru ve uzaklaştır!" Dindarlar Ruwa'ya sabah akşam dua ederler, ama kurban kesmezler.⁶¹ Mulugu'ya keçiler kurban edilir ve Akikuyular Engai'ye pek çok adak adarlar, mevsimin ilk ürünlerini ve koyunlar adarlar.⁶²

Avustralya dinlerinin çeşitli aşamaları incelendiğinde göğün tanrısallığının en eski zamanlarda din yaşamının merkezini oluşturduğu görülmüştür. Eskiden Mungangau yeryüzünde insanlar arasında yaşardı; ancak sonraları insanlardan uzaklaşp göğe çekildi. İlahi varlıkların giderek insanlardan uzaklaşmasıyla ilgili mitler Avustralya'nın hemen hemen her yerinde anlatılmaktadır. Bu durumda göksel varlıklara duyulan inancın izlerinin daha eski başka bir inançta aranması zordur. Örneğin bu inancın ölü tapımından türediği söylenmektedir; ama Avustralya'nın güneydoğusunda (yani en eski etnografik bölgelerden birinde) ölü tapımı yoktur.⁶³ Özellikle erginleme törenlerinin en yaygın olduğu yerlerde (Avustralya'nın güneydoğusu vb) gök tanrısallığının gizli ayinlerle bağlantılı olduğuna tanık oluyoruz. Öte yandan ezoterizmin kaybolmaya başladığı yerlerde (örneğin Arunta ve Loritja gibi Avustralya'nın orta bölümündeki pek çok kabiledede olduğu gibi) gök tanrı (Altjira, Tukura) tüm dinsel gücünü yitirmiştir ve ancak mitolojik alanda varlığını sürdürür; bu da gök tanrılarına inancın eskiden çok daha fazla yoğun ve etkin olduğunun göstergesidir. Erginleme sayesinde, gerçek teofaniye, kabilenin mitsel soy kütüğü-

⁶⁰ Frazer, s. 190.

⁶¹ A.g.y., s. 212 vd.

⁶² A.g.y., s. 248 vd.

⁶³ Schmidt, c. III, s. 106.

ne, ahlaki ve toplumsal kurallar *corpus*'unu {külliyat} tek kelimeyle insanın evrendeki konumunu öğrenmekteyiz. Erginleme bir bilgilenme vesilesi olduğu kadar bir yenilenme ritüelidir. Bilgi, dünyanın bütün olarak kavranması, kozmik bütünün yorumlanması, varoluşun ardında yatan nihai sebeplerin ortaya çıkarılması vb bütün bunlar göğün tefekkürü, gök hiyerofanisi ve göğün Yüce Tanrıları sayesinde mümkün olmuştur.

Bununla birlikte, bu eylemlerde ve bu düşüncelerde yalnızca basit rasyonel kaygılar olduğunu düşünürsek (W. Schmidt'in yaptığı gibi) çok yanıltıcı oluruz. Aksine bunlar büyük bir olasılıkla nedensellik kaygısı taşıyan, ama her şeyden önce varoluş sorunuyla yüzleşmiş –daha doğrusu kendisini bu sorunun içinde bulmuş– insanın eylemleridir. Erginleme törenleri sırasında metafizik doğanın tümüyle ortaya konuluşu (insan ırkının kökeni, tanrıların ve ataların kutsal tarihi, başkalaşım, simgelerin anlamı, gizli adlar vb) yalnızca yeni erginlenmiş birinin bilgiye sasmışlığını gidermeye yönelik değildir, aynı zamanda öncelikle onun varoluşunun pekiştirilmesini, yaşamın ve bolluğun sürekliliğinin sağlanmasını, ölümden sonra mutlu bir yaşam güvencesini vb amaçlarlar.

Özetlersek, gök tanrılarının, Avustralya dinlerinin en ilkel evrelerinde ve erginleme törenlerindeki varlıkları çok önemli ve anlamlıdır. Bir kere daha tekrar edersek erginleme, erginlenmişin metafizik doğanın sırlarını öğrenmesini sağlayarak onun yenilenmesini, yeniden doğmasını sağlar; aynı anda yaşama, güce ve bilgiye kavuşur. Teofani ile (erginleme ritüelinde tanrının gerçek adı ve gerçek doğası açıklanır) soteriyoloji (ne kadar temel önemde olursa olsun, erginleme töreni yeni erginlenmişin selamete kavuşmasını sağlar) ve metafizik (evrenin ilkesi ve kökeniyle ve insan ırkının kökeniyle vb ilgili sırlar) arasında çok sıkı bağlar olduğunu göstermektedir.

Bu gök tanrılarının öncelikle yaratıcı ve her şeye kadir olmakla kalmayıp aynı zamanda her şeyi bilen, yüce “bilgelige” sahip varlıklar olma zorunlulukları onların bazı dinlerde neden soyut tanrısal figürlere ve evreni açıklamaya çalışan ya da mutlak gerçeği ifade etmek için kullanılan kişileştirilmiş kavramlara dönüştüklerini açıklamaktadır. Yeni Zelanda'nın ve Tahiti'nin gök tanrısı Iho, erginlenmişlere yalnızca ezoterik dinsel bir öğreti içinde ortaya konulan bir tanrı olmaktan çok, felsefi bir kavramdır.⁶⁴ Diğer gök tanrılarının –Bantu halkının Nzambi'si, Sia Kızılderililerinin Sussistinako'su– cinsiyeti yoktur; bu, tanrıyı metafizik bir ilkeye dönüştüren

⁶⁴ Pettazzoni, s. 174.

soyutlaşma olayını açıkça ortaya koyunmaktadır. Aslında Zuni yerlilerinin Awonawilona'sı her tür kişisel özellikten yoksun olarak temsil edilir; bu nedenle eşit derecede hem erkek hem de dişidir (Lang bu tanrıya "He-She"⁶⁵ adını vermiştir).

Gökyüzünün Yüce Tanrıları, felsefi kavramlara dönüşebilmektedirler; çünkü gök hiyerofanisi bizzat metafizik açıklamalara dönüşebilmektedir; yani yalnızca gökyüzünün tefekkür edilmesi bile insanın zayıflığının ve tanrıların aşkınlığının ortaya koyulmasının yanı sıra *bilginin*, *manevi "gücün"* kutsallığı ve tinsel "güç" de ortaya konulmaktadır. Tanrısal kökeni ve bilginin kutsal değerini, *her şeyi gören* ve *bilenin* kudretini, her yerde olduğu için her şeyi bilen ve her şeyi görüp kontrol edenin gücünü en iyi, parlak mavi gökyüzüne ya da gece yıldızlı gökyüzüne bakarak anlayabilirsiniz. Doğal olarak modern zihniyet için böylesine belirsiz mitler çevresinde oluşan bu tür tanrılar –Iho, Brahman vb– soyut kavramlardır ve biz bunları tanrı olarak kabul etmektense felsefi kavramlar olarak kabul etmeye eğilimliyizdir. Bununla birlikte ilkel insan için, yani bütün bu kavramları ve epifanileri oluşturan insan için, *bilginin* ve *kavrayışın* "kudretin" ve "kutsal gücün" epifanileri olduğunu –ve böyle kalacağını– unutmamak gerekir. Her şeyi gören ve bilen her şey *olabilir*, *her şeydir* de. Kimi zaman böyle bir göksel Yüce Varlık evrenin temelini oluşturabilir; evrensel dengelerin yaratıcısı ve düzenleyicisi olabilir ve gerek evrenin metafizik özünü ya da ilkesiyle gerek yasalarla, geçici ve geleceğe yönelik olaylar içinde sonsuz ve evrensel olanla örtüşebilir; öyle ki bu yasaları tanrılar bile yok edemez.

18. Kuzey Kutbu ve Orta Asya Halklarında Gök Tanrılar— İlkelerin dinlerinden çoktanrılı denilen dinlere geçtiğimizde bunların arasındaki en önemli farkın "tarihsel gelişimleri" olduğunu görüyoruz. Doğal olarak "tarih" ilkel teofanileri değiştirmiştir; ilkel toplulukların gök tanrılarından hiçbiri "safkan" değildir ve belirgin bir orijinal biçime sahip değildir. Biçimleri gerek dış etkilerle gerek insanların oluşturduğu belirli bir geleneğin etkisiyle değişmiştir. Ama çoktanrılı denilen dinlerde tarih başka bir etkiye sahiptir. Dinsel kavramlar, tarihi yaratan bu halkların yarattığı tüm tinsel ve rasyonel yaşam, çeşitli etkilere maruz kalmış, başkalarıyla birleşmiş, dış etkilerden etkilenmiş, kimi zaman da güç kaybetmiştir. Tanrısal "biçimler" bu uygarlıklar tarafından üretilen tüm öteki "biçimler" gibi yapılarında pek çok karmaşık öğeyi barındırır. Ne mutlu ki dinsel yaşam, bu yaşamın doğurduğu

⁶⁵ İngilizcede eril ve dişil üçüncü tekil şahıs (o) için kullanılan kelimeler –yn.

⁶⁵ Şu noktayı da unutmamak gerekir erdişilik tanrısal bir özelliktir; (tüm mitsel ifadelerde olduğu gibi) bütünselliği, karşıtların birliğini, *coincidentia oppositorum*'u formüle eder (§ 159).

yaratılar, “arketipe yönelik bir eğilime” sahiptirler. Dinsel bir yaratı (yani tanrısal biçimler, ayin, mit, tapım) oluşturan öğeler ne kadar çeşitli ve ne kadar karmaşık olursa olsunlar ifadeleri sürekli olarak belli bir arketiple ilişkilidir. Çoktanrılı bir dinin bazı gök tanrılarıyla ilgili yapılan genel bir incelemede, bu tanrıların niteliğini ve oluşumunu anlamak için her birinin “tarihini” bilmek durumunda değil; çünkü her tanrının eğilimi, kendisinden önceki “tarihe” karşın, özgün “biçimine,” arketipine dönme yönündedir. Yine de bu, gök tanrı figürlerinin basit oldukları ya da bunların basitleşme süreçlerinin istenildiği gibi yorumlanabileceği anlamına gelmez.

Daha önceki bölümlerde ilgilendiğimiz figürlere kıyasla bu tanrıların başta gelen yeni yönleri “egemenlikleridir.” Teofani yalnızca Uranos’la ve meteorolojiyle ilgili gerçeklere indirgenmez, güçleri yalnızca kozmik yaradılıştaki ortaya çıkmaz; evrenin hükümdarları, “efendileri” olurlar. Sonuç olarak çoktanrılı denilen dinlerde bu yeni öge “egemenlik” ögesi olmadan gök tanrılardan söz edilemez, bu özellik gökssel ayrıcalıklardan türeyerek “güce” yeni bir dinsel değer katar ve yavaş yavaş tanrının niteliklerini değiştirmeye başlar.

Yüce gök tanrılarla ilgili incelememize Kuzey ve Orta Asya göçebe halkları ve Kuzey Kutbu halklarıyla başlayalım. Samoyedler gökyüzünde (ya da göğün yedinci katında) oturan Num’a taparlar. Num “gök” anlamına gelmektedir.⁶⁶ Ama bu tanrıyı maddi bir biçimde gökyüzüyle kişileştirmek doğru olmayacaktır; çünkü W. Schmidt’in dikkat çektiği gibi⁶⁷ Samoyedler Num’u deniz ve kara olarak, yani tüm evren olarak kabul ederler. Koryaklarda yüce tanrı “Yukarıdaki,” “Yukarının Efendisi,” “Gözetleyen,” “Var Olan,” “Güç,” “Dünya” olarak adlandırılır. Aynular tanrıya “Göğün ilahi Şefi,” “Gök Tanrı,” “Dünyaların ilahi Yaratıcısı,” “Koruyucu” gibi isimler verirler; aynı zamanda *Kamui*, yani “Gök” olarak da adlandırılır.⁶⁸ Koryakların yüce tanrısı “gökteki şehirde” oturmaktadır. Eskimolar yüce tanrıların gökte oturduğuna inanır ve onu “Göksel Varlık” olarak çağırırlar.⁶⁹ Kuşkusuz bu adlar ve bu sıfatlar Kuzey Kutbu haklarının yüce tanrıların kişiliğinde bir bozulmaya neden olduğunu söylemek çok zordur. Bu tanrı, evrenin tek efendisi, kadiri mutlak tanrısıdır. Ama teofanilerin gökle ilgileri çok eskilere dayanmaktadır ve çok açıktır; “ilkel” toplulukların gök tanrıları gibi bu yüce tanrı da Kuzey Kutbu halklarının

⁶⁶ A. Castren, *Reisen im Norden in den Jahren 1838-1844*, Leipzig, 1953, s. 231 vd.

⁶⁷ *Ursprung*, c. III, s. 357.

⁶⁸ Batchelor, *The Ainu and Their Folk-Lore*, Londra, 1901, s. 248 vd, 258 vd.

⁶⁹ Krş. Schmidt, c. III, s. 345.

dinsel yaşamını daha alt konumdaki tanrılarla ve ruhlarla paylaşır. İlkelerin ruhlarla ettiği dualar karşılıksız kalınca bu tanrıya yönelirler. Kurban törenlerinde adanan hayvanın kafası ve kemiklerini bu tanrıya sunulurken, ruhlara ve toprak ve yeraltı tanrılarına yalnızca sıcak kan sunulurdu.⁷⁰

Mogolların yüce tanrısının adı “tengri”dir ve “gök” anlamına gelmektedir (krş. Buryatların “*tengeri*”si, Volga Tatarlarının “*tangere*”si, Beltirlerin “*tingir*”i, Yakutların “*tangara*”sı, Çuvaşların muhtemelen “*tura*”sı).⁷¹ Çeremislerde gök tanrı *Yume* olarak adlandırılır; “gök” anlamına gelmektedir.⁷² Ostyaklarda ve Vogullarda en sık kullanılan ad *Num-Turem*’dir; bu ad, “Yüce Turem” ya da “Yukarıda yaşayan Turem” anlamlarına gelir.⁷³ Daha güneyde İrtiş Ostyaklarında, gök tanrının adı *senke*’den türetilmiştir, bunun ilk anlamı “ışıklı, parlak, nur”dur (Karjalainen, c. II, s. 260); örneğin *Num-senke* (“Yukarıdaki Senke”), *Yem-senke* (“İyi Senke”) vb.⁷⁴

Gök tanrının doğasıyla ve işlevleriyle ilgili nitelikler diğer unvanları ve sıfatlarıyla tamamlanır. Beltirler dualarında “çok bağışlayıcı Han”a (*Kayra-Kan*) ve “şef”e (*cayan*) hitap ederler.⁷⁵ Minusinsk Tatarları yüce tanrılarını “Yerin Yararıcısı” (*car cayanı*),⁷⁶ Yakutlar “Yararıcı bilge Efendi” (*Ürün Ayı Toyon*) ya da “Yüce Efendi” (*Ar Toyon*), Altay Tatarları “Ulu” (*Ülgen*) ya da “Çok Ulu” (*bay ülgen*) olarak hatta “ak ışık” (*ak ayaz*, bkz. Ostyak dilinde *senke*) ve “Nurlu Han” (*ayaz kan*)⁷⁷ olarak adlan-

⁷⁰ A. Gahs “Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Renntiervölkern,” *W. Schmidt-Festschrift*, Viyana, 1928, s. 231 vd). Örneğin Yurak-Samoyedler yüksek dağlarda, gök tanrıya beyaz bir ren geyiği adarlar (a.g.y., s. 238). Tunguzlar aynı biçimde Göğün Ruhı *Buga*’ya kurban adarlar (s. 243). Koryaklarda, Çukçilerde, Eskimolarda eski Gök Tanrı tapımı Gahs’ın ikincil öge olarak adlandırdığı animist-totemist ve anaerkil öğelerle harmanlanmıştır (s. 261).

⁷¹ Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki, 1939, s. 141 vd.

⁷² Holmberg-Harva, “Die Religion der Tschermessen,” *FFC*, Porvoo, 1926, sayı 61, s. 63.

⁷³ Karjalainen, “Die Religion der Jugra-Völker,” *FFC*, Porvoo-Helsinki, 1921, sayı 44, c. II, s. 250.

⁷⁴ Kai Donner, *Num*’u Sogda *nom* (yasa) adıyla açıklamaya çalışmıştır (krş. Yunanca *nomos*); bu terim Orta Asya halklarınınca –Uygur yönetimi zamanında– Kuzey Kutbu’na kadar yayılmıştır. Bu terimin kanıtlanması gerektiğini kabul edersek (oysa böyle bir şey söz konusu değildir, bkz. Kaynakça) bu köken, bu terimin yalnızca bir alıntı olduğunu kanıtlayabilir; çünkü büyük gök tanrı kavramı tüm Kuzey Kutbu ve Kuzey-Asya dinlerinde görülen yerel bir kavramdır.

⁷⁵ Holmberg-Harva, *Rel. Vorst.*, s. 144.

⁷⁶ A.g.y., s. 149.

⁷⁷ A.g.y., s. 154.

dırırlardı. Ostyaklar ve Vogullar *turem* adına “ulu,” “nurlu,” “yaldızlı,” “ak,” “en yüce,” “Efendi Babam,” “Yukarıdan gelen yaldızlı nur” vb sıfatlarını eklerler.⁷⁸ Dualarda ve yazımsal metinlerde gök tanrı genelde “Baba” olarak adlandırılır.⁷⁹

Bu adlar ve unvanlar Ural-Altay’ın yüce tanrısının gökten geldiğini, hükümdar ve yaratıcı olduğunu ortaya koyarlar. Gökte,⁸⁰ göğün yedinci, dokuzuncu ya da onaltıncı katında oturur (Bay Ülgen; bkz. § 33). Tahtı göğün en yüksek yerinde ya da kozmik dağın zirvesindedir (krş. § 43). Abakan Tatarları da gök tanrının “kub-besinden,” Buryatlar “gümüş ve altından nurlu ev”den, Altaylılar “altın kapılı” ve “altın tahtlı” “Saray”dan (*örgö*) söz ederler.⁸¹ Tanrının oğulları ve kızları vardır⁸² ve şamanın vecd içinde gökyüzüne çıkarken karşılaştığı hizmetçileri ve habercileri vardır (Bunlardan biri olan Yayık yerde oturur ve Ülgen ve insanlar arasında aracılık yapar; öteki Suyla insanların davranışlarını gözler ve Efendi’yi bunlardan haberdar ederler)⁸³ Buryatlar yakarlarında göğe “Baba,” yere “Anne” demelerine karşın Ural-Altaylılarda, hiçbir hiyerogami mitine rastlayamayız.⁸⁴

Göğün yüce tanrısı yerin ve insanoğlunun yaratıcısıdır. “Her şeyin yaratıcısıdır” ve “Baba”dır. Görünen ve görünmeyen şeyleri yaratandır ve toprağı bereketlendiren odur.⁸⁵ Vogullarda, *Numi-turem* yalnızca yaratıcı değildir; insanoğlunu uygarlaştırandır; insanlara balık tutmayı öğretmiştir vb.⁸⁶ Yaratıcılık düşüncesi kozmik düzen düşüncesiyle çok yakından ilgilidir. Gök, evrenin düzeninin arketipidir. Gök tanrı kozmik ritimlerin ve toplumların dengesinin devamının ve dokunulmazlığının güvencesidir. “Han,” “Şef,” “Efendi,” yani “evrenin hükümdarı”dır. Sonuç olarak emirlerine uyulmalıdır (tanrının unvanlarında “komutan,” “düzenleyici” niteliği çok açıkça vurgulanır).⁸⁷ Moğollar göğün her şeyi gördüğüne inanırlar ve yemin ederken “gök bilsin ki” ya da “gök görsün ki,” derler.⁸⁸ Gök işaretlerinde (kuyruklu yıldızlar, kuralık vb) tanrısal emirleri ve sırları okurlar. Yaratıcı, öngörülü ve her

⁷⁸ Karjalainen, c. II, s. 250 vd.

⁷⁹ Holmberg-Harva, *Rel. Vorst.*, s. 284.

⁸⁰ Krş. Karjalainen, c. II, s. 257.

⁸¹ Holmberg-Harva, *Rel. Vorst.*, s. 154.

⁸² A.g.y., s. 156 vd.

⁸³ A.g.y., s. 155 vd.

⁸⁴ A.g.y., s. 152.

⁸⁵ Holmberg-Harva, s. 155; Karjalainen, s. 262, c. II.

⁸⁶ Karjalainen, c. II, s. 254.

⁸⁷ Krş. Holmberg-Harva, *Rel. Vorst.*, s. 144.

⁸⁸ A.g.y., 150.

şeyi bilen, kuralların bekçisi gök tanrı kozmokrattır;* doğrudan hüküm sürmez, ama siyasal örgütler ortaya çıktığında dünya üzerindeki temsilcileri olan hanlar aracılığıyla hüküm sürer.

Mengü Han'ın Roubrucklu William tarafından Fransa kralına gönderdiği mektupta Moğol ırkının diniyle ilgili en açık ifadelere rastlanmaktadır: "Sonsuz Tanrı'nın buyruğuyla; gökte tek bir ebedi Tanrı olduğu gibi yeryüzünde de tek bir efendi Tanrı'nın Oğlu Cengiz Han vardır." Cengin Han'ın mühründe de şunlar yazmaktadır: "Gökte tek Tanrı yerde tek Han. Yerin Efendisinin mührü." Göğün hükümdarının yeryüzündeki temsilcisi ve oğlu, evrenin hükümdarı kavramına, (bazı Polinezyalı topluluklarda olduğu gibi) Çinlilerde de rastlamaktayız. Bazı kadim Çin metinlerinde, gök tanrının iki adı vardır: T'ien ("gök" ve "göğün tanrısı") ve Chang-Ti ("Yücelerin Efendisi," "Yukarıdaki Efendi"). Gök, kozmik düzenin ayarlayıcısı, göğün dokuz katının zirvesinde oturan yüce hükümdardır. "Gök ilahi hanedan, ileri görüşlü ve adaletli bir güçtür. Yeminlerin tanrısıdır. Gün ve şafak üzerine yemin edilir; "şafak vakti, gök kubbe, gök, yukarıda parlayan gök şahidim olsun ki" denir.⁸⁹

İmparator "göğün oğlu," T'ien Tseu, yani yeryüzünde gök tanrının temsilcisidir. Moğolca *dzajagan*, Çince *t'ien-ming* "göğün düzeni" demektir. Hükümdar toplumun en iyi biçimde örgütlenmesini, toprakların verimli olmasını, kozmik ritmlerin normal olarak art arda gelişini sağlar. Yer sarsıntısı ya da başka bir felâket meydana geldiğinde hükümdar, günahlarını itiraf eder ve arınma ibadetlerini gerçekleştirir. *Chi King*'de kral korkunç bir kuraklıktan dert yanar: "Hangi suçu işlemekle itham ediliyoruz? Neden gök ölüm ve felâket gönderdi bize?... Bu felâket bu yıkım beni nasıl vurabildi!" Çünkü imparator "tek adamdır," kozmik düzenin temsilcisi ve kanunların koruyucusudur.

Gök-Yaratıcı-Evrenin-Hükümdarı üçlüsü kozmik düzenin güvencesi, yeryüzündeki yaşamın teminatı özelliklerinin yanı sıra, gök tanrılarının kendilerine özgü bir özellikleri daha vardır: Edilgenlik. Büyük siyasal örgütlenmelerde (Çin, Moğol hükümdarları) gök tanrının etkinliği hükümdarlık mitiyle ve imparatorluğun varlığıyla pekiştirilmiştir. "Tarih" akışında bir sapma olmazsa Ural-Altay'ın yüce tanrıları, onlara tapanların gözünde edilgen ve uzaktaki tanrılara dönüşürler. Bazı Sibirya ve Orta Asya toplulukları için gök tanrı o kadar uzaktadır ki, insanların yaptık-

* Kozmokrat: Evrensel monark -yn.

⁸⁹ Granet, *La religion des Chinois*, Paris, 1922, s. 57.

larıyla ilgilenmez. Böylece Tunguzların *buga'sı* (“gök,” “dünya”) her şeyi bilir, ama insanların işlerine karışmaz hatta kötülerini cezalandırmaz. Yakutların Ürüng Ayı Toyon ya da Aybit Aga (Aga “Baba”) göğün yedinci katında beyaz mermerden bir tahtta oturur her şeyi yönetir ama yalnızca iyi şeyler yapar (yani kimseyi cezalandırmaz). Turunchansk bölgesinden Tunguzlar Gök Tanrı'nın onlara kimi zaman iyi kimi zaman kötü şans getirdiğine inanırlar ama hangi ölçütlerle ya da hangi nedenlerle böyle davrandığını bilmezler.⁹⁰

Ama genel olarak Ural-Altay topluluklarının büyük gök tanrıları başlangıçtaki özelliklerini öteki topluluklardaki gök tanrılarında daha iyi ve daha uzun süre korurlar. Hiyerogamiyi tanımazlar, fırtına ya da yıldırım tanrısına dönüşmezler. (Ural-Altaylılar Kuzey Amerika mitolojilerinde olduğu gibi yıldırım bir kuş biçiminde düşünürler, ama ona kurban vermezler.⁹¹ Büyük gök tanrıya saygıda bulunurlar yiyecek elde etmek için ona dua ederler.⁹² Bu tanrı, bir tapıma sahiptir, tasvirleri yoktur⁹³ ve ona daha çok köpek ve ren geyiği kurban ederler.⁹⁴ Ama tüm din yaşamı, yalnızca gök tanrı inancıyla yönlendirilmez; pek çok ayinde, inanışta ve batıl inançta gök tanrı yoktur.

19. Mezopotamya— Sümer dilinde tanrı anlamında kullanılan sözcük *dingir*'in⁹⁵ en eski anlamı bir gök epifanisidir: “parlak, ışık saçan” (*dingir* Akad diline *ellu* “parlak,

⁹⁰ Holmberg-Harva, *Rel. Vorst.*, s. 151.

⁹¹ *Ag.y.*, s. 205 vd.

⁹² Krş. *Numi-tarem*: Karjalainen, c. II, s. 255.

⁹³ *Ag.y.*, s. 280.

⁹⁴ *Ag.y.*, s. 273.

⁹⁵ F. Hommel Sümercedeki *dingir* “Tanrı,” “ışık saçan” sözcüğünü Türk-Moğolca *tengri* “Gök,” “Tannı” sözcüğüyle ilişkilendirmiştir. P. A. Borton gök tanrı Anu'nun tarihöncesi çağların sonuna doğru, Orta Asya'dan Mezopotamya'ya getirildiğini ileri sürmüştür (*Semitic and Hamitic Origins*, Philadelphia 1934, s. 245, 369). Aslında IV. binyıldan beri tarihöncesi Doğu kültürleriye (Elam) “Hazar” ve Altay kültürleri arasında bazı temaslar olduğu doğrudur (proto-Türkler: M. Ebert'in, G. Hermes'in, W. Amschler'in, W. Koppers'in, E. Erzfeld'in incelemelerine bakınız). Bu tarihöncesi kültürlerin birbirlerine katkıları konusu hâlâ belirsiz bir konudur. Öte yandan III. binyılda Doğu etkilerini Rusya'nın kuzeyine kadar izleyebiliyoruz (Tallgren'in çalışmalarına bakınız). Her durumda 1) Gök Tanrının en eski proto-Türk uygarlıklarına ait olduğu, 2) Hint-Avrupalıların gök tanrısıyla benzerliğinin hayli çarpıcı olduğu, 3) Genelde Hint-Avrupalıların dinsel kurumlarının yapısının öteki tarihöncesi Doğu ya da Akdeniz uygarlıklarından çok proto-Türklerin dinsel kurumlarının yapılarına yakın olduğu doğrudur.

ışık saçan” olarak çevrilir). “Tanrı” sözcüğünü ifade eden ideogram (*dingir* olarak okunur), “göğü” tanımlayan ideogramla (*ana, anu* olarak okunur) aynıdır. Başlangıçta bu grafik işaret, bir yıldız hiyeroglifiydi; *an(a), an(u)* biçiminde söylenince hiyeroglif uzayın aşkınlığını ifade etmektedir: “yüce, yüce varlık”

Aynı *an* işareti, “yağmurlu gök” anlamına gelir ve daha sonra anlam genişlemeyle yağmur anlamı kazanmıştır. Tanrı (*dingir*) düşüncesi gök hiyerofanileri üzerine kuruludur (“yüksek,” “ışık saçan,” “parlak,” “gök,” “yağmur”). Kısa bir süre içinde bu hiyerofaniler soyut tanrı düşüncesinden (*dingir*) uzaklaşıp kişileştirilmiş bir tanrı düşüncesi etrafında yoğunlaştılar: Anu. “Anu”nun, sözcük anlamı “gök”tür ve IV. binyıldan önce ortaya çıktığı düşünülmektedir. Sümer kökenli bir tanrı olan Anu, en büyük Babil tanrısı olmuştur; ama öteki gök tanrıları gibi zamanla geri plana itilmeye başlamıştır. Anu, en azından tarihin başlangıcında soyut bir tanrıdır. Tapımı çok yaygın değildir;⁹⁶ dinsel metinlerde adı çok az geçer; tanrı adları arasında yer almaz.⁹⁷ Marduk gibi yaratıcı bir tanrı değildir. Anu’nun heykelleri yoktur⁹⁸ bu da onun, tarih çağlarında Babil’de belli bir tapımı olmadığını ve dinsel yaşamda etkin rol oynamadığını kanıtlamaktadır.

Tabi ki Anu’nun evi göktür. Gök kubbenin en yüksek noktasında yer alan sara-yına tufanın suları ulaşamamıştır.⁹⁹ Yunan mitolojisindeki Olympos gibi Anu, kendisini ziyaret eden tanrıları burada karşılar.

Onun Uruk’taki tapınağı *E-an-na* “Gök Evi” olarak adlandırılır. Anu, gökte bir tahtta oturur, hükümdarlığın tüm nitelikleriyle donanmıştır: krallık asası, hükümdarlık tacı, başlık, baston.¹⁰⁰ Tam bir hükümdardır ve krallığının işaretleri, mutlak egemenliğinin kaynağı ve güvencesidir; kral gücünü simgesel olarak Anu’dan alır.¹⁰¹ Bu nedenle yalnızca hükümdarlar Anu’nun adını anabilirler, sıradan insanlar tanrının adını anamazlar. “O tanrıların Babasıdır” (*abū ilāni*) ve “Tanrıların Kralıdır.” “Baba”¹⁰² olarak adlandırılmasının nedeni ailevi bir bağ kurulmasından çok, hükümdarlık yetkisini vurgulamaktır.

⁹⁶ Jastrow, *Die Religion Babylonien u. Assyrien*, Giessen, 1902, c. I, s. 84.

⁹⁷ Furlani, *La Religione Babilonese-Assira*, Bologna, 1928, c. I, s. 110.

⁹⁸ A.g.y., s. 115.

⁹⁹ *Gilgameş Destanı*, XII, s. 155.

¹⁰⁰ Dhorme, “Les Religion de Babylonie et d’Assyrie,” *MA*, Paris, 1945, s. 67.

¹⁰¹ Bkz. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, özellikle s. 30 vd.

¹⁰² Hammurabi kanunu, 42, 46.

Hammurabi kanunlarında “Anunnakilerin¹⁰³ Kralı” olarak anılır ve en çok kullanılan sıfatları: *il šame* “gök tanrı,” *ab šame* “gök baba,” *šar šame* “gök kral”dır. Krallık gökten inmiştir.¹⁰³

Yıldızlar onun ordusudur,¹⁰⁴ çünkü Anu evrensel hükümdar olarak savaşı bir tanrıdır (krş. Kitabı Mukaddesteki “Orduların Efendisi” ifadesi). En büyük bayramı, yeni yılın başlangıcına, dolayısıyla dünyanın yaratılışının kutlanmasına denk gelir (§ 153). Ama zamanla yeni yıl bayramı daha genç (yükselişi Hammurabi dönemine denk gelir, aşığı yukarı MÖ 2150), daha dinamik (deniz canavarı Tiamat’la savaşır ve onu öldürür) ve yaratıcı bir tanrı olan (Marduk, Tiamat’ın bedeninden dünyayı yaratır) Marduk’a atfedilir. Anu’nun en önemli bayramının Marduk’a verilmesi, göğün, fırtına, yağmur ve bereket tanrısı Enlil-Bel’in Babil’in en büyük tanrısı olmasıyla aynı zamana denk gelir (§ 27). Dinamik, yaratıcı ve ulaşılabilir tanrıların öteki tanrıların yerini almalarının sonuçları, daha sonraki başlıklarda daha açık bir biçimde ele alınacaktır.

20. Dyaus, Varuna— Bu bölümde, tüm Aryan kavimlerinin ortak inancı olan ulu gök tanrı Dieus’la ilgili bir tartışmaya girmek istemiyorum. Hintlilerin Dyaus’unu, Romalıların İupiter’ini ve Yunanlıların Zeus’unu aynı şekilde Cermenlerin Tyr-Zio’sunun bu ilk gök tanrının tarih içinde gelişmiş biçimleri olduğu doğrudur ve adlarıyla da bu ikili kökeni belirttikleri açıktır: “ışık (gün)” ve “kutsal” (krş. Sanskritçedeki *div* “parlamak,” “gün”; *dyaus*, “gök,” “gün”; *dios*, *dies*; *deivos*, *divus*). Bu büyük Hint-Avrupalı yüce tanrıların adları, onların, parlak ve engin gökyüzüyle aralarındaki organik bağı belirtmektedir. Ama bu bazı bilimcilerin inandığı gibi¹⁰⁵ tüm meteorolojik olayların –fırtına, gök gürültüsü– ilk Dieus düşüncesinde yer almadı-

¹⁰³ Anunnakiler (Annu veya Anunnakkü): Muhtemelen “hükümdarın dölü” anlamına gelen Anunnaki, özellikle Sümercede tanrılar, özellikle ilk doğan ve kişisel isimlerle birbirlerinden farklılaşmamış tanrılar için kullanılan bir kelime olarak metinlerde görülür. Bir sümer ilahisinde Girsu’daki tapınağın inşaatına yardımcı olmakla görevlendirildikleri söylenir ve iyi kalpli lama-tanrıçaları ile bağlantılıdır. Eridu şehrinin elli Anunnakisi vardı. Gök tanrı Anu (An) Anunnakilerin kralı olarak tanımlanır. Yaratılış efsanesinde tanrılar güruhu göğün ve yerin Anunnakileri olarak anılır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Jeremy Black ve Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, Annuna maddesi –yn.

¹⁰³ Krş. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d’Assyrie*, s. 46-47.

¹⁰⁴ A.g.y., s. 68.

¹⁰⁵ Bkz. örneğin Nehring, “Studien zur indogermanischen Kultur- und Urheimat,” *WBKL*, c. IV, s. 195 vd.

ğı anlamına gelmez. En ilkel gök tanrıları (örneğin Baiame, Daramulun, krş. § 12) bu meteorolojik olayları kontrol ederlerdi ve başlıca araçları şimşekti. Aryan gök tanrısının *adının* bu tanrının *parlak ve dingin* niteliklerine gönderme yapması olgusu, Deus'un öteki gök teofanilerinin (fırtınalar, yağmur) dışlanmasına neden olmaz. Daha sonra da göreceğimiz gibi (§ 26) gök tanrılarının büyük bir çoğunluğu "özelleşmişler," fırtına ve bereket tanrılarına dönüşmüşlerdir. Ama tanrıların sonradan belli alanlarda özelleşmelerini, din tarihinin oldukça iyi bilinen süreçleriyle açıklamak gereklidir (somut olana eğilim; "yaratma," "bereket" düşüncesine dönüşmesi vb) ve her durumda parlak gökyüzü tanrısı düşüncesinde meteorolojik işlevlerin de yer alabileceği olgusu yadsınmamalıdır.

Hint-Aryan gök tanrılarının *tarih* içinde aldıkları biçimler belli bir teofaniye ya da bir dizi gökyüzü teofanisine çok zor indirgenebilir. Bunların çok daha zengin bir karakteri vardır ve işlevleri çok daha karmaşıktır. Denetim altında tuttıkları ve yoğunlaştıkları kutsal güçler çok çeşitli bölgelere dağılmış durumdadır ve bu bölgelelerin her zaman kozmik bir yapısı yoktur. Bu tanrıların karakterlerindeki belirgin bir özellik onların *egemenlikleridir*; bu egemenliğin getirdiği ayrıcalıkların yalnızca kutsal gök olgusundan kaynaklanmadığını da söyleyebiliriz. Örneğin Hint-Aryan gök tanrısı modeli. Vedalar'da ve Vedalar dönemi sonrası metinlerde Dyaus'tan bir tanrı olarak çok ender söz edilir.¹⁰⁶ Bu tanrının adı daha çok "gök" ve "gün" anlamında kullanılır (*dyāvi dyāvī*: "günden güne"). Kuşkusuz Dyaus belli bir dönemde gerçek bir tanrı olarak kabul edilmiştir ve bununla ilgili özellikleri Veda metinlerinde de doğrulanmaktadır: Dyāvaprithivi çifti, "Gök ve Yer"¹⁰⁷ "Gök Baba"ya yakarma¹⁰⁸ ve "her şeyi bilen gökyüzü"ne yakarma.¹⁰⁹ Hiyerogami, her yerde olmak ve yaratıcılık gerçek bir gök tanrıya özgü niteliklerdir. Ama Dyaus, "doğalci" bir özelleşme sürecinden geçmiştir; bunun anlamı, gündüzle ilgili gök olaylarını tanımlayan bir ifadeye bürünmek için gökle ilgili günlük hiyerofanilerden vazgeçmiş olmasıdır. Bu da söz konusu tanrının "edilgenliğinin" bir sonucudur; kutsal, kozmik olaylardan uzaklaştırılmaktadır ve bu kutsallığı ifade eden terimler de kutsal olmayanla ilgili terimlere dönüşmektedirler; göğün kutsallığı, "gök" ve "gün görüngüsü" anlamına gelen bir sözcükle yer değiştirir. Ama Dyaus'un dindışlaşma süreci gök teofanisinin yok olması ya da zayıflaması anlamına gelmemektedir; yalnızca başka bir tanrı-

¹⁰⁶ Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Wrocław, 1929, c. III, s. 392.

¹⁰⁷ Rig Veda, I, 160.

¹⁰⁸ Atharva Veda, VI, 4, 3.

¹⁰⁹ Atharva Veda, I, 32, 4.

min Dyaus'un yerine geçtiği anlamına gelmektedir. “Doğallaşarak,” gök hiyerofanisi olmaktan çıkarak Dyaus büyük bir gök tanrısı olmaktan çıkmıştır.

Bu değişimin zamanlaması çok iyidir; çünkü Veda döneminin başlangıcından beri Dyaus yerini başka bir tanrıya Varuna'ya bırakmıştır (Boğazköy yazıtlarında *uru-va-na*, İÖ XIV. yüzyıl). Varuna'nın da gök tanrılarına özgü nitelikleri vardır, ama bu tanrıyı yalnızca bir gök tanrısı olarak kabul edemeyiz. Varuna'nın *viśva-darśata* “her yerde görünen” olduğu doğrudur;¹¹⁰ “iki dünyayı ayırmaktadır,”¹¹¹ rüzgâr onun nefesidir,¹¹² Mitra'yla birlikte ona “göğün güçlü ve büyük efendileri” olarak ibadet edilir, “bulutların kararması ardından ilk gök gürlemesinde kendisini gösterir ve tanrısal bir mucizeyle yağmur yağdırır,” “gökte mucizelerini gösterir”¹¹³ vb. Varuna'nın ayla ilgili yetenekleri de vardır¹¹⁴ ve yağmurla o kadar ilgilidir ki, zamanla okyanus tanrısına dönüşür.¹¹⁵ Bu iki dönüşüm bu tanrının başlangıçta taşıdığı göksel yapısıyla açıklanabilir. Ay tanrılarının gök tanrılarının yerine geçmesi ya da ayla ilgili öğelerin başlangıçtaki tanrı figürleriyle kaynaşması dinler tarihinde sık sık görülen bir gelişmedir. Ayın evreleri yağmuru ve suları etkiler; gök tanrılarının yağmurla ilgili ayrıcalıklarına ay tanrıları da sahip olmuştur.

Başlangıçta edindiği göksel yapısı çerçevesinde Varuna'nın başka işlevleri ve ayrıcalıkları da vardır; örneğin her şeyi bilme yeteneği. “Gözetmenleri gökten iner ve binlerce gözleriyle yeryüzündeki her şeyi gözetlerler. Kral Varuna her şeyi görür ... bir insanın kaç kere göz açıp kapadığını bile görür...”¹¹⁶ Varuna her şeyi bilir ve asla yanılmaz, “gökte uçan kuşun izini bilir ... rüzgârın yönünü bilir ... ve her şeyi, tüm sırları, tüm eylemleri ve tüm niyetleri bilir ve görür...”¹¹⁷ Mitra'yla birlikte bitkilere ve evlere gözetmenlerini yerleştirir; çünkü bu tanrılar asla gözlemini kapamazlar.¹¹⁸ Varuna *sahasrākṣa*; yani “bin gözlüdür.”¹¹⁹ “Bin göz” yıldızların mitolojik ifadesidir ve en azından temelde bir gök tanrısına işaret eden bir metafor-

¹¹⁰ Rig Veda, VIII, 41, 3.

¹¹¹ Rig Veda, VII, 86, 1.

¹¹² Rig Veda, VII, 87, 2.

¹¹³ Rig Veda, V, 63, 2-5.

¹¹⁴ Hillebrandt, *Ved. Myth.*, III, 1 vd.

¹¹⁵ Krş. Meyer'deki birçok gönderme, *Trilogie altindische Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich-Leipzig, 1937, c. III, s. 206 vd, 269 vd.

¹¹⁶ Atharva Veda, IV, 16, 2-7.

¹¹⁷ Rig Veda, I, 25, 7 vd.

¹¹⁸ Rig Veda, VII, 61, 3.

¹¹⁹ Rig Veda, VII, 34, 10.

dur.¹²⁰ “Bin gözlü” olan yalnızca Varuna değildir, Indra ve Vāyu’nun,¹²¹ Agni’nin,¹²² Puruṣa’nın da¹²³ “bin gözü” vardır. Bu ilk iki tanrıyla göksel bölgeler (fırtınalar, rüzgârlar vb) arasında bir ilişki kurulabilir ama Agni ateş tanrısıdır ve Puruṣa’ya gelince o mitsel devdir. Bunların bin gözlü olmaları göksel ayrıcalıklarından değil, bunlara atfedilen ilahilerden kaynaklanmaktadır; her şeyi bilen ve her şeye kadir, yani hükümdar tanrılar olarak kabul edilmelerindedir.

21. Varuna ve Egemenlik— Aslında Varuna’nın yalnızca gök tanrısı olup olmadığı sorusuna tekrar dönersek, Veda metinlerinde Varuna’nın göksel niteliklerine çok az değinildiğini, ama hükümdar niteliğinin sık sık vurgulandığını görüyoruz. “Aslında, Varuna, yüce Kṣatra’dır.”¹²⁴ H. Güntert¹²⁵ ve Dumézil¹²⁶ Varuna’nın bu temel niteliğini çok iyi bir biçimde ortaya koymuşlardır. Inananlar Varuna’nın huzurunda kendilerini “onun köleleri” olarak hissederler¹²⁷ ve alçakgönüllü davranışlar bu tanrının tapımının en önemli özelliğidir.¹²⁸ Evrenin hükümdarı olarak Varuna kozmik düzenin ve kuralların bekçisidir. Bu nedenle her şeyi “görür” ve hiçbir günah ne kadar saklanırsa saklansın onun gözünden kaçamaz; kendini yoksun hisseden bu tanrıya yönelir ve ona hangi günahları işlediğini ve onu buna nelerin zorladığını söyler.¹²⁹ İnsanlar arasında imzalanmış anlaşmaların güvencesidir, insanları birbirine yeminlerle “bağlar.” Varuna kaybetmesini istediği kişiyi “bağlar;” insanlar Varuna’nın “bağlarından” çekinirler,¹³⁰ bu bağlar onları felç edip mahveder. Varuna “bağlayan” tanrıdır, bu aynı zamanda başka egemen tanrıların da özelliğidir (§ 23); ayrıca büyüsel güçleri vardır, manevi bir güce ve tam bir iktidara sahiptir.

Artık Varuna adının anlamı onun “bağlama” gücüyle açıklanabilir; *var* (*vrnoti*) “kaplamak” “kapatmak” (bunlar göğe bağlı niteliğini ortaya koyuyorlardı) etimolo-

¹²⁰ Krş. Pettazzoni, “Le Corps parsemé d’yeux,” CZ, c. 1, s. 1 vd.

¹²¹ Rig Veda, I, 23, 3.

¹²² Rig Veda, I, 79, 12.

¹²³ Rig Veda, X, 90, 1.

¹²⁴ *Śatapatha Brahmana*, II, 5, 2, 34; krş. *Maitri-Upaniṣad*, I, 6, 11.

¹²⁵ *Der arische Weltkönig und Heiland* içinde s. 97 vd.

¹²⁶ *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934, s. 39 vd.

¹²⁷ Rig Veda, I, 25, 1.

¹²⁸ Krş: Geiger, *Die Amesha Spenta*, Viyana, 1916, s. 154, 157.

¹²⁹ Örneğin Rig Veda, VII, 86; Atharva Veda, IV, 16, vb.

¹³⁰ Rig Veda, I, 24, 15.

jik kökünü reddederek H. Petersson'un önerdiği ve Güntert¹³¹ ve Dumézil'in¹³² kabul ettiği yorumu benimsediğimizde Varuna adının, Hint-Avrupa dillerinden bir kökten, *uer*, "bağlamak"tan türediğini kabul etmekteyiz (Sanskritçe *varatra* "kayış, ip"; Litvanya dilinde *wéru*, *wert* "sarmak, çevrelemek"; Rusça *verenica* "kesintiye uğramış sıra, dizi"). Varuna, her zaman elinde bir iple betimlenmiştir¹³³ ve pek çok töreninin amacı da insanları "Varuna'nın bağlarından" kurtarmaktır (bu bağların düğümleri bile Varuna'ya özeldir).¹³⁴

Bu "bağlama" gücü her ne kadar Varuna'nın daha sonra etkilerine maruz kaldığı yeraltı tanrılarıyla ve ay tanrılarıyla ilgili etkilerle biraz daha güçlense de¹³⁵ bu tanrının egemenliğinin büyüsel niteliğini ortaya koymaktadır. Güntert'in "bağların" ve "ağların" büyüsel değeriyle ilgili yorumlarını tamamlayarak¹³⁶ Dumézil doğru bir biçimde bunların egemenlik özelliklerinin altını çizmektedir. "Varuna *maya*'nın, yani büyüsel güçlerin efendisidir. Varuna'nın bağları büyüdür, egemenliğinin büyü olması gibi; bunlar efendinin elindeki mistik güçlerin simgeleridirler ve bu güçler adalet, yönetim, krallık ve kamu güvenliği ve tüm öteki "güçler"dir. Krallık ve bağlar, *danda* ve *pāsāh* Hindistan'da ve başka yerlerde tüm bu güçleri temsil etme ayrıcalığını paylaşırlar."¹³⁷ Varuna, Hindistan'da kralın kutsanması törenini yönetir; *rājasūya*, ilk hükümdar Varuna'nın bu amaçla gerçekleştirdiği ilk kutsama ayini yinelemekten başka bir işlevi yoktur.¹³⁸

Varuna'yı yalnızca bir gök tanrı olarak düşünmek ve kişiliğini, mitini ve ayinlerini onun göksel öğelerinin ışığında açıklamak yanlış olacaktır. Varuna, öteki gök tanrıları gibi karmaşık bir figürdür ve bunları ne "doğacı" epifanilere indirgeyebiliriz ne de toplumsal görevlerle sınırlayabiliriz. Egemenliğin ayrıcalıkları gökten gelen ayrıcalıkları pekiştirmiş ve çoğaltmıştır; Varuna her şeyi *bilir* ve *görür*; çünkü

¹³¹ s. 144.

¹³² s. 49.

¹³³ Krş. Bergaigne, *La Religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*, Paris, 1878-83, c. III, s. 114; S. Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1898, s. 153 vd; Hopkins, *Epic Mythology*, Strasbourg, 1920, s. 116 vd.

¹³⁴ Bkz. Dumézil, *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934, s. 21 not 1; krş. Eliade, "Le 'dieu lieu' et le symbolisme des nœuds," *RHR*, c. CXXXV, s. 5-36. *Images et Symboles*'de yeniden yayımlanmıştır, böl. IV.

¹³⁵ Krş. A. Closs, "Die Religion des Semnonenstammes," *WBKL*, c. IV, s. 625 vd.

¹³⁶ *Der arische welthönig und Heiland*, Halle, 1923, s. 120 vd.

¹³⁷ *Ag.y.*, s. 53.

¹³⁸ *Ag.y.*, s. 42.

yıldızlardaki ikametgâhından tüm evrene hükmeder ve her şeyi *yapabilir*, çünkü kozmokrattır; kuralları çiğneyenleri, onları (hastalıkla, iktidarsızlıkla) “bağlayarak” cezalandırır; çünkü evrenin düzeninin bekçisidir. Tüm niteliklerinin ve işlevlerinin ardında belirgin bir özellik göze çarpar: gücünün duru, kutsal, edilgen niteliği. Tek bir yasayı bile kaldırmaz, hiçbir şeyi fethetmez, bir şeyleri elde etmek için mücadele etmez (Indra gibi örneğin); düşünceye dalmış (“meclisleri gezen bir rahip”)¹³⁹ iken güçlüdür, egemendir. Varuna kraldır, ama kendi kendisinin kralı (Indra gibi *svarāj*) değildir, *samrāj*’dır, yani evrenin Kralıdır.¹⁴⁰ İktidar, varoluşundan dolayı Varuna’nın hakkıdır ve bu iktidar ona büyü yapma, “ruhsal gücü” ve “bilgiyi” kullanma yetkisi verir.

Varuna’nın birbirini tamamlayan ve birbiriyle örtüşen “göksel yönü” ile “hükümdar yönü” arasında belirli bir simetri olduğunu görüyoruz; gök aşkın ve tektir; tıpkı evrenin hükümdarının olduğu gibi; edilgenliğe eğilim tüm ulu gök tanrılarında görülen bir eğilimdir; bu tanrılar insanlardan uzakta yukarıda, insanların günlük gereksinimlerine ilgisiz kalarak yaşarlar. İlk büyük gök figürlerinde gördüğümüz edilgenlik özelliği Varuna’da da vardır; Varuna, Indra’nın yaptığı gibi fiziksel güçlerle değil büyüsel, ruhani güçlerle hareket eder; *dışarıda kalarak gözetleme* özelliğine sahiptir. Aynı simetriyi evrenin hükümdarı ve ilk gök tanrılarının nitelikleri arasında da görüyoruz; her ikisi de doğanın düzenini ve bereketini kurallara uyulmasını sağlayarak korur; yağmur bereket verir; ama kurallara karşı gelmek, “günah işlemek” düzenin normal düzende işlemlerini engeller ve doğanın ve toplumun düzenini tehlikeye atar. Yalnızca mitolojide değil tapımlarda da görüyoruz ki, hükümdar düzenin ve yerin bereketinin güvencesidir. Ama yalnızca ruhani ve büyüsel güçlerle hüküm süren evrenin hükümdarı olgusunun, *göğün aşkınlığının sezgilerle kavranılması* sayesinde kesinleştiğinin ve geliştiğinin fark edilmesi gerekmektedir. Pek çok düzlemde karşımıza çıkan bu tür bir sezgi, hükümdarlığın “büyü” üzerine kuruluşunu mümkün kılar. Ama kendi çapında “büyüsel hükümdarlık” kuramı da ilk gök tanrı figürünü belirgin bir biçimde etkiler. Varuna en azından “tarihsel” biçimiyle (yani Veda ve Veda sonrası dönem metinlerinde betimlendiği biçimde) yalnızca bir gök tanrısı olarak kabul edilmediği gibi bir ay tanrısı ya da okyanus tanrısı olarak da kabul edilemez. Varuna aynı anda hem tüm bu tanrılardır ya da olma-ya çalışmaktadır hem de tam bir egemen tanrıdır.

¹³⁹ Rig Veda, VI, 68, 3.

¹⁴⁰ Rig Veda, VII, 82, 2, Bergaigne, c. III, s. 140; Dumézil, s. 40.

22. İran'ın Gök Tanrıları— İranlıların da bir yüce tanrısı vardır; çünkü Herodot'a göre¹⁴¹ “Adını, tüm gökyüzüne verdikleri Zeus'a sungular vermek için yüksek dağlara çıkarlardı.” İran dillerinde bu ilk gök tanrının adının nasıl adlandırıldığını bilmiyoruz. Avesta'da karşımıza çıkan ve Zerdüşt'ün dinsel devriminin merkezine yerleştirerek değiştirmeye çalıştığı tanrı, “Bilge Efendi” ve “Her şeyi bilen” anlamlarına gelen Ahura Mazda adını taşıyordu. Adlarından bir tanesi de *vouru casani*'ydi “her şeyi engince gören”¹⁴² bu özelliği de bize bu tanrının göksel bir yapı taşıdığını göstermektedir. Ama Zerdüşt'ün devrimi Ahura Mazda'yı doğaya özgü özelliklerden arındırmıştır ve ancak İran'daki eski çoktanrılığa dönüşü işaret eden daha geç dönemlere ait metinlerde yaşlı gök tanrısıyla ilgili daha somut izlere rastlamaktayız.

Karşılaştırmalı incelemelerde en başından beri Ahura Mazda'nın Varuna'yla örtüşen bir figür olduğu düşünölmüştür. Her ne kadar bu örtüşme bazı bilimciler tarafından reddedilse de¹⁴³ bu görüşü tamamen terk etmenin doğru olduğunu sanmıyoruz. Elli yıl kadar önce Oldenberg tarafından (*Varuna und die Adityas* incelemesinde) ortaya atılan ortak özellikler oldukça ikna edici kanıtlardır; Varuna gibi Ahura Mazda da “egemen tanrı”dır.¹⁴⁴ Avesta'da, oldukça yaygın biçimde kullanılan eski bir kelime Mithra-Ahura'dır¹⁴⁵ bu kelime, Mithra henüz Ahura Mazda biçimine bürünmemiş Ahura'yla birleştirilir ama daha çok Veda metinlerindeki Asura'yı çağrıştırmaktadır; Varuna, yani Avesta döneminin Mithra-Ahura'sı böylece Veda deyişi Mit-ravaruna'yla örtüşmektedir. Ama biz Mithra'da geceyi ve Ahura Mazda'da gündüzü gören Hertel,¹⁴⁶ Nyberg¹⁴⁷ ve Widengren¹⁴⁸ kadar ileri gitmeyeceğiz. Ahura Mazda epifanisinde gök yapısı kuşkusuz daha açıktır. Çünkü “giysisi sağlam gök kubbedir;”¹⁴⁹ “dindar insanlar ve yararlı hayvanlar için” gökten yağmur yağdırır¹⁵⁰ “çok gören, en iyi gören, uzağı gören, uzağı en iyi gören, her şeyi gözetleyen, bilen, en iyi bilen”dir,¹⁵¹ “aldatmayan”dır,¹⁵² “bilen...”dir, asla yanılmaz, kanmaz, her şeyi

¹⁴¹ I, 131.

¹⁴² Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, Leipzig, 1928, s. 99.

¹⁴³ Örneğin H. Lommel, *Les Anciens Aryens*, s. 90 vd.

¹⁴⁴ Dumézil, *Naissance d'Archanges*, Paris, 1945, s. 82.

¹⁴⁵ Bkz. Benveniste-Renou, *Vrtra et Vrthragna*, s. 46.

¹⁴⁶ *Die Sonne und Mithra im Avesta*, Paris, 1927, s. 174 vd.

¹⁴⁷ *Religionen*, s. 99.

¹⁴⁸ *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938, s. 94 vd.

¹⁴⁹ *Yasna* 30, 5; krş. *Yast*, 13, 2-3.

¹⁵⁰ *Videvdad*, 5, 20.

¹⁵¹ *Yast*, I, 12-13.

bilir.¹⁵³ “Her şeyi gözetleyen Ahura’yı kandırmak mümkün değildir.”¹⁵⁴ Tüm öteki gök tanrıları gibi Ahura Mazda da uyumaz ve hiçbir uyuşturucu onu uyuşturmaz.¹⁵⁵ Onun “parlak gözünden” hiçbir sır kaçamaz.¹⁵⁶ Ahura Mazda imzalanan anlaşmaların ve verilen sözlerin güvencesidir; Ahura Mazda, Zerdüş’t’e neden Mithra’yı yarattığını söylerken, bir anlaşmayı (*mithra*=sözleşme) bozan tüm ülkenin mutsuzluğuna neden olur der.¹⁵⁷ İnsanlar arasındaki, kozmik güçler ve toplum refahı arasındaki dengeyi sağlayan ilişkilerin güvencesidir. Bu nedenle Mithra her şeyi bilir, on bin gözü ve bin kulağı vardır¹⁵⁸ ve Ahura Mazda gibiler aldanmaz, güçlüdür ve uyumaz, uyanıktır;¹⁵⁹ “yanılmaz” (*adaoyamna*) ve “her şeyi bilen” (*vispo, vidva*) olarak adlandırılır.

Ama tüm bu nitelikler ve işlevler yalnızca gökle ilgili epifaniler değildir, aynı zamanda başka ayrıcalıklara da, “egemenlik” ayrıcalığına da işaret eder.¹⁶⁰ Ahura Mazda yalnızca gök tanrısı olduğu için değil, aynı zamanda egemen olduğu için, kuralların bekçisi olduğu için, suçluları cezalandırdığı için her şeyi bilir ve görür; yine egemenlik özelliğiyle doğanın ve toplumun en iyi biçimde düzenlenmesini ve refaha kavuşmasını sağlaması gerekmektedir; en ufak bir bölünme tüm kozmik düzlemlerin dengesini bozabilir. İranlılara ait dinsel metinler –özellikle Zerdüşçülük devrimi nedeniyle– Ahura Mazda’yı ilk haliyle, yani gök tanrı olarak yeniden kurgulamamız için yetersiz kalmaktadırlar. Bu durumda Ahura Mazda’nın herhangi bir zamanda yalnızca bir gök tanrısı olup olmadığı sorusunu kendimize yöneltebiliriz; aynı şekilde büyük bir tanrı olması dolayısıyla daha başından kader tanrısı,¹⁶¹ hem hükümdar hem de rahip arketipi,¹⁶² biseksüel tanrı,¹⁶³ yani “en başından” beri göksel yapısından gelen öğelerin oluşumunda çok önemli rol oynadığı ama tüm yapıyı oluşturmadığı karmaşık bir teofani olup olmadığı sorusu aklımıza gelebilir.

¹⁵² *Yast*, I, 14.

¹⁵³ *Yast*, 12, 1.

¹⁵⁴ *Yasna*, 31, 13-14.

¹⁵⁵ *Videvat*, 19, 20.

¹⁵⁶ *Yasna*, 31, 13-14.

¹⁵⁷ *Yast*, 10, 1-2.

¹⁵⁸ *Yast*, 17, 16; krş. Pettazzoni, “Le corps parsemé d’yeux,” s. 9.

¹⁵⁹ *Yast*, 10, 7.

¹⁶⁰ Bkz. Widengren, *a.g.y.*, s. 260 vd.

¹⁶¹ Widengren, s. 253.

¹⁶² *A.g.y.*, s. 386.

¹⁶³ Widngren, s. 251.

Zerdüş öncesi kavramlarda *deus otiosus* bir Ahura Mazda da görebiliriz¹⁶⁴ bu Ahura Mazda doğrudan değil Spenta Mainyu aracılığıyla yaratır,¹⁶⁵ yani ilkel dinlerde ulu gök varlığa eşlik eden evreni düzenleyen tanrı, yani bir demiurgos “iyi bir ruh” aracılığıyla evreni yaratır. Bu durum, dinler tarihine özgü temel bir eğilim olmayacak kadar genel bir durumdur; dinler tarihinin temel eğilimine daha sonra değineceğiz. Ahura Mazda’nın durumunda, bu tür bir oluşum, Zerdüş devrimiyle engellenmiştir; pek çok din devrimcisi gibi (Musa, peygamberler, örneğin Muhammed) *dei otiosi* olarak kalıplaşmış ve kitlelerin dinsel deneyimleri sonucu daha somut ve daha dinamik tanrısal figürlerle (bereket tanrıları, Ulu Tanrıçalar vb) yer değiştirmiş eski büyük gök tanrıları yeniden canlandırmıştır. Ama dinsel devrimler bizim bu bağlamda ele aldığımızdan çok farklı bir kutsallık deneyimine dayanmaktadır ve bununla ilgili inceleme başka bir bölümde çok daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

23. Uranos— Yunanistan’da Uranos’un doğaya özgü nitelikleri çok daha açıktır; o *gökyüzüdür*. Hesiodos bu tanrıyı bize her yana yayılan¹⁶⁶ her yöne uzanan tanrı olarak anlatır; beraberinde “aşka susamış” bir halde geceyi getirir ve yeri örter. Bu kozmik birliktelik gök kubbeyi işaret etmektedir. Ama miti dışında Uranos’tan bize bir şey kalmamıştır; bir tasviri bile yoktur. Onun bir tapımı olmuş olsa bile en başta Zeus olmak üzere öteki tanrılar tarafından yıpratılmıştır. Uranos dinsel etkinliklerden zamanla daha da fazla dışlanan gök tanrıların kaderine iyi bir örnek oluşturmaktadır; sayısız kere asıl biçimi bozulmuş, yerine başka tanrılar konulmuş, başka tanrılarla birleştirilmiş ve sonunda unutulmuştur. Dinsel açıdan tamamen unutilan Uranos, Hesiodos tarafından aktarılan mitiyle varlığını sürdürmüştür; anlatılan ayinler ne olursa olsun bu mit, kökeni bilme arzusunun bir eseridir. Aslında başlangıçta yalnızca gök olmasa bile en azından gök-yer çifti vardı.¹⁶⁷ İşte hiç değişikliğe uğramadan kalan bu kutsal evlilik kavramından, ilk tanrılar (Okeanos, Hyperion, Theia, Themis, Phoibe, Kronos vd) ve Kykloplar ve öteki canavarlar doğmuştur. Uranos tüm gök tanrıları ve örneğin Dyaus gibi (*suretah* “iyi tohum,”

¹⁶⁴ Bkz. Nyberg, s. 105; Widengren, s. 394.

¹⁶⁵ *Yast*, 44, 7.

¹⁶⁶ *Theog.*, s. 126 vd.

¹⁶⁷ Hesiodos’un mitinde, Yer (Gaia) Uranos’u doğurur; Helenistik dönem öncesi toprak dininin izidir.

olarak adlandırılır;¹⁶⁸ eşi Prthivi'yle kucaklaşınca insanlar ve tanrılar doğmuştur¹⁶⁹), dölleyen erkek tanrıdır.

Ama öteki gök tanrılarının aksine Uranos'un üretkenliği tehlikelidir. Yaratıkları bugün dünyada yaşayan canlılara hiç benzememektedir; Uranos'un çocukları canavarlardır (yüz kollular, elli gözlüler, devler vb). Uranos daha ilk günden onlardan “nefret ettiği” için (Hesiodos) onları inleyip sızlanan ve acı çeken Yerin (Gaia) bağrına saklar. Gaia tarafından cesaretlendirilen en küçük çocuk Kronos, bir gün babasının her gece yaptığı gibi gecenin çöktüğü anda yere yaklaşmasını bekler ve babasının üreme organını keser ve onu denize atar. Uranos'un hadım edilmesi canavarların sonu olur ve böylece Uranos'un hükümrانlığı son bulur. Dumézil'in gösterdiği gibi¹⁷⁰ bu mitin bir türevini de Varuna'nın iktidarsızlık mitinde ve Hindistan'da hükümdarın tahta geçme töreninde buluruz. Başka bir bağlamda “egemenliğin tehlikeleri” konusuna döneceğiz, ama bu aşamada saptamamız gereken bu iki mitin ve onlarla örtüşen törenin asıl anlamıdır (üretkenliğin kontrolü ve güvencesi). Bu iki hükümdar, Varuna ve Uranos arasındaki simetri dikkate değerdir; Uranos, doğacı yönünün giderek gelişmesine karşın “evrenin ilk hükümdarıdır”;¹⁷¹ ilk kızının adı Basileia'dır.¹⁷² “Bağlayan” tanrı Varuna gibi Uranos da çocuklarını “bağlar” ve onları Gaia'nın bedenine saklar. Varuna, oğlu Bhrigu'nun “nefesini yakalar” ve oğlunu incelemesi için yeraltına gönderir.¹⁷³ Kykloplara gelince Uranos onları zincirler ve Tartaros'a atar.¹⁷⁴ Uranos'tan sonra evrenin hükümdarı Kronos olur ve o da rakiplerini zincirler ve Orpheuşçular, Zeus'u aynı büyü yeteneğiyle donatmışlardır.

Uranos'u öteki gök tanrılardan ayıran, canavarların doğmasına neden olması ve kendi yarattığı canlılara karşı duyduğu kindir. Tüm gök tanrılarını yaratıcıdır; dünyayı, tanrılarını ve canlıları yaratırlar. “Döllemek” yaratıcılık yetkinliklerinin yalnızca bir yönüdür. Aiskhylos kayıp trajedilerinden biri olan *Danaides'te*¹⁷⁵ {Danaos'un Kızları} “Kutsal gök, Yerin içine girince zevkten sarhoş olur,” der. Bu nedenle Hint-Akdeniz bölgesi gök tanrılarını bir biçimde boğayla kişileştirilirler. Rig Veda'da Dya-

¹⁶⁸ Rig Veda, IV, 17, 4

¹⁶⁹ Krş. Rig Veda, I, 106, 3; 159, 1; 185, 4; IV, 56, 2, vb.

¹⁷⁰ *Uranos-Varuna*.

¹⁷¹ Apollodorus, *Bibliotheca*, I, 1.

¹⁷² Diodorus Siculus, 3, 57.

¹⁷³ *Jaiminiya Br.*, I, 44; S. Lévi, *Doctrine*, s. 100 vd; Dumézil, s. 55.

¹⁷⁴ Apollodorus, *Bibliotheca*, I, 1, 2.

¹⁷⁵ Nauck, fragman 44.

us'a "boğa" denir.¹⁷⁶ Ayrıca doğu Egeli pek çok gök tanrının da aynı niteliğe sahip olduğunu görüyoruz. Ama Uranos'un durumunda bu üretkenlik tehlikeli olur. P. Mazon'un Hesiodos'un *Theogonia*'sıyla ilgili yorumunda dikkati çektiği gibi¹⁷⁷ Uranos'un hadım edilişi, onun korkunç ve aslında verimsiz üretkenliğine bir son verir ve Afrodit'in dünyaya gelişiyle (Uranos'un üreme organının kanlı köpüğünden doğmuştur) dünyaya düzen gelir ve türler sabitlenir ve böylece zararlı ve sıra dışı her tür üreme faaliyeti son bulur.

Bu güne kadar Uranos'un bu özelliği en azından mitin Hesiodos'un anlattığı biçiminde tam olarak açıklanamamıştır. Neden tüm gök tanrılar içinde canavar yaratıkların doğmasına neden olan ve bunlardan nefret eden, bunları Tartaros'a "zincirleyen" ya da toprağın bağrında "saklayan" tek gök tanrıdır? Acaba bu, "mit döneminin," yaratılışın belirli kurallarla sınırlanmadığı, her şeyin her şeyi doğurabildiği, kurtla kuzunun yan yana yattığı, leoparın keçinin yanında uyuduğu *illud tempus*'un olumsuz bir çağrışımı olabilir mi? Bu cennet ve doğuş "döneminin" en belirgin özelliklerinden biri, gerçekliğin ve türlerin tüm düzeylerinde gözlemlenen mutlak özgürlüktür. Pek çok inanışta, dünyanın başlangıcında yaratılan canlıların değişken ve anormal biçimleri anlatılır. Uranos'un bu tuhaf hilkat garibeleri üreticiliği acaba, Afrodit'in kurduğu ve sonradan Zeus'un yönettiği, belirli kurallara, dengeye ve hiyerarşiye sahip düzenin değerini göstermek için Grek aklının yarattığı bir rasyonalizasyon olabilir mi? Yoksa Uranos'un çocuklarının çatışması yalnızca, Helen tanrılarının Helen-öncesi tanrılarının yerine geçiş sancıları olarak mı görülmelidir?

24. Zeus— Bu tuhaf yaratıkların açıklaması ne olursa olsun Uranos tapımı tarihöncesi dönemden de önce kaybolmuştur. Uranos'un yerini, adıyla göksel özünü açıkça ortaya koyan Zeus alır. Dyaus gibi Zeus da adıyla bazı değerleri ortaya koyar; "parlaklık" ve "gün" (bkz. *div*, "parlamak," "gün"; Giritliler güne *dia* derler)¹⁷⁸ ve etimolojik açıdan *dios*'a, Latince *dies* kadar yakındır. Ama alanını yanlış bir biçimde "engin, ışıklı ve parlak gök" anlamıyla sınırlandırmamak gereklidir; hava durumuyla ilgili işlevlerini daha sonra edindiği işlevler ya da yabancı etkiler olarak görmemek gereklidir. Yıldırım Zeus'un silahıdır ve şimşeği *enelysia*'ın çarptığı yerler Zeus'a adanır. Zeus'un unvanları çok açıktır ve dolaylı ya da doğrudan bir biçimde Ze-

¹⁷⁶ Krş. I, 160, 3; V, 36, 5; 5, 58, 6, vb.

¹⁷⁷ Budé koleksiyonu, 1928, s. 28 vd.

¹⁷⁸ Macrobius, *Salumalia*, I, 15, 14; krş. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914-40, c. I, 1 vd.

us'un fırtınayla, yağmurla, üretkenlikle ilgili yönlerini ortaya koyar. Bu nedenle çeşitli adları vardır; Ombrios ve Hyettios (yağmurlu), Urios (iyi rüzgârlar gönderen), Astrapios (şimşek gönderen), Bronton (gürleyen) vb. Georgos (çiftçi) ve Chthonios (yerde oturan)¹⁷⁹ adları da vardır; çünkü yağmuru kontrol eder ve tarlaların bereketini artırır. Hayvan görünüşü de (Zeus Lykaios, kurt biçimine sahiptir ve ona insan kurban ederler¹⁸⁰) sahip olduğu tarımsal büyüyle açıklanır (kuraklık dönemlerinde ve hava olaylarından kaynaklanan afetlerin gerçekleştiği zamanlarda kurbanlar verilir vb).

Zeus'un, Grek tanrılarının en büyük tanrısı olmasına karşın, öteki tanrılara göre daha az bayramı olduğu ve tapımının daha az yaygın olduğu görülmektedir. Bu anormalliği açıklamak için farklı nedenler ileri sürülmüştür.¹⁸¹ Aslında Zeus, öteki gök tanrılar gibi, dinsel yaşamın her alanında etkinlik göstermez; bununla birlikte iki önemli alanı yönetir: tarım ve kurban törenleri. Hasadın iyi olmasını sağlayan her şey (hava durumu, yağmur) ve günahlardan arındıran her şey göğün yargısı dahilindedir. Yıldırımla veya yıldırımın bir temsiliyle (örneğin boğa-bögürten veya yıldırım taşı) "arınma" ve "erginlenme" yalnızca gök tanrılarının eskiliğini değil onların fırtınayla ilgili dramatik yönlerinin de eskilere dayandığını kanıtlayan arkaik ayinlerdir (§ 12). "Dieus'un etimolojisiyle büyülenen pek çok bilim adamı gök tanrılarının çok eskilere dayandığını çok çabuk unutmuş görünmektedirler. Zeus, doğal olarak hükümdardır; ama öteki gök tanrılarının olduğundan daha fazla "Baba" niteliğini korur. Babaerki ailenin arketipsel reisi Zeus Pater'dir (bkz. Dyaus Pitar, İupiter). Aryan halkların toplumsal kavramları, Zeus'un *pater familias* profiliyle açıklanır. Bu işlev, Zeus Ktesios'u, Helenleri tüm göçlerinde taşıdıkları ve gerçek bir ev cini olarak yılan biçiminde tasvir ettikleri "Hausvater"i açıklamaktadır. "Baba" ve "Hükümdar" Zeus, sitenin tanrısı Zeus Polienos oluverir ve krallar yetkilerini Zeus Polienos'tan alırlar. Ama bu çok yönlülük her seferinde aynı yapıya indirgenir; egemenlik Baba'ya, yani her şeyin yaratıcısı Yaratana aittir. Bu "yaratıcılık" ögesi Zeus'ta açık olarak kozmogoni düzlemine değil; (çünkü evreni yaratan Zeus değildir), biyokozmik düzleme aittir; bereket kaynaklarını yönetir, yağmurun efendisidir. "Yaratıcı"dır; çünkü "dölleyicidir" (kimi zaman boğa biçimini alır; bkz. Avrupa miti). Oysa Zeus'un "yaratıcılığı" öncelikle hava olaylarına ve yağmura dayanır. Hem aile reisi olarak hem de hükümdar olarak egemendir: Bir yandan yaratıcı

¹⁷⁹ Bkz. Hesiodos, *Les Travaux et les Jours (İşler ve Günler)*, bkz. s. 465.

¹⁸⁰ Krş. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Münih, 1941, c. I, s. 371 vd.

¹⁸¹ Bkz. Nilsson, 369.

güçleriyle öte yandan gözetmenlik yetkisiyle ailenin ve doğanın güvencesidir.

25. İupiter, Odin, Taranis vb— Eski İtalyalı İupiter, Zeus gibi yükseklerdedir. Dağın pek çok simgesi vardır (§ 31): göğe çok yakındır “yüksektedir,” bulutların toplandığı, yıldırımın koptuğu yerdir. Olympos kuşkusuz uğurlu bir dağdır; ama Zeus, İupiter gibi her dağda mevcuttur. İupiter’in adları da az ihtişamlı değildir: Lucelius, Fulgur, Fulgurator. Meşe İupiter’e aittir (Zeus’un olduğu gibi); çünkü yıldırımın en sık düştüğü ağaçtır. Capitole’deki İupiter Feretrius’a ait meşe, *qui ferit*, “çarpandır;” çakmaktaşıyla temsil edilen İupiter Lapis olarak da adlandırılır. Tüm gök tanrıları gibi İupiter yıldırımla cezalandırır: önce sözlerini tutmayanları ve anlaşmaları bozanları cezalandırır. İupiter Lapis uluslararası anlaşmaları kutsar; bir *fetialis*,[¶] bir domuz yavrusunu kutsal bir çakmaktaşıyla öldürürken, “Eğer Roma halkı bir anlaşmayı ihlâl ederse İupiter onları benim çakmaktaşıyla bu domuz yavrusuna vurduğum gibi çarpsın!” der. İupiter yüce tanrıdır, mutlak hükümdardır; *İupiter omnipotens*, *İupiter Optimus Maximus*’tur.^α Yazımsal metinlerde de bu unvanlar geçer: *summe deum regnator*;¹⁸² *meus pater, deorum regnator, architectus omnibus*,¹⁸³ *deum regnator nocte caeca caelum conspectu abstulit*¹⁸⁴ vb. Ashında kozmik hükümdar olarak İupiter, tarihe Mars gibi savaş güçlerini kullanarak değil, büyüsel güçlerini kullanarak müdahale eder. Dumézil,¹⁸⁵ İupiter’in bu büyüsünü Roma tarihinden bir dönem anlatarak ortaya koyar; çoktan Capitole’un efendisi konumuna gelen Sabinler, Roma ordusunu paniğe sürükleyerek yok edeceklerken Romulus İupiter’e yalvarır: “Romalıların korkusunu geçir, bu utanç verici kaçışlarını durdur!” O anda mucize eseri cesaretleri artar ve saldırıya geçerler ve Sabinleri yenerler.¹⁸⁶ İupiter doğrudan ruhani güçlerle oynayarak “büyü” yapar.

Semnonların dinlerinden konuşurken Tacitus¹⁸⁷ açık olarak adını vermeden bu

[¶] Fetialis (çoğ. *fetiales*): Diğer uluslarla yürütülen diplomaside Roma’yı temsil eden ve anlaşmaların yapılmasıyla ilgili rahip.

^α Her şeye gücü yeten İupiter, en iyi en büyük İupiter –yn.

¹⁸² Nævius, fragman 15 [Yüce yönetici tanrı –yn].

¹⁸³ Plautus, *Amphitr.*, 44 [babam, tanrıların yöneticisi, her şeyin mimarı –yn] vd.

¹⁸⁴ Accius, *Clytemnestra*, fragman III [yönetici tanrı, kör gecede gözünden ışıklı göğü çıkarıp ortaya serdi –yn].

¹⁸⁵ *Mitra-Varuna*, Paris, 1940, s. 33; *Jupiter, Mars, Quirinius*, Paris, 1941, s. 81.

¹⁸⁶ Plutarch, *Romulus*, s. 18; Titus Livius, I, 12.

¹⁸⁷ *Germania*, 39.

Cermen ulusun yüce bir tanrıya, *regnator omnium deus*, inandığından söz eder.¹⁸⁸ Cermenler, Tacitus'a göre, öncelikle Mercurius'a ve Mars'a, yani Wotan (Wotanz; İskandinavlıların Odin'i) ve Tyr'e (Tiwarz; eski yüksek Almanca Zio; Anglo-sakson Tio; *tiwarz*, "tanrı" anlamındadır ve *Dieus*, *devios*, *divus*'a karşılık gelir) tapmaktadırlar. Tiwarz'ın Cermen halkının en eski tanrısı *regnator omnium deus* olduğu kabul edilir.¹⁸⁹ Thor (Donar; Thunraz), İndra ve İüpiter gibi fırtına ve dövüş tanrısıdır. Düşmanlarını "bağlayan" ve geleceği gören (Kronos'u kendisini bekleyen tehlikeye karşı uyarır) Uranos ile onun yıldırımlarıyla "kahramanca" savaştan Zeus ya da "büyücü" Varuna ve savaşçı İndra arasındaki ayrım bazı değişikliklere karşın Cermen mitolojisinde de ortaya çıkar. Thor, Cermen kahramanların arketipi ve tanrıların şampiyonudur; Odin, sayısız dövüşte görüldüğü üzere, "büyü" yaparak hiç uğraşmadan (aynı anda her yerde olarak, dönüşerek, rakibini "bağlayarak," korkudan felç ederek) galip gelir. Dumézil'in gösterdiği gibi¹⁹⁰ ruhani ve fiziksel güçlerin sahibi "büyücü hükümdar" ve "kahraman hükümdar" ikilisinden oluşan ilk Hint-Aryan örneği bu uygarlıkta da korunmaktadır.¹⁹¹

Odin (Wodan) ve Thor (Donar) durumunda, Uranos tanrıları olarak, bu iki tür hükümdarlığa özgü ayrıcalıklarla tamamlanırlar ve farklı etkilerle ve süreçlerle değişime uğrarlar. Özellikle Odin (Wodan) zor bir örnektir, basite indirgenmiş hiçbir tanımlamayla tanımlanamaz. Evrimini pek çok farklı düzlemde tamamlar ve tarım tanrılarının nitelikleriyle bereket tanrılarının niteliklerini uzlaştırır, böylece yeraltı tanrısı, ölü kahramanların ruhlarının efendisi olur. Wodan diniyle Asya'nın kuzey ve kuzeydoğu göçebelerinin dini Şamanizmin benzerliği son zamanlarda giderek da-

¹⁸⁸ Krş. Closs, "Die Religion des Semnonenstammes," birçok yerde.

¹⁸⁹ Örneğin Hommel, "Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus," *AFRW*, c. XXXVII.

¹⁹⁰ *Mythes et lieux des Germains*, Paris, 1939, s. 19 vd.

¹⁹¹ Aynı ikiliyi Babil mitolojisinde sulanın ve bilgeliğin Tanrısı Ea'da buluyoruz; bu tanrı ikilisi ezeli canavarlar Apsu ve Mummu ile kahramanların yaptığı gibi "yüz yüze" savaşmaz; onları daha sonra öldürmek üzere büyümlü bağlarla "bağlar" (*Enuma Eliş*, I, 60-74). Marduk, imtiyazlı tanrılar meclisinden mutlak hükümdarlığı (o güne kadar gök tanrı Anu'ya aitti, IV, 4 ve 7), krallık esasını, tahtı ve *palu*'yu (IV, 29) aldıktan sonra deniz canavarı Tiamat'la dövüşür. Gerçekten "kahramanca" bir dövüş olur bu. Marduk'un en önemli silahı "babası Anu'dan armağan olarak aldığı "ağ"dır (IV, 49; bölüm 1, 83 Marduk Ea'nın oğludur ama akrabalık bağı ne olursa olsun büyümlü hükümdarlığın özünü oluşturur). Marduk Tiamat'ı "bağlar" (IV, 95), "zincirler" ve öldürür (IV; 194). Aynı biçimde Tiamat'a yardım eden tüm tanrıları ve şeytanları bağlar ve onları zindanlara ve mağaralara kapatır (IV, 111-114, 117, 120). Marduk hükümdarlığı kahramanca mücadelesiyle elde eder, ama büyümlü hükümdar ayrıcalıklarına sahip olmaya da devam eder.

ha da fazla vurgulanmaktadır.¹⁹² Wodan, 9 gece boyunca dünya ağacına asılı kalan “büyük şamandır”¹⁹³ ve en eski Cermen alfabesinin harflerini keşfederek büyüsül güçler kazanır (kuşkusuz burada erginleme törenine gönderme yapılmaktadır). *Wut* adıyla *furor religiosus*’u ortaya koyar.¹⁹⁴ Kendinden geçiren sarhoşluk, kâhince coşku lanma, İskandinav okullarında büyü öğretilmesi tüm bunlar şaman teknikleriyle benzerlik göstermektedir; bununla birlikte bu, (sık sık gösterilmek istediği gibi) Odin-Wodan’ın Cermenlere yabancı bir tanrı olduğu anlamına gelmez yalnızca sonraki dönemlerde “özelleştirilmesi” pek çok ayrıcalığa sahip olmasını sağlamış ve egzotik bir tanrı kimliğine bürünmüştür.

Keltler, göğün fırtına tanrısı Taranis’e taparlar (Keltçede *taran* “gürlemek” kökünden türer krş. İrlanda dilindeki *torann* “gök gürlemesi”). Baltıklı Perkunas (*perkunas*=şimşek) ve gök gürültüsü Slav Perun (krş. Lehçede *piorun*=gök gürültüsü) büyük gök tanrılarıdır ve fırtınayla ortaya çıkarlar. Adları Veda tanrısı Parjanya ve Cermen tanrıça Thor’un annesi Fjörgyn’le ve Ülker takımıyıldızının babası Phorkys’le benzerlik göstermektedir. Bu gök tanrıları adlarıyla (*perkus*, *quercus*) ve tapımlarıyla meşeyle ve hava durumunun (fırtına ve ilkbahar)¹⁹⁵ habercileri çeşitli kuşlarla yakın ilişki içindedirler. Ama en azından tarihsel gelişimleriyle oldukça belirgin bir biçimde “özelleştiklerini” gösterirler; öncelikle fırtına tanrılarıdır; bereket tanrıları gibi mevsimleri denetlerler, yağmur yağdırırlar. Dodona mîşesi Zeus’a adanır, onun yanında, ulu Yeryüzü Ana’nın simgesi kutsal güvercinler bulunur; bu da büyük fırtına tanrısıyla bereket tanrıçası Yeryüzü Ana’nın evliliğini göstermektedir; bu görüşü daha sonra ayrıntılarıyla inceleyeceğiz.

26. Fırtına Tanrıları— Gök tanrılarının, fırtına ve yağmur tanrıları olarak “özellemeleri” ve onların dölleyici güçlerinin vurgulanması, bu tanrıların edilgen yapısıyla ve onların yerlerini daha “somut,” daha kişilikli, insanların günlük yaşamlarına doğrudan müdahale eden öteki hierofanilere bırakma eğilimleriyle açıklanmaktadır. Bu tanrıların kaderlerini göğün aşkınlığı ve yüceliği ve insanın giderek “somut” tanrılara daha fazla önem vermesi belirler. Gök tanrılarının “evrimi” oldukça karmaşıktır. Bunu daha kolay açıklamak için bu gelişim sürecini iki çizgiye ayırabiliriz: 1) Dünyanın efendisi, mutlak hükümdar (despot), yasaların bekçisi gök tanrı;

¹⁹² Krş. Closs, s. 665 ve not 62.

¹⁹³ *Havamal*, alt bölm. 139-141.

¹⁹⁴ Krappe, “Les Pélésiades,” RAR, 1932, c. XXXVI.

¹⁹⁵ Krş. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1927, s. 94 vd.

2) Yaratıcı, tam bir erkek, Toprak Tanrıçasının eşi, yağmur yağdıran gök tanrı. Bu arada bu tanrıları hiçbir yerde saf halleriyle göremediğimizi, gelişim süreçlerinin hiçbir zaman aynı doğrultuda gitmediğini ama sürekli olarak birbiriyle kesiştiklerini ve “Hükümdarın” aynı zamanda yağmur yağdıran tanrı olduğunu ve “dölleyenin” aynı zamanda despot tanrı olduğunu belirtmemize gerek yok sanırım. Ama hiç dursamadan söyleyebileceğimiz özelleşme süreci sonucunda bu iki tür tanrının yetki alanlarının oldukça kesin bir biçimde belirlendiğidir.

İlk türe tipik örnek olarak –hükümdar ve kanunların bekçisi– T’ien, Varuna, Ahura Mazda adlarını verebiliriz. İkinci tür –“dölleyen” tanrılar– özel koşullar açısından daha zengindir. Dölleyen tanrıların içinde yer alan tüm figürlerdeki temel özellikler şunlardır: Toprak Tanrıçasıyla evlilik; yıldırım, fırtına ve yağmur; boğayla gerek ayinler açısından gerek mitler açısından kurulan ilişkiler. İkinci sınıf tanrılar arasında –“dölleyen” ama aynı zamanda “fırtına tanrısı” olan– Zeus, Min ve aynı zamanda bir Hitit tanrısı olan Parjanya, Indra, Rudra, Hadad, Ba’al, Iupiter Dolichenus, Thor kısaca tüm fırtına tanrıları sayılabilir. Bu tanrıların her birinin kendine ait bir “tarihi” vardır, bu tarihle kendilerine benzer öteki tanrılardan ayrılırlar; mitolojiye kimyanın bakış açısıyla baktığımızda “oluşumlarının” pek çok farklı bileşenden oluştuğunu söyleyebiliriz. Ama tüm bu özellikleri tanrıların yalnızca “güçleriyle” değil aynı zamanda “biçimleriyle” de ilgilendiğimizde daha açık bir biçimde açıklayacağız. Bu bölümde öncelikle bu tanrıların ortak öğeleriyle ve ortak değerleriyle ilgileneceğiz. En önemlileri cinsel güç (bunların boğayla ve her zaman bir inekle temsil edilen) toprakla ilişkileri gök gürültüsü ve yağmurdur. Yani tek bir sözcükle biyokozmik üretkenliği sağlayan enerjilerin vazgeçilmez güçleri şiddet ve güç epifanileridir. Atmosfer tanrıları, hiç kuşkusuz gök tanrılarının özelleşmiş biçimleridir, ama bu “özelleşme” tüm aşırılığına karşın onların göksel niteliklerini ortadan kaldıramaz. Bu nedenle fırtına tanrıları dediğimiz tanrıları gök tanrılarıyla birlikte sınıflandırmaktayız ve bu tanrılarda aynı ayrıcalıklara ve aynı niteliklere rastlamaktayız.

Örnek olarak Parjanya’yı alalım, Hintlilerin kasırga tanrısıdır. Göksel doğası çok açıktır: Parjanya, Dyaus’un oğludur¹⁹⁶ ve kimi zaman onunla karıştırılır; özellikle toprak tanrıçası Prithvī’nin eşi olarak görüldüğünde.¹⁹⁷ Parjanya sular ve tüm canlılara hükmeder,¹⁹⁸ yağmur yağdırır,¹⁹⁹ insanların, hayvanların ve bitkilerin

¹⁹⁶ Rig Veda, VII, 102, 1.

¹⁹⁷ Atharva Veda, XII, 1, 12, 42.

¹⁹⁸ Rig Veda, VII, 101, 2.

üretken olmasını sağlar²⁰⁰ ve çıkarttığı kasırgalar karşısında tüm evren titrer.²⁰¹ Dyaus'tan daha dinamik ve daha somut olan Parjanya Hint tanrıları arasındaki yerini korumayı başarmıştır. Ama en üst konumda değildir. Parjanya, Dyaus gibi her şeyi “bilmez” ve Varuna gibi hükümdar değildir. Özel alanı kısıtlıdır; bu alanda bile dokunulmaz değildir. Yeni ayinler ve yeni mit yaratıkları ortaya çıktığında yerini başka bir fırtına ve üretken enerji tanrısına bırakabilir.

Tüm bu süreç Veda döneminde gerçekleşir. Parjanya, Indra'ya yerini bırakır; Indra, Veda tanrılarının en tanınmışdır (Yalnızca Rig Veda'da yaklaşık 250 ilahide ona hitap edilir, buna karşın Varuna'ya yalnızca on ilahide hitap edilir; Mitra'ya, Varuna'ya ve Ādityalara hitap edilen toplam 35 ilahi vardır). Indra tam bir “kahramandır,” gözü pek bir savaşçı ve kontrol edilmez enerjisiyle (suları isteyen) canavar Vritra'yı yenen kahramandır ve durmadan *soma* tüketir. Bu konudaki yorumumuz ne olursa olsun, Indra'nın kozmik önemini ve demiurgos olarak işlevini göz ardı edemeyiz. Indra göğü kaplar,²⁰² tüm yeryüzünden daha büyüktür,²⁰³ gökyüzünü bir taç gibi taşır²⁰⁴ ve korkunç miktarlarda *soma* tüketir; üç gölü bir anda yutmuştur.²⁰⁵ Somadan sarhoş bir durumda Vritra'yı öldürür, kasırgalar koparır ve ufugu titretir. Indra'nın yaptığı her şeyden güç ve şatafat fışkırır. Abartılı yaşamın, kozmik ve biyolojik enerjinin gerçek bir örneğidir. Her tarafa tohum ve kan saçır, tohumları çimlendirir, suları akıtır ve bulutları aralar. Vritra'yı yıldırımla (*vajra*) öldürür ve Indra'nın önderliğindeki küçük kasırga tanrıları Marutlar da bu kutsal silaha sahiptirler. “Şimşeğin gülüşünden doğan”²⁰⁶ Marutlara pek çok kere “mermilerini” insanların ve hayvanların üzerine savurmamaları²⁰⁷ ve onları öldürmemeleri için²⁰⁸ yalvarılır.

Fırtınada tüm yaratıcı güçler patlak verir; Indra yağmurlar yağdırır ve tüm sulara hükmeder, hem bereket tanrısı²⁰⁹ hem üretken güçlerin arketipi olduğu için²¹⁰

¹⁹⁹ V, 83; VII, 101, 102.

²⁰⁰ V, 83, 1; VI, 52, 16; VII, 101, 1, 2.

²⁰¹ V, 83, 2.

²⁰² Rig Veda, I, 61, 8, 9.

²⁰³ I, 102, 8; III, 32, 11.

²⁰⁴ I, 173, 6.

²⁰⁵ VI, 17, 11.

²⁰⁶ I, 23, 12.

²⁰⁷ Rig Veda, VII, 56, 9.

²⁰⁸ V, 55, 9; VII, 56, 17 vb.

²⁰⁹ Krş. Hopkins, “Indra as God of Fertility,” *JAOS*, c. XXXVI.

ürvavapati “tarlaların efendisi” *siraspati*, “sabanın efendisi” olarak adlandırılır; “toprağın boğası”²¹¹ olarak tarlaları, hayvanları ve kadınları dölleyendir;²¹² “Hayvanları yaratan Indra’dır,”²¹³ düğünlerde gelinin on oğlu olması için Indra’ya yalvarılır²¹⁴ ve pek çok yerde onun bitmek bilmeyen cinsel gücü anılır.²¹⁵ Indra’nın tüm nitelikleri ve tüm ayrıcalıkları birbirini destekler ve denetimi altındaki tüm alanlar birbiriyle örtüşür. İster Vritra’ya gönderdiği yıldırımlar, ister suları serbest bırakması, ister yağmur boşalttığı fırtınalar, ister yuttuğu inanılmaz miktarlardaki soma, ister tarlaların bereketi, isterse cinsel açıdan taşıdığı aşırılıklar aracılığıyla olsun her zaman için yaşam gücünü temsil eden bir hiyerofaniyle karşı karşıyayızdır. En ufak hareketi bile abartılıdır, aşırılık ve böbürlenme doğasında vardır. Indra miti yaşamın tüm alanlarında kendini gösteren yaşam birliğini ifade eder. Üretkenlik dinamiği tüm kozmik seviyelerde aynıdır ve dölleyici tüm araçlar arasında olduğu gibi bunların ortak ataları açısından da tam bir dayanışmayı ortaya koyar; etimolojik olarak *varṣa* “yağmur,” *vriṣan*’a “erkek”e yakındır. Indra sürekli kozmik güçlerini kullanır ve böylece biyo-sperm gücünü tüm evrene yayar. Yaşam gücünün kaynağı tükenmezdir ve insanlığın umutları bu kaynağa bağlıdır.²¹⁶ Ama Indra yaratıcı değildir; her yere yaşam vaad eder ve bunu tüm evrene yayar, ama yaşamı yaratmaz. Her gök tanrısında bulunan yaratıcılık gücü, Indra’da yaşamsal ve cinsel bir görev olarak “özelleşir.”

27. Dölleyiciler— Indra sürekli boğaya benzetilir.²¹⁷ İran’daki karşılığı, Verethragana, Zerdüştüçlükte boğa, aygır, koç, teke ve yabandomuzu biçimlerinde geçer,²¹⁸

²¹⁰ Rig Veda, VI, 46, 3 *sahasramuṣka*, “bin testisli” olarak adlandırılır.

²¹¹ Atharva Veda, XII, 1, 6.

²¹² Krş. Meyer, *Trilogie*; c. III, s. 154 vd.

²¹³ *Maitr. S.*; II, 5, 3.

²¹⁴ *Hiranyakeśin-Grhyasūtras*, I, 6, 20, 2.

²¹⁵ Krş. Meyer, c. III, s. 164 vd.

²¹⁶ Indra’nın hiyerofanisinin bu dökümü mitinde anlatıldığı şekliyle verilmektedir ve bu tanrının Hindu dinindeki rolünü etkilemez. Her tanrısal figür, burada ayrıntısına girmeyeceğimiz sayısız ritüelde kullanılır (Örneğin Indra’nın ve Marutların ona eşlik etmesi bazı “sınamalardan” geçen gençlerden oluşan, Hint-Aryan “toplumlarının” arketipleri olduğunu söyleyebiliriz; krş. Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938, s. 75 vd). Bu saptama tüm tanrılar için geçerlidir.

²¹⁷ Krş. Oldenberg tarafından, *Religion des Veda*’da derlenen metinler, 2. basım, s. 74; Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, 2. basım, 1929, c. II, s. 148.

²¹⁸ *Yast XIV*, 7-25.

bunların hepsi de “dövüşçü ve eril ruhun ve temel kan güçlerinin simgeleridir.”²¹⁹ Kimi zaman Indra koç (*meṣa*) olarak da adlandırılır.²²⁰ Aynı hayvan epifanileri Indra’yla özdeşleştirilen Aryan-öncesi dönemin tanrısı Rudra’da da bulunmaktadır. Rudra, Marutların babasıdır ve bir ilahide²²¹ “boğa Rudra’nın, onları Priṣni’nin akça pakça memesinde nasıl yarattığı” anlatılır. Boğa biçimindeki tanrı kozmik boyutlardaki bir tanrıça-inekle birleşir. Priṣni onun adlarından biridir; Sabardugha başka bir adıdır; ama her zaman, her şeyi yaratan bir inek söz konusudur. Rig Veda, III, 38, 8’de “her şeyi canlandıran inek Viṣvarupa’dan” söz edilir; Atharva Veda, X, 10’da inek birbiri ardına tüm tanrılarla birleşir ve tüm kozmik düzlemlerde yaşamı yaratır; “tanrılar inekten gelirler insanlar da; inek güneş imparatorluğu kadar engin olan evrene dönüşür.”²²² Āditi, Yüce Varlıklar Ādityaların annesidir ve o da bir inek olarak temsil edilmiştir.²²³

Gök ve bereket tanrısının dölleyen boğa biçimli tanrı biçimine dönüşerek “özelleşmesi” yalnızca Hintlilerde gözlemlediğimiz bir olgu değildir; aynı olguya, Afrika-Avrasyada da rastlıyoruz. Ama bu noktada, benzer bir “özelleşmenin” dış etkileri ortaya koyduğunu da hatırlatmalıyız; hem etnik etkiler hem dinsel etkiler. Indra, Aryan kaynaklı olmayan etkilerin izlerini taşır (Rudra), ama özellikle bizi ilgilendiren yönü kişiliğinin yağmur, kasırga ve kozmik bereket tanrısı olarak ona ait olmayan öğelerle değiştirilmesi ve pekiştirilmesidir. Boğayla ve somayla olan ilişkileri bu tanrıya ayla ilgili ayrıcalıklar kazandırır.²²⁴ Ay sulara ve yağmura hükmeder ve evrene bereket dağıtır (§ 49 vd); boğanın boynuzları hilâle benzetilmektedir. Tüm bu kültürel açıdan karmaşık öğelere daha sonra döneceğiz. Yine de *üretkenlikte özelleşmek, tüm gök tanrılarını, evrenin üretkenliğiyle doğrudan ilişkisi olan bütün hiyerofanileri kişiliklerine dahil etmeye zorlar*. Hava durumuyla (fırtına, şimşek, yağmur) ve cinselle ilgili işlevlerini vurgularsak gök tanrı yalnızca toprak-ay ananın, eşi olmakla kalmaz onun niteliklerini de kazanır: Indra örneğinde bunlar, soma, boğa ve Marutların (bunlar ölülerin başıboş gezen ruhlarının kişileştirmesidirler) bazı özellikleridir.

Boğa ve yıldırım, gök tanrılarının simgeleri olmuştur (MÖ 2400’den itiba-

²¹⁹ Benveniste-Renou, *Vrtra et Vrthragna*, s. 33.

²²⁰ Krş. Rig Veda, I, 51, 1.

²²¹ Rig Veda, II, 34, 2.

²²² Atharva Veda, X, 10, 34.

²²³ Oldenberg, *Rel. Des Veda*, 2. basım, s. 205.

²²⁴ Krş. Koppers, “Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen,” *WBKL*, 1935, s. 338 vd.

ren).²²⁵ Arkaik toplumlarda boğanın böğürmesi kasırgayla ve gök gürültüsüyle özdeşleştirilir (krş. Avustralyalıların boğa-böğürteni); oysa her ikisi de dölleyen gücün epifanisidir. Bu nedenle bu ikisine Afrika-Avrasya gök tanrılarıyla ilgi ikonografide ayinlerde, mitlerde sürekli olarak rastlarız. Aryan öncesi dönemin Hindistan'ında, boğa, Mohenjodaro ve Belucistan'ın tarihöncesi tapımlarında da yer almaktadır. "Boğa güreşleri" bugün Dekkan'da ve güney Hindistan'da varlığını sürdürmektedir²²⁶ ve MÖ 3000 yıllarında Veda öncesi dönemde Hindistan'da yapılmaktaydı (Şauhudaro'nun mührü, y. MÖ 2500). Dravidler öncesi halklar, Dravidler ve Hint-Aryanlar hepsi gerek dölleyen gök tanrısının bir epifanisi olarak, gerek bu tanrının niteliklerinden biri olarak boğaya tapmışlardır. Binik (*vahana*) olarak boğa Nandin'i kullanan Şiva tapınaklarında çok sayıda boğa imgesi vardır. Kanara dilinde öküz anlamına gelen *ko*, aynı zamanda gök, şimşek, ışık demeti, su, boynuz, dağ anlamlarına gelmektedir.²²⁷ Dinsel gök-şimşek-bereket üçlüsü burada da bütünüyle korunmuştur. Tamil dilinde *ko(n)* "tanrı" anlamına gelmektedir, ama çoğulu *kon-ar* "inekler" anlamındadır.²²⁸ Dravid dilindeki bu kelimelerle Sanskritçedeki *gou* (Hint-Avrupa dil ailesinde *gu-ou*) ve Sümer dilindeki hem "boğa" hem "güçlü, cesur" anlamına gelen *gu(d)* arasında bir ilişki olabilir.²²⁹ Ayrıca boğa anlamına gelen Sami ve Yunan-Latin dillerindeki sözcüklerin kökeni ortaktır (krş. Asurca *şuru*, İbranice *şor*, Fenike dilinde *thor* vb ve Yunanca *tauros*, Latince *taurus*). Tüm bunlar bu üçlünün birliğini kanıtlamaktadır.

İran'da boğa kurban etmek çok yaygındır ve Zerdüş'te bu kurban törenleriyle hiç bıkmadan mücadele etmiştir.²³⁰ Ur'da, 3000 yıllarında, gök tanrısı bir boğayla temsil edilmekteydi²³¹ ve kadim Asur'da küçük Asya'da olduğu gibi "üstüne yemin edilen tanrı" (yani aslında gök tanrı) boğa biçimlidir.²³² Bu konuda, Teşup, Hadad, Ba'al gibi fırtına tanrılarının, eski doğu tapımlarında sahip oldukları üstünlük çok önemlidir. Bu tanrılar üstünde biraz daha fazla durmak gereklidir. Hititlerin büyük tanrısı Tanrıça Arinna'nın eşinin adını bilmiyoruz; yanlışlıkla adının Zaşapuhnah

²²⁵ Krş. Malten, "Der Stier in Kult und mythischem Bild," *JDAI*, 1928, c. LXIII, s. 110 vd.

²²⁶ Autran, *Préhistoire du Christianisme*, Paris, 1941, c. I, s. 100, vd.

²²⁷ Autran, s. 99.

²²⁸ *A.g.y.*, s. 96.

²²⁹ *gu-ou* terimi için bkz. Nehring, "Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat," *WBKL*, c. V, s. 73 vd.

²³⁰ *Yasna*; 32, 12, 14, 44, 20 vb.

²³¹ Malten, *Der Stier*, s. 103.

²³² *A.g.y.*, s. 120.

olduğu sanılmıştır.²³³ Adı Babil kökenli iki ideogramdan U ve I M'den oluşur. Bu ideogramın okunuşu Luvi dilinde Dattaş'tır; Hurriler ona Teşup adını verir. O; gök, fırtına, rüzgâr ve şimşek tanrısıdır. (Akad dilinde, I M ideogramının *zunu* "yağmur," *şaru* "rüzgâr," *remanu* "gök gürültüsü" anlamı vardır.²³⁴) Bu unvanlar bu tanrının gök tanrı ayrıcalığını ve mutlak hükümdarlık konumunu ortaya koyar: "Gögün Kralı," "Hatti ülkesinin Efendisi." En sık kullanılan sıfatı "çok güçlüdür" ve simgesi, şimşek, balta ya da topuzdur.²³⁵

"Güç," tüm kadim Doğu kültürlerinde özellikle boğayla simgelenmektedir; Akad dilinde "boynuzu kırmak" deyişi "gücü kırmak" anlamına gelmektedir.²³⁶ Tanrı Arinna, boğa biçimlidir (tüm tapınaklarda tasvirleri vardır) ve boğa onun kutsal hayvanıdır. Metinlerde yazıldığı gibi, iki efsane boğa Seriş ve Hurriş ona adanır.²³⁷ ya da bazı bilimadamlarına göre²³⁸ onun oğullarıdır. Bilinen tek miti, onun yılan Illuyankaş'la olan mücadelesidir,²³⁹ aynı türden bir mücadeleye bereket ve fırtına tanrısının sürüngen canavarla mücadelesinde de rastlamaktayız (İndra-Vritra, Zeus-Typhon; ilkörnekte Marduk-Tiamat'tır). Bu tanrının yerel epifanilerinin çokluğuna da dikkati çekmeliyiz; Suppiluliumaş'ın anlatımında 21 U'nun adı²⁴⁰ geçmektedir, bu da onların Hititlerin yerleştiği bölgelerdeki yerel niteliklerini doğrulamaktadır. U, değişik adlar altında tüm Küçük ve Batı Asya'da bilinen bir tanrıdır.

Sümerliler ve Babililer bu tanrıya Enlil ve Bel adını vermişlerdir. Üç kozmik tanrının üçüncüsü tüm tanrılar içinde en önemlisidir; yüce gök tanrı Anu'nun oğludur. Burada yine göksel *deus otiosus*'ların aktif ve üretken bir tanrıya dönüştüğünü gözlemlemekteyiz. Sümer dilindeki adı "Azgın Rüzgârın Efendisi" anlamına gelmektedir (*lil*, "şiddetli rüzgâr, kasırga" demektir). Ayrıca *lugal amaru* denilen "rüzgâr ve kasırga tanrısı" ve *umu* "fırtına," *En-ug-ug-ga*, yani "kasırgaların efendisi" adları vardır.²⁴¹ Benzer şekilde Enlil sulara hükmeder ve tüm evreni kaplayan seli de yaratan odur. "Güçlü," *alim* diye isimlendirilen, boynuz tanrısı, evrenin efendisi,

²³³ Furlani, *La Religione degli Hittiti*, Bologna, 1936, s. 35; *contra* Dussaud, "Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens," *MA*, c. II, s. 343.

²³⁴ Krş. Jean, *La religion sumérienne*, s. 101.

²³⁵ Furlani, s. 36.

²³⁶ Krş. Autran, s. 74.

²³⁷ Götze, *Kleinasien*, Münih, 1933, s. 133.

²³⁸ Malten, *Der Stier*, s. 107.

²³⁹ Furlani, s. 87 vd; Dussaud, *a.g.y.*, s. 345-346.

²⁴⁰ Furlani, s. 37.

²⁴¹ Furlani, *Religione babilonese-assira*, Bologna, 1928-9, c. I, s. 118.

göğün ve yerin kralı, Baba Bel, büyük savaşçı vb olarak da adlandırılır.²⁴² Karısı Ningalla “Büyük İnek,” *umum rabetum*, “Ulu Ana” olarak çağrılır; genelde Beltu ya da Belit, “Hanım Efendi” adıyla bilinir.²⁴³ Göksel kökeni ve hava durumlarını değiştirme gücü Nippur’daki tapınağının adıyla da doğrulanır: “Dağ Evi”²⁴⁴ “Dağ,” bereket ve hükümdarlık tanrısı olarak “özelleştiğinde” de büyük gök tanrının simgesi olmayı sürdürmüştür.

Tel-Khafaje’deki bilinen en eski sunakta, boğanın tasviri Ana Tanrıçanın yanında bulunmaktadır.²⁴⁵ Tanrı El, eski Fenike tanrıları arasında önemli bir yere sahiptir, “boğa” (şor) ve El (“merhametli boğa”) olarak adlandırılmaktadır.²⁴⁶ Ama bu tanrının yerini daha sonra, Ba’al, “Efendi, Hükümdar” alır; Dussaud bu tanrının Hadad olduğunu düşünür.²⁴⁷ Ba’al ve Hadad’ın denkliği, el-Amarna tabletlerinde de doğrulanmıştır.²⁴⁸ Hadad sesini gök gürültüsüyle duyurur ve şimşek gönderir, yağmur yağdırır. İlk Fenikeliler Hadad’ı bir boğaya benzetmişlerdir: kısa bir süre önce açıklanan metinler “Ba’al’ın (yani Hadad) vahşi boğalar gibi Mot’u boynuzlarıyla nasıl süstüğünden” söz ederler.²⁴⁹ “Ba’al’ın Avı” adıyla bilinen bir mitte, Ba’al’ın ölümlü bir boğanın ölümüne benzetilir: “Bir boğa gibi... düştü Ba’al.”²⁵⁰ Ba’al-Hadad’ın karısı Aşerat (Anat, Aştart) ve oğlu Aleion’un su, bereket ve bitki tanrısı olmasında şaşırtıcı bir şey yoktur.²⁵¹ Ba’al-Hadad’a boğa kurban edilmiştir (krş. Karmel Dağ’ında Ba’al’ın peygamberleriyle İlyas arasında geçen sahne). Asurlu Bel, Anu ve Enlil’in ardılıdır, “ilahi boğa” olarak nitelenir; kimi zaman Gu, “sığır” ya da “ulu koç” olarak adlandırılır (Dara-gal).²⁵²

Tüm bu fırtına tanrılarında “cinsel güçle” ve “gökle” ilgili simgelerin birbiriyle bağlantılı olması dikkat çekicidir. Boğa biçiminde temsil edilen Hadad, üzerinde

²⁴² A.g.y., s. 118 vd.

²⁴³ A.g.y., s. 120.

²⁴⁴ A.g.y., s. 121.

²⁴⁵ Autran, *Préhistoire du Christianisme*, c. I, s. 67.

²⁴⁶ Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra et l’ancien testament*, Paris, 1941, 2. basım, s. 95.

²⁴⁷ “La Mythologie phénicienne d’après les tablettes de Ras Shamra,” *RHR*, 1931, c. CIV, s. 362 vd; “Le vrai nom de Ba’al,” *RHR*, 1936, birçok yerde; *Les Découvertes*, s. 98 vd.

²⁴⁸ “Mythologie phénicienne,” s. 362.

²⁴⁹ Dussaud, “Le Sanctuaire et les dieux phéniciens des Ras shamra,” *RHR*, 1932, c. CV, s. 258.

²⁵⁰ Dussaud, “Le Vrai nom de Ba’al,” s. 19.

²⁵¹ Dussaud, “Mythologie,” s. 370 vd; *Découvertes*, s. 115 vd.

²⁵² Autran, *Préhistoire*, c. I, s. 69 vd.

şimşek işareti taşır.²⁵³ Ama kimi zaman yıldırım, ritüel boynuz görünümündedir.²⁵⁴ Mısır tanrısı Ammon'un ilkörneği tanrı Min, "Annesinin boğası" ve "Ulu Boğa" (*Ka wr*) olarak nitelenirdi. Şimşek, niteliklerinden biridir ve hayat verme ve yağmur yağdırmayla ilgili işlevi "Yağmur taşıyan bulutu yırtan" ifadesiyle ortaya konulmaktadır. Min yerli bir tanrı değildir; Mısırlılar bu tanrının, Pwnt ülkesinden, yani Hint Okyanusu'ndan karısı inek Hathor'la geldiğini biliyorlardı.²⁵⁵ Olağanüstü zengin konularla dolu bu özeti hızla tamamlamak için (bkz. Kaynakça) Zeus'un boğa biçimine girerek Avrupa'yı (Ulu Ana'nın epifanisi) kaçırdığını, Antiope ile birleştiğini ve onun kız kardeşi Demeter'e saldırdığını söyleyelim. Girit'te garip bir mezar yazısı vardır: "Burada Zeus adındaki büyük öküz yatmaktadır."

28. Ulu Ana'nın Kocası— Daha önce de gördüğümüz gibi bu yağmurlu gök-boğalı tanrıça üçlüsü, Avrupa, Afrika ve Asya'nın tüm ön-tarihsel dinlerinin ortak yapılarından biridir. Kuşkusuz burada vurgulamamız gereken boğa suretindeki gök tanrısının doğumla ve bitkilerin hayatıyla ilgili işlevidir. Ulu tanrıçaların kocaları olan, Min, Ba'al, Hadad, Teşup ve öteki boğa biçimli yıldırım tanrılarında asıl saygı gören bunların gökle ilgili yönleri değil, dölleyici nitelikleridir. Bunlar, Ulu Yeryüzü Ana'yla yaptıkları evlilikten dolayı kutsallık kazanırlar. Göksel karakterleri de hayat veren işlevleri dolayısıyla değer kazanır. Gökyüzü her şeyden önce gök gürültüsünün "çıktığı" ve bulutların toplanıp hangi tarlaya bereket yağdıracaklarına karar verdikleri yerdir; yani yeryüzündeki yaşamın devamına karar verilen yerdir. Göğün aşkınlığı, öncelikle hava durumuyla ilgili özelliklerinde yatmaktadır ve "gücü," sayısız tohumun bulunduğu bir deponun sahip olduğu güçtür. Kimi zaman bu eşitlik sözcüklerde de kendini gösterir; Sümer dilinde *me* "erkek, eril" demektir ama aynı zamanda "gök" anlamına da gelmektedir. Hava durumu (gök gürültüsü, fırtına, yağmur) tanrıları ve üreme tanrıları (boğa) göksel özerkliklerini, mutlak egemenliklerini kaybederler. Her birine bir Ulu Tanrıça eşlik eder hatta onun egemenliği altına girerler; Ulu Tanrıça evrensel doğurganlığı sağlar. İlk başlardaki gök tanrıları gibi evrenin doğumunu sağlayan tanrılar değildir artık, yalnızca biyolojik anlamda dölleyen ve üreten tanrılardır. Kutsal evlilik onların en önemli özellikleri haline gelir. Bu nedenle bu tanrılara hemen hemen bütün bereket tapımlarında özellikle de toprak tapımlarında rastlarız; buna karşın, bu tapımlarda hiçbir za-

²⁵³ Ward, *The Seal Cylinders of Western Asia*, Washington, 1910, s. 399.

²⁵⁴ Autran, c. I, s. 89.

²⁵⁵ Krş. Autran, *La Flotte à l'enseigne du poisson*, Paris, 1939, s. 40 vd.

man baş rolde değildirler; baş rolde olan ya Ulu Ana'dır ya belirli dönemlerde ölen sonra yeniden canlanan bitki tanrısı ya da bir "oğul"dur.

Gök tanrılarının özelleşmesi, onların temel özelliklerini tamamen değiştirmiştir; aşkınlıklarını terk edip "ulaşılabilir" konuma gelerek *deus otiosus*'tan boğa biçimli ve üretken bir *deus pluviosus*'a* dönüşerek aşkın göksel özellikleriyle ilgisi olmayan kendilerine yabancı işlevleri, nitelikleri ve ayrıcalıkları sürekli olarak özümsemek durumunda kalmışlardır.²⁵⁶ Her tanrısal biçim gibi, tüm dinsel tezahürleri etraflarında toplamak ve tüm kozmik düzlemlere hükmetmek isteyen fırtına ve üreme tanrıları, kişiliklerine ve tapımlarına, ilk başta, göksel yapılarında bulunmayan, özellikleri (özellikle Ana Tanrıça'yla yaptıkları evliliklerden dolayı) alırlar.

Bununla birlikte, hava durumuyla ilgili olaylar yalnızca gök tanrıları tarafından ifade edilmezler; şimşek-fırtına-yağmur üçlüsü, örneğin Eskimolarda, Buşimanlarda ve Peru'da ay hiyerofanisi olarak kabul edilir.²⁵⁷ Boğanın boynuzları, en eski zamanlardan beri, hilâle benzetilmektedir ve ayla ilişkilendirilmektedir. Menghin,²⁵⁸ ayın hilâl biçimiyle, Aurignacien'nin dişi figürleri (elinde bir boynuz tutar) arasında bir bağlantı kurmuştur; sığır ya da boğa biçimli putlar, genelde Ulu Ana tapımıyla (= ay tapımı) ilgilidirler ve neolitik çağda çok yaygındır.²⁵⁹ Hentze²⁶⁰ ay ve üreme tapımlarıyla ilgili inceleme alanını oldukça geniş bir tapım alanına yaymıştır. Doğu Akdeniz ay tanrıçaları, boğanın altında temsil edilmişler ve boğayla ilgili özelliklere sahip olmuşlardır. Örneğin Babil'in ay tanrısı Sin, "Enlil'in güçlü danası" olarak adlandırılmıştır; Ur'un ay tanrısı Nannar, "gögün genç güçlü boğası, Enlil'in en dikkat çeken oğlu".ya da "güçlü boynuzlu genç ve güçlü boğa" olarak nitelendirilmiştir. Mısır'da ay tanrısı "yıldızların boğası" olarak adlandırılmıştır.²⁶¹ Daha sonraki bölümlerde, toprak-ay tapımlarıyla bereket tapımları arasında oldukça tutarlı

* Yağmur yağdıran tanrı –yn.

²⁵⁶ Tam tersi bir durumla da karşılaşabiliriz: Yerel bir tanrı, "tarihin" getirdikleri sayesinde, büyük bir tanrıya dönüşebilir, gök tanrının özelliklerini edinebilir. Aynı adı taşıyan şehrin koruyucu tanrısı Asur, Yaraticının ve Hükümdarın niteliklerini edinir ve böylece gök tanrı sıfatını kazanır (krş. Knut Tallquist, *Der Assyrische Gott*, Helsinki, 1932, 40 vd). Enuma Eliş' adı, Babil'de yeni yılın 4. gününde Marduk'la birlikte geçer ve Asur'da, Asur heykelinin yanında anılmaktadır (Labat, *Le poème de la Création*, Paris, 1935, s. 59).

²⁵⁷ Koppers, "Pferdeopfer," s. 376.

²⁵⁸ *Weltgeschichte der Steinzeit*, Viyana, 1931, s. 148.

²⁵⁹ *Ag.y.*, s. 448.

²⁶⁰ *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, s. 95 vd.

²⁶¹ Koppers, *a.g.y.*, s. 387.

bir ilişki olduğunu göreceğiz. Yağmur –fırtına tanrısının “tohumu”– en önemli felek olan ayın etkisindeki suyun hierofanisi arasında yer alır. Doğurganlıkla ilgili olan her şey, dolaylı ya da doğrudan biçimde, Ay-Su-Kadın-Toprak yörüngesine girmektedir. Gök tanrılarını, erkeksi ve üretken tanrılar olarak “özelleşerek,” bu tarih öncesi öğelerle iletişim kurmakta veya onlar tarafından özümşenerek ya da onlarla bütünleşerek onlara ait alanlarda varlıklarını sürdürmektedirler.

29. Yahve— Ulu Tanrıçalarla gerçekleştirdikleri sayısız evliliğe karşın özerkliklerini korumayı başaran yağmur ve bereket tanrılarını hükümdarlık çizgisinde ilerleyebilen tanrılar olmuşlardır; asalarını, gök gürültülerini ve üreme güçlerini korumuşlar böylece evrensel düzenin garantörleri, kuralların bekçileri ve yasanın kişileşmiş halleri olmuşlardır. Zeus ve İüpiter bu türden tanrılardır. Elbette bu egemenlik figürleri, Yunan ve Roma zihniyetinin kurula ve yasaya özel düşkünlüğü sayesinde oldukça belirgin bir kişiliğe sahip olmuştur. Ama buna benzer rasyonalizasyon süreçleri ancak, kozmik ritimlerin dinsel ve mitolojik özellikler edinmesiyle bunların uyumlaştırılmalarıyla ve süreklilik kazanmalarıyla gerçekleşebilmiştir. T'ien, gök hükümdarı tanrı figürüne iyi bir örnektir; aynı zamanda kozmik ritmin ve Yasanın hierofanisi olmuştur. Hükümdarın dinsel işlevini ve egemenlik özelliklerini inceleyen bu konuya döneceğiz.

İbranilerin yüce tanrısının “evrimi” de aşağı yukarı buna koşut bir çizgide ilerler. Yahve'nin kişiliği ve tarihi birkaç satırla özetlenemeyecek kadar karmaşıktır. Bununla birlikte, bunun gökle ve atmosferle ilgili hierofanilerin çok uygun bir zamanda dinsel deneyimlerin merkezini oluşturduklarını ve böylece daha sonraki ifşaları mümkün kıldıklarını söyleyebiliriz. Yahve gücünü fırtına aracılığıyla gösterir; gök gürültüsü onun sesidir ve şimşek Yahve'nin “ateşi” ya da “oklarıdır.”²⁶² İsrail'in Rabb'i, Musa'ya yasaları ileteceği zaman kendisini “gök gürlemeleri, şimşekler ve dağ üzerindeki koyu bir bulutla”²⁶³ gösterir. “Ve Sina Dağı'nın her yanında duman tütüyordu; çünkü Rab dağın üzerine ateş içinde inmişti.”²⁶⁴ Debora, dinsel bir kaygıyla, Rabb'in adımlarını şu sözlerle tarif eder: “Yer sarsıldı, göklerden yağmur boşaldı. Evet, bulutlar yağmur yağdırdı.”²⁶⁵ Yahve, İlyas'a gelişini “dağları yarıp kayaları parçalayan bir fırtınayla” bildirdi: “Rab rüzgârın içinde değildi. Rüzgârın ar-

²⁶² Krş. Mezmurlar 18:8 vb.

²⁶³ Çıkış 19:16.

²⁶⁴ Çıkış 19:18.

²⁶⁵ Hakimler 5:4.

dından bir deprem oldu, Rab depremin içinde de değildi. Depremden sonra bir ateş çıktı, ancak Rab ateşin içinde de değildi. Ateşten sonra ince, yumuşak bir ses duyuldu.”²⁶⁶ Peygamber, Ba'al'in rahiplerini mahcup edip kendini göstermesini istediğinde Rabb'in ateşi İlyas'ın yakmalık kurbanlarının üzerine düştü.²⁶⁷ Musa meselindeki yanan çalılık ve İsrailileri çölde takip eden ateş ve bulut sütunları Yahve'nin epifanileridir. Tufan'dan kurtulan Nuh'un soyunun Yahve ile yaptığı ahit gökkuşağıyla ifade edilir: “Yayımla bulutlara yerleştireceğim ve bu yeryüzüyle aramdaki ahdin alameti olacak.”²⁶⁸

Öteki fırtına tanrılarında farklı olan bu gök ve atmosfer hiyerofanileri, öncelikle Yahve'nin “gücünü” ifade ederler. “İşte Tanrı gücüyle yükselir, O'nun gibi öğretmen var mı?”²⁶⁹ “Şimşegi elleriyle tutar... O'nun gürleyişi fırtınayı haber verir... Yüreğim titrer buna, yerinden oynar. Dinleyin, gürleyen sesini dinleyin, ağzından çıkan sesi! Şimşegini göğün altındaki her yere, yeryüzünün dört bucağına salar. Ardından bir ses gümbürder, görkemli sesiyle gürlür. Sesi duyulunca şimşekleri alı koymaz. Tanrı'nın sesi şaşılacak biçimde gürlür...”²⁷⁰ Rab kozmosun gerçek ve tek sahibidir. Her şeyi yapabilir her şeyi yok edebilir. “Kudreti” mutlak, bu nedenle özgürlüğünün sınırı yoktur. Tartışmasız hükümdar, merhametini ya da öfkesini kendi isteğine göre gösterir; ve Rabb'in bu mutlak özgürlüğü, mutlak özerkliğinin ve aşkınlığının en açık ve en etkili göstergesidir; çünkü Rab söz konusu olunca “hiçbir şey onu bağlamaz,” hatta iyi eylemler veya kurallara itaat bile onun için zorlayıcı değildir.

İnsanın özgürlüğü ve Yasaya itaat ve iyi ahlak ile selamete kavuşma imkânı hakkında daha sonraları geliştirilen tüm mistik düşünceler ve spekülasyonların çıkış noktası, tek mutlak gerçeklik olan Tanrı'nın “kudreti” sezgisidir. Hiç kimse Tanrı'nın huzurunda “masum” değildir. Yahve, halkıyla “ahit” yapar, ama hükümdar olarak bunu iptal etme hakkı vardır. Bunu yapmıyorsa, bunun nedeni bu “ahit” değildir; söz verdiği için değildir; yalnızca sonsuz iyiliğinden dolayı bu anlaşmayı iptal etmiyordur. Yahve İsrail'in tüm din tarihinde fırtına ve gök tanrısı, yaratıcı ve kadiri mutlak hükümdar ve “Orduların Rabb'i” olarak, Davud'un soyundan gelen kralların desteği, yaşamın yeryüzünde devam etmesini sağlayan tüm kuralların ve

²⁶⁶ Birinci Krallar 19:11 vd.

²⁶⁷ Birinci Krallar 18:38.

²⁶⁸ Tekvin 9:13.

²⁶⁹ Eyüb 36:22.

²⁷⁰ Eyüb 36:32,33; 37:1-5.

yasaların yaratıcısı olarak betimlenmektedir. “Yasa” hangi biçimde olursa olsun temelini ve doğruluğunu Yahve’den alır. Ama kendi kurallarına karşı gelemeyen öteki büyük tanrılardan²⁷¹ farklı olarak (Zeus, Sarpedon’u ölümden kurtaramaz) Yahve mutlak bir özgürlüğe sahiptir.

30. Dölleyiciler Gök Tanrılarının Yerini Alıyor— Fırtına tanrılarının ve dölleyen tanrılarının, gök tanrılarının yerine geçmesi, ibadette de gözlemlenir. Marduk Yeni Yıl bayramında Anu’nun yerini alır (§ 153). Ünlü Veda kurban töreni Aśvamedha Varuna’ya ithaf edildikten sonra Prajāpati’ye (kimi zaman da Indra’ya) ithaf edilir. Varuna, Dyaus’un yerine geçtiği için, büyük bir olasılıkla ilk başlarda, atlar, Hint-Aryan uyurluğunun bu eski gök tanrısı onuruna kurban edilmekteydi. Ural-Altay halkları günümüzde hâlâ büyük gök tanrılarına at kurban etmektedirler (§ 33). Aśvamedha’nın belli başlı eski özelliklerinden biri onun kozmogoniyle ilgili yönüdür. At kozmosla özdeşleştirilir ve kurban töreni yaradılış eylemini simgeler (yani *yeniden canlandırır*). Bu ayinin anlamı başka bir bölümde daha ayrıntılı bir biçimde incelenecektir (§ 153 vd). Burada öncelikle Aśvamedha’nın yer aldığı kozmogoni temasını sonra da törenin erginleme açısından anlamını belirtmekte fayda vardır. Aśvamedha’nın aynı zamanda bir erginleme olduğunu, Rig Veda’daki şu mısralar kanıtlamaktadır:²⁷² “Ölümsüz olduk, ışığı gördük, tanrılar bulduk.” Bu erginlemenin sırrına erenler, ikinci ölümü (*punarmrityu*) yenerler ve artık ölümden korkmazlar. Erginleme, ölümsüzlüğün keşfi, insan durumundan tanrısal duruma geçiş demektir. Ölümsüzlüğün keşfinin yaradılış eyleminin tekrarıyla örtüşmesi önemlidir; kurban verenler, insanlıktan kurtulur ve kozmogoni ritüeliyle ölümsüz olur. Erginleme ve Mithra gizemlerindeki kozmogoni aynı biçimde örtüşmektedir.

Prajāpati gibi –daha sonra kurbanlar ona sunulacaktır– kurban edilen at kozmosu simgeler. İranlılarda, Ehrimen tarafından öldürülen boğanın gövdesinden tahıllar ve bitkiler biter; Cermen geleneğinde, kozmos Ymir adlı bir devin bedeninden doğar.²⁷³ Bu bölümde bu mitin ne sonraki etkilerini ne de bunun Uzakdoğu’daki (örneğin Pan’ku) ya da Mezopotamya’daki (canavar Tiamat’ın bedeninden Marduk tarafından yaratılan kozmos) türevlerini ele alma niyetindeyiz. Bizi ilgilendiren nok-

²⁷¹ *Ilyada*, XVI, 477 vd.

²⁷² VIII, 48, 3.

²⁷³ Güntert, *Arische Welthönig*, s. 315 vd; Christensen, *Le Premier Homme et le premier roi dans l’histoire légendaire des Iraniens*, Uppsala, 1918, c. I, 11 vd; Koppers, “Pferdeopfer,” s. 320 vd.

ta, bu mite benzer mitlerde ele alındığı biçimiyle yaradılış eyleminin *dramatik* niteliğidir: Kozmos, yüce tanrı tarafından *ex nihilo* yaratılmaz; bir tanrının (Prajâpati), ezeli bir canavarın (Tiamat, Ymir), üstün bir insanın (Puruşa) ya da ezeli bir hayvanın (İranlıların Ekadat boğası) kurban edilmesiyle (ya da kendini kurban etmesiyle) meydana gelir. Bu mitlerin kökeninde gerçekten ya da alegorik biçimde insan kurban etme töreni bulunmaktadır (örneğin Puruşa=insan); A. Gahs, bu törenin oldukça karmaşık olduğunu belirtmiş ve çok geniş bir etnolojik alanda gizli topluluklarla ve erginleme törenleriyle ilişkili olduğunu ileri sürmüştür.²⁷⁴ Ezeli bir canlının kurban edilmesiyle kozmogoninin sağlanmasındaki dramatik yapı, bu tür kozmogonilerin “ilk” olmadığını ama büyük bir kısmı tarihöncesi dönemde gerçekleşmiş uzun ve karmaşık bir din ve büyü sürecinin evrelerini temsil ettiğini ortaya koymaktadır.

Aşvamedha, gök tanrılarına yönelik ritüellerin karmaşıklığını ortaya koyan çok iyi bir örnektir. Yer değiştirmeler, birleşmeler, kaynaşmalar ibadet tarihinde olduğu kadar tanrılar tarihinde de yer alır. Örneğimize geri dönersek, burada bir yer değiştirme olduğunu görebiliriz: Hintlilerin at kurban töreni, daha eski bir kurban töreni olan boğa kurban töreninin yerini almıştır (İran’da boğa kurban edilmektedir ve kozmogoni mitinde ezeli boğadan söz edilmektedir; Indra, aygırlarla çevrili olmadan önce boğalarla çevriliydi; “Prajâpati, aslında büyük bir boğadır”).²⁷⁵ Veda metinlerinde, adlarıyla bile atlarla bir ilgileri olduğunu ortaya koyan Aşvinlerin, atlara değil, hörgüçlü öküzlere bindikleri anlatılmaktadır.²⁷⁶

Aşvinler Dioskurlar gibi (*Dios kuroi*, krş. Leton dilinde *dew deli*, Litvanya dilinde *diëwo sunelei*) gök tanrının oğullarıdır. Onlarla ilgili mitler göğün hierofanilerine olduğu kadar (Aurora {Eos}, Venüs, ayın evreleri) İkizler takımıyıldızının kutsallığına da çok şey borçludur; aslında İkizlerin bir tanrıyla bir ölümünün, özellikle de bir gök tanrısıyla bir ölümünün birleşmesinden meydana geldiğine olan inanç oldukça yaygındır. Aşvinler, genelde Uşâ ya da tanrıça Aurora ya da Sürya, yani dişi bir tanrıçanın yanında temsil edilirler; Dioskurların da yanında anneleri ya da kız kardeşleri, yani dişi bir varlık bulunur: Kastor ve Polluks Helena’ya eşlik eder, Amphion ve Zethos anneleri Antiope’ye, Herakles ve İphikles anneleri Alkmene’ye, Dardanos ve İasion Harmonia’ya vb eşlik ederler. Bu noktada şu saptamalarda bulunabiliriz:

²⁷⁴ Bkz. Koppers, s. 314 vd.

²⁷⁵ Śatapatha-Brahmana IV, 4, 1, 14; bkz. VI, 5, 2, 5, 17 vb.

²⁷⁶ Krş. R. Otto, *Gottheit. d. Arier*, s. 76 vd.

a) Aşvinler, Dioskurlar ya da hangi adla olursa olsun mitolojik ikizler, gök tanrının oğullarıdır (genelde, bir gök tanrının ölümlü bir dişiyle birleşmesinden doğarlar);

b) Annelerinden ya da kız kardeşlerinden ayrılmazlar;

c) Yeryüzündeki etkinlikleri oldukça başarılıdır. Aşvinler, Dioskurlar gibi savaşçıdır ve ölümlüleri tehlikelerden kurtarırlar, denizcileri korurlar vb. Karakterleri ve özellikleri son derece karmaşık olsa da yalnızca göğün kutsallığına indirgenemeyecek özellikler sergileseler de bir biçimde kutsal göğün yeryüzündeki temsilcileridir. Ama Dioskurların içinde bulunduğu dinsel ve büyüsel alan ne olursa olsun, bunların hayırlı işlerde bulunmaları belirtilmesi gereken bir olgudur.

Dioskurlar, evrensel dinler içinde önemli bir rolde bulunmazlar. “Tanrının oğullarının” başarısızlığa uğradığı yerde, Tanrı’nın oğlu başarılı olur. Dionysos, Zeus’un oğludur ve Yunanistan’ın dinsel tarihine girişi, manevi alanda gerçek bir devrim olarak nitelendirilir. Osiris, göğün (bir tanrıçanın) ve yerin (bir tanrının) oğludur; Fenikeli Aleion, Ba’al’ın oğludur vb. Bu tanrılar bitkilerle, acıyla, ölümle, dirilişle, erginlemeyle ilişkilidirler. Hepsi, canlı, duygusal, kurtarıcı niteliklidirler. Büyük dinsel akımlar, Ege’nin ve Doğunun gizli toplulukları bu tür bitki tanrıları etrafında belirginleşirler; bu tanrılar öncelikle, dramatik tanrılardır; insanın kaderini paylaşırlar, onun gibi tutkuları vardır, insanlar gibi acı çekerler ve ölümler. Hiçbir tanrı insana bu kadar yakın değildir. Dioskurlar, insanlığa yardım eder ve insanlığı korurlar; “kurtarıcı” tanrılar insanlığın acılarını paylaşır, ölür ve yeniden dirilirler. Uzak, ulaşılmaz, günlük yaşama ilgisiz gök tanrılarının ikinci plana atılmasında da kendini gösteren “somutlaştırmaya yönelik bu eğilim” gök tanrının “oğluna” verilen önemde kendini gösterir (Dionysos, Osiris, Aleion vb); “oğlan” sürekli babasına başvurur; ama dinler tarihinde oynadığı rol gök tanrısının oğlu olmasına bağlı değildir; onun “insan yanına,” her ne kadar yeniden dirilerek ölümü yenebilse de insanlığın kaderine ortak olmasına bağlıdır.

31. Gök Simgeleri— Daha önce gök tanrılarını ya da gök hierofanilerini ele aldık. Hemen hemen her yerde, gök tanrılarının, daha canlı, daha somut ve daha yakın teofaniler karşısında geri çekildiklerini gözlemledik. Ama gökle ilgili hierofanileri, gök tanrılarının doğurduğu tanrısal ya da yarı-tanrısal figürlerle kısıtlarsak hata yapmış oluruz. Göğün kutsallığı, doğrudan gök tanrılarıyla ilgili olmayan pek çok ayinde ya da mitte de ortaya konulmuştur. Kutsal gök, gök tanrısı “ikinci” planda kalsa da “yükseklik,” “yükselme,” “merkez” simgeleriyle din alanında yer al-

maya devam etmiştir. Bu sembeler aracılığıyla bir bereket tanrısının, gök tanrısının yerini alabildiğini görüyoruz; ama simgenin sahip olduğu göksel yapı bu değişimden etkilenmemektedir.

Dağ, göğe yakındır ve bu nedenle çift yönlü bir kutsallığa sahiptir: bir yandan aşkın mekânın simgesini paylaşır (“yüksek,” “dikey,” “yüce” vb). Öte yandan atmosfer hiyerofanilerinin kendilerini gösterdikleri en uygun yerdir ve bu nedenle tanrıların evidir. Her mitolojide kutsal bir dağ vardır; Olympos Dağı’na göre daha görkemli olanları vardır. Tüm gök tanrılarının, yükseklerde özel bir tapınma yeri bulunur. Dağların taşıdığı dinsel ve simgesel değerler çok fazladır. Dağ, genelde, gökle yerin birleştiği yer olarak kabul edilir; böylece bir “merkeze” dönüşür; dünyanın ekseninin geçtiği bölgedir, kutsal bölgedir, farklı kozmik alanlar arasında yolculuk yapılabilecek bir yerdir. Örneğin Mezopotamya inanışlarına göre, “Ülkeliler Dağı,” gökle yeri birleştirir²⁷⁷ ve Hint mitolojisindeki Meru Dağı dünyanın merkezinde bulunmaktadır; üzerinde kutup yıldız parlar.²⁷⁸ Ural-Altay halklarının da merkezi bir dağı vardır: Sumbur, Sumur ya da Sumeru; zirvesinde kutup yıldızı bulunmaktadır.²⁷⁹ İran inanışlarına göre kutsal dağ Haraberezaiti (Harburz) dünyanın merkezinde bulunmaktadır ve göğe bağlıdır.²⁸⁰ Eddalar’da,* Himingbjörg, adından da anlaşılacağı gibi bir “göksel dağdır”; buradaki gökkuşağı (Bifrost) gök kubeye kadar uzanır. Benzer inanışlara Finlandiya’da, Japonya’da ve diğer halklarda da rastlıyoruz.

Gökle yerin birleştiği nokta olması dolayısıyla “dağ” “dünyanın merkezinde”dir ve büyük bir olasılıkla dünyanın en yüksek dağıdır. Bu nedenle kutsal bölgeler – “kutsal yerler,” tapınaklar, saraylar, kutsal şehirler– “dağlarla” özdeşleştirilirler ve “merkez”dirler, yani büyülü bir biçimde kozmik dağın zirvesiyle bütünleşirler (bkz. § 145). Rabbinik bir metinde “İsrail toprağı tufan altında kalmamıştır,” diye yazmaktadır.²⁸¹ Hıristiyanlar için Golgotha dünyanın merkezinde bulunmaktadır; çünkü kozmik dağın zirvesidir ve Âdem’in yaratıldığı ve gömüldüğü yerdir. İslami-

²⁷⁷ Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Berlin, 1929, s. 130.

²⁷⁸ Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920, s. 15.

²⁷⁹ Buryatların inanışları: Holmberg-Harva, *Der Baum des Lebens*, Helsinki, 1923, s. 41.

²⁸⁰ Christensen, *Le premier homme*, c. II, s. 42’deki alıntılanmış metinler.

* Edalar: Kuzey mitolojisinin başlıca kaynaklarından olan iki yapıt –yn.

²⁸¹ Aktaran Wensinck, *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916, s. 15; diğer metinler Burrows, “Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion,” S. H. Hooke, *The Labyrinth* içinde, Londra, 1934, s. 54.

yete göre, dünyanın en yüksek yeri Kâbe'dir; çünkü "Kutup yıldızı, buranın tam olarak dünyanın merkezinde bulunduğunu kanıtlamaktadır."²⁸²

Kutsal kulelerin ve tapınakların adları da bunların kozmik dağla özdeşleştirildiklerini kanıtlar: "Dağ Ev," "Tüm Ülkelerin Dağının Evi," "Fırtınalar Dağı," "Gökle Yer arasındaki Bağ" vb.²⁸³ Sümer dilinde zigguratın karşılığı olarak U-nir (dağ) sözcüğü kullanılır ve Jastrow, bu sözcüğü, şöyle yorumlamıştır: "çok uzaklardan görülebilen."²⁸⁴ Ziggurat, "kozmetik bir dağdır" ve kozmosun simgesel imgesidir; 7 kat göğün 7 katını temsil eder (Borsippa'da olduğu gibi) ya da dünyanın tüm renklerine sahiptir (Ur gibi). Borobudur Tapınağı, kozmosun imgesidir ve yapay bir dağ olarak inşa edilmiştir. Tapınağın kutsallığının tüm şehre yayılmasıyla (dağ=dünyanın merkezi), doğu şehirleri, "merkeze," kozmik dağların zirvelerine, kozmik bölgeler arasındaki kesişim noktalarına dönüşmüşlerdir. Örneğin Larsa öteki adlarının yanı sıra "Yerle Göğün arasındaki ev," Babil ise "yerle göğün temelini bulunduğu ev," "yerle göğün bağlantısı," "Nurlu Dağın evi" olarak adlandırılmıştır.²⁸⁵ Çin'de, Hükümdarın başkenti, tam olarak evrenin merkezinde,²⁸⁶ yani kozmik dağın zirvesinde bulunmaktadır.

Başka bir bölümde merkez simgesi konusuna tekrar döneceğiz –dağın bu simge için önemi büyüktür (§ 143). Bu noktada gözlemlediğimiz "yüksek" olma erdemidir. Yüksek bölgeler kutsaldır. Göğe yakın olan her şey aşkın olana farklı yoğunluklarla bulaşır. "Yükseklik," "üstünlük" aşkın, insanüstü olanın özellikleridir. Her "yükselme," belli bir seviyeden kopuştur, öteki dünyaya geçiştir; dindışı mekân ve insanlık durumunun aşılmasıdır. "Yüksekliğin" kutsal olmasının kaynağının, göğün üst katmanlarının kutsallığı ve kutsal gök olduğu açıktır. Dağ, tapınak, şehir vb kutsandır, çünkü "merkez" olma ayrıcalığını paylaşır; temelde evrenin en yüksek zirvesiyle, gökle yerin birleştiği yerle özdeşleştirilir. Sonuç olarak yükselme ritüelleriyle, dağları aşarak ya da merdivenleri çıkararak kutsanma, ibadet eden insanın gökle bağlantılı yüksek bir yere dahil olması koşuluyla geçerlidir. "Yükselme" simgelerinin çeşitliliği ve zenginliği, yalnızca görünüşte karışıktır; bir bütün olarak bakıldığında, tüm ayinler ve simgeler, "yüksekliğin" kutsal olmasıyla, yani göğün kutsallığıyla açıklanmaktadır. İnsan olma durumunu aşmak, kutsal bir bölgeye (tapı-

²⁸² Kisâ'i'den alıntılanan metin, aktaran Wensinck, *a.g.y.*, s. 15.

²⁸³ Dombart, *Der Sakralturn: I Teil: Ziqqurat*, Münih, 1920, s. 34.

²⁸⁴ "Sumerian and Akkadian Views of Beginnings," *JAOS*, 1917, c. XXXVI, s. 289.

²⁸⁵ Dombart, s. 35.

²⁸⁶ Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, s. 324.

nak, sunak) dahil olmak, ayinle kutsallaşmak, ölümle kutsallık kazanmak en somut ifadesini; “geçişle,” “çıkışla,” “yükselişle” bulur.

32. Yükselme Mitleri— Ölüm, insan olma durumunu aşma ve “öteki dünyaya” geçme demektir. Öteki dünyanın, gökte ya da yüksekte bir yerde olduğuna inanılan dinlerde, ölünün ruhu, dağ patikalarını tırmanır ya da ağaca çıkar ya da ipe tırmanır.²⁸⁷ Asur dilinde “ölme” eylemi için genelde kullanılan ifade “dağa tutunmak”tır. Aynı biçimde Mısır’da, *myny* “tutunma” “ölme” eylemi için kullanılan bir örtmece-dir.²⁸⁸ Güneş dağlarda batır ve ölünün öteki dünyaya giderken izleyeceği yol da bu yol olmalıdır. Hint mitoloji geleneğinde, ilk ölü olan Yama, “pek çok insana yolu” göstermek için “yüksek geçitlerden” geçer.²⁸⁹ Ural-Altay halklarının inanışlarına göre ölüler dağa tırmanılır; Kara-Kırgız kahramanı Boloı, Moğolların efsanevi kralı Kesar gibi, öteki dünyaya dağların zirvesindeki bir mağaradan girer; bu bir anlamda (erginleme sınavıdır); Şamanın cehennem yolculuğu çok yüksek dağlardan geçer.²⁹⁰ Mısırlılar, cenaze metinlerinde, Ra’nın yerden göğe çıkmak için kullandığı merdivenin gerçek bir merdiven olduğunu göstermek için *asket pet* deyişi (*asket*=“yürüme”) kullanılmıştır.²⁹¹ Ölüler Kitabı’nda “tanrıları görmem için yerleştirildi bu merdiven,” diye yazmaktadır.²⁹² “Tanrılar, göğe çıkması için ona bir merdiven yaptılar.”²⁹³ Eski hanedanlardan ve ortaçağ hanedanları döneminden kalma pek çok mezarda, bir merdiven (*maqet*) ya da bir basamak şeklinin yer aldığı muskalar bulunmuştur.²⁹⁴

Ölülerin ruhlarının öteki dünyaya giderken kullandıkları bu yol, yaşarken göğe ulaşmayı –olağanüstü kaderleri ya da uyguladıkları ayinlerin etkisiyle– başaranlar tarafından da kullanılmıştır. Kimi zaman bir ip, kimi zaman bir ağaç ya da bir merdiven aracılığıyla göğe “yükselme” motifi, beş kıtaya da yayılmış bir motiftir. Bir-

²⁸⁷ Bu son motif için bkz. Van Gennep, *Mythes et Légendes d’Australie*, Paris, 1906, 17. ve 66. Bölümler ve notları.

²⁸⁸ H. Zimmern, “Zum Babylonischen Neujahrsfest,” *Berichte über d. Verhandl. d. Kgl. Sächs. Gesell. d. Wiss.*, c. LXX, sayı 5; c. II, s. 5, not 2, Leipzig, 1918.

²⁸⁹ Rig Veda, X, 14, 1.

²⁹⁰ Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, Paris, 1951, s. 184 vd.

²⁹¹ W. Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford, 1934, s. 346.

²⁹² Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, Paris, 1936, s. 52.

²⁹³ Weill, s. 28.

²⁹⁴ Budge, *The Mummy*, Cambridge, 1925, s. 324, 326.

kaç örnek verelim.²⁹⁵ Avustralyalı Dieri kabilesi, büyünün etkisiyle göğe kadar uzayan bir ağaç mitine sahiptir.²⁹⁶ Numgahburranlar, bir tabunun ihlal edilmesinden dolayı göğe ulaşana kadar uzayan mucizevi iki çamdan söz ederler.²⁹⁷ Maralar, atalarının, bir ağacı tırmanarak göğe gittikleri ve sonra tekrar yeryüzüne indiklerinden söz ederler.²⁹⁸ Maori kahraman Tawhaki'nin eşi, gökten inen bir peridir ve kocasının yanında ancak ilk çocuğun doğumuna kadar kalır sonra bir kulübeye tırmanır ve ortadan kaybolur. Tawhaki bir asmaya tırmanarak göğe çıkar ve sonra yere dönmeyi başarır.²⁹⁹ başka inanışlara göre, kahraman, hindistancevizi ağacına ya da bir ipe, bir örümcek ağına tırmanarak ya da bir geyiğe binerek göğe çıkar. Hawaii Adaları'nda, kahramanın gökkuşağına tırmandığı anlatılır; Tahiti'de yüksek bir dağa tırmanır ve yolda karısıyla karşılaşır.³⁰⁰ Okyanusya'da çok yaygın olarak anlatılan bir mite göre, kahraman, göğe, "ok zincirine" tırmanarak çıkar, yani ilk oku gök kubbeye atar, ikinci oku ilk okun arkasına saplar böylece yer ve gök arasında oklardan oluşan bir zincir kurar.³⁰¹ Bir ipe göğe yükselmek Okyanusya'da,³⁰² Afrika'da,³⁰³ Güney Amerika'da,³⁰⁴ Kuzey Amerika'da³⁰⁵ çok bilinen bir temadır. Aşağı yukarı aynı bölgelerde, göğe örümcek ağına tırmanarak ulaşma mitine de rastlıyoruz. Göğe bir merdivenle yükselmek, eski Mısır'da,³⁰⁶ Afrika'da,³⁰⁷ Okyanusya'da³⁰⁸ ve Kuzey Amerika'da çok bilinir. Aynı biçimde ağaca³⁰⁹ bir bitkiye ya da bir dağa tırmanarak³¹⁰ göğe yükselmek mümkündür.

²⁹⁵ Krş. Eliade, a.g.y., s. 404, 423 vd.

²⁹⁶ Van Gennep, a.g.y., no. 32.

²⁹⁷ A.g.y., no. 44.

²⁹⁸ A.g.y., no. 49.

²⁹⁹ Grey, *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders*, Aucland, 1929, s. 42 vd.

³⁰⁰ Chadwick, *The Growth of Literature*, Cambridge, 1930, c. III, s. 273.

³⁰¹ Pettazzoni, "The Chain of Arrows," *FRE*, c. XXXV, s. 151 vd.

³⁰² Dixon, *Oceanic Mythology*, Boston, 1916, s. 156 vd.

³⁰³ Werner, *Africa Mythology*, Boston, 1916, s. 135.

³⁰⁴ Alexander, *Latin American Mythology*, Boston, 1925, s. 271.

³⁰⁵ Stith Thompson, *Motif Index of Folk Literature*, Helsinki, 1934, c. III, s. 7

³⁰⁶ Müller, *Egyptian Mythology*, Boston, 1918, s. 176.

³⁰⁷ Werner, a.g.y., s. 136.

³⁰⁸ Chadwick, s. 481.

³⁰⁹ Deniz Dayakları, Chadwick, s. 481; Mısır, Müller, s. 176; Afrika, Werner, s. 136 vd; vb.

³¹⁰ Bkz. Stith Thompson, c. III, s. 8-9.

33. Yükselme Ayinleri— Tüm bu mitler ve inanışlar, “yükselme” ve “tırmanma” ayinleriyle örtüşürler. Kurban yerinin belirlenmesi ve kutsanması bir biçimde kutsal olmayan mekânın yüceltilmesine karşılık gelir; Taitirîya *Samhitâ*’da³¹¹ “aslında ayini düzenleyen rahip, göğe ulaşmak için bir merdiven ve bir köprü yapar” denilmektedir. Aynı kitabın başka bir yerinde³¹² ayini düzenleyen rahip bir merdivene tırmanır ve kurban direğinin tepesine geldiğinde ellerini uzatır ve şöyle bağırır: “Göğe, tanrılara ulaştım; ölümsüz oldum!” Göğe tırmanma ayini, *dūrohana*’dır, “zorlu bir tırmanış”tır. Buna benzer deyişlere Veda metinlerinde de rastlamaktayız.³¹³ Bazı Trakya halklarının (Kebrenioi ve Sykaiboai) rahip-kralı Kosingas, halkını, tahtadan merdivene çıkıp göğe, tanrıça Hera’ya gitmekle tehdit eder³¹⁴ Bir merdivenle göğe ulaşma ayini, Orpheusçuluğun erginleme töreninin parçasıdır.³¹⁵ Bununla birlikte, Mithra erginleme törenlerinin de bir parçası olduğunu gözlemleyebiliyoruz. Mithra gizemlerinde, tören merdiveni (*climaks*) 7 basamaktan oluşur ve her basamak, farklı bir madenden yapılmıştır. Celsus’a göre³¹⁶ ilk basamak kurşundur ve Satürn “göğünü” temsil etmektedir, ikincisi kalaydan (Mercurius), üçüncüsü bronzdan (Iupiter), dördüncüsü demirden (Mercurius), beşincisi “para alaşımından” (Mars), altıncısı gümüşten (Ay), yedincisi altındandır (Güneş). Sekizinci basamak, sabit yıldızlar feleğidir. Bu merdivene tırmanan yeni erginlenmiş, tanrı katına kadar uzanan “yedi gökten” geçmek durumundadır.

Ural-Altay halklarının şamanları, göğe yolculuklarında ve şaman erginleme törenlerinde aynı ayini tekrar ederler. “Yükselme,” kimi zaman olağan adakların çerçevesinde –şaman kurbanı (kurban edilen atın ruhuna) Yüce Tanrı Bay-Ülgen’e kadar eşlik eder; kimi zaman da hastaların büyüyle tedavileri çerçevesinde gerçekleştirilir. Atın kurban edilmesi, Ural-Altay topluluklarının en önemli dinsel törenidir ve iki ya da üç gece süren bir törenle yılda bir kez gerçekleştirilir. İlk gece, yeni bir yurt kurulumu ve bunun içine dalları budanmış bir kayın ağacı yerleştirilir ve ağacın üstüne dokuz basamak oyulur (*taptı*). Beyaz bir at kurban olarak seçilir; çadırda ateş yakılır, şaman davulunu dumana tutar, birbiri ardına ruhları çağırır ve sonra çadırdan çıkar ve içi saman dolu bir kaz kuklasına biner ve ellerini uçuyormuş gibi çır-

³¹¹ VI, 6, 4, 2.

³¹² I, 7, 9.

³¹³ Krş. Coomaraswamy, *Svayamtrna*, birçok yerde.

³¹⁴ Polyenus, *Stratagematon*, VII, 22.

³¹⁵ Krş. Cook, *Zeus*, c. II, s. 2, 124 vd.

³¹⁶ Origenes, *Contra Celsum*, VI, 22.

parak şu şarkıyı söyler:

Beyaz göğün üstüne, beyaz bulutların ötesine,
Mavi göğün üstüne, mavi bulutların ötesine,
Yüksel göğe ey kuş!

Bu ayinin amacı, kurban edilen atın ruhunu, *pura*'yı yakalamaktır; çünkü şaman kendisine yaklaştığında kaçtığı düşünülmektedir. Ruhu yakalayıp getirdikten sonra şaman, kazı serbest bırakır ve atı tek başına kurban eder. Törenin ikinci bölümü, bir sonraki gece gerçekleşir; şaman, atın ruhunu Bay Ülgen'e kadar götürür. Davulunu dumana tuttuktan sonra, ritüel giysilerini giyer ve gök kuşu Merkyut'u çağırır; "şarkı söyleyerek gelmesini" ve "sağ omzuna konmasını" ister ve şamanın yükselişi başlar. Tören ağacının basamaklarını yavaş yavaş tırmanarak şaman, göğün dokuz katını çıkar ve kendisini izleyenlere, gördüğü her şeyi ve göğün her katını tüm ayrıntılarıyla anlatır. Göğün altıncı katında aya, yedinci katta güneşe saygıda bulunur. Sonunda dokuzuncu katta, Bay Ülgen'in önünde diz çöker ve kurban edilen atın ruhunu ona sunar. Bu son olay, şamanın yükselişinin doruğa ulaştığı andır. Bay Ülgen'den kurbanın kabul edilip edilmediğini öğrenir ve onun gelecekle ilgili kehanetlerini dinler: sonra bitkin bir biçimde yere yığılır ve bir süre sessizlikten sonra derin bir uykudan uyanır gibi uyanır.³¹⁷

Ağacın üzerindeki kertikler ya da basamaklar, gezegenlerin feleklerini simgelemektedir. Tören sırasında şaman, çeşitli tanrılardan söz eder, bunların her birinin özel bir rengi vardır ve bu renkler de gezegenlerin tanrılarını temsil etmektedir.³¹⁸ Aynı biçimde Mithra'nın erginleme töreninde, Ekbatane şehrinin farklı renkteki duvarlarında olduğu gibi³¹⁹ gezegenlerin gök katlarını temsil etmektedirler, ay altıncı gökte ve güneş yedinci gökte bulunmaktadır. Gök artık eskisi gibi yedi kat değil dokuz kattır; çünkü Ural-Altaylılarda, "dünyanın direğinin" yedi kertiği vardır³²⁰ ve yedi dallı mitsel ağaç, göğün bölgelerini simgelemektedir.³²¹ Törende kullanılan kayın ağacına tırmanma, dünyanın merkezinde bulunan mitsel ağaca tırmanmayla aynı anlama gelir. Çadırın tepesindeki delik, kutup yıldızının parladığı açıklıkla örtüşür;

³¹⁷ Radlof, *Aus Sibirien*, Leipzig, 1884, c. II, s. 19-51; Holmberg-Harva, *Rel. Vorst.*, s. 553 vd; Eliade, *Le Chamanisme*, s. 176 vd.

³¹⁸ Holmberg-Harva, *Baum des Lebens*, s. 136.

³¹⁹ Herodotos, I, 98.

³²⁰ Holmberg-Harva, *a.g.y.*, s. 25 vd.

³²¹ *A.g.y.*, s. 137, şekil 46.

buradan, bir kozmik seviyeden ötekine geçilebilir.³²² Tören bir “merkez”de tamamlanır (§ 143).

Aynı yükseliş ayinine, şamanın erginleme töreninde de rastlarız. Buryatlarda, dokuz ağaç birbirinin yanına konular ve aday, dokuzuncu ağacın tepesine tırmanır ve buradan öteki ağaçların tepelerine geçer. Çadıra bir kayın ağacı konur ve bunun tepesi çadırın açıklığından dışarı çıkar; aday, elinde bir bıçakla ağacın tepesine kadar tırmanır ve çadırın dışına çıkar böylece göğün en son katına da ulaşmış olur. Çadırdaki kayın ağacı bir iple öteki dokuz kayına bağlıdır ve bu ipin üstünde farklı renklerde pamuklar asılıdır; her biri göğün bir katını temsil eder. İpe “Köprü” adı verilir ve şamanın tanrılara yolculuğunu simgeler.³²³

Şaman, ondan yardım isteyen hastaların iyileşmesi için de benzer bir yükselme ayini düzenler.³²⁴ Aynı biçimde, Türk-Moğol kahramanlarının göğe yaptıkları yolculuklar da şamanların ayinlerine şaşırtıcı derecede benzemektedir.³²⁵ Yakut inanışlarına göre, eskiden gerçekten göğe yükselen şamanlar vardı; izleyiciler, onların kurban edilen atla birlikte bulutların üzerinde uçtuklarını görmüşlerdi.³²⁶ Cengiz Han zamanında, ünlü bir Moğol şaman, savaş atının üzerinde göğe yükselmiştir.³²⁷ Ostyak şaman bir ipin üstünde göğe yükseldiğini ve yolunu kapatan yıldızları yok ettiğini anlatır.³²⁸ Bir Uygur eseri olan *Kutadgu Bilig*'de, bir kahramanın rüyasında, elli basamaklı bir merdivene tırmandığını, merdivenin sonunda ona içmesi için su veren bir kadın olduğunu, suyu içince canlanan kahramanın kendisini göğe tırmanmış gördüğü anlatılır.³²⁹

34. Yükselme Simgeleri— Yakub da rüyasında ucu gökyüzüne ulaşan bir merdiven görür, “Tanrı'nın melekleri merdivenden çıkıp iniyorlardı.”³³⁰ Yakub'un uyurken başını dayadığı taş bir *beytel*'dir [Tanrı'nın evi] ve “dünyanın merkezinde” bulun-

³²² A.g.y., s. 30 vd.

³²³ Eliade, *Le Chamanisme*, s. 116 vd.

³²⁴ Holmberg-Harva, *Relig. Vorst.*, s. 546 vd.

³²⁵ Eliade, *Chamanism*, s. 291 vd.

³²⁶ Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914, s. 238.

³²⁷ Köprülüzade, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mytiques musulmans*, İstanbul, 1929, s. 17.

³²⁸ Chadwick, *Growth*, c. III, s. 204.

³²⁹ A.g.y., s. 206.

³³⁰ Tekvin 28:12.

maktadır; çünkü burası tüm kozmik bölgelerin birleştiği yerdir (§ 81). İslam geleneğine göre, Muhammed Kudüs tapınağından^Φ göğe kadar yükselen bir merdiven görür (tam bir “merkez”dir); merdivenin sağında ve solunda melekler bulunmaktadır ve iyi insanların ruhları bu merdivenden Tanrı’ya çıkmaktadır.³³¹ Dante, Satürn feleğinde, göğün son katına kadar döne döne çıkan altından bir merdiven görür ve bu merdivenden iyi insanların ruhları çıkmaktadır.³³² “Basamak,” “merdiven” ve “yükselme” simgeciği Hıristiyan mistisizmde de korunmuştur. Aziz Juan de la Cruz, mistik mükemmelliğin aşamalarını “*Subida del Monte Carmelo*”yla^Ψ tasvir eder ve onu, zirvesine doğru uzanan yorucu ve soluk kesici patikaları olan bir dağla betimler.

Tüm mistik anlayışlar ve yöntemler, göğe çıkış konusunu kullanırlar. Porphyrios’un sunduğu kanıtlara göre, Plotinos, beraber yaşadıkları sırada tam dört kez göğe yükselir.³³³ Aziz Pavlus da göğün üçüncü katına kadar yükselmiştir.³³⁴ Ruhların göğün yedinci katına kadar yükselmesi –erginlemede olsun ölümden sonra olsun– antik çağın son yüzyıllarına kadar çok yaygındır. Bu temanın kökeni Doğuya dayanmaktadır,³³⁵ ama Orpheusçulukta ve Pythagorasçılık bu temanın Yunan-Roma dünyasında yayılmasında çok etkili olmuşlardır. Bu gelenekler başka bölümlerde daha yakından incelenecektir. Ama bu bağlamda, bu geleneklerin altını çizmek gereklidir; çünkü bunları, göğün ve üst bölgelerin kutsallıkları doğrulamaktadır. Nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin bu geleneklere hemen hemen her dinde rastlayabiliriz –şaman ayini ya da erginleme ayini, mistik mutluluk ya da onerik görüş, eskatolojik mit ya da efsaneler vb– yükselme, dağlara ya da basamaklara tırmanma, gökte uçuş vb her zaman insanın kaderinin aşılmasını ve insanın en üst kozmik seviyelere ulaşmasını simgeler. “İnsanın yerden yükselmesi” kutsanmakla ve tanrılaşmakla birdir. Rudra* zahitleri “rüzgârın yolunda yürürler, çünkü tanrılar onların içine girmişlerdir.”³³⁶ Hintli Yogiler ve simyacılar, havalarda uçarlar ve çok uzak

Φ Kudüs’teki eski Süleyman tapınağının bulunduğu yere inşa edilmiş Mescid-i Aksâ kastediliyor –yn.

³³¹ Asin Palacio, *Escatologia musulmana*, Madrid, 1942, s. 70.

³³² *Cennet*, XXI-XXII.

Ψ *Karmel Dağına Çıkış*, Aziz Juan de la Cruz’un bir eseri –yn.

³³³ *Vita Plot.*, s. 23.

³³⁴ II. Korintliler, 12:2.

³³⁵ Krş. Bousset, “Die Himmelsreise der Seele,” *AFRP*, IV, s. 155, vd.

* Rudra: Vedacılıkta savaş tanrısı –yn.

³³⁶ *Rig Veda*, X., 156, 2-3.

mesafeleri birkaç dakikada aşarlar.³³⁷ Uçmak için kanatlar edinmek, insanın kendi kaderini aşmasının simgesidir; havaya yükselme kapasitesi, hakikate ne kadar yakın olduğunu gösterir. Ama yükselme olaylarında, din deneyimiyle büyü tekniği arasında kesin bir ayrım vardır; bir aziz gökyüzü tarafından “ihya edilir”; Yogiler, zahitler, büyücüler, kendi çabaları sayesinde “uçarlar.” Ama her ikisinde de onları kutsal olmayan kitlelerden ve erginlenmemişlerden ayıran *yükselmedi*: gökyüzüne ulaşabilirler, kutsaldılar ve tanrılar gibi olabilirler. Göğün katlarıyla iletişime girmeleri onları tanrısallaştırır.

35. Sonuçlar— Özetleyecek olursak; *Gökyüzü* özünde gök kubbe ve atmosfer katmanlarının bulunduğu yer olarak dinsel ve mitolojik değerler açısından zengindir. “Yüksek,” “Yüksekte olan,” ebedi uzay, tüm bunlar “aşkın” ve “kutsal” olanın hiyerofanileridir. Atmosferdeki hayat ve meteorolojik “yaşam” sonu gelmeyen bir mitedir. Bu nedenle, ilkel toplulukların Yüce Varlıkları, tarihteki en eski uygarlıkların Ulu Tanrıları, gökle, meteorolojik olaylarla bazen daha fazla, bazen daha az organik ilişkiler kurarlar.

Ama Yüce Varlıklar, yalnızca gök hiyerofanilerine indirgenemezler. Bir hiyerofaninin ifade ettiğinden daha fazla anlama sahiptirler: Tam ve özgün bir varlık oluşturmaya aday bir “biçimleri” vardır, yani yalnızca bir gök deneyimi ya da bir insan deneyimi olarak kabul edilemezler. Çünkü Yüce Varlıklar, “yaratıcı,” “iyi,” “ebedi”dirler (“yaşlıdır”), kuralların bekçisi ve kurumların kurucularıdır; bu nitelikler kısmen gök hiyerofanileri olarak açıklanabilirler. Böylece Yüce Varlıkların “biçimi” sorunu yalnızca bu konuya özgü bir bölümde ele alınmalıdır.

Bu oldukça önemli çekinceyi dikkate alarak, Yüce Varlıkların ve gök tanrılarının “tarihinde,” tüm insanlığın din deneyimi açısından son derece kayda değer bir olayı gözlemleyebiliriz: bu tanrısal figürler zamanla tapım içinde yok olmaktadır. Hiçbir yerde önemli bir rol kazanamamakta veya uzaklaşmakta ya da başka dinsel güçlere yerlerini bırakmaktadır: atalar tapımı, doğa ruhları ve tanrıları, bereket ruhları, Ulu Tanrıçalar vb. Bu tanrıların, yerlerini, her zaman daha somut, daha dinamik ve daha üretken (örneğin güneş, Ulu Ana, eril tanrı vb) tanrılara ya da dinsel bir güce bırakmaları dikkat çekicidir. Çekişmeden galip çıkan, her zaman bereketin temsilcisi ya da dağıtıcısıdır; yani *yaşamın* temsilcisi ya da dağıtıcısıdır. (Ölülerden ve demonlardan korkma, *yaşamın* bu düşman güçlerce tehdit edileceği ve bunların

³³⁷ Eliade, *Le Yoga: Immortalité*, Paris. 1954, s. 397.

yoğ edilmesi ve etkisiz hale getirilmesi kaygısına bırakır yerini). Bu değişimin asıl anlamını yaşamın dinsel değerlerini ve yaşamsal işlevleri incelerken daha iyi anlayabileceğiz.

Bazı durumlarda, tarımın ve toprak dinlerinin ortaya çıkmasına bağlı olarak, gök tanrı, atmosfer ve fırtına tanrısı olarak yeniden güncellik kazanmaktadır. Ama bu “uzmanlaşma,” ona pek çok ayrıcalık tanınmasına karşın, bu tanrının “üstünlüğünü” sınırlamaktadır. Fırtına tanrısı “dinamik” ve “güçlüdür,” “boğa”dır, “dölleyici”dir, pek çok miti vardır ve tapımları görkemlidir –ama artık ne evrenin ne insanın “Yaratıcı”sıdır; artık her şeyi bilen tanrı değildir; kimi zaman yalnızca Ulu Tanrıça’nın eşi konumuna indirgenir. Samilerin Mesihçi, peygamberci ve tektanrılı dinsel devrimleri sonucu ortaya çıkan, oldukça görkemli ve kanlı bir tapıma sahip olan (kurbanlar, orjiler vb), dramatik epifaniler açısından zengin, sefahat düşkün ülu erkek tanrı, bu fırtına tanrısına karşıt olarak yaratılan bir tanrı figürüdür. Ba’al ile Yahve ya da Allah arasındaki mücadeleden, “yersel” değerlerine (zenginlik, bereket, güç) karşıt “göksel” değerler ortaya çıkmış ve nicel ölçütlere karşı (fiziksel olarak kurban, ritüel jestlerin üstünlüğü vb) nitel ölçütler (imanın “içselleştirilmesi,” dua, erdemlilik) değer kazanmıştır. Ama “tarihin,” yaşamın temel güçlerinin epifanisinin zamanla aşılması sonucunu getirmesi, bunların dinsel açıdan değer kaybettikleri anlamına gelmez. Daha önce de gösterdiğimiz gibi bu ilkel epifaniler kökeninde biyolojik yaşamın kutsandığı pek çok yöntemi temsil etmektedir; bunlar ancak kutsallıklarından sıyrılarak, sıradan hayat, ekonomik ve toplumsal “olaylara” indirgenerek ilk baştaki işlevlerini kaybederler ve “ölürler.”

Pek çok durumda gök tanrısı yerini güneş tanrısına bırakır. Güneş, toprak üzerindeki bereketin dağıtıcısı ve yaşamın koruyucusu durumuna düşer (bkz. § 36 vd).

Kimi zaman, gök tanrının her yerde var olma, bilgelik ve edilgenlik özellikleri metafiziksel anlamda yeniden güncellik kazanır ve tanrı, kozmik yasanın ve ahlak kurallarının epifanisine dönüşür (örneğin Maori tanrısı Iho); tanrısız “kişilik,” “düşünce” karşısında silinir; “dinsel deneyim” (tüm gök tanrıları için oldukça zayıftır) kuramsal öğretilere ve “felsefeye” yerini bırakır.

Bazı gök tanrıları, dinsel anlamda güncelliklerini korurlar ya da hükümdara, tanrılara dönüşerek daha da güçlenirler. Tanrılar arasında üstünlüklerini en iyi koryayan tanrılar bunlardır (Zeus, İüpiter, T’ien) ve bu tanrılar zamanla tektanrılı din devrimlerine zemin oluşturmuşlardır (Yahve, Ahura Mazda).

Ama dinsel yaşam artık gök tanrıları tarafından yönlendirilmediğinde –mekânsal dinler, gök simgeleri, mitler ve yükselme ayinleri vb– kutsallık ekonomisinde

belirgin bir role sahip olurlar. “Yüksekte” olan “yükselmiş” olan hangi din sisteminde olursa olsun *aşkın olanı* temsil etmeyi sürdürür. Tanrısal “biçimler” değişebilir; aslında bunların insanın zihnindeki “biçimler” olarak ortaya çıkmaları olgusu onların bir *tarihleri* olduğu ve belli bir seyirleri olduğu anlamına gelir; fakat gökyüzünün kutsal anlamı her yerde ve her durumda canlı bir fikir olarak kalır. Tapımdan uzaklaştırılan ve mitte yerini başkalarına bırakan gök, simgelerde varlığını sürdürür. Bu gök simgeleri, pek çok ayinin (yükselme, tırmanma, erginleme, krallık vb) mitin (kozmetik ağaç, kozmik dağ, oklardan zincir vb) efsanelerin (büyülü uçuş) vb altyapısını oluştururlar ve bu sistemler içine sızarlar. “Merkez” simgeleri, tarihteki tüm büyük dinlerde belirgin bir role sahip olmuşlardır ve açık ya da örtülü biçimde göksel öğelerden oluşmuşlardır (üç kozmik bölge arasındaki kesişim noktası Dünyanın “Merkezi” ve Ekseni; bir kozmik seviyeden ötekine ancak bir “merkezde” geçebilirsiniz).

Özetle, “tarihin,” göksel yapıları tanrısal “biçimleri” arka plana atmayı (Yüce Varlıklar vb) ya da bunları yozlaştırmayı (fırtına tanrıları, dölleyici tanrılar) başardığını ama bu “tarihin,” yani insanın kutsal olanı yorumlama ve yaşama biçiminin, *kutsal gök* kavramının doğrudan ve sürekli olarak çağrıştırdıklarını yok etmeyi başaramadığını, bu çağrışımın edilgen, zamansız ve tarihötesi olduğunu söyleyebiliriz. Gök simgeleri tüm dinlerde varlıklarını sürdürebilmişlerdir; çünkü bunları varoluş koşulları zamanla ilgili değildir; aslında simgeler her dinsel “biçimi” değerlendirmekte ve desteklemektedir ve bu “biçimler,” bu paylaşımdan hiçbir zarar görmemektedir (§ 166 vd).

KAYNAKÇA

Yeterince uygarlaşmamış toplulukların gök tanrıları meselesi temelde “ilkel monoteizm” ve Yüce Varlıklar’la bağlantılı olarak anlatılmış bulunuyor. Sonuçta burada sözü edilen eserlerin pek çoğu, bu varlıklara genelde ilahi “biçimler” olarak bakar, ancak onların göksel özelliklerini ikincil bir sorun olarak görür (elbette Pettazzoni’nin ve Frazer’in eserleri ayırdır; onların niyeti, tam olarak bu göksel niteliklerin etrafı bir serimlenmesini yapmaktır).

İlkel yüce varlıklar hakkındaki çalışmalar:

Pettazzoni, R., “Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern,” *AFRW*, 1930, c. XXIX, s. 108-29, 209-43.

—, *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*, Roma, 1946, s. XII vd, 1 vd

—, *L’onniscienza di Dio*, Turin, 1955.

Clemen, C., “Der sogennante Monotheismus der Primitiven,” *AFRW*, 1929, c. XXVIII, s. 290-333.

Baiameler hakkında:

Howitt, A. W., *The Native Tribes of South-East Australia*, Londra, 1904, s. 362 vd, 466 vd.

Pettazzoni, R., *Dio*, c. I (*L’Essere Celeste nelle Credenze dei Popoli Primitivi*), Roma, 1922, s. 2 vd.

Schmidt, W., *Der Ursprung der Gotesidee*, c. I, 2. baskı, Münster, 1926, s. 416-78.

—, *Der Ursprung der Gotesidee*, c. III, Münster, 1931, s. 828-990, ve beraberindeki belgeler.

Daramulumlar hakkında:

Howitt, A. W., *Native Tribes*, s. 494 vd, 528 vd.

Pettazzoni, R., *Dio*, c. I, Roma, 1922, s. 6 vd.

Schmidt, W., *Ursprung*, c. I, s. 410 vd; c. III, s. 718-827.

Bunjiller hakkında:

Matthews, R. H., *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria*, Sidney, 1905, s. 84-134, 162-71.

Van Gennep, A., *Mythes et légendes d’Australie*, Paris, 1906, s. 178 vd.

Pettazzoni, R., *Dio*, Roma, 1922, c. I, s. 16 vd.

Schmidt, W., *Ursprung*, c. I, s. 337-80; c. III, 650-717 (Bunjil’in tarihi ile mitteki değişimi arasında bir ayırım yapma çabası).

Mungannganalar hakkında:

Howitt, *Native Tribes*, s. 616 vd.

Schmidt, *Ursprung*, c. I, s. 380-97; c. III, s. 591-649. (Schmidt, Munganngana’nın diğer Avustralyalı Yüce Varlıklar’a kıyasla doğacı mitolojiden daha az etkilendiği düşüncesindedir.)

Aranda ve Loritja kabilelerine ilişkin tartışmalar hakkında:

Schmidt, W., “Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen,” *ZFE*, 1908, s. 866-

901.

—, *Ursprung*, c. I, s. 434-49.

Nieuwenhuis, A. W., "Der Geschlechtstotemismus an sich und als Basis der Heiratsklassen und des Gruppentotemismus in Australien," *IAFE*, 1928, c. XXIX, s. 1-52. (Bu esere karşı olarak aşağıdaki iki esere bakınız).

Schmidt, W., *Ursprung*, c. III, s. 574-86.

Vatter, E., "Der Australische Totemismus," *Mitteilungen aus dem Museum f. Völkerkunde in Hamburg*, 1925, c. X, özellikle s. 28 vd, ve 150.

Strehlow, C., ve Von Leonhardi, M., *Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes in Zentral-Australien*, Frankfurt a., M., 1907.

Spencer, Baldwin, *The Arunta*, Londra, 1927, 2 cilt.

Andrew Lang'in kitabı hakkında Lang-Hartland tartışması hakkında bkz.:

Andrew Lang, *The Making of Religion*, Londra, 1898.

Hartland, E. S., "The High Gods of Australia", *FRE*, 1908, c. IX, s. 290-329.

Lang, Andrew, "Australian Gods", *FRE*, c. X, s. 1-46.

Hartland, E. S., "High Gods: A Rejoinder", *FRE*, s. 46-57. Lang'in yanıtı, *FRE*, s. 489-95.

Schmidt'in uzun bir eleştirel analizi için bkz., *APS*, 1908, III, s. 1081-107.

Pulugalar hakkında:

Man, E., H., *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*, Londra, 1883.

Brown, A. R., *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1922.

Andamanlılarda bir Yüce Varlığın mevcut olup olmadığı hakkında W. Schmidt ile A. R. Brown arasında uzun bir tartışma için şu dergiye bkz.: *Man*, 1910, c. XX, s. 2 vd, 33 vd, 66vd, 84 vd.

Schmidt, W., *Stellung der Pygmäenvölker*, Stuttgart, 1910, s. 193-219, 241-67.

—, "Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen," *APS*, 1921-2, c. XVI-XVII, s. 978-1005.

—, *Ursprung der Gottesidee*, c. I, 2. basım, s. 160-3.

Genel bir çalışma için bkz.:

Pettazzoni, R., *Dio*, c., I, s. 92-101.

Schmidth, W., *Ursprung*, c. III, s. 50-145. Burada yazar, Pulugaların asıl özelliklerini dış etkilerden ayırt etmeye çalışır (doğacılık, animizm, büyü, ana erkillik, ayla ilgili mitoloji; aslında Brown, kuzey ve orta Andamanlılarda bir yüce varlığa dair herhangi bir iz değil, bunun yerine yalnızca bir din, yüzeysel bir anaerkillik, Bilika tapımı bulmuştu; buna karşın güneyde, Man'ın Pulugalar hakkındaki buluşları doğrulanmıştır).

Semang Pigmeleri, Sakailer ve Yakemler hakkında:

Schebesta, P., "Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop, die Unsterblichen," *AFRW*, 1926, c. XXIV, s. 209-33.

—, *Among the Forest Dwarfs of Malaya*, Londra, 1929.

—, *Orang-Utan, Bei den Urwald-menschen Malayas und Sumatras*, Leipzig, 1928.

—, *Les Pygmées*, Fransızca baskısı, Paris, 1940, s. 93 vd.

Evans Ivor H. N., *Studies in Religion, Folk-lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge, 1923.

—, *Papers on the Ethnology and Archæology of the Malay Peninsula*, Cambridge, 1927.

Genel bir çalışma için bkz.

Pettazzoni, R., *Dio*, c. I, s. 101-18.

Schmidt, W., *Ursprung*, c. III, s. 152-279.

Philippinli Negritolar hakkında:

Vanoverbergh, Morice, "Negritos of Northern Luzon", *APS*, 1925, c. XX, s. 148-99, 399-433; dinsel hayat hakkında, s. 434 vd.

Schebesta, P., *Les Pygmées*, s. 145 vd.

Skeat, W. W., ve Blagden, O., *Pagan Races of the Malay Peninsula*, Londra, 1906.

Afrika'nın gök tanrıları hakkında:

Pettazzoni, R., *Dio*, c. I, s. 186-259.

Frazer, J., *Worship of Nature*, Londra, 1926, s. 89-315.

Schmidt, W., *Ursprung*, c. IV (*Der Religionen der Ur-völker Afrikas*), Münster, 1933; ayrıca krş. c. I, s. 167 vd; c. VI, 1935, birçok yerde; c. VII, 1940, s. 3-605, 791-826; c. VIII, 1949, s. 569-717; c. XII, 1955, s. 761-899; c. VII (*Die afrikänischen Hirten völker*), 1940.

Le Roy, A., *La Religion des Primitifs*, 7. basım, Paris, 1925 (birinci basımın çevirisi, *The Religion of the Primitives*, Londra, 1923).

Smith, Edwin W., *African Ideas of God*, Londra, 1950; ayrıca krş. Pettazzoni, R., *Miti e Leggende*, c. I (*Africa, Australia*), Turin, 1948, s. 3-401.

Spiehl, J., *Die Religion der Eweer*, Göttingen ve Leipzig, 1911.

Hollis, A. C., *The Masai*, Oxford, 1905, s. 364 vd.

Smith, E. W. ve Dale, A. M., *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, Londra, 1920, c. II, s. 198 vd.

Tauxier, L., *La Religion Bambara*, Paris, 1927, s. 173 vd.

Nzambeler (ve insan ilişkilerine kayıtsız olan Pettazzoni'nin ifadesinin tersi, s. 210) hakkında bkz.:

Van Wing, J., "L'Etre suprême des Bakongo," *RSR*, c. X, s. 170-81.

Afrika Pigmeleri hakkında:

Trilles, H., *Les Pygmées de la forêt equatoriale*, Paris, 1932.

—, *L'Ame du Pygmée d'Afrique*, Paris, 1945.

Immenroth, W., *Kultur u. Umwelt der Kleinwuchsigen in Afrika*, Leipzig, 1933, özellikle s. 153 vd.

Schebesta, P., *Les Pygmées*, s. 13 vd.

Wanger, W., "The Zulu Notion of God," *APS*, 1925, s. 574 vd, Unkulunkulu isminin Sümerce-deki ilkörneği AN-gal-gal'a kadar geri götürülebileceğini öne sürer (Zulu dilindeki un, Sü-

mer dilindeki *an, anu*, “gök”, “gökteki tanrı” ile aynıdır).

Widengren, George (*Hochgottglaube im Alten Iran*, Uppsala-Leipzig, 1938, s. 5-93), Afrika gök tanrıları hakkında zengin bir malzeme sunar ve onları İran gök tanrılarıyla karşılaştırır, s. 394-5.

Endonezya ve Melanezya dinleri hakkında:

Pettazzoni, R., *Dio*, c. I, s. 109-85.

Codrington, R. H., *The Melanesians*, Oxford, 1891, s. 116 vd.

Lang, Andrew, *The Making of Religion*, 3. basım, 1909, s. 200 vd.

Dixon, Roland B., *Oceanic Mythology*, Boston, 1916, birçok yerde.

Scharer, H., *Der Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leiden, 1946, s. 15 vd, 175 vd.

Tangarolar hakkında:

Craighill Handy, E. S., *Polynesian Religion*, Honolulu, 1927, s. 144 vd, ve birçok yerde.

Williamson, R. W., *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*, Cambridge, 1933.

Yelafazlar hakkında:

Walleser, Sixtus, “Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap, Deutsche Südsee,” *APS*, 1913, c. VIII, s. 617, 629, vb, özellikle s. 613 vd.

Io mitleri ve tapımı hakkında:

Handy, E. S. C., *Polynesian Religion*, s. 36 vd.

—, “The Hawaiian Cult of Io,” *JPS*, 1941, c. 1, no. 3.

Mitsel gök ve yer çifti hakkında:

Numazawa, F. Kiichi, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, I uceme, 1946; ayrıca bkz. VII. Bölüm’ün Kaynakçası.

Kuzey Amerika gök tanrıları hakkında:

Pettazzoni, R., *Dio*, c. I, s. 260-73.

Dangel, R., “Tirawa, der höchste Gott der Pawnee,” *AFRW*, 1929, s. 113-44.

Schmidt, W., *Ursprung*, c. II, s. 21-326 (Orta California kabileleri), s. 328-90 (Kuzeybatı Kızılderilileri), s. 391-672 (Algonkinler); c. V, 1937, s. 1-773, c. VI, birçok yerde.

—, *High Gods in North America*, Oxford, 1933.

Güney Amerika’nın yüce tanrıları:

Pettazzoni, R., *Dio*, c. I, s. 324-48 (karşı fikirler: Koppers, W., *Unter Feuerland-Indianern*, Stuttgart, 1924, s. 139-57).

Schmidt, W., *Ursprung*, c. II, s. 873-1033 (Tierra del Fuego yerlileri hakkında, özellikle Gusinde ve Koppers’ın araştırmalarına göndermelerle birlikte), VI, birçok yerde.

Gusinde, M., *Die Feuerland-Indianer*, c. I, (*Die Selk’nam*), Mödling bei Wien, 1931, c. II (*Die Yamana*), Mödling bei Wien, 1937.

Koppers, W., “Sur l’origine de l’idée de Dieu. A propos de la croyance en Dieu chez les Indiens

de la Terre de Feu," NV, Fribourg, 1943, s. 260-91.

—, "Die Erstbesiedlung Amerikas im Lichte der Feuerland-Forschungen," *Bull. d. Schweizerischen Gesellschaft f. Anthropologie u. Ethnologie*, 1944-5, c. XXI, s. 1-15. *Ursprung der Gotte-sidee*'in II., V. ve VI. ciltlerde iyi bir kaynaça ve her iki Amerika kitasındaki ilkel inançlarla ilgili dinsel malzemenin kapsamlı bir analitik toplamı vardır. Krş. *Ursprung*, c. V, s. 522 vd, 716 vd; c. VI, 1935, s. 520 vd. Ayrıca bkz.

Cooper, J. M., "The Northern Algonquin Suprime Being," *Primitive Man*, 1933, c. VI, s. 41-112.

Pettazzoni, R., *Miti e Leggende*, c. III (*America Settentrionale*), Turin, 1953, özellikle s. 337 vd.

Kuzey Kutbu uygarlıklarının dinleri hakkında:

Schmidt, W., *Ursprung*, c. III, s. 331-64; c. VI, s. 70-5, 274-81, 444-54; c. VII, s. 609-701.

Gahs, A., "Kopf-, Schädel- und Langknochenophor bei Rentiervölkern," *W. Schmidt-Festschrift*, Viyana, 1928, s. 231-68.

Samoyedler hakkında:

Castren, A., *Reisen im Norden in den Jahren 1838-1844*, Leipzig, 1953, s. 229-33.

Lehtisalo, T., "Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoyeden," *Mémoires de la Soc. Finno-Ougrienne*, 1924, c. LIII.

Donner, K., *Bei den Samojeden in Sibirien*, Stuttgart, 1926.

Açıklama, genel inceleme ve tamamlayıcı belgeler için bkz.

Schmidt, W., *Ursprung*, c. III, s. 340-84.

Koryaklar hakkında:

Jochelson, W., *The Koryak*, Leiden-New York, 1905-8, 2 cilt; Jesup Kuzey Pasifik Araştırma Gezisinin VI. cildi.

Czaplicka, A., *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology*, Oxford, 1914, özellikle s. 261-9, 294-6.

Schmidt, W., *Ursprung*, c. III, s. 387-426.

Aynular hakkında:

Batchelor, J., *The Ainu and their Folk-lore*, Londra, 1901.

Lowenthal, J., "Zum Ainu-Problem," *MAGW*, 1930, c. LX, s. 13-19.

Sternberg, L., "The Ainu Problem," *APS*, 1929, c. XXIV, s. 755-801.

Schmidt, W., *Ursprung*, c. III, s. 427-92; ayrıca krş. Ohm, Thomas, "Die Himmelsverehrung der Koreaner", *APS*, 1920-1, vols, XXXV-XXXVI, s. 830-40.

Eskimolar hakkında:

Boas, F., *The Central Esquimo*, 6th Annual Report of the Bureau of Amerian Ethnology, 1884-5, Washington, 1888, s. 409-670.

Rasmussen, Knud, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Kopenhag, 1930.

—, *Intellectual Culture of the Caribou Eskimos*, Kopenhag, 1931.

Birket-Smith, F., "Über der Herkunft der Eskimo und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kul-

turentwicklung," APS, 1930, c., XXV, s. 1-23.

Thalbitzer, W., "Die kultischen Gottheiten der Eskimos," AFRW, 1928, c. XXVI, s. 364-430.

Schmidt, W., *Ursprung*, c. III, s. 493-526.

Ugurlar ve Türk-Moğollar:

Karjalainen, K. F., *Die Religion der Jugra-Völker*, c. I-III, Porvoo-Helsinki, 1921- 1922, 1927 (FFC, sayı 41, 44, 63).

Holmberg-Harva, Uno, *Die Religion der Tcheremissen*, Porvoo, 1926, (FFC, sayı 61).

—, *Siberian Mythology (The Mythology of all Races, c. IV, Boston, 1927).*

—, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki, 1939 (FFC, sayı 125).

Schmidt, W., "Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchter Völkern," ES, 1942, c. VII, s. 127-48.

—, *Ursprung*, c. IX, 1949, s. 3-67 (Proto-Türkler), 71-454 (Altay Tatarları), 457-794 (Abakan Tatarları), c. X, 1952, s. 1-138 (Moğollar), 139-470 (Buryatlar), 503-647 (Tunguzlar), 675-758 (Yukagirler); c. XI, 1954, s. 1-398, 565-707 (Yakutlar), 399-467 (Kargızlar ve Soyotlar), 469-567, 683-712 (Yeniseyliler). Schmidt, c. XI, s. 565-704, ve c. XII, s. 1-613'te Orta Asya çoban halklarının dinlerinin bir sentezini vermiştir.

Haeckel, Joseph, "Idolkult und Dual-system bei den Uiguren. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus," AFV, Viyana, 1947, c. I, s. 95-163.

Ülgen hakkında:

Radloff, W., *Proben der Völk-literatur der türkischen Stämme*, St. Petersburg, 1866, c. I, s. 147 vd.

Eliade M., *Le Chamanisme*, s. 175 vd.

Schmidt, W., *Ursprung*, c. IX, s. 172-215.

Ülgen'deki (ve Erlik'deki) aya ilişkin unsurlar hakkında bkz. Koppers, W., "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen," WBKL, Salzburg-Leipzig, 1936, c. IV, s. 279-412, s. 396 vd.

Haeckel, J., *a.g.y.*, s. 142 vd.

Kan-su göçerleri arasında Tenre tapımı hakkında:

Mathias, P., "Uiguren und ihre neuentdeckten Nachkommen," APS, 1940-1, c. XXXV-XXXVI, s. 78-99, özellikle s. 89 vd. (Tenre; Han Tenre, "gökyüzünün imparatoru," veya yalnızca tenre, "gökyüzü" olarak bilinir. Evrenin, hayatın, insanın yaratıcısıdır, s. 89. Ona sunulan kurbanlar, s. 90)

Mo-so Lololar ve Tailer arasında göğün Yüce Varlık'ı hakkında:

Luigi Vannicelli, *La Religione dei Lolo*, Milan, 1944.

Pallisen, N., "Die alte Religion des mongolischen volkes während der Herrschaft der Tschingisiden," *Micro-Bibliotheca Anthropos*, Freiburg, 1953, c. VII.

Donner, Kai, "Über soghdisch nom 'Gesetz' und samojedisch nom 'Himmel, Gott,'" SO, Helsinki, 1925, c. I, s. 1-6. Ayrıca bkz. Schmidt, W., *Ursprung*, c. III, s. 505 vd.

Eliade, M., *Le Chamanisme*, s. 206 vd.

Çin Gök Tanrısı hakkında:

De Groot, J. J. M., *The Religion of the Chinese*, New York, 1910, s. 102 vd.

Granet, Marcel, *La Religion des Chinois*, Paris, 1922, s. 49 vd. E. Chavannes'e göre, Chang-ti, "Yüce Efendi" ve T'ien, "Gök" başlangıçta iki ayrı ilahi varlığı ifade ediyordu (Uranos ve Zeus gibi); krş. "Le Dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise," *RHR*, 1901, c. XLIII, s. 125-246. Chang-ti hakkında, ayrıca krş. Söderblom, N., *Das Werden des Gottesglubens*, Leipzig, 1916, s. 224 vd, burada kadim Çin tanrısının doğacı olmayan mükemmel bir sunumu vardır.

Eberhard, W., *APS*, 1942-5, ols. XXXVII-XI, 977, bu konudaki en son araştırmalar için bkz. Pettazoni, *L'onniscienza di Dio*, Turin, 1955, s. 400 vd.

Proto-Türkler ve Yakın Doğu arasındaki tarihöncesine ait ilişkiler hakkında:

Ebert, Max, *Reallexikon der Vorgeschichte*, c. XIII, s. 60 vd.

Hermes, G., "Das gezähmte Pferd im alten Orient," *APS*, 1936, c. XXXI, s. 364-94.

Amschler, W., "Die ältesten Funde des Hauspferdes," *WBKL*, c. IV, s. 498-516.

Herzfeld, E., "Völker und Kulturzusammenhänge im Alten Orient," *DF*, Berlin, 1928, c. V, s. 33-67, özellikle s. 39 vd.

Koppers, W., "Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universalsgeschichte," *Belleten*'den ayrı basım, İstanbul, 1941, sayı 20, s. 481-525, s. 488 vd. Ayrıca krş. A. M. Tallgren, "The Copper Idols from Galich and their Relatives," *SO*, 1925, c. I, s. 312-41.

Proto-Türkler ve Hint-Avrupalılar arasındaki ilişkiler:

Bu, Koppers'in iki kapsamlı çalışmasında ele alınmıştır, "Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde," *APS*, 1935, c. XXX, s. 1-31, özellikle s. 10 vd; ve "Urtürkentum," birçok yerde.

Schrader, O., *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 2. basım, Berlin-Leipzig, 1917-29, c. II, s. 24. Ayrıca krş. Nehring, Alfons, "Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat," *WBKL*, c. IV, s. 9-229, özellikle s. 13 vd, 93 vd; onun eleştirisine karşı, Hauer, J. W., "Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage," *AFRW*, 1939, c. XXXVI, s. 1-63, özellikle s. 14 vd. Ayrıca bkz. Schmidt, W., *Rassen und Völker in Vorgeschichte des Abendlandes*, c. II, Lucerne, 1946, s. 171 vd, 192 vd, 208 vd.

Hint-Avrupalılar (öntarihleri, dilleri, kültürleri) hakkında:

Hirt, H., *Die Indogermanen*, Strasbourg, 1905-7, c. I-II.

Schrader, O., *Reallexikon*.

Childe, C. Gordon, *The Aryans*, Londra, 1926.

Germanen u. Indogermanen, *Festschrift für Hermann Hirt*, Heidelberg, 1932-4, c. I-II.

Koppers, W., "Indogermanenfrage"; Nehring, A., "Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat"; Hauer, J. W., "Zum Gegenwärtigen Stand"; Dumezil, G., "Le nom des 'Arya'."

RHR, 1941, sayı 363, s. 36-59.

Hint-Aryanların gök tanrıları (Dieus, vb) hakkında:

Von Schröder, L., *Arische Religion; I; Einleitung. Der Altarische Himmels Gott*, Leipzig, 1914.

Kretschmer, P., *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896, s. 77 vd.

Feist, S., *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin, 1913, s. 319 vb. 319 vd.

Wilke, Georg, "Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung," *MB*, Leipzig, 1923, sayı 31, s. 107 vd.

Koppers, W., "Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen," *APS*, 1921, c. XXIV, s. 1073-89.

—, "Indogermanenfrage," s. 11 vd, 16 vd.

Hopkins, S. Sturtevant, *Indo-European Deities and Related Words*, Philadelphia, 1932.

Nehring, A., "Studien", s. 195 vd.

Kretschmer, P., "Dyaus, Zeus, Diespiter und die Abstrakta im indogermanischen," *GLA*, 1924, c. XIII, s. 101-14.

Vedacı Hindistan hakkında:

Metinler, çeviriler ve geniş bir eleştirel kaynakça için bkz. Renou, L., *Bibliographie védique*, Paris, 1931, özellikle s. 170 vd.

A., Bergaigne, *La Religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*, Paris, 1878-83.

Hillebrandt, A., *Vedische Mythologie*, 2. basım, Wrocław, 1927-9, c. I-II, ve Keith, A., B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard Oriental Series, sayı 21-2, Cambridge, 1925, 2 cilt.

Mitanilerin Aryan tanrıları:

Dumezil, G., *Naissance d'archanges*, Paris, 1945, s. 15 vd.

Varuna hakkında:

Guntert, H., *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, s. 97 vd.

Dumezil, G., *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934

—, *Mitra-Varuna*, Paris, 1940.

Geiger, B., *Die Amesha Spentas*, Viyana, 1916.

Levi, Sylvain, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1898.

Hopkins, E. W., *Epic Mythology*, Strasbourg, 1920. Kretschmer, hatalı bir şekilde Varuna'nın Hititçe Arunaş'dan geldiğine ve Asya ve Babil kaynaklı fikirlerden etkilendiğine inanır; krş. "Varuna und die Urgeschichte der Inder", *WZKM*, c. XXXIII, s. 1 vd. Bir "bağlayıcı" olarak Varuna hakkında krş. Eliade, M., "Les Dieux lieux et le symbolisme des nœuds", *RHR*, 1947-8, c. CXXXIV, s. 5-36; krş. *Images et Symboles*, Paris, 1952, 3. bölüm.

H. Reichelt'in "Der steinerne Himmel," *IGF*, 1913, c. XXXII, s. 23-57'de olarak ortaya koyduğu yerle göğü birleştiren taşla ilgili bir Hint-Avrupa miti, metinlerle desteklenmemiştir: krş. Benveniste ve Renou, *Vrtra and Vrthragna*, Paris, 1935, s. 191, not 3.

Iran hakkında Metinler, genel bir inceleme, eleştiri ve kaynaça için bkz.

Pettazzoni, *La Religione di Zarathustra*, Bologna, 1920.

Gray, Louis H., *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay, Cama Doğu Enstitüsü, 1929.

Benveniste, E., *The Persian Religion According to the Chief. Greek Texts*, Paris, 1929.

Benveniste ve Renou, *Vrtra and Vrthragna*.

Nyberg, H. S., "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes," *JA*, Nisan-Haziran 1929, s. 193-310; Temmuz-Eylül 1931, s. 1-124; Ekim-Aralık 1931, s. 193-244.

—, *Die Religionen des alten Iran*, çev. Schaefer, Leipzig, 1938.

Widengren, Georg, *Hochgottglaube im Alten Iran*, Uppsala, 1938.

Dumezil, G., *Naissance d'archanges*.

Varuna ve Ahura-Mazda hakkında:

Oldenberg, "Varuna und die Adityas," *ZDMG*, 1896, c. I, s. 43 vd.

Meillet, A., *La Religion indo-européenne, reprinted in Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, 1921, s. 323 vd. Ahura-Mithra: Dumezil, G., Mitra-Varuna, s. 59 vd.

Naissance d'archanges, s. 30 vd.

Hertel, J., *Die Sonne und Mitra im Awesta*, Leipzig, 1927.

Paul, Otto, "Zur Geschichte der iranischen Religionen," *AFRW*, 1940, c. XXXV, s. 215-34, Nyberg'in düşünceleriyle uyuşmaz; ve aynı şekilde, Wust, W., a.y., s. 234-49.

Heimann, Betty, *Varuna-Rta-Karma, Festgabe H. Jacobi içinde*, s. 210-14.

Eski Yunanlılar hakkında:

Cook, A. B., *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge, 1914-40, 5 cilt.

Nilsson, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion*, c. I, Münih, 1941.

Calhoun, G., "Zeus the Father in Homer," *TAAP*, 1935, c. LXVI.

Nilsson, M. P., "Vater Zeus," *AFRW*, 1938, c. XXXV, s. 156 vd.

Dumezil, G., *Ouranos-Varuna*.

Staudacher, W., *Die Trennung von Himmel u. Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungmythus bei Hesiod und den orphikern*, Tübingen, 1942.

Roma hakkında:

Dumezil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941.

—, *Naissance de Rome*, Paris, 1944, böl. I.

Koch, Carl, *Der römische Juppiter*, Frankfurt, 1937.

Kadim Cermen dinleri hakkında:

De Vries, Jan, *Altgermanische Religions-geschichte*, c. I-II, Berlin ve Leipzig, 1935, 1937.

Dumezil, G., *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939.

Tonnellat, Ernst, "Les Religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves," *MA*, Paris, 1948, c. III, s. 323 vd.

Cermen dinlerinin yorumlanması konusunda etkili bir eleştiri ve Viyana okulunun "kültürel-

tarihsel" yöntemiyle bu din hakkındaki incelemeleri bütünleştirme yönünde yapıcı bir yaklaşım için bkz.

Cloos, Alois, "Neue Problemstellungen in der germanischen Religions-geschichte," *APS*, 1934, c. XXIX, s. 477-96, ve "Die Religion des Semnonenstammes," *WBKL*, c. IV, s. 448-673;

—, "Die Religion der Germanen in ethnologischen Sicht," *Christus und die Religionen der Erde*, Viyana, 1951, c. II, s. 267-365.

Hillebrecht Hommel, "Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus," *AFRW*, c. XXXVII, s. 144 vd.

Much, R., *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg, 1937.

Pettazzoni, R., "Regnator Omnium Deus," *SMSR*, 1943-6, c. XIX-XX, s. 142-56.

Hofler, Otto, *Germanische Sakralkönigtum*, c. I, Tübingen, Münster, Cologne, 1952.

Taranis hakkında:

Clemen, Carl, "Die Religion der Kelten," *AFRW*, 1941, c. XXXVII, s. 122.

Lambrechts, P., *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, Bruges, 1942, s. 54 vd.

Perun hakkında:

Mansikka, V. J., *Die Religion der Ostslavem*, c. I, Helsinki, 1922 (*FFC*, sayı 43, s. 30-4, 54-7, 60-5, 379 vd).

Brückner, A., *Mitologia slava*, Bologna, 1923, s. 58 vd (Perkun-Perun kelimesini meşe ağacı için kullanılan bir kelimedenden türetir).

Niederle, L., *Manuel de l'antiquité slave*, Paris, 1926, c. II, s. 138 vd.

Unbegaun, B. O., "Les Religions des Celtes, des Germains, et des anciens Slaves," *MA*, 1948, s. 405-7.

Krappe, A. H., "Les Péléiades," *RAR*, 1932, c. XXXVI, s. 77 vd.

Harrison, Jane, *Themis*, 2. basım, Cambridge, 1927, s. 94 vd.

Indra hakkında:

Hopkins, J. Washburn, "Indra as God of Fertility," *JAOS*, c. XXXVI, s. 242-68.

Charpentier, Jarl, "Indra. Ein Versuch die Aufklärung," *MO*, Uppsala, 1931, c. XXV, s. 1-28.

Benveniste ve Renou, *Vrtra et Vrthragua*, Paris, 1935, s. 184 vd.

Kretschmer (*Kleinasiatische Forschungen*, 1929, c. I, s. 297 vd) Hint-İranlıların Indra'sının Hitit dilindeki *innar* olduğunu keşfettiğini düşünmüştür, ne var ki Sommer, bunun aslında Hitit tanrıçası İnara (tek 'n'li; krş. Benveniste ve Renou, s. 186) olduğunu göstermiştir.

Przyluski, J.'nin düşüncesine göre ("Inara and Indra," *RHA*, c. XXXVI, s. 142-6) "the Vedacılığın Indra'sı ve Hititlerin Innara'sı, her ikisi de erdişi ilahlardandır, Ulu Tanrıçalara çok benziyorlardı; erdişi Venüs, *Fortuna barbata*, Zervan, Kala" (s. 146). Ancak bu çok yapay bir görüştür; Ulu Tanrıça'nın "Sami ve Hint-Avrupa panteonlarındaki Ulu Tanrı'nın yerini almıştır" fikri kesin değildir (s. 142); tanrısal iki cinsiyetlilik her zaman ikincil bir görüngü değildir (krş. s. 160); ritüel erdişilik, Ulu Tanrı ile Ulu Tanrıça tapımı arasında kalmış meleziş tapımlara dayanarak açıklanamaz.

Machek, V., "Name und Herkunft des Gottes Indra," *AOI*, 1941, c. XII, sayı 3-4.

Dumezil, G., *Tarpeia*, 1947, s. 117 vd.

Meyer, J. J., *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich-Leipzig, 1937, 3 cilt, özellikle c. III, s. 164 vd, bu eserde bereket tanrısı olarak Indra'ya bol gönderme vardır.

Mezopotamya dinlerindeki gök tanrılar hakkında:

Meissner, B., *Babylonien und Assyrien*, c. I-II, Heidelberg, 1920-5.

Dhorme, E., *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907.

—, *La Religion assyro-babylonienne*, Paris, 1940.

—, "Les religions de Babylonie et d'Assyrie", *MA*, c. II, Paris, 1945 (bu, yapılmış en iyi çalışmadır).

Furlani, Giuseppe. *La Religione Babilonese-Assira*, 2 cilt, Bologna, 1928-9, çok geniş bir kaynakçası vardır.

Jean, Charles, *La Religion sumérienne d'après les documents sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin*, Paris, 1931.

Furlani, G., *La Religione degli Hittiti*, Bologna, 1936.

Dussaud, René, "Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens," *MA*, c. II, s. 333-414.

Ward, W. H., *The Seal Cylinders of Western Asia*, Washington, 1910.

Gotze, A., *Kleinasiens, Kulturgeschichte des Alten Orients*, dizisi içinde, c. III, 1, Münih, 1933.

B. Hrozny'nin, ön-Samiler ve Orta Asya ve Ege'deki ön-Hint-Avrupalılar, İndüs Vadisi'ndeki ön-Aryan halklar arasında bulunan benzer unsurlar hakkındaki aşağıdaki eserleri, her zaman inandırıcı olmasa da kışkırtıcı düşünceler içermektedir:

B. Hrozny *Die älteste Völkerwanderung u. die proto-indische Zivilisation*, Prag, 1939.

—, *Die älteste Geschichte Vorderasiens*, Prag, 1940.

—, *Histoire de l'Asie Ancienne, de l'Inde, et de la Crète*, Paris, 1946; ve *AOI*, 1941 ve sonraki sayılarda yayımlanmış çalışmalar.

Yakın Doğu'daki fırtına tanrıları ve boğayla ilişkileri, Ulu Ana ve benzeri konular hakkında:

Malten, L., "Der Stier in Kult und mythischen Bild," *JDAI*, 1928, c. LXIII, s. 90-139.

Otto, E., *Beiträge zur Geschichte des Stierkultus in Aegypten*, Leipzig, 1938.

Autran, C., *La Préhistoire du Christianisme*, c. I, Paris, 1941, s. 39 vd.

Namitok, A., "Zeus Osogoa," *RHR*, 1941, sayı 364, s. 97-109, özellikle s. 102, not 4 ve 103, not 6 (Hindistan'da boğa imgeleriyle ilgili son keşiflerle ve benzeri konularla ilgilidir).

Dhorme, E., *Les Religions de Babylonie*, s. 96 vd.

Schlobies, H., *Der akkadische Wettergot in Mesopotamien*, Leipzig, 1925.

Furlani, G., "La Frusta di Adad," *Rendiconti d. Accad. dei Lincei, Classe di Scienze Morali*, 1932, s. 574-86.

Tallquist, K., *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki, 1938, s. 246 vd.

Dussaud, René, "La Mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra," *RHR*, 1931,

c. CIV, s. 353-408.

—, "Le Sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra," *RHR*, 1932, c. CV, s. 245-302

—, "Le Vrai Nom de Ba'al," *RHR*, 1936, c. CXIII, s. 5-20.

—, *Les Découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, 2. basım, Paris, 1941.

—, "Peut-on identifier l'Apollon de Hierpolis?" *RHR*, 1942-3, sayı 368, s. 128-49, özellikle s. 138

Nielson, Ditlef, *Ras Shamra Mythologie und biblische Theologie*, Leipzig, 1936.

Namitok, A., "Le Nom du dieu de l'orage chez les Hittites et les Kassites," *RHR*, Temmuz-Ağustos 1939, s. 21 vd.

Engnell, Ivan, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, 1943, s. 213.

Teşup ve Hadad ikonografisi için bkz.:

Gressmann, H., *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, 2. basım, Berlin-Leipzig, 1926-7, sayı 317, 326, 330, 335, 339, 350, 345.

Contenau, G., *Manuel d'archéologie orientale*, Paris, 1927-, c. I, s. 206, res. 129; c. II, s. 942.

Demircioğlu, H., *Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus*, Berlin, 1936.

Jupiter Dolichenus hakkında:

Cook, A. B., *Zeus*, c. I, 1914, s. 605-63.

Cumont, F., *Etudes Syriennes*, Paris, 1917, s. 173-202.

Kan, A. H., *Jupiter Dolichenus*, Lede, 1943.

Mısır hakkında:

Rusch, A., *Die Entwicklung der Himmels-gott in Nut zu einer Todesgöttheit*, Leipzig, 1922.

Wainwright, G. A., *The Sky-Religion in Egypt*, Cambridge, 1938.

Autran, C., *La Flotte à l'enseigne du poisson*, Paris, 1938.

Junker, H., *Die Götterlehre vom Memphis*, Berlin, 1940, s. 25 vd gök tanrısı Our (wr) hakkında.

Kuzey Amerika kabilelerinde Yüce Varlık olarak gök gürültüsü hakkında:

Schmidt, *Ursprung*, c. II, s. 55, 63, 71, 228 vd. Kuzey Amerika mitolojisindeki gök gürültüsü-kuşu için bkz., s. 635 vd; Afrika mitolojisindeki gök gürültüsü-kuş için bkz. Frazer, *The Worship of Nature*, s. 155.

Harris, Rendel, *Boanerges*, Cambridge, 1913, s. 13 vd.

Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-literature*, Helsinki, c. I., 1932, s. 80 vd.

Tallquist, Knut, "Himmelsgegenden und Winde. Eine semasiologische Studie," *SO*, Helsinki, 1933, c. II.

F. Kern, "Die Welt, worin die Griechen traten," *APS*, 1929, c. XXIV, s. 167-219, özellikle s. 179 vd'nda insanların çobanı gök tanrının bir fırtına tanrısına dönüşmesi şeklindeki mitolojik süreci çözümlenmeye çalışır. Schmidt, çeşitli Eskimo grupları arasında aynı sürecin (evrenin tanrısının özünün bir atmosfer tanrısına dönüşümü dediği sürecin) izini sürmektedir (*Ursprung*, c. III, s. 505).

Yahve hakkında:

Grabar'ın, Yahve'nin egemenliği hakkında zengin bir kaynakçası olan eseri: "Le Thème religieux des fresques de la synagogue de Doura," *RHR*, 1941, no. 363, s. 27, n. 1. Yahve'nin atmosfer epifanileri için bkz. Sommer, A. Dupont, "Nubes tenebrosa et illuminans noctem," *RHR*, 1942-3, no. 365, s. 5-31; Yahve'nin görkemi hakkında krş. s. 18 vd ve n. 1.

Iranlılar ve Cermenlerin yaratılış miti hakkında malzeme ve kaynakça hakkında:

Christensen, A., *Le Premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Uppsala, 1918, 1931, 2 c.

Güntert, H., "Der arische Weltkönig und Heiland," ve Schröder, F. R., "Germanische Schöpfungsmythen," *GRM*, 1931, c. XIX, s. 1-26, ve 81-99.

Bortzler, F., "Ymir. Ein Beitrag zu den Eddischen Weltschöpfungsvorstellungen," *AFRW*, 1936, c. XXXIII, sayı 3-4.

Koppers, W., "Das magische Weltschöpfungsmysterium bei den Indogermanen," *Van Ginneken-Festschrift*, Paris, 1937, s. 149-55.

Asvamedha, at kurban etme ve atla ilgili veya ata binen Hint-Avrupa tanrıları hakkında:

Dumont, P., *L'Açvamedha*, Paris, 1927.

Negelein, J. von, *Das Pferd im arischen Altertum*, Königsberg i. Pr., 1903.

Malten, L., "Das Pferd im Totenglauben," *JKDAI*, Berlin, 1914, c. XXIX, s. 179-256.

Hindringer, R., *Weiheros und Rossweihe*, Münih, 1932.

Koppers, W., "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen," *WBKL*, 1935, s. 279-411.

Bleichsteiner, R., "Rossweihe u. Pferderennen im Totenkult der Kaukasischen Völker," *WBKL*, 1935, s. 413-95.

Koppers'in tezlerine karşı olarak bkz. Hauer, *AFRW*, 1939, c. XXXVI, s. 23 vd.

Wiesner, L., "Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient," *AOR*, 1939, XXXVIII, sayı 3-4.

—, "Fahrende und Reisende Götter," *AFRW*, 1941, c. XXXVIII, sayı 3-4.

—, "Fahrende und Reisende Götter," *AFRW*, 1941, c. XXXVII, s. 36-46.

Schmidh, W., *Rassen und Völker*, Lucerne, 1946-9, c. II, s. 102 vd

Hermes, G., "Das gezähmte Pferd im neolithischen u. Frühbronzezeitlichen Europa," *APS*, 1935, c. XXX, s. 805-23; 1936, c. XXXI, s. 364-94.

Flor, F., "Das Pferd und seine kulturgeschichtliche Bedeutung," *Wiener kulturhistorische Studien*, 1930, c. I.

Küçük Asya'daki at kültü için bkz. Rostovtzeff, Syria, c. XII, s. 48 vd.

Çin ve Japonya için bkz.

Erkes, E., "Das Pferd im alten China," *TP*, 1940-1, c. XXXVI.

Van Gulik, R. H., *Hayagriva. The Mantrayanic Aspects of the Horse Cult in China and Japan*, Leiden, 1935, özellikle s. 41 vd.

Aşvinler, Dioskurlar, İkizler Takımyıldızı hakkında:

Güntert, H., *Der arische Weltkönig*, s. 253 vd.

Harris, Rendel, *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge, 1906.

Eitrem, S., *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen*, Christiania, 1902.

Cook, A. B., *Zeus*, c. II, s. 1003 vd.

Chapouthier, F., *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris, 1935.

Keith, A. B., *Indian Mythology*, Boston, 1917, s. 30 vd.

Krappe, A. H., *Mythologie universelle*, s. 53-100.

—, "La légende des Harlungen" *Etudes de mythologie et de folklor e germaniques*, Paris, 1928, s. 137-74.

Sternberg, "Der antike Zwillingenkult im lichte der Ethnologie," *ZFE*, 1929, c. LXI, s. 152-200.

—, "Der Zwillingenkult in China u. die indischen Einflüsse," *Baessler Archiv*, 1929, c. XIII, s. 31-46.

Negelein, J. von, "Die abergläubische Bedeutung der Zwillingengeburt," *AFRW*, 1906, c. V, s. 271-3.

Van Gennep, A., *Tbou et totemisme à Madagascar*, Paris, 1911, s. 176.

Dağ, "Merkez" ve benzerlerinin kutsal anlamı ve simgecilikleri hakkında:

Autran, C., *La Flotte à l'enseigne du poisson*, s. 31 vd.

Dussaud, R., *Découvertes de Ras Shamra*, s. 100.

Jeremias, A., *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 2. basım, Berlin, 1929, s. 130 vd.

Eliade, M., *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bükreş, 1937, s. 26 vd.

—, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, s. 235 vd.

—, *Images et Symboles*, Paris, 1952, böl. I.

Kirfel, W., *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920.

Holmberg-Harva, Uno, "Der Baum des Lebens," *Annales Academicæ Scientiarum Fennicæ*, Helsinki, 1923, s. 33 vd.

Burrows, E., "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion," Hooke, S. H., *The Labyrinth* içinde Londra, 1935, s. 43 vd.

Dombart, T., *Der Sakralturn: I: Ziqqurat*, Münih.

—, *Der babylonische Turm*, Leipzig, 1930.

Jastrow, M., "Sumerian and Akkadian Views of Beginnings," *JAOS*, 1917, c. XXXVI, s. 274-99.

Van Buren, E. Douglas, "Mountain Gods," *ORA*, Roma, 1943, c. XII, sayı 1-2.

Yükseliş simgeçiliği (merdivenler vs) hakkında:

Mısır:

Budge, Wallis, *From Fetish to God in Anient Egypt*, Oxford, 1934, s. 346.

—, *The Mummy*, 2. basım, Cambridge, 1925, s. 324, 327.

Weill, R., *Le Champs des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, Paris, 1936.

Muller, W. Max, *Egyptian Mythology*, Boston, 1918, s. 176.

Eliade, M., *Le Chamanisme*, s. 415 vd.

Hindistan:

Coomaraswamy, A., "Svayamātrnā-Janua Coeli," CZ, 1939, c. II, s. 1-51.

Eliade, M., "Durohana and the Waking Dream," *Art and Thought, A Volume in Honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy*, Londra, 1947, s. 209 vd.

Polinezya:

Grey, Sör George, *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders (a reissue)*, Auckland, 1929, s. 42 vd.

Chadwick, H. M. ve N. K., *The Growth of Literature*, Cambridge, 1930, c. III, s. 273 vd.

Pettazzoni, R., "The Chain of Arrows; the Diffusion of a Mythical Motive," *FRE*, c. XXXV, s. 151 vd.

—, *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*, Roma, 1946, s. 63 vd.

Okyanusya:

Dixon, Roland, *Oceanic Mythology*, Boston, 1916, s. 139, 293 vd.

Chadwick, a.g.y., c. III, s. 481.

Afrika:

Werner, Alice, *African Mythology*, Boston, 1925, s. 135 vd.

Amerika:

Alexander, H. B., *Latin-American Mythology*, Boston, 1920, s. 271, 308.

Stith Thompson, *Tales of the North American Indians*, Cambridge, Mass., 1929, s. 283, 332 vd.

Yükselik motifi hakkında:

Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, Helsinki, 1934, c. III, s. 7-10.

Eliade, M., *Le Chamanisme*, s. 423 vd.

Türk-Moğollarda at kurbanı, Altaylıların yükseliş simgeçiliği hakkında:

Radlov, W., *Aus Sibirien: Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten*, c. I-II, Leipzig, 1884, s. 19 vd.

Czaplicka, M. A., *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914.

Holmberg-Harva, Uno, "Der Baum des Lebens," *Annales Aademie Scientarum Fennicæ*, Helsinki, 1923.

—, *Die Religion der Tcheremissen*, Porvoo, 1926, s. 108 vd.

—, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki, 1938.

Köprülüzade, Mehmed Fuad, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul, 1929.

Chadwick, Nora K., "Shamanism among the Tartars of Central Asia," *JRAI*, 1936, c. LXVI, s. 75 vd.

Schmidt, W., *Ursprung*, c. IX, s. 278 vd; c. X, s. 231 vd, 321 vd.

Eliade, M., *Le Chamanisme*, s. 175 vd.

III. BÖLÜM

GÜNEŞ VE GÜNEŞ TAPIMLARI



36. Güneş Hiyerofanileri ve Rasyonalizasyon— Bir zamanlar, yani din tarihinin kahramanlık çağlarında güneş tapımının tüm insanlık tarafından bilindiğine inanılırdı. İlk karşılaştırmalı mit incelemeleri, her yerde bu tapıma ait izler bulmuştur. Buna karşın 1870'den sonra, A. Bastian gibi değerli bir etnolog, güneş tapımının, dünyanın pek az bölgesinde var olduğunu gözlemlemiştir. Bundan elli yıl sonra, Sör James Frazer, doğa tapımlarıyla ilgili uzun süreli ve yoğun araştırmaları çerçevesinde¹ bu sorunu ele almış ve güneşle ilgili olguların Afrika'da, Avustralya'da, Melanezya'da, Polinezya'da ve Mikronezya'da çok uzun süre varlık göstermediklerini belirtmiştir. Aynı sürece birkaç istisna dışında Kuzey ve Güney Amerika'da da rastlanmıştır. Ama "güneş tapımı" olarak adlandırılan tapım ancak Mısır'da, Asya'da ve eski Avrupa'da belli bir başarı yakalayıp gelişim göstermiş ve Mısır'da gerçek bir atılım yapmıştır.

Güneş tapımının Atlantik ötesinde yalnızca Peru'da ya da Meksika'da gelişmiş olmasını, yani yalnızca belli bir siyasal örgütlenmeye sahip "uygar" halklarda gelişmiş olmasını dikkate alırsak, güneş hiyerofanilerinin üstünlüğü ile "tarihsel" gelişmeler arasında bir uyum olduğunu görebiliriz. Güneşin; krallar, kahramanlar ve imparatorlar sayesinde "tarihin ilerlediği" yerlerde hüküm sürdüğünü söyleyebiliriz. Güneş tapımlarının üstünlüğüyle uygarlığın gelişimi arasındaki koşutluğu açıklamak için bazıları fantezi boyutlarına varan pek çok varsayım üretilmiştir. Hatta kimi yazarlar, güneş tapımıyla birlikte uygarlığın temel esaslarını, göçler ve savaşlar aracılığıyla her yere yayan "Güneşin Çocukları"ndan bile söz etmişlerdir. Her zaman olduğu gibi "tarih" sorusunu bir kenara bırakacağız. İzlerine hemen hemen her yerde rastladığımız gök figürlerine kıyasla tanrısal güneş figürlerine çok ender rastladığımızın altını çizmekle yetineceğiz.

Gök tanrılarına daha sonra tekrar döneceğiz. Ama önce yöntem yanlışlığına neden olabilecek hatalı bir bakış açısına karşı bir uyarıda bulunmamız gerekiyor. Bir yandan tanrısal güneş figürlerinin (tanrılar, kahramanlar vb) güneş hiyerofanilerini,

¹ *The Worship of Nature*, Londra, 1926, s. 441.

öteki figürlerin kendi hiyerofanilerini yıpratıklarından daha fazla yıpratmadığını belirtmek istiyoruz. Öte yandan ay ve sular gibi öteki kozmik hiyerofanilerden farklı olarak, güneş hiyerofanilerinin ortaya koyduğu kutsallık, modern batı zihniyetinin kolaylıkla kavrayabileceği “açıklığa” sahip değildir. Daha doğrusu, bir güneş hiyerofanisinde açık, dolayısıyla anlaşılabilir olan şey, uzun bir rasyonalizasyon sürecinin oluşturduğu erozyondan arta kalandır; yani bize dil, gelenek ve kültür aracılığıyla ulaşandır. Güneş, “belirsiz dinsel deneyimlerden” oluşan bir sıradanlığa dönüşmüş; güneş simgeciliği, otomatik ve klişeleşmiş sıradan araçlara indirgenmiştir.

Modern insanın zihninde güneş hiyerofanilerinin yapısıyla ilgili yargıları etkileyen değişimleri anlatmak gibi bir niyetimiz yok. Aynı biçimde güneşin yüzyıllar içerisinde kazandığı önemli astronomik ve biyolojik rollerin modern zihniyetin bu gök cisimi karşısındaki tutumunu ve onunla girdiği doğrudan ilişkileri hangi ölçüde etkilediğini ve bu tutumun güneş simgelerinin yapısını nasıl değiştirdiğini açıklamak gibi bir isteğimiz de yok. Bizim bu konuda saptamak istediğimiz olgu, Aristoteles'ten bu yana gelişen düşüncelerin yönünün, güneşle ilgili hiyerofanileri bütünüyle algılamamızın körelmesine neden olduğudur. Ama bu eğilim, ay örneğinde kanıtlandığı üzere, hiyerofani deneyimini ortadan kaldıramamıştır. Kimse modern insanın, ayla ilgili hiyerofanilere karşı *ipso facto** ilgisiz kalabileceğini ileri süremez. Aksine ay simgeleri, mitleri ve ayinleri eski halklar için olduğu kadar modern insan için de aynı açıklığa sahiptir. Belki de kutsal ayın tezahürleri konusunda, bu farklı iki zihniyetin (“ilkel” ve “modern”) birbirine yakınlaşması, “zihnin karanlık yakası” olarak adlandırılan durumun en rasyonalist zihniyetlere kadar varlığını sürdürmesiyle açıklanabilir.

“Zihnin aydınlık yakasının” güneş simgeleriyle yönlendirildiği doğrudur. Daha doğrusu bu alan, yapay olmadığına genelde rasyonel bir çıkarsamanın ürünü olan simgeler aracılığıyla yönlendirilir. Ama bu, güneş hiyerofanilerinin herhangi bir rasyonel ögesinin, her an gecikmiş bir öge ya da yapay bir öge durumuna düşeceği anlamına gelmemelidir. Daha önce de gördüğümüz gibi, en eski hiyerofaniler söz konusu olduğunda bile “mantık” varlığını sürdürmüştür ve dinsel deneyim akılla ve mantıkla kavranabilecek olanla *a priori* uyumsuzluk göstermez. Geç dönemlilik ve yapaylık mantığın *salt* öncelikleridir. Çünkü dinsel yaşam, daha bütünleyici bir tanımla, kratofaniler, hiyerofaniler ve teofanilerin oluşturduğu deneyim dizisi, in-

* Kaçınılmaz olarak –yn.

san yaşamını bütünüyle etkiler ve zihnin farklı bölgeleri arasına duvar çekme isteği, gerçekleşmesi imkânsız bir hayaldir. Güneşle ilgili eski hiyerofaniler bu konuda mükemmel örneklerdir. Daha sonra da göreceğimiz gibi, *kutsalla* ilgili olarak tutarlı ve anlaşılabilir bir yapı ortaya koymadan *gerçeğin bütün olarak kavranmasını* sağlarlar. Ama bu anlaşılabilirlik, açık “rasyonel gerçekler” ve hiyerofani dışında kalan deneyimlere indirgenemez. Bir örnek verirsek: güneş ve karanlıklar ya da ölümler arasındaki ilişkileri ya da Hintlilere özgü “güneş-yılan” ikiliğini, yaşamla ve gerçeklikle ilgili bütüncül bir anlayışla açıklamanın bir anlamı yoktur; bu, onların tamamen rasyonel bir bakış açısıyla anlaşılacakları anlamına gelmez.

37. Yüce Varlıkların “Güneşle Ödeşleşmesi”— Daha önceki bölümde (§ 17), göğün Yüce Varlıklarının yerini, “yaşamla” daha doğrudan ilişki kuran, daha etkili ve daha canlı tanrısal figürlere ya da büyüsel-dinsel güçlere bırakmak için din yaşamının arka planına çekildiğini söylemiştik. Aslında Yüce Varlıkları, ilgisizlikleri ve boş vermişlikleri nedeniyle insan yaşamının oldukça karmaşık gel gitlerine ilgisiz kalmışlardır. Korunmak (rakip güçlere, kötü kadere vb karşı) ve yaşamak (bereket büyüyle varlığının süreceğini güvence altına almak vb) için insan başka dinsel “biçimlere” doğru çekilmiştir ve zamanla bunlara bağlanmıştır: atalar, kahramanlar, ulu tanrıçalar, büyüsel dinsel güçler (*mana* vb), kozmik bereket merkezleri (ay, sular, bitkiler vb). Böylece, Hindistan’dan Akdeniz’e uzanan bölgede, yüce gök figürünün, yer-ay-bitki tanrıçasının genelde eşi ya da kimi zamanlar olduğu gibi yardımcı, yerini bir bereket ve atmosfer tanrısına ve kimi zaman da “bir bitki tanrısının” babasına bırakması görüngüsünü gözlemlemiştir bulunuyoruz.

“Yaratıcıdan” “dölleyiciye” geçiş, göğün gücünden, aşkınlığından, ulaşılmazlığından bitki-atmosfer-bereket figürlerinin canlılığına, yoğunluğuna ve dramatikliğine yönelik hayli anlamlıdır. Bu geçiş ve yöneliş, bize tanrısallık kavramının, tarım toplumlarında daha açık bir biçimde görülen bozulmaların belli başlı nedenlerinden birinin, insanların ruhsal ve fiziksel gereksinimleriyle ilgili anlayışlarında, “yaşamın,” yaşamsal değerlerin giderek daha fazla yer kaplamasının önemini belirtir. Hindistan’dan Akdeniz’e uzanan bölgede kalmaya devam edersek, büyük Mezopotamya tanrılarının güneşle ilgili ayrıcalıklarının yanı sıra bereket ayrıcalıklarına da sahip olmaları oldukça ilginç bir saptamadır. Marduk bu konuda en iyi örnektir.² Egemenliği elde etme yolundaki tanrılar için aynı süreç geçerlidir. Hatta bitki tan-

² Bkz. H. Frankfort, “Gods and Myths on Sargonid Seals,” *Irak*, I, 1934, c. I, s. 6.

larının, tanrısal hükümdarlık mitinde ve bitkisel öğelerin yer aldığı ölçüde güneş niteliklerini de bünyelerinde bulundurdıkları bile söylenebilir.³

Güneş ve bitki öğelerinin bu biçimde birleşmesi, hükümdarın, kozmik düzlemde olduğu kadar toplumsal düzlemde de “yaşamın” toplanıp dağıtılması konusunda oynadığı olağanüstü rolle açıklanmaktadır. Örneğin, gök tanrılarının giderek daha fazla güneşle özdeşleştirilmesi süreci, başka bağlamlarda gök tanrılarının atmosfer-bereket tanrılarına dönüşmesi sonucunu getiren bir aşınma süreciyle örtüşür. Örneğin Hititlerde gök tanrı, tarihsel dönemin başlarında, güneşle özdeşleştirilme sürecinin oldukça ileri bir aşamasındaydı⁴ ve kozmik-biyolojik hükümdarlıkla ilişkili olarak Kral-Tanrı-Hayat Ağacı formülüne uygun biçimde “bitkisel” öğeler donanmıştı.⁵

Bu görüngenü, unutmayalım ki hükümdarlık gizeminin etkisindeki doğu belgelerinin çok iyi açıklayamadığı oldukça yaygın ve eski bir görüngenüdür. Bu nedenle, en eski ilkel kültür katmanlarında, gök tanrısının niteliklerini güneş tanrısına devrettiğine ve Yüce Varlığın güneş tanrısıyla birleşmesine tanık olmaktadır. Pek çok yerde gökyüzü epifanisi olarak (§ 14) kabul edilen gökkuşağı güneşle özdeşleştirilir ve Tierra del Fuegolular için “güneşin kardeşi”dir.⁶ Yüce gök tanrı ve güneş arasında sık sık soy ilişkileri kurulur. Semang Pigmeleri, Tierra del Fuegolular ve Boşimanlar için güneş yüce tanrının “gözü”dür.⁷ Veda dönemi Hindistan’ında ve başka yerlerde benzer bir sürece rastlarız: bkz. daha sonraki bölüm). Avustralya’nın güneybatısında yaşayan Wiradjuri ve Kamilaroilerde, güneş, yaratıcının oğlu ve insanın yardımcı tanrısal figür Grogoragalli olarak kabul edilir;⁸ ama anaerkilliğin etkisiyle ay da, Yüce Varlığın ikinci oğlu olarak kabul edilir.⁹ Samoyedler güneşin ve ayın, Num’un (Gök) gözleri olduğunu söylerler: güneş iyi göz, ay kem gözdür.¹⁰ Obdorsk bölgesinde, yaşayan Tundra Yuraklarında, güneşin ilk ışıklarıyla büyük kış bayramı kutlanır, ama Num’a da adak adanır. Bu, hükümdarlığın gökten geldiğine dair bir işarettir. Ormanlık bölgelerdeki Yuraklarda (Wald-Yuraken) güneş, ay

³ Krş. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Middle East*, Uppsala, 1943, s. 21 vd, 54 vd.

⁴ Bkz. Götze, *Kleinasiyen*, Leipzig, 1933, s. 136.

⁵ Bkz. Engnell, s. 61.

⁶ Schmidt, *Ursprung*, c. II, s. 938.

⁷ Schmidt, c. III, s. 1087.

⁸ Schmidt, c. III, s. 841.

⁹ A.g.y., s. 844.

¹⁰ Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoyeden*, Helsinki, 1927, s. 16 vd.

ve “yıldırım kuş” Num’un simgeleridirler; adak olarak dallarına hayvan kafaları asılan ağaç, “güneş ağacı” adını taşır; oysa başlangıçta bu adak, Num’un ayrıcalıklardan biri olarak var olmuştur.¹¹ Çukçilerde, güneş yüce tanrının yerine geçer; en önemli adaklar, iyi ruhlara özellikle de güneş ışınlarına sunulur. Gahs’a göre, güneş tapımının Kuzey Asya’ya girmesi, Çukçilerin ve Yukargirlerin sayesinde olmuştur.

38. Afrika, Endonezya— Göğün Yüce Varlığının güneşle özdeşleştirilmesi¹² Afrika’da sık görülen bir olaydır. Pek çok Afrika halkı “Yüce Varlığa” “güneş” adını verir.¹³ Kimi zaman Munşlarda olduğu gibi, güneş Yüce Varlık Awondo’nun oğlu ve ay da kızı olarak kabul edilir.¹⁴ Barotseler, güneşin, gök tanrısı Niambe’nin ve “ay”ın da karısının “ikametgâhı” olduğunu söylerler.¹⁵ Başka bölgelerde, gök tanrısının güneşle kaynaştığını görüyoruz: Louyilerde, Niambe güneştir¹⁶³⁹² ya da Kavirondolarda, güneş tapımı, Yüce Varlık tapımının yerine geçer.¹⁷ Kaffalarda, Yüce Varlık, hem “baba” hem “güneş” anlamına gelen Abo adını taşır ve güneşte vücut bulur. Bu halkla ilgili araştırma yapan uzmanlardan biri olan F. J. Bieber’e kulak verirek¹⁸ bu “güneşle özdeşleşme”nin çok eskilere dayanmadığını ve Abo’nun, önceleri “ışık veya gök tanrısı” olduğunu görüyoruz.

Ama güneşle özdeşleştirilince bile Afrikalı yüce tanrının dinsel yaşamda etkin olarak rol oynayamadığını görmek ilginçtir. Örneğin, Orta Afrika’daki çeşitli Bantu kabilelerinde özellikle Kilimanjaro’nun Wajaggalarında Yüce Varlık Ruwa’dır (anlamı “güneş”tir); güneşte oturur ama hâlâ göksel özelliklerini korur, yani gökyüzü

¹¹ Gahs, “Kopf- Schädel- und Langknochenopfer,” *Festschrift W. Schmidt*, Mödling, 1928, s. 240.

¹² “Güneşle özdeşleşme” genelde doğrudan gök tanrısı olarak tanrının kişiliğine değil Yüce Varlığın yapısına yöneliktir. Ama tanrısal “biçimleri” henüz ele almadığımız için daha çok gök figürlerinin güneşle özdeşleştirilmesi üzerinde duracağız. Ama bu yaklaşım, hiçbir biçimde bu figürlerin tarihteki ilk bireysel tanrısallık biçimleri oldukları anlamına gelmediği gibi Yüce Varlıktan güneş tanrısına geçişin, göğün Yüce Varlığı olmadan gerçekleşmeyeceği anlamına da gelmez.

¹³ Frazer, *Worship*, s. 315, not 1 ve 2.

¹⁴ *Ag.y.*, s. 124.

¹⁵ *Ag.y.*, s. 170.

¹⁶ *Ag.y.*, s. 173.

¹⁷ *Ag.y.*, s. 279.

¹⁸ *Kaffa*, Münster, 1923, c. II, s. 387 vd.

tanrılarına özgü *edilgenlik* özelliğine sahiptir; Ruwa'nın da bir tapımı yoktur; ancak istisnai durumlarda bu tanrıya adak adanır ya da dua edilir.¹⁹

Aynı yer değiştirme olayına Endonezya'da da rastlıyoruz. Puempalaburu, Torad-jaların güneş tanrısıdır, zamanla gök tanrısı I-lai'nin yerini alır. Gök tanrısı evreni yaratandır.²⁰ Güneş tanrısı, Amerika'da olduğu gibi demiurgos kimliğine bürünür; Tlingitlerde demiurgos karga biçimindedir, güneşle özdeşleştirilmiştir ve yüce gök tanrının oğlu ya da yardımcısıdır; görevi onun tarafından başlatılan evrenin yaradılışını tamamlamak ve devam ettirmektir.²¹ Güneş tanrısına atfedilen *canlılık* ve *düzenleyicilik* niteliklerinin başka bir düzlemde atmosfer tanrılarının “dölleyici” özellikleriyle örtüşmesi şaşırtıcıdır (§ 26). Ama güneş tanrısı da onlar gibi *yaratıcı* değildir; onlar gibi Yaratacının yardımcısıdır ve ondan yaratma eylemini tamamlama görevini alır. Buna karşın, demiurgos güneş, yüce gök varlıklarının yerine geçen ya da bununla birleşen *güneş tanrılarının* yapamadığını yapar ve dinsel yaşamda *etkinlik* gösterir ve mite sahip olur. Bunun için karganın Kuzey Amerika mitolojisindeki ve -güneşin simgesi ya da yardımcısı- kartalın kuzey bölgelerindeki mitolojilerde ve Kuzey Asya mitolojisindeki yerini hatırlatmakla yetinebiliriz.

39. Mundalarda Güneşle Özdeşleştirme— Yüce Varlığın güneşle özdeşleştirilmesine en iyi örnek Hindistan'ın Kolarien kabileleri tarafından verilir. Bengalli Mundalar, pantheonlarının en tepesine Sing-Bonga'yı, yani güneşi yerleştirirler. Bu, insanların işlerine karışmayan yumuşak tabiatlı bir tanrıdır. Buna karşın tapım da belli bir yeri vardır. Bu tanrıya sungu olarak genelde beyaz teke ya da beyaz horoz ve ağustos ayındaki pirinç hasadında da ilk ürün sunulur.²² Ayla evlenen bu tanrı, kozmik yaratıcı olarak görülür, ama daha sonra kozmogoni mitinde, buna yardımcı demiurgoslar olarak kaplumbağanın, yengecin ve sülügün adı geçer; bunlar art arda, Sing-Bonga tarafından, okyanusun dibinden toprağı yukarıya çıkarmakla görevlendirilirler.²³

Orissa bölgesindeki Khond kabileleri, büyük ve yaratıcı tanrı olarak Bura Pennu'ya (“ışık tanrısı”) ya da Bela Pennu'ya (“güneş tanrısı”) taparlar; bu tanrının edilgen ve yüce gönüllü karakteri onun güneşle özdeşleştirilişinin en açık kanıtıdır: Be-

¹⁹ Pettazzoni, *Dio*, s. 223 vd.

²⁰ Pettazzoni, *a.g.y.*, 130 vd.

²¹ Pettazzoni, s. 266.

²² Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, Kalküta, 1872, s. 198.

²³ Dalton, *a.g.y.*, s. 185.

la Pennu tapında yer almaz.²⁴ Chota Nagpurların Birhorları, yüce tanrıları güneş için beyaz teke ya da tavuk keserler; bu kurbanları özellikle kritik durumlarda, hasat dönemlerinde sunarlar. Görüldüğü gibi, güneşle özdeşleşen Yüce Varlık tapım içinde ancak “yaşam üretimine” katılması sonucunda kendine bir yer ve bir işlev edinebilmiştir. Sunaklar ve kurban törenleri sırasında ona edilen dualar oldukça açıktır. Bebek doğduğunda baba, yüzünü doğuya dönerek su serper ve şu sözleri söyler: “Ey Sing-Bonga! Sana bu suyu adıyorum. Annesinin memesinden sütü bu su gibi akıt!”²⁵ İyi bir pirinç hasadı için, ailenin reisi beyaz bir tavuk adağında bulunur ve şu duayı eder: “Sana söz veriyorum Ey Sing-Bonga! Tohumlar iyi ürün verirse hasat zamanında sana bu beyaz tavuğu sunacağım.” Sonra beyaz tavuğu serbest bırakır ve kara bir tavuk kurban eder. Bu adağın tarihi olan Baishak ayının (nisan-mayıs) dolunay zamanı, hiçbir kuşkuya yer bırakmadan kara tavuğun, toprağın bereketinde söz sahibi olan yeraltı-toprak tanrısına sunulduğunu kanıtlamaktadır.²⁶ Bu örnek, güneşle özdeşleşmiş Yüce Varlığın geçirdiği değişimleri göstermek açısından tipik bir örnektir: 1) Çok güçlü ve yaratıcı gök figürünün yerine Yüce Varlık olarak güneşin geçmesi; 2) Bereket getiren özellikleri nedeniyle güneş tanrısının tapımda kendine bir yer edinmesi; 3) Etkin ama dokunulmaz olmayan bir varlığa sahip olmasıdır; çünkü inanan, aynı zamanda evrensel bereketi sağlayan yeraltı-ay-toprak güçlerine de başvurur.

Güneş, başka bir Munda kabilesi Oraonların da Dharmes isimli Yüce Varlığıdır. Elbette bu halkların en önde gelen dinsel kaygıları *bhut*, yani ruhları sakinleştirmektir.²⁷ Bununla birlikte, gök tanrılarında olduğu gibi Oraonlar, öteki büyüsel dinsel güçlerden umdukları yardımı alamayınca, Dharmes’e yönelirler: “Her şeyi denedik, başvurabileceğimiz bir tek sen kaldın!” Beyaz bir horoz kurban ederler ve şöyle seslenirler: “Ey Tanrım! Bizim yaratıcımızsın. Bize merhamet et!”²⁸ Kısa bir süre önce gerçekleştirilen araştırmalar, Munda kabilelerinde bir yandan özgün ve yerli yüce bir tanrı olduğunu öte yandan bunun güneş ve ay tanrılarınca oldukça geç bir dönemde tahtından indirildiğini ortaya koymuşlardır. Bodding’ge göre, Yüce Santali tanrısı Thakkur’un güneşle kaynaşması (yüce varlık “güneş” anlamına gelen Çanda adını da taşıyordu) oldukça geç bir dönemde gerçekleşir. Rahmann, Gond

²⁴ A.g.y., s. 296.

²⁵ S. Chandra Roy, *The Birhors*, Ranchi, 1925, s. 225 vd.

²⁶ Roy, a.g.y., s. 373 vd.

²⁷ Dalton, a.g.y., s. 256.

²⁸ Frazer, *Worship*, s. 631.

ve Munda kabilelerinde yüce varlıkların güneşle ya da ayla özdeşleştirilmelerini incelemiştir. W. Koppers, oldukça önemli bir incelemesinde (“Bhagwan, the Supreme Deity of the Bhils”) yaptığı karşılaştırmada hem yüce varlıkların Dravid-öncesi ve Aryan-öncesi uygarlıklardaki özgünlüklerini hem de bunların oluşturduğu dinsel kavramların Hint-Avrupalı işgalciler üzerinde etkili olduklarını göstermeye çalışmıştır.²⁹

40. Güneş Tapınları— Endonezya’da ve Malakka Yarımadası’nda güneş tapımı ender görülmektedir. Daha önce Endonezyalı yüce varlıkların güneşle özdeşleşmeleriyle ilgili birkaç örnek vermiştik (§ 38). Timor Adası ve komşu takımadalar bir istisna oluşturur. Buralarda da Endonezya’da olduğu gibi dinsel yaşam, ölümler tapımı ve doğa ruhları tarafından yönlendirilse bile güneş tanrısı hâlâ önemli bir konumdadır. Timor’da “Güneş Efendi” Usi-Neno, “Toprak Hanım”ın Usi-Afu’nun kocasıdır ve onların birleşmelerinden dünya doğar. Ama toprak tanrıçası kurban törenlerinde önemli bir yere sahiptir; güneşe yılda bir kez hasat zamanında büyük bir kurban töreni yapılır.³⁰ Timor’un kuzeyindeki Wettar Adası’nda, yüce varlığın güneşle özdeşleştirilmesine karşın, ilkel gök yapısının izlerini taşımaktadır; “Yüce Efendi” ya da “Yukarıdaki Yaşlı” olarak adlandırılır (bkz. § 12 vd). Gök kubbede ve güneşte oturur ve eril ilkeyi içerir; toprak ise dişildir. Yerlilerin bununla ilgili düşünceleri hayli belirsizdir ve ona ancak hastalık olduğunda adak adanır,³¹ bu, göğün Yüce Varlığının dinsel yaşamın arka planına çekilmesinin açık bir göstergesidir.

Timor’un doğusundaki Lati, Sarmata, Babar ve Timor Laut takımadalarında, güneş en önemli tanrı olarak kabul edilir ve adı “Upulero”dur (Güneş Efendi). Burada da güneş tanrısı yaşam gücünü, dölleyici bir tanrıya dönüşerek korumuştur. Tapımı, soyluluğuyla, özgün saflığıyla ilgili bazı izler ortaya koyar: Upulero’nun hiçbir imgesi yoktur; hindistancevizi yapraklarından oluşan bir lambayla temsil edilir. Tüm ayinler, kozmik bereket büyülerini çevresinde gelişir. Yılda bir kez yağmur

²⁹ Bu etki, ne kadar çelişkili görünürse görünsün, *a priori* reddedilmemesi gereken bir etkidir. Hint dininin bu tür yönleri, yeraltı-cenaze tapımlarını, yılan tapımını, üreme organı simgelerini vb Aryan olmayan yerli halkların etkileriyle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu nedenle ilkel halkların uygar halklar üzerinde buna benzer etkisi olabileceği düşünülmektedir. Bununla birlikte, kısa bir süredir pek çok etnolog, Hindistan’ın en ilkel yerli halklarının özellikle Mundaların, hiçbir zaman orjili tapımları tanımadıklarını ve Hint-Avrupalıların, hiçbir biçimde bunlardan etkilenmediği olgusunu yadsımaktadırlar.

³⁰ Frazer, *ag.y.*, s. 656 vd.

³¹ Frazer, s. 660.

mevsimlerinin başında Upulero'nun bayramı kutlanır; bir ay sürer ve yağmur yağdırması, tarlaların bereketli olması ve topluluğun refaha kavuşması için ona dua edilir. Bu kabilelerin inanışlarına göre, söz konusu bayram sırasında güneş, eşi Yeryüzü Ana'yla birleşmek için bir incir ağacından aşağıya iner. Bu inişi kolaylaştırmak için, incir ağacına yedi ya da on basamaklı bir merdiven dayanır (yedi basamaklı gök merdiveni simgesinden daha önce söz etmiştik (krş. § 31). Daha sonra aynı incir ağacının karşısında, köpekler ve domuzlar kurban edilir ve sonunda şarkı ve dansların zirveye ulaştığı noktada ortaklaşa bir orji yaşanır, bu her zaman tarımsal gizemlerle birlikte görülen bir durumdur (§ 138). Bu törenlerde edilen dualar, bu tanrının güneşle bağıntılı dölleme ve besin kaynaklarını dağıtma işlevini doğrularlar: “Ey Efendimiz Atamız-Güneş, in yere! Incir ağacı filizlendi.... Domuz eti hazır, dilimlendi. Köyün kayıkları hediyelerle doldu. Efendimiz Atamız-Güneş, şölen hazır, buyur gel. Kes, iç, ye!... Gel Efendimiz Atamız-Güneş! Bize bol bol altın ve fildişi ver. Keçilerin her biri iki ya da üç yavru yavrulasın. Soyluları ve halkımızı çoğalt. Ölü domuzların ve keçilerin yerine yenileri gelsin. Pirinç ve tembul^φ ver. Boş sepetlerimizi pirinçle doldur...”³²

41. Güneşten Gelen Soy— Upulero'nun çocukları da olabilir.³³ Timor'da bazı şeflere “Güneşin çocukları”³⁴ adı verilir ve bunların doğrudan güneşten geldikleri söylenir. İnsan soyunu yaratan güneş miti ve güneş tanrısıyla belli bir sınıftan gelen insanlar arasındaki –soy ve aile– ilişkileri kayda değer olgulardır. Ama bu yalnızca güneş tanrısına özgü bir ayrıcalık değildir. Daha sonraki bölümlerde saptayacağımız gibi herhangi bir kozmik bölge –sular, yer, bitkiler– hiyerofanilerin diyalektiği nedeniyle insan soyunu üretme işlevi kazanabilir; bu kozmik bölgelerden her birinde insan, *mutlak gerçeklik* ile yaşamın ve canlı varlıkların kaynağı olan ana rahmini özdeşleştirilebilir.

Ama güneş söz konusu olduğunda, bu soy ağacı farklı anlamlar da kazanabilir: Yüce varlığın güneşle özdeşleşmesinin ya da güneşin “dölleyici” tanrıya dönüşmesinin ardından gerçekleşen değişiklikleri işaret eder. Güneş, dölleyici tanrıya ve “özel bir yaratıcıya” dönüşür, bazı insan topluluklarının, bazı ailelerin, bazı şeflerin ya da hükümdarların tekeli altına girer. Örneğin Avustralyalı Arunta kavminde güneş

^φ Bir uyarıcı olarak çığnemen ve Hindistan ve güneydoğu Asya'da yetişen bir bitki –yn.

³² Frazer, *ag.y.*, s. 661-662.

³³ *Ag.y.*, s. 662.

³⁴ *Ag.y.*, s. 658.

dişildir, eril aydan daha önemli bir role sahiptir; bu anlamda “farklı toplumsal sınıfların üyelerinin her biriyle belirli ilişkiler kurduğu düşünülür.”³⁵ Bu ilişkiler Loritja’da,³⁶ güneydoğu kabilelerinde³⁷ yaygındır. Avustralyalıların “toplumun her üyesiyle kurulan belirli ilişkiler” olarak tanımladıkları ilişkiler (çünkü insan *bir canlı türü* olarak yüce gök varlığın bir yaratısıdır, bkz. § 12 vd) kavmin babası ya da atasıyla kurulan doğrudan ilişkiler olarak daha kesin biçimde belirlenir; örneğin, Karaayak Kızılderilileri ve Arapholarda vb.³⁸ Hindistan’daki Korku kabilesi güneşle aynı birleşmesinden doğduklarına inanır.³⁹ Daha gelişmiş toplumlarda da aynı türden ilişkilere rastlıyoruz; ama bu ilişkiler hükümdarla ve soylu ailelerle sınırlıdır. Bununla birlikte Avustralya’da insanlar ve güneş arasındaki ilişkiler başka bir düzlemde de geçerlilik kazanabilir; insan erginleme törenleri aracılığıyla güneşle özdeşleşir. Adayın başı kırmızıya boyalıdır, saçlarını ve sakalını kazıtmıştır, simgesel bir biçimde “ölür” ve ertesi gün güneşle birlikte yeniden doğar; bu erginleme sahnesi, adayı, Yaratıcının oğlu güneş kahramanı Grogoragalli’yle özdeşleştirir.⁴⁰

42. Hiyerofant^ψ ve Psikopomp* Güneş— Avustralya’da gerçekleştirilen bu törenler, bize güneşin çeşitli tapımlarda ve farklı tarihsel bağlamlarda oynadığı rolle ilgili yeni bilgiler sunmaktadır. Avustralyalı bazı kabileler güneşin, topluluğun her üyesiyle ilişki kurduğunu göstermiştir. Gelişme süreci açısından Aruntalardan ve Loritjalardan daha geride kalan Wiradjuri ve Kamilori kabilelerinde bu ilişkiler farklı bir yapıya sahiptir; erginlenecek adayı, Yüce Varlığın oğlu güneş kahramanıyla özdeşleştirmek isterler. Erginlenmeyle insan, bir biçimde Yüce Varlığın oğlu olur; daha doğrusu, güneş olarak yeniden doğmak üzere ölüm “ayini”ni yaparak yeniden bu varlığa dönüşür. Bu özellikler yalnızca, Wiradjuri ve Kamilori gibi “ilkel”

³⁵ Spencer Gillen, *The Arunta*, Londra, 1927, c. II, s. 496.

³⁶ Strehlow ve Von Leonhardi, *Mythen, Sagen und Märche des Aranda-stammes in Zentral-Australien*, Frankfurt a. M., 1907, c. I, s. 16.

³⁷ Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, Londra, 1904, s. 427.

³⁸ Krş. Schmidt, *Ursprung*, c. II, s. 662, 729 vb.

³⁹ Frazer, *Worship*, s. 616.

⁴⁰ Schmidt, *Ursprung*, c. III, s. 1056-1057.

^ψ Hiyerofant (Grk. *hierophantes*) 1. Özellikle Eski Yunanda kutsal sırların veya törenlerin resmi açıklayıcısı; erginleyen veya yöneten rahip. 2. Kutsal sırların açıklayıcısı; ezoterik bir ilkenin yorumlayıcısı –yn.

* Psikopomp (Grk. *psukhopompos*): Ruhlu ölümlerine götüren rehber; yaşayan bir kişinin ruhunun manevi rehberi –yn.

halkların dinlerinde, güneşin Yüce Varlığa bağlı bir varlık olduğunu ve Yüce Varlığın emriyle erginleyerek insanı “kurtarmakla” görevlendirildiğini göstermekle kalmazlar, cenaze inanışlarında insanın ölümden sonraki kaderiyle ilgili her şeyde önemli bir işleve sahip olabileceğini de gösterirler. Grogoragalli, erginliğe çoktan ulaşmış biri olarak, yani ölümü ve dirilişi tanımış, “güneşleşmiş” biri olarak Yüce Varlığın yanı sıra her ölünün ruhunu temsil eder.⁴¹ Böylece güneş, her sabah yeniden dirilen “ölünün” ilk örneği olur. Erginlemeyle ve hükümdarlıkla ilgili tüm inanışlar –bu konuya daha sonra döneceğiz– güneşin, (ay gibi) ölümü tanımadan, her gece, ölüm imparatorluğundan geçen ve ertesi gün sonsuzluk içinde sonsuz olarak yeniden ortaya çıkan tanrıya (kahramana) dönüşmesinden kaynaklanmıştır.

Güneşin batışı, güneşin “ölümü” olarak algılanmaz (üç gün karanlıkta kalan ayın aksine) yeraltına ölümler krallığına inışı olarak düşünülür. Aydan farklı olarak güneş, ölmeden cehennemden geçme ayrıcalığına sahiptir. Yeraltında sürdürdüğü yolculuğu, güneşe cenaze törenlerindeki değerini ve ayrıcalıklarını kazandırır. Böylece güneş, Yüce Varlık ya da dölleyici olarak, tanrıların başında yer almadığında ya da bir uygarlığın dinsel yaşamında etkin rolde olmadığında da, daha sonraki dinsel değişimlere zemin hazırlayan belli bir çift yönlülük kazanır.

Bu çift yönlülük, şu biçimde formüle edilebilir: ölümsüz olsa da güneş her gece ölümler krallığına iner; kimi zaman beraberinde insanları da götürür; ama güneş batarken bu insanlar ölürler; ama güneş aynı zamanda cehennemde ruhların rehberliğini yapar ve ertesi gün onları gün ışığına ulaştırır. Güneşin “ölüme götüren” psikopomp ve hiyerofant olarak ikili bir görevi vardır. Bu çift yönlülüğün Yeni Zelanda’da ve Yeni Hebrid’lerde güneşin batışını izleyen kimsenin öleceği inancı doğmuştur.⁴² Güneş, peşinden sürükler; ölümlerin ruhlarını batıdaki “güneş kapısında” psikopomp olarak nasıl kolaylıkla yönlendiriyorsa, yaşayanların ruhlarını da aynı kolaylıkla “içine çeker”. Torres Boğazı yerlileri, batıda bir yerlerde Kibu, yani “Güneş Kapısı” denilen mitsel bir adanın varlığına inanmaktadır. Rüzgâr ölümlerin ruhlarını buraya sürükler.⁴³ Hervey Adası’nda, yerliler, ölümlerin gruplar halinde toplandığına ve yılda iki kez, her gündönümünde, yeraltına inmek üzere, güneş battığı sırada, güneşin ardından gitmeye yeltendiklerine inanırlar.⁴⁴ Polinezya’daki öteki adalarda,

⁴¹ Schmidt, a.g.y.

⁴² Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs in Central Polynesia*, Cambridge, 1933, c. I, s. 118; c. II, s. 218 vd.

⁴³ Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, Londra, 1933, c. I, s. 175.

⁴⁴ A.g.y., c. II, s. 239.

yerin en batı köşesi, “ruhların atladığı yer” olarak adlandırılır.⁴⁵

Ölülerin, okyanusta “güneş kayıklarıyla” güneşe eşlik ettikleri ya da güneşin battığı yerdeki ölümler imparatorluğuna yol aldıkları inancı, Okyanusya’da da çok yaygındır.⁴⁶ Dünyanın batısına gömülen ruhların hepsi aynı kaderi paylaşmazlar; hepsi bizim “selamete ulaşmak” olarak adlandırdığımız kadere ulaşmayabilirler. Bu noktada, seçilmişleri ayırmak ve onları sıradan ölümler topluluğundan çekip çıkarmak için gizli toplulukların ve erginleme törenlerinin “kurtarıcı” erdemi devreye girer (hükümdarlık gizemi ve Güneşin Oğlu arasında belirgin bir ayırım vardır). Örneğin, Hervey Adaları’nda, yalnızca savaş sırasında ölenlerin ruhları güneşe taşınır; öteki ölümler yeraltı tanrıları Akaranya ve Kiru tarafından yenilip yutulur.⁴⁷

Kahraman ya da *ergin* ve *doğal yolla ölen* arasındaki dikotomi, din tarihinde önemli bir yere sahiptir ve bu olguyu ayrı bir bölümde inceleme niyetindeyiz. Şimdilik Okyanusya bölgesinde ilerlemeye devam edeceğiz.⁴⁸ Güneş tapımı ile ata tapımı arasındaki koşutluğu uzun süredir gözlemlemekteyiz; bu iki karmaşık dinsel yapının ortak ifadeleri, megalitlerin dikilmesidir. Ayrıca Rivers, Polinezya’da ve Mikronezya’da megalitlerin dağılımıyla gizli topluluklar arasında belirgin örtüşmeler olduğunu saptamıştır.⁴⁹ Megalitler, her zaman güneş tapımıyla ilişkilidirler. Örneğin Cemiyet Adaları’nda,⁵⁰ megalitler (*marae*) Fijililerin *nanga’sı* gibi doğuya döndürülmüştür. Ayrıca Banks Adaları’nda, kırmızı kilden bir megaliti, güneşin ışıklarını yeniden yansıtmaya için ovma geleneği vardır. Atalar (=ölüler) tapımı, gizli topluluklar ve ölümden sonra en iyi kadere sahip olmak için erginlenme törenleri, güneş tapımı; bu üç öğe ilk bakışta birbiriyle uyumsuz sistemlerden çıkmıştır, ama aslında birbirlerini desteklerler; en eski güneş hierofanilerde örneğin Avustralya’da neredeyse bir arada bulunmaktadır.

Cenazelerde güneş işaretinin altında uygulanan erginleme ayinlerinin gerektirdiği “seçim” ve “ayırım” düşüncesi önemli bir düşüncedir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde, şeflerin doğrudan güneşten geldiklerine inanılmaktadır; Polinezyalı şefler,⁵⁰

⁴⁵ Ag.y., c. II, s. 241.

⁴⁶ Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898, s. 135 vd, 165 vd.

⁴⁷ Frazer, *Belief*, c. II, s. 242.

⁴⁸ Rivers, *History of Melanesian Society*, Cambridge, 1914, c. II, s. 549.

⁴⁹ c. I, s. 289; c. II, s. 248, 429-430, 456-457.

⁵⁰ Fransız Polinezyası’nın başlıca takımadaları –yn.

⁵⁰ Perry, *Children of the Sun*, Londra, 1927, s. 138 vd.

Natchez ve İnka topluluklarının şefleri,⁵¹ Hitit kralları (“Güneşim” olarak nitelenirler) ya da Babil kralları (krş. Nabu-apla-iddin taş tabletleri) ya da Hint kralları⁵² “Güneş,” “Güneşin Oğlu,” “Güneşin torunları” sıfatlarına ya da adlarına sahiptirler ya da Hint kralı gibi gizemli bedenlerinde, güneşi canlandırırılar. Afrikalı Masai çobanları arasında⁵³ Polinezya’da olduğu gibi⁵⁴ yalnızca şefler öldükten sonra güneşle özdeşleştirilirler. Aslında ya gizli bir derneğin erginleme ritüelinde ya da hükümdarlığın ihsan ettiği bir erginlemeyle bir seçim veya ayırimda bulunulmak gereklidir. Mısır’daki güneş dini, bu açıdan bakıldığında, ideal bir örnek oluşturmaktadır; bu nedenle, bu dini ele almakta yarar vardır.

43. Mısır Güneş Tapımları— Mısır dini kadar hiçbir din güneş tapımının etkisinde kalmamıştır. Eski çağlardan beri güneş tanrısı Atum, Horus ve scarabeus tanrı Khipri gibi tanrıları bünyesine almıştır.⁵⁵ V. hanedanlıktan beri, bu görüngenü genelleşir: pek çok tanrı güneşle kaynaşır ve böylece güneş figürleri doğar: Khnemu-Ra, Min-Ra, Amon-Ra vb.⁵⁶ Güneş öğretisinin tarihsel kökenleriyle ilgili olarak, Kees ve Sethe’nin birbirine karşıt olarak ileri sürdükleri varsayımlar arasında kalmayacağız. Bu öğretinin yaygınlaşması, V. hanedanlık dönemine rastlar ve başarısı hem egemenlik kavramının güçlenmesinin hem de Hieropolis rahiplerinin çabalarının sonucunda gelmiştir. Ama kısa süre önce gerçekleştirilen bazı araştırmaların da katınladığı üzere güneşin egemenliğinden önce, halka daha yakın daha eski tanrısal figürlerin egemenliği vardır; bu figürler, ayrıcalıklı gruplara da ait değildi.

Başlangıcında bir göksel figür olan atmosfer tanrısı Şu’nun, daha sonra güneşle özdeşleştiği bilinmektedir. Ama Wainwright, kendi açısından, Amon’un, çok eskiden gök tanrısı olduğunu ileri sürmüş ve H. Junker, Ur’un (*wr*), bir zamanlar gök tanrısı “Allgott” olduğunu düşünmüştür; “Allgott,” “ulu” demektir; bazı durumlarda, Ur’un eşinin tanrıça Nut’un da “Ulu Tanrıça” (*wrt*) olduğunu görüyoruz; bu ikilinin de, kozmik çift Gök-Yer mitine uyduğunu gözlemliyoruz (krş. § 84). Kamu anıtlarında Ur’un yer almaması, onun halka yakın olmasıyla açıklanabilir. Junker, Ur’un tarihini yazmaya çalışmıştır. Bu tarih, bu tanrının yerel teolojilerle bütünle-

⁵¹ Hocart, *Kingship*, Londra, 1927, s. 12 vd.

⁵² Manu Kanunları, VII, 3; V, 96.

⁵³ A. Haberlandt, *Buschan’s Völkerkunde*, Stuttgart, 1907, c. I, s. 567.

⁵⁴ Williamson, II, s. 302 vd; 322 vd.

⁵⁵ Vandier, “La Religion Egyptienne,” MA, Paris, 1944, c. I, s. 21, 55.

⁵⁶ Ag.y., s. 149.

şerek en üst konumdan aşağı düşüşünün tarihidir. O, Ra'nın yardımcı tanrılarında biri olur (bir süredir kör olan güneşin gözlerini iyileştirir), daha sonra Atum'la sonra da Ra ile özdeşleştirilir. Junker'ın incelemelerinin başlattığı tartışmalara müdahale etmemize yetecek yetkinlikte bulmuyoruz kendimizi. Ama bu incelemelerin Capart ve Kees gibi Mısırbilimcilerin sistemlerinin genel çizgilerine uyduğunu düşünürüz. Din tarihi açısından bakıldığında Amon'un ya da Wt'nin macerası oldukça anlaşılırdır: daha önce göksel karaktere sahip gök varlıklarının, tamamen unutulmadıklarında, dölleyici-atmosfer tanrılarına dönüştüklerini ya da güneşle özdeşleştirdiklerini görmüştük.

Ra'nın egemenliğinin iyice yerleşmesine iki olgunun katkıda bulunduğu söylenmektedir: Hieropolis teolojisi ve hükümdarlık gizemi, hükümdarın güneşle özdeşleştirilmesi. Bu düşüncenin karşı savı, cenaze (imparatorluk) ve güneş tanrısı Ra ile Osiris arasındaki mücadeledir. Güneş Sungular Tarlası'nda ya da Dinlenme Tarlası'nda batır sonra gök kubbenin tam karşı tarafından Kamış Tarlası'ndan doğar. Bu güneş bölgeleri, Hanedanlık öncesi dönemlerden beri, Ra ile ilgili bölgelerdir ve III.-IV. hanedanlıklar sırasında cenazelerle ilgili önemleri giderek artar. Ölen firavunun ruhu Kamış Tarlası'nda, güneşle gök kubbenin altında karşılaşır, sonra onun tarafından Sungular Tarlası'na götürülür. Başlangıçta, yükselme sırasında bazı sınamalar meydana gelirdi. Tanrısal doğasına karşın firavun, "Tarlanın" bekçisi Sungular Boğası'yla dövüşürdü ve gökyüzünde oturma hakkını elde edebilmek için onu yenmek zorundaydı. Piramit metinlerinde⁵⁷ firavunun geçmek zorunda olduğu bu erginleme sınavına gönderme yapılır.

Ama zamanla metinlerde Sungular Boğası'yla dövüşten söz edilmez olur ve ölü, ya bir merdivenle (bkz. örneğin *Ölümler Kitabı*) ya da daha belirsiz bir biçimde uzay okyanusunu geçerek muhteşem bir boğa görüntüsündeki tanrıçanın rehberliğinde Sungular Tarlası'na ulaşmaktadır. Bir kahramanlık ve erginleme mitinin (ya da ayininin?) siyasal ve toplumsal bir ayrıcalığa dönüşmesine tanık olduğumuzu söyleyebiliriz. Firavun "kahraman" olması dolayısıyla hükümdar olmamış ve güneşten gelen ölümsüzlüğe ulaşmamıştır; yüce şef olarak hiçbir "kahramanlık sınavından" geçmeden ölümsüzlüğe sahip olmayı hak etmiştir. Firavunun ölümden sonraki bu ayrıcalıklı kaderinin yasallaşması, Osiris'in, soylu olmayan cenaze tanrısı olarak yükselişiyile karşıtlık oluşturur. Ra ile Osiris arasındaki çatışmayı burada ele alma niyetinde değiliz, ama bu çatışma piramit metinlerinde yeterince açık bir biçimde

⁵⁷ Örneğin *Piramit Metinleri*, 293, 913, 914, 1432 vd; Weill, *Le Champ des roseaux et le champ des offrandes*, Paris, 1936, s. 16 vd.

verilmiştir. Örneğin güneş tapımına ve imparatorluğun ayrıcalıklarına inanan bir havari “Gökyüzünde yıldızlar arasında hak ettiğin yeri alacaksın, çünkü sen bir yıldızsın... Osiris’e bakıp kollarsın, ölümlere hükmedersin, onlardan uzaksın, asla ‘onlardan’ biri değilsin,” yazmıştır.⁵⁸

Halka daha yakın olduğu için toplumsal sınıfların daha kolay ulaşabildiği bir tanrı olan bu yeni tanrı, oldukça güçlü bir tanrıydı ve firavun, Osiris’e yenilmemek için güneşten yardım istemiştir: “Ra-Atum, Osiris’e teslim olma, senin kalbinin üzerinde hiçbir etkisi olamaz, senin kalbinin karşısında hiçbir gücü yoktur... Osiris, onu ele geçiremeyeceksin, oğlun (Horus) onu ele geçiremeyecek...”⁵⁹ Batı, ölümlerin yolu, Osiris’in bölgesi olur ve doğu, artık güneşe aittir. Piramit metinlerinde, Osiris’e inananlar batıyı övüp doğuyu yerler: “Osiris (N) asla doğuda gezinme, Ra’nın ardıllarının yolunda değil batıda gezin;⁶⁰ bunlar güneş öğretisinin önerilerine tamamen karşıt önerilerdir. Aslında bu sözünü ettiğimiz metin, terimleri ve ifadeleri değiştirilerek Osiris’e uyarlanmış bir metindir; asıl biçimi şöyledir: “Batıda asla gezinme, inananlar bu yolda ilerleyemezler; ama doğunun (N) yollarından, Ra’nın ardıllarının yolundan git.”⁶¹

Zamanla bu tür metinler çoğalmıştır. Güneşin direnişi zaferle sonuçlanmıştır. Firavunların ruhlarının ölümsüzlüğe ulaştığı kusursuz cenaze bölgeleri olan iki göksel tarlayı kendine mal etmek zorunda kalan Osiris, sonunda çareyi bu iki alanı reddetmekte bulmuştur. Bu geri çekiliş bir yenilgi sayılmaz. Osiris göğü, güneş teolojisi burasını firavunların ölümsüzlüğe ulaştığı tek bölge olarak tanımladığı için ele geçirmeye çalışmıştır. Osiris’in eskatolojik mesajı, ölümsüzlüğün kahramanlıkla elde edilmesinden tamamen farklıdır –zaten bu kavram da zamanla, ölümsüzlüğün hükümdarlıkla aynı anda ele geçirilmesiyle bozulmuştur– Osiris’i, göğe ve güneşe doğru yolculuk ederek yok olmaktan kurtarmak istediği ruhlara rehberlik etmeye zorlamıştır. Aslında Osiris, kendisinden önce Mısır’da dünyanın sonu ve ölümden sonrası kavramlarını değiştirmiş “hümanist” devrimi kullanmaktan başka bir şey yapmamıştır. Daha önce de gördüğümüz gibi, bir avuç ayrıcalıklı insanın *hesfine* sunulmuş ölümsüzlüğün erginlemeyle, *kahramanlıkla* ele edilmesi kavramından, *büt-tün* ayrıcalıklı insanların emrine sunulan ölümsüzlük kavramına varılmıştır. Osiris, ölümsüzlük kavramında meydana gelen bu derin değişimi daha “demokratik”

⁵⁸ *Papirüs Metinleri*, s. 251; Weill, s. 116.

⁵⁹ *Papirüs Metinleri*, 145-146, Weill, s. 116.

⁶⁰ *Papirüs Metinleri*, 1531, Weill, s. 121.

⁶¹ *Papirüs Metinleri*, s. 2175, Weill, s. 121.

bir yönde geliştirmiştir: *sınavdan* başarıyla geçmesi koşuluyla herkes ölümsüz olabilir. Osiris'in teolojisi, *sınavı* varlığı sürdürmenin *sine qua non*⁴¹ koşulu olarak geliştirmiş ve yaymıştır; ama kahramanlık ve erginleme sınavlarının yerine (Boğayla dövüş gibi) ahlaki ve dinsel sınavlar (iyi işler yapma vb) geçmiştir. Kahramanlıkla elde edilen ölümsüzlük kuramı, yerini daha mütevazı ve daha insani bir kavrama bırakmıştır.

44. Klasik Doğuda ve Akdeniz'de Güneş Tapımları— Osiris'le Ra arasındaki çatışmayı, bizim daha önce sözünü ettiğimiz güneşle bağıntılı ölüm yapısına sahip gizli toplulukların koşullarını ve özelliklerini daha iyi anlamamızı sağlamamış olsaydı, ayrıntılara fazla girmeden anlatmakla yetinecektik. Güneş tapımı, tüm Mısır dininde baskın bir rol oynamaktan vazgeçmeden, güneş Mısır'da sonuna kadar ayrıcalıklı bir sınıfın psikopompu olarak kalacaktır. Endonezya'da ve Melanezya'da durum aynı değildir: Güneş eskiden, gizli topluluklarda tüm erginlerin psikopompu ama ne kadar önemli olursa olsun rolü eskisi kadar belirleyici değildir. Bu gizli topluluklarda, batı yolunda güneşin rehberlik etmiş olduğu atalar onunla aynı öneme sahip bir rol üstlenirler. Bu olayla ilgili Mısır yazılarından birini çözümlenerek burada söz konusu olanın Ra-Osiris kaynaşması olduğunu söyleyebiliriz. Bu kaynaşma, güneşin ayrıcalığını çürütmez; çünkü gözden kaçırılmaması gereken bir nokta, güneşin öteki dünyayla, karanlıklar ve ölümlle ilgili bölgelerle olan ilişkisinin, en eski güneş hiyerofanilerde çok açık bir biçimde varlığını sürdürdüğüdür.

Tanrı Şamaş bu yıpranmaya iyi bir örnek oluşturur; Şamaş, Mezopotamya tanrıları içinde, babası olarak kabul edilen ay tanrısı Sin'in altında yer almaktadır ve mitolojide önemli bir rolü yoktur.⁶² Babil güneş hiyerofanileri öteki dünyayla kurulan çok eski ilişkilerin anısını saklı tutar. Şamaş "Etimme'nin güneşi," yani Ölülerin Ruhlarının güneşi olarak adlandırılmaktadır; onun sayesinde "ölü yaşayabilmektedir."⁶³ Adalet tanrısı ve "Yargının Efendisidir" (*bel-dini*). En eski zamanlardan beri, tapınağı "Ülkenin Yargıcının Evi" olarak adlandırılmaktadır.⁶⁴ Öte yandan Şamaş, kehanetler tanrısıdır, peygamberlerin ve kahinlerin efendisidir;⁶⁵ böylece bu konudaki işlevi ölülerin dünyasıyla ve yeraltı-cenaze bölgeleriyle ilişkilidir.

⁴¹ Onsuz olmaz –yn.

⁶² Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg, 1920-5, c. II, s. 21.

⁶³ E. Dhorme, "Les Religions de Babylonie et d'Assyrie," s. 87.

⁶⁴ *A.g.y.*, s. 65.

⁶⁵ Haldar, *Associations of Cult Prophets Among the Semites*, Uppsala, 1945, s. 1 vd.

Güneş, Yunanistan'da, İtalya'da ancak ikinci sırada gelir. Roma'da, güneş tapımı, imparatorluğa, doğulu gnostikler aracılığıyla girmiş ve imparatorlar tapımının yanı sıra, bu imparatorlukta yabancı bir tapım olarak oldukça yapay bir gelişim göstermiştir. Yunan mitolojisi ve dini; güneşin eski "yeraltı" hiyerofanilerinin izlerini korumuştur. Helios miti, yeraltıyla ve yeraltı varlıklarıyla ilgili değerleri ortaya koymaktadır. U. Pestalozza'nın⁶⁶ Akdeniz'in dinsel mirasının kalıntıları olarak gördüğü bir dizi niteleme sıfatı, bunun bitki dünyasıyla olan organik bağlarını ortaya koymaktadır. Helios, *pythios* ve *paian*'dır –bu iki niteliği, Akdeniz'in en büyük tanrıçalarından biri olan Leto'yla paylaşmaktadır– *chthonios* ve *plouton*'dur; Helios, aynı zamanda *titan*'dır, üretken enerjinin bir epifanisidir. Güneşin yeraltı-büyü-cinsel dünyasıyla ilişkisinin hangi ölçüde Akdeniz uygarlığının kalıntısı olup olmamasıyla (Girit'te örneğin Helios, boğadır ve Ulu Tanrıça'nın eşi olur, atmosfer tanrılarının çoğunun kaderi böyledir) ya da güneşin, tarihsel olayların, Akdenizlilerin anaerkilliği kuzeyden gelen Hint-Avrupalıların ataerkilliği arasında daha sonraki dönemlerde gerçekleşen bir uzlaşmayı temsil edip etmediğiyle de ilgilenmiyoruz. Bizim için önemli olan, yapay bir rasyonalizasyonla tamamen göğe özgü, gündüzle ilgili, "anlaşılır" bir hiyerofani olarak kabul edilebilecek güneşin, "karanlık" enerjilerin kaynağı olarak da değer kazanabilmiş olmasıdır.

Helios yalnızca *pythios*, *chthonios*, *titan* değildir, karanlıklar ülkesinin iki alanıyla büyü ve cehennem alanlarıyla giderek daha fazla ilişki kuran bir tanrıdır. Büyücü Kirke'nin babası ve Medeia'nın büyükbabasıdır; bu ikisi, aşk iksirlerinin ünlü üstatlarıdır; Medeia, kanatlı yılanların çektiği ünlü arabasını ondan almıştır.⁶⁷ Taygetus Dağı'nda bu tanrıya atlar kurban edilir;⁶⁸ Rodos'ta, ona adanan bayram sırasında, Halieia'ya (*halios*'dan; *helios*'un Dor dilindeki karşılığı) dört atın bağlı olduğu bir araba sunulur ve sonra bu araba denize atılır (*Festus, October equus*). Atlar ve yılanlar, her şeyden önce, yeraltı-cenaze simgeleridirler. Hades'in girişi "güneşin kapısı" olarak adlandırılır ve "Hades," Homeros çağındaki söylenişiyse "A-ides," "görünmez" olanı "görünmez kılanı" çağrıştırmaktadır.⁶⁹ Karanlık-aydınlık, güneş-yeraltı karşıtlıkları, tek bir gerçekliğin farklı iki evresi olarak düşünülebilir. Güneş hiyerofanileri böylece, "güneşin" usçu ve dindışı açıda yitirdiği boyutları ortaya koymaktadır. Ama bu boyutlar, eski bir mit ve metafizik sistemi içinde varlıklarını

⁶⁶ *Pagine di religione mediterranea*, Milan-Messina, 1945, c. II, s. 22 vd.

⁶⁷ Euripides, *Medea*, 1321; Apollodorus, *Biblioth.*, I, 9, 25.

⁶⁸ Pausanias, III, 20, 4.

⁶⁹ Kerényi, "Vater Helios," *EJ*, Zürich, 1943, s. 91.

sürdürebilmişlerdir.

45. Hindistan: Güneşin Çelişikliği— Bu sisteme Hindistan'da da rastlamaktayız. Sûrya, ikinci sınıf Veda tanrıları arasında yer almaktadır. Rig Veda'da bu tanrıya on ilahi adanmıştır ama Sûrya asla önemli bir tanrı durumuna gelmemiştir. Dyaus'un oğludur.⁷⁰ Göğün gözü ya da Mitra ve Varuna'nın gözü olarak da adlandırılır.⁷¹ Uzaktan görür, tüm dünyanın "gözetleyicisi"dir. Sûkta Puruşa'ya göre,⁷² güneş, kozmik dev Puruşa'nın gözünden doğmuştur; öyle ki, ölünce insanın bedeni ve ruhu kozmik deve, gözü ise güneşe gitmektedir. Hiyerofaniler, Sûrya'nın ışıkla ilgili yönünü ortaya koymuştur yalnızca. Ama Rig Veda'da, güneşin arabası, Etaşa adlı at tarafından⁷³ ya da yedi at tarafından çekilmektedir⁷⁴ ve bu tanrının kendisi de aygır⁷⁵ kuş⁷⁶ akbaba ve boğadır,⁷⁷ yani atlarla ilgili özellikler ve nitelikler kazandıkça güneş, yeraltıyla ve cenazeyle ilgili özellikler göstermektedir. Bu özellikler sık sık Sûrya'yla özdeşleştirilen başka bir Veda güneş tanrısı Sāvitrī söz konusu olduğunda daha açıktır: psikopomptur ve ruhları iyilerin yanına götürür. Bazı metinlerde, tanrılara ve insanlara ölümsüzlük verir,⁷⁸ Tvaştri'yi ölümsüz kılan odur.⁷⁹ Psikopomp ya da hiyerofant görevi kesinlikle ilkel toplumlarda güneş tanrısının tekelinde bulunan ayrıcalıkları hatırlatmaktadır.⁸⁰

Rig Veda'da özellikle de Brahmanalarda, güneş karanlık yönleriyle de ele alınır. Rig Veda⁸¹ onun niteliklerinden birini "parlak" ötekini de "karanlık" (yani görün-

⁷⁰ Rig Veda, X, 37, 2.

⁷¹ I, 115, 1; VII, 61, 1; X, 37 1.

⁷² Rig Veda, X, 90.

⁷³ VII, 63, 2.

⁷⁴ III, 45, 6; I, 50, 9.

⁷⁵ VII, 77, 3.

⁷⁶ I, 191, 9.

⁷⁷ V, 47, 3.

⁷⁸ IV, 54, 2; vb.

⁷⁹ I, 110, 3.

⁸⁰ Anlaşılacağı gibi burada "tarihsel" ilişkilerden değil türsel koşutluklardan söz ediyoruz. Hiyerofaninin tarihinden, evriminden, dağılımından, değişiminden önce bir yapısı vardır. Çok az belgeye sahip olduğumuzdan dolayı, hiyerofaninin yapısının, toplumun üyelerince hangi ölçüde ve hangi aşamadan sonra bir bütün olarak algılandığını belirlemek güçtür. Şimdilik, bir hiyerofaninin söylemek istediklerini ya da söylemek istemediklerini belirlemek yeterlidir bizim için.

⁸¹ I, 115, 5.

mez) olarak tanımlar. Sāvitrī, gündüz kadar geceyi de getirir⁸² ve aynı zamanda gece tanrısıdır;⁸³ bir ezgide onun gece yolculuğu anlatılır. Ama kipliklerin bu değişimi ontolojik anlama da sahiptir. Sāvitrī, *prasavita niveśanaḥ*,⁸⁴ yani “içeri sokan ve içerden çıkartan”dır (“tüm yaratıkları içeri sokar ve içerden çıkarır,” VII, 45, 1 vb). Bergaigne, çok doğru olarak bu yeniden “bütünleşmenin” kozmik değerinin altını çizmiştir:⁸⁵ çünkü Sāvitrī, *jagato niveśani*, yani “dünyayı geri getiren”dir (I, 35, 1), bu kozmolojik bir programı düşündürmektedir. Gece ve gündüz (*naktośasā*) kız kardeşler ve tanrılar ve “demonlar” (*asura*) erkek kardeşler: *dvayāḥ prājāpatyāḥ*, *devaś cāsurāśca*, “tanrılar ve asurlar Prajapati’nin çocuklarıdır.”⁸⁶ Güneş bu iki parçalı tanrısallıkla bütünleşir ve bazı mitlerde sürüngenlere özgü nitelikler de ortaya koyar (yani “karanlık,” ilgisiz), başka bir deyişle görünür yönünün tam karşıtı bir yön ortaya koyar. Güneşin sürüngenlerle ilgili özellikler ortaya koyan mitinin kalıntılarına Rig Veda’da da rastlamaktayız: başlangıçta “ayakları olmadığından” Varuna ona yürümesi için ayaklar verir (*apade pada prati dhātave*).⁸⁷ Tüm *deva*’ların rahip *asura*’sıdır.⁸⁸

Güneşin çelişikliği insanlara karşı davranışlarında da ortaya çıkar. Bir yandan insan soyunu sürdürür. “Baba, rahme bir tohum koyduğunda, aslında rahme tohumu koyan güneştir;”⁸⁹ Coomaraswamy,⁹⁰ bu bağlamda Aristo’dan söz eder: “insan ve güneş, insanı doğurdu” ve Dante, güneş “*quegli ch’è pader d’ogni mortal vita*” der.⁹¹ Öte yandan güneş, kimi zaman ölümle özdeşleştirilir; çünkü doğurduğu çocukları yer.⁹² Coomaraswamy, Veda ve Veda sonrası metinlerde işlenen ikili tanrı doğasının mitlerle ve metafizikle bağlantılarını ortaya koyan birçok parlak çalışma yapmıştır (bkz. Kaynakça). *Mitul Reintegrarii* (*The Myth of Reintegration*) adlı yapıtımızda eski ayinlerde, mitlerde, metafiziklerdeki karşıtlıkları biz de ele aldık. Kitabımızın daha sonraki bölümlerinde de bu konuya döneceğiz. Şimdilik, güneş hierofanileri-

⁸² II, 38, 4; V, 82, 8 vb.

⁸³ II, 38, 1-6, vb.

⁸⁴ IV, 53, 6.

⁸⁵ *La Religion védique d’après les hymnes du Rig Veda*, Paris, 1878-83, c. III, s. 56 vd.

⁸⁶ Brhadāranyaka Upaniṣad, I, 3, 1.

⁸⁷ I, 24, 8.

⁸⁸ VIII, 101, 12.

⁸⁹ *Jaiminiya Upaniṣad Brāhmana*, III, 10, 4.

⁹⁰ “The Sun-kiss,” *JAOS*, c. IX, s. 50.

⁹¹ *Cennet*, 22, 116. (“her ölümlü yaşamın babası”)

⁹² *Pancavimśa Brāhmana*, XXI, 2, 1.

nin ilkel çelişikliğinin, hayli gelişmiş simgesel, teolojik ve metafizik sistemlerde de olduğunu söylemekle yetinelim.

Bununla birlikte, bu değerlendirmeleri, söze dayalı tek bir sistemin yapay sterotip uygulamaları olarak görmek hata olur. Kılı kır yaran yorumlar, güneş hierofanileri olabilecek tüm değerleri kendi sözcükleriyle sınıflandırmaktan başka bir şey yapmamışlardır. Bu değerlerin, bütüncül bir formüle (yani çelişkili olmayan rasyonel sözcüklere) indirgenemeyeceğinin kanıtı, güneşin, aynı din içinde bile, “çelişkili” demesek bile “farklı” düzlemlerde değerlendirilebilmesidir: Örneğin Budha. Budha, *Cakravartin*, yani Evrenin Hükümdarı niteliğiyle güneşle özdeşleştirilmiştir. Öyle ki, E. Senart yayımlandığında çok gürültü koparan kitabında, Şakya-muni'nin yaşamöyküsünü, güneş alegorilerine indirgeme çabasına bile girişmiştir. Bu varsayım, elbette fazlasıyla iddialıdır ama güneşin, Budha'nın efsanesinde ve mitinde çok önemli bir rolü olduğu da yadsınmamalıdır.⁹³

Bununla birlikte Budizmde de tüm Hint mistik dinlerinde olduğu gibi, güneş, baş rolde değildir. Hint mistik fizyolojisi, özellikle Yoga ve Tantra, güneşe, ayın karşıtı olarak oldukça belirli “fizyolojik” ve kozmik bir rol atfetmiştir. Tüm Hint mistik tekniklerinin ortak nesnesi, kozmik ve fizyolojik merkezlerden birinin üstünlüğünü sağlamak değil, aksine bunları *birleştirmek* başka bir deyişle *iki kutba ait ilkeleri bütünleştirmektir*. Bu noktada söz konusu olan, karşıtların dengesinin kozmolojik güneş-ay formülüyle ifade edilen metafiziksel yeniden bütünleşme kavramının ve mitinin farklı değışkelerinden yalnızca biri olmasıdır. Kuşkusuz, tüm bu mistik teknikler, Hindistan'ın zengin ve geniş boyutlu mistisizm bağlamı içinde oldukça küçük bir azınlığın tekelindedir; ama bu, onların kitle dinlerine kıyasla bir “evrim” geçirdikleri anlamına gelmez; çünkü “ilkel halklar” da aynı güneş-ay bütünleşme formülünü kullanmaktadır.⁹⁴ Buradan çıkan sonuç, güneş hierofanilerinin, herhangi bir hierofani gibi çok farklı düzlemlerde değer kazanabildiği ve yapısal olarak hiçbir “çelişkiye” düşmediğidir.

Güneş hierofanileri, basite indirgenerek ve tek yanlı olarak değerlendirilen mutlak üstünlükleri, inananların tamamen kör olana kadar güneşe baktıkları Hint çileci mezheplerinde olduğu gibi türlü aşırılıklara varmıştır. Burada söz konusu olan, tamamen güneşe odaklı bir düzenin, yani sınırlı (kutsal olmayan) ve abartılı rasyonalizmin “kuraklığı” ve “kısırlığı”dır. Bunun karşısında, aynı indirgemeci aşır-

⁹³ Bu konuda bkz. B. Rowland, “Buddha and The Sun God,” CZ, 1938, c. I.

⁹⁴ Bkz. “Cosmical Homology and Yoga,” JISOA, Haziran-Eylül, 1937, s. 199-203.

rılık içinde, şeylerin geceyle, ayla ya da yerle ilgili düzenine aynı türden onay veren farklı mezheplerde, insanın “nemle çözülmesi” ve sonra “tohuma” dönüşmesi inancı yer alır (bkz. § 134 vd). Neredeyse tamamen mekanik olan bu tür bir kadercilik, güneş hiyerofanilerinin yalnızca bir yönünü dikkate alanları “körlüğe” ve “kuraklığa” kadar götürebilir; tıpkı kendilerini “ruhun karanlık yakasına” mahkûm edenleri sürekli orjiye, çözülmeye ve larva durumuna gerilemeye götürmesi gibi (bkz. örneğin günümüzde “Masumlar” mezhebi).

46. Güneş Kahramanları, Ölüler ve Seçilmişler— Pek çok eski güneş hiyerofanisi, farklı dinsel sistemler içinde yer alan halk inanışlarında varlıklarını sürdürür. Her gündönümünde özellikle yaz gündönümlerinde yüksek yerlerden yuvarlanan ateş tekerleklerinin ve ortaçağda, arabalar ya da gemiler üstünde taşınan tekerlek alaylarının ilk örneklerine tarihöncesi çağlarda da rastlıyoruz; insanları tekerleklerle bağlama âdeti,⁹⁵ yılın bazı akşamları (kış gündönümleri sırasında) tekerleklerin kullanılmasının yasaklanması Avrupa’daki köy topluluklarında hâlâ varlığını sürdüren âdetlerdir (Fortuna, “çarkıfelek,” “yıl çarkı” vb). Bu bölümde bu âdetlerin kökenleri sorusunu ele almayacağız. Bununla birlikte, bronz çağından beri, Kuzey Avrupa’da, güneşin aygırı mitinin varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz (krş. Trundholm’un güneş arabası) ve R. Forrer’in *Les chars culturels préhistoriques* incelemesinde gösterdiği gibi, tarihöncesi ritüel arabaların, güneşin hareketini yinelemek için üretildiğini ve bugünün arabalarının⁹⁶ ilkörneği olarak kabul edilebileceklerini belirtebiliriz.

Ama Oskar Almgren’in, Kuzey Avrupa’nın tarihöncesi kaya kabartmalarındaki desenlerle ilgili incelemesi ya da O. Höfler’in ortaçağ ve antik çağ Cermen gizli toplulukları üzerine yaptığı inceleme, kuzey bölgelerinde “güneş tapımının” oldukça karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Bu karmaşıklığın nedeni, kavramlar arasındaki kaynaşmalar ya da melez sentezler değildir; çünkü aynı kaynaşmalara ilkel toplumlarda da rastlamaktayız. Aksine bu karmaşık yapı, bu tapının eskiliğini ortaya koymaktadır. Almgren ve Höfler, güneş öğelerinin, cenaze, yeraltı

⁹⁵ Örneğin Vahşi Av sırasında, Höfler, *Kultische Geheimbünde*, s. 112 vd.

⁹⁶ Ayindeki ölüm kaygısının kutsal olmayan kayıkların ilkörneği olması gibi. Bu ayrımı oldukça önemlidir; insanların kullandıkları tekniklerin kökenlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. İnsanın doğayı fethi olarak nitelendirilen keşiflerin, deneysel keşiflerin doğrudan sonuçlarından çok, insanın kozmosta edindiği farklı “durumların,” hiyerofanilerin diyalektiğiyle belirlenen “durumların” meyveleri olduklarını göstermektedir. Metalurji, tarım, takvimler vb; tüm bunlar, insanın kozmostaki konumunun farkına varmasıyla başlamışlardır. Bu konuya daha sonra döneceğiz.

ve toprakla ilgili tapımın öğeleriyle birleştiğini göstermişlerdir (örneğin “Vahşi Av,” tarlaların güneş tekerleğiyle ekilmesi vb). Mannhardt, Gaidoz, Frazer, çarkifekle ile “yıl”ın hem kadim Avrupa tarımsal büyülerinde ve dinsel inanışlarında hem de modern folklorda güneşi merkez alarak iç içe geçtiğini kısa bir süre önce göstermişlerdir.

Aynı güneş-bereket-kahraman (ya da ölünün temsilcisi) tapım üçlemesine başka uygarlıklarda farklı konumlarda rastlıyoruz. Japonya’da, her yıl, drama biçimindeki “ziyaretçi” ayini çerçevesinde (toprak ve yeraltı tapımı öğelerini barındıran bir senaryosu vardır) “Güneş Şeytanları” olarak adlandırılan yüzleri gözleri boyalı gençler çeşitli ziyaretler yaparlar; bu gençler, bir çiftlikten ötekine tarlaların tüm yıl boyunca bereketli olması için dolaşırlar ve güneş ataları temsil ederler (bkz. “ölüler”).⁹⁷ Avrupa törenlerinde, gündönümleri sırasında yakılan tekerleklerin yuvarlanması ve buna benzer âdetler, güneş güçlerinin büyüsel bir biçimde yenilenmesi işlevine sahiptirler. Aslında özellikle Kuzey ülkelerinde, kış gündönümüne doğru günlerin kısalması, güneşin bir gün söneceği kaygısını getirmektedir. Bu nedenle bu alarm durumu dünyanın sonuyla ilgili görüşlerin doğmasına neden olmuştur: güneşin düşüşü ya da sönüşü dünyanın sonunun işaretlerinden biridir, yani kozmik dönünün sonunu işaret eder (genelde yeni bir kozmogoni ve yeni bir insan ırkının da habercisidir). Meksikalılar, sürekli olarak güneşe mahkûmları adayarak, güneşin sürekliliğini sağlamak isterler; çünkü kanın, güneşin tükenen enerjisini yenileyeceğine inanırlar. Ama bu din, dönemsel kozmik felaket düşüncesinden doğan büyük bir korkunun etkisi altında kalmıştır. Güneşin söneceği gün geldiğinde ona bütün kanlar sunulabilir; kıyamet, evrenin ritminin bir parçasıdır.

“Güneş kahramanları”yla ilgili mitler, özellikle göçebe çobanlar, yani “tarih yapan” ulusları yaratan ırklar arasında da yaygındır. Bu güneş kahramanlarına Afrikalı çobanlarda (Hotantolar, Herrerolar, Masailer),⁹⁸ Türk-Moğollarda (örneğin kahraman Gesser Han), Yahudilerde (Şimşon) ve özellikle de tüm Hint-Avrupa halklarında rastlarız. Güneş kahramanlarıyla ilgili çok önemli mitler olduğundan söz etmiştik ve bunların izlerini tarihöncesi çağlara kadar sürebilmekteyiz. Güneşe olan bu ilgi, eğilim ve sevgi, bütünüyle eleştirilmemelidir. Sözü ettiğimiz tüm halkların “güneş kahramanı” modasına bir biçimde bulaştığından kuşku yoktur. Yalnızca güneş kahramanı, her ne olursa olsun güneşin fiziksel tecellisi olarak benimsetmek

⁹⁷ Slawik, “Kultische Geheimbiinde der Japaner und Germanen,” *WBKL*, Salzburg,-Leipzig, 1936, c. IV, s. 730.

⁹⁸ Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, Münih, 1924, s. 65.

isteyen anlayışa karşı temkinli olmalıyız; güneş kahramanının yapısı ve miti, güneş *görüngülerinin* doğrudan ve basit *ifadeleriyle* (şafak, ışıklar, ışınlar, alacakaranlık vb) uyuşmamaktadır. Güneş kahramanının her zaman “karanlık bir yönü” vardır, ölümler dünyasıyla, erginlemeyle ve bereketle ilgilidir vb. Güneş kahramanı miti, hükümdarlık inancı ya da demiurgos öğelerini de bünyesinde barındırmaktadır. Kahraman dünyayı “kurtarır,” yeniler, evrenin yeniden düzenlenmesini sağlayan yeni bir dönem başlatır; başka bir deyişle Yüce Varlığın demiurgos mirasını hâlâ korur. Mithra'nunki gibi, önceleri bir gök tanrısı olup sonra bir güneş tanrısına dönüşen ve daha sonra *Sol Invictus** niteliğiyle kurtarıcı olan bir tanrının kaderi, bu demiurgos işleviyle, yani dünyayı düzenleme işleviyle (Mithra'nın yendiği boğadan, tohumlar ve bitkiler çıkar vb) kısmen açıklanabilir.

“Doğalacı” mitolojide gördüğümüz gibi bazı motifler, güneş kahramanlarının, güneş görüngüsüne indirgenmesini reddederler. Çünkü dinsel her “biçim” tamamen “yayılmacıdır” ve oldukça farklı olsa da çeşitli dinsel “biçimlerin” özünü, niteliklerini ve ayrıcalıklarını sürekli olarak özümseme çabasıdadır. Başarılı her “dinsel” biçim, *her şey olmak ister*, tüm dinsel deneyimin üzerinde egemen olmak ister. Güneşten gelen ve sürekli gelişen bir çizgide ilerleyen dinsel “biçimler” (tanrılar, kahramanlar, törenler, mitler vb) yayılmacılıklarının etkisiyle dışarıdan gelen öğeleri özümseyerek ve onlarla bütünleşirler.

Güneş hiyerofanileriyle ilgili bu incelemeyi toplu bir bakışla tamamlama gibi bir niyetimiz yok. Bu, incelememiz sırasında üzerinde durduğumuz belli başlı temaları yinelemek anlamına gelmektedir: Yüce Varlıkların güneşle özdeşleşmeleri, Güneşin hükümdarlıkla ilişkisi, erginleme, seçkinler, çelişiklik, güneşin ölümlerle ilişkisi, bereket vb. Ama güneş teolojisinin, *üstün sınıflarla*, yani hükümdarlarla, erginlerle, kahramanlarla ya da düşünürlerle yakın ilişkisinin altını çizmek gereklidir. Öteki kozmik hiyerofanilerden farklı olarak, güneş hiyerofanileri, kapalı bir çevreye, “seçilmiş” bir azınlığa ait olma eğilimi göstermektedirler. Bu olgu, bunların rasyonalizasyon süreçlerini hızlandırmış ve teşvik etmiştir. “Aklın ateşi” olarak kabul edilen güneş, zamanla, Yunan-Roma dünyasında *kozmik bir ilkeye* dönüşmüştür; pek çok gök tanrısının (Iho, Brahman, vb) izlediği sürece benzer bir süreç izleyerek *hiyerofaniden bir düşünceye* dönüşmüştür. Herakleitos, “güneşin her gün yeniden doğduğunu” bilmektedir. Platon'a göre, görünür şeylerde ifadesini bulan İyiliğin

* Yenilmez Güneş –yn.

imgesidir;⁹⁹ Orpheusçuluğa göre, dünyanın aklıdır. Rasyonalizasyon, bağdaştırmacılıkla birlikte yürür. Macrobius¹⁰⁰ tüm teolojiyi güneş tapımına bağlar ve güneşle, Apollon'u, Liber-Dionysos'u, Mars'i, Mercurius'u, Asklepios'u, Hercules'i, Serapis'i, Osiris'i, Horus'u, Adonis'i, Nemesis'i, Pan'ı, Satürn'ü, Adad'ı ve hatta İüpiter'i özdeşleştirir. İmparator Julien, *Sur le Soleil Roi*^φ adlı incelemesinde, Proclus, *Hymne au Soleil*'inde^ψ güneşin bağdaştırmacılık ve rasyonalizasyon sürecinde kazandığı değerleri sıralarlar.

Antik çağın sonlarına doğru, güneşin kazandığı üstün değerlerin belirli bir anlamı vardır; bunlar, yeni yazıların alttaki eski yazının izini takip ettiği parşömenlere benzer; hâlâ gerçek, ilkel hierofanilerin izlerini korumaktadırlar. Bunlardan birkaç tanesini anmak gerekirse, güneşin tanrıyla olan bağı, bunun güneşle özdeşleşmiş demiürgosun en eski mitini hatırlatması, güneşin bereketle ve bitkilerin hayatıyla ilişkisi vb. Ama genelde, güneş hierofanilerinin eskiden ifade ettiklerinden günümüze çok zayıf bir imge kalmıştır; bu solgun imgenin, rasyonalizasyon çabalarıyla, renklendirilmesine çalışılmaktadır. Böylece "seçilmişlerin" son kuşağı olan düşüncüler, kozmik hierofanilerden en güçlülerinden birini dindışlaştırmayı başarmış bulunmaktadırlar.

⁹⁹ Devlet, 508 b. c.

¹⁰⁰ Saturnaleia, I, XVII.-XXIII. bölümler.

^φ Güneş Kralı Hakkında –yn.

^ψ Güneş İlahi –yn.

KAYNAKÇA

Genel olarak güneş kültü hakkında:

Boll, F., *Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker*, Stuttgart, 1922.

Krappe, A. G., *La Genèse des mythes*, Paris, 1938, s. 81 vd.

Frazer, Sör James, *The Worship of Nature*, Londra, 1926, c. I, s. 441 vd.

Dechelette, J., "Le Culte du soleil aux temps préhistoriques," *RAR*, 1909, s. 305 vd.

—, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, Paris, 1908-, c. II, s. 413 vd.

Güneş mitleri hakkında:

Ehrenreich, P., "Die Sonne im Mythos," *Mythologische Bibliothek*, Leipzig, 1915-6, c. VIII, 1.

Ohlmarks, Ake, *Heimdalls Horn und Odins Auge*, Lund, 1937, c. I, s. 32 vd., 257 vd ve birçok yerde.

Yüce Varlığın "güneşle özdeşleşmesi" hakkında:

Pettazzoni, R., *Dio*, Roma, 1922, c. I, s. 367.

Mezopotamya tanrıları ve dinlerinde güneş ve bitki unsurlarının birliktelikleri hakkında:

Frankfort, H., "Gods and Myths on Sargonid Seals," *Irak*, 1934, c. I, s. 2-29.

Engnell, Ivan, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, 1943.

Götze, A., *Kleinasien*, Leipzig, 1933.

Furlani, G., *La Religione babilonese-assira*, Bologna, 1928-9, c. I, s. 162-9; c. II, s. 179, 83, Şa-
maş hakkında malzeme ve kaynakça içerir.

Dhorme, E., *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*; ayrıca *MA*, Paris, 1945, c. II, s. 60-7, 86-9.

Haldar, A., *Associations of Cult Prophets Among the Ancient Semites*, Uppsal, 1945, s. 1 vd.

Kuzey Kutbu ve Kuzey Asya dinlerinde güneş unsurları hakkında:

Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jura-Samoyeden*, Helsinki, 1927.

Gahs, A., "Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentier-volkern," *Festschrift W. Schmidt*,
Mödling, 1928, s. 231-68,

Munda kabileleri arasındaki güneş dinleri hakkında:

Dalton, E. T., *Descriptive Ethnology of Bengal*, Kalküta, 1872.

Frazer, Sör J., *Worship of Nature*, s. 614 vd.

Bodding, P. O., *Santali Folk Tales*, Oslo, 1925-7, c. I-II.

Rahmann, R., "Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien," *APS*, 1936, c.
XXXI, s. 37-96.

Koppers, W., "Bhagwan, The Supreme Deity of the Bhils," *APS*, 1940-1, c. XXXV-VI, s. 265-
325.

Okyanusya'daki güneş dinleri hakkında:

Rivers, W. H. R., "Sun-ult and Megaliths in Oceania," *AA*, 1915, yeni seri, XVII, s. 431 vd.

—, *The History of Melanesian Society*, c. I-II, Cambridge, 1914.

Frazer, Sör J., *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, c. I-II, Londra, 1913-24.

Williamson, R. W., *Religious and Cosmic Beliefs in Central Polynesia*, c. I-II, Cambridge, 1933.

"Güneşin çocukları" hakkında:

Perry, W. J., *The Children of the Sun*, 2. basım, Londra, 1927.

Hocart, A. M., *Kingship*, Londra, 1927.

Mısır'daki güneş dini hakkında:

Vandier, J., "La Religion égyptienne," MA, Paris, 1944, c. I, s. 36 vd.

Wainwright, G. A., *The Sky-Religion in Egypt*, Cambridge, 1928.

Junker, H., *Die Götterlehre von Memphis*, Berlin, 1940.

—, "Der sehende und blinde Gott," *Sitz. d. b. Akad. d. Wissensch.*, Münih, 1942.

Garnot, J. Sainte-Fare, *RHR*, Temmuz-Eylül 1944, c. CXXXVIII, s. 116-8.

—, *RHR*, Ocak-Haziran 1945, c. CXXIX, s. 128 vd.

Weill, R., *Le Champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, Paris, 1936; Ra ve Osiris arasındaki çatışma hakkındadır.

Hint-Aryanlardaki güneş-tanrı hakkında:

Von Schröder, L., *Arische Religion*, Leipzig, 1916, c. II, s. 3-461.

Cook, A. B., *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge, 1914, c. I, s. 197 vd.

Pestalozza, Uberto, *Pagine di religione mediterranea*, Milan-Messina, 1945, c. I, s. 9 vd.

Kerenyi, Karl, "Vater Helios," *EJ*, Zürich, 1943, c. X, 1944, s. 81-124.

Krappe, A. H., "Apollon," *SMSR*, 1943-6, c. XIX-XX, s. 115-32.

Widengren, G., *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938, s. 183 vd, İran'da güneşe tapınmanın izleri hakkındadır.

Koch, C., *Gestirnverehrung im alten Italien*, 1933, s. 50 vd İtalya'daki ilkel güneş dinleri hakkındadır.

Altheim, F., ve Trautmann, E., "Neue Felsbilder der Val Camonica. Die Sonne in Kult und Mythos," *WS*, 1938, c. XIX, s. 12-45.

Veda dönemi Hindistan'ındaki güneş tanrıları hakkında:

Bergaigne, A., *La Religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*, Paris, 1878-83, 3 cilt, c. II, s. 160 vd., 379 vd.; c. III, s. 38 vd., vb.

Budha efsanesindeki güneş unsurları hakkında:

Rowland, B., "Buddha and the Sun God," *CZ*, 1938, c. I, s. 69-84.

Coomaraswamy, A., "The darker Side of the Dawn," *Smithsonian Miscellaneous Collection*, Washington, 1935, c. CIV, sayı 1, güneş mitlerinin metafizik imaları hakkındadır.

—, "The Sun Kiss," *JAOS*, c. LX, s. 46-7, vb.

Roma İmparatorluğundaki güneş tapımı hakkında:

Schmidt, Paul, "Sol Invictus. Betrachtungen zu spätromischer Religion und Politik," *EJ*, Zürich, 1944, c. X, s. 169-252.

Keltlerde bir güneş simgesi olan çark hakkında:

Gaidoz, "Le Dieu gaulois du soleil," *RAR*, 1884-5.

Lambrechts, Pierre, *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, Bruges, 1942, s. 71 vd.

Tarihöncesi Kuzey Avrupa'da ve Avrupa folklorunda güneş tapımı ve simgeleri hakkında:

Almgren, O., *Nordische Felszeichnung als religiöse Urkunden*, Frankfurt a. M., 1934, birçok yerde, özellikle s. 343 vd.

Höfler, O., *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt a. M., 1934, s. 112 vd.

Forrer, R., "Les Chars culturels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques," *PHE*, 1932, c. I, s. 19-123.

Mannhardt, W., *Wald und Feld-Kulte*, 2. baskı, Berlin, 1904-5, c. I, s. 591 vd.

Frazer, J., *Baldur the Beautiful*, c. I, s. 106-327.

Dumezil, G., *Loki*, Paris, 1948, s. 225 vd.

Japonlarda yeryüzü ve güneş arasındaki bağlantı hakkında:

Slawik, A., "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen," *WBKL*, Salzburg-Leipzig, 1936, c. IV, s. 675-764.

Hıristiyan teolojisinde güneş simgeçiliğinin önemi hakkında:

Rahner, Hugo, "Das christliche Mysterium von Sonne und Mond," *EJ*, Zürich, 1944, c. X, s. 305-404.

Deonna, W., "Les Crucifix de l Vallée de Saas (Valais); Sol et Luna. Histoire d'un thème iconographique," *RHR*, 1946, c. CXXXII, s. 5-47; 1947-8, c. CXXXIII, s. 49-102.



IV. BÖLÜM

AY VE AYIN GİZEMİ



47. **Ay ve Zaman**— Güneş her zaman olduğu gibi aynı kalır ve asla bir “oluşum” içine girmez. Oysa ay, büyür, küçülür, kaybolur, tüm evrene hükmeden oluşum, doğum ve ölüm yasasına boyun eğer. İnsan gibi ayın da duygusal bir “tarihi” vardır; çünkü insan gibi ayın da ölümle noktalanmış çöküş dönemi vardır. Ay üç gece boyunca yıldızlı gökte görünmez. Ama bu “ölümün” ardından yeniden doğuş gelir: “yeni ay”. Ayın karanlıklara gömülmesi kesin bir son değildir. Sin için söylenen bir Babil ilahisinde ay “kendi kendine büyüyen bir meyve” olarak betimlenir.¹ Kaderi yüzünden kendi özünden yeniden doğar.

Sürekli olarak ilk biçime geri dönmek, bu sonsuz döngüsellik, ayın, yaşamın ritimlerini mükemmel bir biçimde temsil eden bir gök cismi olmasına neden olmuştur. Sürekli oluşum yasasıyla yönlendirilen tüm kozmik düzlemleri –sular, yağmur, bitkiler, bereket– denetlemesi şaşırtıcı değildir. Ayın evreleri, ancak çok sonra keşfedilecek astronomik zamandan ayrı bir zaman kavramının oluşmasına neden olur. Buzul çağından beri ayın evrelerinin büyüsel anlamı ve erdemleri bilinmektedir. Ritmik değişim ve bereket ölçüsü olarak ayın uyandırdığı sezgilerden türeyen spiral, yılan ve şimşek simgelerine Sibiryalı'nın buzul bölgesi kültürlerinde rastlıyoruz.² Zaman, her yerde ay evreleri aracılığıyla ölçülür. Günümüzde avcılık ve toplayıcılıkla geçinen bazı göçebe halklar hâlâ ay takvimini kullanmaktadırlar. Hint-Aryan dillerindeki gök cisimleriyle ilgili en eski sözcük, ay anlamına gelen sözcüktür.³ *me*; Sanskritçede, *māmi*, “ölçüyorum” eyleminin köküdür. Ay, evrensel ölçüm aracıdır. Hint-Avrupa dillerinde ayla ilgili her terim bu kökten türemiştir; *mās* (Sanskritçe), *mah* (Zend lehçesinde*), *mah* (eski Prusya), *menu* (Litvanya dili), *mena*

¹ Furlani, *La religione babilonese-assira*, Bologna, 1929, c. I, s. 155.

² Örneğin Irkutsk'ta; krş. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, s. 84 vd, şekil 59, 60.

³ Krş. O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, (Jena, 1883) 2. basım, s. 443 vd; W. Schultz, “Zeitrechnung und Weltordnung,” *MB*, Leipzig, 1924, sayı 35, s. 12 vd.

* Eski Farsçanın bir lehçesi –yn.

(Gotik), *mene* (Yunanca), *mensis* (Latince). Cermenler zamanı geceye göre ölçüyordu.⁴ Bu eski ölçümün Avrupa'daki halk inanışlarında izleri hâlâ sürmektedir; bazı bayramlar gece kutlanır; örneğin Noel gecesi, Paskalya, Pentekost,* Aziz Yuhanna Günü.⁵

Ayın evreleri aracılığıyla kontrol edilen ve ölçülen zaman “canlı” bir zamandır. Sürekli biyokozmik bir görüngüye –yağmur ya da bataklıklar, tohumlar ya da âdet dönemlerine– gönderme yapar. Çeşitli “kozmetik düzlemlerdeki” bir dizi görüngü ay ritminin etkisi altında ya da bu ritme göre birbiriyle iletişim içine girer. Ayın “erdemlerini” kabul eden “ilkel zihniyet” bu görüngüler arasında, belli bir yakınlık ilişkisi kurar ya da bunları birbirine eşdeğer kılar. Örneğin en eski zamanlardan, özellikle de neolitik çağdan beri, tarımın keşfiyle birlikte, ay, su, yağmur, kadınların ve hayvanların doğurganlığı, bitkiler, ölümden sonra insanın kaderi ve erginleme törenleri, aynı simgelerle birbirine bağlanırlar. Ayın ritimlerinin etkisiyle yapılan bazı sentezler, birbirinden farklı gerçeklikleri birbiriyle örtüştürür ve birleştirirler; “ilkel” insan, gök cisminin dönemsel değişim yasasını iç güdüselleştirilerek fark etmemiş olsaydı, bunların yapısal koşutlukları ya da işlevsel benzerlikleri keşfedilemezdi.

Ay ölçer ama aynı zamanda birleştirir. “Güçleri” ya da ritimleri, sonsuz çeşitlikteki görüngüyü ve simgeyi “ortak paydada” birleştirir. Tüm kozmos, saydamlaşır ve “kurallara” bağlanır. Dünya, farklı ve özerk varlıkların faaliyet gösterdiği sonsuz bir mekân olmaktan çıkar: bu mekânda, birbirinden farklı türler bir arada bulunurlar ya da birbiriyle eşdeğerdirler. Bu örtüşmeler ve denklikler, anlaşılacağı üzere gerçekliğin rasyonel bir incelemesi sonucunda değil bu bütünün giderek daha da fazla sezilmesiyle ortaya çıkar. Her ne kadar, ayın oldukça belirli, neredeyse özgün işlevinden ayrı yan mitler ya da ayınlar olsa da (örneğin efsanevi ay yaratıklarının tek bir eli ya da ayağı vardır ve büyüyle yağmur yağdırırlar vb) belirli bir dönemdeki ayla ilgili değerlerin hepsini bir araya toplamayan ay simgesi, ayını ya da miti yoktur. Parça ne olursa olsun bütünü temsil eder. Örneğin, buzul çağından beri ay simgesi olarak bilinen spiral, ayın evrelerini temsil eder ama aynı zamanda vulva ve deniz kabuğuna benzetilmesinden dolayı cinsellikle, suyla (ay=deniz kabu-

⁴ Tacitus, *Germania*, II.

* 1) Yahudilerde, Pesah'tan (Fışh) sonraki ellinci güne denk düşen Haftalar Bayramı (Şavuot). 2) Hıristiyanlıkta Paskalyadan elli gün sonra, Kutsal Ruh'un havarilere inişi anısına kutlanan bayram –yn.

⁵ Kuhn, Hentze'den alıntı, a.g.y., s. 248.

gu) ve üretkenlikle ilgili özellikler (boynuzlar, çift sarmal vb) gösterir. Muska olarak takılan bir inci, kadına suyla (deniz kabuğu), ayla (deniz kabuğu ay simgesidir; ay ışığında oluşur vb), cinsellikle, doğum ve embriyolojiyle ilgili güçler kazandırır. Şifalı bir bitkide ay, su ve bitki üçlüsünün iyileştirici etkileri bir arada bulunur; hatta bu bitkiyi kullanan, bu üçlüden yalnızca birinin etkilerini bilse bile bitkide etkili olan bu üçüdür. Bu erdemlerden ya da etkilerden her biri belirli bir “düzleme” yöneliktir. Örneğin bitkiler ölüm, yeniden doğum, ışık ve karanlık (kozmetik bölgeler olarak kabul edilirler), doğurganlık ve bolluk düşüncelerini çağrıştırır vb. Tek yönlü ya da soyutlanmış bir simge, amblem ya da etki yoktur. “Her şey birbirine bağlıdır,” her şey birbiriyle ilgilidir ve kozmik yapıya sahip bir bütünün parçasıdır.

48. Ay Epifanilerinin Birbiriyle Dayanışması— Bu tür bir bütün elbette, incelemeyle ilerlemeye alışmış bir zihniyetin kavrayabileceği bir olgu değildir. Modern insan sezgileriyle, herhangi kozmik bir *gerçekliğin* (yani kutsallığın) arkaik insanların zihniyetinde uyandırdığı zengin ayrıntıları ve armoniyi anlayamaz. Eski insanlar için, bir ay simgesi (muska, ikonografik bir işaret) tüm kozmik düzlemlerde etkili olan ay güçlerini tümüyle belirleyip bünyesinde toplamakla kalmaz aynı zamanda ayinin etkisiyle insanın yaşam gücünü çoğaltarak, onu daha gerçek kılarak ve ölümden sonra ona mutlu bir kader sağlayarak insanı bütün bu güçlerin bünyesinde yeniden oluşturur. Daha sonra inceleyeceğimiz ayın erdemlerini, işlevlerini ve niteliklerini *çözümlemeci* ve *bütüncül* bir biçimde kavrama riskini ortadan kaldırmak için her arkaik dinsel eylemin (yani anlamlı her eylemin) ortaya koyduğu *bütünleştirme* niteliği sürekli olarak vurgulamak durumundayız. Her zaman bir bütün olan ve bir bütün olarak kalan kümeyi parçalara zorlukla ayırmaktayız. Sezgisel olarak algılanan bir bütünü sözcüklerle açıklamak durumundayız. “Çünkü” ya da “bu nedenle” gibi ifadeler kullanacağız, ama arkaik insanlar için bu terimlerin karşılığı “aynı biçimde”dir (örneğin, “çünkü ay, etkisi altındaki suları ve bitkileri kontrol eder,” diyeceğiz ama aslında “bitkiler ve sular *aynı biçimde* ayın etkisi altındadır,” demek isteyeceğiz vb)

Ayın “erdemleri” bir dizi inceleme sonucunda değil sezgilerle kavranabilir; bu sezgi *kendini* giderek daha da fazla *ortaya koyar*. İlkel insanların zihniyetinde oluşan benzerlikler, simgeler aracılığıyla yönlendirilirler; örneğin, ay ortaya çıkar ve kaybolur; sümüklüböcek boynuzlarını gösterir ve kaybeder; ayı mevsimsel olarak görür ve kaybolur; Meksika'nın kadim dininde ay tanrısı Tecciztecatl'ın, bir sümükl-

lüböceğin kabuğunun içinde temsil edildiği gibi sümüklüböcek de, ay teofanisinin mekânı olur:⁶ Bir muska olur; ayı, insan soyunun atası olur çünkü ayla aşağı yukarı aynı hayatı yaşayan insan, ancak bu gök cisminin özünden ya da büyüsel gücünden yaratılabilir.

Ayın değer kazandırdığı simgeler aynı zamanda *aydırlar*. Spiral, hem aydınlık-karanlık döngüsünü ortaya koyan bir ay hiyerofanisi, hem de insanın ayın erdemlerini kazanmasını sağlayan bir işarettir. Şimşek, ayın kratofanisi; çünkü ışığı ayın ışığı gibidir ve ayın kontrolü altındaki yağmuru işaret eder. Tüm bu simgeler, hiyerofaniler, mitler, ayınlar, muskalar vb ayın alanına girer ve eski insanın zihniyetinde bir bütündür; birbirlerine eşleşmeler, benzerlikler, paylaşımlarla, kozmik bir “ağ” aracılığıyla, her şeyin birbirine eklendiği ve hiçbir şeyin açıkta kalmadığı bir dokuyla bağlıdır. Ay hiyerofanilerinin bu kadar çok olmasının nedenini birkaç kelimeyle özetlemek istersek, belirli aralıklarla yinelenen yaşamı temsil ettikleri söylenebilir. Ayın tüm kozmik, büyüsel ya da dinsel değerleri onun *varlık* kipiyle açıklanır, yani ay sürekli yenilediği için “canlıdır” ve tükenmez. Arkaik insanların, ayın kozmik kaderini keşfetmeleri, antropolojinin temelini oluşturur. İnsan ayın “yaşamını” keşfeder; çünkü onun da yaşamının tüm canlı organizmalar gibi bir sonu vardır; ama “yeni ay” aracılığıyla yenilenme arzusunun “yeniden doğuş” umutlarının gerçekleşebileceği inancını verir.

Bu noktada bizim açımızdan, ay inançlarında, bir gök cismi olarak aya mı yoksa ayda oturan bir tanrıya mı ya da efsanevi bir ay kişiliğine mi tapıldığını ortaya çıkarmak önemli değildir. Din tarihinde, kozmik ya da topraktan gelen bir nesneye olduğu gibi tapılması, daha önce rastlanılan bir olgu değildir. Kutsal bir nesne, biçimi ya da yapısı ne olursa olsun, mutlak *gerçekliğin* ortaya koyduğu ya da bu gerçekliğin bir parçası olduğu için kutsaldır. Her dinsel nesne her zaman bir şeyin, *kutsalın* “vücut bulmasıdır” (§ 3 vd). Bunu, var olma mekânlarıyla –örneğin gök, güneş, ay, toprak vb– ya da biçimiyle (yani simgesiyle, örneğin spiral-sümüklüböcek) ya da bir hiyerofaniyle (kutsallaşmış *bir yer, bir taş*; ayın aracılığıyla, başka bir nesneyle ya da “kutsal” bir kişiyle teması sonucunda “kutsanan,” “kutsallaşan” herhangi bir nesne) vücut bulur.

Doğal olarak ay da *ay olduğu* için bir tapıma sahip olmamıştır, kutsalı *ortaya koyduğu* için, yani ifade ettiği tükenmez yaşamla ve gerçeklikle, bünyesinde yoğun-

⁶ Krş. Wilke, “Die religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung,” MB, Leipzig, 1923, sayı 31, s. 149, şekil 163.

laşan güçle bir tapıma sahip olur. Aynın sahip olduğu kutsallık, ya doğrudan ay hiyerofanisi aracılığıyla ya bu hiyerofaninin yüzyıllar boyunca oluşturduğu “biçimler,” yani temsiller, kişilikler, mitler ya da simgeler aracılığıyla ortaya konulur. Bu “biçimler” arasındaki farklılıklar konumuzun dışındadır. Bizim buradaki öncelikli amacımız ay hiyerofanilerinin ve getirdiklerinin çözülmesidir. “Kutsal” belgeler, ay tanrıları, ayinleri ve mitleri üzerinde de durmaya niyetimiz yok. Eski insanlar için, anlamlı her şey mutlak *gerçeklikle* ilgilidir ve kutsal bir değeri vardır. Şimşek ya da inci simgeleri, ayın dinsel niteliğini herhangi bir ay tanrısının, örneğin Babil tanrısı Sin ya da Hekate'nin ortaya koyduğuna yakın bir kesinlikle ortaya koyar.

49. Ay ve Sular— Belirli ritimlerin etkisi altında kaldıkları (yağmur, gelgit), canlıların büyümesini sağladıkları için sular ayın etkisi altındadır. “Ay sulardadır”⁷ ve “yağmur aydan gelir”⁸ bunlar Hint inanışlarının belli başlı ana motiflerindedir. *Apām napāt* “suyun oğlu” adı, başlangıçta, bir bitki ruhunun adıydı, daha sonra ay ve ay suyu *soma* için de kullanılmıştır. İran su tanrıçası, Ardisura Anahita, aynı zamanda bir ay tanrıçasıdır. Babil ay tanrısı Sin, suları denetler. Bir ilahide onun zengin teofonisiyle ilgili mısralar vardır: “Sen kayık gibi sulara süzülürken... saf ırmak Fırat suyla dolar.”⁹ “Langdom Epic” adlı bir metinde “suların ayın deposundan, kaynağından aktığı” bir yerden söz edilir.¹⁰

Tüm ay tanrıları, az ya da çok suyla ilgili niteliklere ya da işlevlere sahiptir. Bazı Kızılderili kabilelerinde, ay ya da ay tanrısı, aynı zamanda su tanrısıdır. Örneğin Meksika'daki Irokualarda böyledir. Orta Brezilya'dan bir kabile, ay tanrısının kızına “Suların Anası” adını verir.¹¹ Ayla ilgili eski Meksika inançları konusunda, Hieronymo de Chaves (1576): “bu halklara göre, ay her şeyi büyütür ve çoğaltır...” ve “tüm sular ve nemli yüzeyler onun hükmü altındadır” demiştir.¹² Ay ve gelgitler arasındaki ilişki, Yunanlılar ve Keltler tarafından da gözlemlenmiştir ve Yeni Zelanda'daki Maoriler¹³ ve Eskimolar (Eskimo ay tanrıları gelgiti denetlerler)¹⁴ bu ilişki-

⁷ Rig Veda, I, 105, 1.

⁸ Aitareya Brāhmana, VIII, 28, 15.

⁹ *Cuneiform Texts*, 15-17; 16 vd.

¹⁰ Aktaran Albright, “Some Cruces of the Langdom Epic,” *JAOS*, 1919, c. XXXIX, s. 68.

¹¹ Briffault, *The Mothers*, Londra, 1927, c. II, s. 632 vd.

¹² Selzer, *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin, 1902, c. IV, s. 129.

¹³ Krappe, *La Genèse des Mythes*, Paris, 1938, s. 110.

den söz etmişlerdir.

En eski zamanlardan beri, ay değiştiğinde yağmur yağdığı gözlenmiştir. Boşiman, Meksika, Avustralya, Samoyed ve Çin kültürleri gibi çeşitli kültürlerden efsanevi kişilikler¹⁵ yağmur yağdırma güçleriyle ve tek kollu ya da tek elleri olmalarıyla betimlenirler. Hentze, onların ayla ilgili özelliklerini ortaya koymuştur. Ayrıca onların ikonografilerinde çok miktarda ay simgesi bulunmaktadır ve mitleri de ayinleri gibi ayla ilgili özellikler ortaya koyar. Her ne kadar sular ve yağmur, ayın denetimi altındaysa ve kurallara göre, yani ay ritimlerine uygun olarak dağıtılıyorlarsa da, suyla ilgili felaketleri, ayın başka bir yönünü, yıpranmış “biçimleri” düzenli olarak yıkan bir etken olma özelliğini, yani kozmik düzlemde tekrar yenilenme yönünü ortaya koyarlar.

Tufan, ayın öldüğü üç günlük karanlık “ölüm” dönemine denk gelir. Böylece felâket gerçekleşir, ama bu kesin bir felâket değildir; çünkü büyüme ve yenilenme işareti, yani ay ve su işareti altında gerçekleşmektedir. Tufan, yalnızca yıpranmış ve tükenmiş biçimleri yok eder, ama ardından her zaman yeni bir insan soyu ve yeni bir tarih doğar (§ 72). Tufanla ilgili mitlerin çoğu, tufanın sonucunda nasıl tek bir insanın sağ kaldığından ve ondan insan soyunun türediğinden söz eder. Kimi zaman, hayatta kalan –erkek ya da kadın– bir ay hayvanıyla evlenir, bu hayvan da kavmin efsane atası olur. Örneğin, bir Dayak efsanesinde, dev bir “ay hayvanının” boğa yılanını öldürülmesinden sonra kopan tufandan kurtulan bir kadının bir köpekle birleşerek (daha doğrusu bir köpeğin yanında bulunan ve ateş yakmak için kullanılan bir sopa aracılığıyla) yeni bir insan soyu yarattığı anlatılır.¹⁶

Tufanla ilgili pek çok mite örnek olarak Avustralya’da anlatılan (Kurnai kabilesi) tufan mitini alacağız. Bir gün tüm sular, canavar kurbağa Dak tarafından yutulur. Susuzluktan kırılan hayvanlar boşuna onu güldürmeye çalışırlar. Sonunda bir yılanbalığı (ya da yılan) yuvarlanarak kıvrılınca Dak gülmekten kırılır ve ağzındaki sular sel olup boşalır.¹⁷ Kurbağa bir ay hayvanıdır; çünkü pek çok efsanede ayda bulunan kurbağadan söz edilir¹⁸ ve pek çok yağmur ayininde kurbağa da yer alır.¹⁹ W. Schmidt, Avustralya mitini, yeni ayın suların akışını durdurduğu olgusuyla

¹⁴ W. Schmidt, *Ursprung*, c. III, s. 496.

¹⁵ Hentze, *Mythes et Symboles*, s. 152 vd.

¹⁶ Hentze, s. 24.

¹⁷ Van Gennep, *Mythes et légendes d’Australie*, Paris, 1906, s. 84-85.

¹⁸ Briffault, *The Mothers*, Londra, 1927, c. II, s. 634-635.

¹⁹ Briffault, a.g.y.; Krappe, *Genèse*, s. 321 not 2.

açıklar (Dak onları yutar).²⁰ Sonunda, Winthuis,²¹ W. Schmidt'in yorumuna karşı, kurbağa Dak'la ilgili bu mitte kösnül bir anlam olduğunu ileri sürer; ama bu anlam, onun ayla ilişkisini ya da tufanın sonucunda yeni bir insan soyunun ortaya çıkması olgusunu çürütmez (yeni, tekrar doğmuş bir insanlık "yaratılır").

Yine Avustralya'da, ayın neden olduğu başka bir su felaketine daha tanık oluyoruz. Bir gün ay, gece soğuk olduğunda örtünmek ve ısınmak için insandan oposum^φ derileri ister, ama insan bunu reddeder; ay da intikam almak için her yeri sel altında bırakan korkunç bir yağmur yağdırır.²² Meksikalılar, ayın genç ve güzel bir kadın kılığında felâkete neden olduğuna inanmaktadırlar.²³ Ama dikkat çekilmesi gereken bir nokta, ayın neden olduğu tüm bu felaketlerin (genelde ayın bir isteğinin reddedilmesi ya da ayinde yasak olan bir şeyin yapılması vb sonucunda, yani insanlığın anlayışının kılığını, kuralları yıkmasını, kozmik ritimlerin bozulmasını gösteren bir "günah" sonucunda gerçekleşirler) sonunda yenilenme, "yeni bir insan" soyunun ortaya çıkması mitine bağlanması olgusudur. Daha sonra da göreceğimiz gibi bu mit, ayın ve suların dünyanın sonuyla ilgili işlevlerinin oluşturduğu çerçeveye tamamen uymaktadır.

50. Ay ve Bitkiler— Ay, yağmur ve bitkiler arasındaki ilişkiler, tarımın keşfinden çok önce gözlemlenmiştir. Aynı evrensel bereket kaynağından, ayın ritimleriyle denetlenen aynı döngülerine boyun eğen bitkiler doğmuştur. Bir İran metninde ayın sıcaklığıyla bitkilerin büyüdüğünden söz edilmektedir.²⁴ Bazı Brezilyalı kavimler, aya "Otların Anası" adını verir²⁵ ve pek çok yerde (Polinezya, Molük Adaları, Melanezya, Çin, İsveç vb) otların ayda bittiğine inanılmaktadır.²⁶ Fransız köylüler, hâlâ yeni ay zamanında tohum ekmektedirler; ama buna karşın ay küçüldüğünde ağaçları budar, sebzeleri toplarlar;²⁷ kuşkusuz bunun nedeni, güçler çoğalmak üzereyken canlı bir organizmaya zarar vererek kozmik ritimde bir kopukluk meydana getir-

²⁰ *Ursprung*, c. II, s. 394-395.

²¹ *Das Zweigeschlechterwesen*, Leipzig, 1928, s. 179-181.

^φ Amerika keseli hayvanlarına verilen genel ad –yn.

²² Van Gennep, *ag.y.*, s. 46.

²³ Briffault, c. II, s. 573.

²⁴ *Yast*, VII, 4.

²⁵ Briffault, c. II, s. 629.

²⁶ *Ag.y.*, s. 628-630.

²⁷ *Krappe*, s. 100.

memektir.

Ay ile bitkiler arasındaki organik bağ, pek çok bereket tanrısının aynı zamanda ay tanrısı olmasına yol açacak kadar güçlü bir bağdır; örneğin Mısırlı Hathor, İhtar, İranlı Anaitis vb. Bütün bitki ve bereket tanrıları –tamamen özerk bir “biçime” sahip olduklarında bile– aydan gelen özelliklerini ve etkilerini korumaya devam ederler. Sin aynı zamanda otların yaratıcısıdır; Dionysos hem ay tanrısı hem de bitki tanrısıdır; Osiris ay, su, bitki ve tarım özelliklerini bünyesinde toplar. Hintlilerin *soma*’sı ya da İranlıların *haoma*’sı gibi tanrısal kökenli bazı kutsal içecekler bağlamında ay-su-bitki üçlemesini ayırt edebilmekteyiz; bu üçlü daha sonra, özerk tanrılar olarak kişileştirilmiştir; ama belli başlı Hint-İran tanrıları arasında yer almamışlardır. Bununla birlikte, içenlere ölümsüzlük veren tanrısal içecek ile ayın, suların ve bitkilerin kutsallığını özdeşleştirebiliriz. Bu içecek “tanrısal özdür,” çünkü “yaşamı” “mutlak gerçekliğe” dönüştürmektedir, yani “ölümsüz” kılmaktadır. *Amrita*’nın, *ambrosia*’nın, *soma*’nın, *haoma*’nın vb tanrıların ve kahramanların bir zamanlar içtiği bir ilkörneklere vardır; ama bunlar aynı zamanda dünya üzerinde de var olmuşlardır; Hintliler Veda dönemlerinde *soma* içmişler, Dionysosçu orjilerde şarap içilmiştir. Dünya üzerindeki bu içecekler, etkilerini bu ilkörneklere borçludurlar. Kutsal sarhoşluk, tam olarak olmasa da, yani belli belirsiz de olsa ilahi varlık kipine katılmayı sağlar; yani paradoksal olarak aynı anda hem varlığın tamlığına sahiptir, hem de oluşmaktadır, hem etkindir hem durağan. Ayın metafizik kadere, ölümsüz olduğu halde *hayatta* olmak, ölümü bir son olarak değil bir dinlenme bir tekrar yenilenme olarak yaşamaktır. İnsan da tüm ayınlar, simgeler ve mitler aracılığıyla işte bu kaderle bütünleşmek istemektedir. Ayınlar, simgelerde ve mitlerde, daha önce de gördüğümüz gibi, ayla, sularla ve bitkilerle ilgili hierofaniler bir arada bulunur; suların ve bitkilerin kutsallıklarını aydan almalarının ya da özerk hierofanilerden ibaret olmalarının burada bir önemi yoktur. Ne olursa olsun, tüm yaşam biçimlerinin doğrudan ya da kutsanma yoluyla ortaya çıktığı bir yaşam ve güç kaynağıyla, *nihai* bir *gerçeklikle* karşı karşıyayızdır.

Ayın ritimlerinin etkisinde kalan farklı kozmik düzlemler –yağmur, bitkisel yaşam, hayvan ve insanın doğurganlığı, ölümlerin ruhları– arasında kurulan eşleşmeler ve kişileştirmeler arkaik bir dinde Pigmelerin dininde de görülmektedirler. Yeni ay bayramı, Afrika Pigmelerinde, yağmur mevsiminden kısa bir süre önce kutlanır. Pe adını verdikleri ay, “üreme ilkesi ve bereket anası” olarak kabul edilmektedir.²⁸ Ye-

²⁸ Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1933, s. 112.

ni ay bayramı, tamamen kadınlara aittir, güneş bayramı da erkeklere aittir.²⁹ Ayın aynı zamanda “ruhların sığınağı ve annesi” olması nedeniyle kadınlar, ayı kutlamak için kendilerini kile ve bitki özularına bularlar, böylece ruhlar ve ay ışığı gibi bembeyaz olur. Ayinde, mayalı muz suyundan oluşan alkollü bir içki hazırlanır ve aya dualar okuyup danslar ederek yorulan kadınlar bu içecekten içerler. Erkekler ne dans ederler ne de tam-tamlarıyla ayine katılırlar. “Yaşayanların Annesi” aydan, ölülerin ruhlarını uzaklaştırması, bereket vermesi, kabileye yeni çocuklar, balık, av ve meyve getirmesi istenir.³⁰

51. Ay ve Bereket— Bitkiler gibi hayvanların da, bereketli olması için aya gereksinimleri vardır. Kimi zaman bereket ile ay arasındaki ilişki yeni “dinsel biçimlerin” –Yeryüzü Ana, toprak tanrıları vb gibi– ortaya çıkmasıyla daha karmaşık bir hal alır. Bununla birlikte, yeni “biçimlerin” oluşmasında etkili olan dinsel sentezlerin sayısı ne olursa olsun, ayın belli bir niteliği her zaman için çok açık olmuştur: ayın bereket getirme, döngüsel yaratılışı, tükenmez yaşamı temsil etme niteliği çok açıktır. Büyük bereket tanrılarını temsil eden öküz boynuzları, tanrısal Magna Mater’in ambleminin simgesidir. Neolitik çağda, ister ikonlarda ister öküz biçimli putlarda olsun, görüldükleri her yerde büyük bereket tanrıçasını işaret etmişlerdir.³¹ Oysa boynuz yeni ayın imgesinden başka bir şey değildir: “öküz boynuzlarının, hilale benzedikleri için ay simgesi olduğuna kuşku yoktur; bu nedenle iki boynuz, gök cisminin mükemmel evrimini temsil eden tam hilâli temsil ediyor olmalıdır.”³² Ayrıca, bereket simgelerinin ay simgeleriyle birlikte var olması, tarihöncesi Çin uygarlıklarından Kansu ve Yang-kaio ikonografisinde sık rastlanılan bir motiftir; buradaki stilize boynuzlar, “çakan şimşekler”le (dolunay) ve eşkenar dörtgenlerle (dişilik simgesi)³³ çerçevelenmiştir.

Bazı hayvanlar, ayın kaderini, biçimleriyle ya da varlıklarıyla çağrıştırdıkları için ay simgesi ya da “temsilcisi” olmuşlardır. Örneğin, kabuğunda bir gözüküp bir kaybolan sümüklüböcek; kışın ortadan yok olan ve baharda yeniden ortaya çıkan ayı; suyun yüzeyinde bir görünüp bir kaybolan kurbağa; ayda görünen ya da kavmin efsanevi atası olan köpek; bir görünen bir kaybolan ve ayın görüldüğü

²⁹ Ag.y., s. 113.

³⁰ Ag.y., s. 115 vd.

³¹ O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Viyana, 1931, s. 148, 448.

³² Hentze, *Mythes et symboles*, s. 96.

³³ Krş. Hentze, şekil 74-82.

günler kadar halkası olan (bu efsaneye Yunan geleneğinde de rastlarız)³⁴ ya da “tüm kadınların eşi” olan ya da kabuk değiştiren (yani dönem dönem kendini yenileyen, yani “ölümsüz” olan) yılan vb. Yılan simgelerinin, baş döndürücü bir çokyüzlülüğü vardır, ama tüm simgeleri aynı düşünce etrafında gelişir: ölümsüzdür çünkü yenilenir, yani ay “gücü”dür ve bereket, bilgi (kehanet) ve ölümsüzlük dağıtır. Pek çok mitte, yılanın tanrının insana verdiği ölümsüzlüğü elde etmesiyle ilgili hikâyeler anlatılır.³⁵ Ama bunlar, yılanın (ya da bir deniz canavarının) kutsal kaynağı, yani ölümsüzlük kaynağını beklediği eski bir mitin sonraki dönemlerde ortaya çıkan türevleridir (Hayat Ağacı, Gençlik Çeşmesi, Altın Elmalar).

Burada ancak yılanla ilgili birkaç mitem ve simgeden söz edebileceğiz, yalnızca bunun ay hayvanı olduğunu ortaya koyan mitlerle ve simgelerle ilgileneneceğiz. Öncelikle, bunun kadınlarla ve bereketle olan ilişkilerini ele alalım: ay tüm bereketin kaynağıdır ve âdet dönemlerini düzenler. Kişileştirildiğinde “kadınların efendisi” olur. Pek çok halk, ayın, bir erkek ya da bir yılan kılığına girip, kadınlarıyla birleştiğine inanmıştır, buna hâlâ inananlar vardır. Bu nedenle, örneğin Eskimolarda, genç kızlar gebe kalacakları korkusuyla aya bakmazlar.³⁶ Avustralyalılar ayın, Don Juan kılığında yere inerek, kadınları gebe bıraktıktan sonra terk ettiğine inanırlar.³⁷ Aynı mit, Hintliler arasında da çok yaygındır.³⁸

Yılan, bir ay epifanisi olarak, aynı işleve sahiptir. Abruzzilerde, yılanın tüm kadınları hamile bıraktığı bugün bile anlatılmaktadır.³⁹ Yunanlılar ve Rumenler de aynı inanca sahiptirler. Büyük Iskender’in annesi Olympia’nın, yılanlarla oynadığına inanılıyordu.⁴⁰ Ünlü Sicyon’lu Aratus’un, Asklepios’un oğlu olduğu söyleniyordu; çünkü Pausanias’ın anlattığına göre⁴¹ annesi ona yilandan gebe kalmıştı. Suetonius⁴² ve Dio Cassius⁴³ Augustus’un annesinin, Apollon tapınağında, bir yılanla nasıl sarmaş dolaş olduğunu anlatır. Buna benzer bir efsane, Yaşlı Scipio için de söz konusu edilir. Almanya’da, Fransa’da, Portekiz’de ve başka ülkelerde kadınlar, özellikle âdet

³⁴ Aristoteles, *Hist. Animal.*, II, 12; Pliny, *Hist. Nat.*, XI, 82.

³⁵ Frazer, *The Folklore in the Old Testament*, Londra, 1918, c. I, s. 66 vd.

³⁶ Briffault, c. II, s. 585.

³⁷ Van Gennep, *Mythes*, s. 101-102.

³⁸ Krappe, *Genèse*, s. 106.

³⁹ Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, Palermo, 1894, s. 237.

⁴⁰ Plutarch, *Vita Alex.*, II.

⁴¹ II, 10, 3.

⁴² *Divus Augustus*, 94.

⁴³ 55, 1.

dönemlerinde uydukları sırada ağızlarından bir yılanın girmesiyle gebe kalmaktan korkarlar.⁴⁴ Hindistan'da, çocuğu olmasını isteyen kadınlar kobraya taparlar. Doğuda, kadınların ilk cinsel ilişkilerine, erginlik ya da âdet dönemlerine yılanla girdiklerine inanılmaktadır.⁴⁵ Komati kabilesi (Hindistan'daki Mysore bölgesi) kadınların gebe kalıp kalmadıklarına taştan yılanlar aracılığıyla bakarlar.⁴⁶ Elien⁴⁷ İbranelerin, yılanların genç kızlarla yattıklarına inandıklarını anlatır; aynı inanca Japonya'da da rastlamaktayız.⁴⁸ Eski bir Pers inanisında, ilk kadının yılanın cazibesine kapıldığı anda âdet gördüğü anlatılır.⁴⁹ Yahudi Rabbinik çevrelerde, Havva'nın cennette yılanla görüşmesi sonucunda kadınların âdet gördüğü anlatılır.⁵⁰ Habeşistan'da genç bir kızın, evlenmeden önce yılanların cazibesine kapılma tehlikesi olduğuna inanılır. Cezayir'de anlatılan bir hikâyeye göre, kaçak bir yılan, evdeki tüm genç kızların kızlığını bozar. Benzer inanışlara Hotantolarda, Orta Afrikalı Mandilerde, Sierra Leone'de rastlamaktayız.⁵¹

Kuşkusuz kadınların âdet görmesi, ayın kadınların ilk eşi olduğu mitinin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Papualar, kadınların âdet görmesini, kadınların ve genç kızların ayla ilişkilerinin bir kanıtı olarak görürler ve ikonografilerinde (tahta heykeller) kadınların cinsel organlarından çıkan sürüngenleri betimlerler;⁵² bu inanış, ayla yılan arasındaki özdeşleşmenin kanıtıdır. Chiriguanolarda, ilk âdeti gördükten sonra gerçekleştirilen tütsü ve arınma ayininin ardından kadınlar, her yerde yılanları kovalarlar ve onları hastalıklarının nedeni olarak görürler.⁵³ Pek çok halk, yılanın kadınların âdet görmesine neden olduğuna inanmaktadır. Yılanın erkek cinsel organına benzerliği –Crawley⁵⁴ bunu ortaya koyan ilk etnografilerdendir– yılan-ay özdeşliğini çürütmek bir yana doğrudur. Asya'daki neolitik uygarlıklardan (örneğin Kansu'daki Panchan kültürünün putu⁵⁵ ya da Ngan-yang'ın altın heykeli⁵⁶),

⁴⁴ Briffault, c. II, s. 664.

⁴⁵ A.g.y., s. 665.

⁴⁶ Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, Londra, 1936, s. 81 vd.

⁴⁷ *Nat. Animal*, VI, 17.

⁴⁸ Briffault, c. II, s. 665.

⁴⁹ Dähnhardt, *Natursagen*, c. I, s. 211, 261.

⁵⁰ J. A. Eisenmenger, *Entdecktes Judentum*, c. I, s. 832 vd; Briffault, c. II, s. 666.

⁵¹ Briffault, a.g.y.

⁵² Ploss ve Bartels, *Woman*, Londra, 1935, I, şekil 263, 267.

⁵³ Briffault, c. II, s. 668.

⁵⁴ *The Mystic Rose*, ed. Besterman, Londra, 1927, c. I, s. 23, vd; c. II, s. 17, 133.

⁵⁵ Hentze, *Objets rituels croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Anvers, 1938,

Amerikan Kızılderili uygarlıklarına (örneğin Calchaqui'nin altın diskleri)⁵⁷ pek çok ikonografi belgesinde yılanın “eşkenar dörgenlerle” (vulvanın amblemi) süslü⁵⁸ ikili simgesi yer almaktadır. Bu simgelerin, kuşkusuz cinsel bir anlamı vardır; bununla birlikte, yılanın (fallus) eşkenar dörgenlerle birlikte betimlenmesi ikilik ve yeniden bütünleşme düşüncesini de biçimlendirmektedir; bu düşünce tamamen aya özgü bir düşüncedir, çünkü aynı motife “yağmur”la ve “karanlık ve aydınlık”la ilgili ay ikonlarında da rastlıyoruz.⁵⁹

52. Ay, Kadın ve Yılan— Ay, yılanla ilgili eril kişiliklere bürünebilir ama, bu kişilikleri (mitte ve efsanede özerk bir çizgi izlemek için ilk baştaki bütünden ayrılırlar) her durumda yaşayan gerçekliklerin kaynağı ve bereketin ve dönemsel yenilenmenin temeli ay kavramına dayanmaktadır. Yılanın çocuk getirdiğine inanılır; örneğin Guatemala'da,⁶⁰ Orta Avustralya'da Urabunna kavminde (ataları, dünyayı dolaşan iki yilandır; bunlar durdukları her yere *maiaurli*, yani “çocuk ruhları” bırakırlar); Afrika Togolarında⁶¹ bu inanca rastlanır (Klewe şehrinin yanındaki bir gölde yaşayan dev bir yılan Yüce Tanrı Namu'dan çocukları alır ve onları doğumlarından önce şehre taşır). Hindistan'da, yılanlar Budizm döneminden beri (krş. Jatakalar) evrende bereketin dağıtıcısı (sular, hazineler; krş. § 71) olarak görülürler. Nagpur resimlerinden bazıları⁶² kadınlarla kobraların çiftleşmesini resmeder. Modern Hindistan'da, pek çok inanış, yılanların bereket dağıtıcı ve üretken niteliklerini ortaya koyar: kadınların kısırlaşmasını engeller ve çok çocuk doğurmalarını sağlarlar.⁶³

Kadınla yılan arasındaki ilişki çok anlamlı ve çok çeşitlidir, ama hiçbir biçimde yalnızca basite indirgenmiş bir cinsellik simgecilikle açıklanamazlar. Yılanların temsil ettiği pek çok anlam vardır ve bu özelliklerinin en önemlileri arasında “yenilenme” özelliği kabul edilir. Yılan “dönüşen” bir hayvandır. Gressman⁶⁴ Havva'nın,

şekil 4-7.

⁵⁶ A.g.y., şekil 8, vb.

⁵⁷ Hentze, *Mythes*, şekil 136.

⁵⁸ Krş. Hentze, *Mythes*, s. 140 vd; *Objets rituels*, s. 27 vd.

⁵⁹ Hentze, *Objets*, s. 29 vd.

⁶⁰ Nathan Miller, *The Child in Primitive Society*, Londra, 1928, s. 16.

⁶¹ Ploss, I, 586.

⁶² J. H. Rivett-Carnac, *Rough Notes on the Snake-Symbol in India*, Kalküta, 1879.

⁶³ Abbé Dubois, *Hindu Manners*, Oxford, 1899, s. 648; W. Crooke, *Popular Religion and Folklore of Northern India*, Londra, 1894, c. II, s. 133; Vogel, *Indian Serpent-Lore*, Londra, 1926, s. 19.

⁶⁴ “Mystische Reste in der Paradieserzählung,” *AFRW*, X, s. 345-367.

Fenikelilerin eski yeraltı tanrıçası olduğunu ve yılanla kişileştirildiğini söyler.⁶⁵ Bazı Akdeniz tanrıalarının da ellerinde yılanlarla (Arkadyalı Artemis, Hekate, Persephone, vb) ya da yılanlardan oluşan saçlarla temsil edildiklerini görüyoruz (Gorgo'lar, Erinys'ler vb). Orta Avrupa'daki bazı batıl inanışlara göre, eğer ayın etkisinde kalmış (yani âdet döneminde) bir kadının saçlarını kazır ve bunları gömerseniz saçlar yılanla dönüşür.⁶⁶

Bir Breton efsanesine göre, büyücülerin saçları yılanla dönüşür.⁶⁷ Herhangi bir kadının, böyle bir gücü yoktur; ama ayın etkisi altındayken, "dönüşüm"ün büyüsel gücünü paylaşırken bu güce sahip olma şansı vardır. Büyücülüğün ayla ilişkisi (yılanlar aracılığıyla ya da doğrudan) pek çok etnoloji belgesiyle de doğrulanmıştır. Çinliler için yılan, tüm büyü güçlerinin kökeninde bulunmaktadır; büyü anlamına gelen Ibranice ve Arapça sözcükler, yılan anlamı taşıyan sözcüklerin kökünden türemişlerdir.⁶⁸ Yılan, aydan geldiği, yani "sonsuz" olduğu, yeraltında yaşadığı, ölülerin ruhlarını (başka şeylerin yanı sıra) canlandırdığı için tüm sırları bilir, bilgeliğin kaynağıdır ve geleceği görür.⁶⁹ Aynı biçimde, her kim yılan eti yerse, hayvanların dilini özellikle kuş dilini konuşabilir (bu simgenin metafizik bir anlamı da olabilir: aşkın gerçeklere ulaşmak gibi) ve bu inanç pek çok halkta yaygındır⁷⁰ ve ileri inanışlarda da varlığını sürdürmektedir.⁷¹

Ay tarafından ya da onunla özdeşleşmiş figürler (Magna Mater, Terra Mater) aracılığıyla elde edilen ve dağıtılan bereket ve yenilenme simgeleri, yılanın, ikonografideki ya da evrensel bereketin ulu tanrıçalarının ayınlarında neden bulunduğunu açıklamaktadır. Ulu Tanrıça'nın niteliklerinden biri olarak yılan ay doğasını korur (döngüsel yenilenme) ve onu yer doğasıyla birleştirir. Belli dönemlerde ay yerle özdeşleştirilmiştir; yer, yaşayan tüm canlıların rahmi olarak kabul edilmektedir (§

⁶⁵ Özellikle s. 359 vd.

⁶⁶ Ploss ve Bartels, I, § 103, vd.

⁶⁷ Briffault, c. II, s. 662.

⁶⁸ Nöldeke, "Die Schlange nach arabischen Volksglauben," ZVS, c. I, s. 413; Briffault, c. II, s. 663.

⁶⁹ Briffault, s. 663-664.

⁷⁰ Krş. Penzer, *Ocean of Story*, Londra, 1923, c. II, s. 108; Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, Londra, 1936, c. I, s. 146; Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Helsinki, 1934, c. I, s. 315.

⁷¹ Philostratos, *Vita Apol. Tyan.*, I, 20; krş. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, 1923, c. I, s. 261.

86). Bazı halklar, ayla yerin aynı özden yapıldıklarına inanmaktadırlar.⁷² Ulu tanrıçalar, ayla ve yerle ilgili pek çok özelliği bünyelerinde birleştirmişlerdir. Ayrıca, bu tanrıçaların aynı zamanda cenaze tanrıçaları olmaları nedeniyle (ölüler yenilenmek ve yeni bir biçime kavuşmak için ya yerin altına giderler ya da aya giderler); yılan bir cenaze hayvanı olmuş ve ölülerin, ataların ruhlarını canlandırmıştır vb. Yılanın erginleme törenlerindeki varlığı da yenilenme simgeleriyle açıklanmaktadır.

53. Ay Simgeleri— Yılanın bu çeşitli simgeciliklerinden çıkan sonuç onun ayla ilintili kaderidir, yani onun bereket, yenilenme ve başkalaşım ile ölümsüzlüğe kavuşma güçleridir. Anlaşılacağı gibi bu özelliklerden ya da bu işlevlerden birkaç tanesi üzerinde durduğumuzda bu eşleşmelerin ve değerlerin birbirinden türedikleri sonucuna varabiliriz. Morfolojik öğelere bölünmüş herhangi bir dinsel bütünü yöntem açısından incelediğinizde, onu darmadağın etme tehlikesine düşersiniz. Aslında tüm değerler, bunlardan bazıları görünüşte ötekilerden ayrı işlevlere sahip olsalar da, tek bir simgede bir arada bulunurlar. Dinsel deneyimler aracılığıyla kavranan dünya bize bir bütün olarak gözükür. Ayın, yaşam, enerji ve yenilenme kaynağı ve ritimlerin düzenleyicisi olarak kabul edilmesi, tüm kozmik düzlemlerde gerçek bir ağ yaratmış, sonsuz çeşitlilikte olaylar arasında koşutluklar, benzerlikler ve paylaşımlar kurmuştur. Bu tür bir “ağın” merkezini bulmak her zaman kolay değildir; çok önemli hatta belki de en eski başlangıç noktası gibi görünerek bazı ikincil merkezler bu ağın içinde göze çarparlar. Örneğin, yılanın kösnül simgeleri, kendi çapında onun ay değerlerini gölgede bırakan bazı eşdeğerlilikler ve eşleşmeler “oluşturmuştur.” Aslında, burada birbiriyle örtüşen, belli bir “merkezden” türeyen ve bu “merkeze” gönderme yapan, ama kimi durumlarda da birbirine teğet sistemler olarak hareket eden bir dizi eşleşme ve kesişim söz konusudur.

Yağmur-ay-bereket-kadın-yılan-ölüm-yenilenme bütünüyle karşılaştığımız gibi daha az parçalı başka bütünlere de karşılaşıyoruz, örneğin yılan-kadın-bereket ya da yılan-yağmur-bereket ya da kadın-yılan-büyü vb gibi. Mitolojiler, bu ikincil “merkezler” etrafında gelişirler; bunlar en küçük parçada bile kendini hissettiren ilk özgün bütünü gölgede bırakabilirler. Örneğin yılan-su (ya da yağmur) ikilisinde, her ikisinin de aya ait olmaları olgusu her zaman açık değildir. Sayısız efsane ve mit bize bulutları kontrol eden, göllerde oturan ve dünyayı suyla besleyen yılanlardan ya da ejderhalardan söz eder. Yılanlar ile su kaynakları ve akarsular arasındaki iliş-

⁷² Briffault, c. III, s. 60 vd; Krappe, *Genèse*, s. 101 vd.

ki Avrupa halk inanışlarında da varlığını sürdürmektedir.⁷³ Amerikalı yerlilerin kültürlerinde ikonografi sanatında, yılan-su ikiliği çok sık kullanılan bir motiftir; örneğin Meksika yağmur tanrısı Tlaloc'un ambleminde, tanrı, birbirine dolanmış iki yılan figürüyle temsil edilir;⁷⁴ yine *Codex Borgia*'da⁷⁵ bir okla yaralanmış yılan figürü yağmuru temsil etmektedir;⁷⁶ *Codex Dresden*, suyu "yılan biçimli" bir vazoda betimler;⁷⁷ *Codex Tro-Cortesianus*,⁷⁸ suyu yılan biçimli bir vazodan dökülürken betimler⁷⁹ vb.

Hentze'nin araştırmalarının bize gösterdiği bir olgu da bu simgelerin, ayın yağmur dağıtıcı işleviyle doğrulanmış olmasıdır.⁸⁰ Yılan-yağmur-ay bütünlüğüne kimi zaman ayinlerde de rastlarız: *Grihyasütra*'larda anlatıldığına göre Hindistan'da her yıl yapılan yılana tapınma ayini (*sarpabali*), dört ay sürmektedir; bu ayın, dolunay zamanında Śravana'da (yağmur mevsiminin ilk ayında) başlar ve Mârgaśirṣa'nın (kışın ilk ayı) son dolunay gecesine kadar sürer.⁸¹ *Sarpabali*'de başlangıçtaki üç öge bir arada bulunmaktadır. "Bir arada bulunma" deyimini elbette belli bir bakış açısını ortaya koymaktadır: Aslında burada *üçlü tekrarla*, ayın "yoğunlaşmasıyla" karşı karşıyayız; çünkü sular, yılanlar gibi, yalnızca ay ritimlerinden etkilenmekle kalmazlar, ayla aynı özü paylaşırlar. Her kutsal nesne ve her simge gibi, sular ve yılanlar hem kendisi hem de başka bir şey olma paradoksunu yaşarlar; bu durumda hem su ya da yılan, hem de aydırlar.

54. Ay ve Ölüm— E. Seler'in ay ilk ölüdür diye yazmasının üzerinden uzun zaman geçmiştir. Üç gece boyunca gece kapkaranlıktır; ama dördüncü gece yeniden doğan ay gibi, ölümler de yeni bir varlığa sahip olurlar. Ölüm, daha sonra da göreceğimiz gibi, bir son değil varlık düzleminin –genelde geçici olarak– değişimidir. Ölü, başka bir yaşam "biçimine" dahil olur. Bu nedenle, "ölümdeki yaşam" ayın "tarihiyle" değerlendirilir ve geçerli kılınır ve tarımın keşfiyle daha da ünlenen yer-ay eşleşmesiyle

⁷³ Krş. örneğin Sébillot, *Le Folklore de France*, Paris, 1905, c. II, s. 206, 339 vb.

⁷⁴ Seler, *Codex Borgia*, Berlin, 1904, c. I, s. 109; şekil 299.

⁷⁵ s. 9.

⁷⁶ L. Wiener, *Mayan and Mexican Origins*, Cambridge, 1926, bölüm XIV, şekil 35.

⁷⁷ Wiener, şekil 112c.

⁷⁸ A.g.y., s. 63.

⁷⁹ A.g.y., şekil 123.

⁸⁰ *Objets*, s. 32 vd.

⁸¹ Krş. Vogel, *Indian Serpent Lore*, s. 11.

ölüler aya giderler ya da yenilenmek ve yeni varlığına gerekli güçleri kazandırmak için yere geri dönerler. Bu nedenle pek çok ay tanrısı aynı zamanda yeraltı ve cenaze tanrısıdır (Min, Persephone ve bir ihtimal Hermes vb).⁸² Pek çok inanışta ay ölümler ülkesi olarak kabul edilir. Kimi zaman *ölümden sonra* ayda dinlenme hakkı yalnızca siyasal ya da dinsel önderlere verilir; örneğin Guaycurular, Tokelau'lu Polinezyalılar ve başkalarıyla bu inançları paylaşmaktadırlar.⁸³ Bu, yalnızca ayrıcalıklılara (hükümdarlar) ya da erginlenmişlere ("büyücüler") ölümsüzlük tanıyan bir aristokrasi ve kahramanlık kavramıdır ve bunu başka kültürel çevrelerde de bulmak mümkündür.

Ölümden sonra aya gitmek gelişmiş kültürlerde de karşımıza çıkan bir inançtır (Hindistan, Yunanistan, İran) ama bu kültürlerde yeni değerler kazanır. Hintliler için "*Mana*'lar yoludur" (*pitriyāna*^ψ) ve ruhlar, erginlenmişlerin gittiği güneş yolu ya da "tanrılar yolu"ndan (*devayāna*), yani cehalet yanılısımlarından kurtulanların gittiği yoldan farklı olarak yeniden bedenlenme beklentisiyle ayda dinlenirler.⁸⁴ İran geleneğinde, ölümlerin ruhları, Cinvat köprüsünden geçtikten sonra, yıldızlara gider ve eğer iyi ruhlarsa önce aya sonra güneşe ulaşırlar; buna karşın içlerinden en erdemli olanları Ahura Mazda'nın sonsuz ışığı *garotman*'a kadar gidebilir.⁸⁵ Aynı inanış, Manici öğretilerde de vardır⁸⁶ ve Doğuda da bilinir. Pythagorasçılık, gökyüzünü yeniden gündeme getirerek bu astral teolojiye yeni bir atılım kazandırır: kahramanların ve Sezarların dinlendiği Champs Elysées ayda bulunmaktadır.⁸⁷ "Kutlular Adası" ve tüm ölüm coğrafyası, gökle bağıntılıdır: ay, güneş, Samanyolu. Elbette, bu inançları yönlendiren, astronomiyle ilgili temelsiz söylentilerle ve eskatolojik düşüncelerle çevrili tapımlar ve fikirlerdir. Ama bunlardan daha geç dönemde ortaya çıkan fikirlerde geleneksel motiflere rastlamayı sürdürmekteyiz: ölümlerin gittiği ay ülkesi, ruhların toplanıp.yeniden canlandığı ay.

Ay, yükselme eyleminde (güneş, Samanyolu, "en dış felek" ile birlikte) bir aşamadır. Ruh ayda dinlenir, ama Upanişadlar'da olduğu gibi burada, yeniden canlan-

⁸² Krappe, *Genèse*, s. 116.

⁸³ Tylor, *Primitive Culture*, Londra, 1929, c. II, s. 70; Krappe, s. 117.

^ψ Pitaların, yani ataların gittiği yol –yn.

⁸⁴ Krş. Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, VI, 2, 16; Çāndogya Upaniṣad, V, 10, 1; vb.

⁸⁵ *Dadistan-i-Dinik*, 34; West, *Pahlavi Texts*, c. II, s. 76.

⁸⁶ Krş. F. Cumont'un metinlerine, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, s. 179, not 3.

⁸⁷ Cumont, s. 184, not 4.

mayı, biyokozmik döngüye yeniden katılmayı bekler. Bu nedenle, ay, organizmaların biçimlenmesinden ve biçimlerini kaybedişlerinden önceki aşamayı temsil eder: *omnia animantium corpora et concepta procreat et generata dissolvit*.⁸⁸ Onun kaderi, biçimleri “yutmak” ve yeniden yaratmaktır. O, oluşumu “aşan” ayın ötesinde bulunmaktadır: *supra lunam sunt aeterna omnia*.⁸⁹ Bu nedenle, Plutarkhos'a göre⁹⁰ insan üç öğeden oluşur, beden (*soma*), ruh (*psyche*) ve akıl (*nous*); iyilerin ruhları ayda arınırken, bedenleri yerde, akılları güneşte kalır.

Akıl-ruh ikiliği, *ölümden sonraki ay-güneş* ikiliğiyle örtüşür; bu da bize, Upanişadlar'ın “ruhlar yolu” ve “tanrılar yolu” inancını hatırlatır. *Pitriyāna*, aydır çünkü “ruh,” “akılla” aydınlanmamıştır, yani insan metafizik gerçekliği, yani Brahman'ı tanımamıştır. Plutarkhos'a göre, insan iki kere ölür: ilki Demeter'in ülkesi yeryüzünde, beden *psyché-nous* bütününden ayrılıp, toz olunca gerçekleşir (bu nedenle Atinalılar, ölümlere “*demetreioi*” derler); ikincisi *psyche*, *nous*'dan kopunca ve ay tözüyle karışınca Persephone'nin ülkesi olan ayda gerçekleşir. Ruh (*psyche*) ayda kalır, bir süre yaşamıyla ilgili rüyalar görür ve anıları hatırlar.⁹¹ İyiler beklemeden “tekrar emilirler”; hırslı olanların, intihar edenlerin ve bedenlerine düşkün olanların ruhları sürekli olarak yere çekilir ve onların özümsemesi uzun zaman alır. *Nous* güneşe çekilir ve akılla örtüşen töze karışır. Doğum süreci, bunun tersi biçimde gerçekleşir:⁹² ay güneşten *nous*'u alır ve *nous*, burada çimlenir ve yeni bir ruha can verir (*psyche*). Toprak bedeni yaratır. İnsanın ilk bütünlüşmesi olarak, *nous-psyche* çiftinin yenilenmesiyle ilişkisine ve ayın güneş tarafından döllenmesi simgeciliğine dikkat edin.

F. Cumont⁹³ *psyche-nous* çiftinin, Samilerde olduğu gibi Doğu inanışlarının kökeninde bulunduğunu ileri sürmüştür ve İbranilerin, bir süre yeryüzünde oturan “bitkisel ruh” (*nepheş*) ve ölümden sonra bedenden ayrılan “tinsel ruh” (*ruah*) inancına sahip olduklarını söyler. F. Cumont, bu özgün kökenin doğrulamasını, gökyüzünden yeryüzüne bir ruh üzerinde inen ay ve güneşten, gök düzlemlerinin yarattığı

⁸⁸ Firmicus Maternus, *De Errone*, IV; I, 1 [“Bütün canlıların bedenlerinin ve düşüncelerinin oluşumunu sağlar, döllerini serbest bırakır” –yn.].

⁸⁹ Cicero, *De Republ.*, VI, 17, 17 [“sonsuz olan her şey ayın ötesindedir” –yn.].

⁹⁰ *De Facie in Orbe Lunae*, s. 942 vd; P. Raingeard'ın basımını ve yorumunu izliyorum, Paris, 1935, s. 43 vd, 143 vd.

⁹¹ A.g.y., s. 944 vd.

⁹² A.g.y., s. 945, c, vd.

⁹³ *Le symbolisme funéraire*, s. 200 vd.

etkilerden söz eden Roma imparatorluğu döneminde yaygınlaşan Doğu teolojisinde bulunmuştur.⁹⁴ Ruhların ikiliği ve bunların ölümden sonraki çift kaderlerine ilişkin inancın tohumunun en eski Helen inanışlarında atıldığı varsayımına karşı çıkabiliriz. Platon, ruhun ikiliğini (*Phaedon*) ve sonra üçe ayrıldığını kabul etmiştir.⁹⁵ Ayla ilgili eskatolojik düşüncelere gelince, bu can verici bütünlüğün sürekli olarak aydan güneşe ve güneşten aya geçişi, *Timaeus*'da görülmemektedir ve büyük olasılıkla Sami etkisi söz konusudur.⁹⁶ Ama bizi ilgilendiren, ölümlerin ruhlarının ikametgâhı olarak ay kavramıdır ve bununla ilgili ikonlara Asur-Babil, Fenike, Hitit, Anadolu oyma sanatında rastlamaktayız ve bu kavramın, daha sonra tüm Roma İmparatorluğu'nda mezar anıtlarında yaygınlaştığını görmekteyiz.⁹⁷ (Yarım ay simgesi, cenazeye ilgili bir simge olarak tüm Avrupa'da yaygındır.⁹⁸ Ama bu, söz konusu simgenin, imparatorluktaki yaygın Roma ve Doğu dinleriyle aynı anda bu kültüre girdiği anlamına gelmemektedir; çünkü Galya'da⁹⁹ ay, Romalılardan çok önce de kullanılan yerel bir simgeydi. Belki de "moda," yalnızca eski kavramlara, tarihöncesi geleneği yeni sözcüklerle formüle ederek güncellik kazandırmada rol oynamıştır.

55. Ay ve Erginleme— Ölüm, kesin değildir; çünkü ay kesin ölümü tanımaz. Kaliforniya'daki San Juan Capistrano Kızılderilileri yeni ay törenleri sırasında "Aynın ölüp yeniden dirilmesi gibi biz de ölümden sonra yaşayacağız," demektedirler.¹⁰⁰ Pek çok mitte ayın insanlara bir hayvan (tavşan, köpek, timsah vb) aracılığıyla ulaştırdığı bir "mesaj"dan söz edilmektedir ve bu mesaja "öldüğüm ve yeniden dirildiğim gibi sen de ölecek ve yeniden yaşama döneceksin," denmektedir. Aptallığından ya da kötülüğünden dolayı haberci, bu mesajın tam tersini ulaştırır insanlara ve insana, aydan farklı olarak, bir kere öldükten sonra bir daha yaşamayacağını söyler. Bu mit, Afrika'da yaygındır¹⁰¹ ama aynı mite Fiji Adaları'nda, Avustralya'da, Aynularda vb rastlarız.¹⁰² Bu mit, erginleme törenlerinde olduğu gibi insanın ölümden

⁹⁴ "Oracles Chaldéens," a.g.y., s. 201.

⁹⁵ *Devlet*, IV, 434 e-441 c; X, 611 b-612 a; *Timaios*, 69 c-72 d.

⁹⁶ Ayrıca bkz. Guy Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, s. 185.

⁹⁷ Krş. Cumont, s. 203 vd.

⁹⁸ A.g.y., s. 213 vd.

⁹⁹ A.g.y., s. 217.

¹⁰⁰ Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, Londra, 1913, c. I, s. 69.

¹⁰¹ Krş. Frazer, *Belief*, c. I, s. 65, vd; *Folklore in the Old Testament*, Londra, 1918, c. I, s. 52-65; H. Abrahamsson, *The Origin of Death*, Uppsala, 1951.

¹⁰² Frazer, *Belief*, s. 66 vd.

sonraki durumunu, kanıtlamaktadır. Ayın evreleri, yeniden diriliş inancı için iyi örneklerdir; Hıristiyan inancında da bu böyledir. Aziz Augustinus, “*Luna per omnes menses nascitur, crescit, perficitur, minuitur, consumitur, innovatur,*”^a diye yazmıştır. “*Quod in luna per menses, hoc in resurrectione semel in toto tempore.*”¹⁰³ Bu açıdan bakıldığında ayın erginleme törenlerindeki rolünü anlamak kolaydır, bu törenlerde “yeniden doğuşun” ardından ayinsel ölüm gerçekleştirilir ve bu sayede ergin “yeni insan” kişiliğiyle bütünleşebilir.

Avustralya’daki erginleme törenlerinde, “ölü” (yani yeni ergin) ayın karanlıklardan çıkması gibi mezardan çıkar.¹⁰⁴ Sibirya’nın kuzeydoğusundaki Koryaklarda, Gilyaklarda, Tlingitlerde, Tongalarda, Haydalarda, ayı –“ay hayvanı”dır, çünkü görünür ve kaybolur– erginleme törenlerinde kullanılır; hatta taş devri törenlerinde baş roledir.¹⁰⁵ Öte yandan Kuzey Kaliforniya’daki Pomo yerlilerinde, adaylar, boz ayı tarafından erginlenir; ayı, onları “öldürür” ve sırtlarında tırnaklarıyla bir delik açar. Önce soyunan sonra yeni kostümler giyinen adaylar dört gün boyunca ormanda kalırlar ve onlara ayınle ilgili sırlar açıklanır.¹⁰⁶ Ayınlede “ay hayvanı” rol almadığında ve ayın kaybolması ve sonra yeniden ortaya çıkmasıyla ilgili doğrudan hiçbir gönderme bulunmadığımızda bile –A. Gahs’in henüz yayımlanmamış bir monografisinde gösterdiği gibi– tüm güney Asya ve Pasifik çevresindeki bölgelerde yapılan çeşitli erginleme törenlerini ay mitine bağlayabileceğimizi düşünüyoruz.¹⁰⁷

Bazı Şaman erginleme törenlerinde, aday ayın parçalara bölünmesi gibi “parçalara ayrılır”¹⁰⁸ (pek çok mitte, ayın tanrı, güneş vb tarafından parçalara ayrılması ya da toz duman edilmesi dramı anlatılır).¹⁰⁹ Aynı arketipe, Osiris erginlemelerinde de rastlamaktayız. Plutarkhos’un anlattığı inanişe göre¹¹⁰ Osiris, 28 yıl hüküm sürer, ama 17. yılda ayın son evresinde öldürülür. Isis’in Osiris’i koyup sakladığı tabut, dolunay zamanında avda olan Seth tarafından bulunur. Seth, Osiris’in gövdesini 14

^a Ay her ay doğar, büyür, tamamlanır, küçülür, tükenir ve yeniden doğar –yn.

¹⁰³ *Sermo CCCLXI, De Resurr.; P.L., XXXIX, sütun 1605; krş. Cumont, s. 211, not 6 [Her ay ayda olan, bütün bir zaman dilimi içinde yeniden doğuşta sadece bir kez olur –yn].*

¹⁰⁴ W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, c. III, s. 757 vd.

¹⁰⁵ Krş. Hentze’deki tartışmalara, *Mythes*, s. 16 vd.

¹⁰⁶ Schmidt, *Ursprung*, c. II, s. 235.

¹⁰⁷ Koppers’in *Pferdeopfer und Pferdekult*, “undakilerin kısaltılmış hali, s. 314-317.

¹⁰⁸ Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, Paris, 1951, s. 47 vd.

¹⁰⁹ Krş. Krappe, III vd.

¹¹⁰ *De Iside*.

parçaya ayırır ve bunları tüm Mısır'a dağıtır.¹¹¹ Ayinde, ölü tanrının amblemi, yeni ay biçimindedir. Ölüm ve erginlenme arasında açık bir benzerlik bulunmaktadır. Plutarkhos “bu nedenle ölmek ve erginlenmek anlamına gelen Yunanca terimler birbirine çok benzemektedir,” demiştir.¹¹² Mistik erginleme, ayinsel ölümlle kazanılıyorsa ölüm erginlemeyle özdeşleştirilebilir. Ayın üst kısımlarına ulaşan ruhlar, Plutarkhos'a göre “zafer kazanmışlardır” ve zafer kazananlar ve erginlenenler gibi başlarında bir taç bulunmaktadır.¹¹³

56. Ay “Oluşumunun” Simgeleri— “Oluşum” bir ay kuralıdır. Ayın dramatik anlarında gözlemlenmesi –doğması, dolunay haline gelmesi, kaybolması– ya da “bir bölünme,” “bir sıralama” olarak görülmesi ya da kader ağlarının örüldüğü “ip” olarak görülmesi tüm bunlar, halkların mitlerine ve kuramlaştırma güçlerine ve kültürel seviyelerine bağlıdır. Bu “oluşumu” belirten formüller yalnızca görünüşte farklıdır. Ay “bölünür,” “dokur,” “ölçer” ya da besler, üretir, kutsar; ya da ölümlerin ruhlarını karşılar, erginler ve arındırır; çünkü ay canlıdır, sonsuza kadar ritmik bir oluşum içindedir. Bu ritim, ay ayinlerinde her zaman var olmuştur. Kimi zaman Tantracılığın Hint ayinlerine soktuğu *pūjā* töreni gibi törenlerde ayın tüm evreleri temsil edilir. Bir Tantra metnine göre, Tanrıça *Tripurasundari*'nin,¹¹⁴ ayda oturduğu düşünülmektedir. Tantra yazarı, Bhaskara Rājā, tanrıçanın *pūjā*'sının yeni ayın ilk gününde başladığını ve ayın görüldüğü onbeş gün boyunca sürdüğünü yazmıştır; bunun için 16 Brahman gereklidir, bunlardan her biri, tanrının bir görünüşünü (yani ayın bir evresini, bir *tithi*'si) ortaya koymaktadır. Tucci¹¹⁵ bu törende Brahmanların bulunmasının bir yenilik olduğunu ve eski *pūjā*'da başka kişilerin ay tanrıçasının “oluşumunu” temsil ettiğini belirtmiştir. Aslında, doğruluğundan kuşku duymayacağımız bir inceleme olan *Rudrayamala*'da, geleneksel tören, *kumārī-pūjā*, yani “bakire kıza tapma” töreni anlatılır. Bu *pūjā* yeni ayla başlar ve 15 gece sürer. 16 Brahman yerine 16 *kumārī* vardır ve bunlar ayın 16 *tithi*'sini temsil ederler. Tapınma, *vrdhhibhedana*'da, yani ömrün altın çağında gerçekleştirilir ve 1 yaşından 16 yaşına kadar 16 genç kız gereklidir. Her gece, *pūjā*, o geceye denk gelen ay *tithi*'sini

¹¹¹ *De Iside*, 18.

¹¹² *De Facie*, s. 943 vd.

¹¹³ *De Facie*, 943 vd.

¹¹⁴ *Lalitasahasranāma*, 255. mısra.

¹¹⁵ “Tracce di culto lunare in India,” *RSO*, 1929-30, c. XII, s. 424.

temsil eder.¹¹⁶ Tantra töreni, kadına ve kadın tanrıçalara büyük önem vermektedir;¹¹⁷ söz konusu törenlerde, ayla kadın arasında tam bir eşleşme vardır.

Ayın yalnızca etimolojileri değil sınıflandırmaları da, “ölçmesi” ve “paylaştırması” da bunu kanıtlar. Yine Hindistan’da, Brhâdaranyaka Upanişad’da,¹¹⁸ “Prajâpati, bir yıldır. 16 bölümü vardır; 15 gece vardır ve 16’ncı sabittir. Yıl, gecelere göre uzar ya da kısılır,” diye yazmaktadır. Çandogya Upanişad’da,¹¹⁹ insanın 16 bölümden oluştuğu ve yiyeceklerle aynı anda büyüdüğü vb anlatılmaktadır. Sekizli sistemin türevleri, Hindistan’da sık sık karşımıza çıkmaktadır: 8 *mâtâ*, 8 *mûrti*, vb; 16 *kâla*, 16 *şakti*, 16 *mâtrikâ*, vb; 32 tür *dikşa*, vb; 64 *yoginî*, 64 *upacâra* vb. Dört sayısı Veda ve Brahman literatüründe önemli bir sayıdır. *Vâc*, (logos) dört bölümden oluşur;¹²⁰ *Puruşa* (“insan,” “insanoğlu”) vb aynı biçimde dörde ayrılır.

Ayın evreleri, daha sonraki dönemlerde çok daha karmaşık eşleşmeler kurulmasına neden olmuştur. Stuchen,¹²¹ Arapların kabul ettiği biçimiyle alfabenin harfleri ve ayın evreleri arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Hommel¹²² on ya da oniki İbranice harfin ayın evrelerini tanımlandığını göstermiştir (örneğin *alef* “boğa” anlamına gelmektedir ve yeni ayın simgesidir aynı zamanda ayın evrelerinin başladığı burç işaretini anlamına da gelmektedir vb). Babillilerde de grafik işaretlerle ayın evreleri arasında eşleşmeler kurulmuştur;¹²³ Yunanlılar,¹²⁴ İskandinavlılar (24 runik harf, üç çeşide ya da *aettir*’e ayrılır, her biri 8 runik harf içerir vb)¹²⁵ aynı eşleşmeyi kurarlar. Alfabenin harfleriyle ayın evreleri arasındaki en açık ve en eksiksiz özdeşleşme Trakyalı Denys’in incelemesinde yer almıştır;¹²⁶ burada sesli harfler dolunaya, yumuşak sessizler yarım aya (çeyreklerle) ve sert sessizler yeni aya karşılık gelir.¹²⁷

57. Kozmobiyojoloji ve Mistik Fizyoloji— Bu özdeşleşmeler yalnızca sınıflandırma

¹¹⁶ Tucci, s. 425.

¹¹⁷ Krş. Eliade, *Le Yoga: Immortalité et liberté*, Paris, 1957, s. 256 vd.

¹¹⁸ I, 5, 14.

¹¹⁹ VI, 7, 1, vd.

¹²⁰ Rig Veda, I, 164, 45.

¹²¹ *Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen*, Leipzig, 1913.

¹²² *Grundriss der Geographic und Geschichte des alten Orients*, Münih, 1904, c. I, s. 99 vd.

¹²³ H. Winkler, *Die Babylonische Geisteskultur*, 2. basım, 1919, s. 117.

¹²⁴ Wolfgang Schultz, “Zeitrechnung und Weltordnung,” *MB*, Leipzig, 1924, s. 89.

¹²⁵ Schultz, birçok yerde; krş. Helmut, Armtz, *Handbuch der Runenkunde*, Halle, 1935, s. 232 vb.

¹²⁶ A.g.y., s. 491, 20 vd.

¹²⁷ F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, 1925, s. 34.

amacıyla kullanılmazlar. İnsanın ve kozmosun aynı tanrısal ritim içinde bütünleşmesi girişiminin ürünüdürler. Bunların taşıdıkları anlam, öncelikle büyüsel ve soteriyolojiktir; insan, “harflerde” ve “seslerde” gizil olarak bulunan erdemleri özümseyerek bazı kozmik enerji merkezlerine dahil olur ve kendisiyle Bütünlük arasında mükemmel bir uyum gerçekleşir. “Harfler” ve “sesler” imge rolü görürler ve derin düşünce ya da büyüyle çeşitli kozmik düzlemlere geçişi olanaklı kılarlar. Bir örnek vermek gerekirse, Hint düşüncesinde tanrı imgesinin ikonografide yaratılmasından sonra ortaya çıkan derin düşünce alıştırmalarından biri de ayın, mistik fizyolojinin, grafik simgenin ve sesli değerin son derece ileri bir bütün oluşturmalarının sağlanmasıdır: “kalbinde, ilk sestem gelen haliyle ayı tasavvur ederken (*prathama-svara-parinatam*, yani “A harfinden başlayarak”) ayı (kalbinde) görselleştirmelidir, öyle ki ipliklerinin arasında tertemiz lekesiz bir ay diski bulunan çok güzel mavi bir lotus çiçeği ve onun ortasında sarı kök hece *Tam* olmalıdır....”¹²⁸

İnsanın kozmosla bütünleşmesi, ancak güneş ve ay ritimleriyle bütünleşerek, yani havadan ve gazdan oluşan bedeninde ayı ve güneşi “birleştirerek” gerçekleşir. İki kutsal kozmik enerji merkezinin –ayın ve güneşin– “birleşmesi”nin amacı –mistik fizyoloji tekniğinde– henüz kozmik yaradılışla parçalanmamış, ayrışmamış ilk Bütünlükle birleşmeyi sağlamaktır; bunun da anlamı kozmosun aşkınlığıdır. Bir Tantra metninde,¹²⁹ mistik fizyoloji deneyi sonucunda, “seslilerin ve sessizlerin bileziklere ve ay ve güneşin yüzüklere” dönüştüğü anlatılır.¹³⁰ Tantra ve Hatha yoga okulları, ay, güneş ve çeşitli merkezler ya da “mistik” arterler, kan ve *ersuyu* vb arasında kurulan bu karmaşık özleşmeleri çok ileriye götürmüşlerdir.¹³¹ Bu özdeşleştirmelerin anlamı, öncelikle insanın kozmik enerjiler ve ritimlerle dayanışmasını sonra da ritimlerin birleşmesini, merkezlerin kaynaşmasını sağlamak ve aşkın mekânda kurtuluşa ulaşmaktır, bu da ancak “biçimlerin” kayboluşu ve ilk birliğin kuruluşuyla gerçekleşir. Bu tür bir teknik, oldukça eskilere dayanan mistik bir geleneğin en ileri ürünüdür ama bu evrimin daha basit öncüllerine eski halklarda¹³² ve henüz bağdaştırma evresinde bulunan Akdeniz dinlerinde rastlayabiliriz (ay, sol gözü

¹²⁸ *Kimcit-Vistara-Tārā-sādhana, Sādhanamālā*, no. 98; bkz. Eliade, “Cosmical Homology and Yoga,” s. 199.

¹²⁹ Caryya 11, *Krişnapada*.

¹³⁰ Eliade, *a.g.y.*, s. 200.

¹³¹ Krş. *Le Yoga: Immortalité etliberté*, s. 254 vd; “Cosmical Homology,” s. 201.

¹³² Krş. “Cosmical Homology,” s. 194, not 2.

etkiler, güneş sağ gözü etkiler,¹³³ mezar anıtlarında ay ve güneş, sonsuzluk simgesidir).¹³⁴

Ay varoluşuyla pek çok gerçekliği ve kaderi “birleştirir.” Ay ritimlerinin etkisiyle karşılıklı ilişkiye giren uyumlar, koşutluklar, özdeşleşmeler, paylaşımlar vb sonsuz bir “doku,” ipliklerinin görünmez olduğu bir “ağ” oluşturur ve bunlar insanları, yağmurları, bitkileri, bereketi, sağlığı, hayvanları, ölüleri, yenilenmeyi, *post mortem** yaşamı birbirine “bağlar.” Bu nedenle, pek çok inanışta, bir tanrıyla ilişileştirilen ya da bir ay hayvanıyla temsil edilen ay, kozmik dokuyu ya da insanların kaderini “dokur.” Dokumacılık mesleğini icat eden (Mısır tanrısı Neith) ya da dokumacılık sanatını ünlendiren (Athena, onunla rekabet etmeye cüret eden Arakhne’yi cezalandırır ve onu bir örümceğe dönüştürür)¹³⁵ ya da kozmik boyutlarda bir giysi dokuyan vb ay tanrıçalarıdır (Proserpina ve Harmonia gibi).¹³⁶ Ortaçağ Avrupa inanışlarında Holda, dokumacıların hâmisidir ve bu figürün ardında bereket ve ölüm tanrılarının yeraltı ve aya ilişkin karakteri yatmaktadır.¹³⁷

Görüldüğü gibi bunlar, farklı dinsel bütünlere ait olan mitleri, törenleri ve simgeleri billurlaştıran karmaşık biçimlerdir ve her zaman doğrudan, kozmik ritimlerin kuralları ve yaşamın ve ölümün desteği olarak ay düşüncesinden kaynaklanmaz. Buna karşın, ay-toprak-ana sentezleri tüm çağrıştırdıkları anlamlarla karşımızdadırlar (iyi-kötü karşıtlığı; ölüm ve bereket; kader). Ama her kozmik “ağ” mitsel sezgisini aya indirgeyemeyiz. Hint inanışlarında, evren havayla “dokunmuştur”¹³⁸ insan yaşamının nefesle (*prāna*) “dokunmuş olması” gibi (“Ona nefesi kim dokudu?”¹³⁹). Kozmosu ayıran ama bir yandan da bütünlüğünü sağlayan beş rüzgâr, insan yaşamını bir bütün olarak “dokuyan” beş nefesle (*prāna*’lar) örtüşür (rüzgâr-nefes özdeşleşmesi Veda metinlerinde daha önce karşımıza çıkmıştır).¹⁴⁰ Bu inanışlarda karşımıza, eski bir kavram çıkmaktadır; buna göre, –kozmik ya da mikrokozmik– bir

¹³³ F. Cumont, *L’Égypte des astrologues*, Brüksel, 1937, s. 173.

¹³⁴ Cumont, *Le Symbolisme funéraire*, s. 94, 208 vb.

* *Post mortem*: Ayrıca –yn.

¹³⁵ Ovidius, *Metamorphoses*, VI, 1 vd.

¹³⁶ Krş. Nonnos, *Dyonysiaques*, XLI, 294 vd; Claudien, *De raptu Proserpinae*, I, 246 vd; A. H. Krappe, *Études de mythologie et de folklore germanique*, Paris, 1928, s. 74.

¹³⁷ Krş. Krappe, “La déesse Holda,” *Études*, s. 101 vd; Liungman, “Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein,” *FFC*, sayı 119, s. 656 vd.

¹³⁸ *Bṛhadāraṇyaka Uṇ*, III, 7, 2.

¹³⁹ Atharva Veda, X, 2, 13.

¹⁴⁰ Krş. Atharva Veda, XI, 4, 15.

canlı bütünü oluşturan farklı bölümler, bunları birbirine “bağlayan” havadan ve gazdan oluşan (rüzgâr, nefes) bir güç tarafından bütünlleştirilir.

58. **Ay ve Kader**— Ay, yaşayan her şeyin efendisi ve bazı ölümlerin rehberi olduğu için kaderi “örmüştür.” Bazı mitlerde ayın, büyük bir örümcek olarak betimlenmesi rastlantı değildir; pek çok halkta bu imgeye rastlarız;¹⁴¹ çünkü örme, yalnızca kaderi önceden belirlemek (antropolojik düzlemde) ve (kozmolojik düzlemde) farklı gerçeklikleri birleştirmek anlamına gelmemektedir. *Yaratmak* demektir; örümceğin ağını dokuduğu ipliği kendinden üretmesi gibi kendi özünden ortaya çıkarmaktır. Ay, yaşayan tüm biçimlerin tükenmez kaynağı değil midir? Ama “dokunmuş” olan her şey gibi, yaşamlar belli bir bütün üzerinde dokunurlar bu da kaderdir. Kaderi dokuyan Moira’lar, ay tanrılarıdır. Homeros¹⁴² onlara “ömür ipliğini eğirenler” adını verir ve bunlardan birisinin adı Klotho, yani “iplik eğiren”dir. Bunlar ilk başta doğum tanrıçalarıydılar, ama daha sonra kaderle kişileştirildiler. Bununla birlikte ayla ilgili yapılar hiçbir zaman kaybolmamıştır. Porphyrios Moira’ların ay güçlerine bağlı olduklarını söylemiştir ve bir Orpheuşçu metinde, bunlar ayın bir parçası (*ta mere*) olarak anlatılmıştır.¹⁴³ Eski Cermen dillerinde, “kaderi” tanımlayan terimlerden biri (eski yüksek Almancada *wurt*, eski Norveç dilinde *urdhr*, Anglo-Sakson dilinde *wyrd*) Hint-Avrupa kökenli bir eylemden, *uert*’den türemiştir: “döndürmek,” bu eylem kökünden eski yüksek Almanca terimler *wirt*, *wirtel* “iğ,” “öreke,” Felemenkçe *worwelen* “döndürmek” sözcükleri türemiştir.¹⁴⁴

Ulu tanrıçaların; ayın, toprağın ve bitkilerin erdemlerini bünyelerinde topladıkları kültürlerde, insanların kaderini dokudukları iğ ve öreke onları niteler olmuştur. Truva’da bulunan iğli tanrıça, MÖ 2000-1500 dönemine aittir.¹⁴⁵ Bu ikonografi motifi, Doğuda yaygındır; Hititlerin ulu tanrıçası İstar’ın, Suriyeli tanrıça *Atargatis*’in, Kıbrıs’ın ilk tanrısının, Efes tanrıçasının elinde bir iğ bulunmaktadır.¹⁴⁶ Hayat ipliği, kaderi, *zamanın* içinde uzun ya da kısa bir süreyi kapsar. Ulu Tanrıçalar daha sonra iradeleriyle oluşturdukları kaderlerin, zamanın efendilerine dönüşürler. Sanskritçe’de, zaman anlamına gelen *kāla* sözcüğü, ulu tanrıça *Kālī*’nin adına çok

¹⁴¹ Krş. Briffault, c. II, s. 624 vd.

¹⁴² *Odysseus*, VI, 197.

¹⁴³ Krappe, *Genèse*, s. 122.

¹⁴⁴ Krş. Krappe, *a.g.y.*, 103.

¹⁴⁵ Eliade, *Mitul reintegrării*, Bükreş, 1942, s. 33.

¹⁴⁶ Krş. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, s. 497.

benzemektedir (bu iki terim arasında ilişki olduğu düşünülmüştür).¹⁴⁷ *Kāla*, aynı zamanda “siyah,” “karanlık,” “lekelenmiş” anlamına gelmektedir. Zaman “kara”dır, çünkü usdışı, sert ve acımasızdır. Kim zamanın boyunduruğu altında yaşarsa her türden acı içinde yaşar ve kurtuluş, zamanın yok olması, evrensel değişimin dışına kaçıştır.¹⁴⁸ Hint inanışına göre, insanlık *Kāli-yuga*'da bulunmaktadır, yani “karanlık çağ”dadır; bu dönem, tüm karışıklıkların var olduğu, tinsel çöküşün yaşandığı, kapanmak üzere olan kozmik döngünün son aşamasının gerçekleştiği dönemdir.

59. Ayla İlgili Metafizikler— Tüm bu ay hierofanilerine toplu bir bakış açısı getirelim. Neyi ortaya koymuşlardır; hangi ölçüde tutarlı ve tamamlayıcıdır; hangi aşamada bir “kuram” oluştururlar, yani bir sistem oluşturulabilecek “gerçekler”den oluşurlar? Daha önce ortaya koyduğumuz ay hierofanileri şu temalarla sınıflandırılabilir: a) bereket (sular, bitkiler, kadın; mitsel “ata”); b) dönemsel yenilenme (tüm ay hayvanlarının ve yılanın simgesi; ayın neden olduğu bir su felaketinden sağ kalan “yeni insan”; erginleme ölümleri ve yeniden dirilişleri vb); c) “zaman” ve “kader” (ay “ölçer,” kaderi “dokur,” birbirinden ayrı kozmik düzlemleri ve ayrık gerçeklikleri “bağlar”); d) aydınlık-karanlık karşıtlığıyla (dolunay-yeniay; “üst dünya” ve “alt dünya”; “düşman kardeşler,” iyilik ve kötülük) ya da var olmak-yok olmak, gizil-görünür uç noktalarıyla (“gizil olanların “simgeleri; karanlık gece, karanlık, ölüm, tohum ve larva) ortaya konan değişim. Tüm bu temalarda ortak düşünce, karşıtlıkların, “oluşumların” art arda gelmesiyle, iki karşıt ucun koşullarının birbiri ardına gerçekleşmesiyle (varlık-yokluk; biçimler-gizil durumda olanlar; ölüm-yaşam vb) oluşan *ritimdir*. Oluşum, dram veya dokunaklılık olmadan meydana gelmez; ay altı dünya yalnızca değişimler dünyası değil acı ve “tarih” dünyasıdır. “Sonsuz” hiçbir şey, bu ay altı mekândan vazgeçemez; çünkü kural oluşumdur ve hiçbir değişiklik kesin değildir; her değişim yalnızca ölümün eşliğinden dönüşür.

Bütün ikilikler, ayın evrelerinde tarihsel kökenini olmasa bile mitsel ve simgesel örneğini bulur. “Yeraltı, karanlıklar dünyası, ölü, ay tarafından temsil edilir (boynuzlar=hilâl, ikili kıvrım işareti=birbirinin üzerinden geçerek karşıt yönlere uzanan iki hilâl=ay değişimi, kemikli ve beli bükülmüş yaşlı). Üst dünya, yaşam dünyası ve doğan ışık, boğazından insan türünü çıkaran bir kaplanla (karanlık ve

¹⁴⁷ Krş. J. Przymuski, “From the Great Goddess to Kāla,” *IHQ*, 1938, s. 67 vd.

¹⁴⁸ Krş. Eliade, “La Concezione della libertà nel pensiero indiano,” *ASA*, 1938, s. 345-354.

yeni ay canavarı) temsil edilir; insan, bir çocuk olarak temsil edilir (kavmin atası, yeni doğan ayla özdeşleştirilir=geri dönen Işık").¹⁴⁹ Ama eski Çin'in bu kültürel bağlamında, aydınlık-karanlık simgeleri birbirini tamamlayıcı simgelerdir; baykuş karanlığın simgesidir ve ışığın simgesi sülünün yanında yer alır.¹⁵⁰ Ağustosböceği de aynı anda hem karanlık şeytanyla hem de aydınlık şeytanyla ilişkilidir.¹⁵¹ Tüm kozmik düzlemlerde, "karanlık" bir dönemin ardından saf, yenilenmiş "aydınlık" bir dönem gelir. "Karanlık" simgeleri, ölüm ve bitki mitolojilerinde ("karanlıklara" gömülen tohumdan "yeni bir bitki" çıkacaktır, *yeni ergin*) ya da "tarihsel" döngü kavramlarında buldukları gibi erginleme ayinlerinde de bulunmaktadır. "Karanlık Çağ"ın, yani *Kāli-yuga*'nın ardından kozmik çözülme, bunun ardından da (*mahāpralaya*), yeni bir dönem, yenilenme dönemi gelmektedir. Aynı düşünceye, tüm tarihsel-kozmetik döngü inanışlarında rastlamaktayız; bu düşüncenin çıkış noktası ayın evreleri değilse bile bu düşünceyi geliştiren ay evrelerinin ritimleridir.

Karanlık dönemlerin, büyük çöküş ve çözülme dönemlerinin "değerlendirmesinden" ancak bu anlamda konuşabiliriz: her ne kadar "tarihin" tam olarak gerçekleştiği dönemlere denk gelseler de tarihüstü bir anlamları vardır; çünkü buradaki dengeler geçicidir. İnsanların yaşam koşullarının sonsuz çeşitliliği vardır; "özgürlükler," tüm "kuralların" alt üst oluşuyla, tüm eski yapıların yıkılışıyla teşvik edilir. Karanlık dönem, karanlıkla, kozmik geceyle özdeşleştirilir. Ölüm, bir "değeri" olduğu sürece değerlidir; yeni bir biçime hayat vermek için toprakta çözülen tohumlarla, karanlıklar içinde yatan larvalarla aynı simgeselliğe sahiptir.

Ayın insana, kendi kaderini açıkladığı söylenebilir: ayın yaşamında insan kendini "görür" ve kendisini bulur. Bu nedenle ay simgeleri ve mitolojisi duygusaldır; aynı zamanda teselli edicidir, çünkü ay hem ölüme ve berekete hem de drama ve erginlemeye hükmetmektedir. Ayın yaşamı değişim ve ritim yaşamıysa da devrevi dönüşümü de ifade eder; kader hem yaralayan hem de teselli edendir; çünkü yaşamın ifadeleri oldukça kırılmalı olsa da, hemen çözülseler de, ayın yönlendirdiği "sonsuz döngü"yle oluşturulurlar. Ay üstü evrenin kuralı budur. Ama sert, bir o kadar da teselli edici bu kural, yıkılabilir ve döngüsel oluşum bir ölçüde aşılabilir ve mutlak bir varoluş elde edilebilir. Bazı Tantra tekniklerinde (§ 57) ayın ve güneşin "birleşmesinden" söz edilir, yani iki kutupluluğun aşılması, ezeli Birlikle bütünleşme. Bu yeniden bütünleşme miti –özde, ikiliklerin, sonsuz döngünün, parçalı

¹⁴⁹ Hentze, *Objets rituels*, s. 55.

¹⁵⁰ Hentze, *Früchinesische Bronzen*, Anvers, 1938, s. 59.

¹⁵¹ A.g.y., s. 66-67.

varoluşların yok edilmesine duyulan özlemi temsil eder– çeşitli türevlerle, din tarihinin her döneminde ve her düzleminde bulunmaktadır. Buna en eski dönemlerde de rastlarız, bu da kozmostaki durumunun farkına varınca insanın, somut bir biçimde (dinle ve büyüyle) insanlığın kaderinden (ay kaderiyle çok açık bir biçimde “ortaya konulmuştur”) kurtulmayı istediğini, bunu arzuladığını ve buna çabaladığını ispatlamaktadır. Bu tür mitlerle daha sonra ilgileneceğiz, ama aynı zamanda bu bölümde de bu mitlerden söz etmek istedik; çünkü bu mitler insanın “ayınkine benzer kaderini” aşma girişiminin ilk aşamalarıdır.

KAYNAKÇA

Genel olarak ay tapınları ve mitleri:

Schmidt, W., *Semaine d'ethnologie religieuse*, 1914, c. II, s. 294 vd, 341 vd.

Krappe, A. H., *La Genèse des mythes*, Paris, 1938, s. 100 vd.

—, *Etudes de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, 1928, s. 74 vd.

Dähnhardt, O., *Natursagen*, Leipzig, 1907, c. I.

Preuss, K. T., "Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung," *AFRW*, 1925, c. XXIII, s. 1-14.

Roscher, W., *Über Selene und Verwandtes*, Leipzig, 1890.

Much, Rudolf, "Mondmythologie und Wissenschaft," *AFRW*, 1942, c. XXXVII, s. 231-61 (H. Lessmann, G. Hussing, ve W. Schultz'un kuramlarına karşıdır).

Tallquist, Knut, "Månen I myt och dikt, foktro oh Kult," *SO*, Helsinki, 1947, c. XII.

Nielsen, D., *Die altarabische Mondreligion*, 1904.

Dumezil, G., "Tityos," *RHR*, 1935, c. III, 66-89.

Jackson, J. W., "The Aztec Moon-Cult and its Relation to the Chank-Cult of India," *Manchester Memoirs*, Manchester, 1916, c. LX, sayı 5.

Hentze, C., *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932.

—, *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Anvers, 1936.

—, *Frühchinesische Bronzen*, Anvers, 1938.

Karlgren, B., "Legends and Cults in Ancient China," *BMAS*, Stockholm, 1946, sayı 18, s. 346 vd.

Ay, yılanlar, cinsellik, ölüm ve erginleme ilişkileri hakkında:

Briffault, R., *The Mothers*, Londra, 1927, c. I-III.

Frazer, Sör J., *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, Londra, 1913, c. I, s. 60 vd.

—, *Folklore in the Old Testament*, c. I, s. 52 vd.

Hentze, *Mythes et symboles*, birçok yerde.

Capelle, P., *De Luna, Stellis, Lacteo Orbe Animarum Sedibus*, Halle, 1917.

Cumont, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, s. 182 vd, ve birçok yerde.

Ay kökenli mitsel atalar hakkında:

Koppers, W., "Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker," *WBKL*, 1930, c. I, s. 359 vd.

Schebesta, P., *Les Pygmées*, s. 79.

Ay, sular ve bitkilerin ilişkisi hakkında:

Saintyves, P., *L'Astrologie populaire, étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la lune*, Paris, 1937, s. 230 vd, ve birçok yerde.

Eliade, M., "Notes sur le symbolisme aquatique," *CZ*, 1939, c. II, s. 139-52, *Images et symboles*

içinde tekrar basım, Paris, 1952, s. 164-98.

Bidez, J., ve Cumont, F., *Les Mages hellénisés*, Brüksel, 1938, c. II, s. 189, 227, 302 vd.

Liungman, W., *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, Helsinki, 1937-8, c. II, s. 656 vd.

Zamanın hesaplanmasında ayın hallerinin rolü hakkında:

Schultz, Wolfgang, "Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Kelttern, Germanen, Litauern, Slawen," *MB*, Leipzig, 1924, sayı 35, s. 12 vd ve birçok yerde (Much'ın "Mondmythologie"deki eleştirilerine bakınız).

Dornseiff, Franz, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 2. basım, Leipzig, 1925, s. 82 vd.

Hirschberg, Walter, "Der 'Mondkalender' in der Mutterrechtskultur," *APS*, 1931, c. XXVI, s. 461 vd.

Ras-Şamra'daki ay tapımının izleri hakkında:

Gaster, Theodor, "A Canaanite Ritual Drama," *JAOS*, c. LXVI, s. 49-76, özellikle s. 60.

Dhorme, E., *La Religion des Hébreux nomades*, 1937, s. 87 vd, Keldani ve Arami halkları arasında ay tapımı hakkında bilgiler içerir.

—, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, MA, 1945, c. II, s. 59 vd, 85 vd.

Erken Hint uygarlığında ay tapımının izleri hakkında:

Mackay, E. J. H., "Chanhu-Daro Excavations 1935-6," *APS*, 1943, c. XX, sayı 16.

Varuna'da ay unsurları hakkında:

Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, s. 178 vd.

Lommel, H., *Les Anciens Aryans*, s. 83 vd.

Walk, L., *APS*, 1933, s. 235.

Eliade, M., "Le 'Dieu Lieur' et le symbolisme des nœuds," *RHR*, 1948: *Images et symboles* içinde tekrar basım, s. 120-56.

Tantracılıkta ayla ilgili unsurlar hakkında:

Tucci, G., "Trace di culto lunare in India," *RSO*, 1929-30, c. XII, s. 419-27.

Eliade, M., "Cosmical Homology and Yoga," *JISOA*, Haziran-Eylül 1937, s. 199-203.

Dasgupta, S., *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*, Kalküta, 1946, s. 269.

Iran dinlerinde ayla ilgili unsurlar:

Widengren, G., *Hochgottglaube im Alten Iran*, Uppsala-Leipzig, 1938, s. 164 vd.

Kozmik ve tarihsel döngülerin ayla ilgili karakteri:

Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, Londra, 1955, s. 95 vd.

Hristiyan ikonografisinde ay simgeçiliği:

Rahner, Hugo, "Das christliche Mysterium von Sonne und Mond," *EJ*, Zürich, 1944, c. X, s. 305-404.

Deonna, W., "Les Crucifix de la vallée de Saas (Valais): Sol et luna," *RHR*, 1946, c. CXXXII, s. 5-37; 1947-8, c. CXXXIII, s. 49-102.

SULAR VE SU SİMGELERİ



60. **Sular ve Tohumlar**— Aslında su, bütün potansiyel ve üretken güçleri temsil eder; sular tüm varoluşun kaynağı, *fons ve origo*'dur. Hintçe bir metinde tüm Veda geleneğini özetleyen şu deyişe rastlamaktayız: “Su, sen her şeyin, tüm varoluşun kaynağısın.”¹ Su, dünyanın temelidir;² bitkilerin özüdür,³ ölümsüzlük iksiridir,⁴ *amrita*'dır;⁵ uzun ömür sağlar, yaratıcı güçtür ve her derde devadır.⁶ Veda rahibi “Su, bize hayır getirsin,” diye dua eder.⁷ “Gerçekten su, her derde devadır; insanlardan hastalıkları uzaklaştırır ve tüm hastaları iyileştirir.”⁸

Potansiyel gücün ve ayrışmamışlığın ilkesi, her tür kozmik tezahürün temeli, bütün tohumların taşıyıcısı olan su, bütün biçimlerin kaynaklandığı ve bir felaket ya da kendi gerilemeleri sonucunda dönecekleri ilk özü simgeler. Başlangıçta ve her tür tarihsel ya da kozmik döngünün sonunda su vardır ve her zaman var olacaktır. Ama hiçbir zaman tek başına var olamaz; çünkü parçalanmaz bütünlüğünde tüm biçimleri potansiyel olarak barındıran bir hayat kaynağıdır. Ne tür bir kültürel örneği söz konusu olursa olsun su, kozmogonide, mitlerde, ritüellerde, ikonografide her zaman aynı işlevi görür; her biçimin *öncülü*, her yaratının *desteğidir*. Suya batma, ilk biçime geri dönüşü, yeniden yaradılışı, doğumu simgeler; çünkü suya batma, biçimlerin biçimlerini kaybedişidir ve varoluş öncesindeki ayrışmamış olanla yeniden bütünleşmektir; sudan çıkış, biçimin ilk kez dışavurulduğu yaradılış eyleminin tekrarıdır. Suyla temas etmek her zaman yenilenmeyi temsil eder; çünkü eriyip giden daha sonra “yeniden doğacaktır”; çünkü suya batış, yaşamın ve yaratıcılığın potansiyelini çoğaltır ve geliştirir. Erginleme ritüellerinde su, bir “yeniden do-

¹ *Bhavişyottarapurāna*, 31, 14.

² *Satapatha-Brāhmana*, VI, 8, 2, 2; XII, 5, 2, 14.

³ *Ag.y.*, III, 6, 1, 7.

⁴ *Ag.y.*, IV, 4, 3, 15 vb.


⁵ *Ag.y.*, I, 9, 3, 7; XI, 5, 4, 5.

⁶ *Rig Veda*, I, 23, 19 vd; X, 19, 1 vd; vb.

⁷ *Atharva Veda*, II, 3, 6.

⁸ *Ag.y.*, VI, 91, 3.

ğum” bahşeder; büyüsel ritüellerde iyileştirir, cenaze törenlerinde ölümden sonra doğumu garantiler. Bütün potansiyel güçleri kendinde toplayan su (“hayat suyu”) yaşamın simgesidir. Tohumlar açısından zengin olan su, toprağı, hayvanları ve kadınları döller. Tüm imkânları kendi bünyesinde barındırır, mükemmel bir akıcılığa sahiptir, her şeyin gelişimini sağlar ve aya benzetilir veya doğrudan ayla özdeşleştirilir. Ayın ve suyun ritimleri aynı kaderi paylaşır, tüm biçimlerin düzenli aralıklarla görünüp kaybolmasını yönetir, evrene döngüsel yapısını kazandırır.

Bu nedenle tarihöncesi çağlardan beri, su-ay-kadın üçlüsü, hem evrenin hem de insan üretkenliğinin yörüngesini biçimlendirir gibi görünmektedir. Su, neolitik (Walterniemburg-Bernburg denilen kültüre ait) vazoların üstünde  işaretiyle betimlenirdi; aslında bu işaret akarsu karşılığı olarak da kullanılan en eski Mısır hiyerogliflerindendir.⁹ Hatta paleolitik çağda, spiral şekli, suyun ve ayın doğurganlığını simgeler; dişi putların üstüne işlenen bu işaret tüm yaşam ve doğurganlık merkezlerini birleştirir.¹⁰ Amerikan Kızılderililerinin mitolojilerinde, gökyüzündeki bir buluttan bir damlanın su dolu vazoya damlamasını betimleyen su hiyeroglifi, genelde ay simgeleriyle bağlantılı olarak değerlendirilir.¹¹ Spiral, sümüklüböcek (ay amblemi), kadın, su, balık, yapısal olarak tüm kozmik düzlemlerde aynı doğurganlık simgelerini paylaşırlar.

Aslında bir incelemede düşülecek hatalardan biri de, onu üreten zihinlerde tek bir bütünü, bir evreni ögelere ayırmak ve parçalamaktır. Aynı simge, yalnızca kutsal olmayan bir bağlamda ayrı ve özerk kabul edilebilecek bir dizi gerçekliği belirler ya da çağrıştırmalıdır. Eski dillere ait bir sözcüğün ya da bir amblemin pek çok simgeyi bünyesinde taşıması, bu amblemi yaratanlar için, evrenin organik bir bütün olduğu gerçeğini ortaya koyar. Sümer dilinde *a*, su anlamına gelmektedir; ama “ersuyu, gebe kalma, kuşak” anlamları da vardır. Mezopotamya’nın taş oymalarında su ve balık, doğurganlık simgeleridir. Günümüzde, ilkel kabilelerde su –günlük yaşamda olmasa da mitlerde– ersuyuyla özdeşleştirilir. Wakuta Adası’nda anlatılan bir mitte genç bir kızın, yağmurun bedenine değmesine izin vererek nasıl bekaretini kaybettiği anlatılır; Trobriand Adaları’nın en ünlü mitinde kahraman Tudava’nın anesi Bolutukwa’nın, bir sarkıttan düşen birkaç damla suyla bekaretini kaybettiği an-

⁹ Kuhn, Hentze’ye sonsöz, *Mythes et symboles lunaires*, s. 244.

¹⁰ Kuhn, a.g.y., s. 248.

¹¹ Krş. Sahagun’un reproduksiyonları ve Codex Nuttal, vb, Leo Wiener, *Mayan and Mexican Origins*, Cambridge, 1920, s. 49 vd, 84 vd.

latılır.¹² New Mexico'nun Pima Kızılderililerinin benzer bir miti vardır; çok güzel bir kadın (yani Yeryüzü Ana) buluttan düşen bir damlayla hamile kalır.¹³

61. Suyla İlgili Kozmogoniler— Her ne kadar mekân ve zaman açısından farklı olsalar da bu olgular kozmolojik bir yapı oluşturur. Su, tüm yaşam düzlemlerinde hayatın ve büyümenin kaynağıdır. Hint mitolojisinde, Nārāyana'nın, göbeğinden çıkan kozmik ağaca tutunarak yüzdüğü ilk su temasının pek çok versiyonu vardır. Purana geleneğinde, ağacın yerini lotus çiçeği almıştır ve bu çiçeğin ortasından Brahma (*abjaja*, "lotustan doğan") doğmuştur.¹⁴ Kimi zaman kozmogoni mitiyle ilgili başka formüller, başka tanrılar –Varuna, Prajāpati, Puruṣa ya da Brahman (Svayambhū), Nārāyana ya da Viṣṇu gibi– ortaya çıkmıştır ama su her zaman varlığını sürdürmüştür. Daha sonra, suyla ilgili kozmogoni teması, ikonografide ve dekoratif sanatta sık sık kullanılan bir motif olmuştur: Yaksa'nın (verimli yaşamın kişileştirilmesi) ağzından ya da göbeğinden, bir deniz canavarının (*makara*) boğazından, bir sümüklüböcekten ya da "dolmuş vazo"dan bir bitki ya da bir ağaç filizlenmektedir, ama hiçbir zaman doğrudan topraktan meydana gelen doğum motifi kullanılmamıştır.¹⁵ Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi, su, tüm yaradılışın, tüm "yapının," her evren ifadesinin öncülü ve desteğidir.

Nārāyana'nın kaygısız tasasız tam bir mutluluk ve esriklik içinde yüzdüğü sular, durağanlık ve ayırmamışlık halini, yani kozmik geceyi simgelemektedir. Hatta Nārāyana'nın uyuduğu bile söylenebilir. Ve göbeğinden, yani "merkezden" (krş. § 145) ilk kozmik biçim hayat bulur: Lotus ve ağaç, hayat veren ancak uyanmamış öz suyunun henüz bilincin tam olarak açılmadığı yaşamın simgeleridir. Tüm yaradılış tek bir kaynaktan doğar ve ondan destek alır. Başka bir versiyonda Viṣṇu, (dev bir yabandomuzu olarak) üçüncü reenkarnasyonunda ilksel suların derinliklerine iner ve yeri uçurumdan çekip çıkarır.¹⁶ Okyanus çağrışımlı bu köken miti Avrupa halk öykülerinde de karşımıza çıkar (krş. Kaynakça).

¹² B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Londra, 1935, s. 155.

¹³ Russell, "The Pima Indians," *Annual Report of the Bureau of Ethnology*, XXVI, 1903-4 (Washington, 1908), s. 239 vd.

¹⁴ Krş. Coomaraswamy'deki göndermeler, *Yakşas*, Washington, 1928, c. II, s. 24.

¹⁵ Coomaraswamy, s. 13.

¹⁶ *Taittiriya Brāhmana*, I, 1, 3, 5; *Śatapatha-Brāhmana*, XIV, I, 2, 11; krş. *Rāmāyana*, Ayodhya-Khanda, CX, 4; *Mahābhārata*, Vāna-Prāna, CXLII, 28-62, CCLXXII, 49-55; *Bhāgavata Purāna*, III, 13; vb.

Babil kozmogonisinde de, su kaosu, ezeli okyanus, *apsu* ve *tiamat* temaları vardır; *apsu* daha sonra üzerinde yeryüzünün yüzeceği tatlı su okyanusunun kişileştirilmiş halidir; *tiamat*, canavarların bulunduğu tuzlu ve acı su denizidir. Yaradılış şiri, *Enuma Eliş* şöyle başlamaktadır:

yukarıda henüz gökler adlandırılmamışken,
aşağıda henüz yerin bir adı yokken,
onların ezeli yaşam kaynağı Apsu,
Mummu ve herkesin annesi Tiamat,
Henüz sularını tek bir kaynaktan toplarken....¹⁷

Dünyaların doğduğu ilksel sularla ilgili geleneğin, eski ve “ilkel” kozmogoni mitlerinde pek çok farklı versiyonu bulunabilir. Bu konuda Dähnhardt’ın *Natursagen*’ine¹⁸ başvurulabilir ve ek kaynakça bilgilerine, Stith Thompson’ın *Motif-Index of Folk-Literature*’ına¹⁹ başvurulabilir.

62. Hylogenie’ler^φ— Su, evrenin tüm potansiyelini ve tüm tohumlarını içinde barındığı rahim olduğu için, insan türünün ya da özel bir ırkın sudan çıktığını anlatan mitleri ve efsaneleri rahatlıkla açıklayabiliyoruz. Cava’nın güneyinde, bir *segara anakkan* “Çocuklar Denizi” bulunmaktadır. Brezilya’nın Karaja Kızılderilileri, mitolojik zamanlarda “hareketsiz bir şekilde suda bulduklarını” anlatırlar. Juan de Toquemada, Meksika’daki yeni doğmuş bebeklerin vaftiz törenlerini anlatırken küçük çocuk, gerçek annesi kabul edilen su tanrıçası Çalçihuitlycue Çalçihuitlatonac’a adanırken edilen birkaç duayı aktarır.

Bebegi suya batırmadan önce: “Bu suyu al, çünkü tanrıça Çalçihuitlycue Çalçihuitlatonac senin annendir. Bu su seni, anne ve babanın günahlarından kurtarsın...” denir. Daha sonra bebeğin ağzına, göğsüne ve kafasına su serpererek “Çocuk, annen su tanrıçası Çalçihuitlycue’yi kabul et,” denir.²⁰ Kadim Kareyalılar, Mordovlar, Estonyalılar, Çeremisler ve başka Fin-Ugur halklarında, kadınların çocuk doğurmak için dua ettikleri bir “Su Ana” vardır.²¹ Kısır Tatar kadınları bir gölün kenarına diz

¹⁷ *Enuma Eliş*, 1, 1-5, Labat’ın çevirisi, *Le poème babylonien de la création*, Paris, 1935, s. 77.

¹⁸ I, 1-89.

¹⁹ C. I, s. 121 vd.

^φ Hylogenie: *hylo* (madde, evrendeki her şeyi oluşturan ilk madde, heyûlâ) + *genie* (cin) –yn.

²⁰ Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, s. 113 vd.

²¹ Holmberg-Harva, *Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker*, s. 120, 126, 138 vb.

çöküp dua ederlerdi.²² Suların dibinde bulunan *limus*, çamur, *hylogenie*'lerin toplandığı yerdir. Annesi babası belli olmayan çocuklar hayatın tükenmez kaynağı göllerde yetişen bitkilere benzetilir ve kıyıdağı çamura sokulurlar; bu törenin amacı, çocukları, tıpkı bataklıktağı su kamışları, otlar gibi geldikleri temiz olmayan yaşamla bütünleştirmektir. Tacitus Cermenlerin: “*ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt*” olduklarını söyler.²³ Su tohumdur, yağmur ersuyu. Cinsellikle ilgili kozmogoni simgelerinde; gök, yeri yağmur aracılığıyla kucaklar ve döller. Aynı simgelere tüm *hylogenie*'lerde de rastlıyoruz. Almanya'da pek çok *Kinderbrunnen*, *Kinderteichen*, *Bubenquellen*^ψ vardır.²⁴ Oxford'da Child's Well^α adlı kısır kadınları iyileştirmesiyle ünlü bir çeşme vardır.²⁵ Bu türden pek çok inanış, “Yeryüzü Ana” kavramıyla ve çeşmenin cinsel simgeselliğiyle karışmıştır. Ama topraktan, bitkilerden ve taştan doğum mitleri gibi mitlerin ve inanışların ardında aynı temel düşünce yatmaktadır: Yaşam, yani *gerçeklik*, kozmik bir özde bulunmaktadır ve bu özden doğrudan ya da simgesel araçlarla tüm canlılar türemiştir. Deniz hayvanları özellikle balıklar (ki bunlar aynı zamanda cinsel simgelerdir) ve deniz canavarları, kutsallık amblemleridirler; çünkü suda yoğunlaşmış *mutlak gerçekliği* temsil ederler.

63. “Hayat Suyu”—Kozmogoni simgesi ve tüm tohumların taşıyıcısı olan su, büyüsel bir maddedir ve her derde devadır; iyileştirir, gençleştirir ve yaşamı sonsuz kılar. Suyun ilk örneği “hayat suyu”dur. Daha sonraki dönemlerde hayat suyu, göğün katlarıyla birlikte anılır; böylece gökte bulunan beyaz *haoma*, göksel *soma* vb temalar doğmuştur. Hayat suyu, gençlik çeşmesi, aynı metafizik ve dinsel gerçekliğin türevleridir: suda yaşam, güç ve sonsuzluk vardır. Bu su, doğal olarak herkesin ulaşabileceği, her yerde bulabileceğimiz bir su değildir, canavarlarca korunur. Girilmesi zor bölgelerde bulunur, cinlerin ya da tanrıların elindedir vb. Hayat suyunun kaynağına ulaşmak ve bu suya sahip olmak için bir dizi sınamadan geçmek ge-

²² Nyberg, s. 59.

* “Tembelleri, uyuşukları, bedence cılız olanları üstlerine çalı çırpı atıp çamura ve bataklığa batırırlar” –yn.

²³ *Germania*, 12.

^ψ Çocuk çeşmesi, çocuk gölü, oğlan pınarı –yn.

²⁴ Dieterich, *Mutter Erde*, 3. basım, Berlin, 1925, s. 19, 126.

^α Çocuk Pınarı –yn.

²⁵ Mckenzie, *Infancy of Medicine*, Londra, 1927, s. 240.

rekir; tıpkı hayat ağacı arayışlarında olduğu gibi (§ 108, 145). “Yaşı olmayan nehir” (*vijara nadī*), Kauşitaki Upanişad 1, 3'te sözü edilen mucizevi ağacın yanında bulunmaktadır. Yuhanna'nın Vahy'i'nde (22:1-2) iki simge yan yana bulunmaktadır: “Melek bana Tanrı'nın ve Kuzu'nun tahtından çıkan billur gibi berrak hayat suyu ırmağını gösterdi.... ırmağın iki yanında ... hayat ağacı bulunuyordu.”²⁶

“Hayat suyu” gençleştirir ve yaşamı sonsuz kılar; her su, çalışmamız ilerledikçe daha iyi göreceğimiz gibi, paylaşım ve bozma süreçleriyle etkilidir, üretkendir ve iyileştirir. Günümüzde, Cornwall'da, hasta çocuklar üç kez Saint-Mandron kuyusuna sokulurlar.²⁷ Fransa'da şifalı çeşmelerin²⁸ ve nehirlerin²⁹ sayısı oldukça fazladır. Aşk üzerinde olumlu etkisi olan çeşmeler de vardır.³⁰ Bu kaynakların dışında, başka suların da şifalı güçleri vardır.³¹ Hindistan'da, hastalıklar sulara atılır.³² Fin-Ugurular, bazı hastalıkları, suların kirlenmesiyle veya suya saygısızlık edilmesiyle açıklarlar.³³ Suların olağanüstü özellikleriyle ilgili anlatılanlara son olarak pek çok büyü'nün ve kocakarı ilacının malzemesinin “kullanılmamış su” olduğunu eklemek isteriz. “Kullanılmamış su,” yani günlük kullanımın kutsallığını yitirmemiş, yeni bir vazonun içindeki su, ilksel suyun hayatı ortaya çıkaran ve besleyen tüm değerlerini içerir. Büyüsel uygulamaların, âlemlerin yaratıldığı mitolojik zamana yönlendirildikleri için kozmogoniye nasıl tekrarladıklarını ve bunların yalnızca sonradan yaratılmış şeyleri *ab origine** yinelediklerini daha sonra göreceğiz. “Kullanılmamış suyla” tedavide, hastalığın ezeli suyla teması sağlanarak mucizevi bir yenilenmeyi gerçekleştirmenin yolu aranır: su, tüm biçimleri parçalama ve özümseme gücüyle kötlüğü emer.

64. Suyla Daldırma Simgeciliği— Suyla arınma da aynı özelliklere sahiptir; suda, her şey “erir,” her “biçim” parçalanır, her “geçmiş” tarih olur; geçmişte olan her

²⁶ Krş. Hezekiel, 47.

²⁷ Mckenzie, *Infancy of Medicine*, Londra, 1927, s. 240 vd.

²⁸ Sébillot, *Le Folklore de France*, Paris, 1905, c. II, s. 327-87.

²⁹ A.g.y., c. II, s. 256-91.

³⁰ A.g.y., c. II, s. 230 vd.

³¹ A.g.y., c. II, s. 460-466.

³² Rönnow, *Trita Aptya eine vedische Gottheit*, Uppsala, 1927, s. 36-7.

³³ Manninen, *Die dâmonistischen Krankheiten in finnischen Volksaberglauben*, Helsinki, 1922, s. 81 vd.

* *ab origine*: Başlangıçtan itibaren, en başından –yn.

şey suya battıktan sonra yok olur gider; hiçbir biçim, hiçbir “işaret,” hiçbir “olay” varlığını sürdürmez. İnsanlar açısından, suya batmanın ölümle eşdeğer bir anlamı vardır ve kozmik düzlemde dünyayı yaşam kaynağı okyanusun içinde eriten felakete (tufan) eşdeğerdir. Her tür biçimi parçaladığı, her geçmişi sildiği için suyun arındırma, yeniden oluşturma ve yeniden doğurma özelliği vardır; çünkü suya batan her şey “ölür,” suya batan kişi, tıpkı günahsız bir çocuk gibidir, geçmişi yoktur, “yeni” bir yaşama başlayabilir, yeni bir aydınlığın eşliğindedir. Hezekiel’de yazdığı gibi “üzerinize temiz su dökeceğim, arınacaksınız” (36:25). Zekeriya Peygamber “O gün Davud soyunu ve Yerusâliim’de yaşayanları günahattan ve ruhsal kirlilikten arındırmak için bir pınar” açılacağını görür (13:1).

Su, arındırır ve yeniler; çünkü “geçmiş” siler, ilk baştaki bütünlüğü –yalnızca bir an için de olsa– yeniden kurgular. İranlı su tanrısı Ardivisura Anahita’dan “sürüleri çoğaltan ... malları ... zenginliği artıran ... toprağı bereketlendiren ... tümü insanların tohumunu arındıran ... kadınların rahmini arı kılan ... onlara ihtiyaçları olan sütü veren ermiş” olarak söz edilir.³⁴ Yıkanmak, suçtan arındırır,³⁵ ölümlerin varlığından kaynaklanan kötülükleri temizler,³⁶ deliliği geçirir (Arkadya’daki Clitor çeşmesi),³⁷ günahları da fiziksel ya da ruhsal bölünmeyi de giderir. En önemli dinsel âdetlerin kökeninde yer almaktadır ve böylece insanın kutsalın idaresine girmesini sağlamıştır. Tapınaklara girmeden önce³⁸ ve kurban törenlerinden önce yıkanılır.³⁹

Suyun içine batarak yenilenme inancı, eski dönemde, tanrı heykellerinin neden suya batırıldığını da açıklamaktadır. Kutsal banyo töreni, büyük bereket ve tarım tanrıçaları tapımında da sık sık uygulanırdı. Tanrıçanın güçleri böylece yeniden bir araya gelmektedir ve iyi bir hasat ve bereketli bir ürün sağlanmaktadır (suya batma büyü su yağmur yağdırmaktadır). 27 Mart (*hilaria*) Frigyalı ana tanrıça Kybele’nin “hamam” günüdür. Bu tanrıçanın heykelinin suya batırılışı ya bir nehirde (Pessinus’ta Kybele, Gallus’ta⁴⁰ yıkanır) ya bir gölde (Ancyra, Magnesia ve başka yerler-

³⁴ Yasna, 65.

³⁵ *Aeneid*, c. II, s. 717-720.

³⁶ Euripides, *Alcestis*, s. 96-104.

³⁷ Vitruvius, *De Architect.*, 8; Saintyves, *Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies françaises*, Paris, 1934, s. 115.

³⁸ Justin, *Apolog.*, I, 57, 1.

³⁹ *Aeneid*, IV, 634-640; Macrobius, *Sat.*, III, 1 vb.

⁴⁰ Gallus: Bugünkü Sakarya Nehri’nin iki koluna Friglerin verdiği isim –yn.

de)⁴⁰ gerçekleştirilirdi. Aphrodite'nin "hamamı" Paphos'daydı⁴¹ ve Pausanias, tanrıçanın Sikyon'daki *loutrophoroi*'sini anlatır.⁴² Kallimakhos MS III. yüzyılda Atena'nın hamamın dan söz eder.⁴³ Bu ritüel, Girit ve Fenike tanrıçalarının tapımlarında⁴⁴ ayrıca pek çok Cermen kabilesinde⁴⁵ yaygındır. Kuraklıktan kurtulmak ve yağmur yağdırmak için, üzerinde İsa imgesi bulunan bir haçın ya da bir Meryem Ana heykelinin suya batırılması ritüeli, XIII. yüzyıldan beri Katolikler tarafından uygulanmaktadır ve ruhbanın direnişine rağmen XIX. ve XX. yüzyıla kadar devam etmiştir.⁴⁶

65. Vaftiz— Suya daldırmanın, arınma ve yenilenme aracı olarak görülmesinden oluşan dinsel simge, Hıristiyanlık tarafından kabul edilmiş ve pek çok dinsel değerle zenginleştirilmiştir. Aziz Yuhanna, vaftizden, bedendeki hastalıkların iyileşmesini değil ruhun kurtuluşunu ve günahların affedilişini anlamıştır. Vaftizci Yahya "günahların bağışlanması için tövbe edip vaftiz olmaya"⁴⁷ çağırması ve şunları eklemiştir: "Ben sizi suyla vaftiz ediyorum; ama daha güçlü olan geliyor. Ben O'nun çarıklarının bağını çözmeye bile layık değilim. O sizi Kutsal Ruh'la ve ateşle vaftiz edecek."⁴⁸ Hıristiyanlık'ta vaftiz en önemli ruhsal arınma aracıdır; çünkü vaftiz suyuna batma, İsa'nın gömülmesini temsil eder. Aziz Pavlus şunları yazar: "Mesih İsa'ya vaftiz edildiğimizde, hepimizin O'nun ölümüne vaftiz edildiğimizi bilmez misiniz?"⁴⁹ Simgesel olarak suya batan insan ölür, sonra yeniden doğar, arınır, yenilenir; tıpkı mezarında canlanan İsa gibi. "Baba'nın yüceliği sayesinde Mesih nasıl ölümden dirildiyse, biz de yeni bir yaşam sürmek üzere vaftiz yoluyla O'nunla birlikte ölüme gömüldük. Eğer O'nunkine benzer bir ölümden O'nunla birleştiyseniz, O'nunkine benzer bir dirilişte de O'nunla birleşeceğiz."⁵⁰

Kilise Babalarının vaftizin simgeselliğini araştıran pek çok metninden, iki sonuç

⁴⁰ Krş. Graillot, *Le culte de Cybèle*, Atina, 1912, s. 288, 251, not 4 vb.

⁴¹ *Odysseus*, VIII, 363-366.

⁴² II, 10, 4.

⁴³ *Hymnoi*, V, 1-17, 43-54.

⁴⁴ Picart, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, s. 318.

⁴⁵ Hertha; krş. Tacitus, *Germania*, 40.

⁴⁶ Krş. Saintyves, *Corpus*, s. 212 vd, 215 vd.

⁴⁷ Luka, 3:3.

⁴⁸ Luka, 3:16.

⁴⁹ Romalılar, 6:3.

⁵⁰ Romalılar, 6:4 vd.

çıkarabiliyoruz: biri, suyun büyüsel değerlerine gönderme yapmaktadır, öteki ölüm-yeniden doğuş kavramının simgeselliği üzerinde durmaktadır. Tertullianus,⁵¹ tarihin en başından beri kutsal varlığıyla kutsanan suyun olağanüstü özellikleriyle ilgili uzun bir övgü yazısı yazmıştır. Çünkü su “öteki elementler arasından onu tercih eden Kutsal Ruh’un ikametidir.... Canlı varlıkları yaratma emrini ilk alan sudur.... Hayatta olan her şeyi yaratan sudur, öyle ki bir gün vaftizi yaşamı yaratırken gördüğümüzde şaşırmayız.... Tanrı eserini canlandırmak için suyu kullanmıştır. Toprağın suya öz verdiği doğrudur, ama toprak nemli ve sulu olmasaydı bu eseri ortaya çıkarmaktan aciz kalacaktı.... Toprağa hayat veren neden göğe hayat vermesin?... Her doğal su, başlangıçta onurlandırıldığı için, kutsama erdemine sahiptir; öyle ki, Tanrı da onun aracılığıyla anılır. O’nu anan sözler ağızdan çıkar çıkmaz Kutsal Ruh gökten iner, bereketiyle kutsadığı sular üzerinde durur.... Eskiden bedeni iyileştiren bugün ruhu iyileştirir; eksiden sağlık veren sonsuzlukta selameti getirir....”

Yaşlı kimse suya batarak ölür ve yeni bir canlıya hayat verir. Bu simge Yuhanna Kristostomos tarafından çok güzel bir biçimde açıklanmıştır;⁵² vaftizin pek çok simgesinden söz ederken “Ölümü ve mezarlığı, yaşamı ve yeniden doğuşu temsil eder.... Mezara sokar gibi kafamızı suya daldırdığımızda, tamamen suyla kaplanmışızdır, gömülmüşüzdür; kafamızı sudan çıkardığımızda yeni insan ortaya çıkar,” diye yazmıştır. Hıristiyanlığın oluşturduğu düzlemlerden farklı dinsel düzlemlerde olmasına karşın “Vaftizin tüm tarihöncesi yorumları” aynı amaca, ölüme ve yeniden doğuşa gönderir bizi. Burada söz konusu olan “etkilenme” ya da “alıntılama” değildir; çünkü bu tür simgeler arketiptir ve evrenselidir; insanın tanrı (mutlak gerçeklik) ve tarih karşısındaki tutumunu değerlendirerek onun evrendeki durumunu ortaya koyar. Suyun simgeselliği, evrenin bir bütünlük olduğu güdüsünün ve insanın “belli bir süreç içinde” gelişen özel bir varlık olduğu düşüncesinin ürünüdür.

66. Ölünün Susuzluğu— Suyun cenaze törenlerinde kullanılması, kozmogoniyle, büyüyle ve tedaviyle ilgili işleviyle açıklanabilir; su “ölünün susuzluğunu giderir,” onu eritir ve tohumuyla somutlaştırır, su “ölüyü öldürür” ve onun insan olarak kaderine kesin olarak son verir;⁵³ cehennem ruhu, larva düzeyinde tutar ve böylece

⁵¹ *De Bapt.*, III-V.

⁵² *Homil. In Joh.*, XXV, 2; Saintyves, *Corpus*, s. 149.

⁵³ Bu kavrama, felsefede de rastlarız. Herakleitos “Ruhlar için ölüm, suya dönüşmektir,” der (fr. 68). Bu nedenle “kuru ruh en bilge ve en iyi ruhtur” (fr. 74). Suyun, bedenden kurtulmuş

acıya karşı dokunulmaz kılar. Çeşitli ölüm anlayışlarında ölü, kesin olarak ölmez, yalnızca ilk varlık biçimine bürünür; bu bir geri dönüştür, bir son değildir. kozmik devreye dönüş ya da kesin kurtuluş beklentisindeki ruh, *acı çeker* ve bu acı, genelde *susuzlukla* ifade edilir.

Cehennem alevleri içindeki zengin adam, İbrahim'e şöyle yakarır: "Ey babamız İbrahim, acı bana! Lazar'ı gönder de parmağının ucunu suya batırıp dilimi serinletsin. Bu alevlerin içinde acı çekiyorum."⁵⁴ Bir Orpheusçu levhada (Eleutherne'de) şunlar yazılıdır: "Susuzluktan kurudum ve tükendim..." Hydrophoria töreninde, çatlaklardan (*chasmata*) ölümlere su serpilirdi ve Anthesteria döneminde, ilkbahar yağmurlarından önce Yunanlılar ölümlerin susadığına inanırlardı.⁵⁵ Ölümlerin susuzluktan acı çektiği düşüncesi özellikle sıcaktan ve kuraklıktan şikayet eden halkların kabusu olmuştur (Mezopotamya, Anadolu, Suriye, Filistin, Mısır) özellikle bu bölgelerde ölümlere su verilir ve öte dünyadaki mutluluk, *refrigerium* olarak tarif edilir.⁵⁶ *Post mortem* acılar, tüm insanlık deneyimleri ve eski kuramlar gibi somut temimlerle ifade edilmiştir; "ölünün susuzluğu" ve Asya cehennemlerinin "alevleri" Kuzey halklarının kavramlarında "düşük sıcaklık" (soğuk, buz, don vb) olmuştur.⁵⁷

Ama susuzluk da soğuk da acıyı, dramı ve kaygıyı ifade eder. Ölü, insanlığın kaderinin acı bir biçimde son bulmasından oluşan durumunda uzun süre kalamaz. Su ve içecek sunma törenlerinin amacı da bu acıyı "dindirmektir," yani ölünün, suyun içinde "tamamen erimesiyle" yeniden oluşumunu sağlamaktır. Mısır'da ölü, kimi zaman Osiris'le özdeşleştirilirdi, böylece "toprağa bağlı bir kaderin" olacağı, bedeninin tohumlar gibi çiçek açacağı umulabilirdi. British Museum'daki bir mezar taşında ölü, Ra'ya şu duayı eder: "Bedeni bir tohum gibi büyüüp serpilsin."⁵⁸ Ama

ruhları, tohum vermelerine ve bunların yeniden aşağı yaşam biçimlerine girmelerine neden olarak eritmeyeceği kaygısı Yunanlıların ölüm sonrası inancında yaygındır. Orpheusçu bir metinde (Clément, *Stram.*, VI, 2, 17, 1; Kern, s. 226) "Ruh için su ölüm demektir," diye yazar ve Porphyrios (*De antro nymphanum*, 10-11), ölümlerin ruhlarının yeniden dirilmek için suya koştuklarını anlatır. Daha sonraki söylentiler suyun geliştirip büyüten işlevinin önemini küçümserler; çünkü onlara göre, ölümden sonraki en iyi kader, kozmik devreye yeniden dahil olmak değil, aksine organik yaşam biçimleri dünyasından kurtulup göğe, arşı âläya ulaşmaktır. Buradan güneş döngülerine ve kuraklığa verilen önem anlaşılmalıdır.

⁵⁴ Luka, 16:24.

⁵⁵ Gernet'de gönderme, *Génie gerc*, Paris, 1932, s. 262; Schuhl, *La formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, s. 119, not 2, s. 210, not 2.

⁵⁶ Krş. Parrot, *Le "Refrigerium" dans l'au-delà*, birçok yerde; Eliade, CZ, 1938, c. I, s. 203 vd.

⁵⁷ Krş. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, s. 95; CZ,i, s. 205.

⁵⁸ Parrot, s. 103, not 3; CZ, c. I, s. 206 tamamlayıcı göndermelerle.

su ve içecek sunma törenleri her zaman tohumun çimlenmesi bağlamında ele alınmamalıdır, amaç her zaman “bedenin filizlenmesi,” “tohuma” dönüşmesi, *neophytos* (yeni ergin, “yeni bitki”) olması değildir öncelikle bedenin acılarının “dindirilmesi”dir, yani o güne kadar koruduğu insanlık halinin sona erdirilmesi, tamamen sulara gömülmesi böylece yeniden doğmasıdır. Cenaze törenlerindeki içecek sunma âdetini zaman zaman içeren “tarımsal kader,” insanlık durumuna nihai olarak son vermenin yalnızca bir sonucudur; yalnızca eritmek değil, aynı zamanda hayatı geliştirip büyütme gücüne sahip olan suyun olanaklı kıldığı yeni bir tezahür tarzıdır.

67. Mucize ve Kehanet Pınarları— Suyun bu dinsel çok yönlülüğü, tarihte pınarlar, nehirler ve ırmaklar çevresinde gelişen pek çok tapım doğurmuştur. Bu tapımlar öncelikle suyun evrenin mayasında bulunan madde olarak edindiği kutsal değerden, aynı zamanda bulunduğu yerin epifanisi olmasından, herhangi bir akarsuya ya da pınara kutsallık kazandırmasından kaynaklanmaktadır. Bu yerel epifaniler dinsel yapıdan bağımsızdır. Akan su “yaşar,” hareketlidir; esin kaynağı olur, iyileştirir, rehberlik eder. Su kaynağı ya da nehir, güç, yaşam, süreklilik ifadesidir; *vardır ve canlıdır*. Böylece bir özerklik kazanır ve tapımları, öteki hierofanilere ve öteki dinsel anlayışlara karşın devam eder. Bünyelerinde bulunan kutsal güçleri sürekli olarak ortaya koyar ve Neptün’ün ayrıcalığını paylaşırlar.

Su tapımları –özellikle iyileştirici güçleri olduğu kabul edilen kaynakların, termal kuyuların, tuz ocaklarının tapımları– hayranlık verici bir sürekliliğe sahiptirler. Hiçbir din devrimi bu tapımları yok edememiştir; halkın inancıyla beslenen su tapımı ortaçağda bu tapımlar aleyhine açılan yok etme kampanyalarına karşın sonunda Hıristiyanlık tarafından hoşgörülle karşılanır (Tepkiler, Kudüslü Aziz Kyrillos’la IV. yüzyıldan sonra başlar.⁵⁹ Kilisenin yasakları II. Arles Konsilinden –443 ya da 452– 1227’deki Trèves Konsiline kadar sürer. Ayrıca pek çok savunma, piskoposluk metinleri ve başka pek çok metin, Kilisenin su tapımlarına karşı mücadelesini yönlendirirler⁶⁰). Su tapımları böylece neolitik çağdan günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Örneğin Grisy kaplıcasında (Saint-Symphorien-de-Marmagne bucağı) neolitik çağ ve Roma döneminden parçalar bulunmuştur.⁶¹ Neolitik çağ tapımına benzer izlere (adak olarak kırılan çakmaktaşları) Saint-Sauveur olarak adlandırılan

⁵⁹ *Catech.*, XIX, 8.

⁶⁰ Krş. Saintyves, *Corpus*, s. 163 vd.

⁶¹ Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule antique*, s. 97-98.

kaynakta bulunmuştur (Compiègne Ormanı).⁶² Köklerini tarihöncesinden alan tapım, Galyalılara oradan Galya-Romalılara, daha sonra da Hıristiyanlığa geçer ve bu din tarafından özümseir. Saint-Moritz'de, son birkaç yıla kadar, bronz çağı tapımına ait yapılar korunmuştur.⁶³ Bertinoro bucağında (Forli bölgesi) tuzlu suyuyla ünlü modern bir kuyunun yanında, bronz çağından kalma tapım kalıntıları bulunmuştur.⁶⁴ İngiltere'de, tarihöncesi mezarların ya da anıtların yanında halk tarafından mucizevi ya da iyileştirici olarak nitelenen kaynaklara rastlamaktayız.⁶⁵ Bu noktada, (Aubrac Dağları'ndaki) Saint-Andéol Gölü'nde gerçekleştirilen dinsel törenden söz etmeliyiz sanırım. Bu tören Tours'lu Aziz Gregory tarafından anlatılmıştır (544-595). İnsanlar bu göle el arabalarıyla gelirmiş ve üç gün boyunca gölün etrafında şenlik yaparlarmış; göle adak olarak, iç çamaşırlarını, giysilerini, yün, peynir, pasta vb sunarlarmış. Dördüncü gün yağmurun ardından büyük bir fırtına patlak verirmiş (bu ayın, büyük olasılıkla yağmuru kutsamayı amaçlayan bir ayindir). Rahip Parthenius, köylüleri bu putperest töreninden vazgeçmeye boşuna ikna etmeye çalıştıktan sonra, bir kilise inşa ettirir ve insanlar göle adadıkları eşyaları buraya getirmeye başlarlar. Bununla birlikte göle kullanılmış eşya ve pasta atma alışkanlığı XIX. yüzyıla kadar sürer; bugün hâlâ hacılar, nedenini bilmeden, göle gömleklerini ve pantolonlarını atarlar.⁶⁶

Sürekli olarak su tapımlarının dahil edilmesiyle meydana gelen değişikliklere karşın bu tapımların varlıklarını devam ettirmelerine en güzel örnek, Pettazzoni'nin daha önce de sözünü ettiğimiz monografisinde anlattığı Sardunya Adası'ndaki ilkel dindir. Sardunya halklarının ataları, pınarları kutsalardı ve adaklar adayarak onların yanına Sarder Pater'e adanmış mabetler yaparlardı.⁶⁷ Bu tapınakların ve suların yanında, tüm Atlantik-Akdeniz bölgesindeki dinlerin belirgin özelliği olarak, birinin suçlu olduğunu anlamak için elini kaynar suya batırmak gibi sınamalardan oluşan törenlerden izler bulunmaktadır.⁶⁸ Bu törenlerin izleri günümüze kadar Sardunya halk öykülerinde ve inanışlarında varlıklarını sürdürmüştür. Su tapımına, Sicil-

⁶² A.g.y., 99.

⁶³ Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza, 1912, s. 102.

⁶⁴ Pettazzoni, *a.g.y.*, s. 102-103

⁶⁵ A.g.y.

⁶⁶ Krş. Saintyves, *Corpus*, s. 189-195.

⁶⁷ A.g.y., 29 vd, 58.

⁶⁸ Lusitania'da Roma döneminde yerel bir tanrıya tapılmaktaydı; Tongoenabiagus "üzerine yemin edilen bir akarsu" tanrısıydı (Vasconcellos, *Religioes de Lusitania*, c. II, s. 239 vd).

ya'nın tarihöncesi döneminde de rastlıyoruz.⁶⁹ Lilybaeum'da (Marsala) Yunan Sibylla tapımı başka bir ilkel tapımla örtüşmüştür; bu tapımın merkezi su basmış bir mağaradır. İlk Sicilya toplulukları, çile çekmek ya da istihareye yatmak için buraya gelirdi. Sibylla, burada, Yunan kolonizasyonu döneminde varlığını sürdürmüş ve kehanetlerine başvurulmuştur; Hıristiyanlık döneminde Vaftizci Yahya inancına eklenmiş ve bir mağarada XVI. yüzyılda bir kilise inşa edilmiştir; günümüze kadar da mucizevi suları nedeniyle bugün bile hacılarca ziyaret edilir.⁷⁰

Kehanetler, genelde suların yanında gerçekleşir. Oropos'da, Amphiaraos tapınının yanında, vahiyle iyileşenler suya para atarlar.⁷¹ Pythia,^ψ Kassotis çeşmesinin sularını içerek kehanete hazırlanır. Colophon'da, kahin bir mağara oyugunda bulunan kutsal pınarın suyunu içer.⁷² Claros'ta, rahip mağaraya iner, burada gizemli bir çeşmeden (*hausta fontis arcani aqua**) su içer ve düşünceleri okuyarak kendisine sorulan sorulara (*super rebus quas quis mente concepit^α*) manzum cevaplar verir.⁷³ Suyun vahiy gücü, çok geniş bir alanda karşımıza çıkan eski bir inanışa götürür bizi. Örneğin okyanus, Babilliler tarafından "bilgelik evi" olarak adlandırılmıştır. Babil mitolojisinin yarı balık yarı insan kahramanı Oannes, Erythrai denizinden çıkar ve insanlara kültürü, yazıyı, astrolojiyi getirir.⁷⁴

68. Su Epifanileri ve Tanrıları— Su –nehir, pınar, göl– tapımı Yunanistan'da Hint-Avrupa istilalarından ve mitolojinin din alanına girmesinden çok önce de vardı. Bu eski tapıma ait izler Helen uygarlığının çöküşüne kadar korunmuştur. Pausanias⁷⁵ Arkadya'da Lykaios Dağı'nın eteğinde bulunan Hagno pınarında gerçekleştirilen töreni izleyebilmiş ve betimlemiştir; kuraklık baş gösterdiğinde, Lykaios tanrısının rahibi buraya gelirdi ve bir meşe dalını kutsadıktan sonra pınara atardı. Bu

⁶⁹ Pettazzoni, s. 101 vd

⁷⁰ A.g.y., 101.

⁷¹ Pausanias, I, 34, 4.

^ψ Pythia: Delphoi kehanet merkezindeki kadın kahin –yn.

⁷² Iamblichus, *De Myst.*, III, 11

* Gizemli kaynağın yudum yudum içilen suyu –yn.

^α Ruhumla kavradığım meseleler üzerine –yn.

⁷³ Tacitus, *Annales*, II, 54. Claros kahini hakkında, krş. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, s. 112 vd.

⁷⁴ A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geister kultur*, 39-40'dan alınmış metinler.

⁷⁵ VIII, 38, 3-4.

ayın çok eskidir ve “yağmur duası” kapsamında yer almaktadır. Aslında Pausanias’ın anlattığına göre, bu törenden sonra, sudan hafif bir esinti yükselirdi ve bir süre sonra da yağmur yağmaya başlardı. Burada kişileştirme söz konusu değildir; güç, pınardan gelmektedir ve bu güç, özel bir ayinle harekete geçirilir ve yağmur yağmaya başlar.

Homeros, nehir tapımından söz eder. Truvalılar, Skamandros’a hayvanlar kurban eder ve dalgalara canlı atları atarlardı; Pelee, Spercheios kaynaklarına elli koç kurban edilmiştir. Skamandros’un kendi rahipleri vardı; Spercheios’a bir sunak ve kale adanmıştı. Poseidon’a ve deniz tanrılarına at ya da öküz kurban edilirdi.⁷⁶ Başka Hint-Avrupalı halklar da nehirlere kurbanlar sunmuşlardır; örneğin Kimbriler (Rhön’a kurban verirlerdi), Franklar, Cermenler, Slavlar vb.⁷⁷ Hesiodos⁷⁸ bir nehir geçidinde gerçekleştirilen kurban törenlerinden söz ederler. (Bu ayinin, etnoloji açısından pek çok benzeri vardır; Afrika’nın batısında Masailer bir nehri geçerken buraya bir tutam ot atarlar; Orta Afrika’da Bagandalar, bir sudan geçerken kahve tohumları sunarlar vb).⁷⁹ Helenlerin nehir tanrıları, kimi zaman insan biçimlidir; örneğin Skamandros, Akhilleus’la dövüşür.⁸⁰ Ama çoğunlukla boğa biçimli olarak tasvir edilirler.⁸¹ Bunların arasında en tanınanı Akheloos’tur. Homeros ondan büyük bir tanrı olarak söz eder; tüm nehirlerin, denizlerin ve kaynakların tanrısıdır. Akheloos sürekli Herakles’le dövüşür; tapımı Atina’da, Oropos’da, Megara’da ve pek çok sitede varlığını sürdürmüştür. Adı, farklı biçimlerde yorumlanmıştır ama en yaygın etimoloji olarak “su” verilmektedir.⁸²

Yunanlıların suyla ilgili tüm mitolojisini burada saymak gereksizdir. Çünkü bu konuda çok yaygın, çok geniş ve sınırları çok da belli olmayan bir mitolojileri vardır. Pek çok mit figürü sürekli olarak aynı temel figürü tekrarlar: su tanrıları sudan doğarlar. Bu figürlerden bazıları, mitolojide ve efsanelerde sağlam yerlere sahiptir; örneğin Thetis, deniz *nympha*’sıdır, Proteus, Glaukos, Nereus, Triton, bu Neptün ilahları, balık kuyrukları ve deniz canavarı gövdeleriyle denizden çıkan tanrı görüntüsüne tamamen uymaktadırlar. Derin deniz sularında hükmeder ve yaşar-

⁷⁶ Krş. göndermeler ve kaynakça, Nilson, *Geschichte* I, s. 220, not 3.

⁷⁷ Krş. Saintyves, *Corpus*, s. 160.

⁷⁸ *İşler ve Günler*, 737 vd.

⁷⁹ Krş. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, c. II, s. 417 vd.

⁸⁰ *Ilyada*, XXI, 124 vd

⁸¹ Göndermeler, Nilsson, s. 221, not 10.

⁸² Nilsson, c. I, s. 222.

lar. Hiçbir zaman tam olarak kopamadıkları su gibi, bu tanrılar da garip ve kaprisli tanrılardır; iyiliğe de kötülük kadar yakındırlar ve genelde deniz gibi kötülük yaparlar. Öteki tanrılara oranla zamanın ve tarihin ötesindedirler. Her ne kadar doğumları açısından dünyayla aynı kadere sahip olsalar da onun kaderini ender olarak paylaşırlar. Yaşamları öteki tanrılarının yaşamlarına kıyasla daha az tanrısaldir, ama temsil ettikleri ezeli unsurla öteki tanrılara göre *daha eşit ve daha somut* bağları vardır.

69. Nympha'lar— Hangi Yunanlı bütün nympha'ların adlarını bildiğini söyleyebilir? Onlar bütün suların, bütün kaynakların, bütün çeşmelerin tanrıçasıdırlar. Bunları yaratan Helen hayal gücü değildir; nympha'lar dünyanın başlangıcından beri var olmuşlardır, her zaman sudadırlar; yalnızca onlara insan biçimini kazandıran ve bir ad veren Yunanlılardır. Suyun akışıyla, büyüyle, ondan gelen güçle, mırıltısıyla yaratılmışlardır. Yunanlılar, yalnızca hamurlarında bulunan bu temel maddeden nympha'ları ayrı tutabilmeyi başarabilmişlerdir. Bir kere sudan koparılıp, kişileştirilince, suyun tüm ayrıcalıklarına sahip olmuş, bir efsaneye dönüşmüş ve halk hikâyelerine girmiş ve keramet sahibi olarak görülmüşlerdir. Genelde yerel kahramanların anneleridirler.⁸³ Bazı yerlerin küçük tanrıçaları olarak tanınan nympha'lar, herkes tarafından bilinirler ve bir tapıma sahiptirler, kurban kabul ederler. En ünlüleri, Thetis'in kız kardeşleri Nereus kızlarıdır ya da Hesiodos'un onları adlandırdığı adlarıyla Okeanos'lardır.⁸⁴ Bunlar mükemmel Neptün nympha'larıdırlar. Öteki nympha'ların çoğunluğu da pınar tanrıçalarıdır. Su bulunan mağaralarda yaşarlar. "Nympha'lar mağarası" Helen edebiyatında kalıplaşmıştır ve mitolojinin en "edebi," yani dinsel anlamdan en fazla sıyrılan en kutsal olmayan mağara, kozmik-mutluluk, doğurganlık, bilgelik bütününden uzak bir oğudur. Nympha'lar, kişileştirildikten sonra, insanların yaşamına girerler. Doğuştan tanrıçadırlar (su=bereket) ve *kourotrophoi'*dirler, çocukları yetiştirirler, onlara kahraman olmayı öğretirler.⁸⁵ Hemen hemen tüm Yunan kahramanları gerek nympha'lar gerek Kentaur'lar –doğanın güçlerini paylaşan ve kontrol eden olağanüstü varlıklar– tarafından yetiştirilirler. Kahramanın erginleme töreni hiçbir zaman "aile" arasında olmaz; hatta "toplum" içinde bile olmaz, sitede bile gerçekleştirilmez, ormanda, çalılıklarda gerçekleştirilir.

Bu nedenle nympha'lar kendilerine duyulan tüm dinsel saygıya karşın (öteki do-

⁸³ Nilsson, c. I, s. 227 vd.

⁸⁴ *Théog.*, 364.

⁸⁵ Krş. örneğin Euripides, *Helen.*, s. 624 vd.

ğa canlılarında olduğu gibi) korkulan varlıklardır. Nympha'lar sık sık çocuk çalarlar; hatta bazen kıskançlıktan onları öldürürler. Beş yaşındaki küçük bir kızın mezar taşında: "Sevgili çocuğum, sevimli olduğundan seni ölüm değil Naiaslar aldı elimden," diye yazar.⁸⁶ Nympha'lar tehlikelidir de; gün ortasında, sıcaklık en üst seviyesindeyken, karşılaştıkları kişilerin zihnini bulandırırılar. Nympha'lar gün ortasında ortaya çıkarlar. Nympha gören nympholeptik bir heyecan dalgasına tutulur; örneğin Pallas'la Khariklo'yu gördüğünde Teiresias'ın düştüğü durum ya da Artemis'i nympha'larıyla gören Aktaion. Bu nedenle, gün ortasında, çeşmelere, kaynaklara, akarsulara ya da bazı ağaçların gölgelerine yaklaşılmaz. Daha sonra gelişen batıl bir inanca göre, sudan çıkan bir şeyi fark eden kimse delirir: *speciem quamdam e fonte, id est effigiem Nymphae*.⁸⁷ Bu inanışların hepsinde, suyun vahiyle ilgili erdemi, kaçınılmaz olarak mitlerle, hikâyelerle birlikte varlığını sürdürmüştür. Aslında varlığını sürdüren daha çok, hem parçalayan (nympha'ların "büyüsüyle" deliren ve kişiliğini kaybedenler) hem doğuran, hem öldüren hem de yaşam veren suya karşı duyulan korkuyla karışık iki yönlü bir çekim duygusudur.

70. Poseidon, Aegir vb— Akheloos'un, Thetis'in ve öteki su tanrıların en üstünde Poseidon yer almaktadır. Deniz, çılgına döndüğünde, aşırı mutluluk ve dalgalanmayla, dişi görünümünü kaybeder ve deniz, mitteki kişiliğiyle çok güçlü bir eril görünüm kazanır. Kozmosun Kronos'un oğulları arasında bölüşülmesinin ardından Poseidon'un payına okyanuslar düşer. Homeros, Poseidon'dan deniz tanrısı olarak söz eder; sarayı, okyanusun dibindedir ve simgesi üç çatallı zıpkındır (deniz canavarlarının dişlerinden yapılmaz). Eğer Persson, Miken yazıtında Asima'yı *Poseidafonos* diye okurken yanılmamışsa, bu tanrının varlığı Miken dönemine kadar uzanmaktadır.⁸⁸ Poseidon, aynı zamanda yer sarsıntılarının tanrısıdır ve Yunanlılar yer sarsıntısını su erozyonuyla açıklar. Denizden kopup gelen dalgalar kıyılara vurur ve yer sarsıntıları oluşur. Okyanusun doğasına sahip olan Poseidon vahşi, mutsuz ve vefasız bir tanrıdır. Mitteki kişiliği ahlaksal erdemlere sahip değildir; varoluşundan başka bir kural tanımayacak kadar Neptün'e yakındır. Poseidon varlığıyla, belli bir kozmik koşulu ortaya koyar: Sular yaradılıştan önce vardır ve ritmik olarak yaradılışı emip dağıtmıştır; su, Neptün doğasına sahip mükemmel özerkliğiyle

⁸⁶ CIG, 6201, aktaran Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, s. 295.

⁸⁷ Festus, R. Caillos'un alıntısı, "*Les démons du midi*," *Rev. Hist. Rel.*, c. 116, not 1, 1937, s. 77 [Sudan çıkan bir görüntü, yani Nympha'nın hayali –yn].

⁸⁸ Nilsson, c. I, s. 416.

tanrılara, insanlara ve tarihe kayıtsız kalışıyla, kendinde taşıdığı tohumların bilincinde olmadan akışına kendini bırakmıştır ve bünyesinde bulunan ve düzenli olarak emip yuttuğu “biçimlerden” bihaberdir.

İskandinav mitolojisinde Aegir (*eagor*, “deniz”) sınırsız okyanusu temsil eder. Karısı, ağını denizin üstünde gezdirerek karşılaştığı her şeyi deniz altındaki mekânına çeken vefasız Ran’dır (*ræna*, “yağma etmek”). Boğulanlar, Ran’a giderler ve denize atılan adamlar ona adanır. Aegir ve Ran’dan dokuz kız doğmuştur; her biri okyanusun bir yönünü ya da denizin belli bir anını temsil eder: Kolga (azgın deniz), Bylgja (dalgalanma), Dufa (dalgıç), Hrafn (her şeyi alıp götürən), Drafn (her şeyi yakalayıp kendilerine çeken dalgalar) vb. Okyanusun dibinde Aegir’in muhteşem sarayı yükselmektedir, kimi zaman tüm tanrılar burada toplanırlar. Örneğin burası, Thor’un Ymir’den çaldığı (bu da bir okyanus devidir), içeceklerin kendi kendine yapılıp karıştırıldığı mucizevi dev bir kazanın etrafında şölen yapılan bir yerdir; Loki’nin, tanrılara eşleriyle birlikte kara çalarak, aralarındaki anlaşmayı bozmaya çalıştığı yer de bu saraydır; ama Loki, daha sonra denizin dibindeki bir kayaya bağlanarak işkence görür.

Ymir’in mucizevi kazanına diğer Hint-Aryan mitolojilerinde de rastlamaktayız.⁸⁹ Örneğin, kutsal içecek *ambrosia*’nın, bulunduğu kazan. Bu bölümde bizim dikkatimizi çeken, Kelt geleneklerindeki büyüsel ve mitsel kazanların çoğunluğunun okyanusun ya da göllerin dibinde bulunmasıdır.⁹⁰ İrlanda geleneğinin mucize kazanı *Murias*’ın adı, “deniz” anlamına gelen *muir*’den türemiştir. Büyüsel güç sudadır; kazanlar, tencereler, kadehler, genelde *ambrosia*’yla ya da “hayat suyuyla” temsil edilen kutsal bir içecek aracılığı ile bu büyüsel gücün toplandığı yerlerdir; bunlar, kendilerine sahip olanları, kahraman ya da tanrı yapar; onlara ölümsüzlük ya da sonsuz gençlik verir.

71. Su Hayvanları ve Amblemleri— Ejderhalar, yılanlar, kabuklu deniz hayvanları, yunuslar ve balıklar su amblemleridirler; okyanusun derinliklerinde barınan bu hayvanlar derinliğin kutsal gücüyle sarmalanmışlardır; göllerde uyurken ya da nehirlere geçerken yağmuru, nemi, seli dünyanın bir o yanına bir bu yanına dağıtır ve dünya üzerindeki bereketi kontrol ederler. Ejderhalar, bulutlarda ve göllerde yaşarlar; yıldırımın efendileridirler; göğün sularını boşaltır ve tarlalara ve kadınlara be-

⁸⁹ Krş. Dumézil, *Le festin d’immortalité*.

⁹⁰ A. C. Brown, Krappe’nin alıntısı, *La genèse des mythes*, s. 209.

reket dağıtırlar. Ejderhanın, kabuklu deniz hayvanlarının ve yılanın vb çok yönlü simgeselliklerine daha sonra döneceğiz; bu bölümde kendimizi ejderhanın Çin ve güneydoğu Asya kültürlerindeki işlevini irdelemekle yetineceğiz. Ejderha ve yılan⁹¹ Tchouang Tseu'ya göre, ritmik yaşamın simgesidir;⁹² çünkü ejderha, yaşamla uyum içindeki dalgalanmalarıyla yaşamı besleyen ve uygarlıkları doğuran suyun ruhunun simgesidir. Ejderha Ying suları birleştirir ve yağmurları yönlendirir; çünkü su ilkesidir.⁹³ “Kuraklık baş gösterdiğinde ejderha Ying'in bir tasviri yapılır ve yağmur yağmaya başlar.”⁹⁴

Ejderha-yıldırım-bereket üçlüsü eski Çin metinlerinde çok sık karşımıza çıkar.⁹⁵ “Yıldırım hayvanı, insan başlı bir ejderhadır.”⁹⁶ Genç bir kız, ejderhanın salgısından hamile kalır.⁹⁷ Çin uygarlığının kurucularından Fu-hsi, ejderhalarıyla ünlü bir gölde doğmuştur.⁹⁸ “(Kao-Chu'nun) baba(sının) adı T'ai-kong'du; annesi saygıdeğer Liu'ydu. Saygıdeğer Liu, büyük bir gölün kıyısında dinlenirken, rüyasında bir tanrıyla karşılaştığını görür; aynı anda, yıldırım çarpar ve koyu bir karanlık çöker; T'ai-kong ne olup bittiğini görmeye gider ve karısının üstünde bir deniz ejderhasının olduğunu görür; bundan sonra karısı hamile kalır ve Kao-Chu'yu doğurur.”⁹⁹

Çin'de, ejderha-su-gök amblemi imparatorla ilişkilidir ve kozmik ritimleri temsil eder ve toprağa bereket getirir. Ritimler bozulduğunda, kozmik ya da toplumsal yaşam düzenini yitirdiğinde, imparator yaratıcı gücünü nasıl yeniden canlandırabileceğini ve düzenini nasıl yeniden kurabileceğini bilir. Hsia hanedanlığından bir kral, krallığını geliştirmek için, ejderha yerdı.¹⁰⁰ Böylece, dünyanın ritminin bekçisi olan ejderhalar, Hsia hanedanlığına hükmetme erkini veren güç zayıfladığında ya

⁹¹ Çinliler, bu mit hayvanı ejderha ile yılan arasında hiçbir zaman bir ayırım yapmamışlardır (krş. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, c. II, s. 554).

⁹² Granet, *La pensée chinoise*, s. 135.

⁹³ Granet, *Danses*, c. I, s. 353-356.

⁹⁴ A.g.y., 361; ejderha tasviriyle gerçekleştirilen yağmurlarla ilgili Çin âdetleri konusunda krş. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, c. I, s. 297.

⁹⁵ Krş. Granet, *Danses*, c. I, s. 344-350; c. II, s. 555; Karlgren, “Some Fecundity Symbols in Ancient China,” *BMAS*, s. 37 vb.

⁹⁶ Granet, c. II, s. 510.

⁹⁷ Karlgren, s. 37.

⁹⁸ Chavannes, *Mémoires historiques de Sse-Ma-Tsien*, Paris, 1897, c. I, s. 3 vd.

⁹⁹ A.g.y., c. II, s. 325.

¹⁰⁰ Granet, *Chinese Civilisation*, Londra, 1930, s. 181-2.

da yeniden canlanmak üzere olduğunda ortaya çıkarlardı.¹⁰¹ Öldüğünde ya da yaşamının belirli dönemlerinde imparator göğe yükseldi; örneğin, Sarı Hükümdar Huang-ti, yanında eşleri ve yetmiş yakın danışmanı ile birlikte, sakallı bir ejderha tarafından göğe çıkarılmıştı.¹⁰²

Daha çok toprağa ve kıtaya yönelik Çin mitolojisinde, ejderha, su amblemi olmasına karşın, daha çok göksel erdemleriyle anılır. Sudan gelen üretkenlik, bulutlarda toplanır. Ama bereket-su-krallık (ya da sağlık) üçlüsü güneydoğu Asya mitolojilerinde daha iyi korunmuştur, bu mitolojilerde, okyanus her gerçekliğin temeli ve tüm güçlerin dağıtıcısıdır. J. Pryzluski, Avustralya-Asya ve Endonezya masallarını ve efsanelerini incelemiştir; bu hikâyelerin, ortak bir özelliği vardır; kahraman, olağanüstü yaşamını (kral ya da aziz olarak) bir su hayvanından doğmuş olmasına borçludur. Annam'da, ilk efsanevi kralın unvanı, *long quan*, yani "ejderha kral"dı. Endonezya'da, Tchao-Jou-Koua'nın anlattıklarına göre, San-fo-ts'i kralları *long tsin*, "ruh ve *naga*'nın ersuyu" unvanını taşırlardı.¹⁰³ *Nagi*, Avustralya-Asya bölgelerinde, Çin ejderhasının yerini alan dişi bir su cinidir. Deniz canlılarına özgü biçimiyle ya da "deniz kokulu prenses" görünümünde bir Brahman rahibiyle birleşir ve bir hanedanlık kurar (Endonezya versiyonu, Champa, Pegu, Siam'da vb bulunur). Bir Palaung efsanesine göre, *Nagi* Thusandi, güneşin oğlu prens Thuriya'yı sever;¹⁰⁴ birleşmelerinden üç oğulları olur; biri Çin hanedanı olur, öteki Palaung kralı, üçüncüsü Pagan kralı olur. *Sedjarat Malayou*'ya göre, Suran kralı, cam bir kase içinde okyanusun dibine iner, buranın sakinleri tarafından karşılanır ve kralın kızıyla evlenir. Bu evlilikten üç oğlan doğar ve ilki Palembang kralı olur.

Güney Hindistan'da, Pallava hanedanlığının atalarından birinin, bir *Nagi*'yle evlendiğine ve ondan krallık nişanını aldığına inanılır. *Nagi*, Budha efsanelerinde de karşımıza çıkar ve Hindistan'ın kuzeyinde, Uddyana'da ve Keşmir'de de yaygındır.

¹⁰¹ A.g.y.

¹⁰² Chavannes, *a.g.y.*, c. III; 2. kısım, s. 488-89.

¹⁰³ Krş. Pryzluski, "La princesse à l'odeur de poisson et la nâgi dans les traditions de l'Asie orientale," *EA*, Paris, 1925, c. II, s. 276.

¹⁰⁴ Yılan (balık, deniz canavarı, su, karanlık ve görünmezlik simgesi) ve güneş ("güneşin oğlu" ya da bir Brahman vb; görünür olanın simgesidir) ayrılığı, bir hanedanlık kuran, yani yeni bir dönem açan efsane evliliklerle yok edilmiştir. Karşıt ilkelerin birleşmesine, bir "tanrı" oluşturulmaya çalışıldığı her defasında rastlarız (krş. Eliade, *Mitül Reintegrarii*, s. 52). Endonezya ve güneydoğu Asya mitlerinde, bu *coincidentia oppositorum*, ilk birliğin gerilemesiyle, bir hanedanlığın "kurulmasıyla," yani yeni bir dönemin başlamasıyla belli bir döngünün son buluşuna işaret eder.

Chota-Nagpur kralları da Pundarika adını taşıyan bir *nāga'dan* (yılan ruhu) doğmuşlardır: Pundarika'nın nefesinin koktuğu söylenir bu da bize "balık kokan prensesi" hatırlatmaktadır. Güney Hindistan'da yaygın bir inanişâ göre, bilge Āgastya, Mitra ve Varuna'nın *apsara* Urvashi'yle birleşmesinin sonucunda Vasistha'yla birlikte su dolu bir sūrahide doğmuştur. Bu nedenle ona, *Kumbhasambhava* (çömlek tanrıçası *Kumbhamata*'dan doğmuş) ve *pitābdhi* ("okyanus yutucu") denilmiştir. Āgastya okyanusun kızıyla evlenir.¹⁰⁵ Öte yandan, Devi-Upanişad, Ulu Tanrıçanın (*devi*), kendisine nereden geldiğini ve kim olduğunu soran tanrılara "Doğum yerim sudur, okyanusun dibindedir; bunu bilen Devi'nin evini de bilir," diye cevap verdiği anlatır. Tanrıça, başlangıçta, her şeyin ilkesi ve rahmiydi: "Başlangıçta, bu dünyanın babasını yaratan benim."¹⁰⁶

Tüm bu inanişlar, suyun kutsal değerini ortaya koymaktadır. Hükümdarlık da sağlık gibi suyun erdemlerine bağlıdır; büyüsel-dinsel güç okyanusun dibinde yatar ve bu güç, kahramanlara doğaüstü dişi varlıklar (*Nagi*, "balık kokan prenses" vb) tarafından aktarılır.¹⁰⁷ Yılan-cinler her zaman denizde ya da okyanusta yaşamazlar; göllerde, kuyularda, pınarlarda da yaşarlar. Yılan ve yılan cinler tapımı, Hindistan'da ve başka yerlerde, suyla olan büyüsel-dinsel bağlarını korur.¹⁰⁸ Bir yılan ya da bir yılan cini her zaman suların yakınında yaşar ya da su kaynaklarını kontrol eder; yaşam, ölümsüzlük ve sağlık kaynaklarının koruyucu cinleridir; böylece yaşamla, bereketle, kahramanlıkla, ölümsüzlükle ve "hazinelere" ilgili tüm amblemlele bağlantılıdır.

72. Tufan Simgesi— Tufan inanişlarının hepsinde, insanlığın suyun altında kalması ve yeni bir insan ırkının ve yeni bir dönemin kuruluşu düşüncesi vardır. Evren ve tarih döngüsü kavramına gönderme yaparlar: bir felaketle son bulan eski dönem ve "yeni insanların" hükmettiği yeni dönem. Bu döngü kavramı, ay mitlerinin su

¹⁰⁵ Oppert, *On the Original Inhabitants of Bhāratavarsa or India*, Westminster, 1893, s. 24, 67-68.

¹⁰⁶ Oppert'deki metin, 425-426; krş. *Le Yoga: Immortalité et Liberté*, s. 346 vd.

¹⁰⁷ Nympha'lardan ve Naias'lardan su tanrıçalarından doğan Yunan kahramanları da aynı biçimde açıklanamaz mı? Akhilleus, deniz nymphası Thetis'in oğluydu. Ayrıca, kahramanların da Naiaslar'dan doğduğunu hatırlamalıyız; örneğin Iphition, Sotnios vb. Bir Yunan kahramanı genelde ön Hint-Avrupa döneminden eski bir tapıma sahiptir ve bulunduğu yerin "efendisidir".

¹⁰⁸ Krş. örneğin Vogel, "Serpent Worship in Ancient and Modern India," AOA, 1924, c. II, birçok yerde.

baskını ve tufan temalarıyla bir arada ele alınmasıyla da doğrulanır; ay, mükemmel bir ritmik devir, ölüm ve yeniden doğuş simgesidir. Öyle ki, ayın evreleri erginleme törenlerini yönlendirir –aday “yeniden doğmak” için “ölür”– ay, eski dönemin insanların yok eden ve yeni bir dünyanın oluşumunu hazırlayan sel ve tufanlarla sıkı ilişki içindedir. Pasifik çevresi mitolojilerinde, kavimlerin kökeni genelde, bir su felaketinden kaçan destansı bir ay hayvanıdır.¹⁰⁹ Kavimlerin atası, şanslı bir kazazede ya da su baskınına neden olan bir ay hayvanıdır.

Bu bölümde suyun içinde eriyip gitme döngüsü ve yeniden ortaya çıkma kavramını, tüm bölgesel mitlerin ve felaket hikâyelerinin (örneğin Atlantis hikâyesi vb) temelinde bulunan bu kavramı ele alma niyetinde değilim. Burada belirtmek istediğimiz, Neptün temalarının tutarlılığı ve evrenselliğidir. Su, yaratılışın öncülüdür ve su, yarattığı her şeyi, yeniden yaratabilmek için düzenli olarak yutar böylece bunları “arındırır” ve yeni gizil yönler katarak yaratılışı her defasında zenginleştirir, yeniden yaratır. İnsanlık, belirli dönemlerde, “günahları” nedeniyle su altında kalarak yok olur (Pasifik çevresi mitlerinin çoğunluğunda, felaket, törensel bir hatadır). Ama insanlık hiçbir zaman tamamen yok olmaz, yeni bir biçimde yeniden doğar, ama hâlâ aynı kaderi, bir gün suların altında yok olup gitme kaderini taşımaktadır.

Burada söz konusu olanın karamsar bir yaşam görüşü olup olmadığı sorusunun cevabını bilemiyorum. Bu daha çok su-ay-gelecek döngüsünde yer alan bir güdüyle çekimsiz bir bakış açısıdır. Tufan miti, tüm getirileriyle, yaşamın nasıl insan bilincinden farklı bir “bilinçle” değerlendirilebileceğini göstermektedir; Neptün düzleminde “bakarsak” insan yaşamı, düzenli olarak emilip yutulması gereken kırılğan bir şeydir; çünkü tüm biçimlerin kaderi, yeniden ortaya çıkmak üzere yitip gitmektedir. Eğer “biçimler” suyun içinde eriyip giderek yeniden canlanmazlarsa, yaratıcı güçlerini kaybederler ve böylece tamamen yok olup giderler. “Kötülükler” ve “günahlar” insanlığın biçimini bozar; tohumdan ve yaratıcı güçlerinden yoksun kalan insanlık, söner, kısır ve yıpranmış kalır. Alt insan biçimlerine yavaş bir dönüşün yerine, tufan, suların içinde kalarak anlık bir yok oluş getirir; böylece “günahlar” arındırılır ve suyun içinde yeni ve canlı bir yaşam doğar.

73. Sentez— Böylece suyun metafizik değerleriyle dinsel değerleri mükemmel bir bütün oluşturur. Sudan doğan evren kavramıyla –antropolojik düzlemde– insan türünün sudan doğduğu inanışları ve su cinleri inanışları örtüşmektedir. Kıtaların su

¹⁰⁹ Hentze, *Mythes et Symboles*, s. 14, 24 vb.

altında kalması (Atlantis) ya da tufan kavramıyla –belli bir aralıkla tekrarlanan kozmik olay– ruhun “ikinci ölümü” (cenaze törenlerinde su ve içecek sunma “nem” ve cehennemdeki *leimon* vb) ya da vaftiz edilenin ayinsel “ölümü” kavramları örtüşmektedir. Bununla birlikte, ister kozmik düzlemde ister insan düzleminde olsun, sular altında kalma kesin bir yok oluş değil, geçici bir yeniden bütünleşme sürecidir ve bu sürecin ardından yeni bir yaratılış, yeni bir yaşam ve yeni bir insan doğar. Bu bağlamda, söz konusu olan kozmik, biyolojik ya da ölümden sonrasına ait bir andır. Yapısal açıdan “tufan” “vaftiz”le kıyaslanabilir ve cenaze törenlerinde su ve içecek sunma ya da *nympha*’ların neden olduğu heyecan, yeni doğanların heyecanı ya da sağlık ve bereket getiren bahar banyolarıyla kıyaslanabilir.

Temsil ettiği dinsel görüş ne olursa olsun suyun işlevi her zaman aynıdır: bütünü parçalar, biçimleri yok eder, “günahlardan arındırır,” hem canlandırır hem arındırır. Suyun kaderi, yaratılışın öncülü olmaktır ve sonra bu yaratılışı yutmaktır; ama su, hiçbir zaman kendini aşamaz, yani “*biçime*” giremez. Su, potansiyel, tohum ve gizli güç olma kaderini aşamaz. *Biçimi olan* her şey sudan çıkmıştır ve suyun üstündedir. Buna karşılık, sudan çıkan her biçim, artık potansiyel değildir; böylece “her biçim” zamanın ve yaşamın kurallarının eline düşer; sınırlanır, tarihe dahil olur, evrensel geleceğin bir parçası olur ve özünden koparak yok olur; tabi eğer düzenli olarak suyun içinde eriyip giderek yeniden canlanmaz, kozmogoninin ardından gelen “tufan” tekrarlanmazsa. Suyla arınma ve yıkanma ritüelinin amacı yaratılışın meydana geldiği zamanı, yani *in illo tempore*’yi canlandırmaktır; dünyanın ya da “yeni insanın” doğumunun simgesel tekrarlarıdır. Dinsel bir amaçla suya her dokunuş, kozmik ritmin temel iki döngüsünü temsil eder: Suyla yeniden bütünleşme ve yaratılış.

KAYNAKÇA

Su kozmogonileri:

Wensinck, A. J., *The Ocean in the Literature of the Western Semites*, Amsterdam, 1919, özellikle s. 1-15, 40-56.

Dähnhardt, Oscar, *Natursagen*, Leipzig, 1909, c. I, s. 1-89.

Thompson, Stith, *Motif-Index of Folk Literature*, Helsinki, 1932, c. I, s. 121 vd.

Coomaraswamy, Ananda K., *Yaksas*, Washington, 1928-31, c. I-II.

Hentze, Carl, *Mythes et Symboles Lunaires*, Anvers, 1932.

Krappe, A. H., *La Genèse des Mythes*, Paris, 1938, s. 197 vd.

Büyü ve suyun dinsel anlamı:

Ninck, M., "Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten," *PS*, 1921, c. XIV.

Scheftelowitz, J., "Die Sündentilgung durch Wasser," *AFRW*, 1914, s. 353-412.

Pettazzoni, R., *La Confessione dei peccati*, Bologna, 1929, c. I, s. 2-3; suyla arınma ritüeli hakkındadır.

Hartte, K., *Zum semitischen Wasserkultus*, Halle, 1912.

Smith, Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites*, 3. basım, Londra, 1927, s. 166 vd, 557 vd (kutsal sular).

Lagrange, S., *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, s. 158, 169.

Hopkins, E. W.; "The-Fountain of Youth," *JAOS*, 1905, c. XXVI, s. 1-67.

Barnett, L. D., "Yama, Gandharva and Glaucus," *BSOAS*, 1926-8, c. IV, s. 703-16.

Rönnow, K., *Trita Aptya, eine vedische Gottheit*, Uppsala, 1927, s. 6 vd (su demonları), 14 vd (su tanrısı Varuna), 36 vd (büyülü suyla hastalıkların insanlardan uzaklaştırılması), 64 vd ("hayat suyu") vd.

Bouche-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1879-82, c. II, s. 261-6 (su ilahlarının denetimindeki kâhinler), 363-9 (Poseidon'un kâhini).

Glötz, G., *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904, s. 11-69 (denizde sınamalar), 69-79 (pınarlar, nehirlere ve kuyular).

Frazer, J., *Folklore in the Old Testament*, Londra, 1918, c. III, s. 304-6 (İsrailoğullarının sınaması).

Saintyves, P., *Les Vierges-mères et les naissances miraculeuses*, Paris, 1908, s. 39-53 (su teogonileri ve su tapımları)

Nyberg, B., *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, s. 55 vd (sudan mitolojik ataların veya çocukların doğumu).

Pestalozza, U., *Pagine di religione mediterranea*, Milan, 1945, c. II, s. 253 vd (nehirlerin yanında ritüel birleşme).

Laoust, E., *Mots, et choses berberès. Notes de linguistique et d'ethnographie*, Paris, 1920, s. 202-53 (yağmur ayinleri).

Benoit, F., "Le Rite de l'eau dans la fête du solstice d'été en Provence et en Afrique," *RAN*, c.

LXI, sayı 1-3.

Brunot, Louis, *La Mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé*, Paris, 1920, s. 3-25 (deniz demonolojisi; tıp ve büyüde deniz).

Joleaud, L., "Gravures rupestres et rites de l'eau en Afrique du nord" *JSA*, 1933, c. III, s. 197-222.

Goldzieher, J., "Wasser als Dämonen-Abwehrendes Mittel," *AFRW*, 1910, c. XIII, sayı 1.

Wesendonck, O. von, *Das Weltbild der Iranien*, 1933, s. 102 vd (İran'da su tapımı hakkında).

Eliade, M., "Notes sur le symbolisme aquatique," *CZ*, 1939, c. II, s. 131-52.

Bachelard, Gaston, *L'Eau et les rêves*, Paris, 1942.

Vaftiz simgeçiliği:

Lundberg, S., *La Typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Uppsala-Leipzig, 1942.

Danielou, Jean, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, s. 29-173.

Beirmaert, Louis, S. J., "La Dimension mystique du sacramentalisme chrétien," *EJ*, 1950, c. XVI-II, s. 255-86.

Eliade, M., *Images et symboles*, Paris, 1952, s. 199 vd.

Spiralin su simgeçiliği hakkında:

Siret, L., *Origine et signification du décor spirale*, 15. Uluslararası Antropoloji Kongresi Raporu, Portekiz, 1930, Paris, 1931, s. 465-82.

Pınarlara, derelere ve nehirlere tapınma ve deniz tanrıları hakkında:

Pettazzoni, R., *La Religione primitiva in Sardegna*, Piacenza, 1912, birçok yerde.

Dechelette, J., *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, Paris, 1908-14, c. II, a, s. 166 vd (pınarların ve çeşmelerin yanında bulunan adak baltalar), 444-53 (sıcak su kaynakları tapımı).

Jullian, C., *Histoire de la Gaule*, 5. basım, Paris, 1924-6, c. II, s. 129-37 (yerel tanrılar), c. VIII, s. 313-31 (su tapımlarının sürekliliği).

Toutain, J., *Les Cultes paiens dans l'empire romain*, Paris, 1907-20, c. I, s. 372-84 (su ilahları; resmi tapımlar); c. III, s. 193-467 (Roma dönemi Galya'sında yerel tapımlar).

Vaillat, Claudius, *Le Culte des sources dans la Gaule antique*, Paris, 1934.

Saintyves, *Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies françaises*, Paris, 1934, s. 24-35 Galya ve Galya-Roma tapımları hakkında iyi bir kaynakçası vardır.

Vasconcellos, *Leite de, Religiões da Lusitania*, Lizbon, 1905, c. II, s. 198 vd (erken dönem Kelt-Lusitanya tarihinde nehir tanrıları); Lizbon, 1905, c. III, s. 248 vd (Roma dönemi).

Jeremias, Alfred, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 2. basım, Berlin, 1929, s. 39-40.

Réinach, S., *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1923, c. V, s. 250-4 (atlar, nymphalar, pınarlar).

Toutain, J., "Le Culte des eaux (sources, fleuves, lacs) dans la Grèce antique," (*Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, 1935, s. 268-94.

Grimm, J., *Teutonic Mythology*, İngilizce basım, Londra, 1888, s. 583-601.

Holmberg-Harva, Uno, *Die Wassergötter der finnisch-ugrischen Völker*, Helsinki, 1913.

Nippgen, J., "Les Divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens, Ostiaques et Vogoules," *RETP*, 1925, s. 207-16.

Suyun cenaze törenlerinde kullanımı hakkında:

Parrot, A., *Le "Refrigerium" dans l'au-delà*, Paris, 1937.

Eliade, M., "Locum Refrigerii...", *Z*, 1938, c. I, s. 203-6.

Hıristiyanlıkta su tapımı hakkında:

Saintyves, *Corpus du folklore des eaux*, s. 20-1, iyi bir kaynakçaya sahiptir, metinler, a.g.y., s. 203-6.

—, "De l'immersion des idoles antiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme," *RHR*, CVIII, 1933, s. 135-83; *Corpus* içinde tekrar basım, s. 197 vd.

Su folkloru hakkında:

Hope, C., *Legendary Lore of the Holy Wells of England, including Rivers, Lakes, Fountains and Springs*, Londra, 1893.

Gregor, W., "Guardian Spirits of Wells and Lochs," *FRE*, 1892, c. III, s. 67-73.

Berenger-Feraud, L. J. B., *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations*, Paris, 1895, 5 cilt; c. I, s. 207-304 (pınarların, göllerin vb kenarındaki mitsel ejderler ve yılanlar); c. II, s. 1-58 (su ruhları ve "güçleri"); c. III, s. 167-214 (yağmur ritüeli hareketleri); c. IV, s. 291-360 çeşmelerdeki mucizevi güçler)

Sebillot, Paul, *Le Folklore de France*, Paris, 1905, c. II, s. 175-303.

Lawson, J. C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910, s. 130-73 (çağdaş Yunan folklorunda nymphaların varlıklarının sürmesi).

Rhys, J., *Celtic Folk-Lore*, Oxford, 1901, s. 354-400 (kuyu folkloru)

Weinhold, K., *Die Verehrung der Quellen in Deutschland*, Berlin, 1898.

Manninen, Ilmari, *Die dämonistischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben*, Helsinki, 1922, s. 81-106.

McKenzie, Daniel, *Infancy of Medicine*, Londra, 1927, s. 238 vd.

Massani, R. P., "Le Folklore des puits dans l'Inde et spécialement à Bombay," *RHR*, 1931, c. CIV, s. 221-71. Ayrıca Bitkiler ("Gençlik Çeşmesi" ve "Hayat Ağacı") bölümündeki kaynakçaya bakınız.

Çin ve Doğu Asya'da ejderler; Nagi'den hükümdarların inisi:

Granet, Marcel, *Danses et légendes de la Chine anienne*, Paris, 1926, 2 cilt.

—, *Chinese Civilization*, Londra, 1930.

—, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934.

Karlgren, B., "Some Fecundity Symbols in Ancient China," *BMAS*, Stockholm, 1930, sayı 2, s. 1-54.

Chavannes (ed.), *Les Mémoires historiques de Sse-Ma-Tsien*, Paris, 1897, c. I; Paris, 1897, c. II; Paris, 1899, c. III, s. 2.

Giesseler, G., "Le Mythe du dragon en Chine," *RAR*, 1917, 5. seri, c. VI, s. 104-70.

- Hopkins, L. C., "The Dragon Terrestrial and the Dragon Celestial. A Study of The Lung and Ch'en," *JRAS*, 1931, s. 791-806; 1932, s. 91-7.
- Przyluski, J., "La Princesse à l'odeur de poisson et la Nāgī dans les traditions de l'Asie orientale," *EA*, Paris, 1925, c. II, s. 265, 84.
- , "Le Prologue-cadre des mille et une nuits et le thème de svayamvara," *JA*, 1924, s. 101-37.
- Oppert, G., *On the Original Inhabitants of Bhāratavarsa or India*, Westminster, 1893.
- Matsumoto, Nobushiro, *Essai sur la mythologie Japonaise*, Paris, 1928, s. 46, 53 vd.
- , *Le Japonais et les langues Austre-Asiatiques*, Paris, 1928, s. 35 vd.
- Eliade, M., *Le Yoga: Immortalité et Liberté*, Paris, 1957, s. 346 vd.
- Dangel, SMSR, 1938, ç. XIV, s. 180.
- Knoche, Walter, "Kindfisch-Märchen in Ozeanien," *MAGW*, 1939, c. LXIX, s. 24-33.
- Rönnow, K., "Kirāta," *MO*, 1936, c. III (1944'te yayımlandı), s. 90-169, 137, n. 1., bir Avustralya etkisi hipotezini ortadan kaldıran yılanlardan türeyen Kuzey Hindistan kraliyet aileleri motifinin sık sık ortaya çıkışından söz eder.
- Autran, C., *L'Epopée hindoue*, Paris, 1946, s. 66-169.
- Vogel, J. P., "Serpent-worship in Ancient and Modern India," *AOA*, 1924, c. II, s. 279-312; burada Hindistan'da yılan tapınma ile ilgili kaynakça ve malzeme bulunabilir.
- , *Indian Serpent Lore, or, the Nāgas in Hindu Legend and Art*, Londra, 1926, s. 35 vd.
- İçinden su akan vazo (klasik Doğu'daki ünlü bereket simgesi) hakkında:*
- Van Buren, E. D., *The Flowing Vase and the God with Streams*, Berlin, 1933.
- Combaz, G., *L'Inde et l'orient classique*, Paris, 1937, sayı 174 vd.
- , "L'Evolution du stupa en Asie," *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, Brüksel, 1936, c. IV, s. 93 vd.



KUTSAL TAŞLAR: EPIFANİLER, İŞARETLER VE BİÇİMLER



74. **Kratofani Olarak Taş**— Maddenin sertliği, sağlamlığı ve dayanıklılığı ilkel insanın dinsel anlayışında bir hiyerofanidir. Hiçbir şey, eksiksiz gücüyle, görkemli bir kayadan veya çarpıcı bir şekilde dikili duran granit bir bloktan daha doğrudan, daha özerk, daha soylu veya daha huşu verici değildir. Her şeyden önce, taş *vardır*. Her zaman olduğu gibi kalır ve varlığını sürdürür; daha da önemlisi taş *çarpar*. İnsanoglu taşı vurup kırmak için bir araç olarak kullanmadan önce bile onda, bedeni için olmasa bile en azından bakışları için bir engelleyicilik bulmuştur ve taşın gücü, pürütlü yüzeyi ve sertliği dikkatini çekmiştir. Kaya, insan için kendi kırılğan ve geçici yapısını aşan bir gücün temsilidir: varlığın mutlak şeklidir. Dokunulmazlığı ve büyüklüğü hatta ilginç hatları insanınki gibi değildir; gözleri kamaştıran, korkutan, çeken ve tehdit eden bir varlığı vardır. İnsan, taşın büyüklüğünde, sağlamlığında, biçiminde ya da renginde, içinde bulunduğu kutsal olmayan dünyadan *farklı* bir dünyaya ait bir gerçeklik ve güç bulur.

İnsanların taşlara taş oldukları için taptıkları bir dönem olmuş mudur? Bunu bilemiyoruz. Ama ilkel insanın inancı, her zaman, taşın bütünleştirdiğinden, ifade ettiği farklı bir şeye yönelik olmuştur. Bir kaya parçası ya da bir çakıl taşı belli bir dinsel saygı görür, çünkü *bir şeyi* temsil eder ya da canlandırır, çünkü *bir yerlerden* gelmektedir. Kutsal oluşu özellikle bu *bir şeye* ya da *bir yere* bağlıdır, varlığıyla ilgili değildir. İnsanlar taşlara, olduklarından *farklı* bir şeyi temsil ettikleri sürece tapmışlardır. Taşlara tapmışlardır ya da bunları ruhani eylemin araçları, ölülerini veya kendilerini korumaya yönelik enerji merkezleri olarak kullanmışlardır. Bunun nedeni de, burada belirtmenin yararı vardır, tapım özelliklerine sahip olmuş taşların çoğunun *araç* olarak kullanılmış olmasıdır: Belli şeyleri elde etmek, bunlara sahip olmak için kullanılmışlardır. Dinden daha çok büyüyle ilgilidirler. Kökenlerine ya da biçimlerine bağlı olarak bazı kutsal değerler kazanmış olmalarına karşın taşlar, tapımın *nesnesi* değil *aracı* olmuştur.

Örneğin J. Imbelloni, Okyanusya-Amerika bölgesinde *toki* sözcüğünün yayılma alanını (Melanezya'nın doğu sınırından Kuzey ve Güney Amerika'nın içlerine kadar

uzanan alan) incelerken şu anlamlara ulaşmıştır: a) dövüş silahı, taş silah, balta, anlam genişlemesiyle her tür taştan araç; b) saygınlık amblemi, güç simgesi; c) kalıtım ya da atama yoluyla bu gücü elinde tutan ya da kullanan kimse; d) ritüel nesnesi.¹ Bronz çağındaki “mezar bekçisi” taşlar, mezarların yanına dikilirdi; böylece mezar dokunulmazlık kazanırdı.² Menhirler de aşağı yukarı aynı işleve sahipti: Mas d’Azais menhiri, dikey olarak dikilmişti.³ Taş; hayvanlara, hırsızlara ama özellikle de “ölüme” karşı koruma sağlardı; çünkü taş nasıl bozulmadan kalabiliyorsa ölünün ruhu da dağılmadan sonsuza kadar varlığını sürdürebilirdi (bu tarihhöncesi mezar taşlarının daha sonraları kazandığı fallik simgesellik hâlâ açıktır; çünkü fallus varoluşun, gücün ve sürekliliğin simgesiydi).

75. Mezar Megalitleri— Orta Hindistan’ın içlerine kadar giren Dravid kavimlerinden biri olan Gondlarda, ölünün oğlu ya da mirasçısı, definden dört gün sonra mezarın yakınına yaklaşık 3 m yüksekliğinde büyük bir kaya dikerdi. Belli bir mesafeye konulan bu taşları taşımak ciddi bir çaba gerektirirdi ve maliyeti yüksekti: bu nedenle, çoğunlukla, anıtın yapımı, sürekli geciktirilirdi ya da hiç gerçekleştirilmezdi.⁴ İngiliz antropolog Hutton, bu megalitik mezar anıtlarının –Hindistan’ın ilkel kavimlerinde yaygındır– amacının, ölünün ruhunu “kapatmak,” ona, yaşayanların yakınında geçici bir ikamet sağlamak ve ruhsal doğasının ona atfettiği güçlerle tarlaların bereketini artırmasını sağlamak ve ölünün ruhunun gezmesini ya da tehlikeli bir duruma girmesini engellemek olduğunu düşünmüştür. Bu yorum, Orta Hindistan’ın eski kavimleri, Bhiller, Korkular, Mundalar, Gondlar üzerine araştırma yapan W. Koppers tarafından da doğrulanmıştır. Orta Hindistan’daki mezar anıtlarının tarihi üzerine araştırma yapan Koppers’in⁵ elde ettiği sonuçlardan çıkarı-

¹ “Les noms des haches lithiques,” *Festschrift W. Schmidt*, Viyana, 1928, s. 333.

² Octobon, “Statues-menhirs, stèles gravés, dalles sculptées,” *RAN*, 1931, s. 562.

³ *Ag.y.*, s. 562.

⁴ W. H. Schoobert, “The Aboriginal Tribes of the Central Provinces,” *Census of India*’da, 1931, c. I (III, b), s. 85; W. V. Grigson, *The Maria Gonds of Bastar*, Londra, 1938, s. 274 vd.

⁵ Bu sonuçlar oldukça önemlidir, çünkü mezar anıtı dikme geleneğinin Orta Hindistan’ın en eski toplumu olan Bhillerle özgü olduğu sanılmamaktadır (s. 156). Bu gelenek, Dravidler, Mundalar gibi Megalitik halkların etkilerinden kaynaklanmış olabilir (krş. Koppers, “Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India,” *Annali Lateranensi*, c. VI, s. 196); çünkü ne Aryanlar ne de İndüs, tarihhöncesi uygarlığa ait megalitik halklar (MÖ III. binyıl) değildiler. Hindistan’da taş anıt geleneğinin kökeni sorusu hâlâ cevaplanmamış bir sorudur. Güney Asya’dan ya da Avusturalya ve Asya’dan gelen etkilere mi bağlıdır yoksa tarihhöncesi Avrupa taş anıt kültürüyle olan tarihsel, genetik (belki de dolaylı)

lan düşüncelere göre: a) tüm bu anıtlar ölüler tapımına bağlıdır ve ölünün ruhunu sakinleştirmeyi amaçlamaktadırlar; b) biçimsel olarak bunları tarihöncesi Avrupa menhirlerine ve megalitlerine benzetebiliriz; c) mezarların üstlerine hatta yanına dikilmezler, onlara belli bir mesafede bulunurlar; d) kimi zaman, doğal olmayan (yıldırımın, yılanın, kaplanın neden olduğu) bir ölüm meydana geldiğinde anıt kazanın olduğu yere dikilir.⁶

Bu son açıklama, mezar anıtlarının kökeni sorusuna bir ölçüde cevap vermektedir; çünkü doğal yollardan olmayan bir ölüm, sinirli, kızgın ve pişmanlıkla dolu bir ruh demektir. Yaşam ani bir biçimde son bulduğunda ölünün ruhunun, toplum içindeki hayatına devam etmek isteyeceği düşünülür. Örneğin Gondlarda yıldırım çarpması, kaplan saldırısı ya da yılan ısırması sonucunda biri öldüğünde, öldüğü yere taş yığılırdı;⁷ buradan her geçen, ölünün ruhunun rahat uyuması için oraya bir taş koyardı (bu gelenek bugün Avrupa'nın bazı bölgelerinde örneğin Fransa'da hâlâ devam etmektedir krş. § 76). Bazı bölgelerde (Dravid Gondlarında), mezar anıtlarının kutsanması sırasında bazı cinsel ritüeller gerçekleştirilirdi; bu ritüellere tarım toplumlarının ölüm yıldönümü törenlerinde de rastlanmaktadır. Bhillerde mezar anıtları, doğal yoldan ölmemiş kimseler için ya da şefler, büyücüler ve savaşçılar için, "güçlülerin" ruhlarının huzuru için, kısacası yaşamları boyunca bir biçimde "gücü" temsil etmiş ya da bu güce "ölümlerinin zorlu olması" sonucu onu "yakalamış" kişiler için dikilirdi.

Böylece mezar taşı, ölüme karşı yaşamı koruyan bir araç halini almıştır. Ruh taşın "yerleşir," tıpkı başka kültürlerde benzer nedenlerle "ölünün evi" olarak adlandırılan mezara yerleştiği gibi. Mezar taşı, yaşayanları ölünün neden olabileceği zararlı eylemlere karşı korur; ölüm, bir belirsizlik hali olduğundan iyi ya da zararlı bazı etkileri olabilir. Bir taşın "hapsedilen" ruh, yalnızca olumlu bir yönde hareket etmek zorunda bırakılır: üretkenlik. Bu nedenle pek çok kültürde, içinde ataların bulunduğu inanılan taşlar, kadının ve toprağın bereketini artırma. Sudan'ın neolitik kabileleri, "yağmur taşlarını" yağmur yağdırmasını bilen atalarına atfederlerdi.⁸ Pasifik Adaları'nda (Yeni Kaledonya, Malekula, Achin, vb) bazı kayalar, topluma uygarlığı getiren kahramanları, ataları ve tanrıları temsil eder ya da canlandırır;⁹ J. La-

ilişkilerle mi ilintilidir?

⁶ Koppers., s. 134, 151, 189, 197, 188.

⁷ Ag.y., s. 188.

⁸ Seligmann, (C. G. ve B. Z.) *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Londra, 1932, s. 24.

⁹ Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, Cambridge, 1924, c. II, s.

yard'a göre, Pasifik bölgelerindeki her sunağın orta bölümü, ataları temsil eden küçük boyutlardaki bir dolmenden ve bir dikilitaştan oluşurdu.¹⁰

Maurice Leenhardt¹¹ "taşlar, ataların taşlaşmış ruhlarıdır," diye yazmıştır. Bu güzel bir yorumdur, ama harfi harfine anlaşılmalıdır. Burada söz konusu olan "taşlaşmış bir ruh" değil, bu ruhun geçici ya da simgesel bir "ikametinin" somut bir temsilidir. Leenhardt, *Notes d'ethnologie néocalédonienne*'de de bunu doğrulamıştır:¹² ruh, tanrı, totem, boy ne olursa olsun tüm bu kavramların aslında tek bir temsilcisi vardır bu da taştır." Assamlı Khasisler, Ulu Ana'nın, dolmenlerde (*maw-kynthei*, "dişi taşlar") Ulu Baba'nın ise menhirlerde (*maw-shynrang*, "erkek taşlar")¹³ olduğuna inanırlardı. Başka kültürlerde menhirler, yüce tanrıyı (gök tanrı) somutlaştırılabilir. Pek çok Afrika kavminde de yüce gök tanrı tapımında menhirlerin (kutsal olarak kabul edilirler) ve başka kutsal taşların bulunduğunu görmüştük (krş. § 16).

76. Bereket Taşları— Sonuç olarak taş, somut varlığıyla bir tapıma sahip değildir, ona bağlı tapımlar; onda canlanan ruha ve onu kutsayan simgeye yöneliktir. Taş, kaya, dikilitaş, dolmen, menhir vb temsil ettikleri ruhsal güç sayesinde kutsal *olmuşlardır*. Bir koruma ve yaşamı canlandırma aracı olarak taşa "kapatılmış" ata ve ölü tapımına ait kültürel alandan birkaç örnek verelim. Hindistan'da genç evliler çocukları olması için taş anıtlara yakarırlar.¹⁴ Salem'deki (Güney Hindistan) kısır kadınlar, onları dölleyebilecek ataların içinde bulunduğuna inandıkları dolmenlere, çeşitli adaklarda (çiçekler, haşlanmış pirinç, sandal ağacı)¹⁵ bulduktan sonra bu taşa sürtünürlerdi. Orta Avustralya kabilelerinde de benzer kavramlar vardır. Spencer ve Gillen, Erathipa diye bilinen büyük bir kayadan söz ederler; bu kayanın yan tarafında bir açıklık vardır. Bu kayanın içinde kapalı kalmış çocuk ruhları, kayanın yanından bir kadının geçmesini beklerler; çünkü bu açıklıktan dışarı çıkarak ka-

242-3 vd.

¹⁰ Layard, "The Journey of the Dead," *Essays Presented to Seligman*, Londra, 1934, s. 116 vd vb.

¹¹ *Notes d'ethnologie néocalédonienne*, Paris, 1930, s. 183.

¹² *A.g.y.*, s. 241.

¹³ Krş. Pettazzoni, *Dio*, s. 10.

¹⁴ Hutton, *Census of India*, 1931, c. I, s. 88.

¹⁵ Krş. J. Boulnois, *La caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne*, Paris, 1939, s. 12.

dının içine girecek, ondan yeniden doğacaklardır. Kayanın yanından geçen kadın çocuğu olmasını istemiyorsa, yaşlı bir kadın gibi belini bükerek yürür ve bir bastona dayanarak şöyle der: “Bana gelmeyin ben yaşlı bir kadınıml!”¹⁶ Maidu kabilesinin (Kuzey Kaliforniya) kısır kadınları gebe bir kadına benzeyen bir kayaya dokunurlar.¹⁷ Kai Adası’nda (Yeni Gine’nin güney batısı) çocuk isteyen kadın bir kayayı yağa bular. Aynı âdete Madagaskar’da rastlıyoruz.¹⁸ Aynı biçimde, işlerinin açılmasını isteyen tüccarların “bereket getiren taşları” da yağa bulamaları ilginçtir. Hindistan’da, bazı taşların kendi kendilerinden doğduklarına ve ürediklerine inanılır (*svayambhū*=“kendinden doğum”); bu nedenle kısır kadınlar bu taşları arar ve bulduklarında bunlara adakta bulunurlar.¹⁹ Avrupa’nın ve dünyanın bazı bölgelerinde genç evliler, evliliklerini bereketli kılmak için bir taş üstünde yürürler.²⁰ Samoyedler, *pyl-paja* (“kadın taş”) adlı garip biçimli bir taşın önünde dua ederler ve ona altın sungular bırakırlar.²¹

Bütün bu ayinlerdeki genel düşünce, bazı taşların gerek bunların içinde bulduklarına inanılan ata ruhları sayesinde, gerek biçimleri (“gebe kadın,” “kadın taş”) gerekse kökenleri (*svayambhū*=“kendinden doğum”) dolayısıyla kısır kadınları doğurgan kılabildikleridir. Ama bu tür dinsel uygulamaları açıklayan ya da doğrulayan “kuram” bugün bu uygulamaları inceleyenler için çok açık değildir. Kimi zaman başka bir kuram, başlangıçtaki “kuramın” yerini alır ya da eski kuramı değiştirir; kimi zaman da başlangıçtaki “kuram” dinsel bir devrimin ardından tamamen unutulur gider. Bu duruma birkaç örnek verebiliriz. Megalitlere, kayalara ya da dolmenlere tapınmakla ilgili bazı zayıf kalıntılar, taşlara dokunarak “doğurgan hale” gelmeye yönelik uygulamaların izleri bugün hâlâ bazı Avrupa halk inanışlarında görülmektedir. Bu inanış, daha önce de dediğimiz gibi oldukça zayıftır; Savoy’u Moutier bucağında, halk, nedenini tam olarak bilmeden yalnızca şehri koruduğu için ve varlığını sürdürdüğüne ne ateşin ne de suyun onlara zarar getirmeyeceğine inandığı için “Pierra Chevetta”ya (Baykuş Taşı) belli bir dinsel saygıyla ve inançla

¹⁶ *The Natives Tribes of Central Australia*, Londra, 1899, s. 337.

¹⁷ Hartland, *Primitive Paternity*, Londra, 1909, c. I, s. 124 vd.

¹⁸ Frazer, *Folklore in the Old Testament*, c. II, s. 75.

¹⁹ Goerg Wilke, “Die Religion der Indogermanen in-archäologischen Betrachtung,” *MB*, Leipzig, 1921, s. 99 vd.

²⁰ Krş. Frazer, *The Folklore in the Old Testament*, c. II, s. 403-405; B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, s. 66 vd, 239.

²¹ Nyberg, s. 66.

yaklaşır.²² Sumene bucağında (Gard bölümü), köylüler, dolmenlerden korkarlar ve onlardan kaçarlar.²³ Güney Annecy bucağında kadınlar, “Ölü Adam” denilen bir taş yığınının yanından geçerken “Babamız”ın ve Meryem Ana’nın adını anarlar. Bu endişenin, buraya gömülü biri olduğu inanışından kaynaklandığını sanıyoruz.²⁴ Aynı bölgede kadınlar, yer kayması sonucunda buraya gömülen ya da öldürülen bir hacinin mezarı üstünde bulunan taş yığınının yanında yere çömelip buraya küçük bir taş atarak haç çıkarırlar.²⁵ Benzer bir gelenek de Afrika’da hüküm sürer. Hotantolar, demiurgos Heitsi Eibib’in mezarına taş atarlar ve güney Bantu toplumları da aynı ritüeli demiurgos Unkulunkulu için yaparlar.²⁶ Bu birkaç örnekten anladığımız üzere taş anıtlara bağlı tapımlar ya da bunlara dinsel saygıyla yaklaşma Fransa’da ender olarak görülmektedir ve çoğunlukla bu tapımın ya da dinsel saygının nedeni taşın büyüğü gücünden (örneğin “doğal olmayan yollardan ölüm”) farklı bir nedendir. Kutsanmış taşların, dolmenlerin ve menhirlerin bereket getirdikleri kavramı çok daha farklı bir kavramdır. Ama buna bağlı ritüeller dünyanın hemen her yerinde varlıklarını sürdürmektedir.

77. “Kayma”— “Kayma” olarak bilinen âdet çok yaygındır: Genç kadınlar, çocukların olması için, kutsanmış bir taş boyunca kayarlar.²⁷ Yine çok yaygın başka bir âdet de “sürtünme” âdetidir; sürtünme âdetini genelde sağlık nedenleriyle özellikle de kısır kadınlar uygular. Decines’de (Rhône) Pierre-frite adı verilen bölgede bulunan bir dikilitaşın üstüne otururlardı. Saint-Renan’da (Finisterre), hamile kalmak isteyen kadın, art arda üç gece, “Taş Kısarak” adlı büyük bir kayanın üstünde yatardı.²⁸ Ayrıca yeni evlenen genç kadınlar, evliliklerinin ilk gecesinde, buraya gelirlerdi ve kanınlarını bu taşa sürterlerdi.²⁹ Bu âdete pek çok bölgede rastlarız.³⁰ Örneğin Pont-

²² Van Gennep, P. Saintyves, *Corpus du Folklore préhistorique* içinde, c. II, c. 376.

²³ A. Hugues, a.g.y. içinde, s. 390.

²⁴ Krş. Van Gennep, a.g.y. içinde, s. 317.

²⁵ Saintyves, *Corpus de Folklore préhistorique*, s. 332.

²⁶ Krş. Pettazzoni, *Dio*, c. I, s. 198, 200.

²⁷ Örneğin *Corpus*’da, c. II, s. 347 vb; Sébillot, *Le Folklore de France*, c. I, 1904, s. 335 vd; A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, Londra, 1887, c. I, s. 96 vd; Sartori, *Handwörterbuch de sdeutsch en Aberglaubens* içinde, “gleiten” dizin maddesine bakınız; Leite de Vasconcellos, *Opusculos*, Lizbon, 1938, c. VII, s. 653 vd.

²⁸ Sébillot, a.g.y., s. 339-340.

²⁹ P. Saintyves, *Corpus*. c. III, s. 346.

³⁰ *Corpus de Folklore préhistorique*’in üç cildinin dizininde “sürtünme” maddesine bakınız vb.

Aven bucağındaki Moedan kasabasında, karınlarını taşla sürten kadınlar, erkek bir çocuk doğuracaklarından emin olurlardı.³¹ 1923'te, Londra'ya gelen köylü kadınlar, Saint-Paul Katedrali'nin sütunlarını kucaklardı böylece çocukları olacaklarına inanırlardı.³²

Sébillot da bu gruba ait bir âdeti aktarır: “Yaklaşık 1880'de, Carnac yakınlarında bir yerde, uzun yıllar boyunca evli olan, ama çocuğu olmayan çiftler, ay hilal durumundayken bir menhire gelirler, giysilerini çıkarırlar ve kadın kocasından kaçır gibi yaparak taşın etrafından dönerdi; çiftin anne ve babaları da inanmayanların saldırılarından korunmak için bir yerden bu olayı gözlerlerdi.”³³ Bu tür yöntemlere geçmişte çok sık başvurulduğu açıktır. Ortaçağda, kralların ve ruhban sınıfının taş tapımını, özellikle de taşlar önünde cinsel ilişkide bulunmayı ve erkeklerin ersuyu boşaltmalarını yasakladıkları bilinmektedir.³⁴ Ama anlattığımız bu son âdet çok daha karmaşıktır ve yalnızca –kayma ya da sürtünme âdetleri gibi– bir dolmeden ya da bir menhirden kaynaklanan “üreme” yetkinliğine olan inançla açıklanamaz. Bu âdette, çiftleşme zamanına (dolunay zamanı) atıf vardır ve bu da bir ay tapımını hatırlatır bize; çiftlerin birleşmesi ya da erkeğin ersuyu boşaltması âdeti de daha gelişmiş bir kavramla, madenlerin cinsiyetleriyle, kökeninde taşın bulunduğu doğum ve taşla üreme âdetleriyle bağlantılı bir kavramla açıklanabilir.³⁵

Bu âdetlerin çoğunun kaynağında –bunu daha önce belirttik– taşla ya da bir kayayla temas edildiğinde kısır kadının doğurganlaşacağı inancı vardır. Carnac'da, kadınlar, Creuz-Moquem adlı bir dolmenin üstüne elbiselerinin eteklerini toplayarak oturlardı; bunu engellemek için kayanın üstüne bir haç dikilmiştir.³⁶ Ayrıca cinsel erdemlere sahip olduklarına inanılan ve “aşk” ya da “evlilik” adını taşıyan pek çok taş vardır.³⁷ Atina'da, gebe kadınlar, Nymphalar Tepesi'ne gider, buradaki bir kayadan aşağıya kayarak Apollon'a iyi bir doğum yapmaları için dua ederlerdi.³⁸

³¹ Ag.y., c. III, s. 375.

³² Mackenzie, *Infancy of Medicine*; Londra, 1927, s. 216; gazetelerde çıkan haberlere dayanan bilgilerdir bunlar.

³³ Sébillot, ag.y., c. IV, s. 61-62; *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, Paris, 1882, c. I, s. 150.

³⁴ Bkz. Bénard le Pontois, *Le Finistère préhistorique*, Paris, 1929, s. 268.

³⁵ V. Eisler, “Kuba-Kybele,” *PS*, 1909, s. 118-151; 161-209; krş. C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, s. 34 vd.

³⁶ Saintyves, ag.y., c. III, 431.

³⁷ Krş. *Corpus*'un 1. cildinin dizinine, “aşk taşı,” “evlilik taşı” vb.

³⁸ Bkz. Hartland, *Primitive Paternity*, c. I, s. 130.

Bu, ayinin ilk anlamının değişmesine iyi bir örnektir; üreme taşı doğum taşına dönüşmüştür. Taşlara yalnızca dokunarak iyi bir doğum yapmayı sağlayan ayinlere Portekiz'de de rastlamaktayız.³⁹

Pek çok megalit, çocukların büyümesini ya da sağlıklı olmasını sağlar.⁴⁰ Amen-ce bucağında, “delik bir taş” vardır; kadınlar onun önünde diz çökerler ve delikten para atarak çocuklarının sağlıklı olması için dua ederler.⁴¹ Çocuk doğduğunda, anne ve baba çocuğu Fouvent-le-Haut'daki “delik taş” getirir ve çocuğu delikten geçirirlerdi. “Bu, aslında çocuğun kötülüklerden ve hastalıklardan korunması için taş aracılığıyla yapılan bir tür vaftiz töreniydi.”⁴² Yine günümüzde, Paphos'daki kısır kadınlar, bir taşın deliğinden geçerler.⁴³ Aynı âdete, İngiltere'nin bazı bölgelerinde de rastlıyoruz.⁴⁴ Başka yerlerde, kadınlar yalnızca sağ ellerini delikten geçirmekle yetinirlerdi; çünkü çocuğu taşıyan elin bu el olduğunu söylerlerdi.⁴⁵ Noel'de ya da Aziz Yuhanna gününde (yani iki gündönümünde) bazı delik taşların yanına mum diker ve bunları yağa bularlar sonra deliklerden sızan yağı ilaç olarak kullanırlardı.⁴⁶

Kilise bu âdetlerle uzun süre mücadele etmiştir.⁴⁷ Bu âdetlerin, kilisenin baskılanma ve dine ve batıl inançlara karşıt akılcılık yüzyılına karşı varlıklarını sürdürmeleri bir kere daha etkinliklerini kanıtlamaktadır. Kutsanmış taşlarla ilgili hemen hemen bütün gelenek ve görenekler (dinsel saygı, inanç, tanrılaştırma vb) kaybolmuştur. Ama temel olan kalmıştır: bunların üretken ve üretici özelliklerine olan inanç. Bugün bu inancı besleyen hiçbir kuram yoktur; ama bu inanç, yakın zamanlı efsanelerle ya da kilisenin yorumlarıyla (kayada bir ermişin bulunması, menhirin üstüne bir haçın dikili olması vb) doğrulanmaya devam etmektedir. Bununla birlikte kimi zaman bir kuramın ortaya atıldığı da olur: taşlar, kayalar, menhirler perilerin uğrak yerleridirler ve asıl bunlara adakta bulunulmaktadır (yağ, çiçek vb). Bu varlıklar genelde gerçek bir tapıma sahip değildirler; ama bunlardan her zaman bir şeyler istenir.

³⁹ Bkz. Leite de Vasconcellos, *De terra em terra*, Lizbon, 1927, c. II, s. 205; *Opusculos*, c. VII, s. 652.

⁴⁰ Saintyves, *a.g.y.*, c. III, s. 36, 213 vb; s. 98, 220, 330.

⁴¹ Bkz. *a.g.y.*, c. II, s. 401.

⁴² Perrault Dabot, *Corpus*'da alıntılanmıştır, c. II, s. 403.

⁴³ Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, Londra, 1936, c. I, s. 36.

⁴⁴ Frazer, *Balder the Beautiful*, Londra, 1936, c. II, s. 187.

⁴⁵ *Corpus*, c. II, s. 403.

⁴⁶ *A.g.y.*, c. II, s. 403.

⁴⁷ Krş. *A.g.y.*, c. I, “yasaklamalar” dizin maddesi vb.

Bu arada, Avrupa'nın Hıristiyanlığı kabul etmesiyle gerçekleşen büyük devrimin sonucunda bereket getiren taşlara bağlı törenlerin ilişkili olduğu dinsel kavramlar kaybolmuştur. Ortaçağda taşra halklarının, tarihöncesi çağa ait ibadetlere ("taş çağı" olarak adlandırılırlar), belli bir tapıma sahip taşlara ya da büyü müzâr anıtlarına, taş silâhlara ("yıldırım taşı") olan inançları yalnızca tarihöncesi inançları canlandıran dinsel düşüncelerin varlığını sürdürmeleriyle değil, taşra halklarının bu tarihöncesi toplumlara karşı duydukları duygularla, inançla ya da hayranlıkla açıklanabilir: bu tarihöncesi toplumlar, taş çağlarından bugüne kalan izlerle ve kanıtlarla tanınmaktadırlar. Taşra halklarının, "yıldırım taşı" gibi ilkel silâhları gökten düşmüş olarak kabul ettikleri doğrudur; menhirler, meteoritler, dolmenler de devlerden, perilerden ve kahramanlardan bugüne kalan izler olarak kabul edilmektedirler.

78. Delik Taşlar: "Gök Gürültüsü Taşları"— Bir önceki bölümde, taşlara olan inancın ve "bereket getiren" taşların neden olduğu âdetleri açıklayan geleneksel "kuramın" yerini yeni bir kurama bıraktığını (ya da en azından bundan yoğun olarak etkilendiğini) görmüştük. Bu konuda ilginç bir âdet yeni doğmuş bebeğin delikten geçirilmesi âdetidir (günümüzde hâlâ devam etmektedir).⁴⁸ Bu âdetin, gerek taşla simgelenen tanrısal rahimden meydana gelen bir doğum olgusuyla gerek güneş simgesine bağlı bir "yeniden doğum" inancına dayandığından kuşku yoktur. Hindistan'ın tarihöncesi toplumları, delik taşları *yoni* amblemi olarak kabul ederlerdi ve delikten geçme âdeti, dişi bir kozmik ilke aracılığıyla yeniden doğuma işaret ederdi.⁴⁹ İskandinavya'nın tarihöncesi "değirmen taşı" tapımları (*alv-kvarnar*) benzer bir işleve sahiptir. Oscar Almgren, bunlara, *yoni*'ye yakın simgesel bir anlam yükler.⁵⁰ Ama Hindistan'da bu halka taşlar güneş simgeleriyle açıklanırlar. Ruhun, "öteki tarafa" geçebildiği (kaçabildiği=*atimucyate*) dünya kapısıyla, *loka-dvâra*'yla özdeşleştirilmişlerdir. Taşın deliği "kurtuluş kapısı" (*mukti-dvâra*) olarak adlandırılır ve bu ifade, *yoni* aracılığıyla gerçekleşen bir yeniden doğumla değil, kozmostan ve karma döngüsünden kurtuluşla, güneş simgeleriyle ilişkili bir kurtuluş kavramıyla bağlantılı olabilir.⁵¹ Bu aslında halka taşlardan geçiş ayinindeki farklı bir anlamı sahip simgeciliği gösterir. Yine Hindistan'da, eski kuramın yeni kuramla değişmesine iyi bir örnek vardır: Günümüzde, *sâlagrâma* adını taşıyan taş kutsanmış-

⁴⁸ Krş. Hanna Rydh, "Symbolism in Mortuary Ceramics," *BMAS*, 1929, s. 110.

⁴⁹ Krş. Sör John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, Londra, 1931, c. I, s. 62.

⁵⁰ Krş. *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt a. M., 1934, s. 246.

⁵¹ Krş. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn*, Washington, 1935, s. 17, not 22.

tır; çünkü Vişnu'nun simgesi olarak kabul edilir ve tanrıça Lakşmi'nin simgesi *tulasi* otuyla evli olduğu kabul edilir. Aslında, taş-bitki tapımı, ilkel sunağın, "kutlu yer" in ilkel simgesidir ve tüm Hindistan-Akdeniz alanında yaygındır (krş. § 97).

Pek çok bölgede göktaşları üretkenliğin simgesi olarak görülür. Buryatlar, bazı "gökten düşmüş" taşların yağmur yağdırabildiğine inanmışlardır: Kuraklık dönemlerinde onlara adak adarlar. Pek çok kasabada, küçük boyutlarda benzer taşlara rastlamaktayız: İlkbaharda, iyi bir hasat elde etmek için onlara adak adanır.⁵² Buradan çıkarabildiğimiz sonuç, taşın, belli bir dinsel değere sahip olmasının nedeni geldiği yerdir: Taş, kutsal ve çok bereketli bir yerden gelmektedir. Yağmur yağdıran gök gürültüsüyle gökten düşmüştür. "Yağmur taşlarının" üretkenliğine bağlı tüm inanışların temelinde gök taşları ya da bunlarla, yağmur yağdıran güçler, biçimler ve varlıklar arasında bir benzerlik olduğu inancı vardır. Kota Gadang'da (Sumatra) ke-di-yi andıran bir taş vardır. Yağmur yağdırmaya yönelik bazı ayinlerde kara bir kedi kullanıldığı düşünülürse bu taşın da benzer özelliklere sahip olduğu kabul edilebilir.⁵³ "Yağmur taşları" üzerine yapılan sayısız incelemede, bunların bulutlara hükmedebilme yeteneklerine bağlı bir kurama rastlanmaktadır; gerek yıldırımın ya da bulutların biçimine benzer biçimlerinden dolayı, gerek gökten gelmiş olmalarından dolayı, (gökten düşerler) gerek "atalara" ait olmalarından ya da suda bulunmalarından ya da yılanı, kurbağayı, balığı ya da herhangi bir su amblemini hatırlatan biçimlerinden dolayı bu güce sahip oldukları düşünülür. Ama taşların etkisi kesinlikle kendi varlıklarından kaynaklanmamaktadır; belli bir ilkeye gönderme yapmaktadır ya da bir simgeyi canlandırmaktadır. Belli bir kozmik "yakınlaşmaya" sahiptir ya da gökten gelmektedir. Bu taşlar, farklı bir ruhsal gerçekliğin *işaretleri* ya da yalnızca taşıyıcısı oldukları kutsal bir gücün araçlarıdır.

79. Göktaşları ve *Beysel*'ler— Taşların pek çok simgeyi ifade ettiklerine bir örnek de göktaşlarıdır. Kâbe'deki Hacerül-esved ve Friglerin Ulu Ana'sı Kybele'nin Kartaca savaşları sırasında Pessinus'tan Roma'ya getirilen figüratif olmayan imgesi en tanınan göktaşlarıdır.⁵⁴ Bunların kutsallıkları, öncelikle gökten gelmelerinden kaynaklanmaktadır. Ama aynı zamanda tam bir yeryüzü tanrıçası olan Ulu Ana'nın imgerileridir. Halk inanışlarında bu köken, "gök gürültüsü taşları" olarak adlandırılan tarihhöncesi tüm taş araçlara atfedildiğinden, göksel kökenlerinin unutulmuş ol-

⁵² Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, s. 153.

⁵³ Krş. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, Londra, 1936, c. I, s. 308.

⁵⁴ Krş. "Metallurgy, Magic and Alchemy," CZ, Paris, 1938, c. I, s. 3.

duğuna inanmak zordur. Göktaşları genelde Ulu Tanrıça'nın imgeleri olmuştur; çünkü bunların gök tanrının simgesi olan yıldırımından geldiğine inanılmıştır. Ama öte yandan Kâbe dünyanın merkezi olarak kabul edilmektedir. Kâbe, yalnızca dünyanın merkezi olmakla kalmaz, Kâbe'nin üstünde göğün merkezinde "Göğün Kapısı" bulunmaktadır. Bu kapı, Kâbe'nin gökten düşerken açtığı deliktir ve bu delikten yer, gökle temas kurmaktadır. Buradan *axis mundi* (dünyanın eksenini) geçmektedir.

Bu nedenle göktaşları ya gökten düştükleri ya Ulu Tanrıça'nın varlığını ortaya koydukları ya da "Dünyanın Merkezini" temsil ettikleri için kutsaldılar. Her durumda, *simgedirler* ya da *amblemdirler*. Kutsal nitelikleri, kozmik bir kuramı ve hiyerofanilerin diyalektiğini ortaya koyar. İskenderiyeli Clemens "Araplar taşlara taparlar," diye yazmıştır.⁵⁵ Eski Ahit'in tektanrıci öncülleri gibi bu Hıristiyan aziz de dinsel deneyiminin arılığı ve yoğunluğu nedeniyle (Hıristiyanlığın etkisiyle) eski tapım biçimlerine ruhsal bir anlam vermekten kaçınmıştır. Samilerin yapısalcı bir anlayışla, tanrıyı onu temsil eden ya da gücünü ortaya koyan maddeyle özdeşleştirme eğilimini düşünürsek,⁵⁶ Clemens zamanında, Arapların çoğunluğunun taşlara "taptıklarını" kabul edebiliriz. Ama kısa bir süre önce yapılan araştırmalar, İslamiyet'ten önceki dönemde Arapların, Yunanlıların ve Romalıların "Tanrı'nın evi" anlamına gelen ve Sami kökenli bir kelime olan *baytili* diye adlandırdıkları bazı taşlara taptıklarını ortaya koymuştur.⁵⁷ Bu tür kutsal taşlar, yalnızca Samiler arasında değil, Kartacılılarla karşılaşmalarından çok önce bazı Kuzey Afrika halklarında da dinsel saygı görmüştür.⁵⁸ Ama kutsal taş putlar hiçbir zaman taş oldukları için kutsallık kazanmamış, *tanrısal bir varlığın* tezahürü oldukları ölçüde tapımların nesnesi olmuşlardır. Tanrı'nın "evini" temsil ederler, Tanrı'nın işareti, amblemi ve gücünün taşıyıcısı ya da dinsel bir eylemin kaçınılmaz tanıklarındırlar. Sami dünyasından seçilen birkaç örnek bize bunların anlamlarını ve görevlerini daha iyi açıklayacaktır.

Yakub Mezopotamya'ya giderken, Harran'dan geçer. "Güneş batınca, geceyi geçirebileceği bir yere gelir. Burada bulunan bir taşı alır ve yastık olarak başının altına koyar ve uyur. Rüyasında yerle gök arasına kurulmuş bir merdiven görür, merdivenin tepesi göğe uzanmaktadır: Tanrı'nın melekleri bu merdivenden inip çıkmaktadırlar. Tanrı, merdivenin tepesindedir ve şöyle der: "Atan İbrahim'in, İshak'ın tan-

⁵⁵ *Protreptica*, IV, 46.

⁵⁶ Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, s. 591.

⁵⁷ Bkz. Lammens, "Le Culte des bétyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique," *Bulletin de l'institut d'archéologie Orientale*, Kahire, c. XVII.

⁵⁸ Krş. A. Bel, *La Religion musulmane en Berbérie*, Paris, 1938, c. I, s. 80.

rısı Rab benim. Üzerinde yattığın toprakları sana ve soyuna vereceğim.” Yakub uyarır ve şöyle der: “Rab burada, ama ben farkına varamadım.” Sonra üzüntüyle: “Ne korkunç bir yer! Bu, Tanrı'nın evinden başka bir yer olamaz. Burası göklerin kapısı,” diye dövünür. Sabah olunca kalkar; başucuna koyduğu taş alır ve bir anıt olarak diker ve üzerine zeytinyağı döker. Buraya Beytel adını verir.⁵⁹

80. Taş Epifanileri ve Simgenciligi— Zimmern, *Beytel*, “Tanrı'nın evi” adının, hem Tanrı'nın bir adı olduğunu hem de kutsal bir taş veya *beytel* için kullanılan kelimelerden biri olduğunu göstermiştir.⁶⁰ Yakub, gökle yerin birbiriyle temasa geçtiği yerde bir taşın üstünde uyuyakalır; burası “göğün kapısı” olarak da adlandırılan bir “merkezdir.” Ama Yakub'un rüyasına giren tanrı Kitabı Mukaddes'te belirtildiği gibi İbrahim'in Tanrısı mıdır? Yoksa Dussaud'nun 1921'de ileri sürdüğü gibi yerel bir tanrı, Beytel'in tanrısı mıdır?⁶¹ Sami halklarının Musa'dan önceki din yaşamlarını inceleyen Ras Şamra metinlerinde, *El* ve *Beytel* adlarının birbirinin yerine geçen adlar oldukları ve aynı tanrıyı karşıladıkları görülmektedir.⁶² Başka bir deyişle, Yakub'un rüyasında gördüğü atalarının tanrısıdır ve yerel bir tanrı değildir. Bulunduğu yeri kutsamak için buraya bir kutsal taş diker (Beytel) ve bu taşta, daha sonraki yerli halk, tanrı Beytel olarak tapar. Musa'nın vahiylerine sadık kalan tektanrı aydınlar, bu “tanrıya” karşı uzun süren bir mücadele vermişlerdir ve Yeremya'nın bize hatırlattığı da bu mücadeledir. “Yakub'un rüyasını anlatan hikâyede, Beytel'in tanrısının henüz tanrı Beytel olmadığı düşünülebilir. Ama daha sonra bazı halk ortamlarında bu tür bir kişileştirmeye ya da karışıklığa rastlıyoruz.”⁶³ Yaygın inanışa göre, Yakub'un *meleklerin merdivenini ve Tanrı'nın evini* gördüğü yerde, Filistinli köylüler tanrı Beytel'i görmüşlerdir.⁶⁴

Ama yerli halkın Beytel'de taptığı tanrı ne olursa olsun, taş, bir *işaretten*, bir “evden,” bir teofaniden ibarettir. Tanrı, taşta *tecelli eder*, ya da –başka ritüellerde– taşta Tanrı'nın varlığına *tanık olunur* ve bir anlaşma imzalanır. Bu “tanıklık” halkın gözünde tanrının taşta tecellisidir; seçkinlerin gözünde taşın, tanrısal varlığa dönüş-

⁵⁹ Tekvin 28:11-13, 16-19

⁶⁰ Krş. Dussaud, *Les Origines cananéennes du sacrifices israélite*, 2. basım, Paris, 1941, s. 232.

⁶¹ A.g.y., s. 234 vd; krş. Yeremya 48:13; “İsrail halkı güvendiği Beytel'den nasıl utandıysa Moav da Kemoş ilahından öyle utanacak.”

⁶² Krş. Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra*, 2. basım, s. 97, 111.

⁶³ Vincent, a.g.y., s. 591.

⁶⁴ Krş. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, s. 117.

türülüştür. Yeşu, Yahve ile halkı arasında bir anlaşma yaptıktan sonra, “büyük bir taş aldı ve onu, Rabb’in tapınağının yanındaki yabani fıstık ağacının altına dikti. Ve Yeşu halka şöyle seslendi: “İşte taş bize tanık olsun, çünkü Rabb’in bize söylediği bütün sözleri işitti. Tanrı’nızı inkar ederseniz bu taş size karşı tanıklık edecek.”⁶⁵ Tanrı, Yakub’la arasında bir dostluk anlaşması olarak Lavan’ın diktiği taşlar da bir “tanıktır.”⁶⁶ Bu tür tanık-taşlar, tanrının tecellileri olarak Harran halklarının tapındığı taşlar olmuşlardır.

Musa’nın tektanrıcılığında seçkinler, tanrısal varlığın *işareti* ile herhangi bir nesnede *reenkarnasyonunun* bir biriyle karıştırılmasına karşı uzun süre mücadele etmişlerdir. “Put yapmayacaksınız. Oyma taş ya da taş sütun [*maskit*] dikmeyeceksiniz. Tapınmak için ülkenize putları simgeleyen oyma taşlar [*masseba*] koymayacaksınız.”⁶⁷ Sayılar’da,⁶⁸ Tanrı, Musa’ya Harran’da karşılaştığı putları yıkmasını emreder: “Oyma ve dökme putları (*maskitim*), tapınma yerlerini yıkacaksınız.” Burada karşı karşıya olduğumuz, tek tanrı inancıyla putperestlik arasındaki bir mücadele değil, iki teofani, dinsel deneyimin iki dönemi arasında mücadeledir: Bir yanda maddeyi tanrıyla özdeşleştiren ve görüldüğü yer ve biçim ne olursa olsun ona tapan eski anlayış öte yandan seçkinlerin deneyimine dayanan, tanrının varlığını kutsal mekânlarda (tapınak, kilise vb) ve Musa’nın bazı ritüellerinde arayan ve bu varlığın inananın vicdanında da belirmesi için uğraşan anlayış vardır. Genelde, eski tapına ait nesnelere ve biçimler, dinsel anlamlarında ve değerlerinde meydana gelen değişikliklerden sonra yeni din tarafından kabul edilirler. Yaygın inanışa göre, Musa’nın On Emrini yazdığı tabletlerin muhafaza edildiği Ahit Sandığı’nda, önceleri Tanrı’nın varlığıyla kutsanmış bazı dinsel taşlar vardı. Reformcular, bu tür nesnelere, onları yeni din sisteminde değerlendirdikten ve onlara farklı bir içerik yükledikten sonra kabul etmişlerdir.⁶⁹ Aslında her tür biçim, başlangıçtan günümüze gelirken değişir; *işaret* ve *tanrı* arasındaki karışıklık halk inanışlarında ciddi boyutlara varır ve bu tür karışıklıkları önlemek için dinin seçkinleri, *işaretleri* (biçimli taşlar, heykeller vb) ya yok etme ya da anlamlarını değiştirme (Ahit Sandığı) yoluna gitmişlerdir. Ama aynı karışıklık, başka biçimlerde yeniden ortaya çıkmış ve yeni re-

⁶⁵ Yeşu 24:26-27.

⁶⁶ Tekvin 31:44 vd

⁶⁷ Levililer 26:1.

⁶⁸ 33:52.

⁶⁹ Krş. örneğin A. Bertholet, “Ueber kultische Motivverschiebungen,” *Sitz. Preuss. Akad. Wiss. Phil. Hist. Klasse*, 1938, c. XVIII, s. 7 vd.

formların çekirdeğini oluşturmuştur, yani ilk baştaki anlamın yeni bir ifadesinin ortaya çıkışına aracı olmuştur.

81. Kutsal Taş, Omphalos, Dünyanın Merkezi— Yakub'un üstünde uyuyakaldığı taş yalnızca "Tanrı'nın Evi" değildi aynı zamanda "meleklerin merdiveni" aracılığıyla yerle göğün temas kurduğu yerd. Beytel; Kâbe, Sina Dağı ya da kutsanmış tüm tapınaklar, saraylar ve "merkezler" gibi "Dünyanın Merkeziydi" (§ 143). Gökle yeri bağlayan bir merdivenin varlığı bu noktada meydana gelen bir teofaniden kaynaklanıyordu; Yakub'a Beytel'de görünen Tanrı, aynı zamanda, Yakub'a, yere indiği noktayı, aşkın olanın içkin olana girdiği noktayı işaret ediyordu. Daha sonra da göreceğimiz gibi gökle yeri birleştiren bu tür merdivenler, her zaman belli bir coğrafyaya ait değildiler; sayısız bölge, biri diğerine üstünlük sağlamadan "dünyanın merkezi" olarak kabul edilmiştir.

Bu bölümde Pausanias'ın⁷⁰ *omphalos* (göbek) olarak nitelendirdiği taşla ilgili inanışlara değinmekle yetineceğiz: "Delphoi sakinlerinin, *omphalos* olarak adlandırdıkları, beyaz bir taştır ve yerin merkezinde bulunduğu inanılır ve Pindaros, lirik şiirlerinden birinde, bu görüşü doğrular." Bu konu hakkında pek çok inceleme yayımlanmıştır.⁷¹ Rohde ve J. H. Harrison, *omphalos*'un başlangıçta bir mezar taşı olduğunu düşünmüşlerdir. Varro,⁷² eserinde, *omphalos*'un, Delphoi'nin kutsal yılanı Python'un mezarının üstündeki taş olduğuna inanıldığını söyler: *quem Pythonis aiunt tumulum*.^a Roscher, bu konuda üç monografi yazmıştır ve *omphalos*'un en başından beri "dünyanın merkezi" olarak görüldüğünü ileri sürmüştür. Nilsson bu yorumları yeterli bulmamıştır⁷³ ve mezar taşı ve "dünyanın merkezi" anlayışlarının yakın zamanlı olduklarını belirtmiş ve daha "ilkel" bir inanışın yerini aldıklarını söylemiştir.

Aslında her iki yorum da "ilkeldir" ve birbirlerini dışlamazlar. Ölülerin dünyasıyla yaşayanların ve tanrıların dünyası arasında bir keşişim noktası olarak görülen mezar, aynı zamanda bir "merkez," "Yerin *omphalos*'u" olabilir. Rumenlerde *mundus*, üç alanın birbiriyle temas ettiği yerdir; "*mundus* açık olduğunda, yeraltının za-

⁷⁰ X, 16, 2.

⁷¹ Bkz. Kaynakça.

⁷² *De Lingua Latina*, VII, 17.

^a Bunun Python'un tümülüsü olduğunu söylerler –yn.

⁷³ *Geschichte*, c. I, s. 189.

vallî tanrılarının kapısı da açıktır,” diye yazmıştır Varro.⁷⁴ Aslında *mundus*, mezar değildir, ama taşıdığı simgesellik, *omphalos*'un benzer işlevini anlamamızı sağlar; başlangıçta mezar olması onun “merkez” olma niteliğine bir zarar vermez. Ölülerin dünyası ve yeraltı tanrılarının dünyası ile iletişimin kurulduğu yer, çeşitli kozmik düzlemler arasındaki bağlantı noktasıdır ve böyle bir yer ancak bir “merkez” olabilir (*omphalos*'un simgesel açıdan çok yönlülüğü “merkezlerin” kutsanması âdeti incelenirken tekrar ele alınacaktır (§ 145).

Apollon, Delphoi'deki eski yeryüzü tapımının yerini alınca, *omphalos*'a ve onun ayrıcalıklarına sahip olmuştur. Erinys'lerin peşinde olduğu Orestes, Apollon tarafından, *omphalos*'un yanında, tamamen kutsal bir yerde, üç kozmik bölgenin temas ettiği “merkezde,” simgesel olarak, yeni bir doğuma ve yeniden bütünleşmeyi temsil eden “göbekte” arındırılır. “Merkez taşının” çok yönlülüğü, Kelt geleneklerinde daha iyi korunmuştur. Lia Fail, “Fail Taşı” (bu adın anlamı çok açık değildir; Fail, İrlanda anlamına gelebilir mi?) kral olmaya layık biri üstüne oturduğunda şarkı söylemeye başlamış; suçluyu bulmak için yapılan sınama törenlerinde, suçlu, bu taşın üstüne oturduğunda, taş beyaza dönece, suçlunun masum olduğu söylenirmiş; kısır bir kadın yanına yaklaşıncaya, taştan kan sızarmış; ama eğer kadın kısır değilse, bu kez sızan sütümüştü.⁷⁵ Lia Fail, toprak tanrısının teofanisidir ve sahibini (İrlanda'nın Yüce Kralı) tanıyan tek taşdır, ayrıca bereket getiren ya da suçluyu bulan da yalnızca taşdır. Bu Kelt *omphalos*'inin geç dönemde, erkeklik organı türevleri de vardır.⁷⁶ Üretkenlik, “merkez” ait bir niteliktir ve bunun amblemleri genelde cinseldir. Keltlerin “merkez” dinsel (ve örtülü olarak siyasal) bir anlam kazandırmaları, *medinemetum*, *mediolanum* gibi adlarla doğrulanmıştır,⁷⁷ bunlar bugüne kadar Fransızca adlarında varlıklarını sürdürmüşlerdir.⁷⁸ Lia Fail'den ve Fransa'da varlıklarını sürdüren bazı geleneklerden edindiğimiz bilgileri değerlendirdiğimizde, bu “merkezleri,” göbek görevi gören taşlarla özdeşleştirmekte haklı olduğumuz ortaya çıkar. Amancy kasabasında (La Roche bucağı) *Dünyanın Orta Taşı* (kuşkusuz bir “merkez”) vardır.⁷⁹ Pierra Chevetta (Moutiers bucağı) hiçbir zaman sular altında

⁷⁴ Macrobius alıntılanmıştır, *Saturm.*, I, 16, 18.

⁷⁵ Krş. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941, s. 228-229.

⁷⁶ Bkz. Kaynakça.

⁷⁷ Krş. Caesar, *De Bellq Gallico*, c. VI, s. 13: “*medai regio*.”

⁷⁸ Saintyves, *a.g.y.*, c. II, s. 328, kaynakçayla birlikte.

⁷⁹ *A.g.y.*, c. II, s. 327.

kalmaz.⁸⁰ Bu da bize tufanın ulaşamadığı “merkez” inanışını hatırlatır (§ 143).

82. İşaretler ve Biçimler— Tüm geleneksel inanışlar açısından, *omphalos* insanüstü bir varlıkla ya da bir simgeyle kutsanmış bir taştır. Kutsal taş, putlar ve *masseba*’lar ya da tarihöncesi mezar taşları gibi *omphalos* da belli bir şeyin *tanığıdır* ve ona değerini veren ve tapım içindeki işlevini belirleyen de bu *tanıklıktır*. İster ölüleri *korusun* (örneğin mezar taşları) ister ölülerin ruhlarının geçici ikametleri olsun (pek çok “ilkel” gibi) ister insanla Tanrı arasında ya da insanla insan arasında (Samiler) yapılan bir anlaşmanın *tanıkları* olsunlar, ister biçimleri ya da gökten gelmeleri dolayısıyla (göktaşları) kutsallık kazanmış olsunlar, ister teofanileri temsil etsinler ya da kozmik bölgelerin keşişim yerleri ya da “merkez” imgeleri olsunlar, taşların belli tapım nesnelere olmalarının nedeni, onları dönüştüren tanrısal varlık, onlarda canlanan insanüstü güçler ya da onları çevreleyen simgelerdir (cinsel, evrensel, dinsel ya da siyasal). Belli bir tapıma sahip olan taşlar *işaretler* ve aşkın bir gerçekliği ifade ederler. İnsanları dayanıklılıklarıyla, sağlamlılıklarıyla, ihtişamlarıyla *ethileyen* bazı taşlar ve kayalar tarafından temsil edilen temel hierofanilerden dünyanın göbeği ya da göktaşı simgelerine kadar, belli bir tapımın nesnesi olan her tür taş, her zaman, insanı aşan şeyleri *ifade etmiştir*.

Doğal olarak, bu “işaretler” dönüşüme uğramış, yer değiştirmiş kimi zaman bozulmuş ya da güçlenmişlerdir. Bunları birkaç sayfada çözümleyemeyiz. Çocukluğa geri dönüş niteliği taşıyan taş tapımları olduğu gibi, yeni dinsel deneyimlerin ardından ya da başka kozmos sistemleriyle bütünleşmeleri nedeniyle tamamen değişen neredeyse tanınmaz hale gelen taş tapımları da vardır. *Tarih*, her teofaniyi, değiştirebilir, dönüştürebilir, bozabilir ya da bazı güçlü dinsel kişilikler aracılığıyla bu hierofaninin çehresini değiştirebilir. İlerleyen sayfalarda dinsel alanda *tarihin* neden olduğu değişimlerin anlamlarını inceleyeceğiz. Şimdilik, taşın “dönüşümünün” anlamını sorgulayalım: bazı Yunan tanrıları örneğinden yola çıkalım.

Pausanias’a⁸¹ göre “Zamanda oldukça geriye gittiğimizde, bütün Yunanlıların, heykellere değil işlenmemiş taşlara (*argoi lithoi*) tapımları görülmüştür.” Hermes’in, uzun ve karışık bir tarihi vardır: yol kenarlarına korunmak ve savunulmak için dizilen taşlara *hermai* adı verilirdi; daha sonra, erkeklik organı tasvirinden oluşan ve bir insan kafası taşıyan bir sütuna *hermes* adı verildi ve bir tanrı tasviri olarak ka-

⁸⁰ Agy., c. II, s. 376.

⁸¹ VII, 22, 4.

bul edildi. Böylece, Homeros öncesi dinde ve literatürde bildiğimiz “kişi” olmadan önce Hermes, basit bir taş teofanisiydi.⁸² Bu *hermai*’ler belli bir varlığı işaret eder, bir gücü somutlaştırır ve aynı zamanda koruma ve üretme işlevlerini de yerine getirirlerdi. Hermes’in insan biçimine bürünüşü, Helen imgeleminin bir ürünüdür ve insanların, er ya da geç tanrıları ve kutsal güçleri kişileştirme eğiliminin bir sonucudur. Burada tanık olduğumuz gerçek bir evrimdir ama bu evrim kesinlikle bir “arınma” ya da tanrının “zenginleşmesi” olarak gerçekleşmemiştir; bu evrim yalnızca insanın dinsel deneyimi ve tanrı kavramını ifade eden *formülün* değişiminden ibarettir. Yunanlı, zamanla, deneyimlerini ve kavramlarını geliştirmiştir. Cüretkâr ve üretken zihninin sınırları genişlemiş ve eski teofaniler, etkilerini kaybettikleri bu yeni sahnede anlamlarını da yitirmişlerdir. *Hermai*’ler, her türlü yaratıcı eylemden, her “biçim” ve her “işaret”ten kutsalın ifşasını dolaysız bir şekilde alabilen zihinler için yalnızca ilahi bir varlıkta tezahür etmiştir. Böylece Hermes taşla bir olmaktan kurtulmuş; insan görünümüne kavuşmuş, teofanisi mitleşmiştir.

Athena’nın *işaretten insana* dönüşen teofanisi de aynı evrimi geçirmiştir: kökeni ne olursa olsun *palladium* tarihöncesi dönemlerde tanrıçanın gücünü ifade etmiştir.⁸³ Apollon Agyieus, önceleri taş bir sütundan başka bir şey değildi.⁸⁴ Megara Gymnasium’unda, Apollon Karinos denilen piramit biçimli küçük bir taş bulunmaktaydı; Malea’da, Apollon Lithesios, bir taşın yanında bulunmaktaydı ve Lithesios sıfatının son zamanlarda *lithos*’dan geldiği düşünülmektedir.⁸⁵ Nilsson, bu kökeni ne yetersiz bulmuştur ne de doğru kabul etmiştir.⁸⁶ Ama hiçbir Yunan tanrısı, Hermes bile, Apollon kadar taş tapımıyla çevrili değildir. Hermes ne kadar taş ise Apollon da o kadar taştan çıkmıştır: *hermai*’ler yolların ıssızlığının, ürkütücü gecenin; yolcuların, evlerin ve tarlaların korumaya muhtaçlığının ifadesidir. Apollon da, eski tapım yerleriyle bütünleştirildiği için, onların ayırıcı işaretlerinin sahibi olmuş, taş olmuş, *omphaloi* olmuş, sunak olmuştur. Bu sunakların çoğu da öncelikle Ulu Tanrıça’ya adanmıştır. Ama tüm bunlar, Apollon’un taş olarak teofanisinin, onun klasik biçimini almasından önceki dönemde etkili olmadığı anlamına gelmez: Praksiteles’in bir heykelinin, kendi çağdaşlarına gösterdiği ilahi varlığı, yontulmuş bir taş daha etkili bir şekilde eski dinsel zihniyete gösterir.

⁸² Krş. Raingeard, *Hermès psychagogue*, Paris, 1935, s. 348 vd.

⁸³ Krş. Denyse de Lasseur, *Les Déesses armées*, Paris, 1919, s. 139 vd.

⁸⁴ De Visser, *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, Leiden, 1903, s. 65 vd.

⁸⁵ Solders, *AFR* içinde, 1935, s. 142 vd.

⁸⁶ *Geschichte*, c. I, s. 189.

KAYNAKÇA

Tarihöncesine ait mezar taşları ve megalitler hakkında:

Von Heine-Geldern, "Die Megalithen Sudostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung d. Megalithenfrage in Europa und Polynisien," *APS*, 1928, c. XXXIII, s. 276-315; yazar megalitlerin kökenini ve işlevini hâlâ Güneydoğu Asya halkları arasında var olan inançlara göre açıklamaya çalışıyor: ölünün ruhunun taşa "sabitlemesi."

Perry, W. J., *Megalithic Culture of Indonesia*, Manchester, 1918.

Riesensfeld, A., *The Megalithic culture of Melanesia*, Leiden, 1950.

Clemen, Carl, *Urgeschichtliche Religion*, Bonn, 1932, c. I, s. 95 vd.

Pettazzoni, R., *La Religione primitiva in Sardegna*, Piacenza, 1912, s. 185 vd (Akdeniz, ve Afrika'nın Atlantik kıyılarında megalitler ve dairesel olarak yerleştirilmiş dikili taşlar).

Koppers, W., "Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India. A Contribution to the Study of the Megalith Problem," *Annali Lateranensi*, 1942, c. VI, s. 117-206.

Metzger, Emile, *Les Sépultures chez les Prégérmaines et les Germaines des âges de la pierre et de bronze*, Paris, 1933 (megalitlerin dağılımının bir özetini ve iyi bir kaynakça verir). G. Wilke, Kosinna ve Bosch Gimpera, megalit mimarisinin kökeninin İber Yarımadası olması gerektiği görüşündedirler; buradan Avrupa'ya yayılmış olmalıdır.

Obermaier, Hugo, and Garcio Y. Bellido, Antonio, *El Hombre prehistorico y los origenes de la humanidad*, 2. basım, Madrid, 1941, s. 171 vd.

Montez, Paulino, *Historia da arquitectura primitiva em Portugal. Monumentos dolmenicos*, Lizbon, 1942; iyi bir fotoğraf koleksiyonu içerir.

Octobon, "Statues-menhirs, stèles gravées, dalles sculptées," *RAN*, 1931, s. 291-579. P. Laviosa Zambotti megalit mimarisinin Mısır kökenli olduğu fikrini destekler.

—, *Origini e diffusione della civiltà*, Milan, 1947, s. 238 vd.

Dominik Josef Wölfel, "Die Religionen des vodindogermanischen Europas," *Christus und die Religionen der Erde*, Viyana, 1951, c. I, s. 170-297; burada Avrupa'nın megalitik kültürlerinin (Megalithkultur) tarihöncesi ve öntarih dönemi halklarının dinsel düşünceleri etraflı bir şekilde incelenmiştir.

Imbelloni, J., "La Première Chaîne isoglossématique océano-américaine. Les noms des haches lithiques," *Festschrift W. Schmidt*, Viyana, 1928, s. 324-35.

Saintyves, P., *Corpus du folklore préhistorique en France et dans les colonies françaises*, Paris, 1934, c. I-II, 1936, c. III (yayımlandığı tarihte mevcut olan hemen hemen tüm belgeleri içeren müthiş bir araştırma).

Reinach, Salomon, "Les Monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires," *Cultes, Mythes, Religions*, 1908, c. III, s. 366 vd.

İlkelerin kutsal taşları hakkında:

Frazer, Levy-Bruhl, Nyberg, Hartland, Koppers'in metinde gönderme yapılan eserlerine ek ola-

rak bkz.

Dahmen, F., "The Paliyans, a Hill-Tribe of the Palmi Hills (South India)," APS, 1908, c. III, s. 19-31, özellikle s. 28: "Paliyanların ve Puliyanların tanrısı Myandi, genellikle bir taşla temsil edilir.

Leenhardt, M., *Notes d'ethnologie néoalédonienne*, Paris, 1930, s. 243-5.

Koruyucu, fetiş ve muska taşlar hakkında:

Karsten, Rafael, *The Civilization of South American Indians*, Londra, 1926, s. 362 vd.

Nyberg, B., *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, s. 65 vd, 141 vd.

Taştan devler miti hakkında:

Lehmann-Nitsche, Robert, "Ein Mythenthema us Feuerland und Nord-Amerika, Der Steinriese," APS, 1938, c. xxxiii, s. 267-73.

Petra genitrix miti hakkında (Küçük Asya ve Uzakdoğu'da da bulunan bir tema):

Lowis, A. von, "Nord-kaukasische Stein-geburtsagen," AFRW, 1910, c. XIII, s. 509-24.

Semper, Max, *Rassen und Religionen im alten Vorderasien*, Heidelberg, 1930, s. 179-86.

Dumezil, G., *Légendes sur les Nartes*, Paris, 1930, s. 75-7.

Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Viyana, 1910, s. 408 vd.

Perry, W. J., *The Children of the Sun*, 2. basım, Londra, 1926, s. 255 vd.

Williamson, R. W., *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, Cambdirge, 1924, c. I, s. 48, 57, 382; c. II, s. 304.

Jackson Knight, W. F., *Cumæan Gates*, Oxford, 1936, s. 9 vd.

Layard, John, *Stone Men of Malekula*, Londra, 1942, birçok yerde.

Hentze, C., *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, s. 32-3, 35, vd. Güney Amerikalı bazı kabileler arasında taşlarla bereket (yağmur) arasındaki ilişki hakkındadır.

Metinde söz edilen eserlere ek olarak delik taşlar yoluyla doğurulanlaştırma hakkında:

Seligmann, S., *Der böse Blick*, Berlin, 1910, c. II, s. 27.

Dechelette, J., *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, Paris, 1906, c. I, s. 520 vd; ayrıca Wagenvoort'un makalesi SMSR, c. XIV, s. 55.

İtalyan halk inançlarında hamilelikle ilgili taşlar ve kavramlar:

Belluci, G., *Il Feticismo primitivo*, Perugia, 1907, s. 36, 92 vd.

—, *Gli Amuletti*, Perugia, 1908, s. 19.

"Yağmur taşları" hakkında:

Frazer, Sör J., *The Magi Art and the Evolution of Kings*, Londra, 1936, c. I, s. 304-7.

—, *Folklore in the Old Testament*, Londra, 1918, c.II, s. 58 vd.

Eisler, R., "Kuba-Kybele," PS, 1909, c. LXVIII, s. 42, n. 222.

Wagenvoort, SMSR, c. XIV, Cabridge 1938 s. 38, s. 76.

Kunz, G. F., *The Magic of Jewels and Charms, Philadelphia-Londra*, 1915, s. 5 vd, 34;

Perry, W. J., *Children of the Sun*, s. 392.

Kayadan çıkan su miti hakkında:

Saintyves, P., *Essais de folklore biblique*, Paris, 1932, s. 139 vd

Yeni Kaledonya'da "tanık taşlar" hakkında:

Leenhardt, M., *Notes d'ethnologie néocalédonienne*, s. 30-1.

Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, s. 186.

Taşlamanın kökeni hakkında:

Pettazoni, R., "La grave mora," *SMSR*, 1925, c. I, s. 1 vd

Meteoritler hakkında:

Eliade, M., "Metalurgy, Magic and Alchemy," Paris, 1938, *CZ*, c. I, s. 3.

Taşın çok katmanlı simgesel ve dinsel anlamı hakkında:

Bertholet, Alfred, "Über kultische Motivverschiebungen," *Sitz. Preuss. Akademie Wiss., Phil. Hist. Klasse*, 1938, c. XVIII, s. 164-84, özellikle 164-9.

Hindistan'daki dinsel taşlar hakkında:

Oppert, G., "Der Sâlagrâma Stein," *ZFE*, 1902, c. XXXIV, s. 131-7.

Kirfel, W., "Vom Steinkult in Indien," *Studien zur Geschichte u. Kultur des nahen u. fernen Osten*, Paul Kahle zum 60 Geburtstag, Leiden, 1935, s. 163-72.

Deguchi, Y., "On the Traces of Stone Worship in Japan," *Journal of the Anthropological Society of Tokyo*, Kasım 1908, c. XXIV, sayı 271.

Minnaert, P., "Le Culte des pierres au Pérou," *Bulletin de la société des américanistes de Belgique*, Ağustos 1930.

Samiler arasında beytel'ler, masseba'lar ve dinsel taşlar hakkında:

Beer, G., *Steinverehrung bei den Israeliten*, 1921.

Robertson Smith, W., *The Religion of the Semites*, 3. basım, Londra, 1927, s. 200 vd, 568 vd.

Lagrange, P., *Études sur les religions sémitiques*, 2. basım, Paris, 1905, s. 194 vd.

Lammens, P., "Le Culte des bétyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique," *Bulletin de l'institut d'archéologie orientale*, Kahire, c. XVII.

Dhorme, E., *La Religion des hébreux nomades*, Brüksel, 1937, s. 159.

Dussaud, R., *Les Origines Cananéennes du sacrifice israélite*, 2. basım, Paris, 1941, s. 222 vd.

Tanrı Beytel ve Beytel'in tanrısallığı hakkında:

Eissfeldt, O., "Der Gott Bethel," *AFRW*, 1930, c. XXVIII, s. 1 vd.

Vincent, A., *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, s. 562 vd.

Greklerde kutsal taşlar hakkında:

Hasbluck, F. W., "Stone Cults and Venerated Stones in the Græco-Turkish Area," *Annual of the British School a Athens*, c. XXI.

- De Visser, *Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen*, Leiden, 1903, s. 55 vd.
 Maas, E., "Heilige Steine," *Rhein. Museum*, 1929, c. LXXVIII, s. 1 vd.
 Raingard, P., *Hermès psychagogue*, Paris, 1935, s. 344 vd.
 Nilsson, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion*, Münih, 1941, c. I, s. 187.
 Picard, C., *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, s. 474.

Keltlerin ve Cermenlerin dinsel taşları hakkında:

- D'Arbois de Jubainville, "Le Culte des menhirs dans le monde celtique," *RC*, c. XXVII, s. 313 vd.
 De Vries, Jan, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin, 1937, c. II, s. 100.

Omphaloslar hakkında:

- Rohde, E., *Psyche*, Londra, 1925, s. 97 vd.
 Harrison, Jane, *Themis*, 2. basım, Cambridge, 1927, s. 396 vd.
 Roscher, "Omphalos," *Abh. Kön. Sachs. Gesell. Wiss. Phil.-Hist. Klasse*, 1913, c. XXIX, s. 9.
 —, "Neue Omphalosstudien," *Abh. Kön. Sachs. Gesell. Wiss. Phil.-Hist. Klasse*, 1915, c. XXXI, s. 1.
 —, "Der Omphalosedanke bei verschiedenen," *Abh. Kön. Sachs. Gesell. Wiss. Phil.-Hist. Klasse*, 1915, c. XXXI, s. 1.
 —, "Der Omphalosedanke bei verschiedenen Völkern," *Sitz.-Berichte Königl. Sachs. Gesell. Wiss.*, Leipzig, 1918, c. LXXX, s. 2.
 Meringer, R., "Omphalos, Nabel, Nebel," *WS*, 1913, c. V, s. 43-91.
 —, "Zum Roschers Omphalos," *WS*, 1914, c. VI.
 Deonna, W., *REG*, 1915, s. 444-5; 1917, s. 358, n. 10.
 Picard, C., *Ephèse et Claros*, s. 110, n. 5, 551, n. 7.
 Robert, R., *Thymélé*, Paris, 1931, s. 278-83.
 Picard, a.g.y., s. 464, n. 4.
 Steindorff, G., "The So-Called Omphalos of Napate," *JEA*, 1938, c. XXIV, s. 147-56. Perdri-
 zet'in (Delphoi'deki *omphalos*'un Girit'ten getirilmiş olabileceği yönündeki) hipotezleri ve
 Homolle'nin (Mısır etkileri taşıyor olabileceği yönündeki) hipotezleri hakkında bilgi içerir.
 Dumezil, G., *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941, s. 29, n. 2-3.
 Ayrıca 10. Bölüm kaynakçasına bakınız.



TOPRAK, KADIN VE DOĞURGANLIK



83. Yeryüzü Ana— “Toprak [Gaia] bir varlık yarattı kendine eşit: Dört bir yanını saran Uranos, yıldızlı Gök’ü, — mutlu tanrıların sürekli, sağlam yurdunu....”¹

Bu ilksel çift; sayısız tanrı, Kyklop ve olağanüstü varlık (her biri yüz kollu ve elli başlı olan “kibirli çocuklar” Kottos, Briareus, Gyes) doğurmuştur. Gökle yerin evliliği ilk kutsal evlilik; tanrılar da kendi aralarında evlenmişlerdir ve insanlar da onların ardından zamanın başlangıcında gerçekleşen her şeyi taklit ettikleri gibi aynı kutsal ciddiyetle tanrıları taklit etmişlerdir.

Gaia veya Ge Yunanistan’da oldukça yaygın bir tapıma sahiptir, ama zamanla öteki yeryüzü tanrılarının tapımı bu tanrının yerini almıştır. Gaia’nın kökenine baktığımızda yerle ilgili niteliği çok açık bir biçimde ortaya çıkar (krş. Skr. *go*, “toprak, yer, alan”; Zend lehçesinde *gava*; Gotik *gawi*, *gauja*, “bölge”). Homeros bu tanrıçadan fazla söz etmez; tamamen Helen öncesi dünyaya ait bu yeraltı tanrıçası, Olympos’ta çok zor yer bulmuştur kendine. Ama Homeros’un şiirlerinden biri bu tanrıçaya adanmıştır: “Şimdi bütün ölümsüzlerin temelini, evrenin anasını anacağım, bağrında yetişen her şeyi besleyen saygıdeğer dolu... Ölülere yaşamı sunan da onlardan yaşamı alan da sensin.... Senin takdirine layık olan biri ne mutludur! Onun için yer bol hasat verir; tarlalarda sürüleri çoğalır ve evi zenginlikle dolar.”²

Aiskhylos da toprağı onurlandırır, çünkü “tüm varlıkları doğuran, onları besleyen ve sonra üretken tohumu yaratan” topraktır.³ Aiskhylos’un bu formülünün ne kadar eski ve doğru bir formül olduğunu göreceğiz. Pausanias’a göre, Dodone’li Pleiades’in söylediği eski bir şiiri hatırlayalım: “Zeus, Ulu Zeus’tu, hâlâ Ulu Zeus’tur ve Ulu Zeus olarak kalacaktır; toprak meyvelerini onun yardımıyla verir. Onu anamız diye çağırırız.”⁴

Yerle, yeryüzü tanrılarıyla ve Ulu Ana’yla ilgili pek çok inanış, mit ve ritüel gü-

¹ Hesiodos, *Theogonie*, bkz. 126 vd, çev. P. Mazorı [Hesiodos’un dizelerinin çevirisi Azra Erhat’ın *Mitoloji Sözlüğü*’nden alınmıştır, s. 115 –çn].

² *A la Terre*, 1 vd, Jean Humbert’in çevirisi.

³ *Choéphores*, V, 127-28.

⁴ X, 12, 10.

nümüze kadar ulaşmıştır. Bir anlamda kozmosun temelini oluşturan yer, dinsel açıdan pek çok simgeye, anlama ve boyuta sahiptir. “Var olduğu,” kendini ve başka varlıkları ifade ettiği, bahsettiği, ürettiği ve her şeyi bağrına bastığı için toprağa tapılır. Tek bir dinin tarihi incelendiğinde yeraltı epifanileriyle ilgili inanışların işlevleri ve evrimleri daha kesin bir biçimde açıklanabilir belki de. Ama yalnızca dinin kiplikleriyle ilgilenildiğinde bu kadar kesin bir yaklaşıma girmek olanaklı değildir; çünkü daha önceki bölümlerde olduğu gibi yaşları ve yapıları farklı uygarlık sistemlerine ait pek çok eylem, inanış ve kuram incelenmelidir. Bu bölümde, geniş monografilerin dizinlerinde “toprak” “Yeryüzü Ana,” “yer tanrıçaları,” “yer ruhları” vb başlıkları altında işlenen bu temel kavramları ele almaya çalışalım.

84. İlksel Çift: Gök ve Yer— Hesiodos’un sözünü ettiği kutsal Yer-Gök çifti, evrensel mitolojinin ana temalarından biridir. Pek çok mitolojide, gök yüce tanrı, yer de onun eşi olarak tasvir edilir (§ 12 vd). İlkel dinlerde hemen hemen her zaman göğe rastlarız. Buna birkaç örnek verirse: Maoriler, göğe Rangî, yere Papa derler; zamanın başlangıcında Uranos ve Gaia gibi birleşmişlerdir. Bu sonsuz birleşmeden doğan çocuklar –Tumata-nenga, Tane-mahuta ve ötekiler– ışığa hasret oldukları için, karanlıkta el yordamıyla ilerleyerek anne ve babalarını ayırt etmeye çalışırlar. Günlerden bir gün, göğü yere bağlayan bağları kopartırlar ve babalarını daha da yukarıya iterler ve sonunda Rangî havalara uçar ve dünya aydınlanır.⁵

Evrenin ezeli yer-gök çiftinden doğumu teması, Endonezya’dan Mikronezya’ya kadar tüm Okyanusya uygarlıklarında yer almaktadır.⁶ Aynı temaya, Borneo’da, Minahassa’da, kuzey Sulavesi Adaları’nda (burada yer tanrıçası Luminuut, baş tanrıdır);⁷ Orta Sulavesi Adaları’ndaki (I-lai ve I-ndora) Toradjalar arasında, Endonezya’da vb rastlamaktayız. Kimi zaman, yerle göğün birbirinden kopartıldığına da ta-

⁵ Hesiodos’un mitinde de, farklı nedenlerle de olsa, Kronos babasını iğdiş eder: çünkü Uranos, canavar yaratıkların doğmasına neden olmaktadır ve bunları Gaia’nın bağrında saklamaktadır. A. Lang, bu Yunan mitini, Maorilerin mitiyle açıklayabildiğini düşünmüştür. Ama Maorilerin miti yalnızca gökle yerin arasındaki mesafeyi açıklamaya yönelik bir kozmogoni mitiyken Uranos miti ancak G. Dumézil’in gösterdiği gibi Hint-Avrupa geleneklerindeki hükümdarlık sistemi dikkate alınarak açıklanabilmektedir. G. Dumézil, *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934.

⁶ Staudaheer, *Die Trennung von Himmel u. Erde*, Tübingen, 1942; Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Lucerne, 1946, s. 138 vd, 305 vd.

⁷ Krş. Pettazzoni, *Dio*, c. I, s. 130.

nık oluruz; Tahiti'de, bir bitkinin yerden biterek göğü yukarı kaldırdığına inanılır.⁸ Bu tema, başka uygarlıklarda da çok yaygındır.⁹ Gök-Yer çiftine Afrika'da da rastlarız; örneğin, Gabon'da Bawili kabilesinin Nzambi ve Nzambi-Mpungu'su,¹⁰ Yorubalarda¹¹ Olorun ve Oduna ("kara"), Ewelerde, Akwapimlerde¹² kutsal çift vb. Güney Afrika'nın tarımla uğraşan Kumama kabilesinde toprakla göğün evliliği Dodone'li Pleiades'in ilahilerinde olduğu gibi aynı kozmik üretkenlik temasını taşır: "Toprak bizim annemiz, gök bizim babamız. Gök toprağı, yağmurla döller ve yer tahıl ve bitki verir."¹³ Bu inanış, pek çok tarımla ilgili inanışın ana temasını oluşturur. Kutsal çift, Kuzey ve Güney Amerika mitolojilerinde de yer alır. Güney Kaliforniya'da gök, Tukmit; Yer, Tamaiovit olarak adlandırılır;¹⁴ Navaholarda Yadiqlil Hastqin (Gök Adam) ve eşi Nihosdzan Esdza ("Yer kadın")¹⁵ vardır; Pavnilerde, Kuzey Amerika'da,¹⁶ Siularda, Huronlarda (Irokuaların belli başlı kabilelerindedir),¹⁷ Antil Adaları'nda Hopilerde, Zunilerde vb bu kozmik çifte rastlarız. Klasik Doğu mitolojilerinde, bu çiftin hayli önemli bir kozmik rolü vardır. Hititler'deki "Ülkelerin Kraliçesi" (tanrıça Arinna) ve eşi fırtına tanrısı U ya da İm,¹⁸ Çinlilerin yer tanrıçasıyla gök tanrısı, Japonların Izanagi ile Izanami'si¹⁹ vb. Cermen halklarında, önce Týr'in sonra Othin'in eşi olan Frigg, aslında bir yer tanrıçasıdır. Dilbilgisinden kaynaklanan bir değişiklikte Mısırlılarda gök, tanrıça ("gök" kelimesi bu dilde dişil bir addır) Nut'tur, yer de tanrı Gebb'tir.

85. Yer Hiyerofanilerinin Yapısı— Bu konuda örnekleri çoğaltabiliriz ama bunun bir yararı olmayacaktır. Kozmik çiftlerin adlarından oluşan bir liste bize ne yer tanrılarının yapısını ne de dinsel anlamlarını açıklayacaktır. Kozmogoniyle ilgili mitolojilerde yer, kökeni oluştursa da genelde edilgen bir roldedir. Yerle ilgili mitler-

⁸ Krappe, *Genèse des mythes*, s. 79.

⁹ Krş. Krappe, s. 78-79; Numazawa, s. 317 vd.

¹⁰ Pettazzoni, s. 210, 212.

¹¹ Ag.y., s. 246.

¹² Ag.y., s. 241.

¹³ Krappe, s. 78.

¹⁴ Pettazzoni, s. 279

¹⁵ Ag.y., s. 282

¹⁶ Ag.y., s. 284

¹⁷ Ag.y., s. 291, 315

¹⁸ Furlani, *La Religione degli Hittiti*, Bologna, 1936, s. 18, 35.

¹⁹ Numazawa, s. 93 vd.

den çok önce, yer dinsel planda *varlığı* olan bir canlıydı. Yer, ilkel topluluğun inancında, doğrudan bir değere sahipti; enginliği, sağlamlığı, bitki örtüsünün ve canlılarının çeşitliliğiyle, canlı, etkin ve kozmik bir bütün oluşturuyordu. Yerin ilk kez dinsel bir değer kazanması “belli belirsiz” olmuştur; aslında yere kutsallığını veren yer katmanı olmamış, çevresindeki kozmik ortamda kendini gösteren tüm hiyerofanileri –toprak, taşlar, ağaçlar, sular, gölgeler vb– tek bir bütünde topladığı için kutsallık kazanmıştır. Yerin dinsel bir “biçim” olarak sezilişi şu biçimde açıklanabilir: “kozmos; kutsal güçlerin zenginliğinin ambarı.” Suyun dinsel, büyüsel ya da mitolojik çeşitli anlamlarında tohum, gizli varlıklar ve yeniden doğum kavramlarını görmüştük, ama yeryüzünün ilk sezgisi onu varoluşun her ifadesinin *temeli* olarak gösterir. Yerin *üstündeki* her şey bir *bütündür* ve birlik oluşturur.

Bu güçlü sezgilerin kozmik yapısı, onu toprak elementinden tam olarak ayırt etmemizi neredeyse imkânsız hale getirir. İnsanlar çevreleriyle bir bütün olarak yaşadıkları için bu tür sezgiler tam olarak toprağa ait olan ile yalnızca yeryüzünde tezahür etmiş olan (dağlar, ormanlar, sular ve bitkiler) ayırt etmek kolay değildir. Bu ilksel sezgilerin kesinliği hakkında yalnızca tek bir şey söylenebilir o da (bu sezgilerdeki dinsel yapıyı göstermeye kalkışmak boşuna olacaktır): yani *biçimler* olarak kendilerini gösterdikleri, gerçeklikleri ifşa ettikleri, insan zihninde çaktıklarıdır. Yeryüzü üstünde taşıdıkları ve hayat verdikleriyle, en başından beri sonsuz bir *var oluş* kaynağı olmuş ve insanı doğrudan etkilemiştir.

Yeryüzü hiyerofanisinin aslında yeraltıyla ilgili olmasından (ki bu ancak tarımın ortaya çıkışıyla olmuştur) önce biçimce kozmik oluşunu hayli kesinleştiren şey, çocukların kökenine varıncaya kadar inançların tarihidir. Üreme eyleminin fizyolojik özelliklerini keşfetmeden önce insanlar, gebeliği, çocuğun annenin karnına girmesi olarak açıklarlardı. Kadının karnına girenin bir cenin mi –o güne kadar mağaralarda, yarıklarda, kuyularda ve ağaçlarda yaşayan bir cenin– yoksa bir tohum mu ya da bir “ata ruhu” mu vb olduğu bu noktada hiç önemli değildir. Önemli olan çocukların bir baba tarafından yapılmadığı, gelişimlerinin belli bir döneminde kadının, yaşadığı ortamda bulunan bir nesneyle ya da bir hayvanla teması sonucu karnına girdikleri inancıdır.

Aslında bu konu, din tarihinden çok etnoloji tarihinin bir konusu olsa da bizim konumuza getirebileceği açıklamalardan ötürü bu inancı incelemek istedik. Erkek, yaratılıştaki bir rol oynamaz. Baba, yalnızca toplumsal olarak çocukların babasıdır, biyolojik olarak çocukların oluşumunda bir rolü yoktu. İnsanları birbirine bağlayan annedir ve bu bağ bile çok zayıf bir bağdır. Ama insanlar, yaşadıkları ortama

modern ve dinsel olmayan bir zihniyetin çok zor anlayabileceği bir bağla bağlıdır. Bunlar, mecazi anlamda değil somut olarak “vatan toprağının çocuklarıdır.” Su hayvanları aracılığıyla (balık, kurbağa, timsah, kuğu vb) doğarlar, kayalarda, uçurumlarda ve mağaralarda biterler, sonra büyüsel bir olayla annelerinin karnına girerler; doğum öncesi yaşamları, suda, kristallerde, taşlarda ve ağaçlarda başlamıştır; –“çocuk-ataların” “ruhları” olarak bilinmeyen bir biçimde– insanların yaşadığı ortamlara en yakın kozmik bölgelerin birinde yaşamışlardır. Bu konuda birkaç örnek vermek gerekirse, Ermeniler, yerin “insanların geldiği ana karnı” olduğuna inanırlar.²⁰ Perulular, dağlardan ve taşlardan geldiklerine inanırlar.²¹ Başka halklarda çocukların, mağaralardan, yarıklardan ve kaynaklardan geldiğine inanılır. Bugün Avrupa’da çocukların, bataklıklardan, pınarlardan, nehirlerden, ağaçlardan vb “geldikleri” inancı hâlâ varlığını sürdürmektedir.²² Bu batıl inançlarda dikkatimizi çeken, yerin kozmik yapısıdır, yer yalnızca çevredeki ortamla özdeşleştirilmez, mikrokozmosla da özdeşleştirilir. “Yer” insanları çevreleyen her şeydir ve –dağlarıyla, sularıyla ve bitkileriyle– her “yerdir”.

İnsan baba ancak evlat edinmenin tüm özelliklerine sahip bir ritüelle çocuğu meşrulaştırır. Çocuklar, öncelikle “bulunulan yere” aittirler, yani çevredeki mikrokozmosun bir parçasıdır. Anne onları bağrına alır; onları “toplar” ve onlara insan biçimini verir. Böylece insanın çevresindeki ortamla, mikrokozmosla kurduğu dayanışmanın ve bağın; zihinsel gelişimin belli bir evresinde bulunan ya da daha doğrusu zihninde insan yaşamını biçimlendirmeye yeni yeni başlayan insan açısından neden bu kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bir açıdan, insanın bilincinde biyolojik ortama ait olduğu inancı gelişmediğinden henüz *doğmamış* olduğu da söylenebilir. İnsanın bu evredeki yaşamını, doğum öncesi yaşam olarak düşünebiliriz: İnsan, kendisinininkinden farklı bir yaşamı “doğurgan kozmik” bir yaşamı paylaşmaktadır. “Soyların oluşumuyla ilgili” oldukça karanlık ve dağınık bir deneyim yaşamaktadır; Aynı anda iki hatta üç “rahimden” ortaya çıktığını düşünmektedir.

Bu tür temel bir deneyim sonucunda insanın, kozmosa ve türdeşlerine karşı belirli davranışlar geliştirdiğini kolaylıkla görebiliyoruz. İnsanın baba olarak zayıf bir konumda olması onun öteki koruyucu güçlerle ya da maddelerle arasında kurduğu dayanışma duygusuyla telafi edilir. Ama “ortamla” girdiği bu dayanışma insanda *biyolojik anlamda bir yaratıcı olduğu* düşüncesinin doğmasını engellemiştir. Her-

²⁰ Dieterich, *Mutter Erde*, Berlin, 1925, s. 14.

²¹ Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, s. 62.

²² Dieterich, 19 vd.

hangi kozmik bir bölgeden ya da “ata ruhlarından” gelen çocuklarını evlat edinen baba, gerçek anlamda baba değildir, yalnızca onunla birlikte çalışmak ve onunla birlikte korunmak için ailesine yeni üyeler katılmıştır. Babayı soyuna bağlayan bağ, *per proximi** bir bağdır. İnsanın biyolojik yaşamı kendi ölümüyle son bulmaktadır, daha sonra Hint-Avrupalıların ailenin devamını açıkladıkları formülde olduğu gibi başka varlıklarda devam etmez; Hint-Avrupalıların, ikili bir kavrama dayanan bir inanışları vardır: doğrudan biyolojik kökenden geldiği inancı (anne ve baba çocuğun “özünü” ve bedenini yaratırlar) ve dolaylı olarak ata soylarından geldiği inancı (ataların ruhları yeni doğanlarda canlanır).²³

“Yer,” ilk dinsel inanışlarda ya da mitlerde, insanı çevreleyen “bütün ortamdır.” Yer anlamında kullanılan pek çok sözcüğün kökeni mekânla ilgili izlenimlerden kaynaklanmaktadır – “yer,” “geniş,” “arazi” (krş. *prithivi* “geniş olan”) ya da temel duyuşal izlenimlerden kaynaklanmaktadır, “katı,” “kalan,” “kara” vb. Yerin toprağa bağlı olarak değer kazanması çok sonraları gerçekleşmiştir: etnolojinin kavramlarıyla konuşursak yer, kırsal döngüde özellikle de tarım döngüsünde değer kazanmıştır. O güne kadar “yer tanrıları” olarak adlandırılanlar daha çok *belli bir ortamın kozmik tanrılarıdır*lar.

86. Yeraltının Analığı— Yerin, toprak olarak, yani üzerindeki toprak katmanı ve yeraltıyla kazandığı en önemli teofanilerinden biri de onun sonsuz üretkenlik kapasitesi, yani “doğurganlığıdır.” Bir ana tanrıça ya da bir bereket tanrıçası olmadan önce yer, bir *Tellus Mater*, yani Ana’dır. Tarımsal tapımların, bitki ve hasat tanrıçası olarak Ulu Tanrıça figürünü giderek daha da vurgulayarak gelişmeleri sonucunda Yeryüzü Ana figürünün izleri giderek yok olmuştur. Yunanistan’da Gaia’nın yerini Demeter alır. Bununla birlikte çok eski Yeryüzü Ana tapımından kalan izler, eski belgelerde ve etnoloji belgelerinde korunmaktadırlar. Umatilla kabilesinin Kızılderili kâhini Smohalla, müritlerine toprağı eşelemeyi yasaklar; çünkü “Tarım için, annemizin bağırnı yaralamak, kesmek, yırtmak ya da tırmalamak günahtır,” der. Bu tarım karşıtı davranışı da şu biçimde savunur: “Benden toprağı ekmemi mi istiyorsunuz? Annemin bağırnı bir bıçak mı saplayacağım yani? Benden toprağı eşeleme mi ve taşları ayıklamamı mı istiyorsunuz? Annemin etlerini kemikler ortaya çıkana kadar kopartacak mıyım yani? Benden otları ve buğdayı toplamamı ve sonra bunları

* *Per proximi*: Yaklaşık –yn.

²³ Krş. K. A. Eckhardt, *Irdische Unsterblichkeit*, Weimar, 1937, birçok yerde.

satmamı mı istiyorsunuz, beyazlar gibi mi zengin olayım? Nasıl yolarım Annemin saçlarını?”²⁴

Yeryüzü Ana'ya karşı duyulan bu dinsel saygı beraberinde pek çok olguyu getirir. Orta Hindistan'ın ilkel Dravid kavimlerinden Baigaların üyeleri, göçebe tarımı uyguladılar; bazı orman yangınları sonucunda kül altına kalmış topraklarda tarım yaparlar. Bu çok zahmetli işe girişmelerinin nedeni “sabanla Yeryüzü Ana'nın bağını açmanın günah olduğunu” düşünmeleridir.²⁵ Altay halkları da otları yolmanın büyük günah olduğuna inanırlardı, çünkü onlara göre yeryüzü, otlar yolunurken, tıpkı saçları ya da sakalı yolunan bir insan gibi acı çekirdi. Votyaklar, adaklarını bir çukura koymalarına karşın, bunu sonbaharda yapmaktan çekinirlerdi; çünkü toprağın yılın bu mevsiminde uyuduğunu düşünürlerdi. Çeremisler, toprağın hasta olduğunu düşünürler ve üstüne oturmaktan kaçınırlar. Yeryüzü Ana'yla ilgili bu inanışların, tarım toplumlarında ya da öteki toplumlarda tek tük de olsa varlıklarını sürdürdüklerine dair örnekleri çoğaltabiliriz.²⁶ Toprağa bağlı din, bazı bilimadamlarının sandığı gibi en eski insan dini olmasa da kolay kolay yok olmayan dindendir. Bir kere tarıma bağlı yapılarla güçlendiğinde hiç değişmeden binlerce yıl varlığını sürdürebilir. Ama kimi zamanda tarihöncesi çağlardan günümüze kadar hiçbir süreklilik göstermez. Örneğin “ölü pastası” (Rumence *coliva*) âdeti, bu geleneği tarihöncesinden, Helen öncesi uygarlıklardan miras alan Eski Yunan'da da aynı adla bilinir. Toprağa bağlı dinlerin oluşturduğu sistemler çerçevesinde başka süreklilik örnekleri de verilebilir.

A. Dieterich, 1905'te, kısa zamanda klasik bir çalışma unvanını alan bir kitap yayımlamıştır: *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*.²⁷ Emil Goldman²⁸ ve başkaları ve –kısa bir süre önce– Nilsson,²⁹ Dieterich'in kuramını çürütmeye çalışmışlar, ama bütün kuramı geçersiz kılmayı başaramamışlardır. Dieterich incelemesine antik çağda uygulanan üç âdetle başlar –yeni doğan bebeğin toprağın üstüne konulması, (yetişkinlerin yakılması âdetine karşıt olarak) çocukların gömülmesi, hastaların ve can çekişenlerin doğrudan toprağın üstüne yatırılması– bu âdetlerin amacı,

²⁴ James Mooney, “The Gost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890,” *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, 1896, c. XIV, s. 72.

²⁵ Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, c. I, s. 89.

²⁶ Krş. Nyberg, *Kind und Erde*, s. 63 vd.

²⁷ Leipzig-Berlin, 3. Basım, 1925, E. Fehrle tarafından genişletilmiş ve yorumlanmıştır.

²⁸ “Cartam Levare,” *MIOG*, 1914, c. XXV, s. 1 vd.

²⁹ *Geschichte*, c. I, s. 427 vd.

Aiskhylos'un³⁰ sözünü ettiği üzere, Hesiodos'un söylediği gibi Gaia'nın "her-şeyin-Anası-Yeryüzü" (*pammeter Ge*) figürünü yeniden oluşturmaktır. Bu üç eski âdetin çevresinde, çarpıcı sayıda belge birikmiştir ve bizim burada ele alamayacağımız pek çok tartışmaya konu olmuşlardır. Bize düşen, olguların tek başlarına ve belli bir dinsel çerçevede taşıdıkları anlamları çözmeye çalışmaktır.

87. İnsanın Topraktan Çıkışı— Aziz Augustinus³¹ Varron'nun^φ ardından, sonra çocukları yerden çıkaran, Levana adlı bir Latin tanrısından söz eder: *levat de terra*. Bu olguya bağlı olarak Dieterich hâlâ uygulanan bir âdeti anlatır: Abbruzziler, yıkanmış ve kundaklanmış çocuğu doğrudan toprağa koyarlar.³² Aynı âdete İskandinavyalılarda, Almanlarda, Parsilerde, Japonlarda, vb rastlamaktayız. Çocuk, babası (*de terra tollere*) tarafından havaya kaldırılır; bu, çocuğu tanıdığını ve kabul ettiğini gösterir.³³ Bu ayin, Dieterich tarafından, çocuğun gerçek annesine Tellus Mater'e, yeryüzüne adanması olarak yorumlanmıştır. Goldmann çocuğu (ya da hastayı ya da can çekişeni) doğrudan toprağa yatırma ayininin ille de yerden türeyen bir soya gönderme ya da Yeryüzü Ana'ya kurban sunumu olarak yorumlanamayacağını söyleyerek bu yorumu reddeder ve bu ayinin amacının çok basit olarak toprağın büyüğü gücünden yararlanmak olduğunu söyler. Başka bilimadamları da³⁴ bu ayinin amacının, çocuğa, Tellus Mater'den gelen ruhun ulaşmasını sağlamak olduğu görüşündedirler.

Farklı yorumlarla karşı karşıya olduğumuz açık ama bu yorumların hiçbiri temel kavramı yadsımaz: hem bir güç hem bir "ruh" hem de doğurganlık kaynağı olarak görülen Yeryüzü Ana kavramı. Pek çok halkta, doğrudan toprağın üzerine doğurmak (*humi positio*) çok yaygın bir âdettir; Kafkasyalı Gurionlarda ve Çin'in bazı bölgelerinde, kadınlar doğum sancıları başlar başlamaz yere çömelir ve yerde doğum yaparlar.³⁵ Yeni Zelanda'daki Maori kadınları, nehir kıyısında çalılıkların içinde doğum yaparlar; pek çok Afrika kavminde, kadınların ormanda yere oturarak

³⁰ *Prometheus*, 88.

³¹ *De Civit. Dei*, IV,11.

^φ Varro: Marcus Terentius Varro (MÖ 116-27) antikitenin en üretken yazarlarından birisidir. Çok değişik konularda yaklaşık 620 eser yazmıştır —yn.

³² *Mutter Erde*, s. 7.

³³ Nyberg, *a.g.y.*, s. 31.

³⁴ Örneğin Rose, *Primitive Culture in Italy*, Londra, 1926, s. 133.

³⁵ Samter, *Geburt Hochzeit und Tod*, Berlin, 1911, 5 vd.

doğum yapması âdettendir;³⁶ aynı âdete Avustralya'da, Kuzey Hindistan'da, Kuzey Amerika Kızılderililerinde, Paraguay'da, Brezilya'da rastlarız.³⁷ Samter,³⁸ Yunanlılarda ve Romalılarda bu âdetin kaybolduğunu gözlemlemiştir ama bu âdetin bir zamanlar var olduğu konusunda kuşku yoktur; bazı doğum tanrıçası heykelleri (Eilithyia, Damia, Auxeia) yere doğum yapar gibi çömelmış durumda betimlenmiştir.³⁹ Ortaçağda Almanlarda, Japonlarda, bazı Yahudi topluluklarında, Kafkasya'da,⁴⁰ Macaristan'da, Rumenlerde,⁴¹ İskandinavya'da, İzlanda'da vb aynı âdete rastlarız. Mısır'da, "yere oturmak" deyişi, Eski Mısır metinlerinde "doğum yapmak" anlamında kullanılmıştır.⁴²

Kuşkusuz, bu âdetin herkes tarafından kabul edilen başlıca anlamı, toprağın doğurgan olduğudur. Pek çok bölgede, çocukların, kuyulardan, sudan, kayalardan, ağaçlardan vb geldiklerine inanıldığı daha önce de gördük; bazı bölgelerde, çocukların "yerden geldiklerine" inanılmaktadır.⁴³ Annesi babası olmayan çocuklara *terrae filius* adı verilmektedir. Mordovlar bir çocuk evlat edinmek istediklerinde çocuğu içinde koruyucu tanrıça Yeryüzü Ana'nın olduğuna inandıkları bir çukura koyarlar.⁴⁴ Bunun anlamı, çocuğun evlat edinilmesi için yeniden doğması gerektiğidir; ve bu yeniden doğum, çocuğu evlat edinen annenin doğumu canlandırmasıyla değil (Rumenlerde olduğu gibi) çocuğun gerçek annesinin, yani toprağın bağrına verilmesiyle gerçekleştirilir.

Daha sonra, topraktan türeyen insan soyu inanişinin yerini, daha geniş anlamlı bir inaniş, yerin çocukları koruduğu, her gücün kaynağı olduğu ve yeni doğanların yere (daha doğrusu orada bulunan anne ruhuna) adanması gerektiği inanişine bırakması doğaldır. Yeryüzü beşiği temasının bu kadar yaygın olmasının nedeni de budur; süt bebekleri, uyuduklarında ya da dinlenmeleri gerektiğinde, ya doğrudan toprağın üstüne ya da annenin otlardan, samanlardan ve külden hazırladığı yatağın üstüne yatırılırlardı. Yeryüzü beşiği ilkel halklarda olduğu kadar (Avustralyalılarda

³⁶ Nyberg, s. 131'de verilen kaynaklar.

³⁷ Ploss ve Bartels, *Woman: An Historical, Gyneocological and Anthropological Compendium*, Londra, 1935, c. II, § § 278-80.

³⁸ s. 6.

³⁹ Ayrıca bkz. Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, s. 254 vd.

⁴⁰ Nyberg, s. 133.

⁴¹ Bkz. örneğin *Nerej*, II, 266.

⁴² Nyberg, s. 134.

⁴³ Krş. Dieterich, s. 14 vd; Avustralyalılarda topraktan yaratılan insan miti vardır; Nyberg, s. 62.

⁴⁴ Nyberg, s. 137.

ve bazı Altay Türklerinde) gelişmiş halklarda da (örneğin İnka imparatorluğunda) yaygındı.⁴⁵ Yunanlılar, terk edilmiş çocukları öldürmezlerdi ama yere bırakırlardı. Yeryüzü Ana'nın onlarla ilgileneceğine ve yaşayıp yaşamamaları konusunda bir karara varacağına inanılırdı.⁴⁶

Çocuğu, kozmik öğelerin –su, rüzgâr, yer– insafına bırakma, “sunma,” kadere karşı bir tür meydan okumadır. Yere ya da suya emanet edilen çocuk, öksüzdür ve ölebilir; ama eğer şansı varsa insanüstü bir konuma da yükselebilir. Kozmik öğelerin korumasındaki terk edilmiş çocuk genelde bir kahramana, bir azize ya da bir krala dönüşür. Onun yaşam öyküsünü veren efsane, doğumlarından hemen sonra terk edilen tanrılar mitinin bir tekrarından başka bir şey değildir. Zeus’un, Poseidon’un, Dionysos’un, Attis’in ve pek çok tanrının Perseus’la, İon’la, Atalante’yle, Amphion’la, Zethos’la, Oedipus’la, Remus ve Romulus’la aynı kaderi paylaştığını hatırlamalıyız. Musa da Okyanus’a terk edilen Maori kahramanı Massi gibi, “karanlık dalgalara” terk edilen Kalevala’nın⁴⁷ kahramanı Vainamoinen gibi suya bırakılır. Terk edilen çocuğun dramı, “öksüzün,” ilksel çocuğun, mutlak ve dokunulmaz yalnızlığıyla, büyük ve olağanüstü kahramanlık mitiyle telafi edilir. Bu “tür” bir çocuğun ortaya çıkışı genelde görkemli başlangıç anlarına denk düşer: Kozmosun yaratılışı, yeni bir dünyanın ortaya çıkışı, yeni bir dönemin başlangıcı (*Jam redit et virgo...*), herhangi bir gerçeklik düzleminde “yeni bir hayatın” başlaması.⁴⁷ Yeryüzü Ana’ya bırakılan çocuk kurtulur ve Yeryüzü Ana tarafından yetiştirilir; artık sıradan insanlar gibi olamaz, çünkü yaşamı kozmik bir başlangıca tekabül eder ve bir aile ortamında değil, kozmik öğelerin arasında büyür. Bu nedenle kahramanlar ve azizler genelde terk edilmiş çocuklardır: Kanatları altına aldığı ve ölüme karşı koruduğu için Yeryüzü Ana (ya da Su Ana), terk edilen çocuğa sıradan insanların yaşayamayacağı olağanüstü bir kader bahşeder.

88. Yeniden Doğum— Yeryüzü Ana’ya bağlı başka bir ritüel de, ölümlerin gömülmesidir. Yetişkinler öldüklerinde yakılır, ama çocuklar gömülür. Böylece Yeryüzü Ana’nın bağrına geri dönüp yeniden doğabilirler: *Terra clauditur infants*.⁴⁸ Manu ya-

⁴⁵ Nyberg, s. 160.

⁴⁶ Krş. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l’antiquité classique*, Paris, 1938, s. 64.

⁴⁷ Kalevala: Finlerin mitolojik destanı –yn.

⁴⁷ Krş. Eliade, *Commentairii la legenda du Mesterului Manole*, Bükreş, 1943, s. 54.

⁴⁸ Juvenal, XV, 140.

salalarına göre iki yaşından küçük çocuklar öldüklerinde gömülürler; yakılmaları yasaktır. Kuzey Amerika'da Huronlar ölü çocukları yolların altına gömerler böylece çocuklar bu yoldan geçen kadınların içine girerek yeniden doğabilirler.⁴⁹ Andamanlılarda küçük çocuklar öldüklerinde kulübedeki ocağın altına gömülürlerdi.⁵⁰ Bu noktada, ölüm mitolojisini incelediğimizde değineceğimiz bir âdete, pek çok halk arasında yaygın olarak uygulanan “cenin biçiminde gömme” âdetine gönderme yapabiliriz.⁵¹ Cesede, gömülürken cenin biçimi verilir; böylece Yeryüzü Ana onu ikinci kez doğurabilir. Çocukların canlı canlı gömülerek Yeryüzü Ana'ya adandıkları yerler de vardır, örneğin Grönland'da, baba gerçekten hasta olduğunda çocuk gömülür, İsveç'te veba salgını sırasında iki çocuk canlı canlı gömülmüştür, Mayalar da kuralık baş gösterdiğinde bu tür kurban adaklarında bulunurlardı.⁵²

Aynı biçimde, çocuk doğar doğmaz toprağa yatırılır böylece gerçek annesinin onu tanıması ve kutsallığıyla koruması sağlanmak istenir. Ayrıca hasta olduklarında çocuklar, ihtiyarlar, –gömülmediklerinde– toprağa yatırılırlar. Bu ayinin anlamı yeniden doğumdur. Bu simgesel gömme töreninin, suya batırma ve vaftiz gibi bütünsel ve dinsel bir değeri vardır (§ 64). Hasta böylece yenilenir: yeniden doğar. Burada söz konusu olan toprağın güçleriyle kurulan basit bir temas değil, tam bir yeniden doğumdur. Bu eylem, ciddi bir suçu silmek ya da zihinsel bir hastalığı iyileştirmek söz konusu olduğunda da aynı etkiyi gösterir; zihinsel hastalıklar toplum için cinayet ya da fiziksel bir hastalık kadar büyük bir tehlikedir. Günah işleyen, toprağın içine yerleştirilmiş bir fıçıya ya da kazınmış bir çukura girer ve buradan çıktığında “annesinden ikinci kez doğmuş” olur.⁵³ Bu nedenle İskandinavyalılar, bir cadının, canlı canlı toprağa gömüldüğünde, sonra üzerine tohum ekilip ve burada biten ürün toplandığında sonsuza kadar süren lanetten kurtulabileceğine inanırlar.⁵⁴ Çok ağır hasta olan çocuklar için aynı şey düşünülür; bu çocuklar gömüldüklerinde, üstlerine tohum ekildiğinde, bu tohumlar çiçek açtığında çocukların iyileşeceği düşünülür. Bu inanın nedeni açıktır: hastanın ya da cadının bitkiler gibi yeniden doğma şansı vardır. Buna benzer başka bir âdet hasta çocuğun bir yer yarısı

⁴⁹ Dieterich s. 22.

⁵⁰ Schebesta, *Les Pygmées*, s. 142.

⁵¹ Van der Leeuw, “Das sogenannte Höckerbegräbnis und der ägyptische Tjkuw,” *SMSR*, 1938, c. XIV.

⁵² Nyberg, s. 181 vd.

⁵³ Frazer, *Folklore in the Old Testament*, c. II, s. 33.

⁵⁴ Dieterich, s. 28 vd; Nyberg, s. 150.

ğından, kayadaki bir delikten ya da bir ağaç oyduğundan geçirilmesi âdetidir.⁵⁵ Burada karşımıza çıkan âdet biraz daha karmaşıktır: amaç bir yandan çocuğun “hastalığının” başka bir nesneye (ağaca, kayaya, toprağa) aktarılmasıdır; öte yandan doğum eyleminin taklit edilmesidir (bir açıklıktan geçmek). Güneş tapımına ait öğelerin (tekerlek=güneş) bu âdete belli bir katkıda buldukları açıktır; en azından bazı bölgelerde (örneğin Hindistan; krş. § 78). Ama temel düşünce yeni bir doğumla tedavinin gerçekleşeceği ve pek çok inanışta tarımcı halkların bu yeni doğumla Yeryüzü Ana’yla kurulan temas arasında çok sıkı bir bağ kurdukları görülmektedir. Arınmayla ve toprağın tedavi amaçla kullanılmasıyla ilgili pek çok inanış ve âdeti bu biçimde açıklayabiliriz. Goldmann’a göre, yerde pek çok güç vardır, ama bu güçlü meyve verme yeteneğine ve doğurganlığına borçludur.

Daha önce gördüğümüz gibi ölülerini yakma âdeti olan halklarda bile çocukları gömme âdeti vardır; bunu yapmalarındaki amaç, toprağın bağrında yeni bir yaşam kazanıldığı umududur. Maorilerde, *whenna* sözcüğü “yer” ve “plasenta” anlamlarına gelmektedir.⁵⁶ Ayrıca erişkinlerin gömülmesi de –ya da küllerinin gömülmesi– aynı amaca hizmet eder. Rig Veda’da “Yere, annene doğru sürün,” denir.⁵⁷ Atharva Veda’da “Sen, yerden gelen, seni yere veriyorum,” denilir.⁵⁸ “Yer annedir; ben Yerin kızımı babam Parjanya’dır.... Senden doğanlar, sana dönerler....”⁵⁹ Küllere ve yanmış kemiklere tohum da eklenir ve bunlar yeni sürülmüş bir tarlaya savrulurken şöyle denir: “Sâvitri, etini Yeryüzü anamızın bağrına yaysın.”⁶⁰ Ama Hindu inanışları yukarıdaki metinlerde görüldüğü kadar basit değildir. Yeryüzü Ana’ya dönüş düşüncesi, başka bir düşünceyle tamamlanır: insanın kozmosla, zihinsel güçlerinin ve bedensel organlarının *restitutio ab integro*’sunun^{*} orijinal antropo-kozmosla bütünleşmesi (“Nefesin rüzgârlara karışır, kulağın [‘işitme duyun’] dört ana yöne dağılır, kemiklerin yeryüzüne döner”⁶¹).

Ölülerin, yeniden doğuncaya, yeniden gün ışığına çıkıncaya kadar toprağın altında kaldıkları inancı, çocukların dünyaya geldiği ölümler krallığı düşüncesiyle öz-

⁵⁵ Nyberg, s. 144 vd.

⁵⁶ Dieterich, s. 13, not 13.

⁵⁷ X, 18, 10.

⁵⁸ XVIII, 4, 48.

⁵⁹ Atharva Veda, XII, I, 11; 14.

⁶⁰ Śatapatha Brahmana, XIII, 8, 2.

* Yeniden eski haline getirme –yn.

⁶¹ Aitareya Brahmana, II, 6, 13, vb.

deşleşebilir; Meksikalılar, Chicomoztoc'dan, yani yedi mağara adlı bir yerden geldiklerine inanırlar.⁶² Gerek ölümlerin geleceği gördüklerine inanıldığı, gerek yerin, tüm canlıları belli dönemlerde içinde barındırdığı için geleceği görme gücüne sahip olduğuna inanıldığından Yunanistan'daki bazı eski kehanet tapınakları mağaraların ya da yarıkların yanında kurulmuştur. Olympos'ta ve Delphoi'de kehanet tapınakları olduğunu biliyoruz. Pausanias⁶³ Achaea'da, Aigia'da Gaia'nın rahibelerinin bir yer yarığının kıyısında gelecekte haber verdikleri bir kehanet tapınağı olduğunu yazar. Yere uzanarak gerçekleştirilen sayısız "istihare uykusu"nu hatırlatmaya bile gerek yoktur.⁶⁴

89. *Homo-Humus*— Şu ana kadar gördüğümüz tüm inanışlardan çıkardığımız ortak sonuç, yerin anne olduğudur, yani özünden canlı yaratıklar çıkardığıdır. Yer "canlıdır," çünkü üretkendir. Yerden çıkan her şey yaşam doludur ve yere dönen her şey yeniden yaşam bulur. *Homo-humus* (toprak-insan) terimi 'insan ölümlü olduğu için toprak olacaktır,' biçiminde değil, farklı bir biçimde algılanmalıdır: insan canlı bir yaratıktır, çünkü yerden gelmiştir, çünkü *Terra Mater*'den doğmuştur ve ona geri dönecektir. Solmsen, kısa süre önce *mater*'i *materies*'e dayandırmıştı.⁶⁵ Ama ne yazık ki bu köken doğru değildir ("madde"nin {*matter*} asıl anlamı anlaşıldığı kadarıyla "ormanın ortası" anlamından gelmektedir), belki de mitsel dinsel bir bakış açısından kaynaklanmaktadır: "madde" annenin kaderini paylaşır, çünkü o da anne gibi sürekli doğurur. Bizim ölüm ve yaşam olarak adlandırdığımız olaylar Yeryüzü Ana'nın faaliyetinin iki farklı döneminden başka bir şey değildir. Yaşam, yerin rahminden çıkmak, ölüm ise bir anlamda "yuvaya" dönüşür. Vatan toprağına gömülme isteği kendi toprağına duyulan bu mistik aşkın, bu kendi yuvasına dönme ihtiyacının kutsal olmayan biçimidir. Roma İmparatorluğu döneminin mezar yazıtları, vatan toprağına gömülmüş olmaktan duyulan mutluluğı ortaya koyar: *Hic natus hic situs est*;⁶⁶ *Hic situs est patriæ*;⁶⁷ *Hic quo natus fuerat optans erat illo reverti*⁶⁸ vb. Buna

⁶² Preuss, *AFRW*, VII, 234.

⁶³ VII, 25, 13.

⁶⁴ Deubner, *De incubatione*, Leipzig, 1900, birçok yerde.

⁶⁵ Krş. Dieterich, s. 77.

⁶⁶ *CIL*, V, 5595.

⁶⁷ VIII, 2885.

⁶⁸ V, 1703 [Burada doğdu, buraya gömüldü. Burası vatan toprağı. Burası doğmuş olduğu yere dönmeyi arzuladığı yer -yn].

karşın, bazı mezar yazıtları da vatan toprağından uzakta olanların üzüntülerini ortaya koyar: *Altera contextit tellus dedit altera nasci*⁶⁹ vb.⁷⁰ Ayrıca hainleri gömmek istemezler, çünkü Philostratus'un açıklamasına göre “toprağına gömülerek kutsanmaya” layık değildirlere.⁷¹

Suda tohum vardır; yer de tohum taşır, ama yer çabucak meyve verir. Tohumlar ve özler kendilerini göstermeden önce suda yüzyıllar boyunca kalabilirler; yerde dinlenmeye vakit bile bulamazlar; yerin kaderi sürekli doğurmaktır; ona cansız ve kısır olarak dönen her şeye yeniden can vermek ve ortaya çıkarmaktır. Suda tüm kozmik olayların başlangıcı ve sonu bulunur; yer her yaşamın sonu ve başlangıcıdır. Her irade suyun *dışında* gerçekleşir ve tarihsel (tufan gibi) ya da kozmik bir felaketle (*mahāpralaya**) ilk kaosla yeniden bütünleşir; yaşamın her tezahürü yerin bağrında can bulur; her biçim yerden doğar, ona verilen can tükenmeye başladığında tekrar yere döner. Burada yeniden doğar, ama doğmadan önce demlenir, arınır ve yenilenir. Su, her yaratının ve her biçimin *öncülüdür*; yer *canlı biçimler yaratır*. Suyun mitolojik kaderi, milyarlarca yıl süren kozmik ya da varoluşsal döngüleri açmak ve kapamak iken, yeryüzünün kaderi, her biyolojik biçimin ve yerin (“bölge insanları”) tarihini paylaşan her biçimin başında ve sonunda durmaktır. Zaman –deyim yerindeyse suya göre uyumaktadır– yerin doğurmasıyla canlı ve faal hale geçer. Canlı biçimler baş döndürücü bir hızda ortaya çıkıp yok olurlar. Ama hiçbir yok oluş kesin değildir: canlıların ölümü yalnızca –gizli ve geçici– bir durumdur; canlı türleri, suyun yere tanıdığı süre boyunca asla yok olmazlar.

90. Kozmobiyolojik Dayanışma— Bir canlı biçimi sudan çıktığı andan itibaren, suyla arasındaki organik bağ kopar; ön-biçimle biçim arasında bir kopukluk oluşur. Yerin çıkardığı biçimler ve yer söz konusu olduğunda bu bağ hiç kopmaz. Canlı biçimler, yerden geçici olarak koparlar; çünkü dinlenmek, yeniden güçlenmek ve sonunda yeniden gün ışığına çıkmak için yere geri döneceklerdir; çıktıkları rahimle her zaman dayanışma içinde olurlar. Bu nedenle yer ile onun doğurduğu biçimler arasında bir yakınlaşma vardır. Hep birlikte bir bütünlük oluştururlar. Bir yerdeki

⁶⁹ XIII, 6429 [Bambaşka bir toprak örttü, bambaşka bir toprak doğurdu –yn].

⁷⁰ Başka örnekler için bkz. Brelich, *Aspetti della morte, nelle iscrizioni Sepolcrali dell' Impero Romano*, Budapeşte, 1937, s. 36, 37.

⁷¹ Aktaran Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Londra, 1907, s. 599.

* *Mahāpralaya* (Skr. ‘büyük’ + ‘dağılma’): Bütün loka’lar (dünya) ve içlerindeki her şey Brah-mā dahil yok olunca, evrenin bir kalpa’nın sonunda tamamen dağılması —yn.

bitkileri, hayvanları ve insanları onları doğurup besleyen, içinden çıktıkları toprağa bağlayan görünmez ipler, Anne'yi ve onun yarattıklarını hareket ettiren yaşama birbirine bağlanırlar. Yerle, bitkileri, hayvanları ve insanları birbirine bağlayan dayanışma, her yerde var olan *yaşamdan* kaynaklanır. Aralarında biyolojik bir birlik vardır. Bu yaşam biçimlerinden biri yaşama karşı işlenen bir suçla kirlenirse ya da bozulursa öteki yaşam biçimleri de aralarındaki organik dayanışma nedeniyle kirlenir.

Suç kutsal şeylere olan hakarettir; çünkü dökülen kan, yeri "zehirlemesi" nedeniyle tüm yaşam düzlemlerinde çok ciddi sonuçlar doğurabilir. Suç işlendiğinde, tarlalar, hayvanlar ve insanlar kısırlaşır. *Kral Oidipus*'un⁷² girişinde, rahip Thebai'yi vuran felaketlerden dolayı ağlamaktadır: "Yaşam, yerin meyve veren tohumlarında, otlaktaki sürülerde, hamile kadınlarda son buldu; çünkü artık hiçbiri doğum yapmıyor."⁷³ Bilge bir kralla, adaletli bir düzende, toprak da, hayvanlar da, kadınlar da bereketli olur. Odysseus, Penelope'ye, kendisi iyi bir kral olduğu için toprağın ürün verdiğini, ağaçların üstlerindeki meyvelerin ağırlığıyla eğildiğini, koyunların sürekli kuzuladığını, denizin balık kaynadığını söyler.⁷⁴ Hesiodos da bu uyum ve bereket düzenini şu sözcüklerle yorumlar: "Her kim, yabancılar için de vatandaşları için de, doğru kararlar verirse ve hiçbir zaman adalatten ayrılmazsa sitesinin geliştiğini ve halkının refaha kavuştuğunu görür. Ülkeyi genç insanların bereket dolu barışı kaplar ve Zeus onları acı dolu savaştan korur. Sınırları içinde ne açlık ne de felaket görür.... yerden bolluk bereket fışkırır; dağlarda çamlar zirveye kadar çıkar, arılar bal dolu petekler yaparlar; koyunlar süt dolu memelerini taşıyamazlar; kadınlar babalarına benzer oğlanlar doğururlar; sürekli bereket olur, kimse denize çıkmaz, çünkü toprak yeterince hasat verir."⁷⁵ Ve İran versiyonu şöyle devam eder: "Cesur Yama'nın hükümdarlığında ne soğuk ne aşırı sıcak, ne yaşlılık ne ölüm ne de ifritlerin yarattığı haset vardır."⁷⁶

91. Tarla ve Kadın— Ekili tarlanın verimiyle kadının üretkenliği arasındaki daya-

⁷² 25 vd.

⁷³ Yazarın 1. notta yaptığı açıklamalardan dolayı Marie Delcourt'un çevirisini izledim, *Stérilités mystérieuses*, s. 17.

⁷⁴ *Odysseus*, XIX, 109 vd.

⁷⁵ *İşler ve Günler*, 225-227.

⁷⁶ Yasna, 9, 3-5. Hint gelenekleri hakkında bkz. Meyer, *Sexual Life in Ancient India*, Londra, 1930, c. I, s. 286-287 [Bu alıntı yalnızca İngilizce basımda vardır –yn].

nışma, tarım toplumlarının belli başlı özelliklerinden biridir. Çok uzun bir süre Yunanlılar ve Romalılar ekili tarla ile rahmi, tarım ile doğumu özdeşleştirmişlerdir. Bu özdeşleştirmeye pek çok uygarlıkta rastlıyoruz; bu özdeşleştirme hatırı sayılır sayıda inanışa ve ayine konu olmuştur. Örneğin Aiskhylos, kendisinin yaratıldığı kutsal saban izine tohum ekmeye cüret ettiğini ve kanlı bir dalı oraya diktığını söyler.⁷⁷ Sofokles'de pek çok benzetme vardır: “babanın yerde bıraktığı saban izleri,”⁷⁸ “diğer saban izleri yarılıp açılınsın,”⁷⁹ “yalnızca tohum ekme dönemlerinde gittiği uzak tarlanın efendisi, çiftçi.”⁸⁰ Dieterich, bu klasik metinlere sayısız referans eklemiştir,⁸¹ Latin şairlerde *arat-amat* mofinin kullanım sıklığını incelemiştir.⁸² Ama bilindiği gibi, kadınla, ekilen toprağın, ekinle doğumun özdeşleştirilmesi, oldukça eski ve yaygın bir inanıştır. Bu eski sentezde bizim ayırt etmemiz gereken pek çok öge vardır: kadınla ekilebilir toprağın özdeşleştirilmesi; erkeklik organıyla sabanın özdeşleştirilmesi; ekinle doğumun özdeşleştirilmesi.

Ayrıca Yeryüzü Ana'yı onun insan temsilcisi kadının, her ne kadar bu inanışta baskın bir rol oynasalar da, çok etkili olmadıklarını belirtmek gereklidir. Burada sözü edilen yalnızca kadın ya da yeryüzü değildir, insan ve tanrıdır. Üretkenlik kutsal bir evliliğe bağlıdır. Tarlaların ekin vermesi için yapılan eski bir Anglo-Sakson büyüğü bize tarım toplumlarının kutsal evliliklere ne kadar bel bağladığını göstermesi açısından ilginçtir: “Selam sana, insanların anası Yer, Tanrı seni kucakladığında üretken ol ve insanlar için meyveyle doldur kendini.”⁸³ Eleusis'te rahip önce göğe sonra yere bakarak eski bir tarımsal deyiş söyler: “Yağmur yağdır! Meyve ver!” der. Yerle gök arasındaki bu evliliğin tarlaların ürün vermesi için model oluşturması kadar büyük olasılıkla insan evliliklerine de esin kaynağı olur. Atharva-Veda'daki bir metin⁸⁴ gelin ve damadı, Yere ve Göğe benzetir.

92. Kadın ve Tarım— Tarımın, kadınların bir buluşu olduğu doğrudur. Av peşindeki ya da sürülerin gözcülüğündeki erkek hemen hemen her zaman evinden ayrı-

⁷⁷ *Sept contre Thèbes* (Thebai'ye Karşı Yediler), 750 vd.

⁷⁸ *Oedipus Rex*, 1210.

⁷⁹ *Antigone*, 569 [Bu alıntı yalnızca İngilizce basımda vardır –yn].

⁸⁰ Déjanire, Herakles'le ilgili olarak, *Trachiniæ*, 30 vd.

⁸¹ s. 47, not 1 ve 2; krş. V. Pisani, “La donna e la terra,” *APS*, 1942, c. XXXVII-XL, s. 248 vd.

⁸² s. 78 ve 79.

⁸³ Krappe, *Etudes de mythologie et de folklorc germaniques*'den alınmıştır, Paris, 1928, s. 62.

⁸⁴ XIV, 2, 71.

dır. Kadın, sınırlı ama keskin gözlem yeteneğiyle doğa olaylarını, tohumun dökülüşünü, büyümesini, meyve verişini gözlemler ve aynı süreci yapay olarak tekrarlamayı dener. Ayrıca, öteki kozmik üretkenlik merkezleriyle –yer, ay– ilişkide olduğu için kadın bir süre sonra üretkenliğe sahip olma ve onu dağıtma becerisi edinir. İşte kadının tarımın bulunuşundaki rolünün –özellikle tarımın kadınların tekelinde bir teknik olarak görüldüğü zamanlarda– önemi budur; bazı uygarlıklarda hâlâ, tarım konusunda kadın ön plandadır.⁸⁵ Bu nedenle Uganda’da kısır bir kadın bahçe için tehlikeli kabul edilir ve kocası tamamen ekonomik nedenle karısından boşanmak isteyebilir.⁸⁶ Aynı inanışa kadınların kısırlığının tarım için bir tehlike oluşturduğunu düşünen Hindistan ve Güneydoğu Asya’daki Bantu kabilesinde de rastlarız.⁸⁷ Nicobar’da, eğer tohumu hamile bir kadın ekerse hasadın bol olacağı söylenir.⁸⁸ Güney İtalya’da, hamile bir kadının giriştiği her işin verimli olacağına, ektiği her şeyin bir cenin gibi gelişip büyüyeceğine inanılır.⁸⁹ Borneo’da “çeltik ekimiyle ilgili çalışmalarda ve törenlerde kadın hep baş roledir. Erkekler yalnızca çalı çırpı ayıklamak ve birkaç küçük iş için araya girerler. Tohumları seçen de eken de kadınlardır... tohumlarla aralarında bir yakınlık var gibidir; bir tohumun hasat verip vermeyeceğini hemen anlarlar. Kimi zaman kadınlar çeltiğin bitmeye başladığı zamanlarda tüm geceyi çeltik tarlasında geçirirler. Bunu yaparken hem kendi üretkenliklerini artırmayı hem de çeltiğin bol ürün vermesini düşünürler; bu konuda çok temkinlidirler.”⁹⁰

Orinoco Kızılderilileri, mısır ve kök ekme işini kadınlara bırakırlar; çünkü “kadınlar nasıl hamile kalmayı ve doğum yapmayı biliyorlarsa bunların ektikleri tohumlar da erkeklerin ektiği tohumlardan daha bereketli olur ve daha fazla meyve verir.”⁹¹ Nias’da, bir kadın tarafından ekilen bir palmye ağacı bir erkeğin diktiğinin

⁸⁵ Bkz. U. Pestalozza, “L’Aratro e la donna del mondo religioso mediterraneo,” *Rendiconti, Reale Istituto Lombarda di Scienze e Lettere, cl. di Lettere*, 1942-3, c. LXXXVI, not 2, s. 324 vd.

⁸⁶ Briffault, *The Mothers*, Londra, 1927, c. III, s. 55.

⁸⁷ Lévy-Bruhl, *L’Expérience mystique et les Symboles chez les primitifs*, Paris, 1938, s. 254.

⁸⁸ Temple, Hastings’in *Encyclopedia of Religion and Ethics*’i içinde, c. IX, s. 362.

⁸⁹ Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, s. 59.

⁹⁰ Hose ve MacDougall, *Pagan Tribes of Borneo*, I, III, Lévy-Bruhl’un alıntısı, *L’Expérience mystique*, s. 254.

⁹¹ Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, c. I, s. 124; bkz. “Kadının Tarımdaki Rolü” bölümünün tümü.

den daha fazla özsu verir.⁹² Aynı inanışlara Afrika'da Ewelerde rastlarız. Güney Amerika'da, Jibarolar, "kadınların ekinler üzerinde gizemli etkileri" olduğunu söylerler.⁹³ Kadınla ekili yer arasındaki bu dayanışma, tarımın erkeklere özgü bir tekniğe dönüşmesinden sonra saban, tohumluğun yerini aldığı da devam etmiştir. Bu dayanışma, daha sonra tarım temsilcilerini incelediğimizde ele alacağımız pek çok inanışın ve ritüelin kökeni olmuştur.

93. Kadın ve Tarla— Kadınla ekilmiş toprağın özdeşleştirilmesine pek çok toplumda ve Avrupa halk inanışlarında rastlarız. Bir Mısır aşk şarkısında sevgili "ben toprağım," der. *Videvdât*'da ekilmemiş yer çocuksuz bir kadına benzetilir. Masallarda kısır kraliçe şöyle yakını: "Hiçbir şeyin yetişmediği bir tarla gibiyim."⁹⁴ Buna karşın XII. yüzyıldan bir şiirde Meryem Ana *terra non arabilis quae fructum parturit** olarak onurlandırılır. Ba'al, "tarlaların kocası" olarak adlandırılır.⁹⁵ Kadınla, toprağın özdeşleştirilmesi özellikle Sami halklarında yaygındır.⁹⁶ İslam metinlerinde, kadın "tarla," "bağ" olarak adlandırılır. Kuran'da, "Kadınlarınız sizin tarlanızdır," denir.⁹⁷ Hindular, ekili toprakla kadınlık organını (*yoni*), tohumla ersuyunu⁹⁸ özdeşleştirirler. "Bu kadın yaşayan bir toprak gibi oldu: ona tohumlarınızı ekin ey erkekler!"⁹⁹ Manu yasalarında "kadının bir tarla olarak kabul edilebileceği, erkeğin de tohum olduğu" söylenir.¹⁰⁰ Nārada bu kuralı şu biçimde yorumlar: "kadın tarladır ve erkek tohum dağıtandır."¹⁰¹ Fince bir atasözü "genç kızların bedenleri tarlalarıdır," der.¹⁰²

Aslında kadının tarlayla özdeşleştirilişi, erkeklik organının sabanla, ekimin doğumla özdeşleştirilmesini gerektirir. Bu tür eşleştirmeleri de ancak tarım kadar doğum olayının neden ve sonuç olaylarını bilen uygarlıklar yapabilir. Avustralya-As-

⁹² Lévy-Bruhl, s. 254.

⁹³ Karsten, bkz. Lévy-Bruhl'un alıntısı, s. 255.

⁹⁴ Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Londra, 1938, s. 96.

* Meyve verdiği halde saban işlemez (sürülmeyen) toprak –yn.

⁹⁵ Robertson Smith, *Religion of the Semites*, Londra, 1923 basımı, s. 108, 536 vd.

⁹⁶ A.g.y., s. 537; krş. Dhorme, *La Religion des Hébreux nomades*, Brüksel, 1937, s. 276.

⁹⁷ Bakara Suresi, 223. ayet.

⁹⁸ Śatapatha Brahmana, VII, 2, 2, 5.

⁹⁹ Atharva Veda, XIV, 2, 14.

¹⁰⁰ IX, 33.

¹⁰¹ Krş. Pisani, "La donna e la terra," APS, 1942-5, c. XXXVII-XL, birçok yerde.

¹⁰² Nyberg, s. 232, not 83.

ya dillerinde *lak*, erkeklik organı ve saban anlamına gelmektedir. Przuluski, Sanskritçe *langūla* (kuyruk, saban) ve *lingam*¹⁰³ (erkeklik organı), sözcüklerinin kökeninde buna benzer bir sözcük olduğunu söyler. Erkeklik organı ve saban eşleştirmesi yapay olarak da betimlenir.¹⁰⁴ Bu betimlemenin kökeni çok daha eskidir: Kassitler dönemine ait saban tasvirinde doğum olayına gönderme yapan simgeler yer almaktadır.¹⁰⁵ Bu tür eski inanışlar gerek günlük dilde olsun gerek bazı önemli yazarların söz dağarcıklarında olsun çok zor kaybolurlar. Rabelais'nin, “doğanın çiftçisi dediğimiz üyeler” deyişi vardır.¹⁰⁶

Sonuç olarak tarımla üreme eyleminin özdeşleştirilmesiyle ilgili birkaç örnek verirsek *Rāmāyana*'nın kadın kahramanı *Sītā*'nın doğum mitini söyleyebiliriz. Babası Canaka (adı “çocuk doğuran” anlamına gelmektedir) onu tarlayı sürerken bulur ve ona *Sītā* adını verir: *Sītā* “tarla” demektir.¹⁰⁷ Bir Asur metninde “sabanıyla toprağı dölleyen” bir tanrıya yönelik bir dua vardır.¹⁰⁸

Bugün pek çok ilkel halk, hâlâ toprağın daha bereketli olması için üreme organlarının tasvirlerinden oluşan pek çok muska kullanmaktadır.¹⁰⁹ Avustralyalılar, çok ilginç bir üreme ayinine sahiptirler: erkeklik organı gibi tuttıkları oklarla, kadının üreme organına benzer bir çukurun etrafında dans ederler; sonunda toprağı sopalar dikerler.¹¹⁰ Kadın ve cinsellik, ekin ve tarlanın bereketi arasındaki yakınlığa dikkat etmeliyiz. Örneğin tarlayı sabanla ilk defa kızların sürmesi geleneği vardır;¹¹¹ bu gelenek bize, ilkbaharın başında, tanrıça Demeter'in İasion'la daha tarlalar yeni ekilmişken birleşmesini hatırlatmaktadır.¹¹² Bu törenler ve efsaneler bunların tarımla ilgili yapılarını incelediğimizde daha açık olarak irdeleneceklerdir.

¹⁰³ Krş. Bagchi, *Pre-Aryan and pre-Dravidian in India*, Kalküta, 1929, s. 11; Eliade, *Le Yoga*, s. 291; *Le Yoga: Immortalité et Liberté*, s. 410.

¹⁰⁴ Dieterich'deki reproduksiyonlarla karşılaştırmız, s. 107-108.

¹⁰⁵ Kkş. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Berlin, 1929, s. 387, şekil 214.

¹⁰⁶ *Gargantua*, Kitap II, böl. 1.

¹⁰⁷ *Rāmāyana*, böl. 66; A. Coomaraswamy'nin öteki referanslarıyla karşılaştırmız, *The Rig Veda as landnama bok*, 15, 33.

¹⁰⁸ S. Langdon, *Semitic Mythology*, Boston, 1931, 99.

¹⁰⁹ Dieterich, 94.

¹¹⁰ Bkz. Dieterich'deki göndermelere bakınız, s. 94 vd; özellikle sopanın cinsel anlamları üzerine bkz. J. J. Meyer, *Trilogie altindische Mächte und Feste der vegetation*, Zürich-Leipzig, 1937, c. III, s. 194 vd.

¹¹¹ Mannhardt'ta çok zengin bir kaynakça vardır: *Wald-und Feldkulte*, Berlin, 1904-5, c. I, s. 553 vd; Frazer, *The Magic Art*, c. I, s. 469 vd; 480 vd.

¹¹² *Odysseus*, V, 125.

94. **Sentez**— Gözden geçirdiğimiz mit ve ritüel örüntülerinde, yerin her zaman ön planda olduğunu, çünkü sınırsız üretim gücü olduğunu gördük. Bu nedenle zamanla Yeryüzü Ana, Tahıl Ana'ya dönüşmüştür. Ama yere bağlı tanrısallık göstergelerinin izleri hiçbir zaman "Ana" figürlerinden ve Yunan dininin dışı figürlerinden –Nemesis, Erinys'ler, Themis– kaybolmazlar ve bunlar, Yeryüzü Ana'ya ait sıfatları kullanırlar. Aiskhylos¹¹³ önce Yeryüzüne sonra Themis'e dua eder. Daha sonraları Demeter'in Ge'nin ya da Gaia'nın yerini aldığı doğrudur, ama tahıl tanrıçaları ile Yeryüzü Ana arasındaki dayanışma Helen uygarlığında devam eder. Euripides,¹¹⁴ Demeter'den söz ederken : "Yeryüzüdür O.... Nasıl istiyorsan öyle çağır O'nu" der.

Tarım tanrıları, zamanla, eski yer tanrılarının yerini alırlar; ama bu yer değiştirme ilk ayinlerin kaybolması sonucunu doğurmaz. Büyük tarım tanrıçalarının ardında "bölgenin hanımı" Yeryüzü Ana'nın varlığını hissetmekteyiz. Ama yeni tanrılar, profillerini sürekli geliştirirler ve dinsel yapıları daha dinamiktir. Dokunaklı bir geçmişleri vardır; doğarlar, üretirler ve ölürler. Yeryüzü Ana'dan tarımın Ulu Ana'sına geçiş, bir anlamda daha dramatik olanın basit olanın yerini almasıdır.

Yerle Göğün kozmik evliliğinden yer tanrılarına kadar hep aynı basit âdete, aynı inanışa rastlarız: yer canlı varlıkların yaşam kaynağıdır, sürekli üreten bir rahimdir. Yere bağlı hierofaninin taşıdığı dinsel yapı ne olursa olsun –"kutsal varlık," biçimsiz tanrılar, çok iyi betimlenmiş tanrısal figürler, yeraltı güçlerine bağlı garip "âdetler"– her zaman aynı temaya rastlarız: anneliğin kaderi, tükenmez yaratıcılık gücü. Bu yaratıcılık, Hesiodos'un Gaia'sında korkunçtur. Ama *Theogonia'nın* canavarları, Yeryüzünün tükenmez yaratıcılık kaynaklarının bir göstergesidirler. Kimi zaman, bu yer tanrısının –evrensel tanrının– cinsiyetini belirtmeye bile gerek duyulmaz. Pek çok yeryüzü tanrısı ve bazı doğurganlık tanrıları çift cinsiyetlidir.¹¹⁵ Tanrıda tüm yaratıcılık güçleri toplanır; karşıtlıkların birleşmesinden oluşan bu çift kutuplu formül, daha sonra oldukça yüksek bir zihniyetle işlenir. Ona inananların gözünde her tanrı, bir *bütündür*; öteki tüm dinsel figürlerin yerini alır, tüm kozmik bölgelerde hüküm sürer. Ama çok az tanrı, yer gibi, bir *bütün* olma hakkına ve yetkinliğine sahiptir. Ama Yeryüzü Ana'nın tek tanrı olmasa bile üstün tanrı konumuna yükselişi, yerin oluşturduğu kutsal çift olgusuyla olduğu kadar tarım tanrılarının ortaya çıkışıyla da kanıtlanır. Yer tanrılarının çift cinsiyet kazanmalarında bu uzun ve önemli tarihin izleri vardır. Ama Yeryüzü Ana, "yerin sahibi, tüm

¹¹³ *Euménides*, 1.

¹¹⁴ *Bacchantes*, 274.

¹¹⁵ Krş. Nyberg, s. 231, not s. 69 ve 72.

canlı varlıkların kaynağı, çocukların bekçisi ve ölülerin gömüldükten sonra dinlendikleri, yenilendikleri ve sonra Yeryüzü Ana'nın kutsallığı sayesinde yaşama yeniden döndükleri rahim olma ayrıcalıklarını her zaman korumuştur.

KAYNAKÇA

Tarınsal yer-gök çifti hakkında:

- Pettazzoni, R., *Dio*, c. I, s. 130, 210, 241.
Krappe, A. H., *La Genèse des mythes*, s. 68 vd.
Fischer, H. T., *Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde*, Utrecht, 1929.
Thompson, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature*, Helsinki, 1932, c. I, s. 98.
Staudacher, W., *Die Trennung von Himmel und Erde*, Tübingen, 1942.
Numazawa, F. Kiichi, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Lucerne, 1946.
Eliade, M., "La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques," *EJ*, Zürich, 1954, c. XXII.

Yeryüzü ana hakkında:

- Lang, A., *Myth, Ritual and Religion*, Londra, 1887, s. 29 vd.
Dieterich, A., *Mutter Erde*, 3. basım, Berlin, 1925, birçok yerde.
Lindenau, Max, "Ein vedischer Lobgesang auf die Mutter Erde als die grosse Allgottheit (*Ath. Ved.*, XII, 1)," *Festgabe Hermann Jacobi*, Bonn, 1926, s. 248-58.
Marconi, Momolina, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Milan, 1939, birçok yerde.
Pestalozza, U., *Pagine di religione mediterranea*, Milan, 1942, c. I, birçok yerde.
Weinstok, S., "Tellus," *GLA*, 1933-4, c. XXII, s. 140-162.
Noldecke, "Mutter-Erde bei den Semiten," *AFRW*, 1905, c. VIII, s. 161 vd.
Dhorme, E. P., "La Terre-Mère chez les Assyriens," *AFRW*, 1905, c. VIII, s. 550 vd.
Briem, E., "Mutter erde bei den Semiten," *AFRW*, 1926, c. XXIV, s. 179-95.
Nielsen, Dietlef, "Die altsemitische Mutter-göttin," *Zeitschr. der deutschen morgenländischen Ges.*, 1938, s. 504-31.
Holmberg-Harva, Uno, *Finno-Ugric Mythology*, Boston, 1927, s. 239-459.
Werner, Alice, *African Mythology*, Boston, 1925, s. 125.
Struck, B., "Nochmals 'Mutter erde'in Afrika," *AFRW*, 1908, c. XI, s. 402 vd.
Alexander, H. B., *North American Mythology*, Boston, 1916, s. 91 vd.
Fuchs, Stefan, "The Cult of the Earth-Mother among the Nimar-Balahis," *IAFE*, c. XL, s. 1-8.
Koppers, W., "Bhagwan, The Supreme Deity of the Bhils," *APS*, 1940-1, c. XXXV-XXXVI, s. 265-325, özellikle 272 ve 273.

Toprak tanrıları ve tapılmaları hakkında:

- Thompson, Stith, *Motif-Index*, c. I, s. 83.
Nyberg, B., *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, s. 230-1, n. 69.
Frazer, Sör J., *The Worship of Nature*, Londra, 1926, s. 316-440.
Walter, E., "Die Erdgöttin der Tschuwaschen und Litauer," *AFRW*, 1899, c. III, s. 358 vd.
Wilke, Georg, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung*, Leipzig, 1923, s. 97-107.

Von Wesendonck, "Aremati als arische Erd-Gottheit," AFRW, 1929, c. XXXII, s. 61-76.

Nestle, E., "Die 'jungfräuliche' Erde," AFRW, 1908, c. XI, s. 415 vd.

Bakire yeryüzünün Âdem'den doğumu miti hakkında:

Vollmer, H., "Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams," ZNW, 1911, c. X, s. 324 vd.

Starck, W., "Eva-Maria," ZNW, 1934, c. XXXIII, s. 97-109.

Briffault, R., *The Mothers*, Londra, 1927, c.III, s. 57.

Çocukları yere koyma âdeti hakkında:

Dieterich, a.g.y., s. 7 vd.

Samter, E., *Geburt, Hochzeit und Tod*, Berlin, 1911, s. 2 vd.

Goldmann, E., "Cartam levare," MIOG, 1914, c. XXXV, s. 1 vd.

Struck, B., "Niederlegen und Aufheben des Kindes von der Erde," AFRW, 1907, c. X, s. 158.

Nyberg, B., a.g.y., s. 158 vd.

Rose, H. J., *Primitive Culture in Italy*, Londra, 1926, s. 133.

Ploss ve Bartels, *Woman: An Historical, Gynaecological and Anthropological Compendium*, Londra, 1935, c. II, s. 35 vd.

Delcourt, Marie, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Paris, 1938, s. 31 vd.

Briffault, *The Mothers*, c. III, s. 58.

Granet, Marcel, "Le Dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques," RAR, 1922; reprinted in the volume *Etudes Sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, s. 159-202.

Kadının tarlayla özdeşleştirilmesi hakkında:

Dieterich, a.g.y., s. 46 vd.

Fehle, E., *Die kultische Keuschheit im Albertum*, Geissen, 1910, s. 170 vd.

Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1896-1909, c. III, s. 106 vd.

Levy-Bruhl, *Primitive Mentality*, Londra, 1923, s. 315 vd.

Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 3. basım, Londra, 1927, s. 613 vd.

Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2. basım, s. 97.

Dussaud, R., *Origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1941, s. 206.

—, *Les Découvertes de Ras Shamra*, 2. basım, Paris, 1941, s. 102.

Meyer, J. J., *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich-Leipzig, 1937, c. I, s. 202.

Pestalozza, U., "L'Aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo," *Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Cl. di Lettere*, 1942-3, c. LXXVI, sayı 2, s. 321-30.

Pisani, Vittore, "La Donn e la terra," APS, 1942-5, c. XXXVII-XL, s. 241-53.

Gömmе ritüelleri hakkında:

Dieterich, a.g.y., s. 28 vd.

Nyberg, B., a.g.y., s. 150.

Frazer, Sör J., *Folklore in the Old Testament*, Londra, 1918, c. II, s. 33.

Brelich, A., *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano*, Budapeşte, 1937, s. 9 vd.

Ataların yeni doğan bebeklerde tekrar doğumu:

Eckhardt, K. A., *Indische Unsterblichkeit*, Weimar, 1937.

Ashley-Montagu, M. F., "Ignorance of Physiological Paternity in Secular Knowledge and Orthodox Belief among the Australian Aborigines," *OA*, 1940-2, c. XII, s. 75-8.

Embriyon şeklinde gömme hakkında:

Van Der Leeuw, G., "Das sogenannte Hockerbegräbnis und der ägyptische Tjknw," *SMSR*, 1938, c. XIV, s. 150-67.

Yeryüzünün "edebi mitolojileri" hakkında:

Bachelard, Gaston, *La Terre et les rêveries de la volonté*.

—, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, 1948, 2 cilt.



BİTKİLER: YENİLENME AYINLARI VE SİMGELERİ



95. Bir Sınıflandırma Denemesi— Tanrılara, dünyanın başlangıcını ve sonunu açıklaması için Odin tarafından derin uykusundan uyandırılan kadın kahin, Völva şunları söyler:¹

Zamanın başlangıcında doğan devleri hatırlıyorum,
Bana yaşam verenleri hatırlıyorum,
Dokuz dünya biliyorum,
Toprağın bağrına kadar uzanan o bilge ağaçla
(dünya) ağacıyla kaplı dokuz felek
Yggdrasil derler bir dişbudak ağacı vardır bilirim
Zirvesi sulu beyaz bulutlarla yıkanır,
Düşer buradan vadiye çiy damlaları,
Urd çeşmesinin üstünde ebediyete kadar yemyeşil dikili durur.²

Kozmos burada dev bir ağaçtır. İskandinavya mitolojisinden aldığımız bu ideogram benzer ideogramlara başka geleneklerde de rastlarız. Her birini ayrı ayrı ele almadan önce genel bir bakış açısı getirmeye çalışalım: kutsal ağaçlar, simgeler, mitler ve bitki ayinleri. Bu konuda önemli sayıda belge vardır; ancak herhangi bir sistemli sınıflandırma girişimini olanaklı kılamayacak kadar morfolojik bir çeşitlilik gösterirler. Aslında, din tarihinde, halk inanışlarında, ilkel metafizikte ve mistisizmde hatta ikonografide ve halk sanatlarında kutsal ağaçlara, bitkilerle ilgili ayinlere ve simgelere rastlarız. Tüm bu belgeler çok çeşitli kültür ve çağlardan gelir. Örneğin, Yggdrasil ya da Kitabı Mukaddes'teki Hayat Ağacı'nın bağlamının, günümüzde Hindistan'da uygulanan "ağaçların evliliği"nin ya da Avrupa kasabalarında ilkbaharda yapılan ayinde taşınan mayıs ağacının bağlamından çok farklı olduğu açıktır. Halk inanışlarında, ritüel ağaç, Yakın Doğu'da bulunan belgelerden ortaya çıkan ağaç simgeciliğinin dayattığı bir role sahiptir. Ama bu rol, bu simgeselliğin zenginliğine ve çok yönlülüğüne bir kısıtlama getirmez. Bazı temel kavramların

¹ *Völuspá*, mısra 2 ve 19.

² Çev. Wagner, *Les poèmes mythologiques de l'Edda*, s. 82-84.

hangi odaklardan kaynaklandığını bulmakta hiç zorlanmayız (örneğin kozmik ağaç ya da bitkilerin yenilenmesiyle ilgili ayinler). Bu kolaylık, belgeleri sınıflandırmamızı da kolaylaştırır. Ama çeşitli motiflerin “tarihi” sorunu, incelememiz açısından ikincil bir önem taşır.

Bitki simgelerinin hangi binyılda ortaya çıktığını, hangi uygarlıktan dünyaya yayıldığını ve hangi etkenlerle taşındığını bilmeden, bu simgeleri kapsayan ayinleri belirlemeden önce –ki bunun mümkün olduğunu düşünüyoruz– bizim için önemli olan, kutsalın yapısını ve dinsel yaşamdaki ağaçların, bitkilerin ya da bitkisel simgelerin *dinsel işlevini* belirlemek, bunların *neyi ifade ettiğini, hangi anlamları taşıdığını* ortaya koymak ve sonuç olarak ağaç simgeçiliğinin görünürdeki çok biçimliliği altında tutarlı bir yapı aramanın ne kadar doğru olduğunu kendimize sormaktır. Aslında tam olarak bilmek istediğimiz şudur: “Bitkilerin” taşıdığı görünüşte birbirinden bu kadar farklı anlamlar arasında yakın bir bağ var mıdır ve bu yakınlığa bağlı olarak farklı bağlamlardan herhangi birinde taşıdıkları –kozmozolojik, mitolojik, teolojik, ritüel, ikonografik, folklorik– değer nedir. Açıkça görüleceği gibi bulmaya uğraştığımız tutarlılık nesnenin gerçek doğasının zihnimize soktuğu bir şey olsa gerektir; baktığımız seviye ne olursa olsun, ister halk ayini düzeyinde (bahar başındaki mayıs alayı gibi örneğin) isterse Mezopotamya sanatı veya Veda metinlerindeki “kozmetik ağaç” ideogramı seviyesinde olsun kendini tümüyle veya kısmen gösteren bir tutarlılıktır bu.

Sorumuzun cevabını, en anlamlı olgular arasından seçilmiş yeterli sayıda olguyu inceledikten sonra bulacağız. Ama labirentin içinde yolumuzu kaybetmememiz için elimizdeki malzemeyi geçici bir sınıflandırmaya sokmamız gerekmektedir. Dinsel değerleri ve –ayrı bir bölümde ele alacağımız– tarım törenlerini bir kenara ayırdıktan sonra uygun bir formülle, “bitki tapımları” olarak adlandırabileceğimiz bütün içinde şu sınıflandırmayı yapabiliriz:

- (a) En eski dinsel mekânlarda (Avustralya, Çin, Hindicini ve Hindistan, Fenike ve Ege) *etkili bir mikrokozmos* oluşturan tüm taş-ağaç-sunak tapımları;
- (b) Kozmosun *imgesi* olarak ağaç (Hindistan, Mezopotamya, İskandinavya, vb);
- (c) Kozmik teofani olarak ağaç (Mezopotamya, Hindistan, Ege);
- (d) Ulu Tanrıça’yla ya da su simgeçiliğiyle (Yakşa örneğin) ilişkili olan ve ölüm-süzlük kaynağıyla (Hayat Ağacı) özdeşleştiren, tükenmez bereketin ve mutlak gerçekliğin, *yaşamın simgesi* olarak ağaç;
- (e) Dünyanın *merkezi* ve evrenin *dayanağı* olarak (Altaylılarda, İskandinavyalılarda vb) ağaç;

- (f) Ağaçlar ve insanlar arasındaki *mistik bağlar* (insan doğuran ağaçlar; insan atalarının ruhlarının toplanma yeri olarak ağaç; ağaçların evliliği; erginleme törenlerinde kullanılan ağaçlar vb);
- (g) Bitkilerin yenilenmesinin, ilkbahar ve yeni yılın yeniden doğumu olarak ağaç (örneğin mayıs ağacı).

Bu sınıflandırma, çok özet bir sınıflandırmadır ve eksikleri vardır. Ama en azından tüm belgelerdeki ortak noktaları bir araya getirmesi açısından dikkate değer bir sınıflandırmadır. Bu belgelerin incelenmesi sonucunda ortaya çıkan sonuçları değerlendirmeye kalkışmadan önce dikkatimizi ağacın –gerek ayinlerde canlandırıldığı biçimde somut olarak, gerek kozmolojik ve mitolojik olarak, gerekse simgesel olarak– kendini sürekli yenileyen *canlı kozmosu* temsil ettiği olgusuna yöneltmeliyiz. Tükenmez hayat ölümsüzlükle eşdeğer olduğu için ağaç-kozmos, bir başka seviyede “ölümsüz hayat” ağacına dönüşebilir. Tükenmez hayat, ilkel ontolojide *mutlak gerçeklik* kavramının ifadesi olduğundan, ağaç bu gerçekliğin simgesine (“dünyanın merkezi”) dönüşebilir. Daha sonra, metafizik sorunları ele alma yöntemleriyle geleneksel ontoloji birbirine eklemlenince (örneğin Hindistan’da olduğu gibi), insanlığın kozmik süreçten kurtulmak ve kendi özerkliğine yoğunlaşmak, “kozmetik ağacı kökünden kesme” çabası başka bir deyişle kökeninde evrensel yaşamın bitmek tükenmek bilmeyen kaynağının bulunduğu temsillerden ve “görünümlerden” tamamen kurtulma çabası olarak yorumlanır.

96. Kutsal Ağaç— Bu kadar engin ve tutarlı bir simgesellik nasıl oluşmuştur? İlkel zihniyetin nasıl bir sentezi ve ağacın yapısına bağlı hangi özellikler bizi böyle bir simgeselliğe götürmüştür? Bizim amacımız, bu değerlerin ilk ne zaman dinsel bir değer yüklendiği değildir, amacımız, bu değerlerin en eski ve doğal olarak en saf güdülerini keşfetmektir. İlkel dinsel inanışlarda ağacın (daha doğrusu bazı ağaçların) *gücü* temsil ettiği kesindir. Bu *güç* ağaca bağlı olduğu kadar onun kozmik niteliklerine de bağlıdır. İlkel zihniyette bir nesnenin doğasıyla simgesi birdir. Ağacın dinsel değer kazanması onun özüne ve biçimine bağlıdır, ama bu öz ve biçim değerlerini ağacın, dinsel değer kazanmasına, “seçilmiş” olmasına, daha doğrusu “hiyerofani” olmasına borçludur. Ne din görüngübilimi ne din tarihi, kutsallık sezgisiyle bir olarak kabul edilen doğa ve simge saptamasını aşamaz. Bu nedenle tam bir “ağaç tapımından” söz edilemez. Bir ağaç hiçbir zaman yalnızca *kendisi* için kutsallık kazanmaz her zaman onun aracılığıyla “ortaya konulan,” “anlamlandırdığı” ve “simgelediği” şey adına bir tapıma sahip olur. Büyülü ya da şifalı ağaçlar, daha sonra da gö-

receğimiz gibi (§ 111 vd), etkilerini, mitolojik bir ilkörneğe borçludurlar. Nell Parrot Mezopotamya'daki ve Elam'daki "kutsal ağaç" tasvirlerini incelerken şunları yazar: "Yalnızca ağaca bağlı bir tapım değildir söz konusu olan; bu tasvirin ardında ruhsal bir bütün saklıdır."³ Başka bir yazar aynı alanda araştırma yaparken, Mezopotamya'nın kutsal ağacının bir tapım nesnesi olmaktan çok bir simge olduğu sonucuna varır: "Bu, az ya da çok süslenmiş bir ağacın kopyası değildir, tamamen yapay bir biçimleştirme ve gerçek bir tapım nesnesinden çok, büyük bir güce sahip bir simgedir."⁴ Ufak tefek değişikliklerle aynı sonuçlara, Mezopotamya'dan başka yerlerde de rastlıyoruz.

Bu noktada, bitkilerin kutsal değerinin en eski sezilerine varırız. *Gücüyle* ve *ifade ettikleri* sayesinde, ağaç, dinsel bir nesne özelliği kazanır. Ama bu güç, kendi çapında, belli bir ontolojiye sahiptir: ağaç, kutsal güçlerle yüklüyse dikey olduğu, yerden bittiği, yapraklarını kaybedip yeniden kazandığı, kendini sayısız kez yenilediği ("ölür" ve "yeniden dirilir"), süslü ve güzel olduğu içindir. Ağacın "biçimine" olduğu kadar "biyolojik özelliklerine" de bağlı tüm bu nitelikler, ağacın kutsallığını doğrulayan niteliklerdir. Ama kutsal ağaç tüm bu niteliklerin ancak bir ilkörneğe bağlanmasıyla –ille de bitki biçiminde değildir– gerçek değerini kazanır. *Gücü* nedeniyle ya da başka bir deyişle insanüstü bir gerçekliği –insana belli bir biçimde gözükken, meyve veren ve düzenli olarak kendini yenileyen biçimiyle– *ifade etmesi* nedeniyle ağaç kutsallık kazanmıştır. Varlığıyla ("gücüyle") ve evrim yasasıyla ("yenilenme") eski inanışlara göre ağaç kendi yapısında tüm kozmosu *yeniler*. Ağaç kuşkusuz bir evren *simgesine* dönüşebilir. Zaten daha sonra gelişmiş uygarlıklarda ağaç bu simgeyle karşımıza çıkar. Ama ilkel zihniyette, ağaç *evrendir* ve *evren* olmasının nedeni onu yinelemesi ve onu "simgelemekle" birlikte varlığını da taşımasıdır. Bu anlayışta simge, geçerliliğini, simgelediği gerçekliğin onda can bulmasıyla kazanır, bu simge kavramı, simgenin mekanizmasını ve işlevini irdelediğimizde daha da açıklık kazanacaktır (§ 166 vd).

Bizim bu konu içinde ortaya çıkarmak istediğimiz, *bütünün, anlamlı her parçada* varlığını sürdürmesinin anlamının, "paylaşım" yasasının (Lévy-Bruhl'un anladığı biçimiyle) geçerli olması değil, anlamlı her parçanın *bütünü* yinelemesidir. Bir ağaç, ağaç olarak kalmaya devam ederek, kutsallığını sürdürür; ifade ettiği güç ne-

³ *Les Représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam*, Paris, 1937, s. 19.

⁴ Hélène Danthine, *Le Palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, Paris, 1937, s. 163-164.

deniyle kutsaldır; *kozmiik ağaca dönüşmesi*, kozmosun *ifade ettiğini*, her yönden ifade etmesindedir, yinelemesindedir. Kutsal ağaç, simge özelliğini kazanmak için somut ve biçimsel özelliklerini kaybetmez (Mezopotamyalılarda hurma ağacı, İskandinavyalılarda meşe, Hindularda aśvattha ve *nyagrodha* vd). Ancak zihinsel birkaç aşamadan sonra simge, somut biçiminden sıyrılır ve tamamen soyutlaşır (krş. Héléne Danthine'dan yukarıda yapılan alıntı).

97. Mikrokozmos Olarak Ağaç— Bildiğimiz “kutsal yerler”in en ilkeli Pryzluski'nin⁵ çok haklı olarak dediği gibi mikrokozmoslardır: taşlar, sular ve ağaçlar. Avustralya totem merkezi, kutsal ağaçlarla ve taşlarla çevrili meydanlardır. Doğu Asya ve Hindistan'ın en eski “kutsal yerlerindeki” ağaç-sunak-taş üçlüsü, P. Mus⁶ tarafından ortaya çıkarılmıştır. Ama P. Mus, Pryzluski'nin yaptığı gibi bu öğelerin eşzamanlı var olduğunu belirtmek yerine, bu öğeleri zaman içine yaymıştır (kutsal yerin kökeni bir ormandır sonra burası ağaç-taş-sunaktan oluşan bir meydan haline gelmiştir). Aslında, ağaç-taş ikilisi eski inanışlarda da yaygındır. Hint uygarlığı öncesi Mohenjo Daro'da, kutsal yer, bir ağacın etrafında oluşturulan kapalı alandır. Bu tür kutsal yerlere Budha'nın zamanında tüm Hindistan'da rastlarız. Pâli metinlerinde, halk arasındaki bereket tanrıları (Yaksalar⁷) tapımının bel kemiğini oluşturan kutsal bir ağacın yanında bulunan taştan ya da sunaktan (*veyaddi, manco*) sık sık söz edilir. Taşla ağacın en eski zamanlardan süregelen birlikteliği, Budizm tarafından benimsenmiş ve özümsemiştir. Budist *caitya*'sı kimi zaman sunaksız tek bir ağaç, kimi zaman ise ağacın yanına dikilen taştan bir yapıdır.⁷ Eski kutsal yerlerin dinsel değeri ne Budizm ne Hinduizm tarafından sarsılmıştır. Budha sonrası Hint dinlerinin bir sentezini yaparsak, bu kutsal yerleri dikkate almalıyız ve bunları tüm yapılarıyla özümsemeli ve değerlendirmeliyiz.

Aynı süreklilik Yunanistan'da da Sami dünyasında da gözlemlenir. Minoyen devirden Helen uygarlığının sonuna kadar tapım nesnesi ağaç, hep bir kayanın yanındadır.⁸ Genelde, eski Sami tapınakları, bir ağaçtan ve bir *beytel*'den oluşurdu.⁹ Ağaç ya da *aşera* (yeşil ağacın yerine konulan kabuksuz ağaç gövdesi) sunağın ya-

⁵ *La Participation*, Paris, 1940, s. 41.

⁶ *Bulletin de la soc. française de philosophie*, Mayıs-Haziran, 1937, s. 107.

⁷ Yaksalar: Zenginlik tanrısı Kubera'nın hizmetçileri olan doğaüstü bir yaratık grubu -yn.

⁸ Coomaraswamy'deki pek çok örnekle karşılaştırım, *Yaksas*, Washington, 1928, c. I, s. 12, vd.

⁹ Nilsson, *Geschichte*, c. I, s. 260.

⁹ Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 3. basım, Londra, 1927, s. 187, vb.

nında tek başına kalırdı. Kenanlıların ve İbranilerin sunak yerleri “yüksek tepelerde ve yaprakları yeşil her ağacın altındadır.”¹⁰ Aynı peygamber, “Yahudaogullarının günahları”ndan sunaklardan, “yüksek tepelerin üstünde, yeşil yapraklı ağaçların altına dikilen İştâr’ın suretlerinden söz eder.¹¹ Direk de, dikeyliği ve ağaçtan yapılması dolayısıyla ağacın kutsallığını paylaşır. “Tüylü figür” diye bilinen eski Sümer anıtında bulunan yazıtta (kısmen çözülebilmıştır), “Ennamaz, tuğlaları sıkıca yerleştirdi; prensin evi bittiğinde onun yanına büyük bir ağaç dikti; ağacın yanına, bir direk dikti,” diye yazar.¹²

“Kutsal yer” bir mikrokozmostur, çünkü kozmik peyzajı *tekrarlar*; çünkü bütünün yansımasıdır. İlk “kutsal yerlerin” dönüşüm geçirerek aldıkları son hal olan sunak ve tapınak (ya da anıt mezar ya da saray) mikrokozmostur; çünkü *dünyanın merkezidir*, evrenin merkezinde bulunur ve *imago mundi*’yi oluşturur (§ 143). “Merkez” ve mutlak gerçeklik düşüncesi –mutlakur çünkü kutsalın toplandığı yerdir– en eski “kutsal yer” kavramlarından ve bu kavramlar içinde –daha önce gördüğümüz gibi– kutsal ağaç düşüncesinin her zaman yeri vardır. Taş gerçekliğin yüce bir temsilidir: yıkılmaz, sonsuza kadar varlığını sürdürür; ağaç, düzenli olarak kendini yenilediği için kutsal gücü ifade eder. Bu bütünü tamamlayan su, potansiyelleri, tohumu ve arınmayı temsil eder (§ 60). Bu “Mikrokozmetik bütün,” zamanla onu oluşturan öğelerden en önemlisine indirgenmiştir: ağaç ya da kutsal direk. Sonunda ağaç tek başına kozmosun ifadesi olmuş ve kozmosun “gücünü,” yaşamını ve düzenli olarak kendini yenileme kapasitesini durağan bir biçimde cisimleştirmiştir.

98. Tanrının Ağaçta İkameti— Mikrokozmosun imgesi olarak “kutsal yer”den tanrının “ikameti” olarak kozmik ağaca geçiş, pek çok ünlü şarkiyatçı tarafından çevrilen bir Babil büyü duasında çok iyi verilmiştir:¹³

Eridu’da, kara bir *kiskanu* yetişir, kutsal bir yerdir yaratıldığı;
Lacivert taşı gibi panldar, *apsu*’ya doğru uzanır.
Müreffeh Eridu’da Ea’nını gezindiği yerdir burası
Bau’nun dinlediği saraydır evi...

Kiskanu ağacı kozmik ağacın tüm niteliklerini taşır; Eridu’da, yani “dünyanın

¹⁰ Yeremya, 2:20; krş. 3:6.

¹¹ Yeremya, 17:1-3.

¹² Nell Parrot, *a.g.y.*, s. 43.

¹³ E. Dhorme’un çevirisi, *Choix de textes*, s. 98.

merkezinde" bulunmaktadır; kutsal bir yerde, yani gerçekliğin merkezindedir (140 vd); lacivert taşı gibi parıldar, tam bir kozmik simgedir (yıldızlı gece),¹⁴ dünyayı sarıp sarmalayan okyanusa uzanır (Buradan bu ağacın okyanusa dallarıyla uzandığını mı, yani bu ağacın, "genelde tüm kozmik ağaçların olduğu gibi "baş aşağı bir ağaç mı" olduğunu anlamak gerekir?); bereket tanrıçasının ve Anne Ea'nın, bolluk, sürü ve uygarlık bilimlerinin (sanat, tarım, yazı vb) tarım tanrıçası Bau'nun dinlendiği yerdir burası.

Kiskanu, Babil'in "kutsal ağacının" ilkörmeklerinden biridir ve eski Doğu ikonografisinde belirli bir işlevi vardır. Bu yerlerde rastlanılan "kutsal ağaç"ın anlamı yalnızca "ağaç tapımıyla" sınırlı kalmaz, açık bir kozmolojik anlama sahiptir. İkonografideki konumu bunu açıkça kanıtlamaktadır. Ağaç her zaman, armacılıktaki simgelere, amblemlere, figürlere konu olmuştur; tüm bunlar ağacın kozmik değerini tamamlar ve belirler. Örneğin elimizdeki en eski belge, Gautier misyonu tarafından Moussian'da bulunan bir vazo parçasıdır; bu vazanın üzerinde eşkenar dörtgenlerle çevrelenmiş şematik bir ağaç tasviri vardır.¹⁵ Mezopotamya ikonografisinde, ağaç genelde tekelerle, gökcisimleriyle, kuşlarla ya da yılanlarla çevrilidir. Bu amblemlerden her birinin çok iyi belirlenmiş kozmik bir anlamı vardır. Ağaçların etrafındaki gökcisimleri, onların kozmik değerini tartışılmaz biçimde ortaya koyar.¹⁶ Susa'nın eski bir krokisinde¹⁷ bir ağaca uzanmak için havaya dikilmiş bir yılan resmi vardır (bu sahne, Toscanen tarafından ağaç-yılan motifleri arasında sınıflandırılmıştır ve Kitabı Mukaddes'teki hikâyenin Babil ilkörneği olarak yorumlanmıştır).

İkonografide birbirine yakın başka sahneler de vardır: etrafında tekeler bulunan bir ağacın üzerine konmuş bir kuş;¹⁸ ağaç, güneş diski ve insanlar, tümü de ritüel olarak bir balık¹⁹ ya da ağaç, kanatlı ruhlar ve güneş diski kılığına girmiştir.²⁰ Elbette Mezopotamya'dan edindiğimiz kanıtların tümünün kullanıldığı iddiasında olmadan en önemlilerden yalnızca birkaçını ve yaygın grupları örnek vermek istedik.

¹⁴ Krş. Eliade, *Cosmologia si alchimie babiloniana*, Budapeşte, 1937, s. 51 vd.

¹⁵ Parrot, 22. Eşkenar dörtgenin mistik anlamı, Magdalena sanatıyla ortaya çıkar. Krş. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, s. 124.

¹⁶ Krş. örneğin Parrot'ta Elam'ın 2. binyılın Elam'ından nesnelere örneğini çıkarır; Babil yazı silindirleri serisi.

¹⁷ Parrot, Şekil 12.

¹⁸ Parrot, şekil 35-36 vb.

¹⁹ Parrot, şekil 110, 111.

²⁰ Parrot, şekil 100, 104, vb.

Ama bu kutsal ağacın bu sanatta oynadığı kozmik rol çok açıktır.²¹ Ağacın yer aldığı bu amblemlerden hiçbiri, doğacı bir yaklaşımla değerlendirilemez. Bunun nedeni, Mezopotamya inanışında, “doğa”nın, modern zihniyetin ve deneyimin algıladığının çok ötesinde bir anlama sahip olmasıdır. Bu konuda, Mezopotamyalılar için olduğu kadar eski insanların zihniyetinde her canlının, her anlamlı eylemin, ancak göksel bir ilkörneğe sahip olduğu, kozmik bir hareketi yinelediği ölçüde etkinlik kazandığını hatırlamalıyız.

99. Kozmik Ağaç— Hint geleneği en eski metinlerine göre²² her zaman kozmosu, dev bir ağaç olarak tasvir etmiştir. Upanişad’larda, bu düşünce çok açık bir biçimde belirlenmiştir: Evren, kökleri göğe uzanan, dallarıyla tüm dünyayı saran “baş aşağı” durmuş bir ağaçtır (bu imgenin, güneş ışıklarının yansımaları belirttiğini de hatırlayalım: “Dalları aşağıya uzanır, kökleri göğe uzanır, böylece düşer ışıkları üstümüze”²³). Katha-Upanişad’da²⁴ şu biçimde betimlenir: “Bu, kökleri yukarıya uzanan ve dalları aşağıya varan, ezeli Aśvattha’dır, o saf olandır [*sukram*], o Brahman’dır, o Ölümsüz olarak adlandırılır. Tüm dünya onda dinlenir!”). *Aśvattha* ağacı burada, Brahman’ın kozmostaki mümkün olan en açık tezahürünü, başka bir deyişle bir iniş hareketi olarak yaratılışı temsil eder. Öteki Upanişad metinleri de kozmosun bir ağaç oluşundan açıkça söz ederler. “Dalları esir, hava, ateş, su, topraktır” vb.²⁵ Bunlar, “adı Aśvattha olan Brahman’ın” tezahürü olan doğal elementlerdir.²⁶

Bhagavad-Gitā’da, kozmik ağaç, yalnızca evreni değil insanlığın dünya üzerindeki durumunu da ifade eder: “Ölümsüz Aśvattha ağacının köklerinin yukarıda, dallarının aşağıda olduğu söylenir. Yaprakları ilahilerdir, bunları bile kişi Vedaları bilir. Dalları, *guna*’lardan fışkırıp büyür, serpilerek her yere yayılır; tohumcukları, duyu nesnelere; insanlar âlemindeki fiillere bağlı olan kökleri aşağıya doğru yayılır. Bu dünyada ne biçimi, ne sonu, ne başı, ne de mekânı vardır. Aśvattha’yı güçlü feragat baltasıyla kökünden kesmek ve kimsenin geri dönmediği o yeri ara-

²¹ Krş. A. J. Wensinck’in listelediği malzeme, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, Nell Perrot bu derlemeyi kullanmamıştır.

²² Örneğin Atharva Veda, II, 7. 3; X, 7, 38; vb.

²³ Rig Veda, I, 24, 7.

²⁴ VI, 1.

²⁵ *Maitri Up*, VI, 7.

²⁶ A.g.y.

mak lazımdır...²⁷ Tüm evren, içinde yaşayan ve ondan kopamayan insanın durumu gibi kozmik ağaçla simgelenmiştir. Ondan gelen her şey, kozmosla örtüşür ya da ona katılır; insan Brahman'ın aynı tek ve engin tezahüründe kaybolur. "Ağacı köklerinden kesmek" insanı kozmostan ayırmak, onu "duyu nesnelere"nden ve "eylemlerinin meyvelerinden" yalıtılmak demektir. Kozmik yaşamdan kopuş, kendine geri dönüş ve kapanış teması, insanın kendini aşmasının ve kendinden kurtuluşunun tek olasılığı olarak görünür; bu temaya Mahābhārata'da rastlarız: "Tezahür etmemiş olandan kaynaklanan"²⁸ bu kaynaktan tek destek olarak doğar ve gövdesi *bodhi*'dir (us), iç tarafındaki boşluklar duyuların aktığı kanallardır, dalları yüce elementlerdir, yaprakları duyu nesnelere, güzel çiçekleri, iyi ve kötü [*dharmādharmav*], acı ve zevk meyveleridir. Bu ezeli Brahma-Ağacı (*brahma-vrkṣa*) tüm canlıların yaşam kaynağıdır (*abjīva*)... Marifet (*jananena*) silahıyla bu ağaç kesilirse ve böylece Ruh'ta zevk alınırsa artık geri dönülmez.²⁹

100. Baş Aşağı Çevrilmiş Ağaç— Daha önceki bölümlerde anlattığımız metinlerin felsefi bir yorumunu yapmanın yeri burası değildir. Kozmosun "baş aşağı" bir ağaçla özdeşleştirildiğini saptamak yeterlidir. Bu metafizik ve mitolojik ideogram kendi türünde tek değildir. Mesudi, bir Sabā geleneğinden söz eder;³⁰ bu geleneğe de Platon'un, insanın, kökleri göğe, dalları yeryüzüne inen baş aşağı çevrilmiş bir bitki olduğunu yolundaki iddiasını paylaşılır.³¹ Aynı geleneğe, ezoterik İbrani öğretisinde de rastlarız: "Hayat Ağacı, yukarıdan aşağıya doğru uzanır ve o her şeyi aydınlatan güneştir."³² İslam geleneğinde de "Mutluluk Ağacı" vardır; kökleri göğe uzanır ve dalları yeryüzüne yayılır.³³ Dante, tüm gökyüzü katmanlarını, kökleri yu-

²⁷ XV, 1-3; çev. Sénart.

²⁸ AV'nin *avyakta*, veya *asa*'ı X, 7, 21.

²⁹ *Asvamedha Parva*, 47, 12-15, Coomaraswamy tarafından "The Inverted Tree," *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, Bangalore, 1938, c. XXIX, not 2, s. 20'de *Bhagavad Gītā* XV, 1'deki yorumunda Şankara'nın kullandığı versiyondan alıntılanmıştır.

³⁰ *Morug-el-Dscheb*, 64, 6.

³¹ Aktaran Holmberg-Harva, "Der Baum des Lebens," AASF, Helsinki, 1922-3 B serisi, c. XVI, s. 54.

³² *Zohar*, Beha' Alothea, Mezmurlar 19:6'ya bir gönderme; Coomaraswamy, s. 21'de alıntılanmıştır.

³³ Krş. Wensinck, "Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia," *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Vettenschappen*, Amsterdam, 1921, c. XXII, s. 33; Asin Palacio, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, 2. basım, Madrid, 1942, s. 235.

karıya uzanan bir ağacın tepeleri olarak betimler:

*In questa quinta soglia
Dell' albero che vive della cima,
c fruta sempre, e mai non perde foglia.*³⁴

“Beşinci katman” İupiter gezegeninin yörüngesidir. “Tepesinden görünen ağaç” baş aşağı durur. Floransalı başka bir şair Federigo Frezzi de, Dante'nin etkisinde kalarak “cennetin en güzel bitkisi, yaşamı ve yeniden dirilişi koruyan bir bitkidir,” demiştir ve onun kökünün yukarıda, gökte olduğunu ve dallarının da yere uzandığını belirtmiştir:

*Su dentro al cielo avea la sua radice
e giù inverso terra i rami spande*³⁵

Holmberg, aynı geleneğe İzlanda ve Finlandiya halk inanışlarında da rastlar.³⁶ Laponlar, her yıl bir bitki tanrısı için bir öküz kurban ederler ve bu sırada, sunağın yanına, kökleri havada, dalları aşağıda bir ağaç konulur.³⁷ Avustralya'nın Wiradyuri ve Kamilaroi kabilelerinde, büyücülerin, baş aşağı diktikleri büyülü bir ağaç vardır. Köklerini insan kanına batırdıktan sonra yakarlar.³⁸ Bu ayinle ilgili olarak, Schmidt, başka bir Avustralya kabilesinde hâlâ uygulanan erginleme töreninden söz eder.³⁹ Ölü numarası yapan genç bir adam, canlı canlı gömülür sonra üzerine küçük bir ağaç konulur. Erginlenecek adaylar onun yanına gelirler, genç adam ağacı kırmıdır, sonra kalkar ve mezardan çıkar. Schmidt'e göre, küçük ağaç, Yıldızlar Ağacı'nı temsil etmektedir.⁴⁰

101. Yggdrasil— Kimi zaman kuşlarla,⁴¹ kimi zaman atlarla, kimi zaman kaplanlarla⁴² betimlenen kozmik ağaç, eski Çin uygarlığında da vardır; kimi zaman Hayat

³⁴ *Cennet*, XVIII, 28 vd [... Yaşama gücünü tepesinden — alan, hep meyve veren, hiç yaprak dökmeyen — bu ağacın beşinci eşliğinde.... -yn].

³⁵ *Il Quadriregio*, IV. kitap, 2. bölüm, aktaran A. Graf, *Miti, lcggende e superstizioni del medio Evo*, Turin, 1925, s. 157 [Kökleri vardı gökyüzüne uzanan — ve uzanıyordu dalları aşağıya -yn].

³⁶ *A.g.y.*, s. 55.

³⁷ *A.g.y.*, krş. Kagarow, “Der Umgekehrte Schamanenbaum,” *AFRW*, 1929, s. 183.

³⁸ W. Schmidt, *Ursprung*, c. III, s. 1030 vd.

³⁹ *A.g.y.*, s. 757 vd, 806.

⁴⁰ Krş. Hentze, *Mythes et Symboles*, s. 182 vd.

⁴¹ Hentze, levha VI.

⁴² Hentze, levha VII, VIII, şekil 148.

Ağacıyla karıştırıldığı olur. Bu karışıklığın nedenini daha sonraki bölümlerde ayrıntılarıyla inceleyeceğiz. Kozmik ağaç ve mitolojik ay hayvanı çiftine, Maya ikonlarından birinde rastlarız; bu figür, Hayat Ağacı'na bağlanmış bir jaguari betimler.⁴³ Eski uygarlıklarda ve Pasifik bölgesinde, kozmik ağaç –dalları göğün yedinci katına olmasa da üçüncü katına kadar uzanır– hem mitolojide hem de ritüelde önemli bir rol oynamaktadır. Bu ağaç genelde mitolojik atalarla ilişkilendirilir ve insanlar, bu ağaçtan doğmuş bir atadan geldiklerine inanırlar.⁴⁴ Kozmik bir bitkiden türeyen soy mitleriyle ilgili inanışlara daha sonra değineceğiz.

Yggdrasil, tam bir kozmik ağaçtır. Kökleri, yerin derinlerine kadar iner, burada devlerin krallığı ve cehennem vardır.⁴⁵ Bunun yanında, mucizevi Mümir (“tefekür” ve “hafıza”) çeşmesi bulunur. Bu çeşmede Odin, rehin olarak bir gözünü bırakmıştır ve bilgeliğini artırmak ve yenilenmek için sürekli buraya geri döner.⁴⁶ Urd çeşmesi, her zaman Yggdrasil'in yanında bulunur; tanrılar burada, her günkü konseylerini toplar ve adalet dağıtırlar. Nornlar, bu çeşmenin suyuyla dev ağacı sular, böylece ona gençlik ve güç verirler. Yggdrasil'in dallarında, keçi Heidrun, bir kartal, bir geyik ve bir ceylan yaşar; köklerinde onu yıkmak isteyen çingiraklı yılan Nidhoggr bulunmakta ve sürekli olarak ağacı devirmeye çalışmaktadır. Kartal her gün yılanla dövüşür (başka uygarlıklarda da kullanılan kozmik bir motiftir bu);⁴⁷ Völuspā'nın önceden haberdar ettiği ve yeni bir cennet devrini başlatmak üzere dünyaya son verecek bir felaket sırasında evren temellerinden sarsıldığında, Yggdrasil çok kuvvetli bir biçimde sallanır ama yıkılmaz.⁴⁸ Dünyanın sonuyla ilgili bu betimleme, kâhinin haberine karşın, kozmosun parçalanması sonucunu getirmez.

Kaarle Krohn, Yggdrasil mitini, Eski Ahit'teki Hayat Ağacıyla, Sophus Bugge, İsa'nın Haçı efsanesiyle açıklamaya çalışmışlardır. Fakat her ikisi de tatmin edici değildir. Odin, atını Yggdrasil'e bağlar ve İskandinav mitolojisinin bu merkezi motifinin bu kadar geç bir dönemde ortaya çıkmış olduğunu düşünmek zordur. Holmberg⁴⁹ çok haklı olarak Yggdrasil'in üzerinde bir kartal olmasının –Kitabı Mukaddes geleneğinde bu ayrıntı yoktur– bu simgeyi daha çok Kuzey Asya kozmik simgeleri-

⁴³ Bu sahne Codex Bordonicus'da yer alır; şekil 149 (Hentze).

⁴⁴ Eliade, *Le Chamanisme*, Paris, 1951, s. 244 vd.

⁴⁵ *Völuspā*, 19; *Grimmismal*, 31.

⁴⁶ *Völuspā*, 28, 29.

⁴⁷ Krş. Eliade, *Mitul Reintegrarii*, Budapeşte, 1942, s. 41 vd; 52.

⁴⁸ *Völuspā*, 45.

⁴⁹ “Der Baum des Lebens,” s. 67.

ne yakınlaştırdığını söylemektedir. Yılanla kartal arasındaki mücadele, Garuda'nın sürüngenle mücadelesi gibi –Hint mitolojisinde ve ikonografisinde çok bilinen bir temadır– iki ilkenin, güneşle yeraltının karşıtlığının, ışıqla karanlığın mücadelesinin kozmolojik bir simgesidir. Yggdrasil kavramında, Musevi-Hıristiyan öğelerin olup olmadığını söylemek zordur; çünkü Holmberg'in İskandinavya mitolojisinin bu kozmik ağacıyla Kuzey Asya kozmik ağaçları arasında bulunduğu benzerliklerin, İskandinavya mitolojisinin kozmik ağacının Kuzey Asya kozmik ağaçlarıyla aynı kökene sahip olduğunu göstermediği açıktır. Ayrıca Alfred Detering, pek çok belgeyle desteklediği çalışması *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit*,⁵⁰ tarihöncesi dönemlere kadar Hint-Avrupa uygarlıklarının Kozmik Ağacın ve Hayat Ağacı'nın meşeyle temsil edildiğinin gözlemlenebileceğini ve bu miti geliştirenlerin Kuzey Avrupa'da proto-Cermen halklar olduğunu göstermiştir. Kozmik ağaç ile Hayat Ağacı'nın birleştirilmesine Tötonlarda da rastlıyoruz. Kutsal veya mitsel bir ağacın belli bir ağaç türüyle özdeşleştirilmesi daha önce de gözlemediğimiz bir olaydır (*asvattha*, Hintliler; hurma ağacı Mezopotamyalılar vb). Yggdrasil'in durumunda, meşenin tarihöncesi anıtlardaki varlığı, kutsal ağacı, bir meşe ve meşenin yaprakları biçiminde betimleyen motiflerin dekoratif ve dinsel sanatta olduğu kadar halk sanatlarında da yer alması, bu kavramın yerli bir kavram olduğunu vurgular.

102. Bitki Epifanileri— Bir tanrının bir ağaçta tecelli etmesi eski Yakınoğu plastik sanatlarında yaygın bir motiftir; aynı motife, Hint-Mezopotamya-Mısır-Ege bölgesinde de rastlarız.⁵¹ Genelde sahne, bereket tanrıçalarının epifanisi üzerine kuruludur. Kozmos, tanrısal yaratıcılık gücünün bir tezahürü olarak kendini bize gösterir. Örneğin Mohenjo-Daro'da (MÖ 3000), bir *figus religiosa*'da⁵² bir tanrısal epifani görmekteyiz; bu ağaç, Mezopotamyalıların kutsal ağacını andırmaktadır. Bitki epifanisine, Veda metinlerinde de rastlarız. Kozmosun simgesi olan *asvattha* ve ağaçta tecelli eden Brahman dışında (§ 99), Veda metinlerinin “popüler bir dinsel deneyimi” ifade eden, yani somut, ilkel düşünceyi, tanrının bitkilerde tecellisinin diğer ifadelerini koruyan örneklerinde de görülebilir. “Ey Şifalı Otlar! Ey siz anneler! Sizi Tanrıçalar gibi selamlarım!” Yajur Veda'dan bir alıntıdır.⁵³ Rig Veda'daki⁵⁴ bir

⁵⁰ Leipzig, 1939.

⁵¹ Krş. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milan, 1945, c. II, s. 260.

⁵² Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, Londra, 1931, c. I, levha XII, şekil 18 [*figus religiosa*: kutsal incir ağacı–yn].

⁵³ IV, 2 6.

ilahi tümüyle bitkilere adanmıştır, özellikle onların şifa verici ve yenileyici güçlerine (Hayat ve Ölümsüzlük Otunun bir iması) gönderme yapar. Atharva Veda'da,⁵⁵ bir bitkiye “Yeryüzü Tanrıçası'ndan doğan ilahe” olarak yakarılır. Bitki seviyesindeki bu aynı teofani Rig Veda'da⁵⁶ tapımından söz edilen “Bitkilerin Efendisi” Vanaspati'yi açıklamaktadır. Şifalı otlar, güçlerini aldıkları kozmik ilkörneğe yüzünden çocukların doğumunu kolaylaştırır, erkeklik gücünü artırır, zenginlik ve bereketi garantilerler. Bu nedenle bazen bitkilere bile hayvanların kurban edilmesi buyrulmuştur.⁵⁷ Kozmostaki üretici enerji örüntüsü, Śatapatha Brahmana'da⁵⁸ gök gürültüsü, yağmur ve bitkilerden oluşmuş olarak ifade edilir. Kutsal, bitkilerin kendilerini yenilemelerinde tezahür eder.

Tanrının bir ağaçta tecelli etmesinin en ilgi çekici örneği, Asur'daki ünlü alçak kabartmadır.⁵⁹ Bu kabartmada, tanrı, bir ağaçtan çıkar biçimde gövdesinin üst kısmıyla betimlenmiştir. Bereketi simgeleyen, tükenmeyen bir vazonun “dolup dolup taşan” suları, yanından akmaktadır. Tanrının niteliklerinden biri olarak kabul edilen keçi, ağacın yapraklarını yiyerek beslenmektedir. Mısır ikonografisinde, Hayat Ağacı temasına rastlanılır; bu tasvirde, tanrının elleri ağaçtan çıkmıştır ve ellerinde bağışlar ve hayat suyunu dağıttığı vazo bulunmaktadır.⁶⁰ Bu örneklerle açıkça teofaniye işaret edilir ve bu Hayat Ağacı motifi bazı uzantıları harmanlamıştır; bunun nasıl ortaya çıktığını görmek çok kolaydır: “Kozmosta bir ağaç biçiminde tecelli eden tanrı, aynı zamanda yeniden doğuşun ve “ölümsüz hayatın” kaynağıdır; insan bu kaynağa döner; çünkü onun gözünde bu kaynak ölümsüzlüğün güvencesidir. Ağaç-kozmos-tanrı arasında etkileşim, koşutluk ve birlik vardır. Bitki tanrıları olarak adlandırılan tanrılar genelde ağaç biçiminde betimlenirler: Attis ve köknar, Osiris ve sedir vb. Yunanlılarda, Artemis, kimi zaman bir ağaçta bulunur. Örneğin Lakonia'daki Boiai'da bir mersin ağacı Artemis Soteira adıyla saygı görür. Arkadya'da Orchomena'nın yakınında bir sedir ağacında Artemis Kedreatis'in tahtadan bir imgesi vardır.⁶¹ Kimi zaman Artemis'in imgeleri dallarla süslenir. Dionysos'un bit-

⁵⁴ X, 97.

⁵⁵ IV, 136, 1.

⁵⁶ VII, 34, 23; X, 64, 8.

⁵⁷ Krş. örneğin *Taittiriya Samhitā*, II, 1, 5, 3.

⁵⁸ IX, 3, 3, 15.

⁵⁹ Berlin Müzesi; Parrot, şekil 69.

⁶⁰ Bergema, *De boom des levens in Schrijften en Historie*, Hilversum, 1938; Marconi, *Riflessi mediterranei nella piu antica religione laziana*, Milan, 1939, şekil 41-2.

⁶¹ Pausanias, III, 22, 12.

ki epifanisine âşinayız, kimi zaman Dionysos Dendrites olarak adlandırılmıştır.⁶² Örneğin, Zeus'un Dodona'daki kutsal kehanet meşesi, Apollon'un Delphoi'deki defnesi, Herakles'in Olympos'daki yabancı zeytin ağacı vb. Bununla birlikte, Yunanistan'da, ağaç tapımının var olduğuyla ilgili ancak iki örneğe rastlayabiliyoruz: Cithaeron'daki ağaç –Pentheus'un Mainadları ispiyonlamak için bu ağaca tırmadığına, kahinin bu ağaca bir tanrı olarak tapınılmasını emrettiğine inanılır⁶³– ve Sparta'da Helen'in çınarı.

Bitki teofanisine dair açık bir örnek de Hintlilerin (Aryan öncesi) Tanrıça Durgâ'sıdır. Bizim elimizdeki belgeler geç dönemdedir, ama bunların halk arasında yaygın olmaları, onların oldukça eski olduklarını kesinlikle kanıtlamaktadır. *Devī-Mahātmya*'da⁶⁴ tanrıça, “ O zaman ey Tanrılar! Tüm evreni, yağmur mevsiminde bedenimden biten ve hayatı besleyen bu bitkilerle besleyeceğim (kelimesi kelimesine “destekleyeceğim”). Sonra dünya üzerinde *Sakamhari* [“şifalı otları taşıyan” ya da “şifalı otları besleyen”] gibi hâkim olacağım ve aynı dönemde Durgama adındaki büyük *asura*'nın [kuraklığın kişileştirilmesi] karnını deşeceğim” der. Durgâ *Nava-patrika* (“dokuz yaprak”) ayininde, “dokuz yaprakta oturan” diye çağrılır.⁶⁵ Bu konuyla ilgili Hint uygarlığından alabileceğimiz örnekler oldukça fazla sayıdadır.⁶⁶ Bu konuya ağacın öteki dinsel anlamlarını incelerken döneceğiz.

103. Ulu Tanrıçalar ve Bitkiler— En çok karşımıza çıkan ve en uzun süreli ürün-tülerden birisi bu ulu-tanrıça-bitkiler-armalar-hayvanlar-rahiplerdir. Bu geniş konuyu tüm yönleriyle ele almak bu kitabın sınırını aşacağı için birkaç tanesine değinmekle yetineceğiz. Bir bitki simgesiyle tanrıçanın bir arada betimlenişi, ağacın arkaik mitolojideki ve ikonografideki anlamını doğrular: *kozmetik bereketin tükenmez kaynağı*. İndüs Vadisi'nin Aryan öncesi uygarlıklarında, Harappa ve Mohenjo-Daro kazılarının ortaya koyduğu üzere, Ulu Tanrıça'nın bitkilerle özdeşleştirilmesi gerek *ficus religiosa*'nın⁶⁷ yanında (Yakşinî türü) çıplak tanrıçalar olarak gerek tanrıçaların cinsel organlarından çıkan bir bitkiyle⁶⁸ temsil edilir. *Ficus religiosa*'yı temsil eden

⁶² Harrison, *Prolegomena*, s. 425 vd.

⁶³ Pausanias, II, 2, 7.

⁶⁴ Krş. 92, bkz. 43-44.

⁶⁵ Krş. Eliade, *Le Yoga*, s. 376.

⁶⁶ Krş. Meyer, *Trilogie altindische Mächte und Feste der Vegetation*, c. III, birçok yerde.

⁶⁷ Örneğin Marshall, c. I, şekil 63-67.

⁶⁸ *Ag.y.*, c. I, s. 52.

çok sayıda tasvir vardır⁶⁹ ve çıplak Ulu Tanrıça figürü de ondan aşağı kalmaz.⁷⁰ Bu ikonografik motif, Mısır dahil Afrika-Asya bölgesinin her yerinde kalkolitik uygarlıklara kadar yaygın olarak kullanılır. Kutsal ağaç, etrafı kapalı bir yerdedir ve kimi zaman çıplak tanrıça bir dairenin ortasında bulunan *ficus religiosa*'nın iki dalı arasında yükselir. Bu ikon, kutsal yerin ve “merkezin” dinsel değerini bir kez daha ortaya koyar.

Tüm Afrika'da⁷¹ ve Hindistan'daki⁷² bol usareli ağaçlar, kutsal anneliğin simgeleridirler ve kadınlar tarafından saygı gördükleri gibi yaşama dönmek isteyen ölümlerin ruhlarının peşinde oldukları yerlerdir. İster hayvan amblemleriyle tamamlansın isterse onlar olmadan betimlensin tanrıça-ağaç teması, Hint ikonografisinde yer alır ve buradan, suyla ilgili kozmogoni düşüncelerinin belirli bir karışımını elde ederek halk sanatına geçer; bugün hâlâ etkisi devam etmektedir. İki simgeyi –su ve bitki– birbirine bağlayan bağları çözümlemek kolaydır. Suda, her türden tohum bulunur. Bitki –köksap, çalı, lotus çiçeği– kozmosun *tezahür etmesini* ve *biçimlerin* ortaya çıkışını ifade eder. Hindistan'da, kozmik imgelerin, lotus çiçeğinden türediklerini görmek ilginçtir. Çiçekli köksap, yaradılışın aslında “suların üzerinde meydana getirildiği olgusunu” ifade eder. Bitki-su ve bitki-kadın motiflerinin bir arada bulunuşu, kozmik ağacın simgesi olduğu ve Ulu Tanrıça'yla özdeşleşen tükenmez yaradılış düşüncesiyle açıklanabilir.

Bu kavramlaştırmanın kökleri, Vedacı ve Puranacı kozmogoni inançlarında (Tanrı, suların üzerinde yüzen lotus çiçeğinden çıktığında kendisi ve evren tezahür eder) olduğu kadar ve Hint-Iran'ın mucizevi bitkisi *soma* düşüncesidir de. *Soma*'nın Rig Veda'da kaynak ya da ırmak olarak sık sık betimlendiğini belirtmeliyiz,⁷³ ama bu bitki kimi zaman bir cennet *bitkisi* olarak geç dönem Veda ve Veda sonrası metinlerde bir vazo (bir su simgesi, krş. § 61) içinde betimlenir. Bu çok yüzlülük, *soma*'nın ifadeleri düşünülüğünde kolayca anlaşılmalıdır: yaşam, bereket ve yeniden diriliş getirir –su simgeciliğinin ifade ettiği de genelde bunlardır ve bitki simgeciliği de açık bir biçimde bu anlamları ortaya koymaktadır. Mahābhārata'da *soma*'nın kaçırılışı, onun hem bitki hem su olarak betimlenişini açıkça göstermektedir; mucize bir içecek olarak tanımlanmasına karşın Garuda'nın onu bir bitki gibi “koparıp aldığı”

⁶⁹ Örneğin levha XII, şekil 16, 20, 21, 25, 26.

⁷⁰ Marshall, levha XII, şekil 48, 50.

⁷¹ Frazer, *The Magic Art*, c. II, s. 316 vd.

⁷² J. J. Meyer, c. III, s. 195

⁷³ Krş. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Wroclaw, 1927, c. I, s. 319 vd.

(*samutpatya*) anlatılır.⁷⁴ Upanişadlar'da aynı su-ağaç birlikteliğinden; her şeyi taşıyan ağacın yanında duran “yaşı olmayan nehir”den (*vijara-nadi*: yenileyen) söz eder.⁷⁵ Her iki gizemli kaynak da, gökte bulunur, çünkü ölümsüzlük dağıtan ve yaşam veren tüm içeceklerin –beyaz *hom*, *soma*, Finlilerin ilahi balı vb– özü değilse de ilkörneği gökte bulunur.

Aynı su-ağaç birlikteliğine, Musevi ve Hıristiyan geleneklerinde de rastlarız. Hezekiel⁷⁶ tapınağın altından fışkıran ve meyve ağaçlarının bittiği yerden çıkan mucize kaynaktan söz eder (kaynağı tapınağın altında olan suların simgesel ve metafizik öneminden tıpkı ağaçlarındaki gibi kuşku duyulamaz; çünkü tapınak “dünyanın merkezinde” bulunur; krş. § 142). Yuhanna'nın Vahyi, dünyanın sonunu işaret eden kozmik su-ağaç temasını kullanır: “Melek bana Tanrı'nın ve Kuzu'nun tahından çıkan billur gibi berrak yaşam suyu ırmağını gösterdi. Kentin ana caddesinin ortasında akan ırmağın iki yanında oniki çeşit meyve üreten ve her ay meyvesini veren yaşam ağacı bulunuyordu. Ağacın yaprakları uluslara şifa vermek içindir.”⁷⁷ Kitabı Mukaddes'teki bu ilkörneğe Aden'de de rastlıyoruz: “Bahçede iyi meyve veren türlü türlü güzel ağaçlar yetişirdi. Bahçenin ortasında yaşam ağacı ile iyiyi ve kötüyü bilme ağacı vardı.”⁷⁸ Tapınak, bütün diğer kutsal yerlerin üstünde gökteki ilkörneğinin –cennet bahçesinin– eşdeğeri.

104. İkonografik Simgencilik— Su ve bitki simgelerinin birlikteliği, Hint kozmogonisinde ve dekoratif sanatta çok somut bir biçimde kullanılmıştır. Coomasraswamy⁷⁹ onun için şu ifadeyi kullanmaktadır: Bir Yakşa'nın ağzından ya da göbeğinden ya da dolu bir vazo (*pūrna-ghata*) gibi bir su simgesinden taşan ya da bir *makara*'nın veya balık kuyruklu bir filin boğazından çıkan, çiçekleri ve hayvanları çevreleyen (krş. *śakuna-yatthi*) ya da genelde olduğu gibi bunları taşıyan bol yapraklı ve çiçekli (*latā-kāma*, *māla-kāma*) bir lotus kök sapı. “Dolu vazo” başka alanlarda da bulduğumuz bir simgedir ve her zaman “hayat bitkisiyle” ya da bazı bereket amblemleriyle bağlantılıdır. Kral Gueda döneminden sonra “kutsal ağaç” Akad-Sümer

⁷⁴ XXXIII, 10.

⁷⁵ *Kausitaki Up.*, 1, 3.

⁷⁶ LXVII.

⁷⁷ XXII, 1-2.

⁷⁸ Tekvin, II, 9-10.

⁷⁹ *Yakşas*, c. II, s. 2-3.

sahneden kaybolur ve yerine bir vazodan çıkan “hayat bitkisi” geçer.⁸⁰ “Dolu vazo” genelde bir tanrı ya da yarı-tanrı tarafından taşınır, ama asla bir insan tarafından taşınmaz. Kimi zaman “vazo” bırakılır ve su doğrudan tanrının gövdesinden akar.⁸¹ İnanişâ göre yaşam ve yenilenmenin doğrudan ilahi özden mi, yoksa daha kesin olarak, bu özün ifşasının tam olarak tezahüründen, yani teofaniden mi aktığını açık olarak söylemek zordur.

Bir su ambleminden çıkan köksap şeklindeki süsleme motifinin mitolojideki karşılığı Puranalardaki Brahma'nın doğuşu tasavvurudur. *Abjaja*, “lotustan doğan” denilen tanrı, Vişnu'nun karnından çıkar.⁸² Coomaraswamy⁸³ bu kavramın Veda gelenesindeki temelini ve köklerini göstermiştir. Sulardan (ya da bir su ambleminden) çıkan lotus ya da köksap simgesinin anlamı, kozmik süreçtir. Sular, burada, tezahür etmemiş olanı, tohumları, gizli güçleri ifade eder; çiçek simgesi, tezahür, evrenin yaratılışını ifade eder. Su, yağmur ve bereket tanrısı⁸⁴ olarak Varuna, aslında Hayat Ağacı'nın kökü, tüm yaratılışın kaynağıdır.⁸⁵

105. Ulu Tanrıça-Hayat Ağacı— Ulu Tanrıça'yla Hayat Ağacı arasındaki ortaklık Mısır'da da vardır. Bir kabartmada, Hathor, bir gök ağacına (kuşkusuz ölümsüzlük ağacıdır) çıkmış olarak ve bir ölünün ruhuna yiyecek ve içecek sunarken –yani ona yaşam verirken– betimlenir.⁸⁶ Bu betimleme, eli bağışlarla dolu olan ya da gövdesi bir ağaçtan çıkan, ölülerin ruhuna içecek sunan tanrıça ikonografileriyle bağlantılı olmalı. Bu temalara yakın bir tema da kader tanrıçasıdır; göğü simgeleyen büyük bir ağacın alt dallarına oturmuş olarak resmedilir; bu dalların üzerinde firavunların adları ve kaderleri yazılıdır.⁸⁷ Aynı temaya, Altay halk inanışlarında da (Yakutlarınkinde vb) rastlıyoruz:⁸⁸ Yedi dalı bulunan Hayat Ağacı'nın altında “Yıllar tanrıçası” bulunmaktadır.

Mezopotamya'da da aynı mit-tapım birlikteliğine rastlıyoruz. Gılgamış, bir bah-

⁸⁰ Parrot, s. 59.

⁸¹ Krş. Van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams*, Berlin, 1933, şekil 6, 13 vb.

⁸² *Agni Purāna*, bölüm. XLIX.

⁸³ A.g.y., c. II, 25.

⁸⁴ Meyer'deki zengin göndermelerle karşılaştırınız, c. III, s. 207.

⁸⁵ Rig Veda, I, 24, 7; krş. Coomaraswamy, c. II, 29.

⁸⁶ Krş. Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford, 1934, s. 58'deki şekil.

⁸⁷ F. Max Muller, *Egyptian Mythology*, Boston, 1918, s. 53.

⁸⁸ Holmberg-Harva, “Baum des Lebens,” s. 97.

çede mucize ağacı bulur ve onun yanında ilahi Siduri vardır (genç kız görünümündedir) ve onun özelliği *sabitu*, yani “şaraplı kadın” olmasıdır.⁸⁹ Autran’ın yorumuyla, Gilgamiş aslında, bu tanrıçaya bir asmanın yanında rastlar; bağ, eski Doğulular tarafından “hayat otuyla” özdeşleştirilir ve Sümerlilerin “yaşam” için kullandıkları işaret bir asma yaprağıdır.⁹⁰ Bu mucize bitki, Ulu Tanrıça’ya adanır. Ana Tanrıça, başlangıçta “asma ana” ya da “asma tanrıça”⁹¹ olarak adlandırılmıştır. Albright⁹² Gilgamiş destanının eski versiyonlarında Siduri’nin önemli bir rolü olduğunu göstermiştir. Gilgamiş, ölümsüzlüğü bu tanrıçadan ister. Jensen onu *Odysseus*’daki *nympha* Kalypso’yla özdeşleştirir.⁹³ Kalypso gibi Siduri de genç bir kız görünümündedir; peçe takmaktadır ve üzüm salkımları taşımaktadır; dört kaynağın çıktığı bir yerde oturmaktadır;⁹⁴ adası denizin ortasındadır⁹⁵ ve *nympha*, kahramanlara ölümsüzlük dağıtır; *Odysseus*’u sakinleştiren *ambrosia*’yı veren de odur.⁹⁶

Kalypso, Ulu Tanrıça’nın sayısız teofanilerinden birisiydi, *omphalos*’un yanında “dünyanın merkezindeki” Hayat Ağacı’nın ve dört kaynağın bulunduğu yerde kendini ilşa eder. Oysa asma, ölümsüzlük simgesiydi (krş. “Eau de vie,” Gal dilinde *uschbheagh*, kelimesi kelimesine “hayat suyu” demektir, Farsçada *mâiyye-yi şebâb* “gençlik iksiri,” Sümer dilinde *gestin* “hayat ağacı”).⁹⁷ *Mişna*’da, *Tekvin*’deki⁹⁸ iyiliği ve kötülüğü bilme ağacı bir asmadır. *Hanok*’un *Kitabı*’nda⁹⁹ bu asma veya iyiliği ve kötülüğü bilme ağacının yedi dağ arasında olduğu söylenir; *Gilgamiş Destanı*’nda da aynı yer tarif edilir.¹⁰⁰ Yılan Tanrıça *Hannat*, *Siduri* ve *Kalypso* gibi, ağacın meyvelerinden yiyebilir. Üzümler ve şarap, uzun süre boyunca bilgeliği simgelemişlerdir.¹⁰¹ Kozmik Asma, kozmik ağaç, bilgi-kefarete ağacı *Mandeizmde*⁴ şairtıcı bir tu-

⁸⁹ Autran, *Préhistoire du Christianisme*, c. I, s. 143.

⁹⁰ A.g.y., 142.

⁹¹ S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, s. 43.

⁹² “The Babylonian Sage Ut-Napistim nugu,” *JAOS*, 1918, c. XXXVI.

⁹³ V, 68 vd.

⁹⁴ V, 70.

⁹⁵ *Omphalos thalasses*, *Odyssey*, I, 50.

⁹⁶ V, 135 vd.

⁹⁷ Albright, “The Goddess of Life and Wisdom,” *JASS*, 1920, c. XXXVI, s. 276.

⁹⁸ *Sanhedrin*, 70 a.

⁹⁹ XXIV:2. [Apokrif kitaplardan birisidir, Kanonik Kitabı Mukaddes’te yer almaz –yn.]

¹⁰⁰ Albright, *Goddess*, s. 283.

¹⁰¹ Krş. Süleyman’ın Meselleri, VIII, 19.

⁴ Sâbilik –yn.

tarlılıkla varlığını sürdürür. Şarap (*gufna*) bu inanışa göre, ışığın, bilgeliğin ve saf-
lığın cisimleşmesidir. Şarabın arketipi (*kadmaia*) yukarıda, gök âleminde bulun-
maktadır. Arketipsel asma, suyun içindedir; yaprakları “ışığın ruhlarından” ve göv-
desindeki boğumlar “ışık parçacıkları”ndan oluşur. Bu asmadan, insanların susuzlu-
ğunu gideren kutsal nehirler çıkar; ışığın ve bilgeliğin tanrısı kurtarıcı (*Manda
d’haiie*) hayat asmasıyla (*gufna d’haiie*) özdeşleştirilir ve asma, göğü kapladığı ve
üzüm taneleri yıldızlar olduğu için kozmik bir ağaç olarak kabul edilmiştir.¹⁰²

Çıplak kadın ve asma motifi, apokrif Hıristiyan efsanelerinde de yer alır. Örneğin geç döneme ait bir derleme, XII. yüzyıldan önce Slavca’dan Rumenceye çevrilen *Sorular ve Yanıtlar*’da¹⁰³ Pilate, karısını bir bağda, İsa’nın kanlı giysisinden çıkan bir asmanın yanında çıplak olarak bulmuştur ve bu asma mucizevi meyveler vermiştir. (Efsane, bir kahramanın öldürülmesi ya da bir tanrının kurban edilmesi sonucunda bitkilerin yaratılması temasından etkilenmiştir.¹⁰⁴)

Ege ve Yunan uygarlıklarında, tanrıça-ağaç-dağ-hayvan örüntüleri çok yaygındır. Mikenlilerin tanrıçayı, eli çıplak göğsünün üzerinde bir sürü kozmolojik amblemin yanında –çift taraflı taş balta, güneş, ay, su (dört kaynak)– Hayat Ağacı’nın altında oturur halde betimleyen büyük halkası¹⁰⁵ bunun örneklerindedir. Bu sahne, Holmberg-Harva’nın yeniden oluşturduğu bir Sami kabartmasındaki sahneyi andırmaktadır.¹⁰⁶ Bu sahnede, tanrıça, kollarında kutsal çocuk olduğu halde kutsal ağacın yanındaki bir tahta oturmaktadır. Bir Myra (Likya) sikkesinde tanrıça teofanisi bir ağacın ortasında gösterilmektedir.¹⁰⁷ Ege’den Mochlos’un tanrıçayı bir sunak ve bir ağaçla birlikte bir sandal içinde betimleyen altın halkasını¹⁰⁸ ve kutsal ağacın önündeki ünlü dans sahnesini sayabiliriz.¹⁰⁹

Bütün bu mitolojik ve ikonografik tasvirler bir rastlantı sonucu oluşmamışlardır ve dinsel ve metafiziksel bir anlamdan yoksun değildirler. Bu tasvirlerin anlamı nedir? Kozmolojik simgeler ve hayvan amblemleriyle çevirili ağaç ve tanrıça ya da

¹⁰² Albright, *a.g.y.*, s. 266.

¹⁰³ *Intrebari si Raspunsuri*, CXXVII.

¹⁰⁴ Krş. Eliade, “La Mandragore et les mythes de la “naissance miraculeuses,” CZ, 1942, c. III, s. 25.

¹⁰⁵ Krş. Nilsson, *Geschichte*, c. I, levha 17, 1.

¹⁰⁶ Şekil 30.

¹⁰⁷ Cook, *Zeus*, Cambridge, 1925, c. II, 1, s. 681, şekil 620.

¹⁰⁸ Nilsson, levha 13, 6.

¹⁰⁹ *A.g.y.*, 13, 5; krş. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley ve Los Angeles, 1942, s. 6 vd ve şekil 3.

asma ve tanrıça birlikteliği ne anlama gelmektedir? Buldukları yer; yaşam, gençlik ve ölümsüzlük kaynağının bulunduğu “dünyanın merkezidir.” Ağaçlar, sürekli yenilenme halindeki evreni temsil eder; evrenin merkezinde, ebedi hayat ya da bilgi ağacı hangisi olursa olsun her zaman bir ağaç vardır. Ulu Tanrıça, yaratılışın tükenmez kaynağının bir kişileştirmesidir, tüm gerçekliğin nihai temelidir. O mitte kutsallığın, yaşamın ve ölümsüzlüğün bir “merkezde” bulunduğuunun ilk kez sezilişinin ifadesidir.

106. Bilgi Ağacı— Cennetin ortasında, Hayat Ağacı ve İyiliği ve Kötülüğü Bilme Ağacı vardı¹¹⁰ ve Tanrı, Âdem’e Bilgi Ağacı’nın meyvelerinden yemeyi yasaklamıştı; “Çünkü ondan yediğin gün kesinlikle ölürsün,” demişti.¹¹¹ Tanrı, neden Hayat Ağacı’ndan söz etmez? Acaba Hayat Ağacı ile Bilgi Ağacı aynı ağaçlar mıydı, yoksa bazı bilimadamlarının iddia ettiği gibi¹¹² Hayat Ağacı “saklı mıdır,” yani Âdem’in iyilik ve kötülük bilgisine, yani bilgeliğe sahip olduğu anda ulaşabileceği bir ağaç mıdır? Bu ikinci varsayım bizim de ilgimizi çekmektedir. Hayat Ağacı ölümsüzlük verebilir, ama ona ulaşmak kolay değildir. Ölümsüzlük otu gibi “saklıdır.” Gılgamış, bu otu denizin dibinde arar ya da Hesperid’lerin Bahçesi’ndeki altın elma gibi canavarlar tarafından korunur. Bu iki mucizevi ağacın, Hayat Ağacı ve bilgelik ağacının bir arada bulunması ilk bakışta görüldüğü gibi bir paradoks değildir. Bu temaya başka ilkel inanışlarda da rastlıyoruz; göğün doğu girişine Babilliler iki ağaç dikerlerdi: Hakikat ve Hayat Ağaçları; Ras Şamra’dan bir metinde Aleion’un Ltpn’e bilgelik ve sonsuzluk bahşettiği anlatılır.¹¹³

Âdem’e ve Havva’ya Bilgi Ağacı’nın meyvesini yemeleri için ısrar eden yılan, onlara bu ağacın meyvelerinin ölümü değil tanrısallığı getireceğini söyler. “Kesinlikle ölmezsiniz; çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyi kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız.”¹¹⁴ Yılan insanın yalnızca iyiyi ve kötüyü bilerek Tanrı gibi olacağını ya da her şeyi bilen olarak Hayat Ağacı’nın nerede olduğunu “görebileceğini” ve böylece ölümsüz olabileceğini söylemiyor muydu? Eğer kelimesi kelimesine alınırsa, Tevrat böyle der gibi görünmekte-

¹¹⁰ Tekvin 2:9.

¹¹¹ 2:17.

¹¹² Krş. Paul Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et a chute dans la Genèse*, Neuchatel, 1940, s. 22 vd.

¹¹³ Humbert, s. 22.

¹¹⁴ Tekvin 3:4-5.

dir: “Rab Tanrı ... ‘Âdem iyiyile kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu,’ dedi, ‘Artık yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli.’”¹¹⁵

Pek çok mitten birisi olan Tekvin hikâyesini bilenlere göre aynı genel ilkeye dayanan belirli sorunlar ortaya çıkmaktadır. Yalnızca insan ikinci ağacın, ölümsüzlük ağacının meyvesinden yiyerek tanrıların özelliğini kazanabilir. Peki yılan neden Âdem’e yalnızca bilgelik kazandıran Bilgi Ağacı’nın meyvesinden yemesi için ısrar etmiştir? Eğer yılan, kötülüğün ruhunu temsil ediyorsa ve bu yüzden insanın ölümsüz olmasını istemiyorsa insanın Hayat Ağacı’na yaklaşmasını “engellemiş” olsa gerektir. Yılanı, Ölümsüzlük Kaynağı ve Hayat Ağacı arayışında, insanın önündeki engeldi. Bu yorum, başka geleneklerde de taraftar bulur, buna daha sonra değineceğiz. Ama yılanın girişiminin başka bir açıklaması daha olabilir: Ölümsüzlüğü kendisi için istemek (kimi mitlerde bunu elde eder) ve bunun için cennetin ağaçları arasına gizlenmiş Hayat Ağacı’nı bulmalı ve o meyvelerinden ilk kez o tatmalıdır. Bu nedenle Âdem’i “iyiyi ve kötüyü bilmeye” zorlar; Âdem, bilgisiyle Hayat Ağacı’nın bulunduğu yeri ona gösterecektir.

107. Hayat Ağacı’nın Bekçileri— Hayat Ağacı’nın ve ölümsüzlüğün peşindeki ilkel insan (ya da kahraman), bu ağacı koruyan veya insanın ağacın meyvesini yemesini kurnazlığıyla engelleyen yılan ya da canavar örüntüsü başka geleneklerde de vardır. Bu birlikteliğin (insan, ağaç, yılan) anlamı çok açıktır: Ölümsüzlük, güçle edinilir, ulaşılmaz bir yerde (dünyanın sonunda, denizin dibinde, karanlıklar ülkesinde, çok yüksek bir dağın zirvesinde ya da bir “merkezde”) bulunan Hayat Ağacı’nda (ya da Hayat Çeşmesi’nde) bulunmaktadır; bir canavar (ya da bir yılan) bu ağacı korumaktadır ve büyük bir çaba göstererek ona yaklaştırmaya çalışan insan, bu canavarla dövüşmeli ve ölümsüzlük meyvelerinden yemek için onu yenmelidir.

Canavarla mücadelenin başka bir anlamı daha vardır: erginleme. İnsan “kahraman” olabilmek ve ölümsüz olmak için “sınamalardan” geçmelidir. Yılanı ya da canavarı yenemeyen Hayat Ağacı’na, yani ölümsüzlüğe ulaşamaz. Kahramanın canavarla karşılaşması her zaman fiziksel güç kullanarak olmaz. Âdem, yılanla dövüşmeden yenilmiştir (örneğin Herakles’in durumunda olduğu gibi); Tanrı’yla denk olacağını söyleyen yılanı kanmıştır; böylece Tanrı’nın buyruğuna karşı gelmiş ve ölüme mahkûm olmuştur. Eski Ahit’te yılan, Hayat Ağacı’nın koruyucusu değildir; fakat

¹¹⁵ Tekvin 3:22.

girişiminin sonuçlarını gördükçe bu rolü ona atfedebiliriz.

Babilli kahraman Gilgamiş'in da fazla şansı yoktur. O da ölümsüzlüğe ulaşmak istemektedir; aslında arkadaşı Enkidu'nun ölümüne üzülmüş ve "Bir gün ben de onun gibi yatıp ve bir daha hiç uyanmayacak mıyım?" diyerek ağlamıştır.¹¹⁶ Ona dünya üzerinde tek bir kişi, tufandan kurtulan, tanrıların ölümsüzlük verdikleri bilge Ut-Napiştım yardım edebilir. Gilgamiş, bu bilgenin nehirlerin kaynağının bulunduğu yerdeki evine doğru yola koyulur. Yol uzun ve çetindir, "merkeze," "cennete" ya da "ölümsüzlük pınarı"na giden her yol gibi engellerle doludur. Ut-Napiştım, Ölüm Sularıyla çevrili bir adada oturmaktadır; kahraman burayı aşmayı başarır. Ut-Napiştım'ın, zorlu "sınamalarından" geçemeyen Gilgamiş'in yetersizliğini açıklamasıyla bu macera son bulur. Örneğin, altı gün ve altı gece uyanık kalıp bekçilik edemez; kaderi önceden bellidir; sonsuz yaşama sahip olamayacak, tanrılara denk olamayacaktır, çünkü onlarla ortak hiçbir niteliği yoktur.

Bununla birlikte, karısının ısrarına dayanamayan Ut-Napiştım, Gilgamiş'a okyanusun dibinde "dikenli" bir bitki (yani zor ulaşılan) bir ot olduğunu söyler, bu bitki ona ölümsüzlük vermeyecektir, ama sonsuz gençlik ve iyi bir yaşam bahşedecektir. Gilgamiş, ayağına taş bağlar ve denizin dibine dalar. Bu bitkiyi bulduktan sonra, ondan bir dal alır, taşları çözer ve yüzeye çıkar. Uruk'a giden yolda bir pınardan su içmek için durur; bitkinin kokusuna gelen bir yılan onu yutar ve ölümsüz olur. Böylece Âdem gibi Gilgamiş da yılanın kurnazlığı ve kendi aptallığı nedeniyle ölümsüzlüğü kaybeder. Ut-Napiştım'ın sınamalarından başarıyla geçemediği gibi büyük bir iyi niyetle ona verilmiş olanı da korumayı beceremez. (Yolculuk boyunca Sabitu, Ut-Napiştım'ın kayıkçısı, Urnaşabi, Ut-Napiştım ve karısı Gilgamiş'a yardım eder.) Canavar ve yılan, insanın ölümsüzlük yolundaki en büyük rakibidir. Gilgamiş'tan çok önce Kish'in efsanevi kralı Etana, güneşe ve tanrı Anu'ya kendisine karısının bir veliaht doğurabilmesi için "hayat otu"nu vermesi için yalvarır; bir kartal tarafından göğe çıkarılır, ama yılan yine kurnazlığıyla kartalı bir çukura düşürür. Yılan ve kartal arasındaki mücadele Avrasya mitolojisinin ana temalarından biridir (§ 101).

108. Canavarlar ve Griffonlar— İran geleneğinde de yerde biten hayat ve yenilenme ağacı ve onun gökteki ilkörneği inancı vardır. Dünya üzerinde biten *haoma* ve-

¹¹⁶ VIII. tablet; Virolleaud'nun alıntılacağı kısım, "Le Voyage de Gilgamesh au Paradis," *RHR*, 1930, c. CL, s. 204.

ya “sarı” *hom* –ayını Veda metinlerindeki *soma* gibi bazen bir bitki bazense bir pınar olarak tasavvur edilmiştir– dağlarda yetişir;¹¹⁷ Ahura Mazda, onu Haraiti Dağı’na diker.¹¹⁸ Onun ilkörneği göktedir; tadına bakanlara ölümsüzlük kazandıran ve tedavi edici özellikleri olan pek çok ota birlikte Vourakaşa Gölü’ndeki bir adada, Ardivisura’nın sularının kaynağında bulunan göksel *haoma* veya *gaokerena*’dır (beyaz *hom*).¹¹⁹ Bu “beyaz *hom* yaşlılığı gidermek için yaratılmıştır. Evrenin yenilenmesini ve ölümsüzlüğü sağlayacak olan bu bitkidir. O, bitkilerin kralıdır.”¹²⁰ “Onu yiyen ölümsüz olur.”¹²¹ Ehrimen, Ahura Mazda’nın yarattığı bu bitkiye karşılık olarak, mucizevi ağaç Gaokerena’ya zarar vermesi için Vourakaşa Gölü’nde bir kertenkele yaratır.¹²² İran mitolojisindeki ilk insan olan Yima, ölümsüzdür;¹²³ ama Âdem gibi ölümsüzlüğü günah işlediği için kaybetmiştir; “yalan söylemiş ve gerçeklere aykırı düşünceler üretmiştir.”¹²⁴ Yima’nın günahı nedeniyle insanlar ölümlüdürler ve mutsuzluğa mahkûmdurlar.¹²⁵

Yılan başka geleneklerde de, her zaman Hayat Ağacı’nın yanındadır, bu tema büyük olasılıkla İran geleneklerinin etkisinin bir sonucudur. Kalmuklar, okyanusta Zambu ağacının yanında bir ejderhanın yaşadığından ve ağacın suyun üzerine düşen yapraklarını yuttuğundan söz ederler. Buryatlar, “bir süt gölünün” ortasında bulunan bir ağacın yanında Abyrga yılanının yaşadığını anlatırlar. Bazı Orta Asya versiyonlarında, Abyrga, ağacın gövdesine sarılı durumdadır.¹²⁶

Griffonlar ya da canavarlar kurtuluşa Hayat Ağacı’na ya da onun simgelerinden birine giden tüm yolları gözetlerler. Herakles, Hesperid’lerin bahçesinden altın elmaları alabilmek için, onları koruyan ejderhayı öldürmek ya da uyutmak zorunda kalır. Bunu yapanın kahramanın kendisi mi, yoksa göğü tutmak için Herakles’in yerine geçen Atlas mı olduğu bu noktada önemli değildir. Önemli olan Herakles’in kahramanlığın gerektirdiği “sınamalardan” başarıyla geçmesi ve altın elmaları al-

¹¹⁷ Yasna, X, 3-4.

¹¹⁸ Ag.y., X, 10.

¹¹⁹ Videvdat, XX, 4; Bundahisn, XXVII, 4.

¹²⁰ Bundahisn, I, 1, 5.

¹²¹ Bundahisn, XXVII, 5.

¹²² Bund., XVIII, 2; krş. Nidoggr yılanı, Yggdrasil’in köklerine zarar verir.

¹²³ Yasna, IX, 3-5.

¹²⁴ Yast, XIX, 33-34.

¹²⁵ Krş. A. Christensen, *Le Premier Homme et le premier roi dans l’histoire légendaire des iraniens*, Uppsala, 1931, c. II, s. 13.

¹²⁶ Holmberg-Harva, *Finno-Ugric Mythology and Siberian Mythology*, Boston, 1927, s. 356 vd.

masıdır. Kolkhis'in Altın Post'u bir ejderha tarafında korunur ve İason onu öldürmek zorunda kalır. Yılanlar tüm ölümsüzlük yollarının, yani tüm "merkezlerin," kutsallığın ve gerçek özün bulunduğu her yerin "bekçiliğini" yaparlar. Her zaman Dionysos'un sarap testisinin etrafına resmedilmişlerdir çevresinde gezinirler.¹²⁷ Apollon'un altınının üzerine çöreklenerek uzaklardaki İskit ülkesini gözetlerler¹²⁸ ve dünyanın merkezinde saklı hazineleri ya da okyanusun dibindeki elmasları ve incileri –kısacası kutsal cisimleştiren, güç, yaşam ve her şeyi bilme yeteneği bahşedebilen her simgeyi– korurlar. Parma Manastırı'nda, Hayat Ağacı'nın üzerinde ejderhalar vardır. Aynı tema, Ferrara Katedrali Müzesi'ndeki alçak-kabartmada karşımıza çıkar.¹²⁹

109. Ağaç ve Haç— Hayat Ağacı, ölüleri diriltiren, hastaları iyileştiren ya da gençleştiren vb tüm mucizevi bitkilerin ilkörneğidir. Oşadi Dağı'nda dört harika ot bulunmaktadır: "bunlardan biri paha biçilmez ottur, ölüleri diriltir, diğeri okları yaradan çıkarır, üçüncüsü yaraları kapatır..."¹³⁰ *Mritasamjvani* otu, ölüleri diriltir ve kuşkusuz en değerli bitkidir. Ama başka bir "büyük ot" daha vardır: *samdhani*, ölülerin bedenlerinin parçalarını birleştirmek gibi bir özelliğe sahiptir.¹³¹ Çin efsanelerinde, olağanüstü bir adadan söz edilir. Kargalar bu adadan, ölümleri üzerinden üç gün geçmiş savaşçıları bile diriltiren bir ot taşırlar. Aynı inanışlar, İran'da da bulunur.¹³² Diriltiren ot, Roma dünyasında da yaygındır¹³³ ve onun güçleri, tüm Avrupa efsanelerinde bilinir.¹³⁴ Hz. Süleyman, Saba kraliçesinden ölümsüzlük ister. Saba kraliçesi, kayaların arasında yetişen bir bitkiden söz eder. Süleyman, etrafta elinde bir otlarla dolaşan bir "ak saçlı" yaşlı bir adamla karşılaşır; adam, severek elindeki otu verir; çünkü onu tuttuğu sürece ölememektedir. Bu ot, yalnızca ölümsüzlük vermekte ancak gençlik vermemektedir.¹³⁵

¹²⁷ Carcopino, *La Basilique pythagoricienne*, s. 299.

¹²⁸ Herodus, III, 116.

¹²⁹ Hartlaub, *Arcana Artis*, s. 294.

¹³⁰ *Rāmāyana*, Yuddha Khandā, 26, 6.

¹³¹ *Mahābhārata*, I, 76, 33.

¹³² J. C. Coyajee, "Shahnameh Legends," *Cults and Legends of Ancient India and Iran*, Bombay, 1936, s. 40 vd.

¹³³ Plinius, *Hist. Nat.*, 25, 5.

¹³⁴ Makedonya Rumenleri için krş. Candrea, *Iarba Fiarelor*, Bükreş, 1928, s. 20.

¹³⁵ Wunsche, "Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. A Horientalischem Mythen," *Ex Oriente Lux*, Leipzig, 1905, c. I, sayı 2-3, s. 15 vd.

Gerçek haçın yapıldığı tahta, ölüleri diriltmektedir ve imparator Konstantin'in annesi Helena, onun peşine düşer.¹³⁶ Bu tahtanın kutsal kabul edilmesinin nedeni, Aden Bahçesi'ndeki Hayat Ağacı'dan yapılmış olmasıdır.¹³⁷ Hıristiyan ikonografisinde haç, genelde bir Hayat Ağacı olarak betimlenir (krş. Kaynakça). Haçın tahtasıyla ve Seth'in cennete yolculuğuyla ilgili pek çok efsane, tüm ortaçağ boyunca bütün Hıristiyan ülkelerde dolaşmıştır. Bunların kökeninde, *Musa'nın Vahyi*, *Nicodemus İncili* ve *Âdem ve Havva'nın Hayatı* bulunmaktadır. Bunların en çok bilinen versiyonu¹³⁸ Âdem'le ilgili anlatılan efsanedir. Âdem, Hebron Vadisi'nde* 932 yaşına kadar yaşadıktan sonra ölümcül bir hastalığa yakalanır ve oğlu Şit'i, cennetin kapısını bekleyen melekten merhamet yağı istemeye gönderir. Şit, Âdem ve Havva'nın izlerini takip eder, zira Âdem ve Havva'nın ayak bastıkları yerde ot bitmemiştir; böylece cennete gelir ve Âdem'in isteğini başmeleğe iletir. Başmelek, Şit'e üç kere cennete bakmasını söyler. İlk bakışında, dört nehrin doğduğu kaynağı ve onun üstünde de kurmuş bir ağaç görür. İkinci bakışında, ağacın gövdesine dolanmış bir yılan; üçüncüde, ağacın göğe yükseldiğini görür, tepesinde yeni doğmuş bir bebek bulunmaktadır ve kökleri yeraltı âlemine kadar uzanmaktadır (Hayat Ağacı, evrenin merkezinde bulunur ve eksenini üç kozmik bölgeden geçer). Melek, Şit'e, gördüklerinin anlamını açıklar ve Kurtarıcı'nın (İsa) gelişini müjdelir. Ona, anne ve babasının tatmış olduğu ağacın meyvesinden üç tohum verir ve bunları Âdem'in dilinin üstüne koymasını, Âdem'in üç gün sonra öleceğini söyler. Âdem, Şit'in anlattıklarını duyunca cennetten kovulduğundan beri ilk kez güler, çünkü insanlığın kurtulacağını anlamıştır. Ölümünde Şit'in dilinin üstüne koyduğu tohumlardan, Hebron Vadisi'nde, Musa'nın dönemine kadar kalacak üç ağaç biter. Bu ağaçların, nereden geldiğini bilen Musa, bu ağaçları söküp Tabor ya da Horeb Dağı'na ("dünyanın merkezi") diker. Davud, ağaçları Tanrı'dan gelen bir emirle Kudüs'e (burası da "merkez"dir) götürüp oraya dikene kadar binlerce yıl kalırlar. Pek çok olaydan sonra (Saba kraliçesi, onların tahtasının üzerine ayağıyla basmaz vb) bu üç ağaç, bir tek ağaç haline gelir ve bu ağacın tahtasından Kurtarıcı'nın haçı yapılır. Dünyanın merkezinde haça gerilen İsa'nın kanı, Âdem'in yaratıldığı ve gömüldüğü yere düşer, böylece Âdem'in kafatasına damlayarak onu vaftiz eder; böylece, insanlığın babası günahlarından

¹³⁶ el-Biruni, *The Chronology of the Ancient Nations*, çev. Sachau, Londra, 1879, s. 292.

¹³⁷ Wunsche, a.g.y., s. 39.

¹³⁸ Krş. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni*, s. 59 vd.

* Bugünkü el-Halil kentinin bulunduğu vadi –yn.

arınmış olur.¹³⁹

Ortaçağa ait bir Alman bilinesinde¹⁴⁰ kökleri cehennemde olan ve tepesi Tanrı'nın Tahtına uzanan ve dünyayı dallarıyla sarmalayan bir ağaç sorulur; bu ağaç, Hıristiyanlar için, dünyanın dayanağıdır: “*quapropter lignum crucis coeli sustinet machinam, terrae fundamentum corroborat, adfixos sibi homines ducit ad vitam,*” der Firmicus Maternus.¹⁴¹ Doğu efsanelerinde Haç, insanların ruhlarının Tanrı'ya ulaştığı merdiven ya da köprüdür;¹⁴² “dünyanın merkezine” yerleştirilen Haç, gök, yer ve cehennem arasında bir geçittir. Bu hikâyenin bazı versiyonlarında, haçın gövdesinde yedi çentik vardır tıpkı kozmik ağaçların yedi göğü temsil etmesi gibi.¹⁴³

110. Gençleşme ve Ölümsüzlük— “Hayat Çeşmesi” mitinde olduğu gibi, mucizevi meyveler ve otlarla ilgili çeşitli kavramlar vardır; otlardan kimileri gençleştirir kimileri uzun bir ömür bahşeder, kimileri de ölümsüzlük verir. Bu kavramlardan her birinin bir “tarihi” vardır. Bu tarih boyunca, söz konusu kavramlar, söz konusu halkın zihniyetine, kültürlerin birbiriyle alışverişine ve toplumsal sınıfların farklı kavramlarına göre bazı genel geçer doğrulara uyarak değişim geçirmişlerdir. “Ölümsüzlük ve gençlik bitkisi,” Hindistan’da ve Sami kültüründe farklı algılanır. Samiler, ölümsüzlük ve ölümsüz bir yaşam arzulamışlardır; Hintliler, gençleştiren ve yenileyen bitkinin peşindedirler. Bu nedenle, Hintlilerin simya ve tıp reçeteleri, ömrü birkaç yüzyıl uzatır ve “cinsel gücü (*balavān strīsnu*) garantiler.” Şyāvana mitinde, Hintlilerin bu kutsal olmayan ideali açıkça ortaya konulur: *ölümsüzlük değil gençleşme*. Şyāvana, Aşvin’lerle ona gençlik vermeleri karşılığında ilahi içecek *so-ma*’yı vermek üzere anlaşır. Aşvin’ler, onu Sarasvatī’nin “gençlik çeşmesine” götürürler ve Şyāvana, oradan ayrıldığında gençliği ve güzelliğiyle tanrılar gibi olmuştur.¹⁴⁴

Yaşamı seven ve varoluşu selamlayan Hintli, bunu sonsuza kadar korumak istemez yalnızca uzun süre genç kalmak ister. Öte yandan *–özgürlüğünü kazanmak iste-*

¹³⁹ Krş. Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bükreş, 1937, s. 53.

¹⁴⁰ Wunsche, *a.g.y.*, s. 13.

* “Bu yüzden çarminın direği göğün (doğal) düzenine destek olur, toprağa temelinden güç verir, kendisine bağlanan insanları yaşama götürür” –yn.

¹⁴¹ *De Errore Profanarum Religionum*, s. 27, 1.

¹⁴² Holmberg-Harva, “Baum des Lebens,” 133.

¹⁴³ Krş. Cartoian, *Cartile populare in literatura româneasca*, Bükreş, 1929, c. I, s. 123.

¹⁴⁴ Krş. *Satapatha Br.*, IV, 1, 5; vb.

yen ve varlığının sonsuza kadar devam etmesini arzulamayan– bilgenin ve mistiğin istediği ölümsüzlük değildir; bilge ve mistik, kozmostan kesin olarak kopup ayrılmayı ve ruhunun sonsuz bile olsa belli bir zaman diliminde kalmasını değil, mutlak özerkliğe kavuşmasını ister. Aynı kavramlara Yunanlılarda da rastlarız: ölümsüz olmak değil, uzun bir ömür ve gençlik isterler. Büyük İskender’le ilgili pek çok mitte, İskender, insanların ölümsüz olmak istediğini duyunca şaşırır.¹⁴⁵ Hintlilerin yenilenme ve gençleşme anlayışı, Avrupalılara dolaylı yollardan, yani İslamiyet ya da Sami dünyası aracılığıyla ve doğrudan, yani seyyahların Doğuya yaptıkları yolculuklarla ulaşır. “Presbiter Yuhanna’nın Mektubu”nda (1160-1165), İndüs’ün cenneti çevrelediği, cennetin üç gün uzağında bir kaynak bulunduğu ve bu kaynaktan üç kere su içenin ömrünün sonuna kadar 30 yaşında kalacağı anlatılır.¹⁴⁶ Del Rio ve Peter Maffei, Bengal Hintlilerinin ve Ganj Vadisi’nde yaşayanların 300 ya da 330 yıl yaşayabildiklerini anlatırlar.¹⁴⁷ Gervasius, Büyük İskender’in Hindistan’da “Hayat Suyu”nu ararken rahiplerin ömrünü 400 yıla kadar uzatabilen elmalar bulduğunu anlatır.¹⁴⁸ Elma İskandinav mitolojisinde, gençleştirici ve yenileyici meyvedir. Tanrılar, elma yerler ve *ragna rök’e* kadar, yani kozmik döngünün sonuna kadar genç kalırlar.

Bu örnekler, Hint idealiyle Sami ideali arasında farklılıklar bulunduğunu ortaya koyar; ama bu mit temaları, kendi seyri içinde, onları yaratan etnik grup içinde dahi değişikliklere uğrar. Mitin manevi yönüyle, efsane, batıl inanç ve gelenek yönü ayırdır. Halk ve seçkinler yenileyen ya da ölümsüzlük veren bitki mitini tamamen farklı biçimlerde yorumlarlar. Bununla birlikte aynı ana temanın farklı –etnik grubun ya da toplumsal grubun zihniyetine göre ya da yayılırken uğradığı değişikliklere göre bu farklılıklar büyük boyutlarda da olabilir– türevleri arasında yapısal açıdan bir birlik kurmak mümkündür. Her tür mucize bitki temasının ardında bugün bizim keşfettiğimiz aynı merkezi temadır: Hayat Ağacı; ulaşılmaz bir yerde ya da “merkezde” bulunan ve yalnızca seçilmişlerin meyvelerinden tadabildiği mucize bir ağaçta cisimleşen *gerçeklik, kutsallık ve yaşam*.

111. Şifalı Otların Arketipi— Bazı otların büyüsel erdemlere ve iyileştirici güçle-

¹⁴⁵ Krş. Hopkins, “The Fountain of Youth,” JAOS, 1905, c. XXVI, s. 19, 20; Wallis Budge, *Alexander the Great*, Londra, 1896, s. 93.

¹⁴⁶ Hopkins, *Fountain*, 19.

¹⁴⁷ A.g.y., 24.

¹⁴⁸ A.g.y., 19.

re sahip olduklarına inanılmasının gökten gelen bir bitki mitinden ya da ilk kez bir tanrı tarafından toplandıkları olgusundan kaynaklanır. Bu bitkilerden hiçbiri tek başına değerli değildir, ama bir arketiple belli bir özelliği paylaştığı için ya da bu bitkiyi kutsal olmayan alandan çıkararak bazı sözler ve hareketler nedeniyle kutsallık kazanır. Tedavi edici özellikler açısından zengin bitkiler toplarken XVI. yüzyıl Anglo-Saksonlarının âdet olduğu üzere söyledikleri bazı dualar bunların tedavi edici özelliklerinin nereden kaynaklandığını ortaya koyar: ilk kez (yani *ab origine*) kutsal Calvary Dağı'nda ("dünyanın merkezi") bitmişlerdir.

Selam sana toprağımızda biten bitki;
ilk önce Calvary Dağı'nda bittin,
her türden yaraya gelirsin iyi;
İsa adına topluyorum seni. (1584)

Kutsanmışsın sen Mine çiçeği, dünyada bitersin
tıpkı ilk kez Calvary Dağı'nda bittiğin gibi.
Kurtarıcımız Yüce İsa'nın iyileştirdin yaralarını;
(Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) adına topluyorum seni. (1608)¹⁴⁹

Bu şifalı otlar, kutsaldır, çünkü belirli bir kozmik anda (*in illo tempore*) Calvary Dağı'nda bitmişlerdir. İsa Mesih'in yaralarını iyileştirdikleri için de kutsanmışlardır. Toplanan bu bitkilerin etkisi, onları toplayanın bu duaları etmesine bağlıdır. Bu nedenle eski bir duada şöyle denilmektedir: "Kurtarıcının yaralarına koymak için bitki toplayacağız."¹⁵⁰ Bir ot, tanrısal bir varlık tarafından dikildiği için de kutsallık kazanabilir. Bir otacı gerçek-aşk bitkisine "Kim dikti seni," diye sorar. "İyileşmem için.... Meryem Ana," der.¹⁵¹ Bitkiler, kimi zaman İsa adına toplanır.¹⁵²

Hıristiyan halk büyülerinde kullanılan bu sözler eski bir inanışın devamıdır. Örneğin Hindistan'da *Kapitthaka* (*feronia elephantum*) otu iktidarsızlığa iyi gelir; çünkü Gandharvalar,^Φ Varuna'ya erkeklik gücünü verirken onu kullanmıştır. Sonuç olarak, otun ayinsel bir törenle toplanması, Gandharvaların hareketinin tekrarından ibarettir. "Seni, Gandharvaların, erkekliğini kaybeden Varuna için bellediği ot! Sen,

¹⁴⁹ Ohrt, "Herba, Gratia Plena," FFC, Helsinki, 1929, syı 28, s. 17; Eliade, *La mandrgore*, 24.

¹⁵⁰ Ohrt, *a.g.y.*, s. 18.

¹⁵¹ Krş. Delatte, *Herbarius*, Liège-Paris, 1938, s. 97, no. 3.

¹⁵² *A.g.y.*, 93 vd.

^Φ Gandharvalar: Hint mitolojisinde, bitkilerden iyi anlayan, her derdin devası somanın koruyucusu varlıklar –yn.

kamışı kaldıran ot, seni belliyoruz!”¹⁵³ Artemisia (*damana*) şu duayla toplanır: “Seni Kutsuyorum Kâmedeva, bizim gözlerimizi kamaştırırsın. Vişnu'nun yüce izniyle topluyorum seni” vb.¹⁵⁴

Paris Papirüsünde yer alan uzun bir yakarıda¹⁵⁵ toplanan otun olağanüstü özellikleri sıralanır. Kronos ekti seni, Hera topladı, Ammon korudu, İsis doğurdu, yağmur yağdıran Zeus besledi; güneş ve çiy sayesinde büyüdü. Tüm tanrıların gücü, Hermes'in kalbi, ilk tanrıların tohumu, güneşin gözü, ayın ışığı, Osiris'in gururu, göğün zaferi ve güzelliğisin vb. Osiris'i ayağa kaldırdığın gibi Sen de doğrulup kalk! Güneş gibi doğ! İhtişamın zenit kadar yüksek; köklerin uçurum kadar derin... Dalların Minerva'nın kemikleri; çiçeklerin Horus'un gözü; tohumların Pan'in tohumları... Ben Hermes'in izinden giderim. Seni, şanslı günde ve saatte, İyi Ruh adına, talih adına topluyorum.”¹⁵⁶ Bu biçimde çağrılan ve toplanan ot, kozmik ağacın değerine sahiptir. Bunun elde edilmesi, herhangi bir güç, yaşam ve kutsal güç taşıyıcısında bulunan erdemlere sahip olunması anlamına gelmektedir. Kuşkusuz, bu dua, Yunan-Mısır büyü sanatının bir ürünüdür. Yazarı bir âlim olmalı, ama bu metnin özgünlüğünden kuşkulanmamız için bir neden değildir; hatta, pek çok halk duasının, çok uzun bir yetiştirme sürecinin ardından gözden düşen yazarların eseri olduğunu biliyoruz. Şifalı bir otun tanrının tezahür ettiği bir ağaçla özdeşleştirilmesi, ilkel maneviyatın karakterinde tam olarak meşrudur; daha önce gördüğümüz gibi ilkelere göre, dünyadaki her nesne, gök âlemindeki bir ilkörnekle bağlantılandırılabilir.

Hiristiyanlara göre tıbbi otlar, etkilerini ilk kez Calvary Dağı'nda yetişmiş olmalarına borçludurlar. Eski insanlar için, otların tedavi edici güçlere sahip olmalarının nedeni, ilk kez tanrılar tarafından keşfedilmiş olmalarıdır. “Nane otu, sen ki ilk kez Asklepios tarafından ya da Kentaur Kheiron tarafından bulundu...” bir otaçının risalesi bu biçimde başlar.¹⁵⁷ Ya da bu bitkinin etkisi, bir tanrı tarafından dikilmiş olmasına da bağlı olabilir: “Seni diken tanrı adına sana yalvarıyorum fesleğen!”, “Seni yaratan kadir Tanrı adına, Keneotu!..”, “...Yeryüzü Ana'nın yarattığı ve tüm uluslara verdiği siz güçlü Otlar...”¹⁵⁸

¹⁵³ Atharva Veda, IV, 4, 1; Whitney ve Lenman çevirisi.

¹⁵⁴ Padma Purâna, Meyer'in alıntısı, *Trilogie*, c. I, s. 48.

¹⁵⁵ Delatte, s. 100.

¹⁵⁶ Delatte, s. 10.

¹⁵⁷ Delatte, s. 102.

¹⁵⁸ Aktaran Delatte, eski metinler, s. 102, 104.

Hıristiyan halk inanışlarında, şifalı bitki, şifa verici etkilerini, Tanrı'nın ona verdiği olağanüstü yeteneklere borçludur. Fransa'da, şu dua edilir: "Ne ekilen, ne dikilen kutsal Bitki, Tanrı'nın sana verdiği erdemi göster!"¹⁵⁹ Bitki kimi zaman tanrısaldır; otacılıkla ilgili bir metin olan *Cyranides*'de, ilahi şeytanşalgamına, tanrıların kraliçesi, bitkilerin annesi, toprağın, göğün ve suyun hanımı denir.¹⁶⁰ Bu nedenle, ot toplama, bir ayındır ve törensi bir hava içinde tam bir arınılmışlıkla, dualarla ve tehlikeleri uzaklaştıran bazı adaklarla gerçekleştirilir. Burada söz konusu olan yalnızca bitki toplamak değildir, kutsallıkla donanmış bir özü, Hayat Ağacı'nın küçük bir modelini, her tür hastalığı tedavi edici kaynağı elde etmek üzere tanrıların eyleminin (onu ilk kez toplayan bir tanrıdır) bir tekrarıdır.

112. Axis Mundi Olarak Ağaç— Hayat Ağacı'yla ilgili mitlerde ve efsanelerde evrenin merkezinde bulunan, göğü, yeri ve cehennemi birbirine bağlayan bir Hayat Ağacı düşüncesiyle sık sık karşılaşmaktayız. Bu mitsel topografi ayrıntısının, İskandinav ve Orta Asya inançlarında, özellikle daha fazla Altay ve Cermen halklarında özel bir değeri vardır; ama kökenin Doğu'da (Mezopotamya) olduğunu düşünüyoruz. Örneğin Altaylılar, "yerin göbeğinde" dalları Bay Ülgen'in evi göğeye kadar uzanan dev bir köknarın, dünyanın en yüksek ağacının yükseldiğini söylerler.¹⁶¹ Genelde ağaç, dünyanın merkezinde bir dağın zirvesinde bulunur. Abakan Tatarları, görünüşe bakılırsa göğün yedi katının simgesi yedi dallı kayın ağacının (Babil kökenli gibi görünen bir ideogram) bulunduğu bir demir dağdan söz ederler. Ostyak Şamanların Vasyugan ilahilerinde, kozmik ağacın, gök gibi yedi basamağı olduğundan; göğün tüm bölgelerine yayıldığından ve köklerini yerin en dibine kadar uzandığından söz ederler.¹⁶²

Şaman göğeye çıkarken, mistik yolculuğu sırasında, dokuz ya da yedi basamaklı bir ağaca tırmanır (§ 33). Genelde bu yolculuğu, yedi basamaklı kutsal bir direk üzerinde gerçekleştirir; bu direğin dünyanın merkezinde bulunduğu varsayılır.¹⁶³ Kutsal direk ve ağaç, evrenin merkezinde bulunan ve dünyayı taşıyan kozmik direklerle örtüşen simgelerdir. Altaylılar tanrıların, atlarını bu kozmik direğe bağladığına;

¹⁵⁹ Ag.y., s. 103.

¹⁶⁰ Ag.y., s. 103.

¹⁶¹ Holmberg-Harva, "Baum des Lebens," s. 52.

¹⁶² Eliade, *Le Chamanisme*, Paris, 1951, s. 245 vd.

¹⁶³ Holmberg-Harva, *Finnno-Ugric Mythology*, s. 338; "Der Baum des Lebens," s. 26 vd; Eliade, *Le Chamanisme*, s. 120 vd.

takımyıldızların bu direğin etrafında oluştuğuna inanır. Aynı kavrama İskandinavlılarda da rastlanır; Odin atını Yggdrasil'e (kelime anlamı "Odin'in atı"dır) bağlar. Saksonlar, bu kozmik direğe Irminsul adını verirler; *universalis columna quasi sustinens omnia** (Füldalı Rudolf). Hintliler, evrenin ortasında bulunan Hayat Ağacı ya da direk tarafından temsil edilen bir kozmik eksene inanırlar.¹⁶⁴ Çin mitolojisinde mucize ağaç, evrenin merkezinde yükselir, devlet merkezi buradadır. Dokuz Gök, Dokuz Pınar'la bu noktada birleşir. Onu "Dikili Ağaç" (*Kien-Mou*) olarak adlandırır ve öğlen vaktinde onun yanında dimdik duranların gölgesi olmadığı söylenir.¹⁶⁵ Bu kozmik ağaç, Altay ve Kuzey Avrupa kozmolojilerinin "Dünyayı taşıyan" "evrenin ekseni" (*axis mundi*) olan Direğe benzemektedir. Bu mitlere göre ağaç, kozmosun dayanağıdır, sabit noktadır ve biçimiyle mutlak gerçekliği temsil eder. Burası tam bir destek noktasıdır. Gökle iletişim, ancak bu desteğin etrafında ya da onun aracılığıyla gerçekleşir.

113. İnsanın Bitkiden Türemesi Miti— Bitkisel yaşamla simgelenen yaşam ve gerçeklik kavramları, "ağaçlar ve insanlar arasındaki mistik ilişkiler" formülüyle açıklanabilirler. Bu mistik ilişkilerin en rahat sınıflanana bazı bitki türlerinden türeyen soylar kavramıdır. Ağaç ya da çalı, kavmin mitolojik atası olarak kabul edilir. Genelde, bu ata ağaç, ay tapımıyla yakın ilişki içindedir; ayla özdeşleşen mitolojik ata, belirli bir bitki türüyle temsil edilir. Örneğin bazı Miao toplulukları, ataları olduğuna inandıkları bir bambuya taparlar. Aynı inanışa Formosa yerlilerinde, Filipinli Tagaloglarda, Ya-Langlar (Yunnan) ve Japonya'da rastlanır. Aynularda, Gilyaklarda ve Kore'de, ağaç, ataların (ayla ilgili) tapımında yer alır.¹⁶⁶ Melburn çevresindeki Avustralya kabileleri, ilk insanın bir mimozadan doğduğuna inanmışlardır.¹⁶⁷ Hindic'in'de çok yaygın bir mite göre, insanlık bir tufan sonucunda yok olur, yalnızca mucize eseri bir balkabağının içine saklanan bir kız ve erkek kardeş kurtulur. İstememelerine karşın, evlenirler ve genç kız dünyaya bir balkabağı getirir; bir dağa ve ovaya serpilen tohumlarından insan soyu doğar.¹⁶⁸

* Sanki her şeyi üzerinde taşıyan bir sütun –yn.

¹⁶⁴ A. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, Harvard, 1935, s. 82; P. Mus, *Barabudur*, Hanoi-Paris, 1935, c. I, s. 117 vd.

¹⁶⁵ Granet, *La Pensée chinoise*, s. 324.

¹⁶⁶ Hentze, *Mythes et Symboles*, s. 158 vd.

¹⁶⁷ Van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie*, 14.

¹⁶⁸ Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise*, Paris, 1929, s. 120 vd.

Bazı kaçınılmaz değişikliklerle (“atanın” değişmesi) aynı mite Hindistan’da da rastlarız. Ayodhya kralı Sagara’nın eşi Sumati, eşine altmış bin çocuk doğuracağı sözünü verir; bir balkabağı doğurur ve bundan altmış bin çocuk çıkar.¹⁶⁹ Mahābhārata’nın bir bölümünde¹⁷⁰ “Śaradvat’ın oğlu Gotama’nın ikizleri Krpi ve Krpa’nın bir kamış öbeğinden¹⁷¹ doğduğu” anlatılır. Çeşitli Hint kabilelerindeki, kimi bitkilerden türemeyeyle ilgili mitsel kavrama ilişkin başka kanıtlar da vardır. *Ficus glomerata*’nın Sanskritçe adı olan Udumbara, hem Pencap eyaleti hem de burada oturanlar anlamına gelmektedir.¹⁷² Madagaskar’daki bir kabileye Antaivandrika adı verilir; kelime anlamı ‘vandrika (ağaç) halkı’dır; komşuları Antaifasyler muz ağacından türemişlerdir: “Bir gün bu muz ağacından, güzel bir oğlan çocuğu doğdu, kısa bir süre içinde çok güçlü ve çok iri bir delikanlı oldu.... Birçok çocuğu ve torunu oldu. Onlar bu kabilenin atalarıydılar; onlara hâlâ bazen ‘muz ağacı çocukları’ denir.”¹⁷³

Örnekleri kolayca çoğaltabiliriz. İlk insan çiftinin kökeniyle ilgili İran geleneğinden söz edebiliriz; ilk insan Gayomard, kötü ruhun eline düşer, tohumu toprağa sızar ve kırk yıl sonra burada rivas bitkisi doğar ve bu da Masyagh’a ve Masyanagh’a dönüşür.¹⁷⁴ Ama İranlılar fazladan bir unsur daha getirirler: Gayomard’ın korkunç ölümü. Daha önceki çalışmalarımızın ikisinde,¹⁷⁵ ilksel bir devin kurban edilişiyle (veya korkunç ölümüyle) meydana gelen bitkilerin kökeni motifini incelemiştik ve ayrıca kalleşçe öldürülen bir tanrının ya da bir kahramanın kanından ya da bedeninden bitkilerin doğuşu temasını irdelemiştik. Bu iki çalışmamızda ulaştığımız sonuçları başka bir bağlamda yeniden ele alacağız. Bu noktada altını çizebileceğimiz insan ve belli bir bitki türü arasındaki dayanışmadır; bu dayanışma insan ve bitki yaşamı arasında sürekli bir çevrim olması anlamına gelmektedir. Hayatuna aniden son verilen bir insanın yaşamı bir bitkide devam eder; bu bitki, kesildiği ya da yakıldığı zaman, tekrar insan biçimini alan bir hayvanın ya da başka bir bitkinin doğumuna neden olur. Bu efsanelerin kuramsal özelliklerini şu biçimde özetleyebiliriz: insanın yaratıcılık ve varlığını ifade etme olanaklarını kullanabilmesi için; ya-

¹⁶⁹ Rāmāyana, I, 38; Mahābhārata, III, 106 vb.

¹⁷⁰ I, 63, V. 2456 vd.

¹⁷¹ Krş. J. Przyluski, “Les Empalés,” *Mélanges chinois et bouddhiques*, Brüksel, 1936, c. IV, s. 18.

¹⁷² Przyluski, “Un Ancien Peuple du Penjab: les Udumbara,” *JA*, 1926, s. 36; “Zalmoxis,” III, 30.

¹⁷³ Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, s. 300.

¹⁷⁴ Krş. CZ’deki kaynakça, c. III, s. 21.

¹⁷⁵ “Terburile de sub Cruce” ve “et La Mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse,” CZ, c. III.

şasının, tamamen tükenmesi gerekmektedir; ani olarak varlığına son verildiğinde başka bir biçimde varlığını devam ettirir; bitki, meyve, çiçek. Bununla ilgili birkaç örnek verelim; pek çok kahramanın öldüğü savaş meydanlarında gül tarlaları ya da yabangülü tarlaları oluşur;¹⁷⁶ Attis'in kanından menekşeler doğmuştur, ve bu iki genç tanrı can çekişirken Adonis'in kanından gül ve dağlaleleri doğmuştur; Osiris'in bedeninden buğday, *maat* adlı bitki ve her türlü şifalı ot bitmiştir. Bu tanrıların ölümü, bir devin (Ymir gibi) kurban edilişiyle ya da bir tanrının kendini kurban edilişiyle doğan dünyalardan oluşan ilk kozmogoni eyleminin tekrarından ibarettir.

Ama bizim öncelikle ilgilendiğimiz, iki düzlem, bitki ve hayvan düzlemi arasındaki yaşam akışıdır. Bir insan soyunun bir bitki türünden doğması olgusu, bu bitkide yaşam kaynağının yoğunlaşmış olduğu inancına dayanmaktadır. İnsan kipliği, tohum biçiminde potansiyel olarak bulunmaktadır. Avustralya'nın kuzeyinde yaşayan Warramunga kabilesi, "çocukların ruhlarının" bir kum tanesi kadar küçük olduğuna, bazı ağaçlarda bulduklarına ve kimi zaman bu ağaçlardan inip annelerinin karnına girdiklerine inanır.¹⁷⁷ Bu noktada, insan soyunun bir ağaçtan doğduğu mitinin daha akılcı kılınmasıyla karşı karşıyayız. Bu ağaçtan doğan yalnızca ataları değildir, her yeni doğan, doğrudan ve somut bir biçimde bu ağaçtan gelmektedir. Yaşam ve gerçeklik kaynağının ağaçta görülmesi, yaratıcı gücünü yalnızca bir kere, o da atayı doğurmak için değil, her zaman sürekli olarak kullanır. Bitki türlerinde ifadesini bulan yaşam kaynağından türeyen insan soyu efsanesinin somut ve rasyonalist bir yorumudur söz konusu olan. Ama bu rasyonalist değişkelerin açıklamaları aynıdır: nihai gerçeklik ve onun yaratıcı güçlerinin bir ağaçta yoğunlaşması (ya da ifadesini bulması).

Başka rasyonalist yorumlara da rastlamaktayız. Bazı halklar, ata ruhlarının bazı ağaçlarda bulunduğu ve buralardan annelerinin karnına embriyon biçiminde girdiklerine inanırlar.¹⁷⁸ Çin'de her kadının bir ağaca karşılık geldiğine inanılır; ağaç ne kadar çok meyve verirse kadının da o kadar çok çocuğu olur. Kısır kadınlar, bir çocuk evlat edinirler, böylece ağacın meyve vereceğini ve meyvelerin de onları doğurgan kılacağını düşünürler.¹⁷⁹ Bu geleneklerde önemli olan, tükenmez bir yaşam

¹⁷⁶ "Terburile de sub Cruce", 16.

¹⁷⁷ Spencer ve Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londra, 1904, s. 331.

¹⁷⁸ Krş. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of King*, c. II, s. 50 vd.

¹⁷⁹ Hartland, *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family*, Londra, 1909, c. I, s. 148.

kaynağı olarak görülen bitki düzlemiyle insan düzlemi arasında sürekli bir akış olduğu kavramıdır; insanlar aynı bitkisel rahimden çıkan biçimlerden başka bir şey değildir ve bitkilerin aşırı bereketiyle sürekli olarak üretilen kısa ömürlü biçimlerdir. “Gerçekliğin” ve “gücün” kaynağı ve temeli insan değil bitkidir. İnsan, yeni bir bitki kipliğinin geçici görünümüdür. Ölürken, ya da daha doğrusu insanlık durumunu terk ederken ağaca –“tohum” ya da”ruh” olarak– dönüşür. Bu inanışlar, bize yalnızca düzlem değişikliğinden söz etmektedirler. İnsanlar, evrenin rahminde yeniden bütünleşirler ve yeniden tohum durumuna gelerek üretken tohumlar halini alırlar. Ölüm, evrenin yaşam kaynağıyla temas kurmaktır. Aynı temel kavrama, Yeryüzü Ana’yla ilgili tüm inanışlarda ve tüm tarımsal gizemlerde de rastlıyoruz. Ölüm, yalnızca kiplik değişimidir; bir düzlemden ötekine geçiştir; her şeyin evrenin rahminde yeniden bütünleşmesidir. Eğer gerçeklik ve yaşamı bitkilere ait bir terminolojiyle ifade edecek olursak yeniden bütünleşme yalnızca basit bir biçim değişikliği olarak gerçekleşir: Ölü, insan biçiminden ağaç biçimine dönüşür.

114. Bitkilere Dönüşme— Yaşamın iki düzlemi arasındaki çevrim iki gruba ayırabileceğimiz efsane ve masallarda sık sık karşımıza çıkar: a) Öldürülen bir insanın bir çiçeğe ya da bir ağaca dönüşmesi; b) Bir meyve ya da bir tohum aracılığıyla mucizevi bir biçimde dölllenme. Bu temalar, bizim daha önceki çalışmalarımızda yeterince irdelenmiştir; burada yalnızca birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Bodding tarafından aktarılan bir Santali masalında¹⁸⁰ yedi erkek kardeşin, yemek için kız kardeşlerini öldürdükleri anlatılır. Erkek kardeşlerin en küçüğü ve en merhametlisi, kardeşinin etini yiyemez ve kendi payına düşen et parçasını toprağa gömer. Bir süre sonra, bu noktadan çok güzel bir bambu biter; oradan geçen bir adam, bambuyu görür ve kendisine bir keman yapmak için onu kesmek ister. Ama baltasını vurduğunda, “Dur! Dur! Bu kadar yukarıdan kesme daha aşağıdan kes!” diye bağırarak bir ses duyar. Ağacın köküne yakın bir yere vurur baltasını, ses bu kez “Dur! Dur! Bu kadar aşağıdan kesme! Daha yukarıdan kes!” diye bağırır. Bu birkaç teşebbüsün ardından adam ağacı kesmeyi başarır ve ondan bir keman yapar. Keman mükemmel çalmaktadır, çünkü “genç kız onun içindedir.” Bir gün genç kız kemandan çıkar ve müzisyenin eşi olur; erkek kardeşleri ise yer tarafından yutulurlar.

Bu çok yaygın motif şu biçimde özetlenebilir: Mükemmel güzellikte genç bir kız (bir peri) mucizevi bir şekilde bir meyveden (nar, limon, portakal) doğmuştur ya

¹⁸⁰ *Santali Folk Tales*, Oslo, 1929, c. III s. 297 vd.

da nice güçlükler sonucunda bir kahraman tarafından ele geçirilir; bir köle ya da çok çirkin bir kadın onu öldürür ve onun yerini alıp kahramanın eşi olur; genç kızın bedeninden bir çiçek ya da bir ağaç doğar (ya da genç kız bir kuşa ya da bir bahçe dönüşür, onlar da çirkin kadın tarafından öldürüldüklerinde bir ağaca dönüşürler); ağacın meyvesinden (ya da meyve kabuğundan ya da tahtadan) kadın kahraman doğar. Pencap'ta anlatılan bir Hint masalında, öldürülen eş bir zambağa dönüşür; onun yerine geçen prenses zambağı parçalara ayırır, ama ondan nane ve sarmaşık türü bir bitki doğar. Dekkan'da, kıskanç bir kraliçe genç bir kızı bir gölde boğar. Buradan ay çiçeği çıkar ve bu çiçek yakıldığında küllerinden mango meyvesi doğar.¹⁸¹

Bu tür masallar Avrupa'da da yaygındır, halk bilimcilerin üç limon teması “asıl prensesin yerine geçen kötü kalpli kadın” ve “büyülü iğne” alt temalarıyla bozulsa da söz konusu olan aynı masaldır. Kadın kahraman, masalın Asya versiyonunda olduğu gibi, pek çok değişim geçirir. Toskana bölgesinden bir masalda, kadın kahraman, “dev bir yılanbalığına” dönüşür, bu yılanbalığı da öldürülür ve yabangülü ağaçlarının bulunduğu bir bahçeye atılır. “Olağanüstü büyüklükte” bir yabangülü ağacına dönüşür ve insanlar heyecanla ondan prence söz ederler. Yabangülü ağacından bir ses yükselir: “Yavaş olun! Beni incitmeyin!” Prens, bir bıçakla yabangülü ağacının bağını açar ve genç ve güzel kız sağlıklı bir biçimde kurtulur. Yunan versiyonunda, genç kız küçük bir altın balığına dönüşür sonra da limon ağacı olur. Yaşlı bir adam, onu kesmek için baltasını savurduğunda “Daha yukarıdan! Daha aşağıdan! Ortaya vurma yoksa genç bir kızı yaralarsın” diyen bir ses duyar.¹⁸² Yine tamamen Santali masalını hatırlatan bir Rumen masalı olan “Üç Altın Nar”da kadın kahraman, bir çingene tarafından bir kuşa dönüştürülür, çingene kuşun öldürülmesini emreder ve kuşun kanından çok güzel ve çok büyük bir köknar doğar.¹⁸³

115. İnsan ve Bitki İlişkileri— Tüm masalarda bitki-insan ilişkisi dramatik bir ilişkidir; örneğin kadın kahraman, bir ağaç biçimine bürünerek kendini gizlemeye çalışır, ama bu ağaç kesilir ve kahramanın yaşamı son bulur. Burada, bitki düzlemi-
re geri dönüş söz konusudur. Kahraman, yeni bir biçime bürünerek “yaşamını” sürdürür. Bununla birlikte, halk masallarında, eski insan-bitki ilişkisine de rastlanır; bir tohum yutmak ya da bir çiçeği koklamak suretiyle gebe kalma teması yay-

¹⁸¹ Krş. “Ierburile,” s. 15; “La Mandragore,” s. 34.

¹⁸² E. Cosquin, *Les Contes Indiens et l'Occident*. Paris, 1922, s. 84-85; “La Mandragore,” s. 34.

¹⁸³ Saineanu, *Basmele Românilor*, Bükreş, 1898, s. 307 vd.

gın olarak korunur. “Üç Nar” masalının Rumen türevlerinde, anne ya da babadan biri bir ermişten bir elma alır ve onu yiyince çocuk doğar. Bir aziz tarafından kendisine verilen bir elmayı yiyen yaşlı biri, baldırından genç bir kızın doğduğunu görür.¹⁸⁴ Halk edebiyatının klasik örneklerinden biri de *Pentameron*'dur,¹⁸⁵ burada, bakire bir genç kız bir gül yaprağını yedikten sonra hamile kalır. Ovidius¹⁸⁶ Mars'ın, İüpiter'in müdahalesi olmadan İuno'dan doğduğunu anlatır. Tanrıça Flora, İuno'ya, bir çiçekle dokunmuştur. Penzer, gökten gelen meyvelerle hamile kalmakla ilgili pek çok inanış hakkında derlemeler yapmıştır (krş. Kaynakça).¹⁸⁷

Halk inanışlarında dramatik bir biçimde varlığını sürdüren bitki-insan ilişkisi, pek çok inanışta yer almaktadır. Mecklenburg'da, yeni doğmuş bebeğin plasentasını, küçük bir meyve ağacının dibine gömerler, Endonezya'da, plasentanın gömüldüğü yere bir ağaç dikerler.¹⁸⁸ Her iki gelenekte de, ağacın büyümesiyle insanın büyümesi arasında mistik bir dayanışma olduğu ifade edilir. Kimi zaman bu dayanışma halkla ağaç arasında olabilir. Örneğin Papular, bir ağacı kestiklerinde kendilerinin de öleceğini düşünürler.¹⁸⁹ Dolgan şamanları büyü uğraşları için ilk çağrılarını aldıklarında bir ağaç dikerler; öldüklerinde bu ağaç kesilir. Öteki Altay halklarında (Goldlar, Oroççi, Oroki) şamanın yaşamının bir ağaca bağlı olduğuna inanılır. Obolsk'un kuzeyindeki tundra Yurak'larının şamanları ağacın önüne onu korusun diye iki *sjadai* (put) yerleştirir; ağaç yok edilirse onlar da ölürler.¹⁹⁰ Avrupa'da, vellaht prens doğduğunda bir ıhlamur ağacı dikilir. Bismarck Takımadaları'nda, bir çocuk doğduğunda bir hindistancevizi ekilir; ağaç ilk meyvelerini verdiğinde çocuk yetişkin sayılır, yerli bir şefin, ağacının dayanıklı olduğu ölçüde *mana*'sı da artacaktır.¹⁹¹ İnsanla ağaç arasındaki gizemli paylaşım evrensel halk inanışlarında oldukça bilinen bir temadır: belirli bir bitkinin çiçekleri solduğunda ya da düştüğünde, bu, bir kahramanın ölmeyeceğine ya da herhangi bir tehlikeye işaretir. Avrupa'daki başka halk inanışlarında, insanların bir ağaçtan doğduğu mitler yaygındır;

¹⁸⁴ Saineanu, *Basmele*, 308, 309.

¹⁸⁵ II, 8.

¹⁸⁶ *Fasti*, V, 255.

¹⁸⁷ Bkz. Kaynakça.

¹⁸⁸ Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Londra, 1938, s. 56.

¹⁸⁹ Nyberg, *Kind und Erde*, s. 77.

¹⁹⁰ Holmberg-Harva, “Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker,” *FFC*, Helsinki, 1939, sayı 125, s. 280-1; Emsheimer, “Schamanentrommel und Schamanenbaum,” *ES*, 1946, sayı 4, s. 168 vd.

¹⁹¹ Van der Leuw, *a.g.y.*, s. 38.

Böylece Hesse'deki, Nierstein bölgesinde "tüm bölgeye çocuk veren" büyük bir ihlamur ağacından söz edilir.¹⁹² Abruzzilerde yeni doğanların, bir asma kütüğünden geldiği anlatılır.¹⁹³

116. Hayatı Yenileyen Ağaç— Ağaç yeni doğanların koruyucusudur; doğumu kolaylaştırır ve yeryüzü gibi küçük çocukları korur. Bizim bu başlık altında vereceğimiz örnekler, yerin ve bitkinin kutsallıkları arasındaki benzerliği ortaya koyunamızı sağlayacaklardır. Ağaç, yerin de temsil ettiği tükenmez yaşamın ve gerçekliğin yeni bir biçiminden başka bir şey değildir. Toprakta veya bir bitki atadan gelmeyle ve gerek toprak gerekse ağaçların yeni doğan üzerinde bir koruma sağladıklarıyla ilgili tüm inançların altında bir yaşantı ve nihai gerçeği, hayatın kaynağını, tüm biçimlerin çıktığı rahmi ifade eden bir "kuram" vardır. Toprak ya da ondan çıkan bitki, *var olan* gibi kendini gösterir, canlıdır, sürekli ürer, sürekli bir yeniden doğum süreci içindedir. Yere dokunmak gibi ağaçlara dokunmak ya da yaklaşmak da yararlı, üretici ve etkin bir eylemdir. Leto, Apollon ve Artemis'i bir çayırdaki çöküp kutsal bir hurma ağacına tutunarak doğurmuştur. Kraliçe Mâha-Mâyâ, Budha'yı, *sâla* ağacının dibinde onun dallarından birine tutunarak doğurmuştur. Engelmann¹⁹⁴ ve Nyberg¹⁹⁵ kadınların bir ağacın yakınında ya da dibinde doğurmaları geleneğinin yayılmasıyla ilgili etnolojik açıdan çok zengin bir malzeme derlemişlerdir. Bir yaşam ve şifa kaynağının yanında doğan çocuk kısmeti bol hayat yaşar. Hastalıklardan, kötü ruhlardan ve kazalardan uzak kalır. Doğumu –toprakta doğduğunda olduğu gibi– bir anlamda *per proximi* bir doğumdur; gerçek annesi, bitkidir ve ona bakar. Bu inanışlarla ilgili, antik çağdan beri bilinen ve bugün halk arasında da varlığını sürdüren bir geleneğe söz etmeliyiz; çocuk, doğumundan hemen sonra, otlarla, yeşil dallarla ya da samanla sarmalanır.¹⁹⁶ Yaşam ve gücün cisimleşmeleriyle doğrudan temas kurmak, yeni doğmuş bebek için yararlıdır. Eskiden beşikler, yeşil dallardan ya da başaklardan yapılırdı; Dionysos, Eski Yunan'daki tüm çocuklar gibi, doğar doğmaz ilk ürünün koyulduğu bir sepete (*liknon*) yatırılmıştır.¹⁹⁷ Modern

¹⁹² Hartland, c. I, s. 43.

¹⁹³ Hartland, s. 44.

¹⁹⁴ *Die Geburt bei den Urvölkern*, Viyana, 1884, s. 77 vd.

¹⁹⁵ Nyberg, *Kind und Erde*, s. 207 vd.

¹⁹⁶ Nyberg, s. 210 vd.

¹⁹⁷ Krş. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884, s. 369; Dieterich, *Mutter Erde*, s. 101-104.

Hindistan'da¹⁹⁸ ve öteki bölgelerde¹⁹⁹ aynı gelenek vardır. Bu ayın çok eskidir; Sümer ilahilerinde, Tammuz'un doğduktan hemen sonra hasat edilen ekinin bulunduğu bir sepete bırakıldığı anlatılır.²⁰⁰

Bir ağaç kovuğuna hasta bir çocuğu koymak, yeniden doğuma ve yenilenmeye işaretler.²⁰¹ Afrika'da ve Sind'de birbirine yapışık iki meyve ağacının arasından geçen hasta çocuk iyileşir; hastalık; ağaçlara geçer.²⁰² İskandinavya'da da aynı geleneğe rastlarız, yalnızca hasta çocuklar değil hasta yetişkinler de bir ağaç kovuğundan geçerek iyileşirler. Şifalı otlar gibi yararlı bitkiler de etkilerini yaşamın ve gücün bitkide cisimlenmesi ilkesine borçludurlar. İbraniler, gayri meşru çocukları "otların çocukları" olarak adlandırırken, Rumenler, onlara "çiçek çocukları" der. Aynı adlandırmaya başka yerlerde de (örneğin Yeni Kaledonyalı yerliler arasında) rastlıyoruz. Bazı şifalı otların doğurganlaştırıcı güçleri vardır; Lea'nın, oğlu Ruben'in tarlada bulduğu adamotları sayesinde Yakub'dan İssakar isminde bir oğlu olur.²⁰³ Tüm bu şifalı ve büyülü otlar, mitsel ilkörneklelerinin (ölüleri diriltiren ot, gençlik otu, her derde deva otlar) biraz daha zayıf etkili, rasyonelleştirilmiş versiyonlardır.

117. Ağaçların Evliliği— İnsanlarla bitkiler arasındaki dayanışmaya dayanan bir tören de "ağaçların evliliği"dir. Bu gelenek Hindistan'da yaygındır²⁰⁴ ve bazı çingene topluluklarda da karşımıza çıkar (örneğin Transilvanya'daki çingeneler). Kadınların, evlilikten birkaç yıl sonra hâlâ çocukları olmamışsa, ağaçların evliliği gerçekleştirilir. Böyle bir durumda, uygun gün ve saatte, eşler, bir gölün kıyısına iner ve fidan dikerler; kadın, incir ağacı fidanı, koca hintkirazı ağacı diker. Ağaçlar tam bir tören havasında dikilir ve önceden banyo yapılır vb. Kadın, *vepu*'nun ya da dişil ağacın sapını, *arasu*'nun ya da eril ağacının gövdesine bağlar, gölün suyuyla bunları sular; sonra kocasıyla *pradaksina* (ritüel yürüyüş) yapar bunu 3, 27 ya da 108 kere tekrarlar. Eğer ağaçlardan biri kurursa bu kötüye işaretler. Tüm bu önlemler bunu engellemek içindir; bu nedenle ağaçların etrafı çevrilir vb. Bu evliliğin, kadının

¹⁹⁸ Hasting, *Encycl. Rel. Ethics*, c. II, s. 682.

¹⁹⁹ Frazer, *Spritis of the Corn*, s. 5-11.

²⁰⁰ A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 2. Basım, Berlin, 1929, s. 345; *Allgemeine Religionsgeschichte*, Münih, 1918, s. 219.

²⁰¹ Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, Berlin, 1904, c. I, s. 32 vd.

²⁰² Nyberg, s. 216.

²⁰³ Tekvin, 30:14 vd.

²⁰⁴ Krş. Frazer, *The Magic Art*, c. II, s. 24.

döllenmesinde büyük bir rol oynayacağı düşünülür. Bir süre sonra, ağaçlar bir tapım nesnesi olur; özellikle bunların birleşmiş gövdelerinin yanına, birbirine sarılmış iki kobrayı temsil eden taştan oyulmuş bir *nagakkal* koyulduğunda.²⁰⁵

Hindistan'da yaygın olarak uygulanan bu gelenek, iki bitki türünün birleşmesi ile kadının üretkenliği arasında bir bağ kurar. Hindistan'daki öteki bölgelerde, bitkilerin evliliği insanların evliliğiyle aynı anda gerçekleşir. Pencap'ta, bir adam üç kere evlendiğinde, bu evlilik bir bambuyla (*acacia arabica*) ya da bir *asclepia gigantea*'yla evlilikle kutlanır. Nepal'de, Newarilerde her genç kız, ergin olur olmaz bir *bel*'le (küçük bir ağaç) evlenir, eşi daha sonra suya atılır.²⁰⁶ Ağaçların birbiriyle evlendirilmesinin örneğin iyi şans ve topluma bereket getirmek gibi başka nedenleri de vardır. Ağaçların evliliğine koştur bir gelenek de, evliliklerinin ilk gününde genç evlilerin arasına *udumbara* ağacından bir sopa (*danda*) yerleştirilmesidir; bilindiği gibi bu sopa, *jus primæ noctis'e* sahip Gandharvaları temsil eder.²⁰⁷ Gandhavarların kutsal ve cinsel gücü, sopada canlanır ve genç eşle kocasından önce birleştiği düşünülür.

118. Mayıs Ağacı— Gördüğümüz gibi ağaçlar ve bitkiler genellikle tükenmez yaşamı somutlar; ilkel ontolojide, bu inanış, mutlak gerçeklikle ve "kutsal"la örtüşür. Kozmos, bir ağaçla simgelenir; tanrı ağaç suretinde tecelli eder; üretkenlik, bereket, şans, sağlık –ya da daha yüksek bir düzlemde ölümsüzlük ya da sonsuz gençlik– şifalı otlarda ya da ağaçlarda yoğunlaşır; insanlık ya da belli bir soy bir bitkiden türer; insan yaşamı, zamanından önce son bulduğunda, bitkilere sığınır, kısacası *var olan her şey, canlı ve yaratıcı olan her şey, sürekli yenileniyorsa bitki simgeleriyle ifade edilir*. Kozmos, bir ağaç biçimiyle temsil edilir; çünkü ağaç gibi *düzenli olarak kendini yeniler*. İlkbahar, yaşamın dolayısıyla insanın yeniden doğuşudur. Bu kozmik eylemle, tüm yaratıcı güçler başlangıçtaki güçlerine kavuşurlar. Yaşam, bütün olarak yeniden yapılır; *her şey yeniden başlar*; kısacası, kozmik yaradılış tekrarlanır; çünkü her yenilenme, bir doğumdur, kendini yenileyen yaşam biçiminin, ilk kez ortaya çıktığı o ilk ana dönüşür.

Çok sayıdaki bitki ritüeli tüm insanlığın bitkiler âleminin dirilişine etkin katılımıyla yenilenmesi ülküsünü ima eder. Avrupa halk inanışlarında, ilkbaharın geliş-

²⁰⁵ Boulnois, *Le Caducée*, Paris, 1931, s. 8 vd.

²⁰⁶ Nyberg, s. 201.

* İlk gece hakkı –yn.

²⁰⁷ Krş. Meyer, *Trilogie c. III*, s. 192 vd.

nin bir ağacı süsleyip bir tören alayıyla gezdirilerek kutlandığı kadim ayınlerin izlerine ve kalıntılarına rastlanır. Avrupa'da, hâlâ yaygın olan bir geleneğe göre, ilkbaharda, yaz başında ya da Vaftizci Yahya yortusunda ormandan bir ağaç getirilip kasaba meydanına konulur; ya da bazı yerlerde herkes ormana gidip taze dallar keser ve bu dalları, evin efendisinin bolluk bereket getirmesini sağlamak için eve diker. Bu ağaca "mayıs ağacı" ya da mayıs direği" denir.²⁰⁸ İngiltere'de 1 Mayıs'ta gençler ya da küçük kızlar, başlarında dallardan ve çiçeklerden oluşan taçlarla; şarkılar söyleyip hediyeler isteyerek ev ev dolaşırlardı. Vosges bölgesinde, bu gelenek, mayıs ayının ilk pazarında gerçekleştirilir. İsveç'te "mayıs direkleri" (*Maj stänge*) dikilir. Bunlar özellikle yaz gündönümlerinde evlere dikilir; bunlar, dalları kesilmiş köknarlardır ve yapay çiçeklerle ve oyuncaklarla vb süslenirler. Bu geleneğin olduğu her yerde (Isveç, İskoçya, Pireneler ve Slav ülkeleri) "mayıs direği" etrafında yapılan bir dansla sona eren toplu halk eğlenceleri için bir fırsat verir. Baş rollerde genelde çocuklar ve gençler vardır. Bu, bir bahar bayramıdır, ama bu türden her kutlama orjiye benzer bir şeye dönüşebilir (§ 137).

İngiliz Püriten yazar Phillip Stubbes, *Anatomie of Abuses* (Londra, 1583) adlı eserinde bu putperestlik kalıntısı gelenekleri eleştirir. Çünkü, iki karşı cinsten genç insanlar, geceyi ormanda geçirirler; şeytan onların tanrısıdır ve mayıs direği ("bu iğrenç kokan put") kasabaya götürüldüğünde herkes bu direğin etrafında putperest dansı yapar. Genç kızların ancak üçte biri evlerine "kirletilmemiş" halde döner.²⁰⁹ Kilisenin tüm direnişine karşın "mayıs bayramı" varlığını sürdürür. En derin toplumsal dönüşümler bile, bu geleneği yok edememiş, yalnızca adı değişmiştir. Périgord'da ve başka birçok yerde mayıs ağacı, Fransız Devrimi'nin simgesi olur; "Özgürlük Ağacı" adını alır, fakat köylüler, atalarından kalan bir alışkanlıkla, bu ağacın etrafında dans ederler.²¹⁰ 1 Mayıs, günümüzde özgürlük ve işçi bayramı olarak kutlanmaktadır; modern anlayışa göre, bu bayram, tüm geleneksel toplumların ortak ülküsü, toplum refahının gelişmesi ve iyileştirilmesi mitinin bir parçasıdır.

Pek çok bölgede, "mayıs direğinin" taşınması sırasında, geçen yılın ağacı yakılır.²¹¹ Ateşin tahtayı küle çevirmesi, olasılıkla bitkiler âleminin yenilenmesi ve yeni

²⁰⁸ Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, c. I, s. 312 vd; Frazer, *The Magic Art*, c. II, s. 59 vd; *The Golden Bough*, kısaltılmış basım, Londra, 1924, s. 120 vd.

²⁰⁹ Aktaran Frazer, *The Magic Art*, c. II, s. 66; *The Golden Bough*, kısaltılmış basım, s. 123.

²¹⁰ A. Mathiez, *Les Origines des cultes révolutionnaires*, Paris, 1904, s. 32.

²¹¹ Mannhardt, s. 177 vd; s. 186 vd.

yılın başlaması ayıdır. Hindistan'da da²¹² klasik antikitede²¹³ yeni yılın başında törenle ağaç yakılırdı. Ağacın yakıldığı bir tören Hindistan'da bir orjiyle kutlanmıştır, örneğin Uttar Pradeşli (Agra ve Audh) Biharlar *sālmali* ağacını yakarlar ve toplu orji düzenlerler.²¹⁴ Bu ağacın külü, gelecekte haber almada ve tarlaları verimli kılmada kullanılır. Hastaları kötü gözden ve kötü ruhlardan korur.²¹⁵ Avrupa'da, mayıs direğinin külleri ya da kızgın közleri, Karnaval'da* ve Noel'de tarlalara serpilir böylece hasat bereketli kılınır.

Bütün bunları, aynı ritüelin parçaları olduğunu düşünürsek, bu törenleri açıklayabiliriz: bitkisel hayatın yenilenmesi ve “yılın” yenilenmesi (yeni yıl kadim Doğunun birçok büyük halkı için martta başlar). Kurbanlık ağaçların büyümlü ve üretken güçleri küle ve kömüre atfedilir;²¹⁶ “güçleri” bir ilkörneğe (yılın başında, Aziz Yuhanna gününde vb törenle yakılan ağaçların külü) bağılıklarından gelir. Oysa törenle yakılan ağaçlar ya da kuru, “tohum” haline ve ilk baştaki gücüne geri döner; bunların kişileştirdiği ya da temsil ettiği “güç” belli bir biçimde ortaya çıkmadığı için külde ya da kömürde yoğunlaşır.

Mayısın gelişi, sıklıkla yalnızca bir ağaçla ya da mayıs direğiyle değil, aynı zamanda yapraklarla ve çiçeklerle süslenmiş insan biçimli imgelerle hatta bitkinin gücünü ya da bazı mitolojik ifadelerini canlandıran belirli bir kişiyle de kutlanır. Kuzey Bavyera'da, Walber denilen bir ağaç bir tören alayıyla kasabanın meydanına taşınır ve üzeri samanla kaplı ‘Walber’ denilen bir delikanlı meydana getirilir. Ağaç bir hanın önüne yerleştirilir ve tüm kasaba ağacın etrafında dans eder; Walber denilen delikanlı, bitki güçlerinin insan biçimli aksinden başka bir şey değildir. Carinthia Slavlarında aynı törenler gerçekleştirilir, Aziz George gününde “Yeşil George” denilen bir delikanlıyı yeşil dallarla sarmalarlar ve ağacı süslerler. Bir “Yeşil George” tasviri ya da bu rolü oynayan delikanlı suya atılır. Rusya'da, ağaç yerini “Yeşil George” olarak adlandırılan yeşil giymiş genç bir adama bırakır. İngiltere'de, 1 Mayıs bayramı için yapraklarla ve sarmaşıklarla süslenen ve “Yeşilli Jack” adını taşı-

²¹² Méyer, c. I, s. 101.

²¹³ Liungman, “Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein,” Helsinki, 1938, FFC, sayı 119, c. II, s. 127.

²¹⁴ Crooke, “The Holi: A Vernal Festival of the Hindus,” FRE, c. XXXV, s. 59; Meyer'deki diğer örnekler, c. I, s. 101, not 2.

²¹⁵ Hindistan'da, Crooke, s. 63; Meyer, s. 107 vd.

* Büyük Perhiz öncesi eğlence ve şölen dönemi. Perhizin başladığı Kül Çarşambasından önceki gün sona erer –yn.

²¹⁶ Krş. Meyer'in zengin kaynakçası ve göndermeleri, c. I, s. 157 vd.

yan bir baca temizleyicisi²¹⁷ öteki baca temizleyicilerinin başında dans ederdi. Dans-tan sonra baca temizleyicileri kendi aralarında toplanırdı.

Tüm mayıs törenleri, çeşitli bağış toplama törenleriyle sona erer. Dallarla ve çiçeklerle kasabayı turlayan gruplar, çiçek tasvirlerini taşıyarak ya da yanlarında bitkileri canlandıran gençlerle her evden bağış toplarlar (Bu bağışların geleneksel özellikleri vardır: yumurtalar, kurutulmuş meyveler çeşitli pastalar vb). Bağışı reddedenler sözler ya da manzumelerle eleştirilirler: Hasadınız iyi olmasın! Bahçeniz meyve vermesin! Bağınız üzüksüz kalsın! vb. Grup, bitkilerin habercileri olarak cimrilere sövme hakkını kendinde bulur; çünkü cimrilik, tüm topluma zarar veren bir huydur ve baharın gelişi gibi dramatik bir olayla birlikte yiyecek, yaşamın özünün (ağaçlar, sürüler ve hasatlar) kozmik çevrimi hareket halinde tutulması için toplumda cömertçe dolaşıma sokulmalıdır; ve baharın gelişinin müjdenmesiyle grup tüm toplum için ilginç bir töreni gerçekleştirme sevincini yaşar ve böyle bir etkinlik ödüllendirilmelidir: Grup, baharın gelişini önceden *görür*, müjdeyi kasabaya *taşır*, ötekilere *gösterir* ve danslarla ve ritüellerle, şarkılarla onun gelişini *hızlandırılır*.

119. “Kral” ve “Kraliçe”— Bazı bölgelerde mayısın gelişi en dayanıklı çiftin (“Kral” ve “Kraliçe”) seçildiği yarışmalarla ve ritüel güreşlerle kutlanır. Tüm bu sınamaların nedeni, ilk baştaki anlamları farklı olsa da, doğanın güçlerini teşvik etmektir. Genelde, bayram, kasabanın gençleri arasında direğe en çabuk tırmanma ya da direğe kadar koşma yarışmasıyla başlar. Birkaç örnek verelim: Söz konusu tören Saxony’de, 1 Mayıs’ta ya da Pentekost’ta gerçekleştirilir ve önce evlere süslemek için ormandan genç ağaçların (*majum quærere*) getirilmesine, sonra kasabanın meydanına tantanalı bir şekilde mayıs ağacının dikilmesine dayanır. Ağacın dalları kesilir yalnızca tepede birkaç dal bırakılır. Üzerine armağanlar (sosis, yumurta, pasta) asılır. Ardından delikanlılar arasındaki rekabet yarışmaları teşvik edilir; en yüksek tırmanma ya da bazı bölgelerde “Direğin” bulunduğu yere en önce varma yarışmaları yapılır. Kimi zaman, at yarışları düzenlenir.²¹⁸ Kazananlar omuzlara alınır ve tebrik edilir. Bir zamanlar, kasabanın en güzel kızları, ödül olarak, galip gelene kırmızı bir kumaş sunardı.

Silesia’da at yarışlarının galibi “Pentekost Kralı” ve nişanlısı da “Pentekost Kra-

²¹⁷ Frazer, *The Magic Art*, c. II, s. 75 vd; *The Golden Bough*, kısaltılmış basım, s. 126-129.

²¹⁸ Frazer, *The Magic Art*, c. II, s. 66 vd.

liçesi” olarak adlandırılır. Sonuncular soytarı olmaya zorlanır. Ayrıca, “Kral”ın gelişine kadar, otuz küçük ekmek yemeye ve 4 litre sert bir içki içmeye zorlanır; Kral, elinde mayıs buketiyle kafasında tacıyla kortej eşliğinde tüm kasabayı gezer ve sonunda hana gelir. Eğer soytarı, kendisine söylenen her şeyi yiyip içmiş ve “Kralı” bir söylevle ve bir bardak birayla karşılayacak durumdaysa hesabı “Kral” tarafından ödenir; aksi halde, kendi hesabını kendi ödemek zorundadır. Ayından sonra, tören alayı, kral ve başında Pentekost tacı bulunan soytarıyla, her çiftliğe uğrar ve “Delinin sakalını yıkamak için sabun parası,” diyerek para ya da mal cinsinden bağış toplar. Geleneğe göre, “Kralın” kortejindeki şövalyeler evlerde bulunan her yiyeceği alabilirler, yalnızca kilitli ambarlara dokunamazlar. Daha sonra kortej, “Kralın” nişanlısının evine gider. Ona “Pentekost Kraliçesi” denir ve hediyeleri verilir. Kral, geçen yılın efendisinin evinin önündeki mayıs ağacını kaldırma hakkına sahiptir. En sonunda herkes çeşmenin önünde toplanır ve kral ve kraliçe dansı başlatırlar.²¹⁹

120. Cinsellik ve Bitkiler— Bazı yerlerde (örneğin Fransa’da, İngiltere’de, Bohemya’da) âdet olduğu üzere öncelikle “Mayıs Kraliçesi” seçilir. Ama Avrupa’daki halk geleneklerinin çoğunda, ilksel çift, farklı adlandırmalara sahiptir: kral ve kraliçe, bey ve hanım, nişanlı çift, (Sicilya’da ve Sardunya’da olduğu gibi) âşıklar. Söz konusu olan, eskiden, tarlalarda birleşerek doğanın yaratıcı güçlerini teşvik eden (§ 135 vd) ve yerle gök arasındaki kozmik evliliği tekrarlayan genç çiftin imgesidir. Bu çiftler, mayıs direğini taşıyan ve çiftlik çiftlik gezerek bağış toplayan alayların başında bulunurlar. Genelde, evlenecek gözüyle bakılan çiftlerdir; bazı kültürel örüntülerde ve çerçevelerde bu tören çifti, başlangıçtaki anlamını (kutsal evlilik) kaybetmiş ve ritüel orjinin bir parçası olmuşlardır. Bazı durumlarda ritüelin nereye kadar cinsel bir simgeciği nereye kadar toprak ve tarımsal bir simgeciği ifade ettiğini anlamak zordur. Yaşam bir bütündür; kozmik yaşam çeşitli düzlemleri, birbiriyle örtüşmektedir (ay-kadın-toprak; gök-yağmur-insan vb) ve belirli merkezi noktalarda kesişirler (tüm kozmik ay, gece, su, toprak, tohum, doğum, yenilenme, yemiden doğuş vb nitelikleri, potansiyel olarak da olsa, kadında bulunurlar ve kadınlar arasında yapılan ritüeller ya da kutsal evliliklerle etkinleştirilir ve çoğaltılırlar). Bu yüzden tüm dikkatimizi sürekli olarak bütün ritüellere ve onlardan kaynaklanan başka sonuçlara yol açan, bir anlamda birimlerin bu bütünlüğüne yönelmeliyiz.

²¹⁹ Drechsler, *Sitte u. Brauch*, I, 125-128; Frazer, *The Magic Art*, II, 84, vd.

Özellikle bitki tapınları, onların ortaya çıkmasına neden olan biyokozmolojik fikrin ışığında yorumlanmalıdır. Bunların çok çeşitliymiş gibi görünmeleri çoğunlukla modern bakış açısının bir yanılmasıdır; aslında tümü de ilkel ontolojik seziden (*gerçek, yalnızca sonsuza kadar kendi varlığıyla devam eden değil organik ama döngüsel biçimlere dönüşen şeydir de*) kaynaklanır ve tek amaca yöneliktir: hangi yolla olursa olsun doğa güçlerinin yenilenmesini sağlamak.

Örneğin bazı Amboina adalarında, karanfil plantasyonları, zayıf görünürse, bölge halkı, gece çıplak olarak ağaçların yanına gelir ve ağaçların verimini “Karanfil taneleri!” diye bağıarak artırmak isterler. Orta Afrikalı Bagandalarda, ikiz doğuran kadın, bu bereket işareti sayesinde, muz ağaçlarının bereketini artıracak bir hayat merkezi olarak kabul edilir; bir muz ağacı yaprağı, kadının bacakları arasında yerleştirilir ve kocası cinsel birleşme esnasında bu yaprağı çıkarıp atar ve komşu çiftliklerde çok aranan ve çok yüksek fiyatlarla alıcı bulan olağanüstü erdemleri olan bir yaprak olur.²²⁰ Her iki durumda da, söz konusu olan insanların cinsel yaşamlarının bitkilerin yaşamına uyarlanmasıdır, bu uyarlama, oldukça sınırlı ve somut bir biçimde “tek tek nesnelere” (bazı ağaçlar, bazı kadınlar) yapılır ve yaşamın bütününe tüm topluma “yayılmaz”.

Bu alışılmadık örnekler, bazı bahar ve yaz bayramları sırasında, mayıs kralı ve kraliçesinde vb bulunan bitkisel hayatın güçlerini teşvik eden kutsal evlilikte, baharda çiftlerin tarlalarda birleşmesinde, yarışmalarda sezinlenen ilkeyi doğrular. Bunların tümünde biyokozmik enerjiyi ve özellikle bitki enerjisini daha geniş bir plana yayma isteği vardır. Görebildiğimiz kadarıyla genelde bu her zaman insanlar tarafından kutsal evliliklerle ve törenlerle insanların bitkileri uyarması sorunu değildir; aksine insanların üretkenliğini etkileyen bitkilerdir (örneğin Hindistan’da ağaçların evliliği; meyveler ve tohumlar yoluyla, ağaç gölgesiyle vb gelen bereket). Yaşamın özü, her kozmik seviyeden doğan ama insanların gereksinimlerine göre bazı merkezlerde (kadın, bitki, hayvan) yoğunlaşabilen kapalı bir devredir. Yaşam özünün ve kutsal güçlerin farklı biyokozmik düzlemlerin bu çevrimi, insanın kendi acil gereksinimleri doğrultusunda insan tarafından yönlendirilmiş bir çevrim, zamanla ölümsüzlük ve ruhun “kurtuluşu”nun en iyi yöntemi olacaktır (krş. Yunan-Doğu gizemleri).

121. Bitkileri Temsil Eden Tasvirler— Avrupa geleneklerinde korundukları biçim-

²²⁰ Frazer, *The Magic Art*, c. II, s. 101 vd; *Golden Bough*, kısaltılmış basım, s. 135.

miyle bitki bayramlarında esas olan bir ağacın törenle dolaştırılması, başlayan yılın kutsanmasıdır. Bu olguyu, vereceğimiz örnekler açıkça ortaya koyacaktır. Zamanla takvimde gerçekleşen değişiklikler, pek çok bahar geleneğinde ayırt edebileceğimiz “yeni bir başlangıç” ve yenilenme olgusunun göz ardı edilmesine neden olmuşlardır. Bitkilerin tekrar ortaya çıkışı, yeni bir zaman döngüsünün başlangıcıdır; bitkiler, her baharda “yeniden doğarlar.” Bu iki törenin kaynağının ortak olduğu –mayıs ağacının sunulması ve yeni “dönemin” başlangıcı– pek çok inanışta açıktır. Bazı bölgelerde, bitkilerin temsilcisi ve güç kaynağı Mayıs Kralı’nı “öldürme” ayini vardır. Saxony’de ve Thuringia’da, genç oğlanlar, yapraklarla örtünmüş ve ormanda saklanan “yabaninin” peşine düşerler; onu yakalarlar ve silahlarıyla ona ateş ederler.²²¹ Çekoslovakya’da, Büyük Perhiz^φ arifesinde delikanlılar kılık değiştirir, “Kral” şehirde kovalarlar ve yakaladıklarında, yargılar ve ölüme mahkûm ederler. “Kralın” üst üste giyilmiş şapkalarla oluşturulan boynu vurulur. Pilsen civarında (Çekoslovakya) Kral, otlar ve çiçekler giymiş olarak ortaya çıkar ve yargılandıktan sonra atla kaçmaya çalışır; yakalanmazsa bir yıl daha “Kral” olarak kalma hakkı vardır; aksi durumda boynu vurulur.²²²

Avrupa’daki halk geleneklerinde iki tören daha karşımıza çıkar. Bunlar, bahar bayramlarıyla yakından ilişkili olarak, “yılın” ve bitkilerin yenilenmesi töreni çerçevesinde benzer işlevler yerine getirirler. Kışın (veya ölümün) geride bırakılışı ve baharın gelişinden türetilen kışla yaz arasındaki mücadele. Bu ayinin tarihi değişir, genelde kışın (veya “Ölümün”) öldürülüşü Büyük Perhiz’in dördüncü pazarında ya da (Çeklerde olduğu gibi) bundan bir hafta sonra gerçekleştirilir; Almanya’daki bazı Moravia kasabalarında Paskalyadan sonraki ilk pazar günü gerçekleştirilir. Mayıs ritüellerinde de (1 Mayıs, Pentekost günü, haziran başı, Vaftizci Yahya yortusu vb) karşılaştığımız bu farklılık bu ritüelin bir bölgeden diğerine geçerken başka ritüellerle kaynaşarak tören tarihlerinin değiştiğine iyi bir örnektir. Burada Karnaval’ın kökeni ve anlamı üzerinde durmayacağız, bizi ilgilendiren bu önemli bayramın son etkinliğidir; “Karnaval” kuklası, pek çok bölgede, “ölüme mahkûm edilir” ve öldür-

²²¹ Frazer, *The Golden Bough*, kısaltılmış basım, s. 296 vd; *The Dying God*, Londra, 1936, s. 205 vd.

^φ Büyük Perhiz (Lent): Hıristiyanlıkta Paskalya öncesi kırk günlük oruç dönemi –yn.

²²² Frazer, bu nedenle, bu ritüel ile Nemi rahibinin ritüeli arasında bir koşutluk kurmuştur; aynı eski İtalya’da olduğu gibi rahip, yaşamı için mücadele eder eğer kaçabilirse görevine devam eder. Çekoslovak geleneğinde buna *refugium* adı verilir. Bkz. Frazer, *The Golden Bough*, kısaltılmış basım, s. 299; *The Dying God*, s. 213.

rülür (öldürülme biçimi değişir, kimi zaman yakılır, kimi zaman boğulur ya da kafası kesilir). “Karnaval’ın idam edilmesi” sırasında genelde dövüşler ve kavgalar olur, kuklanın abartılı yüzüne ceviz atılır ya da çiçeklerle ya da sebzelele vurulur. Bazı bölgelerde (örneğin Tübingen yakınlarında) Karnaval kuklası mahkûm edilir, kafası kesilir ve bir tabut içinde eğlenceli bir törenle mezara gömülür. Bu ayının adı “Karnaval’ın Cenazesidir.”²²³

Bu törene benzeyen başka bir tören de “Ölümün” öldürülüşüdür ve farklı biçimlerde gerçekleştirilir. Avrupa’da en yaygın olan tören budur: çocuklar, samandan ve dallardan bir adam yaparlar ve bunu kasabanın dışına “Ölümü suya götürüyoruz” diyerek taşırlar ve buradaki bir göle veya bir kuyuya atarlar ya da yakarlar. Avusturya’da tüm seyirciler, “Ölümün”ün yakılacağı odun yığını çevresinde kuklanın bir yerinden tutmak için kavga ederler.²²⁴ Burada ortaya çıkan “Ölümün” üretken gücüdür, tüm bitki simgelerine ve Yeni Yılın başı ve doğanın yenilenmesiyle ilgili çeşitli bayramlarda yakılan odunların küllerine atfedilen bir güçtür bu. “Ölüm” kovulur kovulmaz ya da öldürülür öldürülmez bahar gelir. Transilvanya Saksonlarında erkek çocuklar “Ölümün kuklasını” kasabanın dışına çıkarırken kız çocukları içlerinden birini Baharı temsilen hazırlarlar.²²⁵

Bazı bölgelerde, yazı getiren delikanlılardır ve bu tören de “mayıs direği” töreninin türevidir; erkek çocuklar ormana gider ve genç bir ağaç keser, dallarını budar, süsler ve köye dönerler ve şarkılar söyleyerek ev ev dolaşırlar.²²⁶ Liungman, bu geleneğin, Karnaval kutlamalarından, yani Yeni Yıl’ın açılışından türediğini kanıtlamıştır (§ 153).²²⁷ İsviçre’deki Swabia’da ve Ostmark’da, Karnaval’da Kış ya da “Büyükanne” kuklası kovalanır.²²⁸ VIII. yüzyılda sofu bir yazar Cermen kabileleri arasında “*in mense Februario hibernum credi expellere*”den* söz eder. Karnaval sırasında, bazı bölgelerde cadılar (“Kışın” kişileştirilmiş biçimleri olarak; Hindistan’da da benzer gelenekler)²²⁹ yakılır ya da kış tasviri bir tekerleğe veya buna benzer bir şeye bağlanırdı.

²²³ Frazer, *The Golden Bough*, s. 302 vd; *The Dying God*, s. 220 vd.

²²⁴ Frazer, *The Golden Bough*, s. 314; *The Dying God*, s. 230 vd.

²²⁵ Frazer, *The Golden Bough*, s. 312, 313; *The Dying God*, 207 vd.

²²⁶ Frazer, *The Golden Bough*, s. 311.

²²⁷ “Traditions wanderungen: Rhein-Jenissei,” *FFC*, Helsinki, 1941, sayı 130, birçok yerde.

²²⁸ Liungman, “*Rhein-Jenissei*,” s. 19.

* “Şubat ayının kış mevsimini kovduğuna inanıldığı” –yn.

²²⁹ Meyer, c. I, s. 83, vd.

İkinci kısma gelince –Yazın gelişi– bunun kökeninin, Liungman'a göre, ilkel Karnaval'da olduğunu söyler. Bu ikinci sahne, bir hayvanı, genelde bir kuşu (ilk olarak kadim Doğuda;²³⁰ ve klasik antikitede, Balkanlar'dan, Orta ve Kuzey Avrupa'ya yayılır)²³¹ ya da yapraklı bir dalı, veya bir çiçek buketini vb *sergilemekten* ibaretir – kısaca bu ayın, mayıs direğini (krş. Yunanistan'da *eiresione*) andırmaktadır.²³² Kışın kovuluşundan, Baharın gelişinden söz eden mısralar, Karnaval'da söylenen mısralarla aynıdır; her iki gelenekte de, bağış vermeyi reddedenlere savrulan tehditler aynıdır.²³³ Çünkü, bu bayram da Karnaval ve bu törenden türeyen öteki törenler gibi, armağan istekleriyle son bulur.²³⁴

122. Ritüel Yarışmalar— Bu bağlamda hatırlatmak istediğimiz bir başka gelenek daha var: Yazla Kışın mücadelesi, iki mevsimin temsilcileri arasındaki mücadeleden ve herkesin art arda bir mısra söylediği uzun atışmalardan oluşmaktadır. Bu karmaşık ayın Liungman'ın gösterdiği gibi²³⁵ kışın kovuluşu ve baharın getirilişi töreninden daha az yaygındır; bu da bize daha yakın tarihli bir kökeni olduğunu düşündürmektedir. Birkaç örnek verelim. İsveç'te, mayıs bayramında, iki şövalye grubu arasında bir dövüş yapılır. Kışı temsil eden grup kürkler giymiş halde buz ve kar topları atar; öteki grup dallarla ve çiçeklerle donanmıştır. Sonunda yaz grubu, yenen taraf olur ve tören bir şölenle son bulur. Ren ırmağı boyunca, “Kış” saman giymiş, “Yaz” sarmaşık giymiş halde dövüşür. Dövüş yazın zaferiyle biter ve kışı temsil eden delikanlı, yerlerde süründürülür ve üzerindeki samanlar parçalanır. Sonra tüm oyuncular başlarında güzel bir çiçek tacıyla ev ev dolaşıp hediye isterler.²³⁶

Bu dövüşlerin en yaygın olanı, her iki mevsimi temsil edenlerin ev ev dolaşılıp, birbirleriyle atışmalarıdır. Liungman, sırasıyla kışın ve yazın övüldüğü bu şarkılardan örnekler derlemiştir. İsveçli bilim adamına göre²³⁷ bu mısralar, MÖ XV. yüzyıldan daha eskiye gitmemektedir; ama bu dövüşün mitolojik ilkörneği kuşkusuz daha eskilere dayanmaktadır. Ortaçağdan ve antik çağdan pek çok yazınsal gele-

²³⁰ Krş. Liungman, “Euphrat-Rhein,” I, s. 352 vd.

²³¹ Liungman, II, s. 1100 vd

²³² Nilsson, *Geschichte*, I, s. 113 vd.

²³³ Liungman, “Rhein-Jenissei,” s. 44 vd.

²³⁴ *A.g.y.*, s. 22.

²³⁵ “Der Kampf zwischen Sommer und Winter,” Helsinki, 1941, *FFC*, sayı 130, s. 118 vd.

²³⁶ Frazer, *The Golden Bough*, 316, 317; *The Dying God*, s. 246 vd.

²³⁷ “Der Kampf,” s. 159.

neği hatırlattıktan sonra²³⁸ Liungman, bazı bilimadamlarının varsayımlarını ele alır ve bunları eleştirir²³⁹ (örneğin Ksanthos ile Melanthos, ışık ile karanlık arasındaki dövüş; Usener bu motifin bir ilkörneğini bulur burada) ve onun mitolojik ilkörneğinin Tiamat ile Marduk arasındaki, her yılın başında Babil'de kutlanan mücadele olduğunu söyler.²⁴⁰

İsveçli bilim adamının mitsel ilkörnekle ilgili savlarını kabul ediyoruz (bu ilkörneğe, bitki tanrıçasının, rakibi kuralıkla giriştiği mücadele de eklenir: Mısır'da Osiris-Set, Fenikelilerde Alein-Mot vb) çünkü biz de bu çalışmada, pek çok kere gösterdiğimiz gibi, her ayın, *in illo tempore* meydana gelmiş bir eylemin tekrarından ibarettir. Bu motifin tarihsel yayılımına gelince, Liungman'ın araştırmalarının sonuçlarının hangi ölçüde kesin olduğu konusunda bir bilgimiz yok. Liungman,²⁴¹ yaz ile kış arasındaki mücadelenin, Eskimolarda ve Yakutlarda da olduğunu belirtmiştir; ama bu ayının, Mezopotamya-Avrupa geleneğinden mi yoksa başka bir kaynaktan mı yayıldığını belirleyememiştir. Mücadele bitki güçlerinin ve cinsel güçlerin artırılmasını amaçlayan bir ayındır. Pek çok yerde hasat zamanında ya da baharda meydana gelen yarışmalar ve mücadelelerin, farklı cinsiyetler arasındaki kaba oyunların, dövüşlerin ve çekişmelerin, evrenin enerjisini güçlendirip artırdığı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Öncelikle bizi ilgilendiren, ayinlerden desteğini alan *model ve arketiptir*: bu ayinler gerçekleştirilir, çünkü bazı tanrılar tarafından, uygun zamanda, ayin kurallarıyla uyum içinde *in illo tempore* gerçekleştirilmişlerdir.

Töreni dövüşlere, pek çok eski dinde rastlarız; örneğin Osiris tapımının en eski katmanında, İskandinavya'nın ön-tarihsel dinlerinde.²⁴² Aynı dövüşlere bahar bayramları kapsamında, farklı koşullarda olsa bile modern Avrupa'da da rastlıyoruz; 29 Temmuz'da Aziz Pavlus ve Aziz Petrus yortusunda, Rusya'da bitki örtüsünün yaşam ve ölüm döngüsünü simgeleyen mitolojik figürlerinden birisi olan "Kostroma'nın gömülmesi" kutlanır. Ağıtlardan sonra dövüşler gerçekleştirilir.²⁴³ Yine Rusya'da, Kostrubonko'nun (bu, A. Brückner'e göre bahar tanrısının halk ara-

²³⁸ *Des Poppe Hofton*, XV. yüzyıl yazması, Hans Sachs'ın şiiri "Gesprech zwischen dem Sommer und Winter," 1538; VIII. veya IX. yüzyıl Latince şiiri "Conflictus Veris et Hiemis;" Virgilius'un üçüncü Eglog'u; Theocritus'un beşinci Idil'i, vb. Bkz. "Der Kampf," s. 124 vd.

²³⁹ "Der Kampf," s. 146 vd.

²⁴⁰ "Der Kampf," s. 151.

²⁴¹ "Der Kampf," s. 187.

²⁴² Krş. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt a. M., 1934.

²⁴³ Frazer, *The Golden Bough*, s. 318; *The Dying God*, s. 261 vd.

sındaki Slavca kökenli adıdır) ölümü ve yeniden dirilişi kutlanır.²⁴⁴ Bu kutlamalarda genç kızlardan oluşan bir koro şu şarkıyı söyler:

Ölüm, ölüm bizim Kostrubonko'muz
Ölüm! Öldü bizim için değerli olan.

Birden genç kızlardan biri bağırmaya başlar:

Hayata dön! Kostrubonko'muz dön hayata!
Bizim için değerli olan, dön hayata!²⁴⁵

Brückner gibi bir uzmanın görüşü ne olursa olsun, tanrının ve ayinin adı, Slav kökenli olsa da, genç kızların önce ölüme ağıt yakmaları ve Kostrubonko'nun yeniden dirilişinden sonra neşelenmeleri, bize, Doğulu bitki tanrılarının temsillerini hatırlatmaktadır.

123. Kozmik Simgecilik— Tüm bu halk ayinlerinin ortak paydası bir *bitki simgesi* aracılığıyla *kozmetik bir olayın* (bahar ya da yaz) kutlanmasıdır. Bir ağaç, bir çiçek, bir hayvan *herkese gösterilir*, bir ağaç töreni bir şekilde süslenir ve bir tören alayıyla dolaştırılır ya da bu bir ağaç değilse bir odun parçasıdır, bir adam veya bir kukla yapraklarla kaplanır; kimi zaman ölümle ya da yeniden dirilişle ilgili *dövüşler, yarışmalar, dramatik sahneler* gerçekleştirilir. Bütün insanların yaşamı bir an için bir ağaçta ya da bir bitki tasvirinde, kozmik bir olayı –baharı– *temsil eden* ya da *kutsayan* basit bir simgede odaklanır. Tüm törenler, sanki insanlar, neşelerini ifade etmekten ve baharın gelişine tüm doğayı kapsayan oldukça geniş bir düzlemde katılmaktan yoksunmuş gibi gerçekleştirilir. İnsanların neşesi ve bitkilerin kesin zaferini paylaşmak tek bir mikrokozmosa indirgenir: bir dal, bir ağaç, bir tasvir, bir insan. *Tek bir nesne* (ya da *simge*) doğanın varlığını temsil eder. Burada söz konusu olan doğaya karşı duyulan bir yakınlaşma ve bir hayranlık duygusu değil, bir *simgeyle* (dal, ağaç, vb) ifade edilen ve *ayinin* gerçekleştirilmesiyle (ayın alayları, dövüşler, yarışmalar, vb) teşvik edilen bir duygudur. Bu ayinin temelinde, yaşamın tüm düzlemlerinde kendini gösteren, büyüyen, yıpranan sonra düzenli olarak kendini yenileyen kutsal biyokozmik yaşama olan inanç bulunmaktadır. Bu biyokozmik kutsallığın kişileştirmelerinin pek çok yüzü bulunmaktadır ve bu yüzler geçicidir. Bitki “ruhu” kimi zaman bir mit yaratığı olarak ortaya çıkar; bu yüzle yaşar, yayılır sonra yok olur. Kalıcı olan, sürekli olarak varlığını sürdüren bitkinin bir dalda,

²⁴⁴ *La Mitologia slava*, Bologna, 1923, s. 128.

²⁴⁵ Frazer, *The Golden Bough*, s. 318 vd; *The Dying God*, s. 261-62.

bir tasvirde ya da bir mit kişisinde meydana çıkan ve denetlenen “gücüdür”. Ama bir mitoloji kahramanı (örneğin Kostrubonko gibi) etrafında gelişen bir törene, bir *işaret* (dal, mayıs direği veya buna benzer bir şey) etrafında gelişen bir törenden daha özgün bir dinsel değer atfedersek hataya düşmüş oluruz. Bu farklılıkları, çeşitli insan gruplarının mitleri arasındaki farklılıklara ya da tarihe atfetmek gerekir. Bu farklılar çok önemli değillerdir. Aynı temel ülküye ve bütün kozmosta meydana gelen şey mikrokozmosta *simgesel* olarak kutlama eğilimine her yerde rastlarız.

Önemli olan, yalnızca bitkilerin hayatının gücünün *ifadesi* değil, gerçekleştiği *zamandır*. Bu belli bir mekânda değil aynı zamanda belli bir anda meydana gelen bir eylemdir. Yeni bir aşamanın başlangıcıdır: yani ilk baştaki mitolojik yenilenme olayının tekrarıdır. Bu nedenle, bitki törenlerinin –farklı bölgelerde ve farklı dönemlerde– Karnaval ile Aziz Yuhanna yortusu arasında gerçekleştirildiğini görüyoruz. Bitki ayinlerini yaratan baharın *gelişi* değildir; söz konusu olan “doğacı din” değildir, koşullara göre farklı zamanlarda gerçekleştirilen ritüel dramadır. Ama canlandırılan temsiller başlangıçtaki yapıyı korurlar: yenilenmenin ilksel hareketinin *yeniden gerçekleştirilmesidir*. Ayrıca yeni mayıs ağacı geldiği zaman önceki yılın mayıs ağacının yakıldığı aynı zamanda Karnaval, kış, ölüm ve bitki tasvirlerinin yakıldığı ve küllerinin kötülüğü uzaklaştırmak ve hayat verici güçleri yüzünden büyük rağbet gördüğüne şahit oluyoruz. Liungman, bazı ağaç kütüklerinin yakıldığını da gözlemiştir;²⁴⁶ örneğin Güney Tuna Slavlarında, Noel’de, Yeni Yılda, Epifani’de^A Badnjak adı verilen bir ağaç ya da bir dal yakılır. Badnjak, her evde, günlerce yanar ve külü bereket getirsin diye tarlalara savrulur; eve bolluk getirir ve sürüleri çoğaltır. Bulgarlar Badnjak’ı onurlandırmak için tütüsü, mür ve zeytinyağı kullanırlardı; Balkanların bu çok eski geleneği, tüm Avrupa’da yayılmış durumdadır.

Ayrıca bazı bölgelerde, farklı dönemlerde ağaç yakılır. Tyrol’da Büyük Perhiz’in ilk perşembesinde bir kütük ayin alayıyla dolaştırılır; İsviçre’de, Yeni Yıl, Karnaval döneminde ve Noel arifesinde ağaç yakılır. “İsa’nın kütüğü”nün, *calendeau* ya da (Batıda) Karnaval Ağacı’nın dolaştırılması ve yakılması “mayıs”ın gelişini kutlayanlar tarafından gerçekleştirilir; Kral, Kraliçe, Esmer, Yabani, Soyтары ve benzeri tip-

²⁴⁶ *Euphrat-Rhein*, II, 1027 vd.

^A 6 Ocak’ta kutlanan yortu. Batı kilisesinde İsa Mesih’in, Magusların (astrologlar) temsil ettiği Musevi olmayanlara ilk kez görünmesi anısına kutlanan yortu. Doğu kilisesi ise bu yortuyu İsa’nın tanrısallığının görünmesi anısına kutlar; çünkü bu olay, İsa’nın Ürdün Nehri’ndeki vaftizi sırasında meydana gelmiştir –yn.

lemeleri²⁴⁷ ve aynı ritüel ağacı görürüz. Liungman, tüm bu geleneklerin; Yeni yılın başında 1 Mayıs'ta ağaçları yakma âdetinden türediğini belirtmiştir. Örneğin Balkanlar'da ve başka yerlerde bu âdet Noel ve Yeni Yıl döneminde aynı ana denk gelirken, Batıda Mardi Gras'da (Karnaval), sonra sırasıyla 1 Mayıs'ta, Pentekost'ta, Aziz Yuhanna gününde gerçekleştirilir.²⁴⁸ Ağaç yakma ayininin taşıdığı (bugüne kadar korunan) kozmik anlam ilginçtir. Yakma ayini, *in illo tempore* gerçekleştirilen bir eylemin kutlanması ve aynı zamanda yenilenme ve yeniden başlama ayinidir. Büyüsel-bitkisel anlam bu ritüelde ikinci plana atılır; asıl anlamı, “Yeni Yılın” kutlanmasıdır. Buradan çıkarabileceğimiz sonuç bu ritüellerde, kuramsal ve metafiziksel göndermeler ve inanışlar, baharın gelişi deneyiminin kutlanması amacıyla önde gelmektedir.

124. Sentez— Bitki hierofanilerinin neredeyse sınırsız zenginliğiyle kafamız karışmamalıdır. Bu hierofanilerin zenginliği ve çeşitliliği tutarlı bir yapıya sahiptir. Bu olguları gözden geçirirsek kozmik ağaç ile mayıs ağacı tören alayı arasındaki temel fark, kozmik bir *ideogram* ile bir *ayin* arasındaki koşulların farklılığından ibarettir. Bir ayin, bir ideogramdan, bir mitten ya da bir efsaneden farklı koşullara sahiptir. Ama tüm bu *formüller*, aynı “gerçeği” ifade eder: Bitki, *yaşayan gerçekliğin* ifadesidir ve kendini sürekli yenileyen yaşamın tezahürüdür. İnsan ağaçlar, bahardaki bitki ritüelleri, insanların kökenleriyle ilgili efsaneler, masallardaki kahramanların bitkilere dönüşmesiyle simgesel ya da temsili olarak aynı kuramı ifade eder: bitki, *yaşamı* oluşturan, yorulmadan yaratan, kendini sayısız biçimde yenileyen *gerçekliğin* canlanmasıdır (ya da işareti ya da ortağıdır). Gebe kalmak ya da yeni doğmuş bebeğin korunması için bir ağaca dokunmak, bitkilerde cisimlenen belli bir *gerçeklik* ve *yaşam* kavramı gerektirir; bu kavram, kozmik ağaç ya da Hayat Ağacı mitlerinde de etkindir; her iki durumda da yaşam, bir bitki simgesi aracılığıyla kendini gösterir. Bunun anlamı, bitki, *kendisinden farklı bir şeyi temsil ettiği* ölçüde – yani kutsalı ortaya koyduğu ve canlandırdığı sürece– bir hierofanidir. Bir ağaç ya da bir bitki, bir bitki ya da bir ağaç olarak kutsallık kazanmaz; aşkın bir gerçekliğin bir *parçası olduğu* için, bu aşkın gerçekliği *temsil ettiği* için kutsallık kazanır. Herhangi bir bitki kutsanınca, aşkın olur; kutsallık diyalektğine göre, parça (ağaç, bitki) bütünü temsilidir (kozmos, yaşam), kutsal olmayan bir nesne bir hierofa-

²⁴⁷ A.g.y., 1036.

²⁴⁸ A.g.y., 1051.

niye dönüşebilir. Yggdrasil, evreni simgeliyordu, eski Cermenlerin gözünde, bir meşe Yggdrasil'i "tekrarladığında," yani bu arketipi temsil ettiğinde kutsaldır. Aynı biçimde, Altaylılarda, herhangi bir kayın, kutsanarak, Dünya Ağacı olur; bu ağaca tırmanan şaman, gerçekte, göğe uzanmaktadır.

"Bitki tapımları" olarak adlandırılan tapımlar, görüldüğünden daha karmaşıktır. Bitkiler aracılığıyla sürekli yenilenen, "onurlandırılan," yükseltilen, teşvik edilen tüm yaşam ve doğadır. Bitki hayatının güçleri, kozmik yaşamın epifanisidir. İnsan bu doğaya katıldığı sürece ve bu yaşamı kendi amaçlarıyla kullanabildiği sürece, bitki "simgelerine" hâkimdir (mayıs, direği çiçekli dallar, ağaçların evliliği vb) ya da bu simgelere ("Kutsal ağaçlar" vb) dinsel bir saygı duyar. Ama asla ağaçlar ya da bitkiler üzerinde yoğunlaşmış bir tapım, bir "bitki dini" olmamıştır. Bitkilerle birlikte her zaman hatta en "özel" dinlerde bile (örneğin bereket tapımları), öteki kozmik güçler de kutsanır ve ayinlerde kullanılır. "Bitki tapımları" olarak adlandırılanlar genelde mevsimlik ayinlerdir, hiçbir durumda yalnızca bir bitki hiyerofanisi olarak açıklanamazlar, ama tüm biyokozmik yaşamı kapsayan oldukça karmaşık senaryolardan ibarettirler. Hatta, Yeryüzü Ana'yla ya da Eros'la, ata tapımıyla, güneş ve Yeni Yıl'la vb ilişkili tapım öğelerini bitkilerden ayırmak zordur. Bu başlık altındaki incelememizde, bu öğeleri, bunların hiyerofani olarak yapılarını daha açık olarak ortaya koymak için, ayrı ayrı ele aldık. Ama eski dinsel deneyimlerde olduğu gibi bu farklı hiyerofaniler (bitkiler, Yeryüzü Ana, Eros vb) belli bir sistem içinde düzenlenmişlerdir ve bir bütün olarak karşımıza çıkarlar. Bitki "simgelerine" kullanarak ve bir bitki "işaretine" övgüler düzerek tüm koşullarıyla, yaşam ve yorulmak nedir bilmeyen çalışmasıyla doğa *temsil edilir*. Bu yaşam ve doğa referansları, panteist bir deneyim olarak değil kozmik yaşamla mistik bir temas olarak alınmalıdır. Çünkü, daha önce de fark ettiğimiz gibi (§ 123), bahar ayinlerini yaratan kozmik olayın baharın gelişi değil aksine baharın gelişini kutsayan, *işaret eden* ayindir; doğanın yenilenmesini ve "yeni bir yaşamın" başlangıcını, yani yaradılışın düzenli tekrarını ortaya koyan simgeler ve ayinlerdir.

Bu kısa özetle, "bitki tanrıları"ni ele almadık, çünkü bu tür bir adlandırmanın büyük karmaşalara neden olacağını düşündük. Her ne kadar bazı tanrıların bitkisel epifanileri varsa da, tanrıları, bir bitki hiyerofanisine indirgemek çok zordur. Bu tanrılar, bir bitki hiyerofanisinin ifade ettiğinden çok daha fazlasını ifade ederler; "biçimleri," kaderleri, koşulları, sürekli yenilenen yaşam ve gerçeklik çerçevesini aşar. Bir "bitki tanrısının" ne olduğunu daha iyi anlamak için öncelikle bir "tanrının" ne olduğu iyice anlamak gereklidir.

KAYNAKÇA

Ayrıca 9. Bölümün kaynakçasına, özellikle de Mannhardt, Frazer ve J. J. Meyer'in eserlerine bakınız.

Kutsal ağaç hakkında:

Parrott, Nell, *Les Représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam*, Paris, 1937.

Danthine, Hélène, *Le Palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, Paris, 1937.

Wensinck, A. J., "Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia," *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, 1921, c. XXII, s. 1-56.

Coomaraswamy, A., *Yakşas*, Washington, 1928-31, 2 cilt.

Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, Münih, 1941, c. I, s. 194 vd, 260 vd.

Przyluski, J., *La Participation*, Paris, 1940, s. 41 vd.

Hentze, C., *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, s. 41 vd.

Bergema, H., *De Boom des Leens in Schrift en Historie*, Hilversum, 1938, s. 337 vd.

Baş ağağı çevrilmiş ağaç hakkında:

Coomaraswamy, A., "The Inverted Tree," *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, Bangalore, 1938, c. XXIX, sayı 2, s. 1-38.

Kagarow, E., "Der umgekehrte Schamanenbaum," *AFRW*, 1929, s. 183.

Holmberg-Harva, Uno, "Der Baum des Lebens," *AASF*, Helsinki, 1922-3, B serileri, c. XVI, s. 17, 59.

—, *Finno-Ugric and Siberian Mythology*, Boston, 1927, s. 349 vd.

Bergema, a.g.y., s. 275, n. 116.

Eliade, M., *Le Chamanisme*, Paris, 1951, s. 244 vd.

Eski Cermenler arasında Yggdrasil ve kozmik ağaç hakkında:

De Vries, Jan, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin-Leipzig, 1937, c. II, s. 402 vd.

Reuter, *Germanische Himmelskunde*, Münih, 1934, s. 229 vd.

Bergema, a.g.y., s. 551.

Ulu tanrıça-bitkiler-amblem hayvanları-su örüntüsü hakkında:

Marshall, Sör John, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, Londra, 1931, c. I, şek. 63-7, s. 52 vd.

Contenau, G., *La Déesse nue babylonienne*, Paris, 1914, birçok yerde.

—, *Le Déluge babylonien*, Paris, 1941, s. 159 vd.

Autran, C., *La Préhistoire du Christianisme*, Paris, 1941, c. I, s. 124 vd.

Albright, W. F., "The Babylonian Sage Ut-Napistim Nuqu," *JAOS*, 1918, c. XXXVI, s. 258-94.

—, "Some Cruces in the Langdon Epic," *JAOS*, 1919, c. XXXIX, s. 65-90.

—, "The Mouth of the Rivers," *JASS*, 1919, c. XXXV, s. 161-95.

—, "Gilgamesh and Enkidu, Mesopotamian Genii of Fecundity," *JAOS*, 1920, c. LX, s. 307-35.

Nilsson, M. R., *Geschichte der griechischen Religion*, c. I, s. 260 vd.

Holmberg-Harva, U., "Der Baum des Lebens," s. 83 vd.

Hentze, C., *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, Anvers, 1937, s. 129 vd.

Marconi, Momolina, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Milan, 1939.

Persson, Axel W., *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley ve Los Angeles, 1942.

Bernadin, S. A., *De mannelijke en de vrouwelijke godheid van de boomcultus in Minoische godsdienst*, Amsterdam, 1942.

Pestalozza, U., *Pagine di religione mediterranea*, Milan, 1945, c. II.

Iyyi ve Kötüyü Bilme Ağacı ve Hayat Ağacı hakkında:

Schmidt, Hans, *Die Erzählung von Paradies und Sündefall*, Tübingen, 1931.

Humbert, Paul, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940.

Bergema, a.g.y., s. 120 vd.

Gilgamiş'in yolculuğu ve "hayat bitkisi" hakkında:

Contenau, G., *L'Épopée de Gilgamesh* (şerhli çeviri), Paris, 1939.

Furlani, G., *La Religione babilonese-assira*, Bologna, 1921, c. II, s. 50 vd, s. 83, sayı 69.

Dhorme, E., *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, s. 328 vd.

Violleaud, C., "Le Voyage de Gilgamesh au paradis," *RHR*, 1930, c. CI, s. 202-15.

Barnett, L. D., "Yama, Gandharva and Glaucus," *BSOAS*, 1926-8, c. IV, s. 703-16, özellikle s. 709 vd. İran kaynaklı metinlerin toplandığı bir derleme.

Christensen, A., *Le Premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Uppsala-Leiden, 1931, c. II, s. 11 vd.

August Wünsche, "Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenwasser. Altorientalische Mythen," *Ex Oriente Lux*, Leipzig, 1905, c. I, sayı 2-3.

Hopkins, E. W., "The Fountain of Youth," *JAOS*, 1905, c. XXVI, s. 1-67.

Friendländer, Israel, *Die Chadirlegende und der Alexander-roman*, Leipzig, 1913.

Holmberg-Harva, Uno, "Der Baum des Ledens," birçok yerde.

Bergema, H., *De Boom des Levens*, s. 238 vd.

Şifalı otların ve büyümlü bitkilerin ilahi kökenleri:

Eliade, "Terburile de sub Cruce," *Revista Fundatilor Regale*, Kasım, 1939, s. 4 vd.

—, "La Mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse," *CZ*, 1942, c. III, s. 1-48, özellikle s. 22 vd.

Ohr, F., "Herba, Gratia Plena. Die Legenden der älteren Segensprüche über den göttlichen Ursprung der Heil- und Zauberkräuter," Helsinki, 1929, *FFC*, sayı 82.

Delatte, A., *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, 2. basım, Liège-Paris, 1938.

Haç tahtası ikonografisi ve efsaneleri hakkında:

- Wünsche, A., "Lebensbaum," s. 33 vd.
 Graf, Arturo, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Turin, 1925, s. 61 vd (kaynakça, s. 126, n. 6).
 Cartoian, N., *Cartile populare in literatura româneasca*, Bükreş, 1929, c. I, s. 123.
 Bergema, a.g.y., s. 503 vd.
 Walk, L., "Lebensbaum-Kreuzesbaum: II; Kirchenkunst," *OZK*, c. IX, s. 53-7.
 Baltrusaitis, J., "Queyques survivances des symboles solaires dan l'art du Moyen Age," *GBA*, 6. seri, c. XVII, s. 75-82.
 Nava, A., "Albero di Jesse nella cattedrale d'Orvieto e la pittura bizantina," *RIASA*, c. V, s. 363-76.
 Hildburgh, W. L., "A Medieval Brass Pectoral Cross," *AB*, 1932, c. XIV, s. 79-102.
 Detering, A., *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit*, Leipzig, 1939, s. 126, şek. 51.

Evrenin ekseni olarak Hayat Ağacı hakkında:

- Holmberg-Harva, U., "Baum des Lebens," s. 26 vd.
 —, *Finno-Ugric Mythology*, s. 338.
 Coomaraswamy, A., *Elements of Buddhist Iconography*, Harvard University Press, 1935, s. 82.
 Mus, P., *Barabudur*, Hanoi-Paris, 1935, c. I, s. 117 vd, 440 vd.
 Granet, M., *La Pensée chinoise*, Paris, 1935, s. 324.
 Lecher, G., "The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures," *AI*, 1937, c. IV, s. 369-416.
 Bauerreiss, Romuald, *Arbor Vitæ. Der "Lebensbaum" und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes*, Münih, 1938.
 Eliade, M., *Le Chamanisme*, s. 244.

Kozmik ağaç hakkında:

- Krappe, A. H., *The Science of Folklore*, Londra, 1930, s. 233.
 Hentze, C., *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, s. 155 vd.
 Wilke, G., "Der Weltenbaum und die beiden Kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst," *MB*, c. XIV, 1922, s. 73-99.

Göksel ağaç hakkında:

- Saineanu, L., *Basmele Românilor*, Bükreş, 1898, s. 449-57.
 Emsheimer, E., "Schamanentrommel und Trommelbaum," *ES*, 1946, sayı 4, s. 166-81.
 Eliade, M., *Le Chamanisme*, s. 51 vd, 160 vd.

Bir bitki türünden mitolojik türeyiş hakkında:

- Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker*, Berlin, 1936, s. 224 vd.
 Volhardt, E., *Kannibalismus*, Stuttgart, 1939, s. 456 vd.

- Engelmann, G. J., *Die Geburt bei den Urvölkern. Eine Darstellung der Entwicklung der heutigen Geburtskunde aus den natürlichen Gebräuchen aller Rassen*, Viyana, 1884, s. 77 vd.
- Hartland, E. S., *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family*, Londra, 1909, c. 1, s. 44 vd.
- Hentze, C., *Mythes et symboles lunaires*, s. 155 vd.
- Krappe, A. H., *La Genèse des mythes*, Paris, 1938, s. 278 vd.
- Van Gennep, A., *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, 1906, s. 14 vd.
- Matsumoto, N., *Essai sur la mythologie japonaise*, Paris, 1929, s. 120 vd.
- Przyluski, J., "Un Ancien peuple du Penjab: les Udumbara," *JA*, 1926, s. 25-36.
- Bagchi, P. C., *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India*, Kalküta, 1929, s. 154.
- Przyluski, J., "Les Empalés," *Mélanges chinois et bouddhiques*, Brüksel, 1936, c. IV, s. 1-51.
- Eliade, M., "İerburile de sub Cruce."
- , "La Mandragore et les mythes de l naissance miraculeuse," *CZ*, 1940-2, c. II, s. 3-48.
- A. Christensen, *Le Premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Uppsala, 1918, c. I, s. 21 vd, 73. Maşyag ve Maşayanag'ın rivâs bitkisinden doğuşuyla ilgili İran metinlerini içerir.
- Çocukların koruyucusu ve iyileştiricisi ağaçlar hakkında:*
- Nyberg, B., *Kind und Erde*, s. 195 vd.
- Tuzaga düşürülerek öldürülen kahramanın bir bitkiye dönüşmesi hakkında:*
- Saineanu, L., *Basmele Românilor*, s. 307 vd.
- Gosquin, E., *Les Contes indiens et l'occident*, Paris, 1922, s. 84 vd.
- Eliade, M., "İerburile de Sub Cruce," s. 15 vd.
- , "La Mandragore," s. 34 vd
- Çiçek ve meyve kavramları hakkında:*
- Bolte ve Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder -und Haus-märchen der Brüder Grimm*, Leipzig, 1913-30, 4 cilt, c. II, s. 125; c. IV, s. 257.
- Penzer, N. M., *The Pentamerone of Giambattista Basile*, Londra, 1932, s. 158 vd.
- Thompson, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature*, Helsinki, 1935, c. V, s. 302 vd
- Ağaçların evliliği hakkında:*
- Frazer, Sör J., *The Golden Bough*, kısaltılmış basım, Londra, 1922, s. 114 vd.
- Schmidt, Richard, *Liebe und Ehe in alten und modernen Indien*, Berlin, 1904, s. 406 vd.
- Nyberg, B., a.g.y., s. 195 vd.
- Boulnois, J., *Le Caducée et la symbolique dravidienne indoméditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère*, Paris, 1931, s. 8 vd.
- Abbot, J., *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief*, Londra, 1932, s. 335 vd
- Runeberg, Arne, *Witches, Demons and Fertility Magic*, Helsinki, 1947.
- Holi bayramı hakkında:*

Crooke, W., "The Holi: A Vernal Festival of the Hindus," *FRE*, c. XXV, s. 55-83.

—, *Popular Religion and Folklore of Northern India*, Londra, 1894, s. 342 vd (2. basım, c. II, s. 197, 318).

Meyer, J. J., *Trilogie, altindische Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich-Leipzig, 1937, c. I (*Kama*), s. 16 vd, geniş bir kaynakça içermektedir.

Yaz ve Kışın savaşımı, ölümün kovulması hakkında:

Frazer, Sör J., *The Dying God*, birçok yerde.

Liungman, W., "Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein," I-II, *FFC*, Helsinki, 1937-8, sayı 118-9, birçok yerde.

—, "Traditionswanderungen: Rhein-Jenissei. Eine Untersuchung über das Winter- und Toldaustragen und einige hierhergehörige Braüche," I, *FFC*, Helsinki, 1941, sayı 129.

—, "Der Kampf zwischen Sommer und Winter," *FFC*, Helsinki, 1941, sayı 130.

Meyer, J. J., *Trilogie*, c. I, s. 199 vd.



TARIM VE BEREKET TAPIMLARI



125. Tarım Ayinleri— Tarım, bitkilerin yeniden doğumu sırrını daha dramatik bir biçimde ortaya koyar. Tarım ayinlerine ve tekniklerine insan doğrudan müdahale eder; bitkilerin yaşamı ve kutsal bitkiler, insana yabancı öğeler değildir; bu yaşama, bitkileri yönlendirerek, onlara dualar ederek katılır. “İlkel” insan için, temel her faaliyet gibi tarım da basit bir toprağı sürme tekniğı değildir. Yaşama doğrudan ilgisi olan ve tohumda, ekili tarlada, yağmurda, bitki ruhlarında var olan yaşamın çoğalmasını sağlayan tarım, her şeyden önce bir ritüeldir. Eskiden de böyleydi, bugünün tarım toplumlarında da ve Avrupa’nın en gelişmiş bölgelerinde de böyledir. Çiftçi, çok kutsal bir mekâna girer ve bu mekâna dahil olur. Hareketlerinin ve çalışmasının çok ciddi sonuçları olabilir; çünkü bunlar kozmik döngünün içinde yer alırlar ve yıl, mevsimler, yaz ve kış, ekme ve biçme dönemleri, bunların kendi temel biçimlerini oluşturur ve her biri özerk bir değer kazanır.

Tarım toplumlarının dinsel deneyimlerinde, zamanın ve mevsimlerin öneminin altını çizmekle başlamalıyız. Çiftçi, yalnızca saygı duyduğu mekân olarak kutsal bir varlıkla –bereketsel toprakla, tohumda faaliyet gösteren güçlerle, tomurcuklar ve çiçeklerle– ilgili değildir, aynı zamanda yaptığı iş belli bir zaman döngüsüyle, mevsimlerle yönlendirilir. Kapalı zaman döngüleriyle tarım toplumlarının birbirleriyle bağıntılı olması yüzünden, “eski yılın” kovulması ve “yeni yılın” gelişi, “hastalıkların” kovulması ve “güçlerin” yenilenmesiyle ilgili pek çok büyük tören her zaman tarım ayinleriyle belli bir uyum içindedir. Kozmik ritimler bu törenlerin tutarlı ve etkili olmasını sağlar. Toprakla mevsimler arasında sürediden bu uzun süreli alışverişin sonucunda oldukça iyimser bir varlık kavramı oluşmuştur; ölüm, varlık kipi içinde geçici bir değişimden başka bir şey değildir; kış, nihai değildir; çünkü onun ardından doğa tamamen kendini yeniler ve yeni ve sınırsız yaşam biçimleri ortaya çıkar; aslında hiçbir şey ölmez; her şey, ilksel maddeyle yeniden bütünleşir ve yeni bir baharın bekleyişiyle dinlenmeye çekilir. Yine de bu iyimser, huzurlu görüş tamamen dramdan arınmış değildir. Belli bir ritim ve sonsuz döngü üzerine kurulu hiçbir dünya görüşü, dramatik anlardan kaçınmaz; kozmik ritimlerle belli bir düzende yaşamak, çelişkilerle ve gerilimle birlikte yaşamak demektir.

Tarım faaliyeti bir ayindir; çünkü Yeryüzü Ana'nın bedeni üzerinde icra edilir ve bitkilerin gücünü serbest bırakır, ama aynı zamanda kısmen de olsa çiftçinin varlığını belirli bir yararlı ya da zararlı dönemle bütünleşme durumuna getirir; çünkü tanım belirli tehlikeleri de (örneğin arındırılmadan önce toprağın efendisi olan ruhun öfkesini üzerine çekme tehlikesi) beraberinde getiren bir etkinliktir. Çünkü tanın, tahılların büyümesine yardımcı olması için kökeni ve biçimi başkalaşıma uğratmaya ilişkin bir dizi töreni önceden gerekli sayar ve çiftçinin çalışmasını kutsar; ve en sonunda çiftçiyi bir anlamda ölümlerin de hâkimiyeti altında bulunan bir alana soktuğu için tarım kutsal bir eylemdir. Tarımla ilgili en önemli inanışları ve âdetleri gruplandırmak mümkün değildir. Bu sorun pek çok kere Mannhardt ve Frazer, Rantasalo, J. J. Meyer ve Waldemar Liungman tarafından ele alınmıştır. Biz de bu başlık altında örneğin Rantasalo tarafından beş ciltte¹ incelenen Fin ve Estonya bölgeleri gibi düzenli biçimde incelenen bölgelere gönderme yaparak en tanınan ve en önemli ayin ve inanışları ele almaya çalışacağız.

126. Kadın, Cinsellik, Tarım— Kadın ve tarım arasında öteden beri var olan dayanışmadan daha önce söz etmiştik (§ 93). Doğu Prusya'da, kısa bir süre öncesine kadar, çıplak bir kadının, tarlaya bezelye ekmeye gitmesi âdeti vardı.² Finlilerde kadınlar, tarlaya, tohumları âdet gördükleri dönemlerde giydikleri giysilerle, bir fahişenin ayakkabısı içinde ya da gayri meşru bir çocuğun çorabında taşırlar³ böylece oldukça güçlü bir cinsellik taşıyan insanlar tarafından taşınan eşyalarla temas eden tohumların verimli olacağı düşünülür. Bir kadının diktığı pancarlar tatlı, erkeğin diktikleri acı olur.⁴ Estonyahlılarda, keten tohumlarını tarlaya genç kızlar taşır. İsveçliler, keten tohumlarını yalnızca kadınların ekmesine izin verirler. Almanlarda, tohumları eken özellikle evli ve gebe kadınlardır.⁵ Toprağın bereketiyle kadınların yaratıcı güçleri arasındaki bu mistik bağ "tarımcı zihniyet" diyebileceğimiz zihniyetin en temel güdülerinden biridir.

Kadının bitkiler üzerinde böyle bir etkisinin olması, ritüel evliliklerin ve toplu orjilerin, bitkilerin bereketli olmasını sağlaması sonucunu getirmiştir. Cinsel bü-

¹ *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebrauchen der Germanen verglichen*, c. I-V, 1919-1925.

² Rantasalo, c. II, s. 7.

³ *A.g.y.*, c. II, s. 120 vd.

⁴ *A.g.y.*, c. II, s. 124.

⁵ c. II, s. 125.

yülerin tarım üzerindeki etkisini daha sonraki bölümlerde inceleyeceğiz (§ 138). Fin çiftçilerin, tohumları tarlaya ektikten sonra memelerinden akıttıkları birkaç damla sütle bunları suladığı doğrudur.⁶ Bu gelenek farklı biçimlerde yorumlanabilir: ölümlere bağış; verimsiz tarlanın büyülü bir biçimde verimli hale gelmesi; gebe kadının, annenin ekinler üzerindeki olumlu etkisi. Benzer şekilde cinsel büyüün bir ritüel olmasından çok törensi çıplaklığın tarımsal faaliyette oynadığı önemli rolün, altını çizmeliyiz. Finlandiya ve Estonya'da tarlalara, geceleri, çırlıçıplak "Çıplakım ya Rab! Ketenimi Kutsa!" diyerek tohum ekilirdi.⁷ Böylece hasadın çabuk büyümesi sağlanmaya, ürünü kem gözlerden ya da tavşanların verecekleri hasardan korunmaya çalışılırdı. (Tarlaları büyülerden ya da felaketlerden arındırırken, büyücü de tamamen soyunurdu). Estonya'da çiftçiler, hasadın iyi olmasını, tohum ekerken ve tarlayı sürerken çıplak olarak sağlarırdı.⁸ Kuraklık zamanında, Hindu kadınlar, tarlaları sabanla çırlıçıplak sürerlerdi.⁹ Yine, cinsel tarım büyüleriyle ilgili olarak, yılın ilk ürünü için sabanın suyla sulanması âdeti oldukça yaygındır. Bu âdetde su, yalnızca yağmur simgesi değildir, tohumla ilgili bir anlam da taşır. Çiftçilerin suyla ıslatılması Almanya'da, Finlandiya'da, Estonya'da¹⁰ çok yaygındır. Bir Hint metninde, yağmurun, kadınla erkeğin cinsel ilişkisinde ersuyu akışıyla aynı işlevi gördüğü anlatılır.¹¹ Ayrıca, tarımın gelişmesiyle erkek giderek daha da büyük bir önem kazanmıştır. Kadın ekili tarlayla özdeşleşince erkek kendisini, onu dölleyen tohumla bir hissetmiştir. Hindistan'daki bir ritüelde¹² pirinç taneleri, kadını dölleyen ersuyunun yerini tutar.

127. Tarımsal Sungular— Oldukça zengin bir külliyattan aldığımız bu örnekler tarımın bir ritüel olduğu gerçeğini ortaya koyar. Kadın, verimlilik, cinsellik, çıplaklık, bunlar bir dizi ritüel kutsal enerji merkezleri ve törensel dramaların başlangıç noktalarıdır. Ama biyokozmik üretkenliğin çeşitli düzlemleri arasındaki dayanışmayı ortaya koyan bu "merkezler" dışında da tarım tek başına bir ritüeldir. Tıp

⁶ Rantasalo, c. III, s. 6.

⁷ A.g.y., c. II, s. 125 vd.

⁸ A.g.y., s. 76-77.

⁹ J. J. Meyer'in kaynakçası, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, c. I, s. 115, not 1.

¹⁰ Rantasalo, c. III, s. 134 vd.

¹¹ *Śatapatha Brāhmāna*, VII, 4, 2, 22 vd.

¹² Krş. örneğin *Aitareya Brāhmāna*, I, 1.

kı kurban törenlerinde ya da herhangi bir dinsel törende olduğu gibi toprağı işleme başlamadan önce ritüel olarak arınmış olmak gerekir. Hasat döneminin başında olduğu gibi tohum ekerken de çiftçi, yıkanmalı, temizlenmeli ve yeni bir giysi giymelidir vb. Tohum ekmeye başlamadan ve hasattan önce yerine getirilmesi gereken bir dizi ritüel vardır. Tohum ekme zamanıyla hasat zamanının aynı öneme sahip olması bir rastlantı değildir: tohum ekme ve hasat, tarımsal faaliyetin en yoğun iki dönemidir. Bu iki işe başlarken yapılan hareketler aslında başarılı olmaları niyetiyle yerine getirilen sungularla ilgilidir. Bu nedenle ilk tohum taneleri ekilmez, tarlanın dışına atılırlar, çeşitli ruhlara (ölüler, rüzgârlar, “buğday tanrıçası” vb) sungu olarak verilir; benzer şekilde hasat döneminde ilk başaklar, kuşlar ya da melekler, “Üç Bakire,” “Buğday Annesi” vb için tarlada bırakılırlar. Ekim zamanı kurbanlar ve sungular, hasat ve harnian zamanında da gerçekleştirilir.¹³ Finlilerde ve Almanlarda koyun, kuzu, kedi, köpek ve başka hayvanlar kurban verilir.¹⁴

Bu kurbanlar ve sungular kim ve ne içindir? Bu sorulara cevap verebilmek için pek çok inceleme yapılmış ve çok çaba harcanmıştır. Tarım geleneklerinin, belli bir dinsel değer taşıdığı inkâr edilemez ve bunların amaçları da elbette ki iyi bir hasat elde etmektir. Fakat hasadın başarısı sayısız güce bağlıdır ve bu güçlerin kişileştirilmesi ve sınıflandırılması konusunda belli bir karışıklık olduğu gerçektir. Tarım alanında bulunan ya da bu alana taşınan güçlerin temsillerinin aynı kökenden gelmiş olsalar bile kültürden kültüre, halktan halka değiştiği doğrudur; bu tür temsiller, farklı dinsel ve kültürel alanlarda yer almakta ve aynı halk içinde bile farklı hatta çelişkili biçimde yorumlanmaktadır (örneğin Kuzey Avrupa’da, göç dönemlerinde Cermen kabilelerinin din kavramlarında değişiklikler olmuştur; ya da Avrupa’da, Hıristiyanlığın, Afrika’da ve Asya’da İslamiyetin etkisiyle değişiklikler meydana gelmiştir).

128. Hasadın “Gücü”—Yapabileceğimiz en açık ayırım tarım dramalarının yapısıdır. Tarımsal ritüellerin ve inanışların bu kadar çok ve çeşitli olmasının yanı sıra hepsinin temelinde bulunan düşünce *hasatta tezahür eden güçtür*. Bu “güç,” pek çok nesnenin ve eylemin “güçleri” gibi edilgen olarak kabul edilir ya mitolojide temsil edilir ya da bazı hayvanlarda ya da bazı insanlarda bulunduğu inanılır. Bir yığın dramatik sahnede biçimlenen basit ya da karmaşık ritüeller, insan ile bu “güçler”

¹³ Krş. Rantasalo, c. III, s. 39-61; V, 179 vb.

¹⁴ A.g.y., IV, s. 120 vd.

arasında yararlı ilişkiler kurmayı amaçlar; böylece güçlerin düzenli olarak yenilenmesi sağlanır. Kimi zaman hasatta canlandırılan ve etkinleştirilen “gücün” temsil edilmesinden, asıl amacın, onu temsil eden mitolojik bir figüre övgü düzmek mi olduğunu, yoksa yalnızca onun etkin gücünü korumak mı olduğunu anlamamız zorlaşır. Örneğin bir tarlanın son başaklarını biçmeme âdeti çok yaygındır; bunlar, “komşunun evinin ruhu” için ya da “yeraltındakiler” ya da Finlilerin, Estonyalıların ve İsveçlilerin dediği gibi¹⁵ “Odin’in atları” için, Almanya’da denildiği gibi “gute Frau,” *arme Frau* ya da “Waldfräulein” için¹⁶ ya da “buğdayın eşi” ya da “Holz frau” için¹⁷ bırakılır.

Jan de Vries’in belirttiği gibi,¹⁸ bu geleneğin anlamı, hasadın gerçek “gücüne,” özüne zarar gelmemesini sağlamaktır. Aynı nedenle, bir ağacın son meyveleri toplanmaz, koyunların sırtında bir tutam yapağı bırakılır; Estonya’da ve Finlandiya’da, buğdayın bulunduğu dolap tamamen boşaltılmaz; çiftçiler, kuyulardaki suyu çektikten sonra birkaç damla su akıtırlar. Biçilmeyen buğdaylar, bitkilerin ve ekili tarlanın gücünü kendinde toplar. Bu gelenek –tüketilen ama asla tamamen yok olmayan kendi büyüyle kendini yenileyen “güç” kavramından türemiştir– bitki güçlerinin mitolojik kişilerine ya da tarlayla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili çeşitli ruhlarla sungular vermek olarak yorumlanmıştır.

Ama en yaygın ve en bilinen âdet bir tarlanın ilk ya da son ekin demetinin biçilmemesi âdetidir. Tüm bitkilerin gücü bu ekinde toplanmıştır tıpkı biçmek istenilmeyen birkaç buğday tanesinde toplandığı gibi. Ama kutsal gücün yoğunlaştığı ilk ve son ekin, çelişkili değerlere sahiptir. Bazı bölgelerde, insanlar son ekini hemen biçmek için acele ederler başka bölgelerde son ekin tüm çiftçilerin biçmekten kaçtığı ekindir; kimi zaman çiftliğe bir tören alayıyla taşınır kimi zaman komşu tarlaya atılır. Aslında son ekinin ister yararlı ister zararlı olsun kutsal bir güç içerdiğine kuşku yoktur; insanlar bu gücü benimser ya da bu güçten kaçmak için birbirleriyle mücadele eder. Bu çelişik anlamlılık kutsallığın yapısını bozmaz; son ekinle ilgili çelişkili değerlendirmeler, bitkilerde can bulan “gücün” yönlendirilmesiyle ve dağıtılmasıyla ilgili birbirine benzer sahnelerden kaynaklanmaktadır. Almanlar, ilk ve son buğdaylardan bir ekin demeti yaparlar ve masaya koyarlar; çünkü bu ekin, on-

¹⁵ Rantasalo, c. V, 73 vd.

¹⁶ Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, Berlin, 1904, c. I, s. 78.

¹⁷ Frazer, *Spirits of the Corn*, c. I, s. 131 vd.

¹⁸ “Contributions to the Study of Othin,” Helsinki, 1931, FFC, sayı 94, s. 10 vd.

lara mutluluk getirir.¹⁹ Finliler ve Estonyalılar için, ilk ekin –çiftliğe törenle getirilir– evi kutsar, evi hastalıklardan, yıldırımdan ve diğer kötülüklerden uzak tutar, toplanmış hasadı farelere karşı korur. Yine çok yaygın bir âdet de ilk ekinin çiftliğin en büyük odasında, yemek ve tüm gece boyunca saklanmasıdır (Almanya, Estonya, İsveç).²⁰ Bazı bölgelerde, hayvanları koruması ve kutsaması için büyük baş hayvanlara verilir.

Estonya’da, ilk ekinin bazı kehanet güçlerine sahip olduğuna inanılır; belli bir törenle bu buğdaylar savrulduğunda genç kızlar, içlerinden hangisinin en önce evleneceğini anlarlar. Iskoçya’da tam tersine, –“genç kız” olarak adlandırılan– son ekini biçen erkek, ilk evlenen olacaktır, bu nedenle hasadı biçen çiftçiler son ekini biçmek için stratejiler geliştirirler.²¹ Pek çok ülkede, kesilen son buğday demeti “gelin” olarak adlandırılır.²² Buğdayın yıl içindeki fiyatı, Almanya’nın bazı bölgelerinde, ilk ekine bakılarak belirlenir.²³ Finlandiya’da ve Estonya’da, hasatçılar, son buğday sırasını biçebilmek için acele ederler. Finliler, bu son sıraya “bebeğin beşiği” derler ve bu demeti bağlayan kadının gebe kalacağına inanırlar. Aynı bölgelerde, Almanya’da da, gelecek yıl iyi bir hasat almak için son buğdayları büyük bir ekin demeti yapma geleneği vardır; bunun için tohum ekme dönemlerinde bu buğdayların başakları tohumlara karıştırılır.²⁴

129. Mitolojik Kişileştirmeler— Tüm bu inanışlarda ve geleneklerde, “kutsal bir güç” olarak düşünülen ve belli bir mitolojik kişileştirmeyle temsil edilmeyen, yani olduğu gibi kabul edilen ekinin “gücü” kavramı vardır. Ama kişileştirilmiş bir “gücü” ortaya koyan pek çok başka tören de vardır. Bu kişileştirmeler farklı adlar taşır, önemleri ve figürleri farklıdır: İngiliz-Alman ülkelerinde “Buğday Anası” ya da “Ulu Ana,” “Başak Ana,” “Yaşlı Kaltak” denilir,²⁵ Slavlarda “Koca Karı” veya “Koca Herif” adları takılır;²⁶ Araplar, “Hasat Anası,” “İhtiyar” derler,²⁷ “Koca Herif” (dje-

¹⁹ Rantasalo, c. V, s. 189.

²⁰ Rantasalo, c. V, s. 171.

²¹ Frazer, *The Golden Bough*, s. 107; *Spirits of the Corn*, c. I, s. 163 vd.

²² Frazer, *The Golden Bough*, s. 408; *Spirits of the Corn*, c. I, s. 162 vd.

²³ Rantasalo, c. V, s. 180 vd.

²⁴ Rantasalo, c. V, s. 63 vd.

²⁵ Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884, s. 319-322.

²⁶ Frazer, *The Golden Bough*, s. 401; *Spirits of the Corn*, c. I, s. 142 vd.

²⁷ Liungman, “Euphrat-Rhein,” c. I, s. 249.

do) ya da “Sakal” denilir (Kurtarıcının sakalı, Aziz İlyas’ın sakalı ya da Bulgarlarda, Sırpalarda, Ruslarda Noel Baba’nın sakalı),²⁸ son buğday demetinde bulunduğu inanan mitolojik kişiliklere verilen farklı adlar böyle devam eder.

Avrupalı olmayan halklarda benzer terimlere ve kavramlara rastlamaktayız. Perulular, yararlı bitkilerin, onlara bereket ve refah getiren kutsal bir güç taşıdığına inanırlar; örneğin “Mısır Anası” (*zara-mama*) tasviri mısır saplarından yapılı ve biçimi kadını andırır ve yerliler “anne olduğu için onun pek çok mısır üreteceğine” inanırlar.²⁹ Bu tasvir bir sonraki hasada kadar saklanır, ama yılın ortasına doğru, “büyücü hekimler” ona devam edecek gücü olup olmadığını sorarlar; eğer *zara-mama* zayıfladığını söylerse, onu yakarlar ve yeni bir “Mısır Anası” yapılır böylece mısır tohumlarının ölmemesi sağlanır.³⁰ Endonezyalılar, “pirinç ruhundan” söz ederler, pirinci büyüttüğünü ve çoğalttığını söylerler; bu nedenle çiçeklenmiş bir pirince, tıpkı gebe bir kadına nasıl davranıyorlarsa öyle davranırlar ve “ruhun” bir sepette kapalı kalmasına ve pirinç ambarında saklanmasına dikkat ederler ve bunun için pek çok önlem alırlar.³¹ Ekinin zayıfladığını fark eden Burmalı Karenler, pirincin ruhunun (*kelah*) ekinden uzaklaştığına ve onu geri döndürmeyi başaramazlarsa ekinin yok olacağına inanırlar. Bu nedenle, bitkide faaliyetini durdurmuş gibi görülen “güce” bazı yakarılarda bulunurlar: “Gel ey pirinç-*kelah*, gel! Tarlaya gel! Pirince gel! İki cinsin tohumlarıyla gel! Kho Nehiri’nden, Kaw Irmağı’ndan gel! Onların birleştikleri yerden gel! Batıdan gel, doğudan gel! Kuşun gagasından, şempanzenin midesinden, filin boğazından gel! İrmakların kaynağından ve pınarların gözünden gel. Şan ve Burman ülkelerinden gel! En uzak ülkelerden, tüm ambarlardan gel! Pirinç-*kelah* pirince gel!”³²

Sumatra’nın Minangkabauerleri pirincin, Saning Sari adlı, *in-doea padi* (sözcüğü sözcüğüne “Pirincin Anası” demektir) olarak da isimlendirilen dişi bir ruh tarafından korunduğuna inanırlar. Belirli pirinç filizleri, özenle yetiştirilip tarlanın ortasına dikilir; bunlar, tüm ekin üzerinde yararlı ve zorlayıcı bir etkiye sahip olan *indo-
ea padi*’yi temsil ederler.³³ Sulavesi Adaları’ndaki Tomorilerde de “Pirinç Anası”

²⁸ Liungman, “Euphrat-Rhein,” c. I, s. 251 vd.

²⁹ Mannhardt, *Myth. Forsch.*, 342 vd; Frazer, *Spirits of the Corn*, c. I, s. 172.

³⁰ J. de Acosta, aktaran Frazer, *Spirits*, c. I, s. 172 vd.

³¹ A.g.y., c. I, s. 180.vd.

³² Frazer, *Spirits of the Corn*, c. I, s. 189 vd.

³³ A.g.y., s. 191-92.

(*ineno pae*) vardır.³⁴ Malezya Yarımadası'nda, W. W. Skeat,³⁵ “çocuk pirincin anası” ile ilgili törenlere katılmıştır; üç gün boyunca, çiftçinin karısı, gebe kadın muamelesi görür “çocuk pirincin ruhu” eve taşınana kadar böyle sürer. Cava, Bali ve Sombok adalarında, hasada başlamadan önce olgunlaşmış bitkilerden seçilen iki demet pirincin önce nişan sonra evlilik törenleri yapılır. Evlenen çift, eve taşınır ve “pirincin çoğalması” için ambara konulur.³⁶ Bu son örneklerde iki düşünce iç içe geçmiştir: bitkiyi çoğaltan güçle, evliliğin verimli kılan büyüsel gücü.

Bitkide bulunan “gücün” kişileştirilmesinin, hasadı toplayan çiftçilerin son başaklarla insana benzeyen tasvirler yaptıklarında tam anlamıyla gerçekleştiği söylenebilir; genelde bu tasvir, kadına benzer ya da gerçek bir kişinin üzeri samanla kaplanır ve ona bu kişinin temsil ettiği varsayılan mitolojik varlığın adıyla seslenilir; bu kişi, törenlerde belli bir rol oynar. Örneğin Danimarka'da, “Ihtiyar” (*gammelmanden*) olarak adlandırılan bir kukla, çiçeklerle süslenir ve büyük bir özenle eve taşınırdı. Ama bazı durumlarda, son ekin demetine, bir kafa, iki kol ve iki bacak yapılarak insan biçimi verilir ve komşunun henüz hasat edilmemiş tarlasına atılırdı.³⁷ Almanlarda, “Koca Karı” ya da “Koca Herif” ya komşu tarlaya atılırdı ya da özenle eve taşınıp gelecek yılki hasada kadar saklanırdı. Bu mitolojik varlıkla, son ekini biçen çiftçinin kendisi ya da tarladan tesadüfen geçen yabancı ya da çiftçi özdeşleştirilirdi. İsveç'te, son başakları biçen genç kız, onları boynuna bağlamak, eve götürmek zorundaydı ve hasattan sonra gerçekleştirilen kutlamalarda onunla dans ederdi.³⁸ Danimarka'da, bu kız, son başaklardan yapılan adam kuklasıyla dans eder ve ölüme mahkûm mitsel bir varlıkla evli bir “dul” olduğundan göz yaş dökerdi.³⁹

Kimi zaman hasadın kişileştirilmiş “gücünün” insan tasvirlerine büyük bir saygıyla yaklaşıldığına kimi zaman bunlarla alay edildiğine tanık oluyoruz. Bu çelişik durumu, son başakları biçen kişinin yerine getireceği iki farklı görevi olmasına bağlayabiliriz; “ruhla” ya da “hasadın gücüyle” özdeşleştirildiğinde kutlanır; ekinin yok edicisi olarak düşünüldüğünde ondan intikam almaya çalışılır ve ölümlle tehdit edilir. Bu nedenle çeşitli Cermen ülkelerinde, ekine son darbeyi vuran kişi, “Koca Herifi yere sermiş” ya da “Koca Herifi yakalamış” kabul edilir ve samandan yapılı-

³⁴ A.g.y., s. 192 vd.

³⁵ *Malay Magic*, Londra, 1900, s. 225-249.

³⁶ Frazer, *a.g.y.*, c. I, s. 199 vd.

³⁷ Rantasalo, c. V, s. 52.

³⁸ Rantasalo, c. V, s. 57.

³⁹ Jan de Vries, “Contributions to the Study of Othin,” s. 17 vd.

miş kuklayı, herkesle birlikte ona gülerek ve onunla alay ederek kasabaya kadar taşımak ya da onu, kimse görmeden henüz hasadı bitmemiş komşu tarlaya atmak zorundadır.⁴⁰ Almanya'da, ekini en son biçen delikanlı ya da en son ekin demetini yapan genç kız, ekin demetine bağlanır ve büyük bir alay eşliğinde kasabaya götürülür, burada kendilerine şölenin en iyi yemekleri sunulurdu.⁴¹

İskoçya'da, son demete "Koca Karı" (*caileach*) adı verilir ve kıtlık korkusuyla herkes onu son biçen olmaktan kaçınır, çünkü gelecek hasada kadar hayali bir yaşlı kadını beslemek zorunda olduklarına inanırlar.⁴² Norveçliler, *skurekail*'in (orakçı) tüm yıl boyunca tarlalarda görünmeden yaşadığına ve çiftçinin buğdayıyla beslendiğine inanırlar. *Skurekail* denilen bir adama dönüştürülmüş son demetin içine hapsedilir.⁴³ Bazı anlatımlara göre, kukla, henüz hasadı bitmemiş komşu tarlaya atılır ve komşu onu tüm yıl boyunca beslemek zorunda kalır. Öte yandan Slavlarda, "Baba"yı (Koca Karı) biçenin şanslı olacağına ve yıl içinde çocuk sahibi olacağına inanılır.⁴⁴ Cracow bölgesinde, son demeti bağlayan kişi "Baba" ya da "Büyükanne" olarak adlandırılır; yalnızca kafası dışarıda kalacak biçimde samanla sarılır, son arabayla çiftliğe götürülür ve tüm aile ona şü püskürtür. Bütün yıl, bu kişi "Baba" olarak adlandırılır.⁴⁵ Carinthia'da son demeti bağlayan, samanla sarmalanır ve suya atılır. Bulgarlar son demete "Buğday Kraliçesi" adı verirler; ona bir kadın elbisesi giydirip kasabada dolaştırırlar; sonra gelecek hasatta bol yağmur yağması için nehre atarlar; ya da onu yakıp küllerini verimi artırmak için tarlalara serperler.⁴⁶

130. İnsan Kurban Etme— Bitkiyi temsil eden kişiyi suya daldırmak ve ona şü püskürtmek çok yaygın bir âdettir. Bunun yanı sıra, samandan kuklayı yakmak ve küllerini tarlalara serpmeye âdeti de çok yaygındır. Tüm bu âdetlerin belli bir dinsel anlamı vardır ve bazı bölgelerde oldukları gibi korunan bu dramatik sahneler arasında bize tarım törenlerini açıklarlar. İsveç'te, tarlaya yabancı bir kadın girdiğinde samanla sarılır ve "Buğday Kadını" olarak adlandırılır. Vendée'de bu rolü üstlenen çiftçinin karısıdır; samanla sarılarak harman dövme makinesine götürülür ve altına

⁴⁰ Frazer, *Spirits*, c. I, s. 133 vd; *The Golden Bough*, s. 402.

⁴¹ Mannhardt, *Myth. Forsch.*, 20-25.

⁴² Frazer, *Spirits*, c. I, s. 140 vd; *The Golden Bough*, s. 403.

⁴³ Rantasalo, c. V., s. 51.

⁴⁴ Frazer, *Spirits*, c. I, s. 145.

⁴⁵ Mannhardt, *Myth. Forsch.*, s. 330.

⁴⁶ A.g.y., s. 332.

yerleştirilir; daha sonra tahılın içinden çıkarılır ve harman dövülür; fakat kadın battaniyenin üzerinde sanki savrulacak ekinmiş gibi yukarıya hoplatılır.⁴⁷ Tahılın “gücülle” onun insan temsilcisi arasında tam bir özdeşleşme vardır; çiftçinin karısı simgesel olarak buğdaya yapılanlara maruz kalır, son demette yoğunlaşmış “güç”ü yatıştırmak ve yeniden canlandırmak için bir dizi ayine uyulmalıdır.

Avrupa’daki bazı bölgelerde, hasat yapılan ya da buğdayın dövüldüğü tarlaya yaklaşan yabancı ölümle tehdit edilir.⁴⁸ Bazı yerlerde de parmaklarının uçları ısırılır ve boğazına orak dayanır.⁴⁹ Almanya’nın bazı bölgelerinde, yabancı, hasatçılar tarafından bağlanır ve özgürlüğüne kavuşmak için belli bir ceza ödemesi beklenir. Bu oyun sırasında şarkılar söylenir; örneğin Pomerania’da orakçıbaşı şu şarkıyı söyler:

Adamlar hazırlandı!
Oraklar büküldü,
Küçük olsun ya da büyük olsun ekin,
Biçilecek bu bayın kafası!

Stettin bölgesinde ise şu mani söylenir:

Tarlalarımızı ve otlaklarımızı biçtiğimiz
keskin kılıçlarımızla
vuracağız beyefendiyi⁵⁰

Harman bölgesine yaklaşan yabancıyı da aynı son bekler: yakalanır, sarılır ve tehdit edilir.

Aslında bu ayinlerin, insanların kurban edildiği eski ayinlerin yansımaları olduğu açıktır. Ancak bu yansımalar, hasat zamanı yoldan geçen yabancıyı bağlayıp ölümle tehdit eden her tarım toplumunun bir zamanlar gerçekten insan kurban ettiği anlamına gelmez. Tüm bu tarımsal törenlerin dünyaya bazı merkezlerden, (Mısır, Suriye, Mezopotamya) yayılmış olması büyük olasılıktır. Pek çok halk, bu ilk senaryonun ancak kısıntılarını sürdürmüşlerdir. Klasik antikitede bile, hasat dönemlerinde “insan kurban etmek,” çok eskinin soluk bir anısı olmaktan daha fazlası değildi. Örneğin, bir Yunan efsanesinde, Frigya Kralı Midas’ın gayri meşru oğlu Lityerses’in doymak bilmez iştahı ve buğday biçmedeki eli çabukluğundan söz edilir. Tesadüfen tarlasından geçen her yabancı Lityerses tarafından yakalanır, tarlaya

⁴⁷ Frazer, *Spirits of the Corn*, c. I, s. 149; *The Golden Bough*, s. 406.

⁴⁸ Mannhardt, *Mythol. Froschung*, 38 vd; Frazer, *Spirits of the Corn*, c. I, s. 251, *The Golden Bough*, s. 429 vd.

⁴⁹ Liungman, “Euphrat-Rhein,” c. I, s. 260, not. 2.

⁵⁰ Mannhardt, *Myth. Forsch.*, s. 39 vd; Frazer, *Spirits of the Corn*, c. I, s. 228-229.

götürülür onunla hasat kaldırmaya zorlanırdı. Bu yarışmada yenilirse, Lityerses onu ekinle demetler, orakla kafasını keser ve gövdesini tarlaya atardı. Bir gün Lityerses'le Herakles yarışır ve Herakles onu geçer, kafasını orakla keser ve gövdesini Maiandros Irmağı'na atar, bu da bize Lityerses'in de kurbanlarını aynı ırmağa attığını düşündürmektedir.⁵¹ Frigyalıların muhtemelen hasat döneminde insan kurban ediyorlardı; bazı kalıntılara göre, bu kurban âdeti, Doğu Akdeniz'in bazı bölgelerinde de yaygındı.

131. Aztekler ve Kondlarda İnsan Kurbanı— Kuzey ve Orta Amerika'da, Afrika'nın bazı yerlerinde, Pasifik adalarında ve Hindistan'daki Dravid kabilelerinin birçoğunda hasat dönemlerinde insan kurban edildiğine dair kanıtlarımız vardır.⁵² Bu insan kurbanlarının yapısını daha iyi anlamamız için anlamlı birkaç örneği ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışacağız.

Sahagun, Meksika'daki Azteklerde mısır ayinlerinin ayrıntılı bir tasvirini yapmıştır. Ekinler filizlenir filizlenmez, tarlaya “mısır tanrısını aramaya” gidilir, yani eve bir filiz getirilir ve ona sanki bir tanrıymış gibi yiyecek sunulur. Akşam olunca, bu filiz, yiyecek tanrıçası Chicome-coatl'ın tapınağına götürülür; tapınakta, genç kızlar toplanmışlardır ve ellerinde, geçen yılın hasadından kalma yedi mısır koçanından oluşan, kırmızı kağıda sarılıp üzerine bitki özsuğu serpilmiş bir demet taşımaktadırlar. Bu demete verilen ad *chicomolot*'dur (“yedi koçan”) ve aynı zamanda mısır tanrıçasının adıdır. Genç kızlar üç farklı yaşandırlar: küçük kızlar, erginler ve yetişkinler. Bunun nedeni büyük bir ihtimalle, mısırın, büyümesi sırasında geçirdiği üç evreyi temsil etmektir ve kızların kolları ve bacakları, mısır tanrıçasının rengi olan kırmızı tüylerle kaplıdır. Bu tören, tanrıçaya övgüyü ve yeni yeni filizlenen ekinin kutsanmasını amaçlar ve bu törenlerde kurban söz konusu değildir. Ancak üç ay sonra, ekin olgunlaştığında, yeni mısır tanrıçası Xilonen'i temsil eden genç kızın kafası kesilir; bu kurbandan sonra yeni mısır ürünü kutsal olmayan amaçlarla kullanılmaya başlanır; bunun işlevi, büyük olasılıkla, ilk ürün sungusudur. Altmış gün sonra, hasat bitince yine bir insan kurban edilir. Tanrıça Toci'yi “Annemiz” (kullanım için hasat edilen mısırın tanrıçası) temsil eden bir kadının boynu vurulur ve derisi yüzülür. Rahip, bu deriyi giyer ve baldırdan alınan bir parça deri mısır tanrısı Cinteotl'un tapınağına götürülür; burada, başka biri bu de-

⁵¹ Krş. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, s. 1 vd; Frazer, *Spirits*, c. I, s. 216 vd.

⁵² Frazer, *Spirits of the Corn*, c. I, s. 265 vd; *The Golden Bough*, s. 431 vd.

riden kendine maske yapar. Birkaç hafta süreyle, bu rahip, gebe muamelesi görür; çünkü Toci, öldürüldüğünde oğlunda, yani kuru mısırdaki, tüm kış boyunca yiyecek olarak kullanılacak mısır tanelerinde yeniden doğar. Bu törenler boyunca, savaşçılar geçit yapar (Toci, pek çok Doğu bereket tanrısı ya da tanrıçası gibi, savaş ve ölüm tanrısıdır aynı zamanda), dans edilir ve sonunda, kral, peşinde tüm halkla, Toci'yi temsil eden kişinin kafasına eline ne geçerse atar ve geri çekilir. Toci'nin günah keçisi olduğu ve toplumun tüm günahlarını üzerine aldığı anlaşılmaktadır; çünkü deriyi taşıma işini üstlenen kişi, deriyi sınırdaki bir şatoya kadar taşır ve burada deriyi kolları açık bir biçimde asar. Cinteotl'un maskesini burada takar.⁵³ Başka Amerika kabilelerinde örneğin Pavnilerde kurban edilen genç kızın gövdesi parçalanır ve parçaları tarlalara gömülürdü.⁵⁴ Afrikalı bazı kabilelerde de cesedi parçalama ve parçaları ekili tarlalara savurma âdeti vardı.⁵⁵

Tarımla ilgili insan kurbanlarına en iyi örnek, Bengal'deki bir Dravid kabilesi olan Khondların, XIX. yüzyılın ortalarında gerçekleştirdikleri insan kurbanlarıdır. Kurbanlar, yeryüzü tanrıçası Tari Pennu ya da Bera Pennu'ya adanır ve Meriah olarak bilinen kurban ya ailesinden satın alınır ya da kendileri de kurban olan anne ve babadan doğmuştur. Kurbanlar, belli dönemlerdeki bayramlarda ya da olağanüstü durumlarda gerçekleştirilir, ama kurbanlar her zaman gönüllüdür. Meriahlar, uzun yıllar boyunca mutlu bir biçimde yaşamışlardır ve kutlu varlıklar olarak görülürlerdi; diğer "kurbanlarla" evlenirler ve çeyiz olarak kendilerine bir toprak parçası verilirdi. Kurban töreninden on ya da oniki gün önce, kurbanın saçları kesilir ve Khondların inanışlarına göre adak tüm insanlığın iyiliği için olduğundan kurban törenine isteyen herkes katılır. Tarifi imkânsız bir orjiden sonra –tarım ve doğanın üretkenliğiyle ilgili bayramların çoğunda rastlanılan bir törendir bu– Meriah, tören alayıyla birlikte, köyden kurban töreni yerine götürülür; burası genelde balta girmemiş bir ormandır. Meriah, kurban edileceği yerde, eritilmiş yağla ve zerdeçalla ovulur ve çiçeklerle süslenir, Meriah tanrıyla özdeşleştirilmiş gibi görünmektedir; çünkü insanlar ona dokunmak için çevresine üşüşürler ve ona yönelik övgüleri tapınma sözlerinden ayırmak oldukça zordur. Halk, kurbanın etrafında müzik eşliğinde dans eder ve toprağa seslenir: "Sana adıyoruz bu kurbanı Tanrım! Bize hayırlı bir hasat, hayırlı bir hava ve sağlık ver!" Sonra kurbanı seslenirler: "Seni satın al-

⁵³ Sahagun, *Histoire Generale des las cosas de Nueva Espana*, Fr. Çevri. Paris, 1880, s. 94 vd.; A. Loisy, *Essai sur le sacrifice*, Paris, 1920, s. 237, 238.

⁵⁴ Frazer, *Spirits of the Corn*, c. I, s. 175 vd.

⁵⁵ A.g.y., s. 179 vd.

dık ama seni zorlamadık; şimdi geleneklerimize göre seni kurban ediyoruz, bunda bizim bir günahımız yoktur! Gece boyunca durdurulan orjiler, ertesi sabah yeniden başlar ve öğleye kadar sürer, sonra kurban törenine katılmak için herkes Meriah'ın etrafında toplanır. Kurban etme çeşitli biçimlerde olur: Afyonla uyuşturulan Meriah bağlanıp kemikleri kırılır ya da boğulur ya da parçalara ayrılır ya da kor ateş üzerinde yavaş yavaş yakılır vb. Önemli olan törene katılan herkesin, bayrama temsilcilerini gönderen tüm kasabaların, kurban edilen gövdeden bir parça almasıdır. Rahip, özenle ayırdığı parçaları, kendi paylarını heyecanla bekleyen kasabalara gönderir ve onlar da aldıkları parçayı törenlerle tarlalara gömerler. Geri kalanlar, özellikle kafa ve kemikler, yakılır ve küller ekinlerin üzerine iyi bir hasat elde etmek için serpilir. Britanyalı yetkililer insan kurban etmeyi yasaklayınca Khondlar Meriahların yerine hayvanları (teke veya bufalo) kurban etmeye başlamışlardır.⁵⁶

132. Kurban ve Yeniden Doğum— Bu İnsan kurbanlarının anlamını kavramak için, kutsalın güçlerinin mevsimlik olarak yenilenmesi şeklindeki ilkel kurama bakmalıyız. Bir “gücün” yenilenmesini amaçlayan her tür drama ya da ayin, *ab initio*^φ meydana gelmiştir ve ilksel ve yaratıcı eylemin yinelenmesidir. Yenilenme kurbanı, yaradılışın ritüel “yinenenme”sidir. Kozmogoni mitleri, ilksel devin ritüel ölümünü içerir ve bedeninden dünyalar meydana gelmiştir ve otlar bitmiştir. Özellikle, tahılların ve bitkilerin kökeni bu tür bir kurbanla bağlantılıdır; daha önce gördüğümüz gibi (§ 113 vd) otlar, buğday, asma vb *in illo tempore*, yani “başlangıçta” törenle kurban edilen mitolojik bir varlığın etinden ve kanından bitmiştir. Aslında, hasatta kendini dışavuran gücün yenilenmesi için insan kurban etmek, önce tohumlara can veren bu ilk yaradılışın tekrarını amaçlar. *Ritüel yaradılışı yeniden tekrarlar*; bitkilerde etkin olan güç, zamanda bir geri dönüşle, evrenin yaratıldığı ilk ana geri dönüşle yenilenir. Kurbanın ritüel olarak parçalanmış bedeni, parçalarından tohumlar çıkan ilk mitolojik varlığın bedeniyle örtüşür.

Bunun, hasadın güçlendirilmesi ve çoğaltılması için gerçekleştirilen insan ya da hayvan kurbanının kökeninde bulunan drama örüntüsü olduğunu söyleyebiliriz. En açık ve en doğrudan anlamı, ekinde ortaya çıkan kutsal gücün yenilenmesidir. Bereket, bir icradır ve bu yüzden o güne kadar örtük kalmış tüm olasılıkların tam olarak işlenmesidir. Yaşam olasılıklarının tükenişidir. “İlkel” insan onu çevreleyen ya-

⁵⁶ Krş. Frazer, *Spirits of the Corn*, c. 1, s. 245 vd; *The Golden Bough*, s. 434 vd.

^φ *ab initio*: Başlangıçtan beri –yn.

rarlı güçlerin bir gün biteceği sıkıntısıyla yaşar. Binlerce yıl, kış gündönümlerinde güneşin tamamen söneceği, ayın bir daha çıkmayacağı, bitkilerin yok olacağı vb korkularla yaşamıştır. Herhangi bir “gücün” ortaya çıkışında aynı endişe yakalar onu: bu güç geçicidir, bir gün tükenebilir. Bu endişe özellikle “gücün” görünüşte ortadan kaybolup bitki olarak mevsimsel tezahürleriyle karşılaştığında keskinleşiyordu. Bu endişe, “gücün” dağılması, insan müdahalesiyle gerçekleşince doruğa varır: ilk meyvelerin toplanması, hasat vb. Böyle durumlarda “ilk meyveler” diye bilinen sungular, onlarda işleyen güçle insanı uzlaştırmak ve onları tehlikesizce kullanabilmesi, insana izin verilmesini sağlamak için sunulurdu. Bu ayinler aynı zamanda yeni yılın, yeni bir “yenilenme” döneminin başlangıcını da işaret eder. Natallı Kaffirlerde ve Zulularda, yeni yıl kutlamalarından sonra, kralın *kraal*’ında⁴⁹ dans edilir ve dans sırasında büyücülerin yaktuğu yeni bir ateşte her türden meyve pişirilir ve yalnızca bu törenlerde kullanılan yeni kaplarda halka sunulur. Ancak kralın, ilk-ürünlerden oluşan karışımın bir kısmını herkese armağan etmesinden sonra herhangi bir meyve yenilebilir.⁵⁷ Creek Kızılderililerinde, ilk-ürünlerin sunulması ritüeli, tüm kötülüklerin ve günahların kovulması ve arınma dönemleriyle çakışır. Tüm ateşler söndürülür ve rahipler sürtme yöntemiyle yeni bir ateş yakarlar; herkes sekiz gün süren oruçla ve kusturucular olarak vb yöntemlerle arınır. Ancak yıl bu şekilde “yenilenince” hasatta toplanan ürünler tüketilmeye başlanır.⁵⁸

Bu tür ilk-ürün törenlerinde, pek çok farklı unsuru bir araya getirebiliriz: 1. Yeni hasadın tüketilmesiyle söz konusu bitki türünün tükenmesine neden olma ya da onu tüketenin, ürünlerde bulunan “gücün” öfkesini üzerine çekmesi tehlikesi 2. Bu tehlikenin, ilk ürünlerin törenlerle kutsanmasıyla giderilmesine çalışılması 3. Tehlikenin, önceden arınarak (“günahların kovulması,” günah keçisi olgusu) ve topluluğun yenilenmesiyle giderilmesi. 4. Yenilenmenin, “zamanın yenilenmesiyle,” yani an ve ilk zamanın “başlamasıyla” gerçekleşmesi (her Yeni Yıl, zamanın yeniden yaratılışıdır, krş. § 153). Azteklerde, eski yılın uğurlanmasıyla, tüm günah ve kötülüklerden kurtulma ve mısır tanrıçasına adaklar sunma aynı zamanda gerçekleştirilir. Dramatik törenlerde, askeri geçitler yapılır, mücadele sahneleri canlandırılır vb; bu tür sahnelere, öteki tarım törenlerinde de rastlamaktayız (örneğin Osiris’in en eski ritüellerinde).

⁴⁹ kraal: Güney Afrika’da yerli köyü –yn.

⁵⁷ Frazer, *Spirits of the Corn*, c. II, s. 66-68.

⁵⁸ Ag.y., s. 72-75; bkz. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, Londra, 1955, s. 5 vd.

133. Hasat Sonu Ritüelleri— Tarım törenleriyle ilgili bu kısa irdelemeyi, hasadın ambara taşındığı zaman gerçekleştirilen bazı âdetlerden söz ederek bitireceğiz. Finler, o yıl ilk doğan kuzuyu kurban ederek hasadı başlatırlar. Kanı toprağa akıtılır ve iç organları “aslan payı” olarak “tarla bekçisine” verilir. Eti tarlada pişirilir ve hep birlikte yenir; bu etten üç parça “toprağın ruhu” için toprağa bırakılır. Finlerin, hasadın başlangıcında bir zamanlar gerçekleşen büyük şölenlerin zayıf bir yan-kısı olarak yemek hazırlama âdetleri de vardır.⁵⁹ Estonya’da, tarlalarda, eskiden ilk ürünlerin koyulduğu “sungu çukuru” olarak adlandırılan bir yer olduğundan söz edilir.⁶⁰ Hasadın günümüzde de hâlâ ritüel karakteri olduğu görülmektedir. İlk üç ürün sessizlik içinde biçilir; Estonyalılar, Almanlar, İsveçliler hiçbir zaman ilk birkaç başağı biçmezler.⁶¹ Bu son âdet çok yaygındır ve bırakılan başaklar, farklı inanışlara göre “Odin’in atlarına,” “Orman Kadını”nın ineğine,” “farelere,” “fırtınanın yedi kızına” (Bavyera) ya da “Ormanların Bakiresi”ne vb adanmıştır.⁶²

Buğday ambarlara taşındığında çeşitli törenler yapılır; örneğin, sol omuzdan bir tutam tohum arkaya doğru atılırken “bunlar fareler için” denilir. Sol omuz, sungunun ölümlerle ilişkili olduğunu gösterir. Almanlarda, ambara getirilen ilk kuru ot demetlerini ezme âdeti vardır, ezerken “ölüler için” denilir. İsveç’te, mekânın ruhunun rızasını kazanmak için ambara ekmek ve şarap bırakılır.⁶³ Harman dövülürken, harman yeri ruhu için birkaç başak bırakılır. Finler, sungunun “buğdayın gelecek yıl aynı yüksekliğe kadar büyümesi” için verildiğini söylerler.⁶⁴ Finlandiya’daki başka bir gelenekte, dövülmeden bırakılan ekinin yeryüzü ruhuna (*mannhaltia*) ait olduğu söylenir. Bazı bölgelerde, yeryüzü ruhunun (*talohaltia*) Paskalya gecesi, sonbahara bırakılan üç ekin demetini dövmeye geldiği söylenir. Kimileri bu sungu olarak bırakılan dokunulmayan demetleri “ruhların demeti” diye isimlendirir. İsveçlilerde, son demet, gelecek hasada kadar tarlada bırakılır, böylece “gelecek yılın bereketli” olması sağlanır.⁶⁵

Bu sunguların pek çoğunun ölümlerle ilgisi vardır. Ölümlerle bereket arasındaki bağ oldukça önemlidir ve bu konuya daha sonra döneceğiz. Ekimin ve hasadın baş-

⁵⁹ Rantasalo, V, 160 vd.

⁶⁰ A.g.y., 166.

⁶¹ A.g.y., 168 vd.

⁶² A.g.y., 186 vd.

⁶³ A.g.y., 191-197.

⁶⁴ A.g.y., 201.

⁶⁵ A.g.y., 203-206.

langıcında verilen sungularla, harmanı dövüp ambara koyma işlemleri' sırasında verilen sunguların birbiriyle tamamen uyumlu olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bu döngü, sonbaharda gerçekleştirilen hasat festivaliyle kapanır (kuzeyde Michealmas'da) ve çeşitli ruhlara kurbanlar sunulur.⁶⁶ Bu tören, tarım sezonunu sona erdirir. Kış bayramlarında rastladığımız tarımla ilgili unsurlar bereket tapımlarının ölü tapımlarıyla bağlantılı olması sebebiyledir. Toprağa ekilen gömülen tohumları koruyan ölüler, canlıların tüm kış boyunca geçimi sağlayan ambardaki ürünler üzerinde de belli bir hakka sahiptirler.

Tarımsal faaliyetin *başlangıç* ve *bitiş* ritüelleri arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Böylece tarımsal törenin bir kapalı devre olduğu gerçeği önemle vurgulanır. "Yıl" kapalı bir birimdir. Zaman, tarım öncesi toplumlarda sahip olduğu görece türdeşliği kaybeder. Artık mevsimlere bölünmez bir dizi bölünmemiş birime ayrılır: "eski yıl" "yeni yıldan" tamamen farklıdır. *Bitkinin yaşamındaki etkin gücün yenilenmesi ethisini, zamanın yenilenmesi aracılığıyla toplumun yenilenmesi üzerinde gösterir.* "Eski yıl," topluluğun günahlarıyla birlikte kovulur (§ 152). Düzenli aralıklarla yenilenme düşüncesi, başka alanlarda da, örneğin egemenlik alanlarında da karşımıza çıkar. Aynı ana fikir, erginlemeyle manevi yenilenme umudunu doğurur ve bu umudu besler. Sonuç olarak, tarım törenleri ile gerçekleştirilen belirli aralıklarla yenilenme konusundaki bu inanışlarla ilgili olarak, sayısız "orji" ritüeline, geçici olarak ilksel kaosun yeniden canlandırılması törenlerine ve yaradılıştan önceki, biçimi olmayan birliğe yeniden kavuşma çabasına rastlamaktayız.

134. Ölüler ve Tohumlar— İster kutsal olmayan bir faaliyet ister bir tapım ögesi olsun tarım iki farklı düzlemde ölülerin alanına girer. İlk düzlem, yeryüzüyle dayanışmadır; ölüler tohumlar gibi gömülürler, yalnızca onların erişebildikleri bir boyuta geçerler. İkinci düzlem olan tarım, büyüyerek kendini yeniden üreten yaşamın, bereketin üstün bir aracıdır; ve ölüler bu yeniden doğumun, yaradılış çevriminin ve tükenmez bereket gizemiyle özel olarak cezbedilir. Yeryüzünün rahmine gömülen tohumlar gibi ölüler de yeni bir suret içinde yaşama dönecikleri anı beklerler. Bu nedenle, özellikle tüm topluluğun yaşamsal gerilimin dorukta olduğu, yani bereket festivali esnasında, ayinler ve orjilerle doğanın ve insanların üretici güçlerinin uyandırıldığı, serbest bırakıldığı, azdırıldığı zamanlarda yaşamın yakınına çekilirler. Ölülerin ruhları, yaşamla ilgili her şeye, tüm organik güçlere açtırlar; çünkü

⁶⁶ Ag.y., 221.

hayatın böyle taşması, onların kendi tabiatlarının yetersizliğinin boşluğunu doldurur ve onları hayatın tohumlarının ve potansiyellerinin akışına savurur.

Şölen, bu yaşam enerjisinin toplanmasını temsil eder, bu nedenle tüm aşırılıklarıyla şölen, ölümlerin anılması için olduğu kadar tarım bayramları için de vazgeçilmezdir. Hatta eskiden ziyafetler, ölünün mezarının yanında verildi; böylece ölünün onun yanı başında gerçekleşen bu yaşam enerjisinden faydalanması sağlanırdı. Hindistan'da, fasulye, ölümlere sunulan yiyecektir; çünkü afrodisyak olarak kabul edilir.⁶⁷ Çin'de, evli eşlerin yatağı evin en karanlık yerine, tohumların koyulduğu yere konulurdu, hatta ölümlerin gömülü olduğu yerin üzerine yerleştirildiği de olurdu.⁶⁸ Atalar, ekin ve cinsel hayat arasında o kadar yakın bir ilişki vardır ki, her üçüyle ilgili tapımlar sık sık birbirlerine karışır hatta tamamen birleşebilir. İskandinav halklarında, Noel ("Yule") hem ölümlerin bayramıdır hem de yaşamın ve üretkenliğin kutlandığı bir bayramdır. Noel'de, ziyafet verilir ve genelde bu zamanlarda düğün yapılır ve mezarlıklar ziyaret edilir.⁶⁹

Ölümler canlıların bereket ayinlerinde yer almak için bu dönemlerde geri dönerler. İsveç'te, kadınlar düğün pastalarından bir parçayı, çeyiz sandığına koyar, öldüklerinde mezarına götürülür. Aynı biçimde, Çin'de ve İskandinav ülkelerinde de kadınlar, gelinlikleriyle gömülürler.⁷⁰ Yeni evli çiftin yoluna dikilen "şeref kemeri" ölümlü karşılamak için mezarlığa dikilen kemerle aynıdır. Noel ağacı (eskiden Kuzeyde, bu yalnızca tepesinde yapraklar bırakılan mayıs ağacıydı) hem düğünlerde hem de cenaze törenlerinde kullanılırdı.⁷¹ Ölünün tam bir üreme gücü ve mümkün olan en hayat dolu durumu elde etmesini arzulamayı ifade eden *post mortem** düğünleri daha sonra ele alacağız.

Ölümler hayatı bir yerinden yakalamaya ve canlılara özgü bir şekilde çoğalmaya çalışıyorlarsa canlıların tohumlarını ve ürünlerini korumak için onlara başvurmaları son derece normal karşılanmalıdır. Tohumlar gömülü kaldıkları sürece ölümlerin egemenlikleri altındadırlar. Yeryüzü Ana ya da bereketin Ulu Tanrıça'sı, tohumların ve ölümlerin kaderini aynı yöntemle denetler. Ama ölümler kimi zaman insana çok ya-

⁶⁷ Meyer, *Trilogie*, c. I, s. 123.

⁶⁸ Granet, *La Religion des Chinois*, Paris, 1922, s. 27 vd.

⁶⁹ H. Rydh, "Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and China," *BMAS*, Stockholm, 1931, sayı 3, s. 69-98 vd.

⁷⁰ A.g.y., 92.

⁷¹ A.g.y., 82.

* Ölümünden sonra gerçekleştirilen –yn.

kın olur ve çiftçi, ekinini kutsamaları ve çoğaltmaları için onlara yalvarır (Siyah hem toprağın hem de ölülerin rengidir). Hipokrates, ölülerin ruhunun tohumları büyüttüğünden ve çimlendirdiğinden söz eder ve *Geoponica*'nın yazarı rüzgârların (yani ölülerin ruhlarının) bitkilere ve her şeye hayat verdiğini ileri sürer.⁷² Arabistan'da, son ekin demeti "Koca Herif" olarak adlandırılır ve bizzat tarlanın sahibi tarafından biçilir, bir mezara yerleştirilir ve "buğday yeniden yaşama dönsün" yakarılarıyla gömülür.⁷³ Bambaralar, bir cesedi, gömüleceği çukura yerleştirip üzerini örtmeye hazırlanırken şu duayı ederler: "Kuzeyden, güneyden ya da doğudan ya da batıdan esen rüzgârlar bize hayırlar getirsin! Yağmur versin! Bize bol hasat bahşetsin!"⁷⁴ Ekim aylarında Finler, ölünün kemiklerini (mezarlıktan alır ve hasattan sonra tekrar mezara götürüp) gömerler ya da ölü bir kişiye ait eşyaları gömerler. Bunlardan biri eksik olduğunda çiftçiler, mezarlıktan ya da ölülerin geçtiği dörtüol kavşağından alınmış bir miktar toprakla yetinirler.⁷⁵ Almanlar, tohumla birlikte, yeni açılan bir mezardan alınan toprağı ya da üzerinde birinin öldüğü samanları tarlaya serpmeye âdetine sahiptirler.⁷⁶ Yılan, tam bir ölüm hayvanıdır, hasadı korur. Baharda, ekim dönemlerinin başlangıcında, hasadı koruyup kollaması için ölülere kurbanlar verilir.⁷⁷

135. Tarım ve Cenaze Tanrıları— Tarımla ve üretkenlikle ölümler arasındaki ilişki, ölü ya da tarım tapımlarından biriyle ilgili olan bayramlar ya da tanrılar incelendiğinde çok daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Genelde, bitki ve toprağın bereketiyle ilgili bir tanrı aynı zamanda bir ölüm tanrısıdır. Önceleri bir ağaç suretinde betimlenen Holika, daha sonra ölümlerin tanrısı ve bitkisel bereketin cini olur.⁷⁸ Doğanın sahip olduğu ya da yer kökenli çok sayıdaki bitki ve büyüme cini, neredeyse tanınamayacak ölçüde ölümler âlemiyle kaynaşırlar.⁷⁹ Eski Yunanistan'da, ölümler de tahıllar gibi pişmiş toprak kaplara konulurlardı. Bereket tanrılarına da ye-

⁷² Krş. Harrison, *Prolegomena*, 180.

⁷³ Liungman, "Euphrat-Rhein," c. I, s. 249.

⁷⁴ T. R. Henry, "Le culte des esprits chez les Bambara," AOS, 1908, c. III, s. 702-717, 711.

⁷⁵ Rantasalo, c. III, s. 8 vd.

⁷⁶ A.g.y., 14.

⁷⁷ A.g.y., 114.

⁷⁸ Meyer, *Trilogie*, c. I, s. 140, 152.

⁷⁹ A.g.y., c. II, s. 104.

raltı tanrılarına da adak olarak mum yakılır.⁸⁰ *Feronia, dea agrorum sive inferorum*^a olarak adlandırılır.⁸¹ Pek çok yerel tapımı özellikle de bitki tapımlarını bünyesinde birleştiren büyük bereket tanrıçası Durgā, ölümlerin ruhlarının baştanrısı olmuştur.

Bayramlarla ilgili olarak, kadim Hindistan'da hasat döneminde ölümler ritüel olarak yakılır ve aynı zamanda hasat bayramı kutlanırdı.⁸² Daha önce de gördüğümüz üzere aynı âdete İskandinav ülkelerinde de rastlamaktayız. Antikitede Manes'e^ϕ tapınma bitki ayinleriyle kutlanırdı. En önemli bereket ve tarım bayramları, ölümlerin anıldığı törenlerle aynı zamana denk gelmektedir. Bir zamanlar Mikail yortusu (29 Eylül), Kuzey ve Orta Avrupa'nın her yerinde hem ölümler hem de hasat bayramıydı. Cenaze tapınımları, bereket tapımlarının ayinlerini özümseyerek ve onları ata ruhlarına kurbanlar ve sungular sunmaya dönüştürerek bereket tapımları üzerinde gittikçe etkili hale gelmiştir. Ölümler "yeraltının sakinleridirler" ve onların hayır duasını almak gerektir. "Farelere" adanan sungular olarak sol omuzun üstünden atılan tohumlar, aslında ölümlere yöneliktir. Ölümler, yatıştırıldıklarında, beslendiklerinde ve hayır duaları alındığında, hasadı koruyup çoğaltırlar. Köylülerin, toprağın bereketinin ve "güçlerinin" kişileştirilmesi olarak gördükleri "Koca Herif" ya da "Koca Karı" figürleri zamanla, ölümlerle ilgili inanışların etkisiyle hatları daha belirginleşir; bu tür figürler ölümlerin ruhlarını ve "ataların" karakterini ve niteliklerini kazanırlar.

Bu görüngü özellikle Cermen halklarının inanışlarında gözlenebilir. Ölüm tanrısı, huzur bulamayan ruhların "Vahşi Avcılar"ın önderi Odin, bir çok tarım ayinini bünyesinde toplamıştır. Cermenlerin kış gündönümüne denk gelen ve özellikle ölümlere adanan bir bayram olan Yule'de, o yılki hasadın son demeti alınır ve bir erkek, kadın, horoz ya da teke veya başka bir hayvan şekli verilir.⁸³ Bitki "gücü"nü ifade eden hayvan biçimlerinin ölümlerin ruhlarını temsil eden biçimlerle aynı olması anlamlıdır. İki tapımın tarihindeki herhangi bir dönemde hayvan biçiminde ortaya çıkan bir "ruhun" artık bu özelliği taşımayanların ruhunu temsil edip etmediğini ya da söz konusu edilenin toprak-bitki gücünün hayvanda cisimleşmesi olup olmadığı

⁸⁰ F. Altheim, *Terra Mater*, Giessen, 1931, s. 137.

^a Kırkların ve ölümler diyarının tanrıçası –yn.

⁸¹ A.g.y., 107.

⁸² Meyer, c. II, s. 104.

^ϕ Manes: Eski Roma'da ölümlerin ruhları. Tanrılar olarak kabul edildiklerinden dolayı tapınımlarıdır –yn.

⁸³ Bkz. De Vries, "Othin," s. 21.

çok açık değildir. Bu sembiyoz, sonu gelmeyen tartışmalara neden olmuştur ve bilginlerin bu konudaki tartışmaları henüz bitmiş değildir; örneğin Odin'in tarımla ya da cenazeyle ilgili nitelikleri, Yule törenlerinin kökeni vb hâlâ tartışılmaktadır. Aslında bizim karşı karşıya olduğumuz şey, ölümle yeniden doğuşun iç içe geçtiği ve insanüstü bir gerçeklikteki yalnızca farklı anlar haline geldikleri birtakım ritüel ve mitolojik örüntülerdir. Ölülere tapmayla bereket tapımlarının birbiriyle kesiştiği bölgeler çok fazla sayıda olduğu kadar öyle önemli bölgelerdir ki, bunların sembiyoz ve füzyonlarının insanın kozmostaki varlığının anlamını daha geniş bir bakış açısıyla değerlendiren bir dinsel sentezi gerektirir.

Bu sentez, Ege-Asya dünyasında, MÖ II. binyılda kesin biçimine kavuşmuş ve bu biçimiyle, gizem dinlerinin gelişimini mümkün kılmıştır. Bu iki tapımın kaynaşması, tarihöncesi dönemlerde, Avrupa'nın kuzeyinde ve Çin'de başlamıştır⁸⁴ ama kesin ve tutarlı bir sentez çok daha sonra gerçekleşecektir. Kış gündönümünün, kuzey Avrupa'da Akdeniz'in güneyinde olduğundan daha fazla öneme sahip olduğu kesindir. Yule, kozmostaki bu kesin anın kutlanmasıdır ve ölümler canlıların etrafında toplanırlar, böylece "yılın dirilişi," yani "ilkbaharın gelişi" müjdelenir. Ölülerin ruhları, "başlayan," "hayata gelen" bir şeye doğru çekilir: yeni yıl (her başlangıç gibi yaradılışın simgesel olarak tekrarlanmasıdır), kışın cansızlığında yeni bir yaşam patlaması (sınır tanımayan şölenler, saç törenleri, orjiler, evlilik bayramları) ve ilkbahar. Canlılar, kendi fiziksel taşkınlıklarıyla gücünü yitiren güneşin enerjisini canlandırmak için bir araya gelirler ve endişeleri ve umutları, bitkilerde ve gelecek hasatta olacaklar üzerinde yoğunlaşır. Tarımın ve ölümün kaderi kesişir ve birbiriyle birleşir, sonunda larvasal ve tohumu önceden çimlendirici tek bir varlık kipi haline gelir.

136. Cinsel Yaşam ve Tarlaların Bereketi— Tohumların da yardıma ya da en azından büyüme süreçlerinde "eşlik edilmeye" ihtiyaçları vardır. Yaşamın biçimleriyle eylemleri arasındaki bu dayanışma, eski insanın en önemli keşiflerinden biridir ve bu dayanışmayı şu formülle sağlamlaştırır: *tüm topluluğun bir arada gerçekleştirdiği şey, en iyi sonuçları verir.* Kadının üretken olması tarlaların üretken olmasını sağlar; aynı zamanda bitkinin bolluğu kadına hamile kalmada yardım eder. Ölüler, iki üretkenlik kaynağının enerjisinin ve tözün onları yaşam akışına katmasını bek-

⁸⁴ Krş. örneğin H. Rydh, "Symbolism in Mortuary Ceramics," *BMAS*, Stockholm, 1929, not 1, s. 71-120.

lerken birbirleriyle yardımlaşır. Kritik hasat zamanı yaklaştığında ve arpa bitmeye başladığında batı Afrikalı halklardan Eweler orjiler aracılığıyla felaketselere karşı ürünü korumak için önlemler alırlar. Pek çok genç kız, gelin olarak piton tanrıya sunulur. Kutsal evlilik, tapınakta tanrının temsilcileri ve rahipler tarafından gerçekleştirilir ve bu biçimde kutsanan genç kızlar ya da eşler sunağın ortasında bu kutsal fahişeliğe bir süre daha devam ederler. Kutsal evliliğin tarlaları verimli kılmak ve sürüleri çoğaltmak için olduğu söylenir.⁸⁵

Rahiplerin bu tür bir rol üstlenmesi, bunun ekili tarlalarda mümkün olduğu kadar çok sayıda çiftin birleşmesiyle başlayan ritüelin gelişmiş bir biçimi olduğunu gösterir. Çin'de gerçekleşen de budur, genç kızlar ve genç erkekler, baharda toprak üzerinde birleşirler, böylece evrenin tohum vermesini sağlayarak, yağmur yağdırarak ve tarlaları bereketli kılarak kozmik üremeye katkıda bulduklarını düşünürler.⁸⁶ Helen geleneklerinde de gençlerin henüz tohumlanmış tarlalarda birleştiğine tanık olmaktayız; Demeter'le Iason'un evliliği bunun ilkörneğidir. Orta Amerika'nın Pipileleri tohum atmadan önce dört gün boyunca, eşlerinden ayrı yatarlar; bunun nedeni tohum atmadan bir önceki gece güçlerinin doruğunda olmak istemeleridir. Bazı çiftler tohum atılırken sevişirler. Cava'nın bazı bölgelerinde, pirinç topraktan boy vermeye başlayınca eş ve karısı tarlada birleşir.⁸⁷ Tarlalarda gerçekleştirilen cinsel ilişki, evliliklerin kutsanmasında kutsal ağacın varlığını önemine işaret eden erotizm ve bitkiler arasındaki yakın bağ günümüzde de özellikle Kuzey ve Orta Avrupa'da çok sık karşımıza çıkmaktadır.⁸⁸ Ukrayna'da, yaygın olan bir gelenek de Aziz George gününde, rahibin hasadı kutsamasından sonra genç çiftlerin ekili tarlalar üzerinde birbirlerine sarılıp yuvarlanması geleneğidir. Rusya'da, tarlanın üzerinde kadınlar tarafından yuvarlanan rahibin kendisidir bunun nedeni yalnızca hasadı kutsamak değil, zamanın başlangıcında gerçekleştirilmiş bir kutsal evliliği anmaktır.⁸⁹ Bazı bölgelerde, kutsal evlilik, buğday başaklarıyla süslenmiş bir çiftin dans etmesiyle ya da "buğdayın nişanlısının" evliliği ile anılır. Bu tür evlilikler, çok şatafatlı törenlerle kutlanırlar; Silesia'da yeni evliler, tüm halkın eşliğinde düğün arabasıyla tarladan kasabaya kadar götürülürler.⁹⁰

⁸⁵ Frazer, *Adonis*, c. I, s. 65 vd.

⁸⁶ Granet, *La Religion des Chinois*, s. 14.

⁸⁷ Frazer, *The Magic Art*, c. II, s. 98 vd; *The Golden Bough*, s. 136.

⁸⁸ Mannhardt'daki göndermelerle karşılaştırın, *Wald- und Feldkulte*, c. I, s. 480 vd.

⁸⁹ Frazer, *The Magic Art*, c. II, s. 103 vd; *The Golden Bough*, s. 136.

⁹⁰ Frazer, *Spirits of the Corn*, c. I, s. 163; *The Golden Bough*, s. 409.

Hasat zamanında Avrupa'da gözlenen geleneklerin, bitki örtüsünün canlanmasını müjdeleyen bahar kutlamalarıyla aynı olduğunun altını daha önce çizmiştik. Her iki tür törende de "güç" ya da "ruh" doğrudan bir ağaçla ya da bir buğday tanesiyle ya da bir çiftle temsil edilir ve her iki törenin bitkiler, sürüler, kadınlar üzerinde üretkenliği artırıcı etkileri vardır.⁹¹ Tüm bunların nedeni, eski insanların her şeyi "birlikte" "ortaklaşa" yapmak gerektiğine olan inançlarıdır. Bitkilerin cinini temsil eden çift, bir enerji merkezidir ve temsil ettiği şeyin gücünü artırma kapasitesine sahiptir. Bitkilerin büyüsel güçleri, cinsel yetenekleri en yüksek genç çift tarafından "temsil edildiğinde," kişileştirildiğinde artar. Gelin ve damattan oluşan bu çift, eskiden gerçekleşen kutsal bir evlilikle birleşmiş çiftin taklidinden başka bir şey değildir; amaç bu kutsal evliliği yeniden canlandırmaktır.

137. Orjinin Dinsel İşlevi— Orjiler genellikle kutsal evliliklerle örtüşürler. Tanrısal bir çiftin birleşmesi, sınırsız bir eğlence, coşku ve üretkenlik nedenidir. Tarlalarda kutsal evliliği canlandıran genç çiftlerin yanı sıra tüm topluluk güçlerinin de üremeyi en üst derecede teşvik etmesi gerekir. Oraon halkı, mayıs ayında, güneş tanrısıyla yeryüzü tanrıçasının evliliğini kutlarken rahip kendi karısıyla herkesin gözü önünde birleşir ve ardından son derece şatafatlı bir orji başlatılır.⁹² Yeni Gine'nin batısında bulunan birkaç adada ve Avustralya'nın kuzeyinde (Leti ve Sarmata grupları) aynı türden orjiler, yağmur mevsiminin başlangıcında gerçekleştirilir.⁹³ İnsanlar tanrıları taklit etmekten daha iyi bir şey yapamazlar; özellikle bu taklit tüm dünyanın refahını, bitkilerin ve hayvanların kaderini etkileyecekse. Kutsallık söz konusu olduğunda aşırılığın belli bir yeri ve önemi vardır. İnsan toplum, doğa ve tanrılar arasındaki engellerin kalkmasını sağlar; gücün, yaşamın, tohumların bir düzlemden başka bir düzleme, bir gerçeklikten başka bir gerçekliğe yayılmasını gerçekleştirir. Tözden yoksun olan doygunluğa ulaşır; parçalanmış olan bütünlük kazanır; yalıtılmış olan evrenin rahmiyle bütünlleşir. Orjiler kutsal yaşam enerjisinin yayılmasını sağlar. Kozmik kriz ya da bolluk anları, orjilerin çığırından çıktığı anlar olur. Pek çok bölgede, kadınlar, kuraklık dönemlerinde, tarlalarda çırılçıplak koşarlar böylece göğün erkekliğini uyandırmak ve yağmur yağdırmak isterler. Bazı yerlerde, örneğin Afrika'da Bagandalar ya da Fiji Adası'nın sakinleri ikizlerin evlili-

⁹¹ Frazer, *Spirits of the Corn*, c. I, s. 164; *The Golden Bough*, s. 410.

⁹² Frazer, *Adonis*, s. 46-48; *The Magic Art*, c. II, s. 148

⁹³ Frazer, *The Golden Bough*, s. 136.

ğini ve doğumunu orjilerle kutlarlar.⁹⁴ Bitkilerle bağlantılı olarak özellikle de tarım törenlerinde gerçekleştirilen orjiler çok açıktır. Yer canlandırılmalıdır, kozmik kutusal evliliğin –yağmur– en iyi koşullarda gerçekleşmesi için, yani tahılların yetişmesi, meyvelerin çoğalması, kadınların oğullar doğurması, hayvanların üremesi, ölümlerin yaşam gücüyle dolması için gök uyarılmalıdır.

Brezilya'daki Kanalar cinsel ilişkiyi canlandıran oldukça cinsel ve açık saçık bir dansla, yerin, hayvanların, insanların üretkenliğinin artmasını sağlarlar; dansın ardından orji başlar.⁹⁵ Aynı tür cinsellik simgeleri (erkeklik organı canlandırmaları) Avrupa'daki tarım törenlerinde de gözlemlenir; örneğin “Koca Herif”e fallus biçimi verilir ve son ekin demetine “Orospu” denir; ya da bazen buna siyah bir kafa, kırmızı dudaklar yapılır ve kadın cinsel organının sahip olduğu büyüsel-simgesel renklerle boyanır.⁹⁶ Bazı eski bitki bayramlarında çeşitli aşırılıklar gerçekleşir; örneğin Romalıların Floralia'sında (27 Nisan) gençler çınlıçplak sokaklarda dolaşırlar ya da Lupercalia törenlerinde, genç erkekler genç kadınlara dokunarak onları üretken kılarlar ya da Hintlilerin en önemli bitki bayramı *Holi*'de her şey serbesttir.

Holi, kısa bir süre öncesine kadar orjilerin tüm niteliklerini taşıdı, tüm doğanın yaradılışı ve üretim gücünün doruğa çıkması için her şey zincirinden boşalırdı. Her tür utanma duygusu unutulurdu; çünkü söz konusu olan, kurallara ve yasalara uymaktan çok daha önemli bir amaçtı; yaşamın sürekliliğini sağlamak söz konusuydu. Erkeklerden ve çocuklardan oluşan gruplar sokaklarda şarkı söyleyerek, bağırarak ve etrafa, *holi* pudrası ve yaşam ve cinsellik simgesi kırmızı renkli su serpererek dolaşırlardı. Kadınlarla karşılaştıklarında ya da onların perdelerin arkasından baktıklarını gördüklerinde, geleneğe göre onlara olmadık açık saçık hareketlerde bulunur ve küfür ederlerdi. Bu açık saçık küfürlerin dinsel değeri çok belliydi ve en gelişmiş tapımlarda bile (Atina'da tesmoforiya vb) kabul görürdü. Hindular, Bali bayramı sırasında, ensest ilişki dışında her tür cinsel birleşmeyi olağan sayarlardı.⁹⁷ Hindistan'daki kuzeydoğu Hosları hasat dönemi boyunca olağanüstü orji düzenlerler hatta bu şenlikler, kadınların ve erkeklerin her türlü aşırı isteklerini doyurdukları eğlencelere dönüşürdü; daha sonra topluluğun dengesini yeniden bulması için herkesin yatırılması gerekirdi. Orta ve Güney Avrupa'daki hasat bayramlarında

⁹⁴ Krş. Meyer, *Trilogie*, c. I, s. 69, not. 1.

⁹⁵ Bkz. Meyer, *a.g.y.*, c. I, s. 71 vd.

⁹⁶ Mannhardt, *Myth. Forsch.*, s. 19, 339; ayrıca *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, c. V., sütun 281, 284, 302.

⁹⁷ Meyer'deki Puran metinleri, c. II, s. 108 vd.

karşımıza çıkan bu aşırılık, pek çok büyük konsil tarafından, özellikle 590'da Auxerre Konsili, ve ortaçağdaki pek çok yazar tarafından kınanmıştır; ama bazı bölgelerde günümüze kadar varlıklarını sürdürebilmişlerdir.⁹⁸

138. Orji ve Yeniden Bütünleşme— Orjiler, yenilenme (“yeni yıl” gibi) ve bereket ayinleriyle aynı zamanlara denk gelseler bile yalnızca tarım törenleri çerçevesinde yer almıyorlardı. Orjinin metafizik anlamı ve psikolojik işlevi, bu eserin diğer bölümlerinde daha açık bir biçimde ortaya çıkacaktır. Bizim bu noktada belirleyebileceğimiz, bir yandan tarım olayı ve onun gizemi, diğer yanda da bir bütün olarak toplumun hayatını ifade etme yolu olarak tarımla orji arasındaki analogidir. Tohumlar nasıl toprağa karışıyor, parçalanıyor ve şekillerini yitirip başka bir şeye dönüşüyorlarsa (filizlenme), insanlar da orjilerde bireyselliklerini yitirmekte ve tek vücut olmaktadır. Böylece, “biçimin” ve “yasanın” olmadığı tüm duyuların kaynaşması gerçekleşmektedir. Tohumların toprağın rahminde eriyip bir olması için bir kez daha taklit büyüünün gücünü kullanarak tohumların yeryüzünün rahminde birbirlerine karışmalarına yardım etmek için yaratılış öncesindeki kaotik biçimsizliğe karşılık gelen kozmolojik düzendeki hale, “ilk,” biçim öncesi kaotik hale geçilmeye çalışılmaktadır. İnsanlar biyokozmik bütünlüğe geri dönerler, bu birlik insan doğasından tohum doğasına bir geri çekilmeyi gerektirse de. Bir anlamda, orji insanı tarım düzlemine çeker. İnsan; kuralları, sınırları ve bireyselliği ortadan kaldırarak, toprakla ve geceyle ilgili deneyimlere kendini açarak, yeni bir bitkide doğmak üzere kendi biçimini yitirip toprağın içinde parçalanan tohumların durumuna geçmeyi başarırlar.

Orjinin, topluluğun manevi ve ruhsal tutumunda yerine getirdiği işlevleri dışında bir işlevi de yaşamın yenilenmesini, “yeniden doğuşunu” hazırlaması ve bunu sağlamasıdır. Orjilerin başlangıcı, toprağın üzerinde yeşil sürgünlerin görünümüne benzetilebilir: başlayan yeni bir yaşamdır ve bu yaşamda, orjiler insana yaşam için yeni bir öz ve enerji verir. Dahası orjiler, yaradılıştan önceki mistik kaosun yeniden canlandırarak, yaradılışın tekrar edilmesini sağlar. İnsan bir süreliğine kaosu karanlık, biçimsiz haline geri dönmesinin sebebi, gündüzki benliğinden daha güçlü bir benlik olarak doğabilmektir. Orjiler suya batmada olduğu gibi (§ 64), yaratılışı yok eder, ama aynı zamanda onu yeniler; insan kendisini biçimsiz, yaratılış öncesi varlıkla özdeşleştirerek, yeniden var edilmiş, yenilenmiş başka bir ifa-

⁹⁸ Krş. Meyer, c. II, s. 113.

deyle “yeni bir insana” dönüşmeyi umar. Orjinin yapısı ve işlevinde bu aynı arzuyu, ilksel eylemin tekrarlanması arzusunun ayırt edebiliriz. Yaradılış kaosa düzen getirir. Orjilerle (Karnavallar, Satürnalya*) kırılan günlük hayat örüntüsünde yaşamın, etkinlik ve uyku, doğum ve ölüm arasında gidip gelen bir ritim olarak, kaostan doğup bir felaket veya *mahâpralaya*, bir “büyük çözülme” ile ona geri dönen bir yaradılış döngüsü olarak görüldüğünü anlayabiliriz. Canavarlar, kozmik ritimdeki bu temel fikrin bozulması ve yeniden doğuş ve yenilenme susuzluğudurlar. Ama orjiyi ve işlevini bize açıklayacak olan bu anormal biçimler değildir; her “bayram” bir orjiyi gerektirir.

139. Tarımsal Mistisizm ve Kurtuluş— Vurguladığımız şey, orjiyle ilgisi olmayan biçimlerde bile tarımın gizeminin kurtarıcı bir doğası olduğudur. Görünüşte ortadan kaybolarak (tohumların toprağa gömülmesi) yeniden doğan bitkiler; hem bir örnek hem de bir umuttur; ölümlerin ruhları da bitkilerle aynı kaderi paylaşabilir. Doğrusu, ritmik yenilenmenin bu görünümü, basit bir şekilde doğrudan insan tefekküründe belirerek meydana gelen bir şey değildir; ilkel inanışta, insanların eylemlerine ve ritüellerine eşit mesafedeydi. Yenilenme; büyüsel eylemlerle, Ulu Tanrıça’yla, kadının varlığıyla, Eros’un gücüyle ve doğanın tümünün (yağmur, ısı ve geri kalan her şeyle) birlikte çalışmasıyla kazanılmıştır. Hatta tüm bunlar, ilksel eylemin bir tekrarı olmasından dolayı –ya ritüel evlilikle, ya zamanın yinelenmesiyle (“yeni yıl”) ya da arketipsel kaosu tekrar var eden bir orjiyle– mümkündür. Hiçbir şey çaba harcamadan başarılamaz, insan hayatını yalnızca çalışarak, yani hayatın kurallarına uyarak, ilksel eylemleri tekrarlayarak kazanabilir. Tarım toplumlarının insanlarının bitkilerin hayatına ilişkin deneyimlerinden yola çıkarak kendileri için oluşturdukları umutlar, en başından *eyleme*, *harekete* yöneliktir. İnsan belirli bir hareket tarzını izler, belirli modellere göre davranırsa yenilenmeyi umabilir. Eylem ve ayin, vazgeçilmez koşullardır. Bu, antikitenin gizem dinlerini incelemeye başladığımızda hatırlamamız gereken bir noktadır; bu dinler yalnızca tarımsal törenlerin izlerini korumazlar, aynı zamanda arkalarında tarihöncesine uzanan tarımsal mistisizmin uzun geçmişini taşıyan erginleyici dinlerdir. Yani insan binlerce yıldır bitkisel yaşamın belirli aralıklarla yenildiğini gözlemlememiş ve bundan insan ve tohumun dayanışması sonucunu çıkarmamış olsaydı, ölümle ve ölümden sonra yenilenme umuduna sahip olamayacaktır.

* Satürnalya (Saturnalia): 17 Eylülde kutlanan Satürn festivali –yn.

Tarımın keşfedilmesinin, yeterli besini garantileyip nüfusun inanılmaz sayıda artmasını sağlayarak insanlık tarihini köklü bir şekilde değiştirdiğini düşünürdük. Oysa tarımın keşfinin, oldukça farklı bir sebeple tartışılmaz sonuçları olmuştur. Tarihin yönünü belirleyen ne nüfusun artışı ne de yiyecek bolluğu idi; tarihin yönünü belirleyen insanın bu keşifle birlikte geliştirdiği *zihniyettir*. İnsan, tahıllar aracılığıyla *gördüklerinden*, onunla uğraşırken *öğrendiklerinden*, tohumun toprağın altında kendi hüviyetini yitirdiğine tanık olarak *anladıklarından* belirleyici bir ders çıkarmıştır. Tarım insana organik yaşamın asli bir bütün olduğunu öğretir; kadınla tarla, cinsel ilişkiyle toprağı tohumlama arasındaki yalın analogiler ve hayatın ritmikliği, ölümün bir geri dönüş olduğu gibi daha ileri zihinsel sentezler bu esinden kaynaklanmıştır. Bu sentezler, insanlığın gelişiminde çok temel bir yere sahiptir ve ancak tarımın keşfiyle mümkün olabilmıştır. Kurtuluş umudunun en önemli temellerinden birisi, tarihhöncesi tarım mitiyle ortaya çıkmıştır: toprakta gizlenen tohum gibi ölümler de yeni bir suret içinde yaşama geri dönebileceklerini umut edebilirler. Ama yaşamla ilgili kimi zaman karamsar ve şüpheli düşüncelerin kökeni de bitkiler âlemine ilişkin tefekkürlerde yatar: çünkü insan tarladaki çiçek gibidir...

KONU HAKKINDAKİ SON GÖRÜŞLER VE KAYNAKÇA

W. Mannhardt'ın *Wald-und Feldkulte* isimli eserinin (Berlin, 1875-1877; 2. basım 1904-1905) yayımlandığı yıl, bitki ve tarım tapınları tarihiyle ilgili önemli bir tarihtir. Alman bilgin, "bitki demonları" hipotezi ışığında oldukça önemli folklorik ve etnolojik belge derlenmiş, sınıflamış ve yorumlamıştır. Başka bir tamamlayıcı inceleme olan *Mythologische Forschungen* (Strasbourg, 1884) onun ölümünden kısa bir süre sonra yayımlanmıştır. Çağdaşlarının, Mannhardt'ın hipotezlerinin önemini takdir etmeleri uzun zaman almıştır. J. J. Meyer'in dediği gibi (*Trilogie*'sinin eki, c. III, s. 284), Alman etnoloji araştırmacısı Franz Pfeiffer'in, *Wald- und Feldkulte*'nin yazarının "basit bir alıntı toplayıcısı" olduğunu yazmıştır ve bilginlerin çoğu onu okuma zahmetine bile girmemiştir. Mannhardt'ın kuramının, Sör James Frazer'in eserinin ona attığı önemli destek ve önem olmasaydı bu kadar genel bir kabul görmeyeceği açıktır. Öncelikle, Frazer'in engin bilgisi ve edebi yeteneği sayesinde "bitki demonları" kuramı, I. Dünya Savaşı öncesine kadar din tarihi ve etnoloji incelemelerinde saygıdeğer bir yere sahip olmuştur. Mannhardt'ın incelemeleri ancak *Altın Dal*'dan sonra değer kazanmıştır. *Altın Dal*'ın ilk basımı, 2 cilt halinde 1891'de yapılmıştır; 2. basım, 3 cilt halinde, 1900 yılında ve 3. basım, 12 cilt halinde, 1911-1918 yılları arasında gerçekleşmiştir (bu son basım pek çok kere yeniden basılmış ve Fransızca'ya Pierre Sayn ve H. Peyre, tarafından çevrilmiştir, Paris, P. Geuthner, 1927-1935). Kısaltılmış ve notları çıkarılmış bir basım 1924 yılında yapılmıştır (Fransızca çev. Leydi Frazer, Geuthner, 1924). Ek bir cilt olan *Afternath* 1937 yılında yayımlanmıştır. *Altın Dal* serisinin özellikle tarım ve bitki mitleri ve ayinleriyle ilgili ciltleri *Adonis*, *Attis*, *Osiris* (2 cilt; Fr. çev., 1926, 1934) ve *Spirits of the Corn and of the wild*'dir (Fr. çev., *Esprits des blés et des bois*, 2 cilt, 1935). Goldenweiser'in *Altın Dal* hakkındaki yargısını (*Anthropology*, Londra, 1937, s. 531) burada anmakta yarar vardır: "Kuram olarak göz ardı edilebilir, ama ilkel dinlerle ilgili malzemelerin eşsiz bir derlemesi olarak vazgeçilmez." Krş. C. W. von Sydow, "The Mannhardtian Theories About the Last Sheaf and the Fertility Demons from a Modern Critical Point of View," (*FRE*, 1937, LXXV, s. 291-309; Gudmund Hatt, "The Corn Mother in America and in Indonesia," *APS*, 1951, c. LXXVI, s. 853-914).

Bitki ve tarım ritüelindeki kutsallık meselesi, Frazer'in eserinin ortaya çıkışından sonra da tartışılmaya devam etmiştir. Bu yayınlardan yalnızca en önemli birkaç tanesine yer vereceğiz: A. V. Rantasalo, "Ders Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen," 5 cilt (*FFC*, sayı 30, 31, 32, 55, 62; Sortavala-Helsinki, 1919-25); Jan de Vries, "Contributions to the Study of Othin Especially in His Relation to Agricultural Practices in Modern Popular Lore," (Helsinki, 1931, *FFC* sayı 94); J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, 3 cilt (Zürich-Leipzig, 1937). Meyer öncelikle, Purana metinlerini ve bir dizi etnolojik koşutluğu incelemiştir (krş. ayrıca W. Ruben'in *APS*'deki eleştirisi, 1939, s. 463 vd; Waldermar Liungman, "Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein," I-II (Helsinki, 1937-1938. *FFC*, sayı 118-9, 2 cilt, özellikle s. 103 vd, s. 1027 vd). Liungman'ın eserinin ilginçliği, kullandığı malzemelerden çok (İsveçli bilgin, Frazer'in malzemelerini kullanmıştır çoğunlukla) Mannhardt ve Frazer'in hipotezine yönelttiği eleştiriye (bu konuda, A. Lang'ın, Antischkoff'un, A. Haberlandt'ın, Von Sydow'un ve ötekilerinin eleştirilerini izler) ve

tanımsal ayinler ve eski Doğu mitlerinin Cermen ülkesinin kuzeyine kadar yayıldığı konusundaki ısrarına bağlıdır. Bununla birlikte bu “tarihin” bizim için çok tatminkâr olmadığını belirtmeliyiz.

Mannhardt (*Wald-und Feldkulte*, 2. basım, c. I, s. 1-155) “ağaç ruhu” hipotezini (*Baumsele*) şu savlar üzerine kurmuştur: 1. Kozmosla insanın bir ağaca benzetilmesi eğilimi; 2. İnsanın kaderini ağacın yaşamına bağlama âdeti; 3. Ağacın yalnızca “ormanın ruhunun” (*Waldgeist*) evi değil, aynı zamanda iyi ya da kötü cinlerin de evi olduğu ve bazılarının (örneğin hamadryadlar) yaşamının organik bir biçimde ağacın yaşamına bağlı olduğu inancı; 4. Suçluları ağacın üzerinde cezalandırma geleneği. Mannhardt, ağaçların tek tek “ruhlarının” tek bir orman ruhuyla birleştiğine inanır (*a.g.y.*, I, s. 604).

Ama Liungman’ın da belirttiği gibi (c. I, s. 336), tek tek “ruhların” “toplanması” ya da “toplanması” hiçbir olguyla kanıtlanmamaktadır. Mannhardt, döneminin her şeyi birbiriyle ilişkilendiren rasyonalist yönelimine uymuştur. Açıklamak durumunda olduğu olayı kendince yapay birleştirmelerle yorumlamıştır: “ağaç ruhu” “orman ruhunun” doğuşuna neden olur, bu ruh da, “rüzgâr ruhuyla” birleşerek “büyük bitki ruhunu” yaratır. Mannhardt (*a.g.y.*, c. I, s. 148 vd) bu yeni sentezi, buğday tarlalarında bazı orman cinlerinin –“yeşil kadınlar,” “Holzfrauëin” gibi– varlığıyla kanıtlamaya çalışır. Ama orman cinlerinin tarım “ruhları” ile ilişkilendirilmesi oldukça nedensiz ve rastlantısaldır ve bir şeyi kanıtlamaz. Büyük bitki ruhu gibi bir varsayım, tarım-orman “ruhlarının” birleşmesinin sonucu olamaz. Mannhardt, bitki cininin (veya *Baumsele*) öteki bitki demonları gibi bir ağaçta vücut bulduğunu ve ilkbahar ya da yazın bir kişileştirmesine dönüştüğünü ve başka bir varlığa indirgenemeyeceğini açıklamıştır (*a.g.y.*, c. I, s. 155). Aslında, tüm bu mitolojik biçimler, temel güdülerle örtüşmektedir ve birbirlerinin sonucu olamazlar. Bu mit yapılarından her biri, belirli bir ritüele bağlıdır ve ritüeli doğrulayan da genel bir din kuramıdır. Liungman (*a.g.y.*, c. I, s. 341), Mannhardt’ın “bitki demonu” yerine bitkilere “özel” kutsal bir güç kavramını atfederken haklıdır, bizce burada söz konusu olan daha çok bitki hiyerofanisidir. Liungman’a göre bitki tanrılarına verilen kurbanlar, bir kutsal gücü yenileyen bir şeyle birlikte sunulan kurbanlardan, bunların da ötesinde, “oğul kurbanı”ndan çıkmıştır (*a.g.y.*, c. I, s. 342). Bu noktada, İsveçli bilginin Mannhardt’ın ve Frazer’in, Cermen kökenli bir “bitki demonunun” varlığından söz eden varsayımlarına getirdiği eleştirilere değinebiliriz; bu varsayım doğru kabul edildiğinde Liungman, bu iki bilginin şu soruyu sorar (s. 346) bu demonla ilişkili ayinlerin ve inanışların Cermen topraklarının güneyinde, kuzeyinde olduğundan daha yaygın olmasını nasıl açıklayabiliriz? Liungman, Cermen inanışlarının, göç dönemlerinde meydana gelen Akdeniz etkilerinden doğan Doğu modelinden geldiğini düşünmektedir, ama bu varsayımı kanıtlamayı başaramamıştır.

İsveçli bilgin, hasadın bol olması için gerçekleştirilen insan kurbanlarının kökeninin Mısır’da aranması gerektiğini özellikle de Osiris öncesi ritüellerde bu kökenin bulunabileceğini ileri sürmektedir: Tarihöncesi çağlarda, kurban, papirus demetiyle (*ded* sütununun ilkörneği) bağlanır ve kafası kesilir; gövdesi suya atılır ya da öğütülür ya da cinsel organı bir göle atılır ve gövdenin geri kalanı tarlaya gömülür. Kurban sunulduğunda aynı zamanda iki grup arasında ritüel bir savaş yapılırdı. Daha yakın zamanlı bir ritüel, Osiris’i, yani “Koca Herif’i demetin içine sarmalanan, kafası kesilen ya da parçalanan adamla, Set’i, yani kuraklığın vücut bulmuş halini

de, onu öldürenle ya da onu suya atanla özdeşleştirir. Osiris'in intikamı Set'i temsil eden bir hayvanın (keçi, kaz, belki domuz ya da tavşan) kurban edilmesiyle alınır. Bu törenler hasadın sonunda (mayıs ortası) gerçekleştirilirler. Nil'in suları 17 Haziran'da yükselir; mit açısından barksak Isis Osiris'i aramaktadır. İnsanlar, Nil'in kıyısında toplanırlar ve öldürülen tanrı için ağlarlar. Nil'de ışıklı sandalların ritüel gezintisi belli ki aynı zamanlarda başlar. Ağustos başında, Isis ("Nil'in nişanlısı"), tepesi buğday başaklarıyla süslenmiş koni biçimli bir sütunla temsil edilir ve Nil'in bendinin yıkılmasıyla simgesel olarak dölenir. Tanrıça Horus'u doğurur. Sonra Thoth, Osiris'in gövdesinin parçalarını toplar ve böylece tanrı yenilenmiş olur. Bu olay, "Osiris'in bahçeleri" ile kutlanır. Toprağı sürme ve ekim işlemi kasım başında yapılır ve tohumların çimlenmesi Osiris'in yeniden doğuşuna işaretir.

İşte Suriye'nin sahil kesiminde, Mezopotamya'da, Anadolu'da ve Yunanistan'da yayılan bu ritüellerden, kadim dünyaya ve daha sonralı Hıristiyanlık ve İslamiyet yoluyla tüm dünyaya yayılan tarım törenleri ve dramaları çıkmıştır (Liungman, *Euphrat-Rhein*, I, 103 vd). Cermen ve Slav halkları, tarım ritüellerini, Doğu Avrupa ve Balkanlardan almış olmalıdır (bkz. O. Gruppe, *Die Griechischen Kulte*, Leipzig, 1887, § 26, s. 181 vd; *Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig, 1921, § 77, s. 190).

Liungman'ın hipotezleri, tarım inanışlarının ve törenlerinin incelenmesinde yeni ufuklar açmıştır; ama Avrupa ve Afrika-Asya alanında kendini kanıtlama şansına sahip olsa da Amerikan versiyonlarını açıklamakta zorlanmaktadır; Gudmund Hatt, *The Corn Mother in America and Indonesia*, APS, 1951, XLVI, s. 853-914; M. Eliade, "La Terre-Mère et les hierogamies cosmiques," *EJ*, 1953. Bununla birlikte İsveçli bilim adamının araştırmalarından kabul edebildiğimiz, dramatik bir örüntü içinde ifade edilen bir yenilenme kurbanı olarak tasavvur edilen tarım töreninin Doğudan (Mısır, Suriye, Mezopotamya) geldiği düşüncesidir (ayrıca bkz. A. Moret, "Rituels agraires de l'ancien Orient," *Mélanges Capart*, Brüksel, 1935, s. 311-342; A. M. Blackman, "Osiris as the Maker of Corn," *SA*, 1938, I. Hindistan'la ilgili malzeme ve "buğdayın ölüm" ile ilgili simgecilik hakkında bkz. Ananda Coomaraswamy, "Atmayajna: Self-Sacrifice," *HJAS*, VI, 1942, özellikle s. 362-363).

Bu noktada, bir hayvanı (keçi veya teke, domuz, at, kedi, tilki, horoz, kurt vb) son ekin demetiyle özdeşleştirme ve son başaklardan hasadın gücünün ve "tahıl ruhunun" kişileştirmesi olan hayvana benzeyen bir kukla yapma şeklindeki hemen hemen evrensel bir geleneğin olup olmadığının, bu geleneklerin ve ayinlerin (hayvanın simgesel olarak öldürülmesi) eski Mısır ya da Doğu kaynaklı bir arketipten doğup doğmadıkları daha sonra saptanacak. Bildiğimiz gibi, Frazer, "tahıl ruhunun," bir hayvanla özdeşleştirilmesini, ilk çiftçilerin, ekinin arasına saklanan ve son ekin demeti biçildiğinde kaçan hayvanlar ile bitkilerin büyüsül gücü arasında kurmuş olabilecekleri bir bağ ile açıklamıştır (*Golden Bough*, 447 vd; *Spirits of the Corn*, c. I, s. 270 vd). Ama bu İngiliz bilgin, atların, sığırların, kurtların vb nasıl olup da tarlalarda saklanmayı başardıklarını açıklayamaz. Ayrıca, kadim dünyanın bitki tanrılarının önceleri hayvan biçimli olarak (Dionysos bir boğa ve bir keçi, Attis ve Adonis domuz vb) kabul edildikleri hipotezi de rasyonalist bir zihniyetin kurgusundan ibaret olarak kalmaktadır. Liungman, zamanla "güç" ya da hasadın "ruhunu" kişileştirmeye kadar varan bu hayvanların Osiris'in Set tarafından öldürülüşünün intikamını almak için hasat döneminde kurban edilen Set hayvanlarının oldukça geç

dönemde ortaya çıkan ve ilk baştaki anlamlarını çoktan yitiren yankıları olduğunu belirtmiştir. İsveçli bilim adamı, kırmızı renkli hayvanların kurban edilmesini özellikle Mısır'da boğaların kurban edilmesini bu biçimde açıklar: kızıl saç Set'in özelliklerinden biridir ve kızıl tüye sahip her canlı Set'le özdeşleştirilmiştir ve Osiris'in intikamını almak için kurban edilmiştir (a.g.y., I, 263). Yunanistan'da (*Bouphonia*'da, vb) kurban edilen boğa, Avrupa'da, son ekin demetine boğa biçimi verilmesi ya da boğayla ilgili adlandırmalar, Fransa'da hasat zamanında kurban edilen öküz, hasat döneminde koçların kurban edilmesi ya da yakılması vb domuzun kurban edilişi (Mısır, Avusturya ve İsviçre'de, son ekin "dişi domuz" olarak adlandırılır) kırmızı tüylü köpeklerin ve tilkilerin öldürülmesi– bütün bunlar, Liungman'a göre, Set hayvanlarının kurban edilmesinin doğrudan ya da dolaylı mirasının sonucudur.

Bu hipotez her yerde aynı olgularla kanıtlayamaz kendini. Örneğin boğanın ve öküzün kurban edilmesinin kökeni, tarihöncesi dönemde Akdeniz'dir ve burada Osiris törenlerinin etkisi olduğu düşünülemez. Bu kurbanların kozmogoniyle ilgili anlamlarından kuşku duyulamaz ve bunların tarım törenleri çerçevesinde icra edilmesi, her tür yaratılış eylemi ile evrenin arketipsel yaratılışı arasında kurulan mistik simetriyle açıklanabilir. Boğanın, keçi, domuzun üreme gücü, tarım törenlerinde kurban olgusunun anlamını yeterince açık bir biçimde ortaya koymaktadır: bu hayvanlarda yoğunlaşan üreme enerjisi serbest kalır ve tarlalara yayılır. Aynı düşünsel örüntü, tarımsal kutlamalar sırasında gerçekleştirilen orjileri ya da cinsel ayinleri açıklamaktadır. Liungman'ın, Osiris öncesi ritüelleri oluşturma çabasıyla ilgili olarak bunlar, ne tanrı Osiris'i ne de Osiris mitinin kökenini açıklayabilirler. Mısır'da hasat döneminde gerçekleşen ritüel drama ile Osiris draması arasındaki fark, *Madame Bovary* ya da *Anna Karenina* ile zina arasındaki fark kadar büyüktür. Mit de roman gibi insan zihninin özerk bir kurgusudur.

Tarım törenleriyle ilgili farklı bir yorum için bkz. A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920, s. 235 vd; E. A. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Londra, 1905, c. I, s. 441-51, bu eser Khondların kurban törenlerini "yerine koyma ilkesiyle" açıklar, ama kolaycı bir formüldür, olayın karmaşıklığını göz önünde bulundurmaz. Meriahlar hakkında bkz. L. de la Vallée-Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens*, vb (yeni basım), Paris, 1936, s. 375-399; A. W. Macdonald, "A Propos de Prajapati," *JA*, 1952, s. 323-32.

Ölülerin tarımla ilgili etkileri üzerine, bkz. Frazer, *The Belief in Immortality*, c. I (Londra, 1913), s. 247 vd ve *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, Londra, 1933-6, c. I, s. 51 vd, 82 vd. Tanım bayramları, evlilik ve cinsellik arasındaki ilişkiler üzerine bkz. H. K. Haeberlin, "The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians," *American Anthropological Association, Memoirs*, cilt III, 1916, s. 1 vd; M. Granet, *Festivals and Songs of Ancient China*, Londra, 1932, s. 166, vd; B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, Londra, 1935, c. I, s. 110 vd; 119 (cinsel arınma ve tarımsal çalışma), s. 219 vd (bolluk büyüü). Tarla ve kadın analojisi hakkında bkz. Gaster, *AOA* 1933, c. V, s. 119. ve "A Canaanite Ritual Drama" *JAÖS* LXVI, 49-76, s. 63.

Zihnin karanlık âlemine sıkı sıkıya bağlı olanları "yeraltında parçalanmaya" bırakan "manevi mekanizmalar" ve yeryüzü mistisizmi (örneğin, Rusya ve Romanya'daki modern "Masumlar" mezhebi) krş. Eliade, *Mitul Reintegrarii*, Bükreş, 1942, s. 24 vd.

Tarımla ilgili müstehcen ritüellerle ilgili bkz. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, s. 142-143; *Wald- und Feldkulte*, c. I, s. 424-434; ayrıca krş. *RH*, LVI, s. 265; *RES*, III, s. 86.

Kutsal arabalar tarafından tarlaların döllenmesi âdetiyle ilgili zengin malzeme için E. Hahn, *Demeter und Baubo*, Lübeck, 1896, s. 30 vd.

Krş. U. Hahn, "Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht," (K. Weinhold, *Germanistische Abhandlungen*, c. III); E. A. Armstrong, "The ritual of the Plough," *FRE*, 1943, LIV, no.1); F. Altheim, *Terra Mater*, Giessen, 1931; H. Rydh, "Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and China," *BMAS*, 1931, no.3, s. 69-98).

Avrupa'da tarımın yayılımı ve kökeni üzerine P. Laviosa-Zambotti, *La Più Antiche culture agricole europee*, Milan, 1943 ve *Origini e diffusione della civiltà*, Milan, 1947, s. 175 vd. Eski tarım kültürlerinin dinsel kavramları hakkında bkz. A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948. Anaerkillik hakkında, W. Schmidt, *Das Mutterrecht*, Viyana, 1955.

Krş. 7. ve 8. Bölümlerin kaynakçaları.



KUTSAL MEKÂNLAR:
TAPINAK, SARAY, “DÜNYANIN MERKEZİ”



140. **Hiyerofaniler ve Yineleme**— Her kratofani ve hiyerofani, ortaya çıktığı mekânı dönüştürür: o güne kadar kutsal olmayan bir alan olan mekân, kutsallık kazanır. Örneğin Yeni Kaledonya'daki Kanakalar için “çalılıkların içindeki, sayısız delik kaya ve taşın özel bir anlamı vardır. Yağmur yağmasını istiyorsanız kayadaki bir yarık bu iş için etkili olacaktır, bir başkası totemin evidir, başka bir delik ise öldürülen bir adamın intikam almak isteyen ruhunun sık sık uğradığı bir mekân olarak görülür. Buradaki her taş parçasında bir ruh olduğu düşünülür, en ufak ayrıntının bile bir anlamı vardır ve doğa, insanların geçmişinden izler taşımaktadır.”¹ Daha doğru bir şekilde ifade edilecek olursa, doğa, kratofani veya hiyerofani olgusundan kaynaklanan bir dönüşüme uğrar ve mitle yüklü olarak ortaya çıkar. A. R. Radcliffe-Brown'un ve A. P. Elkin'in gözlemlerinden yola çıkan Lévy-Bruhl, kutsal mekânların hiyerofanik yapısını çok doğru bir şekilde vurgulamıştır: “bu yerlilere göre, kutsal bir nokta hiçbir zaman ayrık olarak düşünülmez. Daima belirli mevsimlerde burada serpilen bitki veya hayvan türlerinden, burada yaşamış, dolaşmış ve bir şeyler yapmış ve sık sık da toprakta vücut bulmuş mitsel kahramanlardan, düzenli olarak burada kutlanan törenlerden ve tüm bunların doğurduğu güçlü duygulardan oluşan karmaşık bir bütünün parçasıdır.”²

Bu karmaşık bütünün en önemli ögesi, Radcliffe-Brown'a göre “yerel totem merkezidir” ve pek çok durumda, zamanın başlangıcında burada yaşamış ve totem merkezleri yaratmış mitoloji karakterleri arasında doğrudan bir bağ –Lévy-Bruhl'un sözcükleriyle “bir katılım”– bulunduğu görülmektedir. Buralar, ilk ilahi açıklamaların yapıldığı hiyerofani mekânlarıydı; insanın nasıl besleneceğini, yiyecek temini nasıl sürekli kılacağını öğrendiği yer burasıydı. Ayrıca kutsal alanın, totem merkezinin sınırları içinde gerçekleştirilen yiyecek ve içeceklerle ilgili tüm ritüeller, mitolojik varlıklar tarafından *in illo tempore* gerçekleştirilen şeylerin yeniden üretimi

¹ Leenhardt, *Notes d'archéologie néocalédonienne*, Paris, 1930, s. 23-24.

² *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938, s. 183.

ve taklidinden ibarettir. “Eski (*bugari*) zaman kahramanları, opossumları, balıkları, arıları ve bandikutları^φ deliklerden böyle çekiyorlardı.”³

Sonuç olarak, kutsal mekân düşüncesi, mekâna bir sınır çizerek, onu çevresindeki kutsal olmayan mekândan soyutlayarak kutsamış olan ilksel hiyerofaninin yinelenmesi düşüncesi üzerine kuruludur. Bir sonraki bölümde, yineleme düşüncesinin, kutsal zaman düşüncesini nasıl oluşturduğunu ve din adamlarının tüm insanlık için beslediği umutlardan kişisel kurtuluşa kadar sayısız ritüel sisteminin onun üzerine nasıl kurulduğunu ele alacağız. Kutsal mekânın kutsallığı, onu ilk kez kutsayan hiyerofaninin sürekliliğinden dolayıdır. Bu nedenle, Bolivya’daki herhangi bir kabile, ne zaman enerjisini ve yaşam gücünü yenilemek isterse, atalarının beşiği olarak kabul edilen yere gider.⁴ Hiyerofani yalnızca farklılaşmamış bir kutsal-olmayan mekânın belli bir bölümünü kutsamaz; burada kutsallığın devamlı olacağını olabildiğince garantiler. Hiyerofaninin kendini tekrarladığı yer, bu mekândır. Böylece mekân, tükenmez bir güç ve kutsallık merkezi haline gelir, herhangi bir insan, buraya dahil olabildiği ölçüde bu güçten pay alabilir, kutsallıkla dolabilir. Mekânın, kutsalın daimi “merkezi” olan hiyerofaninin aracılığıyla bir mekân olması, genellikle karmaşık ve ayrıntılı sistemler bütününe yönlendirir ve açıklar. Bu mekânlar ne kadar çeşitli olsalar da, tümünün tek bir ayırt edici özelliği vardır: kutsalla (oldukça farklı yöntemlerle) temasa geçmeyi sağlayacak belirli bir mekân olmaları.

Hiyerofanilerin sürekliliği, bu kutsanmış noktaların daimiliğini açıklayan şeydir. Avustralya yerlilerinin, geleneksel kutsal ziyaretgâhlara gitmelerinin sebebi ekonomik şartların baskısı değildir; çünkü Elkin’in de belirttiği gibi, bir kere beyazların hizmetine girdikten sonra yerliler, beslenmek ve yaşamlarını sürdürmek için onlara bağımlı olmuşlardır.⁵ Onların bu tür yerlerden bekledikleri, kabilenin uygarlığını kuran atalarla ve toprakla mistik birleşme halinin kalıcılığını sağlamalarıdır. Avustralyalıların, bu hiyerofani mekânlarıyla iletişimlerini sürdürme gereksinimlerinin asıl nedeni dinseldir; bunun tek nedeni, kutsalı üreten “merkezle” doğrudan iletişim halinde kalabilme ihtiyacıdır. Bu merkezler, ayrıcalıklarını çok zor yitirirler ve bir miras olarak bir kabileden bir diğerine, bir dinden başka bir dine aktarılırlar. Tarihin en eski dönemlerinden beri hürmet gösterilen kayalar, kaynaklar, mağaralar ve ormanlar farklı biçimlerde bugünün Hıristiyan toplumları

^φ bandikut (*bandicoot*): Avustralya’ya özgü keseli bir hayvan –yn.

³ A. P. Elkin, aktaran Lévy-Bruhl, s. 186.

⁴ Lévy-Bruhl, s. 188-189.

⁵ Lévy-Bruhl, s. 186-187.

tarafından da kutsal kabul edilirler. Olaylara yüzeysel bakan bir gözlemci, halkın dindarlığının bu yönünü bir “batıl inanç” olarak görebilir ve onda tüm topluluğun dinsel yaşamının büyük ölçüde tarihöncesi devirlerden kalan şeylerden oluştuğunun kanıtını bulabilir. Aslında kutsal mekânların süreklilikleri, hiyerofanilerin özerkliğine işaret eder; kutsal, kendi diyalektiğinin yasalarına göre kendini dışavurur ve bu dışavurum insanın *dışında* gelişir. Kutsal mekân “seçiminin” tamamen insana bırakıldığını düşünmek kutsal mekânların sürekliliklerini açıklanamaz bir duruma getirebilir.

141. Mekânın Kutsanması— Aslında, mekân asla insan tarafından “seçilmez”, yalnızca onun tarafından “keşfedilir”;⁶ başka bir deyişle kutsal mekân insana *kendini* şu ya da bu biçimde *gösterir*. Kutsal mekânın “kendini göstermesi” ille de doğrudan doğadaki hiyerofanik bir şey aracılığıyla (*bu mekân, bu kaynak, bu ağaç vb*) gerçeklemez; kutsal mekân kozmolojik bir sisteme dayalı ve onun üzerine kurulu geleneksel bir teknik aracılığıyla da *kendini gösterir*. *Oriëntatio* bu tür mekânları ortaya çıkarmak için kullanılan işlemlerden birisiydi.

Kutsanması gereken mekânlar yalnızca mabetler değildi elbet. Kutsal olmayan bir mekân olan bir ev de sonradan kutsallık kazanabilir. Ama her durumda, mekân, *farklı* bir şey tarafından öne çıkarılır; bu, oldukça açık bir hiyerofani de olabilir ya da *orientatio*'yu ve *falı* belirleyen kozmolojik ilkeler aracılığıyla ya da belki de en kolayı bir hiyerofaniyi dışavuran bir “işaretle” de –ki bu genelde bir hayvandır– olabilir. Sartori, insan yerleşimine açmak için seçilen yerlere ilişkin hayvan işaretleri hakkında çok sayıda kanıt toplamıştır.⁷ Bir yerde fare ya da karınca olup olmaması kesin bir hiyerofani işareti olarak sayılabilir. Kimi zaman, evcil bir hayvan, örneğin bir boğa serbest bırakılır; birkaç gün sonra, bu boğa aranır ve bulunduğu yerde kurban edilir; şehrin kurulacağı yer olarak bu nokta seçilir.

Robertson Smith “tüm mabetler bir teofaniyle kutsanır” demiştir.⁸ Ama bu, *yalnızca* mabetler böyle kutsanır anlamına gelmez. Bu saptama, azizlerin ya da münzevilerin mekânları ve genel olarak tüm insan yerleşimleri için de geçerli olabilir. “Efsaneye göre, XVI. yüzyıl sonunda el-Hemel'i kuran bir Müslüman zahit, geceyi geçirmek için bir pınar başında konaklar ve buraya aşasını saplar. Ertesi gün, aşası-

⁶ Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, s. 393-4.

⁷ “Über das Bauopfer,” *ZFE*, 1898, c. XXX, s. 4, not.

⁸ *Lectures on the Religion of the Semites*, s. 436.

nı alıp yola koyulmak ister, asânın kök salmış olduğunu ve üzerinde tomurcukların açmış olduğunu görür. Onda Allah'ın muradının işaretini görür ve evini buraya kurar.⁹ Ermişlerin yaşadığı, dua ettiği ya da gömüldükleri yerler de kutsanırlar ve bu nedenle, kutsal olmayan yerlerden bir çitle ya da taşlarla oluşturulmuş bir setle ayrılırlar.¹⁰ Aynı türden taş yığınlarına, bir insanın kaza sonucu (yıldırım çarpması, yılan sokması vb) öldüğü yerlerde daha önce rastlamıştık (§ 75), ıstıraplı bir ölüm her zaman kratofani ya da hierofani değeri taşır.

Kutsal mekânı çevreleyen taştan bir daire, ya da duvar en eski mabet yapılarındandır. Erken dönem İndüs uygarlıklarında (Mohenjo-Daro, krş. § 97) ve Ege uygarlıkları döneminde görülmüşlerdir.¹¹ Çit yalnızca, sınırları içindeki kratofaniye ya da hierofaniye işaret etmez; ayrıca, bilmeden bu mekâna girerek başını belaya sokabilecek kutsal olmayan kişiyi koruma amacına da hizmet eder. Kutsal, kendisiyle temas kuran kişinin, her dinsel eylemin gerektirdiği "hazırlıkları" yapmaması durumunda tehlikelidir. Tanrı Musa'ya "'Fazla yaklaşma' dedi, 'çarıklarını çıkar. Çünkü bastığın yer kutsal topraktır.'"¹² Samilerde olduğu kadar Akdenizli diğer halklarda da bir tapınağa girmeden önce yapılması gereken sayısız ayin ve yerine getirilmesi gereken kural (çıplak ayak vb) vardır.¹³ Tapınağın ya da evin eşliğinin ritüel önemi,¹⁴ bunların zamanla çeşitli dinsel değerler ve yorumlar almış olsalar da, kutsal olmayan mekânlarla kutsal mekânların arasına konulan sınırların ayırıcı işlevleriyle açıklanabilir.

Şehirleri çevreleyen surlar için de aynı durum geçerlidir: bu surlar askeri amaçlarla kurulmalarının yanı sıra büyüsel bir savunma aracıdır; çünkü demonlarla ve hayaletlerle (bkz. sonraki başlıklar) dolu "kaos" halindeki mekânın ortasında çevreledikleri yer, bir sığınak, düzenli bir mekân, yani bir tür "merkezdir." Örneğin bunalım dönemlerinde (salgın hastalık, kuşatma) tüm halk şehrin surlarının etrafına dizilirdi ve böylece sınırların ve surların, büyüsel-dinsel gücü artırılırdı. Şehrin çevresinde, şehrin bütün kutsal emanetleriyle ve mumlarla birlikte sıralan-

⁹ René Basset, aktaran Saintyves, *Essais de folklore biblique*, Paris, 1923, s. 105.

¹⁰ Bunun Fas'taki bir örneği, Westermarck'da bulunacaktır, *Pagan Survivals in Mahometan Civilization*, Londra, 1933, s. 96.

¹¹ Minos ve Mykenai yüzüklerinin yeniden üretimleri için bkz. Axel W. Person, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley, 1942, sayı 6, 7, 15, 16 vb.

¹² Çıkış 3:5.

¹³ Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, s. 271, n.3.

¹⁴ Bkz. örneğin Frazer, *Folklore in the Old Testament*, c. III, s. 1-18.

ma, kimi zaman tamamen büyüsel-simgesel bir görünüm almaktaydı: Şehrin koruyucu azizine, şehir surlarını çevreleyen mumlu bir fitil adanırdı. Tüm bu savunma mekânizmaları, ortaçağda çok yaygındı;¹⁵ ama başka dönemlerde başka bölgelerde de karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Hindistan'ın kuzeyinde, salgın hastalık döneminde, şehrin etrafına bir daire çizilir ve bu dairenin hastalık cinlerinin şehre girmesine engel olduğu söylenir.¹⁶ Pek çok büyüsel-dinsel ritüelde önemli bir yere sahip olan “sihirli daire”nin öncelikli amacı, birbirinden farklı iki mekân arasına bir sınıır koymaktır.

142. Kutsal Mekânın “İnşası”— Kuşkusuz, tamamen kutsal mekânlar –sunaklar, mabetler– geleneksel kurallara göre “inşa” edilmişlerdir. Ancak son tahlilde bu “yapı,” her yeni sunakta, her yeni tapınakta vb sürekli yinelenen bir arketip, kutsal mekânı *in illo tempore* ortaya koyan bir arketip üzerine kuruludur. Belirli bir arketipsel modele göre inşa edilen bu tür kutsal mekânlara her yerde rastlamaktayız. Bu bölümde, yalnızca Yakın ve Uzakdoğu uygarlıklarına ait birkaç örnekle yetineceğiz. Örneğin, İran'daki *maga*. Bu terimi eski yorumlarından sıyıran (Geldner, bunu *Bund, Geheimbund* olarak çevirmişti) Nyberg, bu terimi, *Videvdāt*'ın¹⁷ (dokuz çukurdan oluşan kutsanmış bir mekânda gerçekleştirilen arınma ayinine işaret eder) *mayā*'sına bağlar ve Nyberg'e göre, burası, her şeyin arındığı böylece gökle yerin birleştiği kutsal bir mekândır.¹⁸ Nyberg'in “Gatha topluluğu” adını verdiği grubun deneyimi bu özenle işaretlenmiş mekânda gerçekleşir.¹⁹

Veda kurban sunaklarının dikilmesi, bu anlamda hâlâ çok öğreticidir. Mekânın kutsanması iki yönlü bir simgeselliği izler. Bir yandan, sunağın inşası, dünyanın yaratılışı gibi görülür.²⁰ Kilin harcına katılan su, ilksel suyla özdeşleştirilir; sunağın temellerini oluşturan kil, yeryüzü; yan duvarlar ise, atmosferdir vb.²¹ Öte yandan, sunağın inşası, zaman ile simgesel bütünleşmeyi, onun “her sunakta maddeleşmesini” ifade eder. “Ateş sunağı, bir yıldır... Geceler, onu çevreleyen taşlardır ve bu taşların sayısı 360 tanedir, çünkü yılda 360 gece vardır; gündüzler, ya-

¹⁵ Krş. Saintyves, *Essai de folklore biblique*, s. 189 vd.

¹⁶ W. Crooke, *Popular Religion and Folklore of Northern India*, Londra, 1894, c. I, s. 103-142.

¹⁷ 9, 1-33.

¹⁸ *Yasna*, 53.

¹⁹ *Die Religionen des Alten Iran*, Leipzig, 1938, s. 147 vd.

²⁰ Örneğin *Śatapatha Brahmana* VI, 5, 1 vd.

²¹ *Śatapatha Brahmana*, I, 9, 2, 29 vb.

juşmati kiremitlerdir bunların sayısı 360 tanedir, çünkü yılda 360 gündüz vardır.”²² Sunak böylece kutsal olmayan zamandan ve mekândan tamamen ayrı bir mistik zaman ve bir mekânda var olan mikrokozmosa dönüşür. Bu açıdan bakıldığında, sunağın inşasının aslında evrenin doğumunun bir tekrarı olduğu söylenebilir. Bu tekrarın asıl anlamını daha sonraki bölümlerde ele alacağız (§ 151).

Aynı kozmogoni anlayışına, Tantracı okullarında *mandala*'nın yapımında da rastlarız. *Mandala*'nın sözcük anlamı “daire”dir; Tibetçeye yapılan çevirilerde kimi zaman “merkez” kim zaman “çevreleyen şey” karşılıklarını buluyoruz. *Mandala*'nın ne olduğuna gelince, bir kare içine çizilmiş, eşmerkezli ya da eşmerkezli olmayan dairelerden oluşur. Yere, renkli bir iplikle ya da renkli tozlarla çizilen bu şeklin içine, çeşitli Tantra tanrılarının imgeleri yerleştirilir. *Mandala*, hem bir *imago mundi* hem de simgesel bir panteondur. Yeni ergin için, erginlenme, *mandala*'nın farklı bölgelerine ya da seviyelerine dahil olabilmek anlamına gelmektedir. Bu ayın, bir tapınağın ya da kutsal bir anıtın (*stüpa*) çevresini dolaşmaktan oluşan oldukça bilinen bir tören olan *pradakşina*'ya ya da bir labirente girerek gerçekleştirilen erginlenme törenlerine çok benzemektedir. Tapınağın *mandala*'yla özdeşleştirilmesi, Borobudur'da²³ ve Tantra öğretilerinin etkisiyle inşa edilen Hint-Tibet tapınaklarında çok açıktır.²⁴ Bütün kutsal yapılar, evreni simgeler: çeşitli katları ya da terasları, “göğün katlarıyla” ya da “kozmetik düzeylerle” özdeşleştirilir. Başka bir ifadeyle kozmik dağı yeniden üreten katmanların her birisi, “dünyanın merkezi”nde yer alacak şekilde birbirine bağlanmıştır. Bu merkez simgesi, daha sonra da göreceğimiz gibi, şehirlerin kuruluşunda olduğu kadar evlerin inşaatında da rol oynar: her kutsal mekân, aslında bir merkezdir; buralarda hiyerofaniler ya da teofaniler ortaya çıkabilir.

Herhangi bir yeni insan yerleşimi de, dünyanın yeniden kuruluşudur (§ 151). *Nihai* olacaksa, *gerçek* olacaksa yeni yerleşim ya da yeni şehir, inşa ritüeli aracılığıyla “evrenin merkezi”ne *yönlendirilmek* zorundadır. Pek çok geleneğe göre, dünya bir merkezden başlayarak yaratılmıştır ve bu nedenle, şehrin inşası, bir merkez etrafında gelişmelidir. Romulus, derin bir hendek (*fossa*) açıp bunu meyveyle doldurup, toprakla kapattıktan sonra, üzerine bir sunak inşa etmiş ve etrafına sabanla bir siper kazmıştır (*designat moenia sulco*^a).²⁵ Bu hendek, *mundus*'dur ve Plutarkhos'un belirt-

²² *Śatapatha Brahmana*, X, 5, 4, 10.

²³ P. Mus, *Barabudur*, Paris-Hanoi, 1935, c. I, s. 320.

²⁴ Krş. G. Tucci, “Il Simbolismo architettonico dei Tempî di Tibet occidentale,” *Indo-Tibetica*, Roma, 1949, c. III ve IV.

^a Kent surları sabanla yapılıyor –yn.

tiği gibi²⁶ “Evrene benzeyen bu çukura, dünya [*mundus*] adını verirler.” Bu *mundus* üç kozmik düzlemin kesiştiği yerdir.²⁷ Roma’nın ilk modelinin bir daire içine yerleştirilmiş bir kare olması büyük olasılıktır: Son derece yaygın daire ve kare geometrisi bize bunu düşündürmektedir.²⁸

Öte yandan, F. Robert’in araştırmaları²⁹ tarafından ortaya konulan, Yunanlıların, dairesel anıtlarının (*bothros, tholos, thymele* vb) yeraltıyla ilgili anlamı bizi şaşırtmamalıdır. Bu tek yorumun bir Ege “özelligi”nin sonucu olup olmadığı henüz belli değildir; çünkü her tür kutsal anıt, hatta cenaze yapıları (krş. Hint *stūpa*’sı) normal olarak, bu türden her yapıyı bir “merkeze” dönüştüren çok geniş bir kozmolojik anlam –tüm kozmik katmanların bir kesişimini– sunar. Bu konuda, Afrika kıtası, yeraltıyla ilgili unsurun ille de kozmogoniyle ilgili esini gizlemediğini gösteren oldukça öğretici örnekler verir. Mande kabilesinde, şehirlerin kuruluş töreni böyle bir örnektir. Bu örneği bize Frobenius³⁰ aktarır; Jeanmaire³¹ ve Kerenyi³² bu törenleri, Romanın kuruluşuyla kıyaslamışlardır. Bu Afrika ritüeli, yeraltıyla ve tarımla ilgili unsurlar (boğanın kurban edilmesi ve cinsel organı üzerine fallus biçimli bir sunak dikilmesi) barındırır da kozmogoniyle ilgili bir düşünce üzerine kurulur. Yeni şehrin kurulması, dünyanın yaratılışını tekrarlar; aslında, böyle bir nokta bir kere ritüelle kutsandıktan sonra, burası daire ya da kare biçiminde çevrelenir ve dünyanın dört köşesine karşılık gelen dört kapısı belirlenir. Usener’in daha önce gösterdiği gibi³³ şehirler, Kozmosun bir taklidi olarak, dörde bölünmüşlerdir; başka bir deyişle evrenin birer kopyasıdır.

143. “Dünyanın Merkezi”— “Merkez” simgeciliği ve kozmolojik imaları pek çok incelemenin konusu olmuştur;³⁴ burada yalnızca birkaç örneğe değineceğiz. Olgula-

²⁵ Ovidius, *Fasti*, IV, 821-825

²⁶ *Romulus*, 12.

²⁷ Macrobius, *Sat.*, I, 16, 18.

²⁸ Krş. A. H. Allcroft, *The Circle and the Cross*, Londra, 1927.

²⁹ *Thymélé*, Paris, 1939.

³⁰ *Monumenta Africana*, Frankfurt, 1929, c. VI, s. 119-124; *Histoire de la civilisation africaine*, s. 155.

³¹ *Couroi et Courètes*, Paris, 1931, s. 166 vd.

³² C. C. Jung-K. Kerenyi, *Introduction to a Science of Mythology*, Londra, 1951, s. 24 vd.

³³ *Göttermamen*, s. 190 vd.

³⁴ *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bükreş, 1937; *Comentarii la legenda Mesterului Manole*, Bükreş, 1943; *The Myth of the Eternal Return*, Londra, 1955, birçok yerde.

rı genel bir bakış açısıyla değerlendirmek amacıyla bu simgelerin, üç ana ve tamamlayıcı unsur etrafında topladığını söyleyebiliriz:

1. Dünyanın merkezinde, yerle göğün birleştiği “kutsal dağ” bulunmaktadır;
2. Her tapınak ya da saray ve biraz daha geniş bakarsak her kutsal ev “kutsal dağla” özdeşleştirilir ve böylece “merkez” olur;
3. *Axis mundi*'nin geçtiği yerler olarak kutsal şehir ya da tapınak, gök, yer ve yeraltının birleştiği bir yer olarak görülür.

Örneğin, Hint inanışlarına göre, Meru Dağı, dünyanın ortasında bulunmakta ve üzerinde kutup yıldızı parlamaktadır. Bu inanışı, Ural-Altay, İran ve Cermen halkları da paylaşır;³⁵ kuşkusuz Malaka Pigmeleri gibi “ilkelerde” de bu tür inanışlar vardır³⁶ ve tarihöncesi anıtların simgeciliğinde aynı inanca rastlanır.³⁷ Mezopotamya’da, merkezde bulunan bir dağ (“ülkelerin dağı”) gökle yeri birleştirir.³⁸ Filistin’de bulunan Tabor Dağı’nın adı, “göbek,” *omphalos*³⁹¹³²³ anlamına gelen *tabbur*’dan türemiş olabilir; Gerizim Dağı’na gelince, “dünyanın göbeği” (*tabbur eres*) olarak bilinir.⁴⁰ Filistin yüksek bir platoda –aslında kozmik dağın zirvesine yakın bir yerlerde– kurulduğu için Büyük Tufan’da sel altında kalmamıştır.⁴¹ Hıristiyanlara göre, Golgotha dünyanın merkezinde bulunmaktaydı; hem kozmik dağın zirvesi hem de Âdem’in yaratıldığı ve gömüldüğü yerd. Böylece, Kurtarıcının kanı, haçın altında gömülü olan Âdem’in kafatasına damlamış ve onu günahlarından arındırmıştır.⁴²

Tapınakların ve şehirlerin kozmik bir dağla özdeşleştirilmesi konusunda Mezopotamya terimleri oldukça açıktır: tapınaklar, “dağ ev,” “tüm ülkelerin dağ evi,” “fırtınalar dağı,” “gökle yeri bağlayan bağ” vb.⁴³ Kral Gudea’nın döneminden kalına bir silindir mühürde “(Kralın) inşa ettirdiği (Tanrının) odası, kozmik dağ gibidir”

³⁵ Krş. *The Myth of the Eternal Return*, birçok yerde.

³⁶ Schebesta, *Les Pygmées*, Paris, 1940, s. 156.

³⁷ W. Gaerte, “Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit,” *APS*, 1914, c. IX, s. 956-79.

³⁸ A. Jeremias, *Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur*, Berlin, 1929, s. 130.

³⁹ E. Burrows, “Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion,” *The Labyrinth*, ed. S. H. Hooke, Londra, 1935, s. 51.

⁴⁰ Hakimler 9:37.

⁴¹ Wensinck, *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916, s. 15.

⁴² Buraya yapılan göndermeler için bkz. *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bükreş, 1937, s. 35.

⁴³ Krş. Dombart, *Der Sakralturm: I. Zikkurat*, Münih, 1920, s. 34.

yazmaktadır.⁴⁴ Doğudaki her şehir dünyanın merkezinde bulunmaktadır. Babil, *Babilani*, yani “tanrıların kapısı” idi; çünkü tanrılar buradan yeryüzüne inerlerdi. Mezopotamya zigguratları, kozmik dağlardır (krş. § 31). Borobudur Tapınağı, aynı zamanda kozmosun bir imgesidir ve bir dağ biçiminde inşa edilmiştir.⁴⁵ Buraya tırmanan hacı, Dünyanın Merkezine yaklaşır ve üst katına çıkmış bir hacı, başka bir gök âlemine geçer, kutsal olmayan mekânı aşarak “saf topraklara” girer.

Kutsal şehirler ve yerler, kozmik dağların zirveleriyle özdeşleştirilirler. Bu nedenle Kudüs ve Sion Büyük Tufan’da yok olmamıştır. Ayrıca, İslam inançlarına göre, dünyanın en yüksek yeri Kâbe’dir; çünkü kutup yıldızı, onun göğün merkezinin tam altında olduğunu göstermektedir.⁴⁶ Mükemmel Çin hükümdarının başkentinde, güneş saatinin milinin, yaz gündönümünde öğle vaktinde gölgesi olmamalıydı. Bu başkent, mucizevi ağaç “Daimi Tahta” (*Kien-mou*) yanında, evrenin merkezinde bulunmaktadır; burada üç kozmik bölge: yer, gök ve yeraltı kesişir.⁴⁷

Aslında, kozmosun merkezinde buldukları için kutsal tapınak ya da şehir, her zaman üç bölgenin kesiştiği yerde bulunur. Nippur’daki, Larsa’daki ve muhtemelen Sippur’daki tapınakların adı *Dur-an-ki* “gökle yer arasındaki bağ”dır.⁴⁸ Babil’in pek çok adı vardır; bunlar arasında “gökle yerin temelini evi,” “gökle yerin arasındaki bağ” adları sayılabilir.⁴⁹ Yer ve yeraltındaki bölgeler arasındaki geçiş de her zaman Babil’de mümkündür; çünkü şehir, *bab-apsi*’nin, yani “Apsu’nun Kapısının” üstüne inşa edilmiştir.⁵⁰ *Apsu*, yaradılıştan önceki kaos sularını ifade eder. Aynı inanişe İbranilerde de rastlamaktayız. Kudüs kayası, yerin altındaki suların (*tehom*) merkezindedir. Mişna’da Tapınağın, *tehom*’un (*apsu*’nun İbranice karşılığı) tam üzerinde olduğu anlatılır. Babil’in “*apsu* kapısı” gibi, Kudüs Tapınağı’nın kayası da “*tehom* ağzını” kapatır.⁵¹ Romalılar arasında da benzer kavramlara rastlıyoruz. Varro, “*mundus* açıldığında, yeraltının ürkütücü tanrılarının kapısı da açılmış demektir,” diye yazar.⁵² İtalyan tapınakları da göğün, yeryüzünün ve yeraltının kesiştiği yerdi.

⁴⁴ Albright, “The mouth of the Rivers,” *AJSL*, 1919, c. XXXV, s. 173.

⁴⁵ P. Mus, *Barabudur*, c. I, s. 356

⁴⁶ Wensinck tarafından alıntılanan *Kisâ’i* metni, s. 15.

⁴⁷ Krş. M. Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934, s. 324.

⁴⁸ Burrows, s. 46 vd.

⁴⁹ Jeremias, *Handbuch*, s. 113.

⁵⁰ Burrows, s. 50.

⁵¹ Burrows, s. 55.

⁵² Aktaran Macrobius, *Sat.*, I, 16, 18.

Omphalos'un "yeryüzünün göbeği," yani "evrenin merkezi" kabul edildiğini daha önce görmüştük (§ 81). *Omphalos*, toprak ve define ile ilgili belirli anlamlara sahipse de, bu, kozmolojiyle ilişkisinin *a priori* olarak önüne geçmez. "Merkez" kavramı, bünyesinde pek çok unsuru barındırır: Kozmik seviyelerin kesişim noktası (yeri cenneme bağlayan kanal: krş. Yakub'un *Beyt-el'i* § 79 vd) hiyerofanik, dolayısıyla gerçek mekân, mükemmel bir yaratılış mekânıdır; çünkü tüm hakikatin kaynağı, dolayısıyla enerji ve yaşamın kaynağı buradadır. Kozmolojik gelenekler, merkez simgeciliğini embriyolojiden alınan terimlerle açıkladıkları da olur: "Kutsal Olan, dünyayı bir embriyon gibi yarattı. Embriyonun göbekten çıkması gibi Tanrı da dünyayı göbeğinden başlayarak yaratmaya başladı ve yaratılış buradan başka yerlere yayıldı."⁵³ *Yoma*, "Dünya, Sion'dan yaratıldı" der.⁵⁴ Rig Veda'da⁵⁵ da evren, bir merkezden yayılarak oluşur.⁵⁶

Budist gelenekte de buna benzer kavramlar vardır: yaratılış bir zirveden başlar, yani hem aşkın hem merkez olan bir noktadan başlar. "Doğar doğmaz Bodhisattva, ayaklarını yere uzattı, Kuzeye döndü, yedi adım attı ve kutba ulaşır şöyle bağırırdı: "Dünyanın tepesindeyim... (*aggo'ham asmi lokassa*), dünyanın ilk doğanıyım (*jett-ho'ham asmi lokassa*)."⁵⁷ Aslında, kozmik zirveye ulaşarak, Budha, *dünyanın başlangıcıyla zamandaş olmuştur*. Budha, büyülü bir biçimde (tüm evrenin doğduğu "merkez" girerek), zamanı ve yaratılışı aşmış ve evrenin doğumundan önceki zamansız ve mekânsız anı yaşamıştır.⁵⁸ Bu noktada farkına vardığımız saptama, kutsal olmayan zamanın yok oluşunun ve evrenin *illo tempore* mitolojik doğum anına dahil olmanın, "merkezle" ilişkili her konuda, her "inşada" karşımıza çıkacağıdır.

Dünyanın yaratılışı belli bir merkezden başladığına göre, insan da bundan farklı bir merkezde yaratılamazdı; en üst seviyede olan bu gerçek ve canlı noktada yaratılmalıydı. Mezopotamya geleneğine göre, insan, "yerin göbeğinde", UZU (et), SAR (bağ), K1'dan (yer, toprak), *Dur-an-ki*'nin, yani "yerle göğün bağının" olduğu yerde yaratılır.⁵⁹ Hürmüz, ilksel sığır Evagdash'ı ve ilksel insan Gayomard'ı dünyanın

⁵³ Aktaran Wensinck, s. 19.

⁵⁴ A.g.y., s. 16.

⁵⁵ Örneğin X,149.

⁵⁶ Bkz. Kirfel'in yorumu, *Die Kosmosgraphie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920, s. 18.

⁵⁷ *Majjhimanikāya*, III, 123.

⁵⁸ P. Mus, *La Notion du temps réversible*; Eliade, *Sapta padani kramati*.

⁵⁹ Burrows, s. 49.

merkezinde yaratır.⁶⁰ Âdem'in balçıktan yaratıldığı cennet, tam olarak kozmosun merkezinde bulunmaktadır. Cennet, “yerin göbeğidir” ve bir Süryani geleneğine göre “bütün dağlardan daha yüksek bir dağın” üzerine kuruludur.⁶¹ Süryanice *Hazine-ler Mağarası Kitabı*'na göre Âdem, dünyanın merkezinde yaratılmıştır, daha sonra burada İsa'nın haçı yükselecektir.⁶² Aynı inanışlara, Yahudilik'te de rastlarız.⁶³ Yahudi Apokalipsi^w ve *midraşim*,* Âdem'in, yaratıldığı yere, dünyanın merkezine, Golgotha'ya, yani daha sonra Kurtarıcı'nın kanıyla arınacağı yere gömüldüğünü İleri sürer.⁶⁴

144. Kozmik Örüntüler ve İnşa Ayinleri— Kozmogoni, tüm inşalarda örnek alınan oluşumdur. İnşa edilen her yeni şehir, her yeni ev, dünyanın yaradılışını bir anlamda bir kez daha tekrarlar. Aslında her şehir ve her konut “evrenin merkezinde” bulunmaktadır. Bu anlamda, yeni bir şehrin ya da evin inşaatı, ancak kutsal olmayan mekân ve zamanın aşılması ve kutsal mekân ve zamanın kurulmasıyla gerçekleşir.⁶⁵ Şehrin bir *imago mundi* olması gibi, ev de bir mikrokozmostur. Eşik iki mekânı ayıran sınırdır; ev dünyanın merkezine denktir. Kuzey Kutup bölgesinde ve Kuzey Amerika'da yaşayan (Samoyedler, Aynular, Kuzey ve Orta Kaliforniya Kızılderilileri, Algonkinler) ilkel hakların (Graebner-Schmidt okulunun *Urkulturen*'i) konutlarında bulunan orta direk, kozmik eksenle özdeşleştirilir. Konutun biçimi değiştiğinde (örneğin Orta Asya'nın hayvancılıkla geçinen çoban toplumlarında) ve evin yerini yurt alınca, orta direğin dinsel ve mitolojik işlevini, duman çıkışı için tepede açılan delik yerine getirir. Kurbanın sunulacağı zamanlarda yurdun içine tepesindeki açıklıktan dışarıya çıkan bir ağaç yerleştirilir.⁶⁶ Kurban ağacının yedi da-

⁶⁰ Christensen'deki metinler, *Le Premier Homme et le premier roi*, Uppsala, 1918, c. 1, s. 22 vd.

⁶¹ Wensinck, s. 14.

⁶² *The Book of the Cave of Treasures*, çev. Wallis Budge, Londra, 1927, s. 53.

⁶³ Krş. O. Dähnhardt, *Natursagen*, Leipzig, 1907, c. 1, s. 112.

^w Apokalips (*Apocalypse*): Melekleri, Mesihî ve kıyameti konu olan ve Tanrı'nın gizli öğretileriyle ilgili rüyeleri içeren eserler. Yahudi Apokaliptik metinleri yaklaşık olarak MÖ 200-100 arasına aittir. Bunlar arasında Daniel'in Kitabı, Enoş'un Kitabı, Enoş'un Sırları Kitabı, İbrahim'in Vahyi, Âdem'in Vahyi ve Baruk'un Vahyi gibi metinlerdir –yn.

* Midraş (çoğ. Midraşim): (İbr. “yorum”, “ortaya çıkarma”) Kitabı Mukaddes metinlerinin kelime anlamları dışında ele alındığı vaazımsı yorumlar –yn.

⁶⁴ Burrows'taki metinler, s. 54.

⁶⁵ Krş. *Myth of the Eternal Return*, s. 6 vd.

⁶⁶ Aktaran Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, s. 117 vd.

lı, göğün yedi katını simgeler. Böylece bir yandan ev, evrene benzetilirken öte yandan dünyanın merkezi olarak görülür; çünkü duman çıkışı, doğrudan kutup yıldızına bakmaktadır. Her konut, mekânın kutsanması paradoksuyla ve konutun inşası ile ilgili ayinle bir “merkeze” dönüştürülür. Böylece tüm evler –tüm tapınaklar, saraylar, şehirler gibi– ortak tek bir noktada, evrenin merkezinde bulunurlar. Burada söz konusu olan, kutsal olmayan mekândan tamamen farklı aşkın bir mekândır; “merkez”in çoğalmasına ve hatta sınırsızlığına olanak sağlar.

Hindistan’da bir evin inşasına karar verildiği zaman, müneccim, dünyayı taşıyan yılanın kafası üzerine konulacak temel taşı seçer. Duvarcı ustası, belirlenen yere kazık çakar ve böylece yeraltındaki yılanın “kafasını” sabitleyerek deprem olmasını engellemiş olur.⁶⁷ Ev, dünyanın merkezine yerleşmekle kalmaz; evrenin doğumunu da yineler. Bilindiği gibi, sayısız mitolojide, dünyalar, ilksel bir canavarın –genellikle yılankavi bir biçimdedir– parçalara ayrılmasıyla doğmuştur. Bu nedenle tüm konutlar büyümlü bir biçimde “Dünyanın Merkezinde” bulunmaktadır ve inşa edilmeleri, dünyanın yaratıldığı o “anı” yineler (§ 152). Mitolojik zaman, kutsal mekân gibi insanoglunun yaptığı her yeni şeyde kendini *ad infinitum*^Φ tekrarlar.

145. “Merkez” Simgeçiliği— Pek çok mitolojide ve efsanede var olan kozmik ağaç (yedi dalı, göğün yedi katıyla örtüşür) evreni simgeler. Bu ağaç, dünyayı taşıyan, merkezde bulunan bir ağaç ya da bir direktir, Hayat Ağacı’dır ya da meyvelerini tadan herkese ölümsüzlük veren mucize bir ağaçtır (krş. § 97 vd). Bu mitlerden ve efsanelerden her biri, “merkez” kuramının kendi versiyonlarını verirler; ağaç, mutlak gerçekliği, yaşam kaynağını ve kutsal gücü somutlar ve dünyanın merkezinde bulunmaktadır. kozmik ağaç ya da Ölümsüz Hayat Ağacı ya da İyiliği ve Kötülüğü Bilme Ağacı olsun, bu ağaca giden yol “zorlu” bir yoldur ve engellerle doludur. Ağaç, ulaşılmaz bölgelerde bulunur ve canavarlarca korunur (§ 108). Ulaşılmaz yolu aşım ağaca yaklaşan ilk kişi onun meyvelerini tadamayabilir bir kere ağaca ulaşsa da onu koruyan canavarla girişeceği mücadeleden zaferle çıkamayabilir. “Kahramanlar” engelleri aşmalı, ağacı ya da ölümsüzlük otunu, altın elmaları ya da altın postu koruyan canavarı yenmelidir. Daha önceki bölümlerde olduğu gibi, mutlak gerçekliği, kutsallığı ve ölümsüzlüğü somutlayan simgenin, kolay ulaşılabilir olmadığını bura-

ve birçok yerde.

⁶⁷ Göndermeler bkz. Eliade, *Comentarii*, s. 72 vd.

^Φ *ad infinitum*: Sürekli olarak –yn.

da da saptayabiliyoruz. Bu türden simgeler; “merkezde” bulunmaktadır, yani her zaman korunurlar ve bunlara ulaşmak, erginlenmeye ve ölümsüzlüğe (“kahramanca” ya da “gizemli” bir biçimde) kavuşmayla eşdeğerdir.

Labirentin asıl anlamını ve işlevini bir yana bırakırsak, “merkezi” koruma amacına da hizmet ettiği söylenebilir. *Herkes* labirente giremez ya da kimse boradan girdiği gibi çıkabileceğini ileri süremez; labirente giriş, erginlemeyle eşdeğerdir. “Merkez” çok çeşitli yüzlere bürünebilir. Labirent, bir şehri, bir mezarı ya da bir tapınağı korumak için yapılmış olabilir, ama her durumda amacı, erginlenmemişlerden istenmeyen kişilerden büyüsel-dinsel bir alanı korumaktır.⁶⁸ Labirentin askeri rolü, kutsal mekânı, “kötülüğe,” kötü ruhlara ve ölüme karşı koruma rolü yanında bir yan roldür. Askerlik bağlamında, labirent, düşmanın kendi saflarınıza sızmasını engeller ya da en azından zorlaştırır. Ancak, savunma planını bilenler labirentten geçerler. Dinsel anlamda, şehre, yabancı ruhların, çöl cinlerinin ve ölümün girişini engeller. “Merkez” böylece evrenin yeniden üretilmesiyle kurulan tüm şehri kucaklar.

Ama bir labirentin asıl amacı, “merkezi” korumaktır, yani erginlenme yoluyla kutsala, ölümsüzlüğe ve *mutlak gerçekliğe* ulaşmayı simgeler. Labirent ayinleri (örneğin Malekula’da), yeni erginlenecek kişiye, tüm yaşamı boyunca, ölümün alanına kendisine bir zarar gelmeden sızabilmeyi öğretmeyi amaçlarlar. Tüm erginleme sınamaları gibi, labirent de, herkesin üstesinden gelemeyeceği zor bir sınavdır. Bir anlamdan, Girit labirentine giren Theseus’un bu deneyimi, Hesperidlerin bahçesinden altın elmaları almakla ya da Kolkhis’deki altın postun peşine düşmekle birdir. Bu sınamalardan her biri, zor ulaşılan hatta yasaklanan bir mekâna girebilmeyi ve buradaki, *güç, kutsallık ve ölümsüzlük* simgesine ulaşabilmeyi gerektirir.

Ama bu “zor” yolculuğun daha önce sözünü ettiğimiz erginleyici ya da kahramanlık gerektiren sınamaların üstesinden gelinebilmesi için pek çok aşamayı atlatmak gerekir. Bunun örneğini pek çok durumda buluruz. Örneğin, bazı tapınakların Borobudur Tapınağı’nın gibi karmaşık kıvrımları kutsal yerlere hac ziyareti (Mekke, Hardwar, Kudüs vb), kendine giden yolun, varlığının “merkezine” giden yolu arayan zahidin katlandığı sıkıntılar vb. Yol çok çetindir, engellerle doludur; çünkü kutsal olmayan mekândan kutsal mekâna, geçici olandan gerçekliğe, sonsuzluğa, ölümden yaşama, insanlıktan tanrısalığa geçiş söz konusudur. “Merkeze” ulaşmak, kutsanmakla ve erginlenmekle aynıdır. Geçmişteki, geçici ve nedensiz

⁶⁸ Krş. W. F. Jackson Knight, *Cumæan Gates*, Oxford, 1936, birçok yerde.

varlık, yerini gerçek, sürekli, etkin ve yeni bir varlığa bırakır.

Daha yakından incelendiğinde, kutsal mekânların diyalektiği ve öncelikle merkez olgusu çelişkili görünebilir. Tüm mitler, sembeler ve ayinler, bir “merkeze” dahil olmanın tehlikeli olduğu olgusuna parmak basar, ama buna karşın pek çok mit, simge ve ayin, merkezin kolay ulaşılabilir bir yerde olmasını sağlar. Kutsal yerlere hac ziyareti, zor bir yolculuktur, ama herhangi bir kiliseye gittiğinizde hac ziyaretini gerçekleştirmiş olursunuz. Kozmik ağaç, ulaşılmazdır ama kozmik ağacın yerini alan bir ağacın dikili olduğu bir yurda girmek çok kolaydır. “Merkeze” giden yol engellerle doludur vb buna karşın, her şehir, her tapınak, her konut evrenin merkezinde bulunmaktadır. Bir labirente girmek ve buradan çıkabilmek mükemmel bir erginleme ayinidir ama her varlık, en sıradan olanları bile, bir labirente yolunu bulabilir. Odysseus’un çektiği acılar ve geçtiği “sınamalar” olağanüstüdürlere, buna karşın *her eve dönüş* Odysseus’un İthaka’ya dönüşüyle bir tutulur.

146. “Cennet Özlemi”— Daha önce ele aldığımız tüm sembeler ve tüm eşitlemeler, kutsal ve kutsal olmayan mekândan kaynaklanan farklılıklara karşın, insanın *ancak kutsal bir mekân içinde yaşayabildiğini* kanıtlamaktadır. Bu mekân, insana bir hiyerofani olarak kendiliğinden sunulmadığında insan onu kozmolojinin ve remilin yasalarına uyarak kendisine göre inşa eder. Bu nedenle, “merkezin” yalnızca erginlenmişlerin ulaşabilmeyi umut edebileceği bir “yer” olarak düşünülmesine karşın her evin *dünyanın merkezinde* inşa edildiği düşüncesi de az rastlanan bir düşünce değildir. Belli geleneklerin insanın “Dünyanın Merkezinde” *belli bir çaba harcamadan* bulunma isteğini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz ama başka bir grup bu merkeze dahil olmanın güçlüğüne ve buraya dahil oluşun belli bir hak olduğuna işaret etmektedir. Bu noktada, bu geleneklerin her birinin gelişimiyle ilgilenmemekteyiz. Bu geleneklerden ilkinin –“merkezin” her evde kurulabilmesini kolaylaştıran geleneğin– her yerde karşımıza çıkması, onun, tüm insanlık için en ilkel en azından en anlamlı ve en belirgin gelenek olduğunu düşünmemizi sağlamaktadır. İnsanın kozmostaki belirgin kaderini ortaya koyar; bunu, “cennet özlemi” olarak adlandırabiliriz. Bunun anlamı, *her zaman ve hiçbir çaba sarf etmeden* dünyanın, gerçekliğin ve kutsallığın tam merkezinde bulunma isteğidir; kısaca, doğal yollarla insanlık durumundan tanrısal durumuna, Hıristiyanlığın deyişiyle “cennetten dünyaya düşüşten önceki duruma” geçiş isteğidir.

Ayrıca, ilkel kültürlerle sahip toplumlarda dünyanın ekseninin evdeki direklerle eşleştirilmesinden ve gökle yerin birleşmesiyle ilgili daha önce incelediğimiz ina-

nışlardan⁶⁹ yola çıkarak, insanın doğal yollarla sürekli olarak “Dünyanın Merkezi- ne,” kutsal bir mekâna yerleşme isteğinin, eski toplumlarda, daha sonraki toplumlarda olduğundan daha kolay yerine getirebildiğini ileri sürebiliriz. Aslında söz konusu hedefe ulaşmak giderek daha da güçleşmektedir. Bir “merkeze” ulaşabilen “kahramanlarla” ilgili mitler, bunları üreten ya da yayan toplumlar geliştikçe daha da gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Erdem, cesaret, güçlü şahsiyet, erginleyici sınamalar vb kavramlar giderek artan bir öneme sahip olmuşlardır ve büyülere ve kişisel güç düşüncesine giderek daha fazla inanılması nedeniyle de tüm toplumlara yayılmışlardır.

Ama her durumda cennet özlemi yoğun olarak karşımıza çıkmaktadır. Yasaklanmış “merkez” geleneğinin baskın olduğu toplumlarda bile, bu merkeze “denk” merkezlerin, giderek daha fazla erişilebilir seviyelere yerleştirildiğini görüyoruz. Bu durumda “merkezin” “*basit bir muadili*” bulunduğundan söz edebiliriz; daha önce gördüğümüz gibi Hayat Ağacı’nın ve ölümsüzlük otunun büyüde, ilaç yapımında ve tıpta “kolay ulaşılabilir *muadilleri*” vardır ve *herhangi bir* büyüsel veya tıbbi bitki “Hayat Ağacı “ya da “ölümsüzlük otu”nun yerini alabilir. Kısacası, kutsal mekânın diyalektiği her zaman bu “cennet özleminde” ortaya konur.

Bu olgular fazlasıyla ilginçtir; gerçek bir felsefi antropolojinin kurulması için çok değerli bir katkıyı akla getirirler; daha doğrusu bu katkıyı sağlarlar da. Her şeyden önce bu olgular, hâlâ “etnolojik seviyede” bulunan bir insanlıktaki, genellikle ifade edildiği şekliyle, (simgelerin, ayınların ve hurafelerin zayıflatığı) sınırlı ifade araçlarıyla, gelişmiş ve tutarlı teolojik ve metafizik sistemleri kavrayan bir tinsel tutumu sergileme üstünlüğüne sahiptir. Ama ifadenin yetersizliği ve kabalığı, bu tinsel tutumun ifade ettiğine özel bir ağırlık verir. Özgünlüğü, ilkel ve yarı-ikel halkların yaşamında oynadığı önemli rol, metafiziğin ve teolojinin sorunlarının insan zihninin yeni bir buluşu olmadığını ya da insanlığın manevi tarihindeki ilginç bir saptamayı ya da geçici bir evreyi işaret etmediğini kanıtlamaktadır.

Ama paradoksların diyalektiği –kutsal mekânın hem ulaşılabilir hem de ulaşılmaz, hem biricik ve aşkın hem de istendiğinde yinelenebilir olması– başka bir bakış açısıyla da irdelenmelidir. Bu bizi, kutsalın çelişikliği dediğimiz şeye götürür (§ 6 vd). Daha önce kutsalın, hem çektiğini hem de ittiğini hem yararlı hem tehlikeli olduğunu, ölümü getirdiği gibi ölümsüzlüğe de ulaştırdığını görmüştük. Bu çelişiklik, kutsal mekânların karmaşık ve çelişkili morfolojilerinin oluşumuna da

⁶⁹ *Le Chamanisme*, s. 235 vd, 423 vd.

sirayet eder. Kutsal mekânların (ulaşılmaz, tehlikeli, canavarlarca korunan vb) olumsuz özellikleri, kutsalın “korkunç” (tehlikeli ve huzurlu, tabusal) yönüyle açıklanabildiği gibi tam aksi yönüyle de açıklanabilir.

Sonuç olarak, “kutsal mekânın basit maudilleri” ve özellikle “merkez” hakkında bir şeyler söylemek gerek. Bunların seri halde türetilmiş olmaları ve daha alt seviyelere inildikçe daha ulaşılabilir olmaları (*her şeyin* “merkez”, “labirent”, bir ölümsüzlük simgesi olabilmesiyle sonuçlanan her tür özümleme) daha “yerel ve “kaba” değişkeler halindeki tek bir arketipin neredeyse mekanik diyebileceğimiz bir yenden üretimini tanıklığını üstlenir. Daha önceki bölümlerde de pek çok kere karşımıza çıkan bu arketiplerin işlevlerini ve yapılarını ele almanın yeri bu bölüm değildir: her ağaç kozmik ağaç olabilir, her su ilk suyla özdeşleşebilir vb. Bu konuyu daha özel bir incelemede ele alacağız.⁷⁰ Bu noktada söylememiz gereken tek şey, kutsal mekânların “dinamiğinin” ve “fizyolojisinin,” herhangi bir mekânın kutsanması ve hiyerofaniler yoluyla “gerçek kılınabilmiş” arketipsel bir kutsal mekânın varlığını kanıtlamamızı sağladıklarıdır. Söylemiş olduğumuz gibi bu “merkezler” çok sayıda olabilir, çünkü kutsal mekânın doğası, tek bir merkez içinde sınırsız sayıda mekânın bir arada var olmasına izin verir. Bu çokluğun “dinamiğine” ve “gerçekleşmesine” gelince, bu bir arketipin tekrarlanmasıyla mümkün olabilmektedir. Arketipin, istenilen düzlemde istenilen biçimlerde kaba olsa da tekrarlanabildiğini daha önce saptamıştık (kutsal ağaç, kutsal sular vb); ama bize ilginç gelen, arketipin pek çok kaba taklidinin olması değil, insanın “dolaysız” dinsel deneyiminin en “aşağı” düzlemlerinde bile bu arketipe *yaklaşma* ve onu *gerçekleştirme gayretidir*. İnsanın kozmostaki yeriyle ilgili açıklayıcı bilgi getiren ne Hayat Ağacı’nın herhangi bir büyüsel-dinsel batıl inanca, ne de merkez simgesinin ev gibi “basit bir muadiline” indirgenebilmesi değildir; daha çok da insanın *varlığının en süfli ve en “arı olmayan” seviyelerinde bile arketipleri gerçekleştirme ihtiyacını sürekli hissetmesidir*, daha çok aşkın biçimlere (örneğin kutsal mekâna) duyulan özlemdir.

⁷⁰ *The Myth of the Eternal Return.*

KAYNAKÇA

Genel olarak kutsal mekân hakkında:

- Van Der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*, Londra, 1938, s. 393 vd.
- Guardini, R., *Von heiligen Zeichen*, s. 71 vd.
- Bogoras, W., "Ideas of Space and Time in the Conceptin of Primitive Religion," AA, yeni seri, Nisan 1917, s. 205-66.
- Nissen, H., *Orientation*, Berlin, 1906-7, birçok yerde (*Studien zur Geschichte der Religion*, Berlin, 1906-10'un I.-III. cildi).
- Granet, N., *La Pensée chinoise*, s. 91 vd.
- Cuillandre, J., *La Droite et la gauche dans les poèmes homériques*, Paris, 1941.
- Soustelle, J., *La Pensée cosmologique des anciens mexicains*, Paris, 1940, s. 56 vd.
- Deffontaines, Pierre, *Géographie et religions*, Paris, 1948.

İnşa ritüelleri hakkında:

- Sartori, Paul, "Über das Bauopfer," ZFE, 1898, c. XXX, s. 1-54.
- Sebillot, P., *Les Travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*, Paris, 1894, s. 58-120.
- , *Le Folklore de France*, Paris, 1906, c. IV, s. 89-99.
- Eliade, M., *Comentarii la legenda Mesterului Manole*, Bükreş, 1943, özellikle s. 37 vd.
- Cocchiara, "Il Ponte di arta e i sacrifici di costruzione," *Annali del Museo Pitrè*, Palermo, 1950, c. I, s. 38-81.

Circumambulatio hakkında:

- Saintyves, P., "Le Tour de la ville et la chute de Jericho," *Essais de folklore biblique*, Paris, 1923, s. 177-204.
- Pax, W., WS, 1937, c. VIII, s. 1-88.
- Mus, P., *Barabudur*, Paris-Hanoi, 1935, c. I, s. 68 vd, 94 vd ve birçok yerde.

Mandala'lar hakkında:

- De Visser, M. W., *Ancient Buddhism in Japan*, Paris, 1921, c. I, s. 159-75.
- Zimmern, H., *Kunstform und Yoga*, Berlin, 1926, s. 94 vd.
- Tucci, G., "Il Simbolismo architettonico dei tempi di Tibet occidentale," *Indo-Tibetica*, Roma, 1938, c. III-IV.
- , *Teoria e pratica del mandala*, Roma, 1949.
- Suzuki, E., "Mandara," *Eastern Buddhism*, c. VII, Mayıs, 1936.
- Eliade, M., *Techniques du Yoga*, Paris, 1948, s. 185 vd.
- , *Le Yoga: Immortalité et liberté*, Paris, 1954, s. 233 vd.

Mundus hakkında:

- Deubner, L., "Mundus," HE, 1933, c. LVIII, s. 276-87.

Hedbund, "Mundus," *EJ*, 1933, c. XXXI, s. 53-70.

Allcroft, A. H., *The Circle and the Cross*, Londra, 1927, birçok yerde.

Robert, F., *Thymélé. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce*, Paris, 1939, s. 181, 255 ve birçok yerde.

"Merkez simgeçiliği" hakkında:

Eliade, M., *Cosmologie si Alchimie Babiloniana*, Bükreş, 1937, s. 31 vd.

—, *Comentarii la legenda Mesterului Monole*, Bükreş, 1943, s. 72 vd.

—, *The Myth of the Eternal Return*, Londra, 1955, s. 12-16 vd.

—, *Images et Symboles*, Paris, 1952, s. 33 vd.

Gaerte, W., "Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme," *APS*, 1914, c. IX, s. 956-79.

Burrows, Eric, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion," *The Labyrinth*, ed. S. H. Hooke, Londra, 1935, s. 45-70.

Wensinck, A. J. *The Ideas of the Western Semites concerning the Nael of the Earth*, Amsterdam, 1916.

Dombart, T., *Der Sakralturm; I; Zikkurat*, Münih, 1920.

Allbright, W. F., "The Mouth of the Rivers," *AJSL*, 1919, c. XXXV, s. 161-95.

Omphalos hakkında bkz. *Altıncı Bölümün Kaynakçası*.

Kozmik ağaç hakkında bkz. *Sekizinci Bölümün Kaynakçası*.

Labirent hakkında:

Jackson Knight, W. F., *Cumæan Gates: A Reference of the Sixth Æneid to the Initiation Pattern*, Oxford, 1936.

Kerenyi, Karl, "Labyrinth-Studien," *Albæ Vigila*, Amsterdam-Leipzig, 1941, c. XV.

Malekula'daki labirent ritüelleri hakkında:

Deacon, Bernard A., *Malekula. A Vanishing People of the New Hebrides*, Londra, 1942, s. 340 vd, 649 vd.



KUTSAL ZAMAN VE EBEDİ YENİLENME MİTİ



147. Zamanın Çeşitliliği— Bu başlık altında ele alacağımız sorun, dinsel görüngü-bilimin en çetin konuları arasında yer almaktadır. Bu çetinlik, büyüsel-dinsel zamanla kutsal olmayan zaman arasında basit bir yapısal farklılık değildir. İlkel halkların gerçek zaman deneyiminin modern Batılı insanın zaman deneyimiyle her zaman aynı olmayışıdır. *Kutsal zaman, kutsal olmayan zamandan* farklıdır; fakat dahası kutsal olmayan zamanın hesaplanması, modern toplumdan mı, yoksa ilkel toplumdan mı bahsettiğimize göre değişir. Bu farklılığın, ilkel halkların kutsal olmayan zaman deneyiminin henüz dinsel-büyüsel zaman düşüncelerinden tümüyle kopmamış olmasından kaynaklanıp kaynaklanmadığını belirlemekte zorlanmaktayız. Ama bu zaman deneyiminin, ilkel insana kutsal olmayan zaman diliminde kutsal zamana geçişi sağlayan bir açıklık sağladığı da doğrudur. Konumuzu biraz sadeleştirirsek, ilkel insanın zaman deneyiminin yapısının kutsal olmayan zamanı kutsal zamana kolayca dönüştürmesini sağladığını söyleyebiliriz. Ama bu sorun daha çok felsefi antropoloji ve toplumbilimin alanına girmektedir bu konuya; hiyerofanik zaman alanına girdiği sürece ilgi göstereceğiz.

Bizim cevabını bulmak istediğimiz soru, kutsal zaman, ondan önce gerçekleşen ve onu izleyen “kutsal olmayan” zaman diliminden hangi noktalarda ayrılmaktadır? “Hyerofanik zaman” terimi daha sonra göreceğimiz gibi çok çeşitli gerçeklik düzenlerine hitap eder. Bu terim, bir ritüelin gerçekleştiği zamanı, dolayısıyla *kutsal zamanı*, yani onu izleyecek kutsal olmayan zaman diliminden tamamen farklı bir zamanı ifade etmektedir. Aynı zamanda bir ritüel aracılığıyla ya da mitsel bir arketipi olan bir eylemin *tekrarı* aracılığıyla gerçekleştirilen mitsel zamanı da karşılamaktadır. Bunun yanı sıra, kozmosun temel kutsal öğelerinden birinin açığa vurulması – yani *tezahürlerin* ifade edilişi– olarak görülen kozmik ritimler (örneğin ayın evreleri) anlamına da gelebilir. Görüldüğü gibi bir zaman dilimi ya da bir an, *her an* hiyerofanik hale gelebilir: yinelenmiş, dolayısıyla sonsuza kadar yinelenenebilir olması nedeniyle biçim değiştirmiş, kutsanmış, anımsanmış olmak için bir kratofani, hiyerofani veya teofaninin vuku bulduğuna tanıklık gerekir. Her türden zaman, kutsal

zaman olmaya “açıktır”; başka bir deyişle bizim kolaycı bir anlayışla *mutlak* dediğimizi, doğaüstü olanı, insanüstü ve tarihüstü olanı ortaya koyabilir.

İlkel zihniyet için, zaman tek ve türdeş bir bütün değildir. Onun arada sırada “hiyerofanik” olabileceğinden ayrı olarak zaman pek çok biçimde, farklı yoğunluklarda ve amaçlarla kendini gösterebilir. Lévy-Bruhl, Hardeland’ı izleyerek, Dayaklarda beş ayrı zaman olduğunu ortaya koymuştur; bu zamanlar, aynı gün içinde bile değişebilmektedir; örneğin pazar günü: “1. Güneşin doğuşu bir işe başlamak için en iyi zamandır. Bu saatte doğan çocuklar mutlu olurlar; ama günün bu saatinde ava ve balığa gitmemeli ya da yolculuğa çıkmamalıdır. Aksi halde her eyleminiz başarısızlıkla sonuçlanır; 2. Sabah saat dokuz: uğursuz andır, bu saatte başlanan hiçbir şey başarıya ulaşamaz; bununla birlikte bu saatte yola çıkarsanız eşkıyalardan korkmanıza gerek yoktur; 3. Öğle: bol talihli “zaman”; 4. Öğleden sonra saat üç: savaş zamanı, düşmanlar, eşkıyalar, avcılar, balıkçılar için şanslı, yolcular için talihsiz zaman; 5. Güneşin batışı: kısa süren “talihli zaman.”¹

Bu konuda pek çok örnek verebiliriz. Her dinde, talihli günler talihsiz günler, aynı gün içinde talih açısından mükemmel anlar, “yoğun” dönemler, “bölünmüş” dönemler, “güçlü” ve “zayıf” zamanlar vb vardır. Dikkatimizi çeken bir olgu da belirli bir ritüel sistemi içinde bile, ona biçilen tüm değerlerden ayrı olarak zamanın türdeş bir yapı sergilememesidir: kimi dönemler uğurlu kimi dönemler uğursuzdur. Başka bir deyişle, zaman bizim hierofanik dediğimiz yeni bir boyut kazanır ve bunun sayesinde özel bir ahenk, çeşitli “yönelimler” ve çelişkili “dinamizmler” edinir. Zamanın bu kutsallık boyutu, Dayakların beş zaman diliminde olduğu gibi kozmik ritimlerle ya da gündönümleriyle ya da ayın evreleriyle vb açık bir biçimde ortaya konulur. Bazı insan toplumlarının dinsel yaşamı içinde de kutsallık kazanabilir, örneğin tarım mevsiminin öl döneminde denk gelen kış bayramları vb.

Bazı yazarlar, kutsal zamanın ritimlerinin toplumsal kökenlerini gün ışığına çıkarmaya çalışmışlardır (örneğin M. Mauss, M. Granet). Bu sistemlerin ortaya çıkmasında ve düzenlenmesinde kozmik ritimlerin baskın bir rol oynayıp oynamadığını saptayamıyoruz. Eski insanın manevi yaşamında bitkisel (§ 139) ya da ayın hareketleriyle ilgili döngülerinin (§ 47 vd) dinsel değerlendirmelerin önemini vurgulamalıyız. Daha sonra tekrar döneceğimiz yineleme ve ritim düşüncelerini, toplumsal yaşam içindeki yineleme ve ritim örneklerinden bağımsız olarak ayın hierofanilerinin “açığa vuruluşu” olarak görebiliriz. Kutsal zamanın ölçülmesinin toplumsal

¹ *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, s. 18-19.

“kökeninin,” dinsel takvimlerle doğanın ritimleri arasında gözlemlenen uyumsuzlukla kanıtlanabileceği söylenmektedir.² Aslında bu ayırım, doğanın ritimleriyle takvimlerin belirlenmesi arasındaki dayanışmayı hiçbir biçimde etkilememektedir: yalnızca bir yandan ilkel zaman düzenlemelerinin ve takvimlerinin geçiciliğini öte yandan eski din yaşamının “doğalcı olmayan” niteliğini ortaya koyar; ilkel din yaşamında bayramlar, doğadaki olaylara göre değil bu olayın dinsel önemine göre belirlenmekteydi.

Bitki hiyerofanileri (§ 123) bahar bayramının takvimdeki yerinin ne kadar sık değiştiğini göstermiştir. Hatta, bu bahar bayramını belirleyen şeyin, baharın gelişinden çok doğanın “yeniden doğuşunun” ve yaşamın yenilenmesinin taşıdığı dinsel ve metafizik anlam olduğunu ortaya koymuştuk. Kutsal zamanın doğanın ritimlerinden bağımsız olarak belirlenmesinin nedeni takvimin astronomik zamana göre belirlenmemesi değildir. Bunun nedeni çok basit olarak, bu ritimlerin, hiyerofaniler oldukları için değerli kılınması ve bu hiyerofanilerin onları, bağrından çıktıkları astronomik zamandan bağımsız kılmasıdır. Bir ilkbahar “işareti,” “doğanın ilkbaharı” gelmeden önce *ilkbaharı* “açığa vurabilir” (§ 123); bu işaret, daha sonra ilkbaharın gerçekten gelişiyse ama bir doğa olayı olarak değil tüm kozmik yaşamın *yenilenmesi, yeniden canlanması* sonucunda doğrulanacak bir olguyu yeni bir “dönemin” *başlangıcını* ortaya koymaktadır. Görüldüğü gibi, yenilenme düşüncesinde, bireysel ve toplumsal bir yenilenme ve kozmosun yeniden oluşumu düşüncesi vardır. Eski zihniyetlere göre, tüm nesnelere birleştiği ve tüm düzlemlerin birbirine karşılık geldiği düşüncesine bu kitapta ilk kez rastlamıyoruz.

148. Hiyerofanik Zamanın Bitişikliği ve Birliği— Zamanın çeşitliliği ve “kutsal” zaman ve “kutsal olmayan” zaman olarak ikiye ayrılması, kutsal olmayan zaman dilimi içine kutsal zaman aralıklarını sokabilmek için belirli dönemlerde bazı “kesintilerin” gerçekleşmesini sağlamakla kalmaz, kutsal zaman aralıklarının birbirleriyle bitişiklik içinde olmasını, daha doğrusu birbirini izlemesini de sağlar. Pazar günleri yapılan Hıristiyan ayini ondan önceki pazar ayinlerinden destek alır ve kendisini izleyecek pazar ayinine destek verir. Şarabın ve ekmeğin İsa’nın bedenine ve kanına tözsel dönüşümü³ gizemini ortaya koyan kutsal zaman, gelecek ve bugün arasında

² Hubert ve Mauss, “La Représentation du temps dans la religion et la magie,” *Mélanges d’histoire des religions*, 1909, s. 213 vd.

³ Tözsel Dönüşüm (*transsubstantiation*): Efkariyya ayinindeki ekmeğin ve şarabın özünün İsa’nın bedeni ve kanının özüne dönüştüğü ve geriye yalnızca ekmeğin ve şarabın

yer alan bir kesit olarak bünyesinden koptuğu kutsal olmayan zamandan niteliksel açıdan daha farklı olmakla ve kendinden önceki ve kendinden sonraki kutsal ayinlerden destek almakla ve onlara destek vermekle kalmaz aynı zamanda tözsel dönüşüm gizeminin gerçekleştiği andan o güne kadar gerçekleştirilen tüm kutsal ayinlerin sürekliliğini de sağlar. Buna karşın, iki kutsal zaman dilimi arasında akıp giden kutsal olmayan zaman, kutsal bir zamana dönüşmediği için, ayinin hierofanik zamanıyla hiçbir benzerlik göstermez: Bu zaman dilimi, görünüşte kutsal olmayan zaman aralıklarıyla kesintiye uğrayan ama bir *continuum* (süreklilik) gösteren kutsal zamana koşut olarak ilerler.

Hıristiyan ibadetinin zaman kavramı için geçerli olan; din, büyü, mit ve efsane zamanları için de geçerlidir. Bir ritüel kendinden önceki ritüeli tekrarlamakla (ki bu ayin de bir arketipin tekrarından ibarettir) yetinmez ona benzer ve dönem dönem ya da belirli aralıklarla onun devamını sağlar. Sihirli otlar, kutsal olmayan zamanla büyüsel-dinsel zaman arasında bir kopukluğun meydana geldiği önemli günlerde, örneğin Aziz Yuhanna gününün* gece yarısı toplanır. Halk inanışlarına göre –“demir otu” (Rumence *iarba fiarelor*) ve eğrelti otu toplandığında– birkaç saniye için “gökler açılır” ve şifalı otlar böylece olağanüstü erdemler kazanır ve onları toplayan kişi o an görünmez ve dokunulmaz vb olur.

Her yılın belirli dönemlerinin böyle kutsal anları vardır. Bunlar kutsal nitelikli “süreler” –zaman değil süre– oluşturdukları için yıllar ve yüzyıllar boyunca *devam ettikleri* ve sonunda tek ve bütün bir “zaman” oluşturdukları söylenebilir. Buna karşın, görünüşte, bu kutsal anlar, dönem dönem yinelenirler; bunların Büyük Zaman içindeki anlık açıklıklar olduğunu ve bu açıklıkların büyüsel-dinsel zamanın, şeylerin kutsal olmayan dizilişine dahil olmasını sağladığını söyleyebiliriz. Dönemsellik ve yineleme düşünceleri mitlerde ve halk inanışlarında önemli rol oynarlar. “Yok olan şato, şehir, manastır ve kilise efsanelerinde uğursuzluk nihai değildir; belirli dönemlerde yeniden canlanırlar; her yıl, her yedi yılda bir, her dokuz yılda bir, felaketin meydana geldiği tarihte şehir yeniden canlanır, çanlar çalar, şatonun hanımefendisi uyanır, hazineler açılır, bekçiler uykuya dalar: ama büyüün sona erdiği anda her şey yeniden ortadan kaybolur. Belirli dönemlerde yinelenen bu felaketler bile belirli tarihlerin belirli olguları ortaya koyduğunu kanıtlamaktadır.”³

görünümünün (veya 'ilineklerinin') kaldığı öğretisi. 1215'teki Lateran Konsilinde kabul edilmiş ve resmen 1551'de Tarent (Trento) Konsilinde tanımlanmıştır –yn.

* 27 Aralık –yn.

³ Hubert ve Mauss, *a.g.y.*, s. 205.

149. Dönemsel Tekerrür-Ebedi Şimdiki Zaman— Dinde de büyücülükte de dönemsel tekerrür, mitsel zamanın *bugüne getirilerek* sürekli olarak yinlendiğini işaret eden bir olgudur. Tüm ritüeller *şimdi*'de gerçekleşirler. Ritüelle kutlanan ya da yinelenen olayın gerçekleştiği zaman ne kadar eski bir tarihe ait olursa olsun *şimdiki zamana* taşınır, “yeniden gerçekleştirilir.” Kutsal Hafta'da* gerçekleştirilen ayinler sırasında İsa'nın ölümü ve yeniden dirilişi yalnızca kutsanmakla kalmaz inananların gözünde *gerçekten* gerçekleşirler. Gerçek bir Hıristiyan, *tarihüstü* bu olaylarla *aynı zaman diliminde* yaşadığını duyumsar; çünkü kendini tekrarlayan kutsal zaman bugüne taşınmıştır.

Aynı şey büyü için de söylenebilir. Daha önce (§ 111) büyücünün otlar aramaya çıkarken “Kurtarıcının yarasına sarmak için otlar bulmaya gidiyoruz” dediğini görmüştük. Büyücü, büyü sayesinde, İsa'nın çilesiyle aynı zaman dilimine taşınır; onun topladığı otlar, etkilerini, Kurtarıcının yaralarını sarmak için *kullanılmış* olmalarına (ya da en azından *kullanılabileceklerine*) ya da Haçın dibinde bitmiş olmalarına borçludur. Büyü şimdiki zamanda meydana gelir. Büyücü kadının, Meryem Ana'yla ya da başka azizlerle nasıl karşılaştığı; Meryem Ana'nın birisinin hastalığından haberdar edildiği ve bunun tedavisini büyücüye söylediği vb anlatılır. Bu konuda, zengin Rumen folklorundan derlediğimiz bir hikâye anlatalım: “Her birinin babası farklı dokuz erkek kardeş toplanırlar, hepsi aynı giyinmişlerdir, hepsinde bilenmiş çapalar ve baltalar vardır; tunç köprü'nün ortasına kadar giderler ve orada Meryem Ana'yla karşılaşırlar; Meryem Ana, balmumundan bir merdivenden iner ve onlara sorar: ‘Babalari farklı, hepsi de aynı giyinmiş dokuz erkek kardeş nereye gidiyorsunuz?’ ‘Galilee Dağı'na Cennet Ağacı'nı kesmeye gidiyoruz.’ ‘Cennet Ağacı'nı bırakın. Siğilleri için lon'a gidin; siğilleri patlatın, temizleyin ve onları denize atın!’”⁴

Bu olay, Cennet Ağacı'nın henüz kesilmediği mit zamanında geçmiştir, ama buna karşın *bugüne* aittir; yani siğillerin acı verdiği şimdiki ana aittir. Yakarı yalnızca Meryem Ana'nın gücünden yardım dilemez; çünkü ne kadar tanrısal olursa olsunlar tüm güçler, kutsal olmayan zamanda bozulur ve zayıflar; büyü başka bir zamanı dinsel-büyüsel bir zamanı kurgular, böylece insanlar Cennet Ağacı'nı kesmeye *gidebilirler* ve Kutsal Meryem Ana gök merdiveninden *inebilir*. Bu kurgulama yanılısama değildir, gerçektir: lon ve onun hastalığı, Meryem Ana'nın dokuz erkek kardeşle

* Kutsal Hafta: Büyük Perhiz'in son haftası, Palmiye Pazarı ile başlar Paskalya Cumartesi (Kutsal Cumartesi) ile sona erer; İsa'nın dünyevi hayatının son günlerinde meydana gelen olaylar anılır –yn.

⁴ Pavelescu, *Cercetari asupra magiei la Ramanii din Muntii Apuseni*, Bükreş, 1945, s. 156.

karşılaşmasıyla aynı zamana denk gelir. Önemli olaylarla aynı zamanı paylaşmak, ne olursa olsun büyüünün etkili olması için vazgeçilmez koşuldur. Bu açıdan bakıldığında Søren Kierkegaard'ın, Hıristiyanın konumunu "İsa'yla çağdaş olmak" biçiminde yorumlama çabasının, ilk anda uyandırdığı kadar devrimci bir bakış açısı olmadığı anlaşılmaktadır: Kierkegaard, eski insanların alışıldık ve normal bir davranışını yeni terimlerle açıklamaktan başka bir şey yapmamıştır.

Dönemsel tekerrür, ebedi şimdiki an: büyüsel-dinsel zamanın bu üç temel özelliği, kutsal olmayan zaman dilimine oranla bu kratofani ve hiyerofani zamanının türdeş olmayan karmaşık yapısını ortaya koymaktadır. İnsan yaşamının sonradan "kutsal olmayan" etkinlikler haline gelen tüm temel etkinlikleri gibi (balık, av, meyve toplama, tarım vb) ayinler de öncelikle, tanrılar ya da "atalar" tarafından gerçekleştirilmişlerdir. Bir ayin gerçekleştirildiğinde ya da bir eylemde bulunulduğunda (av vb), tanrının ya da atanın zamanın *başlangıcında*, mitsel zamanda gerçekleştirdiği davranışlar taklit edilir.

Bu taklidin bir işlevi de ataların ve tanrıların içinde bulunduğu mit zamanını yeniden oluşturmaktır. Örneğin Yeni Gine'de, bir usta denizci, denize açıldığında mit kahramanı Aori'yle kişileştirilir: "Aori'nin mitte giyindiği gibi giyinir; onun gibi yüzünü siyaha boyar ve Aori'nin İviri'nin başından yolduğuna benzer bir *love* taşır saçlarında. Güvertede dans eder ve Aori'nin kanatlarını açması gibi o da kollarını açar... Bir balıkçı bana balıkları (ok ve yayla) vurmaya başladığında kendini Kivavia'nın yerine koyduğunu söyledi."⁵ O Kivavia'nın yardımı için yakarmaz; mit kahramanıyla özdeşleşmiştir. Başka bir deyişle balıkçı, denizcinin kendini Aori'yle özdeşleştirdiğinde bu kahramanın zamanına gitmesi gibi, Kivavia'yla aynı zamanda yaşamaktadır. İster kahramanın *kendisi olsun*; ister onunla *çağdaş olsun*, Melanezyalı, hiçbir biçimde kutsal olmayan zaman dilimiyle karıştırılmayacak bir anda, *sonsuz şimdiki anda* yaşamaktadır. Bir ana eylemi tekrarlayarak, tarihüstü kutsal zamana dahil olur ve bu dahil oluş, ancak kutsal olmayan mekân kırıldığında gerçekleşir. Bu kırılmanın eski insanlar için önemi daha sonraki bölümlerde daha açık bir biçimde ortaya konulacaktır.

150. Mitsel Zamanının Yeniden Başlatılması— İlkel insan herhangi bir ayinle ve herhangi bir eylemle (av, balık vb) "mitsel zamana" dahil olur; çünkü "mitsel zaman, geçmiş zaman değildir, aynı zamanda bugündür ve gelecektir: bir dönem,

⁵ F. E. Williams, aktaran Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris, 1935, s. 163-164.

dzugur olduğu kadar bir durumdur.”⁶ Bu dönem “yaratıcıdır”⁷ ve bu nedenle kozmosun yaratıldığı ve düzenlendiği ve tanrıların ya da ataların ya da uygarlığı oluşturan kahramanların ilk eylemleri gerçekleştirdiği *in illo tempore*’dir. Mitsel dönemde, yani *in illo tempore*’de her şey mümkündür. “Türler” henüz belirlenmemiştir ve tüm biçimler “belirsizdir”. (Bu belirsizliğin ve şekilsizliğin anısı, gelişmiş mitoloji sistemlerinde varlığını sürdürür: Yunan mitolojisinde, Uranos, Kronos zamanı vb (§ 23). Öte yandan “biçimlerin” belirsizliği zamanın öteki ucunda, “tarihin” son bulacağı ve bütün dünyanın kutsal bir zamanda, sonsuzlukta yaşamaya başlayacağı o anın, kıyametin belirtilerinden biri olarak kabul edilir. “Onun döneminde kurtla kuzu bir arada yaşayacak, Parsla oğlak birlikte yatacak...”⁸ *nec magnos armenta leones*: “sığır sürüleri büyük aslanlardan korkmayacak.”⁹

Gelişmelerinin hangi evresinde olursa olsunlar her toplumda gözlemediğimiz bu eğilim, Büyük Zamanın, mitsel zamanın, “o anın” oluşturulması eğiliminin üzerinde çok fazla durmayacağız. Çünkü bu oluşum tüm ayınların ve tüm eylemlerin sonucudur. “Bir ayın, özgün zamanın bölümlerinden birinin tekrarıdır.” “Özgün zaman, tüm zamanların modelidir. Bir gün gerçekleşen her gün tekrarlanır. Yaşamı anlamak için miti bilmek yeterlidir.”¹⁰ Mitin anlamı ve sürekliliğiyle ilgili olarak Van der Leeuw’un açıklamasındaki doğruluk payını ölçmeliyiz: “Yaşamı anlamak için miti bilmek yeterlidir.” Mitsel zamanın (ya da kutsal zamanın, dinsel-büyüsel zamanın, hiyerofanik zamanın) iki temel özelliğini sayabiliriz: 1. Tekrar edilebilirlik (bu durumda, anlamlı her eylem bu zamanı yeniden üretir); 2. Her tür olasılığın ötesinde bulunmasına, bir anlamda sonsuzlukta olmasına, yani tarihüstü olarak kabul edilmesine karşın bu kutsal zamanın, *tarihte* bir “başlangıcı,” yani tanrının bu dünyayı yarattığı ya da düzenlediği bir an, uygarlığı getiren kahramanın ya da atanın eyleme başladığı bir an olması vb.

İlkel maneviyata göre, her başlangıç bir *illud tempus*’dur, Büyük Zamandaki bir açıklık, sonsuzluğa çıkıştır. Marcel Mauss, “Belli bir dönemde gerçekleşen dinsel şeyler, mantıksal olarak sonsuzlukta gerçekleşmiş kabul edilirler” dediğinde doğru bir saptama yapmıştır.¹¹ Aslında, bu “dinsel olaylar” sonsuza kadar arketipi tekrar

⁶ A. P. Elkin, aktaran Lévy-Bruhl, *Mythologie primitive*, s. 7.

⁷ Lévy-Bruhl, s. 8.

⁸ Yeşaya 11:6.

⁹ Virgilius, Dördüncü *Eclogue*, IV, 22.

¹⁰ Van der Leeuw, *L’homme primitif et la religion*, Paris, 1940, s. 120, 101.

¹¹ “Représentation du Temps,” s. 227.

edip dururlar, yani bir ayinin, bir eylemin gerçekleştiği o anı, “başlangıçta” gerçekleşeni tekrarlarlar, aynı zamanda tarihte de ifade edilirler.

Daha sonraki bölümlerde daha açık bir biçimde göstereceğimiz gibi tarih, ilkel zihniyetin bakış açısıyla bakıldığında, mitte örtüşür: her *olay* (anamlı her özel koşul) *zaman içinde gerçekleşmiş* olması nedeniyle kutsal olmayan zaman içinde bir kırılma meydana getirir ve Büyük Zamana taşar. Böylece her olay, yalnızca tarihte gerçekleşmiş olması nedeniyle bir hiyerofani, bir “açığa vurma”dır. Bu hem-hiero-fani-olan-olay, bu hem-tarihsel-olan-mitsel-zaman paradoksu yalnızca görünüştedir; bu paradoksu dağıtmak için onu, bunları oluşturan zihinsel şartlar içinde değerlendirmek yeterlidir. Çünkü ilkel insanın, etkinliklerin (örneğin tarım, gelenek ve görenekler, cinsel yaşam, kültür vb) anlamlı ve yararlı olduğuna inanması için bunların, tanrılarının, uygarlığı getiren kahramanlarının ya da atalarının ilk eylemlerinin tekrarları olmaları gerekmektedir. Bu anlamlı eylemlerin dışında kalanların, insanüstü özellik göstermeyenlerin, hiçbir anlamı ve önemi yoktur. Ama tüm bu arketipsel eylemler, *in illo tempore* gerçekleşmiştir, yani kaydedilmiş tarihin dışında kalan bir zamanda, mitsel zamanda gerçekleşmiştir. Bunlar ortaya çıktıklarında kutsal olmayan zamanı kırarlar ve mitsel zamanı başlatırlar. Ama aynı anda kutsal olmayan zaman diliminin (anlamsız eylemlerin olup bittiği zaman dilimi) yavan ve tek düze çerçevesine giren bir “başlangıç,” bir “olay” yaratırlar ve böylece “tarihi,” “anamlı olaylar” dizisini oluştururlar; otomatik ve anlamsız eylemler akışından çok farklıdır. Bu olgu ne kadar paradoksal olsa da bizim ilkel toplumların “tarihi” olarak adlandırdığımız *in illo tempore* meydana gelen mitsel olaylardan ve bugüne kadar tekrarlanan eylemlerden ibarettir. Modern insanın gözünde “tarihsel,” yani tek ve yeri doldurulamaz olarak nitelenen her şey, ilkel insan için önemsizdir, çünkü mitsel-tarihsel bir öncülü yoktur.

151. Dönemsel Olmayan Tekerrürler— Bu gözlemler, belli bir açıdan, mitin anlamını, mit zamanını, bu başlığın asıl amacını oluşturan mitsel, hiyerofanik, bü-yüksel-dinsel zamanı açıklamamızı sağlamaktadırlar (§ 156 vd). Şimdi kutsal, dinsel zamanın neden daima dönemsel olarak tekrarlanmadığını anlıyoruz; eğer bir bayram (hiyerofanik zaman içinde yer almaktadır) belirli dönemlerde kutlanıyorsa, yalnızca görünüşte –ama yalnızca görünüşte– kutsal olmayan eylemler vardır; bunlar da bir *illud tempus*'a oturtulduklarında *herhangi bir zamanda* meydana gelebilirler. Ava ve balığa herhangi bir zamanda çıkılabilir ve mitsel kahraman taklit edilir, canlandırılır; böylece mitsel zaman yeniden kurulup kutsal olmayan zamanın

dışına çıkılabilir ve mit-tarih tekrar edilebilir. Daha önce dediğimize geri dönersek *her zaman*, kutsal zaman olmaya adaydır: her süre, her an sonsuzluğa dönüşebilir. Alsında kutsal zamanın dönemleri, insanların tüm din kavramlarında kayda değer bir yere sahiptir; ama arketipsel eylemin tekrarlanması, bir arketipin taklidiyle kutsal olmayan zamanın yıkılması ve onun kutsal zamana dönüştürülmesi, öteki dinsel eylemler arasında önemli bir yere ve ayrı bir anlama sahiptir: bir yandan zamanın “hiyerofanileştirilmesi” eğiliminin, toplumsal yaşam çerçevesinde düzenlenen sistemlerden, kutsal olmayan zamanı yıkmaya (örneğin “eski yıl”) ve kutsal zamanı oluşturmaya (yeni yıl) yönelik sistemlerden bağımsız temel bir eğilimi olduğunu kanıtlar; öte yandan kutsal mekânların oluşturulmasını açıklarken belirttiğimiz “basit muadilleri” hatırlatır (§ 146). Kuramsal olarak ulaşılmaz bir bölgede bulunan ama mitlerde ve destanlarda sözü edilen tehlikelerle karşılaşmadan herhangi bir yerde oluşturulabilen “dünyanın merkezi” gibi kutsal zaman da, genel olarak ulusal bayramlarda, belirli tarihlerde oluşturulur, ama yalnızca arketipsel, mitsel jestin tekrar edilmesiyle *herhangi bir zamanda herhangi biri tarafından da* oluşturulabilir. Kutsal zamanın oluşturulmasında toplumsal çerçeveden taşan bu eğilime dikkatlerimizi yöneltmekte fayda vardır: daha sonra göreceğimiz gibi çok açık bir önemi bulunmaktadır.

152. Zamanın Yenilenmesi— Bayramlar, kutsal zamanda gerçekleşir ya da M. Mauss’un belirttiği gibi, sonsuzlukta. Ama bazı dönemsel bayramlar vardır; bunlar daha önemlidirler ve bize oldukça açık bir olguyu iletirler: akıp giden kutsal olmayan zamanı yıkmaya ve “yeni bir zaman” kurma isteği. Başka bir deyişle, bir zaman dilimini kapatan ve başka bir zaman dilimini açan dönemsel bayramlar *zamanın tamamen yenilenmesini* sağlar. Başka bir yerde daha ayrıntılı bir şekilde incelediğimiz gibi¹² eski yılın sonunu ve yeni bir yılın başlangıcını belirleyen ayinler hakkında genel bir görüş edinebiliriz.

Mevsimsel ritüel dramının morfolojisi çok zengindir. Frazer’in, Wensinck’in ve Dumézil’in ve kaynakçamızda belirttiğimiz diğer yazarların araştırmaları, bu zenginlik içinde toplu bir bakış açısı geliştirmemizi sağlamışlardır. Yılın sonu ve yeni yılın başlangıcı, belirli ayinlerin gerçekleştiği dönemlerdir: 1. Bağırsakların boşaltılması, arınma, günah çıkarma, cinlerin kovulması, kasabadan kötülüğün kovulması vb; 2. Bütün ateşlerin söndürülmesi ve tekrar yakılması; 3. Maskeli (maskeler,

¹² *In The Myth of the Eternal Return.*

ölülerin ruhlarını temsil eder) tören alayları, ölülerin törenle ağırlanması, (şölenlerle vb) eğlenen ölülerin bayramın sonunda yaşanan bölgenin sınırlarına götürülüp bırakılması 4. İki rakip grup arasında gerçekleşen dövüşler; 5. Karnaval, Saturnalya faslı, normal düzenin tersine çevrilmesi, “orji”.

Söylemek gereksiz, tüm bu ayinleri içeren eski yılın sona ermesi ve yeni yılın başlaması senaryosu her yerde vardır ve her durumda bu listenin eksiksiz olduğunu söyleyemeyiz; örneğin bazı erginleme törenlerinden ve zorla evliliklerden söz etmedik. Tüm bu âdetler, aynı törensel çerçevede yer almazlar. Bunlardan her biri –kendi seviyesindedir, kendi özel görüş açısına sahiptir– tamamlanan bir döngüyü oluşturan zamanı ortadan kaldırmayı hedefler. Bağırsakların boşaltılmasının, arınmaların, “eski yılın” kuklalarının yakılmasının, demonların, cadıların ve genel olarak geçip giden yılın temsil ettiği her şeyin kovulmasının amacı, geçmiş zamanı yok etmek, onu *ortadan kaldırmaktır*. Ateşlerin söndürülmesi, tüm “biçimlerin” silüetlerini kaybettiği ve birbirine karıştığı “kozmetik gecenin” ve “karanlığın” oluşturulması anlamına gelmektedir. Kozmik düzlemde, bu “karanlık” kaos demektir, ateşlerin yeniden yakılması; yaradılışı, biçimlerin oluşmasını ve sınırların belirlenmesi temsil eder. Canlıları ziyaret eden (Japonya, Almanya ve başka yerlerde) ölülerin ruhlarını ve ataları canlandıran maskeler sınırların kalktığı ve tüm biçimlerin birbirine karıştığı işaretidir. Bu iki paradoksal zaman arasındaki sürede (iki kozmos arasında) ölülerle canlılar iletişim kurmak mümkündür, yani “son halini almış” biçimlerle, larva halindeki henüz biçimini almamış varlıklar arasında iletişim kurulabilir. Bir anlamda eski yılın tasfiyesiyle oluşturulan “karanlığın” ve “kaosun” tüm özel biçimlerin birbiriyle kaynaşmasını sağladığı ve her şeyin birleşme (“gece”–“tufan”–“erime”) otomatik olarak varlığın tüm düzlemlerinde *coincidentia oppositorum*’u mümkün kıldığı söylenebilir.

Zamanı yok etmek isteği, Yeni Yıl törenleri sırasında abartının dozunun kiminde çok kaçtığı “orjilerde” iyice açığa çıkar. Orji aynı zamanda “karanlığa” geri dönüş, ilksel kaosun oluşturulması demektir ve bu nedenle tüm yaradılışın, düzenli biçimlerin her tür tezahürünün öncülüdür. Tüm “biçimlerin” belirsiz bir bütün içinde erimeleri, gerçekliğin yeniden kurulmasının vazgeçilmez koşuludur. Başka bir konuyu açıklarken orjinin cinsel düzlemde ve tarım düzlemindeki işlevini belirtmiştik (§ 138); kozmik düzlemde, “orji” kaos veya sınırların nihai kayboluşunu ve Büyük Zaman’ın, “sonsuz an”ın “süre-olmayan”ın başlamasını temsil eder. Belirli dönemlerde gerçekleşen törenlerde orjinin düzenlenmesi, *Yaradılışın yok oluşuyla geçmişin de yok edilmesi isteğini* ortaya koyar. “Biçimlerin birbirine karışması,” toplumsal düzeni-

nin alt üst oluşuyla (Satürnalya'da, köle efendi, efendi köle olur; Mezopotamya'da, kral tahttan indirilir ve aşağılanır vb), karşıtlıkların örtüşmesiyle (evli kadına orospu muamelesi yapılması vb), tüm kuralların ihlal edilmesiyle ifade edilir. Zincir- den boşalma, tüm yasakların kalkması, tüm karşıtlıkların örtüşmesi tek bir amaca hizmet eder, dünyanın –toplum onun bir kopyasıdır– yok oluşu ve *başlangıçım* (kaosun) ve *sonun* (tufanın ya da *ekpyrosis*'in, yani kıyametin) mitsel anının, ilksel *illud tempus*'un yeniden oluşturulmasıdır.

153. Yaratılışın Yıllık Tekrarı— Yılın sonunda gerçekleştirilen Karnavalın kozmik anlamı, her zaman kaosun ardından kozmosun yeniden yaratılmasıdır. Bu dönemsel törenler, yaratılışın simgesel olarak tekrarlanmasıdır. Bu konuda birkaç örnek verelim. Babililerde, yeni yıl töreni *akitu* (oniki gün sürer) sırasında, Marduk tapınağında, yaratılışı anlatan *Enuma Eliş* adlı şiir defalarca ezberden okunurdu: bu sözel büyüyle ona eşlik eden ayinlerle Marduk ile deniz canavarı Tiamat arasındaki mücadeleye tekrarlanırdı; bu mücadele *in illo tempore* gerçekleşmiştir ve tanrının zaferiyle son bulmuş ve kaosun sona ermesine neden olmuştur. Hititlerin buna benzer bir âdeti vardır: Yeni Yıl bayramlarında, Teşup ve yılan İluankaş arasındaki arketipsel çekişme anlatılır ve canlandırılır.¹³ Marduk ile Tiamat arasındaki yegâne dövüş iki insan grubu tarafından oynanır¹⁴ ve bu âdet Hititlerde olduğu gibi (Yeni Yıl sırasında)¹⁵ Mısırlılarda da vardır.¹⁶ Kaostan kozmosa geçilir: “Tiamat'ı yensin ve günlerini kısaltсын!” diye bağırırlar. Böylece bu âdetler sayesinde dövüş, Marduk'un zaferi ve dünyanın yaratılışı canlandırılır.

Akitu sırasında, “kader bayramı” *zakmuk* da kutlanır; bu bayramın adının “kader bayramı” olmasının nedeni, herkesin kendine yılın her ayı için bir kader seçmesidir. Ortak bir inancıya göre böylece gelecek on iyi ay *yaratılmış* olur. Bu bayramlarda belirli âdetler gerçekleştirilir: Marduk'un cehenneme inişi, kralın aşağılanması, günah keçisiyle kötülüklerin kovulması, tanrıça Sarpanitum'la tanrının evlenmesi – kral bu evliliği tanrıçanın odasında tapınağın emrindeki bir kadın köleyle gerçekleştirir¹⁷ ve bu evlilik, toplumun oluşmasını işaret eder. Kaosa geri dönülür (Tiamat'ın egemenliği, “biçimlerin karışması”) sonra yeni bir yaratılış gerçekleşir

¹³ Krş. A. Gotze, *Kleinasiien*, Leipzig, 1933, s. 130.

¹⁴ Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, s. 99.

¹⁵ Gotze, s. 130.

¹⁶ Ivan Engnell, *Studies on Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, 1943, s. 11.

¹⁷ Labat, *a.g.y.*, s. 247.

(Marduk'un zaferi, kaderlerin belirlenmesi, kutsal evlilik="yeniden doğuş"). Böylelikle eski dünya ilk kaosu içinde erir ve eski dönem kapanır; modern bir bakış açısıyla tarihte bir "dönem" sona erer.

İlkel zihniyette, eski zaman kutsal olmayan süre içinde yer alır; kutsal olmayan sürede önemsiz tüm olaylar, yani arketipleri olmayan olaylar gerçekleşir: "tarih" bu olayların belleğidir aslında; bu olaylar değersiz olaylar ya da "günahdır" (çünkü arketiplerle bunların arasında kopukluk vardır). İlkel insanlar için gerçek tarih, mitsel tarihtir; yalnızca tanrıların, ataların ya da uygarlığı getiren kahramanların, *in illo tempore* gerçekleştirdikleri arketipsel olayların tekrarından ibarettir. İlkel insana göre, arketiplerin tekrarlanması, kutsal olmayan süre dışında gerçekleşir; bu türden olaylar "günah" olamaz, çünkü düzenden ayrı değildirler ve artık yok olan "eski zamanla" bir ilgileri yoktur. Cinlerin ve ruhların kovulması, günah çıkartmak, arınma özellikle ilk kaosa geri dönüş, kutsal olmayan zamanın yok olmasını, anlamsız olayların ve tüm kopuklukların meydana geldiği eski zamanın kaybolmasını simgeler.

Eski zaman, yani eski yıl, geçmiş yıl, arketipi olmayan olayların anısı (kısacası "tarih") yok olduğunda, eski dünyanın simgesel olarak yok oluşunun ardından gerçekleşen evrenin doğum anında *zaman* yeniden canlanır. Çünkü kutsal olmayan zamana kutsal zamanın "sonsuz anını" dahil eden yalnızca bayram değildir, aynı zamanda bunu sağlayan kapanan döngünün içinde akıp giden kutsal olmayan zamanın yok oluşudur. *Yeni bir Yaradılışın içinde yeni bir yaşama başlama* isteği –tüm yıl sonu ve yıl başı törenlerinde dile getirilen bu istek– tarihsiz bir varlığa sahip olma, yani tamamen kutsal bir zamanda yaşama isteğini, paradoksal da olsa ortaya koyar. Burada kastedilen tüm zamanın yenilenmesi, zamanın "sonsuzluğa" dönüşmesidir.

Tüm zamanın yenilenmesi gereksinimi (evrenin doğumunun her yıl tekrarlanması) "ilkel" olarak nitelendiremeyeceğimiz inanışlarda da karşımıza çıkmaktadır. Babillilerde Yeni Yıl bayramını daha önce anlatmıştık. Kozmogoniyle ilgili öğeler Yahudilerin buna benzer bir töreninde de ortaya çıkmaktadır. "İlk buğday hasadında,"¹⁸ "yılın sonunda"¹⁹ Yahve'nin Rahab'la mücadelesi gerçekleşir, bu deniz canavarı (Tiamat'ın türevi) yenilir ve Yahve'nin sulara galip gelmesi, dünyanın yaradılışının tekrarı ve aynı zamanda insanlığın kurtuluşu (ölüme galip gelmek, gelecek yılda ürün olacağının garantisi vb) demektir.²⁰

¹⁸ Çıkış 34:22.

¹⁹ Çıkış 23:16.

²⁰ Krş. A. R. Johnson, "The role of the King in the Jerusalem Cultus," *The Labyrinth*, ed. S. H.

Wensinck, kozmosun her yıl yenilediği inancına ait izlere Musevi ve Hıristiyan geleneklerinde de rastlamıştır.²¹ Dünya, tişri ya da nisan ayında, yani yağmur mevsiminde, yani ideal kozmogonik dönemde yaratılır. Doğu Hıristiyanlarına göre, Epifani'de suların kutsamasının, kozmogonik bir anlamı vardır. "Tanrı gökleri yeniden yarattı, çünkü günahkârlar gök cisimlerine taptılar; Âdem'in soldurduğu dünyayı yeniden yarattı; tükürüğünden yeni bir dünya yarattı."²² "Hiç görmediler mi, Allah yaratmayı nasıl başlatıyor, sonra onu tekrarlıyor. Kuşkusuz bu, Allah için çok kolaydır."²³ Evrenin sürekli yeniden doğması nedeniyle her Yeni Yıl, yeni bir dönemin başlangıcıdır ve ölümlerin yaşama dönmesini ve inananların yeniden dirilmeyi umut etmelerini sağlar. Bu inanışa Samilerde de²⁴ Hıristiyanlarda da²⁵ rastlarız. "Ulu Tanrı, Epifani'de ruhları uyandırdığı gibi bedenleri de diriltir"²⁶ vb.

Darmesteter'in çevirdiği bir Pehlevi metninde²⁷ "Fravartin ayında, Hurdâd^Φ gününde Rab Hürmüz yeniden dirilişi ve "ikinci bedeni" gerçekleştirecek ve dünya, demonlardan, *drug*'lardan ve güçsüzlükten kurtulacak.... Her yerde bolluk olacak; kimse beslenmek istemeyecek; dünya arı olacak ve insan [kötü ruhun] muhalefetinden kurtulacak ve sonsuza kadar ölümsüz olacak" diye yazmaktadır. Kazvîni, Nevruz gününde Tanrı'nın ölümleri dirilttiğini söyler: "Onlara ruh verir ve göğe emir vererek üzerlerine yağmur yağdırır; bu nedenle insanlar bu günde su serpmeyi âdet edinmişlerdir."²⁸ "Suyla yaradılış" (evrenin sudan doğması, "dünya üzerindeki" yaşamı dönemsel olarak yenileyen tufan, yağmur), doğum ve yeniden diriliş düşüncesi Talmud'un şu cümlesiyle doğrulanır: "Tanrının üç anahtarı vardır: yağmur, doğum ve ölümlerin yeniden dirilmesi."²⁹

İranlıların yeni yılı Nevruz, hem Ahura Mazda bayramı (ilk ayın "Hürmüz gü-

Hooke, Londra, 1938, s. 97 vd.

²¹ "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology," AOA, 1923, c. I, s. 168.

²² St. Ephraim the Syrian, *Seventh Hymn on the Epiphany*, 16; Wensinck, "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology," AOA, 1923, c. I, s. 169.

²³ Kuran 29:19 vd.

²⁴ Lehman ve Pedersen, "Der Beweis für die Auferstehung im Koran," *Der Islam*, V, s. 54-61.

²⁵ Wensinck, s. 171.

²⁶ St. Ephraim the Syrian, *Seventh Hymn on the Epiphany*, 1.

²⁷ *Zend-Avesta*, Paris, 1892-1893, c. II, s. 640, no. 138.

^Φ Mazda'nın başkanlığındaki altı soyut ruhtan birisi –yn.

²⁸ *Cosmographie*, aktaran A. Christensen, *Le Premier homme et le premier roi*, Uppsala, 1918-34, c. II, s. 147.

²⁹ *Ta'anith*, böl. 1; Wensinck, s. 173.

nünde” kutlanır) hem de dünyanın ve insanın yaratıldığı gündür.³⁰ Nevruz’da “yaratılış tekrarlanır.”³¹ Dımeşkî’nin aktardığı rivayete göre³² kral, “Yeni yılın yeni ayının yeni günündeyiz, zamanın tükettiğini yenilemeliyiz!” der. Bu günde, insanların bir yıllık kaderleri belirlenir.³³ Nevruz gecesi, sayısız ateş ve ışık yakılır,³⁴ tanrılara içki sunulur suyla yıkanarak arınılır böylece gelecek yıl bol yağmur yağması sağlanmaya çalışılır.³⁵

Ayrıca, “Büyük Nevruz”da, herkes bir küpe yedi farklı bitkinin tohumlarını eker ve “bunların büyümelerine bakarak yılın hasadının nasıl olacağına karar verir.”³⁶ Bu gelenek, Babillilerin, Yeni Yılda, “kaderlerin belirlenmesi” geleneğine benzer bir gelenektir ve günümüze kadar, Sâbiilerde ve Yezidilerde çeşitli yılbaşı törenleriyle devam eder. Yılbaşında, evrenin doğumu tekrarlanır ve Epifani ile Noel arasındaki oniki gün, yılın oniki ayını temsil eder: Avrupalı köylüler, bu on iki gündeki “hava durumunu” gözlemleyerek gelecek oniki aydaki sıcaklığı ve yağmur oranını tahmin ederler.³⁷ Çardak bayramı sırasında, her ay yağacak yağmur miktarı belirlenir.³⁸ Vedalar döneminin Hintlilerinin inanışlarında, kışın ortasındaki oniki gün, tüm yılın imgesi ve tekrarıdır³⁹ ve bu on iki gün, Çin geleneğindeki oniki yoğun güne benzer.⁴⁰

154. Yaratılışın Belirli Olaylara Bağlı Olarak Tekrarlanması— Tüm bu olguların ortak bir noktası vardır: evrenin doğumunun simgesel olarak tekrarlanmasıyla zamanın dönem dönem yenilenmesi düşüncesi. Ama evrenin doğumu yalnızca Yeni Yıl törenlerinde tekrarlanmaz. Başka bir deyişle, daha önce sözünü ettiğimiz âdetler gerçekleştirilmeden de yıl içinde *evrenin doğumunun tekrarıyla*, “tarihsel,” kutsal ol-

³⁰ Krş. J. Marquart’ın derlediği metinler, “The Nawrôz, its History and Significance,” *Journal of the Cama Oriental Istitute, Bombay*, 1937, sayı XXXI, özellikle s. 16 vd.

³¹ Albiruni, *The Chronology of Ancient Nations*, çev. E. Sachau, Londra, 1879, s. 199.

³² Christensen, c. II, s. 149.

³³ Albiruni, a.g.y., s. 201; Kazvini, aktaran Christensen, II, s. 148.

³⁴ A.g.y., s. 200.

³⁵ A.g.y., s. 202-203.

³⁶ A.g.y., s. 202.

³⁷ Krş. Frazer, *The Scapegoat*, Londra, 1936, s. 315 vd; Dumézil, *Le Problème des Centaures*, Paris, 1929, s. 39 vd.

³⁸ Wensinck, 163.

³⁹ Rig Veda, IV, 33.

⁴⁰ Granet, *La Pensée chinoise*, s. 107.

mayan “eski” zaman kırılabilir ve yenilenmiş, “yeni” mitsel zaman oluşturulabilir. Örneğin eski İzlandalılar için, bir toprak parçasına sahip olmak (*landnama*) kaosun kozmosa dönüşmesine denktir⁴¹ ve Vedalar Hindistan’ında, bir toprağa sahip olmak, bir ateş sunağı dikilerek, yani evrenin doğumu tekrarlanarak meşrulaştırılır. Ateş sunağı, evreni yeniden üretir ve bu sunağın inşası, dünyanın yaratılışını temsil eder; ne zaman bir sunak inşa edilse, yaratılışın, zaman “inşası”nın arketipsel eylemi tekrarlanmış olunur;⁴² “ateş sunağı yıldır...”,⁴³ “Ateş sunağının beş katmanı vardır.... (her katman bir mevsimdir), beş mevsim bir yıldır ve Agni (=sunak) bir Yıldır.”⁴⁴

Fijililer, yeni bir şefin tahta çıkmasını “dünyanın yaratılışı” olarak adlandırır- lar.⁴⁵ Aynı düşünceye, en gelişmiş toplumlarda da rastlarız; kralın tahta çıkması, yeniden yaratılış ve dünyanın yenilenmesi demektir. Çin imparatorunun tahta çıkar çıkmaz yayınladığı ilk ferman, yeni takvimin belirlenmesidir ve yeni bir zaman dü- zeni kurmadan önce eski zaman düzenini fesheder.⁴⁶ Assurbanipal, kozmosun yaratı- cısıdır; çünkü “tanrılar, iyilikleriyle, bana babalarımın tahtına geçme iznini verdik- lerinden beri, Ramman yağmur verdi... buğday bitti... hasat bol oldu... sürüler ço- ğaldı vb” der.⁴⁷

IV. Eclogue’un kehaneti (*magnus ab integro saeculorum nascitur ordo...*^a) her hü- kümdara atfedilen bir özelliktir. Aslında, her yeni hükümdar, yeni bir “dönem” de- mektir. Toplumun tarihinde hatta evrenin tarihinde yeni bir dönemdir. Bu ifadeleri yalnızca imparatorlukların çöküşüne indirgersek hataya düşeriz: hükümdarın sadece övünmesi, maiyetindekilerin dalkavuklukları. Yeni bir hükümdarla başlayan “Yeni bir dönem” umudu, samimi ve özgün bir istek değildir, yalnızca eski insanların zihniyetine göre düşünüldüğünde son derece normal bir istektir. Buna karşın, yeni bir dönemi başlatmak için ille de yeni bir hükümdar gerekmez: evlilik, doğum, ye- ni bir ev de bunun için yeterlidir... İnsan ve kozmos herhangi bir yolla sürekli ola- rak yenilenir, geçmiş tüketilir, hatalar ve günahlar yok olur vb. Farklı biçimlerde

⁴¹ Van der Leeuw, *L’Homme primitif et la religion*, s. 110.

⁴² Krş. *Satapatha-Brahmana*, VI, 5, I, vd.;

⁴³ A.g.y., X, 5, 4, 10.

⁴⁴ A.g.y., VI, 8, 1, 15.

⁴⁵ Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, s. 189-190.

⁴⁶ Granet, *La pensée chinoise*, s. 97.

⁴⁷ Aktaran A. Jeremias, Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, c. I, s. 187 vd.

^a Yüzyılları yüce düzeni yeniden doğar –yn.

ifade edilseler de tüm yenilenme yöntemleri aynı amaca hizmet eder: geçen zamanın tüketilmesi, *illud tempus*'a dönüşle tarihin sona erdirilmesi söz konusudur.⁴⁸

Fijililer yeni bir şefin tahta geçmesiyle ya da hasat tehlikeye düştüğünde de dünyanın yaratılışını tekrarlarlar.⁴⁹ Kozmik ritimler şaşarsa ve yaşam tehlike altına girerse, Fijililer bundan, *in principio*'ya^a dönerek kurtulmaya çalışırlar, yani Kozmosun *onarılmasını* değil *yenilenmesini* beklerler. Benzer kavramlar, “başlangıcın,” “yeninin,” “dokunulmamışlığın” büyüde ve halk hekimliğinde (“pislenmemiş su,” “yeni testi,” “çocuk,” “bakire,” “suya daldırma simgeciliği”) taşıdıkları önemi ortaya koyarlar. Daha önce gördüğümüz gibi (§ 149), büyü hastalığın tedavisini ve ilacın etkisini garantileyen efsaneyi bugüne taşır. “Yeninin,” “henüz başlamamışın” simgeciliği, mitsel zamanda geçen arketipsel olayın, o gün gerçekleştirilen hareketle şimdiki zamana taşınmasını sağlar. Hasadın tehlikeye düşmesinde olduğu gibi, tedavi, hastalığın onarılmasıyla değil *illud tempus*'a dönüşü gerektiren bir *başlangıçla* gerçekleşir. (Bu büyüleri yapan büyücünün bunların temelini bilmesi gerekmez; bu büyülerin, bu kuramları tekrarlaması ve bunlardan türemiş olmaları yeterlidir; krş. § 3).

Şaşırtıcı olaylarla ve bozukluklarla ilgili benzer düşünceler, madencilikte ve metalürjide de ortaya çıkar.⁵⁰ Erginleme törenleri (yaşlı adamın “ölmesi” ve yeni adamın “doğması”) akıp giden zamanın –tarihin– ortadan kaldırılabileceği ve yeni bir zamanın oluşturulabileceği umuduna dayanır. Su ve ay simgelerinin (§ 63 vd) eski insanın günlük yaşamında bu kadar önemli rol oynamasının nedeni “biçimlerin” sürekli olarak yol olup yeniden oluşmalarını, dönemlerin kapanıp açılmalarını, sonsuz dönüşü (aslında *hökenlere* dönüşü) ortaya koymalarıdır. Yenilenme düşüncesi –kozmojiden, soteriyolojiye kadar– her düzlemde yeni zaman kavramına bağlıdır, yani insanın kimi zaman ulaşabildiği *mutlak başlangıç* inancına bağlıdır.

155. Mutlak Yenilenme— Bu yenilenme tutkusu, bizim *le Mythe de l'Eternel Retour*'da işlediğimiz döngüsel zaman öğretilerinde ve mitlerinde de ifade edilir. Zamanın döngüsel olduğuna olan inanç, ebedi dönüş, evrenin ve insanlığın dönem dönem yok olması, yeni bir evrenin ve yeni bir insanlığın “yeniden canlanması” inancı, akan zamanın, *tarihin* yenilenmesi umudunu ve arzusunu ortaya koyar. Aslında,

⁴⁸ Bkz. *Myth of the Eternal Return*, böl.II-III.

⁴⁹ Hocart, s. 190.

^a Başlangıç –yn.

⁵⁰ Krş. Eliade, “Metallurgy, Magic and Alchemy,” CZ, Paris, 1938, c. I, birçok yerde.

döngüden kasıt, Büyük Yıldır, Yunan-Doğu terminolojisinden aldığımız bu kavram, olayı daha iyi açıklamaktadır: Büyük Yıl, yaradılışla başlar ve kaosla son bulur, yani tüm öğelerin birbirine karışmasıyla tamamlanır. Kozmik döngü “yaradılışı,” “varoluşu” (veya “tarihi,” eskimeyi, yozlaşmayı) ve “kaosa dönüşü” (*ekyprosis, rag-na-rök, pralaya*, Atlantis’in batışı, kıyamet) kapsar. “Büyük Yıl” bir “yıldır,” yani “aylardan” ve “günlerden” oluşur. Ama bu bağlamda bizin en çok ilgimizi çeken nokta, kozmik döngülerle ilgili tüm mitlerde ve tüm öğretilerde karşımıza çıkan zamanın mutlak olarak yenilenmesi umududur. Her döngü, *mutlak bir başlangıca sahiptir*, çünkü her geçmiş her “tarih” “kaosla” bütünlüşme sonucu yok olur gider.

Sonuç olarak, insan, tüm düzlemlerde, kutsal olmayan zamandan kurtulmak ve kutsal zamanda yaşamak ister. Ardışık zamanı tek bir ebedi ana dönüştürerek sonsuzlukta –“insan biçiminde,” “tarihiyle” birlikte– yaşama, bütün olarak zamanı yenileme isteği ve umudu vardır. Sonsuzluğa duyulan özlem, daha önceki bölümde sözünü ettiğimiz cennet özlemiyle (§ 146) koştur bir özlemdir. Kutsal mekânda son-suza kadar kalabilmek arzusu, arketipsel olayları ve hareketleri tekrarlayarak süreklili olarak sonsuzlukta yaşamak isteğiyle örtüşür. Arketiplerin tekrarlanması, insanın insani varoluş çerçevesinde, biraz paradoksal bir biçimde de olsa ideal biçimi (arke-tip) gerçekleştirme ve onun ağırlığını taşımadan, “dereleri tersine akıtamamazlık” söz konusu olmadan zamanın içinde yer alma isteğini ortaya koyar. Bu tür bir arzu, dünyadaki varlığın, tüm getirileriyle, dünyadan koparak kazanılan “ruhanilik” uğruna değerini yitirdiği “ruhsal” bir tutum olarak yorumlanmamalıdır. Aksine, “sonsuzluk özlemi” olarak nitelendirebileceğimiz özlem, insanın somut bir cenneti arzu ettiğini ve bu cennete ulaşmanın *burada, yani dünya üzerinde şu anda, bu günde* mümkün olduğuna inandığını gösterir. Bu anlamda, kutsal zamanla ve kutsal mekânla ilgili mitler ve âdetler, bizi, insanın hâlâ ulaşabileceğini düşündüğü bir tür “sonsuzluk” deneyimine ve “dünya cenneti” anısına götürür.

KAYNAKÇA

- Van Der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*, Londra, 1938, s. 384 vd.
—, *L'Homme primitif et la religion*, birçok yerde.
- Dumezil, G., "Temps et Mythes," *Recherches philosophiques*, 1935-6, c. V, s. 235-51.
- Reuter, H., *Die Zeit: eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, Bonn, 1941.
- Coomaraswamy, Ananda K., *Time and Eternity*, Ascona, 1947.
- Hubert, H., ve Mauss, M., "La Représentation du temps dans la religion et la magie," *Mélanges d'histoire des religions*, 1909, s. 190-229.
- Saintyves, P., "Les Notions de temps et d'éternité dans la magie et la religion," *RHR*, 1919, c. LXXIX, s. 74-104.
- Nilsson, M. P., "Primitive Time Reckoning," (*Reg. Societas Humaniorum Letterarum Lundensis Acta*, Lund, 1920, c. I).
- Cavaignac, E., "Calendriers et fêtes religieuses," *RHR*, 1925, c. II, s. 8 vd.
- Granet, M., *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1928, s. 114 vd, 230 vd.
- Levy-Bruhl, *Rimatives and the Supernatural*, Londra, 1936, birçok yerde.
- Dangel, R., "Tagesanbruch und Weltenstehung," *SMSR*, 1938, c. XIV, s. 65-81.
- Lehmann, F. R., "Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker," *ZFE*, 1939, c. LXXI, s. 103-15.
- Soustellé, J., *La Pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris, 1940, s. 79 vd.
- Leenhardt, Maurice, *Do Kamo. La Personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947, s. 96 vd.
- Van Der Leeuw, G., "Urzeit und Endzeit," *EJ*, 1950, c. XVII, s. 11-15.
- Puech, Henri-Charles, "La Gnose et le temps," *EJ*, 1951, c. XX, s. 57-113.
- Corbin, Henri, "Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme," *EJ*, 1951, c. XX, s. 149-217.
- Ringgren, Helmer, *Fatalism in Persian Epics*, Uppsala, 1952, s. 9 vd.
- Jeremias, Alfred, *Handbuch der altorientalischen Geistestultur*, 2. basım, Berlin, 1929, s. 239 vd, 295 vd, 313 vd.
- Johnson, A. J., "The Role Of the King in the Jerusalem Cultus," *The Labyrinth*, ed. S. H. Hooke, Londra, 1938, s. 73-111.
- Carcopino, J., *Virgile et le mystère de la IVe Eclogue*, genişletilmiş ve gözden geçirilmiş basım, Paris, 1943.
- Christensen, A., *Le Premier Homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Uppsala, 1918-24, 2 cilt.
- Dumezil, G., *Le Problème des Centaures*, Paris, 1929.
- Lehmann ve Pedersen, "Der Beweis für die Auferstehung im Koran," (*Der Islam*, c. V, s. 54-61).
- Wensinck, A. J., "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology," *AOA*, 1923, c. I, s. 158-99.

- Marquart, J., "The Nawroz, its History and Sinificance," *Journal of the Cama Oriental Institute*, Bombay, 1937, sayı XXXI, s. 1-51.
- Scheftelowitz, J., *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart, 1929.
- Hertel, J., *Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda*, Leipzig, 1938.
- Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, Londra, 1955, b6l. II ve III,
—, *Images et Symboles*, Paris, 1952, b6l. II.
- Babilde'hi, akitu, zakmuk ve Yeni Yil hakkında:*
- Pallis, S. A., *The Babylonian Akitu Festival*, Kopenhag, 1926.
- Zimmern, H., "Zum babylonischen Neujahrsfest," b6l. I-II, *Berichte über d. Verhandl. Kgl. Sachs. Gesell. D. Wiss.*, Leipzig, 1906-18, c. XVIII, 3; LXX, 5.
- Frazer, S6r J. G., *The Scapegoat*, s. 355.
- Labat, R., *Le Cractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, s. 95.
- Pettazzoni, R., "Der babylonische Ritus des Akitu und das Gedicht der Weltsch6pfung," *EJ*, 1950, c. XIX, s. 703-30.



MİTLERİN MORFOLOJİSİ VE İŞLEVİ



156. **Kozmogoni Mitleri—Örnek Mitler**— Polinezyahlara göre, başlangıçta, karanlıklar içinde bulunan ezeli sular vardı yalnızca. Ulu Tanrı Io, bulunduğu “devasa mekânda” uykusundan uyanmak istegini düşündü. Bunu ister istemez ışık ortaya çıktı. Io, “Sular ayrılсын, gök oluşsun, toprak olsun!” dedi. Böylece, Io’nun yaratıcı sözlerinden dünya var oldu. Bu “kadim ve asli sözler... Boşluktan var olmayı sağlayan kadim ve asli kozmolojik bilgelik (*wananga*)”den söz eden çağdaşımız Polinezyalı Hare Hongi biraz da alaycı bir yaklaşımla şöyle demiştir:¹

Dostlarım, bu eski sözlerin bizim için çok önemli üç uygulaması vardır: İlki kısır rahmin döllenmesi ritüeli sırasında gerçekleştirilir; ikinci uygulamaya beden ve ruhun aydınlanması ritüelinde; üçüncü ve son uygulamaya, ölümle, savaşla, vaftizle, soy sopla ilgili anlatımlarla ve rahiplerin yer aldığı önemli olaylarla ilgili törenlerde rastlarız.

Io’nun evreni biçimlendirdiği –ışıkta bir dünya doğurduğu– sözleri, kısır rahmin döllenmesi ayininde kullanılır. Io’nun karanlıklar içinde ışığın yanmasına neden olan sözleri, kararmış ve yenilmiş bir kalbi neşelendirmeye, iktidarsızlığı ve kısırlığı yenmeye, saklı nesnelere ve yerleri aydınlatmaya, savaşlarda ve insanı hayal kırıklığına uğratan durumlarda şarkı besteleyenlere esin vermeye yönelik ritüellerde kullanılır. Işığı ve neşeyi yaymaya çalışan bu ayin, Io’nun karanlıkları dağıtmak ve yok etmek için kullandığı sözleri yeneden tekrarlar. Üçüncü uygulama, evrende ve insanlık tarihinde yer alan oluşumların hazırlanması ayiniyle ilgilidir.

Bu kozmogoni miti, Polinezyalılar için, tüm “yaradılışın” biyolojik, psikolojik, ruhani hangi düzlemde olursa olsun, arketipsel modelini oluşturur. Bu mitin temel işlevi, tüm ayinlerin ve insanların anlamlı tüm etkinliklerinin örnek modellerini belirlemektir. Pek çok etnolog aynı saptamada bulunmuştur. P. Wirz, (Hollanda Yeni Gine’sindeki) “Marind-animlerde mit, insanların *Dema*’yı temsil eden maskeler

¹ Bkz. Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu, Havai, 1927, s. 10-11.

taktıkları tüm büyük bayramların ve gizli tapımların temelidir,² diye yazmıştır. Daha önce de gördüğümüz gibi (§ 150) tamamen dinsel yapıya sahip törenler dışında mit, denizcilikten balıkçılığa kadar tüm alanlarda insanların günlük yaşamdaki etkinliklerine de model oluşturmaktadır.

Polinezyalıların kozmogoni mitinin ilginç yanı, bu mitin, en azından görünüşte cinsel üreme; umutsuzların, yaşlıların, hastaların avuntusu; ozanların ve savaşçıların esin kaynağı gibi dinsel yaşamla doğrudan ilgili olmayan koşullarda çok amaçlı kullanımınıdır. “Canlı” “coşkulu” (biyolojik, psikolojik ya da ruhani anlamda) *bir şeyler yapmak gerektiğinde* ya da görünüşte “cansız” nesnelere örneğin bir ev, bir sandal, bir devlet oluşturmak gerektiğinde kozmogoni bu yaratma eyleminin modelini oluşturur: Evlerin, sarayların, şehirlerin evrenin doğum modeline göre inşa edildiğini hatırlayın (§ 143 vd).

Model oluşturan mitlere yalnızca “ilkel” inanışlarda rastlamayız: Bir Hint metafizik metni olan Brhadāranyaka Upaniṣad’da erkek çocuğun dünyaya getirilmesi ritüeli anlatılır. Üreme eyleminin kutsal evliliğe dönüşümü söz konusudur. İnsan çifti kozmik çiftle özdeşleştirilir; koca karısına “Ben göğüm sen yersin” (*dyaur aham, prītvī tvam*) der.³ Gebelik, pek çok tanrının işin içine girdiği kozmik boyutlarda bir üreme eylemidir: “Viṣṇu rahmi hazırlasın; Tvaṣṭri biçimleri versin; Pracāpati [tohumu] fıskırsın; Dhātri onu içine koysun.”⁴ Yerle göğün, güneşle ayın evliliği, oldukça net biçimde *ut maritus supra feminam in coitione iacet, sic cælum supra terram*⁵ terimleriyle açıklanır.⁶ Bu kutsal evlilik kavramında “ilkel zihniyetin” hâkim olduğunu düşünmek yanılığa düşmek olacaktır: aynı insanbiçimciliğe güneşin ayla birleşmesiyle ilgili olarak en gelişmiş simya simgelerinde⁶ ve kozmik ya da ruhsal ilkeler arasındaki *coniunctio*⁷ kavramlarında⁷ da rastlıyoruz. Kısaca, kutsal evlilik,

² Aktaran Levy-Bruhl, *La Mythologie primitive, Le Monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, 1936, s. XVII.

³ VI, 4, 20.

⁴ VI, 4, 21.

⁵ Kocanın karısıyla birleşip üstünde yatması gibi, gök de yeryüzünün üstünde yatmaktadır – yn.

⁶ Hollis, *The Masai*, Oxford, 1905, s. 279; Krappe, *Mythologie Universelle*, Paris, 1930, s. 370, n.l.

⁷ Bkz. örneğin G. Carbonelli, *Sulle Fonti storiche della chimica e dell’ alchimia in Italia*, Roma, 1925, s. 43, şekil 49; C. G. Jung, *Psychologie und Alchimie*, Zürich, 1944, s. 448, şekil 167.

⁸ Birlik, birleşme – yn.

⁹ Bkz. Jung, s. 588, şekil 226; s. 638, şekil 268, vb.

bağlı bulunduğu bağlamlar ne kadar farklı olsa da, ifade edildiği formüller ne kadar insanbiçimci olsa da kozmik yapısını korumaktadır.

Kutsal evlilik olsun ya da olmasın kozmik mit, tüm insan etkinliklerinin *doğrulaması ve modeli* olması bir yana bırakılırsa, mitlerin ve ritüel sistemlerin oluşturduğu bütünün arketipini meydana getirir. Her yenilenme, “yeniden başlangıç,” “oluşturma” düşüncesi, ifadesini bulduğu düzlemler ne kadar çeşitli olursa olsun, “kozmetik yaradılış” düşüncesine indirgenebilecek “doğum” olgusuna bağlanabilir. Bitkilerin her baharda yeniden canlanmasıyla ilgili simgeleri ve ritüelleri incelerken bu tür özdeşleştirmelere rastlamıştık (§ 118 vd): Her bahar, evrenin doğumunu yeniden canlandırır, bitkilerin yeniden doğuşunu gösteren her *işaret* evrenin bütün olarak tezahürüne denktir ve bu nedenle daha önce de gördüğümüz gibi (§ 123) *işaret* –dal, çiçek, hayvan– bir alayla ev ev gezdirilir ve herkese *gösterilir*: kozmik bir olay olan baharın “gerçekten” geldiğinin işareti olarak değil, yaşamın yeniden doğuşunun “baharın gelişinin” bir kanıtı olduğu gösterilir. Gerek Yeni Yıl törenlerinde (§ 152 vd) gerek baharın gelişiyse (baharla kışın düellosu, ölümün kovulması, kışın ya da ölümün öldürülüşü vb; krş. § 121 vd) gerçekleştirilen ritüel dramalar, kozmogoni mitinden türeyen bir mitin “özel” ve “parçalanmış” türevlerinden ibarettir.

Her yıl, dünya yeniden yaratılır. Mezopotamya’da evrenin doğumu çok açık bir biçimde yinelenir (yaradılış şiirinin ezberden okunması). Yaradılışın tekrar edilmesi çok açık bir biçimde ortaya konulmasa da, bunun izleri çok açıkça görülür (ateşlerin söndürülmesi ve yeniden yakılması, ölümlerin ziyareti, iki düşman kamp arasında dövüş, evlilik, orji, erginleme vb; krş. § 152). Elbette tüm Yeni Yıl ya da bahar ritüelleri, bir “mite” bağlı değildir; bazıları kozmogoni temasını ele almayan ikincil mitlerde yer alırlar. Bununla birlikte, bütün olarak düşünüldüğünde tüm kutsal eylemler ve Yeni Yıl ya da baharın gelişiyse canlandırılan tüm “işaretler” –bu eylemler ve işaretler, basit simgeler olabildikleri gibi ritüel, mitolojik veya efsanelerle ilgili de olabilirler; ortak bir yapı ortaya koyarlar: farklı derecelerde de olsa yaradılış dramasını sahnelerler. Bu anlamda, tam olarak “mit” sayılmasa da daha çok ayinler ve “işaretler” söz konusu olsa da herkes ve her şey kozmogoni mitine katılır. Böylece baharın gelişini müjdeleyen “işaret” özet ya da örtülü bir mit olarak düşünülebilir; çünkü bu “işaretin” cisimleşmesi yaradılışın ilanıdır. Mitte, örnek bir olay anlatıldığına göre (bu durumda bu olay, evrenin doğumudur) “işaret” (bu durumda yeşil bir dal ya da bir hayvandır) yalnızca ortaya çıkışıyla bile bu olayı çağrıştırmaktadır. Daha sonra mitle “örtülü” ya da “özet” mitler olarak adlandırabi-

leceğimiz bu farklı dinsel-büyüsel olgular arasındaki ilişkileri daha açık bir biçimde ortaya koyacak örnekler vereceğiz.

157. Kozmogonik Yumurta— Cemiyet Adaları'nın kozmogoni mitinde, "tüm tanrıların atası" ve evrenin yaratıcısı Ta'aroa'nın, "ezelden beri kabuğunun içinde karanlıkta oturduğu" anlatılır. "Kabuğu, sonsuz uzayda dönüp duran bir yumurtaya benzemektedir."⁸ Polinezya'daki kozmogonik yumurta temasına⁹ (Frobenius'un haritasına göre) Eski Hindistan'da,¹⁰ Endonezya'da¹¹ İran'da, Yunanistan'da¹² Fenike'de,¹³ Letonya'da, Estonya'da, Finlandiya'da,¹⁴ Batı Afrika Pangwelerinde¹⁵ Orta Amerika'da ve Güney Amerika'nın batı kıyısında¹⁶ rastlamaktayız. Bu mit Hindistan ya da Endonezya'dan yayılmış olabilir. Bizim için önemli olan yumurtayla ilgili kozmogoni mitine benzeyen mitler ya da ritüellerdir; örneğin Okyanusya'da insanın bir yumurtadan doğduğuna inanılır,¹⁷ başka bir deyişle evren doğum, insanoglunun ortaya çıkışına model oluşturmaktadır ve insanın yaradılışı kozmosun yaradılışını taklit eder ve tekrarlar.

Öte yandan pek çok yerde, yumurta, doğanın ve bitkilerin yenilenmesiyle ilgili amblemlerde ve simgelerde yer almaktadır; Yeni Yıl ağaçları olarak adlandırılan mayıs ağaçları, Aziz Yuhanna ağacı vb, yumurtalarla ya da yumurta kabuklarıyla süslenir,¹⁸ tüm bitki ve Yeni Yıl amblemleri, şu ya da bu biçimde dönemsel yaradılış mitini ortaya koyar. Ağaç sonsuz yenilenmeyi ve doğayı simgeler ve "ağaca" eklendiğinde yumurta, tüm bu kozmogonik değerleri ve ayrıcalıklarını doğrular. Buradan, yumurtanın Doğudaki Yeni Yıl törenlerinde oynadığı rolün önemi anlaşılabilir. Örneğin İran'da, renkli yumurtalar, özel Yeni Yıl hediyeleridir; bu hediye

⁸ Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu, 1927, s. 12.

⁹ Krş. Dixon, *Oceanic Mythology*, Boston, 1916, s. 20.

¹⁰ *Satapatha Br.*, XI, 1, 6, 1 vd; Manu Yasaları, I, 5 vd, vb.

¹¹ Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Lucerne-Paris, 1946, s. 310; Krappe, a.g.y., s. 397.

¹² Harisson, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, s. 627 vd.

¹³ Numazawa, s. 309.

¹⁴ Numazawa, s. 310; Krappe, s. 414.

¹⁵ Krappe, s. 371, n.1.

¹⁶ W. Liungman, "Euphrat-Rhein," I, s. 21, şekil 1.

¹⁷ Endonezya, Dixon, s. 160, 169 vd; Melanezya, Dixon, s. 109; Polinezya, Mikronezya, Dixon s. 109, n.17.

¹⁸ Mannhardt, *Baumkultus*, s. 244 vd; s. 263 vd; vb.

geleneği, günümüze kadar “kırmızı yumurtalar Bayramı” adı altında varlığını korumuştur.¹⁹ Balkan ülkelerinde Paskalyada dağıtılan kırmızı yumurtalar da, benzer dinsel törenlerin parçasıdır ve amaç, baharın gelişini kutlamaktır.

Daha önce anlattığımız örneklerde olduğu gibi, yumurtanın ayindeki önemi deneysel ve akılcı bir bakış açısıyla yumurtanın bir tohum olarak kabul edilmesiyle açıklanamaz; bu önemi, yumurtanın taşıdığı simgeyle ve doğum olayına yaptığı göndermeyle olduğu kadar kozmogonik modele göre tekrarlanan *yeniden doğum* olayına gönderme yapmasıyla da açıklayabiliriz. Yeni Yıl kutlamalarında ve ölümler bayramında yumurtaların oynadığı rol başka türlü açıklanamaz. Ölümler tapımıyla yılbaşı tapımını birleştiren bağlar açıktır. Yeni Yılda, dünya yeniden yaratıldığında, ölümler canlıların çekimine girerler ve belli bir seviyeye kadar yaşama dönebileceklerini umut ederler. Bu törenlerden ve büyülerden hangisini ele alırsanız alın temel düşüncenin “doğum” değil, kozmosun *arketipsel doğumunun tekrarlanması*, yani kozmogoninin taklit edilmesi olduğunu anlarsınız. Aynı zamanda ölümler bayramı da olan Hinduların bitki bayramı Holi boyunca, bazı bölgelerde, ateş yakmak ve Kāmadeva’yı ve Rati’yi temsil eden erkek ve kadın biçiminde iki küçük heykeli ateşe atma âdeti vardır; ilk heykel ateşe atılırken bir yumurta ve canlı bir tavuk da beraberinde atılır.²⁰ Böylece, bayram Kāmadeva’nın ve Rati’nin ölümünü ve yeniden dirilişini simgeler. Yumurta “doğum” değil, “dönüş” ve “yenilenme” olarak yeniden yaradılışı kanıtlamakta ve simgelemektedir.

Bu türden simgelere, tarihhöncesi ve tarih sonrası bazı toplumlarda rastlamaktayız. Rusya’daki ve İsveç’teki pek çok anıt mezarda kilden yumurtalar bulunmuştur.²¹ Osiris ritüelinde, çeşitli maddelerden (elmas tozu, incir unu, aromalı baharatlar vb) yumurtanın günümüzde çok iyi açıklayamadığımız önemli bir rol üstlendiğini görüyoruz.²² Boeotica mezarlarında bulunan Dionysos heykelleri, ellerinde yaşama geri dönüşün simgesi olan bir yumurta tutarlar.²³ Bu da, Orpheusçu yumurta yeme yaşağını açıklamaktadır.²⁴ Orpheusçuluk, öncelikle sürekli yeniden doğuş döngüsünden çıkışı başka bir deyişle yaşama dönemsel olarak geri dönme olayının

¹⁹ Lassy, *Muharram Mysteries*, Helsinki, 1916, s. 219 vd; Liungman, “Euphrat-Rhein,” I, s. 20.

²⁰ W. Crooke, “The Holi: A Vernal Festival of the Hindus,” *FRE*, c. 25, s. 75.

²¹ T. J. Arne, *La Suède et l’Orient*, Uppsala, 1914, s. 216, haklı olarak bu yumurtaların ölüm-süzlük amblemi olduğunu söylemiştir.

²² Liungman, “Euphrat-Rhein,” I, s. 141 vd.

²³ Nilsson, *Geschichte*, c. I, s. 565.

²⁴ Rohde, *Psyche*, Londra, 1925, s. 357, n. 2; Harisson, *Prolegomena*, s. 629.

ortadan kaldırılmasını amaçlar.

Sonuç olarak, yumurtanın kullanıldığı bazı ayinlerden örnekler verelim. Öncelikle, tarım ayinlerindeki rolü bugüne kadar devam etmektedir. Tohumların büyümesi için Finlandiyalı köylü, tohum ekme dönemi boyunca cebinde bir yumurta taşır ya da ekili tarlaya bir yumurta koyar.²⁵ Estonyalılar, ekim sırasında, “güç toplamak için” yumurta yerler ve İsveçliler, ekili tarlalara yumurta atarlar. Almanlar kekenkerken, bu tohumların içine yumurta da eklerler ya da tarlaya bir yumurta koyarlar ya da tohum ekimi sırasında yumurta yerler.²⁶ Yine Almanlarda, kilisenin kutsadığı Paskalya yumurtalarını nadastaki tarlalara gömme ayini vardır.²⁷ Çeremisler ve Votyaklar tohum ekmeye başlamadan önce havaya yumurta atarlar;²⁸ kimi zaman da Yeryüzü Ana’ya sunmak için tarlaya bir yumurta gömerler.²⁹ Yumurta yeraltı tanrılarına olduğu kadar ölümlere de sunulan bir adaktır.³⁰ Ama yumurta asıl önemini hiç kaybetmez: canlılara *in illo tempore* yaşam veren yaratılışın *tekrarını* sağlamak. Şifalı bir ot toplandığında onun yerine bir yumurta konulur; amaç, ona benzeyen bir otun büyümesini sağlamaktır.³¹

Bu örneklerin her birinde yumurta, *ilk eylemin tekrarlanmasını*, yani yaratılışın yenilenmesini sağlar. Bunun, kozmogoni mitinden türeyen ayinlerden olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü “mit”i, “söz” ve “fabl” (krş. Homeros’un kullanımında *mythos*, “söz”, “söylem”dir) kavramlarından ayırmak gerekir; onu “kutsal eylem,” “anlamli jest,” “ilksel olay” kavramlarıyla birlikte düşünmek gereklidir. Mit yalnızca gerçekleşen olayların ve *in illo tempore* yaşamış insanların anlatısı değildir; mit, *bu tür olaylarla ve insanlarla* doğrudan veya dolaylı ilgisi bulunan her şey mitin kapsamına girer. Yeni Yıl ya da baharın geri gelişi törenleri birbirine bağlı olduğu sürece yumurta, yaratılışın tezahürüdür ve –ampirik ve rasyonel deneyim çerçevesinde değil de hiyerofanik deneyim çerçevesinde– kozmogoninin bir özetidir.

Belli bir bakış açısıyla, her mit “kozmogoniyle” ilgilidir; çünkü her mit, tüm zamanlar için model oluşturan bir ilksel olayın veya yeni bir kozmik “durumun”

²⁵ Rantasalo, “Der Ackerbau in Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entstprechenden Gebrauchen der Germanen Verglichen,” *FFC*, Helsinki, 1919-25, sayı 32, s. 55-56.

²⁶ *A.g.y.*, s. 57.

²⁷ *A.g.y.*, s. 58.

²⁸ *A.g.y.*

²⁹ Uno Holmberg, *Die Religion der Tcheremissen*, Porvoo, 1926, s. 179.

³⁰ Martin Nilsson, *Das Ei im Totenkult der Alten*, *AFRW*, 1908, XI.

³¹ Delatte, *Herbarius*, Liège-Paris, 1938, s. 120.

ifadesidir. Ama dar kalıplar içine tıklıp kalmamak ve tüm mitolojileri güneş ya da ay epifanilerine indirgemek isteyen bilginlerin yaptığı gibi tüm mitleri tek bir ilkörneğe indirgememek gerekir. Dahası mitlerin sınıflandırılması ve bunların olası “kökenlerinin” araştırılması, ilkel insanların manevi deneyimlerinin yapısının ve işlevinin incelenmesinden geçmektedir.

158. Mitlerin Ortaya Koydukları— Yapısı ne olursa olsun mit her zaman bir temül ve yalnızca insanların gerçekleştirdikleri (kutsal olan ya da olmayan) eylemler açısından değil, insanın paylaştığı ortak kader açısından da bir örnek oluşturur: Genelde gerçek yaşamdan alınan bir örnektir. “Tanrıların başlangıçta yaptıklarını yapmamız gerekir;”³² “böylece tanrıların yaptığını insanlar da yapmış olacaktır.”³³ Bu türden açıklamalar, ilkel insanın davranışını çok açık biçimde ortaya koyar, ama mitin içeriğini ve işlevini açıklamaya yetmez; aslında her mit, efsanevi varlıkların ya da tanrıların *in illo tempore* yaptıklarını anlatırken ampirik ve rasyonel bakış açısının kavrayamayacağı bir gerçeklik yapısı ortaya koyar. Bu arada kısaca iki kutuplu (veya iki-bütünlüklü) yeniden bütünleşme mitleri olarak adlandırdığımız mitler daha ayrıntılı bir incelemede ele alınmışlardır.³⁴ Geleneksel mitlerin önemli bir bölümü, tanrılar ve demonlar (örneğin *deva*’lar ve *asura*’lar) arasındaki “kardeşlikten;” kahramanlarla onların karşısında yer alanlar (örneğin Indra ve Namuki), azizlerle kötü ruhlar (örneğin Aziz Sisinius ve kız kardeşi kötü dişi şeytan Uerzelia) arasındaki “arkadaşlıktan” ya da kan kardeşliğinden vb söz eder. Babaları bir olan ama birbirine karşıt iki ilkeyi temsil edenlerin yer aldığı mit, düalizme vurgu yapan, örneğin İran dinsel gelenekleri gibi geleneklerde de varlığını sürdürmüştür. Zervanizm, Hürmüz’le Ehrimen’in kardeş olduğunu söyler, her ikisi de Zervan’dan doğmuşlardır. Buna benzer bir inanca Avesta’da da rastlıyoruz.³⁵ Aynı mit halk inanışlarında kendine bir yer bulur; pek çok Rumen inaniş ve deyişi Tanrı’nın ve Şeytan’ın kardeş olduğunu söyler.³⁶

Başka bir grup mitte ve efsanede, birbiriyle çatışan kahramanların ve bunların karşıtlarının soyu sopyu anlatılmaktadır. Tanrıların ilkörneği Güneş kimi zaman

³² *Satapatha-Br.*, VII, 2, 1, 4.

³³ *Taittiriya-Br.*, I, 5, 9, 4.

³⁴ *Mitul Reintegrarii*, Bükreş, 1942.

³⁵ Örneğin *Yasna*, 30, 3-6; ayrıca bkz. Nyberg’in yorumu, “Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes,” *JA*, 1929, s. 113 vd.

³⁶ Krş. Zane, *Proverbele Romanilor*, Bükreş, 1895-1901, c. VI, s. 556.

“Yılan” adını almaktadır (§ 45) ve ateş tanrısı Agni, aynı zamanda bir “Asura rahibi- dir,”³⁷ yani bir “demondur”; kimi zaman çöreklenmiş bir yılan biçiminde “iki kafası da görünmeyecek şekilde başsız ve ayaksız olarak” betimlenir.³⁸ *Aitareya Brāhma- na*,³⁹ Ahi Budhnya'nın görünmez (*parokṣena*) ve Agni'nin görünür (*pratyakṣa*) oldu- ğu anlatılır; başka bir deyişle yılan, ateşin potansiyel gücüdür, buna karşın karan- lık, potansiyel durumdaki ışıktır. *Vācasaneyi Samhitā*'da⁴⁰ Ahi-Budhnya güneşle öz- deleştirilir. Ölümsüzlük veren içki soma, “tanrısaldır” ve “güneşe aittir;” buna karşın Rig Veda'da⁴¹ Soma'nın “Agni'nin kendi eski derisinden çıkması gibi doğdu- ğu” anlatılır; bu da ona yılanla ait bir özellik kazandırır. “Evrenin Hükümdarı”nın ana modeli ve Gök Tanrısı Varuna, aynı zamanda Okyanus Tanrısı'dır; *Mahābhāra- ta*'da anlatıldığına göre burası yılanların evidir; “yılanlar kralıdır” (*nāgarāca*) ve Atharva Veda'da⁴² Varuna, “çingiraklı yılan” olarak adlandırılır.

Mantıklı bir yorumla, tüm bu yılan özelliklerinin, Varuna gibi bir gök tanrısına atfedilmemesi *gerektiği* söylenebilir. Ama mit, yüzeysel bir mantığın kabul edeme- yeceği bir varlık kavramına sahiptir. Varuna miti, tanrısal iki-bütünlülüğü, karşıt- ların yan yanahgını ve bütünlüklerini tanrısal doğanın içine sokan tüm nitelikleri ortaya koymaktadır. Mit, metafiziğin ve teolojinin ortaya koyduklarını yapay yol- lardan dramatik bir biçimde ifade eder. Herakleitos “Tanrı, gün ve gece, yaz ve kış, savaş ve barış, doygunluk ve açıklıktır; tüm karşıtlıklar Tanrı'dır,” demiştir.⁴³ Bir Hint metninde ortaya konulan benzer bir ifadede, tanrıça iyilik yapanların evinde “*śri*”dir [ışıktır] ama kötülerin evinde *alaksmi*'dir (yani Laksmi'nin, şans ve bereket tanrıçasının karşıtı) denilmektedir.⁴⁴ Ama bu metinde basit olarak, tüm Ulu Tanrı- çalar gibi Hintli Ulu Tanrıçaların da (örneğin Kālī) güzel ve yumuşak özellikleri de korku salan özellikleri de bünyelerinde barındırdıkları olgusu ortaya konulmakta- dır. Aynı zamanda bereket ve yıkım, doğum ve ölüm (genelde savaş) tanrıçalarının nitelikleridir. Örneğin Kālī, “iyi huyluluk ve cömertlik,” diye isimlendirilse de mi- tolojide ve ikonografide Kālī korkunç bir varlıktır (dehşet salar, insan kafataslarının-

³⁷ Rig Veda, VII, 30, 3.

³⁸ Rig Veda, IV, I, II.

³⁹ II, 36.

⁴⁰ V, 33.

⁴¹ IX, 86, 44.

⁴² XII, 3, 57.

⁴³ Fr. 64.

⁴⁴ *Markandeya Purāna*, 74, 4.

dan oluşan bir kolye taşır, kafatasından yapılmış bir kadeh tutar elinde vb) ve tapımı Asya'nın en kanlı tapımıdır. Hindistan'da tanrıların "yumuşak" yönlerinin olmasının yanı sıra "korkunç" (*krodha-mūrti*) yönleri de vardır. Bu anlamda Şiva, tanrıların ve tanrıçaların arketipidir; çünkü tüm evreni düzenli olarak yıkar ve yeniden yaratır.

159. *Coincidentia Oppositorum*-Mitsel Örüntü— Tüm mitlerin ortaya konuluşu iki yönlüdür: Mitler bir yandan aynı ilkedен türeyen (pek çok versiyonda, eskatolojinin *illud tempus*'da uzlaştırmaya yönelik) iki tanrısal kişiliğin iki karşıt niteliğini; diğer yandan tanrıların derin yapılarındaki *coincidentia oppositorum*'u, yani tanrıların yüce gönüllü ve korkunç, yaratıcı ve yok edici, güneş ve yılan biçiminde (başka bir ifadeyle fiil ve kuvve halinde) vb oluşlarını ortaya koyar. Bu nedenle şunu söyleyebiliriz ki, tanrı, tüm özelliklerin üstünde yer alır ve tüm karşıtlıkları birleştiren bir yapıya sahiptir, mantıklı bir deneyimin ortaya koyabileceğinden daha iyisini daha ayrıntılı bir biçimde ortaya koyar. Ama bu tür bir deneyim saçma değildir; neredeyse evrensel bir biçimde insanlığın din deneyimiyle bütünleşmesinde hatta Yahudi-Hıristiyan geleneği kadar katı bir gelenek içinde bile yer almasında bunun kanıtını görürüz. Yahve, hem iyi hem de öfkeli; Hıristiyan mistiklerin ve din bilginlerinin tanrısı, hem korkunç hem yumuşaktır ve bu *coincidentia oppositorum* sahte-Dionysius'un, Üstat Eckardt'ın ve de Cusa'lı Nicholas'ın en cesur saptamalarının bir parçasıdır.

Coincidentia oppositorum, tanrısal gerçeklik paradoksunu ifade etmenin en ilkel yollarından birisidir. Bu ifadeye, tanrısal "biçimleri" incelediğimizde döneceğiz, bu biçimler, herhangi bir tanrısal "kişiliği" *sui generis* ortaya koyan yapılardır. Kastettiğimiz tanrısal kişilik, hiçbir biçimde basit bir insan yansımasından ibaret değildir. Bununla birlikte, tüm karşıtlıkların örtüştüğü (aşkın olanların daha fazla örtüştüğü) bu tür bir kavramın, tanrının *minima* bir tanımını oluşturmasına ve tanrının, insandan "tamamen farklı bir şey" olduğunu göstermesine karşın, *coincidentia oppositorum*, din adamları için ya da belirli dinsel deneyimler için bir arketip oluşturur. *Coincidentia oppositorum*'u ya da tüm niteliklerin aşkınlaştırılmasını, insan her biçimde gerçekleştirir. Orji bunu dinsel yaşamın en alt düzeyinde gösterir; biçimsizliğe ve belirsizliğe geri dönüşü simgeler, tüm niteliklerin yok olduğu ve aynı zamanda tüm karşıtlıkları örtüştüğü duruma dönüştür. Ama aynı ideale, doğudaki züht hayatında ve bilgelikte de rastlıyoruz; teknikleri ve yöntemleri, niteliği ne olursa olsun onlar tüm özelliklerden sıyrılmayı, bunları aşmayı amaçlamaktadırlar.

Hintli ya da Çinli zahit, bilge ya da “mistik,” yaşam deneyiminden ve bilincinden tüm “aşırılıkları” ayıklamaya, yani tam bir belirsizlik ve tarafsızlık hali kazanmaya, böylece zevke ve acıya karşı duyarsızlaşmaya vb, kısacası özerk olmaya çalışır. Her şeyden elini eteğini çekme ve güzellikleri ve varlığı hayranlıkla özümseme yöntemiyle aşırılıklardan vazgeçme, “karşıtlıkların bir aradalığı”nı getirir; bu tür bir adamın bilincinde, hiçbir çatışma ya da çelişki yaşamaz, bu tür biri, karşıtlıkların esiri olmaz; –zevk ve acı, arzu ve iğrenti, sıcak ve soğuk, hoş ve nahos vb– bilinci kaybolur ve bünyesinde bir “bütünlük” kazanır ve bu “bütünlük” tanrının bünyesinde birleştirdiği aşırılıkların oluşturduğu “bütünlüğün” bir türevidir. Daha önce de gördüğümüz gibi (§ 57),⁴⁵ Doğunun bakış açısında, mükemmellik, karşıtlıkları birleştirip bir bütün oluşturmadan gerçekleşmesi imkânsız bir olgudur. Yeni aday, varlığını “kozmiğeleştirerek” işe başlar; varlığını, evrene hükmeden ritimlerle (ay ve güneş) özdeşleştirerek kozmiğeleştirir; ama “kozmiğe düzleme” ulaştığında tüm çabasını, “güneşle” “ayı” birleştirmek için; yani tüm *evreni* özümsemek için harcar: Yaradılıştan önceki ilk bütünlüğü kendinde oluşturur; bu bütünlük, yaradılış öncesi kaosu temsil etmemektedir, tüm biçimlerin içinde eriyip kaybolduğu ayrışmamış *varlığı* temsil etmektedir.

160. Tanrısal Erdişi Miti— Din adamının, mitlerde anlatıldığı biçimiyle tanrısal arketipi taklit etmek için gösterdiği çabayı daha açık bir biçimde ortaya koyan örnekler vardır. Bir tanrıda bir arada var olan tüm özellikler arasında açık ya da gizli bir biçimde iki farklı cinsiyetin örtüşmesi özelliği de vardır. Tanrısal erdişilik, tanrı olgusunun yalnızca ilkel bir türevidir; mitolojik ve dinsel düşünce, metafizik terimlerle (*esse* ve *non esse*) veya teolojik terimlerle (görünür ve örtülü) ifade edilmeden önce, ilk kez biyolojik terimlerle (çift cinsiyetlilik) ifade edilmiştir. Eski varlık anlayışının, kendini biyoloji terimleriyle ifade etmesine pek çok kere tanık olduk. Ama terminolojiyi, sözcükleri kutsal olmayan (“modern”), yani somut anlamlarıyla yüzeysel olarak kullanma hatasına düşmemeliyiz. Aslında *kadın*, bir mite ya da bir ritüelde tam olarak “kadın” değildir: canlandırdığı kozmik bir ilkeyi temsil eder. Mitlerde ve inanışlarda karşımıza çıkan erdişi tanrı, kuramsal ve metafiziksel bir boyuta sahiptir. Bu ifade, karşıtlıkların ve kozmik ilkelerin (eril ve dişil) bir tanrının bünyesinde bir arada var olmasını –biyoloji terimleriyle– ifade eder.

⁴⁵ Krş. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga*.

Mitul Reintegrarii'de daha önceden işlenen bir sorunu yeniden ele almanın yeri burası değildir. Kozmik bereket tanrılarının çoğunun, hermafrodit ya da bir yıl dişi bir yıl erkek olduklarını hatırlatmakla yetinelim (bkz. örneğin Estonyalıların "ormanın ruhu"). Pek çok bitki tanrısı (örneğin Attis, Adonis, Dionysos) ve Ulu Tanrıçalar (Kybele gibi) çift cinsiyetlidir. Avustralya dini gibi en eski dünya dinlerinde de ilk tanrı erdişidir ve örneğin Hindistan'da olduğu gibi en gelişmiş dinlerde bile tanrı, erdişi olarak betimlenir.⁴⁶ Hint tanruları arasında en önemli çift, Şiva-Kālî'dir ve bu çift kimi zaman, tek bir varlık olarak betimlenir (*ardhanarīşvara*). Tantraci ikonografide tanrı Şiva'yı, bir dişi tanrıça (Kālî) olarak betimlenen "güçlü" Şakti'ye sımsıkı sarılmış olarak gösteren pek çok tasvir vardır. Hintli tüm cinsel mistisizmde insanın kemâle ermesinin, onun "tanrısal eşyle," yani erdişisiyle özdeşleşmesine bağlı olduğu inancı hâkimdir.

Tanrısal çift cinsiyetlilik, dinlerde çok yaygın bir temadır⁴⁷ ve –altını çizmemiz gereken bir başka özellik olarak– *tamamen erkek ya da dişi tanrılar* bile nihayetinde erdişi olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Tanrı kendini gösterdiği çeşitli biçimlerde, hakikattir, mutlak güçtür ve bu hakikat, bu güç, hiçbir nitelikle ya da özellikle (iyi, kötü, erkek, dişi veya başka bir şey) sınırlandırılmaz. Pek çok Mısır tanrısı, en eskileri özellikle, çift cinsiyetlidir.⁴⁸ Yunanlılarda, erdişilik antikitenin son yıllarına kadar sürekli karşımıza çıkan bir olgu olmuştur.⁴⁹ İskandinav mitolojisinin hemen bütün önemli tanruları erdişilik özellikleri taşırlar: Odin, Loki, Tuisko, Nerthus vb.⁵⁰ İranlıların sonsuz zaman tanrısı Zervan –Yunanlı tarihçiler haklı olarak onu Kronos olarak çevirmişlerdir– erdişidir⁵¹ ve Zervan daha önce de anlattığımız gibi ikiz doğurur; Hürmüz ve Ehrimen, "İyilik". Tanrısı ve "Kötülük" Tanrısı, "Işık" tanrısı ve "Karanlıklar" tanrısı. Çinlilerde hermafrodit bir Yüce Tanrı vardır, hem karanlık hem ışık tanrısıdır;⁵² simge olarak tutarlıdır çünkü karanlık ve ışık tek bir gerçeğin iki farklı yönüdür; bunları ayrı ayrı ele aldığınızda birbirine karşı iki farklı yön olarak ortaya çıkarlar ama bir bilgenin gözünde "ikiz olmanın da öte-

⁴⁶ X, 90.

⁴⁷ Krş. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, 1934.

⁴⁸ Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford, 1934, s. 7, 9.

⁴⁹ Krş. örneğin Hung-Kerenyi, *Introduction to a Science of Mythology*, s. 70 vd.

⁵⁰ Krş. örneğin Jan de Vries, *Handbuch der germanischen Religionsgeschichte*, c. II, s. 306 ve aynı yazarın "The Problem of Loki," *FFC*, sayı 110, Helsinki, 1933, s. 220 vd.

⁵¹ E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris, 1929, s. 113 vd.

⁵² Krş. C. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, Anvers, 1937, s. 119.

sindedirler” (Hürmüz ve Ehrimen gibi); aynı öze sahiptirler, kimi zaman açık kimi zaman gizlidirler.

Tanrısal çiftleri (örneğin Bel ve Belit gibi) genelde, daha önce anlattığımız gibi tüm tanrıların başlangıçtaki özelliklerinden olan erdişilik özelliğinin değişmiş bir ifadesinden ya da geç dönemde ortaya çıkan türevlerinden ibarettir. Örneğin Samilerde, Tanrıça Tanit’in takma adı, “Ba’al’ın kızı” olarak bilinir ve “Ba’al’in adı Astarte’dir.”⁵³ Tanrının “babasının ve annesinin” adını alması çok sık rastlanan bir olgudur;⁵⁴ bu tanrının özünden hiçbir müdahaleye gerek olmadan dünyalar, varlıklar ve insanlar doğar. Erdişi tanrı, sonuç olarak “tek atalı” (*monogeny*) ya da “kendini doğuran” kavramının doğmasına neden olmuştur: Pek çok mitte, tanrının kendi varlığından kendini yarattığı anlatılır; bunun nedeni, bu ifadenin, tanrının kendi kendine yettiğini göstermenin en basit ve en dramatik yolu olarak görülmesidir. Aynı mit, Yeni Platoncu ve geç antikitenin gnostik kurgularının etkisiyle daha gelişmiş metafiziksel kavramlar üzerine kurularak yeniden ortaya çıkar.

161. Erdişi İnsan Miti— Tüm *coincidentia oppositorum* ifadeleri içinde tanrısal varlığın paradoksunu en iyi ortaya koyan erdişi tanrı mitinin karşısında erdişi insanla ilgili pek çok mit ve ritüel yer alır. Böylece tanrısal mit, insanın dinsel deneyimlerinin örneğini oluşturur. Pek çok inanış, “ilk insanın,” atanın, hermafrodit olduğunu ileri sürer (Tuisco gibi) ve daha sonraki mitolojik değişkeler “ilksel çiftlerden” söz eder (Yama –yani “ikiz”– ve kız kardeşi Yami gibi ya da İranlı çift Yima-Yimağ, Maşyağ-Maşyanağ gibi). Âdem bile, Hahamların yorumlarına göre, kimi zaman erdişi olarak karşımıza çıkar. Havva’nın “doğuşu” sonuçta tek bir hermafrodit varlığın iki ayrı varlığa –dişi ve erkek– ayrılmasıdır; “Âdem’le Havva omuzlarından sırt sırta bağlıydı; Tanrı onları bir balta vuruşuyla ya da keserek ikiye ayırdı. Kimi yorumlara göre: ilk insanın (Âdem) sağ tarafı erkek sol tarafı kadındır: ama Tanrı onu ikiye böldü.”⁵⁵ İlk insanın çift cinsiyetli olması, ilkel dediğimiz toplumlarda hâlâ kabul gören bir inanıştır (örneğin Avustralya, Okyanusya)⁵⁶ ve Platon’un⁵⁷ ve gnos-

⁵³ Bertholet, *a.g.y.*, 21.

⁵⁴ Bertholet, s. 19.

⁵⁵ *Bereşit rabba*, I, 1, fas. 6, sütun 2; vb; başka metinler için A. Krappe, “The Birth of Eve,” *Occident and Orient, Gaster Anniversary Volume*, Londra, 1936, s. 312-322.

⁵⁶ Krş. Winthuis’in çalışmaları.

⁵⁷ *Şölen*, 189 vd..

tiklerin⁵⁸ düşüncelerinde olduğu kadar antropolojide varlığını sürdürmüş hatta yenilenmiştir.

İlk hermafroditin çok yaygın olarak küre şeklinde (Avustralya; Platon) düşünülmesi olgusunda görüldüğü gibi mükemmellik ve bütünlük ifadelerinden birisi olarak ilk insanın erdişi olması gerektiğinin düşünülmesi bizim için yeni bir kanıttır: Zaten, bilindiği gibi, küre en eski kültürlerden beri (Çin'de olduğu gibi) mükemmelliği ve bütünlüğü simgelemektedir. Küresel form içindeki ezeli bir erdişi miti, kozmogoni yumurtası mitiyle örtüşür. Örneğin, Taocu geleneğe göre, –diğer şeylerin yanı sıra iki cinsiyeti de ifade eden– “soluk alıp-verme” birbiriyle birleşmiş ve bir yumurtayı, Ulu Bir'i oluşturmuştur; daha sonra bundan yer ve gök çıkmıştır. Bu kozmolojik şema, mistik psikolojinin Taocu teknikleri için açık bir modeldi.⁵⁹

Hermafrodit tanrı ve çift cinsiyetli “ata” (veya “ilk insan”) miti, “mükemmel insan” olmanın koşulu olarak kabul edilen başlangıçtaki durumun dönemsel yenilenmesini amaçlayan toplu törenlere model oluşturmaktadır. Avustralyalı genç erkeği ya da genç kızı hermafrodite döndürmeyi amaçlayan erkek ve kadın sünnetleri⁶⁰ dışında, “kılık değiştirme” törenlerinin hepsinin, aynı şeyin küçük versiyonları olduğunu söyleyebiliriz.⁶¹ Hindistan'da, Fars'ta ve Asya'nın bazı bölgelerinde, “kılık değişikliği” töreni, tarım bayramlarının çok önemli bir parçasıdır. Hindistan'ın bazı sınır bölgelerinde, erkekler kendisi de erdişi olan bitki tanrıçasının bayramında yapay göğüsler taşırlar.⁶²

Kısacası, insan zaman zaman (bir an için bile olsa) mükemmel insan olma gereksinimini hisseder; bu mükemmel insan olma halinde her iki cinsiyet yan yana var olur; tıpkı iki cinsiyetin öteki niteliklerle ve diğer tüm sıfatlarla bir arada tanrıda var olması gibi. Kadın giysileri giymiş bir erkek, kadın olmaya çalışmaz; görünüşte kadın gibidir ama aslında bir an için iki cinsiyeti bünyesinde birleştirir ve tüm kozmosu anlayabilecek bir duruma bürünür. İnsanın belirli dönemlerde ayrılmış ve

⁵⁸ Krş. *Mitul Reintegrarii*, s. 83 vd.

⁵⁹ Krş. H. Maspero, “Les procédés de nourir le principe vital dans la religion taoïste ancienne,” *JA*, Nisan-Haziran 1937, s. 207, n.1.

⁶⁰ Krş. Winthuis'in ve Roheim vb incelemeleri.

⁶¹ Krş. Yunanlılar için Martin P. Nilsson, *Griechische Feste*, s. 370 vd; Karnaval zamanına, Dumézil, *Le Problème des Centaures*, Paris, 1929, s. 140, 180 vb; Hindistan'da Meyer, *Trilogie*, c. I, s. 76, 86, vd. Avrupa'daki bahar bayramlarında, a.g.y., c. I, s. 88 vd; E. Crawley-Besterman, *The Mystic Rose*, yeni baskı, Londra, 1927, c. I, s. 313 vd vb.

⁶² J. J. Meyer, c. I, s. 182 vd.

belirlenmiş durumundan kurtulma ve böylece ilksel “bütünlüğe,” yaradılıştan önceki “birlik”e yeniden kavuşma gereksinimi, tüm biçimlerin çözüldüğü dönemseller orjilere teşvik eden gereksinimle aynıdır. Bir kez daha geçmiş, “tarihi” yok etme ve yeni bir yaradılışla yeni bir yaşama başlama isteğiyle karşı karşıyayız. “Kılık değiştirme” ritüeli, “orji” ritüeliyle benzer özellikler taşımaktadır: hatta “kılık değiştirmenin” genelde orji sırasında gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, bu ayinlerdeki en şaşırtıcı değişimler bunların asıl anlamını bozamamıştır: cenneteki “İlk insanla” yeniden bütünleşmek. Tüm bu ayinler, erdişi tanrı mitlerini model almaktadırlar.

Mitlerin paradigma oluşturucu işlevi konusunda daha fazla örneğe, daha önceki bölümlerde ele aldığımız konularda değinmiştik. Daha önce de gördüğümüz gibi mitler yalnızca ayinler için model oluşturmazlar, metafiziksel ve dinsel deneyimlere de örneğin “bilgelik,” mistik fizyoloji teknikleri gibi deneyimlere de model olurlar. Hatta temel mitlerin, insanın kutsal olmayan yaşamında da sık sık kullanıldığı arketipleri oluşturduğu söylenebilir. Bu konuda bir örnek verirek: erdişilik, yalnızca Avustralya’daki erginleme törenlerinde rastladığımız cerrahi işlemlerle gerçekleştirilmez; ritüel orjiyle, “kılık değiştirerek” vb ve simya yoluyla (krş. *rebis*, “hermetik hermafrodit” de denilen “Filozofların Taşı” formülü, evlilikle (örneğin Kabalada) hatta cinsel birleşmeyle (Alman Romantizminde)⁶³ yoluyla gerçekleştirilir. Aslında insanın, aşk eylemiyle “erdişi” nitelikler kazandığı söylenebilir; çünkü aşk ilişkisinde her iki cins, karşı cinsin “özelliklerine” (zarafetle, teslimiyetle ve fedakârlıkla vb) erişip onu fetheder (şevkat, boyun eğiş, aşık erkeğin fedakârlığı vb).

162. Yenileme, İnşa, Erginleme Mitleri vb— Hiçbir biçimde mit, bir “doğal” olayın fantastik bir yansımından ibaret olmamıştır. Din ve büyü alanında, daha önce de değindiğimiz gibi “doğa” hiçbir zaman “doğal” değildir. Mantıksal ve deneysel bir bakış açısıyla doğal bir “durum” ya da “süreç” olarak görünen şey, din-büyü deneyiminde kratofaniler ya da hierofanilerdir. Ancak bu kratofaniler ya da hierofaniler aracılığıyla “doğa” dinsel-büyüsel bir nesneye dönüşür ve ancak bu haliyle din tarihine ve din alanına girer. “Bitki tanrıları” mitleri, bu açıdan bakıldığında, “doğal” bir kozmik olayın anlamı ve dönüşümü konusunda mükemmel bir örnektir. Bu tanrılarla ilgili mitleri (Attis, Tammuz, Osiris vb) ve figürleri yaratan, bitkilerin yok olup yeniden ortaya çıkması değildir, yani bir “doğal” olayın gözlen-

⁶³ *Mitul Reintegrarii*, s. 82 vd.

mesi yalnızca ampirik ve rasyonel değildir. Bitkilerin yok olup sonra yeniden ortaya çıkması her zaman, din ve büyü alanında kozmosun dönemsel olarak yeniden yaratıldığına bir işarettir. Tammuz'un acılar çekmesi, ölümü ve yeniden dirilişi, mitte anlatıldığı kadarıyla, kışın ve baharın “doğal” olaylarına, *Madame Bovary*'nin ya da *Anna Karenina*'nın zina olayına uzak olması kadar uzaktır. Her sanat eserinde olduğu gibi mit, özerk bir yaratma eylemidir: bu, yararlandığı şeyler ve olaylar nedeniyle değil açığa vurmanın neden olduğu yaratılış eylemi nedeniyle. Kısacası, bitkilerin ölümünü ve yeniden diriliş dramasını ortaya koyan Tammuz miti'dir; aksi söz konusu değildir.

Aslında benzer tanrıların mitleri gibi Tammuz miti de bitkilerin yaşamını aşan kozmik bir durumu ortaya koyar; bir yandan yaşam-ölüm *birliğini* ortaya koyar öte yandan insanların bu temel birlikten, ölümden sonra yaşam olduğuna dair umutlar çıkarmaya hakkı olduğunu ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında, “bitki tanrılarının” tutkularıyla, ölümleriyle ve yeniden dirilişleriyle ilgili mitin insanlık kaderi açısından örnek oluşturduğunu söyleyebiliriz: Ampirik ve rasyonel gözlemlerin ve deneyimlerin ortaya koyamayacağı bir açıklıkta ve kesinlikte “doğayı” ortaya koyar ve bu ortaya koyuşu yenilemek ve yinelemek için mit devam ettirilmelidir ve yayılmalıdır; bitkilerin ölüp yeniden dirilmesi, “kozmetik olaylar” oluşlarından daha fazlasını ifade etmezler: bitkilerin belirli dönemlerde ölmesi ve belirli dönemlerde yeniden canlanmasıdır ortaya koydukları. Mit bu *olayı* bir *varlık tarzına* dönüştürür: çünkü bir yandan bitki tanrılarının ölümü ve yeniden dirilişi hangi düzlemde ortaya konulursa konulsun tüm ölüm ve yeniden diriliş olaylarının arketipleridir, diğer yandan insanlığın kaderini hiçbir ampirik ve rasyonel yöntemin ortaya koyamayacağı açıklıkta ortaya koyarlar.

Bir ilksel devden hatta yaratıcı bir tanrının bedeninden ve kanından evrenin yaratılmasını anlatan bazı kozmogoni mitleri de “inşa ayınlarının” (bir evin, bir köprünün, bir tapınağın inşası sırasında bir canlının kurban edilmesi gibi) ve en geniş anlamıyla her tür “yaradılışın” modelini oluştururlar. Mitte tüm “yaradılışların” koşulları anlatılır; bu yaradılışın tamamlanması için bir “canlandırma” gereklidir, yani daha önceden bu yaşama sahip olmuş bir yaratıcının yaşamla doğrudan iletişim kurması gereklidir; aynı zamanda insanın kendi cinsini üretmesi dışında *yaratma eylemindeki güçsüzlüğünü* ortaya koyar; kendi cinsini üretme eylemi de pek çok toplumda, insana yabancı dinsel güçlerin (ağaçların, taşların, suların, “ataların” vb çocukları) tekelinde görülmektedir.

Pek çok mitte ve efsanede aşkın bir mekânı –cennet ya da cehennem– simgeleyen

“yasaklı bir alana” dahil olmaya çalışan kahramanın ya da yarı-tanrının karşılaştığı “güçlükler” anlatılır. Bıçak gibi keskin bir köprü, sallanan bir sarmaşık, neredeyse bitişik iki kayanın arası, bir an için mekânda açılan bir kapı ve bu aralıktan içeriye dalma zorunluluğu; dağlarla, sularla, ateşle çevrili bir alan ve canavarların beklediği bir yer ya da “yerle göğün birleştiği” yerde bulunan bir kapı ya da “yıl sonunda” ulaşılan bir yer.⁶⁴ Bu “sınama” mitlerinden bazıları, Hercules’in işleri ve maceraları, Argonotların seferleri gibi, antik çağda eski edebiyat eserleri arasında yer almış ve şairler ve mit yazarları tarafından tekrar tekrar işlenmiş, yarı tarihsel efsane döngülerinde tekrar edilmişlerdir, örneğin Büyük İskender mitleri: İskender de karanlıklar ülkesine gider, yaşam otunu arar; canavarlarla dövüşür vb. Bu mitlerin çoğunluğu, erginleme ayinlerinin arketiplerini oluşturur (örneğin üç kafalı canavarla dövüş, askerlik, erginleme törenlerindeki klasik “sınamalar”).⁶⁵ “Aşkın ülkenin keşfiyle” ilgili mitler, erginleme törenlerinden farklı bir olguyu daha ortaya koyar: hangi dünyada olursa olsun (hangi koşulda olursa olsun) bu iki kutbun aşılması “çelişkisi”; “dar kapıdan,” “iğne deliğinden,” “bitişik kayalardan” vb geçiş, her zaman için karşıtlıkların ortaya (iyi-kötü, gece-gündüz, yüksek-alçak, vb) konulmasıdır.⁶⁶ Bu anlamda, “keşif” ve “erginleme sınavları”nı içeren mitlerin; ruhun, yaradılıştan önceki temel birliğe kavuşmak için, kozmosun iki kutuplu, parçalanmış ve sınırlı halini aşma çabasını, sanatsal veya dramatik bir biçimde anlattıkları söylenebilir.

163. Mitin Yapısı: Varuna ve Vrtra— Mitin simgesel olarak kendine özgü bir mantığı vardır, başlangıçta ortaya çıktığı düzlemde ne kadar uzakta olursa olsun, mitin kendi içinde pek çok düzlemde “doğru” olmasını sağlayan bir tutarlılığı vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi kozmogoni miti her biçimde ve çeşitli bakış açılarında “doğru,” uygulanabilir ve kullanılabilir. Bu konuda, gerektiğinde “ruhsal gücüyle” ve “büyüsüyle” bağlayıcı olan, evrenin hâkimi çok güçlü gök tanrı Varuna mitini ve yapısını örnek verebiliriz. Ama kozmik yönüyle daha karmaşık bir tanrıdır Varuna: Yalnızca gök tanrı değil, daha önce de gördüğümüz gibi ay ve su tanrısıdır da. Varuna’da “karanlık” gücün ağır bastığı bir yön vardır ve Bergaig-

⁶⁴ *Cāiminiya Up. Brāhmana*, I, 5, 5; I, 35, 7-9, vb; bu mitoloji temalarından birkaçı için bkz. A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1940, c. III, 2, Ek P, “Floating Islands,” s. 975-1016; A. Coomaraswamy, “Symplegades,” *Hommage to George Sarton*, New York, 1947, s. 463-488.

⁶⁵ G. Dumézil incelemiştir: *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942.

⁶⁶ Krş. Coomaraswamy, s. 486.

ne ve A. K. Coomaraswamy bu yönün altını çizmişlerdir. Bergaigne,⁶⁷ *Taittirīya Samhitā*'nın⁶⁸ yorumcusuna göre, Varuna'nın "karanlık gibi çöken" tanrı olduğunu söyler. Varuna'nın bu "karanlık" yönü yalnızca "karanlık gök" olarak göksel anlamda alınmamalıdır, daha geniş bir anlamda, kozmik ve metafiziksel anlamda düşünülmelidir; gece, potansiyel bir güçtür, tohumdur, tezahür etmemiş olandır ve Varuna "karanlık" yönüyle su tanrısı olabilmiş⁶⁹ ve "demon" Vrtra'yla özdeşleştirilebilmiştir.

"Varuna ve Vrtra" sorununu irdelemenin yeri burası değildir ve her iki birlik arasında da birden fazla ortak nokta olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Her ikisinin arasında adlarından kaynaklanan bir köken yakınlığı bulunmasa da⁷⁰ her iki tanrının da "sularla" öncelikle "zapt edilen sularla" ilgili olduklarını ("Büyük Varuna denizi sakladı...")⁷¹ ve Vrtra'nın Varuna gibi, kimi zaman *māyin* veya büyücü olarak adlandırıldığını söyleyebiliriz.⁷² Belli bir bakış açısına göre, Vrtra'yla Varuna'nın çeşitli biçimlerde özdeşleştirilmeleri, Varuna'nın tüm özellikleri ve işlevleri gibi, birbiriyle örtüşür ve birbirlerini doğrular. Bir yandan gece (örtülü olan), su (potansiyel, tohum), "aşkınlık" ve "edilginlik" (gök ve yüce tanrılara özgü) nitelikleri öte yandan her türden "bağlayıcılık" özellikleriyle suları "tutan," "durduran" ya da "hapseden" Vrtra'yla hem mitolojik hem de metafiziksel bir dayanışma gösterir. Kozmik düzlemde Vrtra da bir "bağlayıcı"dır. Bütün büyük mitler gibi Vrtra miti de çok yönlüdür ve tek bir anlamı yoktur. Mitin en önemli işlevlerinden birinin, doğrudan bilince olduğu kadar çok çeşitli ve karmaşık anlayışlara da hitap eden pek çok "gerçeklik" düzlemini belirlemek ve meşrulaştırmak olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Vrtra mitinde, öteki değerlerin yanı sıra, gösterilmeyene geri dönüşten, "duraklamadan," "biçimlerin," yani kozmik yaşamın oluşmasını engelleyen "bağdan" söz edilir. Elbette Varuna ve Vrtra yakınlığı çok abartılmamalıdır. Ama "suçluları uzaktan bağlayan," "büyücü," "durağan" ve "karanlık" Varuna'yla, suları "hapseden" Vrtra arasındaki yapısal yakınlık yadsınacak bir olgu değildir. Her ikisinin de amacı, bireysel düzlemde olduğu kadar kozmik düzlemde de yaşamı durdurmak,

⁶⁷ *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris, 1878-83, c. III, s. 113.

⁶⁸ I, 8, 16, 1

⁶⁹ Bergaigne, c. III, s. 128.

⁷⁰ Bergaigne, c. III, s. 115 vb; Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power*, New-Haven, 1942, s. 29 vd.

⁷¹ Rig Veda, IX, 73, 3

⁷² Örneğin II, 11, 10.

ölümü getirmektir.

164. “Örnek Tarih” Olarak Mit— Her mit, yapısından bağımsız olarak, *in illo tempore* meydana gelmiş bir olayı aktarır ve daha sonra bu olayı tekrarlayacak eylemler ve “durumlar” için örnek oluşturur. İnsanın gerçekleştirdiği anlamlı her eylem, her ayın, mitolojik bir arketipe dayanır: daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi (§ 150), tekrar etme eylemi, kutsal olmayan zamanın kaybolmasının ve insanın kutsal olmayan zamanla bir ilgisi olmayan ama mit zamanı içinde “sonsuz anı” oluşturan dinsel-büyüsel zamana uzanmasını sağlar. Öteki din ve büyü işlemlerinin yanı sıra mit insanı zamansız bir dünyaya sokar; aslında bir *illud tempus*'a sokar, yani tarihin ötesinde “cennet” zamanına, başlangıca sokar. Herhangi bir ayini gerçekleştiren kimse, kutsal olmayan zamanı ve mekânı aşar, aynı biçimde, bir mitte anlatılan olayı “taklit eden” ya da yalnızca bu miti dinleyen (bunu paylaşan) kimse de kutsal olmayan gelecekte uzaklaşır ve Büyük Zamana geçer.

Modern bakış açısıyla, mit (ve tüm dinsel deneyimler) tarihi ortadan kaldırır (§ 150). Ama mitlerin çoğunun, *in illo tempore* meydana gelen şeyleri aktardığı için, insanların içinde yaşadıkları toplumun ve toplumun içinde bulunduğu kozmosun *örnek tarihini* oluşturduğunu söylemeliyiz. Kendileri bir “tarih” olmayan kozmogoni mitleri gibi değildiler; çünkü kozmogoni miti, *ab origine* meydana gelenleri anlatır. Daha çekinceli bir bakış açısıyla burada söz konusu olan sözcüğün modern tanımla –birbirinden ayrı ve tekrarlanmayan olaylar bütünü olarak– “tarih” değildir; söz konusu olan tekrarlanabilen (dönemsel olarak ya da değil) ve bu tekrarla anlam ve değer kazanan bir örnek tarihtir. *Başlangıçta olan tarih* tekrarlanmalıdır; çünkü ilkel hiyerofaniler, ifade ve anlam bakımından zengindir, başka bir deyişle tek bir ifadeye sahip değildir. Ayrıca tüm mitler içerik açısından zengindir ve örnek oluştururlar ve bir *anlama* sahiptirler, bir şeyler yaratırlar, bir şeyleri duyururlar vb.

Mitlerin tarihsel örnekler olma işlevleri, hassas bir konudur. Çünkü ilkel insan, mitte aktarılan olayın “kanıtlarını” gösterme gereksinimi duyar. Bir şeyin meydana gelmesinin sonucu olarak insanların ölümlü olması ya da fokların parmaklarını kaybetmesi ve ayda lekelerin belirmesi vb en bilinen mitsel tema sayılır. Bu tema, ilkel zihniyete göre, insanın ölümlü *olduğu gerçeği*, fokların parmaksız olması ve ayın yüzeyinde lekeler *olması gerçeğiyle* açıkça “kanıtlanabilir”. Tonga Adası'nın okyanus dibinden tutulup çıkarıldığını anlatan mit, doğruluğunun kanıtı olarak, bu

adayı avlamaya yarayan oltayı ve olta iğnesinin takıldığı kayayı gösterir.⁷³ Mitin doğru olduğunu kanıtlama ihtiyacı tarihin ve “tarih” belgelerinin” eski zihniyetteki yerlerini anlamamızı kolaylaştırmaktadır. İlkel insanın, *gerçekten meydana gelmiş* olaylara, özellikle de çevresinde gelişen olaylara verdiği önemi, ruhunun “gerçek olana” duyduğu iştahı, “olana” duyduğu ilgiyi ortaya koyar. Aynı zamanda bu *illud tempus* olaylara bağlı işlevi, eski insanın, anlamlı, yaratıcı ve paradigma oluşturan gerçeklere duyduğu ilgiyi açığa çıkarır. Bu ilgi, kadim dünyanın ilk tarihçilerinde de devam etmiştir; bu tarihçilere göre, “geçmiş” ancak taklit edilebilecek bir örnek oluşturur ve tüm insanlık derslerinin “toplamı” olduğu sürece bir anlamı vardır. Mite atfedilen “örnek tarih” misyonunu, daha iyi anlamak için, bu misyonu, ilkel insanın, ideal arketipi somut olarak gerçekleştirmek, dünya üzerinde de sonsuzluk “deneyimini” yaşama isteği ile (§ 155) ilişkilendirmemiz gereklidir.

165. Mitlerin Bozulması— Mit zamanla epik bir efsaneye, balad ya da romansa dönüşebilir ya da “batıl inanç,” alışkanlık, özlem olabilir. Ama bu nedenle ne yapısını ne de anlamını yitirir. Kozmik ağaç mitinin, efsanelerde ve şifalı ot toplama ritüellerinde varlığını sürdürdüğünü biliyoruz (§ 111). Erginlenecek adayın “sınanması”, “acıları” ve yolculukları, efsane ya da drama kahramanlarının (Odysseus, Aeneas, Parsifal, Shakespeare’in karakterleri, Faust vb) amaçlarına ulaşmadan önce karşılaştıkları engelleri ve acıları anlatan masallarda devam etmiştir. Efsanenin, dramanın ya da romansın malzemesini oluşturan tüm bu “sınamalar,” bu “acılar,” “merkeze giden yol” üzerindeki ritüel acılar ve engellerle kolayca bağlantılandırılabilir (§ 146). Kuşkusuz artık “yol” aynı erginleyici düzeyde değildir, ama tipolojik olarak Odysseus’un yolculuğunun ya da Kutsal Kase arayışının XIX. yüzyılın büyük romanlarında yankılandığını söyleyebiliriz; kökenleri çok iyi bilinen işporta edebiyatından⁷⁴ hiç söz etmiyoruz. Birkaç kuşak öncesinde “haydutun” elindeki masum çocuk ya da öksüz prens hikâyelerinin anlatılmasına ve yüz elli yıl öncesinde “kara keşişler,” “İtalyanlar,” “haydutlar,” “kaçırılan kızlar,” “maskeli koruyucular” vb kahramanlarla “kara” ve “sapkın” romanın moda olmasına karşın, bugün polisiye roman, bir suçluyla bir detektifin (masalların iyi cin ve hain cin, ejder ve peri prensi gibi karakterlerin) kovalamacasını hâlâ anlatıyorsa kurgudaki ayrıntılardaki farklılıklar ancak halkın nabzına göre kurgulamalar ve yönlendir-

⁷³ Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, Uppsala-Leipzig, 1939, s. 181-182.

⁷⁴ XVI. ve XIX. yüzyıllar arasında, Avrupa’da gezgin satıcıların sattığı, çeşitli konularda yazılmış roman, şiir, deneme, inceleme türlerindeki yapıtlar –çn.

meler yapılmasıyla açıklanır ama tema değişmez.

Elbette, ana temadan her sapış, çatışmaların çoğalmasını ve dramatik kişiliklerin artmasını, özgün yapının giderek kaybolmasını ve böylece “yerel rengin” giderek daha da yaygınlaşmasını sağlamıştır. Ama yine de uzak geçmişten gelen modeller kaybolmaz; yenilenme güçleri saklı kalır. “Modern” anlayışta da geçirliğini korur, binlerce örnek arasından Akhilleus ve Søren Kierkegaard’ı verebiliriz. Akhilleus, öteki kahramanlar gibi, evlendiğinde ona çok mutlu bir yaşam ve pek çok çocuk vaat edildiği halde evlenmez; çünkü evlendiğinde *kahraman* olmaktan vazgeçmesi gerekir, “eşsiz” başarısını gerçekleştiremez, dolayısıyla ölümsüzlüğe de kavuşamaz. Kierkegaard, Regina Olsen’le ilgili olarak aynı dramı yaşar; kendi kendisiyle baş başa kalabilmek, “tek” olabilmek için evlenmeyi reddeder; böylece “genel” koşullar içinde mutlu bir yaşama sahip olma seçeneğini elinin tersiyle iterek sonsuzluğa kavuşmayı umar. Güncesinden alıntılanan duygular bu çelişkiyi açıkça ortaya koyar:⁷⁴ “Bedenimde hissettiğim bu kıymıktan uzaklaşabilirsem sınırlı bir yaşamda mutlu olacağım ama sınırsızlıkta kaybolacağım.” Görüldüğü gibi mitolojiye özgü bir yapı varlığını sürdürmekte ve varoluşçu deneyimde de gerçekleşebilmektedir ve bunu bu özel durum için mitolojik modelin etkisinde kalmadan yapmıştır.

Arketip, giderek daha aşağı seviyelerde “bozulsa” da yaratıcı olmaya devam eder. Örneğin, Kutlular Adası ya da Yeryüzü Cenneti miti, yalnızca dindışı zihniyetin imgelemine meşgul etmekle kalmamış, deniz keşifleri yüzyılına kadar denizcilik bilimini de etkilemiştir. Hemen hemen tüm denizciler, tamamen ekonomik nedenleri olanlar bile (Hindistan yolu), deniz seferine çıkarken Kutlular Adasını ya da Yeryüzü Cennetini keşfetmeyi *de* ister. Hatta içlerinden bazıları Cennet Adasını bulduklarını dahi düşünmüşlerdir. Fenikelilerden Portekizlilere tüm büyük coğrafya keşiflerinin arka planında bu cennet ülkeyi bulma rüyası vardır. Tüm yolculukların, araştırmaların, keşiflerin manevi bir anlamı, kültürler oluşturma gayesi mevcuttur. İskender’in Hindistan’a yolculuğu hâlâ anlatılan bir hikâyeyse bunun nedeni, tarihin mitle karışması sonucu, insanoglunun hiç vazgeçmediği bir rüyaya “efsane bir yeri” keşfetme ihtiyacına cevap vermesidir. Cenevizlilerin Kırım’da ve Hazar Denizi’ndeki ticari maceraları, Suriye’deki ve Mısır’daki Venedik kolonileri, hiç kuşkusuz oldukça gelişmiş denizcilik becerilerinin işaretidir; ama bu ticari yollar “coğrafi keşifler tarihinde hiçbir iz bırakmamışlardır.”⁷⁵ Buna karşın, mitsel ül-

⁷⁴ VIII, A 56.

⁷⁵ Leonardo Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche*, Floransa, 1937, s. 195.

kelerin keşifleri, efsanelerin doğmasına neden olmakla kalmamış coğrafya biliminin ilerlemesini de sağlamışlardır.

Bu adalar ve bu yeni topraklar mitsel özelliklerini uzun süre korumuşlar hatta coğrafya bir bilim olduktan sonra bile bu tür efsaneler devam etmiştir. “Kutlular Adası” miti, Camoenslerden, Aydınlatma ve Romantizm çağına kadar varlığını sürdürmüştür. Ama mitsel ada artık Aden Bahçesi olarak görülmemektedir: Aşk Adası (Camoensler), “iyi vahşilerin” adası (Daniel Defoe), Euthanasius Adası (Eminescu) ya da “egzotik” ada, gizli güzelliklerin saklı olduğu rüyalar adasına, özgürlük adasına veya mükemmel tatil adasına dönüşmüştür; modern insan edebiyatın, sinemanın ya da yalnızca kendi hayal gücünün etkisinde kalarak bu yerlerin hayalini kurar. Cennet ülkenin işlevi hâlâ aynıdır; yalnızca (Kitabı Mukaddes’teki anlamıyla) yeryüzü cennetinden çağdaşlarımızın hayalini kurduğu egzotik adalara kadar bazı değişiklikler yaşanmıştır. Bir “düşüş” söz konusudur, ama bu yaratıcı bir “düşüş-tür”. İnsanın tüm yaşam deneyimlerinde, ne kadar sıradan olursa olsun arketip, “kültürel değerler” yaratmaya ve varoluşu yüceltmeye devam eder: Modern romanlarda anlatılan cennet ya da Camoensler Adası ortaçağdaki adalar edebiyatında olduğundan daha az kültürel değere sahip değildir.

İnsan, her şeyden kurtulabilse bile, kozmostaki konumunun bilincine vardığında oluşan ilk güdülerinin hâlâ etkisinde kalmaya devam eder. Cennet özlemi, modern insanın en sıradan eylemlerinde bile varlığını sürdürmektedir. *Mutlak*, hiçbir zaman yok olmaz, yalnızca belirli değişimlerden geçer. İlkel maneviyat, bir *eylem* olarak ya da insanın gerçekten başardığı bir şey olarak değil, onda özerk değerler oluşturan bir *özlem* olarak varlığını sürdürür: bilim, sanat, toplumsal kuram vb.

KAYNAKÇA

Genel bilgi:

Krappe, A. H., *Mythologie universelle*, Paris, 1930.

—, *La Genèse des mythes*, Paris, 1938.

Gray, L. H., ve Moore, G. F. (ed.), *The Mythology of All Races*, Boston, 1916-32, 13 cilt, resimli.

Guirand, F. (ed.), *Mythologie générale*, Paris, 1935.

Cinti, J., *Dizionario mitologico*, Milan, 1935.

Pettazzoni, R., *Miti e Leggende: I: Africa e Australia*, Turin, 1947; *III: America Settentrionale*, 1953.

Doğacı mitoloji ekolü:

Muller, Max, *Comparative Mythology*, Oxford, 1856 (ikinci cildi *Chips from a German Workshop* ismiyle tekrar basılmıştır).

—, *Contributions to the Study of Mythology*, Londra, 1896.

Cox, W., *An Introduction to the Science of Comparative Mythology*, Londra, 1881-3.

Kuhn, Adalbert, *Mythologische Studien*, Gutersloh, 1886, c. I.

De Gubernatis, Angelo, *Zoological Mythology*, Londra, 1872.

—, *La Mythologie des plantes ou des légendes du règne végétal*, Paris, 1878-82, 2 cilt.

Astral mitoloji ekolü:

Stucken, E., *Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter*, Leipzig, 1876-1907.

Siecke, E., *Liebesgeschichte des Himmels*, Strasbourg, 1892.

—, *Mythologische Briefe*, Berlin, 1901.

Lesmann, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung (Mythologische Bibliothek, I)*, Leipzig, 1908.

Boklen, E., *Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig, 1907.

—, *Die Entstehung der Sprache im Lichte des Mythos*, Berlin, 1922.

Von Spiess, K., *Prähistorie und Mythos*, Wiener Neustadt, 1910.

Langer, F., *Intellektual-Mythologie, Betrachtungen über das Wesen des Mythos und der mythologischen Methode*, Leipzig-Berlin, 1917.

Mitolojik, antropolojik ve etnografik ekol:

Lang, Andrew, *Modern Mythology*, Londra, 1897.

—, *Myth, Ritus and Religion*, Londra, 1901, 2 cilt.

—, *Custom and Myth*, yeni basım, Londra, 1904.

—, *The Making of Religion*, 3. Basım, Londra, 1909.

Steinthal, H., "Allgemeine Einleitung in die Mythologie," *AFRW*, 1900, c. III, s. 249-73, 297-323.

Ehrenreich, Paul, "Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre

Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt," ZFE, 1905.

—, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (Mythologische Bibliothek, c. IV, sayı 1), Leipzig, 1910.

Jensen, A. E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948.

—, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951.

Yaradılış mitleri:

Lukas, Franz, *Die Grundbegriffe indem Kosmogonien der alten Völker*, Leipzig, 1893.

—, "Das Ei als kosmogonische Vorstellung," *Zeit. f. Verein für Volkskunde*, 1894, c. IV, s. 227-43.

Gunkel, Hermann, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. I und Ap. Joh. 12*, Göttingen, 1895.

Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin, 1936.

Numazawa, F. Kiichi, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Lucerne-Paris, 1946.

Çeşitli mitolojik sistemler hakkında monografiler:

Cushing, F. H., "Outlines of Zuni Creation Myths," *Bulletin of the Bureau of Ethnology*, Washington, 1896, c. XIII.

Boas, F., "Tsimshian Mythology," *Bulletin of the Bureau of Ethnology*, Washington, 1916, c. XXXI.

Jensen, A. E., *Hainuwele, Frankfurt am Main*, 1939.

Macdonell, A. A., *Vedic Mythology*, Strasbourg, 1897.

Hopkins, E. W., *Epic Mythology*, Strasbourg, 1915.

Frazer, Sir J. G., *Myths of the Origin of Fire*, Londra, 1930; ayrıca bkz. *The Mythology of All Races*.

Eski Yunan mitolojisi ve Yunan mitlerinin yapısı hakkında:

Gruppe, O., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Münih, 1906, 2 cilt.

—, *Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig, 1921.

Rose, H. J., *A Handbook of Greek Mythology, Including its Extension to Rome*, Londra, 1928.

Nilsson, Martin P., *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Cambridge, 1932.

Domsieff, Franz, *Die archaische Mythenzahlung*, Berlin, 1933.

Schuhl, P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Stuttgart, 1940.

Fehr, Karl, *Die Mythen bei Pindar*, Zürich, 1936.

Frutiger, P., *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930.

Untersteiner, Mario, *La Fisiologia del mito*, Milan, 1946.

Rose, H. J., *Modern Methods in Classical Mythology*, St. Andrews, 1930.

Jung, C. G., ve Kerenyi, K., *Introduction to a Science of Mythology*, Londra, 1951.

Kerenyi, K., "Mythologie und Gnosis," *EJ*, 1940-1, Leipzig, 1942, s. 157-229.

—, *Die Geburt der Helena*, Zürich, 1945.

—, *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, Zürich, 1946.

Mitler ve ritüeller hakkında:

Hooke, S. H. (Ed.), *Myth and Ritual*, Londra, 1934.

—, *The Labyrinth*, Londra, 1935.

Hooke, S. H., "The Myth and the Ritual Pattern," s. 213-33.

Hocart, A. N., *The Life-giving Myth*, Londra, 1952, s. 263-81.

Kluckhohn, C., "Myths and Rituals, a General Theory," *Harvard Theological Review*, 1942, c. XXXV, s. 45-79.

Mitsel düşünce hakkında:

Malinowski, B., *Myth in Primitive Psychology*, Londra, 1926.

Preuss, K. T., *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen, 1933.

Van Der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*, Londra, 1938, özellikle s. 413 vd.

—, *L'Homme primitif et la religion*, Paris, 1930, birçok yerde.

Levy-Bruhl, L. *Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, 1936.

Caillois, Roger, *Le Mythe et l'homme*, Paris, 1938.

Ehmark, Erland, *Anthropomorphism and Miracle*, Uppsala-Leipzig, 1939.

Leenhardt, Maurice, *Do Kamo. La Personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947, özellikle s. 220 vd.

Cassirer, E., *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Leipzig, 1922 (*Studien der Bibliothek Wartburg*, c. I).

—, *Spache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Leipzig, 1925 (a.g.y., c. VI.)

Coomaraswamy, Ananda K., "Angel and Titan. An Essay in Vedic Ontology," *JAOS*, 1935, c. LV, s. 373-419.

—, *The Darker Side of the Dawn (Smithsonian Miscellaneous Collections, c. XCIV, sayı 1)*, Washington, 1935.

—, "Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci," *Speculum*, 1944, c. XIX, s. 2-23.

—, "On the Loathly Bride," a.g.y., 1945, c. XX, s. 391-404.

—, "Symplegades, Homage to George Sarton," New York, 1947, s. 463-88.

Eliade, M., "Les Livres populaires dans la littérature roumaine," *CZ*, 1939, c. II, 1941, s. 63-75.

—, *Mitul Reintegrării*, Bükreş, 1942.

—, "Le Dieu lieu et le symbolisme des nœuds," *RHR*, Temmuz-Eylül, 1947, c. CXXXIV.

—, *The Myth of the Eternal Return*, Londra, 1955.

—, *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, 1952.

Metodolojik sorunlar hakkında:

Steinthal, H., "Allgemeine Einleitung in die Mythologie," *AFRW*, 1900, c. III, s. 249-73, 297-323.

Farnell L. R., "The Value and the Methods of Mythologic Study," *Proceedings of the British Academy*, 1919, c. IX, s. 37-51.

Nilsson, M. P., "Moderne mythologische Forschung," *Scientia*, 1932, c. LI.

Rose, J. H., "Mythology and Pseudo-Mythology," *FRE*, 1935, c. XLVI, s. 9-36.

SİMGELERİN YAPISI



166. **Simgesel Taşlar**— Dinle ya da büyüyle ilgili olup da şu ya da bu biçimde belli bir simgesellik taşımayan olguya çok ender rastlarız. Daha önceki bölümlerde ele aldığımız örnekler ve alıntılar bunu doğrulamaktadır. Kuşkusuz dinle ya da büyüyle ilgili her olgu bir kratofani, hiyerofani veya bir teofanidir; bu noktaya bir kere daha değinmenin anlamı yoktur. Ama genelde, kendisi de bir simge sistemi olan, yani simgesellik taşıyan bir din ve büyü sistemiyle bütünleşerek ya da buna bir biçimde dahil olarak kratofani, hiyerofani veya teofani olmuş *dolaylı* göstergelerle karşı karşıya kalmaktayız. Örneğin bazı taşların, ölümlerin ruhu (“ataların”) bunlarda canlandığı için ya da kutsal bir gücü, bir tanrıyı ifade ettikleri ya da temsil ettikleri ya da görkemli bir olay ya da bir din olayı bunların yanında gerçekleştirdiği için kutsallık kazandıklarını görmüştük. Ama pek çok taş, dolaylı bir hiyerofani ya da kratofani aracılığıyla, yani onlara dinsel ya da büyüsel bir değer atfeden bir simge aracılığıyla dinsel ya da büyüsel bir özellik kazanabilmektedir.

Yakub'un rüyasında merdivenden meleklerin indiğini görürken başını yaslamış olduğu taş, kutsal bir taştır; çünkü bir hiyerofaninin gerçekleştiği yeri işaret eder. Ama öteki *beytel*'ler (kutsal taş putlar) ya da *omphaloi*'ler, “dünyanın merkezinde” buldukları ve üç kozmik bölgenin kesişim noktasında oldukları için kutsallık kazanırlar. Aslında “merkez” kutsal bir bölgedir ve bu nedenle, onu canlandıran ya da temsil eden nesne de kutsal olur hatta hiyerofani sıfatı kazanır. Ama bir *beytel*'in ya da bir *omphalos*'un, aşkın bir gerçekliği (Merkez) ifade ettiği ve bu gerçekliği kutsal olmayan mekâna dahil ettiği ölçüde “merkez” simgesi olduklarını belirtmeliyiz. Hatta bazı delik taşlar, yalnızca biçimlerinin çağrıştırdığı simgeler (güneşle ilgili ya da cinsel simgeler) nedeniyle kutsallık kazanırlar. Bu durumda, hiyerofaninin açık bir simgesi vardır ve bu doğrudan taşın “biçimiyle” ortaya çıkar (“biçimden” kasıt, din ve büyü deneyimlerinin algıladığı biçimdir, ampirik ve rasyonel deneyimlerin algıladığı “biçimler” söz konusu değildir). Başka büyülü, şifalı ya da “değerli” taşlar da vardır; bunlar her zaman çok açık olmayan bir simge aracılığıyla değer kazanırlar. Daha önce sözünü ettiğimiz taş hiyerofanileri ve kratofanilerinde bulamadığımız gizli ya da açık simgeleri ortaya koyacak birkaç ör-

nek verelim.

Yeşimtaşı, eski Çin simgelerinde¹ oldukça önemli bir yere sahip “değerli bir taş-
tır.” Toplumsal düzende, hükümdarlık ve güç demektir; tıpta, her derde devadır ve
bedenin yenilenmesi için yutulur;² aynı zamanda ruhların besini olduğu söylenir ve
Taocular, bu taşın, ölümsüzlük verdiği inanırlar;³ tüm bu nedenlerle, yeşimtaşı
simyada önemli bir malzemedir ve cenazeye ilgili inanışlarda ve törenlerde her
zaman belli bir yere sahip olmuştur. Simyacı Ko-Hung’un bir metninde: “Cesedin
dokuz açıklığına altın ve yeşimtaşı konulduğunda, çürüme önlenir,” diye yazmak-
tadır.⁴ Öte yandan *T’ao Hung-Ching*’de (V. yüzyıl) şöyle yazmaktadır: “Mezarda
bulunan bir ceset, canlı gibi duruyorsa, bedenin içinde ve dışında, çok miktarda alt-
tın ve yeşimtaşı var demektir. Han hanedanlığının aldığı önlemlere göre, prensler
ve beyler, bedenlerinin çürümemesi için incilerle süslü giysiler içinde ve yeşim-
taşından kutularla gömülmelidirler.”⁵ Kısa bir süre önce gerçekleştirilen arkeolojik
kazılar, yeşimtaşının cenaze törenlerinde kullanıldığını anlatan metinleri doğ-
rulamıştır.⁶

Ama yeşimtaşının tüm bu erdemlere sahip olmasının nedeni, kozmik ilke *yang*’ı
içermesi ve güneşe, imparatorluğa ait tarifsiz özellikleri bünyesinde taşımasıdır.
Altın gibi yeşimtaşı da *yang* içerir ve kozmik enerji merkezine dönüşür. Çok amaçlı
kullanımı, kozmolojik ilke *yang*’ın çok amaçlı kullanımından kaynaklanan bir
sonuçtur. *Yang-yin* kozmolojik formülünün tarihöncesine bakacak olursak, yeşimin
kullanımını doğrulayan başka bir kozmolojik ilkeyle ve başka bir simgecilikle kar-
şılaşırız.⁷

Bir simgenin kökenini, tarihöncesi çağlara kadar giderek araştırmak, inci için de
söz konusudur. Daha önceki bir çalışmamızda bu tür bir girişimimiz olmuştu.⁸
Tarihöncesi mezarlarda inciler, deniz kabukları bulunmuştur; bunlar büyüde ve tıpta
kullanılmaktaydı; düzenli olarak nehir tanrılarına vb sunulurdu. Bazı Asya tapım-

¹ Bkz. B. Laufer, *Jade. A Study of Chinese Archaeology and Religion*, Chicago, 1912, birçok yerde.

² Laufer, s. 296.

³ De Groot, *Religious System of China*, Leiden, 1892-1910, c. I, 271-273

⁴ Laufer, s. 299.

⁵ A.g.y.

⁶ Eliade, “Notes sur le symbolisme aquatique,” s. 141; *Images et Symboles* içinde tekrar basım, 1952, s. 179.

⁷ Krş. B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China*, Stockholm, 1936.

⁸ *Images et Symboles*, böl. IV.

larında özel bir yere sahiptiler; kadınlar aşkta şansını yakalamak ve hamile kalmak için bunlardan yapılmış eşyalar takarlardı. Deniz kabuklarının ve incilerin her yerde dinsel ve büyüsel öneme sahip olduğu bir dönem olmuştur; sonra giderek büyücülük ve tıp alanlarıyla sınırlı kalmıştır;⁹ modern çağda ve bazı toplumsal sınıflarda inci yalnızca ekonomik amaçlarla ya da estetik için kullanılır olmuştur. Metafiziksel olarak “kozmozolojik” anlamdan “estetik” kullanıma doğru düşüş, tek başına üzerinde durulması gereken ilginç bir olgudur; ama öncelikle başka bir sorunun cevabını bulmamız gereklidir: İnciye neden büyüde, tıpta ya da cenaze törenlerinde özel anlamlar yüklenmiştir? Çünkü inci “Sulardan” çıkmıştır, “aydan doğmuştur,” *yin* ilkesini temsil etmektedir, çünkü tüm yaratıcılığıyla dişilğin simgesi olan bir deniz kabuğunun içinde bulunmaktadır. Tüm bu özellikler, inciyi “kozmozolojik bir merkez” haline getirmiştir; ayın ayrıcalıkları, kadınlık, üretkenlik ve doğum özellikleri bu merkezde toplanmıştır. İnci, içinde biçimlendiği suların üretkenlik gücüyle donanmıştır; “aydan doğduğu” için¹⁰ büyüdür ve bu nedenle kadınların süsü olmuştur; deniz kabuğunun taşıdığı cinsel simgesellik, onun gerektirdiği tüm özellikleri inciyeye atfetmiştir; ceninle incinin benzerliği, inciyeye cinsel üremeye ve cinsellikle ilgili özellikler yüklemiştir. Çince bir metinde “bir *pang* (midye), inciyeye hamileyken karnında cenin taşıyan kadına benzemektedir” diye yazmaktadır.¹¹ Bu üçlü simgesellikten (ay, su, kadın) incinin büyüyle, tıpla, cinsellikle, ölümle ilgili özellikleri türemiştir.

İnci, Hindistan’da her derde devadır; kanamalara, sarılığa, deliliğe, zehirlenmeye, göz hastalıklarına, frengiye vb iyi gelir.¹² Avrupalı doktorlar inciyi, özellikle melankoliyi, sarayı ve deliliği iyileştirmek için kullanmışlardır;¹³ görüldüğü gibi sözünü ettiğimiz hastalıkların çoğu “ayla” ilgili hastalıklardır (melankoli, sara, kanama vb). Zehirlenmelere iyi gelmesinin, başka bir açıklaması olamaz: ay tüm zehirlenmelere iyi gelir.¹⁴ Ama Doğuda inci, özellikle cinsel gücü, bereketi artırıcı ve tılsımlı olarak bilinir. Bir mezara inci konulduğunda, hatta cesede inci takıldığında, ölü, incinin simgelediği kozmozolojik ilkeyle birleşir; ölüyü ay, su, kadın ilkeleriyle bütünleştirir. Başka bir deyişle, inci, ayın evrelerinin simgelediği

⁹ Krş. *Images et Symboles*, s. 190 vd.

¹⁰ Atharva Veda, IV, 10.

¹¹ Aktaran Karlgren, s. 36.

¹² Krş. *Images et Symboles*, 192.

¹³ A.g.y., s. 150.

¹⁴ *Harşacarita*’dan alıntı, *Images et Symboles*, s. 191 vd.

doğum, yaşam, ölüm ve yeniden doğum döngüsünden oluşan kozmik ritmin içine sokarak ölüyü yeniler. Ölü incilerle kaplanır¹⁵ böylece “ayın” kaderine sahip olur, kozmik devreye dahil olabilir; çünkü ayın, canlılar yaratan gücünü paylaşır.

167. Simgelerin Önemlerini Yitirmeleri— Görülüyor ki, incinin değerli olmasının nedeni onu kuşatan imgelerdir. Bu imgeleri, ister incinin cinsel öğeleri üzerinde durarak açıklayın, ister tarihöncesi bir tapıma indirgeyin, tartışılmayacak bir olgu, incinin kozmolojik yapısıdır. Kadının amblemleri ve işlevleri, tüm eski toplumalarda, kozmolojik bir değere sahiptir. Incinin daha önce saydığımız tüm özellikleri kazandığı tarihöncesi dönemi tam olarak belirleyemiyoruz. En azından, “büyülü taş” özelliğini, insanın, su-ay-değişim döngüsünü keşfettiği ve ayın yönlendirdiği kozmik ritmi fark ettiği an kazandığını söyleyebiliriz. Incinin imgelerinin “kökeni,” deneysel değil kuramsal ve metafizikseldir. Bu imgeler, daha sonra yorumlanmış ve çeşitli biçimlerde “uyarlanmışlardır;” sonuç olarak batıl inançlar doğmuş ve bugün, incinin temsil ettiği ekonomik ve estetik değerler ortaya çıkmıştır.

Bu incelemeyi, birkaç büyüsel-dinsel taştan örnekler vererek tamamlayalım. *Lapis lazuli*, lacivert taşı, Mezopotamya’da belli bir öneme sahiptir ve kutsallığını kozmolojik anlamına borçludur: yıldızlı geceyi ve ay tanrısı Sin’i temsil eder. Babillilerde de, daha sonra Yunan tıbbının da kullanacağı cinsellik yüklü bazı taşlar vardı. Bunlardan biri, “hamilelik taşı”ydı (*aban^e-ri-e*); Boson, bu taşı, Dioscorides’in *lithos samios*’uyla özdeşleştirmiştir; başka bir taş “*aban^arami*,” “aşk taşı” veya “bereket taşı” da Dioscorides’in *lithos selenites*’ine benzemektedir. Bu tür taşlar, cinsel özelliklerini ayla uyumlarına borçludurlar. Jadeyit *aban^aşuşup*, gebelikle ilgili özelliğini, kırıldığında “karnından” pek çok taş çıkarmasına borçludur; simgesi çok açıktır. Jadeyitin cinsellikle ilgili işlevi, Babillilerden, Yunan-Roma uygarlığına geçmiştir; burada ortaçağa kadar varlığını sürdürmüştür. Benzer imgelere, antik çağ boyunca önemli bir taş olarak görülen “kartal taşı” veya *aetites* de sahiptir; Plinius’un *utilis est, mulieribus praegnantibus* der;¹⁶ bu taşı salladığınızda, içerden garip bir ses gelir sanki “karnında” başka bir taş daha vardır. Bu taşların gebelikle ve cinsel üremeye ilgili özellikleri, ya onların ay ilkelerini paylaşmasından ya da onları ötekilerden ayıran ve daha sonra olağanüstü bir özellik olarak görülen bir deneyimden kaynak-

¹⁵ *Images et Symboles*, s. 178 vd.

¹⁶ *Nat. Hist.*, XXXVI; 21, 149-151 [Kartal taşı hamileler için faydalıdır –yn.]

lanmaktadır. Bu taşların büyüğü olması, “canlı” olmalarına bağlıdır; “canlıdır,” çünkü bir cinsiyetleri vardır ve gebedirler. Bununla birlikte bu taşlar istisna değildir. Çünkü tüm taşlar ve tüm madenler “canlıdır” ve cinsiyetleri vardır;¹⁷ yalnızca yaşamları daha durgundur ve cinsiyetleri daha belirsizdir; uyuşuk bir ritimle toprağın bağrında “yetişirler”; çok azı “olgunluğa erişir”; örneğin Hintliler, elmasa olgun anlamına gelen *pakva* adını verirler, buna karşın kristal, *kaccha*’dır, yani “ham”dır.¹⁸

Simgenin değişkenliğine ve çeşitliliğine mükemmel bir örnek de “yılan taşıdır”. Pek çok bölgede, değerli taşların, yılanların ya da ejderhaların başından düştüğüne inanılır. Örneğin, elmasın zehirli olduğuna inanılır ve dudaklara değdirilmemesi gerektiği söylenir çünkü yılanların boğazından çıkmıştır (bu inanişin kökeni Hindistan’dır, buradan Helen ve Arap uygarlıklarına geçmiştir).¹⁹ Değerli taşların yılanların salgısından türediğine olan inanç, Çin’den İngiltere’ye kadar uzanan oldukça geniş bir bölgeye yayılmıştır.²⁰ Hindistan’da *nāga*’ların, kursaklarında ve kafalarında göz kamaştırıcı çok değerli büyüğü taşlar bulunduğuna inanılmaktadır.²¹ Plinius, Doğu kökenli bu inanişleri, ejderhaların beyninde (*cerebra*) oluşan, *dracontia* ya da *dracontites* adını taşıyan bir taş olduğunu söyleyerek mantıklı bir biçimde açıklamaya çalışır. Aynı türden mantıklı açıklamalara Philostratus’da rastlıyoruz,²² ona göre, bazı ejderhaların gözü “göz kamaştırıcı” parlaklığa sahip bir taştır ve büyüldür; Philostratus, büyücülerin sürüngenlere taptıktan sonra, onların kafasını kestiklerini ve değerli taşları topladıklarını anlatmıştır.

Bu efsanelerin ve daha pek çok söylentinin kuramsal kökeni ve temeli çok karanlık değildir: bunların kökeni, “Hayat Ağacı”na, kutsanmış bir yere veya kutsal bir maddeye veya mutlak değerlere (ölümsüzlük, sonsuz gençlik, iyilik ve kötülük bilgisi vb) bekçilik eden “canavarlar”la (yılanlar, ejderhalar) ilgili kadim mitlerdir. Bu mutlak gerçeklik simgelerinin, seçilmişler dışında başkalarının ulaşılmasını engelleyen canavarlarca korunduğunu hatırlayacaksınız; “Hayat Ağacı,” altın elmalı ağaç ya da altın post, her türden “hazinelere” (okyanusun dibindeki inciler, topraktan

¹⁷ Krş. Eliade, “Metallurgy, Magic and Alchemy,” Paris, 1938, CZ, c. I, birçok yerde.

¹⁸ Krş. “Metallurgy,” s. 37.

¹⁹ Bkz. B. Laufer, *The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folklore*, Chicago, 1915, s. 40-44.

²⁰ M. Eliade, “Piatra Sarpelui,” *Mesterului Manole*, Bükreş, 1939.

²¹ *Nat. Hist.*, XXXVI, 10.

²² *Vita Apol. Tyan.*, III, 7.

çıkan altın, vb) bir ejderha tarafından korunur; bu ölümsüzlük simgelerinden birine ulaşmak isteyen, öncelikle “kahramanlık” yapmak ya da “bilgeligini” göstermek zorundadır; bunun için de her türden tehlikeyle baş etmeli ve sürüngen canavarı öldürmelidir. Bu eski mitoloji temasının, birtakım bozulmalardan, değişim ve rasyonelleştirme sürecinden geçmesiyle, hazinelerle, büyülu taşlarla ve mücevherlerle ilgili pek çok mit türemiştir. Hayat Ağacı ya da altın elmalı ağaç ya da altın post –mutlak bir gerçekliği simgelerler (altın=zafer=ölümsüzlük)– toprağa gömülü bir altın “hazinesidir” ve ejderhalar ya da yılanlar tarafından korunur.

Yılanlar tarafından korunan ve saklanan metafizik *amblem*ler, yılanların alınlarında, gözlerinde ya da kursaklarında somut *nesnelere* dönüşürler. Önceleri mutluluğun *işareti* olarak kabul edilirken daha sonraları –başka toplumlarda ya da anlam bozulmasıyla– büyüsel ya da tedavi edici özellikler ve belli bir estetik kazanır. Örneğin Hindistan’da, elmas, mutlak gerçeklik amblesmidir; *vajra* adını alır; aynı zamanda Indra’nın simgesi yıldırımını temsil eder; bozulmaz özün amblesmidir. Bu kuramlar içinde elmas –güç, bozulmazlık, ışık, erkeklik gücünün kozmik ifadesidir– bir maden olarak tüm bu özleri canlandırdığı için kutsallık kazanır. Başka kuramlar açısından bakıldığında, bir canavarın koruduğu mutlak gerçekliğin “halk arasındaki” anlamı açısından baktığımızda elmas, yılanın soyundan gelmektedir. Elmasa büyüyle ve tıpla ilgili özellikler kazandıran da bu soy ağacıdır (bu kez daha aşağı düzlemlerden söz ediyoruz): pek çok başka “yılan taşı” (lâl taşı, boraks, panzehir taşı {opal}vb) gibi yılan ısırmasından korur. Bunlardan bazıları, kimi zaman yılanların kafasından çıkarılır; bazı yılanların kafasında, sert ve taşimsı yumrular bulunmaktadır. *Ama bu yumrular, yılanların kafalarında taşlar olduğuna inanıldığı için keşfedilmişlerdir.* “Yılan taşları” inancı, eski zamanlardan beri oldukça geniş bir alanda yaygındır ve yılanlarda, taşimsı ve sert yumrular olduğunun kısa bir süre önce farkına varılmıştır. Özetle, bir “yılan taşının” gerçekten yılanın kafasından çıkarılmış bir taş olması, ender rastlanan bir durumdur; şifalı ve büyülu taşların çoğu, yılanlarla ilgili olsunlar ya da olmasınlar, zamanla metafiziksel bir temaya –“ölümsüzlük ambleslerinin koruyucu canavarı yılan temasına”– indirgenen başlangıç miti dolayısıyla yılanla ilişkilidirler. Pek çok efsanenin ve batıl inancın bu temadan türediğini belirtmeye gerek yoktur. Bunlar, kuşkusuz doğrudan başlangıç mitinden türememişlerdir; bunların türemesine neden olan, bu başlangıç mitinden türeyen yan versiyonlar ya da “bozulmuş” değişkelerdir.

168. Çocuksulaştırma— Bir yandan, simgenin dallanıp budaklanmasını ortaya

koymak, öte yandan daha aşağı düzlemlerde yorumlanarak belirli bir rasyonelleştirme, bozulma ve çocuksulaştırma sürecinden geçirilmiş simgeciliği belirlemek için tek bir alandan seçtiğimiz örneklerle sınırlanmış durumdayız. Aslında yalnızca görünüşte “popüler” deşikelerle karşı karşıyayız; ama bunların bilimsel –metafiziksel (kozmojik vb)– kökeni kolayca ortaya çıkmaktadır (örneğin “yılan taşları”) ve çocuksulaştırma sürecinin tüm belirtilerini göstermektedir. Bu süreç pek çok yoldan işleyebilir. Bunlardan en yaygın olan ikisini ele alalım: 1. “Eğitilmiş sınıfların” paylaştığı bir simge, ilk anlamını yitirerek alt toplumsal katmanlarda kullanılmaya başlanır; 2. Simgede, çocuksu bir yaklaşımla ele alınır, yani tamamen somutlaşır ve ait olduğu sistemden kopar. İlk sınıfa giren simgelerden birkaç örnek verdik (“yılan taşı,” inci vb). Başka bir örnek daha verelim. Eski bir Rumen halk reçetesinde şunlar yazar: “eğer bir insan ya da bir hayvan kabız olursa, şu sözcükleri hiç kullanılmamış bir tabağa yazın: Pişon, Gihon, Dicle, Fırat; ve bunu saf suyla yıkayın; bundan içen hasta iyileşecektir; eğer bir hayvan kabız olursa bu suyu burnundan aşağı boşaltın.”²³ Bu dört cennet ırmağı, dinsel bir açıdan bakıldığında, her “kozmosu” ve insan ya da hayvan her mikrokozmosu arındırabilir. Bu durumda, çocuksulaştırma, oldukça basit ve somut bir yapıya, cennet sularıyla arınma simgeciliğine sahiptir: Bir insan yazılı dört kelimeye temas eden suyu içecektir...

Simgenin çocuksulaştırılmasıyla ilgili ikinci örnek (ille de eğitilmiş bir çevreden halk seviyesine “düşüş” ya da bir “tarih” olmayabilir) Levy-Bruhl’un önemli eserindeki pek çok örnek arasından verilebilir.²⁴ Bu Fransız bilgin tarafından gösterilen kanıtların çoğu, simgeyi, kutsal nesnenin muadili ya da onunla ilişki kurmanın bir aracı olarak açıklar ve bu tür bir vekalet söz konusu olduğunda çocuksulaştırma süreci kaçınılmazdır: yalnızca ilkel halklar için değil en gelişmiş toplumlar için de aynı şey söz konusudur. Levy-Bruhl’dan bir örnek verelim: “Afrika’nın ekvator bölgesinde, Ogooue’nin yukarısında, bir Bamba kabile reisi, antilop *ocibi*’nin yalnızca geceleri otladığını anlatır. Bu hayvan, gündüzleri uyur ya da geviş getirir; olduğu yerden hiç kıvıldamaz. Bu alışkanlık, yerlilerin antilobu sabitlik simgesi yapmalarına neden olmuştur. Yeni bir kasaba inşa edildiğinde toplu olarak antilop eti yiyenlerin, başka bir yere gidemeyeceklerine, hep burada kalacaklarına inanılır.”²⁵ Yerlilerin bakış açısıyla, simge, tıpkı bir tabakta yazılı dört adın kabızlık çeken

²³ Eliade, *Les livres populaires*, s. 74

²⁴ *L’Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, s. 169-299.

²⁵ *A.g.y.*, s. 257-258.

kişiyi arındırması gibi, somut olarak paylaşım iletilir. Ama bu kadar çok farklı yorum olması, ne ilk simgenin anlamını ne de ilkel halkların somut simgelere sahip olma olasılıklarını tehlikeye düşürür. Bu tür çocuksulaşma örneklerine hemen hemen bütün uygarlıkların dinsel deneyimlerinde rastlarız. “İlkel halklar” da, tutarlı simgelere, yani kozmik ve dinsel ilkeler üzerine kurulu simgelere sahip olabilirler. Daha önceki bölümlerde ele aldığımız pek çok olgu bunu kanıtlamaktadır (örneğin, Kuzey Kutup bölgesi ve Fin-Ugur haklarındaki “merkez” simgesi; Malakka Pigmelerinde üç kozmik bölgenin iletişimi, Avustralyalılarda, Okyanusyalılarda vb gökkuşağı, kozmik sarmaşık simgeleri). Ama “ilkel” halkların ya da ilkel uygarlıkların bu kuramsal özelliklerine daha sonra tekrar döneceğiz.

Şimdilik, “ilkel” toplumlarda olduğu kadar gelişmiş toplumlarda da çocuksu simgelerin yanı sıra somut simgelerin de var olduğunu belirtelim. Bu çocuksuluğun nereden geldiği, bunun insanlığın bir koşulu olup olmadığı sorusunu bir kenara koyalım. Simge, tutarlı ya da bozulmuş tüm toplumlarda önemli bir yere sahiptir. İşlevi tartışılmazdır: bir nesneyi ya da bir eylemi, kutsal olmayan bir deneyimin gözünde bu eylemin ya da bu nesnenin olmayacağı bir şeye dönüştürür. Daha önce sözünü ettiğimiz örneklerle bir kere daha gönderme yaparsak her tür taş –“Merkez” simgesi olarak *omphalos*, yeşimtaşı, inci gibi değerli taşlar ya da “yılan taşı” gibi büyümlü taşlar–herhangi bir simgeyi ifade ettiği ölçüde din ve büyü deneyiminde belli bir değere sahiptir.

169. Simgeler ve Hiyerofaniler— Bu açıdan bakıldığında, simge, hiyerofaninin diyalektiğini geliştirir: *doğrudan hiyerofaniyle kutsanmayan her şey, bir simgeyi paylaşarak kutsal olabilir.* Lévy-Bruhl’un ele aldığı ilkel simgelerin çoğu, hangi türden olursa olsun kutsal nesnelerin muadilidir ya da onlarla belli bir paylaşımına sahiptir. Buna benzer bir sistemi “gelişmiş” dinlerde de gözlemledik. Örneğin E. Douglas Van Buren’in *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art* isimli eserinde olduğu gibi pek çok işaretin ya da nesnenin bir tanrının epifanisiyle ya da “biçimiyle” (süs, takı, tanrı işaretleri; onların taktığı nesnelere vb) bütünleştikleri için değer ve kutsallık kazandıkları görülmektedir. Ama tüm simgeler bundan ibaret değildir; tanrının tarihsel “biçiminin” öncülü olan simgeler de vardır; örneğin bitki, ay, güneş, şimşek ve bazı geometrik desenlerden oluşan simgeler (haç, beşgen, eşkenar dörtgen, gamalı haç vb). Bu simgelerin pek çoğu Mezopotamya’nın dinsel tarihinde yer alan tanrılar tarafından özümsemiştir: Ay tanrısı Sin’in çarpı işareti, Şamaş’ın güneş diski vb. Her ne kadar bazı simgeler, tanrılara karşı özerkliklerini korumuş olsalar

da (örneğin bazı silahlar, bazı mimarlık simgeleri, “üç nokta” gibi işaretler) pek çok simge tanrılar tarafından dönem dönem desteklenmiştir. Buradan, bu simgelerin çeşitli Mezopotamya tanrılarında önce de var oldukları sonucu çıkarılabilir. Ayrıca, simgelerin bir tanrıdan ötekine geçmesi, din tarihinde sık rastlanan bir olgudur. Örneğin, Hindistan’da hem “şimşegi” hem “elması” temsil eden (evrensel hükümdarlık, dokunulmazlık, mutlak gerçeklik vb simgesi) *vajra*, Agni’den Indra’ya sonra Budha’ya geçer. Bu konuda pek çok örnek vardır.

Bu saptamalardan pek çok hiyerofaninin, simgeye dönüşebileceği sonucunu çıkarabiliriz. Ama simgelerin insanlığın din ve büyü tarihinde oynadıkları önemli rol hiyerofanilerin simgeye dönüşmesinden kaynaklanmaz. Simge bir hiyerofaniyi geliştirdiği ya da onun yerini aldığı için önemli değildir; hiyerofaninin oluşum sürecini devam ettirebildiği özellikle de gerektiğinde kendisi de bir hiyerofani olabildiği, yani başka hiçbir “ifadenin” ortaya koyamayacağı kutsal ya da kozmolojik bir gerçekliği ortaya koyduğu için önemlidir. Hiyerofaninin bir simgeyle devam ettirildiğine bir örnek vermek gerekirse, tüm ay muskaları ve işaretleri (hilal, yarım ay, dolunay vb) etkilerini ayla olan ilişkilerine borçludurlar; bir biçimde ayın kutsallığını paylaşırlar. Ayın ikincil göstergeleri oldukları bile söylenebilir. Ama muskalara ve tılsımlara değer kazandıran elbette bu ikincil kimi zaman da belirsiz göstergeler değildir (ayın hilal biçiminin kaba bir biçimde küçük ekmeklere verilmeye çalışılması gibi);²⁶ bunlara değer kazandıran *simgenin kendisidir*. Siyah ve beyaz renklerinin karanlık ve aydınlığın simgeleridir karşıtlığını kullanarak ayın evrenlerini “simgeleyen” desenler ve seramik süslemeleri üreten tarihöncesi Çin ve Avrasya tarihinin izlediği süreç çok açıktır.²⁷ Tüm bu desenler ve süslemeler aynı işleve ve aynı dinsel değere sahiptirler.²⁸ Ama bunlardaki ay *epifanisidir* kolay kolay çözümlenemez ve onlara değer kazandıran ayın *simgeselliğidir*.

Dahası, bir hiyerofaninin dinsel deneyim içinde bazı kopuklukları önceden varsaymasına karşın (çünkü şu ya da bu biçimde kutsalla kutsal olmayan arasında bir *kopukluk* oluşur ve birinden ötekine *sürekli bir geçiş* vardır; bu da din yaşamının özünü oluşturur), simge, *insanın sürekli olarak kutsalla dayanışma içinde bulunmasını sağlar* (ancak bu, insanın bir an için bilincine varabildiği karmaşık bir dayanış-

²⁶ Mezopotamyalılar için bkz. Van Buren, “Symbols of the Gods in Mesopotamian Art,” *Analecta Orientalia*, Roma, 1945, c. XXIII, s. 3.

²⁷ C. Hentze’nin çalışmalarına bakınız.

²⁸ Krş. Hanna Rydh, “Symbolism in Mortuary Ceramics,” *BMAS*, Stocholm, 1929, c. I., birçok yerde.

madır). İnsanların üzerinde taşıdığı tulsım ya da yeşimtaşı ya da inciler, onları temsil edilen (ya da simgelenen) kutsal bölgeye dahil eder; oysa, bu devamlılık, ancak, kutsalla kutsal olmayan arasında belli bir kopukluk olmasını varsayan bir dinsel deneyim aracılığıyla sağlanabilir. Daha önce görüldüğü gibi (§ 146) kozmik ağacın, evrenin ekseninin, tapınağın vb “basit muadilleri,” her zaman bir “merkez” simgesiyle temsil edilirler (orta direk, ocak, vb). Her konut, “dünyanın merkezi”dir; çünkü onun simgesi bir biçimde merkez simgesini yaratır. Ama daha önceki bölümlerde fark ettiğimiz gibi, bir “Merkeze” ulaşmak kolay değildir ve herhangi bir kimsenin buna ulaşması, “cennet özlemi” olarak tanımladığımız bir duyguyu ortaya çıkarır; söz konusu olan hiç çaba harcamadan hatta bilincinde olmadan tamamen bir kutsal bölgede sürekli olarak bulunma isteğidir. Aynı biçimde, simge, insanın dünyanın kutsallığını sonsuza kadar uzatma, sürekli olarak eşler, denk simgeler bulma ve belirli bir hiyerofaniye katılma dahası bu hiyerofaniyi evrenle özdeşleştirme gereksinimini ortaya koyar. Bu bölümün sonunda simgenin bu önemli işlevine bir kere daha döneceğiz.

170. Simgelerin Tutarlılığı— Daha kesin bir dille ifade edersek “simge” terimi ancak bir hiyerofaniyi devam ettiren ya da başka bir dinsel-büyüsel biçim yoluyla (ayın, mit, tanrısal biçim vb) ifade edilemeyen bir şeyi “ifşa eden” simgeler için kullanılır. Daha geniş anlamda bakarsak, (herhangi bir nesnede “somutlaşan” büyüsel-dinsel gücü bir biçimde “simgeleyen”) en basit kratofaniden belli bir bakış açısıyla tanrının insanda enkarnasyonu mucizesinin “simgesi” olarak görülen İsa’ya kadar *her şey* simge olabilir ya da simge rolünü üstlenebilir.

Etnoloji, din tarihi ve felsefe, “simgenin” her iki anlamını da kabul eder ve daha önce de saptadığımız gibi her iki anlam, tüm insanlığın din ve büyü deneyimine dayanmaktadır. Bununla birlikte, simgenin asıl yapısı ve işlevi, simge kavramının, hiyerofaninin devamı ve hiyerofanileri ifşa etmenin özerk biçimleri olarak bir şekilde ayrıntılı incelenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Tarihöncesine ve öntarihsel sanatta ay simgeciliğini görmüştük. Bu türden çizimler, ayın hiyerofanisini taşır ama bütün olarak bakıldığında herhangi bir ay hiyerofanisinden çok daha fazla bu sürekliliği ifade ederler. Bize tüm bu epifaniler arasından *ay simgelerini* ayırt etmede yardım ederler; bu simgeler, öteki ay hiyerofanilerinin hepsinden daha iyi “ifşa ederler,” öteki epifanileri de sürekli ve kesintili bir biçimde hem genel olarak hem de eşzamanlı olarak gösterebilirler. Ay simgesi, ayın hiyerofanilerinin yapısını da ortaya koyar; bir ay hayvanı amblemi (*t’ao-t’ie*, ayı vb) ya da “ata” figürünü betim-

leyen siyah beyaz bir desen, ayın ayrıcalıklarını ve sürekli ve düzenli zaman döngüsü içinde insanın ve kozmosun kaderini bütünüyle aynı derecede ortaya koyar.²⁹

Aynı biçimde suların kutsallığı ve kozmolojilerin ve kıyametlerin yapısı bir bütün olarak ancak sayısız hiyerofaninin özel durumlarını ortaya koyabilecek tek bir “sistem” olan su simgeçiliğinde meydana çıkarılabilir. Elbette, bu su simgeçiliği hiçbir yerde somut olarak ortaya çıkmaz ve merkezi bir “çekirdeği” de yoktur; bu simgeçilik, bir sistem içinde birbirine bağımlı simgelerden oluşmaktadır; bu oldukça gerçekçi bir bakış açısıdır. Bu konuda, suya batırmanın taşıdığı simgelerin (vaftiz, tufan, “Atlantis’in batması”), suyla arınma simgesinin (vaftiz, cenaze törenlerinde ölüyü yıkama), kozmogoni simgesinin (sular, “lotus” ya da “ada” vb) tutarlılıkları, bize, oldukça eklemli bir “sistemle” karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir; küçük ölçekli olsa da ancak bir simge (örneğin tufan veya vaftiz) yoluyla daha kesin bir şekilde ifşa edilir ve tüm hiyerofanilerde gösterilse de yalnızca tam olarak su simgeçiliğinde ifşa olunur.

Daha önceki bölümlere hızlı bir biçimde göz atarsak, duruma göre gök simgeleriyle, toprak simgeleriyle, su, güneş, uzay, zaman simgeleriyle karşı karşıya kalmaktayız. Çeşitli gruplara ait bu simgeler, hiyerofanilerin özel ve yerel alanda başarılı bir biçimde ifade ettiklerini daha tutarlı, daha bütünlüklü ve daha açık bir biçimde ifade eden özerk “sistemlerdir.” Bu nedenle, incelediğimiz kanıt bizi belirli bir hiyerofaniye götürdüğünde, bu hiyerofaniye özgü simgenin ışığında yorumlar yaparak onun derin anlamına ulaşmaya çalışmaktayız. Ama söz konusu olan şey, temel bir hiyerofaniden nedensiz olarak herhangi bir simge “çıkarsama” gibi bir girişim değildir; antik çağın son dönemlerinde güneş simgeçiliği yapıldığı gibi bir simgeyi, daha tutarlı ve daha açık kılmak için rasyonelleştirmeye çalışmadık (§ 46). Bir hiyerofaninin ilgili olduğu simgelerle bütünleştirilmesi, eski zihniyete özgü bir davranıştır ve bu zihniyeti paylaşan herkes, maddi araçlar ne olursa olsun, simgeleri bu biçimde *görmektedir*. Simgeler bu biçimlerde görülmezse ya da ancak çocuksu bir simgeye ulaşırsa simgenin yapısının geçerliliği tam olarak anlaşılmamış demektir. Çünkü bir simge, sizin onu anladığınızla ya da anlayamadığınızla ilgilenmez, her tür değişime karşın sürekliliğini sağlar ve bir kere gözden kaybolrsa bile, binlerce yıl önce kaybolan ama sonra yeniden “keşfedilen” tarihöncesi simgeler gibi, özünü sürekli korumaya devam eder.

Bu nedenle, günümüz “ilkellerinin,” suya batırma ayininin, bir tufana ya da bir

²⁹ Hentze'nin çalışmalarıyla karşılaştım.

kıtanın okyanusa gömülmesine gönderme yaptığını ve her iki durumun da “eski bir biçimin” suyun içinde eriyip “yeni biçimin” doğmasını işaret ettiğini anlayıp anlamamaları gerçekten önemli değildir. Din tarihi için önemli olan, insanın ya da bir kıtanın suya batmasının ve bu suya batışların kozmik ve dünyanın sonrasıyla ilgili anlamlarının mitlerde ve ayinlerde varlığını sürdürmesidir; önemi olan, bu mitlerin ve bu ayinlerin tutarlı olmasıdır, yani bir anlamda hepsinin öncülü durumunda olan simgesel bir sistem oluşturmalarıdır. Daha sonra açık bir biçimde göreceğimiz gibi, bir “simge mantığıyla,” yalnızca din ve büyü simgeleriyle değil aynı zamanda insanın bilinçaltındaki ve bilinçüstündeki eylemleriyle ifade edilen simgelerle de doğrulanmış bir “mantıkla” uğraşmaktayız.

Simgenin belli başlı özelliklerinden biri, ortaya koyduğu anlamların eşzamanlı oluşudur. Bir ay ya da su simgesi, her gerçeklik düzleminde geçerlidir ve bu çok yönlülük eşzamanlıdır. Örneğin, “karanlık-ışık” ikilisi, kozmik “günle” kozmik “geceyi,” herhangi bir biçimin ortaya çıkıp kaybolmasını, ölümü ve yeniden dirilişi, Kozmosun yaradılışını ve yok oluşunu, gizli olanla açık olanı vb aynı anda ifade eder. Bir simgenin pek çok anlamı aynı anda ifade etmesi, özellikle din yaşamının aşırı uçlarında kendini göstermektedir. Daha önce gösterdiğimiz gibi (§ 166), yeşimtaşı, Çin’de, büyüsel-dinsel özellikleri olan bir taşıdır ama bu işlevi simgeselliğine bir zarar vermez: yeşimtaşının, simgesel dilde belli bir değeri vardır ve bu nedenle, bir insanın taşıdığı yeşimtaşlarının renkleri, sayısı ve dizilişi bu kimseyi, kozmosla ya da mevsimlerle uyum içine sokmakla kalmaz bu kimsenin “kimliğini” de ortaya koyar; örneğin genç bir kız mı, evli mi ya da dul mu olduğu, hangi toplumsal sınıfa ait olduğu ve hangi aileden geldiği, nereli olduğu ve nişanlısının ya da eşinin gurbette olup olmadığı vb ortaya çıkar. Cava Adası’nda, *batik* desenlerin ve renklerin simgeleri, onları taşıyanın cinsiyetini ve toplumsal sınıfını, hangi dönemde ve hangi “sebeple” taşındığını belirtir.³⁰ Buna benzer sistemler tüm Polinezya’da hüküm sürmektedir.³¹

Bu nedenle, simge, belli bir topluluğa ait kişilerin anlayabildiği bir “dildir.” Bu “dil,” simgeyi taşıyan kimsenin toplumsal sınıfını, tarihsel” ve ruhsal durumunu ve toplumla ve kozmosla ilişkilerini aynı düzeyde ifade eder (bazı yeşimtaşları ya da *batik*’ler, ilkbaharda, tarım zamanından hemen önce, yaz ve kış gündönümlerinde takılırlar). Kısacası, insanların üzerinde taşıdığı simgeler, insanı bir yandan koz-

³⁰ Krş. P. Mus, *Barabudur*, c. I, s. 332.

³¹ A. H., Sayce ve H. C. March, “Polynesian Ornament and Mythography; or, a Symbolism of Origin and Descent,” *JRAI*, 1893, c. XXII, birçok yerde.

mosla öte yandan ait olduğu toplulukla uzlaştırır; bu topluluktan herhangi biri, yalnızca simgelere bakarak bu kişinin asıl kimliğini kavrar. Pek çok anlamın eşzamanlı olarak ifade edilmesi, kozmosla uyum, toplum içinde saydamlık; tüm bu işlevler, aynı niyeti aynı eğilimi ortaya koyarlar. Her şey tek bir amaca yöneliktir: parçanın, yani kozmostaki ve toplum içindeki insanın, sınırlarının kaldırılması ve bunun daha geniş bir birlikle toplumla ya da evrenle (asıl kimliğinin ve toplumsal durumunun açıklığı ve kozmik ritimlerle kurduğu uyum sayesinde) bütünleşmesi.

171. Simgelerin İşlevleri— Simgenin birleştirici işlevi yalnızca insanın din ve büyü deneyiminde değil tüm yaşam deneyimlerinde çok önemlidir. Bir simge, bağlamı ne olursa olsun pek çok gerçeklik bölgesinin birleştiği temel bir bütündür. Ay ya da su simgelerinin birleşmesi sayesinde biyolojik, antropolojik ve kozmik pek çok bölgenin ve düzlemin ilkelerle özdeşleşebildiğini hatırlatmaya gerek var mı? Örneğin simge, *nesnelere*, kutsal olmayan deneyimde olduklarından farklı bir şeye dönüştürerek hiyerofaninin dialektiğini devam ettirirken –bir taş “dünyanın merkezi” olabilir vb– öte yandan bu nesnelere simgelere, yani aşkın gerçekliğin işaretlerine dönüşerek *sınırları kaldırır*; dahası, geçici ve parçalı yapılarına karşın, bünyelerinde tüm sistemi canlandırır.

Simgeye dönüşen bir nesne, hiyerofaninin kutsalı bütünüyle cisimlendirmesi ve *tek başına* tüm kutsallığı ifade etmesi gibi, *bütünle* örtüşmek ister. Veda tapınağındaki herhangi bir taş, Prajāpati olarak, tüm evrenle özdeşleşir, aynı biçimde, her küçük tanrıça, Ulu Tanrıça olabilir ve tüm kutsal özellikleri edinebilir. “Biçimlerin” bu yayılcılık eğilimleri daha sonraki ciltlerde açık olarak işlenecektir; şimdilik, bu yayılcı eğilimin, simgenin yapısında bulunduğunu belirtmekle yetinelim. Bunun nedeni yalnızca simgenin, antropolojik ve kozmik deneyimin hemen hemen bütün bölgelerine ve bölümlerine dahil olmaya ve bunlarla birleşmeye çalışması değil, aynı zamanda bünyesinde mümkün olduğunca çok nesneyle, durumla ve koşulla özdeşleşmeye çalışmasıdır. Su ya da ay simgeleri, ölümle ve yaşamla ilgili her şeye, yani “gelecekle” ve “biçimlerle” ilgili her şeye dahil olmaya çalışır. İnci gibi bir simge, her iki simge sistemine de dahil olabilir (ay ve su simgeleri) böylece tüm yaşam, kadın, üretkenlik tezahürlerini bünyesinde birleştirir. Ama “birleşmek” birbirine karıştırmak değildir; simge, tüm seviyeleri ve tüm düzlemleri özümseyerek bir düzlemde ötekine, bir koşuldan öbürüne geçişi sağlar, ama *bunları birbiriyle harmanlamaz*. Bütünle örtüşme isteği, “bütünü” bir sisteme dahil etme eğilimi, çok yönlülüğü tek bir “duruma” indirgerek onu olabildiğince

saydamlaştırma çabası olarak görülmelidir.

Daha önce bağlar, düğümler ve iplerle ilgili simgeleri incelemiştik (“bağlayıcı tanrı” ve düğümlerin simgesi).³² Vrtra tarafından suların “bağlanmasının” kozmolojik anlamından ve Varuna’nın “bağlarının” kozmik anlamlarından düşmanın gerçek ya da büyülü iplerle “bağlanmasına,” cesedin zincirlenmesine, ölüm tanrılarının insanları ya da ölümlerin ruhlarını bir ağla yakalamalarının anlatıldığı mitlere, “bağlı” ya da “zincirlenmiş” insanın taşıdığı simgeden (Hindistan, Platon) labirentin ipuçlarına ya da temel bir sorunun “çözümüne” kadar karşımıza aynı karmaşık simge sistemi çıkmaktadır; bu sistem, mükemmel biçimde olsun olmasın büyü ve din yaşamının pek çok düzleminde yer almaktadır (kozmojoloji, korkunç hükümdar miti, iyi ya da kötü büyü, cenaze mitolojisi, erginleme törenleri vb); tüm din ve büyü alanlarında gerçekleştirilmek istenen bir arketip söz konusudur her zaman. Ama anlamlı bir olgu daha vardır: Bu “bağlama” ve “çözme” simgeleri, insanın evrendeki sınırlı konumunu ortaya koyar; bu konumu, başka hiçbir hiyerofani bu biçimde ortaya koyamaz; hatta insanın kozmostaki konumunun bilincine ancak bu bağ simgeleriyle vardığını ve onu kendine tutarlı bir biçimde açıklayabildiğini ileri sürebiliriz. Ayrıca bu karmaşık simgelerin eklemeleri, ne olursa olsun (“esir,” “büyülenmiş” ya da yalnızca kendi kaderiyle baş başa olan insan) tamamen “koşullanmış” bütünü oluşturduğu birliği ve tüm bu uyumlaştırma çabalarının “mantıklı” nedenlerini açığa çıkarır.

172. Simgelerin Mantığı— Bu noktada, “simgelerin mantıklı” olduğunu daha doğrusu “simgelerin,” hangi nitelikte ya da hangi düzlemde olursa olsunlar her zaman tutarlı ve düzenli olduğunu belirtmeliyiz. Simgenin mantığı, din tarihi alanının dışına çıkar ve felsefenin alanına taşar. Aslında, “yükselme” simgelerini, incelerken saptadığımız gibi bilinçaltı kurgular olarak adlandırılan kurgular (rüyalar, fanteziler, imgeler) bir yandan yükselme ayinlerine ve mitlerine öte yandan yükselmenin metafiziğine tamamen uyan bir yapıya ve anlama sahiptirler.³³ Daha doğrusu, bilinçaltının anlık yaratılarıyla (örneğin yükselme rüyaları) uyanikken geliştirilen kuramsal sistemler (örneğin ruhsal yükselme ve yükseltme metafiziği) arasında bir süreklilik yoktur. Bu saptama iki sorunu getirmektedir: 1. Hâlâ yalnızca *bilinçaltından* söz etmeye hakkımız var mı? Bilinçüstünün var olduğunu da var-

³² Bkz. “Le ‘Dieu lieur’ et le symbolisme des nœuds,” *Images et Symboles*, bölüm III.

³³ Bkz. “Durohana and the ‘waking dream’,” *Art and Thought*, Londra, 1947, s. 209-13.

saymamız gerekmez mi? 2. Bilinçaltının yaratılarının, bilincin yaratılarından farklı bir yapıya sahip olduğunu ileri sürebilir miyiz? Ancak bu iki sorun, kendilerine özgü bir alanda, yani felsefe alanında tartışılmalıdır.

Bununla birlikte, bilinçaltının pek çok yaratısının, göstergesel bir yapısı olduğu, yani yalnızca bilinçaltının izdüşümlerinden ibaret olmayan arketipleri taklit etmeye, aşağı yukarı kopyalamaya çalıştıkları saptamasında bulunmakla yetineceğiz. Bir rüyanın, bir psikozun, kendi içinde tamamen anlaşılır, yani tüm içsel çelişkilerden arınmış, “mantıklı” ve bilinçli bir etkenden türemiş (ya da bilinçüstünden gelmiş) ruhsal bir eylemin yapısını taklit ettiğine sık sık tanık oluruz. Bu gözlem, özellikle simge genel olarak da hiyerofani sorununa ışık tutacak türden bir gözlemdir. Din tarihinin hemen hemen her alanında bizim çocuksuluk olarak nitelediğimiz bir olguya, arketipin “basit” taklidi olgusuna rastlamaktayız. Çocuksuluğun hiyerofanileri sonsuza kadar uzatmak istediğini saptamıştık: Başka bir deyişle kutsal herhangi bir parçaya oturtmak istediğini, yani olabildiğince *bütünü* basit bir parçanın içine yerleştirmek istediğini saptamıştık. Bu tür bir eğilim, saçma bir eğilim değildir; çünkü kutsal, kutsal olmayan gerçeğe özdeşleşmek, yani tüm yaradılışı aşmak ve kutsamak ister. Ama çocuksuluk, her zaman kolaycılık, mekaniklik hatta yapaylık etiketi taşır. Belki de bilinçaltının yaratılarında, bilincin ya da bilinçüstünün yapısını taklit etme eğilimiyle hiyerofanileri sonsuza kadar sürdürmek ve bunları mekanik ya da kabaca hangi biçimde olursa olsun tüm düzlemlerde taklit etmek isteyen çocuksuluk eğilimi arasında bir koşutluk kurulabilir: her iki eğiliminde ortak noktası, kolaycılık ve mekaniklik özellikleridir. Bu arada keşfettiğimiz başka bir olgu da *yaradılışı birleştirme ve çok yönlülüğü yok etme* isteğidir. Bu istek, kendince mantıklı bir eylemi tekrar etmek ister; çünkü mantık gerçeği birleştirmeyi amaçlar ve son tahlilde yaradılışı yok etmek ister. Bununla birlikte bilinçaltının yaratıları ya da hiyerofanilerin çocuksulaştırılması durumunda, daha çok dinlenmeye, maddenin ilk durumuna gelmeye çalışan bir *Yaşam* yönelişiyle karşı karşıyayızdır: durağanlık. Başka bir düzlemde ve başka bir diyalektik gereklilikte, *yaşam* –dinlenmeye, dengeye ve birliğe yönelirken– ruhun birleşmeye ve istikrara yönelişini taklit eder.

Bu gözlemlerin temellerinin sağlam olması için, bizim bu bölümde yer veremeyeceğimiz pek çok yoruma başvurmak gereklidir. Bu yorumların, bizim hiyerofanilerin *basit bir şekilde taklit etme* eğilimini ve simgenin din ve büyü alanında oynadığı çok önemli rolü anlamamızı sağladıklarını belirtmeliyiz. *Simgesel düşünce* olarak adlandırabileceğimiz anlayışın, insanın tüm gerçeklik düzlemlerinde serbest-

çe gezinebilmesini sağladığını söyleyebiliriz. Serbest dolaşım konusunda söylenecek çok fazla bir şey yoktur: simge, ayrık düzlemleri ve görünüşte indirgenemez gerçeklikleri özümser, özdeşleştirir ve birleştirir. Dahası, din ve büyü deneyimi, insanın kendisinin de simgeye dönüşmesini sağlar. Antropokozmik tüm sistemler ve deneyimler, *insanın kendisinin de bir simgeye dönüşmesi durumunda* mümkündür. Bununla birlikte, bu durumda insanın yaşamının zenginleştiğini ve yoğunlaştığını söyleyebiliriz. İnsan artık bütünün kapalı bir parçası değildir onu çevreleyen tüm canlı kozmoslara açık canlı bir kozmostur. Makrokozmetik deneyimler insan için artık *dışarıya ait* deneyimler değildirler ve ona “yabancı” ya da “nesnel” değildirler; *insanı kendine yabancılaştırmazlar* aksine insanı, kendine, öz varlığına ve kaderine götürürler. *Kozmik mitler ve tüm ayınlar ilkel insanın varoluşsal deneyimleri olarak* kabul edilebilirler; ilkel insan kaybolmamıştır, bir mite karıştığında ya da bir ayine dahil olduğunda “var olan” olarak kendini unutmamıştır; aksine, kendini bulmuş, kendini anlamıştır çünkü bu mitler ve bu ayınlar makrokozmetik olayları anlatırlar, yani insanlarla ilgili, yani “varoluşsal” olayları aktarırlar. Ilkel insan için, gerçekliğin tüm düzlemleri, mükemmel bir *geçirgenliğe* sahiptir öyle ki, onun yıldızlı bir gecede hissettiği heyecanla modern insanın en “özel” en kişisel deneyimi tamamen aynı duygu düzleminde; ve bu nedenle, ilkel insanın *özerk varlığı*, simge sayesinde, günümüz insanının, uygar insanın parçalı ve yabancılaşmış deneyimine indirgenemez.

KAYNAKÇA

Sihirli taş, "yıldırım taşı" ve değerli taş simgeçiliği hakkında:

Andree, R., *Ethnographische Parallelen, Neue Folge*, Leipzig, 1889, s. 30-41.

Kunz, G. F., *The Magic of Jewels and Charms*, Philadelphia-Londra, 1915, s. 108 vd.

Skeat, Walter W., "Snakestones and Stone Thunderbolts as a Subject for Systematic Investigation," *FRE*, 1912, c. XXXIII, s. 45-80, özellikle 60 vd.

Blinkenberg, C., *The Thenderweapon in Religion and Folklore*, Cambridge, 1911.

Perry, W. J., *Children of the Sun*, 2. basım, Londra, 1927, s. 384 vd.

Saintyves, P., "Pierres magiques: bétyles, haches-amulettes et pierres de foudre," *Corpus de folklore préhistorique*, Paris, 1934, c. II, s. 7-276.

Yeşim taşı simgeçiliği hakkında:

Laufer, B., *Jade, A Study o Chinese Archæology and Religion*, Chicago, 1912.

Karlgren, B., "Some Fecundity Symbols in Ancient China," *BMAS*, Stockholm, 1930, sayı 2, s. 1-54, özellikle s. 23 vd.

Giesler, G., "Les Symboles de jade dans le taoisme," *RHR*, 1932, c. CV, s. 158-81.

Inci simgeçiliği hakkında:

Kunz, G. F. ve Stevenson, C., *The Book of the Pearl*, Londra, 1908.

Jackson, J. W., *Shells as Evidence of the Migration of Early Culture*, Manchester, 1917.

Zykan, J., "Drache und Perle," *Artibus Asiae*, 1936, c. VI, s. 1-2.

Eliade, M., "Notes sur le symbolisme aquatique," *CZ*, 1939, c. II, s. 131-52. *Images et Symboles* ismiyle tekrar basım, s. 164-98.

Lapis lazuli simgeçiliği hakkında:

Darmstädter, E., "Der babylonischeassyrisch Lasurstein," *Studien zur Geschichte der Chemie, Festgabe Ed. von Lippmann*, Berlin, 1937, s. 1-8.

Eliade, M., *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bükreş, 1936, s. 51-8.

Elmas simgeçiliği hakkında:

Laufer, B., *The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folk-lore*, Field Museum, Chicago, 1915.

Penzer, N. M., *The Ocean of Story*, Londra, 1929, 4. c., c. II, s. 299.

Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science*, New York, 1923- , c. I, s. 496, c. II, s. 262-3.

Jinekolojik taşlar, çetites, vb hakkında:

Boson, G., "I Metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babilonesi," *Rivista degli Studi orientali*, 1916, c. II, s. 279-420, özellikle 412-13.

Kunz, G. F., *The Magic of Jewels*, s. 173-8.

Laufer, *The Diamond*, s. 9, n. 1.

Bidez, J., ve Cumont, F., *Les Mages hellénisés*, Paris, 1938, c. II, s. 201.

Yılan taşı simgeçiliği hakkında:

Seat, W. W., "Snakestones and Stone Thunderbolts," birçok yerde.

Kunz, *The Magic of Jewels*, s. 201-40.

Holliday, W. R., "Of Snake-stones," *Folklore Studies Ancient and Modern*, Londra, 1924, s. 132-55.

Seligmann, S., *Die magische Heil- und Schutzmittel*, Stuttgart, 1927, s. 282 vd.

Vogel, J. P., *Indian Serpent Lore*, Londra, 1926, s. 25 vd, 218 vd.

Shephard, O., *Lore of the Unicorn*, Londra, 1931, 290-1, vb.

Eliade, M., "Piatra Sarpelui," *Mesterului Manole*, Bükreş, 1939, s. 1-12.

Arkitektonik simgeçilik hakkında:

X. Bölüm'in Kaynakçası ve ayrıca bkz.

Combaz, G., "L'Évolution du stupa en Asie: les symbolismes du Stupa," *Mélanges chinois et bouddhiques*, Brussels, 1936, c.IV, s. 1-125.

Mus, P., *Barabudur*, birçok yerde.

Andrae, Walter, *Die ionische Säule, Bauform oder Symbol?*, Berlin, 1930.

Prehistorik dönem ve Avrasya simgeçiliği hakkında:

Gärte, W., "Die symbolische Verwendung des Schachbrettemusters im Altertum," *MB*, 1914, c. VI, s. 349 vd.

Wilke, G., "Mystische Vorstellungen und symbolische Zeichen aus Indoeuropäischer Urzeit," *MB*, 1914, c. VI.

Rydh, Hanna, "Symbolism in Mortuary Ceramics," *BMAS*, Stockholm, 1929, c. I, s. 71-120.

Karlgren, B., "Some Fecundity Symbols in Ancient China," *BMAS*, Stockholm, 1939, c. II, s. 1-54.

Hentze, Carl, *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932.

Williams, C. A. S., *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives*, Şanghay, 1932.

Salmony, Alfred, "The Magic Ball and the Golden Fruit in Ancient Chinese Art," *Art and Thought*, Londra, 1947, s. 105-9.

Cammann, Schuyler, "Cosmic Symbolism of the Dragon Robes of the Ch'ing Dynasty," *Art and Thought*, s. 125-9.

Simpson, William, *The Buddhist Praying Wheel. A Collectin of Material Bearing upon the Symbolism of the Wheel and Circular Moements in Custom and Religious Ritual*, Londra, 1896.

Polinezyalıların simgeçiliği hakkında:

Sayce, A. H., ve March, H. C., "Polynesian Ornament and Mythography: or, a Symbolism of Origin and Descent," *JRAI*, 1893, c. XXII, s. 314 vd.

Greiner, R. H., "Plynesian Decorative Designs," *BMB*, Honolulu, 1922, sayı 7.

Ortadoğu ve Roma simgeçiliği hakkında:

Danzel, T. W., *Symbole, Dämonen und heligen Türme*, Hamburg, 1930.

Van Buren, E. Douglas, "Symbols of the Gods in Mesopotamian Art," *Analecta Orientalia*, Roma, 1945, c. XXII.

Cumont, Franz, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942.

Ayrıca bkz. VIII. Bölüm'ün kaynakçası.

Genel olarak simgecilik hakkında:

Thurnwald, R., "Das Symbol im Lichte der Völkerkunde," *Zeitschrift f. Ästhetik u. allgem. Kunstwiss*, c. XXI, s. 322-37.

Deonna, W., "Quelques réflexions sur le symbolisme," *RHR*, 1924, c. LXXXIX, s. 1-66.

Guenon, René, *Le Symbolisme de la croix*, Paris, 1932.

Caillet, E., *Symbolisme etâmes primitives*, Paris, 1936.

Levy-Bruhl, L., *L'Expérience mystique et ls symboles chez les primitifs*, Paris, 1938.

Coomaraswamy, Ananda, *Elements of Buddhist Iconography*, Harvard University Press, 1935.

—, "The Inverted Tree," *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, Bangalore, 1938, c. XXIX, sayı 2, s. 1-39

—, "The Symbolism of the Dome," *IHQ*, 1935, c. XIV, sayı 1, s. 1-56.

—, "The Iconography of Dürer's 'Khots' and Leonardo's 'Concatenation,'" *The Art Quarterly*, 1944, c. VII, s. 109-28.

—, *Figures of Speech and Figures of Thought*, Londra, 1946.

Eliade, M., "Secret Languages," (*Rumence Revista Fundatiilor Regale*, Bükreş, Ocak-Mart, 1938).

—, "Duronhana and the Waking Dream," *Art and Thought*, Londra, 1947, s. 209-13.

—, "Le Dieu lieu et le symbolisme des nœuds," *RHR*, 1947-9; *Images et Symboles* içinde tekrar basım s. 120-63.



SONUÇ

Her ne kadar, bu çalışmanın başında da belirttiğim gibi (§ 1) *kutsal* tanımlamanın en basit yolu hâlâ *kutsal*, *kutsal olmayanla* kıyaslamaksa da daha sonraki bölümlerde hiyerofaninin diyalektiğinin, sürekli olarak *kutsal olmayan* bölgeleri basite indirgeme ve sonunda bu bölgeleri yok etme eğilimini eleştirmekten de geri duramadık. Gelişmiş düzeydeki bazı dinsel deneyimler, tüm evreni kutsalla özdeşleştirmektedirler. Pek çok mistik için kozmos bütünüyle bir hiyerofanidir. *Mahānirvāna Tantra*'da,¹ "Tüm evren, Brahman'dan sıradan bir ota kadar, Onun biçimlerinden ibarettir" diye yazmaktadır ve bu inceleme, oldukça eski ve yaygın bir Hint düşüncesini tekrarlar. "O," *Ātman-Brahman*, her yerdedir: "Hamsa, arı olanda [gökte] oturur, parlak olan [tanrı] havada bulunur, ayın sırasında tapınağın üstündedir, evin sahibi olarak evdedir. İnsandadır, dilektedir, Yasadadır, göktedir".² Bu kavram, basit bir "panteizm" kavramı değildir, bunun kanıtını Léon Bloy'un metninde buluyoruz: "...Yaşamın gizemi İsa'dır: *Ego sum Vita*. Yaşam İnsanlarda, hayvanlarda ya da bitkilerdedir, yaşam hep vardır, ölüm olarak adlandırılan o kaçınılmaz an geldiğinde, bir ağaçtan olduğu kadar bir insandan da çıkıp giden şey İsa'dır".³

Bu noktada, karşı karşıya olduğumuz bilinen anlamıyla "panteizm" değil ama "panenteizm"dir. Léon Bloy'un İsa'sı Hint geleneğindeki *Ātman-Brahman* gibi, *var olan* her şeydedir, yani *mutlak bir biçimde var olan* her şeydedir. Daha önce pek çok kez saptadığımız gibi eski varlık anlayışında, *gerçeklik* her şeyden önce "güçle," "yaşamla," bereketle, potansiyelle özdeştir, ama aynı zamanda yabancı, tek vb olan başka bir deyişle tam bir varlık süren ya da olağanüstü bir varlığa sahip her şeyle özdeştir. *Kutsal*, öncelikle, *gerçektir*. İnsan ne kadar dine yakınsa o kadar gerçektir ve anlamdan yoksun bir değişimin gerçekdışılığından kurtulur. Bu nedenle insan tüm yaşamını "kutsamak" ister. Hiyerofaniler, kozmosu, ayinler yaşamı kutsar. Kutsama dolaylı yoldan, yani yaşamın bir ayine dönüştürülmesiyle de olur. "İnsan için [kurban töreninde] kutsama *dikṣā* ne anlama geliyorsa açlık, susuzluk, inziva da odur. Beslenme, susuzluğunu giderme, zevk insan için *upasāda* [adı verilen törenlerle] ile örtüşmektedir; gülmek, sevgili, aşk, ezgilerle, şiirlerle örtüşür [*sutat-Sāst-*

¹ II, 46.

² *Katha Upaniṣad*, V, 2; çev. L. Renou.

³ *Le mendiant ingrat*, c. II, s. 196.

ra]. Nefsi köreltme [*tapas*], sadaka verme, dürüstlük, yaşama ve gerçekliğe saygı [*ahimsā*] insan için bağış [ayini düzenleyen rahiplere sunulan bağışlar] anlamına gelmektedir.⁴ Sonraki ciltte, ayinlerin bağlantılarını ve işlevlerini ele aldığımızda, ruhsal ve fiziksel etkinliklerin ayinlerde gerçekleştirilen törenlere dönüşmesi sistemini daha açık bir biçimde görebileceğiz. Bir din adamının ideali, *yaptığı* her şeyin bir ayin havasına sahip olması başka bir deyişle *kurban* olarak görülmesidir. Tüm eski ya da geleneksel toplumlarda, imanın kanıtı, her insan için bu türden bir adama eylemine katılmaktır. Bu açıdan bakıldığında her *eylem dinsel eyleme* dönüşebilir, aynı biçimde her kozmik nesne, bir hiyerofaniye dönüşebilir. Dahası, her an, Büyük Zamana dahil olabilir ve insanı sonsuz zamana katılabilir. Böylece, insan, aynı anda birbirine koşut iki düzlemde var olur: zaman, gelecek ve yanıl-sama düzlemi ve sonsuzluk, öz ve gerçeklik düzlemi.

Bununla birlikte, karşıt bir eğilim de gözlemlenir: kutsala direniş. Bu direniş, dinsel yaşam içinde bile rastlamaktayız. Hem çekici hem itici, hem tehlikeli hem hayırlı bir kutsallık karşısında insanın takındığı iki yüzlü tutum, yalnızca kutsalın yapısında var olan çelişiklikle değil aynı zamanda insanın aynı derecede itildiği ve çekildiği bu aşkın gerçeklik karşısındaki doğal tepkileriyle de açıklanabilir. Bu direniş, insan, kendini *tam bir* kutsallık *isteğiyle* karşı karşıya bulduğunda ve büyük bir karar almaya itildiğinde daha açık bir biçimde ortaya çıkar: kutsal değerleri *tamamen* ve *geri dönüşü olmadan* kabul etmek ya da onlara karşı daha mesafeli bir davranış sergilemek.

Kutsala direnmek, varoluşçu metafizik için *özgünlükten kaçışla* aynı anlama gelmektedir. “Genel olan” her zaman kutsal olmayanla, yanıl-samayla ve anlamsız olanla örtüşür. “Merkeze yürüme” simgesi, çağdaş metafizik terimleriyle açıklandığında, kendi özünün merkezine doğru yürümek, aslını bulmaktır. Tüm yaşamın kutsal tarafından alıkonulmasına direnişe Kiliselerde bile rastlarız: Kiliseler, insanları, dinsel deneyimlerin abartılmasına karşı özellikle de mistik deneyimlere karşı korumak isterler, böylece laik yaşamın tamamen yok olmasını engellerler. Sonraki ciltte, açık bir biçimde irdelenecek olan bu direniş, “tarihin” çekimini, özellikle “gelişmiş” dinlerde, insan yaşamına ait değerlerin giderek önem kazanması eğilimini ve bu eğilimler arasında insan yaşamını *tarihe sokmak* ve *onun tarihini* yapma eğiliminin en ön sırada gelmesini ortaya koymaktadır. En eski dinlerde bile yaşam değerlerinin oldukça fazla öneme sahip olduğunu daha önce belirtmiştik:

⁴ Candogya-Up, III, 17, 1-4

buna örnek olarak canlı, düzenleyici ve verimli vb tanrıların öne çıkması verilebilir (§ 26 vd). Yaşam değerlerinin giderek artan çekimi zamanla, tarih konusunda olduğu kadar insanlara ait değerler konusunda gerçek bir ilgiye dönüşmüştür. İnsanın tarihsel bir varlık olarak varlığı, doğrudan dinsel değer kazanmasa da “insanüstü” bir değer kazanmıştır. Sonraki ciltte, “tarihin” hangi noktaya kadar “kutsal tarih” olarak nitelenebileceğini ve dinsel değerlerin hangi ölçüde tarihselleştirilebileceğini göreceğiz. Ama bu kitapta ele alınan “cennet özleminin” ve belli başlı dinsel simgelere ve deneyimlere “basit muadiller” bulma olgusunun bu sorunun çözümünün hangi yönde olduğuna dair ipuçları verdiğini belirtebiliriz. Çünkü bu “özlem” ve “basit muadiller,” tarih içindeki insanın, kendini kutsalın ellerine tamamen bırakmaya direnmesini gösterdiği kadar bu tür bir deneyimi tamamen reddetme konusundaki güçsüzlüğünü de ortaya koymaktadır.

Bu kitapta, dinle ilgili olguları, tarihsel açıdan ele almadık daha çok bunları oldukları gibi, yani hiyerofaniler olarak incelemeye çalıştık. Böylece su hiyerofanilerinin yapısını açıklarken, Hıristiyanlık'taki vaftiz olgusunun yanı sıra okyanusyadaki, Amerika'daki ya da Yunan-Doğu antik çağındaki mitleri ve ayinleri incelerken onları birbirinden ayıran her şeyi, kısacası tarihi soyutladık. Doğrudan dinsellik olgusuna yöneldiğimiz için tarihsel bakış açısının yoksunluğunu bu bakış açısıyla doğrulamaya çalıştık. Kuşkusuz, bu kitabın ilk sayfalarında da kabul ettiğimiz gibi (§ 1), ortaya çıktığı andan itibaren “tarihsel” olarak nitelenemeyecek bir hiyerofani yoktur. Bunun nedeni, insanın, kutsalın bilincine vardığı andan itibaren, hiyerofaninin, gerçekleştiği düzlem ne olursa olsun, “tarihsel” nitelik kazanmasıdır. Tarih, insan, gereksinimlerinin esiniyle kutsalı yaşam deneyimine soktuğu anda devreye girer. Hiyerofaniler yönlendirildikçe ve başka düzlemlere aktarıldıkça “tarihselleşirler”. Bununla birlikte, bu süreç içerisinde hiyerofanilerin yapısı özgün kalmaya devam eder ve bu yapının sürekliliği onları tanımamızı sağlar. Gök tanrıları, pek çok değişime uğramışlardır: ama onların göksel yapıları, sürekli olarak varlığını korumuş ve kişiliklerinin değişmez bir parçası olmuştur. Bir bereket tanrısı sayısız kere başka varlıklarla birleştirilir ya da başka biçimlerle kendi öz biçimi kesintiye uğratılır: bitkisel ve toprağa özgü yapısı, bütün bu değişimlere karşın büyük dönüşümler yaşamaz. Kısacası, kendi arketipine şu ya da bu biçimde yakın olmayan bir dinsel yapı yoktur, yani her an “tarihsel” tortularından ve alüvyonlarından arındırılabilir. Her tanrıça, Ulu Tanrıça arketipinin tüm işlevlerine ve niteliklerine sahip olarak Ulu Tanrıça olabilir. Bu açıdan bakıldığında din tarihinde iki yönlü bir sürece rastlamaktayız: bir yandan sürekli

olarak hiyerofaniler ortaya çıkmaktadır ve kutsal, kozmosta sayısız ögeyle ifade edilmektedir; öte yandan arketiplerde olabildiğine mükemmel bir biçimde yeniden canlanmak isteyen hiyerofaniler, birleşmeye çabalamakta ve böylece kendi öz varlıklarını tamamlamak istemektedirler.

Bağdaştırıcılığı, ancak gelişmiş pek çok dinle girilen temaslardan sonra ortaya çıkan geç dönem bir dinsel olgudan ibaret saymak hatalı bir bakış açısıdır. Bağdaştırıcılığa din tarihinin her aşamasında rastlamaktayız. Yakın tanrısal biçimlerle özdeşleştirilmemiş, uzun bir özümseme sürecinden geçmemiş ne bir toprak ruhu ne de bir kavim tanrısı vardır. Bu nedenle şimdiden, bu özümsemelerin ve bu birleşimlerin tamamen tarihsel koşullara bağlanamayacağını (iki komşu kavmin birbiriyle karışması, bir toprak parçasının alınması vb), bu sürecin, hiyerofanilerin diyalektiğine göre işlediğinin, benzer ya da farklı bir dinsel biçimle iletişimde bulunsun ya da bulunmasın bir hiyerofaninin, önu olduğu gibi kabul edenlerin bilincinde, olabildiğince tam ve eksiksiz olarak ifade edilmek istediğinin altını çizelim. Böylece din tarihini bir baştan öbür başa kat eden bir olgu ortaya çıkmaktadır: her tür din olgusu, gelişebilir, arınabilir, güzelleşebilir; örneğin bir kavim tanrısı yeni bir epifani aracılığıyla tek tanrılı bir dinin Tanrısı, sıradan bir taşra tanrıçası, Evrenin Anası olabilir.

Görünüşte çelişkili tüm bu birleştirme, parçalama, kişileştirme, ayırma, çekme, direnme ya da itme vb hareketleri, kutsalın yakınlaştırılması ve yönlendirilmesi tekniklerini (dualar, törenler, ayinler vb) araştırdıktan sonra dinsel olgular *tarihini* ele aldığımızda daha açık bir biçimde kavranabilecektir. Bu incelemeyi sonraki cildimize sakladık. Bu başlık altında, insanın tüm dinsel tavırlarının ilkel çağlarda belirlendiğini saptamakla yetineceğiz. Belli bir bakış açısına göre, “ilkellerden” Hıristiyanlığa kadarki süreklilikte kesinti yoktur. Hiyerofaninin diyalektiği, Avusturyalı bir *churinga* ya da Logos'un yeniden canlanması olsun her zaman aynıdır. Genelde kutsal, kozmosun belli bir parçasında ifade edilir: bu noktada epifaninin “kişisizliği” veya “kişiliği” sorunu ortaya çıkmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi (§ 8), temel hiyerofaniler (*mana*, vb) söz konusu olduğunda, belli bir kişiliğe sahip bir hiyerofaniyle mi yoksa kişisiz bir hiyerofaniyle mi karşı karşıya olduğumuzu saptayabilmek her zaman çok kolay değildir; genelde, her iki yapı “bir arada bulunmaktadır, çünkü “ilkel insan,” “kişili-kişisiz” karşıtlığından çok “gerçek olan (güçlü vb)-gerçek olmayan” karşıtlığıyla ilgilidir. Aynı ikiliğe, en “gelişmiş” mistik sistemlere ve dinlere ait formülleri incelerken de rastlamaktayız.

Temel dinsel tavırların, insanın, evrendeki konumunun bilincine vardığı andan

itibaren ilk ve son kez belirlenmiş olması, “tarihin,” dinsel deneyim açısından hiçbir sonuç doğurmayacağı anlamına gelmez. Aksine, insanın yaşamıyla, maddi yaşam da dahil, ilgili her şeyin dinsel deneyimde bir yankısı vardır. Av, tarım, madencilik vb tekniklerinin bulunuşu, insanın günlük yaşamını değiştirmekle kalmamış ruhsal dünyasını da zenginleştirmiş hatta belli bir ölçüde geliştirmiştir. Böylece tarım toplumlarında, tarım öncesi toplumlarda var olmayan pek çok ifşaya kapı aralanmıştır. Ekonomik, toplumsal değişimler hatta tarihsel olaylar tek başlarına dinsel olguların kavranılmasını sağlamazlar ama, maddi dünyada meydana gelen değişimler (tarım, madencilik vb) insan zihnietine, insanın gerçekliği kavrayabileceği yeni ufuklar açmıştır. Tarih, dinsel deneyimler üzerinde belli bir etkiye sahip olmuşsa eğer, bunu, olayların, insanlara farklı ve duyulmamış varlık konumları, kendini keşfetme olanağı, evrene dinsel ve büyüsel bir değer atfetme yetisi kazandırmasıyla yapmıştır. Örneğin, Zerdüş tarafından geliştirilen dinsel devrimin temel öğelerinden biri, kanlı kurban törenlerini reddetmesidir.⁵ Bu davranışın arkasında, tüm nedenlerin yanı sıra, hayvancılıktan tarıma geçen bir toplumun ekonomik çıkarları yatmaktadır. Ama bu tarihsel olay Zerdüş tarafından dinsel bir bakış açısıyla yorumlanmıştır: onun sayesinde kanlı kurban törenlerinin kaldırılması, ruhsal bir disiplin ve ruhun yükselme araçlarından biri olmuştur; bu tür kurban törenlerinin reddi, tapma eylemine yeni bir bakış açısı getirmiştir; kısacası, tarihte gerçekleşen bir olay, yeni bir dinsel deneyim yaşanmasına ve yeni ruhsal değerler kazanılmasına neden olmuştur. Ama bunun tam tersi yönde gelişmeler de yaşanabilir: ilkel toplumların gelişmiş pek çok dinsel deneyimi, “tarihin” bu toplumlara getirdiği değişimler yüzünden giderek daha da zor gerçekleşir olmuştur. Hatta bazı durumlarda, ruhsal düzeyde gerçek felaketler yaşanmıştır (örneğin eski toplumların, yarı-sanayi sömürgeci toplumların ekonomik sistemlerine girmesi vb).

Tarih, yeni dinsel deneyimler getirirse veya var olan deneyimleri felce uğratsa da dinsel deneyim gereksinimini yok edememiştir. Ayrıca hierofanilerin diyalektiği, ne olursa olsun, bu keşfi gerçekleştiren toplum ya da birey hangi tarihsel aşamada bulunursa bulunsun tüm dinsel değerlerin bir bütün olarak bir anda yeniden keşfedilmesini sağlar. Din tarihi, bu değerlerin kayboluşu ve yeniden keşfi arasında

⁵ Krş. İlkel boğaya övgü, *Yasna*, 29; buzağıya saygı, *Yasna*, 12, 1 vb.

DINLER TARİHİNE GİRİŞ

gider gelir; ama bu kayboluşlar ve yeniden keşifler hiçbir zaman *kesin olmamışlardır* ve *kesin olmayacaklardır* (ya da hiçbir zaman *son bulmamışlardır* ve *bulmayacaklardır*).

DİZİN

- Abakan Tatarları, 81
Abassi Abumo, 76
Abo, 144
Abruzziler, 176, 303
Achin, 224
Âdem, 114, 286-289, 291, 362, 365,
385, 403
Âdityalar, 101, 103
Adonis, 163, 299, 402
Aegir, 211, 212
Aeneas, 410
Afrika, 18, 50, 53, 66, 69, 70-73, 76,
103, 104, 107, 117, 140, 144, 184,
209, 225, 227, 232, 245, 250, 260,
281, 304, 327, 334, 345, 361, 422
Agni, 88, 387, 399, 424
Ahi-Budhnya, 399
Ahit Sandığı, 234
Ahura Mazda, 91-93, 100, 123, 182,
289, 385
Aiskhylos, 94, 243, 250, 258, 262
Akhilleus, 209, 215, 411
akitu, 383
Akposo zencileri, 62
Akposolar, 76
Akwapimler, 245
Albright, W. F., 284
Alein-Mot, 314
Aleion, 106, 113, 286
Algonkinler, 45, 74, 365
Alkmene, 112
Allah, 123, 358, 385
Almanya, 176, 200, 311, 326, 328, 329,
332, 333, 382
Almgren, O., 160, 230
Altay halkları, 111, 114, 116, 118, 249,
302
Altay Tatarları, 80
Altjira, 64, 76
Alundalar, 69
Ambondrome Dağı, 41
Ammon, 107, 295
Amon-Ra, 152
Amphion, 112, 252
amrita, 174, 196
Anadolu, 184, 205
Andamanlılar, 47, 66, 253
andriamanitha, 45
Angoniler, 69
animizm, 32, 44, 72, 73
Anna Karenina, 406
Annam, 214
Antil Adaları, 73
Antiope, 107, 112
Anu, 84, 105, 106, 111, 288
Anzambe, 66
Aori, 378
Aphrodite, 203
Apollon, 163, 176, 228, 236, 238, 280,
290, 303
Apsu, 199, 363
Arakhne, 189
Aranda kabilesi, 64
Araplar, 187, 232, 329
Ardvisura Anahita, 171, 202
Ardvisura, 289
Arinna, 104, 105, 245
arketip, 20, 33, 54, 55, 79, 81, 92, 96,
98, 101, 102, 185, 204, 285, 294,
314, 318, 348, 359, 370, 373, 376,
379, 380, 381; 383, 384, 387-389,
392, 394, 396, 400, 401, 405-407,
409, 410, 412, 429, 430, 437, 438
Artemis, 179, 211, 279, 303
artemisia otu, 295
Aruntalar, 17, 149
Assurbanipal, 387
Astarte, 403
Astrapios, 96
Asur dili, 116
Asur, 104, 279
Asura, 91, 158, 280, 398, 399

- Aşvamedha, 111, 112
 Aşvattha, 271, 274
aşvattha, 29, 278
 Aşvinler, 112, 113
 at, 296, 297, 308, 311, 328, 338
 ata ruhları, 45, 180, 225, 247, 248, 269
 Atalante, 252
 atalar tapımı, 32, 47, 53, 66, 122
 Atena, 203
 Atharva Veda, 103, 254, 279, 399
 Atina, 209, 228, 346
 Atlantis, 216, 217, 389, 426
 Âtman-Brahman, 435
 Attis, 252, 279, 299, 402, 405
 Atum, 152, 153
 Aubrac Dağları, 207
aurora borealis, 64
 Aurora, 112
 Autran, C., 284
avatara, 49, 52
 Avesta, 91, 398
 Avustralya, 18, 28, 46, 47, 53, 63-65, 76,
 77, 140, 143, 151, 172, 173, 178,
 184, 185, 214, 251, 260, 268, 271,
 276, 297, 299, 345, 356, 402, 403,
 405
 Avusturya, 312
 Awonawilona, 76, 78
 Awondo, 144
axis mundi, 29, 232, 297, 362
 ay hayvanı, 172, 176, 185, 189, 216,
 277, 425
 ay tanrı, 169, 171, 174, 182, 190
 ay tanrıça, 108, 171, 186, 189
 ay, 48, 63, 65, 72, 87, 89, 90, 103, 108,
 119, 141, 143, 144, 146, 155, 167,
 168, 297, 383, 388, 398, 407, 418,
 419, 423-425, 427, 428
 Aybıt Aga, 83
 Aynular, 79, 184, 297, 365
 ayı, 169, 185, 425
 Aziz Augustinus, 185, 250
 Aziz George günü, 307, 344
 Aziz Juan de la Cruz, 121
 Aziz Pavlus, 121, 203, 314
 Aziz Petrus yortusu, 314
 Aziz Sisinius, 398
 Aziz Yuhanna, 203
 Aziz Yuhanna ağacı, 395
 Aziz Yuhanna günü, 168, 229, 307, 316,
 317, 376
 Azize Teresa, 28
 Aztekler, 334, 337
 ağaç, 19, 29, 33, 43, 49, 52, 64, 97, 116,
 119, 120, 124, 144, 173, 198, 211,
 246, 251, 254, 257, 267-279, 281-
 284, 286, 287, 289, 291-293, 295,
 296, 299, 301, 302, 304, 305, 307,
 308, 310, 312, 315-317, 341, 345,
 357, 363, 365, 366, 368, 370, 395,
 410, 420, 421, 435
 Ba'al, 29, 30, 100, 104, 106, 107, 110,
 113, 123, 260, 403
 Ba'al-Hadad, 106
 Babar, 147
 Babil, 84, 85, 105, 108, 115, 152, 155,
 171, 199, 208, 272, 273, 296, 314,
 363
 Badnjak, 316
 Bagandalar, 209, 310, 345
 Baiame, 63, 64, 86
 Baigalar, 249
 Bali, 331
 Bali bayramı, 346
 balık, 175, 197, 200, 208, 209, 212,
 247, 257, 273, 282, 356
 balık kokan prenses, 215
 Bambaralar, 341
 Banks Adaları, 72, 151
 Bantular, 69, 70, 73
 Barotseler, 144
 Basongoslar, 69
 Bastian, 140
 batik, 427
 Bay Ülgen, 80, 81, 119, 296
 beşik, 303
 Bel, 105, 403

- Bela Pennu, 145
 Belit, 29, 403
 Beltirler, 80
 Belucistan, 104
 bereket, 41, 48, 61, 63, 66, 81, 86, 90,
 122, 123, 142, 146, 148, 161, 162,
 167, 173, 175, 176, 178-180, 189,
 191, 202, 204, 210, 212-215, 217,
 223, 224, 226, 227, 230, 231, 236,
 257, 259, 261, 268, 279, 281, 282,
 300, 305-307, 310, 316, 324, 325,
 330, 335, 338-342, 344, 399, 418,
 435
 ayini, 340, 347
 büyüü, 142, 147
 festivali, 339
 tanrıçası, 29, 175, 248, 273, 278, 342,
 399
 tanrısı, 29, 85, 86, 109, 114, 142, 143,
 174, 175, 189, 271, 283, 402, 437
 tapımı, 108, 318, 339, 342, 343
 Bergaigne, A., 158, 408
 Beyt-el, 364
 beytel, 120, 233, 235, 271, 416
 Bhagwan, 147
 Bhantu kabilesi, 259
 Bhaskara Rājā, 186
 Bhiller, 223, 224
 Bhrigu, 94
 Bieber, F. J., 144
 Biharlar, 307
 Bimbeal, 64
 Birhorlar, 146
 1 Mayıs, 306-308, 311, 317
 biseksüel tanrı, 92
 bitkiler, 27, 33, 34, 87, 100, 107, 111,
 113, 142, 148, 162, 163, 167-169,
 173, 174, 189-191, 196, 200, 246,
 247, 253, 257, 267, 268, 270, 278-
 280, 285, 289, 290, 294, 296, 298,
 300, 304-306, 308, 310, 311, 315-
 318, 324, 325, 328, 330, 331, 336,
 337, 341, 343-345, 348, 349, 395,
 405, 406
 Bloy, L., 435
 Bodding, P. O., 146, 300
 Bolot, 116
 Borneo, 244, 259
 Borobudur, 28, 115, 360, 363, 367
 Borsippa, 115
 Boson, G., 419
 Boşimanlar, 76, 143
 boynuz, 103-108, 169, 175, 191
 boğa, 64, 94, 96, 100, 102-104, 106-
 108, 111, 112, 123, 153, 155, 156,
 162, 187, 209, 357, 361
 boğa yılı, 172
 boğa-bögürten, 64, 65, 74, 96, 104
 Brahma, 198, 283
 Brahma-Ağacı, 275
 Brahman, 28, 78, 162, 183, 186, 187,
 198, 214, 274, 278
 Brahmanalar, 157
 Brezilya, 171, 199, 251, 346
 Bronton, 96
 bronz çağı, 160, 207, 223
 Brückner, A., 314, 315
 Budha, 28, 159, 214, 271, 303, 364, 424
 Budizm, 16, 20, 159, 178, 271
 buga, 83
 Bugge, S., 277
 Bulgarlar, 316, 330, 332
 Bura Pennu, 145
 Buryatlar, 80, 81, 120, 231, 289
 buzul çağı, 167, 168
 Buğday Kadını, 332
 Büyük Iskender, 176, 293, 407
 Büyük Perhiz, 311, 316
 Cagn, 76
 Caillois, R., 22
 Calchaqui, 178
 Calvary Dağı, 294, 295
 Camoensler, 412
 canavar, 29, 85, 93, 94, 95, 105, 112,
 172, 176, 192, 198, 199, 200, 209,
 211, 262, 286, 287, 289, 366, 370,
 383, 384, 407, 420, 421

- Capart, J., 153
 Capitole, 97
 Cava, 28, 199, 331, 344, 427
 cayan, 80
 Celsus, 118
 cenaze, 116, 150, 151, 153, 154, 155, 157, 160, 180, 182, 184, 197, 204, 206, 217, 340, 342, 343, 361, 417, 418, 426, 429
 Cengiz Han, 82, 120
 cenin, 246, 253, 259, 418
 Cermen
 alfabesi, 99
 dilleri, 190
 dini, 30
 gizli toplulukları, 160
 halkları, 85, 98, 111, 168, 200, 203, 209, 245, 278, 296, 312, 318, 327, 331, 342, 362
 mitolojisi, 98
 tanrıları, 99
 Cezayir, 177
 Chang-Ti, 82
 Chebbeniathan, 74, 76
 Chiriguanolar, 177
 Chthonios, 96
 Cinteotl, 334, 335
 Claros, 208
 Codrington, R. H., 45
coincidentia oppositorum, 382, 400, 403
 Colophon, 208
 Coomaswamy, A. K., 158, 283, 408
 Crawley, E., 177
 Creek Kızılderilileri, 337
 Cumont, F., 183
 Cusa'lı Nicholas, 400
 Çalçihuitlycue Çalçihuitlatonac, 199
 çark, 160
 çarkifelek, 160, 161
 Çekoslovakya, 311
 Çeremisler, 80, 199, 249, 397
 çingiraklı yılan, 277, 399
 çift cinsiyetlilik, 262, 401, 402, 403, 404
 Çin, 17, 82, 115, 172, 173, 175, 192, 213, 214, 250, 268, 299, 340, 343, 344, 363, 386, 387, 401, 404, 417, 420, 424, 427
 çingene, 301, 304
 çiy, 267, 295
 Çukçiler, 144
 Çuvaşlar, 80
 daire, 25, 281, 358-361
 Dak, 172, 173
 Dakotalar, 74
 Daniel Defoe, 412
 Danimarka, 331
 Daramulun, 63, 64, 73, 86
 Dardanos, 112
 Darmesteter, J., 385
 Datta, 105
 Dayaklar, 45, 374
 dağ, 41, 64, 66, 81, 97, 104, 109, 114-117, 121, 122, 124, 247, 257, 284, 296, 362, 363, 365, 407
 Debora, 109
 Del Rio, 293
 Delphoi, 235, 236, 255
 Demeter, 107, 183, 248, 261, 262, 344
demiurgos, 73, 74, 93, 101, 145, 162, 163, 227
 demon, 23, 71, 122, 158, 218, 358, 382, 385, 398, 399, 408
 Déné yerlileri, 72
 deniz kabuğu, 168, 169, 418
 Detering, A., 278
deus otiosus, 93, 105, 108
deus pluviosus, 108
devayâna, 182
 Dharmes, 146
 Dieri kabilesi, 117
 Dieterich, A., 249, 250, 258
 Dieus, 85, 86, 96, 98
dingir, 83, 84
 Dionysos, 113, 163, 174, 252, 279, 280, 290, 303, 396, 402
 Dioscorides, 419

- Dioskurlar, 112, 113
 Dodone'li Pleiades, 243
 dolmenler, 225, 226, 227, 230
 dolunay, 146, 175, 181, 185, 186, 187,
 191, 228, 424
 domuz, 38, 43, 97, 102, 148, 198
 Don Juan, 176
 Donar, 74, 98
 Douglas Van Buren, E, 423
 Dravidler, 104
 Dumézil, G., 25, 88, 89, 94, 97, 98, 381
 Durgā, 32, 33, 280, 342
 Durkheim, E., 18
 Dussaud, R., 106, 233
dyaus (gün), 85
 Dyaus, 85, 86, 87, 93, 95, 96, 100, 101,
 111, 157
 Dyāvaprithivi, 86
 Dzingbe, 70
- Ea, 272, 273
 Eddalar, 114
 Ege, 268, 278, 285, 343, 358, 361
 Ehrimen, 111, 289, 398, 402
 ejderha, 180, 213, 214, 289, 290, 420,
 421
 Ekbatane, 119
 Elam, 270
 el-Amarna, 106
 Eleusis, 258
 Eliade, Mircea, 19, 20
 Ellis, A. B., 66
 elmas, 290, 396, 420, 421, 424
 embriyon, 16, 299, 364
 Eminescu, 412
 Endonezya, 71, 72, 145, 147, 155, 214,
 244, 302, 395
 Engelmann, G. J., 303
 enkarnasyon, 198, 234
 Enlil, 105, 106, 108
 Enlil-Bel, 85
 epifani, 43, 44, 47, 49, 50, 54, 65, 74,
 78, 83, 89, 92, 100, 103-105, 107,
 110, 123, 143, 156, 176, 206, 244,
 278, 280, 316, 385, 386, 398, 423,
 425, 438
 erdişi tanrı, 401, 403, 405
 erdişilik, 401-405
 erginleme, 28, 63, 64, 74, 76, 77, 99,
 111-116, 118-121, 124, 149, 151,
 153-155, 162, 168, 180, 184-186,
 191, 192, 210, 216, 269, 276, 287,
 339, 360, 367, 368, 382, 394, 405,
 407, 429
 Erinys'ler, 179, 236, 262
 Ermeniler, 247
 Eros, 318, 348
 Eskimolar, 79, 80, 108, 171, 176, 314
 Estonya, 325, 326, 328, 329, 338, 395
 Etana, 288
 Etaşa, 157
 Euripides, 262
 Europa, 96, 107
 Eustathius, 39
 Euthanasius Adası, 412
 Eweler, 245, 260, 344
 Fanglar, 69
 Faust, 410
 Fenike, 104, 106, 184, 268, 395
 Fenikeliler, 106, 179, 314, 411
fetialis, 97
ficus religiosa, 278, 280
 Fiji, 72, 184, 345
 Filistin, 205, 362
 Finlandiya, 114, 276, 326, 328, 329,
 338, 395, 397
 Fin-Ugurlar, 199, 201, 423
 Fjörgyn, 99
 Fjort kabilesi, 73
 Fletcher, Miss, 45
 Formosa yerlileri, 297
 Forrer, R., 160
 Fransa, 20, 82, 176, 201, 224, 227, 236,
 296, 309
 Frazer, J. G., 19, 21, 40, 140, 161, 325,
 381
 Frigyalılar, 334
 Frobenius, L., 361, 395

- Fuldalı Rudolf, 297
- Gahs, A., 112, 144, 185
- Gaia, 94, 243, 244, 248, 250, 255, 262
- Gaidoz, 161
- Galilee Dağı, 377
- Galya, 184, 207
- Gandharvalar, 294, 305
- Gaokerena, 289
- Gargomitch, 64
- garotman, 182
- Garuda, 278
- gayri meşru çocuk, 304, 325, 333
- Geb, 245
- Geden, 65
- Gennep, A. Van, 40
- Georgos, 96
- Gerizim Dağı, 362
- Gervasius, 293
- Gesser Han, 161
- Gilgamiş, 283, 284, 286, 288
destanı, 284
- Gillen, F. J., 53, 225
- Gilyaklar, 185, 297
- Girit, 95, 107, 156, 203, 367
- Glaukos, 209
- gnostik, 156, 403, 404
- gök gürültüsü, 65, 68, 74, 75, 85, 99,
100, 104, 105, 106, 107, 109, 231,
279
- gökkuşuğu, 64, 71, 110, 114, 117, 143,
423
- Goldmann, E., 250, 254
- Golgotha, 114, 362, 365
- Gondlar, 223, 224
- Gorgo'lar, 179
- Gouillard, J., 25
- Graebner, F., 365
- grāmadvāta*, 72, 73
- Granet, M., 374
- Grogogalli, 143, 149, 150
- Grönland, 253
- Guadalcanal, 45
- Guaraniler, 74
- Guatemala, 178
- Guaycurular, 182
- Gurionlar, 250
- Gusinde, M., 32, 53
- güneş, 23, 44, 62, 63, 65, 66, 71, 73, 74,
103, 116, 118, 119, 122, 140-144,
146, 148, 149-157, 159-163, 182-
185, 188, 192, 214, 230, 254, 273-
275, 278, 285, 288, 295, 318, 337,
343, 345, 393, 398, 399, 401, 416,
417, 423, 426
tanrı, 71, 145, 147
tapımları, 20, 140
- Güntert, H., 88, 89
- Gyriamalar, 70
- Habeşistan, 177
- Habeler, 75
- haç, 203, 227-229, 277, 291, 292, 362,
365, 367, 377, 423
- Hadad, 100, 104, 106
- Hades, 156
- Halakwuluplar, 63
- Halieia, 156
- hamingja*, 45
- Hammurabi, 85
- Hannat, 284
- haoma*, 174, 200, 288, 289
- Haraberezaiti (Harburz), 114
- Haraç-pa, 280
- Hardwar, 367
- Harmonia, 112, 189
- Harris, J. H., 235
- hasat, 38, 96, 145-147, 202, 231, 243,
248, 257, 259, 304, 307, 308, 314,
326-332, 334, 336-338, 341, 342,
344, 384, 386, 388
- Hathor, 107, 174, 283
- Havva, 177, 178, 286, 291, 403
- Hawai, 117
- Hayat Ağacı, 7, 33, 143, 176, 267, 268,
275, 277-279, 283-287, 289-291,
293, 296, 297, 317, 366, 369, 370,
420, 421

- Hayat Çeşmesi, 287, 292
 Haydalar, 185
 Hekate, 171, 179
 Helena, 112
 Helios, 156
 Hentze, C., 108, 172, 181
 Herakleitos, 162, 204, 399
 Herakles, 112, 209, 280, 287, 289, 334
 Hercules, 163, 407
 Hererolar, 69
 hermafrodit, 402, 403, 404, 405
hermai, 237, 238
 Hermes, 182, 237, 238, 295
 Hervey Adaları, 150, 151
 Hesiodos, 93, 94, 95, 209, 210, 244, 250, 257, 262
 Hesperid'ler, 286, 367
 Hewitt, J. N. B., 45
 Hezekiel, 202, 282
 Hıristiyanlık, 15, 16, 20, 30, 48, 203, 206, 208, 437
 Hieropolis, 152, 153
 hilal, 228, 424
 Himingbjörg, 114
 Hindiçini, 268
 Hindistan, 65, 72, 89, 94, 104, 142, 143, 145, 149, 157, 159, 177, 178, 181, 182, 187, 201, 214, 215, 223, 225, 226, 230, 231, 249, 251, 254, 259, 267-269, 271, 281, 292-294, 298, 304, 305, 307, 310, 312, 326, 334, 340, 342, 346, 359, 366, 387, 395, 400, 402, 404, 411, 418, 420, 421, 424, 429
 Hint mitolojisi, 114, 198, 278
 Hint-Aryanlar, 86, 98, 102, 104, 111, 167, 212
 Hint-Avrupa dilleri, 167
 Hint-Avrupalılar, 156, 161, 190, 208, 209, 248
 Hintubuhet, 72
 Hint-İranlılar, 174, 281
 Hititler, 104, 105, 143, 190, 245, 383
 hiyerofani, 20, 23, 24, 25, 28-39, 41, 42, 47-54, 63, 75, 77, 78, 84, 86, 87, 99, 102, 103, 108-110, 112-114, 122, 140-142, 148, 151, 155-160, 162, 163, 170, 171, 174, 191, 206, 222, 232, 237, 246, 262, 269, 317, 318, 355-358, 360, 364, 368, 370, 373-376, 378-381, 397, 405, 409, 416, 423-426, 428-430, 435-439
 Hocart, A. M., 45
 Hogbin, H. I., 45
 Holda, 189
 Holi, 346, 396
 Holika, 341
 Hollis, A. C., 67
hom, 289
 Homeros, 156, 209, 238, 243
 Hommel, H., 187
 Hopiler, 72, 245
 Horeb Dağı, 291
 Horus, 152, 154, 163, 295
 Hoslar, 346
 Hotantolar, 161, 177, 227
 Hubert, H., 16
 Huronlar, 44, 245, 253
 Hurriler, 105
 Hutton, 223
huverina, 45
 Hürmüz, 364, 385, 398, 402, 403
 Hyettios, 96
 Hyperion, 93

imperium, 45
 I-lai, 72
 İbibioslar, 76
 Iho, 62, 77, 78, 123, 162
 İkizler takımyıldızı, 112
 İlat, 67
 İlyas, 106, 109, 110, 330
 Indra, 88, 90, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 111, 112, 398, 421, 424
 İndüs Vadisi, 280
 İngiltere, 207, 229, 306, 307, 309, 420
 İnkalar, 152, 252
 İo, 392

- İon, 252, 377
 İphikles, 112
 İrakualar, 62
 İran, 91, 102, 104, 112, 114, 395, 398
 İranlılar, 91, 92, 111, 112, 174, 385, 402
 İrlanda, 99, 212, 236
 İrtiş Ostyakları, 80
 İsa'nın enkarnasyonu, 52, 425
 İsa, 49, 203, 277, 285, 291, 294, 316,
 365, 375, 377, 425, 435
 İsis, 185, 295
 İskandinavya mitolojisi, 267, 278, 293
 İskenderiyeli Clemens, 232
 İskoçya, 306, 329, 332
 İslamiyet, 16, 115, 232; 293, 327
 İsveç, 173, 253, 306, 313, 329, 331,
 332, 338, 340, 396
 İsviçre, 312, 316
 İştâr, 174, 190, 272
 İtalya, 97, 156, 259, 311, 363, 410
 İupiter, 5, 49, 74, 85, 96, 97, 98, 100,
 109, 118, 123, 163, 276,
 302ideogram, 24, 34, 53, 54, 84, 105,
 267, 268, 275, 296, 317
 Japonya, 114, 161, 177, 297, 382
 Jastrow, M., 115
 Jeanmaire, H., 361
 Jibarolar, 260
 Jones, W., 45
 Juan de Toquemada, 199
 Juilland, A, 25
 Junker, H., 152, 153
 Juok, 50
 Kâbe, 115, 231, 232, 235, 363
 kadın ve tanın, 63, 325, 326, 330, 331,
 332, 343, 345, 346, 348, 349, 418
 Kaffalar, 144
 Kaffirler, 337
 kâla, 187, 190, 191
 Kalevala, 252
 Kâli, 190, 399, 402
 Kaliforniya, 73, 184, 185, 226, 245, 365
 Kâli-yuga, 191, 192
 Kallimakhos, 203
 Kalmuklar, 289
 Kalypso, 284
 Kamilaroi kabilesi, 63, 65, 143, 276
 Kanakalar, 355
 Kanalar, 346
 Kansas Kızılderilileri, 74
 Kansu, 175, 177
 Karaayak Kızılderilileri, 149
 Karaja Kızılderilileri, 199
 Karakarook, 64
 Karei, 68
 Karelyahılar, 199
 Karenler, 330
 karga, 74, 145, 290
 Karjalainen, R., 80
 Karmel Dağı, 106
 Karnaval, 307, 311-313, 316, 317, 348,
 382, 383, 404
 Kassotis çeşmesi, 208
 Kassunalar, 75
 Kastor, 112
 Kavirondolar, 144
 Kazvini, 385
 Kees, H., 152, 153
 Keisar Adası, 72
 Keltler, 99, 171, 236
 Kerenyi, K., 361
 Kesar, 116
 Khasisler, 225
 Khnemu-Ra, 152
 Khondlar, 335, 336
 Kırım, 411
 Kierkegaard, S., 378, 411
 Kilimanjaro, 70
 Kingsley, M., 66
 Kirke, 156
 Kiru, 151
 Kiskanu, 272, 273
 Kitabı Mukaddes, 20, 31, 85, 233, 267,
 273, 277, 282, 284, 365, 412
 Klewe, 178
 Klotho, 190

- Kmvum, 71
 Kolarien kabileleri, 145
 Komati kabilesi, 177
 Konde kabilesi, 76
 Koppers, W., 147, 223
 Kore, 297
 Korku kabilesi, 149, 223
 Koryaklar, 79, 185
 Kostroma, 314
 köpek, 38, 83, 148, 172, 175, 184, 327
 kratofani, 39, 40, 41, 42, 44, 47, 48, 50,
 52, 53, 54, 141, 170, 355, 358, 373,
 378, 405, 416, 425
 Krohn, K., 277
 Kronos, 93, 94, 98, 211, 244, 295, 379,
 402
 Ksanthos, 314
 Kşatra, 88
 Kubular, 75
 Kudüs, 121, 206, 291, 363, 367
 Kudüslü Aziz Kyrillos, 206
 Kumama kabilesi, 245
 Kuran, 260
 kurbaga, 172, 173, 175, 231, 247
 Kuri kabilesi, 65
 Kurnai kabilesi, 46, 172
Kutadgu Bilig, 120
 Kutlular Adası, 182, 411, 412
 kutup yıldızı, 114, 115, 119, 362, 363,
 366
 Kuzey Kutbu halkları, 79
 Kyal, 49
 Kybele, 202, 231, 402
 Kyklop, 93, 94, 243

 La Bruyère, 31
 labirent, 20, 23, 25, 268, 360, 367, 368,
 370, 429
 Lacivert taşı, 272, 419
 Lakşmi, 231
 Lang, A., 78
lapis lazuli, 419
 Laponlar, 276
 Larsa, 115, 363

 Layard, J., 225
 Leenhardt, M., 225
 Lesa, 49
 Letiler, 147, 345
 Leto, 156, 303
 Letonya, 395
 Levana, 250
 Lévy-Bruhl, L., 423
 Leza, 67, 70, 76
 Lia Fail, 236
lingam, 33, 261
 Lityerses, 333, 334
 Lokācaryā, 51
 Loki, 212, 402
 Loritja, 64, 76, 149
 lotus, 188, 198, 281, 282, 283, 426
 Louyi, 144
 Luminuut, 244
 Lykaios, 96, 208

 Macaristan, 251
 Macrobius, 163
 Madagaskar, 226, 298
Madame Bovary, 406
 Maffei, Peter, 293
maga, 359
 Mahābhārata, 275, 281, 298, 399
 Mahānirvāna Tantra, 435
 Mahāyāna mistikleri, 28
māiyye-yi şebāb, 284
 Malaita, 46
 Malakka, 68, 147, 423
 Malekula, 224, 367
 Malezya, 331
 Malgaşlar, 40, 45
mana, 15, 43, 44, 45, 46, 47, 52, 53, 54,
 72, 73, 302
mandala, 360
 Mande kabilesi, 361
 Mandeizm, 284
 Manes, 342
 Manhardt, W., 19
 Maniheizm, 16
manitu, 45

- Mannhardt, W., 161, 325
 Manu, 252, 260
 Maoriler, 43, 62, 73, 171, 244, 254
 Maralar, 117
 Marduk, 84, 85, 98, 105, 108, 111, 142, 314, 383, 384
 Marrett, R. R., 44, 45
 Mars, 97, 98, 118, 163, 302
 Marutlar, 101, 103
 Masailer, 45, 67, 152, 161, 209
 Massi, 252
 Mauss, M., 374, 379, 381
 Mawu, 67
 Mayalar, 253
 mayıs ağacı, 33, 34, 267, 269, 306, 308, 309, 311, 316, 317, 340
 mayıs direği, 306, 307, 309, 312, 313, 316
 mayıs kralı, 310, 311
 Mbamba, 76
 megalitler, 151, 224
 megbe, 44, 45
 Mekke, 367
 Meksika, 140, 161, 169, 171, 172, 173, 181, 199, 255, 334
 Melanezya, 28, 43, 44, 53, 72, 73, 140, 155, 173, 222, 378, 395
 Melanthos, 314
 Melburn, 297
 Menghin, O., 108
 menhir, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230
 Mercurius, 118
 merdiven, 62, 115-118, 120, 121, 148, 153, 232, 233, 235, 292, 377, 416
 Meriah, 335, 336
 merkez, 115, 161, 360, 364, 368, 370, 425
 merkez taşı, 236
 Merkyut, 119
 Meru Dağı, 114, 362
 Meryem Ana, 203, 227, 260, 294, 377
 meteorit, 230
 Meyer, J. J., 325
 Mezopotamya, 5, 83, 111, 114, 142, 155, 197, 205, 232, 268, 270, 271, 273, 274, 278, 283, 296, 314, 333, 362-364, 383, 394, 419, 423, 424
 Mısır, 39, 76, 107, 108, 116, 117, 140, 152-155, 186, 189, 197, 205, 245, 251, 260, 278, 279, 281, 283, 295, 314, 330, 333, 383, 402, 411
 Mısır Anası, 330
 Midas, 333
 Mikronezya, 73, 140, 151, 244, 395
 Mimir, 277
 Min, 100, 107, 182
 Minahassa, 244
 Minangkabauer kabilesi, 330
 Minerva, 295
 Min-Ra, 152
 Minusinsk Tatarları, 80
 mit, 368
 Mithra, 91, 92, 111, 118
 Mithra-Ahura, 91
 Mitra, 87, 91, 101, 157, 215
 Mohenjo-Daro, 230, 278, 280, 358
 Moira'lar, 190
 Mordovlar, 199
 Mogollar, 80, 81, 116, 161
 Muhammed, 93, 121
 Mummu, 199
 Mundalar, 145, 146, 147, 223
mundus, 235, 236, 360, 363
 Mungangaua, 64, 76
 Munşlar, 144
 Muring, 63
 Musa, 29, 93, 109, 110, 233, 234, 252, 291, 358
 Müller, Max, 17, 20
 Nagi, 214, 215
 Namu, 178
 Namuki, 398
 Nārāya, 198
 Navaholar, 72, 245
 Neith, 189
 Nepal, 305

- Neptün, 206, 209, 210, 211, 216
 Nereus, 209, 210
 Nevruz, 385, 386
 New Mexico, 73, 198
 Ngan-yang, 177
 Nguruhi, 70
 Niambe, 144
 Nidhoggr, 277
 Nihosdzan Esdza, 245
 Nilsson, M. P., 235, 238, 249
 Noel, 168, 229, 307, 316, 317, 340, 386
 Noel ağacı, 340
 Noel Baba, 330
 Num-Turem, 80
 Nyberg, B., 91, 303, 359
 nympha'lar, 210, 211, 217
 Nzam, 66
 Nzambi, 69, 73, 77, 245
 Nzambi-Mpungu, 245
 Nzame, 69, 71
- Ocibua Kızilderilileri, 42
 Ockhamlı William, 52
 Odin, 98, 99, 267, 277, 297, 328, 338, 342, 343, 402
 Odysseus, 190, 203, 257, 261, 284, 368, 410
 Oedipus, 252
 ok zinciri, 117
 Oke, 62
 Okeanos, 93, 210
 Oldenberg, H., 91
 Olorun, 245
 Olsen, R., 411
 Olympos, 84, 97, 114, 243, 255, 280
 Ombrios, 96
 omphalos, 235, 236, 237, 284, 362, 416, 423
orenda, 44, 45, 62, 73
 Orman Kadını, 338
 Oropos, 208
 Orpheuşçuluk, 121, 396
 Osiris, 113, 153-155, 163, 174, 177, 185, 205, 229, 249, 279, 295, 299, 314, 337, 396, 405
- Oşadi Dağı, 290
 Otto, R., 29
 Otto, W., 36
 Ova Kızilderilileri, 62, 73
- ölü, 73, 76, 98, 116, 155, 225, 249, 253, 339, 341
Ölüler Kitabı, 116, 153
 ölümsüzlük, 154, 155, 157, 174, 176, 182, 196, 212, 215, 268, 269, 282-284, 286-290, 292, 293, 305, 310, 366, 367, 369, 370, 396, 417, 420, 421
 ölümsüzlük otu, 279, 286
- Parjanya, 99-101, 254
 Parrot, N., 270
 Parsifal, 410
 Paskalya, 168, 311, 338, 396
 Paskalya yumurtası, 397
 Pausanias, 243
 Pavniler, 67, 73, 245, 335
 Pentekost, 168, 308, 309, 311, 317
 Penzer, N. M., 302
 Perkunas, 99
 Persephone, 179, 182-183
 Persson, A. W., 211
 Perun, 74, 99
 Petersson, H., 89
 Pima Kızilderilileri, 73, 198
 Pleiades, 245
 Plinius, 419, 420
 Plutarkhos, 183, 185, 186, 360
 Polinezya, 16, 18, 40, 71, 73, 82, 140, 150-152, 173, 182, 392, 393, 395, 427
 Poseidon, 209, 211, 252
 Prajâpati, 111, 112, 187, 198, 428
 Proserpina, 189
 Proteus, 209
 Przyłuski, J., 261
 Puluga, 65
 Puruşa, 88, 112, 157, 187, 198

- putperestlik, 48, 49, 234, 306
Pythagorasçılık, 121
Pythia, 208
- Ra, 5, 31, 32, 45, 46, 50, 68, 73, 106,
109, 110, 114, 116, 119, 139, 146,
152-155, 163, 177, 183, 205, 207,
212, 233, 234, 238, 244, 261, 285-
287, 325-327, 328, 329, 331, 332,
336, 338, 341, 344, 355, 377, 384,
385, 387, 396, 397
- Ra-Atum, 154
Racine, 31
Radcliffe-Brown, A. R., 355
Radin, P., 32
Rahmann, R., 146
Rantasalo, J. J., 325
Remus, 252
Rig Veda, 94, 101, 103, 111, 157, 158,
254, 278, 279, 281
Risley, 65
ritüel yarışma, 308, 310, 314, 315, 334
Rivers, W. H. R., 151
Robert, F., 361
Roma, 17, 74, 97, 109, 121, 156, 162,
184, 206, 231, 361
Romulus, 97, 252, 360
Roscher, W., 235
Ruben, 304
rüya, 120, 183, 213, 233, 411, 412, 416,
429, 430
- Sâbitler, 386
saçı töreni, 343
Sahagun, 334
Saint-Andéol Gölü, 207
sâkta, 32
Samanyolu, 63, 64, 182
Samoyedler, 63, 79, 143, 226, 365
Samter, E., 251
San Juan Capistrano Kızılderilileri, 184
Sarder Pater, 207
Sardunya, 207, 309
Sarmatalar, 147, 345
- Sāvitrī, 157, 158, 254
Saxony, 311
Schebesta, P., 45, 53, 66
Schmidt, W., 61, 77, 79, 173, 365
Seler, E., 181
Semanglar, 63, 68
Senart, E., 159
Serapis, 163
Şatapatha Brahmana, 279
Şravana, 181
Set, 314
Seth, 185, 291
Sethe, K., 152
Shakespeare, 410
Sia Kızılderilileri, 77
Siam, 214
Sicilya, 208, 309
Sicyon'lu Aratus, 176
Sin, 108, 155, 167, 171, 174, 419, 423
Sina Dağı, 109, 235
Sind, 304
Sing-Bonga, 145, 146
Sion, 363, 364
Siular, 44, 45, 62, 73, 245
Smith, Edwin W., 39
Smith, W. Robertson, 357
Smohalla, 248
soma, 101, 102, 103, 171, 174, 183, 200,
281, 282, 289, 292, 399
Sora, M., 25
Soucas, J., 25
Spencer, B., 53, 225
Spenta Mainyu, 93
Strehlow, C., 17, 53
su, 23, 87, 100-104, 106, 120, 141, 142,
146, 168, 169, 418, 419, 422, 426,
427
hiyerofanisi, 23, 24, 109, 437
-ların bağlanması, 429
simgeçiliği, 426, 427, 428
tapımı, 19, 20
- Suklar, 67
Sulavesi Adaları, 38, 72, 244, 330
Sumatra, 231, 330

- Sumbur, 114
 sunak, 19, 106, 116, 146, 209, 238, 268,
 271, 272, 285, 359, 360, 387
 Sungular Boğası, 153
 Sungular Tarlası, 153
 Suriye, 205, 333, 411
 Sūrya, 112, 157
 Suya daldırma, 203, 332, 388
 Sümer, 84, 272, 282, 304
 Sümer dili, 83, 104, 107, 115, 197, 284
 Sümerliler, 105, 284
 sünnet, 404
- Şakti, 402
 Şamaş, 155
 şimşek, 38, 62, 64, 67, 68, 74, 86, 96, 99,
 103-110, 167, 175, 423
 Şimşon, 161
 Şiva, 32, 33, 104, 400, 402
- Tabor Dağı, 291, 362
 tabu, 23, 40-42, 117
 Tammuz, 304, 405, 406
 Tamoi, 74
 Tamosci, 74
 Tanganyika Kondeleri, 49
 Tantra, 159, 186, 187, 188, 192, 360
 Tantracılık, 186, 402
 tarının, 23, 33, 34, 37, 96, 98, 123, 142,
 148, 161, 168, 173, 181, 202, 206,
 224, 245, 246, 248, 249, 258, 260-
 262, 268, 273, 300, 309, 324-326,
 332, 333, 335, 337-343, 346-349,
 361, 374, 378, 380, 382, 397, 404,
 427, 439
 Tasmanyalılar, 75
 taş, 43, 45, 48-50, 52, 54, 72, 75
 tavşan, 40, 184, 326
 Tawhaki, 117
 Taygetus Dağı, 156
 tektanncılık, 72
 tektapımcılık, 72
 Tel-Khafaje, 106
 Tellus Mater, 28, 248, 250
- Temaukel, 66
tengri, 80
 teofani, 42, 48, 76-79, 86, 92, 113, 141,
 170, 233, 234, 236-238, 248, 268,
 279, 280, 283-285, 357, 360, 373,
 416
 Tertullianus, 204
 Teşup, 104, 105, 107, 383
 Theia, 93
 Themis, 93, 262
theologoumene, 27
 Theseus, 367
 Thetis, 209-211
 Thor, 98-100, 212
 Thunraz, 98
 Thuringia, 311
 Tiamat, 85, 111, 112, 383, 384
 Tibet, 360
 T'ien, 82, 100, 109, 123
 T'ien Tseu, 82
 Tierra del-Fuego, 32, 46, 66
 Tierra del Fuegolular, 32, 53, 55, 63, 75,
 143
 Timor, 72, 147, 148
 Tirawa, 73
 Tirawa Atius, 67
 Tiwaz, 98
 Tlaloc, 181
 Tlingitler, 145, 185
 Toci, 334, 335
 Todalar, 72
 Togolar, 178
 Tomo, 65, 66
 Tomoriler, 330
 Tonga Adası, 409
 Tongalar, 185
 Toradjalar, 38, 145, 244
 Tororut, 67
 Torres Boğazı, 150
 totem, 15, 17, 28, 45, 73, 225, 271, 355
 totemizm, 23, 32, 47, 53, 65, 71, 73
 Tours'lu Aziz Gregory, 207
 Trakyalı Denys, 187
 Triton, 209

- Trobriand Adaları, 197
 Tschwiler, 66
 Tsuni-Goam, 71
 Tucci, G., 186
 tufan, 66, 84, 110, 114, 172, 202, 215-217, 237, 256, 288, 297, 362, 382, 383, 385, 426
 Tuisco, 403
 Tukmit, 245
 Tukura, 64, 76
 Tumbuka kabilesi, 69
 Tunguzlar, 83
 Tupiyerlileri, 74
 Turem, 80
 Tvaştri, 157
 Tylor, E., 44
 Typhon, 105
 Tyr, 98, 245
 Tyrol, 316
 Tyr-Zio, 85
- Uerzelia, 398
 Uganda, 259
 Ukrayna, 344
 Ulu Ana, 106-108, 122, 225, 231, 243, 262, 329
 Ulu Baba, 225
 Ulu Tanrıça, 28, 72, 93, 215, 232, 238, 248, 268, 280, 281, 283, 284, 286, 340, 348, 399, 402, 428, 437
 Umatilla kabilesi, 248
 Unkulunkulu, 74, 227
 Upanişadlar, 28, 182, 183, 282
 Upulero, 147, 148
 Ur, 104, 108, 115, 152
 Urabunna kabilesi, 178
 Uranos, 5, 79, 93-95, 98, 243, 244, 379
 Urd çeşmesi, 267, 277
 Urios, 96
 Urmaşabi, 288
 Uruk, 84, 288
 Urvashi, 215
 Usener, H., 314, 361
 Usi-Afu, 147
- Usi-Neno, 147
 Uşâ, 112
 Ut-Napiştım, 288
 Uwoluwu, 62, 76
 Uygur, 120
- Ülkeler Dağı, 114
 Ürün Ayı Toyon, 80, 83
 Üstat Eckardt, 29, 400
- vaftiz, 199, 203, 204, 217, 229, 253, 291, 392, 426, 437
 Vaftizci Yahya, 203, 208, 306, 311
 Vainamoinen, 252
 Van der Leeuw, G., 379
 Vanaspati, 279
 Varro, 235, 236, 363
 Varron, 250
 Varuna, 5, 8, 87-91, 94, 97, 98, 100, 101, 111, 157, 158, 198, 215, 244, 283, 294, 399, 407, 408, 429
 Vâyü, 88
 vazo, 181, 197, 198, 201, 273, 279, 281, 282, 283
 Vişnu, 49-51, 198, 231, 283, 295, 393
 Vogullar, 80, 81
 Volga Tatarları, 80
 Votyaklar, 249, 397
 Vourakaşa Gölü, 289
 Völuspa, 277
 Vritra, 8, 91, 101, 103, 408, 429
- Waheheler, 70
 Wainwright, G. A., 152
 Wakan, 62, 74
 Wakanda, 45, 74
 Wakantanka, 74
 Wakuta Adası, 197
 Walber, 307
 Webster, H., 40
 Weddalar, 75
 Wembalar, 70
 Wensinck, A. J., 381, 385
 Wettar Adası, 147

- Widengren, G., 91
 Winthuis, J., 173
 Wiradjuri kabilesi, 63, 143, 149, 276
 Wotan, 98
- Yadilqil Hastqin, 245
 Yahudiler, 161, 168, 384
 Yahve, 5, 30, 49, 109, 110, 111, 123, 234, 384, 400
 Yaksa, 198, 271
 Yakub, 120, 232-235, 304, 364, 416
 Yakutlar, 80, 83, 283, 314
 Yama, 116, 257, 403
 Yami, 403
 yang, 417
 Yang-ka0, 175
 Yang-yin, 417
 Yap Adalan, 71
 yarım ay, 184, 187, 424
 yağmur, 107-109, 148, 167, 168, 170-174, 178, 180, 181
 yağmur taşı, 107
 Yelafaz, 71
 yeni ay, 167, 170, 172-175, 184, 186, 187, 192, 386
 Yeni Gine, 226, 345, 378, 392
 Yeni Kaledonya, 224, 304, 355
 Yeni Platoncu, 403
 yeni yıl, 85, 269, 307, 324, 337, 339, 343, 347, 348, 381-383, 385
 Yeni İrlanda, 72
 Yeryüzü Ana, 99, 107, 148, 175, 198, 200, 244, 248-255, 258, 262, 263, 295, 300, 318, 325, 340, 397
 yeryüzü tanrıçası, 231, 279, 335, 345
 Yeşilli Jack, 307
 Yeşimtaşı, 417, 423, 425, 427
 Yeşu, 234
 Yezidiler, 386
 Yggdrasil, 267, 277, 278, 297, 318
 yılbaşı, 386, 396
 yıldırım, 44, 50, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 71, 74, 83, 95, 96, 97, 98, 102, 103, 107, 213, 224, 232, 329, 358, 421
 yıldırım kuş, 144
 yıldırım taşı, 96, 230
 Yima, 289, 403
 Yimağ, 403
 yin, 418
 Ying, 213
 Ymir, 111, 112, 212, 299
 yoga, 159, 188
 yogiler, 121, 122
 yoni, 230, 260
 Yorubalar, 69, 245
 Yuhanna'nın Vahyi, 201, 282
 Yuin kabilesi, 65
 Yule, 340, 342, 343
 Yume, 80
 yumurta, 396, 397, 404
 Yunan mitolojisi, 84, 156, 379
 Yunanistan, 93, 113, 156, 182, 208, 243, 248, 255, 271, 280, 313, 341, 395
 Yuraklar, 143, 302
 Yuttoere, 72
- zaman, 72, 167, 190, 191, 198, 217, 337, 356, 359, 360, 366, 373-377, 379, 380, 382, 384, 388, 389, 402, 409
 Zambu ağacı, 289
 Zekeriya, 202
 zemi, 44
 Zerdüş, 91-93, 104, 439
 Zerdüşçülük, 92, 102
 Zervan, 398, 402
 Zervanizm, 398
 Zethos, 112, 252
 Zeus, 5, 74, 85, 91, 93-100, 105, 107, 109, 111, 113, 118, 123, 243, 252, 257, 280, 285, 295, 407
 ziggurat, 115, 363
 Zimmern, H., 233
 Zulular, 337
 Zuniler, 78, 245